

**Primož Krašovec**

---

**Materijalnost  
ideologije kod  
kasnog Foucaulta  
i Marxa**

## Uvod

Osnovna intencija rada je kritika, u bachelardovskom značenju te sintagme (Bachelard, 2012: 21–22), dvostruke greške teorijâ ideologije. Prvi aspekt te greške je “diskurzivna dismisivnost” kao preostatak tradicionalnog marksizma, gdje ideološki diskursi nastupaju tek kao odbljesci primarnih, odnosno materijalnih društvenih odnosa i interesa, a ideologija je reducirana na pasivni i, prema tome, sekundarni medij njihovog izražavanja. Drugi aspekt iste greške nalazimo, s druge strane, u “diskurzivnom centrizmu,” to jest redukciji čitave kompleksne problematike djelovanja ideologije samo na diskurs kojem se pripisuje natprirodna društvena proizvodna moć. Možda su najbolji primjer drugog aspekta liberalna tumačenja rasizma kao učinka medijskog diskursa i desničarske političke propagande na podobrazovane ruralne mase koje su nemoćne uz svemogućnost diskurzivnih konstrukcija.

Zajednički problem kako diskurzivno-dismisivne tako i diskurzivno-centrične teorijske pozicije njihov je dualizam, odnosno stroga crta razgraničenja između materijalnog i idealnog/duhovnog (koji je u tradicionalnom marksizmu nastupao kao podjela na materijalnu bazu i ideološku nadgradnju). U opreci s time pokušat ću razmišljati u smjeru imanentnog koncepta ideologije kao nečega specifičnog, ali ne odvojenog od ostatka društvenih procesa i odnosa ni u vidu pasivnog odražaja ni svemogućeg pokretača.

Prilog počinje povratkom poznatoj Foucaultovoj kritici (marksističke) teorije ideologije: ona uvijek odvaja laži od istine, uvijek se fokusira na nešto povezano sa subjektom i pretpostavlja primarne odnose moći u usporedbi s kojima ideologija nastupa kao derivirani ili sekundarni diskurs. Po pitanju trećeg ću provjeriti Foucaultovu kritiku na Marxovoj teoriji fetišizma iz *Kapitala* i pokušati pokazati da Marx tu, za razliku od nekih ranijih formulacija problema, ideološki fetišizam ne shvaća kao nešto odvojeno i sekundarno u odnosu na ekonomske odnose moći, nego kao nešto njima imanentno, što omogućava kritiku ekonomskih ideologija koja ne pretpostavlja teorije zavjere, manipulacije ili indokrinacije i koja nije diskurzivno dismisivna.

U drugom dijelu priloga posvetit ću se drugoj Foucaultovoj kritičkoj tezi (prvu tezu ću s trećom uključiti u prvi dio), u vezi sa pitanjem odnosa ideologije i subjekta. Tu ću pokazati granice shvaćanja ideologije putem koncepta subjektivacije na temelju teorije tjelesnih tehnika i ukazati na učinke ideologije na tijelo koji zaobilaze kognitivno-simboličku razinu diskursa. Drugi dio poglavlja je time posve-

ćen primjerima djelovanja ideologije koji predstavljaju problem za diskurzivno-centrične teorije ideologije.

### **Foucaultova kritika teorije ideologije i Marxova teorija fetišizma**

Foucaultova kritika marksističke teorije ideologije, koja se inače pojavljuje na više mjesta u njegovim radovima, u zgusnutom i najpreciznijem obliku glasi:

Čini mi se da si teško pomažemo pojmom ideologije, i to iz tri razloga. Prvi je da, htjeli to ili ne, ideologija uvijek stoji nasuprot nečemu što važi kao istina. Međutim, uvjeren sam da problem nije u povlačenju granice u diskursu između onoga što pripada kategoriji znanstvenosti ili istini i onoga što se umješta u kakvu drugu kategoriju, nego u tome da vidimo kako se u povijesti unutar diskursâ, koji sami po sebi nisu ni istiniti ni lažni, proizvode učinci istine. Drugi loš aspekt je da se koncept ideologije — mislim, nužno — odnosi na nešto iz reda subjekta. Treće, ideologija je u sekundarnom položaju o odnosu na nešto što djeluje kao njena baza, kao njena materijalna, ekonomska determinanta itd. (Foucault, 2009: 120)

