



Broj 4.

Teorija i kritika ideologije

Jan Rehmann, Rahel Jaeggi,
Vivek Chibber, Dimitri Dimoulis
& John Milios,

Jugoslavensko samoupravljanje

Krešimir Zovak

Recenzije:

Michael A. Lebowitz, Alexander Anievas i
Kerem Nişancioğlu, Michael Mann,
Katja Praznik

3k: kapital, klasa, kritika

Impressum:

Naziv: 3k: kapital, klasa, kritika
br. 4/ 2017.

ISSN 1849-6210

Naklada: 500

Uredništvo:

Stipe Ćurković, Marko Kostanić,
Mislav Žitko

Grafičko oblikovanje i prijelom:

Iva Marčetić

Lektura:

Stipe Ćurković

Tisak:

Kerschoffset

Izdavač:

Centar za radničke studije,
Zagreb

Adresa uredništva:

Ljudevita Posavskog 36,
10000 Zagreb


e-mail: info@radnickistudiji.org

www.radnickistudiji.org

CRS Centar
za radničke
studije


ROSA
LUXEMBURG
STIFTUNG
SOUTHEAST
EUROPE

Časopis izlazi jednom godišnje uz potporu
Rosa Luxemburg Stiftung, Southeast Europe



3k: kapital, klasa, kritika časopis je Centra za radničke studije. Njegov sadržaj je teorijski, njegove intencije su teorijske i političke. Veliko ideološko "čišćenje" intelektualnog i političkog života postjugoslavenskih društava od svakog traga marksizma, za posljedicu je imalo osiromašenje konceptualnog aparata za analizu i kritiku društvenih promjena koje su nastupile s agresivnom i obuhvatnom restauracijom kapitalizma u regiji. Kritičko i teorijsko samoosiromašenje reflektiralo se i u političkoj i ideološkoj dezorijentaciji ljevice i eroziji njezinog društvenog značaja. Programatika i urednička politika *3k* proizlaze iz čvrstog uvjerenja da obnova recepcije Marxove kritike i pluralizma suvremenih marksističkih teorija predstavljaju nužan uvjet raskida s intelektualnim i političkim *statusom quo*. Doprinos obnovi sistemske analize i kritike kapitalizma i teorijskom produbljivanju njihove recepcije u regiji, nadamo se, doprinos je i afirmaciji perspektive njegovog nadilaženja.

Sadržaj:

Teorija i kritika ideologije

Uvod 7

Jan Rehmann: Kritika ideologije s konceptualnom pozadinom teorije ideološkog 23

Dimitri Dimoulis & John Milios: Robni fetišizam nasuprot fetišizmu kapitala: marksističke interpretacije i Marxova analiza u *Kapitalu* 49

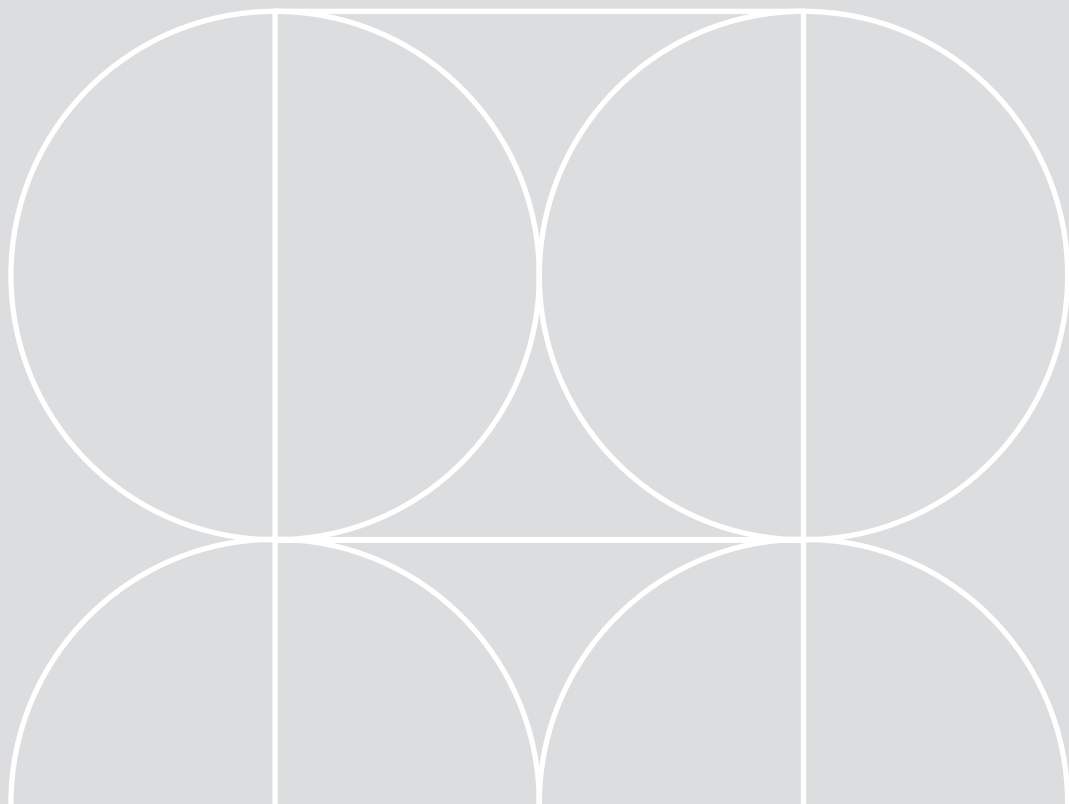
Rahel Jaeggi: Što je kritika ideologije?87

Vivek Chibber: Pristanak, prisila i rezignacija: izvori stabilnosti u kapitalizmu 111

Jugoslavensko samoupravljanje

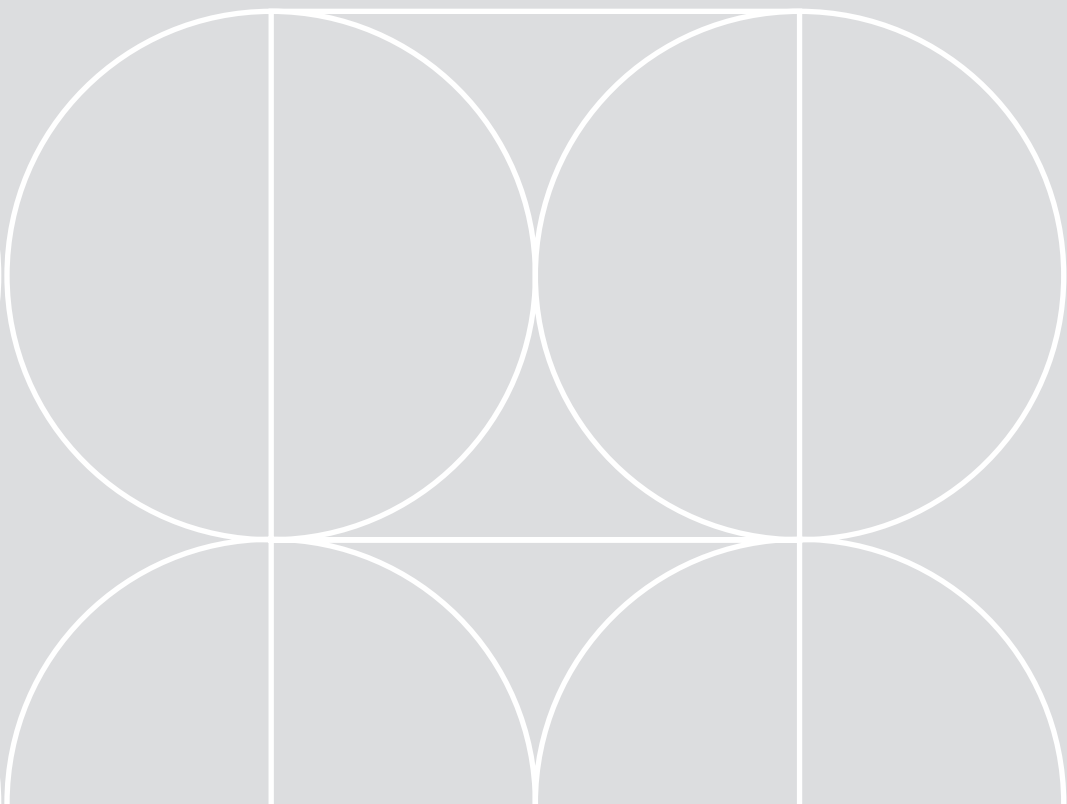
Uvod 123

Krešimir Zovak: Teorija i praksa radničkog samoupravljanja u Jugoslaviji: kritički pogled125



Recenzije

- Marko Kostanić: Michael A. Lebowitz,
The Socialist Imperative: From Gotha to Now **179**
- Krešimir Zovak: Alexander Anievas i Kerem Nişancıoğlu,
How the West Came to Rule: The Geopolitical Origins of Capitalism **185**
- Tibor Rutar: Michael Mann,
The Sources of Social Power: Volume 3, Volume 4 **191**
- Goran Pavlič: Katja Praznik,
Paradoks neplačanega umetniškega dela **197**



Temat o teoriji i kritici ideologije koji slijedi pokriva treći od tri velika tematska grozda koje je Centar za radničke studije nastojao problematizirati u sklopu višegodišnjeg niza aktivnosti koji je započeo 2014. sa ciklusom predavanjima i seminarom pod naslovom „Kapital, država i europske integracije“, a nastavio se predavanjima i seminarom na temu „Klase, klasne teorije i klasne borbe“ 2015. te predavanjima i seminarom naslovljenima „Ideologija: njene teorije i njene kritike“ iz 2016. godine. Odluka da ponovnoj kritičkoj refleksiji podvrgnemo teoriju države, klasnu teoriju i teoriju ideologije, bila je motivirana željom da doprinesemo razvijanju konceptualnog i analitičkog aparata regionalne „nove ljevice“, koja je u post-socijalističkom vakuumu posredovanja složene i često zamršene povijesti lijevih teorijskih rasprava uvelike bila prepuštena sama sebi, pa stoga i nije imala drugog izbora nego prihvatiti izazov samoedukacije *ab ovo*.

No u odsutnosti institucionalnih okvira unutar kojih bi se takvi procesi mogli odvijati i stabilizirati, i teorijski kontinuiteti su uvijek provizorni i prekarni, već i zbog istih takvih materijalnih uvjeta onih koji ih pokreću i (često samo privremeno) nose. Tako sa splašnjavanjem ili iscrpljivanjem svakog (generacijskog?) vala aktivnosti prijeti i brisanje velikog dijela iskustava i rezultata dotad prijednog puta. CRS je dio konstelacije aktera koja je izrasla iz pokušaja da barem donekle – tj. nužno provizorno i parcijalno – doprinese stvaranju okvira za ponovnu uspostavu kontinuiteta rasprava (između ostalog i kao važnog preduvjeta njihova mogućeg produblivanja). Taj zadatak ima barem tri aspekta.

Prvo, zadatak rekonstrukcije i reaproprijacije zamršene povijesti lijeve teorije, koji, bez sumnje, mora uključivati i kritičku reevaluaciju velikog dijela tog nasljeđa u svoj njegovoj kontradiktornoj kompleksnosti. Drugo, zadatak ponovne uspostave komunikacijskog kontinuiteta sa suvremenim, tekućim raspravama na međunarodnoj razini. Primarno, dakako, zbog toga što obnova lijeve teorije u regiji i ne može ići drugim putem nego kroz recepciju relevantne suvremene teorijske proizvodnje. Ali onda i zato što je pogled s onu stranu nacionalnih, regionalnih i jezičnih granica neophodan za stjecanje komparativnih kriterija za reaktualizaciju „vlastite“ teorijske prošlost koja će biti više od

nostalgične zavičajne muzealizacije. Treće, zadatak uspostave komunikacije i njenog održavanja među novim lijevim akterima u samoj regiji, posebno tamo gdje jezične barijere (svim političkim nastojanjima da to postanu, unatoč) nisu realna prepreka. No i po tom pitanju polazište ne bi trebalo biti eskapističko negiranje gubitka nekoć zajedničkog komunikacijskog konteksta ili njegova nostalgična mistifikacija, nego pretpostavka da svaki oblik parohijalizacije i autizma ljevicu na duži rok mogu samo slabiti.

Neosporno je da se posljednjih godina komunikacija unutar ljevice u regiji bitno intenzivirala i stabilizirala. Ali je uslijed toga i vrlo brzo postalo jasno koliko su često bitno različita polazišta aktera iz različitih država (ili čak gradova unutar istih zemalja), i to ne samo u smislu očekivanih razlika političkih okolnosti djelovanja ili specifičnosti aktivističkog iskustva. Upadljivim se pokazalo i često odsustvo zajedničkog teorijskog referentnog polja, a nerijetko i minimalno kompatibilnog diskurzivnog i argumentacijskog stila. Zajednička strukturna značajka post-socijalističkog perioda – urušavanje institucionalnih mehanizama proizvodnje i prijenosa lijevog teorijskog znanja, sve nas je osudilo na (negdje manje, negdje više) autodidaktičko pabirčenje i improvizacije, s ishodom često vrlo različitih brikolaža teorijskih referenci i instrumenata, ovisno o kontingencijama individualnih (formalnih i neformalnih) obrazovnih putanja i idiosinkrazijama lokalne scene. U mjeri u kojoj ga je u takvom kontekstu uopće moglo biti u nekom konzekventnom obliku, implicitni kriterij orijentacije između u danom trenutku dostupnih teorijskih pristupa često je proizlazio iz specifičnih prioriteta lokalnog političkog trenutka i aktivističkih zadataka koje je nametao. Takav način formuliranja orijentacijskih kriterija ne mora nužno biti sporan, ali prepušten sam sebi prijeti proizvoditi kulturu reaktivnosti i pragmatizma koju je ponekad teško razlikovati od nereflektiranog eklekticizma.

To je kontekst u kojemu smo odlučili pokušati inicirati proces sustavnijeg teorijskog propitivanja nekih ključnih koncepata lijevog diskursa, čije preciznije teorijsko određenje u raspravama u regiji često izostaje, unatoč njihovoj sveprisutnosti i centralnosti – ili možda upravo *zbog* nje. Primjerice, u kontekstu raširenog neoliberalnog napada na institucije socijalne zaštite i delegitimaciju uloge države u regulaciji ekonomskih procesa

(da i ne govorimo o njenoj aktivnijoj participaciji u njima), bilo je gotovo neminovno da će diskurs velikog dijela novoformirane ljevice u regiji spontano gravitirati prema obrani socijalne države, makar kao prvoj, provizornoj, liniji otpora. Teorijski fundamentalna pitanja o strukturnom mjestu države u kapitalizmu pritom u pravilu nisu ni postavljena, već i stoga što su za njihovu suvislu artikulaciju nedostajali teorijski resursi. A taj nedostatak resursa se možda najeklatantnije osjećao upravo tamo gdje se to *ipak* pokušavalo, u spontanim „sintezama“ fragmenata lijeve tradicije koji su preživjeli veliko postsocijalističko „čišćenje“, u pravilu na akademskim marginama i u nekim aktivističkim krugovima. Na pitanje kako artikulirati lijevu kritiku i politiku u nametnutoj opreci između države i tržišta, tako su se rijetko dobivali suvisli odgovori, jer se teorijski na raspolaganju često imalo samo krute instrumentalističke teorije države koje su stajale u opreci s vlastitom političkom praksom njenog zazivanja kao brane protiv sve agresivnijih procesa neoliberalne „deregulacije“ i komodifikacije.

S pitanjem klasa i klasne teorije, stvari nisu stajale puno bolje. U kontekstu *mainstream* dezavuiranja samog koncepta klase u trenutku bjelodanog zaoštavanja klasne polarizacije i na globalnom i na regionalnom nivou, odgovor ljevice je bio inzistirati na neophodnosti klase kao centralne kategorije za razumijevanje suvremenih socio-ekonomskih i političkih procesa. Na planu političke strategije, to je često podrazumijevalo zagovor povratka emfatično klasnoj politici, uz prešutnu pretpostavku da artikulacija društvenih procesa kroz klasnu prizmu nužno favorizira njihovo progresivno (ako ne i revolucionarno) političko razrješenje. Ako je i postojala svijest o tome da su takve prognoze historijski opetovano opovrgnute, to je rijetko rezultiralo promjenom statusa klasnog diskursa – „klasa“ je ostala posljednja instanca argumentacijskog priziva, jer su za njenu reformulaciju kao terena složenih teorijskih (a onda i političkih i strategijskih) problema nedostajala konceptualna sredstva. Posebno kada je trebalo demonstrirati relevantnost klasnog diskursa za političke procese, rezultat je često djelovao kao mehaničko nametanje unaprijed formuliranih zaključaka. Dekodiranje svih procesa kao „zapravo klasnih“ brzo postaje jalovom i repetitivnom retoričkom

vježbom ako nedostaju teorijska sredstava za kritički reflektiranu klasnu teoriju koja bi bila u stanju analitički plauzibilno objasniti i razloge za, historijski evidentnu, otvorenost njenih političkih implikacija. Ili, drugačije i jednostavnije rečeno: što prije ljevica shvati da „klasa“ nije formula za automatska teorijska rješenja ili šifra za pojednostavljenja kompleksnih socijalnih i političkih procesa, nego oznaka za složenu teorijsku problematiku i njene ništa manje složene političke artikulacije, to će prije biti u stanju formulirati i plauzibilniju klasnu politiku.

Konačno, u diskursu dijela regionalne ljevice ideologiji često dopada nezahvalna uloga „objašnjenja“ diskrepancije između idealiziranih projekcija o tome kako bi se radnička klasa politički trebala ponašati i njene historijske nevoljkosti da to i čini. Zazivanje ideologije kao eksplanatornog faktora tako je nerijetko samo simptom kamufirane eksplanatorne kapitulacije njene klasne teorije. No to ima dalekosežne teorijske i političke implikacije. Ako se političke „devijacije“ radničke klase „objašnjava“ uplivom ideologije, ideološkom manipulacijom ili „lažnom sviješću“, problem nije riješen nego samo reformuliran i usložen. Ako naime pretpostavljamo relevantnost klase i klasnih interesa za objašnjenje postupanja i orijentacije (uvijek već i klasnih) subjekata, onda nas to obvezuje i na objašnjenje prividne ili stvarne političke devijacije od njihovih navodnih klasnih interesa *preko* klase i klasnih interesa, a ne *mimo* njih. To je prividno paradoksalni zahtjev pred kojim stoji svaka marksistička teorija ideologije. Sve ostalo u konzekvenci vodi u neku varijantu post-marksizma i/ili idealizma, jer bi impliciralo da ideologija može oblikovati vrijednosnu i političku orijentaciju klasnih subjekata mimo ili protiv njihovih materijalnih interesa (koji su u klasnom društvu uvijek i klasno specifični), a to bi značilo implicitno priznati njihovu eksplanatornu irelevantnost za pitanja orijentacije i političke subjektivacije. Iz te perspektive postaje jasno zašto klasna teorija i marksistička teorija ideologije nužno stoje u uskoj vezi: zahtjev za formulacijom materijalističke teorije ideologije obavezuje i na kritičku reevaluaciju samog koncepta klasnih interesa i teze o njegovoj navodnoj transparentnosti. A taj problem nije moguće apsolvirati tako da se kao „lažne“ denuncira sve manifestacije koje divergiraju od pretpostavljenog klasnog interesa, nego nas

obavezuje na to da analiziramo i razumijemo materijalne temelje plauzibilnosti „lažnoga“. Da parafraziram već ovdje formulaciju Stuarta Halla o kojoj će u nekim od tekstova koji slijede još biti riječ: naš zadatak nije (samo) denuncirati lažno u ideologiji, nego razumjeti (i) što je istinito u njoj. A sve dok govorimo o klasnom društvu, to znači da smo obavezni razumjeti i što određenim iskazima ili tumačenjima u određenoj konstelaciji osigurava status „istinitog“, tj. „adekvatnog“ ili „plauzibilnog“ izraza interesa onih koje „interpelira“, bili oni svjesno reflektirani kao klasni ili ne, i to *posebno onda* kada ih ocjenjujemo kao „lažne“ ili „iluzorne“. Ponovim to još jednom: ako želi ostati materijalistička, teorija ideologije mora biti u stanju analizirati i rekonstruirati materijalne i društvene uvjete plauzibilnosti „lažnih“ ideologija i ideologema, njihove elemente „istinitosti“. Tek tada će imati polazište i za, primjerice, adekvatnu analizu paradoksa ideološkog uspjeha nacionalizma i njegova diskursa o jedinstvenosti nacionalnog interesa u klasno antagonističkom društvu.

Time smo međutim samo reformulirali razmjere zadatka. A na njega je, kao što potvrđuju i tekstovi u ovom izboru, moguće odgovoriti vrlo različitim prijedlozima rješenja (pri čemu uopće ne želimo sugerirati da bi se svi ovdje uključeni autori nužno složili s ovakvim prikazom problema).

Kao i raniji temati o teoriji države i klasnoj teoriji iz prethodnih brojeva 3*k*, i temat o teoriji ideologije za cilj ima produbiti, a to nužno znači i teorijski usložniti, rasprave započete na CRS-ovom seminaru i ciklusu predavanja iz prethodne, u ovom slučaju 2016., godine. Kao što je već rečeno, dugoročniji i ambiciozniji cilj je, dakako, pokušati doprinijeti teorijskom razvoju regionalne ljevice i uspostavi komunikacije s relevantnim suvremenim teorijskim strujanjima izvan nje. Taj proces, vjerujemo, nužno uključuje i izlaganje međusobno konkurentskim pristupima i odolijevanje impulsu da se njihove kompleksnosti, ambivalencije i kontradikcije ignoriraju ili zaglađuju u ime imperativa neposredne primjenjivosti. Tako ni izbor tekstova u ovom tematu nije moguće svesti na nekonfliktni zajednički nazivnik, osim ako to nije najširi mogući, naime da su svi na ovaj ili onaj način „marksistički“, ali i to samo u smislu da se afirmativno nadovezuju na neke teorijske

rezultate određenih faza Marxova rada, a ne u smislu obaveze vjernosti nekoj postuliranoj koherentnosti njegova opusa ili naslijeđenim dogmatskim inačicama njegove interpretacije. To međutim ne znači da autore priloga koji slijede ne bi bilo moguće pozicionirati unutar nekog teorijskog rastera različitih „škola“ ili „tradicija“ marksizma. Teorijska povijest marksizma u velikoj je mjeri povijest sukoba različitih interpretacijskih tendencija, a to se uvelike zrcali i u razlikama u pristupima problematici ideologije, a svoje utjecaje i teorijske afilijacije autori će, kroz argumentaciju, neminovno sami otkrivati.

Pa ipak, provizorno i krajnje shematski, možemo navesti neke centralne demarkacije i opreke koje razvrstavaju pristupe problematici. Najupadljivija je zasigurno opreka između kritičkog i neutralnog koncepta ideologije, odnosno, između negativne ili pejorativne nasuprot nevrednujućoj, deskriptivnoj upotrebi pojma. Prva uz ideologije veže na neki način iskrivljene ili lažne predodžbe ili reprezentacije stvarnosti, druga se zadovoljava time da ukazuje na društvenu uvjetovanost svakog mišljenja, bez nužnih implikacija po pitanje njegove spoznajne adekvatnosti. Mnoge konvencionalne tipologije kritičku koncepciju tretiraju kao specifično marksističku, dok neutralnu vežu uz sociologiju znanja Karla Mannheima i njegovih različitih nastavljača¹. Stvari međutim nisu tako jednostavne, već i stoga što i unutar marksističke tradicije nailazimo na mnoge zastupnike „neutralne“ koncepcije. Kao što ističe primjerice Jorge Larrain, već nedugo poslije Marxove smrti kritičke konotacije pojma ideologije sve više padaju u drugi plan, nauštrb „koncepcije ideologije kao totaliteta oblika društvene svijesti“², koja je na koncu istisnula i zamijenila kritičku koncepciju. Larrain navodi da su razlozi za tu postepenu zamjenu složeni, ali imaju uporište i u nekim tekstovima Marxa i Engelsa. Raymond Williams³ u tom kontekstu ističe važnosti predgovora *Prilogu kritici političke ekonomije* iz 1859. godine, gdje Marx govori o tome da treba „razlikovati materijalni prevrat u ekonomskim uslovima proizvodnje ... od pravnih, političkih,

1) Usp. primjerice natuknicu „ideology“ u: Nicholas Abercrombie, Stephen Hill, Bryan S. Turner (ur.), *The Penguin Dictionary of Sociology*, London: Penguin Books, 2000., str. 172-3.

2) Jorge Larrain, „Ideology“, u: Tom Bottomore (ur.), *A Dictionary of Marxist Thought, Second Edition*, Oxford: Blackwell Publishing, 1991., str. 249.

3) Raymond Williams, „Ideology“, u: *Keywords*, London: Fontana Press, 1988., str. 156.

religioznih, umjetničkih ili filozofskih, ukratko, od ideoloških oblika u kojima ljudi postaju svjesni toga sukoba i borbom ga rješavaju.“⁴ Pored toga, i Williams i Larrain naglašavaju i utjecaj sličnih Engelsovih formulacija, primjerice u *Anti-Dühringu*. No Larrain dodaje još jednu recepcijsku okolnost koja je izrazito pogodovala evoluciji prema neutralnom (ili čak pozitivnom) konceptu ideologije: *Njemačka ideologija*, kao tekst u kojemu Marx i Engels izlažu najoštrije argumente u prilog negativnog koncepta ideologije, nije objavljena sve do sredine 1920-ih, a to je značilo da prvim dvjema generacijama marksističkih teoretičara poslije Marxa nije bila poznata. To ne uključuje samo Plehanova i Labriolu, nego i Lenjina i Gramscija, ali i Lukacsa iz ranih radova.⁵ To je omogućilo da na koncu i sam marksizam u diskursu njegovih predstavnika postane „ideologijom“ u neutralnom ili afirmativnom smislu, počevši od Bernsteina, ali uključujući primjerice i Lenjina. Zagovornici kritičkog koncepta ideologije takvu upotrebu odbacuju jer se s gubitkom kritičke dimenzije gubi i kriterij razlikovanja između istinitog i lažnog, kao i spona između „iskrivljenih“ reprezentacija stvarnosti (ili njene iskrivljene pojavnosti) i perpetuacije odnosa dominacije. Tako su i unutar samog marksizma gotovo njegovih početaka prisutne dvije oprečne koncepcije ideologije.

Druga važna linija razdvajanja tiče se pitanja kontinuiteta ili diskontinuiteta u Marxovom teorijskom razvoju. Sve od mobilizacije mladog Marxa protiv sovjetskog dogmatizma u Zapadnom marksizmu na temelju 1932. objavljenih *Ekonomsko-filozofskih rukopisa iz 1844.*, a posebno poslije Althusserovih intervencija protiv takvog „humanističkog marksizma“ 1960-ih, ovo pitanje uvijek iznova iskrsava kao predmet rasprava. U odnosu na teoriju ideologije posebno se manifestira u različitim ocjenama statusa teorije fetišizma i odgovorima na pitanje o njenom kontinuitetu i diskontinuitetu s Marxovim ranijim formulacijama, ne samo iz *Njemačke ideologije*, nego i iz ranijih kritika Hegelove koncepcije države i fojebahovske kritike religije. Kao što je poznato, Althusser nije samo razdvojio ideološkog ranog Marxa od znanstvenog

4) Karl Marx, Friedrich Engels, *Dela*, Tom 20, Beograd: Prosveta, 1979., str. 332.

5) Larrain, „Ideology“, str. 250.

zrelog Marxa postuliranjem „epistemološkog raskida“, nego je i poglavlje o fetišizmu robe iz prvog poglavlja prvog toma *Kapitala* odbacio kao „idealistički“ preostatak kod zrelog Marxa.

Pošto se već davno bio teorijski udaljio od vlastitih „ranih radova“, pisanih pod utjecajem i tutorstvom Althussera, Etienne Balibar je teoriju fetišizma (u implicitnoj samokritici vlastitih nekadašnjih pozicija) nazvao „ne samo vrhuncem Marxovog filozofskog rada, u potpunosti integriranog u njegov ‘kritički’ i ‘znanstveni’ rad, nego i jednom od velikih filozofskih konstrukcija modernog doba.“⁶ Ipak, Balibar vidi definitivan diskontinuitet u Marxovu razvoju između ranije preokupacije problematikom ideologije i kasnije teorije fetišizma. Prema Balibaru, Marx je koncept ideologije bio prisiljen napustiti zbog razočaravajućih političkih razvoja 1848–50., uslijed kojih je morao revidirati teze o proletarijatu kao ne-klasi izvan svake ideologije. Pored toga, sve intenzivnije bavljenje klasičnom političkom ekonomijom, od koje je mnogo naučio, dovelo je do toga da je za njega postalo nemoguće autore poput Quesnaya, Smitha i Ricarda otpisati kao puke proizvođače „ideologije“.⁷ Taj intenzivni studij Marxa na koncu vodi prema kritici političke ekonomije i sasvim novom konceptu – robnom fetišizmu.

Nasuprot tome, Urs Lindner drži da se interpretacije takvog tipa uvelike uzdaju u činjenicu „da se u *Kapitalu* riječ ideologija javlja samo jednom“, ali ne vidi plauzibilnost teze o fundamentalnoj razlici između kritike ideologije i teorije fetišizma, jer „ne samo da preko pojma inverzije postoje očigledni kontinuiteti i na jezičnoj razini, nego i prema obje teorijske konstelacije ideologije nastaju spontano iz društvene prakse: prema *Kapitalu* u ekonomskim praksama koje su povezane s naturalizirajućim ‘objektivnim oblicima mišljenja’, prema *Njemačkoj ideologiji* – općenitije formulirano – ‘u stvarnim životnim procesima djelatnih ljudi’“.⁸ I Jorge Larrain tezu o kontinuitetu temelji na konzistentnosti upotrebe figure inverzije kroz sve razvojne faze Marxova misaonog razvoja: „Od vrlo rane kritike religije do demaskiranja

6) Etienne Balibar, *The Philosophy of Marx*, London/New York: Verso, 2007., str. 56.

7) Isto, str. 54-56.

8) Urs Lindner, *Marx und die Philosophie. Wissenschaftlicher Realismus, ethischer Perfektionismus und kritische Sozialtheorie*, Stuttgart: Schmetterling Verlag, 2013., str. 180-1.

mistificiranih ekonomskih pojavnosti i prividno libertarijanskih i egalitarnih principa [temeljenih *na* i "realiziranih" u specifičnoj slobodni i jednakosti u sferi cirkulacije, tj. u tržišnoj razmjeni ekvivalenata – SĆ], provlači se izvanredna konzistentnost u Marxovu shvaćanju ideologije. Sve to vrijeme zadržava ideju dvostruke inverzije, u svijesti i u realnosti, iako je ona na kraju postala kompleksnija kroz razlikovanje dvostrukog aspekta realnosti u kapitalističkom načinu proizvodnje." Lorrain u tom kontekstu podcrtava i dominantno kritičku upotrebu pojma ideologije kod Marxa, ali ujedno ističe njegov vrlo specifičan i zato ograničen domet: „ideologija stoga sve vrijeme zadržava svoju kritičku i negativnu konotaciju, ali se koristi samo za ona iskrivljenja koja su povezana s prikrićivanjem kontradiktorne i izokrenute stvarnosti. Stoga i često citirana definicija ideologije kao lažne svijesti nije adekvatna, u mjeri u kojoj ne specificira vrstu iskrivljenja koju se kritizira, a time otvara vrata brkanju ideologije sa svim mogućim vrstama greške.“⁹

To je ugrubo skicirani (i nedvojbeno nepotpuni, ali nadamo se ipak minimalno dostatni) teorijsko–historijski kontekst za čitanje intervencija koje slijede. Svaka od njih se drugačijom putanjom kreće unutar rastera ovih temeljnih podjela, i svaka uvodi brojne, često vrlo kompleksne argumente na koje ovdje nismo mogli ni aludirati.

Jan Rehmann u svome tekstu daje prikaz zasebnih razvojnih putanja kritike ideologije i teorije ideologije, kao često antagonističkih tradicija. Odobrava nastojanje teorije ideologije da nadiđe tradicionalnu fiksaciju kritike ideologije na „lažnu“ i „izokrenutu“ svijest. No kritizira često preopćenito koncipiran pojam ideologije, s u tendenciji funkcionalističkim implikacijama, posebno u Althusserom inspiriranim varijantama teorije ideologije. Strogu dihotomizaciju između kritike i teorije ideologije stoga smatra neproduktivnom. Mogućnost posredovanja vidi u često zanemarenim ili negiranim dodirnim točkama između Marxova i Engelsova kritičkog koncepta ideologije i Gramscijeve teorije hegemonije, koja je, davno prije Althussera, naglasak stavila na

9) Lorrain, „Ideology“, str. 249

materijalnost ideoloških praksi i važnost prošireno shvaćene „integralne države“. No za razliku od Althussera, Gramsci pritom naglašava i redovito kontradiktoran karakter ideologija i iz toga izvodi mogućnosti perspektive modifikacije i reartikulacije njihovih elemenata u sklopu kontrahegemonijske strategije društvene transformacije. Rehmannov tekst zapravo recapitulira neke centralne argumente njegove knjige o teoriji ideologije, koja je na njemačkom izdana 2008. godine, a nekoliko godina kasnije, u blago modificiranom obliku, i u engleskom prijevodu.¹⁰ Rehmann ističe da je specifična sinteza poučaka iz obaju tradicija, koju predlaže pod egidom „kritičko-strukturne koncepcije ideologije“, uvelike rezultat rasprava koje su vođene u kontekstu „istraživačke grupe“ Projekt Ideologietheorie, koju je predvodio Wolfgang Fritz Haug, a u čijem radu je i sam sudjelovao.

Dimitri Dimoulis i John Milios daju prikaz najvažnijih konceptualizacija robnog fetišizma u marksističkoj tradiciji i njenih implikacija za teoriju ideologije. Kritiziraju Lukacsevo pretvaranje robnog fetišizma u opću teoriju otuđenja i postvarenja/reifikacije, između ostalog i zbog toga što je ahistorijsko i idealističko, čime zrcale i neke klasične momente Althusserove kritike humanističkog marksizma. Iako je njihov teorijski dug Althusseru na mnogim mjestima argumentacije očit, Dimoulis i Milios ne usvajaju Althusserovo (i Balibarovo) odbacivanje fetišizma kao idealističke rezidue kod zrelog Marxa. Ono što je Lukacsu i Althusseru, pored svih razlika, zajedničko jest da obojica teoriju robnog fetišizma iz prvog poglavlja prvog toma *Kapitala* tretiraju kao cjelovitu i već dovršenu teoriju, ignorirajući relevantne momente razvoja argumentacije iz drugog i naročito trećeg toma *Kapitala* iz kojih jasno proizlazi da je Marxova teorija fetišizma zapravo teorija *fetišizma kapitala*, koje je robni fetišizam samo aspekt, jer je i roba samo oblik kapitala i rezultat kapitalističke proizvodnje. Mnoge nespornosti i kriva čitanja fetišizma pripisuju činjenici da se Marx upušta u analizu robnog fetišizma prije nego što je uveo pojam kapitalističkih odnosa. Neobična i kontroverzna je teza da Marx pri teoretizaciji fetišizma

10) Usp. Jan Rehmann, *Einführung in die Ideologietheorie*, Hamburg: Argument Verlag, 2008.; Jan Rehmann, *Theories of Ideology: The Powers of Alienation and Subjection*, Leiden/Boston: Brill, 2013.

klizi u konstruktivizam, koji mu je inače stran. Diskusije vrijedna je svakako i argumentacija protiv Marxove teze o transparentnosti nekapitalističkih načina proizvodnje zbog odsutnosti fetiških inverzija, iako nije vrlo elaborirana. Njihova diskusija Pašukaniseve teorije pravnog fetišizma posebno je dobrodošla, jer se još uvijek rijetko diskutira u svojim implikacijama za teoriju ideologije.¹¹ Dimoulis i Milios prikaz odnosa fetišizma i ideologije zaključuju tezom da fetišizam nije adekvatna zamjena za ideologiju, nego podređen element, sirovina u proizvodnji ideologije, koja se ipak odvija na političkoj a ne ekonomskoj razini, pa su njeno stvarno mjesto država i državni aparati.

Tekst je pokrenuo polemiku u časopisu *Historical Materialism*. Mike Wayne je u dosta opsežnom odgovoru Dimoulisu i Miliosu predbacio ortodoksno altiserijanstvo i, pored drugih prigovora, kritizirao da reduciranje fetišizma na „sirovinu“ propušta teorijski adekvatno uzeti u obzir determinacije fetišizma, tj. samog načina proizvodnje, na nadgradnju. Ako se nadgradnja otrgne i postaje isključivim mjestom proizvodnje ideologije, gubi se i materijalistički temelj za razumijevanje realne osnove jedinstva ideološke proizvodnje nadgradnje diljem njenih različitih područja i mnogih različitih vrsta sadržaja.¹² U odgovoru Wayneu, Milios i Dimoulis ističu da su u svome izvornom tekstu potvrdili važnost fetišizma i da su kritizirali Althusserove nedostatnosti i proturječja. Ipak, iznova naglašavaju da je fetišizam samo jedan oblik ideološkog prikrivanja koji proizlazi iz kapitalističkih odnosa – onaj povezan s djelovanjem tržišta, ali da buržoaska ideologija nije ograničena na fetišizam, nego se odnosi na totalitet klasnih praksi, prije svega na funkcioniranje kapitalističke države. Wayneovu optužbu da efektivno dozvoljavaju nadgradnji da se otrgne od načina proizvodnje vide kao rezultat njegova isključivo ekonomskog shvaćanja načina proizvodnje, dok ga oni ne vide kao isključivo ekonomski odnos (iako je ta dimenzija „u posljednjoj instanci“ dominantna), nego nešto što se odnosi na sve društvene razine

11) Primjerice, u često navodenoj monografiji Terryja Eagletona, Pašukanis se ni jednom ne spominje, unatoč inače eklektičnoj inkluzivnosti u prikazu pristupa problematici. Usp. Terry Eagleton, *Ideology: An Introduction. New and Updated Edition*, London/New York: Verso, 2007.

12) Mike Wayne, „Fetishism and Ideology: A Reply to Dimoulis and Milios“, *Historical Materialism* 13:3, 2005., str. 193-218.

i instance, pa uključuje i jezgru političkih i ideoloških odnosa moći, a to znači da je u njemu artikulirana i specifična struktura kapitalističke države.¹³ Ovo je samo vrlo reduciran prikaz centralnih momenata spora, no preporučamo svakako da se polemiku čita u cjelini. Njeno uključivanje u ovaj broj nije bilo moguće, ne samo iz prostornih razloga, nego i zato što bi rezultiralo asimetrijom u odnosu na druge tekstove u bloku, u kojemu je tekst Dimoulisa i Miliosa i ovako najopsežniji.

Rahel Jaeggi u svome tekstu daje argumentacijski kompleksan prijedlog za aktualizaciju i obnovu kritike ideologije, polazeći od dvaju paradoksa koji su, tvrdi, karakteristični za nju: tvrdnja da su ideologije "istovremeno istinite i lažne" (Adorno), te da je sama kritika ideologije istovremeno normativna i nenormativna. Razrješenje tih paradoksa, prema Jaeggi, vodi preko adekvatno shvaćene imanentne kritike, koja označava proces dvostruke transformacije: cilja na transformaciju normi koji u postojećem djeluju kao realna kontradikcija, ali kao razvojni proces i proces učenja i sama podliježe transformaciji. Na osnovi racionalnosti takvog iskustvenog procesa moguće je ponovno afirmirati i utemeljiti program kritike ideologije kao kritike dominacije, koja će istovremeno moći otkloniti prigovor proizvodnje autoritarne asimetrije u odnosu na ono što kritizira, odnosno patronizirajući odnos između kritičara ideologije i onih koji su ideologiji „podvrgnuti“. Nadilaženje te asimetrije moguće je jer kritika ideologije nije nešto što stoji izvan društvene stvarnosti koja bi bila shvaćena kao konstelacija neprobojnih iluzija, „nego je instanca koja nas s njenim problemima i proturječjima konfrontira na način koji je istodobno ferment njihove transformacije“. Kritika ideologije tako ima osebujan status, istovremeno je aktivna i pasivna. Osim Marxa, ključne argumentacijske reference u tako definiranoj, emfatično transformativnoj, kritici ideologije, prije svega su autori Frankfurtske škole svih generacija, od Adorna, preko Habermasa do Honnetha, a osim njih (i Hegela), i cijeli niz teoretičara iz njemačkog govornog područja koji se u regionalnom kontekstu, ali i u međunarodnim (tj. dominantno *anglofonim*)

13) John Milios i Dimitri Dimoulis, „Louis Althusser and the Forms of Concealment of Capitalist Exploitation. A Rejoinder to Mike Wayne“, *Historical Materialism* 14:2, 2006., str. 135-148.

raspravama uglavnom bitno manje recipiraju. Već ta činjenica njezin tekst čini dobrodošlim proširenjem polja diskusije na temu.

Zaključni tekst temata i formom i sadržajem bitno se razlikuje od svih prethodnih. Formom, jer je riječ o autoriziranom transkriptu predavanja koje je Vivek Chibber, uz pomoć svega nekoliko natuknica na papiru, održao u sklopu CRS-ova seminara o teoriji ideologije u Zagrebu 26. studenog 2016. godine. Sadržajno, jer predstavlja obuhvatnu kritiku osnovne putanje Zapadnog marksizma poslije Drugog svjetskog rata u njegovim trima dominantnim strujama, koje čine Frankfurtska škola, altiserijanstvo i gramšijanizam (Chibber pritom ne cilja na samog Gramscija, koliko na dominantnu recepciju njegove teorije hegemonije kao primarno kulturnog i diskurzivnog fenomena proizvodnje pristanka). Ono što im je, prema Chibberu, zajedničko i zbog čega ih podvrgava fundamentalnoj kritici jest precjenjivanje uloge ideologije u reprodukciji kapitalističkih odnosa. Identificiranje ideologije i/ili proizvodnje pristanka kao središnjeg mehanizma reprodukcije kapitalističkih odnosa ima nekoliko problematičnih implikacija. Prije svega, pretpostavlja da radnici, koji su izloženi strukturalnoj prisili menadžerske kontrole na radnom mjestu kao svakodnevnom iskustvu, tom iskustvu unatoč počinju prihvaćati „ono što im dominantna ideologija govori o društvenom poretku: da je istovremeno poželjan i legitiman“. No takvo objašnjenje bi zahtijevalo da radnike tretiramo kao budale koje su nesposobne procesuirati svoje svakodnevno iskustvo na način koji bi podrivao obećanja ideologije, što je apsurdno. Chibber bitno plauzibilnijom drži pretpostavku da tome nije tako i da ono što primarno osigurava reprodukciju kapitalističkih odnosa nije ideologija, nego „nijemi pritisak ekonomskih odnosa“, tj. rezignacija radnika pred strukturalnom bezalternativnošću ovisnosti o kapitalu za osiguravanje vlastite reprodukcije putem nadnica.

Chibberovo inzistiranje na „nijemoj“ ekonomskoj prisili kao centralnoj strukturalnoj značajki kapitalizma teorijski je opravdano i svakako dobrodošlo, ali se nekim momentima njegove argumentacije ipak mogu uputiti pitanja, a da se tu centralnost ne ospori ili relativizira. Prije svega, Chibberova definicija pristanka kao prihvaćanja društvenog poretka kao ujedno „poželjnog i legitamnog“ nipošto nije samorazumljiva, jer

već samom definicijom unaprijed isključuje mogućnost situacije u kojoj bi postojeći odnosi bili percipirani kao legitimni, iako u svojim konzekvencama mogu biti sve samo ne poželjni. Analizirajući učinke i implikacije najamnog oblika u prvom tomu *Kapitala*, Marx naglašava da on skriva eksploataciju jer se čini da je nadnicom plaćen radnikov rad, dok je zapravo plaćena samo vrijednost njegove radne snage. Višak vrijednosti, a time i sam kapitalistički način proizvodnje, počivaju na razlici između vrijednosti radne snage i novostvorene vrijednosti koju radnik proizvodi svojim radom, a upravo tu presudnu razliku najamni oblik prikriva i prikazuje kao njenu suprotnost. Slobodna razmjena ekvivalenata u sferi cirkulacije – vrijednost radne snage za najamninu, prikriva izvlačenje neplaćenog rada u sferi proizvodnje, koji se čini uvijek već „plaćen” nadnicom. Konzekvence koje Marx iz toga izvlači doista su dalekosežne: „Na ovom pojavnom obliku, koji od naših očiju prikriva stvarni odnos, štaviše, pokazuje baš njegovu suprotnost, počivaju svi pravni pojmovi i radnika i kapitaliste, sve mistifikacije kapitalističkog načina proizvodnje, sve njegove iluzije o slobodi, sva apologetska trućanja vulgarne ekonomije.”¹⁴ Marx ovdje ističe strukturne razloge za netransparentnost *stvarnih* odnosa kao osnovu za ono što bez puno interpretacijskog nasilja možemo nazvati materijalnim temeljima plauzibilnosti (ideoloških?) narativa u kojima se kapitalistički odnosi pojavljuju kao *legitimni*, bez obzira na to koliko poželjni po radnika bili u svojim svakodnevnim konzekvencama, bilo na radnom mjestu, bilo izvan njega. Već zbog toga bismo morali zaključiti da je odnos između nijeme strukturne prisile i pitanja njene percipirane (ne) legitimnosti složeniji nego što neke Chibberove formulacije sugeriraju. U diskusiji nakon predavanja, Chibber je na pitanja o teoriji fetišizma kao mogućoj posredničkoj karici između strukturne ekonomske prinude i sfere ideologije odgovorio da to ne odbacuje, ali da terminološki preferira pojam reifikacije nad pojmom fetišizma. Bilo kako bilo, zaključke o tim i sličnim, vezanim pitanjima, očit će morati odgoditi do trenutka kada Chibber argumentaciju iz ovog predavanja predstavi u elaboriranijem i sistematičnijem obliku u nekoj budućoj publikaciji...

14) Karl Marx i Friedrich Engels, *Dela, Tom 21*, Beograd: Prosveta, 1974., str. 474.

Izbor tekstova u ovom tematu dakako ni približno ne pokriva sve relevantne pristupe problematici. Izostavljeni su mnogi relevantni pristupi teoretizaciji ideologije, od pretežno psihoanalitički fundiranih, preko diskusija iz tradicije kulturalnih studija, sve do kritičke analize diskursa. Taj niz bi se dao i nastaviti, ali navodimo samo pristupe koji su u novije vrijeme komunicirali s marksizmom ili su iz njega dijelom i proizašli. Ipak, svojoj parcijalnosti i ograničenosti unatoč, nadamo se da će ovaj temat doprinijeti reflektiranijoj upotrebi pojma ideologije i u kontekstu regionalnih rasprava.

SC

Kritika ideologije s konceptualnom pozadinom teorije ideološkog

Jan Rehmann

Uvod

Neuspjesi šezdesetosmaških pokreta i posljedična „kriza marksizma“ isprovocirali su pojavu teorija ideologije u 1970-im i 1980-im godinama. Njihov temeljni zahtjev bio je shvatiti unutarnju stabilnost buržoaskog društva i države, koje se očigledno nije moglo zadovoljavajuće objasniti nasiljem, manipulacijom i „lažnom svijješću“. Kako identificirati mehanizme koji podređene klase navode da „dobrovoljno“, a često i ostrašćeno, pristaju na svoju podređenost sistemu dominacije koji proturječi njihovim životnim interesima? Očigledno je da je to pitanje značajno i u ranom 21. stoljeću, u kojemu svjedočimo neoliberalnom *high-tech* kapitalizmu koji se pokazao sposoban održati hegemonijsku stabilnost čak i usred teške ekonomske krize.

Kako sam i sam bio pripadnik jedne od „škola“ teorije ideologije, pod nazivom *Projekt Ideologietheorie* (PIT), istraživačke grupe koju je vodio Wolfgang Fritz Haug, glavni urednik časopisa *Das Argument* i poznatog *Historijsko-kritičkog pojmovnika marksizma* (*Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus* – HKWM), htio bih napraviti korak unatrag i razmotriti specifično račvanje koje se pokazalo problematičnim: kako se povijest teorija često kreće dinamikom njihanja klatna, tradicije *kritike* ideologije i *teorije* ideologije su se razvijale odvojeno i često u opreci jedna spram druge. Pokušat ću pokazati da je zahtjev teorije ideologije da nadiđe tradicionalnu fiksaciju na kritiku „lažne“ svijesti bio produktivan i da je još uvijek valjan, ali i da je, posebno u Althusserovoj školi, vodio previše općem shvaćanju ideologije koje je potisnulo radikalne i kritičke impulse Marxovog i Engelsovog koncepta ideologije. Na temelju dva navodno suprotna primjera, naime Marxovog i Engelsovog kritičkog koncepta ideologije i Gramscijeve

teorije hegemonije, pokazat ću da razgraničenja između kritike ideologije i teorije ideologije nisu toliko jasna i nedvosmislena kao što se to naširoko pretpostavlja, i da snaga svakog od tih pristupa leži u njihovoj specifičnoj kombinaciji kritike ideologije i teorije ideologije. Zaključit ću da je razdvajanje i dihotomizacija tih struja pogrešna i kontraproduktivna, i da je treba nadvladati obnovom kritike ideologije koja će crpiti iz materijalističke teorije ideološkog i imati uporište u njoj.

Zaokret prema teoriji ideologije: napuštanje kritike ideologije?

Pojam „teorija ideologije“ pojavio se 1970-ih i 1980-ih, prvo s Louisom Althusserom u Francuskoj, zatim sa Stuartom Hallom u Velikoj Britaniji i berlinskim *Projekt Ideologietheorie* (PIT). Zajednički zahtjev bio je omogućiti novo utemeljenje marksističkih istraživanja o ideologiji, koja su bila zapela u nekoliko pogleda. Teorija ideologije tako je označila dvostruku diferencijaciju: prvo, od raširenog „ekonomizma“ koji je ideologiju reducirao na puki epifenomen ekonomskog klasnog interesa i tako promašio relativnu autonomiju ideološkog; drugo, od tradicionalne kritike ideologije koja je ideološko shvaćala kao puku „lažnu“ ili „izokrenutu“ svijest koju je trebalo kritizirati sa stanovišta „znanstvenog pogleda na svijet“.

Prigovori takvoj kritici ideologije mogu se sažeti u tri točke. Prvo, kritika „lažne svijesti“ još nije bila dospjela do razine društvene znanosti jer je previdala materijalnu egzistenciju ideološkog, njegovu realnost kao sklopa aparata, intelektualaca, rituala i oblika prakse. Althusser je taj sklop pokušao konceptualizirati svojom teorijom „ideoloških državnih aparata“ koja je pak upućivala natrag na Gramscijev koncept „hegemonijskih aparata“. Drugo, svojom fiksacijom na fenomene svijesti, kritika ideologije bila je sklona previdati nesvjesno funkcioniranje ideoloških oblika i praksi, njihovo formatiranje subjektiviteta i usidrenost u tjelesnim dispozicijama i držanjima „habitusa“ (Bourdieu). Nadalje, pojam „lažnog“ je vrlo poopćavajući i potencijalno totalizirajući pojam koji prikriva kontradiktornu kompoziciju ideologija; i konačno, nastojanje da se ideologije „opovrgne“ riskira odvući pažnju s glavnog zadatka teorije ideologije, a taj je razumjeti njihovu učinkovitost u podčinjavanju uma, tijela i „srca“. Pojam „lažnog“ kritičke intelektualce navodi na razaranje njima suprotstavljenih ili konkurentskih pogleda na svijet, bez pažljivog obraćanja pažnje i rada na realističnim elementima unutar ideologija i zdravog razuma. To se,

primjerice, odnosi na „obiteljske vrijednosti“ koje, unatoč licemjerju i bigoteriji mnogih njihovih konzervativnih zagovornika, nisu jednostavno „lažne“, nego predstavljaju, u ma kako pomaknutom i iskrivljenom obliku, čežnje za solidarnošću, bliskošću i pouzdanošću u rastrganom svijetu, i to često posebno među osiromašenima i marginaliziranim čiji obiteljski životi su izglavljeni i destabilizirani. Prema Stuartu Hallu (1988: 46), najvažnije pitanje svake „organske“, spajajuće ideologije „nije što je *lažno* na njoj, nego što je na njoj *istinito*“, ali ne u smislu univerzalne istine, nego u smislu onoga što – „ima smisla“. Pažljivo razumijevanje privlačnosti ideologije nužan je preduvjet za razvoj djelotvorne kritike koja će, prema slavnom opisu Ernsta Blocha, biti u stanju „osloboditi“ svoje privlačne elemente, sposobne za preobrazbu, i „remontirati ih kako bi funkcionirali u drukčijoj vezi“ (1990: 113).

No Blochov prijedlog bi nas trebao upozoriti na to da pojmovi „kritike“, a time i „kritike ideologije“, mogu biti upotrijebljeni na prilično različite načine. U svojoj *Kritici Hegelove filozofije državnog prava* (1843.), mladi Marx se protivio „vulgarnom“ i „dogmatsk[om]“ kriticizmu koji se „bori sa svojim predmetom“, dok „istinska filozofska kritika“ ne samo da pokazuje proturječja postojećeg fenomena nego ih i „objašnjava, [...] poima njihovu genezu, njihovu nužnost“ (MED 3: 79-80). Kritika u Marxovom smislu, posebno kako je razvijena u *Prilogu kritici političke ekonomije*, ne znači odbijanje fenomena „izvana“, nego povijesno-kritičku rekonstrukciju njegove pojave, unutarnjeg uređenja i privremene nužnosti. Kritika u smislu „određene negacije“ koja je u stanju identificirati i „oslobodi[t]i one elemente novog društva koji su se već razvili u krilu starog buržoaskog društva koje se slama“ (MECW 22: 335) tako bi se podudarala s metodološkim zahtjevima teorija ideologije.

To ukazuje na to da razgraničenja između teorije ideologije i kritike ideologije nisu toliko fiksne kao što se isprva činilo. Poblize gledano, većina pristupa koje se obično opisuje kao „kritiku ideologije“ (od Lukácsa do Horkheimera, Adorna i Marcusea) također pokušava objasniti uvjete pojave i djelotvornosti ideologija. Istovremeno, teorije ideologije sadrže i komponentu kritike koja se, međutim, pomjera s tradicionalne paradigme dihotomije istinito-lažno prema analitičkom razlikovanju dominacije i emancipatornog djelovanja. Na toj liniji, *Projekt Ideologietheorie* (PIT) predlaže da razlikujemo ideološku „socijalizaciju odozgo“ od dimenzija

„horizontalne“ socijalizacije u smislu konsensualne kontrole uvjeta društvenog života, koja se događa kadgod se *zajedničko* iznova zahtijeva i re-apropriira odozdo. Na primjeru Althussera ćemo pokazati da se teorija ideologije koja objavljuje da može i bez perspektive kritike ideologije izlaže riziku da se iznova pretvori u funkcionalističku teoriju legitimacije.

No u prvom bih se koraku htio vratiti Marxu i Engelsu, čiji kritički koncept ideologije su mnogi teoretičari smatrali primjerom beznadno zastarjelog tipa kritike ideologije. Pokušat ću pokazati da je to jednostrano i, u konačnici, pogrešno tumačenje koje ne uspijeva razlikovati različite slojeve njihovih razmatranja.

Marx i Engels: Materijalni dispozitiv iza *camere obscurae*

Kritika ideologije kao nužno izokrenute svijesti može se odnositi na brojne formulacije u kojima Marx i Engels (primjerice, u odnosu prema religiji) govore o „iskrivljenu svijesti o svijetu“, „neovisnom kraljevstvu u oblacima“, „iskrivljenoj zamisli“, „dubljenju na glavi“ itd.¹ Ideologiju je stvarao mislilac s „lažnom sviješću“ kojemu promiču stvarni motivi kojima je bio gonjen; „inače to“, zabilježio je kasni Engels, „i ne bi bio nikakav ideološki proces“ (MED 46: 87). Prema *Njemačkoj ideologiji*, ideolozi „stvar obavezno postavljaju na glavu i svoju ideologiju smatraju kako za stvaralačku snagu tako i za svrhu svih društvenih odnosa, dok je ona samo njihov izraz i simptom“ (MED 6: 344).

Marx i Engels su različite opise „iskrivljenja“ i „inverzije“ saželi u slici *camere obscurae*: „Ako su u celokupnoj ideologiji ljudi i njihovi odnosi postavljeni na glavu, kao u kakvoj camera obscura, ovaj fenomen proizlazi iz istorijskog procesa njihovog života, isto tako kao što i obrnuta slika predmeta na mrežnjači oka proizlazi iz neposrednog fizičkog procesa njihovog života.“ (MED 6: 23) Kako bi opovrgnuli idealističke inverzije „njemačke filozofije“ koja se „spušta sa neba na zemlju“, tvrdili su da ne polaze od onoga „što ljudi govore, uobražavaju, sebi predstavljaju“ već od „stvarnih ljudi“: polazeći „od stvarno delotvornih ljudi i iz stvarnog procesa njihovog života“, pokušali su demonstrirati „razvitak ideoloških refleksa i odjeka tog životnog procesa. [...] Ne određuje svest život, već život određuje svest“ (MED 6: 23 i dalje).

1) Na primjer, MED 3: 150; MED 6: 15 i dalje; MED 21: 25.

Te i slične formulacije postale su primarnom metom u sklopu zaokreta prema teoriji ideologije. Althusser je tvrdio da *Njemačka ideologija* ideologiju shvaća kao puki „oblik svijesti“ (*forme-conscience*), „u očito pozitivističkom kontekstu [...] kao čistu iluziju, čisti san, tj. kao ništavilo [...], praznu i uzaludnu“ (Althusser, 1994: 496; 2001: 108). Prema Stuartu Hallu, pojmovi poput „lažne svijesti“ i „ideološkog iskrivljenja“ pretpostavljali su da su mase „budale povijesti“, dok smo „mi“, kritički intelektualci, navodno bili u stanju živjeti bez iluzija (1988: 44). Hall je to objasnio epistemološkom greškom, naime „empirističkim odnosom subjekta prema znanju“, prema kojemu „stvarni svijet neizbrisivo utiskuje svoja značenja i interese izravno u našu svijest“ (1988: 44). Za Raymonda Williamsa bila je „objektivistička fantazija“ vjerovati da se „stvarni“ životni uvjeti mogu spoznati „neovisno od jezika [...] i njegovih zapisa“, jer pogrešno je pretpostavljati da je „prvo postojao materijalni društveni život, a *zatim*, na nekoj vremenskoj ili prostornoj distanci, svijest i 'njeni' proizvodi“, koji su u stvarnosti, „uvijek [...] dijelovi samog materijalnog društvenog procesa“ (Williams, 1977: 60–1). Terry Eagleton je vjerovao da je otkrio da su Marx i Engels krivi za „naivni čulni empirizam koji ne shvaća da ne postoji 'stvarni životni proces' bez interpretacije“: „Ono što odlikuje ljudsku životinju jest da se ona kreće u svijetu značenja; a ta značenja su konstitutivna za njene aktivnosti, a ne sekundarna u odnosu na njih“. Zaključio je da Marxova i Engelseva metafora *camere obscure* nije sposobna uhvatiti aktivnu i dinamičnu prirodu ljudske svijesti i umjesto toga je reducira na uređaj koji „pasivno bilježi objekte u izvanjskom svijetu“ (Eagleton, 1991: 73–6).

Na ovoj točki se postavlja pitanje da li te kritike doista pogodaju srž Marxovog i Engelsevog pristupa. Otprilike u isto vrijeme kada su Marx i Engels pisali *Njemačku ideologiju* (1845.-1846.), Marx je zabilježio *Teze o Feuerbachu* (1845.), u prvoj od kojih je kritizirao „sav prijašnji materijalizam“ zbog shvaćanja stvarnosti i čulnosti „samo u obliku objekta ili kontemplacije, ali ne kao *čulnu ljudsku aktivnost, praksu*, ne subjektivno“. U opreci spram takvog objektivističkog „prijašnjeg materijalizma“, Marx je kao postignuće idealizma istaknuo to da je iznio „*aktivnu stranu*“, iako samo „apstraktno“, jer „ne poznaje stvarnu, čulnu delatnost kao takvu“ (MED 6: 5). S obzirom na to da su *Teze o Feuerbachu* najavile nadilaženje „starog materijalizma“ „nov[im]“ (MED 6: 7), koji bi polazio od subjektivne prakse, bilo bi zapanjujuće da je *Njemačka ideologija* pretpostavljala „pasivnu“

refleksiju izvanjskog svijeta u svijesti, čime bi se vraćala na upravo onu poziciju koju je Marx upravo bio prokazao.

Pogledajmo ključni odlomak u kojemu se *Njemačka ideologija* pokušala suprotstaviti filozofiji svijesti razvijajući pet aspekata društvene aktivnosti. Protivno evolucionističkom tumačenju Williamsa i Eagletona (*prvo* „stvarni život“, *zatim* značenje), Marx i Engels su naglasili da te aspekte „ne treba shvatiti kao tri različita stupnja, već upravo samo kao tri strane [...] kao tri ‘momenta’ koja su istovremeno postojala od početka istorije i od vremena prvih ljudi, i koja još i danas važe u istoriji“ (MED 6: 29). Ljudska bića moraju, *prvo*, proizvesti sredstva za zadovoljenje svojih osnovnih potrebe, tj. hranu, piće, zaklon, odjeću; kao *drugo*, stvaraju nove potrebe i, *treće*, dok svakodnevno iznova stvaraju svoje živote, istovremeno „promiču svoju vrstu“ i stvaraju odnose između muškarca i žene, roditelja i djece (MED 6: 28-29). Tri dosadašnja „momenta“ se onda, kao *četvrto*, sažimaju u iznenađujuće obuhvatnom konceptu „proizvodnje“, naime kao „proizvodnj[e] života, kako spostvenog – radom, tako i tuđeg – rađanjem“, a koji se, sa svoje strane, povezuju s različitim načinima suradnje (MED 6: 29). I, *peto*, ljudi imaju i „svijest“, koja se, međutim, ne manifestira u „čistom“ obliku kakav su zamišljali filozofi idealisti: ona je

od samog početka proklet[a] da bude ‘opterećen[a]’ materijom, koja se ovde javlja u vidu uskomešanih slojeva vazduha, zvukova, jednom rečju – jezika. Jezik ... *jeste* praktična, stvarna svest koja postoji za druge ljude ... [i] nastaje ... iz potrebe, iz nužnosti opštenja sa drugim ljudima. ... Svest je, dakle, od samog početka društveni proizvod i ostaje to sve dok ljudi uopšte postoje. (MED 6: 30)

Ono što ovdje zapanjuje jest dalekovidnost s kojom su Marx i Engels anticipirali neke od uvida kasnijih lingvističkih prikaza koji materijalni i društveni karakter značenjā opisuju s konceptom „diskursa“ ili „diskurzivne prakse“. Očito je da njihova argumentacija nema nikakve veze s „objektivističkom fantazijom“ (Williams) ljudskog života lišenog značenja i jezika. Niti je demonstracija teze da jezik i svijest imaju samo „sekundarni“ status. Umjesto da konstatiraju da svijest ne pripada stvarnoj praksi života, Marx i Engels tvrde da se ona može shvatiti *samo* kao integralni dio životnih praksi, i stoga kao kompozit društvenih odnosa. Čim se pozabavimo njihovim centralnim argumentom, postaje očito da filozofiju

svijesti kritiziraju *ne* iz perspektive neke pretpostavljene dihotomije između (primarnog) „života“ i (sekundarne) svijesti, nego zato što je svijest odsjekla od praktičnih konteksta života ne bi li demonstrirala njenu prirodu kao primarne sile.

Tamo gdje kritičari *Njemačke ideologije* izvlače svoje najkrupnije oružje, naime po pitanju „naivne“ i empirističke epistemologije koja je navodno u temelju njezina koncepta ideologije, rezultat je u najboljem slučaju ambivalentan. Kritika Marxa i Engelsa hvata na djelu dok su u bliskoj borbi s protivnicima, pa se stoga kreću unutar diskurzivnog materijala svojih oponenta, preuzimajući njihove idealističke diskurse filozofije svijesti kako bi je polemički okrenuli protiv njih. To je, primjerice, slučaj kada pretpostavljaju da „život određuje svest“ (MED 6: 23) ili kada slavno tvrde da „ne određuje svijest ljudi njihovo biće, već obrnuto, njihovo društveno biće određuje njihovu svijest“ (MED 20: 332). A ne može se poreći ni da opisi ideologije kao „lažne“ ili „izokrenute svijesti“ sugeriraju – slično kao i pojmovi „jeko“ i „refleksa“ – koncept ideologije kao nestabilnog epifenomena, kule u zraku bez ikakve materijalnosti i vlastite efektivnosti. Ali takva kritika promašuje anti-objektivističko usmjerenje i praktično-filozofsku (*praxis-philosophical*²) obilježnost ukupne argumentacije u *Tezama o Feuerbachu* i *Njemačkoj ideologiji*.

Nadalje, promašuje da Marx i Engels nisu primarno bili zainteresirani za raskrinkavanje specifičnih oblika svijesti, nego su ih htjeli objasniti iz njihovih društvenih temelja: „inverzija“ ideologije, njeno „stajanje na glavi“ za njih je bio učinak društvene podjele na materijalni i mentalni rad, koju su vidjeli u uskoj vezi sa stvaranjem privatnog vlasništva, klasnih i rodnih antagonizama, i države. Samo zbog te osnovne društvene podjele „svest može stvarno uobraziti da je nešto drugo a ne svest o postojećoj praksi, da stvarno nešto predstavlja, a da ne predstavlja nešto što je stvarno“. Samo posredstvom te podjele je „svest [...] kadra da se emancipuje od sveta i prede na obrazovanje ‘čiste’ teorije, teologije, filozofije, morala“ koje specifično intelektualne grupe prakticiraju „kao zanimanj[e], tj. kao *pos[ao]*“ (MED 6: 30-1, 310). U tom kontekstu, Marx i Engels su predložili, primjerice,

2) Rehmann ovdje vjerojatno već aludira i na kasnije elaboriranu „filozofiju prakse“ u Gramscijevu smislu, u skladu s tezom o često zanemarenim kontinuitetima između kritike ideologije Marxa i Engelsa i Gramscijeve teorije hegemonije. Prijevod „*praxis-philosophical*“ kao „praktično-filozofsko“ sigurno nije idealan, ali alternativna „*praxis-filozofsko*“ neizbježno bi sugerirala referencu na jugoslavensku Praxis „školu“, a to ovdje sigurno nije intendirano. (nap. ur.)

objašnjenje prevlasti „duha“ u njemačkoj historiografiji „iz njegove veze s obmanama ideologa općenito, tj. obmanom pravnika, političara (uključujući praktične državnike)“, koje pak i same treba „objasniti njihovim praktičnim položajem u životu, njihovim poslovima i podelom rada“ (MED 6: 45). Ono što to izokretanje svijesti čini mogućim i proizvodi ga realna je odvojenost intelektualnih aktivnosti od društvene proizvodnje, njihova rastuća nezavisnost *od* i privilegirana pozicija u odnosu *na* društveni rad. To se, primjerice, odnosi na pojavu religije kao ideologije, koju treba razlikovati od magijskih praksi i misticizma prirode u pred-državnim društvima, i to zbog formiranja specijaliziranog svećenstva koje je oslobođeno manualnog rada. „Prvi oblik ideologa, *svećenici*“, napisao je Marx u zabilješci na margini koja je pak ilustrirala jedan Engelsov odlomak: „Podela rada postaje stvarno podela tek od onog trenutka kad se javlja podela materijalnog i duhovnog rada“ (MED 6: 30).

S te polazne točke postaje jasno da *cameru obscuru* ne treba shvatiti kao metaforu za „lažnu svijest“, nego za „idealističke nadgradnje“ klasnih društava (MED 6: 68). Činjenica da *Njemačka ideologija* ovdje kombinira kategoriju koja se obično koristila za opisivanje specifičnog pogleda na svijet ili filozofske tradicije (naime, „idealističke“) i kategoriju za materijalnu i institucionalnu realnost („nadgradnja“) simptomatična je za prijelaz iz tradicionalnog diskursa svijesti u historijsko-materijalističku teoriju ideologije.³ Korištena u tom smislu, pažnja teorije ideologije ne bi trebala ostati vezana za unutrašnju sliku *camere obscurae*, nego bi trebala ulaziti sa strane i istražiti materijalno uređenje i društveno nesvesno diskursa o svijesti. Kao što je ustvrdio Wolfgang Fritz Haug, odvojenost svijesti je „uokvirena i konstituirana materijalnim dispozitivom [u foucaultovskom smislu – JR] društvene dominacije“ (Haug, 1984: 24). Sličan pogled dijeli i Pierre Bourdieu koji je promišljanja o podjeli između manualnog i mentalnog rada (kao i grada i sela) iz *Njemačke ideologije* uzeo kao početnu točku iz koje je razvio svoj koncept društvenog „polja“ u području religije (Bourdieu, 1991: 6, 9).

Čitanje Marxa i Engelsa koje predlažem može se sažeti u sljedećem metodološkom pravilu: kako bi se otkrila promjena njihove teorijske paradigme, bitno je razlikovati različite tekstualne slojeve. Naime, s jedne

3) Marx će kasnije, u *Teorijama o višku vrijednosti*, upotrijebiti kategoriju „nadgradnj[e] ideoloških slojeva“ (MED 24: 208).

strane one gdje se kreću (obično polemički) upravo unutar diskurzivnih oblika koje će kritizirati, i, s druge strane, one gdje se kreću s onu stranu tih diskursa i artikuliraju vlastitu metodologiju. Kritika nedostataka njihova diskursa „lažne“ ili „izokrenute“ svijesti kao i simplističkih opreka između „života“ i „svijesti“ zasigurno je opravdana, tim više što su upravo te formule prividno opravdavale uobičajeno, zapravo objektivističko shvaćanje „materijalizma“ u marksizmu. No čim u obzir uzmemo temeljno društveno uređenje podjele rada, formacije klasa, rodni antagonizama i pojave države, postaje vidljivo da su Marx i Engels učinili presudan pomak prema teoriji ideologije koja je ideološko koncipirala kao vrstu materijalnog aranžmana u društvu.

Pribilježimo usput da to nije izoliran nalaz, nego da otkriva rasprostranjenu tendenciju koja karakterizira njihove različite upotrebe pojma ideologije. Kada Marx u *Kapitalu* analizira fetišizam robe, novca i kapitala, on se ne bavi isključivo mistifikacijama u mozgu, već s *objektivnim* inverzijama u kapitalizmu, putem kojih razmjenska vrijednost vlada nad upotrebnom vrijednošću, apstraktni rad nad konkretnim radom, a privatni kapitalistički profit nad ljudskim životima. Te objektivne inverzije su ono što stvara „obli[ke] mišljenja kakvi važe u društvu [i stoga su] ... objektivni oblici mišljenja“ preko kojih ljudi spontano percipiraju uvjete svojih života (MED 21: 78). Marx ovdje ponovno kombinira izraz koji opisuje svijest (oblici mišljenja) i izraz koji se odnosi na „stvarnost“ (objektivno). Kao „objektivni misaoni oblik“, robni fetišizam je i oblik društvenog života u kapitalističkom društvu i odgovarajući oblik prakse i svijesti.⁴ Marx uvijek iznova ukazuje na to da je ta „religija svakidašnjeg života“ toliko duboko usidrena u socio-ekonomskoj realnosti da je nije moguće izglaviti kritikom „lažne svijesti“: čak i kada je znanstveno opovrgnuta, njena svakodnevna valjanost i učinkovitost ostaje netaknuta, budući da se „stvarni agenti proizvodnje sami osećaju potpuno kao kod svoje kuće u ovim otuđenim i iracionalnim oblicima kapital – kamata, zemlja – renta, rad – najamnina, jer oni se kreću upravo u oblicima privida i s njima imaju svakodnevno posla“ (MED 23: 690).

4) Žižekova pretpostavka da se „bitna karakteristika fetišizma robe [...] sastoji [...] u određenom pogrešnom shvaćanju odnosa između strukturirane mreže i jednog od njezinih elemenata“ (2002: 43.) stoga navodi na krivi trag.

Kasni Engels usidrio je koncept ideologije u kritičkoj teoriji države. Definirao je državu kao „prv[u] ideološk[u] sil[u] nad čovekom“, koju slijede zakon i „više“ ideološke sile poput religije i filozofije (MED 32: 247–8). Očito je da su se te definicije daleko odmakle od poimanja ideologije kao „lažne svijesti“. Kao „sila koja je proizašla iz društva, ali koja se stavlja iznad njega i sve se više otuđuje od njega“, država je postala „priznanje da se to društvo zaplelo u nerazrešivu protivrečnost sa samim sobom, da se pocepalo na nepomirljive suprotnosti koje je nemoćno da svlada“ (MED 32: 134). Prema *Projekt Ideologietheorie*, Marxova i Engelsova promišljanja ideologije mogu se „sažeti“ u konceptu ideoloških sila kod kasnog Engelsa: „Marxove i Engelsove analize usredotočene su na veze između države i ideologije, njihova kritika ideologije orijentirana je prema [...] postepenom nestanku države“ (PIT, 1979: 19).

Ono što je zajedničko različitim upotrebama ideologije kod Marxa i Engelsa jest da su se uvijek bavili strukturno usidrenim društvenim uređenjima. Kao što je primijetio Fredric Jameson, Marxova teorija ideologije nije „o lažnoj svesti, već pre o strukturnoj ograničenosti i ideološkoj zatvorenosti“ (1984: 59). „Materijalnost“ ideologije nipošto nije bila novo otkriće Althussera. Osim kod Gramscija, možemo je naći već u radovima Marxa i Engelsa, iako najčešće implicitno i ponekad skriveno ispod u to doba prevladavajućeg diskursa svijesti. Druga karakteristika je da su ideologiju upotrebljavali kao *kritički* koncept, tj. nije svaki pogled na svijet, način percepcije, mišljenja ili osjećanja po definiciji ideološki. Nasuprot takvom shvaćanju, pojam ideologije se referira na specifične sile i oblike koji su dio reprodukcije klasnih društava, a stoga mogu biti re-apropriрани i „horizontalizirani“ u besklasnom društvu bez struktura dominacije. Ista heuristička perspektiva u temelju je Marxove kritike fetišizma: „objektivni misaoni oblici“ robe, nadnice i fetišizma kapitala treba nadići kroz „zajednicu slobodnih ljudi koji rade društvenim sredstvima za proizvodnju“ (MED 21: 79)⁵.

5) U njemačkom originalu ovaj citat iz prvog toma Kapitala glasi „Verein freier Menschen ... die mit gemeinschaftlichen Produktionsmitteln arbeiten“ (MEW 23: 92). U prijevodu Moše Pijade i Rodoljuba Čolakovića, iz kojega se ovdje citira, „gemeinschaftlich“ je prevedeno kao „društveno“, iako bi strogo leksički gledano bliži prijevod bio „zajedničko“. Nadalje, „Verein“ se obično prevodi kao „udruženje“ ili „udruženje“, dok je kod Pijade i Čolakovića riječ o „zajednici“. Ovdje nije mjesto za diskusiju o mogućim konceptualnim implikacijama tih prijevodnih varijacija i otklona, ali su i previše upadljive da bi se preko njih prešlo bez ikakvog komentara. (nap. ur.)

Stoga je itekako problematično da su i „službeni marksizam“ Druge Internacionale i „marksizam-lenjinizam“ Treće Internacionale izveli „neutralizaciju“ koncepta ideologije (koncipirajući je, naime, kao idejni oblik izraza klasnih interesa općenito), čime su efektivno eliminirali Marxovu i Engelsovu kritiku ideologije u svim njenim različitim varijantama. Samo je mali broj marksističkih teoretičara ozbiljno shvatio da je cilj *Komunističkog manifesta* o „udruženj[u], u kome je slobodni razvitak svakog pojedinca uslov slobodnog razvitka za sve“ (MED 7: 396) za Marxa i Engelsa implicirao perspektivu društva ne samo bez antagonističkih klasa, nego i bez podčinjenosti ideologijama u smislu „superiornih“ ideoloških sila povezanih s državnom dominacijom. Jedan od tih rijetkih bio je György Lukács, koji je Marxovu kritiku robnog fetišizma uzeo za temeljac svoje opće teorije postvarenja [reifikacije]. Dok je Marx taj koncept upotrebljavao za opisivanje specifičnih ekonomskih oblika misli, Lukács je njegovo značenje poopćio tako da je značio „univerzaln[u] kategorij[u] cjelokupnoga društvenoga bitka“ (Lukács, 1977: 153) koja neprimjetno prodire u sve razine društvene svijesti. Tu paradigmu kritike ideologije je preuzela i dalje razvila rana Frankfurtska škola oko Horkheimera i Adorna.

Drugu liniju predstavlja Antonio Labriola, koji je 1896. godine „kritički komunizmom“ opisao kao kritičan naspram svake „ideologije“, uključujući i komunističku. Prema njemu, marksistička teorija je suprotstavljena „ideologijama svih vrsta“; ona je „jasna i definitivna negacija svih ideologija“ (Labriola, 1966: 73–4, 98, 123). A Labriola nas vodi i prema dimenziji kritike ideologije u Gramscijevom pristupu koja je dugo vremena ostala previdena.

Gramscijeva kombinacija kritike ideologije i teorije hegemonije

Široko je rasprostranjeno mišljenje da je Gramsci napustio Marxovu i Engelsovu kritiku ideologije i zamijenio je „neutralnim“ konceptom ideologije. Stuart Hall je Gramscijev koncept ideologije sažeo kao „mentalne okvire – jezike, koncepte, kategorije, slike mišljenja i sisteme reprezentacije – koje različite klase i društvene grupe upošljavaju“ (Hall, 1996: 26).

Slično tome, Peter Thomas je zaključio da je u Gramscijevoj „najznačajnijoj formulaciji tog koncepta ... ideologija zamišljena u neutralnom smislu, kao oblik u kojemu ljudi spoznaju svijet upropašten ‘stvarnim’ proturječjima klasne borbe“ (Thomas, 2009: 281). Doduše, dalo bi se odmah prigovoriti kako oblici misli koji su „upropašteni“ klasnim proturječjima nisu dobar

primjer za „neutralni“ koncept ideologije, budući da su Marx i Engels klasne antagonizme (i njihove ideološke reprezentacije) vidjeli kao prijelazni fenomen u povijesti, koji u besklasnom društvu ima biti nadvladan, ili, kako je to Gramsci preformulirao, koji će biti „supsumiran u regulirano društvo“ (1971: 263). Odnos između Gramscijeve teorije hegemonije i Marxove i Engelsove kritike ideologije stoga treba pažljivije razmrsiti. To nije lak zadatak. Dok je njegovo protivljenje tretmanu ideologije kao neposrednog izraza ekonomije, kao iluzije i puke pojavnosti, bilo sveprisutno, njegova upotreba samog pojma oscilirala je između različitih i dijelom suprotnih značenja.

Gramsci, koji nije poznavao *Njemačku ideologiju* (koja je objavljena tek 1932.) i nije pokazivao puno interesa za Marxovu kritiku fetišizma, svoj rad na *Zatvorskim bilježnicama* započeo je s prijevodom dvaju tekstova, naime Marxovih *Teza o Feuerbachu* i njegova predgovora *Prilogu kritici političke ekonomije* iz 1859. godine. U prijevodu drugog teksta već je očitovao poseban interes za specifičnu realnost ideološkog: na mjestima gdje original govori o „ideološk[im] obli[cima] u kojima ljudi postaju svjesni toga sukoba i borbom ga rešavaju“, Gramsci je „u kojima“ (njem. *worin*) preveo kao „na čijem terenu“ [*nel cui terreno*].⁶ Činjenica da je dodao pojam „terena“, kojega u njemačkom tekstu nema, sugerira da je od početka htio otkloniti uobičajeni nesporazum o ideologiji kao pukim oblicima svijesti. „Ideološki teren“, koji će od toga trenutka kontinuirano pratiti njegov tretman ideologija, izražava razumijevanje da su one „sve samo ne iluzije i puka pojavnost“, već „objektivna i učinkovita realnost“, teren „nadgradnji“.⁷ Daleko od toga da je „*marché de dupes*“ (mamac za budale), igra iluzija i trikova, ideologiju treba shvatiti kao „cijeli sklop nadgradnji“ (1975: 164).

Zaustavimo se ovdje na trenutak kako bismo razjasnili da taj pomak dosad nema ništa sa zamjenom kritičkog koncepta ideologije „neutralnim“. Imamo posla s jasnim odmakom od *svakog* pojma o ideologiji koji je ograničen na „svijest“ (bila ona „lažna“ ili shvaćena u „neutralnom“ smislu) ili na „mentalni okvir“ općenito (Hall). Umjesto toga, Gramsci se usredotočuje na

6) Gramsci (1975: 2359); usp. Marx (MED 20: 332); u izvornoj njemačkoj inačici: „ideologischen Formen, worin sich die Menschen dieses Konflikts bewusst werden und ihn ausfechten“ (MEW 13: 9).

7) Gramsci (1975: Q 4, §15, 436-37; Q 10.II, §41.XII, 1319; Q 11, §64, 1492; Q 13, §18, 1595-6).

ono što kasniji teoretičari ideologije opisuju kao „materijalnost“ ideološkog, na njene „rovove“ u civilnom društvu, „hegemonijske aparate“, „organske“ ili „tradicionalne“ intelektualce, složene i višestruke odnose moći itd. I naravno da taj materijalistički pomak ne označava raskid s Marxovim i Engelsovim pristupom koji, kao što smo vidjeli, nije ciljao samo na oblike svijesti, nego i na realne „ideološke sile“, aparate, „ideološke oblike“, „ideološke staleže“ i „konceptijske ideologe“, koji se mogu smatrati dijelom onoga što je Gramsci zvao „integralnom državom“, koja se sastoji od „političkog društva“ i „civilnog društva“, „hegemonije koju štiti oklop prisile“ (1971: 263).

Ono što je međutim drukčije jest da je Gramsci koncept ideologije upotrebljavao i *pozitivno*, pretežito u slučajevima kada bi neka filozofija nadišla ograničene okvire cirkulacije među intelektualcima i širila se među masama. U toj pozitivnoj upotrebi (koja opet nije „neutralna“), ideologija je označavala „masovni element bilo koje filozofske koncepcije, njenu odgovarajuću ‘moralnu volju’ i ‘normu ophođenja’“. ⁸ Terminologija je ponešto zamučena činjenicom da je Gramsci istu vezu između pogleda na svijet i odgovarajuće „norme ophođenja“ opisao i s Croceovim širokim pojmom „religije“, ali i s pojmovima poput „vjere“, „politike“, „kulture“, „etike“ ili „intelektualne i moralne reforme“. Kada filozofije postanu „ideologijama“, poprime „fanatičnu granitnu kompaktnost“ „narodnih uvjerenja“, koja imaju istu energiju kao i „materijalne sile“ (1971: 404) – a to je formulacija koja se, dakako, odnosi na slavni citat mladog Marxa da teorija postaje „materijalna sila kad zahvati mase“ (MED 3: 156). Gramsci se izričito osvrnuo na polisemiju koncepta ideologije, koji se može primijeniti i na „arbitrarne elukubracije konkretnih pojedinaca“ i na „nužnu nadgradnju određene strukture“. Posljedično, treba razlikovati „povijesno organske ideologije, koje ... su određenoj strukturi potrebne od ideologija koje su arbitrarne, racionalističke ili ‘voljne’“. Dok su posljednje samo stvarale individualne „pokrete“ i polemike, prve „organiziraju“ ljudske mase i stvaraju teren na kojemu se ljudi kreću, stječu svijest o svojoj poziciji, borbi“ (1971: 376–7).

Na prvi pogled se čini da se Gramsci upravo tom pozitivnom i „organskom“ upotrebom odvađa od Marxovog i Engelsovog kritičkog koncepta ideologije.

8) Gramsci (1975: Q 10.II, §41.i, 1292; Q 10.II, §2, 1242; Q 10.II, §31, 1269).

Bilo bi, međutim, pogrešno zaustaviti se samo na tome. Gramscijeva terminologija po pitanju ideologije heterogena je i sadrži i pozitivne i kritičke upotrebe. Potonje su uglavnom posljedica utjecaja Antonija Labriole od kojega je Gramsci preuzeo i pojam „filozofije prakse“. Stoga nije slučajnost da je Gramscijev kritički koncept ideologije bio naročito jasan kada je pojam upotrijebio u opreci spram koncepta filozofije prakse koja „se oslobodila (ili se pokušava osloboditi) svakog jednostranog i fanatičnog ideološkog elementa“ (1975: Q 11, §62, 1487). Slično Labrioli, koji je predvidio opasnost da i filozofija prakse može postati „nova izokrenuta ideologija“, posebno kada je ljudi koji „nisu upoznati s poteškoćama historijskih istraživanja“ pretvore u „novu filozofiju sistematske povijesti“, tj. „povijest zamišljenu kao niz shema ili tendencija ili nacрта“ (1966:126–7), i Gramsci je bio itekako svjestan da marksizam nije izuzet iz mogućnosti da klizne natrag u „ideologiju u najgorem smislu riječi, a to hoće reći u dogmatski sistem vječnih i apsolutnih istina“ (Gramsci, 1971: 406–7). Uočavao je takav ponovni pad u ideologiju ne samo kada se zbivao u elaboriranom filozofskom obliku, nego i na razini narodnog zdravog razuma: „subalterni“ karakter određenog društvenog sloja je ono što je nužno stvaralo „neposrednu ideološku ‘aromu’ koja emanira iz filozofije prakse“, i to u obliku „mehaničkog determinizma“: „zasad sam poražen, ali dugoročno gledano plima povijesti radi za mene“. Takav determinizam imao je tu povijesnu vrlinu da je postao „strahovitom silom moralnog otpora, kohezije i strpljive i tvrdoglave ustrajnosti“, ali je istovremeno funkcionirao kao „zamjena za Predestinaciju i Providnost religija“, što je značilo da je „aktivnost volje“ bila prisutna „samo implicitno i na prikriven i, takoreći, posramljen način“, lišena „kritičkog jedinstva“. Takav fatalizam bio je „ruho koje je stvarna i aktivna volje nosila kada je bila u slaboj poziciji“. Determinizam je imao intrinzičnu snagu kao „naivna filozofija mase“ i „religija subalternih“, ali čim su je intelektualci uzdigli u razradenu filozofiju, postao je uzrok pasivnosti i „idiotske samodostatnosti“ (1971: 336–7).

U odnosu na pozadinu tih kontinuiranih tendencija ponovne ideologizacije, Gramsci je naglašavao perspektivu kritike ideologije u filozofiji prakse: dok druge ideologije ciljaju na „pomirenje suprotnih i kontradiktornih interesa“, filozofija prakse je „upravo teorija tih kontradikcija“. Umjesto da funkcionira kao „instrument vlasti dominantnih grupa kako bi zadobile

pristanak i vršile hegemoniju, ona je izraz tih subalternih klasa koje se žele obrazovati u umijeću vladanja i koje zanima poznavanje svih istina, pa čak i onih neugodnih“. Za to su morale rastaviti ne samo obmane više klase, nego „i – u još većoj mjeri – vlastite“ (Gramsci, 1995: 395–6). Marksistička filozofija bi svoj potencijal kritike ideologije mogla realizirati kroz svoju sposobnost da promisli vlastite historijske uvjete postojanja: filozofija prakse ne samo da „tvrđi da objašnjava ... cjelokupnu prošlost, nego i ... samu sebe historijski“. Gramsci je to nazvao „maksimalnim ‘historicizmom’, potpunim oslobođenjem od svakog apstraktnog ‘ideologizma’, početkom nove civilizacije“ (Gramsci, 1975: Q 16, §9, 1864).

Sada možemo vidjeti da vrlo raširena akademska navada da se izdvoji „neutralni“ koncept ideologije kod Gramscija sravnjuje njegovu proturječnu upotrebu na način da se kritička perspektiva gubi iz vida. Takva jednostranost prikriva da su Gramscijevi tretmani „zdravog razuma“, „pasivne revolucije“, „religije“, „fordizma“, itd., primjeri snažne i diferencirane kritike ideologije. Uzmimo primjer njegova razlikovanja „zdravog razuma“ i „dobrog razuma“ i njihove različite odnose prema ideologiji i filozofiji:

Filozofija je kritika i nadilaženje religije i „zdravog razuma“ [*sensu comune*]. U tom se smislu podudara s „dobrim razumom“ [*buon senso*], koji je suprotstavljen „zdravom razumu“ (Gramsci, 1971: 326; usp. Gramsci, 1975: Q 11, §12, 1378).

Dok Athusserova teorija „ideologije općenito“ predstavlja homogeni *top-down* model vječne podčinjenosti, Gramsci pokušava shvatiti heterogeni sklop sa četiri dimenzije: 1) *sensu comune*, nekoherentan i razglobljen, „čudno izmiješanog“ sastava, sačinjen od različitih povijesnih slojeva i oprečnih socijalnih perspektivi; 2) težina *ideologija* (ovdje religije) na zdravom razumu i unutar njega; 3) s druge strane *buon senso*, koji drugdje definira kao „zdravu jezgru“ zdravog razuma, koji karakterizira sklonost „eksperimentalizmu“ i otvorenost prema novim iskustvima;⁹ i, konačno, 4) *filozofija prakse*, koja ima zadatak da se podudara s *buon senso*, pretvarajući ga u uporište iz kojega će raditi na tome da zdrav razum učini koherentnijim.¹⁰

Gramscijeva kritika zdravog razuma stoga je kritika ideologije u smislu

9) Usp. Gramsci (1971: 328, 348; 1975: Q 10.II, § 48; Q 11, § 56; Q 16, § 21; Q 12, §12, 1378).

10) Usp. Gramsci (1975: Q 15, §22, 1780).

da pokušava suzbiti sveprisutni snažni učinak ideologija na zdrav razum i osnažiti inherentne potencijale realističnog iskustva i sposobnosti za djelovanje. Suprotno od Horkheimera i Adorna, koji se prema zdravom razumu odnose kao da je samo pasivni učinak manipulativne „kulture industrije“, Gramscijeva kritika nije frontalni napad, nego se manifestira kao „kritika ‘zdravog razuma’, bazirajući se, ... međutim, na zdravom razumu, kako bi pokazala da je ‘svatko’ filozof i da se radi o ... pitanju ... da se obnovi i učini ‘kritičnom’ aktivnost koja već postoji“ (Gramsci, 1971: 330–1). Tvrdnja da je „svatko“ filozof i intelektualac ukazuje na fundamentalno anti-elitističku i demokratsku perspektivu njegove kritičke intervencije. Naizgled paradoksalna predodžba o kritici zdravog razuma *baziranoj na zdravom razumu i njegovoj inherentnoj, „već postojećoj“, intelektualnoj aktivnosti* sadrži značajan paradigmatički pomak s totalizirajuće i u konačnici elitističke kritike ideologije prema kritici ideologije koja je dijalektička i konstruktivna.

Gramsci izričito prisvaja pojam kritike ideologije i definira ga na način koji raskida s paradigmom kritike „svijesti“: u okviru filozofije prakse, kritika ideologija „uključuje sklop nadgradnji“ kako bi se inducirao „proces distinkcije i promjene u relativnoj težini“ ideologija ne bi li se „stari kolektivi raspali na svoje kontradiktorne elemente“. ¹¹ Te su misli kasnije razrađivane u pojmovima teorije diskursa, poput „disartikulacije“ i „reartikulacije“ ideoloških formacija, a putem kojih bi kritika ideologije mogla postati učinkovita kao „disruptivni diskurs“ koji intervenira u ideološki blok protivnika kako bi ga rastavio, preoblikovao i ugradio efektivne elemente u novi poredak. ¹²

Izvanredno je da Gramsci nije slijedio opći trend suvremenog marksizma i sasvim napustio kritički koncept ideologije Marxa i Engelsa, nego je njegove elemente – putem Labriole – kombinirao sa svojim novim konceptom hegemonije. „Ideološki“ su oni mehanizmi koji narodne klase drže u stanju podčinjenosti „stranim hegemonijama“ ¹³, podčinjenosti koja sprečava prijelaz iz „subalternosti“ na etičko-političku razinu. Ako se odupremo iskušenju da ishitreno homogeniziramo Gramscijeve proturječne upotrebe ideologije i umjesto toga zadržimo dijalektičku napetost između njih,

11) Gramsci (1971: 195; 1975: Q 8, §195; Q 10.II, §41.XII; 1995: 396).

12) Usp. Hall (1988: 56); PIT (2007: 57–8).

13) Gramsci (1975: Q 6, §38, 713).

vidjet ćemo da one konstituiraju specifičnu teorijsku snagu: ukazuju na to da Gramsci pokušava oboje – s jedne strane da razumije, puno prije Althussera, materijalnost ideološkog, njegovo postojanje u aparatima i praksama, njegovu učinkovitost; a, s druge strane, da se drži naloga da filozofija prakse mora djelovati kao permanentna kritika ideologije, i to – u ništa manjoj mjeri – i u odnosu na naše vlastite ideologije. Svaki marksistički politički projekt mora se suočiti s proturječjem da 1) mora intervenirati u ideološke oblike postojećeg klasnog društva, čime je nužno određen njima i primoran i sam postati „ideologijom“; pa stoga 2) treba *filozofiju prakse* sa snažnom dimenzijom kritike ideologije, koja će potpomoći refleksiju onoga što se čini i historizirati vlastitu ideološku upetljanost. Zamagljivanje ili zanemarivanje teorijskog shvaćanja tog proturječja samo vodi *pasivnoj* dijalektici koja proizvodi beskrajne rascjepe i poraze.

Ostaje, međutim, važna praznina u Gramscijevoj kombinaciji kritike ideologije i teorije hegemonije, naime, izostanak Marxove kritike fetišizma. Gramscijev nedostatak zanimanja je zapanjujući, jer „objektivni misaoni oblici“ koji proizlaze iz fetišizma robe, nadnice i kapitala konstituiraju dimenziju zdravog razuma koja je bitna kako bi se razumjela njegov kontradiktoran sastav. Kako bi prevladali tu jednostranost, isplati se kombinirati Gramscijev pristup s pristupom Henrija Lefebvrea u *Kritici svakidašnjeg života*, koja je krenula od Marxove analize otuđenja i fetišizma.

S onu stranu Althussera: projekt kritičko-strukturne teorije ideologije

Dosad je naše čitanje namjerno išlo protiv prevladavajuće tendencije u sekundarnoj literaturi, koja koncepte ideologije Marxa/Engelsa i Gramscija smješta na suprotne polove spektra. Takvo tumačenje previda da su oba pristupa svoju specifičnu snagu stekla osebujnom kombinacijom kritičkog i strukturnog koncepta ideologije, koja je u oba slučaja fokusirana na skrivene ili nevidljive društvene okolnosti u kojima nastaju specifični modusi svijesti i držanja. Činjenica da su te kombinacije skoro pa u potpunosti zanemarene u velikoj je mjeri posljedica Althusserova utjecaja, koji je pojam „teorije ideologije“ definirao na način koji je izbrisao njene veze s tradicijom kritike ideologije. To je i polazište prikaza Althusserova pristupa koji slijedi.

Usprkos njegovoj polemici protiv Gramscijeva „historicizma“ i njegova pokušaja da Gramscijevu teoriju svede na nesistematične „intuicije“ i fragmentarne bilješke, Althusser je vlastitu teoriju ideologije bazirao na

centralnim aspektima Gramscijeve analize civilnog društva i hegemonijskih aparata. Kao što je sam naznačio, njegovo razlikovanje između represivnih i ideoloških državnih aparata (IDA) formirano je slijedeći Gramscijevo razlikovanje „političkog društva“ i „civilnog društva“, prisile i hegemonije (Althusser, 2001: 95, fn. 7). Tretman ideoloških aparata kao *državnih* aparata ne bi bio razumljiv bez Gramscijeva proširenja tradicionalno uskog koncepta države u širi koncept „integralne države“. I Gramscijeva „integralna država“ i Althusserovi ideološki državni aparati uključuju institucije i udruženja koja se obično smatraju „privatna“. Ali dok se Gramsci primarno zanimao za mogućnosti kako subalterne klase razvijaju svoje hegemonijske kapacitete, kako bi zauzele različite razine nadgradnje, Althusserova pažnja je uglavnom usmjerena na načine na koje se ideološko podčinjavanje buržoaskoj državi ostvaruje kroz ideološke državne aparate. Te dvije perspektive se, naravno, međusobno ne isključuju i mogle bi se na produktivan način nadopunjavati. Ono što je kod Althussera u odnosu na Gramscija novo naročito su koncepti subjekta i dobrovoljnog podčinjavanja [*assujettissement*], koje je razvio na osnovi psihoanalize Jacquesa Lacana. Psihoanalitičke kategorije omogućile su mu da ideološko shvati kao nesvjestan „življeni“ odnos i da ilustrira dinamičku i aktivnu narav ideološkog podčinjavanja. Istovremeno, integracija Lacanove psihoanalize izložila je Althusserovu teoriju ideologije napetosti između povijesno određenog koncepta ideoloških aparata države i nepovijesno zamišljene „ideologije općenito“, što je proturječje koje je dovelo do podijeljene recepcije i, u konačnici, doprinijelo dezintegraciji Althusserove škole.

Ovdje neću raspravljati o mnogim produktivnim uvidima Althusserove teorije ideologije,¹⁴ nego ću se usredotočiti na ono što smatram njenim fundamentalnim gubitkom: zbog shvaćanja marksizma kao „teorijskog antihumanizma“, Althusser je odbacio pojmove otuđenja i fetišizma i okrenuo se protiv Marxova i Engelsova kritičkog koncepta ideologije, koji je pogrešno identificirao s paradigmom „lažne svijesti“. Time je odbacio ideološko-kritičku perspektivu koja je bila ključna sastavnica i Gramscijeve teorije hegemonije. „Ideologija općenito“ za njega je postala „organski dio svakog društvenog totaliteta“; bila je „vječna, baš poput *nesvjesnog*“,

14) Usp. Rehmann (2013: 147–78, 285–6).

tj. „sveprisutna, transhistorijska i time nepromjenjiva u obliku“, tako da je ljudsko biće zamišljeno kao „po prirodi ideološka životinja“. ¹⁵ U tom se smislu Althusser kretao unutar „neutralnog“ koncepta ideologije marksizma-lenjinizma, iako je on sada bio legitimiran psihoanalitičkim gledištem.

Na temelju Lacanova koncepta „imaginarnog“, „pogrešna prepoznavanja“, koja je Marx bio locirao u otuđenim strukturama klasno antagonističnih društava, ponovno su premještena u pojedinca i shvaćena kao ahistorijska antropološka bit. Umjesto izvođenja „idealiziran[ih] oblika“ ideološkog iz „stvarnih životnih prilika“, što je Marx nazvao „jedino[m] materijalističk[om] i stoga naučn[om] metoda[om]“, ¹⁶ Althusser je svo ljudsko djelovanje i mišljenje predao nadmoćnoj strukturi otuđenja i krivih prepoznavanja koja je bazirana na premisi primarno „ne-društvene temeljne strukture“ individue. Konkretna analiza odgovarajućih uvjeta djelovanja time je zamijenjena redukcionističkom procedurom: „u noći subjekta kao učinka [ideologije – nap. ur.], sve prakse postaju sive“. ¹⁷

Slično njegovim prethodnicima iz Druge i Treće Internacionale, Althusser je tako ponovo eliminirao ideološko-kritičko gledište Marxa i Engelsa. Učinivši to, pridonio je onome što su Juha Koivisto i Veikko Pietilä opisali kao glavnu „dilemu“ istraživanja ideologije, naime, polarizaciju između pristupa kritike ideologije koji su fiksirani na kritiku svijesti i teorija ideologije koje raskidaju s kritikom svijesti, ali umjesto toga ponovo uvode „neutralni“ koncept ideologije (Koivisto i Pietilä, 1993: 238). Prvi su usredotočeni na kritiku izokrenutih i postvarenih oblika društvene svijesti (Lukács) ili „instrumentalnog uma“ i „identitarne misli“ (Horkheimer/Adorno), ali imaju velike poteškoće s tim da u obzir uzmu diskurzivne borbe u hegemonijskim aparatima civilnog društva; drugi se distanciraju od totalizirajućih tendencija Lukácsseve paradigme, ali kroz ponovo uvođenje „neutralnog“ koncepta ideologije gube kritičku dimenziju Marxa i Engelsa u tretmanu ideologije, a time i analitičku oštrinu samog koncepta. Koivisto i Pietilä su utvrdili da je ono što dosad gotovo u potpunosti nedostaje

15) Althusser (1971: 232; 2001: 109, 116).

16) Marx (MED 21: 330, fn. 89).

17) PIT (1979: 126). PIT je kritizirao da je Althusserov koncept „ideologije općenito“ uhvaćen u problematičnoj psihoanalitičkoj opreci između „potrebitog pojedinca“ i nužno „represivnog društva“ – što je dihotomija unutar koje formiranje samoodređenih kapaciteta za djelovanje nije moguće konceptualizirati (PIT, 1979: 121 i dalje.). Usp. Rehmann (2013: 165–73).

jest „kritičko-strukturna koncepcija ideologije“ koja bi u obzir uzela i materijalno i otuđujuće postojanje ideologije i bila u stanju na organski način stanju spojiti te dvije struje (Koivisto and Pietilä, 1993: 243).

Prije svega *Projekt Ideologietheorie* (PIT) je razvio takvu kritičko-strukturnu koncepciju ideologije. Slijedeći Engelsov koncept „ideoloških sila“, PIT razlikuje pojedinačne ideologije od „ideološkog“, koje ne shvaća primarno kao zdanje misli i svijesti, nego kao institucionalni okvir koji određuje ljudske prakse, oblike misli i držanja. Ideološko je povezano sa specifičnim organizacijskim oblikom klasnih društava koje reproducira država i time određuje funkcioniranje i učinkovitost „otuđene socijalizacije odozgo“.¹⁸

Istovremeno, strukturni koncept ideološkog ostaje kritičan spram ideologije u smislu da se bavi funkcioniranjem ideoloških sila, praksi i diskursa iz perspektive njihova „nestajanja“ u društvu bez klase, države i patrijarhalne dominacije. U usporedbi s Althusserovom „ideologijom općenito“, koncept ideologije je specifičniji, što zauzvrat čini mogućim razlikovanje različitih dimenzija socijalizacije osim ideološke dimenzije. Primjerice: „horizontalne“ oblike s kojima ljudi pokušavaju zajednički organizirati svoje živote bez nametanja nadređenih ideoloških entiteta; utopijske impulse koji nadilaze ideološki oblik; ili dimenzije *kulturalnog*, u kojima pojedinci i grupe uređuju svoje aktivnosti na osjetilno ugodan način i „prakticiraju ono što im se čini vrijedno življenja“. Važno je imati na umu da su to *analitičke* distinkcije koje se u empirijskoj stvarnosti međusobno križaju i prožimaju. Kao što su pokazali Boltanski i Chiapello, mnoge kontrakturne artikulacije šestdesetosmaškog pokreta u Francuskoj uspješno su kooptirane od strane neoliberalne menadžerske ideologije i prodavane kao novi *lifestyle* (2007: 197 i dalje, 326, 461, 498). I obrnuto, određene prema zajednici usmjerene funkcije, koje su reprezentirane i očuvane u ideologijama, mogu biti iznova uspješno prisvojene od strane opozicijskih društvenih pokreta i preusmjerene prema snaženju njihove sposobnosti za djelovanje.

Althusserova teorija ideologije konceptualizirala je konstrukciju ideoloških subjekata i subjektiviteta previše monološki odozgo nadalje. U njegovom modelu interpelacije, mali subjekti, koji su interpelirani velikim

18) Usp. Haug (1987: 60–62, 68); Rehmman (2013: 241–8)

Subjektom, ne mogu ništa više nego se „okrenuti“, prepoznati se u zazivanju i potvrditi ga sa – „da“.¹⁹ Mnogi su teoretičari kritizirali taj model zbog njegova funkcionalizma i zanemarivanja proturječja i različitih oblika otpora i subverzije. Prema Judith Butler, zakon se ne može samo odbiti, već može biti i „perforiran, prisiljen u reartikulaciju koja dovodi u pitanje monoteističku silu njegove vlastite unilateralne operacije“, tako da uvijek postoji „klizanje“ između diskurzivne zapovijedi i učinaka, „konstitutivni neuspjeh performativa“, koji može otvoriti mogućnosti za resignifikaciju pojmova (Butler, 1993: 122, 124). Žižek tvrdi da interpelacije ne bi bile učinkovite u podčinjavanju subjekata bez skrivenog „ideološk[og] *jouis-sense*, užitk[a]-u-smislu“ (2002: 69). Stuart Hall je Althusserov model kontrastirao s modelom koji je fleksibilniji i više dijalektičan, a koji razlikuje kodiranje ideološke poruke i njeno aktivno dekodiranje od strane interpeliranog subjekta. To mu omogućuje da razlikuje tri različita tipa odgovora: „dominantno-hegemonijski“ model prema kojemu se dekodiranje odvija unutar dominantnog koda; „pregovarački kod“ u kojemu je dominantna pozicija prihvaćena samo na općoj razini, a redefinirana se samostalno, s obzirom na lokalne uvjete; i, konačno, „opozicijski kod“, prema kojemu adresati tumače poruku na „*globalno* protivan način“ (Hall, 2006: 138). Očito je da Althusserov model interpelacije pokriva samo Hallovu prvu varijantu, a čak i u tom slučaju interpelirani subjekti bi se „dobrovoljno“ pokorili samo ako bi prepoznali „nešto svoje“ u interpelaciji.

Ovo „nešto svoje“ je, prema interpretaciji *Projekt Ideologietheorie*, dimenzija „zajedničkog“ (*Gemeinwesen*) koja je reprezentirana u ideologijama, ma koliko izmještena i otuđena.²⁰ Postoji dijalektika ideološkog prema kojoj svaka ideologija koja privlači šire mase mora sadržavati elemente zajedničkog – primjerice, plebejske i kontrakturne motive. Na sličan način, Fredric Jameson je tvrdio da ideologije „nužno mora[ju] predstavljati složenu strategiju retoričkog ubjeđivanja, kojom se za ideološki pristanak

19) Veliki subjekt Bog zove mali subjekt Mojsiju njegovim imenom, na što Mojsije odgovara: „To sam (uistinu) ja!“ (Althusser, 2001: 121).

20) PIT, 2007: 108. Prema Engelsu „*Gemeinwesen*“ (doslovno: „zajedničko biće“) „je dobra stara njemačka riječ koja jako dobro može poslužiti za francusku ‘commune’“ (pismo Bebelu, 18. i 28. ožujka 1875., u: MECW 45: 64). Kao što su istaknuli Hardt i Negri u *Commonwealth*, zajedničko nije samo zajedničko bogatstvo prirode, primjerice zrak, voda, plodovi zemlje, nego su to i rezultati društvene proizvodnje (Hardt i Negri, 2009: VIII).

daju jaki podsticaji“, što znači da „učinkovito ideološko“ sadrži i utopijske impulse koji se referiraju na „solidarnost sa drugim članovima određene grupe ili klase“ (1984: 354, 357). To nipošto nije osobitost „progresivnih“ tendencija, nego se može primijeniti i na, primjerice, desne populističke i fašističke ideologije čiji se uspjeh, kao što je Ernst Bloch pokazao već 1933. godine, može objasniti, između ostalog, i njihovim „krađama od komune“ (Bloch, 1990: 64).

Projekt Ideologietheorie je tu unutarnju proturječnost konceptualizirao s dva koncepta: prvo, s Freudovim konceptom „kompromisne formacije“, kroz koju se oprečne sile (tj. superego i potisnute želje ida) kondenziraju u neurotski simptom; drugo, s konceptom „antagonističkog prisvajanja *Gemeinwesen*“ (zajednice ili zajedničkog), putem kojega se iste ideološke instance i vrijednosti interpretiraju i svojataju iz suprotnih perspektiva.²¹ Različite klase, rodovi i generacije često vrlo različito tumače što je *Božja volja*, što znači *pravda*, što *moralnost* proglašava i što *estetika* i *ukus* definiraju kao „lijepo“ ili „ružno“.

Čim u obzir uzmemo proturječnu kompoziciju i antagonističko prisvajanje ideološkog, pojam kritike ideologije zadobiva novi, konstruktivni zadatak, naime da „pokupi“ „horizontalne“ funkcije zajedničkog koje su reprezentirane u ideološkom, da ih prisvaja i otme natrag za razvoj sposobnosti solidarnog djelovanja. To, primjerice, znači da kritika religije oblikovana teorijom ideologije ne bi trebala iznova dokazivati da je religija kao takva „izokrenuta svijest“ ili „opijum za narod“. Njezin analitički zadatak je dešifrirati društvene antagonizme i borbe na polju religije i osloboditi njene emancipacijske impulse (usp. Rehmann, 2011: 151–2).

Naravno, kritička teorije ideologije kontinuirano mora biti rekalibrirana za konkretne promjene i konjunktore *high-tech* kapitalizma. Kako bi konceptualizirao rastuću važnost represije i nadzora, koji su se formirali već prije napada 11. rujna 2001., a onda su sve više rasli tijekom „rata protiv terora“, Stephen Gill je skovao pojam „disciplinarnog neoliberalizma“. On opisuje konstelaciju u kojoj su fordistički načini upravljanja, koji su se temeljili na klasnom kompromisu s nekim višim ešalonima radničke klase, tradicionalno zvanima „radničkom aristokracijom“, zamijenjeni strategijama „nadmoći“, koje se primarno temelje na depolitizaciji i

21) Usp. Haug (1987: 71–2, 94); Rehmann (2013: 254–61).

fragmentaciji opozicijskih snaga.²² To, međutim, ne znači da neoliberalne ideologije više nemaju širok utjecaj. One i dalje funkcioniraju poput „kompromisne formacije“ koja kombinira obećanja individualne emancipacije i samoaktivacije sa zahtjevima „tržišta“. Neoliberalizam se predstavlja kao oslobađajuća sila od patronizirajuće državne birokracije; on mobilizira svoje subjekte tako što ih stalno interpelira da budu aktivni i kreativni, da pokazuju inicijativu i optimistično vjeruju u uspjeh svojih pokušaja. Istovremeno subjekte poziva da se pokore sudbonosnom poretku tržišta koje redovito i u sve većoj mjeri iznevjerava i frustrira napore mnogih. Učinkovita kritika ideologije trebala bi se usredotočiti na to unutrašnje proturječje i okrenuti impluse samovladanja protiv buržoaskih oblika „posesivnog individualizma“ (McPherson).²³

Jedno od glavnih (i najtežih) pitanja jest da li je, i do koje mjere, neoliberalni *high-tech* kapitalizam izgubio ili će izgubiti svoje ideološke kapacitete mobilizacije subjekata te kako bi ljevica mogla odgovoriti na takvu hegemonijsku krizu razvijanjem i promicanjem privlačne demokratsko-socijalističke alternative. Ideološke interpelacije, dakako, trebaju dostatan ekonomski supstrat kako bi bile učinkovitije na duže staze. U mjeri u kojoj se taj supstrat smanjuje u razdoblju ekonomske krize, hegemonijskom kapacitetu neoliberalizma prijeti erozija. Doduše, nije moguće unaprijed utvrditi koliko dugo će elite i njihovi ideolozi uspijevati u premještanju krivnje na politike prošlih vlada, na „gramzivost“ bankara, na sindikate, imigrante i druge slike neprijatelja; ili u kojem će trenutku fundamentalna kontradikcija između kapitalizma i demokracije postati vidljiva i otvoriti put novim antikapitalističkim pokretima i savezima.

U akademskoj sferi, a posebno u humanističkim znanostima, iskusili smo dugo razdoblje postmodernističke hegemonije tijekom koje su i tradicije kritike ideologije i teorije ideologije marginalizirane, a slično vrijedi i za različite društvene pokrete. Zamjena ideologije kategorijama diskursa i moći zapravo je za posljedicu imala da je društveno svedeno na simboličko, a materijalno na učinkovitost „normi“, tako da je profana

22) Usp. Bakker and Gill (2003: 60, 65, 116 i dalje).

23) Foucaultovske „studije governmentaliteta“ fokusirale su se na neoliberalnu retoriku samovladanja i obećanja samoaktivacije, ali su zanemarile njihovu strogu subordinaciju tržišnom poretku i tako previdjele unutarnju proturječnost neoliberalizma (usp. kritika u Rehmann, 2013: 301 i dalje).

realnost kapitalizma gotovo zamućena. Tu kapitalističku realnost treba vratiti u centar fokusa. Njezini različiti oblici otuđenja, proizvodnje masovnog osiromašenja, rastvaranja demokracije i povećanja represivnih aparata, prepletanja klasne dominacije i patrijarhalnih rodnih odnosa, kao i trenutna kriza neoliberalne hegemonije, zahtijevaju ono što je mladi Marx nazvao „bezobzirn[om] kritik[om]“ (*rücksichtslose Kritik*), „u smislu da se kritika ne boji niti svojih rezultata, niti sukoba s postojećim silama“ (MED 34: 44). Pošto smo naučili svoje postmoderne lekcije u oblastima epistemologije i metodologije, moramo se vratiti projektu kritike ideologije koja operira s teorijom ideološkog kao svojom „konceptualnom pozadinom“ (Haug, 1993: 21).

S engleskog preveo: Nino Kovačić

*Tekst je izvorno objavljen u *Critical Sociology* 41(3), svibanj 2015.

Literatura

Althusser [Althusser], L., *Za Marksa*, Beograd: Nolit, 1971.

Althusser, L., *Écrits philosophiques et politiques, Vol. I*, ur.: Matheron F. Paris; Stock/IMEC, 1994.

Althusser, L., „Ideology and ideological state apparatuses: Notes towards an investigation“, u: *Lenin and Philosophy and other Essays*, New York: Monthly Review Press, str. 85–126., 2001. / usp. „Ideologija i ideološki aparati države“, u: Flere, Sergej (ur.), *Proturječja suvremenog obrazovanja: ogledi iz sociologije obrazovanja*, Zagreb: Radna zajednica Republičke konferencije Saveza socijalističke omladine Hrvatske, 1986., str. 119–139.

Bakker, I. / Gill S., *Power and Resistance in the New World Order*, London: Palgrave Macmillan, 2003.

Bloch, E., *Heritage of Our Times*, Berkeley, CA: University of California Press, 1990.

Boltanski, L. / Chiapello, *The New Spirit of Capitalism*, London: Verso, 2005.

Bourdieu, P., „Genesis and structure of the religious field“, *Comparative Social Research* 13(1), str. 1–44., 1991.

Butler, J., *Bodies that Matter*, New York: Routledge, 1993. / usp. *Tela koja nešto znače: o diskurzivnim granicama „pola“*, Beograd: Fabrika knjiga, 2001.

Eagleton, T., *Ideology: An Introduction*, London: Verso, 1991.

Gramsci, A., *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, New York: International Publishers, 1971.

Gramsci, A., *Quaderni del carcere, 4 vol. critical edition*, ur.: Gerratana V., Torino: Einaudi, 1975.

Gramsci, A., *Further Selections from the Prison Notebooks*, ur.: Boothman D., London: Lawrence & Wishart, 1995.

Hall, S., The toad in the garden: Thatcherism among the theorists, u: Nelson, C. / Grossberg, L. (ur.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, London: University of Illinois Press, str. 35–57., 1988.

Hall, S., „Kodiranje / dekodiranje“, u: Duda, D. (ur.), *Politika teorije: zbornik rasprava iz kulturalnih studija*, str. 127–139., 2006.

Hall, S., *Critical Dialogues in Cultural Studies*, ur. Morley, D. / Chen, K.-H., London: Routledge, 1996.

Hardt, M. / Negri A., *Commonwealth*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.

Haug, W. F., „Die Camera obscura des Bewusstseins. Zur Kritik der Subjekt/Objekt-Artikulation im Marxismus“, u: Projekt Ideologietheorie (PIT), *Die Camera obscura der Ideologie. Philosophie, Ökonomie, Wissenschaft*, ur.: Hall, S., Haug W. F. i Pietilä V., Berlin: Argument-Verlag, str. 9–95., 1984.

Haug, W. F., *Commodity Aesthetics, Ideology & Culture*, New York: International General, 1987. / usp. *Kritika robne estetike*, Beograd: Istraživačko-izdavački centar SSO Srbije, 1981.

Haug, W.F., *Elemente einer Theorie des Ideologischen*, Hamburg: Argument-Verlag, 1993.

Jameson, F., *Političko nesvesno: pripovedanje kao društveno-simbolični čin*, Beograd: Rad, 1984.

Koivisto, J. / Pietilä, V., „Der umstrittene Ideologiebegriff, W.F. Haugs Theorie des Ideologischen im Vergleich“, u: Haug, W. F., *Elemente einer Theorie des Ideologischen*. Hamburg: Argument-Verlag, str. 233–246., 1993.

Labriola, A., *Essays on the Materialist Conception of History*, New York: Monthly Review Press, 1966. [1896.] / *usp. Ogladi o historijskom materijalizmu*, Beograd : Komunist, 1980

Lefebvre, H., *Kritika svakidašnjeg života*, Zagreb: Naprijed, 1988.

Lukács, G., *Povijest i klasna svijest: studija o marksističkoj dijalektici*, Zagreb: Naprijed, 1977.

Marx, K. / Engels, F., *Marx-Engels Dela*, 47 tomova, Beograd: Prosveta/ Institut za izučavanje radničkog pokreta (citirano kao MED), 1968-1987.

Marx, K. / Engels, F., *Marx Engels Collected Works*, 50 tomova, London: Lawrence & Wishart (citirano kao MECW), 1975-2005.

Marx, K. / Engels, F., *Marx-Engels-Werke*, 44 toma, ur.: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin/DDR: Dietz Verlag (citirano kao MEW), 1957.-

Projekt Ideologietheorie (PIT), *Theorien über Ideologie*, Berlin: Argument-Verlag, 1979.

Projekt Ideologietheorie (PIT), *Die Camera obscura der Ideologie. Philosophie, Ökonomie, Wissenschaft*, ur. Hall, S. / Haug, W. F. / Pietilä, V. Berlin/West: Argument-Verlag, 1984.

Projekt Ideologietheorie (PIT), *Faschismus und Ideologie*, ur.: Weber, K., Hamburg: Argument-Verlag, 2007.

Rehmann, J., „Can Marx’s critique of religion be freed from its fetters?“, *Rethinking Marxism* 23(1), str. 144-153., 2011.

Rehmann, J., *Theories of Ideology: The Powers of Alienation and Subjection*, Leiden: Brill, 2013.

Thomas, P. D., *The Gramscian Moment: Philosophy, Hegemony and Marxism*, Leiden: Brill, 2009.

Williams, R., *Marxism and Literature*, Oxford: Oxford University Press, 1977.

Žižek, S., *Sublimni objekt ideologije*, Zagreb/Sarajevo: Arkzin/Društvo za teorijsku psihoanalizu, 2002.

Robni fetišizam nasuprot fetišizmu kapitala: marksističke interpretacije i Marxova analiza u *Kapitalu*

Dimitri Dimoulis i John Milios

1. Uvod

Marx je od mladosti bio upoznat s napisima etnografa na temu fetišizma i koristio je taj pojam u svojim radovima.¹ U tom je kontekstu jednako važan bio i utjecaj Hegela.²

Ovdje se nećemo baviti različitim značenjima koje pojam fetišizma dobiva na različitim mjestima Marxovog opusa, pitanjem koje je povezano s različitim poimanjima fetišizma u političkoj ekonomiji, političkoj filozofiji i društvenim znanostima.³ Usredotočit ćemo se na analizu robnog fetišizma i time pokušati doprinijeti razumijevanju različitih dimenzija tog pojma, osobito u Marxovom *Kapitalu*. Stoga ćemo krenuti sljedećim redoslijedom: najprije ćemo predstaviti različite marksističke pristupe ovoj temi, a zatim njihovo čitanje u svjetlu Marxove analize. Na taj ćemo način pokušati istražiti je li i u kojoj mjeri pojam fetišizma i sam zadobio funkciju fetiša unutar marksizma, stvarajući inverzije, transpozicije i krive interpretacije, te koje je njegovo stvarno značenje u okviru marksističkog pristupa ideologiji.

Marx uvodi pojam robnog fetišizma u četvrtom odjeljku prvog poglavlja prvog toma *Kapitala* kako bi opisao „zagonetni karakter oblika robe“ sadržan u činjenici da „određen društveni odnos među samim ljudima uzima za njih fantazmagoričan oblik odnosa među stvarima.“⁴

1) Marx 1976., str. 89-90; Marx 1968., str. 532-3, 552.

2) Pietz 1993., str. 137-43.

3) Spyer (ur.) 1998.; Apter i Pietz (ur.) 1993.

4) Marx 1977., str.75- 77.

Robni fetišizam otad je jedna od klasičnih tema marksističke bibliografije.⁵ Ali ono što je zanimljivo u tim studijama prvenstveno se može pripisati činjenici da su analize fetišizma među marksistima kontroverzne, odnosno da funkcioniraju kao polazna točka za određene političke strategije i služe im kao simbol. Sve to pomaže objasniti raznolikost iznesenih gledišta i strast njihovih zagovaratelja u raspravi o tome što je Marx rekao u dijelu o fetišizmu prvog poglavlja prvog toma *Kapitala*, za koji se obično drži da sadrži cjelokupna njegova teorijska promišljanja na tu temu.

Kada bi se filozofi i etnografi kolonijalizma zatekli pred metodološkim pitanjem kako postići izvanjski opis fetišizma koji bi odgovarao unutarnjoj stvarnosti primitivne zajednice, Marxov bi im *Kapital* bio od osobitog interesa zbog načina na koji *preokreće* takav pogled. Marx teži analizi fetišizma u vlastitoj kulturi, tj. fetišizma u koji je i sam upleten kao unutarnji promatrač. Marx prikazuje unutarnju opservaciju kao izvanjski validnu, odnosno kao objektivan opis fenomena pogrešnog shvaćanja u koji je i sam uključen.⁶

Taj je pristup izrazito plodan, ali se suočava s Epimenidovim paradoksom: da li vjerovati nekome tko kaže da je lažov? Tko stoji na „neutralnom terenu unutarnjeg promatrača“?⁷ Marksizam nudi cijeli niz različitih odgovora: kroz dijalektiku Bitka i Svijesti, kroz epistemološke studije pristranosti i analize funkcioniranja i nadilaženja ideologije.

Kada je riječ o fetišizmu moguć je dvojak odgovor. S jedne strane, zahvaljujući njegovom podrijetlu, prednost pojma fetišizma jest što zadržava *izvanjske konotacije* unatoč tome što ga Marx koristi da bi opisao unutarnji fenomen. Budući da je analogijom prenesen iz promatranja urođeničke zajednice na zajednicu promatrača, zadržava vanjsku referencu koja omogućava unutarnjem promatraču da izvede distanciranu analizu elemenata iluzije koje članovi njegove ili njezine zajednice doživljavaju u svojim društvenim odnosima.

Drugi element odgovora je da Marx izbjegava promatranje isključivo prema unutra time što koristi *komparativnu metodu*. Kapitalizam suprotstavlja drugim zajednicama, stvarnim i zamišljenim, nalazeći

5) Vidi za primjer bibliografiju u Iacono 1992., str. 82-3; Pietz 1993.

6) Iacono 1992., str. 75, 78.

7) Iacono 1992., str. 82.

uporišta u tako izvedenom komparativnom materijalu koja mu omogućavaju da pokuša razumjeti fetišizam pomoću izvanjskih referentnih točaka. Kroz paralele s različitim drugim društvima, Marx se u isto vrijeme smješta unutar društva i izvan njega. Čitatelju pokazuje što je fetišizam a da ga sam ne „transcendira“, shvaćajući ga kao *nužnu manifestaciju konkretnih društvenih odnosa*.

Deskriptivna snaga i kritička funkcija Marxovog pojma proizlaze iz analogije i metafore.⁸ Stoga postaje jasno da je Marxova unutarnja analiza istovremeno izvanjska u dva smisla. Prvo, koristi koncept u koji je upisana distanca izvanjskog promatrača primitivnih društava; drugo, koncept fetišizma ne koristi samo metaforički nego i komparativno.

2. Fetišizam marksista

Pojam robnog fetišizma nije teško shvatiti i nema neslaganja među marksistima oko njegova sadržaja. Ako taj pojam funkcionira kao neka vrsta lakmus papira marksizma, to je zbog neslaganja oko njegovih implikacija, odnosno zbog njegove povezanosti s filozofskim konstruktima i političkim strategijama. U ovom ćemo poglavlju rekonstruirati i kritički vrednovati temeljne argumente marksističkih kontroverzi oko pojma fetišizma.

2.1 Fetišizam kao „otuđenje“ (Lukács)

2.1.1 Dijalektika subjekt-objekt i svijest

U ovom ćemo odjeljku krenuti od Lukacseva djela *Povijest i klasna svijest* (1923.), u kojem je fetišizam robe središnji teorijski koncept. Na vrlo repetitivan način u njemu se zagovaraju sljedeće teze.⁹

a) *Teorijska pozicija fetišizma*. Rješenje za shvaćanje svih aspekta kapitalističkog društva „moralo [bi] da bude potraženo u rješenju zagonetke *strukture* robe“ (149). Ta struktura predstavlja „prasiliku svih oblika predmetnosti i svih njima odgovarajućih oblika subjektivnosti“ (149). Bit strukture robe definirana je kao „jedan odnos, odnos između osoba, [koji] poprima karakter stvarnosti ... koja u svojoj strogoj, prividno posve zatvorenoj i racionalnoj vlastitoj zakonitosti, prikriva svaki trag svoje temeljne biti, odnosa među ljudima“ (150).

8) Iacono 1992., str. 89-91, 99-100, 111.

9) U ovom dijelu teksta citati za koje je naveden samo broj stranice su iz Lukacs, 1970.

Razumijevanje ideologije kapitalizma i njegove propasti zahtijeva razumijevanje „fetiškoga karaktera robe kao oblika predmetnosti“ i „subjektivnoga odnošenja koje mu odgovara“ (150). Tako se fetišizam robe tretira kao sama bit marksizma i temelj teorije i politike prijelaza u socijalizam: „poglavlje o fetišskom karakteru robe u sebi krije cijeli historijski materijalizam, cijelu samospoznaju proletarijata kao samospoznaju kapitalističkog društva“ (258).

b) *Struktura fetišizma*. Gdje god je „robni oblik vladajući“ (150), odnosno, gdje god je roba nametnuta kao „univerzalan oblik“ (152), društveni razvoj i svijest podvrgnuti su temeljnom elementu vladavine robe, „postvarenju“ (153). Lukacs opisuje „temeljni fenomen postvarenja“ (153) citirajući najpoznatije ulomke Marxove analize fetišizma u prvom poglavlju prvog toma *Kapitala*. Ljudski rad se „suprotstavlja“ čovjeku „kao nešto objektivno, od njega nezavisno (nešto) što ga zarobljuje pomoću čovjeku tuđe vlastite zakonitosti“ (153).

S objektivnog gledišta robe se ljudima suprotstavljaju kao „svijet gotovih stvari i odnosa među stvarima“ (153), „kao neminovne sile što djeluju same od sebe“ (154). Subjektivno gledano, ljudska djelatnost dobiva oblik robe i biva „postvarena“, odnosno „podvrgnuta čovjeku tuđoj objektivnosti društvenih prirodnih zakona“ (154.) „Univerzalnost robnog oblika“ (u kapitalizmu), „uvjetuje ... apstrakciju ljudskog rada što se opredmećuje u robama“ (154) i postaje „stvar“ za prodaju. Ono kamo to vodi jest „stalno rastuća racionalizacija, sve jače isključenje radnikovih kvalitativnih, ljudsko-individualnih odlika“ (155). U ekonomiji, u znanosti, u politici i filozofiji prevladava mjerljivost i racionalna proračunljivost, tako da se ljudski element isključuje (155-6, 176 i dalje, 182 i dalje, 253 i dalje).

c) *Posljedice fetišizma*. Čovjek „kao mehanizirani dio biva uključen u jedan mehanički sistem“ (157) kojem se nije moguće ne podčiniti. Sve subjektivne osobine se „javljaju kao puki izvori grešaka“ (156). Nova „struktura svijesti“ (182) nametnuta je svim društvenim skupinama.¹⁰ „[R]adnikova djelatnost sve više gubi svoj značaj djelatnosti i biva jednim *kontemplativnim držanjem*“ (157). Osoba sudjelovanjem u tom sustavu

10) “[P]ostvarenje pojmi kao *općeniti*, strukturalni temeljni fenomen cijeloga građanskog društva.“ (str. 168, fusnota 22). Čovjek postaje „broj“ ili „mehanizirano i racionalizirano detaljno oruđe“ sveden na „neki element kretanja robe“ (253).

postaje „bezutjecajnim promatračem“ (158), „mehanički pogonski kotač u tom mehanizmu“ (272). Što se više kapitalistički sustav razvija, to dublje prodire „struktura postvarenja“ u svijest ljudi (162). Ona je bez iznimke upisana u sve međuljudske odnose, koji postaju postvareni, i nameće čovjeku način na koji vidi svoje „odlike i sposobnosti“: ljudske osobine postaju stvari koje može posjedovati i otuđiti (170). Svijest „čovjeka koji se objektivira kao roba“ postaje „*samosvijest robe*.“ (256).