Kod Foucaulta je većinom naglasak na prvoj kritici — ne radi se o traženju i proganjanju nekakve lažne svijesti koju bi širila vladajuća klasa; ono, što obično zovemo *ideologijom* nije manipulacija ili zavjera određene društvene skupine (ili klase), nije laž odnosno neistina kojom se osigurava premoć vladajuće klase. Takav pogled na ideologiju i njezino djelovanje pretpostavljao bi, kao prvo, izvanpovijesnu istinu, naime istinu koja je izvan povijesne određenosti diskursa i društvenih borbi koje prate svako traženje istine; drugo, sveznajući subjekt (buržoaziju, elite ili nešto slično), koji tu istinu zna i ima je u svom posjedu, ali je namjerno krije i širi ideološke laži.

Prema Foucaultu, sa istinom je slično kao sa vlašću. Kako vlast nema svog izvora u mitskom, pretpovijesnom, prirodnom stanju iz kojeg bi se onda putem društvenog ugovora prenijela na suverena, čime bi povijest tek počela, tako i istina nije izvanpovijesno blago kojega bi se ona ili neka društvena skupina mogla dokopati i koristiti je kao instrument vladanja. Učinci istine proizlaze iz strateških borbi, polemikâ, kritikâ unutar povijesno određenih, institucionaliziranih načina diskursivnog djelovanja.

Istinu ne pronalazimo nego je proizvodimo kroz diskurzivne borbe i strategije. To znači da nijedan diskurs nije, prije uvijek krhkih i privremenih rezultata borbi za istinu, unaprijed istinit ili lažan. Dje-

lovanje političkih komesara koji u proletarijat unose klasnu svijest i denunciraju ideološka skretanja, formalno nije ništa drukčije od djelovanja psihijatrije, sudova ili historiografije — u svim nabrojanim slučajevima radi se o produkciji istine unutar odnosa vlasti. Ova je linija kritike marksističke teorije ideologije bitna i još uvijek aktualna. Naime, formula “misli vladajuće klase su u svakom razdoblju vladajuće misli, tj. klasa, koja je vladajuća *materijalna* moć, istovremeno je vladajuća *duhovna* moć” (Marx i Engels, 1971: 57) nikada nije sasvim nestala iz marksističkih pokušaja teorije ideologije, iako je dio polemičkog teksta koji Marx i Engels nikada nisu pripremili za objavu, a ne pokušaj ozbiljne i sistematične teorije ideologije.

Iako Althusser kasnije odbacuje naivno prosvjetiteljsko razumijevanje ideologije kao zavjere vladajućih, on još uvijek pretpostavlja pred-ideološku bazu, tj. materijalne proizvodne odnose koje ideologija samo reproducira, ali izvan njih samih, u domeni nadgradnje (Althusser, 2000: 55–83). U takvoj teorijskoj shemi odmah nalazimo na značajan problem. Da li materijalnost proizvodnih odnosa znači da oni nisu diskurzivni, odnosno da su na neki način pred-diskurzivni? To bismo morali pretpostaviti ako želimo zaključiti da se s drugog mjesta, preciznije iz baze, određuju ideološki diskursi koji onda retroaktivno reproduciraju proizvodne odnose. Ali stroga podjela na materijalnu bazu i ideološku nadgradnju postaje neodrživa čim uočimo da u tobože sasvim materijalnoj bazi nalazimo bujice diskursâ: pravnih uredbi, pravilnika, knjigovodstvenih izvještaja, menadžerskih govornih tehnika itd. Ideologija, ako želimo sačuvati taj koncept, nije superstrukturni uvjet reprodukcije proizvodnih odnosa, nego realno djeluje u središtu same baze.