U isto vrijeme fetišizam „izobličuje“ predmetnost objekata (161), kvantificirajući ih u „fetišističke prometne vrijednosti“ (259). Svi pojavni oblici društvenog života prolaze intenzivan proces postvarenja (164, 259). U uvjetima fetišizma ljudi postaju stvari a stvari gube svoj predmetni karakter i pretvaraju se u anonimne kvantitete.

d) *Politički izgledi*. Polazište je da je postvarenje isto što i dehumanizacija i poniženje (233, 261): Iako „postvarenje svih životnih manifestacija“ u kapitalizmu pogađa sve društvene klase, proletarijat ga doživljava u najekstremnijem obliku bivajući podvrgnut „najdubljem onečovječenju“ (233, 253, 260). Proletarijat se nalazi „neposredno *potpuno* stavljen na stranu objekta kao predmet a ne činilac društvenoga radnog procesa“ (255).

Proletarijat dolazi do spoznaje toka povijesti kako spoznaje vlastiti „društveni položaj“ tj. nužnost „neljudske objektivnosti“ (266) u kapitalizmu. Ovo je od osobite političke važnost: dok za roba spoznaja da je rob ni na koji način ne mijenja njegov status, tj. predmet spoznaje, proleter koji shvati da mu je sudbina dehumanizacija stječe znanje s izravnim praktičnim posljedicama: znanje mijenja predmet spoznaje (257, 264). Proleter otkriva „živo jezgro“ iza postvarenja, tj. shvaća da zapravo ne postoje stvari i odnosi među stvarima, nego odnosi među ljudima (257). Na taj se način razotkriva fetiški karakter roba, a na danje svjetlo izlazi njihov stvarni karakter odnosa među ljudima (257, 282).

Stoga proletarijat može empirijski raskinuti s buržoaskim kvantitativnim mišljenjem i promotriti društvo kao „dijalektičku cjelinu“ (258, 263, 293). Kada svijest proletarijata postane „samosvijest društva u njegovu povijesnom razvitku“ (271) postaje moguće stvoriti brane „potpunoj kapitalističkoj racionalizaciji cjelokupnoga društvenog bitka“ (260). „*Postvarena struktura opstanka*“ razgrađuje se u procese i odnose u kretanju (293). Proletarijat time postaje „identičan subjekt-objekt društvenoga razvojnog procesa“ povijesti i praksa koja mijenja stvarnost (303).

2.1.2 Idealizam

Centralnost koju Lukacs pripisuje problematici fetišizma podrazumijeva cijeli niz upitnih aspekata. Za početak, ahistorijski je idealistična jer pretpostavlja da su ljudska bića rođena s nekom vrstom „biti“, odnosno da posjeduju pred-oblikovanu svijest, tip ponašanja i misli koji se u susretu s objektivnim faktorima „otuduju“ pod kapitalizmom i postaju stvari, oponašajući tako strukturu robne razmjene.

Paralelno s *esenijalizmom*, formula fetišizma kao matrice otuđenja očito je redukcionistička. Društveni je život sveden na princip koji nije materijalna baza, kako pretpostavlja mehanicistički marksizam, nego način na koji nositelji proizvodnih odnosa doživljavaju tu „bazu“. Upravo je politika ignoriranja mnogostrukosti društvenih praksi (povijest, klasna borba, djelovanje ideoloških aparata države) odgovorna za Lukacseve simplifikacije, odnosno za stav da je radna snaga obilježena „kontemplativnim držanjem“ promatrača strojeva, a svaki oblik mišljenja povezan s kvantifikacijom komercijalne kalkulacije.

Jednako redukcionistički je i pogled na ideologiju kao lažnu svijest (prikriivanje stvarnog karaktera proizvodnih odnosa) koja automatski proizlazi iz oblika razmjene.¹¹ Stvaranjem fetišizma kapitalizam štiti netransparentnost odnosa eksploatacije. Ta simplifikacija uzdiže fetišizam do primarne i jedinstvene ideološke dinamike. Protuteža mu je samo nada da će Mesija-proletarijat prepoznati „istinu“ i, konstituirajući se kao subjekt, preokrenuti cjelokupnu stvarnost. Za one koji ne vjeruju u čudesne dijalektičke skokove koje predviđa Lukacs, slijedeći mladog Marxa¹², ostaje neobjašnjivo kako će se apsolutna „stvar“ osloboditi ogromnog tereta ideologije i uspjeti svrgnuti kapitalizam snagom vlastite „svijesti.“

U tom ideološkom okviru nema mjesta ni za pitanja poput – otkud pogrešnom shvaćanju proizvodnih odnosa moć da oblikuje svaki aspekt postojećeg, ni za opovrgavanje ove sheme od strane postojeće realnosti, koja bi pokazala da tijek znanosti i politike nije moguće tumačiti kroz

11) Usp. Amariglio i Callari 1993., str. 196-7.

12) “Gdje je dakle pozitivna mogućnost njemačke emancipacije?– Odgovor: U formiranju jedne klase vezane radikalnim lancima (...) koja je jednom riječi potpuni gubitak čovjeka, koja dakle može sebe zadobiti samo potpunim ponovnim zadobivanjem čovjeka. Ovo raspadanje društva u obliku posebnog staleža jest proletarijat. (Marx, 1975., str. 279)

shematski model „propadanja“. Neobjašnjen ostaje i prijelaz iz fetišizma robe u transformaciju svega pod suncem u otudene i postvorene predmete.¹³

Lukacs marksizmu pripisuje specifično jezgro, koje je za njega analiza fetišizma. Kada proizvodi ljudskog rada ovladaju ljudima neovisno o njihovoj klasnoj pripadnosti i kada svaka osoba postane stvar, marksizam se reducira na teoriju interpretiranja i razotkrivanja takve „automatske“ lažne svijesti. Teorija ideologije tada je ograničena na otkrivanje jednostavne tajne: subjekt postaje stvar, ali se može vratiti samome sebi tako što će se ponovno povezati s istinskom ljudskom „srži“ povijesti, i to zahvaljujući revoluciji u shvaćanju.¹⁴

2.2 Pravni fetišizam (Pašukanis)

2.2.1 Fetišizam, buržoaska država i pravo

Sovjetski teoretičar prava Jevgenij Pašukanis utemeljio je svoje viđenje oblika buržoaskog pravnog sustava na specifičnom nalazu.¹⁵ Definiramo li pravo kao „sistem odnosa, koji odgovara interesima vladajuće klase i koji je osiguran njenom organizovanom silom (...) definicija otkriva klasni sadržaj koji se nalazi u pravnim formama“ odnosno njihovo podudaranje s interesima vladajuće klase umjesto s općim interesom, mirom, pravdom, itd., ali ne daje odgovor na ključno pitanje – „Zašto taj sadržaj uzima takvu formu?“ (96)

Uočivši da definicija prava kao prisile vodi u ćorsokak, Pašukanis razvija teoriju prava kao *pristanka*,¹⁶ koja koristi analizu robnog fetišizma u koju su ugrađene sljedeće točke:

a) *Matrica pravnog sistema*. Specifičnost je pravnog poretka što on „računa sa privatnim izolovanim subjektima“, pojedincima koji imaju prava (112).

13) Očita je srodnost između Lukacseva i pogleda teoretičara koji kapitalizmu pripisuju isključivo simboličku funkciju spektakla: nema više radne snage ni politike. Rat se vodi na televiziji.

Ekonomiju diktiraju kompjutorski ekrani burze, itd.

14) Univerzalizirajuće gledište upadljivo je u Gouxovoj analizi, koji tvrdi: „Primat govora lingvistički je pojam za univerzalan i dominantan princip utrživosti, temeljen na apstraktnom radu“ (Goux 1975., str. 140). Na drugom mjestu navodi da se „zarobljavanje radnika od strane kapitala, održavano u nedogled institucijom novca, provodi i kroz represiju operativnog oblika pisanja, koje se degradira zajedno s jednim elementom značenja, i potiskuje kroz podčinjavanje primatu govora“ (str. 147, 182-4, 190-1). Vrlo razradenu verziju problematike otudjenja razvio je Sohn-Rethel (1990., str. 53-4, 68-9, 91-2, 96). On naglašava razdvajanje intelektualnog od manualnog rada, a koncepte koje razvija buržoaska filozofija smatra „otudnjem otudjenja“.

15) Citati u ovom dijelu za koje je naveden samo broj stranice su iz Pašukanis, 1958.

16) Müller-Tuckfeld, 1994.

b) *Pravni sustav kao privatno i kapitalističko pravo.* “Forma prava sa njenim aspektom subjektivnog ovlašćenja rađa se u društvo koje se sastoji od izolovanih nosilaca privatnih, egoističkih interesa“, odnosno u društvu temeljenom „na principu saglasnosti nezavisnih volja“ (114-115). Javno pravo imitira strukturu privatnog prava unatoč tome što ono organizira interese vladajuće društvene klase i zadaća mu nije jamčiti prava pojedinca. Pravna forma ne može postojati u drugome ruhu od onoga individualnih interesa i volje. Javno, državno pravo postaje „odraz“ privatnog prava (115-119). Buržoaska država („apstraktna i bezlična“ prinuda koja je u potpunosti integrirana u „vlast objektivne nepristrane norme“) „odraz“ je „privatne“ strukture prava (151, 156-158).

Ishod je da Pašukanis pravom smatra isključivo ono kapitalističko, temeljeno na pojedincima kao vlasnicima roba. Time iz domene prava isključuje sustave društvene regulacije drugih načina proizvodnje koji nisu poznavali pojam subjekta kao statusa zajedničkog svim ljudima (156 nadalje.)

c) *Pravni fetiši.* Postavlja se pitanje kako se određena misleća bića transformiraju u apstraktne i jednakopravne subjekte prava (127). Krećući od „privatne svojine“, Pašukanis uočava da analiza oblika subjekta mora kao polazište uzeti analizu robnog oblika, koja pokazuje da društveni odnosi preuzimaju osobine odnosa između stvari (122-3). Pravni subjekt nastaje iz čina razmjene u kojem ljudsko biće ostvaruje svoju apsolutnu i apstraktnu slobodu volje. Kao subjekt, on ili ona je vlasnik robe-objekta kojega razmjenjuje. Tako nastaje pravni fetišizam kao dopuna robnom fetišizmu. U robnom fetišizmu se čini prirodnim da su stvari nosioci vrijednosti. U pravnom fetišizmu, subjekti koji raspoložu stvarima prirodno su nositelji (*vehicles*) dominacije.

Na taj način društveni odnosi dobivaju dvostruko zagonetnu formu. Oni se pojavljuju kao odnosi između stvari i, u isto vrijeme, kao odnosi između subjekata (127-8). Apstraktni rad, apstraktni subjekt, apstraktna pravna regulativa, bezlična moć države. Riječ je o specifično buržoaskom mehanizmu asimilacije, koji stvara kapitalističko pravo uvođenjem društvenih entiteta čiju materijalnu osnovu treba tražiti u činu razmjene.¹⁷

17) “[P]ravna forma u aktu razmjene dobija svoju materijalnu zasnovanost (...). Akt razmjene koncentriše u sebi ... najbitnije momente, kako za političku ekonomiju, tako i za pravo“ (131).

d) *Odumiranje prava*. Sve dok postoje tržišni odnosi – određeni vrijednošću – postoji i pravni sustav. U zemljama u kojima je vlast osvojio proletarijat, odumiranje prava postat će moguće tek s napuštanjem ugovornih ekonomskih odnosa i odustajanjem od rješavanja ugovornih nesuglasica na sudu (139 nadalje). I ovdje nailazimo na očitu paralelu između ekonomije i prava. Baš kao što će robni fetišizam nestati samo s kapitalizmom, tako je i sudbina buržoaskog prava i njegovih subjekata neraskidivo vezana uz kapitalizam.

2.2.2 Ekonomizam ili strukturna interpretacija?

Analogija između robe kao prirodnog nositelja vrijednosti, subjekta kao nositelja ljudske volje i države kao apstraktnog makro-subjekta¹⁸ temelji se na hipotezi o postojanju strukturne sličnosti kauzalnog tipa, a kroz nju će se pokušati interpretirati pravni sustav. Pašukanis stoga usvaja klasičnu marksističku shemu baze i nadogradnje i traži u prvoj „tajnu“ druge.

Pašukanisa se obično optužuje za ekonomizam, odnosno za ignoriranje relativne autonomije pravnog sustava.¹⁹ Ali ta je optužba neutemeljena. Pašukanis ne tvrdi da pravnom sustavu nedostaje autonomije, niti da baza određuje što će postati zakonom (propisima, sudskim odlukama, doktrinom). Njegova analiza pokušava pokazati na koji način društvena struktura (djelatni principi koji čine semantičku srž načina proizvodnje) nužno zahtijeva sustav pravila za reguliranje društva koji će usvojiti određene pretpostavke i silom ih nametnuti kao općeprijemljive (slobodni i pravno jednaki subjekti, ugovor, strukturiranje javnog prava na temelju privatnog, slobodna volja).

Taj sustav pravila funkcionira na temelju slobodnih pregovora između suverenih pojedinaca.²⁰ Pašukanis tom sustavu pravila daje ime „pravo“. Kako bi objasnio nužnost tog sustava u kapitalizmu, dokazuje sličnost njegovih načela sa strukturom općene cirkulacije roba. Uspostavom takve uzročne veze (pravna načela odražavaju strukturu proizvodnje), Pašukanis nadilazi teoriju prisile (prava kao proizvoda dominantne političke volje). Nudi interpretaciju strukturnih uzroka pristanka (podudarnost sa strukturom proizvodnje, odnosno fetiškim reprezentacijama koje pojedincima nameću

18) O državi kao makro-subjektu povezanom s pravnim subjektima i kontradikcijama „dvostrukog suvereniteta“ pojedinca i države vidi Dimoulis 1996., str. 582 nadalje.

19) Müller-Tuckfeld 1994., str. 189.

20) Vidi i Engelskirchen 2001.

ekonomski zakoni) i uspijeva objasniti specifičnost sadržaja i kodeksa prava u buržoaskim društvima.

Svakako je moguća i šira definicija zakona koja bi uključivala pravne sustave drugih načina proizvodnje. Pašukaniseva apsolutna pozicija (kapitalizam = buržoasko pravo = privatno pravo = pravo) ima za cilj pokazati da pravni sustav strukturnih karakteristika buržoaskog privatnog prava nije postojao prije kapitalizma niti može postojati nakon njega budući da je izveden iz povijesno *specifične* regulacije društvenosti kroz robnu razmjenu. Ta vrsta prava je historijski jedinstvena zbog svoga oblika i – mogli bismo dodati – univerzalnog karaktera njene provedbe, za razliku od povijesno ranijih društvenih normi.²¹

Ta apsolutna pozicija Pašukanisu omogućava da izbjegne idealističku zamku davanja uobičajene formalističke definicije prava. Takva formalistička definicija ima dvije posljedice. S jedne strane, buržoasko privatno pravo čini konkretnim historijskim izrazom pravne regulacije koja je nužna u svakoj ljudskoj zajednici (“ubi societas ibi ius”).²² S druge strane, pravo se povezuje s „idejom Pravde“, što ima za posljedicu da, kako bi se uopće moglo govoriti o pravdi općenito, unatoč ogromnim razlikama između različitih sustava društvene regulacije i prisile, oni moraju imati neki element koji im je zajednički. To vodi u privid buržoaskog privatnog prava kao najboljeg i „najhumanijeg“ oblika prava (sloboda, jednakost, dioba vlasti, ugovorni odnosi, umjerene kazne, itd.)²³

Ni druga gledišta koja pretpostavljaju svrhu ili porijeklo prava („duh“ naroda, izraz kolektivne volje zajednice, poštivanje propisa zakonodavca, volja organa zaduženih za provedbu zakona, itd.), ni kritička pretpostavka da je nasilje bit zakona ne uspijevaju izbjeći tu idealističku zamku. Potonji stav doduše posjeduje barem prednost realizma. Uspostavlja paradigmu „pravo=moć“ i pruža zadovoljavajuće objašnjenje podrijetla vladavine koja se predstavlja pravednom ili neizbježnom. Ipak, genealošku točnost na stranu,

21) Povjesničari prava govore o „ekstenzivno-masovnoj“ provedbi pravne regulative pod kapitalizmom, za razliku od „restriktivno-selektivne“ primjene srednjovjekovnog i „apsolutističkog“ prava kao sredstva društvene kontrole (Sabadell 1999., str. 169-72).

22) Tako je, primjerice, jedan važni njemački konstitucionalist socijaldemokratskih uvjerenja prigovorio Pašukanisu da „zanemaruje“ da čak i najhomogenije društvo treba pozitivno pravo kao okvir unutar kojega se njime može upravljati i štiti ga. (Heller 1934., str. 196).

23) Za implikaciju opće definicije prava vidi Dimoulis 1996., str. 30-1, 47-8.

on ne može objasniti specijalni karakter ni specifičan način djelovanja buržoaskog pravnog sustava, kao što uočava Pašukanis.

Stoga stav koji Pašukanis odabire nije moguće opisati kao ekonomističan, osim ako ekonomističnim ne smatramo svaku analizu prema kojoj su pravni i ideološki fenomeni povezani sa strukturom proizvodnje. Njegov pristup odražava dobro poznatu Marxovu primjedbu iz *Grundrisse*:

Jednakost i sloboda se, dakle, u razmjeni koja počiva na razmjenskim vrijednostima ne samo poštuje, nego je razmjena razmjenskih vrijednosti produktivna, realna osnova svake *jednakosti i slobode*. Kao čiste ideje ove su samo idealizirani izrazi te razmjene; kao razvijene u pravnim, političkim, društvenim odnosima one su samo ta osnova u nekoj drugoj potenciji.²⁴

Marx taj stav opetovano iznosi u *Kapitalu* i *Kritici Gotskog programa*: o pravnim konceptima jednakosti i slobode kao odrazu proizvodnje i razmjene roba.²⁵ Takvi su stavovi podložni ekonomističkom čitanju, pretpostavimo li da Božanska providnost proizvodi nadgradnju savršeno prilagođenu određenoj bazi, odnosno ako proces proizvodnje nadgradnje promatramo ahistorijski, kao automatsku prilagodbu bazi, što bi zahtijevalo da se proces nastanka baze odvije u političkom i ideološkom vakuumu, ili vezan uz nadgradnju koja bi joj bila tuđa.²⁶

Ako, s druge strane, formaciju buržoaskih društva percipiramo kao derivat ideologije i prava paralelno s nasilnim nametanjem kapitalističkih ekonomskih odnosa, pozicija Marxa i Pašukanisa potpuno je suvisala.

24) Str. 131, Marx, 1979-a

25) Balibar 1997., str. 194. Marx uočava: "Stoga je shvatljiva presudna važnost koju ima pretvaranje vrednosti i cene radne snage u oblik najamnine, ili u vrednost i cenu samog rada. Na ovom pojavnom obliku, koji od naših očiju prikriva stvarni odnos i, štaviše, pokazuje baš njegovu suprotnost, počivaju svi pravni pojmovi i radnika i kapitaliste, sve mistifikacije kapitalističkog načina proizvodnje, sve njegove iluzije o slobodi, sva apologetska tručanja vulgarne ekonomije." (Marx 1977., str. 479). Marx istu ideju jasnije izražava u pismu Englesku od 2. travnja 1858.: "Ovaj prost promet posmatran sam za sebe – a on je površina buržoaskog društva, gdje su zbrisane dublje operacije iz kojih on proizlazi – ne pokazuje nikakve razlike između subjekata razmjene, osim samo formalne i prolazne. *To je carstvo slobode, jednakosti i svojine zasnovane na 'radu'*" (Marx, 1979-b). Kao mjesto (i proces) razmjene ekvivalenata, tržište, čak i kada je riječ o tržištu radne snage, utjelovljuje domenu jednakosti i slobode koja je preduvjet za provedbu „jednake razmjene“.

26) To kritizira Althusser kada piše: "Marx je dakako u 'Prilogu kritici političke ekonomije' pokušao 'deducirati' zakon roba iz (...) robnih odnosa, ali – osim ako ne vjerujemo u providnost samoregulacije robnih odnosa o kojima je riječ – ne vidimo kako bi oni mogli funkcionirati bez države koja tiska valutu, državnog aparata koji bilježi transakcije i sudova koji rješavaju sporove" (Althusser 1994., str. 493).

Pokazuje zašto je stvaranje univerzalno primjenjivog pravnog sustava temeljenog na slobodnim ugovornim odnosima pravnih, statusom jednakopravnih subjekata, s teorijskog gledišta neodvojivo od kapitalizma kao ekonomskog sustava. Druge interpretacije karaktera buržoaskog privatnog prava (napredak čovječanstva, civilizacija, racionalizacija državnog aparata kao izraz općeg interesa, itd.) to ne mogu pokazati. Marxova/Pašukanisova analiza temelji se na semantičkoj apstrakciji jer se ne poziva na stvarno postojeću točku u povijesti kao polazište. Ta dedukcija nije kronološka ni razvojna nego „materijalnoj bazi“ pripisuje logički i/ili funkcionalni prioritet.²⁷

Inspiriran ekonomskim fetišizmom, Pašukanis označava kao *pravni fetišizam* pogled po kojem postoje suvereni (slobodni i jednaki) subjekti koji vladaju stvarima i uživaju slobodu u svojim društvenim odnosima. Taj specifični element korespondencije previđaju oni koji pravnim fetišizmom nazivaju uvjerenje da pravo samo po sebi ima moć nametati svoje propise, bez obzira na konkretne odnose moći različitih klasa. Ipak, uvjerenje da vladavina prava vlada jer vlada ideološka je posljedica njene svakodnevne primjene, a opisati to kao fetišizam znači odabrati vezu sa značenjem pojma fetišizma koji prethodi Marxu (pravo ima nadnaravnu moć upravljanja svijetom, poput neživog idola).

Nasuprot tome, Pašukanisova interpretacija fetišizma cilja na to da pokaže transformativni učinak pravnog fetišizma: nametanje modela interpersonalnih odnosa koji odgovara strukturi razmjene ali ne može društveno prevladati bez pravnih propisa. Tim obogaćenim konceptom fetišizma, Pašukanis nudi interpretaciju strukturne specifičnosti buržoaskog prava.

27) Norrie ispravno argumentira da između zakona i robne razmjene postoji historijska sinkronija. Zatim taj argument proširuje na logičku sinkroniju: „Logički odnos između razmjene i pravnog oblika nije odnos jednostranog prioriteta, nego istinske simbioze ... Marx ni na trenutak ne zamislija da razmjena logički prethodi pravnom“ (Norrie 1982, str. 423). Međutim, ako napustimo tezu o logičkom/funkcionalnom prioritetu ekonomske nad pravnom razinom, onda smo napustili i Marxovu shemu baze/nadgradnje i prihvaćamo da specifične pravne norme mogu oblikovati način proizvodnje. To je nesumnjivo pristup koji je oprečan marksističkoj teoriji općenito, a svakako je oprečan Pašukanisovoj analizi, koji se konstantno referira na zakon kao na proizvod, učinak ili odraz robne razmjene, prihvaćajući u potpunosti derivaciju zakona iz ekonomije (reference na originalni ruski tekst u Naves 2000, str. 53-4, 69-78). Naše je mišljenje da pitanje logičkog prioriteta nije moguće razriješiti jednostavnim izborom ijednog od ta dva izbora. Kako bi se odredio odnos između ekonomske i pravne razine potrebna je definicija svake od njih koja bi se suprotstavila „zdravorazumskom“ shvaćanju.

Zajednički element gore opisanih pristupa jest da prihvaćaju marksističku analizu fetišizma u prvoj glavi prvog toma *Kapitala*, koju onda razvijaju u različitim smjerovima.²⁸ Lukasev pogled je *ekstenzivno-univerzalirajući*. Robni fetišizam vidi kao proces otuđenja, koji nije ograničen na proizvodnje lažne slike o činovima razmjene nego se proširuje na sve društvene aktivnosti (postvarenje subjektivnosti, kvantifikacija mišljenja prema modelu ekonomske kalkulacije). Fetišizam se time tretira kao matrica strukture otuđenja koja uništava autentičnu strukturu društvenih odnosa. Nada je pritom da će takav pad u totalnu poniženost u proletere usaditi svijest i duh pobune koja će dokinuti otuđenje.

Pašukanisov pristup je *ekstenzivno-komparativan*. Povezuje kodove razmjene (vrijednost, ekvivalentnost) s onima pravnog sustava (subjekt, volja), razotkrivajući strukturu pravnog sustava i njegovu neraskidivu povezanost s robnom razmjenom. Pravni fetišizam je moguće usporediti s ekonomskim fetišizmom jer je njegova posljedica. I ovdje je jasan stav da kapitalizam ima funkciju „poravnavanja“ (homogenizirajući stvari u razmjenjive robe, a ljude u izjednačene nosioce slobodne volje).

Ipak, Pašukanisev cilj nije lamentirati nad otuđenjem. On analizira učinke funkcioniranja simboličkog (ali i duboko političkog) poretka koji oblikuje proizvodne odnose u skladu s određenim kodovima. On rješava zagonetku pravnog okvira, naglašavajući da bez „fetiškog“ strukturiranja kapitalističke razmjene konkretno pravo ne bi bilo zamislivo. I tu se fundamentalno razlikuje od Lukacsa. Pašukanis uočava nužnost istovremenosti pri dokidanju države, njenog prava i tržišta posredstvom klasne borbe, i uočava da „poravnavajuće“ djelovanje fetišizma samo po sebi nema političkih implikacija za proces tranzicije.

2.3 Robni fetišizam kao idealizam (Althusserova škola)

Na suprotnom ekstremu od tog pristupa leži filozofsko-teorijsko dovodenja u pitanje analize fetišizma od strane „Althusserove škole“.

2.3.1 Balibar²⁹

U svojoj kritici definicije fetišizma i njegova mjesta u Marxovom djelu (213), Balibar iznosi sljedeće tvrdnje:

28) Vidi i Balibar 1993., str. 67 nadalje.

29) U ovom dijelu su svi citati navedeni samo brojem stranice iz Balibar, 1976.

a) *Fetišizam je buržoasko-idealistička teorija.* Marx analizu fetišizma izvodi prije nego što je uveo pojmove kapitala, kapitalističkog načina proizvodnje ili njegova ukupnog procesa reprodukcije. Bez tih pojmova nije sasvim jasno u kojem kontekstu možemo smatrati da fetišizam djeluje: u buržoaskoj ideologiji, pravnom sustavu temeljenom na ugovorima i drugim elementima koji utječu na promet roba (218-21). Analiza fetišizma u prvom poglavlju *Kapitala* temelji se na buržoaskim ideološkim konceptima prava i političke ekonomije (osoba/stvar, sloboda/prisila, prirodno/društveno, plan/tržište). Posljedica toga je da kriva, ideološka interpretacija izgleda kao automatska posljedica cirkulacije roba, pri čemu su robe predstavljene kao Subjekt ili „razlog“ krive, ideološke interpretacije (227).

b) *Teorijski značaj fetišizma.* Marksisti čije se analize temelje na fetišizmu razvijaju idealistične antropologije (Lukacs), a materijalisti (Lenjin) ga ignoriraju (220). Dva su razloga za to. S filozofskog gledišta, teorija fetišizma je prepreka materijalističkom proučavanju ideologije budući da se temelji na problematici podrijetla Subjekta. Subjektom se ne bavi kao ideološkom kategorijom nego kao znanstvenim konceptom koji pruža interpretaciju ideoloških nalaza. Fetišizam se stoga „entuzijastično elaborira“ u pristupu „otudenja“ (u kojemu je svijest Subjekta odlučujuća) ali i u formalističko-strukturalističkoj tendenciji koja se isto zasniva na problematici Subjekta (njegovo mjesto u proizvodnom procesu dovodi do stvaranja određenih predstava i iluzija: 225-31).

S metodološkog gledišta, oni koji inzistiraju na „teoriji“ fetišizma pretpostavljaju da je *Kapital* prožet kontinuitetom: od jednostavne početne apstrakcije robe sve se deducira iz elaboracije njenih konkretnih odrednica. Ali Marx zapravo mijenja predmet istraživanja kroz *Kapital*. Ne referira se na robu i oblik vrijednosti općenito, nego na dvostruki karakter rada i procesa razmjene (222-3).

Stoga se rasprava o fetišizmu tiče „pred-marksističke *filozofske problematike*“ (224). U najboljem slučaju predstavlja „pripremnu dijalektiku“ (220), odnosno kritičko okretanje ekonomskih kategorija protiv njih samih, protiv njihova korištenja u apologetske svrhe (223), jer Marx pokušava kritizirati ekonomiste, a da nije prije toga razvio teoriju ideologije (227).

c) *Fetišizam protiv ideologije.* Materijalistička teorija ideologije mora uzeti u obzir postojanje i djelovanje „stvarnih *ideoloških društvenih odnosa*“ koji se uspostavljaju kroz klasnu borbu, izražavaju kroz ideološke aparate

i diferenciraju se od proizvodnih odnosa, koji ideološke odnose određuju samo u konačnoj analizi (225).

d) *Političke posljedice*. Teorija fetišizma, unatoč tome što izbjegava ekonomizam, sprečava ispravno razumijevanje revolucionarne tranzicije jer društvenu „transparentnost“ i dokidanje iluzije predstavlja kao automatsku posljedicu proleterske revolucije koja vodi prema ukidanju tržišta. Komunizam se tako prikazuje kao nadilaženje otuđenja, a suprotnost otuđenja (kraj povijesti) javlja se odmah nakon transformacije ekonomske baze (229).

2.3.2 Althusser³⁰

U kontekstu analize marksističkih čitanja države i njihovih slijepih ulica, Althusser se na pitanje fetišizma osvrće 1978. godine. Iako ulazi u dijalog s Marxom, Althusser zapravo nikad ne poduzima sustavno čitanje ili kritiziranje njegovih gledišta. Intervenira u potpuno formirane ideološke fronte koje robni fetišizam koriste kao sirovinu u razradi vlastitih stavova. To je razvidno iz usporedbe Althusserovih pogleda s drugim strujama marksističke debate, ali i iz činjenice da on ne uzima u obzir analize vlastitih bliskih suradnika kada je riječ o Marxovom konceptu fetišizma.³¹

Sažeto parafrazirane, Althusserove su teze sljedeće:

a) *Fetišizam kao pravna ideologija*. Marxov fetišizam zasniva se na ideji da se radni odnosi između ljudi u komodificiranim društvima čine kao odnosi između stvari. To pretpostavlja da su međusobni odnosi ljudi, kao i odnosi prema stvarima koje proizvode, razvidni (kada ideologija fetišizma nije na djelu) jer su neposredni. Ali takva se pretpostavka može temeljiti samo na pravnoj ideologiji, koja u pravne odnose projicira „transparentnost“ vlasničkih odnosa (stvar apsolutno i neposredno pripada vlasniku-subjektu). U pravnoj su ideologiji odnosi između pojedinaca izjednačeni s odnosima između stvari: dvije količine roba dovedene su u korelaciju u razmjeni ekvivalenata jer ih je dvoje ljudi odlučilo razmijeniti, i obrnuto. Da li kažemo da je riječ o razmjeni stvari ili o razmjeni između subjekata, zapravo govorimo istu stvar (487 nadalje).

b) *Fetišizam protiv ideologije*. Marxov fetišizam je logička (i ideološka) igra fluidnih pravila. Ne možemo razlikovati stvarno od prividnog,

30) U ovom dijelu su svi citati navedeni samo brojem stranice iz Althusser 1994.

31) Ovdje se prvenstveno referiramo na detaljnu Rancierovu (1996.) analizu objavljenu u *Lire le Capital*, koju je uredio Althusser (prvo izdanje 1965.), ali i na analize iz Balibar (1976).

neposredno od posredovanog. Kako bi pobjegli iz tog ideološkog kružnog toka, moramo napustiti pravne kategorije antiteze između osobe i stvari na kojima Marx temelji koncept fetišizma u prvom poglavlju *Kapitala*. Njegova analiza ne identificira produktivne mehanizme fetišizma, koje bi trebalo interpretirati kroz mistifikacije koje generiraju aparati države, a koje su mnogo kompleksnije i učinkovitije od svodenja ljudskih odnosa na odnose između stvari. Drukčije rečeno, ideološka operacija – koja djeluje i u smjeru naturalizaciju nečega što je suštinski historijsko – uglavnom se tiče države, a ne robne razmjene (487 nadalje).

c) *Razlozi za Marxov idealizam*. Postavlja se pitanje zašto Marx igra tu igru, definirajući koncepte subjekta i stvari u skladu s onim što u danom trenutku želi pokazati. Althusser nudi tri moguće interpretacije (490-92):

c1) Jedno političko objašnjenje je da se po Marxu svaki tip zajednice vlastitim pripadnicima pričinja kao nešto očito i nužno, iako zapravo nije nešto prirodno ni vječno. Sve se mijenja pa će tako jednog dana nestati i kapitalizam. To odgovara načinu na koji Althusser definira pojam fetišizma (sklonost da se ono što postoji smatra „prirodnim“: 495). Ali to ne daje zadovoljavajuće objašnjene Marxove digresije u fetišizam. Marx je isto viđenje mnogo uvjerljivije izrekao na drugim mjestima, pa nam ne treba ta igra s očito/nije očito i istina/privid kako bi pokazali historijsku promjenjivost društvenih reprezentacija.

c2) Plauzibilnije je objašnjenje da je Marx htio kritizirati ekonomiste koji društvene odnose smatraju odnosima između stvari, ali ih i opravdati, pripisujući njihove zablude fetišizmu koji stvara mehanizam robne razmjene. Cijena toga je da Marx uzdiže rad u esenciju koja zadobiva „predikate“ (stvarne i zamišljene, materijalne i društvene), kao i shvaćanje materijalnih elemenata u proizvodnji kao pukih pojava aspekta rada-esencije (ugljen postaje „materijalni izraz“) (495). Tako Marx teoriju fetišizma temelji na postulatu da društveni odnosi posjeduju „materijalni izraz“, što je duboko idealističko stajalište.

c3) Najobuhvatnije objašnjenje je da je Marx tražio lake argumente na početku *Kapitala*, govoreći samo o konceptu vrijednosti. To se može pripisati njegovoj „slabosti“ prema tome da krene od „najjednostavnije apstrakcije“ (491). Analiza fetišizma je tako provizorna i hirovita jer se nalazi na krivom mjestu. U poglavlju o vrijednosti Marx još ne može govoriti o kapitalizmu,

državi i društvenim klasama, tj. o pojmovima koji pomažu objasniti iluzije i fetišizme ekonomista i dominantne ideologije. Na početku *Kapitala*, filozof „s imenom Marx“ postaje zarobljenikom pravnih kategorija o kojima koncept robe ovisi. Sapeo se u buržoaski način tretiranja vrijednosti, povezujući fetišizam s robnim oblikom kao takvim.

d) *Političke posljedice*. Analize fetišizma politički su važne unutar marksizma jer omogućavaju raskid s ekonomizmom. Ali su i temelj i za humanističke interpretacije i za *operaistička* (*workerist*) gledišta koja podržavaju proletersku subjektivnost i pobunu. U oba se slučaja teorija fetišizma svodi na neki oblik humanističke teorije otuđenja (487), tj. pripada filozofskom pristupu koji Althusser kritizira.

2.4 “Drugi” fetišizam: Gramsci

Prije nego što predemo na istraživanje ovog pitanja u Marxovom radu, moglo bi biti zanimljivo citirati dva Gramscijeva navoda o fetišizmu.

Prvi citat se tiče odnosa između pojedinca i kolektiva u koje je integriran/a.³² Kada pojedinci „kolektivnu organizaciju“ koju sačinjavaju dožive kao nešto izvanjsko što funkcionira i bez njihova sudjelovanja, ona u biti prestaje postojati. „Ona postaje mentalna utvara, fetiš“. Paradoksalno je što se na takav fetišistički (kritičan ili jednostavno pasivan) odnos pojedinaca prema organizaciji ne nailazi samo u organizacijama s elementima prisile, kao što je Crkva, nego i u „ne-javnim“, „dobrovoljnim“ organizacijama kao što su stranke i sindikati. Iz toga proizlazi determinističko-mehanicističko gledište koje te organizacije prikazuje kao „fantazmagorični amalgam“. Suprotno njima, za revolucionarne je organizacije apsolutno ključno izravno sudjelovanje pojedinaca, odnosno nadilaženje fetišizma, čak i kada to naizgled vodi u kaos.

U drugom citatu Gramsci dominantnu interpretaciju talijanske povijesti opisuje kao „fetišističku povijest.“³³ Protagonistima su prikazane različite mitske figure poput Revolucije, Unije, Nacije i Italije. Horizont povijesti staje na nacionalnim granicama a povijest se interpretira u svjetlu današnjice na osnovi determinističke linearnosti. Historijski problem razloga za uspostavu talijanske države i načina na koji se uspostavila pretvoren je u problem

32) Gramsci 1975., str. 1769-71. Naslov ulomka je „Problemi kulture – fetišizam“ („Problems of culture. Fetishism“).

33) Gramsci 1975., str. 1980-81.

pronalaska države kao Unije ili Naroda ili, općenitije, Italije u cjelokupnoj povijesti koja joj je prethodila, na isti način na koji u oplodenom jajetu mora postojati ptica.

Prva je referenca povezana s pred-marksističkim značenjem fetišizma. Neživi objekt dobiva supstanciju kao nositelj volje i djelovanja čime se skrivaju stvarni akteri. U drugoj referenci Gramsci iznosi vrlo aktualnu kritiku nacionalističkog načina mišljenja (nacija se vidi kao vječni subjekt i motiv koji pokreće povijest), ali i nacionalistički konstituiranih društvenih znanosti koje tom konstrukt daju teorijsku podršku.

S gledišta naše problematike, zanimljivo je to što Gramsci u potpunosti ignorira ekonomsku dimenziju fetišizma iako je jasno da je morao biti upoznat s Marxovom analizom. Gramsci analizira fetiške fenomene u ideološkim aparatima države (crkva, stranke, sindikati, „nacionalno“ usmjerena znanost). Funkcioniranje određenih institucija stvara iluziju historijske evolucije, prikazujući je kao rezultat djelovanja nepostojećih entiteta, tako da je riječ ne samo o krivom razumijevanju stvarnosti (klasa, pojedinaca itd.), nego i o stvaranju njene iskrivljene slike, koja stvara dojam svemoći buržoaskih institucija.

Iako ne uzima u obzir kompleksno značenje koje Marx pripisuje pojmu „fetišizam“, ovi citati Gramscija najavljuju Althusserove kritičke primjedbe koje fetišizam povezuju s različitim stadijima ideološke proizvodnje.

3. Fetišizam u Marxovom *Kapitalu*

3.1 Način izlaganja teorije vrijednosti u *Kapitalu*

Althusserov i Balibarov kritički pogled preusmjerava pažnju na jedan metodološki problem u *Kapitalu*: Marx traži odgovor na pitanje *što je vrijednost* i nakon toga *što je novac* u prva tri poglavlja prvog toma *Kapitala*, prije nego što je ponudio definiciju kapitalističkog načina proizvodnje. Ta je metoda izlaganja neke marksiste navela na mišljenje da vrijednost nije konstitutivna kategorija koncepta kapitalističkog načina proizvodnje, nego da se tu daje preliminarni opis poopćene *jednostavne* robne proizvodnje koja prethodi kapitalizmu.³⁴

No Marx pojam poopćene robne proizvodnje uvodi samo kao intelektualni konstrukt koji će mu pomoći uspostaviti koncept kapitalističke proizvodnje.

34) Maniatis i O'Hara 1999.

Od *Grundrisse do Kapitala*, Marx je inzistirao na tome da je vrijednost izraz odnosa koji su karakteristični isključivo za kapitalistički način proizvodnje.³⁵

Osim odvajanja koncepta vrijednosti od kapitalističkog načina proizvodnje i njegova razmatranja u korelaciji s cijelim nizom „robnih“ oblika i načina proizvodnje, uvodna referenca na vrijednost „po sebi“ stvara i iluziju da prva tri poglavlja prvog toma *Kapitala* nude cjelovito teorijsko istraživanje Marxovog pojma fetišizma.

Prema tom shvaćanju, pojam fetišizma je već adekvatno formuliran u prvom poglavlju prvog toma, čiji četvrti odjeljak nozi naziv „Fetiški karakter robe i njegova tajna“. Tako se Marxova uvodna promišljanja, koja proističu iz prve prezentacije poopćene cirkulacije roba tretiraju kao da reprezentiraju razvijenu marksističku teoriju, a ishod je da se pojam kapitalističkog načina proizvodnje i u njegovom okviru proizvedeni ideološki oblici ne uzimaju u obzir. To naročito vrijedi za analize *fetišizama kapitala* (npr. kamate i kamatonosnog kapitala) u trećem tomu *Kapitala*, koje se mogu dekodirati u svjetlu onoga što je u prva tri poglavlja prvog toma napisano o fetišizmu robe.

Žrtve tih iluzija nisu samo Lukacs i drugi koji su u robnom fetišizmu vidjeli cjelokupnu bit teorije otuđenja čovječanstva, nego i Althusser i svi oni koji su vjerovali da mogu ozbiljno govoriti o Marxovoj teoriji uzimajući u obzir *samo* analize prvog dijela prvog toma *Kapitala*.

Paradoksalno je da je Althusser već bio uočio da uvesti pojam vrijednosti neovisno od koncepta kapitala u prvom poglavlju znači istrčati se pred rudo, a njegov kolega Ranciere se ekstenzivno bavio modifikacijama i obogaćivanjem značenja pojmova koji se uvode u prvom poglavlju prvog toma *Kapitala*, u poglavljima koja ga slijede, ali i u drugom i trećem tomu *Kapitala*.³⁶

Na tome se temeljila naša ranija tvrdnja da se Althusserov tekst u većoj mjeri referira na „humanističke interpretacije“ fetišizma nego na cjelovitu analizu Marxa. U tom smislu postoje određena opravdanja za

35) “Pojam vrijednosti pripada potpuno najmodernijoj ekonomiji, jer je on najapstraktniji izraz samog kapitala i proizvodnje koja počiva na njemu. Pojam vrijednosti izdaje, njihovu tajnu ... Ekonomski pojam vrijednosti ne nalazi se u starom vijeku.” (Marx, 1979-a., str.131). “*Oblik vrednosti proizvoda rada najapstraktniji* je, ali i najopštiji oblik buržoaskog načina proizvodnje, koji način proizvodnje time dobija obeležje naročite vrste društvene proizvodnje, a time ujedno i svoje historijsko obeležje. (Marx, 1977, str. 865-6). Za detaljnu analizu vidi Milios i dr., 2002., str. 13-57.

36) Ranciere 1996.

Althusserov stav o provizornosti i hirovitosti teorije fetišizma, kakva se obično deducira iz redaka prvog dijela prvog toma *Kapitala* o robnom fetišizmu i onda projicira na ukupnost kapitalističkog društva, s analizom koja je utemeljena na ideološkim kategorijama prava i buržoaske ekonomije, umjesto na Marxovim konceptima ili istraživačkim rezultatima. Ta je kritika bila usmjerena protiv onih koji su obuzeti “nekom opsjednutošću formom, a ne sadržajem Marxova teorijskog djela.”³⁷ Ipak, nije pružila cjelovito rješenje problema, kao što je Althusser namjeravao, i to zato što se i on dao zavesti pojavnostima pa je prenamaglasio značaj Marxove metode izlaganja, pretvarajući je u nešto apsolutno i previdajući kasnije analize u *Kapitalu*.

U svakom slučaju, roba je doista najjednostavniji ekonomski oblik u kapitalizmu, ali je u prvom poglavlju prvog toma *Kapitala* predstavljena bez spomena najkarakterističnije robe kapitalističkog načina proizvodnje, radne snage. Stoga prikaz najjednostavnijeg oblika u kapitalističkom načinu proizvodnje može zavesti i voditi prema „konstruiranju modela“ ekonomije neovisnih, samozaposlenih proizvođača roba, modela koji ne uspijeva uhvatiti ono što je *differentia specifica* kapitalističkog načina proizvodnja³⁸, a nije vjeran ni Marxovoj metodi ni namjerama.³⁹

Čak i ako prihvatimo da je „model“ neovisnih proizvođača roba legitimna *prva aproksimacija kapitalističke ekonomije* (jedna od karakteristika koje je i institucionalna neovisnost proizvođača-kapitalista⁴⁰), jer – primjerice – nije nužno referirati se na kapitalističke odnose eksploatacije kako bi se uspostavio pojam novca kao općeg ekvivalenta, ipak vjerujemo da bi Marxova analiza bila uspješnija da je od početka razjasnio o čemu je tu riječ.

Distinktivno obilježje kapitalističke ekonomije jest da su svi aktivni akteri u proizvodnji *vlasnici roba* budući da čak i kada nisu proizvođači roba (tj. kapitalisti), vlasnici su robe radne snage. Preliminarno formuliranje te pozicije ne bi predstavljalo ni najmanju prepreku evoluciji Marxovih teorijskih razmatranja u prvom dijelu prvog toma *Kapitala* (npr. razvijanju pojma općeg ekvivalenta), a pojasnilo bi da je jedina ekonomija poopcene

37) Godelier 1982, str. 319.

38) Vidi i Reuten 1993.

39) Vidi Arthur 2002, str. 33 nadalje.

40) U kapitalističkom načinu proizvodnje, kapitalist je proizvođač roba (onaj tko odlučuje što će se proizvoditi i kako, i onaj tko posjeduje finalni proizvod). Robu proizvodi radna snaga drugih (a ne samog kapitalista), koju je proizvođač-kapitalist također kupio kao *robu*.

robne razmjene kapitalizam. Na tom bi temelju kasnija analiza kretanja kapitala ($N - R - N'$), proizvodnje viška vrijednosti, itd., postala razvidna kao logična posljedica.

3.2 Koncept fetišizma i njegovo mjesto u *Kapitalu*

Kada uvodi pojam kapitalističkog načina proizvodnje u poglavljima 4-6 prvog toma *Kapitala*, Marx jasno kaže da je temeljni strukturni odnos kapitalističkog načina proizvodnje odnos kapitala i najamnog rada, čiji temelj je odvajanje radnika od sredstava za proizvodnju i pretvaranje radne snage u robu.⁴¹ Taj odnos nije isključivo ekonomski. On istovremeno konstituira povijesno specifičnu političku i ideološku strukturu.

Dominacija kapitalističkog načina proizvodnje nužno je popraćena uspostavljanjem radnika (na pravno-političkoj razini i na razini ideologije) kao slobodnog i jednakog „pravnog subjekta“, sa svime što to podrazumijeva za strukturna obilježja države i dominantne ideologije: hijerarhijsko-birokratsku konfiguraciju državnog aparata, „besklasno“ funkcioniranje države na temelju vladavine prava i formalne legitimnosti. S tim u skladu, dominantna buržoaska ideologija propisuje materijalnost civilizacije „slobodnog ljudskog bića“, „prirodnih prava i jednakosti pred zakonom“, zajedničkih/nacionalnih interesa koji proizlaze iz harmonizacije pojedinačnih interesa, itd.

Dominantna ideologija stoga predstavlja proceduru za konsolidaciju kapitalističkih klasnih interesa, putem svoje materijalnosti kao elementa institucionalnog funkcioniranja države, ali i kao životne prakse ne samo vladajućih klasa nego i, u modificiranom obliku, podređenih.⁴² U tom je smislu dominantna ideologija sastavni element kapitalističkog načina proizvodnje, odnosno *strukturne srži kapitalističkih odnosa dominacije i eksploatacije*. Dominantna ideologija skriva klasne odnose dominacije i eksploatacije, ne toliko tako da ih poriče koliko tako da ih nameće kroz mnoge različite prakse kao odnose jednakosti, slobode i zajedničkog interesa. Njihova je tvrda jezgra – kao što ističu Althusser/ Balibar – pravna

41) “Kapitalizam nije društvo neovisnih proizvođača koji razmjenjuju proizvode u skladu s društveno prosječnim radnim vremenom ugrađenim u njih: on je ekonomija koja proizvodi višak vrijednosti i bavi se konkurentskim stjecanjem kapitala. Radna snaga je roba.” (Mattick 1969., str. 38).

42) Vidi i Milios et al 2002., str. 6-8.

ideologija koja je neodvojivo povezana s funkcioniranjem pravnog sustava. Marxovim riječima:

Oblast prometa ili robne razmene, u čijem se okviru vrši kupovanje i prodavanje radne snage, bila je uistinu pravi raj prirodnih čovekovih prava. U njoj vladaju jedino Sloboda, Jednakost, Svojina i Bentham. Sloboda! Jer se kupac i prodavac neke robe, recimo radne snage, opredeljuju samo svojom slobodnom voljom. Oni ugovore zaključuju kao slobodne, pravno jednake ličnosti. Ugovor je krajnji rezultat u kome njihove volje dobijaju zajednički pravni izražaj. Jednakost! Jer se jedan prema drugom odnose samo kao vlasnici roba i razmenjuju ekvivalent za ekvivalent. Svojina! Jer jedan i drugi raspolažu samo svojim. Bentham! Jer i jedan i drugi vode računa samo o sebi.⁴³

Tu funkciju prekrivanja eksploatacijske i prisilne prirode društvenih odnosa Marx naziva „fetišizmom“ u svim slučajevima u kojima se odnosi klasne dominacije i eksploatacije *pojavljuju*, u okviru dominante ideologije, u „materijalnom“ obliku. Društveni odnosi kao novac i kapital ili funkcije izvedene iz društvenih odnosa (profit, kamata) pojavljuju se kao objekti (zlato, sredstva za proizvodnju) ili osobine objekata (sredstva za proizvodnju proizvode profit; novac donosi kamatu), i tako se čini da „oblici koji proizvodima rada utiskuju žig robâ“ imaju „stalnost prirodnih oblika“.⁴⁴

Marx je pojam fetišizma u prvom dijelu prvog toma *Kapitala* uveo u odnosu na robu jednostavno kako bi pokazao da „vrijednost robe više ne izgleda kao ono što jest, društveni odnos između proizvođača, nego kao osobina stvari, prirodna kao i njena boja ili težina.“⁴⁵

U tijeku daljnjeg istraživanja, Marx je jasno istaknuo da se koncept fetišizma ne odnosi samo na robu nego na sve oblike kapitala (novac, sredstva za proizvodnju). Marx zapravo ne izlaže teoriju *robnog* fetišizma

43) Marx 1977., str 169

44) Marx 1977., str. 79. Vidi i Rubin 1972., 1. poglavlje.

45) Labica 1985., str. 465. Marx je uočio općenitije ideološke posljedice depolitizacije političke ekonomije do koje dolazi između ostalog i kao posljedice fetišizma; tako dolazi do skrivanja klasno uvjetovanog karaktera društvenih odnosa pod kapitalizmom. (Renault 1995., str. 98). Aktivnosti strukturno različitih proizvodnih praksi svode se na ljudsku djelatnost općenito, a politička ekonomija degenerira u narativni prikaz ponašanja pojedinaca koji racionalno reaguju na unaprijed određene situacije. Pored kritike shvaćanja društvenih odnosa kao odnosa između stvari, Marx odbacuje prikazivanje oblika vrijednosti i robne razmjene kao prirodnih zakona u političkoj ekonomiji, i kritizira njeno odbijanje da se bavi drugim načinima proizvodnje koji ilustriraju nastanak fetišizma u buržoaskom društvu (Tuckfeld 1997., str. 42-3).

nego teoriju *fetišizma kapitala*, kapitalističkih odnosa. Robu uvodi kao *oblik kapitala* i *rezultat kapitalističke proizvodnje*. U tom kontekstu uvodi i robni fetišizam kao oblik ili rezultat fetišizma kapitala.

Uočavamo dakle da, nasuprot onoga što, čini se, vjeruju mnogi marksisti⁴⁶, Marx itekako piše o fetišizmu i u kasnijim dijelovima *Kapitala*, prije svega u dijelovima trećeg toma.⁴⁷ Razlog za to jest da pojavne oblike kapitalističkih odnosa uglavnom analizira u trećem tomu:

Podređivanje radne snage kapitalu nameće kapitalista kao proizvođača roba i regulira razmjenske odnose između roba u skladu s troškovima proizvodnje (a ne vrijednosti). Profit se prikazuje kao udio predujmljenog kapitala, tako da se “višak vrednosti ispoljava kao da je potekao iz celokupnog kapitala, i to ravnomerno iz svih njegovih delova”.⁴⁸ To „potpuno prikriva pravu prirodu i poreklo profita, ne samo kapitalisti, koji ovde ima poseban interes da se obmanjuje, nego i radniku. S pretvaranjem vrednosti u cene proizvodnje, sama osnovica određivanja vrednosti izmiče našem pogledu.”⁴⁹

Razvoj kredita i podjela profita na profit tvrtke (koji ostaje kapitalistu-poduzetniku) i kamatu (koja pripada kreditoru, novčanom kapitalistu) ima za posledicu sljedeće:

Jedan deo profita, u suprotnosti prema drugome, potpuno se odvaja od kapitalskog odnosa kao takvoga, i predstavlja se tako kao da ne potiče iz funkcije izrabljivanja najamnog rada, već iz najamnog rada samog kapitaliste. U suprotnosti prema ovome, kamata onda izgleda nezavisna, bilo od najamnog rada radnikovog bilo od sopstvenog rada kapitaliste, kao da potiče iz kapitala kao svog sopstvenog nezavisnog izvora. Ako se kapital prvobitno, na površini prometa, ispoljio kao *kapitalistički fetiš*, *vrednost koja stvara vrednost*, sada se opet predstavlja u vidu kamatonosnog kapitala kao u svom najotudjenijem i najsvojstvenijem obliku.⁵⁰

U kamatonosnom kapitalu, međutim, završena je predstava o *kapital-fetišu*, predstava koja nagomilanom proizvodu rada, i to još fiksiranom kao novac, pripisuje snagu da jednim urođenim tajnim svojstvom, kao

46) Uz Lukacsa i Althussera, vidi i, od sovjetskih marksista, Klein i dr. 1988., str. 108 nadalje.; a za Zapadni marksizam, Iacono 1992., str. 82 nadalje.

47) Za dva primjera obuhvatne analize vidi Godelier 1982., Ranciere 1996.

48) Marx 1974., str. 144

49) Marx 1974., str. 145

50) Marx 1974., str. 689, kurziv dodali autori.

čisti automat, proizvodi višak vrednosti u geometrijskoj progresiji, tako da je ovaj nagomilani proizvod rada već odavno ... eskontovao sve bogatstvo sveta za sva vremena kao nešto što mu po pravu pripada.⁵¹

Isto važi i za dohotke, koji zapravo ne odražavaju ništa osim odnosa raspodjele proizvedene vrijednosti, a u okviru kapitalističkih imovinskih odnosa i s njima povezanih ideoloških oblika izgledaju kao izvori vrijednosti. Radna snaga proizvodi nadnicu, sredstva proizvodnje profit, a prirodni resursi rentu:

Prvo, zato što sastavni delovi vrednosti robe stoje jedan prema drugom kao samostalni dohoci, koji se kao takvi odnose na tri među sobom sasvim različita činioća proizvodnje, rad, kapital i zemlju, i koji zbog toga izgledaju da potiču iz ovih. Svojina na radnu snagu, na kapital, na zemlju, jeste uzrok koji čini da ovi različiti sastavni delovi vrednosti roba pripadaju ovim respektivnim vlasnicima, pa ih zbog toga za njih pretvara u dohotke. Ali vrednost ne potiče iz nekog pretvaranja u dohodak, nego ona mora biti na licu mesta pre no što se može pretvoriti u dohodak, pre nego što može uzeti vid dohotka.⁵²

Postaje jasno da Marxove ideje o fetiškim pojavnim oblicima *kapitalističkih odnosa* na površinskoj razini prometa (ili u kontekstu buržoaske ideologije) nije moguće adekvatno prenijeti bez analize samog odnosa kapitala i rada, tj. ne odmaknemo li se od uvodnog okvira prvog poglavlja prvog toma gdje, kao što to ističe Balibar, kritički pogled na fetišizam predstavlja „pripremu dijalektiku“, kao ironični komentar na intelektualna ograničenja buržoaske misli. Tim komentarom Marx rastjeruje krive pretpostavke u spontanim stavovima ekonomista koje odgovaraju “kolektivnom samozavaravanju”.⁵³

Imajući na umu da je Marx napisao prvi odjeljak prvog toma *Kapitala* samo kako bi došao do pojma kapitala, a time i fetišizma kapitala koji smo upravo opisali, trebali bi prihvatiti i da reference na robni fetišizam ne konstituiraju teoriju otuđenja koja bi pretpostavljala nekakvu bit ljudskog subjekta, u odnosu na koju bi onda društvene odnose mogli ocijeniti kao u

51) Marx 1974., str. 335, kurziv dodali autori..

52) Marx 1974., str 721.

53) Godelier 1982., prijevod izmijenjen (nap. ur.)

suprotnosti s tom ljudskom biti.⁵⁴ Štoviše, fetišizam ne posjeduje, kao što se često tvrdi, neku ideološku snagu: on nije uzrok skrivanja društvenih odnosa eksploatacije, niti išta otuđuje.⁵⁵ Posrijedi je ispitivanje *simptoma*, ne ideološkog kauzaliteta ili sile.

Referirajući se na fetišizam kapitala, Marx se ne igra jednostavne igre subjekta i objekta. On demonstrira na koje se sve načine kapitalistički odnosi upisani u stvari, ostavljajući tragove svog kretanja tijekom procesa akumulacije. Ti se tragovi naknadno čine – kroz „spontanu“ kooptaciju – kao osobine tih stvari. Zbog toga je pogrešno zaključiti da fetišizam pretvara materiju u ideje, stvari u gospodare nad ljudima, subjekte u objekte, a odnose između ljudi u odnose između stvari. Međutim, previše je brzopleto zbog toga odbaciti problematiku fetišizma kao idealističku, kao što je učinio Balibar, koji autentičnom smatra ekstenzivno-univerzalirajuću Lukacsevu interpretaciju fetišizma.

Zapravo, čak i ako usvojimo filozofsku terminologiju i kažemo da fetišizam predstavlja inverziju kvaliteta subjekta i objekta, ne može biti riječ o jednostavnoj inverziji. Društvene osobine rada ne pojavljuju se, kao u zrcalu, kao prirodne osobine stvari. Fetiška slika nije egzaktna opreka stvarnosti (za koju bi dostajala „prosvjetljujuća“ kritika da se stvari stave na svoje pravo mjesto). Fetiška slika se mijenja u odnosu na stvarnost koju odražava.

Predstavljajući društveno kao prirodno, njen učinak je da dovodi do neprepoznavanja društvenog karaktera ljudskih odnosa, koje naturalizira, dok u stvarnosti predstavljaju „hipostaziranu posljedicu izbrisanih početaka.“⁵⁶ „Odnosi stvari“ ne predstavljaju puki simbolizam aktivnih individua (kao što u igri komad drva predstavlja određenog igrača, i u svakom je trenutku moguće odrediti što simbolizira), nego trajnu alteraciju u doživljavanju stvarnosti (ono što je društveno postaje prirodno).⁵⁷

Ovdje nemamo posla s jednadžbom koju bi bilo moguće po volji izokrenuti. Ono što je posrijedi jest fetiško konfiguriranje *kao dio strukture kapitalističke stvarnosti* koja skriva „odnos između društvenog karaktera robe i društvenih

54) Vidi i Heinrich 1999., str. 228 nadalje.

55) Labica 1985., str. 465.

56) Goux 1975., str. 116.

57) Za “dvije inverzije” vidi Iacono 1992., str. 83-7.

odnosa mobiliziranih u njenoj proizvodnji⁵⁸ i ne predstavlja puku inverziju nego je rezultat procesa potiskivanja pojedinih elemenata stvarnosti⁵⁹ i njihove zamjene drugima.

Ali od odlučujuće je važnosti, kao što ističe Ranciere, da se pitanje fetišizma ne može postaviti u kategorijama inverzije:

Relevantni pojmovi nisu subjekt, predikat i stvar nego odnos i oblik. Proces otuđenja ... ne označava eksternalizaciju predikata nekog subjekta na nešto strano, nego pokazuje što se događa s kapitalističkim odnosima kada poprime najposredovaniji oblik tog procesa ... Društvene determinante proizvodnih odnosa tako su svedene na materijalne determinante stvari. Što objašnjava brkanje onoga što Marx naziva *materijalnim osnovama* (stvari koje vrše funkciju nositelja) s društvenim determinantama. Potonje postaju prirodne *osobine* materijalnih elemenata proizvodnje. Na taj se način kapitalistički odnos konstituira kao stvar...

Odnosi koji određuju kapitalistički sustav mogu postojati samo ako su skriveni. Oblik njihove stvarnosti oblik je u kojemu njihovo stvarno kretanje nestaje...[U *Kapitalu* Marx razvija] teoriju procesa kao i teoriju razloga za njegovo krivo prepoznavanje.⁶⁰

Sada se možemo vratiti „slabostima“ Marxove analize u prvom poglavlju prvog toma, gdje se fetišizam spominje a da prethodno nije definiran kapitalistički odnos. To ograničenje prisiljava Marxa da govori o društvenim odnosima općenito ili odnosima među ljudima. (Koji društveni odnosi? Kakvi ljudski odnosi? Naprosto odnosi između autonomnih proizvođača roba?) On doista bilježi reificirane oblike u kojima se ti odnosi pojavljuju, uzimajući „fantazmagoričan oblik odnosa među stvarima“.⁶¹ Međutim, ni društveni odnosi (kapitalizam), ni stvari još nisu definirane.⁶²

58) Iacono 1992., str. 87.

59) Goux 1975., str. 189.

60) Ranciere 1996, str. 178, 180, 191, 193.

61) Marx 1977., str. 77.

62) Koje stvari? Robe i novac? Koncept novca još nije uveden. Niti pojam sredstava za proizvodnju koji funkcioniraju kao konstantni kapital. I od čega se sastoji radna snaga? Nije li „postvarenje“ društvenih odnosa povezano s tim što eksploativna kapitalistička zajednica – odnos kapital-najamni radnici – izgleda kao zajednica jednakosti? Nakon što je govorio o kapitalističkom odnosu i oblicima u kojima se ispoljava, Marx je konačno mogao objasniti „Jednakost! Jer se jedan prema drugom odnose samo kao *vlasnici* roba i razmenjuju ekvivalent za ekvivalent.“ (Marx 1977., str. 169, kurziv dodan).

Što dalje napredujemo kroz Marxovu preliminarnu analizu robnog fetišizma, to više postaje problematičan nedostatak pojma kapitalističkih odnosa. Razmotrimo još malo materijalni element u robnoj razmjeni. Proizvođač proizvede nešto što on sam ne treba (što za njega osobno nema upotrebnu vrijednost). Zatim stječe nešto što mu treba, razmjenjujući s drugima stvar koja je za njega beskorisna. Kako bi se pojedinačni proizvođač socijalizirao, potrebna je stvar koja je na individualnoj razini beskorisna, ali se njeno posredovanje pokazuje njenom (neizravnom) upotrebnom vrijednošću za proizvodnju (njena društvena upotrebna vrijednost). Posredstvom te „stvari“ pojedinačni proizvođač postaje dijelom društvenog mehanizma proizvodnje. Ova analiza ilustrira odnose između kapitalista, ali bi se mogla poopćiti i kao opis pojava oblika društvenih odnosa u kapitalizmu, ali samo ako se i radnu snagu smatra stvari. Nadalje, tržište nije ni prvi pokretač ni uzrok ovog podruštvljenja. Ono je i samo manifestacija kapitalističkog načina proizvodnje.⁶³

U ulomku na ovu temu, Marx ističe da „kapitalistički način proizvodnje, kao svaki drugi, ne reprodukuje postojano samo materijalni proizvod, nego i društvene ekonomske odnose, određene ekonomske oblike njegovog stvaranja. Zbog toga se njegov rezultat isto tako postojano ispoljava kao njegova pretpostavka, kao što mu se pretpostavke ispoljavaju kao rezultati.“⁶⁴

Postaje jasno da je, gledana u cjelini, marksistička analiza vrlo daleko od toga da bude ideološka igra izvođenja svega iz proste robe. Fetišizam kapitalističkih odnosa se ne sastoji u pogrešnom shvaćanju da sudbinu ljudi reguliraju proizvodi njihova rada, nego u tome da to predstavlja nužan oblik odnošenja prema stvarnosti u kapitalističkom društvu, koji će nestati samo kada nestane i sam kapitalizam⁶⁵.

No ako se fetišizam zapravo sastoji u objektivno-internoj iluziji, njegova bi analiza zahtijevala da se mentalno prebacimo u druge načine proizvodnje. To omogućuje komparativni okvir Marxovih stvarnih i imaginarnih primjera.⁶⁶

63) “Prema Marxu, nije cjenovni sustav ono što ‘regulira’ kapitalističku ekonomiju, nego nepoznate ali ipak kapitalistički-određene nužnosti proizvodnje koje djeluju kroz cjenovni mehanizam... Tržište je pozornica na kojoj se odigrava sva konkurencija. Ali samu pozornicu postavlja i ograničava klasna priroda društvene strukture“ (Mattick 1969., str. 53-4).

64) Marx 1979., str. 724

65) Godelier 1982., Balibar 1993., str. 60.

66) Balibar 1976., str. 216, Iacono 1992., str. 90 nadalje.

Ali zbog svoje objektivne prirode fetišizam kapitala nije moguće rastjerati kao druge iluzije, koje za kapitalizam nisu strukturno nužne (npr. postojanje boga). Marxovo eksterno/interno gledište (vidi 1. odjeljak ovog teksta) omogućuje da se demonstriraju mehanizmi nastanka ovog fenomena, ali ne i da se sam fenomen dokine.

3.3. Komentar o konstruktivizmu

Fetišizam je, kao i drugi društveni konstrukti (rod, nacionalni identitet, stigmatizacija određenih pojedinaca kao kriminalaca), fenomen koji je moguće dekonstruirati. Dekonstrucija znači shvatiti, s jedne strane, njihovu povijesnost (način na koji su fenomeni konstruirani) a, s druge razloge, zašto su konstruirani, tj. interese kojima odgovaraju. No i unatoč tome, kapital će i dalje stvarati profit i zarađivati kamate, baš kao što pojedinci ne mogu prestati biti određenog roda ili nacionalnosti, imati kriminalni dosje, itd., čak i ako čitanjem i političkim iskustvom utvrdimo da je nešto što se predstavlja kao prirodni element zapravo iskrivljen pojavni oblik društvene strukture, pa ga je stoga moguće i transformirati.

Konstruktivizam postavlja pitanje kako su stvorene naše predstave o stvarnosti, tj. koji su temelji našeg relevantnog znanja. Nadilazi tradicionalnu dilemu između objektivnosti i subjektivnosti znanja. Ne smatra ni da subjekt stvara „realni“ objekt, ni da se stvarnost objekta nameće subjektu spoznaje. Konstruktivizam tako odbija govori o stvarnosti kao datosti koja prethodi spoznaji, kao i o subjektu koji stvara znanje. Ispituje samo procedure oblikovanja različitih vrsta znanja kojima se realnost stvara u obliku validnih tvrdnji o tome što ona „jest.“⁶⁷

Ne predlažemo da ovdje treba prolaziti različite varijacije konstruktivizma ili elemente koji su iz njih izvedeni, a koje možemo ukratko sažeti kao padanje u dvostruku zamku idealizma ili realizma, od kojih upravo pokušavaju pobjeći.⁶⁸ Ono što je zanimljivo jest da – iako je Marxovu metodu, općenito govoreći, moguće razlikovati od konstruktivizma – Marx prihvaća konstruktivističko gledište kada je riječ o fetišizmu. Odbija razlikovati između istine i laži, ideologije i istine, i ustvrđuje da individue na temelju određenih činjenica vezanih za strukturu društvene proizvodnje

67) Jensen 1994.

68) Müller-Tuckfeld 1997., str. 467-493.

konstruiraju ideju stvarnosti koja – iako nije istinita – odgovara toj strukturi, tj. predstavlja jedini mogući način poimanja stvarnosti.

Konstruktivizam individualnu predstavu o stvarnosti smatra konstruktom, ali ne i nečim lažnim ili artifičijelnim. Nadalje, tvrdi da ju je u drugom povijesnom kontekstu moguće zamijeniti nekom drugom predstavom koja bi odgovarala drugim kriterijima istinitosti i eventualno bila politički poželjnija, ali bi bila isto tako umjetna kao današnja (transparentnost koja bi prevladavala u radnim odnosima između ljudi u komunističkom društvu ne bi predstavljala „istinu“ tih odnosa, izvedenu iz podjele rada ili poimanja „stvarne stvarnosti“ oslobođenog ideologije, nego drugačiji način na koji ljudski subjekti poimaju društvene podatke).

Slabu točku konstruktivizma s praktičnog gledišta (teorijska svijest da je nešto konstrukt ništa ne mijenja na stvari) susrećemo i u Marxovoj analizi fetišizma.⁶⁹ Ona pokazuje njezin – s kognitivnog gledišta – specifično „moderan“ karakter, ali i ograničen ideološko-politički značaj. Tu nije moguća nikakva ideološka borba niti je njegovo nadilaženje zamislivo u okviru kapitalizma. Prednosti te analize treba tražiti u pouzdanom poznavanju mehanizama poimanja stvarnosti u određenom društvu, a stoga i mehanizama *konstituiranja subjekata* u tom društvu.

Time postaje moguće izvesti zaključke o karakteru ideologije i politike u društvima u kojima se identiteti i razlike održavaju kao konstante, a nestalne informacije povijesti naturaliziraju u svrhu legitimacije. Sve što je rečeno o konstruktivizmu općenito moguće je tvrditi i za Marxov pristup: nije ništa manje – ali i ništa više – od preduvjeta izlaganja ontologiziranih diskursa temeljitoj kritici.⁷⁰

3.4 Fetišizam i ideološki aparati države

Centralna premisa kritike Althussera/Balibara je da Marx gradi analizu fetišizma bez osvrtnja na pravni sustav i ideološku aktivnost države. Kritika je opravdana s obzirom na to da, kao što je već naznačeno, robni fetišizam može nastati samo u već funkcionalnom kapitalističkom društvu, a ne kvazi-spontano iz jednostavnog čina razmjene dvije robe u nekapitalističkim uvjetima.

69) “Analiza fetišizma potvrđuje da mistifikaciju čini mistifikacija strukture, da je ona sama postojanje te strukture” (Ranciere 1996., str. 191).

70) Müller-Tuckfeld 1997., str. 487.

I tu dolazi do bitnog problema, budući da Marx o fetišizmu govori a da nije definirao pojam ideologije i ideoloških aparata države, tako da nema pojašnjenja statusa fetišizma (iluzija? simbol? istina?), što bi, kako ćemo vidjeti, za posljedicu moglo imati prešutno umetanje fetišizma na mjesto ideologije, čime bi konstituirao vrstu ideologije bez „materijalnog djelovanja“ državnih aparata.

Pa ipak, Althusser/Balibar previđaju jedno distinktivno obilježje fetišizma. Fetišizam je *samo-generirajuća posljedica skrivanja društvenih odnosa kroz operiranje ekonomije* kao takve i stoga nije izravno povezan s ideološkim aparatima države. Stoga je sasvim prikladno da Marx kada govori o fetišizmu „zaboravlja državu“ – i time propušta dati interpretaciju okvira nastanka fetišizma – ali to ne predstavlja argument protiv analize kao takve.

U dva citata iz *Kapitala* Marx komentira da

Prikazivati višak vrednosti i vrednost radne snage kao razlomke proizvedene vrednosti – a to je način prikazivanja koji proističe iz samog kapitalističkog načina proizvodnje i na čiju ćemo se važnost docnije vratiti – znači prikrivati specifični karakter kapitala, naime razmenu promjenljivog kapitala za živu radnu snagu i odgovarajuće isključenje radnikovo iz prava na proizvod. Namesto toga dobijamo lažnu prividnost jednog odnosa udruživanja u kome radnik i kapitalista dele proizvod prema odnosu raznih činilaca njegovog stvaranja... Sav se [ropski rad] ispoljava kao neplaćen rad. Kod najamnog rada se, naprotiv, i sam višak rada ili neplaćen rad ispoljava kao plaćen. Dok onamo odnos svojine prikriva rad roba za sebe samog, dotle ovamo novčani odnos prikriva besplatni rad najamnog radnika. ... Na ovom pojavnom obliku, koji od naših očiju prikriva stvarni odnos i, štaviše, pokazuje baš njegovu suprotnost, počivaju svi pravni pojmovi i radnika i kapitaliste, sve mistifikacije kapitalističkog načina proizvodnje, sve njegove iluzije o slobodi, sva apologetska trućanja vulgarne ekonomije.⁷¹

U oba slučaja (robovlasništvo, kapitalizam) u načinu proizvodnje postoje samo-generirajuće posljedice skrivenosti, ali tendencije im idu u suprotnim

71) Marx 1977., str. 473, 479.

smjerovima. To je od osobite važnosti za političke odnose dominacije i formiranje ideoloških konstrukata u svakom načinu proizvodnje. Međutim, ne radi se o specifičnom rezultatu ideološkog djelovanja nego o nužnosti načina proizvodnje (koji je, kako smo već spomenuli, faktički nedostižan bez funkcionalne nadgradnje, iako ga ona ne stvara).

Sada je vrijeme da spomenemo jednu neočekivanu posljedicu kritike Althussera/Balibara. Iako se eksplicitno pokušavaju obračunati s univerzalizirajućim pogledom Lukacsa, njihova kritika jednako snažno pogađa i Pašukanisovo komparativno gledište. Ukoliko ekonomski fetišizam pretpostavlja državno-pravni okvir, izvođenje pravnog iz ekonomskog fetišizma (Pašukanis) pokazuje se kao naknadna implementacija nečega što je pretpostavka! Pašukanis pravni fetišizam predstavlja kao daljnju konzekvencu Marxove kritike, iako je upravo on već sadržan u ekonomskom fetišizmu i stvara mu njegov temelj!

Mislimo da to ipak ne opovrgava u potpunosti Pašukanisovo gledište. Ako uzmemo u obzir naše metodološko ukazivanje na istovremenu eksternost/internost na koju je „osuđena“ svaka analiza fetišizma, postaje jasno da ne može postojati nikakvo apsolutno načelo, tj. vanjska referenta točka koja bi mogla postojati prije pojave (na povijesnoj i semantičkoj ravni) svih determinanti kapitalizma. Posljedično, nije moguće ni deducirati analizu robnog fetišizma i fetišizma kapitala iz pravne ideologije koja im prethodi, niti „čista“ razmjena roba može prikazati strukturu pravnog sustava.

Iako se može činiti da je nemoguće razmrsiti konce internog i eksternog, postoji put: simultana analiza različitih fenomena putem pojmova koji obogaćeni proizlaze iz Marxove dijalektičke metode. Po tom pitanju Pašukanisova analiza zadržava punu snagu kao negativan zaključak, bez obzira na to što pogrešno proglašava ekonomsko izvorom pravne strukture. A taj negativni zaključak glasi da bez kapitalističkog načina proizvodnje ne može postojati privatno pravo temeljeno na specifičnim pravnim kodeksima. Obrnuta formulacija (da kapitalizam ne može postojati bez privatnog prava) logički je moguća ali je s materijalističkog stajališta besmislena. Ona pretpostavlja neku silu ili volju koja postavlja određeni zakon i time omogućava određeni način proizvodnje! To je ono što dokazuje ispravnost primata ekonomskog koji je Pašukanis postulirao, iako ga je moguće shvatiti samo kao proces istovremene formacije interagirajućih

elemenata kapitalističkog načina proizvodnje, uključujući, između ostalog, i formaciju (buržoaskog) prava i ideologije/filozofije koja ga prati.

3.5 Transparentnost drugih načina proizvodnje?

Na temelju Marxova navoda o transparentnosti drugih načina proizvodnje stvorio se dojam da kapitalizam karakterizira jedinstven ideološki naboj koji sprečava pojedince da shvate što rade. No bilo bi brzopleto pretpostaviti da se transparentnost koju Marx pripisuje drugim načinima proizvodnje tiče samo društvenih odnosa podjele rada, a ne i općenitog izostanka iluzija.⁷² U azijskom načinu proizvodnje, primjerice, podjela rada je svjesna i neposredna jer prethodi proizvodnji i određuju što će svatko ponaosob proizvoditi i kako će se proizvod distribuirati. U kapitalističkom načinu proizvodnje, naprotiv, to se utvrđuje kroz mehanizam tržišnih cijena, tj. „iza leđa“ aktivnih proizvođača, pa čak i najmoćnijih među njima.

No svaki način proizvodnje u konačnici razvije samo-generirajuće oblike prikrivanja. Razlika je u tome što je u kapitalizmu klasna dominacija ideološki povezana sa slobodom pojedinca, a ne s drugim legitimacijama (božja volja, superiornost određenih društvenih grupa). To nije rezultat izbora određenih ideoloških centara, nego je posljedica pojavnih oblika strukturnih karakteristika određenog načina proizvodnje. Ako uzmemo u obzir da je klasna vladavina koja je legitimirana voljom samih „subjekata“ ideološki manje transparentna od vladavine koja se legitimira eksternom zapovijedi, implicirana je i superiorna ideološka efektivnost i stabilnost kapitalizma kada funkcionira kroz snažno tržište (a time i u „slobodi“).

4. Fetišizam i politika

Često se ističe da Marx u *Kapitalu* ne koristi pojam ideologije, koji je bio vrlo prisutan u njegovim mladenačkim radovima, a kao snažan teorijski element se vraća u kasnijim radovima Engelsa.⁷³ U tom smislu, analiza fetišizma u *Kapitalu* nadomješta koncept ideologije. Kao što smo već istaknuli, to navodi na gledište da ideologiju proizvodi struktura robne razmjene, neovisno od bilo kakvih ideoloških instanci.

Antagonizam između problematika ideologije i fetišizma doveo je do

72) Balibar 1976., str. 217.

73) Balibar 1997., str. 174-76, Tuckfeld 1997, str. 42. Naše pretraživanje pokazuje da se riječ *ideologija* u *Kapitalu* pojavljuje samo jednom, i to u kontekstu koji je irelevantan za glavni tok njegove analize (Marx 1977., str. 675).

formacije dvaju različitih orijentacija u marksizmu.⁷⁴ Određeni teoretičari se koncentriraju na državu, analizirajući procese putem kojih se ideologije razvijaju i nameću (politički pristup). Drugi odlučujuću važnost pridaju strukturi robne razmjene, povezujući kriva shvaćanja i iluzije buržoaskih društava s fetišizmom (ekonomski pristup). Prvi naglašavaju opći-univerzalni element (državu), drugi konkretno-subjektivni (pojedinci, djelovanje, razmjena), razvijajući teoriju simboličnog u svakodnevnom životu.

Predstavnici političkog pristupa ili ignoriraju analizu robnog fetišizma (Gramsci) ili joj se izravno suprotstavljaju (Althusser/Balibar). Teoretičari ekonomskog pristupa počevši od Lukasca depolitiziraju pitanje ideologije, odvajajući ga od specifično buržoaskih strategija i završavaju u fenomenologijama otuđenja (konzumerizam, kulturno propadanje, politika kao spektakl, itd.) koje su u biti s onu stranu granica marksizma, smatrajući ideološke formacije nekom vrstom kulturne datosti koja čovjeku nameće neljudski model života.

Nesumnjivo je da fetišizam kapitalističkih odnosa nije ni sinonim za ideologiju ni obuhvatnija definicija za nju: od ova dva pristupa treba slijediti politički. Ali to povlači za sobom pitanje o utjecaju analize fetišizma na definiciju ideologije. Postoje barem tri načina da se ideologija definira.⁷⁵

Prvo, ideologiju se može smatrati iluzijom koju kultiviraju oni koji posjeduju moć ili znanje kako bi prikrili stvarne procese eksploatacije ili dominacije. Model za to je religijska ideologija (vladajući poredak se mora poštivati jer to zapovijeda bog koji nije samo sveznajuć nego i svemoćan, pa će te kazniti ako se usprotiviš njegovim naredbama). Propagiranje takvih poimanja mnogo više odgovara gospodarima društva od prikaza društvenog poretka kao ishoda nasilja koje vrše moćni.

Drugo, ideologija se može definirati obuhvatnije i dijalektički kao iluzija (i) samih proizvođača ideologije. Čini nam se mnogo razumnije pretpostavljati da i sami božji predstavnici vjeruju u ono što propovijedaju, nego da ono što čine čine u duhu cinične prevare. Ovaj postulat nam daje objašnjenje organskog karaktera ideologije, za razliku od prvog, koji postulira neku vrstu urote moćnika koji su se odlučili izmisliti elaboriranu laž i diseminirati je među ogromnim mnoštvom neznalica.

74) Balibar 1993., str. 77.

75) Dimoulis 2001.

Treće, ideologiju se može definirati organski, bez poveznice s lažnom sviješću, tj. nevezano za opreku između istine i laži ili slobode i neslobode. Da ideologija izražava samo nasilje skriveno iza laži (ili ideja koje odgovaraju određenim interesima), ne bi bila ni uvjerljiva ni stabilna. Jedini način da njena ustrajnost postaje shvatljiva jest da je se smatra „istinom“, *istinom koja je u nekom društvu i nužna i evidentna*.

Polazište mora biti shvaćanje ideologije kao ukupnosti *društvenih praksi* koje se proizvode, naučavaju i provode u ideološkim institucijama koje su otvoreno ili nevidljivo povezane s državom, a djeluju u svrhu reprodukcije društvenog „poretka.“ Ključni element nije da je ideologija materijalno utemeljena ili povezana s različitim oblicima neizravne prisile, nego to što su „ideje“ u kojima je kodificirana organske, tj. doprinose reprodukciji proizvodnih odnosa. Kao takve ne samo da postaju prihvatljive svim članovima nekog društva, nego ih doživljavaju kao izraze „istine“ društvenog života. U tom smislu predstavljaju temelj za *nužni odnos između subjekata i uvjeta njihovih života*.⁷⁶

To ne znači da je nemoguće odgovarajućim metodama kritike i komparacije pokazati da je ideološko iskrivljenje sadržano u određenim shvaćanjima povezano s „istinom“ koja je korisna za reprodukciju sustava, a ima izravne posljedice na ponašanje pojedinaca.⁷⁷ Ono što znači jest da ideologija nije nešto što se može izbrisati prosvjetljivanjem ili dijalogom i da je intimno povezana s društveno proizvedenom istinom.

Ako prihvatimo treću definiciju ideologije kao ukupnosti „istinitih i nužnih ideja“, fetišizam kapitalističkih odnosa izgleda kao detalj ideološkog procesa proizvodnje. Pa ipak, razjašnjava funkcionalnost ideologije, mehanizam internosti/eksternosti koji nam omogućava da nadidemo antitezu istine i laži tako što je smješta na ravan simbolizma. A razjašnjava

76) Althusser 1977., str. 108 nadalje. Ovdje pokušavamo dati općenitu karakterizaciju ideologije. Njen sadržaj je druga stvar. S tog gledišta, ideologiju sačinjava heterogena ukupnost praksi. U kapitalizmu njena temeljna načela odgovaraju univerzalno-emancipacijskim idealima (sloboda, jednakost, demokracija, solidarnost, blagostanje), koje ideološke institucije podvrgavaju odgovarajućem procesuiranju kako bi neutralizirale njihov buntovnički sadržaj, a da ih ne lišavaju njihova kapaciteta za poticanje društvene kohezije i legitimacije. Drugo, ideološke prakse izražavaju vladajuće ideje koje izravno legitimiraju klasnu podjelu (meritokracija, individualnost, zakon i red) i druge diskriminatorne elemente (nacionalizam, rasizam, seksizam). Na većoj razini specijalizacije postoje ideološke prakse koje su ograničene na specifične skupine i okolnosti (iracionalizam, fašizam, tehnokracija).

77) Balibar 1994., str. 9 dalje, 55 dalje, 110 dalje, 126 dalje.

i pristanak koji se stvara kroz naturalizaciju društvenog poretka.

No najvažnija točka je ta da fetišizam ideologiju povezuje sa subjektom i njegovom podčinjenošću, što Marx konceptualizira na potpuno drukčiji način od onoga filozofske tradicije. Kao što su drugi već pokazali,⁷⁸ iz Marxove analize proizlazi da stvarnost nije samo „stvar“, entitet, stvarna „čulna stvar“ nego i iluzije, „natčulna stvar“.⁷⁹ One predstavljaju nužne sastavnice stvarnosti, iako se svode na njeno krivo shvaćanje i naturaliziranu projekciju povijesnih konstrukata. A jednako su stvarna i netransparentna i ideološki iznuđena ponašanja koja iz te stvarnosti proizlaze.

Na taj način, Marx nadilazi klasičnu distinkciju između društva i individue-subjekta, pokazujući da *nema subjekata izvan društva, nego samo praksi koje konstituiraju subjektivne identitete na temelju historijskih elemenata*. Subjekt ne konstituiraju svijet, kao što tvrdi idealizam, nego svijet porađa subjektivnost individue u buržoaskom društvu kao vlasnika sebe samoga i svojih roba u supostojanju sa svijetom stvari.⁸⁰ To podrazumijeva inverziju filozofije svijesti i subjekta.

Fetišizam se sastoji u procesu *podčinjavanja* subjekta posredstvom tržišta, koje je u kapitalizmu mjesto konstituiranja objekata i subjekata.⁸¹ Fetišizam nam stoga ne daje interpretativne sheme za politiku i upražnjavanja moći, tj. za proizvodnju ideologije, nego je jedan element u teoriji *ideologije*, koji prokazuje mehanizme poimanja stvarnosti koji nisu povezani sa subjektivnim voljama već s cjelokupnim uvjetima načina proizvodnje koji se na subjekte prenose.

U kontekstu ideološke proizvodnje, fetišizam osigurava značajnu sirovinu: objašnjava „primat“ pojedinca. Ovisno o ravnoteži snaga u danom trenutku, to se gledašte aktivira (neoliberalizam) ili povlači u pozadinu (diktatorski režimi međuratnog razdoblja koji su projicirali „povijesnu zajednicu“ ili „dužnost žrtve u ime domovine“).

Iz toga proizlazi da ideološki aparati mogu politički koristiti mehanizme fetišizma. Međutim, fetišizam se nikada ne pojavljuje „sirov“, niti može biti prisutan bez potpuno integrirane ideološko-političke društvene formacije.

78) Balibar 1993., str. 64 dalje.

79) „stvar čulno natčulna“, Marx 1977., str 75.

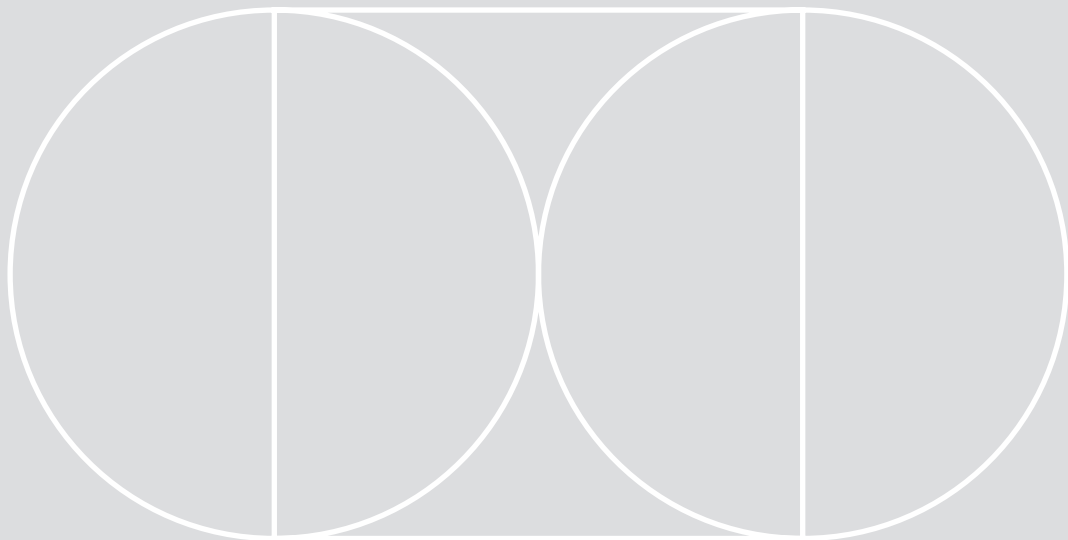
80) Amariglio i Callari 1993.

81) Balibar 1993., str. 75-6.

U kapitalizmu nema ni fetiške sudbine ni neizbježne ekonomske nužnosti koja bi sve pojedince prisiljavala da djeluju na određeni način. To je temelj *relativne autonomije razine politike*, koja daje polazišta za revolucionarne transformacije.

S engleskog prevela: Đurđica Dragojević

*Tekst je izvorno objavljen pod naslovom „Werttheorie, Ideologie und Fetischismus“, u: *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge*, 1999., str. 12-56. Nešto skraćena engleska verzija teksta, koja je ovdje prevedena, izvorno je objavljena pod naslovom „Commodity Fetishism vs. Capital Fetishism. Marxist Interpretations vis-a-vis Marx's analyses in *Capital*“, u: *Historical Materialism*, 12.3, 2004., str. 3-42.



Literatura

Althusser, L., 1977., *Ideologie und ideologische Staatsapparate*, Hamburg: Argument / / usp. "Ideologija i ideološki aparati države", u: Flere, Sergej (ur.), *Proturječja suvremenog obrazovanja: ogleđi iz sociologije obrazovanja*, Zagreb: Radna zajednica Republičke konferencije Saveza socijalističke omladine Hrvatske, 1986., str. 119-139.

Althusser, L., 1994., 'Marx dans ses limites', u L. Althusser (ur. F. Matheron), *Écrits philosophiques et politiques*, v. I, Paris: Stock/Imec, str. 359-524.

Amariglio, J. i A. Callari, 1993., „Marxian Value Theory and the Problem of the Subject: the Role of Commodity Fetishism”, u: E. Apter i W. Pietz (ur.), *Fetishism as Cultural Discourse*, Ithaca: Cornell University Press, str. 186-216.

Apter, E. i W. Pietz (ur.), 1993., *Fetishism as Cultural Discourse*, Ithaca: Cornell University Press.

Arthur, Ch. J., 2002. *The New Dialectic and Marx's Capital*, Leiden: Brill Academic Publishers.

Balibar, E., 1976., „Sulla dialettica storica. Note critiche su *Leggere il Capitale*” u: E. Balibar, *Cinque studi di materialismo storico*, Bari: De Donato, str. 207-250.

Balibar, E., 1993., *La philosophie de Marx*, Pariz: La Decouverte.

Balibar, E., 1994., *Lieux et noms de la vérité*, Pariz: L'Aube.

Balibar, E., 1997., *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Pariz: Galilee.

Dimoulis, D., 1996., *Die Begnadigung in vergleichender Perspektive. Rechtsphilosophische, verfassungs- und strafrechtliche Probleme*, Berlin: Duncker & Humblot.

Dimoulis, D., 2001., „Ideology”, u: R. J. Barry Jones (ur.), *Routledge Encyclopedia of International Political Economy*, v. 2, London: Routledge, str. 712-15.

Engelskirchen, H., 2001, „Value and Contract Formation”, <http://www.gre.ac.uk/~fa03/iwgvf/files/01engelskirchen.rtf>.

Godelier, M., 1982., *Marksizam i antropologija*. Zagreb: Školska knjiga.

Goux, J.-J., 1975., *Freud, Marx. Ökonomie und Symbolik*, Frankfurt/M.: Ullstein.

Gramsci, A., 1975., *Quaderni del carcere*, Torino: Einaudi.

Heinrich, M., 1999., *Die Wissenschaft vom Wert*, Münster: Westfälisches Dampfboot.

Heller, H., 1934., *Staatslehre*, Leiden: Sijthoff.

Iacono, A., 1992., *Le fétichisme. Histoire d'un concept*, Pariz: P.U.F.

Jensen, S., 1994., „Im Kerngehäuse”, u: G. Rusch i S. Schmidt (ur.), *Konstruktivismus und Sozialtheorie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, str. 47-69.

Klein, D. i dr., 1988., *Politische Ökonomie des Kapitalismus*, Berlin: Dietz.

Labica, G., 1985., „Fetichisme (de la marchandise)”, u: G. Labica i G. Bensussan (ur.), *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris: P.U.F., str. 464-466.

Lukacs, G., 1970. [1923.], *Povijest i klasna svijest. Studija o marksističkoj dijalektici*. Naprijed: Zagreb.

Maniatis, T. i Ph. A. O'Hara, 1999., „Commodity Fetishism”, u: Ph. A. O'Hara (ur.), *Encyclopedia of Political Economy*, London: Routledge, str. 116-118.

Marx, K., 1976. [1842.], „Der leitende Artikel in Nr. 179 der Kölnischen Zeitung”, u: Marx Engels Werke, v. 1, Berlin: Dietz, str. 86-104.

- Marx, K., 1975. [1844.], *Prilog kritici Hegelove filozofije prava. Uvod. u: Od filozofije do proleterijata, izbrani tekstovi 1838-1843*. Zagreb: Školska knjiga.
- Marx, K., 1968. [1844.], 'Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844', u: Marx Engels Werke, Berlin: Dietz, v. 40, str. 465-588./ usp. *Ekonomsko-filozofski rukopisi*, u: Marx, K. i Engels F., *Rani radovi*, Zagreb: Naprijed, 1989., str. 187-343.
- Marx, K., 1977. [1867.], *Kapital, 1. tom*, Marx/Engels Dela (MED) 21, Beograd: Prosveta.
- Max, K., 1979-a [1857-58.], *Osnovi kritike političke ekonomije 1. deo (Ekonomski rukopisi 1857-59.)*, [Grundrisse], MED 19; 2. deo, MED 20, Beograd: Prosveta.
- Marx, K., 1979-b [1858.], Pismo Engelsu 2.4.1858., u: *Pisma : januar 1856 - decembar 1859*, MED 36, Beograd: Prosveta.
- Marx, K., 1974. [1894.], *Kapital, 3. tom*, MED 23, Beograd: Prosveta.
- Mattick, P., 1969., *Marx and Keynes*, Boston: Porter Sargent Publisher.
- Milios, J., D. Dimoulis i G. Economakis, 2002., *Karl Marx and the Classics. An Essay on Value, Crises and the Capitalist Mode of Production*, Aldershot: Ashgate.
- Müller-Tuckfeld, J. Ch., 1994., „Gesetz ist Gesetz. Anmerkungen zu einer Theorie der juristischen Anrufung“, u: H. Boke, J. Ch. Müller i S. Reinfeldt (ur.), *Denk-Prozesse nach Althusser*, Hamburg: Argument, str.182-205.
- Müller-Tuckfeld, J. Ch., 1997., „Wahrheitspolitik. Anmerkungen zum Verhältnis von Kontingenz und Kritik in der kritischen Kriminologie“, u: D. Frehsee, G. Loschper i G. Smaus (ur.), *Konstruktion der Wirklichkeit durch Kriminalität und Strafe*, Baden-Baden: Nomos, str. 458-493.
- Naves, M. B., 2000., *Marxismo e direito. Um estudo sobre Pachukanis*, Sao Paulo: Boitempo.
- Norrie, A., 1982., „Pashukanis and the 'Commodity Form Theory': a Reply to Warrington“, *International Journal of the Sociology of Law*, 10, str. 419-437.
- Pašukanis, Evgenij Bronislavovič, 1958. [1924.], *Opšta teorija prava i marksizam: pokušaj kritike osnovnih pravnih pojmova*, Sarajevo: Veselin Masleša.
- Pietz, W., 1993., „Fetishism and Materialism: the Limits of Theory in Marx“, u: E. Apter i W. Pietz (ur.), *Fetishism as Cultural Discourse*, Ithaca: Cornell University Press, str. 119-151.
- Ranciere, J., 1996., „Le concept de critique et la critique de l'économie politique des 'Manuscrits de 1844' au 'Capital'“, u: L. Althusser i dr., *Lire le Capital*, Paris: P.U.F., str. 83-199.
- Renault, E., 1995., *Marx et l'idée de critique*, Paris: P.U.F.
- Reuten, G., 1993., „The Difficult Labour of a Social Theory of Value“, u: F. Moseley (ur.), *Marx's Method in Capital*, New Jersey: Humanities Press, str. 89-113.
- Rubin I. I., 1972. [1928.], *Essays on Marx's Theory of Value*, Detroit: Black and Red/ usp. *Ogledi o Marxovoj teoriji vrijednosti*, Zagreb: Stvarnost, 1978.
- Sabadell, A. L., 1999., „Dalla 'donna onesta' alla piena cittadinanza delle donne“, *Dei delitti e delle pene*, 1-2, 167-203.
- Sohn-Rethel, A., 1990., *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Spyer, P., 1998. (ur.), *Border Fetishisms. Material Objects in unstable Spaces*, New York: Routledge.
- Tuckfeld, M., 1997., *Orte des Politischen. Politik, Hegemonie und Ideologie im Marxismus*, Wiesbaden: Deutscher Universitätsverlag.

Što je kritika ideologije?

Rahel Jaeggi

U ovom eseju¹ plediram za revitalizaciju kritike ideologije kao oblika socijalne kritike, dakle koncepta koji je, iako se ne može pripisati isključivo marksizmu, ipak s Marxom dosegnuo određenu “zrelost”², a koji je posebno u različitim strujanjima “zapadnog marksizma” sve do suvremene kritičke teorije uživao veliku popularnost. No konjunktura se promijenila. Znači li to da više ne postoje ideologije, ili je samo nestala njihova kritika? Moj pledoaje za rekonstrukciju kritike ideologije polazi od sljedeće dijagnoze: s jedne strane vjerujem da još uvijek postoje društveni odnosi, oblici društvene dominacije, koji zahtijevaju kritiku ideologije. S druge strane je za ponovno povezivanje s konceptom kritike ideologije potrebno ne samo iznova razmotriti kako kritika ideologije zapravo funkcionira – to, kao što je često slučaj s popularnim teoremima, ni u doba njene najveće popularnosti nipošto nije uvijek bilo jasno –, nego i kritička rekonstrukcija nekih njenih temeljnih pretpostavki. Radi se dakle o aktualizaciji i novom određenju kritike ideologije.

Ako je projekt ponovnog nadovezivanja na kritiku ideologije, suprotno mišljenju Richarda Rortyja³, “*worth the trouble*”, onda po mom mišljenju već i zato što se time neki vrlo aktualni problemi suvremene diskusije o oblicima socijalne kritike daju razmotriti pod drugačijim svjetlom. Kao specifičan oblik imanentne kritike, kritika ideologije naime, tvrdit ću,

1) Ovaj tekst predstavlja izmijenjenu verziju mojih razmišljanja o kritici ideologij koja je objavljena u: C. Zurn i B. De Bruijn (ur.), *New Waves in Political Philosophy*, Basingstoke/Hampshire. Za korisne poticaje i komentare zahvaljujem Robinu Celikatesu, Stefanu Gosepathu, Axelu Honnethu, Martinu Saaru, Titusu Stahlu i Frankfurtskom kolokviju za socijalnu filozofiju, kao i Christopheru Zurnu i Boudewijnju de Bruijnu.

2) Tako to izražava Jorge Larrain, usp. Isti, *The Concept of Ideology*, London, 1979, str. 34.

3) Usp. Richard Rorty, “Feminism, Ideology, and Deconstruction: A Pragmatist View”, u: Slavoj Žižek (ur.), *Mapping Ideology*, London, 1995, str. 227-235.

nadilazi mnogo diskutiranu ali neproduktivnu alternativu između eksterne i interne kritike. Ona dakle, s jedne strane, stoji nasuprot pokušaju da se mjerilo kritike koncipira “eksterno” (čime bi potpala pod Hegelovu kritiku moralizma kao pukog “treba da” [“bloßes Sollen”]); s druge strane se ne oslanja na etičke i moralne resurse postojećeg društva, nego sadrži u odnosu na njih transgresivan moment. S tim je povezan još jedan aspekt: kritika ideologije pozicionirana je na zanimljiv način između “normativističkih” i “antinormativističkih” pozicija u političkoj filozofiji. Ako današnju situaciju karakterizira određeni zamor u tom sukobu, onda kritiku ideologije možemo rekonstruirati kao poziciju koja za sebe može svojatati vlastiti oblik normativnosti, koji se razlikuje od obje te alternative. To proizlazi – tako glasi moja teza – iz toga što kritika ideologije (kao imanentna kritika) živi od specifične veze između analize i kritike, koju i normativisti i antinormativisti raskidaju.

U nastavku ću prvo razjasniti što čini specifični karakter kritike ideologije. Nakon uvodnih približavanja sadržaju koncepta (I), ići ću prema razrješenju dvaju paradoksa, koji su karakteristični za kritiku ideologije: ideologije su, kao što kaže Adorno, “istovremeno istinite i lažne”, a čini se i da su istovremeno i normativne i nenormativne (II). Oboje se dâ razumjeti ako se kritiku ideologije dosljedno poveže s procedurom imanentne kritike (III), po uzoru na Hegela. Pritom se otkrivaju i normativna samostalnost postupka kritike ideologije i njegova problematika (IV).

I. Što je kritika ideologije?

Što je dakle *kritika ideologije*?⁴ Na prvi pogled stvari su vrlo jednostavne: kritika ideologije kritizira ideologije. No što su zapravo *ideologije*? I tu je prvi odgovor lako dati: ideologije su ideje, ali ne nepovezane ideje koje netko može imati ili ne imati, nego ideje koje (nužno ili barem sistematski) stoje u određenim društvenim odnosima i u njima nastaju. Ideologije su pritom sistemi uvjerenja koji imaju praktične konzekvence. Djeluju praktično, ali

4) Ovdje kritiku ideologije u širokom smislu tretiram kao metodu kritičkog mišljenja. Sažet ali vrlo koristan uvod u kritiku ideologije daje Herbert Schnädelbach u eseju “Was ist Ideologie? Versuch einer Begriffsklärung”, u: *Das Argument* 50, 1969. Obuhvatan prikaz i strastven pledoaje za ustrajavanje u kritici ideologije daje: Terry Eagleton, *Ideology*, London-New York, 1994. Najjasniju analitičku razradu koncepta ideologije kao i koristan raster za razvrstavanje različitih pojmova ideologije, odnosno različitih aspekata pojma ideologije, daje Raymond Geuss u: *Die Idee einer kritischen Theorie*, Bodenheim, 1988.

su i same efekti određene društvene prakse.⁵ Osim toga, ideologije, čini se, imaju čudan status: ako za nešto ustvrdimo da je “ideološko”, time ne kazujemo samo da je krivo ili zabluda; s druge strane, značajka zablude ipak pripada među određenja ideologije. Tko stoji pod utjecajem neke ideologije, nije samo prepušten na milost i nemilost jednom krivom stanju, nego je i “u šakama” krivog tumačenja tog stanja. Ili, drugačije rečeno: ideologije konstituiraju naš odnos prema svijetu, a time i horizont tumačenja unutar kojega razumijevamo svoje društvene odnose i načine svoga kretanja u njima. Ako su ideologije, prema tom shvaćanju, sredstvo s kojim vladajući odnosi “zahvaćaju glave mase i time postaju ‘materijalnom silom’” (riječima Stuarta Halla⁶), onda *kritika* ideologije otkriva ili dešifrira okolnosti koje vladajućim odnosima dopuštaju da se nametnu i opstaju.

Četiri aspekta kritike ideologije

Odnosno, barem u *onoj* tradiciji kritike ideologije koju ovdje želim pobliže rasvijetliti i u *onom* smislu u kojem je ovdje želim slijediti (naime: u smislu u kojemu ideologija označava nešto negativno, pa je dakle izraz koji se upotrebljava pejorativno, a kritika ideologije nastoji to negativno stanje nadići⁷), kritika ideologije označava vrlo specifičan tip kritike⁸, za koji su četiri aspekta tipična.

(1) Kritika ideologije je *kritika dominacije*, ali je pritom karakterizira takoreći “dubinski” pristup. Kritika ideologije u tom smislu predstavlja napad na ono što bismo mogli nazvati mehanizmima “osamostaljenja” ili “činjenja-samorazumljivim”, dakle mehanizmima koji stvaraju dojam

5) Zato se ideologije ne kriju samo u sistemima ideja, nego i u praksama i oblicima habitusa. Postoje dakle i prakse koje djeluju ideološki, i obrnuto, praktična kritika ideologije, odnosno ideološkokritične prakse – od Guya Deborda do Judith Butler, od disruptivnih akcija Situacionističke Internacionale do suvremenih “queer” pokušaja podrivanja rodne binarnosti. Produktivnost Althussera uvelike leži i u tome da je identificirao da su ideologije pitanje “življenih odnosa”. A time postaje očigledno da se i Bourdieuova analiza *habitusa* i *doxe* po sadržaju stvari može shvatiti kao prilog kritici ideologije, čak i ako se sam Bourdieu distancirao od vokabulara koji je vezan za pojam ideologije. (Usp. Eagletonov intervju s Bourdieuom u: Slavoj Žižek (ur.), *Mapping Ideology*, London-New York, 1994., str. 265-278)

6) Projekt Ideologietheorie (ur.), *Die Camera Obscura der Ideologie*, Berlin, 1984., str. 99.

7) Za prikaz neutralnih ili čak afirmativnih shvaćanja ideologije vidi vrlo korisnu tipologizaciju u Raymond Geuss, *Die Idee einer kritischen Theorie*.

8) Pitanje predstavlja li kritika ideologije specifičan modus kritike ili je određuje njezin specifičan predmet, naime – ideologija, tada postaje suvišno. Kritika ideologije je oblik kritike čija je osebnost na svoj predmet shvaća, odnosno – dešifrira, kao ideologiju. Da je nešto ideologija ili ideološko prije stupanja na scenu kritike ideologije na njemu se ne vidi.

neizbježnosti ili neupitnosti socijalnih odnosa, kao i odnosa sebstva. U to spadaju fenomeni naturalizacije – nešto što je društveno “stvoreno” prikazuje se kao nešto prirodno odnosno neizbježno “dano” –, ali i procedure poput univerzalizacije partikularnog, koja se u Marxovoj analizi otkriva kao istaknut legitimacijski mehanizam građanskog društva. Kritika ideologije je dakle kritika dominacije kao kritika takvih *osamostaljenja*, odnosno *činjenja-samorazumljivim*; i obratno – dešifriranje tih mehanizama kao mehanizama dominacije.

(2) Kritika ideologije polazi od *unutarnjih proturječja* ili samo-proturječja, od internih nekonzistentnosti neke date situacije. Kritika ideologije tako krivome ne suprotstavlja neposredno ono “točno”, ne radi s eksternim mjerilom kojim bi onda pristupala danome, nego (na kompliciran način, koji ćemo još istražiti) s njegovim vlastitim mjerilom.

(3) Kritika ideologije (u spomenutoj tradiciji) uvijek počiva na nekoj vrsti “hermeneutike sumnje”, kako to naziva Paul Ricoeur. Gdje otkriva distorzije u samoshvaćanju ili shvaćanju svijeta, pristupa s određenom skepsom samotumačenjima društvenih tvorevina i individua te *prima facie* interesima tih individua.

(4) Karakteristično za postupanje kritike ideologije je, nadalje, veza *analize i kritike*. Tu se putem analize nekog stanja stvari to isto stanje želi podvrgnuti kritici – u smislu u kojemu analiza nije samo instrumentalni preduvjet kritike, nego sastavni dio kritičkog procesa samog.

Aktualnost kritike ideologije

Mnogo toga govori u prilog tome da “ideologija” ili “ideološki” način djelovanja dominacije ni danas nisu izgubili na društvenom značaju. Sumnju da dominacija danas može funkcionirati bez ideološkog posredovanja smatram neodrživom.⁹ Kada se primjerice u europskom kontekstu raspravlja o reformama sustava socijalnog osiguranja, onda se smanjenje sigurnosti i prekarizacija uvjeta života (što mnogi kritiziraju kao “neoliberalne” mjere) nameće (i) putem zazivanja ideala autonomije i kreativnosti, dakle putem ideala kojima se teško možemo oduprijeti, čak i kada je vrlo plauzibilno da se upravo putem njih danas opravdava procese isključivanja. I čak ako nam se jezične kreacije poput “Ich-AG” [Ja-d.d.] (u sklopu reformi tržišta rada koje su u Njemačkoj provedene pod imenom “Hartz IV”) ne čine samo

9) Tu je sumnju izrazio već Adorno, po pitanju “prozirnosti” odnosa u organiziranom kapitalizmu; usp. Isti i Walter Dicks, *Soziologische Exkurse*, Frankfurt/M., 1956., str. 170.

eufemistične, nego i otvoreno cinične, ako si predočimo nesigurnošću obilježene načine egzistencije koje se time javno uzdižu u ideal, to ipak ništa ne mijenja na činjenici da one svoju ideološku snagu crpe iz nadovezivanja na ideje nezavisnosti, samostalnosti i inicijative, koje društveno dijele i oni koji od smanjenja sigurnosti koju pružaju socijalni sustavi ne mogu očekivati ništa dobro. S obzirom na takve i slične fenomene, dalo bi se tvrditi da postojeći odnosi upravo vrište za kritikom ideologije.

Poteškoće s kritikom ideologije

No u teoriji, iz različitih razloga, prevladavaju “poteškoće s kritikom ideologije”. Nismo li izgubili referentnu točku istinitog ili neiskrivljene realnosti, koja je kritici potrebna kako bi nešto razotkrila kao “puku ideologiju”? A ako kritika ideologije želi nadići dominaciju preko razgradnje lažnih slika o sebi i svijetu, s koje pozicije to uopće može činiti?¹⁰ Problematična tu nije samo neukidiva asimetrija koja, čini se, neminovno nastaje između kritičara ideologije i “ideološki zaslijepljenih”¹¹, kao i njoj pripadajuće paternalističke konzekvence; sporno je i pitanje da li postupak kritike ideologije uopće može biti kritika *sui generis* ili ona nužno ostaje ovisna o normativnim standardima koji moraju biti etablirani neovisno o njoj.

II. Paradoksi kritike ideologije

Polazište mojih razmatranja bit će dvije teze. Kao *prvo*, Adornova konstatacija da su u ideologijama “istinito i neistinito uvijek međusobno isprepleteni”.¹² Kao *drugo*, (kritička) primjedba Antona Leista, da se “mit kritike ideologije” sastoji u tome da ona pretendira biti “nemoralizirajuća ili nenormativna kritika”, koja je “unatoč tome normativno relevantna”.¹³ Na prvi pogled, obje te karakterizacije – ako su točne – savršeno će poslužiti tome da

10) Upravo logika hermeneutike sumnje i govor o lažnoj svijesti sami su pod sumnjom da se imuniziraju na kritiku i zatvaraju za dokaze koji im proturječe. Najupadljiviji primjer takve strategije vjerojatno je dio Freudova *Tumačenja snova* u kojemu “majstor sumnje”, Sigmund Freud, san jednoga pacijenta, koji se nikako nije dao uskladiti s njegovom tezom o snovima kao ispunjenju želja, tumači kao ispunjenje pacijentove želje da Freud bude u krivu.

11) Za pokušaj reaktualizacije kritike ideologije bez tog aspekta, koji pokušava nadići s tim povezanu problematiku asimetrije između unutarnje perspektive pogodnih i izvanjske perspektive kritičara ideologije, vidi: Robert Celikates, “From Critical Social Theory to a Social Theory of Critique: On the Critique of Ideology after the Pragmatic Turn”, u: *Constellations* 13/1, 2006., str. 21-40.

12) Theodor W. Adorno, “Beitrag zur Ideologienlehre”, u: Isti, *Gesammelte Schriften*, Tom 8, Frankfurt/M., 1972., str. 457-477, citat: str. 465.

13) Anton Leist, “Schwierigkeiten mit der Ideologiekritik”, u: E. Angehrn i G. Lohmann (ur.), *Ethik und Marx*, Stuttgart, 1986., 58-81, citat: str. 59.

se problem kritike ideologije obavije maglovitom tamom: da nešto ima biti istovremeno istinito i neistinito po uobičajenom je shvaćanju jednako paradoksalno kao i postuliranje pozicije koja žele biti kritična, ali pritom ne i normativna. No upravo u toj prividno paradoksalnoj strukturi kriju se poanta i produktivnost kritike ideologije.

a) Prvi paradoks: međusobno prožimanje istinitog i lažnog

Osvrnimo se dakle na prvi paradoks, na međusobno prožimanje istinitog i lažnog. Kako neka ideologija može istovremeno biti istinita i lažna? Da li je doista u jednom te istom pogledu istinita i lažna – i kako bi to uopće bilo moguće? Nadalje: ako bi ideologije trebale biti *istovremeno* istinite i lažne, ne bi li se jednako tako (ili čak s više opravdanja) moglo reći da nisu *ni* istinite *ni* lažne? U tom slučaju kod ideologija ne bismo imali posla samo s osebjunim prožimanjem istinitog i lažnog, nego i s osebjunom neprikladnošću kriterija istinitosti. Pogledajmo sada na koje sadržaje Adorno s tom tvrdnjom cilja.

Sloboda i jednakost kao ideologija

Uzmimo slavan (iako kompleksan) primjer kritike ideologije¹⁴, naime ideološki karakter ideala slobode i jednakosti kakvi se, prema Marxovoj tvrdnji, pojavljuju u građansko-kapitalističkom društvu.¹⁵ Ideologija slobode i jednakosti kako je Marx shvaća doista je (i prema Marxovom tumačenju) “istovremeno istinita i lažna”. Prirodnopravna ideja slobode i jednakosti, na koju se građansko-kapitalističko društvo poziva kao na svoj genuini organizacijski princip, s jedne strane odgovara stvarnosti građanskog društva. Kapitalistički ugovor o radu sklapa se između (formalno, dakle – pravno) slobodnih i jednakih. Jer ovdje ipak jedan nasuprot drugoga stoje neovisni ugovorni partneri, koji u određenom smislu djeluju kao slobodni i jednaki: posloprimac nije kmet, niti vladaju feudalnopravna statusna ograničenja. S druge strane, međutim, realnost kapitalističkog odnosa tu građansku normu, čini se, opovrgava. Ne samo da za većinu posloprimaca postoji faktička *prinuda* ulaska u takav odnos (pod cijenu gladovanja); i faktička materijalna *nejednakost* koja između ugovornih partnera nastaje prema Marxovoj analizi nije slučajna, nego sistematski inducirana.

14) Marxovu kritiku kapitalizma u cijelosti tretiram kao kritiku ideologije, pa se dakle ne referiram primarno na, ukupno nedostatna, mjesta na kojima sam Marx govori o ideologiji metodički eksplicira.

15) Ovdje mi je važno istraživanje *argumentacijskih figura* Marxove kritike ideologije, koje koristim samo kao primjer, a ne stupanj istinitosti u njima sadržanih supstancijalnih tvrdnji.

Sada bi se moglo reći – eto!, sav taj govor o “istovremeno istinitom i lažnom” u najboljem slučaju ima određenu retoričku učinkovitost, ali inače je taj paradoks vrlo lako razrješiv. Ideja slobode i jednakosti jednostavno je u jednom aspektu – aspektu pravnog i političkog statusa uključenih – “istinita”, a to znači da u tom pogledu stvarnost koju ima opisati, opisuju adekvatno. Od toga možemo razlikovati drugi aspekt, koji bismo mogli nazvati aspektom materijalnog ostvarenja. U tom je pogledu evidentno krivo tvrditi da su u građanskom društvu sloboda i jednakost već realizirane.

Međutim, da stvar bude kompliciranija, ovdje treba ukazati na još jednu okolnost: prema Marxu, ideologija slobode i jednakosti *i sama je faktor* u nastanku prisile i nejednakosti. To znači da je ona *produktivno djelatna* na način, odnosno, s efektom da sudjeluje u izokretanju u sebi utjelovljenih ideja. Ne radi se dakle o tome da normativni ideali samo još nisu u potpunosti realizirani, oni su *u svojoj realizaciji izokrenuti*. Dakle, ne samo da sloboda i jednakost nipošto nisu samo “puke ideje”; one su ideje koje su postale društveno djelatne i koje su se sedimentirale u društvenim institucijama. Njihova se efektivnost sastoji – a Marx to ne drži slučajnim, nego nužnim učinkom – u tome da se u svojoj realizaciji na određeni način same podrivaju. (Kako to? Ako je eksploatacija u kapitalizmu, kako Jon Elster sažima Marxovu analizu, “stvaranje ekonomske nepravde putem slobodnotržišnih transakcija”¹⁶, onda je ugovor o radu, kao preduvjet tržišne razmjene, istovremeno otjelovljenje slobode i jednakosti, kao i sredstvo stvaranja nejednakosti. Ovdje se upravo ne radi o tome da se o slobodi i jednakosti samo priča, bez njihove realizacije, nego sam način na koji se oni u kapitalističkim uvjetima proizvodnje ostvaruju [ili moraju ostvariti], proizvodi kao učinak novi, iako skriveni, oblik neslobode i izrabljivanja.)

Ta sistematična proturječnost ideja i njima prožete društvene prakse spajaju se u govoru o ideologiji kao “nužno lažnoj svijesti”. Ta formula dakle ima više slojeva nego što prvi pogled otkriva. (a) S jedne je strane svijest (sasvim tradicionalno) lažna utoliko što u njoj nalazimo krivo tumačenje i shvaćanje realnosti. (b) No ako ta svijest, s druge strane, ima biti i “nužna”, onda zato što istovremeno ipak odgovara realnosti. (c) Treće, ona međutim nije samo s jedne strane lažna, a s druge strane nužna, nego je oboje odjednom – nužno lažna. A svijest je nužno lažna zato što i ne može biti ništa drugo nego lažna, i to ne zato što bi nužno morala biti u krivu (dakle zato što bi postojao neki kognitivni deficit), nego zato što odgovara

16) Usp. Jon Elster, “Exploring exploitation”, u: *Journal of Peace Research* 15, 1978., str. 3-17.

lažnoj realnosti. Utoliko se ne radi samo o lažnoj svijesti, nego o *društveno induciranoj* lažnoj svijesti.¹⁷ (Upravo zbog toga se ideologije ne može shvatiti kao svjesno zavaravanje. Čak i ako različiti društveni akteri u vrlo različitim oblicima profitiraju od ideologija, neka ideološka struktura ipak označava nešto što pogađa obje strane.)

Razrješenje paradoksa

Taj (prividni) paradoks kritike ideologije sada je dobio prepoznatljiv smisao:

(i) Ideologije su “istovremeno istinite i lažne” ukoliko su u odnosu na “realnost” (ma što to bilo i ma kako koncipirali taj odnos adekvatnosti) istovremeno adekvatne i neadekvatne, primjerene i neprimjerene. Kao društveno inducirane, ne predstavljaju tek zavaravanje ili *kognitivnu* zabludu, nego u određenom smislu itekako utemeljenu, jer *na konstituciji same realnosti temeljenu*, zabludu.¹⁸

(ii) Ideologije su osim toga “istovremeno istinite i lažne” i ukoliko norme na koje se nadovezuju posjeduju nerealizirano jezgro istinitosti. Kritičar ideologije ne kritizira same ideale slobode i jednakosti, nego njihovo deficitarno ostvarenje. Istovremeno međutim (a na tu, za odnos kritike prema vlastitom “mjerilu”, dalekosežnu okolnost kasnije ću se vratiti), okolnost nerealizacije norme njenu istinitost ne ostavlja potpuno neokrnjenu. “Istiniti element” ideologije (ideal jednakosti) u uvjetima njegove deficitarne (odnosno izokrenute, naopake) realizacije ne ostaje jednostavno istinit. Na određeni način, inficiran je svojom “isprepletenošću” s neistinitim (Adorno).

Što nam je dakle prvi paradoks pokazao? Prožimanje istinitog i lažnog

17) Govor o “lažnoj svijesti” napadao se dakako s mnogih različitih strana. No upravo prigovori koji su usmjereni protiv lokalizacije onog “lažnog” ideologije “u svijesti”, kao i oni koji tu na djelu vide zastarjelu (naime: reprezentacionalističku) epistemologiju, ne prepoznaju da je govor o “svijesti” tu itekako dvosmislen. Tako skoro navodi na krivi trag da se ovdje uopće još govori o svijesti, pošto ta svijest nije samo konstituirana društvenom praksom, nego je i sama praktično djelatna, pa stoga upravo više nije svijest u smislu njene uobičajene opreke s “bitkom” (ili “nadgradnje” u odnosu na “bazu”), nego tvorevina u kojoj se oboje međusobno prožima: komplicirani splet normi, ideala i praksi koji uzajamno utječu jedni na druge. Jednako tako, osebujan status ideologije između istine i lažnosti ukazuje na to da s pojmom ideologije u igru ulazi shvaćanje istinitog i lažnog koje se ne podudara s tradicionalno-representacionalističkim modelom. I zbog toga ovdje nipošto nije unaprijed rečeno da iza lažne ili distorzirajuće ideologije leži istinska realnost u smislu nekonstituirane, pojmovno nestrukturirane stvarnosti.

18) Usp. i tvrdnju Jürgena Habermasa u “Literaturbericht zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus”: “Ona sama [svijest] je lažna zbog – čak i ispravnog – zrcaljenja jedne lažne stvarnosti.” Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis*, Frankfurt/M., 1978., str. 387-456, citat: str. 437.

koje je Adorno dijagnosticirao ukazalo nam je na to da se ovdje radi o višestruko kompleksnom (i uzajamno konstitutivnom) odnosu normi i praksi. Za kritiku ideologije za to proizlaze sljedeće konzekvence:

(1) Mora kritizirati i lažno shvaćanje neke situacije, odnosno nekog (društvenog) stanja stvari, kao i konstituciju (*Beschaffenheit*) same te situacije. Ideologije nisu samo “istovremeno istinite i lažne”, one su uvijek (kao što naglašava i Raymond Geuss) istovremeno i epistemički i normativni problem. Kritika ideologije otkriva da nešto (društvene odnose) krivo *shvaćamo* i da ono istovremeno *jest* krivo.¹⁹

Kritika ideologije dakle zapravo ne kritizira samo ideologiju, nego i praksu koja se pomoću ideologije održava, odnosno, koju ideologija konstituira. Utoliko kritika ideologije ne cilja samo na ispravljanje epistemičkih zabluda, nego i na – “emancipatornu” – promjenu situacije. A ona vjeruje da je jedno važno za drugo. Zbog toga su za tu vrstu kritike potrebni ne samo “hrabrost, empatija i dobro oko”, kao što je Michael Walzer tvrdio za društvenu kritiku, nego i dobra teorija.²⁰

(2) Ako se dakle kritika ideologije ne može sastojati samo od otkrivanja zabluda i neistina u uobičajenom smislu – dakle: u zamjeni krivog s ispravnim shvaćanjem, ona, s druge strane, ne predstavlja ni prostu normativnu koncepciju nekog ispravnog djelovanja. Ona je ferment *praktičnog procesa transformacije* koji se tiče i jednoga i drugoga – i (socijalne) realnosti i njenog shvaćanja, a u sklopu kojega se oboje, i socijalna realnost i njeno shvaćanje, moraju promijeniti.

Kako međutim kritika ideologije usmjerava naše djelovanje, ili drugačije rečeno: kako se odnosi na praktično pitanje – što bih ja ili što bismo mi trebali činiti?

b) Drugi paradoks: “Nenormativna teorija koja je normativno značajna” Time dolazim do drugog najavljenog paradoksa, tvrdnje da kritika ideologije predstavlja “nenormativnu teoriju koja je normativno značajna”. Tu je tvrdnju Anton Leist kritizirao kao “mit kritike ideologije”, a time kao lažno, iako zavodljivo, samoshvaćanje.

19) Kritika ideologije pritom ne tematizira prosto oboje; ona počiva na ne sasvim samorazumljivoj tvrdnji o sistematskoj vezi između krivog shvaćanja i lažnosti odnosa (normativne lažnosti stanja stvari i epistemičke lažnosti njegova tumačenja). Sama stvarnost se čini lažnom na način koji sugerira lažno shvaćanje, tako da okolnost da tu stvarnost lažno shvaćamo postaje nešto poput indikatora za to da su sami odnosi lažni.

20) Usp. Michael Walzer, “Mut, Mitleid und ein gutes Auge”, u: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 48/5, 2000., str. 709-718.

Normativno-nenormativni status kritike ideologije

U kojem smislu je kritika ideologije doista “nenormativna, ali normativno značajna”, naime kritička? Ili bolje: u kojem smislu tvrdi da to jest?

Prvi dio te tvrdnje, čini se, nije teško obrazložiti. Kritika ideologije nije normativna utoliko što ne iznosi tvrdnje o tome kako bi nešto *trebalo biti* (kako bi primjerice društvene institucije trebalo urediti da bi bile dobre ili pravedne, ili na koji su način loše i nepravedne), nego samo analizira *značajke i uvjete* društvenih institucija i praksi koje zatječe. Kritika ideologije naime, tamo gdje nastupa, prvo skuplja indicije. Otkriva veze, ukazuje na interna proturječja, dešifrira mehanizme koji doprinose prikrivanju tih proturječja, analizira interese, odnosno funkcije dominacije. Tu se određene situacije otkrivaju kao drugačije od onoga što tvrde da jesu: da određene norme imaju drugu *funkciju* nego što se na njima isprva vidi, ili da imaju drugačiju *genezu i učinak* nego što bi se isprva pomislilo.

U slučaju našeg primjera, ona dakle *analizira* u kojoj mjeri slobodna razmjena u modusu proizvodnje viška vrijednosti (to je ovdje zadatak Marxove teorije vrijednosti) sistematično proizvodi nejednakost, a “građanska” sloboda neslobodu.²¹ Kritika ideologije *uspostavlja vezu* između normativnih ideala slobode i jednakosti i stvarnog stanja institucija koje tvrde da se tim idealima rukovode. *Dešifrira* mehanizme koji omogućavaju da se privatno vlasništvo i ugovorni odnosi predstavljaju kao nešto prirodno, a ne kao nešto što je historijski/društveno stvoreno, ukazuje na to da se ovdje partikularni interes jedne klase predstavlja kao opći interes, i postavlja pitanje *cui bono* [tko profitira], tako što, primjerice, otkriva u kojem smislu ideološko shvaćanje ugovorne slobode jednoj od strana ugovornog odnosa osigurava prednosti.

Kritika ideologije dakle skuplja indicije – logikom slijeđenja određene sumnje. Ona međutim (tako joj barem predbacuju njeni kritičari) ne utemeljuje nikakve norme, a ne referira se – barem ne eksplicitno – ni na normativna mjerila. Nekakvo vlastito normativno “stajalište kritike” dakle još nije ni naznačeno, a kamoli da bi bilo izvedeno ili opravdano. To znači da ona ne argumentira eksplicitno (da ostanemo kod Marxova primjera)

21) Pritom je važno da si razjasnimo da kritika ideologije nije nešto što bi našem znanju o svijetu nešto dodalo, nego postupak kojim ono što o svijetu “znamo” razmatramo pod drugim svjetlom. Moja teza o Marxu i Marxovoj teoriji vrijednosti, koju na ovom mjestu nažalost ne mogu izvesti do kraja, glasi da ni ona nema status jedne “eksterno” objektivne teorije, nego je u sebi ideološkokritički sazdana. Takvo nescijentističko shvaćanje, kojemu dakako mogu proturječiti druge interpretacije ali i drugi aspekti Marxova djela, uključuje uvid da “politička ekonomija” ima predmetno polje koje nije nezavisno od toga kako ga se shvaća.

ni u korist toga da je nerealizacija jednakosti i slobode loša stvar, niti daje obrazloženja zašto bi slobodu i jednakosti uopće normativno trebalo isticati kao nešto poželjno.

Bit će dakle teže ispuniti drugi dio tvrdnje kritike ideologije i odgovoriti na pitanje kako kritika ideologije unatoč svemu tome ipak može biti kritička, ako se kritika ne može svesti samo na to da se kaže kako nešto *jest*, nego mora uključiti i poziciju o tome kako bi nešto *trebalo biti*, odnosno kako *ne bi trebalo biti*. Jer u najmanju je ruku nejasno što iz analiza/dešifriranja/otkrivanja kritike ideologije uopće normativno može slijediti – i kako to čini. Nije li zaklanjanje funkcije, učinaka ili geneze neke socijalne prakse ili institucije samo onda problematično kada te učinke ili funkciju treba odbaciti kao nepoželjne? Ne dobiva li odgovor na pitanje kritike ideologije o tome “kome određeni svjetonazor koristi” samo onda kritičku britkost ako se pretpostavlja da je ta korist u nekom smislu štetna ili lažna?²²

Normativno parazitski status kritike ideologije?

Optužba o “krivom samoshvaćanju” kritike ideologije čini se dakle potvrđena. Moguće ju je zaoštriti do sljedeće dijagnoze: kritika ideologije je u normativnom pogledu *parazitski poduhvat*, ovisna o normativnim standardima koje sama ne može generirati.²³ To implicira neku vrstu “podjele rada”: u emfatičkom smislu normativna teorija daje norme; kritika ideologije pomaže da se otkriva njihovo neispunjavanje. Drugačije rečeno, kritika ideologije, sa za nju tipičnim postupcima dešifriranja i razotkrivanja, tako bi na koncu bila samo “isporučitelj materijala” ili retorički dodatni element “stvarnome” zadatku kritike. Time bi kritika

22) Naravno, može se tvrditi da otkrivanje proturječja već po sebi sadrži normativni ulog. No kritici ideologije ne može biti stalo do otkrivanja proturječja *per se*. S ideološkokritičkim dešifriranjem ide negativna ocjena učinaka te proturječnosti. To se vidi ako si zamislimo – doduše teško zamislivo – društvenu situaciju u kojoj bi se službeno propovijedala nejednakost, ali bi faktički vladala obuhvatna jednakost raspodjele. Za kritičara ideologije ta će situacija možda biti čudna, ali će vjerojatno već i analizi situacije nedostajati oštri ton koji odlikuje kritiku ideologije. To će između ostalog proizlaziti iz toga što će se faktičku situaciju htjeti sačuvati, čak i ako bi se samozavaravanje htjelo oprezno korigirati, dok bi u obrnutom slučaju ukidanje ideološke zablude za cilj imalo promjenu samog stanja. I nije li, osim toga, svako proturječje moguće razriješiti u dva smjera, pa nipošto ne bi bilo jasno da li treba modificirati norme ili praksu koja nije u skladu s njima?

23) Sličan prigovor diskutira i Raymond Geuss, iako uz pozitivno referiranje na projekt kritike ideologije: kada ideologija ima određenu funkciju, kada ideologija ima određenu genezu – ne treba li nam tada dodatan argument kako bi ideologiju uopće mogli prikazati kao normativno lažnu? Kada određena ideologija služi održavanju dominacije, onda se – da bi praktično-normativno iz toga nešto slijedilo – mora argumentirati u prilog toga da je (ta) dominacija kriva. Usp. *Die Idee einer kritischen Theorie*.

ideologija, međutim, doista postala samo, možda i praktički značajan, ali ne i normativno samostalan oblik kritike. Sasvim tradicionalno, time bi se razdvajalo “analizu” i “kritiku”, pri čemu bi analiza pala na stranu kritike ideologije, ali pravi kritički rad normativne odluke ležao bi izvan njena dometa. A mjerila bi kritike tada bila na ovaj ili onaj način “eksterna”, proizlazeći iz nekog gledišta nepristranosti, kakva moralni filozofi na različite načine konstruiraju, ili pak iz neke već pretpostavljene objektivne teorije dobrog života. No čak i ako je takva “podjela rada” respektabilna, svakako proturječi samoshvaćanju kritike ideologije. Njena pretenzija na samostalnost počiva na tvrdnji da je oboje odjednom: *kao analiza kritika* (a ne samo puki opis postojećeg) i *kao kritika analiza* (a ne samo puki zahtjev upućen postojećem).

Kritika ideologije kao fluidizacija ili transformacija?

Je li kritika ideologije dakle nešto poput ofenzivne žudnje jednog “naturalističkog paralogizma”, dakle nelegitimnog izvođenja iz onoga što jest na ono što bi trebalo biti? Mogućnost kritike ideologije (i ideje jedinstva analize i kritike) doista počiva na pretpostavci o *međusobnom prožimanju deskripcije i evaluacije*. Kritika ideologije pretendira predstavljati istovremeno drugačije *razumijevanje* i drugačije *vrednovanje* socijalnih datosti. Razlog zašto kritika ideologije vjeruje da takvu vezu može učiniti plauzibilnom leži u činjenici da je i ono što kritika ideologije kritizira, naime – ideologija, uvijek već oboje odjednom. Ideologije su *kao* načini shvaćanja svijeta normativne. Kao poimanja svijeta određuju što su uopće opcije mogućeg djelovanja, a time – na vrlo fundamentalan način – određuju što se ima činiti. One dakle omeđuju mogući prostor djelovanja, a to omeđivanje, određivanje i ograničavanje mogućnosti je – kritika ideologije na to upozorava – i samo već normativno zbivanje. Kritika ideologije se dakle nemalim dijelom sastoji i u tome da razotkrije normativni karakter (određenih?) deskripcija.

Kritika ideologije tako bi bila obilježena nečime što bismo, pokusno, mogli nazvati “normativnost *drugog reda*”, dakle normativnošću koja leži u tome da eksplicira konstruirani i perspektivistički karakter određenih tvrdnji. Time djeluje kao svojevrsna “fluidizacija” postojećeg ili “dokazivanje promjenjivosti”²⁴ društvenih praksi i institucija – dakle kao

24) Prema Ruth Sonderegger u: “Wie diszipliniert ist (Ideologie-)Kritik? – Zwischen Philosophie, Soziologie und Kunst” u: Rahel Jaeggi i Tilo Wesche (ur.), *Was ist Kritik?*, Frankfurt/M, 2009., str. 55-80.

opoziv uvodno opisanih mehanizama “činjenja-samorazumljivim”. Taj je postupak “normativno značajan” utoliko što otvara alternativne mogućnosti djelovanja, a time i uvjete za to da se “praktična pitanja” uopće može postaviti. Time što normativno otkriva kao normativno kritika ideologije mu dakle oduzima njegovu obavezujuću snagu.

No kritika ideologije se ne može svesti na takav poduhvat. Svi načini shvaćanja svijeta su (i to posebno s gledišta kritike ideologije) utoliko perspektivistički, “konstruirani” i normativni, što ne može postojati (društvena) stvarnost bez određenja nekog prostora značenja i mogućnosti. Ukazivanje na to, međutim, samo po sebi još nije kritičko. Puko ukazivanje na “stvorenost”, nesamorazumljivost i principijelnu promjenjivost postojećeg samo po sebi još ne daje kriterije za ocjenu jesu li i zašto su određene institucije i određena shvaćanja društvene stvarnosti krivi, pa bi ih trebalo mijenjati²⁵. U tom slučaju, kritika ideologije bi ostala “negativna” u smislu da bi na odgovarajućim društvenim praksama i institucionalnim aranžmanima mogla kritizirati samo ograničavanje prostora mogućnosti kao takvo. No u tom slučaju ona bi kritizirala *svaku* društvenu praksu kao takvu, a ne više *određene* društvene prakse *kao krive*. Time bi se, međutim, “fluidizacija postojećeg” kritike ideologije prijetila sama potkopati. Dovala bi do one vrste *totalizacije* sumnjičenja za ideološkičnost koja je postala problemom već za sociologiju znanja Karla Mannheima. Kritika ideologije, ako želi ostati kritika *krive* svijesti, odnosno *krive* društvene prakse, a ne tek opisivati ono što je svojstveno svakom poimanju svijeta, mora dakle moći navesti kako razlikovati primjerena od problematičnih ili neprimjerenih određenja prostora značenja i prostora djelovanja. To međutim znači da kritika ideologije, za razliku od primjerice strujanja *teorije* ideologije od Althussera do Judith Butler, koja naginju tome da svaku formativnu obilježnost shvaćaju s jedne strane kao neizbježnu, a s druge kao restriktivnu, mora moći pokazati razlike između nužne obilježnosti i iskrivljenja.

Drugačije rečeno: normativnost kritike ideologije mora biti “snažnije” koncipirana. Ako kritika ideologije želi opstati kao samostalan normativan

25) Pred sličnim pitanjima stoji i “genealogija kritike”. Genealogija u tom je pogledu svojevrsni protumodel ili model-nasljednik kritike ideologije, koji ipak dijeli neke značajke s njom i “nasljeđuje” neke njene elemente. Usp. za genealogiju kao kritičku metodu: Martin Saar, “Genealogische Kritik” u: Rahel Jaeggi i Tilo Wesche (ur.), *Was ist Kritik?*, Frankfurt/M., 2009., str. 247-265; te Isti, *Genealogie als Kritik*, Frankfurt/M., 2007. Usp. i David Owen, “Kritik und Gefangenschaft. Genealogische und Kritische Theorie” u: Axel Honneth i Martin Saar (ur.), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, Frankfurt/M., 2003., str. 122-144.

poduhvat, onda je mora zanimati ne samo “fluidizacija”, nego i transformativno nadilaženje postojećeg u smjeru nove, bolje, situacije.²⁶

Razrješenje paradoksa

Specifična problematika kritike ideologije sastoji se dakle u tome da ona nastoji biti ferment jednog takvog transformativnog nadilaženja, a da pritom ne raspolaže nekim datim eksternim mjerilom ili čak već postojećom pozitivnom alternativom praksama koje kritizira.²⁷ No to je ujedno točka na kojoj dolazimo do rješenja problema: kao jedinstvo analize i kritike ona se naime uopće ne služi nikakvim eksternim mjerilom, nego ga razvija iz samih odnosa koje kritizira. Kritika se razvija iz procesa koji je pokrenula analiza (u smislu koji analizu čini nečim što predstavlja više od pukog preduvjeta kritike). Takva kritika je istovremeno *određena* i *negativna*: za razliku od gore kritizirane “pozicije fluidizacije”, kritizira određene društvene prakse zbog njihove nedostatnosti; ali pritom operira po obrascu određene negacije (ili “dijalektičkog razvojnog zbivanja”), dakle po principu koji je presudan za hegelovsku varijantu imanentne kritike: ispravno se razvija iz “ukidajućeg” (“*aufhebenden*”) nadilaženja krivog.

Paradoks “metode kritike koja sama nije normativna ali je normativno značajna”²⁸ sada dakle možemo razriješiti na sljedeći način: kritika ideologije je doduše “normativno značajna”, ali nije *normativistička*. U tom načinu upotrebe riječi, koji je uveo Michael Theunissen, “normativističko” znači etabliranje *eksternih normativnih mjerila* po kojima se onda mjeri stvarnost – mjerenje stvarnosti aršinom apstraktnog “trebalo bi”. U mjeri u kojoj kritika ideologije postojeću realnost mjeri njoj imanentnim mjerilima, može

26) Ovdje se ponavlja problem nadilaženja totalizirajućeg pojma ideologije koji je Mannheim uveo u diskusiju. Usp. Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Frankfurt/M, 1985., str. 49-94; /usp. i: *Ideologija i utopija*, Zagreb: Jesenski i Turk, 2007.

27) Kako bi ovdje trebalo shvatiti odnos kritike i prakse za kritiku ideologije (za razliku od drugih vrsta kritike) predmet je za vlastiti članak. Formulacije “medij” ili “katalizator” samo trebaju naznačiti da kritika ovdje, s jedne strane, kao kritika i sama ima biti “praktička”, dakle da *kao* kritika nešto postiže i predstavlja dio procesa transformacije (za razliku od pukog instruiranja ili modela koji bi se fokusirao na odnos zakonodavstva i provedbe), ali, s druge strane, naravno nije identična s praksom niti je zamjenjuje.

28) Usp. Anton Leist, “Schwierigkeiten mit der Ideologiekritik”, u: E. Angehrn i G. Lohmann (ur.), *Ethik und Marx*, Stuttgart, 1986., str. 59.

ostati *normativno značajna*, a da ne postupa normativistički.²⁹ Implicitna normativnost kritike ideologije, po svome samoshvaćanju, dakle upravo ne treba mjerilo izvan samog kritičkog procesa, a da pritom ne gubi svoj kritičko-normativni karakter. Jer ona iz proturječja danih normi i dane stvarnosti generira mjerila njihova nadilaženja.

Time međutim i sama analiza poprima normativno samostalan, a ne više instrumentalan, karakter. Jer normativni standardi takve kritike ne daju se etabrirati neovisno o ispravnom shvaćanju realnosti, a realnost pritom nije mišljena kao nešto što se da razumjeti pukim “gledanjem”. Ako je imanentna kritika između ostalog i postupak koji uspostavlja veze, a ako je postojanje i prepoznavanje takvih veza preduvjet za to da se u njima razaznaju proturječja, onda *proturječja* od kojih polazi nisu bezuvjetno dana, nego ih tek analiza čini dostupnim razmatranju. A i implicitna *normativnost* društvenih praksi i institucija na koje je kritika ideologije usmjerena nije nužno očigledna. Za kritiku ideologije kao postupka imanentne kritike su, dakle (upravo zbog toga), analizirajuće razlikovanje i kritičko-normativno odlučivanje – analiza i kritika – dva aspekta istog procesa. (Čime su, da se vratimo na paradoks, normativni i nenormativni elementi nerazmrsvio isprepleteni, pa deskriptivno postaje normativno, a normativno deskriptivno).

III. Kritika ideologije kao imanentna kritika

No u kojem točno smislu kritika ideologije djeluje “imanentno” – i kakve to posljedice ima za pitanje o standardima istinitosti i točnosti kritike ideologije? Za odgovor na to pitanje treba nam nešto širi zamah, jer postoje vrlo različiti načini shvaćanja “imanentnosti” kritičkih mjerila. Najlakša i najneposrednija verzija je vjerojatno ona (koju u teoriji prominentno zastupa Michael Walzer³⁰, ali je i u svakodnevnom shvaćanju vrlo rasprostranjena) prema kojoj određeni ideali i norme doduše ulaze u samoshvaćanje određene zajednice, ali se u njoj *de facto* ne realiziraju. Tako se SAD-u može predbaciti da u svojoj aktualnoj vanjskoj ali i socijalnoj politici izdaje vrijednosti demokracije, ljudskih prava i slobode – temeljne vrijednosti američkog ustava. (To je otprilike model patriotizma Olivera Stonea, koji u svojim

29) U sličnom duhu argumentira i Emil Angehrn: “Implicitna etika Marxove teorije u tome se otkriva kao pripadnica određenog – ne u uskom smislu riječi – normativnog tipa etike.” Emil Angehrn, “Sein und Haben. Zum normativen Fundament der Entfremdungskritik”, u: Isti i G. Lohmann (ur.), *Ethik und Marx*, Stuttgart, 1986, str. 125-149, ovaj citat: 146.

30) Vidi između ostalog: Michael Walzer, *Kritik und Gemeinsinn*, Frankfurt/M., 1993.; i Isti, “Mut, Mitleid und ein gutes Auge”, u: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 48/5, 2000., str. 709-718.

filmovima iskopava napuštene ideale jedne bolje Amerike i suprotstavlja ih pokvarenoj političkoj realnosti). U takvim slučajevima se realnost određenih praksi i institucija mjeri “zatrpanim” idealima njihovih aktera. To je bez sumnje često prakticirana i ponekad učinkovita vrsta kritike, čija se prednost sastoji u tome da se može nadovezati na već postojeća normativna očekivanja. No očigledni su i njeni nedostaci: ostaje partikularistički vezana za postojeće norme određene zajednice (koju još i k tome imaginira kao homogenu, koherentnu cjelinu).³¹

Nasuprot tome, imanentna kritika kako je ja shvaćam (i koju želim diferencirati od upravo opisane varijante interne kritike) uključuje snažniji zahtjev. S jedne strane, kao što je istaknuo Axel Honneth u svom diferenciranju “lijevohegelijanske” od “hermeneutičke” varijante imanentne kritike, odnosno (kod njega) “rekonstruktivne kritike”, ona polazi ne samo od faktičkih, nego i od opravdanih normi. No pored toga bih željela ustvrditi (barem za varijantu koja je relevantna za kritiku ideologije) da je, iako polazi od imanentnog, manje usmjerena prema *rekonstrukciji* ili ispunjavanju normativnih potencijala, a više prema *transformaciji* postojećeg preko pogona imanentnih problema i proturječja određene socijalne konstelacije. Imanentna kritika tada, kao što kaže Marx, ne istupa s unaprijed dovršenim idealom nasuprot stvarnosti, ali ga i ne preuzima jednostavno iz nje, nego taj ideal razvija iz proturječnog “obrasca kretanja stvarnosti” same. Prema mojoj tezi, ta – takoreći “negativistička” – varijanta imanentne kritike predstavlja osnovu kritike ideologije.

Što je imanentna kritika?

Što sažetije rečeno: pet je značajki koje odlikuju takav oblik *imanentne kritike*.

(1) Imanentna kritika polazi od normi koje su *inherentne nekoj postojećoj (socijalnoj) situaciji*. Te norme, međutim, nisu tek vrijednosti

31) Pored toga, u slučaju neodumice ovisi o dodatnim normativnim argumentima. Tako s obzirom na društvenu stvarnost koja se mijenja i pluralizira, nije samorazumljivo u kojem bi smjeru zahtijevano približavanje ideala i stvarnosti trebalo ići. Trebamo li napustiti norme/ideale ili mijenjati svoju praksu? Možda ćemo biti sretni što se možemo pozivati na kršćanski ideal ljubavi prema bližnjem kao argumenta protiv sužavanja prava na azil; no u drugim slučajevima – pomislimo samo na katolički seksualni moral – prije ćemo promjenu praktičnih navika uzeti kao povod da zahtijevamo izjednačavanje u obrnutom smjeru. Osim toga, nejasno je koji od ideala, koji možda međusobno konkuriraju, bi trebao važiti kao referentna točka. Različitim tipovima interne i imanentne kritike, kao i njihovom normativnom strukturom, opsežnije se bavim u Rahel Jaeggi, *Zur Kritik von Lebensformen*, Frankfurt/M., 2008.

koje “kao zajednica” jednostavno posjedujemo zahvaljujući tradiciji ili pukoj kontingenciji. Norme za koje se imanentna kritika može uhvatiti su norme koje su na određeni način *konstitutivne* za određene socijalne prakse i njihov institucionalni *setting*. A i sama činjenica *da* norma uopće postoji prema tom shvaćanju nije kontingentna: dotične norme nisu samo faktički dane, nego – a to u procesu kritike treba objasniti – obrazložene, *razumne* norme.

(2) Imanentna kritika upravo ne slijedi argumentacijski obrazac tipičan za internu (ili hermeneutičko-rekonstruktivnu) kritiku po kojemu je zajednica izgubila vezu sa svojim idealima. Ona naime vezu između norme i realnosti u situaciji koju kritizira ne smatra prekinutom ili oslabljenom, nego *invertiranom* ili *izokrenutom u sebi samoj*. To znači da norme (kao u ranije navedenom slučaju građanskog društva i njegovih konstitutivnih vrijednosti slobode i jednakosti) *jesu* djelatne, ali su *kao djelatne* postale proturječne i deficitarne/nedostatne.

(3) Imanentna kritika se dakle fokusira na *unutarnjoj proturječnosti* realnosti i normi koje je konstituiraju. Institucionalna realnost nekog društva može biti “u sebi proturječna” u smislu da konstitutivno utjelovljuje međusobno konkurentne zahtjeve i norme, koji se ne daju realizirati bez kontradikcija ili se u realizaciji nužno okreću protiv svoje izvorne intencije. (U našem primjeru to vrijedi za norme slobode i jednakosti, a u suvremenosti se to može uočiti i na društvenim procesima u kojima se, primjerice, odgovornost istovremeno pripisuje i podriiva, zahtijeva kreativnost a proizvodi konformizam itd.)³² Ruku pod ruku s tim ide – nipošto neproblematična – ideja da se ovdje ne radi o slučajnom, nego o na neki način obvezujućem, *nužnom proturječju*. Prema toj pretpostavci, u samome karakteru normi i konstituciji odgovarajućih praksi leže razlozi za to da ih nije moguće realizirati bez proturječja. (Apel za moralnim pročišćenjem *à la* Oliver Stone u tim je slučajevima dakle uzaludan).

(4) Imanentna kritika je *transformativna*. Ona ne cilja na restauraciju nekog postojećeg poretka i ponovnu aktivaciju važećih normi i ideala, nego na njihovu transformaciju. Ona dakle ne uspostavlja ponovno nekoć funkcionalnu podudarnost norme i realnosti, nego je vođena nužnošću da proturječnu situaciju privede nečemu novom.

32) Usp. aktualni istraživački program Frankfurtskog instituta za društvena istraživanja i priloge u: Axel Honneth (ur.), *Paradoxien kapitalistischer Modernisierung*, Frankfurt/M., 2002. Tu je, međutim, fokus na „proturječjima“ zamijenjen govorom o „paradoksima“.

(5) Transformacija koja time postaje nužna uključuje međutim – a to je presudno – *oboje*: i nedostatnu realnost i same norme. Norme ne ostaju netaknute okolnošću da u nekoj danoj situaciji nisu realizirane. Imanentna kritika tada je istovremeno kritika neke prakse na temelju normi (s kojima se ne podudara), kao i kritika samih tih normi. Imanentna kritika dakle ne kritizira – a konzekvence te okolnosti se često zanemaruju – samo nedostatnu realnost na temelju mjerila norme, nego postupa i obrnuto. To znači da proturječna realnost (realnost u kojoj se norme mogu realizirati samo proturječno) zahtijeva *transformaciju i jednoga i drugoga: i realnosti i norme*; a ne jednostavnu prilagodbu realnosti idealima (bilo kao njihovu ponovnu uspostavu ili realizaciju nekog potencijala).³³

Ukoliko je, primjerice, kao u slučaju našeg razmatranja građansko-kapitalističkog društva iz rakursa immanentne kritike ili kritike ideologije, proturječja između prirodnopravnih normi jednakosti i socijalne realnosti moguće razriješiti samo putem novog principa ekonomske i socijalne organizacije, time se mijenjaju i koncepti slobode i jednakosti (u ovom slučaju) u smjeru nekog punijeg ili obuhvatnijeg shvaćanja slobode kao “pozitivne slobode” ili “materijalnog shvaćanja jednakosti”. Tako bi se u procesu promijenilo i samo mjerilo kritike. (Ili točnije: istovremeno se promijenilo i ostalo istovjetno sa samim sobom).

Normativnost procesa

Normativni temelj, normativna referentna točka kritike ideologije time leži u normativnosti i racionalnosti procesa koji pokreće. Normativna ispravnost (kao i epistemička istina) nije “nešto tamo vani”, nego se uspostavlja samo u odvijanju tog procesa, kojega u najširem smislu riječi možemo shvatiti kao proces rješavanja problema.

Dinamičko-transformativni karakter immanentne kritike dovodi naime do jednog presudnog rezultata: gore skiciranu transformaciju, kakva je posredovana kroz immanentnu kritiku, treba shvatiti kao razvojni proces ili

33) Odnos ideala prema realizaciji u procesu immanentne kritike je, prema mojoj interpretaciji, kompliciran. Kada naime realizacija ideala koju immanentna kritika zaziva ujedno znači njihovu transformaciju, onda ono što se tu realizira nije ostvarenje nečega u statičkom smislu već latentno postojećeg, nego obogaćujući pokret. Ono što bi se tu imalo realizirati nastaje tek u procesu svoga ostvarenja. Takva („performativno-konstruktivistička“) interpretacija filozofskog motiva potencijala i realizacije očekuje da nikad ne može postojati potpuno preklapanje između potencijala i realizacije, ali da je motivacijska veza između njih ipak značajna.

proces učenja.³⁴ Za sam karakter tog procesa važna su tri aspekta.

(a) Interna proturječja od kojih imanentna kritika polazi nisu logička nego *praktična proturječja*. To znači da ona nisu “misaona nemogućnost”, nego dovode do *kriza*, do iskustava nedostatnosti ili neuspjavanja. (Socijalna) realnost koja je na taj način *obilježena krizama* – a to je zajednička pretpostavka Hegela i Marxa – nije samo moralno kriva, nego u nekom smislu i ne “funkcionira”.

(b) Imanentna kritika kao ferment jednog takvog iskustvenog procesa nije samo destruktivna, nego je i *konstruktivna* ili afirmativna. Ono “novo” tu je uvijek rezultat transformacije “staroga”, koje je u njemu uvijek “sadržano” [„*aufgehoben*“; u trostrukom smislu Hegelova “*Aufhebung*” – nap. prev.] – kao ukidanja, očuvanja i dizanja na višu razinu. Kazano hegelovskom “kraticom”: imanentna kritika se odvija u modusu *određene negacije*.

(c) Upravo zbog toga što je u njemu “sadržano” [„*aufgehoben*“, dakle: i ovdje u navedenom trostrukom smislu *Aufhebung* – nap. prev.] iskustvo kriza i njihova nadvladavanja, takav iskustveni proces se može razumjeti kao *proces napretka* – proces promjene nabolje (iako u jednom isprva ne pretjerano emfatičkom smislu).

Pretenzije kritike ideologije (kao i imanentne kritike) počivaju dakle na ideji da je rezultat procesa kritike, odnosno transformacije koju ona želi pokrenuti i usmjeravati, adekvatno razrješenje krize koja je istovremeno sistemski nužna (tj. inherentna postojećim odnosima) i produktivna (dakle: da na koncu sadržava i sredstva svog rješenja). Istina ili osnova valjanosti kritike ideologije time počiva na nekoj vrsti “historijskog indeksa”, dakle na racionalnosti procesa učenja i iskustva koji se mora moći shvatiti kao povijest rješavanja i nadilaženja deficita i kriza, odnosno kao proces rješavanja problema. I obrnuto: iz fokusa na proturječjima i krizama kao kriterij za epistemičku i normativnu lažnost (*Falschheit*) proizlazi kriterij “nefunkcioniranja”. Pretpostavka je dakle da iz postojanja praktičnog proturječja slijedi neka vrsta praktične blokade. Ideološko time postaje ono što realnosti “ne odgovara” i blokira našu socijalnu praksu (ili, kao što kaže Karl Mannheim, ne dostiže zbilju³⁵).

34) „Put fenomenologije duha“ jedan je takav iskustveni proces kao proces koji se obogaćuje iskustvom deficita i kriza, ali se i psihoanalizu, ako je njeno kretanje dopušteno shvatiti kao „dijalektiku promjene“, može shvatiti kao jedan takav proces. Usp. Gottfried Fischer, *Dialektik der Veränderung in Psychoanalyse und Psychotherapie*, Heidelberg, 1989.

35) Usp. Karla Mannheima i njegov „vrednujuć[i] i dinamičk[i]“ pojam ideologije, koji nam dopušta da kažemo: „S tog je stajališta lažna i ideološka ona svijest koja u svojem orijentiranju nije dostigla novu zbilju i zato je zapravo skriva pomoću zastarjelih kategorija.“, Karl Mannheim, *Ideologija i utopija*, Zagreb: Jesenski i Turk, 2007., str. 110.

Poteškoće s kritikom ideologije

Iako sam hegelovski model ovdje namjerno reformulirala u takoreći pragmatičnom duhu, upravo ovdje (ili najkasnije ovdje) ponovno na vidjelo izlaze “poteškoće s kritikom ideologije”. Naime, kako točno takav razvoj (a time i imanentnom kritikom posredovan proces transformacije) okarakterizirati kao razvoj prema boljem, ako se u tu svrhu ne želimo pozivati na finalni *telos* povijesti, odnosno, procesa o kojemu je riječ? I kako je uopće moguće “krize” shvatiti kao motor tog zbivanja ako nam, s druge strane, upravo promatranje historijskih razvoja sugerira da krize (kao ni njihovo rješavanje) nisu “objektivno dane”, nego i same ovise o interpretacijama, procesima samosporazumijevanja i njima inspiriranim lancima djelovanja i ulančavanja? Problem normativnih referentnih točki kritike ideologije time se, čini se, samo pomiče. Već pitanje što praktično proturječe i kriza ili njihovo “razrješenje” uopće *jesu* ne daje samorazumljive odgovore: na koji način – ako uopće – materijalna nejednakost doista stoji u proturječju s pravnom jednakošću? Do koje mjere okolnost da, kako je to Hegel formulirao, građansko društvo pored sveg svog bogatstva nije dovoljno bogato da riješi akutni problem siromaštva i isključivanja, doista predstavlja “krizu” građanske društvene formacije? Što to točno ovdje *ne* “funkcionira”, kada je tako očigledno da mnogo toga itekako funkcionira? Ovdje mogu samo dati nekoliko natuknica o rješenju tog problema:³⁶

Prvo: pitanje o tome kako odlučiti što važi kao “funkcioniranje”, a što kao “problem” upućuje na dvosmislenost u govoru o “inherentnim normama”. One mogu biti norme u *funkcionalnom* smislu ili *etičke* norme. U prvom značenju norma govori samo da je određeni način djelovanja “dobar za” opstanak određene društvene prakse, odnosno, funkcionalno nužan za nju. U drugom značenju ispunjavanje norme ukazuje na etički zahtjev koji dotičnu praksu pretvara u “dobru praksu” u obuhvatnom smislu riječi.

Čini se, međutim, da koncept koji smo ovdje predstavili podriiva takvo razlikovanje. Pretpostavljene norme su, čini se, istovremeno funkcionalne i etičke norme. “Funkcioniranje” u odnosu na ovdje razmatrane društvene procese znači više nego glatko odvijanje, naime uvijek “dobro funkcioniranje” u istovremeno funkcionalnom i etičkom smislu. “Praktično proturječe” tada karakterizira to da se u njemu javljaju blokade i krize koje su problematične u oba ta značenja: nešto ne funkcionira (dobro), a takvo

36) Tu argumentaciju opširno izvodim u: *Zur Kritik von Lebensformen*.

kakvo funkcionira nije dobro. Ta osebujna isprepletenost normativnih (tj. u najužem smislu etički-normativnih) i funkcionalnih aspekata pritom reflektira činjenicu da u društvenoj sferi ne postoji funkcioniranje koje bi bilo potpuno neovisno od pitanja o dobrome. I obrnuto, s tim je povezana i kontroverzna teza da dobro svoj izvor ima u (socijalnom) funkcioniranju, odnosno u socijalnim potrebama za funkcionalnošću. Ovdje nije mjesto da tu tematiku produbimo. Međutim, za pitanje o kriterijima za probleme i njihovo rješenje iz toga proizlazi jedna indicija: problemi bi prema tome uvijek bili i normativni problemi; i obrnuto, normativni problemi bi uvijek bili i problemi disfunkcionalnosti. Lokalizacija problema tada bi takoreći imala započeti s obje strane i nadati se komplementarnosti.

Drugo: Razvojni proces koji je u pitanju, a na kojemu počiva imanentno kretanje (kritike ideologije), ne bi se trebao shvatiti kao dovršavajući proces, nego kao razvoj prema nečemu boljem, koji je podložan greškama i koji je “prema gore otvoren”. Pritom je kriterij za to “bolje” da je u stanju riješiti nastale probleme, odnosno krize. A u to rješenje spada (da preuzmemo jednu misao Alasdaira MacIntyreja) i sposobnost razumijevanja kako je do krize došlo, kao i plauzibilna pripovijest koja će rješenje činiti razumljivim kao rješenje. Pritom se može ispostaviti da je, strogo gledano, nemoguće odrediti da li je ta interpretacija “konstruirana” ili ona odgovara “realnosti”. (A može biti i da se to razlikovanje na koncu ispostavi kao ne pretjerano važno.)

Ako je naime, *treće*, kritika ideologije, kao i imanentna kritika, “postupak uspostavljanja veza”, onda bi toj praksi uspostavljanja veza trebalo dati takoreći “konstruktivističko-performativni” *zaokret*: veze kao i proturječja koja čine princip kretanja te kritike istovremeno su “dana” i “proizvedena”. A to znači: niti analiza kritike ideologije samo “otkriva” proturječne veze socijalne realnosti, niti ih slobodno konstruira ni iz čega. Čak ako proturječja o kojima ovdje govorimo ne posjeduju onu vrstu neizbježne, obvezujuće snage koja im se u kontekstu kritike ideologije ponekad pripisivala, ona su ipak rezultat praktičnih problema, koja doduše nisu neovisna o interpretacijama, ali se – kao simptom – ipak na neki način “javljaju”, a to znači da imaju praktične konzekvence i proizvode prevrate. Kritika ideologije dakle svoje analize i ocjene ne može podupirati ni obvezujućim “posljednjim razlozima”, ni zauvijek važećom, o akterima neovisnom, interpretacijom socijalne stvarnosti. Stoga će probleme i proturječja uvijek istovremeno analizirati

i proizvesti. Kako takav postupak ne bi bio proizvoljan, ovisi o nekoj vrsti “ravnoteže promišljanja, odnosno interpretacija” i o komplementarnosti subjektivne (akterske) i objektivne perspektive. Ako međutim (socijalnu) realnost, na način koji je time naznačen, shvaćamo kao nešto što, čak i ako nije čisto “dano”, proizvodi otpor, onda nas to ipak ne ostavlja bez kriterija.

Četvrto, kritika ideologije mora računati s *umnožavanjem problema*. Danas dakle više ne može biti riječ o otkrivanju *jednog* ili *centralnog* proturječja kapitalističkog društva, nego samo o raznolikim, sebe-umnažajućim i djelomično međusobno kolidirajućim proturječjima. To između ostalog za posljedicu ima i da ćemo biti konfrontirani s ustrajnošću takvih konflikata i proturječja, odnosno s proturječjima koja vode u kolizije. Kritika ideologije dakle ne cilja na romantično-harmonijski ideal bez-proturječnosti, na ideju konačnog nadilaženja konflikata, nego je upravo na njih upućena. No za razliku od pozicija koje proturječnosti kao takve perpetuiraju, ona ih vidi kao momente kretanja koji teže njihovom, makar uvijek privremenom, nadilaženju.

IV. Završne primjedbe

Moja završna promišljanja spaja zajedničko usmjerenje: želim provizorno za kritiku ideologije osvojiti prostor koji će na određeni način opet biti međuprostor. Kritika ideologije naime, po mom shvaćanju, ne stoji samo između koncepata socijalne realnosti kao “dane” i “stvorene”; kao imanentna kritika u smislu koji sam ranije opisala, prije svega stoji i između objektivizma i subjektivizma, dakle između čisto objektivnih i čisto subjektivnih kriterija valjanosti. Time se zaključno vraćam točki koja je, čini mi se, najodgovornija za vrlo rasprostranjene “poteškoće s kritikom ideologije”: problemu asimetrije, tj. prividno neizbježno asimetričnom odnosu između onih koji su nekoj ideologiji podvrgnuti i stanovišta kritike, odnosno kritičara, koji to stanje proziru kao ideološko.

Ako sam se na početku s odobravanjem referirala na Ricoeurov govor o “hermeneutici sumnje”, onda zato što pretpostavljam da takav postupak s jedne strane – i to je moment sumnje – raskida s apsolutnim monopolom tumačenja pogodjenih. Potraga za skrivenim interesnim i funkcionalnim vezama važna je upravo ondje gdje one nisu evidentne i gdje ih nije moguće neposredno artikulirati. I ukazivanje na “mehanizme osamostaljenja” i naturalizacije očito traži upravo raskid sa samopercepcijom i percepcijom

svijeta koje su postale drugom prirodom. S druge strane, i takva hermeneutika sumnje i dalje je hermeneutika. Ona naime pokušava rekonstruirati perspektive pogodnih, razumjeti njihovo razumijevanje, problematiku nekog zbivanja ne rekonstruirati eksterno-objektivistički, izvana, nego iz njihova viđenja. Pritom međutim ne fungira samo kao svojevrsno “čišćenje” subjektivnog gledišta od distorzija i manipulacija³⁷ (a ta pozicija se nosi s problemom da mora pokazati što razlikuje manipulaciju od utjecaja); njeno polaznje od problema i kriza neke situacije pretvara je u ferment procesa u kojemu više ne postoje objektivna “izvanjskost” i eksterni kriteriji, nego samo još nastavljanje jednog procesa koji, slično psihoanalitičkom procesu, bez sudjelovanja kritizirane pozicije (i njenih protagonista) nije moguć. Kritika ideologije stoga upravo ne stoji “izvan” veza koje kritizira kao ideološke; kritičar od ideologije koju kritizira (i onih koji su pod njenim utjecajem) nije odvojen, nego je “dio društvenog samosporazumijevanja koje je uvijek već u tijeku”³⁸, a ono je ambiciozno shvaćeno kao dio (samo) ukidanja konstelacije zabluda i privida (*Täuschungszusammenhang*). Kritika ideologije tada nije nešto što stoji izvan socijalne stvarnosti koja bi bila shvaćena kao konstelacija zaslijepljenosti; ona je instanca koja nas s njenim problemima i proturječjima konfrontira na način koji je istodobno ferment njihove transformacije. Kritika ideologije pritom ima osebujan status: ona je naime na određeni način istovremeno aktivna i pasivna. Pošto uvijek cilja i na performativno-praktični učinak ideološkokritičkog potresa, ona je, kao i ono što kritizira, istovremeno teorija i (kao teorija) praksa; i: vezana za postupak imanentne kritike, kritika ideologije je, kao svaki proces emancipacije, “proces koji poznaje samo sudionike” (Habermas).

Za što nam dakle treba kritika ideologije? Kritika ideologije svojim fokusom ne zahvaća samo *druge fenomene*, tako što primjerice odnose dominacije detektira još i tamo gdje su neprimjetni ili skoro nevidljivi. Njena posebnost leži i u tome što *drugačije gleda* i na fenomene čiji karakter

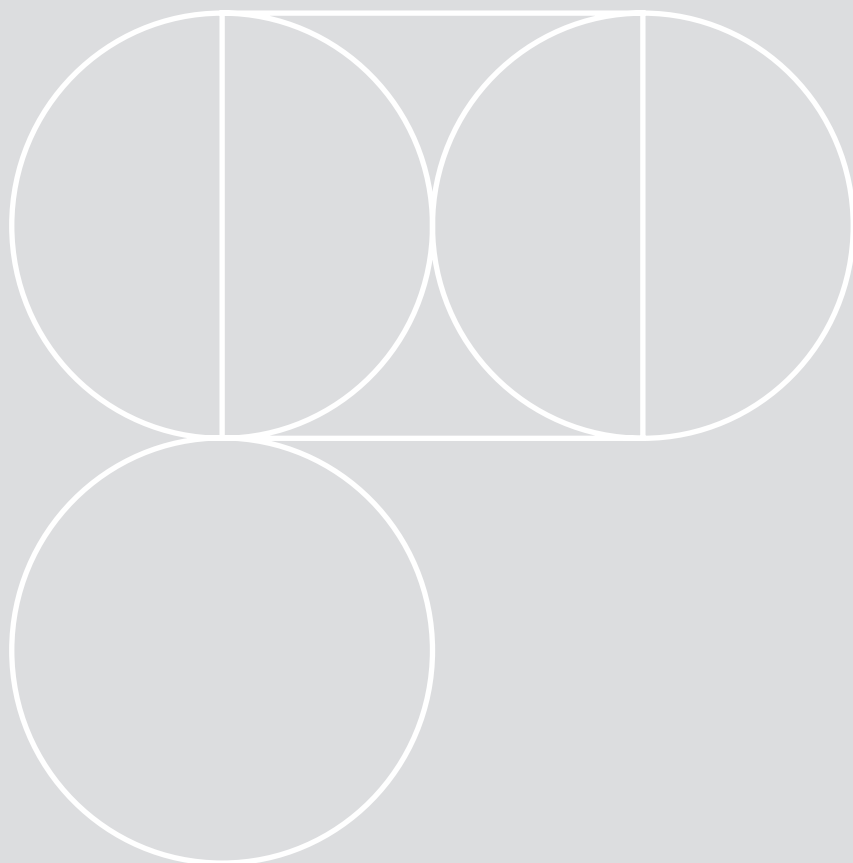
37) Takav koncept kritike ideologije naznačen je kod Raymonda Geussa u *Die Idee einer kritischen Theorie* (ali on ne ostaje na tome), ali i, teorijski potpuno drugačije obrazloženo, u pozicijama koje ideologiju smatraju iracionalnim distorzijama preferencija; usp. primjerice Jon Elster, „Belief, Bias and Ideology“, u: M. Hollis und S. Lukes (ur.), *Rationality and Relativism*, Cambridge/MA, 1997., str. 123-149.

38) Za takvu koncepciju usp. Robin Celikates, *Gesellschaftskritik als soziale Praxis*, Frankfurt/M., 2009.

nepravde ili dominacije je potpuno očigledan. Osebnost kritike ideologije tako se uvelike sastoji i u tome što ne cilja na (pojedinačne) loše postupke, nego na odnose *kao* odnose. Kritika ideologije dakle služi za kritiku “strukturne dominacije” i strukturnu kritiku dominacije.

S njemačkog preveo: Stipe Ćurković

* Tekst je preuzet iz: Rahel Jaeggi i Tilo Wesche (ur.), *Was ist Kritik?*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2009. Zahvaljujemo autorici i izdavaču Suhrkamp Verlag na dozvoli za objavljivanje ovog prijevoda u *3k*.



Pristanak, prisila i rezignacija: izvori stabilnosti u kapitalizmu

Vivek Chibber

Govorit ću danas o mjestu koje ideologija zauzima u svakoj održivoj teoriji o tome kako društvo funkcionira.¹ Preciznije, tema kojom ćemo se baviti uloga je koju ideologija igra u objašnjenju društvene stabilnosti, to jest, u objašnjenju društvene reprodukcije. Posebno u odnosu na pitanje kako sistem poput kapitalizma ostaje stabilan, s obzirom na to koliko je eksploatacijski sustav. Odgovor na to, i u marksističkoj tradiciji i izvan nje, glasilo je, naravno, da se ideologiji dodijeli prilično važno mjesto u fenomenu socijalne reprodukcije. Ono što danas želimo učiniti jest ispitati argumente o tome kako bi ideologija mogla igrati tu ulogu osiguranja društvene stabilnosti, vidjeti jesu li ti argumenti valjani, a ako to, kao što ću tvrditi, zapravo nisu, vidjeti kako bi moglo izgledati alternativno objašnjenje društvene stabilnosti. A unutar tog okvira želim ispitati postoji li tu uopće još mjesto za ideologiju. Tvrdit ću da ono ipak postoji, ali da je drugačije od onoga koje mu dodjeljuju i moderna društvena znanost i poslijeratni marksizam.

Za *mainstream* sociologiju i društvenu teoriju, problem društvene stabilnosti i nije pretjerano velik izazov. Iako te teorije identificiraju mnogo stratifikacije u suvremenom svijetu, njihova definirajuća karakteristika jest da ne postoji fundamentalan i trajan konflikt interesa u društvu. Postoje prolazni konflikti, privremene koalicije, ali ne i dubok i trajan jaz između različitih grupa, koje bi bile dugoročno međusobno suprotstavljene. Pitanje stabilnosti stoga nije vrlo rasprostranjen problem za modernu društvenu teoriju, a u mjeri u kojoj se pretpostavlja da je osiguravaju sami društveni

1) Tekst je autorizirani transkript predavanja održanog u Zagrebu 26. studenog 2016. u sklopu CRS-ova seminara „Ideology: Its Theories and Its Critique(s)“.

odnosi, i ne predstavlja neku veliku zagonetku. Glavni mehanizam putem kojega se stabilnost ostvaruje jest nešto što bismo mogli nazvati „internalizacija uloga“. Pod tim se u osnovi misli na proces socijalizacije. Ljudi se rađaju u određene obitelji, kulture, socijalne sredine, i dok odrastaju uče se koje je njihovo odgovarajuće mjesto u društvu – kao učenika, mladih odraslih, radnika, muževa, supruga, katolika, muslimana, što god već bilo posrijedi. Postoji cijeli niz različitih socijalizacijskih procesa koji se tako aktiviraju, a ljudi apsorbiraju tu socijalizaciju i kroz nju počinju shvaćati koje je njihovo mjesto. To je, naravno, kao što je vrlo dobro poznato, slučaj u sociologiji Talcotta Parsonsa, ali, mislim, i u post-parsonskoj *mainstream* sociologiji: ideologiji se dodjeljuje određena funkcionalna uloga i ne smatra se naročito problematičnim kako ona tu ulogu može igrati.

No za marksističku tradiciju stvari nisu tako jednostavne. A razlog za to leži u činjenici da se u marksizmu društvo ne shvaća jednostavno kao aglomeracija interesnih grupa koje dolaze i odlaze, a koalicije se formiraju i raspadaju oko različitih privremenih interesa. Društvo se shvaća kao fundamentalno podijeljeno činjenicom eksploatacije. A to znači da jedna grupa ljudi sistematski profitira na račun druge grupe ljudi. A to pak znači da postoji trajna linija konflikta unutar društva, onako kako ga shvaća marksizam. No eksploatacija ima specifične implikacije za marksističku društvenu teoriju. Prije svega, eksploatacija u odnosu između kapitalista i radnika znači da kapitalisti profitiraju na račun radnika. To je i makrostrukturni i mikrostrukturni fenomen. No postoje specifične posljedice eksploatacije koje su u ovom kontekstu posebno relevantne. Naravno da jedna grupa profitira na račun druge – gledano u makroperspektivi. Ali u samom iskustvu rada, u samom iskustvu razmjene rada (*exchange of labour*), postoje dodatni fenomeni koji prate eksploataciju i koji imaju snažne implikacije za teoriju ideologije.

Prije svega, na modernom kapitalističkom mjestu rada koje donekle liči na tvornicu, mehanizam kojim kapitalist ekstrahira višak rada iz radnika uključuje neku mjeru interpersonalne prisile. Uloga menadžmenta na to se svodi. Radnici se pojavljuju na tržištu kako bi nudili svoju radnu snagu, ali intenzitet s kojim će se ta radna snaga eksploatirati – trajanje eksploatacije, brzina rada, u pravilu ostaje otvoreno. A to znači da se uvjeti u kojima će se eksploatacija odvijati određuju na samom radnom mjestu. No prilikom

tog određivanja, u interesu radnika je ponuditi *manje* nego što kapitalist od njih želi: da rade manje teško, s manje intenziteta, manje spretnosti, nego što se od njih zahtijeva. Kako bi maksimizirao napor koji će ekstrahirati iz njih, to zahtijeva da kapitalist ima određeni tip menadžerskog autoriteta nad radnicima. Taj menadžerski autoritet je oblik prisile. Bez prisile, radnik će ponuditi određeni kvantum napora, ali ne u onoj mjeri koju je Marx opisao kao „društveno potrebnu“. A to hoće reći, ne u mjeri koja će dozvoliti kompetitivni uspjeh poslodavca kod kojega je radnik zaposlen. Kapitalist stoga mora ostvariti neki stupanj menadžerskog autoriteta, koji radnik percipira i osjeća kao prisilu, a to znači – kao gubitak autonomije, gubitak nezavisnosti i podčinjavanje upravljanju kapitalista.

Druga posljedica procesa eksploatacije određeni je stupanj oštećivanja radnika. To oštećivanje osjeća se, prije svega, u nadnicama koje često nisu adekvatne za pristojan standard života ili čak za fizičku reprodukciju radnika. Drugo, često se osjeća u brzini rada koja je za radnika štetna. Uzete skupa, te dvije stvari stvaraju iskustvo obilježeno ozlojeđenošću i nekim stupnjem nezadovoljstva kvalitetom radnog procesa.

To stvara sliku kapitalizma koja je vrlo različita od one koja je *mainstream*. Proces eksploatacije ne implicira samo da jedna grupa profitira na račun druge, nego i da jedna grupa prilično svjesno i otvoreno ograničava autonomiju i slobodu druge grupe, i podvrgava je različitim vrstama oštećivanja, koje onda podređena grupa kao takve i percipira i na njih reagira s određenim razinom ozlojeđenosti. Kako onda u takvoj vrsti sistema osigurati društvenu stabilnost, s obzirom na to da je vrlo izvjesno da će interakciju između klasa strukturirati konflikti? Zanimljivo je da je za dominantne struje poslijeratnog marksizma odgovor na to pitanje bio vrlo sličan onome koji je dala *mainstream* sociologija.

Primjerice, kod Frankfurtske škole i u altiserijanskoj teoriji odgovor na pitanje otkud društvena stabilnost dolazi vrlo je sličan teoriji o internalizaciji uloga u *mainstream* sociologiji. Kod Frankfurtske škole dobijete fenomen socijalizacije i internalizacije buržoaske ideologije, bilo putem reifikacije ili neke vrste proizvodnje pristanka. Još poznatije, kod Althussera se radnicima dodjeljuje njihovo mjesto u društvenom sustavu putem učinaka ideologije. Ideologija u Althusserovu žargonu interpelira društvene subjekte i putem tog procesa interpelacije dodjeljuje im njihove subjektivnosti, a te

subjektivnosti poprimaju oblik specifičnih klasnih identiteta koji se formiraju oko specifičnih klasnih mjesta. Radnici su interpelirani kao radnici i putem tog procesa uče koje vrste obaveza njihova društvena strukturalna pozicija podrazumijeva. I u njegovoj apstraktnijoj teoriji društvene reprodukcije, ali i u puno poznatijem eseju o ideologiji i državnim aparatima, Althusser taj proces objašnjava kao glavni proces kroz koji se subjektivacija radnika zbiva.

Ta dominantna uloga dodijeljena ideologiji kao mjestu gdje radnici, ali i šira populacija, razumijeva i prihvaća svoje uloge, to dominantno mjesto možda nigdje nije tako snažno istaknuto kao u određenom načinu shvaćanja Gramscijeve teorije hegemonije. Hegemonija se tu ponovno shvaća kao kulturni fenomen, a u literaturi se definira specifično kao „proizvodnja pristanka“. Ali što „pristanak“ ovdje uopće znači? Pristanak znači nešto prilično specifično, naime da je društveni poredak legitiman i poželjan. Dakle, prema toj verziji gramšijanizma smatra se da dominantna klasa stvara koaliciju koja uključuje ili elemente podređenih klasa ili cjelinu podređenih klasa; uzdiže unutar tog dominantnog poretka vrlo specifičnu viziju pravde, što je dobro a što loše, što poželjno a što nepoželjno, i kroz spretnu manipulaciju ideoloških, kulturnih, diskurzivnih simbola, stvara specifičnu vrstu orijentacije kod radnika, koja se shvaća kao poticanje pristanka radnika na vlastitu eksploataciju. Hegemonija stoga predstavlja konstrukciju, *aktivnu* konstrukciju pristanka, a pristanak je shvaćen tako da se društveni poredak pojavljuje kao istovremeno poželjan i legitiman.

Po mom shvaćanju, postoje elementi kod Gramscija koji mogu opravdati takvu interpretaciju njegove teorije, iako mislim da će svako pažljivije čitanje *Zatvorskih bilježnica* jasno otkriti da je to manjkavo i prilično krivo razumijevanje Gramscijeve koncepta hegemonije. No za naše ću potrebe jednostavno raspraviti o tom konvencionalnom shvaćanju hegemonije, jer ono što želimo ispitati jest da li je takva verzija marksističke teorije – bilo da dolazi preko Frankfurtske škole, Althussera ili Gramscija – održiva ili nije. Argumentirat ću da nije održiva. A razlog za to bi, mislim, već trebao biti očigledan. Jednom kada kapitalizam shvaćate kao sistem koji je strukturiran eksploatacijom, gdje se eksploatacija odvija putem društvenih procesa koji podrazumijevaju interpersonalnu prisilu radnika i prilično rasprostranjenu vjerojatnost fizičke povrede za njih, postaje popriličnim

izazovom objasniti kako je moguće da u svojim svakodnevnim iskustvima, dok prolaze kroz te procese, radnici nekako počinju prihvaćati ono što im dominantna ideologija govori o društvenom poretku: da je istovremeno poželjan i legitiman.

Kao što sam već spomenuo, za *mainstream* sociologiju to nije problem, jer ona te vrste procesa jednostavno apstrahira. No kada jednom priznate da je društvena struktura kapitalizma izgrađena oko eksploatacije, postaje izazovom onda još i ideologiji pripisati funkciju osiguranja društvene stabilnosti. Jer u suštini to bi značilo ovo: da radnici, dok prolaze kroz te svakodnevne procese, na neki način imaju subjektivnu, kognitivnu orijentaciju koja ih navodi da zanemare sva negativna iskustva koja imaju, sve raznolike načine na koje im šefovi nanose štetu, sve načine na koje se realnost njihova iskustva suprotstavlja obećanjima ideologije.

Drugim riječima, takvo shvaćanje kapitalizma zahtijeva tretiranje radnika kao budala – kao da su na neki način nesposobni procesuirati svoje svakodnevno iskustvo na način koji bi podrivao obećanja ideologije.

Ako, međutim, formalno dozvolimo da radnici nisu budale – ako dozvolimo da razumiju disjunkciju između slike stvarnosti koju ideologija konstruira i realnosti njihova svakodnevnog iskustva, onda ćemo imati i motivaciju za stvaranje drugačijeg objašnjenja za pitanje otkud društvena stabilnost dolazi. A prema mom shvaćanju, ta koncepcija nije samo uvjerljivija, nego je – za one među vama koje zanimaju doktrinarna pitanja – i puno konzistentnije s teorijom koju je Marx stvorio, a koja se izgubila pod teretom poslijeratnog Zapadnog marksizma. Jezgru te teorije može se sažeti vrlo, vrlo jednostavno: osnovni izvor društvene stabilnosti u kapitalizmu nije ideologija, nego ono što Marx naziva „nijemim pritiskom ekonomskih odnosa“. Drugim riječima, struktura stvarnih izbora s kojima su radnici suočeni u svakodnevnom životu ono je što ih prisiljava da se podčine diktatima kapitalizma. Dok je marksizam u svom poslijeratnom obliku društvenu strukturnu dilemu kapitalizma vidio kao dualnost prisile i pristanka – s ideologijom kao mehanizmom koji osigurava pristanak eksploatiranih – ja mislim da je puno prikladnija teorija ona koja dilemama kapitalizma dodaje treći mehanizam, a to je *rezignacija*. Osnovni izvor stabilnosti u kapitalizmu stoga nije pristanak, nego *rezignacija* radnika u njihovoj situaciji. To je nešto poput onoga što je Marx opisao kao reifikaciju.

Objasnit ću otkud to dolazi. Osnovna ideja iza teorije kapitalizma koja je materijalistička jest da se radnici predaju situaciji u kojoj se nalaze zbog opcija koje su im otvorene. A opcije koje su im otvorene su takve da prihvatanje situacije čine racionalnim izborom za radnike. To hoće reći da je prihvaćaju ne zbog svoje socijalizacije, nego zbog ispravne percepcije različitih posljedica otpora i pristanka na situaciju.

Prvo, realnost kapitalizma jest da je za radnike kojima je jednom uskraćeno vlasništvo nad sredstvima za proizvodnju jedini način da osiguraju svoju reprodukciju taj da svoju radnu snagu nude onima koji imaju monopol kontrole nad sredstvima za proizvodnju. Stoga radnici, za razliku od situacije u pretkapitalističkim načinima proizvodnje, sami brinu o tome da pronađu svoje eksploatatore – oni se sami nude se kapitalistima. A to znači da je kapitalizam prvi način proizvodnje u kojemu su pripadnici eksploatirane klase, ma kakva da je njihova subjektivna orijentacija, njihove preferencije i normativna orijentacija, strukturno prisiljeni nuditi svoj rad vladajućoj klasi. Ali to samo znači da radnici prihvaćaju svoju podčinjenost poslodavcu kao preduvjet vlastite fizičke reprodukcije.

Drugo, pošto radnik može preživjeti samo ako zadrži svoje zaposlenje, smatrat će racionalnim da prioritet daje interesima svoga poslodavca nad vlastitima. Ili, drugačije rečeno, radnici zadovoljavanje interesa kapitalista vide kao preduvjet ostvarenju vlastitih ciljeva i interesa. Koji oblik to poprima? Pa, prije svega znači ne samo da će radnici tražiti poslodavca; oni će tipično sudbinu svog mjesta zaposlenja doživljavati kao vezanu za vlastitu sudbinu. Smatrat će da je u njihovom interesu da ne čine ništa što bi podrivalo održivost mjesta gdje su zaposleni. To je apsolutno presudan fenomen, i nije specifičan samo za radnike, nego je specifičan za gotovo sve institucije u kapitalizmu u kojima prihodi ili dohodak ovise o investicijskim odlukama. Tragična ljepota kapitalizma leži upravo u tome da ljudi koji su nadležni za sve društvene institucije koje ovise o dotoku prihoda iz ekonomije smatraju da je u njihovom vlastitom interesu prioritet dati interesima kapitala, jer je zadovoljenje tih interesa preduvjet njihove vlastite reprodukcije.

U slučajevima u kojima se radnici *ipak* odluče suprotstaviti, gdje se odluče za to da pokušaju smanjiti moć koju kapitalisti imaju nad njima, suočeni su s trećim fundamentalnim problemom, a taj je da se sva pregovaranja koja

se događaju unutar kapitalizma – oko nadnice, uvjeta rada, brzine rada, da se svo to pregovaranje zbiva unutar već postojećeg polja moći. Radnici u pregovore s kapitalistima ne ulaze onako kako libertarijanci opisuju tržište: kao situaciju gdje dvoje ravnopravnih pregovaraju oko ugovora i gdje je svatko od njih slobodan otići. Radnici o uvjetima svog zaposlenja pregovaraju u situaciji u kojoj su već ranjivi u odnosu na moć poslodavca. Budući da je to tako, svaki put kada radnici shvate da će zahtjevi koje u pregovorima postavljaju izazvati negativnu reakciju poslodavca, sputani su iz straha od odmazde. A to znači da se radnici podvrgavaju autocenzuri. Suzdržavaju se od iznošenja preferiranih zahtjeva prema poslodavcu iz dvaju specifičnih razloga. A) mogu biti zabrinuti da su zahtjevi koje postavljaju za poslodavca neodrživi, a ako su neodrživi za poslodavca, radnici se boje da bi upravo uspjeh u nametanju njihovih zahtjeva mogao značiti da će možda ostati bez zaposlenja. I B), prihvatit će poslove koje ne bi radili kada bi imali izbora, ali pošto se boje izgledne nezaposlenosti, prihvaćaju zaposlenje koje možda preziru, jer je i loš posao bolji nego nikakav. To znači da će samo u onim uvjetima u kojima misle da postoji visoka vjerojatnost lakog alternativnog zaposlenja riskirati podrivati uvjete svog trenutnog zaposlenja. Ali to, naravno, znači i da će strah od odmazde biti jednako sveprisutan kao i strah od toga da će podrivati vlastitog poslodavca. Čak ako misle da je poslodavac u mogućnosti podnijeti zahtjev koji mu upućuju, sve dok je strah od gubitka zaposlenja prisutan, opet će se suzdržati od svakog oblika otpora koji bi inače smatrali poželjnim ili svojim prvim izborom, jer ako izgube zaposlenje to znači da će morati apsorbirati i internalizirati sve posljedice koje nezaposlenost sa sobom donosi.

Konačno, čak i u onim slučajevima gdje uspijevaju nadići strah od podrivanja mjesta svog zaposlenja, pa čak i u slučajevima gdje nadilaze strah od gubitka radnog mjesta, radnici su i dalje izloženi cijelom nizu posljedica kolektivnog djelovanja kojima kapitalisti nisu izloženi: poteškoćama koji proizlaze iz ujedinjenja radnika pod zajedničkim programom, potrebi nadilaženja uobičajenog problema šlepanja (*freeriding*), gdje svaki radnik, zbog prijeteci rizika i posljedica, ujedinjujući se s drugim radnicima, pokušava izbjeći svaku vlastitu odgovornost, svoj dio obaveza u kolektivnom djelovanju, nadajući se da će drugi to preuzeti na sebe. To su u osnovi problemi koje nazivamo problemima šlepanja.

Sve te prepreke kolektivnom djelovanju su u igri čak i kada radnici nadilaze svoju individualnu kolebljivost i svoje individualne strahove od ulaska u pregovore s poslodavcem. Kada se zbroje nužnost zaposlenja, nužnost da se potraži poslodavca, bojazan da se ne podrije mjesto zaposlenja, strah od odmazde, prepreke s kojima je suočen svaki pokušaj kolektivnog djelovanja, vidimo da je itekako moguće imati objašnjenje za činjenicu da radnici pristaju na vlastitu eksploataciju i bez ikakvog pribjegavanja ideologiji kao animirajućem faktoru. Razlog zašto će se radnici pokoriti vlastitoj eksploataciji leži u svim tim troškovima kolektivnog djelovanja i svim rizicima koje podrazumijeva iznošenje zahtjeva za poboljšanje vlastite situacije. Drugim riječima, *to je materijalna osnova rezignacije*. No ako je sve to točno, onda osnovni izvor stabilnosti unutar kapitalizma nipošto neće biti ideologija. Osnovni izvor stabilnost će biti taj fenomen rezignacije.

To je teorija koja je, mislim, poželjnija od teorije koju su razvili poslijeratni marksisti, jer ne zahtijeva da radnike tretiramo kao budale ili automate ili djecu koju je lako manipulirati. Radnicima odajete respekt koji proizlazi iz činjenice da prihvaćate da su racionalni, da razumiju svoje okolnosti, da razumiju svoju situaciju. Njihovo podređivanje kapitalistima rezultat je njihova seta izbora, koji čini da se prihvaćanje situacije čini razumnijim rješenjem nego izlaganje rizicima da bi je se promijenilo – jer bi mogli završiti u još gorjoj situaciji ako to pokušaju. No to ima nekoliko vrlo zanimljivih dodataka. Prvo, iako je rezignacija možda osnova za činjenicu da radnici prihvaćaju svoju situaciju, to ne znači da u društvu ne postoji pristanak – ako pod pristankom mislimo na to da se društveni poredak shvaća kao legitiman i poželjan. Pristanak ostaje važan na dva načina. Prvo, implikacija moje argumentacije jest da treba očekivati da će pristanak biti sve više prisutan što se više penjemo društvenom ljestvicom. Ne radi se dakle o tome da pristanak nije faktor, nego da je prisutniji među vladajućim klasama, a ne među eksploatiranim klasama. Nije teško razumjeti zašto će ljudi koji profitiraju od eksploatacije društveni poredak u kojemu se ona odvija smatrati pravednim i poželjnim, jer u njihovoj situaciji on *jest* poželjan i u skladu je s njihovom koncepcijom pravde. Također, ne bi nas trebalo pretjerano zbuniti ni da intelektualce privlače pristanak i ideologija kao objašnjenja za izvore društvene stabilnosti, s obzirom na to da su intelektualci prilično udaljeni od procesa eksploatacije i klasne borbe.

Druga točka ovog dodatka jest da ni među radničkom klasom pristanak neće biti sasvim odsutan. Pristanak treba shvatiti kao *odgovor* na njihovu društvenu strukturnu situaciju, a ne kao uzrok njihova prihvaćanja svoje društvene situacije. Radnici postaju podložniji ideologiji u situacijama u kojima su nemoćni promijeniti ili poboljšati svoju strukturnu situaciju. Ali u uvjetima u kojima su radnici sposobni kolektivno se organizirati, gdje su sposobni nadići prepreke kolektivnom djelovanju, u tim situacijama ideologija vladajuće klase očito postaje daleko manje učinkovita. Drugim riječima, ideologiju bi trebalo shvaćati kao posljedicu društvene stabilnosti, a ne kao njen uzrok. Kada su radnici atomizirani, nesposobni odupirati se, smatrat će nerealističnim ili čak nemogućim da se ujedine. U tim situacijama realne nemoći ideologija postaje sredstvo putem kojega *racionaliziraju* svoju situaciju. Ideologija je sredstvo putem kojega prihvaćaju svoju sudbinu u društvu. Najubičajeniji oblik ideologije u tom slučaju neće biti da se poredak smatra legitimnim, iako će i toga biti. Najubičajeniji oblik ideologije će biti da se društveni poredak smatra nepromjenjivim, a to je razlog zašto je jedina stvarna teorizacija ideologije koju ćete naći u *Kapitalu* ono što Marx naziva postvarenjem/reifikacijom. Ono što Marx time pokušava reći jest da kada su radnici doista atomizirani, kada su doista razdvojeni jedni od drugih, kada su u potpunosti integrirani u društveni poredak kao Althusserovi *trägeri*, kao puki nositelji društvenih odnosa, u tim će situacijama biti podložni određenoj vrsti ideološke orijentacije. A ta se ideologija može opisati kao reifikacija.

Koliko mi je poznato, Marx nigdje u *Kapitalu* ne opisuje glavni oblik ideologije kao onaj u kojemu radnici dominantni poredak vide kao legitiman. Sugerira to samo jednom, kada opisuje da se čini da ugovor o radu odgovara idejama „Slobod[e], Jednakost[i], Svojin[e] i Bentham[a]“², tj. da se čini poštenim i pravednim. Ali on to misli ironično, jer to vodi do kritike supstance tog iskaza, jednom kada napustimo sferu razmjene i ispitamo radni proces. Nadalje, pokazuje da sami radnici to ne prihvaćaju. Možda to prihvaćaju nominalno, ali tijekom procesa proizvodnje te se ideološke koncepcije podrivaju. I naravno, oblast proizvodnje je ona gdje radnici uistinu iskuse ugovor o radu. Dakle, po mom shvaćanju, ne radi se o tome

2) *Kapital, Prvi tom*, MED 21, str. 162, Beograd: Prosveta, 1974.

da u materijalističkoj teoriji kapitalizma ideologija ne igra nikakvu ulogu u osiguranju društvene stabilnosti. Radi se o tome da ideologija služi tome da cementira proces društvene stabilnosti pošto je ona već osigurana. No ono što doista omogućuje da se društvena stabilnost osigura stvarna je struktura izbora koju radnici imaju i s kojom su suočeni. A za radničku klasu, najtipičniji oblik ideologije je reifikacija, a ne legitimacija.

A sada drugi dodatak: ako je točno da je osnovna stabilnost u kapitalizmu osigurana putem strukture izbora s kojom su radnici suočeni, slijedi da ekonomska struktura kapitalizma, kada je jednom imate, sama podupire vlastitu reprodukciju. Ako vam ne treba ideološki rad kako biste osigurali društvenu stabilnost kapitalizma, onda će, kada ta struktura jednom postoji, bez obzira na kulturni kontekst u koji je smještate, bez obzira na ideološku orijentaciju radnika, sistem gravitirati prema stabilnosti. Sav ideološki rad ulazi u kolektivno djelovanje: ideološki rad konstrukcije radničkog identiteta, izgradnje nekog stupnja klasne svijesti – taj rad nije potreban za stabilizaciju kapitalizma, on je potreban za *destabilizaciju* kapitalizma. A upravo zato što je takav ideološki rad težak, naporan i lako ga je poništiti, on postaje vrlo kontingentan. Ključna lekcija je stoga da *sva kontingencija u kapitalizmu leži na strani otpora, a sav strukturni determinizam na strani društvene reprodukcije i stabilnosti*. Dogodio se veliki obrat unutar društvene teorije, posebno lijeve društvene teorije, u smjeru inzistiranja na rasprostranjenosti kontingencije i sumnjičavosti prema svakoj vrsti strukturnih argumenata i prema onome što se naziva determinističkim argumentima. No to se kosi sa realnošću društvenog sustava koji postoji već 400 godina, koji je prožet nevjerojatno rasprostranjenim i brutalnim odnosima eksploatacije – i unatoč tome i dalje opstaje. Nema sumnje da je doživio i revolucije, ali te su revolucije epizodične, one su rijetke i neuobičajene.

Zadatak društvene teorije stoga ne bi trebao biti da slavi kontingenciju, da bude skeptična prema determinizmu, nego da istraži gdje determinizam doista leži, gdje kontingencija doista postoji. A osnova činjenica o kapitalizmu je da on doista *jest* determinističan, da doista *jest* stabilan, i da ta stabilnost ne proizlazi iz izrazito kontingentnog procesa ideološke subjektivacije. Taj determinizam je upisan u samu strukturu. Sva kontingencija stoga leži na strani otpora.

Kada naglašavaju i visoko ocjenjuju ulogu ideologije, marksisti nisu u krivu što joj priznaju društvenu važnost. Ali su u krivu kada je smještaju gdje joj nije mjesto. Smjestili su je, kao što je Althusser to nazvao, u poziciju ljepila, društvenog ljepila, faktora kohezije u kapitalističkom društvu. A to nikada nije bila. Važna je bila na drugoj strani, na mjestu stvaranja kolektivne svijesti za odupiranje kapitalizmu.

Stoga, ako želi ponovno postati koristan kao sredstvo razumijevanja svijeta, marksizam će se, po mome mišljenju, morati riješiti velikog dijela nasljeđa i prtljage koje je poslijeratni marksizam stvorio pod utjecajem teorija poput onih koje sam opisao. Morat će se vratiti svojim marksističkim korijenima, ili, točnije, svojim materijalističkim korijenima.

Ne znam je li sposoban za to. Ne mislim da će se to dogoditi sve dok marksizam ostaje u rukama profesora i sveučilišta, ali ako želi ponovno postati relevantan, morat će se vratiti razumijevanju fundamentalnih pogonskih sila kapitalizma, njegovim zakonima kretanja, njegovim makrostrukturnim dinamikama, koje jednostavno proizlaze iz koordinacije i međugre različitih interesa i odnosa moći koji na tim interesima izrastaju ili se oko njih izgrađuju. A ne zbog uloge kulture ili ideologije, što je smjer kojim je Zapadni marksizam išao posljednjih pedeset godina.

S engleskog preveo: Stipe Ćurković

Socijalistička Federativna Republika Jugoslavija u regionalnoj postsocijalističkoj historiografiji i širim političkim debatama dominantno se tumačila kroz dvije prizme. Nacionalisti su jugoslavenski projekt sveli na „umjetnu tvorevinu“ i/ili „tamnicu naroda“. Liberali su je u pravilu diskutirali u sklopu podgrijane varijante hladnoratovskog diskursa o dvjema totalitarizmima. Pored svih razlika u tim „idealtipskim“ varijantama, zajednički im je u pravilu naglašeni antisocijalizam i upotreba neke varijante retoričke figure o SFRJ kao neprirodnoj devijaciji, neovisno o tome da li se mjerom „prirodnosti“ društvenog uređenja proglašavalo slobodnu tržišnu razmjenu ili organsku nacionalnu zajednicu, hermetički odijeljenu nacionalnodržavnim granicama od svakog potencijalno „kontaminirajućeg“ elementa. Ono što je upadljivo nisu toliko razlike između tih struja ili njihovi brojni i ponekad bizarni hibridi, nego odsutnost treće alternative: sustavne lijeve refleksije o eksperimentu zvanom SFRJ, s kritičkim fokusom na njenoj samodefinciji kao *samoupravne* alternative sovjetskom tipu socijalizma.

Taj vakuum posljednjih se godina polako počinje popunjavati. Najistaknutiji doprinos u tom i dalje krhkom trendu zasigurno je monografija Darka Suvina, *Samo jednom se ljubi: radiografija SFR Jugoslavije*, iz 2014. godine, u izdanju beogradskog ureda fondacije Rosa Luxemburg.

Tekst Krešimira Zovaka, inače autora recenzije Suvinove knjige iz drugog broja 3*k*, nadovezuje se na Suvinov rad, ali ga u nekim aspektima proširuje i nadopunjava argumentima iz drugih izvora i kritičkih tradicija. Kao takav je, držimo, važan doprinos diskusiji o temi čiju kritičku refleksiju ljevicu u regiji ne može – niti bi je trebala – zaobići. Iskustva i putanja jugoslavenskog eksperimenta nisu samo riznica potencijalnih kritičkih pouka za ljevicu u regiji, nego imaju i puno šire implikacije. No vjerujemo da u njihovoj analizi i kritičkoj evaluaciji važnu ulogu moraju igrati i oni koji do danas žive s neposrednim ekonomskim i političkim konzekvencama njezinog konačnog neuspjeha. Razumjeti uzroke tog neuspjeha prvi je preduvjet produktivne rehabilitacije (a onda možda i buduće reaktualizacije) njenih izgubljenih prilika.

Teorija i praksa radničkog samoupravljanja u Jugoslaviji – kritički pogled

Krešimir Zovak

U vrijeme dok je postojalo, bilo je pravi hit. Domaći i strani sociolozi, ekonomisti i politolozi, kao i brojni socijalistički romantičari diljem svijeta živo su raspravljali o jugoslavenskom radničkom samoupravljanju. Bio je to prvi pokušaj da se na razini čitave jedne države implementira ovaj stari socijalistički ideal, pa je veliki interes za jugoslavenske samoupravljače bio za očekivati i potpuno razumljiv. Nešto teže je objasniti to što nakon propasti ovoga sustava ovdašnje historiografije uopće nisu bile zainteresirane za samoupravljanje. Barem djelomično, uzrok leži u tome što su ubrzo nakon sloma socijalizma (pa čak i nešto prije toga) nacionalistički narativi postali hegemonijski eksplanatorni okvir recentne povijesti naših prostora. Ono što se ne može provući kroz nacionalnu optiku prestalo je biti zanimljivo, pa je tako i samoupravljanje od jednog od najvažnijih stupova jugoslavenskog posebnog puta svedeno na puku ideološku kamuflažu istinske, autoritarne prirode jugoslavenskog režima, a time i historiografski zanemariv fenomen.

Ovaj tekst je pisan u čvrstom uvjerenju kako zadatak historiografije nije legitimacija postojećeg stanja koja bi podrazumijevala detektiranje linearne kauzalnosti koja nas je dovela ovdje gdje smo sad. Brojna i kompleksna proturječja koja su oblikovala socijalističku Jugoslaviju zahtijevala bi ogromnu količinu redukcionističkog interpretativnog nasilja ako bismo je htjeli ukalupiti u priču o „stoljetnoj genezi balkanskih naroda“ (Močnik 2012). Ta proturječja ju čine složenim historiografskim problemom, posebno ako se fokusiramo na njezinu raniju fazu, u kojoj je daljnji smjer razvoja još bio otvoren i neizvjestan. Postjugoslavenske historiografije, koje su se uglavnom bavile legitimacijom (novih) etničkih podjela kao temelja nastajućih nacionalnih državica, imale su višestruke razloge za artikulaciju drugačije pozicije, prema kojoj je taj projekt zapravo otpočetak

bio osuđen na propast. Zasiurno već i zato što je „nova Jugoslavija prelomila s etnonacionalnim mitom državne suverenosti, pa nastajući entitet ne predstavlja niti jednu naciju, niti jedan jezik“ (Kirn 2010:211). Iako su odnosi između nacija i republika otpočetka bili kompleksni i pod sjenom iskustava prve Jugoslavije, ali i zbivanja u Drugom svjetskom ratu, prejednostavno je povijesnu putanju Socijalističke Jugoslavije svoditi na uzaludni pokušaj nadilaženja etno-nacionalizama njenih konstitutivnih naroda, koji najkasnije osamdesetih ponovno uspostavljaju hegemoniju. Pored toga, razmatranja jugoslavenskih nacionalizama u autorstvu njihovih post-jugoslavenskih historiografa taj fenomen vrlo rijetko pokušavaju smjestiti u primjeren političko-ekonomski kontekst. Umjesto toga, nacionalizmu često pristupaju kao ahistorijskoj, sveprisutnoj sili koja djeluje oduvijek i čini čas skriven, čas očigledan, ali uvijek nedvojbena krajnji uzrok povijesnih procesa. Iako se u ovome tekstu nećemo baviti nacionalizmom, pokušat ćemo barem naznačiti na koji način su kontradikcije jugoslavenskog tržišnog socijalizma mogle doprinijeti razbuktavanju nacionalističkih strasti.

Pri razmatranjima demokratskih potencijala jugoslavenskog socijalizma, s naglaskom na događanja iz 1960-ih godina, trebalo bi preispitati simplificiranu predodžbu o postojanju dvaju homogenih antagonističkih blokova unutar Partije čiji odnos snaga određuje ukupnu političku dinamiku. Protagoniste tog sukoba obično se označava kao konzervativce i liberale: prvu skupinu čine oni koji zagovaraju jaču ulogu federalnog centra, čvršću partijsku kontrolu političkog i kulturnog života, a uz to inzistiraju na korištenju centralno planskih mehanizama za regulaciju ekonomske sfere. Druga skupina zagovara proširenje republičkih autonomija, implementaciju tržišnih reformi i pluralniji okvir za kulturno i političko djelovanje. Unutar ovakvog pojednostavljenog binarizma, druga skupina se vezuje uz sve politički progresivne ideje, pa se tako i demokratski potencijali jugoslavenskih turbulentnih 1960-tih godina promatraju isključivo kroz uspjehe i neuspjehe liberalnih rukovodstava republičkih partija. Takav pristup u središte priče o jugoslavenskom socijalizmu stavlja sukob federalne i republičkih elita. On je posljedica konstituiranja postsocijalističkih historiografija kao znanosti koje se primarno bave proučavanjem povijesti narodâ (nacijâ) kao identitetskih zajednica (Močnik 2012). Otuda i toliko česta fetišistička fiksacija hrvatske postjugoslavenske historiografije na „tragični slom“ hrvatskog proljeća

1971. kao presudnog momenta u zaustavljanju procesa demokratizacije jugoslavenskog društva. Ovdje polazim od dijametralno suprotne teze prema kojoj je istinski demokratski potencijal jugoslavenskog socijalizma ležao u ideji radničkog samoupravljanja, a ne u partikularističkim interesima pojedinih republičkih elita.

Iako je ideja samoupravljanja zasigurno igrala važnu ulogu kao moment demonstrativne diferencijacije u političko-ideološkom sukobu sa Sovjetskim savezom, suprotstavljajući radničku participaciju sovjetskom birokratizmu, takvo čitanje ga nipošto ne iscrpljuje kao jedan od najznačajnijih aspekata jugoslavenskog posebnog puta. Nasuprot takvim redukcijama, samoupravljanju ovdje želim pristupiti kao autentičnom fenomenu koji je, usprkos svim svojim ambivalencijama, predstavljao istinsku historijsku inovaciju. Kako ističe Darko Suvin, čitavu SFRJ treba promatrati kao proturječnu i ne unaprijed zadanu putanju (2014:18), a to zasigurno vrijedi i za njezin specifični ekonomski model. Upravo bi nam razmatranje prvog dijela povijesti samoupravljanja trebalo pomoći da se odmaknemo od interpretacija koje povijest samoupravnog eksperimenta čitaju s njegova kraja, pa onda s tog gledišta i njegovu propast prokazuju kao neminovnu, lišavajući ga time njegovih emancipacijskih potencijala. S gledišta takvog retrospektivnog fatalizma stvari su uvijek jasne i nedvosmislene pa stoga nema mjesta za „kaos i kontingenciju povijesne stvarnosti“ (Budén 2003). Nasuprot tome, u ovom tekstu ću braniti interpretaciju da je samoupravljanje barem do pred kraj 1960-ih bilo polje otvorene borbe s neizvjesnim ishodom.

Drugi neizbježan element pri razmatranju radničkog samoupravljanja jest integracija jugoslavenske ekonomije u svjetsko tržište, koja je započela već početkom 1950-ih godina, a intenzivirala se s liberalnim privrednim reformama u šezdesetim godinama. Ma koliko da se jugoslavenska diplomacija politikom nesvrstavanja trudila osigurati nominalnu neovisnost o hladnoratovskim blokovima, neosporna ekonomska ovisnost o Zapadu je postupno sve više određivala unutrašnju ekonomsku politiku. Tako su Jugoslaveni, protivno službenoj samoreprezentaciji, mnogo manje utjecali na svjetsku politiku svojim djelovanjem kroz pokret nesvrstanih, nego što je svjetsko tržište utjecalo na njihove unutrašnje ekonomske prilike.

Kritičko razmatranje teorije i prakse jugoslavenskog samoupravljanja koje slijedi ukazat će na brojne zablude svih protagonista u ovoj priči,

od partijskog rukovodstva, istaknutih ekonomista, sindikata, sve do menadžerske elite. Usprkos tome, cilj nije dati kritiku iz pozicije apstraktnog idealizma, nego odluke protagonista prosuđivati u odnosu na u danome trenutku realne alternative. Agrarna zemlja koja je krajem tridesetih godina bila dio ekonomski nerazvijene europske periferije, temeljito uništena četverogodišnjim ratom, zasigurno nije bila povoljan temelj za izgradnju socijalizma. Kontekst nerazvijenosti i nužnosti brze industrijalizacije u neprijateljskoj međunarodnoj atmosferi stoga se nužno mora uzeti u obzir pri svakoj analizi jugoslavenskog samoupravljanja, ali on nipošto ne znači i amnestiju za sve kasnije neuspjehe.

Počeci samoupravljanja vezani su za politički najdelikatnije razdoblje u ranijoj povijesti socijalističke Jugoslavije. Raskid sa Staljinom i prateći prekid ekonomskih veza s Istočnim blokom zaustavljaju tek započetu industrijalizaciju i dovode zemlju na rub gladi. Ako je u takvom kontekstu politika nesvrstanosti postala temelj vanjskopolitičke snage SFRJ (Jakovina 2011:20), samoupravljanje je imalo zadatak igrati istu ulogu na unutrašnjem planu. Važnost samoupravljanja kao temelja legitimacije vlasti KPJ/SKJ još je izraženija uzmemo li u obzir očigledan izostanak nekih od ključnih elemenata koji su činili društveni ugovor između partijske avangarde i radničke klase u zemljama realnog socijalizma. Pored relativne egalitarnosti, (polaganog) rasta dohotka i subvencija za esencijalne životne potrepeštine, ostvarenje pune zaposlenosti činilo je fundament stabilnosti vlasti u zemljama istočnog bloka (Lebowitz 2012:64). Nasuprot tome, nezaposlenost je u Jugoslaviji prisutna već od početka 1950-ih, a u 1980-im je po postotku registrirane nezaposlenosti Jugoslavija bila prva u čitavoj Europi (Woodward 1995:xiii). Nadalje, kao što ćemo kasnije vidjeti, socijalne nejednakosti su razjedale zemlju već početkom sedamdesetih godina. Uza sve to, SKJ se na vlasti nije zadržao ništa kraće od komunista u Istočnom bloku. Usprkos ogromnim regionalnim nejednakostima i poražavajućim stopama nezaposlenosti u manje razvijenim dijelovima zemlje, oni koji su na vlast došli s mandatom dokidanja svih socijalnih nepravdi održali su svoj rukovodeći položaj punih 45 godina. Odgovor na pitanje kako i zašto je to bilo moguće leži u povijesti jugoslavenskog samoupravljanja.

1. Teorija jugoslavenskog radničkog samoupravljanja

1.1. Što je samoupravljanje? Teorijsko-historijski korijeni

Ideja radničkog samoupravljanja bila je prisutna desetljećima u međunarodnom radničkom pokretu prije prvog pokušaja njezine sustavne implementacije na državnoj razini u socijalističkoj Jugoslaviji na početku pedesetih godina 20. stoljeća. Nakon eksperimenata prvih socijal-utopista u prvoj polovici 19. stoljeća i kratkotrajnog iskustva Pariške komune, koja će postati jedna od ključnih inspiracija kasnijih generacija socijalista, u prvim desetljećima 20. stoljeća nekakav oblik samoupravljanja će se pojaviti za vrijeme različitih revolucionarnih gibanja, od Rusije 1917., Njemačke 1918., talijanskih crvenih godina 1918.-1920., pa do Španjolske 1936.,¹ u posljednjem slučaju pod utjecajem jakog anarhističkog pokreta. Obrazovanim komunističkim kadrovima iz vrha KPJ ova su historijska iskustva zasigurno bila poznata, iako je malo vjerojatno da je pojava radničkih savjeta u Jugoslaviji imala ikakve veze sa sustavnim proučavanjem povijesti samoupravljanja. Ipak, Branko Horvat ističe kako je Marxovo pisanje o Pariškoj komuni direktno utjecalo na jugoslavensko samoupravljanje (1975:28).

Tu povijest treba imati na umu i kada analiziramo pojavu radničkih savjeta u Jugoslaviji, kako ne bismo mistificirali singularnost tog fenomena ili ga pripisali naročitoj ingenioznosti jugoslavenskog partijskog rukovodstva. Brojni primjeri spontane pojave radničkog samoorganiziranja odozdo u socijalističkim zemljama upućuju na određenu vezu između pokušaja izgradnje postkapitalističkih/socijalističkih društava i ovog ili onog oblika radničke participacije. Kako ističe Horvat „...u prvom stoljeću socijalističkih revolucija, osim u dva slučaja [Kuba i Kina] sve revolucije su proizvele pokušaje za uspostavljanjem samoupravljanja... Tako, historijski gledano, socijalizam i samoupravljanje se javljaju kao sinonimi“ (ibid.:39). Ipak, praksa Staljinova Sovjetskog saveza, kao i narodnih demokracija u Istočnoj Europi nakon Drugog svjetskog rata otišla je suprotnim putem, u smjeru izgradnje snažnog, centraliziranog državnog aparata koji je upravljao političkim i ekonomskim životom. No čak i u staljiniziranim

1) Brojni historijski primjeri radničkog samoupravljanja prikazani su u: Immanuel Ness & Dario Azzellini (ur.), 2011, *Ours to Master and to Own - Worker's Councils from the Commune to the Present*, Haymarket Books: Chicago.

zemljama realno postojećeg socijalizma, revolucionarna gibanja poput onih u Mađarskoj i Poljskoj 1956. i Čehoslovačkoj 1968. proizvela su spontanu pojavu radničkih savjeta, koje je, međutim, na koncu razmontirala državna represija ili sovjetski tenkovi.

Iako se inspiracija često tražila u njihovim radovima, Marx i Engels nisu dali mnoge, kamoli sustavne, odrednice o tome kako bi trebalo izgledati buduće, postkapitalističko društvo. Marx je rijetko i nevoljko pisao o socijalizmu. Svojom primarnom teorijskom zadaćom smatrao je sustavnu analizu i kritiku kapitalizma, a beskrajne i u konačnici nerazrješive spekulacije o mogućem izgledu budućeg socijalističkog društva bile su karakteristične za utopijske socijaliste koji su mu prethodili i koje je često bezobzirno kritizirao. Engels je dodao da „ljudi budućnosti neće biti manje inteligentni od nas... pri odlučivanju što učiniti dalje“ (ibid.:17). No, usprkos tome, u zemljama koje su u 20. stoljeću gradile po samoshvaćanju socijalistička društva, velika pozornost u raspravama o političkom i ekonomskom uređenju zemlje pripisivala se rijetkim Marxovim i Engelsovim spisima koji su barem nagovještavali poželjan izgled postkapitalističkog društva. Pokušaji određivanja istinske biti socijalizma i pravilnog političkog kursa na temelju sporadičnih iskaza u tim spisima djeluju apsurdno. Pa ipak, često su se mobilizirale virtuozne interpretativne vještine kako bi se pojedini Marxov ili Engelsov aforizam iskoristio kao teorijska legitimacija određenog partijskog kursa. Najčešće referentne točke bile su Marxova analiza Pariške Komune („Građanski rat u Francuskoj“) i njegova kritika programa njemačke Socijal-demokratske partije („Kritika gotskog programa“), a od Engelsovih radova prije svega među komunistima vrlo popularni „Anti-Dühring“ (Suvin 2014:36).

Ti spisi su interesantni i u kontekstu razmatranja teorijskih korijena radničkog samoupravljanja. Tako, primjerice, Engels u Anti-Dühringu hvali Saint-Simona zbog njegova stava „...da politička vladavina nad ljudima mora da se pretvori u upravljanje stvarima... dakle da mora doći do ukidanja države“ (1946:271). Engels u svojoj karakterističnoj historijsko-determinističkoj maniri opisuje genezu razvoja kapitalističkog sustava. Po Engelsu, s podmaklim razvojem proizvodnih snaga postaje nemoguće organizirati ekonomiju na osnovi konkurencije, pa dolazi do postupnog uspostavljanja monopola i do potiskivanja anarhične kapitalističke

proizvodnje „...planskom proizvodnjom socijalističkog društva na pomolu“ (ibid.:291), kojom upravlja država u korist kapitalističke klase. Državno preuzimanje kontrole nad proizvodnjom demonstrira da su sredstva za proizvodnju nadišla sve načine primjene osim društvenog. Ako nakon toga uslijedi preuzimanje državne vlasti od strane proletarijata, time se ukidaju sve klasne razlike, čime sama država postaje suvišna:

Kad ne bude ni jedne društvene klase koju treba držati u podčinjenosti, kad skupa s klasnom vladavinom i s borbom za individualni opstanak, zasnovanom na dosadašnjoj anarhiji proizvodnje, budu uklonjeni sukobi i ekscesi koji otuda proistječu, onda više nema tko da se tlači, onda iščezava potreba za državnom vlašću koja danas vrši tu funkciju. Prvi akt u kome država stvarno istupa kao predstavnik cijeloga društva – prisvajanje sredstava za proizvodnju u ime društva – ujedno je i njen posljednji samostalan čin kao države. Miješanje državne vlasti u društvene odnose postaje malo po malo suvišno i onda samo od sebe prestaje. (ibid.:295)

No praksa većine socijalističkih zemalja u 20. stoljeću je išla u suprotnom smjeru, pa Horvat o poznatom Engelsevu navodu kaže: „Dok čitav paragraf implicira da je autoritarni politički sustav – dominantna represivna država – sama po sebi dokaz postojanja klasnog društva, nemalo modernih političkih pokreta, koji se nazivaju marksističkim, izvuklo je upravo suprotan zaključak: doslovno, da je uzimanje u vlasništvo sredstava za proizvodnju i njihovo upravljanje od strane imenovanih državnih službenika esencija socijalizma“ (1975:19). Engelsevo „malo po malo“ kao i njegov odgovor anarhistima da se državu ne može ukinuti za 24 sata u staljinističkoj interpretaciji postaje legitimacija za uspostavljanje etatističke vladavine, čija se nominalna privremenost protezala u daleku budućnost.

Ovime samo želim ukazati na činjenicu da je samoupravljanje, kao ideja i praksa, imalo svoju povijest i prije pojave radničkih savjeta u jugoslavenskim tvornicama. Ipak, smatram da sporadična prethodna iskustva samoupravljačke prakse, kao ni djela marksističkih klasika nisu presudna pri razmatranju jugoslavenskog samoupravljanja, pa se njima neću dalje baviti. Potonja su u socijalističkim zemljama češće bila polemičko oružje nego analitičko polazište, pa je za razumijevanje prirode samoupravnog eksperimenta u SFRJ bolje okrenuti se radovima njegovih arhitekata.

1.2. Kidričeva vizija²

Razmatranja jugoslavenskog radničkog samoupravljanja se ne mogu zadržati na pitanju razine radničke participacije unutar poduzeća, već moraju uzeti u obzir širu makroekonomsku strukturu. Tu se kao ključan problem nameće način integracije individualnih samoupravnih jedinica u funkcionalan ekonomski sustav, tj. pitanje trebaju li pojedina poduzeća u međusobne kontakte stupati posredstvom tržišta ili na temelju ekonomskog plana. S propašću realnog socijalizma se činilo kako je historija riješila tu nedoumicu jednom zauvijek, pa su i predani socijalisti sve češće počeli isticati potrebu za stvaranjem neke vrste tržišnog socijalizma, smatrajući to jedinom održivom alternativom uspostavljenoj hegemoniji globalnog kapitalizma.³ Upravo zbog popularnosti tržišta na ljevici nakon urušavanja centralno-planskih privreda Istočnog bloka, izuzetno je zanimljivo ponovno razmotriti kakvu je ulogu odigralo tržište u teoriji i praksi radničkog samoupravljanja u Jugoslaviji.

Prvi pokušaj određenja uloge tržišta u izgradnji socijalističke alternative u Jugoslaviji je došao od strane Borisa Kidriča. Kidrič je bio zasigurno najtalentiraniji ekonomski teoretičar u postratnom vodstvu KPJ. Kao dugogodišnji istaknuti čelnik Komunističke partije Slovenije ubrzo je postao ključni čovjek za kreiranje ekonomske politike. Teorijska razrada jugoslavenskog modela radničkog samoupravljanja utemeljenog na „socijalističkoj robnoj proizvodnji“ njegova je najznačajnija ostavština. Iako ga je prerana smrt, samo tri godine nakon uvođenja samoupravljanja, spriječila u daljnjem razvoju tog koncepta, već u njegovim radovima s kraja četrdesetih godina možemo vidjeti da je Kidrič bio itekako svjestan kontradikcija koje implementacija ovakvog hibridnog ekonomskog modela nužno donosi.

Kidričevi pogledi na „ekonomiku prijelaznog perioda“ su po mnogočemu bili inovativni, prije svega u svom pokušaju kombiniranja utopijske, radikalno-demokratske ekonomske perspektive s imperativom brzog

2) Ovo potpoglavlje je uvelike bazirano na Suvinovoj interpretaciji Kidričeva doprinosa razvijanju jugoslavenskog samoupravnog modela, iznesenoj u ovdje više puta citiranoj knjizi *Samo jednom se ljubi...*

3) Simpatiziranje tržišta među socijalistima je naveliko prisutno već od osamdesetih godina. Kao najreprezentativniji primjer možemo navesti: Alec Nove, *The Economics of Feasible Socialism* (London: George Allen and Unwin, 1983).

razvoja proizvodnih snaga. Kidrič je konceptualizacijom „socijalističke robne razmjene“ uspio teorijski razraditi alternativni model „socijalističke prvobitne akumulacije“ u odnosu na sovjetsko totalno administrativno planiranje. Dok je Staljin početkom tridesetih potpuno dokinuo robnu razmjenu (Berend 2009:173), Kidrič je smatrao kako je ona u prijelaznom periodu neminovna: „Socijalistička robna razmjena jest...dijalektička proturječnost za izvjesno vrijeme prelaznog perioda od kapitalizma prema komunizmu ...[Ona] nastupa kao osnovna unutrašnja proturječnost...cijele društvene ekonomike... [Ona] svakako rađa interese [valjda interesne, D.S.] suprotnosti, ali ne vodi neizbježno do klasnog antagonizma“ (Suvin 2014:210).

Kidrič svoj stav o (privremenoj) nužnosti robne proizvodnje i funkcioniranja zakona vrijednosti gradi na neuspjesima sovjetskog iskustva:

Državni socijalizam predstavlja[...] samo prvi i najkraći korak socijalističke revolucije. Kao što je pokazao primjer SSSR-a on krije u sebi niz velikih opasnosti za dalju sudbinu revolucije i socijalizma. Ustrajanje na pozicijama državnog (birokratskog) socijalizma [...] neizbježno se povezuje s porastom, jačanjem i privilegiranjem birokracije kao društvenog parazita, gušenjem umjesto razvijanjem socijalističke demokracije i općom degeneracijom sistema koji najprije stagnira, a onda pada u restauraciju naročite vrste: državni socijalizam sve više dobiva karakter državnog kapitalizma... (1979:84).

Na plenumu centralnog komiteta KPJ u siječnju 1949. Kidrič ističe kako se ključni problem nalazi u proizvodnji, a ne distribuciji. Materijalna oskudica u zemlji najprije zahtijeva povećanje količine proizvedenih dobara da bi se uopće moglo raspravljati o njihovoj raspodjeli. Ističe kako centralizirana kontrola nad distribucijom ugrožava funkcioniranje ekonomskih zakona (odnosa ponude i potražnje), koji su glavni poticaj proizvođačima. Za ostvarenje napretka u pogledu kvalitete i izbora materijalnih dobara i normalizaciju svakodnevnog ekonomskog života, nužno je oslobađanje „socijalističke slobodne trgovine“ (Woodward 1995:132).

Drugim riječima, Kidrič je smatrao da se poduzeća esencijalna za rast nacionalnog proizvoda, u ovoj fazi ekonomskog razvoja zemlje, moraju prilagoditi „socijalističkoj robnoj razmjeni“, funkcionirati sukladno zakonu vrijednosti, tj. uskladiti svoje rashode s prihodima ostvarenim na tržištu, što će im biti bazični poticaj za podizanje produktivnosti rada, odnosno

za implementaciju radno-intenzivnih inovacija u proizvodnji.⁴ Kidričev model je pokušaj olakšavanja tegoba „kritičnog perioda“ o kojem je govorio Preobraženski, privremenom upotrebom određenih kapitalističkih alata (Berend 2009:166). Kako ističe Suvin, za Kidriča je u tom trenutku (pred uvođenje samoupravljanja) socijalistička robna razmjena „...najbolja realno moguća varijanta materijalnog života...[alternativa] ne samo kapitalističkoj robnoj razmjeni, nego i sovjetskom totalnom administrativnom planiranju koje je pretendiralo nadomjestiti robnu vrijednost“ (Suvin 2014:209). Drugim riječima, zakon vrijednosti jest izričiti ostatak prošlosti, ali je na ovom stupnju razvitka proizvodnih snaga njegovo funkcioniranje nužno.

Drugi zanimljiv aspekt Kidričevog pristupa ekonomiji u njezinoj transformativnoj fazi prema socijalističkoj proizvodnji jest njegov odnos prema planiranju. On smatra kako je u ingerenciji federalne vlasti potrebno zadržati samo osnovno planiranje uz prepuštanje „...operativnog planiranja poduzećima i njihovim privrednim udruženjima na temelju zakona ponude i potražnje“ ... „Planiranje određenih razmjera se ne likvidira već deetatizira i demokratizira“ (Suvin 2011). Srž svog samoupravnog koncepta, kao i zloguku prognozu mogućih deformacija u budućnosti, Kidrič je sažeo sljedećim riječima:

Decentralizacija operative po državnoj liniji, bez istovremenog centralističkog i demokratskog udruživanja radnih kolektiva, tj. neposrednih proizvođača, ne vodi naprijed, nego neizbježno vodi natrag u državni kapitalizam (zapravo u nekoliko državnih kapitalizama, partikularističkih prema cjelini, birokratsko-centralističkih na dolje i prema radnim kolektivima). (1979:88)

Kako ćemo kasnije vidjeti, Kidričeve prognoze su se u velikoj mjeri obistinile. U godinama nakon njegove smrti, njegov pristup osnovnom planiranju, koji je inzistirao na jedinstvenom razvojnom planu za čitavu Jugoslaviju

4) Opsesija produktivističkim napretkom, razumljiva s obzirom na materijalni stupanj razvijenosti zemlje, vidljiva je i iz priče o prvom radničkom savjetu u Jugoslaviji, koji je potkraj 1949. godine osnovan u tvornici cementa “Prvoborac” u Solinu. Tako knjiga Prvi radnički savjet objavljena povodom 25. obljetnice tog događaja donosi brojna svjedočanstva o inovacijama običnih radnika koji su svojom lucidnošću priskrbili tvornici značajne uštede, a sebi različite počasti i priznanja. Kao jedan od temeljnih zadataka radničkog savjeta se navodi pooštavanje discipline na radnom mjestu, a prvi predsjednik radničkog savjeta u “Prvoborcu” Ante Gabelić je odlikovan kao racionalizator (Grgurević 1975:92-100).

postupno je napušten. Suvin zaključuje da je upravo to vodilo političkoj i privrednoj anarhiji koju je on želio izbjeći (Suvin 2011).

Vladimir Unkovski Korica smatra kako je u jugoslavenskom rukovodstvu od same uspostave države, dakle prije sukoba sa Staljinom, postojalo snažno usmjerenje ka posebnom putu izgradnje socijalizma. Korica naglašava kontinuitet te reformske strategije čije je glavno obilježje bilo stapanje tržišta i socijalizma, pri čemu Kidrič ne predstavlja nikakvu iznimku (Korica 2013:23). „Kidrič nije ostao zagovornik centralnog planiranja, iako jeste ostao zagovornik tržišnog planiranja do samoga kraja, te je na razini principa započeo združivanje tržišta sa socijalizmom“ (Korica 2016:99). Određeni Kidričevi istupi u kojima se zaziva funkcioniranje zakona vrijednosti (oslanjanje na „objektivne ekonomske zakonitosti“) daju za pravo ovakvoj interpretaciji. Primjerice, na šestom kongresu KPJ/SKJ Kidrič je vrlo kategoričan u tom pogledu: „...novi ekonomski sistem mora biti baziran na objektivnim ekonomskim zakonima i u najvećoj mogućoj mjeri izbjeći administrativno gušenje tih zakona“ (Rusinow 1977:74).

Usprkos tome, čini se da u pogledu odnosa tržišta i socijalizma ipak postoje značajne razlike između Kidriča i kasnijih istaknutih teoretičara samoupravljanja poput Kardelja i Bakarića. Kidrič je u više situacija pokazao razumijevanje mogućih implikacija primjene robne proizvodnje pri pokušajima izgradnje socijalizma. „Zakon vrijednosti i robna proizvodnja još uvijek kriju u sebi opasnost izvjesnih restauratorskih težnji“ (Kidrič 1979:113). Komentirajući Kidričev stav prema kojemu robna proizvodnja (kao karakteristika prijelaznog perioda) rađa određene suprotnosti, ali ne vodi nužno do klasnog antagonizma, Suvin kaže kako je „...ta hipoteza... tih godina bila na mjestu, ali se dvadesetak godina kasnije kod Kardelja i Bakarića pretvorila u sljepilo“ (Suvin 2014:64-5). Kako ćemo vidjeti, u Kardeljevim zrelijim radovima više nema nikakve dvojbe oko neutralnosti i poželjnosti robne razmjene kao najefikasnijeg mehanizma za alokaciju društvenih resursa.

1.3. Kardeljeva vizija

Od svih članova partijske elite, Edvard Kardelj se najduže i najsustavnije bavio ekonomskom i pravnom teorijom socijalističkog društva. Njegovi beskrajno dugački i frazeološki nakićeni spisi o samoupravljanju zasigurno nisu najviši domet jugoslavenske ekonomske teorije, ali su imali najviše

utjecaja na praktični razvoj samoupravljanja, pa će nam zbog toga poslužiti kao ključna točka za evaluaciju teorijskih uporišta na kojima je građen jugoslavenski samoupravni socijalizam. Odmah treba istaknuti dimenziju apstraktnog utopizma koja je prožimala Kardeljevo djelo, kobnu tendenciju „...da izjednači najdalje utopijske horizonte neke političke i pravne mjere s njenim izvršavanjem u praksi. To je izravno nasljeđe staljinističke deformacije marksizma i lenjinizma, gdje se momentalno vladajuća partijska teorija... proklamira kao potpuno odgovarajuća stvarnosti...“ (Suvin 2014:68). Iako se tim razdobljem ovdje nećemo baviti, ta je tendencija došla u terminalnu fazu u sedamdesetim godinama, s nevjerojatnim bujanjem administrativnih mjera koje nisu imale gotovo nikakav učinak na sve sumorniju ekonomsku realnost.

Razmotrit ćemo Kardeljeve poglede na ono što je nakon Kidričeve intervencije krajem četrdesetih godina postalo fundamentalno pitanje jugoslavenske ekonomske teorije, a to je socijalistička robna proizvodnja i s njom povezani problem odnosa tržišta i planiranja. S obzirom na to da se radi o doista najtežim pitanjima socijalističke ekonomske teorije, nije iznenađujuće da se Kardelj našao u brojnim slijepim ulicama. Tako je njegov rad u mnogo manjoj mjeri teorijski doprinos povijesti socijalističke misli, nego što je reprodukcija starih zabluda kako klasičnog marksizma, tako i socijal-utopista iz prvih desetljeća 19. stoljeća. Kasnije ćemo vidjeti kako su se kontradikcije Kardeljeve teorije manifestirale u disfunkcionalnosti samoupravljačke prakse u 1960-im.

Kako smo već naznačili, odstupanjem od staljinističkog modela ekonomskog razvoja pokušajem združivanja plana i tržišta i prihvaćanjem zakona vrijednosti⁵ kao regulatora ekonomske aktivnosti, kao ključno nameće se pitanje o karakteru robne proizvodnje: je li robna proizvodnja neodvojivi element kapitalističkih proizvodnih odnosa, važan sastavni dio kapitalizma kao organske cjeline pa je sukladno tome besmisleno govoriti o mogućnosti socijalističke robne proizvodnje? Ili je pak robna proizvodnja kontingentni faktor unutar kapitalističkog načina proizvodnje, historijski sveprisutna forma raspodjele društvenih materijalnih resursa koja bez

5) Prema Davidu McNallyu zakon vrijednosti „...određuje da se robna razmjena odvija sukladno društveno potrebnom radnom vremenu uspostavljenom kroz natjecanje na tržištu“ (McNally 1993:175).

većih poteškoća može funkcionirati u okviru nekapitalističkih proizvodnih odnosa? Ovo pitanje je unutar marksističke misli imalo svoju podužu povijest koja je bila vezana za različita tumačenja prvih poglavlja prvog toma Marxova *Kapitala*.

Michael Heinrich piše kako je Friedrich Engels bio prvi koji je iznio tumačenje prema kojemu je *Kapital* historijsko djelo. Istu tezu preuzeo je i Karl Kautsky koji će nakon Engelsove smrti sve do Prvog svjetskog rata biti najugledniji marksistički teoretičar (Heinrich 2015:39). Historijska metoda čitanja *Kapitala* navodi na to da se prva tri poglavlja tiču prekapitalističke sitne robne proizvodnje koja navodno kronološki prethodi uspostavljanju kapitalizma, iako već prve rečenice samog Marxovog teksta upućuju na to da je roba, kao rasprostranjen i društveno relevantan fenomen, historijski specifična forma vezana za kapitalistički način proizvodnje: „Bogatstvo društava u kojima vlada kapitalistički način proizvodnje ispoljava se kao ogromna zbirka roba, a pojedinačna roba kao njegov osnovni oblik. Zbog toga će naše istraživanje početi analizom robe“ (Marx 1978:43).

Komentirajući Engelsovo historicističko čitanje *Kapitala* Ingo Elbe ističe kako „ni u jednom drugom odlomku svog dela Engels tako drastično ne svodi istorijski materijalizam na vulgarni empirizam i istorizam...“ (Elbe 2014). Na temelju takvog čitanja Engels je koncipirao tzv. „prostu robnu proizvodnju“ koja se proteže do 6000 godina prije nove ere i koja se može okarakterizirati kao historijski specifičan način proizvodnje. Prema njegovu tumačenju, glavna karakteristika prekapitalističke robne proizvodnje je ta da se „...robe razmjenjuju po svojoj vrijednosti jer proizvođači točno poznaju i vlastiti i tuđi utrošak radnog vremena“ (Heinrich 2015:84). Prema Heinrichu, ova ideja je problematična kako u teorijskom, tako i u historijskom smislu. Historijski jer takav način proizvodnje nikada nije postojao, već je robna razmjena egzistirala unutar drugačijih proizvodnih odnosa i nije dominirala društvenom reprodukcijom. Teorijska greška je u tome što Marx upravo želi pokazati da za funkcioniranje razmjene na temelju zakona vrijednosti nije potrebna svjesna procjena proizvođača o utrošenom radnom vremenu: „oni to ne znaju, ali čine to“ (Marx 1978:76). Razlog zašto Marx u prvim poglavljima opisuje cirkulaciju roba bez spominjanja kapitala leži u njegovoj metodi izlaganja zasnovanoj na kombiniranju različitih razina apstrakcije, a ne na empirijsko-historijskom prikazu razvoja kapitalizma (Elbe 2014).

Dakle, jednostavna cirkulacija roba o kojoj govori Marx je apstrakcija, a ne prikaz jedne faze ekonomske povijesti.

Za nas je ovdje bitno to da su na taj način kasniji tržišni socijalisti, u djelu jednog od najvećih marksističkih klasika, dobili legitimaciju za tretiranje robnog oblika kao transhistorijske kategorije koja nije nužno vezana za kapitalizam (Bavčar i dr. 1985:18), pa samim time ne stoji u inherentnom proturječju sa socijalističkom proizvodnjom. Jedan od takvih tržišnih socijalista bio je i Edvard Kardelj.

Kroz odnos Kardeljeve teorije i jugoslavenske samoupravne prakse najbolje možemo vidjeti da pitanje „da li tržište i kapital stoje samo u izvanjskom, labavom odnosu ili među njima postoji unutarnja, nužna veza, nije dakle samo akademsko pitanje, nego odgovor na to pitanje ima i neposredne političke posljedice“ (Heinrich 2015:86). Doduše, Kardelj se ne ustručava govoriti o kapitalu, ali jasno naznačuje da se tu radi o „društvenom kapitalu“, a ne o onom tipu kapitala koji sa sobom nosi reprodukciju kapitalističkih odnosa.⁶ Štoviše, Kardelj je zagovornike drugog tumačenja vrlo oštro i otvoreno prokazivao kao zagovornike „ultraljevičarskog ekstremnog anarhizma“ (1978a:98):

Tu svoju „teoriju“ ultralevičari zasnivaju na neodrživoj tezi da su tržište i robna proizvodnja sami po sebi izvor nejednakosti i čak kapitalističkih odnosa. Međutim, specifični oblici tržišta i robne proizvodnje pratili su sve društvene sisteme otkad je čovek postao sposoban da proizvodi ne samo za sebe, nego i za druge. I nije tržište određivalo karakter proizvodnih odnosa, nego obrnuto, proizvodni, odnosno klasni odnosi određivali su karakter tržišta (Kardelj 1978a:91).

Kao što možemo vidjeti, Kardelj ovdje vrlo jasno zauzima poziciju „engelsevske“ ortodoksije razdružujući robnu proizvodnju od kapitalizma. Pišući kritiku jugoslavenske ekonomske teorije sredinom osamdesetih godina, s posebnim naglaskom na Kardeljev rad, Bavčar, Kirn i Korsika

6) „Izraz ‘društveni kapital’ ...upotrebljavam — u nedostatku boljeg termina — za deo dohotka udruženog rada koji se u socijalističkom društvu akumulira i podružtvljuje kao zajedničko sredstvo radnih ljudi za proširenu reprodukciju. No, jasno je da je ovde reč samo o ekonomskim funkcijama ‘kapitala’ kao celokupnosti društvenih sredstava reprodukcije ... koja svojom vrednosnom ulogom u procesu reprodukcije i svojim društveno-svojinskim karakterom nameću različitim akterima društvene reprodukcije određene odlike odnosa i veza, a ne o kapitalu u smislu svojinske kategorije, odnosno klasne snage koja reprodukuje kapitalističke svojinske odnose.“ (Kardelj 1979:8).

ističu da je dugo prevladavala dogma prema kojoj je Kardelj razriješio dilemu o „tome da li razvijena robna proizvodnja, iz sebe same, imanentno reproducira klasne odnose, ili je taj njezin karakter nametnut ‘izvana’, – u korist potonjeg tumačenja (Bavčar i dr. 1985:9).

Na ovom mjestu je uputno razmotriti i sam koncept kapitala, razumijevanje kojega stoji u uskoj vezi s ranije razmatranim konceptom robne proizvodnje. Većina jugoslavenskih ekonomista (prije svih sam Kardelj) kapital razmatraju kao stvar „...i zato vlasništvo rastežu uzduž i poprijeko od robovlasništva do kapitalizma te pri tome zanemaruju njegovu društveno povijesnu određenost“ (Bavčar i dr. 1985:47). Suprotno njima, Marx kapital nije shvaćao kao stvar, ili kao određenu sumu vrijednosti, već kao društveni odnos izražen u općoj formuli kapitala $N - R - N'$.⁷ „Tek ulančavanje procesa razmjene sa svrhom umnažanja izvorne količine vrijednosti daje nam tipično kretanje kapitala: kapital nije tek vrijednost, nego sebe-oplođujuća vrijednost, tj. količina vrijednosti koja vrši pokret $N-R-N'$... Kretanje kapitala kao jedini cilj ima umnažanje uložene vrijednosti.“ (Heinrich 2015:89). Osim što je iz ovoga jasno da se kapital ne može poistovjetiti sa sredstvima za proizvodnju, kako je to uglavnom činio Kardelj, nameće se i politički važno pitanje o subjektu tog procesa. Heinrich navodi kako se u Marxovoj analizi „osobe... pojavljuju ‘samo ukoliko su one oličenje ekonomskih kategorija’, (ibid.:69). „Neka osoba je ‘kapitalist’ samo onda kada je ‘personificirani kapital’, tj. kada u svome djelovanju slijedi logiku kapitala (neograničena i beskrajna oplodnja). Taj kapitalist je onda ‘personifikacija ekonomske kategorije’...“ (ibid.:90). Iz takvog određenja slijedi da legalno vlasništvo nad sredstvima za proizvodnju nije presudan faktor. Neovisno o tome radi li se o devetnaestostoljetnom vlasniku koji upravlja svojim poduzećem ili dvadesetostoljetnom menadžeru koji je vlasnik samo manjeg udjela u poduzeću, ali obnaša upravljačku funkciju, „kapitalisti u Marxovu smislu, dakle u smislu personifikacije kapitala su... obojica: koriste neku sumu vrijednosti kao kapital.“ (ibid.:91). Iz toga u konačnici proizlazi određenje subjekta u procesu akumulacije kapitala: „Ako kapitalist samo izvršava logiku kapitala, onda nije on samooplođujuća vrijednost i ‘subjekt’, nego kapital.“ (ibid.).

7) Novac – roba – novac, pri čemu je ključno da proces završi uvećanjem početne sume novca.

Može li se onda tvrditi da je jugoslavenska revolucija eksproprijacijom kapitalista kao privatnih vlasnika sredstava za proizvodnju dokinula proces reprodukcije kapitala kao fundamenta proizvodnih odnosa? Gornja analiza nas navodi da damo negativan odgovor, jer, kako drugom prilikom navodi Heinrich, nisu važni igrači, već pravila igre (Heinrich 2014). No Kardelj ne shvaća kapitaliste kao puku personifikaciju kapitala zbog čega pridaje ključnu važnost samom činu razvlašćivanja kapitalističke klase. Za njega samo uklanjanje privatnog vlasništva nad sredstvima za proizvodnju označava i dokidanje klasnih odnosa. Dakle nije problem kapital (kao društveni odnos), već kapitalist koji „...tko zna zašto, uopće ne mari za izvorna ljudska prava“ (Bavčar i dr. 1985:43).

Kardelj ne shvaća da ukidanje kapitalističke klase ne znači nužno i nestanak odnosa kapital – rad. Ako se proizvodnja i dalje odvija pod imperativom samouvećanja kapitala, onda se ne može govoriti o svjesnoj regulaciji materijalne reprodukcije društva pod kontrolom radnika. Čak i u situaciji u kojoj bi radnici doista upravljali poduzećima, oni bi i dalje ostali podređeni imperativu akumulacije. Dakle, nisu radnici-samoupravljajući ti koji kontroliraju kapital, već je kapital sa svojim imperativom za vlastitim samouvećanjem taj koji kontrolira radnike. „Jer ono što je ključno za kapitalizam nije specifična forma vlasništva nad sredstvima za proizvodnju, već kapitalistički odnos, odnos u kome sredstva za proizvodnju i neprekidni nagon za njihov razvoj i širenje dominiraju izravnim proizvođačima“ (McNally 1993:180). Kod Kardelja je upravo obrnuto, presudna je forma vlasništva, odnosno tko raspolaže „minulim radom“ ili „društvenim kapitalom“ (Kardelj 1978a:22). Tu se jasno vidi da je kapital za Kardelja stvar (sredstva za proizvodnju), a ne društveni odnos koji se može reproducirati neovisno o formi vlasništva/upravljanja. Za njega tajna eksploatacije leži u personalnom odnosu radnik – kapitalist (ili eventualno radnik – birokracija), a ne u reprodukciji odnosa kapital – rad koji može egzistirati i bez postojanja klase privatnih posjednika. „Nema velike razlike ako radnici „prodaju“ svoju radnu snagu kolektivima pod njihovom vlastitom kontrolom. Dokle god su ta poduzeća uključena u robnu proizvodnju, dokle god su njihovi prihodi određeni tržišnim cijenama, prevladavat će rad za nadnicu jer će fond plaća biti određen tržišnim cijenama njihovih roba“ (McNally 1993:180-181).

Jedan od najočiglednijih primjera kontradikcija Kardeljeve teorije je njegov koncept dohotka prema radu ili nagrađivanja prema radu. Kardelj je svjestan određenih problema koji proizlaze iz ovog principa, prije svega rasta socijalnih razlika (Kardelj 1978a:93), ali mu fundamentalno proturječje ostaje skriveno. Srž problema je u tome što on, kao ni većina jugoslavenskih ekonomista ne percipira razliku između konkretnog i apstraktnog rada⁸, pa smatra da je oboje moguće mjeriti istim mjerilom (Bavčar i dr. 1985:61). Iz toga su proizašli neuskladivi dvostruki kriteriji za raspodjelu dohotka: prema individualnoj količini rada i prema društveno potrebnom radu: „...nema kriterija koji bi ‘produktivnost rada’ (logika raspodjele prema radu) mjerili kakvim drugačijim mjerilima negoli upravo ‘rezultatima upravljanja i gospodarenja’ koje priznaje tržište (ekonomska logika utjecaja tržišta)“ (ibid.:61). Drugim riječima, ovdje imamo sukob između, s jedne strane, kriterija koji bi u obzir uzeo količinu i kvalitetu rada radnika i s druge strane kriterija koji bi se rukovodio povećanjem dohotka poduzeća ili osnovne organizacije:

U pozadini tog problema radi se o odnosu između konkretnog rada...i apstraktnog rada...Za naše ekonomiste taj problem ne postoji...[iako je] napor da bi dokazali jednakost ili proporcionalnost između količine konkretnog rada upotrijebljenog u proizvodnji upotrebne vrijednosti robe i količine apstraktnog rada izraženog u vrijednosti iste robe, jalov, jer ta proporcionalnost nije direktna. Mjera konkretnog rada (trajanje i intenzivnost rada) nesumjerljiva je s mjerom apstraktnog rada (novac)“ (ibid.:68).

Ova inherentna proturječnost razotkrila se 1960-ih, kada je u skladu sa sve većom orijentacijom prema tržištu, dohodak prema radu zamijenjen

8) U prvom poglavlju *Kapitala* Marx govori o dvostrukom karakteru rada izraženog u robama. To što roba ima upotrebnu vrijednost (dakle, što zadovoljava određenu ljudsku potrebu) proizlazi iz konkretnog rada. S druge strane, vrijednost robe je „proizvod“ apstraktnog rada. Konkretni i apstraktni rad se ne mogu „mjeriti“ na isti način. Ako je krojač na izradu kaputa potrošio dva sata svoga radnog vremena, to znači da je uložio dva sata konkretnog rada. No vrijednost robe ne ovisi o individualno utrošenom konkretnom radu, nego o apstraktnom radu. (vidi: Marx: 1978:43-53) Kao što detaljno izvodi Michael Heinrich, „konverzija“ određene količine konkretnog rada na određenu kvantitetu apstraktnog rada odvija se posredstvom trostruke redukcije koja se zbiva tek u razmjeni: 1. individualno utrošeno radno vrijeme reducira se na društveno potrebno radno vrijeme; 2. kao apstraktni rad vrijedi samo onaj rad koji zadovoljava platežno sposobnu društvenu potražnju, rad uložen u robe koje premašuju potražnju ne konvertira se u apstraktni rad; 3. „komplicirani“ rad reducira se na određenu količinu jednostavnog rada. (Heinrich 2015:60).

dohotkom prema rezultatima rada (Suvin 2014:298). Dakle, ako mjera postaje dobit poduzeća ostvarena na tržištu, moramo znati da ona ovisi o brojnim faktorima osim rada, pa smo u konačnici jako daleko od početnog principa „nagrađivanja prema radu“ prema kojemu dohodak radnika ovisi o izvršenom radu. Kako ističe Suvin „...rijetko [su] postojali jednaki uvjeti što se zarađivanja dohotka tiče, tako da su radnici u različitim poduzećima mogli primati dva do tri puta veće plaće za isti rad“ (ibid.). Suvin dozvoljava da je možda, u određenom trenutku, to bila cijena koja se morala platiti, ali ga iznenađuje izostanak bilo kakve inicijative za nadopunjavanje ovakvog modela raspodjele „istinski komunističkim“ principima: „...treba li takva raspodjela, kada i na koji način, postojati zajedno s raspodjelom ‘prema potrebama’, o tome se u SFRJ uopće nije raspravljalo, premda su u praksi uvijek postojale znatne ‘komunističke korekcije’ u obliku mreže socijalne sigurnosti, zdravstva, dodijele stanova i tako dalje“ (ibid.:299).

Što možemo zaključiti kompariramo li ovdje razmotrene Kardeljeve postavke s Kidričevim teorijskim razmatranjima? Uz brojne kontinuitete, čini se da ipak možemo detektirati neke (bitne) razlike.⁹ Za Kidriča je sasvim jasno da robna razmjena nosi određene „restauratorske težnje“, ali da je istovremeno privremena nužnost, dok je ključni Kardeljev odmak dokidanje veze između robne proizvodnje i kapitalizma. Iako i on govori o robnoj proizvodnji kao o privremenoj nužnosti „na sadašnjem stepenu društvenog i ekonomskog razvoja“ (Kardelj 1978a:94), mogućnost nadilaženja te nužnosti projicirana je u daleku budućnost. Pri tome, za Kardelja ne postoji nikakva opasnost da u međuvremenu preživljavanje robne proizvodnje proizvede učinke koji bi mogli ugroziti utopijsku budućnost.

Na kraju, treba napomenuti da su nedaće jugoslavenskog samoupravnog socijalizma posljedica realnih i teško rješivih problema s kojima su se susretali svi praktični pokušaji izgradnje alternative kapitalizmu. Apriorije Kardeljeve teorije su odraz realno postojećih problema, a ne njihov izvor. Ipak, Kardeljevi teorijski promašaji zasigurno nisu doprinijeli rješavanju tih problema. Između ostalog, oni su često bili posljedica njegove potrebe za uljepšavanjem stvarnosti, koja je rezultirala time da bi praktične probleme rješavao negiranjem njihova postojanja u teoriji, ili bi, u najboljem slučaju, odgovornost za njih snosile „subjektivne snage“, jer je sustav

9) Vidi: Darko Suvin, *Samo jednom se ljubi...*, str. 207-217.

„objektivno“ bio najbolji moguć: „Komunistička partija, odnosno Savez komunista Jugoslavije se već od 1941., 1948., 1950. godine do danas, bez obzira na sve teškoće, zaplete i krizne momente nalazio na objektivno najrevolucionarnijim pozicijama...“ (Kardelj 1978a:97).

1. 4. Usavršavanje ili abolicija robne proizvodnje?

Jugoslavenska ekonomska teorija uhvatila se u koštac s brojnim problemima koji su već čitavo stoljeće okupirali generacije socijalističkih intelektualaca. Razmotrili smo način na koji su elitni partijski teoretičari pokušali riješiti neke od tih problema, pa se za kraj možemo još jednom vratiti fundamentalnom Kidričevom konceptu „socijalističke robne proizvodnje“. Može li se socijalizam graditi u uvjetima razvijene robne proizvodnje? Može li društvo svojim svjesnim djelovanjem spriječiti nepoželjne efekte funkcioniranja tržišta, a istovremeno koristiti njegovu navodnu racionalnost u alokaciji društvenih resursa? U konačnici, je li abolicija tržišta kao regulatora materijalne reprodukcije nužna za uspostavljanje održive alternative kapitalizmu?

Razmotrimo načas daje li jugoslavenska teorija nove odgovore na ova pitanja, ili reproducira neke stare zablude ranijih generacija tržišnih socijalista. Prema Branku Horvatu, 1960-ih i 1970-ih neka su institucionalna rješenja, kao i službeni pogledi na određena pitanja, neodoljivo podsjećali na Proudhonove ideje (Horvat 1975:15). David McNally donosi pregled različitih socijalističkih pokreta za čiju je viziju socijalizma ključno bilo omogućiti „normalno“ funkcioniranje tržišta koje je samo po sebi smatrano jamcem socijalne pravde. Drugim riječima, u takvim varijantama socijalizma društvene nejednakosti su posljedica izvantržišnih faktora poput monopola ili nejednake političke moći koje onemogućuju funkcioniranje tržišta kao neutralnog i u konačnici pravednog alokatora društvenog bogatstva. Kako je tržište utemeljeno na razmjeni ekvivalenata, nemoguće je da društvene nejednakosti budu posljedica njegovog normalnog funkcioniranja. Takav je stav u skladu s ranije razmatranom pretpostavkom o transhistorijskoj prisutnosti robne proizvodnje, koja, sukladno tome, nije nužno vezana za kapitalizam i sama po sebi nije izvor društvenih nejednakosti. Kako smo vidjeli, i Kardelj je dijelio tu pretpostavku: „Politička ekonomija socijalizma u Jugoslaviji započela je pri opće prihvaćenoj premisi da zakoni robne proizvodnje sami po sebi nisu u suprotnosti s razvojem socijalizma“ (Bavčar

i dr. 1985:6). Zato Bavčar i dr. jugoslavenski ekonomski sustav tretiraju kao aplikaciju modela radikalnih rikardijanaca „...koji su socijalni prevrat vidjeli u sposobnosti radnika, neposrednih proizvođača, da svjesnim upravljanjem zakonima robne proizvodnje promijene značaj društvenih odnosa u cjelini“ (ibid.). Uzmemo li pri tome u obzir to da je glavni preduvjet za uspostavljanje kontrole nad tržišnim silama uspostavljanje društvenog vlasništva, mogli bismo naći određene paralele s utopističkim idejama prvih socijalista. Još krajem 18. stoljeća, Britanac Thomas Spence je zamišljao socijalizam kao sustav koji „...počiva na prihvaćanju individualizirane proizvodnje i tržišnoj razmjeni u kontekstu kolektivnog vlasništva nad zemljom“ (McNally 1993:109). Kolektivno vlasništvo je trebalo biti jamac jednakosti „...slobodnih i nezavisnih robnih proizvođača“ (ibid.).

Osim što tržišni socijalisti od Spencea do Kardelja nisu vidjeli vezu između razmjene ekvivalenata i društvene nejednakosti, drugi ključni argument u prilog tržištu bila je njegova pretpostavljena racionalnost. Prihvaćanje ovoga argumenta nas tjera na razmatranje sljedećeg pitanja: koji preduvjeti moraju biti zadovoljeni kako bi tržište moglo obavljati svoju funkciju racionalnog alokatora društvenih resursa? McNally to izražava na sljedeći način:

krucijalno pitanje je: može li postojati ekonomija regulirana tržišnim cijenama koja se barem djelomično pokorava ne-tržišnoj logici. To nije pitanje opstanka tržišnih transakcija i mehanizama; to je pitanje ekonomske logike inherentne u tržišnoj regulaciji ekonomije, tj. hoće li alokacija dobara, usluga, rada i investicija biti određena prilikama za ostvarenje profita na koje ukazuju cijene uspostavljene na konkurentskim tržištima (1993:174).

Prema McNallyu, parcijalna primjena tržišta ne može dati zadovoljavajuće rezultate. „Ako je tržište jedini mehanizam racionalne ekonomije, onda ono treba upravljati svim aspektima ekonomskog života“ (ibid.). Za tržišne socijaliste poseban problem predstavlja pretpostavka o nužnosti postojanja tržišta radne snage. Tržište ne može biti regulator ekonomske reprodukcije dok radna snaga nije komodificirana. Bez te transformacije zakon vrijednosti neće regulirati ekonomiju (ibid.:175). Kako ćemo vidjeti nešto kasnije, ovu činjenicu su vrlo bolno na svojoj koži osjetile stotine tisuća nezaposlenih jugoslavenskih radnika. McNally je kategoričan po

pitanju socijalnih implikacija tržišta radne snage, a porazne brojke o nezaposlenosti u Jugoslaviji koje ćemo razmotriti u drugom dijelu rada potkrjepljuju njegovu tezu: „Eliminacija eksploatacije i klasne nejednakosti je nemoguća bez abolicije tržišta rada“ (ibid.:169). Još poraznije je to što je Kardelj nezaposlenost kao fundamentalno proturječje tržišnog socijalizma u potpunosti ignorirao. Ne mogu prosuditi u kojoj mjeri je to posljedica Kardeljevih teorijskih deficita, a u kojoj svjesna politička kalkulacija, jer je nezaposlenost, ipak, bila snažan udarac legitimitetu socijalističke vlasti.

Posljednja stavka u našem razmatranju tržišta u socijalizmu se tiče fiksiranosti jugoslavenske samoupravne teorije na razinu individualnog poduzeća ili osnovne organizacije rada, na koju smo već implicitno upozorili. Čak i kada bismo imali stvarnu radničku kontrolu nad individualnim poduzećima (što u Jugoslaviji uglavnom nije bio slučaj), ne bismo mogli tvrditi da su radnici stekli kontrolu nad uvjetima vlastite reprodukcije. Što se tiče radničke kontrole, za Kardelja je priča završena instalacijom radničkih savjeta u poduzeća, kojom su radnici stekli kontrolu nad proizvodima svoga rada i time prestali biti najamni radnici. Navodno, radnici upravljanjem sredstvima za proizvodnju dokidaju ovisnost njihova živog rada o mrtvom radu.

No, suprotno Kardelju, podređenost radnika anarhičnim ishodima tržišne utakmice se ne može riješiti na razini pojedinačnog poduzeća. „Radnička kontrola nije moguća...u situaciji u kojoj rad i proizvodi rada različitih grupa radnika [pojedinačnih radnih kolektiva] u međusobni odnos dolaze putem tržišta“ (McNally 1993:182). Upravo jugoslavenski slučaj pokazuje da tržišna regulacija nameće svoje vlastite imperATIVE na poduzeća, neovisno o strukturi vlasništva ili razini radničkog samoupravljanja.

Ključno pitanje je prisila kompetitivne akumulacije koja za sobom povlači dominaciju nad živim radom od strane mrtvog rada – a to se može dogoditi čak i unutar poduzeća kojim upravljaju radnici, ako se proizvodnja odvija s ciljem razmjene na tržištu. Borba za socijalizam stoga nije samo, pa čak ni centralno, stvar borbe protiv određene grupe kapitalista, koliko god krucijalno to može biti kao polazna točka. Važnije od toga, ona se tiče ukidanja kapitala – sustava rada za nadnicu i njegove bazične dinamike, kompetitivne akumulacije (ibid.:181).

Ovime nas McNally vraća na pitanje reprodukcije kapitala i odnosa kapitala i rada. Je li jugoslavensko radničko samoupravljanje bilo pokušaj ukidanja odnosa rada i kapitala? Kardelj kaže kako je „...suština samoupravljanja u tome da radnik istovremeno i radi i vrši one funkcije koje je u kapitalističkom društvu vršio kapitalist, a u etatističkom država“ (Kardelj 1978b:64). Situacija je prilično jasna: „Odnos između kapitala i rada ovdje je sačuvan. Ne radi se o njegovom ukidanju, samo je rad postavljen u središte“ (Bavčar i dr. 1985:52).

Možemo zaključiti da radnički savjeti na razini poduzeća nikako nisu bili dovoljni za uspostavljanje istinske radničke kontrole nad njihovom materijalnom reprodukcijom. Za to je potrebna „...demokratska kontrola nad čitavim procesom ekonomske regulacije društva“ (McNally 1993:186). Jugoslavenski model je u obzir uzeo samo prvu komponentu. Zato je potreba za akumulacijom kapitala, za stalnim samooplođivanjem vrijednosti ostala imperativ koji određuje sudbinu samoupravljača, ali tu podređenost rada kapitalu Kardelj i njemu slični nikada nisu osvijestili.

Da rad nastupa u proizvodnom procesu koji se zasniva na robnoj razmjeni kao univerzalno oruđe očuvanja i povećavanja veličine vrijednosti, dakle akumulacije kapitala, to naši autori ne vide...Nije mu stalo [Kardelju] do toga da se ukine odnos kapital – rad, već da se uspostavi takav način posredovanja među njima, takav karakter vlasništva i prisvajanja koji će ih integrirati i time ukloniti svaku sumnju da se među njima radi o antagonističkom odnosu (Bavčar i dr. 1985:49).

Osvještavanje tog antagonizma je prvi, nužan uvjet za njegovo dokidanje, ali on u jugoslavenskoj teoriji nije ispunjen.

2. Samoupravljanje u praksi

2.1. Uzroci i kontekst uvođenja samoupravljanja

U prvom smo dijelu spomenuli različite primjere spontane pojave radničkih savjeta u raznim zemljama u momentima revolucionarnog vrenja. Prema Michaelu Lebowitzu, ideja radničkog odlučivanja je bila prisutna i u „moralnoj ekonomiji“ radničke klase u realnom socijalizmu, što se vidi ne samo u spomenutim spontanim stvaranjima radničkih savjeta u kriznim momentima, već i u njihovom uvođenju od strane partijske avangarde u trenucima u kojima bi ona tragala za masovnijom podrškom za svoju

politiku, što je bio slučaj u Čehoslovačkoj 1968., ali i u Jugoslaviji 1950. godine (Lebowitz 2012:157).

Dušan Bilandžić je, pomalo romantizirajući, opisao pojavu radničkih savjeta u jugoslavenskim poduzećima kao rijetko hrabar i revolucionaran čin: „...Jugoslavija se tada nalazila skoro u totalnoj političkoj izolaciji i ekonomskoj blokadi, a bila je izložena i direktnoj ratnoj opasnosti. Međunarodne i unutrašnje okolnosti su dakle više determinirale ne predaju fabrika na upravljanje radnicima, već, naprotiv, jačanje etatizma. Pa ipak, to se nije desilo“ (1972:122). Suprotno Bilandžiću, većina analitičara smatra kako je jugoslavensko vodstvo pri uvođenju samoupravljanja uglavnom vođeno pragmatičnim motivima, bilo političkim ili ekonomskim. Susan Woodward kao jedan od razloga ističe želju za ograničavanjem rasta plaća koji se pod pritiskom sindikata i u uvjetima oskudice radne snage događa u kasnim 1940-ima (1995:15,84). Činilo se da je povećanje produktivnosti bez inflacije plaća i fiskalno discipliniranje poduzeća moguće ostvariti jedino uz demokratsku rekonstrukciju poduzeća (ibid.:142). Rusinow ističe kako je jugoslavenski eksperiment rođen iz nužnosti, a ne iz uvjerenja (1977:32). Čak i Kardelj jednom prilikom pojavu samoupravljanja objašnjava kao stvar „objektivne društvene nužnosti“ (Bavčar i dr. 1985:75). Najnoviji prilog ovoj raspravi, daje sličnu, ali još ciničniju interpretaciju. Unkovski-Korica, poput dosad citiranih autora, ističe važnost ekonomskih kalkulacija pri uvođenju radničkih savjeta (nasuprot čestim interpretacijama samoupravljanja kao ideološkog odgovora SSSR-u nakon 1948.), ali odlazi još nekoliko koraka dalje: „...uvođenje radničkih savjeta 1950., ključnog ideološkog elementa zaokreta prema Zapadu, predstavljalo je opravdanje tržišnih mehanizama i kraj mobilizacija radništva s jedne strane te pokušaj da se uspostavi kontrola nad radničkom participacijom i da se ona usmjeri ka cilju ostvarenja ekonomskog rasta s druge strane,“ (2016:222). Nadalje, prema ovom autoru, „samoupravljanje se kroz 1950. razvilo kao ključna antisovjetska ideološka poluga, oruđe za opravdavanje zaokreta prema Zapadu u Hladnom ratu i pokriće za planiranu integraciju u svjetsko tržište,“ (ibid.:94). Unkovski-Korica dakle sugerira da je samoupravljanje bilo samo lukava i podmukla krinka jugoslavenskog rukovodstva za politiku okretanja prema Zapadu i restauraciju tržišnih odnosa, što mi se ipak čini spekulativnim pretjerivanjem. Ipak, većina se komentatora slaže

da je osnovna motivacija pri uvođenju samoupravljanja bio politički i/ili ekonomski pragmatizam, a ne idealistička potraga za neposrednom uspostavom autentične ekonomske demokracije.

Jasno, ta nužnost je proizlazila iz teške materijalne bijede jer je Kraljevina Jugoslavija bila dio nerazvijene europske periferije. Kontekst u kojemu KPJ započinje svoj posebni put, nije bio nimalo poseban u odnosu na zemlje članice budućeg Istočnog bloka: nerazvijenost (ili nepostojanje) industrijske proizvodnje, polufeudalni društveni odnosi na selu, nerazvijene institucije, niska razina obrazovanja uz visok postotak nepismenog stanovništva, nepostojanje elementarnih javnih usluga itd. (Berend 2009:166). Ilustracije radi, Kraljevina Jugoslavija je 1939. godine imala samo 11% industrijskih radnika, dok je ruralna populacija činila 74% stanovništva, pa je jasno da gotovo nikakvi predujeti za izgradnju socijalističkog društva nisu postojali (Woodward 1995:43,63). Ratna razaranja su dodatno pogoršala ionako katastrofalnu ekonomsku situaciju. Primjerice, 1945. godine je proizvodnja žitarica pala na jednu trećinu predratnog prosjeka, te se jedna petina stanovništva našla u predjelima pogođenima glađu. Uz to, uništen je veliki dio željezničkih pruga, uključujući polovicu željezničkog voznog parka (Lampe, Jackson 1982:547). Nepismenost je u FNRJ (za starije od 10 godina) 1948. iznosila čak 25,4 %, uz ogromne regionalne razlike. Tako je ona u Sloveniji iznosila tek 2,4%, dok je na Kosovu čak 62,5% stanovništva bilo nepismeno. Pridodamo li tome podatak o 0,6% visoko obrazovanih Jugoslavena, slika o materijalnoj i društvenoj bijedi FNRJ u neposrednom poslijeratnom razdoblju postaje jasnija (Jakovina, 2012:19).

Fundamentalni problem mladih socijalističkih revolucija sažeo je sovjetski ekonomist Jevgenij Preobraženski još početkom dvadesetih godina na sljedeći način: „...socijalistički sistem još nije u stanju da razvije sve svoje urođene prednosti, ali neizostavno će poništiti veliki broj ekonomskih prednosti... razvijenih kapitalističkih sistema... Kako što brže proći kroz ovaj kritični period... pitanje je života i smrti za socijalističku državu“ (Berend 2009:166). Nakon 1948. jugoslavenskom rukovodstvu postaje jasno da je brza industrijalizacija zemlje doista pitanje života i smrti, a putevi njezina ostvarenja su uključivali dvije alternative: „središnji izbor bio je onaj između fizičke prisile od strane strahovito nabujale države s njenim organima za nasilje (staljinizam) i određene mjere radničkog

samoupravljanja uz materijalne poticaje...“ (Suvin 2014:370). Vodstvo se opredijelilo za drugu opciju.

Tehnološka nerazvijenost u kombinaciji s niskom motivacijom za rad rezultirala je izuzetno niskom produktivnošću. Primarni problem je bio taj što prihodi radnika (i uprave) u fazi koja prethodi uvođenju samoupravljanja ne ovise o uspjehu poduzeća, već su administrativno određeni. To je značilo da radnici svoj položaj mogu popraviti jedino tako što će manje raditi (Bilandžić 1985:126). Uz to, pretežno ruralno jugoslavensko stanovništvo nije bilo naviknuto na industrijski ritam rada, a posljedica je bila nedisciplina koja se ispoljavala čestim bježanjem s posla ili nedolascima na radno mjesto, primjerice, zbog poljoprivrednih radova za vrijeme žetve (Woodward 1995:93) (Grgurević 1975:155). U vrijeme oskudice potrošnih dobara, seljacima se činilo isplativijim obrađivati svoj komadić zemlje, nego tražiti zaposlenje unutar industrijskih postrojenja.

Svetozar Vukmanović-Tempo je u diskusiji s Kidričem ovako objašnjavao probleme koji su pratili pokušaje izvršenja prvog petogodišnjeg plana: „Sve činimo da plan ostvarimo na vrijeme: obustavili smo svaku drugu izgradnju, utvrdili spisak i najmanjih objekata koji se mogu graditi. Pa ipak, plan će podbaciti jer ni preduzeća ni komune nijesu zainteresovani da objekte završe na vrijeme, a da pri tome bude utrošeno što manje sredstava“ (Vukmanović-Tempo 1971:154). Uvođenjem samoupravljanja htjelo se riješiti upravo taj problem. Prilikom izbora članova prvog radničkog savjeta u Jugoslaviji u solinskoj tvornici cementa „Prvoborcu“, tamošnji sekretar Biroa partijske organizacije Pave Dragičević govorio je o zadacima radničkog savjeta „...naročito na izvršavanju proizvodnih planova, rješavanju problema društvenog standarda, pooštavanju discipline, smanjenju bolovanja... pozivanju na odgovornost neodgovorn[ih] rukovodnioc[a] i radnik[a] – što sve treba da pridonosi postizavanju još većih uspjeha u svim oblastima rada kolektiva“ (Grgurević 1975:92).

Stoga možemo zaključiti kako je čista ekonomska racionalnost bila važan faktor prilikom instaliranja prvih radničkih savjeta. Budžetska autonomija poduzeća koju donosi samoupravljanje nametnula je imperativ povećavanja dobiti uz rezanje troškova proizvodnje, dok su prihodi radnika mogli rasti isključivo proporcionalno realnom napretku u produktivnosti (Woodward 1995:167). Dakle, svrha radničkog samoupravljanja u momentu

njegova uvođenja bila je ponajviše u discipliniranju radne snage i davanju materijalnih poticaja za podizanje radne produktivnosti kako bi se u što kraćem roku izvela neophodna industrijalizacija zemlje. U tom pogledu, samoupravljanje se pokazalo uspješnim modelom. Kako ističe Suvin, uz pomoć samoupravljanja, industrijalizacija se dogodila bez velikih potresa, a teško je naći zemlju koja bi se mogla usporediti s tim (2014:324).¹⁰ Ipak, ne treba zaboraviti da ta relativno mirna tranzicija agrarnog u industrijsko društvo nije isključiva zasluga samoupravljanja, već i obilne pomoći koja je od početka 1950-ih počela pristizati sa Zapada

2.2. Integracija samoupravljača u svjetsko tržište

Michael Lebowitz u svojoj analizi realnog socijalizma objašnjava posljedice supostojanja različitih ekonomskih logika unutar jednog ekonomskog sustava. Kapitalizam promatra kao organsku cjelinu u kojoj su svi elementi istovremeno posljedica i preduvjet djelovanja čitavog sustava. Ne postoji način na koji jedna organska cjelina (kapitalizam) može biti odjednom u potpunosti odbačena i zamijenjena drugom (socijalizmom). Nužan je prijelazni period u kojemu one supostoje, razdoblje „prijeporne reprodukcije,, (*contested reproduction*). Kako objašnjava Lebowitz, naslanjajući se na Preobraženskog, u tom periodu konkurentne ekonomske logike potkopavaju jedna drugu, onemogućuju ih u njihovom normalnom funkcioniranju i proizvode deformacije koje ne postoje pri dosljednoj primjeni bilo koje od tih logika. Zbog toga,

dok se socijalizam ne razvije na svojim vlastitim temeljima, elementi starog društva koje nasljeđuje inficiraju ga, pa imamo situaciju „prijeporne reprodukcije“, borbu između dvaju suprotstavljenih ekonomskih sustava. Ukratko, kako bi se osigurala reprodukcija socijalističkih proizvodnih odnosa pod ovim uvjetima, od suštinske je važnosti specifičan način regulacije koji će elemente starog društva držati u podređenom položaju (Lebowitz 2012:33).

Prevedeno u jugoslavenske termine, radnička participacija u poduzećima je zasigurno bila element novog socijalističkog društva, no za izgradnju socijalističkih proizvodnih odnosa bilo je potrebno mnogo više od toga.

10) Usporedbe radi, možemo navesti primjer Poljske u kojoj je iste godine u kojoj su instalirani prvi radnički savjeti u Jugoslaviji, za izostajanje s posla vlada predvidila čak i zatvorske kazne. (Fidelis 2015: 89, 90).

Prije svega bila je potrebna izgradnja snažnih planskih i redistributivnih mehanizama koji će staviti pod kontrolu neželjene učinke tržišta kao najvažnijeg elementa starih proizvodnih odnosa. To znači da pri analizi jugoslavenskog samoupravljanja osim razine radničke participacije u poduzećima, moramo razmotriti i širu makroekonomsku strukturu unutar koje su djelovala samoupravna poduzeća.

Kako je rastao stupanj integriranosti zemlje u svjetsko tržište, tako su pokušaji korištenja tržišta za ostvarenje poželjnih društvenih ciljeva poput uravnoteženog razvoja i relativne socijalne jednakosti postajali sve teže ostvarivi. Početkom 1960-ih, liberalizacija vanjske trgovine i snažnija integracija u međunarodnu podjelu rada označena je kao adekvatna strategija za ispravljanje ekonomskih deformacija nagomilanih u proteklom razdoblju, a takva orijentacija je dodatno naglašena nakon privredne reforme 1965. O važnosti vanjske trgovine u cjelokupnoj ekonomskoj povijesti Jugoslavije najbolje svjedoči podatak da su u razdoblju između 1949. i 1990. godine 32 od 42 godišnje ekonomske rezolucije kao primarni ekonomski cilj postavile „vanjsku stabilizaciju“ (Woodward 1995:223). No rezultati u postreformskom razdoblju bili su daleko od očekivanih, pa se ispostavilo kako su kreatori reforme značajno precijenili sposobnosti jugoslavenske ekonomije za natjecanje na svjetskom tržištu.

Reformske intencije su nagoviještene već 1958. godine kada Jugoslavija pristupa GATT-u i sklapa prvi *stand-by* aranžman s MMF-om (Woodward, 1995:245) (Žitko, 2012). Novi program SKJ, objavljen iste godine, po prvi puta ističe potrebu izgradnje potrošačkog društva (Duda, 2005:46-47,60). Ipak, promjenu strategije ekonomskog razvoja Jugoslavije Diane Flaherty smješta u 1961. godinu. Prema njezinoj periodizaciji, dominantna razvojna strategija u razdoblju od 1952. do 1961. se može okarakterizirati kao industrijalizacija putem supstitucije uvoza. Uz centralnu alokaciju investicija događa se tek djelomična decentralizacija u pogledu raspolaganja dohotkom u korist poduzeća. Sve do početka 1960-ih „...središnji ekonomski cilj [ostaje] daljnja industrijalizacija zemlje, odnosno proizvodnja industrijskog kapaciteta za samostalni industrijski razvoj, pri čemu izvoz još uvijek predstavlja tzv. pasivni dio trgovinske politike“ (Žitko 2012). Usprkos visokim stopama ekonomskog rasta, ta je strategija generirala i brojne probleme koji su bili razlog pokretanja reforme, a ti problemi su se prije svega ogledali u

stalnom deficitu platne bilance. „Upravo su problemi s vanjskom trgovinom bili predstavljeni kao jasan pokazatelj da nešto nije u redu s ukupnom ekonomskom strategijom, te da će u tom smislu postupna liberalizacija dati objektivnu mjeru ekonomske učinkovitosti“ (ibid). Zato se prema Flaherty događa zaokret prema novoj razvojnoj strategiji te od 1961. do 1976. godine traje razdoblje rasta zasnovanog na izvozu uz postupnu liberalizaciju trgovine. Ključni proces za ovo razdoblje jest drastična redukcija federalnih ovlasti vezanih za proizvodnju i alokaciju u korist republika i poduzeća (Flaherty 1982:106).

Iako se prva faza decentralizacije i deregulacije ekonomije događa već početkom 1950-ih (Rusinow 1977:62) (Woodward 1995:236), prava rasprava o potrebi suštinske rekonstrukcije ekonomske politike započinje potkraj 1950-ih, kada su postupno komercijalni krediti s kamatom zamijenili bespovratnu pomoć koja je dotada pristizala sa zapada (Woodward 1995:242-244). Ta rasprava, vođena između liberalnih ekonomista s jedne i razvojnih ekonomista s druge strane, otkrila je da se ne radi o neslaganju oko minornih, tehničkih pitanja, već o suštinskoj nepomirljivosti različitih strategija ekonomskog razvoja Jugoslavije. Suprotstavljenost tih strategija je djelomično proizlazila iz unutrašnjih regionalnih razlika u razini razvijenosti, o kojima je ovisio stav pojedinih grupa ekonomista o poželjnosti liberalnih reformi, kako u pogledu jačanja tržišta kao regulatora ekonomske dinamike unutar zemlje, tako i u pogledu snažnije integracije u svjetsko tržište. Liberalni ekonomisti su uglavnom dolazili iz razvijenih republika, dok su razvojni ekonomisti u većoj mjeri bili stacionirani u Beogradu. No nipošto ne treba misliti da su ovdje postojala jasna razgraničenja po nacionalnom ključu. Točnije bi bilo reći da su se pojedine ekonomske perspektive postupno počele identificirati s interesima pojedinih republika (Woodward 1995:210).

Liberalni ekonomisti su bili zagovornici reforme koja će se dogoditi početkom 1960-ih godina, iako ne u onom opsegu u kojem su oni očekivali. Liberali zagovaraju preorijentaciju ekonomije ka izvozu i snažniju integraciju u međunarodnu podjelu rada. Vjerovali su kako će domaća ekonomija izložena pritisku stranog tržišta dobiti ključni poticaj za modernizaciju, te da je to najefikasniji način za rješavanje gorućeg problema trgovinskog deficita. Stoga je osnova ekonomskog rasta trebala biti tehnološka modernizacija

kroz uvoz mehanizacije i jeftinih proizvodnih dobara sa Zapada. Prema liberalima, takav put je nužan zbog niske razine produktivnosti domaćih proizvođača sirovina. Upravo priljev jeftinih sirovina i proizvodnih dobara sa Zapada trebao je biti ključan poticaj domaćim proizvođačima iz tog sektora za smanjenje troškova proizvodnje i podizanje razine produktivnosti. To je u konačnici trebalo omogućiti postupno smanjivanje uvoza i oslanjanje na domaće proizvođače, što u tom trenutku još nije bilo moguće (Woodward 1995:244).

Nasuprot njima su stajali razvojni ekonomisti koji su ekonomske probleme Jugoslavije u 1950-im godinama i stalni trgovinski deficit objašnjavali dijametralno suprotnim uzrocima. Prije svega, *developmentalisti* ističu nisku razinu produktivnosti domaće poljoprivrede kao glavni uzrok disbalansa u vanjskoj trgovini. Zbog izuzetno niske razine ulaganja u poljoprivredu Jugoslavija je prisiljena na uvoz velike količine hrane. U razdoblju između 1951. i 1954. čak 26% ukupnog uvoza je otpadalo na hranu što je bio „...treći najveći postotak u Europi nakon Njemačke i Velike Britanije, a gledano po stanovniku, najveći uopće“ (Woodward 1995:245). To je bila logična posljedica državne investicijske politike. Između 1947. i 1956. godine, investicije u poljoprivredu su iznosile svega 7% ukupnih investicija u ekonomiju (ibid.). Flaherty ističe kako je favoriziranje industrije u odnosu na poljoprivredu rezultiralo time da potkraj 1950-ih domaća proizvodnja hrane više nije mogla pratiti rastuću potražnju, a posljedica je bila ta da su se oskudne devize počele koristiti za uvoz hrane, umjesto za kapitalna dobra nužna za širenje industrije (Flaherty, 1982:114). Sustavno zanemarivanje primarnog sektora vodilo je stvaranju strukturno zavisne ekonomije koja će biti ovisna o fluktuacijama na svjetskom tržištu sirovina i energenata, a posljedice će se naročito žestoko osjetiti 1970-ih godina, kada će kriza znatno zaoštriti odnose u međunarodnoj trgovini.

Promjena ekonomske strategije početkom 1960-ih godina – oslanjanje na izvoz i traženje komparativnih prednosti za plasman proizvoda na zapadno tržište – značila je dobivenu rundu za liberalnu struju. Tržišne reforme i njihova kulminacija 1965. godine tekle su paralelno s marginalizacijom utjecaja razvojnih ekonomista na kreiranje ekonomske politike. U razdoblju između 1962. i 1964. pobjeda ekonomskih reformista dovela je do čistki mnogih razvojnih ekonomista u Beogradu i opadanju njihova utjecaja na

politiku federalnih istraživačkih institucija (Woodward 1995:210). Ipak, rasprava time nije završena – sukob između dvaju modela ekonomskog razvoja ostat će stalno prisutan. Usprkos prevlasti liberalnog modela od 1960-ih nadalje i protežiranju izvozno orijentirane lake industrije, konkurentski, razvojni model, koji je zagovarao veća ulaganja u sirovine, poljoprivredu i proizvodnju kapitalnih dobara povremeno će oživljavati kao posljedica nestabilnih međunarodnih okolnosti (Woodward 1995:163).

Kako smo već istaknuli, rezultati liberalnih reformi su bili daleko od očekivanih, a to osobito vrijedi za razdoblje nakon 1965. godine. Prije svega, čini se da su kreatori izvozne strategije premalo pozornosti posvetili postojećoj razini (ne)razvijenosti jugoslavenske ekonomije, zbog čega su podcijenili destabilizirajući potencijal otvaranja decentralizirane nacionalne ekonomije svjetskom tržištu (Flaherty 1982:109). Reformska zamisao o modernizaciji ekonomije putem njezina otvaranja svjetskom tržištu bazirala se na pretpostavci da će se trgovina „...odvijati unutar sfere međunarodne konkurencije i prema konkurentnim svjetskim cijenama“ (ibid.:119). No kako bi se to ostvarilo i domaće proizvođače izložilo „beneficijama“ strane konkurencije, trgovinu je trebalo reorijentirati prema Zapadu, tj. prema zemljama s konvertibilnom valutom. Međutim, nedugo nakon reforme postala je očita nesposobnost domaće proizvodnje da se nosi s nadmoćnom zapadnom konkurencijom. Iako su iz razvijenih republika dolazili najglasniji zagovornici liberalnih reformi, suočeni s problemima koje je reforma donijela njihovim preradivačkim industrijama, te iste su republike tražile intervenciju države, u jednakoj mjeri u kojoj su to činile nerazvijene republike (Rusinow 1977:179). To je bilo u oštroj suprotnosti s reformskim ciljem formuliranim još 1961. godine, prema kojemu je trebalo reducirati izvozne subvencije i natjerati izvoznike na samostaliju borbu s konkurencijom (Flaherty 1982:117).

Takoder, reforma je u potpunosti ignorirala problem sektorskih disproporcija, koji se iskristalizirao već 1950-ih kao posljedica nedovoljnog ulaganja u primarni sektor. Tako je izvozna strategija sadržavala jedno fundamentalno proturječje: „...iako je nekoliko sektora na koje se stavio naglasak u razvojnom planu za razdoblje od 1966. do 1971. bilo relativno energetske intenzivno, investicije u energetske sektor su označene kao manje važne od izravnih investicija u izvozne sektore“ (ibid.:133).

Za evaluaciju uspjeha reforme najbolje je pogledati kakvi su rezultati

postignuti u pogledu smanjenja trgovinskog deficita, što je još krajem 1950-ih postavljeno kao glavni cilj predstojeće rekonstrukcije ekonomije. Ne samo da nije došlo do smanjenja, već se taj deficit neposredno nakon reforme drastično povećao: od 196 milijuna dolara 1965., do čak 455 milijuna 1967. godine (ibid.:122). Stanje se nije popravilo ni u sljedećim godinama, pa je od 1967. do 1972. opseg uvoza rastao dva i pol puta brže od izvoza (ibid.:125). Reorijentacija izvoza prema Zapadu nije se pokazala pretjerano uspješnom. Tako je primjerice brodogradnja kao važna izvozna industrija u razdoblju između 1967. i 1971. zabilježila pad izvoza, a negativni trend je prekinut tek parcijalnim vraćanjem tradicionalnim tržištima Istočne Europe i Indije nakon 1972. godine (ibid.:129) (Woodward 1995:251). Jasno, nije se radilo samo o (ne)sposobnosti jugoslavenskih izvoznika da kroz modernizaciju proizvodnje postanu konkurentni na zapadnom tržištu, već i o fluktuacijama potražnje. To se pokazalo na primjeru aluminijske industrije, koja je velikim investicijama u unaprjeđenje proizvodnje uspjela ostvariti zavidno povećanje *outputa* početkom 1970-ih. Ipak, kako je cijena aluminija uvelike ovisila o cijeni jugoslavenskog boksita, za kojim je potražnja na svjetskom tržištu znatno opala, i izvozni rezultati aluminijske industrije su ostali znatno ispod očekivanih (Flaherty 1982:130-132).

No možda i najbolji dokaz promašenosti liberalnih reformi kroz čitave 1960-te konstantni je rast nezaposlenosti, koji nije moglo obuzdati čak ni masovno iseljavanje u drugoj polovici desetljeća. Dok je 1966. izvan zemlje bilo zaposleno 400 tisuća Jugoslavena, taj broj je u sljedećih pet godina narastao na oko dva milijuna (ibid.:125). Upravo na temelju analize kretanja nezaposlenosti, Woodward kao ključno razdoblje jugoslavenske ekonomske povijesti uzima period između 1961. i 1971. godine. Ako bi se već morale uzeti neke prijelomne godine u ekonomskoj politici, onda bi to bile „...1961. godina, kada je udio zaposlene radne snage bio na vrhuncu ... i 1971., nakon koje je već rastuća razina nezaposlenosti oštro eskalirala i nezaposlenost je očigledno postala strukturna“ (1995:240). Izuzetno je zanimljiva činjenica da je tih deset godina, od početka liberalnih reformi 1961. do vrhunca političke krize 1971., obilježeno i najvećim rastom nejednakosti između razvijenih i nerazvijenih republika, s obzirom na razinu BDP-a po stanovniku (ibid.:288). Usprkos uspostavljanju Fonda za nerazvijene, od 1965. godine se znatno smanjuju međurepublički transferi za investicije (ibid.:248)

i nepovratno se produbljuje jaz u razvijenosti koji će od 1970-ih godina postati neprekidni izvor političkih kriza. To je logična posljedica ukidanja Općeg investicijskog fonda 1964. godine čime se praktički odustalo od investicijske politike na federalnoj razini i prepustilo odluke o investicijama bankama (Rusinow 1977:160). Profitno orijentirane banke, naravno, nisu preferirale investiranje u primarni sektor u kojemu su profitne stope niže, a period povratka ulaganja duži. To je ujedno značilo manja ulaganja u južne republike i orijentaciju prema proizvođačima finalnih proizvoda, uglavnom stacioniranim u sjevernom dijelu zemlje.

Sada nam je jasnije zašto Woodward kao ključan faktor za razumijevanje jugoslavenske ekonomske dinamike ističe međunarodni položaj zemlje, odnosno njezin „...pokušaj održavanja socijalizma kod kuće i predostrožne nacionalne nezavisnosti, uz istovremenu otvorenost svjetskoj ekonomiji, koja zahtijeva konstantna prilagođavanja u korištenju rada i organizaciji zapošljavanja“ (1995:28).¹¹ Lišivši samu sebe bilo kakvih fiskalnih instrumenata intervencije, kao i većine mehanizama direktne intervencije, država je ostala potpuno bespomoćna pred hirovima svjetskog tržišta. Nepostojanje „...koherentnog programa kontrole kada su se troškovi reforme pokazali višim nego što se očekivalo ... [proizvelo je seriju] ciklusa oko osnovnog trenda decentralizacije, cikluse liberalizacije, ekonomske nestabilnosti, *ad hoc* intervencija, novih formi nestabilnosti i daljnje liberalizacije“ (Flaherty 1982:122). Često korištenje *ad hoc* intervencija bilo je posljedica izostanka analize utjecaja vanjskih faktora (ibid.:122). S izbijanjem svjetske ekonomske krize 1973. godine, slabosti reformske strategije do kraja su razotkrivene. Kako zaključuje Rusinow, nesretna okolnost je da se Jugoslavija prepustila *laissez-fairu* u vanjskoj trgovini baš u trenutku kada se njihovi zapadnoeuropski partneri okreću protekcijonizmu (Rusinow 1977:207).

2.3. Uspjesi i raspad anti-centralističke koalicije

Nešto ranije smo ukratko skicirali poglede liberalnih ekonomista koji su u prvoj polovici 1960-ih godina uspjeli osigurati hegemoniju nad određivanjem pravca ekonomske politike. No njihov uspjeh nije proizašao

11) Woodward čak tvrdi da je ovisnost ekonomije o vanjskom faktoru bila tolika da je presudnu ulogu za neuspjeh reforme odigrala recesija koja je u razdoblju između 1965. i 1967. pogodila SAD. To potkrepljuje činjenicom da je još od kraja 1940-ih svaka recesija američke ekonomije koincidirala s ekonomskim poteškoćama u Jugoslaviji (Woodward 1995:248).

samo iz snage ekonomskih argumenata, već i iz stvaranja široke koalicije anticentralističkih snaga. Zahtjevi za smanjenjem kontrole federalnog centra nad političkim i ekonomskim životom dolazili su s različitih strana. Tako su zahtjevi za decentralizacijom i/ili deetatizacijom društva postali najmanji zajednički nazivnik za široku koaliciju koja je uključivala kako apologete slobodnog tržišta tako i zagovornike samoupravljanja koji su tražili neposrednu vlast radničke klase. Kako ističe Žitko, „decentralizacija je ... ambivalentan fenomen jugoslavenske privrede koji na jednom kraju uzima nešto od principa autonomije i ekonomske demokracije, dok s druge strane dotiče klasična načela tržišnog poslovanja“ (Žitko 2012).

Tijekom 1950-ih radnici su imali vrlo ograničenu kontrolu nad svojim poduzećima, a te granice su bile određene širim ekonomskim i društvenim ciljevima. Najvažniji od tih ciljeva bili su što brži ekonomski rast i obuzdavanje regionalnih nejednakosti. Kako su prema kraju 1950-ih makroekonomski rezultati postajali sve manje zadovoljavajući, počinje se dovoditi u pitanje opravdanost snažne uloge države u ekonomiji i zagovarati proširenje autonomije samoupravnih jedinica (Flaherty 1992:7). Rusinow je široku anticentralističku koaliciju podijelio u četiri grupe: republičke i pokrajinske političke vrhuške, općine, menadžeri u poduzećima („tehnokracija“) i samoupravljači ili radnička klasa (Rusinow 2012:55).

Kao najglasniji predstavnik interesa samoupravljača još od kraja 1950-ih počinje istupati Savez sindikata Jugoslavije (Bilandžić 1973:198-199). Nakon prvog značajnog štrajka u socijalističkoj Jugoslaviji, koji se dogodio 1957. godine u Trbovlju u Sloveniji, na njegovo čelo dolazi karizmatični i popularni partizanski veteran Svetozar Vukmanović-Tempo. Pod njegovim vodstvom, sindikati će se prometnuti u važnog saveznika zagovornika liberalnih reformi, ali i u prvog kritičara rezultata reformi sredinom 1960-ih (Rusinow 1977:115).

Nekoliko bitnih reformi u prvoj polovici 1960-ih dogodilo se pod združenim pritiskom sindikata i liberalne partijske frakcije. Kada je 1. siječnja 1964. godine ukinut Opći investicijski fond, a njegove ovlasti transferirane na banke, to se dogodilo na zajedničku inicijativu Vukmanović-Tempa i liberalnog slovenskog ekonomista Borisa Krajgera (Rusinow 1977:160). Interes sindikata je bio u tome što je time ukinut federalni porez na „višak profita“, čime poduzeća dobivaju veću slobodu u raspolaganju

svojom dobiti (Rusinow 1977:160). Nadalje, sindikati su podržali i unošenje formulacije „svakome prema njegovom radu, radu njegove radne jedinice i radu poduzeća kao cjeline“ u Ustav iz 1963. godine (Rusinow 1977:150). I zaključci petog kongresa Saveznog vijeća sindikata u travnju 1964. bili su u skladu sa zahtjevima koji su dolazili od strane liberala. Sindikati su tražili smanjenje investicija u korist potrošnje i kritizirali iracionalno investiranje državnih organa. Tvrdili su da se ono može izbjeći samo ako direktni proizvođači i organi samoupravljanja počnu igrati glavnu ulogu u štednji i investicijama (Rusinow 1977:162).

Možemo zaključiti da su sindikati kao predstavnici samoupravljača dali značajan doprinos uvođenju tržišnih reformi, te su do sredine 1960-ih bili dio široke koalicije za koju je ključni problem predstavljala prevelika moć federalne birokracije. No nakon slamanja zajedničkog protivnika ubrzo će doći do svađa oko raspodjele ovlasti koje su dotad pripadale federalnom centru. Uvidjevši naličje sloboda koje donosi tržište u obliku masovne nezaposlenosti, brzo rastućih nejednakosti i smanjenog utjecaja radnika, samoupravljači se postupno odmiču od svojih liberalnih saveznika i povlače dotadašnju podršku tržišnim reformama.

Moment u kojemu je postalo jasno da se pozicije pojedinih političkih subjekata u Jugoslaviji više ne mogu odrediti kroz jednostavnu opreku između centralista i decentralista bila su „lipanjska gibanja“ 1968. godine. Tada je na scenu stupila generacija inspirirana zapadnom „novom ljevicom“ i humanističkim marksizmom kojeg su u Jugoslaviji predstavljali „praksisovci“ (Klasić 2012:75,269). To je bila možda i posljednja ozbiljna artikulacija ekonomskih i socijalnih problema koja nije bila tek krinka za afirmaciju partikularnih republičkih interesa. Studentski zahtjevi su bili podjednako inspirirani netrpeljivošću prema birokraciji koliko i socijalnim tegobama koje su prouzročile tržišne reforme. Demokratski zahtjevi za vlašću odozdo povezani su s egalitarističkim zahtjevima za većom jednakošću i rješavanjem upravo u to vrijeme eskalirajućeg problema nezaposlenosti. Uz određene zahtjeve vezane za uže studentske probleme, studenti su pokazali izražen senzibilitet za probleme radničke klase. To se vidjelo iz parola izvještenih po beogradskim fakultetima koje su izražavale jednakost studentskih i radničkih zahtjeva i napadale „crvenu buržoaziju“ i „socijalističke prinčeve“ (Rusinow 2008:68).

Vlast je isprva bila neodlučna. Studenti su tražili ispunjenje proklamiranih socijalističkih ciljeva, pa je bilo nejasno u kojoj mjeri je njihov pokret opasan, a u kojoj je predstavlja nešto pozitivno. Partija je bila u velikom strahu od mogućeg povezivanja radnika i studenata, koje bi moglo potaknuti generalni štrajk, pa su ubrzo zabranjena bilo kakva okupljanja izvan fakulteta (Rusinow 1977:235). Izuzev te mjere, studentski bunt je uglavnom anuliran bez represije, djelovanjem studentskih partijskih organizacija koje su uspjele neutralizirati radikalne zahtjeve i inkorporirati one manje radikalne u postojeću partijsku liniju. U srpnju je održan deveti plenum Centralnog komiteta koji je pod utjecajem studentskog bunta revidirao određene zaključke s osmog plenuma, pa se tako priznaje potreba za uspostavljanjem instrumenata koji će državi omogućiti korekciju nejednakosti koje je proizvelo tržište. Ipak, ustupak pred studentskim zahtjevima bio je vrlo ograničen, a uloga tržišta je ostala neupitna: „čak i velike nejednakosti u primanjima, ukoliko odražavaju razlike u vještini, produktivnosti ili vrijednosti koje određuje tržište, oštro su branjene kao korisne i ne samo neizbježne ‘na trenutnom stupnju socijalističke robne proizvodnje’ „ (Rusinow 1977:328).

Jasno, slamanjem „lijeve opozicije“ rukovodstvo nije riješilo postojeće nezadovoljstvo stanjem u društvu. Nakon nestanka pokreta koji je nastupao s radikalno demokratskih i egalitarnističkih pozicija bez trunke nacionalističkih primjesa, nezadovoljstvo nije nestalo, ali su monopol nad artikulacijom toga nezadovoljstva uspostavila republička rukovodstva nastojeći afirmirati partikularne republičke interese. Kako zaključuje Suvin, zahvaljujući vlastitim greškama „...dio vlasti koji je bio iskreno zabrinut za socijalizam postepeno se našao gol, bez saveznika pred nadiranjem lokalnih birokracija i tehnokracija – neizbježno oslonjenih na nacionalističke partikularizme“ (2014:95).

2.4. Blokada samoupravljanja: republičke birokracije i tehnokracija

Iako za našu analizu povijesti jugoslavenskog samoupravljanja anatomija partije boljševičkog tipa ne igra presudnu ulogu, za razumijevanje političkih sukoba o kojima govorimo nije loše ukratko se podsjetiti konteksta nastanka i dinamike razvoja KPJ. KPJ je rođena u vrlo teškim uvjetima prve Jugoslavije, te je svoje formativno razdoblje proživjela u uvjetima ilegale i stalne egzistencijalne ugroženosti. Državna represija je desetkovala

članstvo partije, a u Staljinovim čistkama u drugoj polovici 1930-ih nestali su i mnogi istaknuti jugoslavenski komunisti (Banac 1990:76). Uz to, KPJ su izjedali frakcijski sukobi (Banac 1990:56-57), pa je Tito, došavši na njezino čelo 1937. godine, usmjerio sve snage na iskorjenjivanje frakcionaštva s ciljem uspostavljanja čvrste, monolitne organizacije. Iako je od samoga početka zamišljena kao avangardna organizacija, surovi su uvjeti dodatno zaoštrili imperativ poslušnosti i lojalnosti partijskih kadrova. Odluke su se donosile u konspirativnoj atmosferi među malobrojnim rukovodiocima, a od ostatka članstva se očekivalo disciplinirano provođenje tih odluka. Tog se nasljedā KPJ nije uspjela (u potpunosti) otarasiti sve do kraja svoga postojanja (pa ni nakon preimenovanja u Savez komunista Jugoslavije) i ono će ostati stalna kočnica razvoju samoupravljanja. Ipak, tijekom 1950-ih i 1960-ih dolazi do postupnog rastvaranja monolita, a u raspravama koje su se time otvorile jedno od ključnih mjesta neslaganja predstavljalo je upravo pitanje uloge samoupravljanja u razvoju jugoslavenskog društva.

U literaturi se ta pukotina u monolitu najčešće simplificirano tumači kao stvaranje dvaju blokova, konzervativnog i liberalnog, a njihov međusobni odnos snaga kao onaj koji je određivao ukupnu političku dinamiku. No ta dihotomija djelomično zamagljuje kako određene sličnosti između konzervativnih i liberalnih partijskih vodstava, tako i važne razlike unutar tzv. liberalnog bloka. Rusinow objašnjava kako su poteškoće pri razumijevanju pojedinih političkih pozicija djelomično proizlazile iz specifičnih pravila igre koja su svim akterima nalagala privrženost „platformi Saveza komunista“, zbog čega su svoje pozicije kao i pozicije svojih protivnika opisivali istim etiketama (Rusinow 2012:56). Suvin ukazuje na izuzetnu maglovitost kategorije „liberali“, pa kaže kako „treba jasno razlikovati 'liberale' koji su se zalagali za tržište i nekontrolirani procvat buržoaskih stavova, i one koji su podržavali samoupravljanje i plebejsku demokraciju odozdo“ (2014:190). A kao što ćemo vidjeti, i tzv. liberalna partijska rukovodstva su ostala privrženā logici avangardne partije i političkoj strukturi u kojoj se odluke provode odozgo nadolje.

Činjenica da su liberalne reforme 1960-ih, s kulminacijom 1965., zadale snažan udarac centralističkoj birokraciji, koja je među zagovornicima širenja ovlasti samoupravljača označena kao najveći neprijatelj, ne znači međutim da je ona bila jedina prepreka razvoju samoupravljanja.

To potvrđuje već i brzi raspad anticentralističkog bloka nakon pobjede (barem privremene) nad zajedničkim protivnikom. Prvu liniju razgraničenja unutar kampa protivnika etatizma možemo povući između samoupravljača i republičkih birokracija. Kako ističe Rusinow, prva grupa je zagovarala model odlučivanja kroz sindikalne ili korporativne mehanizme preko delegata „radnih ljudi“ grupiranih sukladno ekonomskim i socijalnim funkcijama. Za drugu je grupu poželjan bio model prema kojemu bi donošenje odluka bilo u ingerenciji teritorijalno baziranih etničkih grupa, a već krajem 1960-ih dolazi do postupne prevlasti tog modela (Rusinow 1977:254). Druga linija razgraničenja je odijelila samoupravljače od rastuće i sve snažnije tehnokracije, koja je u svojim dojučerašnjim saveznicima vidjela sve veću prepreku širenju vlastite moći. Kako ističu Bavčar i dr.:

tehnokracija ... koja je za jačanje svog položaja mogla zahvaliti koaliciji sa silama koje su u okviru i na osnovi zakona razvijene robne proizvodnje te u sukobu s birokracijom nastojale razviti „autentičan“ upravljački položaj radničke klase, pokušala je krajem šezdesetih godina napustiti taj institucionalni okvir svoje egzistencije ... centralna točka napada bila je blokada utjecaja i funkcija radničkog savjeta“ (1985:94-95).

Prema Suvinu, problem je bio taj što rezultat otpora centralizmu u drugoj polovici 1960-ih nije bilo „vertikalno širenje samoupravljanja na vrh vlasti“ već učvršćenje republičkih oligarhija koje će postupno kliziti prema nacionalizmu i šovinizmu (2014:172-173). „Etatistički monopol nad raspolaganjem viškom rada nije smanjen ni oslabljen nego decentraliziran podjelom na sedam ili osam poludržavnih aparata lokalnih republika sa sve snažnijim vlastitim finansijskim sistemom...“ (ibid.:193). Republičke oligarhije koje su se žestoko obrušile na centralizam zagovarajući veće ovlasti direktnih proizvođača, nisu se pokazale ništa manje centralističke nakon prisvajanja nekadašnjih ovlasti federalnog centra.¹² Analizirajući strategiju hrvatskog rukovodstva s kraja 1960-ih godina, Rusinow ističe kako je ona bila fundamentalno „antisamoupravna“. Tu njezinu karakteristiku je

12) Kako navodi Suvin, udio lokalnih vlasti u javnim troškovima porastao je s 12,6% na 29,5% nakon prve decentralizacije 1950-ih godina, što je razina koja više nikad nije dostignuta zbog „protuofenzive republičkih oligarhija koje su provele ponovnu centralizaciju na razini sastavnih jedinica SFRJ“ (2014:269).

prepoznao sloj menadžera koji „nisu simpatizirali beogradski centralizam i sve ono što je on simbolizirao“, ali su bili „podjednako skeptični prema ideji da bi se samoupravna teorija trebala reinterpretirati na način da se ukinu svi posrednici“ (Rusinow 2012:66-67). U konačnici se pokazalo da decentralizacija nije nužno vodila jačanju organa samoupravljanja i većem utjecaju direktnih proizvođača nad političkim i ekonomskim životom. Kako ističe Vušković „...decentralizacija državne moći i državnog kapitala koja se odvijala u proteklom desetljeću je naprosto stvorila nove, jednako otuđene sektorske i regionalne centre finansijske moći (banke i republičke ‘državne’ aparate) i povećala birokratsko-tehnokratsku uzurpaciju samoupravnih prava na razini individualnih poduzeća i radnih organizacija“ (Vušković 1976:43).

No radi li se ovdje doista samo o uzurpaciji? Može li se uspon tehnokracije objasniti naprosto kao narušavanje proklamiranih društvenih odnosa od strane dobro organiziranih menadžerskih grupacija koje sabotiraju razvoj samoupravljanja? Ovdje je dobro podsjetiti se na ono o čemu smo govorili u prvom dijelu rada o prirodi robne proizvodnje. Suprotno Kardelju, odnos kapitala i rada u Jugoslaviji nije dokinut eksproprijacijom posjedničke klase, jer je ona, kako smo istaknuli, tek „personifikacija kapitala“. Proturječje tog odnosa se u 1960-im počinje ogledati u suprotstavljenim interesima tehnokracije i samoupravljača. Odbacujući Kardeljevo „subjektivističko“ objašnjenje pojave tehnokracije, Bavčar i dr. ističu: „ne radi se o uzurpatorskoj, zavjereničkoj grupi koja je prisvojila upravljačke privilegije, već o potrebnom ‘personificiranom kapitalu’ koji će osiguravati daljnju akumulaciju... [odnosno o stvarnom] položaj[u] onih koji nose poslovno rukovodeće funkcije“ (Bavčar i dr. 1985:86). Tehnokraciju stoga treba gledati kao nužan proizvod jugoslavenskog ekonomskog sustava, a ne kao izvanjsku silu koja potkopava njegove temelje.

Ono što je možda i najviše pogodovalo jačanju tehnokracije jest to da je u raspravama o centralizmu i decentralizaciji u potpunosti zaboravljeno ključno pitanje jugoslavenske ekonomije, tj. problem odnosa tržišta i plana. „Sukob između planiranja i tržišta...skrenut [je] u beskonačne rasprave o centralizmu nasuprot decentralizaciji ... Opravdana odvratnost koju su prema centraliziranom ‘državnom socijalizmu’ osjećali najviši rukovodioci i šira javnost tako je uglavnom kanalizirana prema idolatriji liberalnog

tržišta“ (Suvin 2014:122-123). Spomenuto ukidanje Općeg investicijskog fonda, koje Suvin naziva „jednim od najvećih političkih promašaja SFRJ“ (ibid.:237), bilo je izraz upravo takvog raspoloženja i zapravo je značilo dokidanje planske ekonomske politike na federalnoj razini i otvaranje prostora za eskalaciju već postojećih nejednakosti.

Iako su iskreni zagovornici radničkog samoupravljanja u promjenama koje se događaju sredinom 1960-ih vidjeli pobjedu, prema kraju desetljeća je postajalo jasno da uzmak federalne birokracije nije donio mnogo u pogledu jačanja utjecaja samoupravnih organa. Nije se radilo samo o rastu pritiska tržišta na samoupravne kolektive, već i o tome da je jedan tip birokratske političke kontrole u velikoj mjeri zamijenjen drugim i da paralelno s tim stasaju novi centri moći na koje su direktni proizvođači teško mogli utjecati. Primjerice, banke koje su preuzele glavnu ulogu u alokaciji investicija, novim su zakonom o bankarstvu iz 1965. godine trebale biti podvrgnute kontroli svojih osnivača, tj. predstavnika poduzeća. To je proizvođačima trebalo omogućiti odlučivanje o proizvodima njihova rada. Nadzor nad investicijama od strane proizvođača vođenih vlastitim materijalnim interesima trebao je jamčiti supstituiranje dotadašnjih političkih investicija ekonomski isplativim ulaganjima (Rusinow 1977:175). Suvin ističe kako usprkos činjenici da su „zajmodavne institucije imale ‘skupštine’ koje su predstavljale osnivače, praktički [su] morale imati suglasnost republičkog vrha i, do određene mjere, općina...“ (2014:287). „To je značilo da su banke, premda su trebale davati kredite svugdje u Jugoslaviji, posuđivale samo u republikama gdje su imale sjedište“ (ibid.:287). Kao što vidimo, politička kontrola nije nestala već se prebacila s federalne na republičku razinu, a to objašnjava i uzroke ranije spomenutog presušivanja međurepubličkih investicija nakon 1965. godine i posljedičnog rasta nejednakosti.

Istovremeno, jačanje uloge banaka dodatno je udaljilo radnike od mjesta odlučivanja, usprkos činjenici da su reformom 1965. dane veće ovlasti osnovnim organizacijama rada (ibid.:328). Kao što smo već spomenuli, cilj reforme je bio revidirati raspodjelu dohotka u korist poduzeća, koja su umjesto s dotadašnjih 30% trebala raspolagati s čak 70% dobiti. U prve dvije godine nakon reforme doista se dogodio skok po tom pitanju, ali se potom banke otimaju kontroli svojih „dioničara“ (poduzeća). Rezultat je bio taj da od 1967. godine opada udio poduzeća u ukupnim investicijama

na predreformskih 30%, ali ovaj put ne u korist federalnog centra, već banaka (ibid.:193) (Rusinow 1977:206,208). Zato ne iznenađuje da su već do 1970. godine sredstva banaka činila 51% svih investicija u proizvodnju i gradnju stanova, dok je udio „organizacija udruženog rada“ pao na 27% (ibid.). Također, kao izvor fiksnog kapitala privrednih poduzeća banke su s 1% 1960. skočile na 49,4% 1969., što im je omogućilo znatnu kontrolu nad zaduženim poduzećima (Suvin 2014:289) (Lebowitz 2006:78).

Važan moment u zaustavljanju napretka samoupravljanja bilo je usvajanje 15. amandmana Ustavu 1969., koji Bavčar i dr. smatraju vrhuncem uzleta tehnokracije: „na osnovi promjena koje je donio 15. amandman tehnokracija je prvi put pokušala organizirati proces upravljanja, organiziranja i kontrole proizvodnog procesa unutar pojedinog poduzeća ‘izvan granica koje je određivao koncept socijalističkog samoupravljanja’ „ (1985:94). Tu se konačno razotkrila „aporija samouprave koja ne smije potpuno upravljati“ te radnički utjecaj postaje ograničen samo na pitanja plaća i otkaza. Razlog je taj što su s 15. amandmanom nestala ograničenja što se tiče zastupljenosti klasa u Upravnom odboru, pa se on počeo sve češće puniti izvršnim kadrom (Suvin 2014:244). Poduzeća su dobila pravo da sama odrede ulogu individualnih i kolektivnih izvršnih tijela, što je često značilo jačanje uloge upravljačkih tijela, osobito direktora (Hunnus 1975:69). Ne samo da se udio radnika u organima samoupravljanja kontinuirano smanjivao u korist profesionalnih i upravljačkih kadrova, već se isto događalo i u političkim tijelima. Na općinskoj razini, 1957. godine 56,5% vijećnika su bili radnici, dok je početkom 1970-ih njihov udio smanjen na 35,9%. No u pogledu društvene moći i utjecaja najupečatljiviji je bio „apsolutni nestanak radničke klase iz Savezne skupštine i skupština pojedinih republika, dakle iz najvažnijih centara odlučivanja (Vušković 1976:39-40).

Sve u svemu, napredak samoupravljanja zaustavljen je do kraja 1960-ih godina. Nakon istinskog trenda deetatizacije i demokratizacije, od druge polovice šezdesetih se događa decentralizacija koja je zapravo značila obnovu etatizacije, ali ovaj put na republičkoj razini. Prema Suvinu, alternativa je bila samoupravljanje koje je „...integrirano vertikalno prema gore – od temeljnih poduzeća, preko različitih udruženja njihovih ogranaka, sve do saveznih centara odlučivanja – preko delegata pod kontrolom i uz mogućnost opoziva“ (2014:271). To se u konačnici nije dogodilo, pa ni

direktni proizvođači nikada nisu povratili snagu koju su imali sredinom 1960-ih, a političke alternative su svedene na borbu između centralne i republičkih oligarhija.

2.5. Nezaposlenost i nejednakost

Već smo razmotrili neke makroekonomske karakteristike jugoslavenske ekonomije koje su pogodovale rastu nejednakosti između razvijenih i nerazvijenih republika. Imperativ brze industrijalizacije vodio je razvijanju onih krajeva u kojima su postojale barem bazične infrastrukturne pretpostavke za razvoj moderne industrije. Potreba za devizama nužnim za tehnološku modernizaciju favorizirala je izvozno orijentirane industrije, dok su bazični sektori poput energetike i poljoprivrede zapostavljeni. Liberalne reforme otpočetka 1960-ih su značile definitivno odustajanje od pokušaja rješavanja ovog disbalansa i značajno su zaoštrile postojeće regionalne nejednakosti. Nakon 1965. nejednakost između regija „u plaćama, postotku poljoprivrednog stanovništva, postotku zaposlenosti u industriji i razini nezaposlenosti bila je znatno viša“ nego u predreformskom periodu (Flaherty 1988:110-111).

Rastuća autonomija poduzeća od početka 1960-ih donijela je i značajno povećanje slobode u raspolaganju dohotkom, što je imalo i svoje negativne posljedice na makroekonomsku stabilnost zemlje. Ta sloboda je omogućila usmjeravanje veće količine sredstava u plaće umjesto u investicije, zbog čega je neto dohodak radnika u 1964. porastao čak 27%. Kako se moglo i pretpostaviti, paralelno s tim je rasla i inflacija, od 5% 1960. do 14% 1964. godine (Flaherty 1982:117). Pored toga, veća sloboda poduzeća pri alokaciji zarada nakon reforme vodila je rastu kapitalno intenzivne proizvodnje. Drugim riječima, radnički kolektivi su preferirali povećanje produktivnosti investiranjem u fiksni kapital nad zapošljavanjem novih radnika (Woodward 1995:213). Kako ističe Lebowitz, to je imalo pozitivne učinke, jer je vodilo značajnom povećanju produktivnosti, no, s druge strane, takav tip investicija nije stvarao mnogo radnih mjesta (Lebowitz 2006:78). Flaherty naglašava kako je zbog te karakteristike samoupravljanja izuzetno važnu ulogu morala igrati ekspanzivna državna makroekonomska politika (Flaherty 1992:6), što u 1950-ima i jest bio slučaj. Visokim porezima država je prikupljala sredstva za investiranje u otvaranje novih samoupravnih poduzeća, te se na taj način obuzdavao problem nezaposlenosti, prisutan već od početka 1950-ih. Kao

što smo istaknuli, tome su se protivili ne samo liberalni ekonomisti, već i radnici u postojećim poduzećima, koji su u velikom državnom oporezivanju vidjeli negaciju samoupravljanja.

Kada se u 1960-ima smanjilo federalne poreze i ulogu države u investicijama, poduzeća su dobila traženu slobodu, ali je istovremeno došlo i do naglog skoka nezaposlenosti (Lebowitz 2006:79). „Socijalistička nezaposlenost“ dugo je vremena smatrana oksimoronom, ali u socijalističkoj Jugoslaviji je od druge polovice 1960-ih bila gorući problem. Doduše, rast nezaposlenosti je bio izuzetno neravnomjeran, pa je Slovenija 1973. godine imala samo 1,8% nezaposlenih, dok je na Kosovu i u Makedoniji nezaposlenost tada dosegla katastrofalnih 25% (Woodward 1995:203). Brojke koje bi zvučale katastrofalno i u većini kapitalističkih zemalja još su gore kada znamo da je u jugoslavenskom sustavu rad igrao centralno mjesto u čitavoj društvenoj strukturi:

značenje nezaposlenosti je nadilazilo gubitak potencijalnog bogatstva za društvo i gubitak dohotka i identiteta za nezaposlenog kakav je karakterističan za kapitalističke zemlje. Biti nezaposlen značilo je biti isključen iz punopravnog članstva u društvu – značilo je gubitak punih građanskih prava, status građana drugog reda, gubitak prava glasa (ibid.:4).

U pogledu nejednakosti, velik problem je predstavljalo to što su tržištem posredovani odnosi između samoupravnih jedinica nužno proizvodili antagonizme unutar radničke klase. McNally ističe kako je socijalno nezadovoljstvo neizbježno u uvjetima supostojanja logika tržišne regulacije s jedne strane i socijalizacije s druge strane – „bilo među onima koji gube posao ili im tržišno natjecanje smanjuje plaću, ili onima čija je tržišna efikasnost 'penalizirana' višim porezima koji inhibiraju njihovu sposobnost da akumuliraju što je brže moguće, suočeni sa sadašnjim ili budućim kompetitivnim prijetnjama“ (McNally 1993:215). McNallyeva načelna primjedba je itekako potvrđena na jugoslavenskom primjeru. Prema Lebowitzu, problem je bio u tome što u okviru jugoslavenskog samoupravljanja radnička solidarnost nije prelazila granice pojedinog poduzeća. Iako su radnici znali pokazivati visok stupanj solidarnosti prilikom suprotstavljanja upravi, štiteći se međusobno od otpuštanja ili smanjenja plaća, nije postojao nikakav razlog zašto bi na isti način tretirali radnike iz drugih poduzeća (Lebowitz 2006:78).

Upravo u suprotstavljenosti interesa radnika u pojedinačnim poduzećima s interesima društva u cjelini sadržana je najoštrija proturječnost samog koncepta samoupravljanja. Dok samoupravljanje s jedne strane podrazumijeva kontrolu poduzeća od strane direktnih proizvođača, s druge strane ukupan zbroj odluka autonomnih i nekoordiniranih poduzeća može proizvesti učinke koji će sputavati samoupravljanje, pa čak i opstanak samih poduzeća. Radnička kontrola na razini poduzeća je 1950-ih bila uvelike ograničena širim društvenim i ekonomskim ciljevima. „U sukobu između prava radnika u bilo kojem pojedinačnom poduzeću i prava radnika kao cjeline, očigledno, cjelina je dominirala. Puna zaposlenost i ujednačavanje između regija i sektora bili su integralni dio koncepta samoupravljanja“ (Flaherty 1992:7). Jasno, briga za makroekonomsku stabilnost narušavala je autonomiju pojedinih samoupravnih jedinica. U 1960-im je došlo do preokreta i samoupravljanje se počinje u potpunosti poistovjećivati s autonomijom poduzeća, a „tržište se počinje smatrati jednim neutralnim mehanizmom koordinacije koji je u skladu s autonomijom“ (ibid.:10). Ovakav suženi koncept samoupravljanja, koji iz vida ispušta interese društva kao cjeline, omogućio je oštro produbljivanje socijalnih nejednakosti i dramatičan rast nezaposlenosti praćen masovnom ekonomskom imigracijom.

2.5. Obrazovanje samoupravljača

Obrazovna struktura jugoslavenskog društva, osobito nepovoljna u južnim krajevima zemlje, nametnula se kao prvi očigledan problem kada se započelo s implementacijom samoupravnog eksperimenta. Više od četvrtine stanovništva FNRJ starijih od deset godina 1948. godine bilo je nepismeno. Oni koji su bili pismeni, u većini slučajeva nisu dogurali ni do kraja osnovne škole (Jakovina 2012:19). Dakako, to nisu bili naročito povoljni uvjeti za prepuštanje kontrole nad proizvodnjom samim radnicima. Primjerice, nakon osnivanja prvog radničkog savjeta u solinskom „Prvoborc“, njegov predsjednik je postao Ante Gabelić, dvanaesterostruki udarnik sa završenom osnovnom školom. Osim direktora Ante Turka, nitko od trinaest članova radničkog savjeta nije bio visokoobrazovan, a mnogi nisu završili ni osnovnu školu (Grgurević 1975:100-113).

Usprkos tome što je vodstvo bilo svjesno tog problema, Tito je prilikom uvođenja zakona o radničkom samoupravljanju rekao da nije moguće čekati da se svi obrazuju i da će radnici postupno, kroz praksu, stjecati

znanja potrebna za upravljanje složenim proizvodnim procesom. (Lebowitz 2006:75). Tito je tako objavio ambiciju ostvarenja starog socijalističkog ideala prema kojemu je potrebno izbrisati granicu između „činjenja i mišljenja“, tj. između eksperata koji donose odluke i radnika koji ih provode u djelo. Ipak, taj ideal se ni približno nije ostvario. Kako navodi Lebowitz, „iako su radnički savjeti imali moć odlučivanja o kritičnim pitanjima kao što su investicije, marketing, proizvodne odluke, nisu se osjećali kompetentnim za donošenje tih odluka – u usporedbi s menadžerima i tehničkim ekspertima. Tako su u mnogim poduzećima radnički savjeti bili skloni pečatirati prijedloge koji su dolazili od menadžmenta“ (ibid.:76).

No uvođenje samoupravljanja ipak je bilo velik poticaj na polju obrazovanja. U prvih petnaestak godina, u organizaciji sindikata organiziran je obiman program obrazovanja radnika preko Radničkih sveučilišta ili Narodnih sveučilišta. Zato je Ichak Adizes samoupravljanje okarakterizirao kao „veliki nacionalni obrazovni projekt. Ako su prisiljeni upravljati, radnici moraju naučiti čitati, računati, obračunavati, predviđati. Dojučerašnji seljak mora učiti, a za to ima dobar razlog: plaća će mu rasti jer učestvuje u rezultatima napora tvrtke. Stoga samoupravljanje može biti poželjan način upravljanja za zemlje u razvoju koje se nastoje industrijalizirati“ (Adizes, citirano prema Suvin 2014:248). Zavidni ekonomski rezultati u prvom desetljeću samoupravljanja daju za pravo ovakvoj interpretaciji, kao i činjenica da je obrazovanje na Radničkim sveučilištima na svom vrhuncu obuhvaćalo dvjesto do tristo tisuća radnika godišnje (Suvin 2014:322). Ipak, uz sve pozitivne rezultate, sve do 1971. godine barem četvrtina radnika imala je manje od četiri razreda osnovne škole (ibid.:116). Prema Lebowitzu, greška je bila u tome što obrazovanje nije inkorporirano u radni dan, već je bilo njegov dodatak, što je djelovalo destimulirajuće na mnoge radnike, osobito one na teškim poslovima. Nedovoljni uspjesi na polju obrazovanja radnika ostali su trajna kočnica razvoju samoupravljanja jer su se radnici zbog nedostatka određenih znanja ustručavali iskoristiti svoja legalna prava i u potpunosti se uključiti u upravljanje svojim poduzećima (Lebowitz 2006:77). Zbog toga jaz između radnika i stručnjaka nikada nije premošten (Suvin 2014:322).

3. Zaključak

Ovdje izložena razmatranja prve faze jugoslavenskog samoupravnog socijalizma imala su za cilj detektirati i interpretirati neke od njegovih najizraženijih kontradikcija. Upravo zbog toga najveću pozornost sam posvetio 1960-im godinama, u kojima je raspad partijskog monolita praćen liberalnom rekonstrukcijom ekonomskog polja zaoštrio te kontradikcije i vodio u permanentnu ekonomsku i političku krizu.

Ekonomski i socijalni uspjesi 1950-ih godina bili su dobar odgovor na difamacije jugoslavenskog posebnog puta kao restauracije kapitalizma, koje su u ime ideološke pravovjernosti dolazile od strane drugova s istoka. Ipak, od sredine 1960-ih postajalo je sve jasnije da je izuzetno teško izmiriti socijalističke društvene ciljeve s tržišnom regulacijom materijalne reprodukcije društva. Dakako, ovdje nisam imao ambiciju zaključiti dva stoljeća rasprava o (ne)mogućnosti izgradnje tržišnog socijalizma, ali sam htio ukazati na to kako su određeni problemi s kojima se susreo jugoslavenski eksperiment pri pokušajima korištenja tržišta u progresivne svrhe odavno anticipirani u socijalističkoj teoriji.

Krenuli smo od teorijskih propusta arhitekata jugoslavenskog samoupravljanja, među kojima je najvažniju ulogu igrao Edvard Kardelj. Njegovo nijekanje veze između robne proizvodnje i nejednakosti uvelike je odredilo oblikovanje jugoslavenskog samoupravnog modela. Predodžba o neutralnosti robne proizvodnje bila je izravna posljedica Kardeljeva poimanja kapitala kao stvari (kao sredstava za proizvodnju), a ne kao društvenog odnosa. Fiksiranost na odnos kapitalist – radnik, onemogućila je uvid da taj odnos nije nužno dokinut eksproprijacijom klase posjednika, te da se proces akumulacije kapitala može nastaviti čak i u situaciji u kojoj radnici upravljaju svojim poduzećima. Kod Kardelja se radilo o fetišizaciji legalnog oblika vlasništva nad sredstvima za proizvodnju koja je onemogućila uvid u stvarne društvene odnose koji su i dalje bili podvrgnuti imperativu samouvećanja kapitala, što znači da odnos kapital – rad nije dokinut.

Kardelj je tako reproducirao mnoge zablude socijal-utopista iz ranog 19. stoljeća za koje je temelj socijalizma bila sitna robna proizvodnja kojom upravljaju sami proizvođači. To se temeljilo na reduktivnoj definiciji samoupravljanja kao kontrole izoliranih proizvodnih jedinica. Održiva ideja samoupravljanja mora podrazumijevati kolektivno odlučivanje o

društvenim potrebama i načinima njihova zadovoljavanja koji će biti zasnovani na solidarnosti. Nasuprot tome, robna proizvodnja počiva na natjecanju koje, očigledno, proizvodi pobjednike i gubitnike. Antagonizam između društvene solidarnosti i tržišnog natjecanja jugoslavenska oficijelna teorija nije prepoznala, pa nije postojala ni mogućnost pronalaska puta ka njegovom razrješenju.

No koliko je plauzibilno zaključiti da je, usprkos svim teorijskim deficitima, praksa radničkog samoupravljanja dala dobre rezultate? „Mikroekonomski vjerojatno da, a makroekonomski samo ako i kada su se određeni makro-problemi, koji su se u Jugoslaviji u najmanju ruku dali naslutiti rješavali – a nakon 1965. nisu se rješavali“ (Suvin 2014:327). Samoupravljanje je zasigurno omogućilo viši stupanj identifikacije radnika s interesima svoga poduzeća, nego što je to slučaj u etatistički ili kapitalistički organiziranim poduzećima. Na to upućuje i brza i opsežna modernizacija jugoslavenske industrije u 1950-im. Osim toga, samodiscipliniranje radnika kroz radničke savjete zasigurno je bilo racionalnije rješenje od sveobuhvatne administrativne kontrole sovjetskog tipa. Do sredine 1960-ih razina radničke participacije je polagano napredovala, velik broj radnika je prošao kroz različita upravljačka tijela, a na vrhuncu su bili i pokušaji osposobljavanja radnika za upravljačke djelatnosti obrazovanjem na Radničkim sveučilištima. Ipak, postignuća na polju obrazovanja bila su daleko od onoga što je bilo potrebno kako bi radnička klasa doista preuzela upravljačke funkcije, što postaje sve jasnije prema kraju 1960-ih. Zaoštavanje konkurencije kroz otvaranje svjetskom tržištu prisiljavalo je radnike da veću kontrolu prepuste ekspertima. Ne samo da su stvoreni novi otuđeni centri odlučivanja unutar upravljačkih struktura, koji su sputavali razvoj samoupravljanja, već radnici nisu imali dovoljna znanja i vještine kako bi u potpunosti iskoristili legalna prava na upravljanje svojim poduzećima.

I makroekonomski rezultati su u početnoj fazi bili dobri i Jugoslavija je izvela relativno mirnu i brzu tranziciju iz polufeudalnog u industrijsko društvo. No taj uspjeh samoupravljanja nije omogućen isključivo promjenama na mikrorazini, tj. unutar poduzeća, već i stranom pomoći, kao i brigom države za uravnotežen razvoj zemlje. Kako je prema kraju 1950-ih strana pomoć presušila, otvorila se i rasprava o tome što i kako dalje. U toj su raspravi prevagnuli oni koji su argumentirali u prilog tezi

da je federalni centar glavna kočnica daljnjem razvoju zemlje. Iako kritike loše centralne alokacije investicija nisu bile neosnovane, zaključci do kojih se na temelju toga došlo često su bili blizu idealizacije tržišta kao antipoda države. U takvoj klimi osmišljena je i privredna reforma 1965. godine, kojom se pokušalo iskoristiti tržište kao mehanizam koji će prisiliti jugoslavenske samoupravljače na daljnju modernizaciju, pri čemu se nije puno razmišljalo o ostalim efektima stavljanja srednje razvijene jugoslavenske industrije u konkurentski odnos s najrazvijenijim svjetskim industrijama, kao ni o posljedicama po, već tada izražene, nejednakosti između pojedinih dijelova zemlje.

Možemo, naravno, uvijek zaključiti da je razrješavanje najvećih teorijskih i praktičnih problema s kojima se susreo međunarodni socijalistički pokret bilo prevelik zalogaj za malu poluperifernu europsku zemlju. No ostaje činjenica da je jugoslavenski samoupravni socijalizam kapitulirao i pred nekim mnogo skromnijim zadacima. U radu sam prije svega htio naglasiti paradoksalnu „socijalističku nezaposlenost“, koja je od kraja 1960-ih bila na neugodno visokoj razini čak i po mjerilima kapitalističkih zemalja. Taj fenomen je zanimljiv osobito stoga što je desetljećima među svim marksističkim političkim projektima dokidanje nezaposlenosti smatrano minimalnim uvjetom uspostavljanja socijalističkog društva (Woodward 1995:3). I opstanak, a od 1960-ih i – produbljivanje, socijalnih nejednakosti nedvojbeno spada u velike neuspjehe jugoslavenskog socijalizma. Branko Horvat je početkom 1980-ih konstatirao kako je jaz između društvenih proizvoda Slovenije i Kosova jednak razlici koja dijeli Veliku Britaniju i Alžir (Horvat, citirano prema Suvin 2014:331). Osim regionalnih nejednakosti, postojale su i velike razlike u dohocima radnika u različitim sektorima, kao i razlike između zaposlenih u administraciji i proizvodnji. Dio radničke klase koji je prolazio lošije u „tržišnoj utakmici“ postajao je ekonomski sve ovisniji o zaštiti birokracije, jačajući na taj način njezinu moć (Bavčar i dr. 1985:124). Već smo opisali način na koji je njoj suprotstavljena klasna frakcija, tehnokracija, svojim interesom za reprodukciju (pojedinačnog) kapitala sputavala razvoj samoupravljanja. Našavši se između birokratske i tehnokratske frakcije, kolaborirajući malo s jednom, malo s drugom stranom, samoupravljanje je postupno gubilo svoju moć te se s vremenom urušavao i njegov legitimitet kao sustava.

Friedrich Engels je objašnjavao kako je cilj komunista: „organizirati društvo na takav način da svaki njegov član može razvijati i koristiti sve svoje sposobnosti i potencijale u potpunoj slobodi, ali da pri tome ne ugrožava temeljne uvjete postojanja takvog društva“ (Lebowitz 2006:13). Kako smo vidjeli, pojedini elementi jugoslavenskog samoupravljanja su bili izravno suprotstavljeni ovakvom cilju. Tvrdokornost razlike između „mišljenja i činjenja“, kao i kontinuirana materijalna i kulturna privilegiranost upravljačkih kadrova, bila je nepremostiva prepreka razvijanju kreativnih potencijala radničke klase. Kompetitivni odnos između pojedinih samoupravnih jedinica i pritisak svjetskog tržišta rezultirao je time da su interesi pojedinih samoupravnih jedinica stavljeni u prvi plan čak i onda kada su bili suprotstavljeni interesima društva u cjelini. Centrifugalne sile u obliku partikularnih interesa poduzeća, banaka i, na koncu, republika, potpuno su onemogućile artikulaciju općedruštvenih ciljeva i vodile su društvo prema sve većoj fragmentaciji. Jugoslavenski socijalizam nije uspio naći “društveno ljepilo koje bi omogućilo [pojedininim] skupinama da izraze svoje individualne preferencije, a da se istovremeno pridržavaju skupa društvenih preferencija koje su ponekad suprotstavljene njihovim“ (Flaherty 1992:17).

Literatura

- Banac, Ivo, 1990, *Sa Staljinom protiv Tita: informbirovski rascjepi u jugoslavenskom komunističkom pokretu*, Zagreb: Globus.
- Bavčar, Igor, Kirn, Srečo, Korsika, Bojan, 1985, *Kapital i rad u SFRJ*, Zagreb: Naše teme.
- Berend, Ivan, 2009, *Ekonomska istorija Evrope u XX. veku*, Beograd: Arhipelag.
- Bilandžić, Dušan, 1972, „Historijske okolnosti u kojima je započeo proces radničkog samoupravljanja u Jugoslaviji“, u: Đorđević, Jovan i dr. (ur.), *Teorija i praksa samoupravljanja u Jugoslaviji*, Beograd: Radnička štampa, 121-135.
- Bilandžić, Dušan, 1973, *Ideje i praksa društvenog razvoja Jugoslavije 1945-1973.*, Beograd: Komunist
- Bilandžić, Dušan, 1985, *Historija Socijalističke Federativne Republike Jugoslavije: glavni procesi*, Zagreb: Globus.
- Buden, Boris, 2003, „Još jednom o komunističkim krvolocima“, *Zarez*, V/106.
- Duda, Igor, 2005, *U potrazi za blagostanjem: o povijesti dokolice i potrošačkog društva u Hrvatskoj 1950-ih i 1960-ih*, Zagreb: Srednja Europa.
- Elbe, Ingo, 2014, „Između Marksa, marksizma i marksizama – načini čitanja Marksove teorije“, Beograd: Centar za društvenu analizu, <http://društvenaanaliza.blogspot.com/2014/01/ingo-elbe-izmeu-marksa-marksizma-i.html> (pristup: 4. rujna 2014.)
- Engels, Friedrich, 1946, *Anti-Duehring*, Zagreb: Naprijed.
- Fidelis, Małgorzata, 2015, *Kobiety, komunizm i industrializacja w powojennej Polsce*, Warszawa: W.A.B.
- Flaherty, Diane, 1982, „Economic reform and foreign trade in Yugoslavia“, *Cambridge Journal of Economics*, 6(2), 105-142.
- Flaherty, Diane, 1988, „Plan, market and unequal regional development in Yugoslavia“, *Soviet Studies*, 40 (1), 100-124.
- Flaherty, Diane, 1992, „Self-Management and Requirements for Social Property: Lessons from Yugoslavia“, *Science and Society* 56 (1).
- Grgurević, Dragutin, 1975, *Prvi radnički savjet*, Split: Marksistički centar.
- Heinrich, Michael, 2015, *Uvod u Marxovu kritiku političke ekonomije*, Zagreb: Centar za radničke studije.
- Heinrich, Michael, 2014, „Financijska kriza prema Karlu Marxu“, Beograd: Centar za društvenu analizu, <http://društvenaanaliza.blogspot.com/2014/03/financijska-kriza-prema-karlu-marxu.html> (pristup: 2. rujna 2014.)
- Horvat, Branko, 1975, „A New Social System in the Making: Historical Origins and Development of Self-governing Socialism“, u: Horvat, Branko i dr. (ur.), *Self-governing Socialism* vol. 1., New York: International Arts and Science Press, 3-66.
- Hunnus, Gerry, 1975, „Workers' Self-management in Yugoslavia“, u: Horvat, Branko i dr. (ur.), *Self-governing Socialism* vol. 2., New York: International Arts and Science Press, 64-75.
- Jakovina, Tvrtko, 2011, *Treća strana hladnog rata*, Zaprešić: Fraktura.
- Jakovina, Tvrtko, 2012, „Povijesni uspjeh šizofrene države: modernizacija u Jugoslaviji

1945.-1974.", u: Kolečnik, Ljiljana (ur.), *Socijalizam i modernost; umjetnost, kultura, politika 1950.-1974.*, Zagreb: MSU – Institut za povijest umjetnosti, 7-54.

Kardelj, Edvard, 1978a, *Pravci razvoja političkog sistema socijalističkog samoupravljanja*, Beograd: Komunist.

Kardelj, Edvard, 1978b, *Slobodni udruženi rad – brionske diskusije*, Beograd: Radnička štampa.

Kardelj, Edvard, 1979, *Samoupravljanje i društvena svojina*, Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.

Kidrič, Boris, 1979, *Socijalizam i ekonomija*, Zagreb: Globus.

Kirn, Gal, 2010, „Jugoslavija: od partizanske politike do postfordističke tendencije“, *Up&Underground* 17/18, 207-229.

Klasić, Hrvoje, 2012, *Jugoslavija i svijet 1968.*, Zagreb: Naklada Ljevak.

Lampe, John R., Jackson, Marvin R., 1982, *Balkan Economic History, 1550-1950: From Imperial Borderlands to Developing Nations*, Bloomington: Indiana University Press.

Lebowitz, Michael, 2006, *Build It Now: Socialism for the Twenty-First Century*, New York: Monthly Review Press.

Lebowitz, Michael, 2012, *The Contradictions of „Real Socialism“: The Conductor and the Conducted*, New York: Monthly Review Press.

Marković, Mihailo, 1975, „Philosophical Foundations of The Idea of Self-management“, u: Horvat, Branko i dr. (ur.), *Self-governing Socialism* vol. 1., New York: International Arts and Science Press, 327-350.

Marx, Karl, 1978, *Kapital – prvi tom*, Beograd: Prosveta.

McNally, David, 1993, *Against the Market: Political Economy, Market Socialism and the Marxist Critique*, London: Verso.

Močnik, Rastko, 2012, „Historiografija kao identitetska znanost“, *Aktiv*, br. 669.

Nove, Alec, 1983, *The Economics of Feasible Socialism*, London: George Allen and Unwin.

Rusinow, Dennison, 1977, *The Yugoslav Experiment 1948-1974*, London: C. Hurst & Company.

Rusinow, Dennison, 2008, *Yugoslavia: Oblique Insights and Observations*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Rusinow, Dennison, 2012, „Facilis Decensus Averno“, *Politička misao*, god. 49, br. 3, 48-73.

Suvin, Darko, 2011, „Ekonomsko-političke perspektive Borisa Kidriča“, *Zarez*, XIII/308.

Suvin, Darko, 2014, *Samo jednom se ljubi: radiografija SFR Jugoslavije*, Beograd: Rosa Luxemburg Stiftung.

Unkovski-Korica, Vladimir, 2013, „Workers' Councils in the Service of the Market: New Archival Evidence on the Origins of Self-Management in Yugoslavia 1948-1950“, *Europe-Asia Studies*, 66 (1).

Vukmanović-Tempo, Svetozar, 1971, *Revolucija koja teče: memoari* sv. 2., Beograd: Komunist.

Vušković, Boris, 1976, „Social inequality in Yugoslavia“, *New Left Review* 1/95, 26-44.

Woodward, Susan, 1995, *Socialist unemployment. Political economy of Yugoslavia 1945 - 1990*, Princeton: Princeton University Press.

Žitko, Mislav, 2012, „Jugoslavenski modernistički projekt – ekonomski aspekti 1950-1970“, *Aktiv*, br. 669.

Michael A. Lebowitz

**The Socialist Imperative:
From Gotha to Now**

New York: Monthly Review Press, 2015.

Gotovo pa svakih nekoliko mjeseci u svjetskim se medijima pojave rezultati istraživanja političkih preferenci koji ukazuju na to da su mladi sve skloniji socijalizmu kao društvenom uređenju. Takvi rezultati najčešći su u Sjedinjenim Američkim Državama, ali sličan trend se bilježi i u Australiji, Kanadi te ponekim europskim zemljama. Dakako, socijalizam je u tim anketama, kao i u predodžbama onih koji ga smatraju poželjnim društvenim uređenjem, podosta mutno i neprecizno definiran. Ako bi tražili nekakvu povijesnu paralelu tom “anketnom socijalizmu”, vjerojatno bi najadekvatnija paralela bila europska socijaldemokracija nakon Drugog svjetskog rata. Uostalom, na tom su političkog tragu i trenutno iznimno popularni “socijalisti” na Zapadu poput Berniea Sandersa i Jeremyja Corbyna. Dakle, ako je ta procjena političkog sadržaja “anketnog socijalizma” održiva, onda se može pretpostaviti i njegov izvor inspiracije: neodrživost postojećeg kapitalističkog sistema. Bilo da se radio o osobnom osjećaju nesigurnosti, disfunkcionalnim zajednicama ili svijesti o apokaliptičnoj sudbini planeta uslijed klimatskih promjena, nepovjerenje u kapitalizam kao sistem koji može ponuditi rješenja za nagomilane probleme, izrazito je rašireno. U tom se nepovjerenju po svemu sudeći nalazi korijen sklonosti kao rješenjima oslonjenima na principima socijalne pravde i jednakosti. Međutim, kao što je poznato, efikasnih i uvjerljivih modela i obrazaca socijalističkih rješenja još nema vidiku. Ili barem vlada veća opreznost spram njih s obzirom na iskustvo kraha sovjetskog eksperimenta. Upravo na tom sjecištu – nužnosti

socijalističke alternative i tereta socijalističkog nasljeđa – intervenira Michael A. Lebowitz sa svojom knjigom *The Socialist Imperative: From Gotha to Now*.

Radi se o zbirci tekstova nastalih u proteklih tridesetak godina, ali glavnina posljednjih deset godina. Ti su tekstovi pretvoreni u zasebna poglavlja koja su tematskim redoslijedom organizirana u koherentan svezak. Osim uvodnog i finalnog poglavlja, napisanih isključivo za prigodu objavljivanja i organiziranja knjige, sva ostala poglavlja su inicijalno nastala kao odgovori na razne pozive autoru širom svijeta: bilo da doprinese tekstom nekom zborniku radova, bilo da održi predavanje. Tako su i dva poglavlja nastala kao rezultat Lebowitzeve “jugoslavenske” turneje održane 2013. godine. U organizaciji ljubljanske Delavsko-pankerske univerze, beogradskog Centra za politike emancipacije i izdavača ovog časopisa, Centra za radničke studije, Lebowitz je krajem aprila i početkom maja te godine održao predavanja u Ljubljani, Beogradu i Zagrebu. Ljubljansko i Beogradsko predavanja poslužili su kao osnova za poglavlje naziva “Contested Reproduction and the Contradictions of Socialism”, dok je zagrebačko predavanje poslužilo za razvijanje teza u poglavlju “The Concept of ‘Fairness’: Possibilities, Limits, Possibilities”. Prijevod tog poglavlja objavljen je u prošlom broju 3k.

Knjiga je organizirana u dva bloka. Prvi se bavi iskustvima socijalizma i idejama iz socijalističkih eksperimenata, dok je drugi usredotočen na izazove izgradnje socijalizma danas. Lebowitz u tom rasponu tema i pristupa nastoji, kao što je gore već naznačeno, povezati povijesne lekcije i preduvjete za bilo kakvu socijalističku politiku danas vrijednu tog imena. Tako se u prvom bloku, između ostalog, bavi slavnom Marxovom *Kritikom Gotskog programa*, inicijalnog programskog dokumenta njemačke socijaldemokracije. U tom tekstu nastoji razložiti tenzije između teorijske ispravnosti i analitičke dosljednosti s jedne strane te pragmatike političkog programa i djelovanja s druge strane. Također, Lebowitz u analizi Marxove kritike ne zanemaruje ni povijesnu dimenziju akumuliranja socijalističkog znanja i politika. Specifične interpretacije pojedinih intervencija i politika, a koje su uslijed odnosa moći postale kanonizirane, često ograničavaju baratanje sa svim implikacijama i

dosezima socijalističke teorije i prakse, kao što je to slučaj, na primjer, u lenjinistički obilježenoj tradiciji čitanja *Kritike Gotskog programa*. Pored kontradikcija između socijalističkih programa i teorijskih analiza, Lebowitz se bavi i kontradikcijama konkretnih socijalističkih projekata. U tekstu zasnovanom na ljubljanskom i beogradskom predavanju, zasigurno najzanimljivijem regionalnim čitateljima, Lebowitz razmatra kontradikcije jugoslavenskog socijalizma. Premda se i ranije u nekim tekstovima doticao tih povijesnih iskustava, ovom prilikom im pristupa opremljen analitičkim aparatom izraslim iz studije sovjetskog socijalizma *The Contradictions of "Real Socialism": The Conductor and the Conducted* (recenzija je objavljena prvom broju 3k). Lebowitz, dakle, iskušava svoj aparat na jugoslavenskom primjeru i nalazi na značajne razlike u odnosu na sovjetski sustav, ali dobiva i plodne ishode. Pritom se i dalje drži svoje centralne teze po kojoj je ključna točka sloma jugoslavenskog samoupravljanja bila već zadana u konkurentskom odnosu samoupravnih poduzeća. Drugim riječima, samoupravni trend prepuštanja alokacijskih i investicijskih odluka poduzećima doveo je radnike tih poduzeća u međusobno konkurentski odnos. Političkom raspletu tih odnosa mogli smo svjedočiti u rastu konkurencije među republikama i izostanku one snage koja bi mogla artikulirati kolektivne radničke interese u momentu ekonomske krize. Uz jugoslavenski primjer, Lebowitz se u prvom bloku bavi i socijalističkim projektom u Venezueli u kojem je sudjelovao kao svojevrsni konzultant, a ovdje objavljenu analizu nužnih preduvjeta izgradnje socijalizma čitao je i pokojni Hugo Chavez.

U drugom se bloku, Lebowitz se bavi ograničenjima i izazovima izgradnje socijalizma danas. Pored već spomenutog eseja o pravednosti u kojem se bavi moralnom ekonomijom radničke klase i potencijalom za njeno pretvaranje u *političku* ekonomiju radničke klase, najzanimljivija intervencija je ona o ulozi države u novim socijalističkim projektima. Lebowitz pritom krajnje oprezno i trezveno pristupa ulozi države. Ne demonizira je kao puki instrument kapitala, a istovremeno je itekako svjestan da takva, naslijeđena država u socijalizmu ne može biti instrument "socijalističkog načina regulacije". Itekako pedagoški vrijedna dimenzija takvog pristupa ogleđa se u razradi takvog stava kao ne-kontradiktornog.

To što nam država kroz mehanizme socijalne zaštite ili investicijske poduhvate može poslužiti kao (proto)socijalistički instrument, ne znači da je ona neutralni element koji se u socijalizmu može koristiti neovisno o uvjetima njenog nastanka i prijednog puta. Na tim se hridima često nasukavaju rigidne ljevičarski formule i parole, bez obzira na predznak, što govori više o njenom političkom uzmaku i naknadnom supkulturnom oblikovanju nego o analitičkim dometima lijeve teorije. Lebowitz tu navodnu dilemu, barem na teorijskoj razini, vrlo elegantno rješava. Naslanjajući se na uvide iz spomenute knjige o “realnom socijalizmu” i analitičke uvide sovjetskog ekonomista Preobraženskog u *real time*-u, naprosto uvodi povijesnu dimenziju. Socijalizam ne pada s neba. Zato Lebowitz uvodi koncept organskog sistema i osporavane reprodukcije (*contested reproduction*). Samo nominalno uvođenje socijalizma ne znači i da je socijalizam postao organski sistem. Nije nikada ni postao. Pritom nije riječ o biologističkoj metafori, već o uvjetima reprodukcije. Organski sistem je onaj u kojem su vlastite pretpostavke, poput npr. ukidanja najamnog rada, postale i uvjeti njegove reprodukcije. U slučaju socijalističkog sistema su u kontradiktornom suživotu opstojali i elementi socijalističkog i drugih sistema, čime dobivamo osporavanu reprodukciju. Ovakvi uvidi nisu samo neophodni aspekti lijeve edukacije, već i važan argumentacijski oslonac u raspravama sa sve raširenijim revizionističkim izazovima.

Ako bismo mogli iznijeti jedan prigovor Lebowitzevim intervencijama, onda se on odnosi u prvom redu na razinu na kojoj operira. I dok u analizi povijesnih socijalističkih projekata ulazi u konkretnije ekonomske odnose, pristup samom socijalističkom imperativu danas, pa čak i u konkretnijem primjeru Venezuele, ostaje na prilično apstraktnoj razini nužnih preduvjeta. Naravno da je lakše ući dublje u konkretne odnose pri analizi povijesnih periodu nego pri preskripciji budućih politika. Također, nije da Lebowitz obećava takve rezultate pa ih kasnije ne ispunjava. Međutim, teško se othrvati dojmu da nešto nedostaje, slično kao i u prethodnoj mu knjizi *The Socialist Alternative*. Tu mislim na onaj tip rasprava kojima smo svjedočili u onom polugodišnjem periodu Sirizina preuzimanja vlasti u Grčkoj, a prije podilaženja zahtjevima Trojke. Kako voditi monetarnu politiku? Koji su dometi kejnzijanskih

intervencija danas? Što bi bili investicijski prioriteti socijalističkih vlada? Kako to prenijeti u multilateralne međunarodne organizacije? Ponavljam, Lebowitz si taj cilj ne postavlja, pa ga je zasigurno promašeno koristiti zbog izostanka takvih rasprava. Ali ponekad se naprosto teško sasvim othrvati dojmu da socijalizam kao daleko obećanje “stvarnog ljudskog razvoja”, bez obzira na minucioznu analizu koja mu stoji u podlozi, više zvuči kao reklamni slogan nego kao opipljiva neposredna budućnost. Bez obzira na taj “manjak”, Lebowitz sigurno spada u sam vrh relevantnih suvremenih marksističkih autora. A regionalna će ga publika imati prilike još bolje upoznati kroz najavljeni prijevod njegov seminalne studije *Beyond Capital* u izdanju beogradskog Centra za politike emancipacije.

Marko Kostanić

Alexander Anievas i Kerem Nişancioğlu

How the West Came to Rule: The Geopolitical Origins of Capitalism

London: Pluto Press, 2015.

Prošlo je već četiri desetljeća otkad je čuvena Brennerova debata označila prekretnicu u historiografskim raspravama o tranziciji iz feudalizma u kapitalizam. Ipak, one su i dalje uvelike određene pozicioniranjem u odnosu na tada iznesene argumente. Robert Brenner, američki povjesničar koji je bio centralna figura ove polemike, pa je po njemu i nazvana, tada je iznio kritiku dvaju dominantnih modela koji su objašnjavali početke kapitalizma.¹ Prvi od njih Brenner je nazvao “neo-maltuzijanizmom”, osvrćući se na radove čitavog niza demografskih povjesničara koji su uzroke nastanka kapitalizma tražili u izmjenama ciklusa uspona i pada europske populacije karakterističnih za feudalna društva. Prema tom modelu, drastičan pad stanovništva nakon “crne smrti” u 14. stoljeću rezultirao je slamanjem kmetstva, što je otvorilo put stvaranju novog ekonomskog sustava. Brennerova zamjerka toj argumentaciji temeljila se na tome da su slični demografski trendovi u čitavoj Europi dali veoma različite rezultate na kraju srednjeg vijeka: u istočnoj Europi je došlo do obnove kmetstva, dok je u Engleskoj započeo proces primitivne akumulacije i uspostave “agrarnog kapitalizma”. Drugi model koji je Brenner kritizirao takozvani je trgovački model prema kojemu je postupno širenje trgovine s epicentrom u europskim gradovima slomilo feudalne barijere nastajućem kapitalizmu. Autore poput Immanuela Walleresteina ili Paula Sweezyja, koji su bili najprominentniji zagovornici ovakvog objašnjenja tranzicije u kapitalizam, Brenner je nazvao “neo-smitovcima” koji pretpostavljaju transhistorijsku prisutnost historijski specifičnih značajki kapitalizma u pretkapitalističkoj trgovini.

1) Čitava rasprava, izvorno vođena u časopisu *Past and Present*, objavljena je u: Trevor Aston and C.H.E. Philpin (ur.), *The Brenner Debate: Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

Nasuprot ovim modelima, Brenner u središte priče o tranziciji u kapitalizam stavlja ono što naziva “društvenim vlasničkim odnosima” specifičnim za feudalna društva. Po njegovom mišljenju, bez razumijevanja različitih dinamika klasne borbe u različitim dijelovima feudalne Europe nije moguće razumjeti niti različite posljedice propasti kmetstva krajem srednjeg vijeka. Ta je dinamika jedino u Engleskoj dovela do uspostavljanja novih društvenih vlasničkih odnosa koji su od 15. stoljeća sve veći broj ekonomskih aktera – bilo zemljoposjednika, poljoprivrednih zakupaca ili razvlaštenih radnika – učinili ovisnim o tržištu za svoju materijalnu reprodukciju. Upravo je ovakvo naglašavanje *političke* dimenzije Brenneru priskrbilo etiketu “političkog marksista” i kritike zbog navodnog zanemarivanja objektivnih ekonomskih okolnosti i volunтарističkog čitanja povijesti.

Dok su inicijalno kritike na Brennerov račun uglavnom dolazile od autora vezanih za spomenuta dva interpretativna modela koji su dominirali raspravama o tranziciji 1970-ih, kasnije se fokus pomaknuo na navodno eurocentrični (ili anglocentrični) aspekt Brennerove analize. Knjiga *How the West Came To Rule...* ubraja se među takve kritike koje u prvi plan stavljaju navodno preuzak fokus političkog marksizma na klasnu dinamiku u Engleskoj i/ili sjeverozapadnoj Europi.

Tako na samome početku Anievas i Nişancioğlu ističu svoj “radikalni odmak od povijesti usredotočenih na europski razvoj” i “snažno nezadovoljstvo eurocentrizmom dominantnih pogleda na taj period [od 13. do 17. stoljeća]”(xi). Iz toga slijedi da se “podrijetlo i povijest kapitalizma može odgovarajuće razumjeti isključivo u međunarodnim i geopolitičkim terminima te je sama ta ‘internacionalnost’ konstitutivna za kapitalizam kao historijski način proizvodnje”(2).

U tri najvažnija teorijsko-historijska pravca u tim raspravama autori pored političkog marksizma ubrajaju teorije svjetskog sistema i postkolonijalnu teoriju. Zaključivši da sva tri pravca nose u sebi elemente eurocentrizma, čak i postkolonijalna teorija, autori pokušavaju razraditi novi model za analizu početaka kapitalizma. Alternativni teorijski okvir grade na kombiniranju Trockijeve teorije nejednakog i kombiniranog razvoja s analizom pojedinačnih načina proizvodnje. Ukratko, teorija nejednakog i kombiniranog razvoja uzeta je kao transhistorijski okvir unutar kojega je moguće promatrati ljudsku povijest uopće, dok je za konkretniju historijsku

analizu potrebno situiranje nejednakog i kombiniranog razvoja unutar pojedinih načina proizvodnje.

Razloživši svoja teorijsko-metodološka polazišta Anievas i Nişancioğlu kroz sljedeća poglavlja daju historijski presjek ključnih procesa koji su u “dugom trajanju” doveli do globalne dominacije Zapada. Pritom ključan naglasak stavljaju na interakciju Europe s vaneuropskim akterima, a njezine posljedice uzimaju kao presudne za objašnjenje nastanka kapitalizma u sjeverozapadnoj Europi. Europa se u toj interakciji okoristila svojom “privilegijom nazadnosti” (*privilege of backwardness*) tako što je dobila pristup tehnološkim i drugim dostignućima naprednijeg osmanskog, arapskog ili dalekoistočnog dijela svijeta. Također, ta naprednija društva izvršila su na Europu pritisak koji je imao važnu ulogu u njezinoj modernizaciji. Bez detaljnijeg prezentiranja historiografskih uvida knjige izdvojiti ćemo samo neke momente koji imaju posebno bitne posljedice po specifičnu eksplanatornu perspektivu autora na historijski nastanak kapitalizma.

Odiseja kroz praktički 700 godina globalne povijesti započinje “dugim trinaestim stoljećem” (1210.-1350.), obilježenim stvaranjem i dominacijom Mongolskog Carstva. Važnost mongolskih osvajanja za autore proizlazi iz dvije činjenice. Prvo, ona su po prvi puta stvorila teritorijalno jedinstvo velikog dijela Euroazije i tako pomogla intenziviranju trgovine i jačanju “intersocijetalnih” utjecaja između tisućama kilometara udaljenih dijelova Europe i Azije. Drugi faktor je taj da je tim putem u Europu donesena “crna smrt” koja je izazvala tešku demografsku katastrofu koja je odnijela između trećine i polovice europskog stanovništva. Autori zaključuju da je “mongolski vektor nejednakog i kombiniranog razvoja kojim je kuga inicijalno prenesena u Europu tako djelovao na daljnje zaoštavanje procesa unutrašnje nejednakosti (seljačka diferencijacija) i klasnog konflikta, značajno slabeći postojeće feudalne odnose moći, istovremeno pospješujući razvoj novih (kapitalističkih) proizvodnih odnosa i društvenih snaga” (85).

Ovdje dolazimo do prvog velikog problema. Naime, nejasno je zašto bi slabljenje feudalnih odnosa moći automatski moralo značiti jačanje baš kapitalističkih proizvodnih odnosa? Zašto bi klasna diferencijacija seljaštva i stvaranje sloja bogatih seljaka koji su proširili svoje posjede automatski rezultirala kapitalističkim razvojem? Politički marksisti početak kapitalističkog razvoja objašnjavaju novouspostavljenom

ovisnošću o tržištu za vlastitu reprodukciju, koja prisiljava proizvođače na sistematsko povećavanje produktivnosti, specijalizaciju proizvodnje itd., što se dogodilo samo u vrlo ograničenom području sjeverozapadne Europe. Anievas i Nişancioğlu ovdje implicitno pretpostavljaju već postojeću kapitalističku racionalnost te slično autorima bliskim ranije spomenutom neomaltuzijanskom modelu zanemaruju različite posljedice crne smrti na različite dijelove Europe, zaključujući da je demografska katastrofa automatski proizvela ishode koji su pogodovali razvoju kapitalizma.

Priča o vaneuropskim korijenima europskog kapitalizma nastavlja se primjerom osmanskih osvajanja, naglašavanjem da su “geopolitički odnosi između Osmanskog Carstva i europskih država tijekom ‘dugog 16. stoljeća’ dali jedan od tih vektora nejednakog i kombiniranog razvoja koji je doprinio nastanku kapitalizma” (94). Najprije, ona su okupirala pozornost i resurse Habsburške imperije i na taj način stvorila geopolitički prostor za neometani razvoj sjeverozapadne Europe. Osim toga, ona su djelovala poticajno na razvoj Europe jer su prekidanjem trgovačkih puteva prema Istoku prisilile Zapad na potragu za alternativom koja je rezultirala “otkrivanjem” Novog svijeta, što je bio jedan od ključnih momenata u usponu Zapada i razvoju engleskog kapitalizma. Pljačka dragocjenih metala u Novom svijetu pomogla je europsku trgovačku ekspanziju na Dalekom istoku. Nadalje, prekomorske kolonije apsorbirale su ne samo robu proizvedenu u Engleskoj već i višak ljudi, a robovski rad na plantažama u Novom svijetu omogućavao je jeftine inpute za engleski industrijski uzlet. “Bez posebnih međunarodnih uvjeta stvorenih europskom ekspanzijom preko Atlantika, vjerojatno je da bi kapitalizam bio ugušen ograničenjima engleskog agrarnog kapitalizma” (152). Drugim riječima, “kombinacija engleskog kapitala, američke ‘netaknute’ zemlje i rada porobljenih Afrikanaca, stvorila je kroz sustav plantaža ključan input za reprodukciju rada za nadnicu i kapitala u Engleskoj i za kasniju industrijsku revoluciju” (123).

No zašto baš u Engleskoj? Ovdje se ponovno vraćamo Brenneru. Kako pojašnjava Spencer Dimmock,² Brennerova intencija bila je objasniti kako i zašto su isti procesi koji su podjednako zahvatili različite dijelove kasnosrednjovjekovne Europe dali fundamentalno različite rezultate. Zašto

2) Spencer Dimmock, „Eastern origins of capitalism?“, dostupno na: <http://www.historicalmaterialism.org/book-review/eastern-origins-capitalism>

su odgovori pojedinih društava na slične pritiske izvana bili bitno različiti, može se, međutim, razumjeti jedino uzimanjem u obzir unutrašnjih struktura tih društava. U tom smislu najbolji primjer predstavljaju upravo geografska otkrića koja su bila “presudan moment u formiranju modernih europskih društava, konstituirajući fundamentalni vektor nejednakog i kombiniranog razvoja kroz koji je rođen moderni svjetski poredak” (121). Ipak, kako autori sami ističu, otkrića će “zaustaviti socioekonomski razvoj Španjolske i ubrzati njezino geopolitičko slabljenje kao velike sile, dok će istovremeno donijeti brojne beneficije dvama europskim silama čiji se uspon dogodio znatno kasnije od španjolskog, Nizozemskoj i Engleskoj” (ibid). Kako je Španjolska desetljećima bila glavni igrač u Novom svijetu, teško je objasniti njezin komparativni neuspjeh drugačije nego li različitom *unutrašnjom* strukturom Španjolske u odnosu na sjeverozapadne konkurente.

Drugim riječima, Engleska je mogla iskoristiti novostvoreni geopolitički prostor kako bi se “brzo razvila u kapitalističkom smjeru” (121) upravo zato što su novi, kapitalistički društveni vlasnički odnosi u njoj već postojali, a ne samo zato što su joj geografska otkrića za to otvorila priliku. Usprkos svome inzistiranju na kauzalnom primatu internacionalnog ili intersocijetalnog, čini se da to priznaju i sami autori kada kažu: “Jer hoće li se ‘bič eksterne nužnosti’ (*whip of external necessity*) pretvoriti u privilegiju ili hendikep nazadnosti – i s tim u vezi, stupanj do kojeg su politički i ideološki učinci progresivni ili reakcionarni – ovisi o ishodima društvenih konflikata unutar vladajuće klase i između vladajuće i podređenih klasa” (50). Uza sva nastojanja da izgrade svoju interpretativnu konstrukciju nasuprot “internalizmu” političkog marksizma, Anievas i Nişancioğlu ovdje posežu upravo za onim tipom interpretacije kakav podrazumijeva Brennerov koncept društvenih vlasničkih odnosa, ističući obje njegove komponente – unutarklasnu i međuklasnu.

Zaključit ću s nekoliko općenitijih opaski o eksplanatornim dosezima i manjkavostima ove knjige. Fundamentalni problem knjige je taj što, u želji da (previše) naglase ulogu neeuropskih aktera i različitih oblika eksploatacije u razvoju kapitalizma, autori implicitno dovode u pitanje samu njegovu historijsku specifičnost. Jer jedna stvar je tvrditi da su robovski rad i različite metode izvan-ekonomske ekstrakcije viška vrijednosti odigrale važnu ulogu u realnoj povijesti kapitalizma, a sasvim druga je

uzeti takve oblike eksploatacije kao jednako važne za objašnjavanje prirode kapitalizma na teorijskoj razini. Nesumnjivo je da je kompetitivni pritisak koji je stvarao kapitalizam u nastanku doprinio intenziviranju različitih, otprije postojećih oblika eksploatacije, ali pritom se ne smije izgubiti iz vida fundamentalna specifičnost kapitalističkog načina proizvodnje kao onoga u kojemu se eksploatacija dominantno (ne i isključivo) vrši “čisto” ekonomskim sredstvima, tj. bez potrebe za izvanekonomskim momentima prisile.

U onoj mjeri u kojoj je cilj knjige bio odgovoriti na pitanje *How the West came to rule*, ona predstavlja interesantan doprinos borbi protiv trijumfalističkog slavljenja zapadne iznimnosti i superiornosti, podsjećajući na mračne aspekte zapadnog uspona na poziciju svjetskog hegemonu. Nasuprot tome, pokušaji interpretacije *korijena* kapitalizma u velikoj su mjeri završili negdje između pretjerano apstraktnog pozivanja na “nejednaki i kombinirani razvoj” i već mnogo puta viđenih neo-smitovskih zabluda o transhistorijskoj prirodi kapitalističke ekonomske racionalnosti koje, riječima Ellen Meiksins Wood, pretpostavljaju upravo ono što bi trebale objasniti.

Za objašnjenje tranzicije iz feudalizma u kapitalizam nužno je objasniti način na koji su društveni vlasnički odnosi feudalizma – ne samo vertikalni klasni odnos, već i odnosi unutar pojedinih klasa – transformirani; način na koji je politička ekstrakcija viška karakteristična za srednji vijek zamijenjena ekonomskom; te način na koji su obje klase, i eksploatatori i eksploatirani, postale ovisne o tržištu za svoju materijalnu reprodukciju. Na ta pitanja Anievas i Nişancıoğlu nažalost ne nude (adekvatne) odgovore.

Michael Mann

**The Sources of Social Power: Volume 3,
Global Empires and Revolution, 1890-1945**

New York: Cambridge University Press, 2012.

**The Sources of Social Power:
Volume 4, Globalisations, 1945-2011**

New York: Cambridge University Press, 2013.

Prije četrdesetak godina započeo, notorno ambiciozan projekt Michaela Manna *The Sources of Social Power*, koji si je zadao opisivanje i objašnjavanje povijesnog razvoja presudnih aspekata odnosa moći među ljudima, nedavno je završen. Ovaj se projekt čvrsto i bezostatno pozicionirao u dobru staru i trenutno odumiruću tradiciju makrosociologije. I upravo zato što se radi o pristupu koji je gotovo u potpunosti izašao iz mode, Mannov kompetentni doprinos itekako je dobrodošao. U ovako kratkom osvrtu nije se moguće posvetiti povijesnim detaljima i punom opsegu *Sources*, pa će se prikloniti drukčijem pristupu. Umjesto kratkog sumiranja Mannovih kreativnih i inspirativnih tumačenja novog imperijalizma, Prvog svjetskog rata, američkog pokreta za građanska prava, raspada Sovjetskog saveza ili Velike recesije, nastojat će pružiti nekoliko kritičkih komentara o načelnijim teorijskim postavkama.

Mannov kolega Perry Anderson još je davno njegov rad pozitivno usporedio s klasikom Maxa Webera, *Ekonomija i društvo*. Fred Haliday, nedavno preminuli stručnjak za međunarodne odnose, išao je u istom smjeru kada je izjavio da je Mann jednostavno “želio biti Max Weber”. I doista, u *Sources* postoje brojni argumenti i cijeli odjeljci koji se mogu označiti kao weberijanski. Da navedemo jedan primjer. Mann inzistira na tome da se u povijesnom razvoju ne može izdvojiti jedan odnos moći, na primjer ekonomski, kao ultimativno primaran. Marksistički povijesni sociolozi razlikuju nekoliko izvora moći, tj. ekonomski, ideološki i političko-vojni, slično kao što to čine Weber i Mann, no za marksiste jedan od njih ima nešto veću kauzalnu težinu od ostalih. Za marksiste, ekonomska moć – definirana u vidu raznovrsnih odnosa pri ekstrakciji viška – ima iznimno dubok, strukturan utjecaj na živote ljudi i njihove aktivnosti.

Mann odbija ovu poziciju tvrdeći kako se, barem metodološki ili teorijski, svi izvori moći moraju konceptualizirati tako da im se prizna “samostalna inherentna jezgrena (*core*) logika”, što znači da svi funkcioniraju autonomno jedni od drugih i da nose jednaku kauzalnu težinu. Dakle, gledano idealtipski, “ekonomski ishodi su u prvom redu ishodi ekonomskih uzroka, ideologije izrastaju iz prijašnjih ideologija“, a slično vrijedi i za političke i vojne fenomene. U realnosti, naravno, stvari nisu tako jednosmjerne i Mann naglašava da iako su izvori moći autonomni, oni utječu međusobno jedni na druge do određenog stupnja. Ipak, za Manna je ovaj utjecaj principijelno simetričan. To je njegov IEMP model: svi značajniji društveni fenomeni moraju se objasniti preko sva četiri izvora moći (ideološkog, ekonomskog i ovdje razdvojenog vojnog i političkog). Ovome ću se vratiti na kraju osvrta.

No Mann nije običan veberijanac. Ne samo da se odmiče od veberijanske ortodoksije razdvajajući tri izvora moći na četiri, i ne samo da eksplicitno ponavlja kako je u projektu riječ o “navigiranju između marksističkih i veberijanskih pozicija”, nego odbija i Weberovu tvrdnju da *nisu* moguće značajne generalizacije dinamike moći u ljudskoj povijesti. Premda se Mann ne slaže s marksistima po pitanju *ultimativnog* primata, on priznaje da su različiti izvori moći ponekad jači, ponekad slabiji. To znači da su, nasuprot Weberu, generalizacije poželjne, ali, nasuprot Marxu, ne i dugoročne, strukturne generalizacije. Mann, primjerice, jasno tvrdi da su od Drugog svjetskog rata naovamo “dva izvora društvene moći bila značajnija od ostalih: ekonomski i politički”, ali to se može promijeniti u budućnosti. Također, Mannov tretman ideologije je toliko različit od Weberovog, pogotovo na nekim mjestima, da je “politburo veberijanskih teoretičara, raspravljajući o Mannovu rada pošto se tek pojavio zaključio da nije dovoljno veberijanski upravo zbog negativnog prikaza Weberova pristupa ideologiji” (John A. Hall). Mann je izrazito veći materijalist nego Weber u barem dva opća smisla.

Za početak, na razini filozofske antropologije Mann jednostavno pretpostavlja da su “ljudska bića nagonски motivirana, svrhovito orijentirana i racionalna te nastoje uvećati svoj užitek u dobrim stvarima života, i da su sposobna odabrati i koristiti prikladna sredstva u tom nastojanju.” Ovo je očito vrlo materijalistička koncepcija ljudske prirode, pogotovo jer nema nikakvih dodirnih točaka s nažalost i dalje pomodnim antihumanističkim teorijama, poput onih Michela Foucaulta i Judith Butler, za koje su tijelo i sebstvo potpuno podložni vanjskom oblikovanju i društvenom determinizmu.

Ali to nije sve. Mann je materijalistički filozofski antropolog i u užem, više marksističkom smislu. On postavlja potragu za blagostanjem kao prvobitni i glavni cilj ljudskih aktera, što znači da je logički prisiljen derivirati druge naoko značajne ciljeve ljudi, kao što su vođenje ratova ili stjecanje prestiža, iz aranžmana društvenih odnosa i načina na koji su ljudi u njih uronjeni. To za Manna, kao i za marksiste, znači da vojna moć “vjerojatno nije prvobitni ljudski nagon ili potreba, već efikasno organizacijsko sredstvo u zadovoljavanju drugih nagona”. Drugim riječima, Mann ne sugerira, kao što to čini Weber na tragu Nietzschea, da su ljudi prirodno okrenuti nasilju i ratu preko svog unutarnjeg *animus dominandi*, tj. inherentnog nastojanja za političkom dominacijom, statusom ili prestižem. To se najkonkretnije otkriva u Mannovoj analizi europske srednjovjekovne ratobornosti i kasnijih srednjovjekovnih poduhvata: “Glavni motiv za ekspanziju je bio feudalno ekonomski: dobrostojeći muškarci kojima je nedostajalo nasljeđe tražili su zemlju i seljake od kojih mogu izvlačiti rentu i radne usluge. Žudnja za zemljom je bila primarni motiv, nakon toga trgovina, a tek nakon toga spasenje duša... Prekomorski kolonijalizam se nastavio na neke srednjovjekovne tradicije... Imperijalizam je očito donio profite trgovcima, industrijalcima, investitorima i naseljenicima koji su uspjeli preživjeti avanturu... Iako često uobličeni u žanru pobožnosti, profiti i socijalni uspon su bili ono što ih je vodilo.” U objašnjenju Prvog svjetskog rata Mann pak prilično manje materijalistički pristupa uzrocima, navodeći čak, na tragu Webera, najobičniju iracionalnost, borbu za puko očuvanje statusa ili naprosto kulturu militarizma, ali čak ni u tom slučaju se ne prepušta sasvim veberijanskoj logici.

Drugo, Mannov se materijalizam ističe u njegovom tretmanu ideologije. Po njemu, ideologija može funkcionirati i širiti se jedino ako “ima smisla iniciranima”, tj. mora postojati “neka uvjerljivost, inače se ideologija neće širiti”. Dakle, ideologije se ne mogu naprosto proizvesti, izmisliti i onda potpuno determinirati svoje subjekte, kao što je nekad slučaj u Weberovom pristupu, a uvijek u poststrukturalističkom. One se moraju nasloniti na već formirane subjektu koji posjeduju (relativnu) autonomiju u odnosu prema kulturi i ideologiji. Ipak, treba naglasiti da razlika u ovom aspektu između Manna i Webera nije toliko izrazita, budući da i sam Weber ponekad priznaje kauzalnu nemoć ideologije: “mase ljudi ne funkcioniraju na taj način (na čisto ideološkim osnovama, op.a.) i znamo iz iskustva da nikad

nisu i nikad neće.” Kao što su na načelnijoj razini istaknuli Heinrich Gerth i C.W. Mills: “Weber s Marxom dijeli nastojanje da se ideološki fenomeni postave u nekakav međuodnos s ekonomskim i političkim materijalnim interesima... On s Marxom dijeli i sociološki pristup idejama: one su povijesno nemoćne ukoliko nisu povezane s materijalnim interesima.” Bilo kako bilo, Mann sam kaže da je “Weberova slabost njegova stalna tendencija prema idealizmu. I može se reći da sam ja obradio Weberov projekt iz materijalističke, a ne redukcionističke perspektive, a ključna figura te materijalističke perspektive je Karl Marx.”

Na početku ovog osvrtu sam napomenuo kako Mann na čisto teorijskoj razini odbija napuštanje Weberove preskripcije po kojoj svi izvori moći imaju vlastitu, nesvodivu logiku razvoja. Ponekad usvaja čak i beskorisnu Weberovu poziciju da ekonomskim fenomenima pripisuje samo ekonomske uzroke, ideološkim samo ideološke, itd. Ipak, intelektualno poštenje nalaže da kažemo da u mnogim presudnim objašnjenjima konkretnih povijesnih procesa i fenomena Mann ne ističe samo isprepletenost različitih uzroka moći, nego primat daje ekonomskom, premda ne u redukcionističkoj maniri. Tako na jednom mjestu u *Sources* čak kaže da “ekonomski odnosi moći danas, a vjerojatno i u svim društvima, oblikuju najdublje i najšire ukorijenjene odnose moći, uvodeći gradualne, ali ključne promjene.”

Neovisno o stavu koji zauzimamo po ovom pitanju, mora se priznati da njegov projekt kao generalna teorija ipak ostaje slab. I on sam ističe da “moja teorija nije pretjerano jaka; više se radi o modelu orijentacije. To je i glavni razlog zašto ga nisam morao puno mijenjati kroz godine, jer kao model ne podliježe opovrgavanju.” Međutim, tu imamo problem. Ako se posao sociologa svodi na ta da rovari po opisima povjesničara i naknadno i spaja tako da se čini da je svaki kauzalni faktor zastupljen, a da se pritom ni ne pokuša ocrtati dublje poveznice i strukturne dinamike, onda se sociologe čini redundantnima. Iako je Mannov rad ipak vrlo daleko od bilo kakve redundancije, na kraju možemo samo žaliti što je njegova “inicijalna ideja da proizvede puno obuhvatniju teoriju, uključujući i rangiranje izvora moći, pala u drugi plan tijekom godina.”

Literatura

Mann, Michael: "The Source of My Sources", *Contemporary Sociology*, god. 42, br. 2, 2013.

Mann, Michael: *The Sources of Social Power: Volume 1, A History of Power from the Beginning to AD 1760*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Weber, Max: *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, Berkeley: California University Press, 1978.

Hall, John A: "Political Questions", u: J. Hall i R. Schroeder (ur.) *An Anatomy of Power. The Social Theory of Michael Mann*, pp. 33–55, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Gerth, Heinrich and Mills, C. W.: *From Max Weber: Essays in Sociology*, New York: Oxford University Press, 1946.

Katja Praznik

Paradoks neplaćanega umetniškega dela

Ljubljana: Sophia, 2016..

Specifičan status umjetnosti u sistemu kapitalističke reprodukcije predmet je razmatranja od samih početaka nacionalne države i unutar nje reguliranog umjetničkog polja, dakle od kraja 18. stoljeća. U to vrijeme inaugurirao se i centralni koncept koji legitimira specifičnost tog polja, a poznat je kao autonomija umjetnosti. Na koji način i pod kojim uvjetima umjetničko stvaralaštvo može pledirati na neovisnost od kapitalističke systemske dinamike, predmet je artikulacija koje ne staju do danas. Podnaslov knjige “Autonomija umjetnosti, avangarda i kulturna politika na prijelazu u post-socijalizam” kazuje kako je i ovo djelo prilog raspravi, s posebnim naglaskom na lokalni, slovenski kontekst.

U periodima krize narušava se stabilnost svih segmenata društva pa ne iznenađuje i porast kritičke literature o specifičnom statusu umjetnosti nakon velike ekonomske krize iz 2008. Dobar dio kritičkih pozicija oslonjen je uglavnom na post-marksističke teze (upitne vjerodostojnosti) o iščezavanju materijalnog rada i pojavi novih oblika subjektivnosti, napose prekarijata. To vrijedi i za prvi značajniji umjetnički autorefleksivni osvrt, zbornik *Are You Working Too Much? Post-Fordism, Precarity, and the Labor of Art* (2011), kao i za nešto recentniju studiju slovenske filozofkinje Bojane Kunst *Artist at Work. Proximity of Art and Capitalism* (2015). Ova dva reprezentativna priloga raspravi odlikuje čvrsta usidrenost u spekulativnoj refleksiji, tek mjestimice osnaženoj anegdotalnim oprijemljenjima.

Usuprot takvoj “filozofskoj” praksi, knjiga Katje Praznik, slovenske sociologinje s dugogodišnjim iskustvom kulturne radnice, maestralna je studija o specifičnostima tranzicije umjetničkog polja u okvirima postsocijalističke kapitalističke restauracije u Sloveniji. Teorijski instrumentarij obaseže klasike marksističke literature, ali i studije kulturnih

politika, kako onih iz perioda socijalističke Jugoslavije, tako i suvremenih, na razini EU-a, ali i Slovenije. Pri oprmjerenjima teorijskih uvida, autorica poseže za originalnim političkim dokumentima i programskim materijalima umjetničkih skupina i inicijativa, što uvelike snaži plauzibilnost iznijete argumentacije.

Knjiga je razdijeljena u tri dijela. U prvom, uvodnom, autorica postavlja teorijski kostur kako bi precizno artikulirala koncept autonomije umjetnosti, kroz koji će u sljedeća dva dijela sagledavati mijene umjetničkog polja u slovenskom kontekstu. Autonomija stasa kao finalni rezultat uspostave kulturne politike od kraja 18. stoljeća. Pozivajući se na Foucaulta i Johna Picka (posebno studiju *The Arts in a State*), naglašava kako je od samih početaka građanske države kulturna politika jedna od tehnika vladanja, koja nastaje kao naličje prvobitne akumulacije. Dolaskom razvlaštenih seljaka u gradove, nastaje problem organizacije njihovog slobodnog vremena. S jedne strane dolazi do izgradnje muzeja, galerija, knjižnica koji bi trebali dodatno kvalificirati novog gradskog čovjeka i učiniti ga sposobnijim radnikom, a s druge do regulacije zabavnih aktivnosti kako reprodukcija radne snage ne bi ovisila o kontingentnim okolnostima.

Dakle, od rođenja građanskih država odnos države i umjetnosti je instrumentalan i ne može biti riječi o apsolutnoj autonomiji. Država, odnosno od države regulirano kulturno polje je ono koje organizira okvire produkcije i distribucije umjetničkih djela, kao i stasanje diskursa o umjetnosti, odnosno estetike. Estetika pak postulira autonomiju umjetnosti kao potpuno izuzeće od društvene podjele rada i ekonomske racionalnosti kojoj su podvrgnuti svi ostali aspekti društvenosti. Pozivajući se na Petera Bürgera, Praznik zaključuje kako je tako koncipiranoj autonomiji inherentno skrivanje vlastite geneze te dodaje da se na praktičnom planu to ostvaruje mistifikacijom umjetničkog rada i njegovog neplaćanja. Drugim riječima, zbog izuzetnosti i tobožnje bezinteresne neinstrumentalnosti umjetničke prakse, rad na njezinoj proizvodnji ne vrednuje se ekonomskim parametrima pa se ni ne honorira novcem. I upravo tu leži paradoks neplaćenog umjetničkog rada – ekonomsko nevrednovanje umjetničkog rada tek je naličje koncepta autonomije kojim se umjetnost izvlači iz sistema najamnog rada.

Tu kontradikciju osvijestile su povijesne avangarde kada i dolazi do prvih zahtjeva za plaćanjem umjetničkog rada, što se potom djelomično ispunjava

u periodu socijalne države. Međutim, nakon krize s početka 1970-ih i okreta ka neoliberalnim politikama, umjetnost ne ostaje neokrznuta: dolazi do formalne supsumcije pod kapital, donošenjem zakonske regulative koja u polje uvodi načelo konkurencije i poduzetničku logiku.

Drugi dio problematizira status umjetnosti u samoupravnom periodu, odnosno propituje u kojoj se mjeri, i da li uopće, umjetničko polje oslobodilo pritiska heteronomije koji obilježava kapitalistički sistem. Prema Praznik, kulturnu politiku SFRJ bitno obilježava rascjep u razumijevanju umjetnosti: s jedne strane kao sredstva prosvjetljenja narodnih masa, a s druge kao sredstva revolucioniranja društvenih odnosa. Međutim, naglašava autorica, unatoč širokim zahvatima demokratizacije kulture, napose u pogledu njezine dostupnosti, socijalistički sistem nije bitno odmaknuo od građanske koncepcije umjetnosti koja je u to doba funkcionirala u socijalnim državama diljem zapadne Europe. Konkretno govoreći, pored izgradnje široke kulturne infrastrukture te javnog financiranja umjetnosti – od kanonske «visoke» kulture do urbanih praksi – njezina se autonomija nije propitivala. Zbog toga, tvrdi autorica, distinkcija institucionalne i van-institucionalne kulture, koja je u simboličkom prostoru imala jako važnu ulogu, nije presudna. Obje, naime, inzistirajući na neupitnoj autonomiji zapravo skrivaju ekonomsku heteronomiju umjetničkog polja. Rijetki pokušaji propitivanja takve systemske logike, poput avangardističke umjetničke intervencije u političko polje u izvedbi slovenskog Odera 57 – predstavom *Topla greda* (Staklenik) uspješno su suzbijeni. Njihovo uprizorenje Pučnikova teksta “O dilemama naše poljoprivrede” na sceni je propitalo utemeljenost kolektivizacije agrara. Premijeru je prekinula grupa radnika uz potporu direktora Agrokombinata. Tako je zalazak umjetničkog diskursa u domenu konkretne dnevne politike ocijenjen kao oštar prekršaj koji je politički establišment, pa time i kulturni, strogo sankcionirao – zabranom predstave. Tim je činom u suštini liberalni umjetnički establišment pokazao svoju i terensku i programsku snagu – umjetnost ima dosežati do granica svojeg polja.

Političnost radikalnijih zahtjeva pacificirala se otvaranjem novih kulturnih platformi i prostora umjetničkog djelovanja, iz čega potom stasa alternativa 1980-ih. Dio radikalne scene se institucionalizira, a dio pretvara u slobodnjake, čija je jedina satisfakcija prestiž koji nosi neuključenost u

oficijelne institucije. Uslijed globalne recesije, krajem 1970-ih dolazi do krucijalnih promjena na sistemskom planu što reperkusije ostavlja i u umjetničkom polju. U Hrvatskoj i Sloveniji donose se zakoni o samostalnim umjetnicima, a nešto kasnije (1982.) i Zakon o samostalnim kulturnim radnicima, čime se otvoreno propisuje komodifikacija umjetničkog rada kao i faktički poduzetnički status umjetnika. Umjetnici su naoko izjednačeni s OOUR-ima – temeljnim privrednim jedinicama propisanim ranije izglasanim Zakonom o udruženom radu – ali s puno manjim pravima i beneficijama. Taj je zakon doveo do daljnje klasne raslojenosti unutar umjetničkog polja.

Iako bi takva dinamika nalagala zaokret prema političko-ekonomskim pitanjima, alternativna scena 1980-ih tu problematiku posve zanemaruje i okreće se dekonstrukciji socijalističke ideologije te zagovaranju već eksplicitnih post-socijalističkih rješenja. Toj dinamici autorica posvećuje treći dio knjige. Prevratnički avangardistički impulsi iz prethodnih perioda ovdje su već napušteni i umjetnost se misli u opoziciji spram službeno proklamirane državne ideologije i represivnih mjera koje se tada mjestimično poduzimaju prema akterima civilnog društva. Drugim riječima, obrana koncepta civilnog društva postaje jedini politički zalog tadašnje umjetničke alternative, a eminentna klasna problematika posve se zanemaruje. Praznik u tome prepoznaje strukturnu utaju najamnog rada koji je sada dekretom propisan. Neproblematiziranje tog momenta zacementiralo je političku impotenciju kulturnog polja.

Promjena pravnog statusa kulturnih institucija u 1990-ima, od OOUR-a prema zavodima, fondacijama i NVO-ima nije suštinski ništa promijenila. Odnosi između države i dionika kulturne sfere sada se reguliraju ugovorima, čime se predmnijeva ravnopravan odnos među poslovnim subjektima. U tu fikciju ravnopravne utakmice za dio društvenog kolača savršeno su se uklopile vrijednosti fleksibilnosti, inovativnosti, dinamičnosti. Ključni tropi neoliberalne vulgate predstavljeni su kao poželjan cilj, a ne kao strukturno nametnuta dinamika kojoj se dionici umjetničkog polja moraju podvrgavati iz egzistencijalne nužde.

Autorica zaključuje kako je politička dezorijentiranost iz 1990-ih logična posljedica klasnog sljepila alternative 1980-ih. U takvom rasporedu snaga ranije artikulirani avangardistički zahtjevi za rekonceptualizacijom

umjetničkog polja posrnuli su pred i dalje trijumfalnim konceptom građanske države i njoj primjerene autonomije umjetnosti.

U hrvatskom kontekstu zasad nema slične studije, no svakako bi bilo vrijedno istražiti na koji se način dinamika umjetničkog polja odvijala u specifičnim okvirima SR Hrvatske i kakve su konzekvence na političkom planu proistekle iz alternativnih gibanja s kraja socijalističkog perioda. Paušalan preliminarni pogled u trenutnu situaciju daje osnova za zaključak da je politička dezorijentiranost kulturnog pogona barem dijelom rezultat analognih pogrešnih koraka u artikulaciji političkih zahtjeva za autonomijom svog polja.

Goran Pavlić