Althusser (2000: 91–95) naglašava, doduše, da ideologija ima materijalnu egzistenciju, ali time pada sam kriterij razlučivanja između baze i nadgradnje, barem onaj tradicionalno marksistički koji se nalazi u *Njemačkoj ideologiji* i marksizmu-lenjinizmu, gdje (materijalni) društveni bitak određuje (idealnu) društvenu svijest, odnosno gdje se društveni odnosi dijele, s jedne strane, na materijalne ekonomske i ideelne ideološke, s druge strane (Rehmann, 2013: 61–76). Ako je oboje materijalno i ako uzmemo u obzir da su, kao prvo, ekonomski odnosi i prakse sasvim prožeti ideologijom i da je, drugo, ono što bi trebale biti “čiste” ideološke prakse, barem djelomično — ukoliko se ne radi o ideološkim aparatima koji su stvarno državni, poput škole — ekonomizirano, zašto bi onda uopće razlučivali između baze i nadgradnje? Je li privatna, produzetnički vođena i profitno usmjerena TV stanica

dio ideološke nadgradnje koja reproducira proizvodne odnose izvana? Nisu li odnosi između vlasnika, urednika, novinara i tehnika unutar nje proizvodni odnosi?

Teorijski mnogo produktivnija od tradicionalne marksističke podjele na bazu i nadgradnju je neo-marxovska teorija države koja ne pretpostavlja podjelu između materijalnog i idealnog/duhovnog nego logički i povijesno istražuje razdvajanje samih kapitalističkih društvenih odnosa na privatne ekonomske, s jedne, i javne političke, s druge strane. Ti odnosi nisu međusobno povezani funkcionalnom određenosti (kakvu pretpostavlja model baze i nadgradnje), nego horizontalnim i kružnim međusobnim uvjetovanjem — država proizvodi vanjske uvjete akumulacije kapitala koje ekonomija sama nije u stanju proizvesti, dok ekonomija putem poreza osigurava državnim institucijama osnovne financijske uvjete njihovog djelovanja (Heinrich, 2013: 219–243). Tom teorijom, koju model baze i nadgradnje u istoj mjeri naslućuje i sprječava, izbjegavamo problem neodržive podjele na materijalne i ideološke društvene odnose i izmještanja ideologije u posebnu društvenu sferu. Politički i ekonomski odnosi u kapitalističkim društvima istovremeno su materijalni i ideološki.

Od prve Foucaultove kritike teorije ideologije (ideologija kao laž vlasti protiv koje se borimo istinom kao izvanpovijesnim instrumentom povijesnih borbi) prešli smo do treće kritike, do razumijevanja ideologije kao nadgradnje koja (samo) reproducira sebi vanjske i unaprijed zadane proizvodne odnose. Treću kritiku odnosa između ekonomije i onoga što se u marksističkoj terminologiji naziva ideologijom, Foucault ne razvija dalje, odnosno više puta je tek započinje, fragmentarno u različitim tekstovima, bez dovršetka.

Ali taj problem je moguće riješiti već unutar marksovske teorije, odnosno, riješio ga je, barem u nekim aspektima, već sam Marx u *Kapitalu*, gdje napušta naivne teze iz *Njemačke ideologije* i umjesto njih razvija teoriju fetišizma i mistifikacija, tako da i sama riječ 'ideologija' u Marxovim kasnim radovima, u razdoblju kritike političke ekonomije, skoro sasvim nestaje. U pojedinačnim odlomcima *Kapitala*, posebno u poglavlju o trinitarnoj formuli u trećem tomu (Marx, 1973: 907–926; Heinrich, 2013: 195–202), Marx pokazuje kako poduzetnici nisu ništa manje skloni fetišizmu od radnika i da se time ne radi o ideološkoj manipulaciji vladajuće klase. Ono što uobičajeno razumijemo kao kapitalističku ideologiju, nije "lažna svijest" nego se radi o objektivnim misaonim formama koje su istovremeno i praktički važeće predstave, a time neodvojiv dio samih praksâ kapitalističke ekonomije, odnosno

predstavljaju racionalnost tih praksâ. Posljedično, ideologija nije nešto što bi se retroaktivno nalijepilo na određene društvene odnose izvana i time ih legitimiralo ili zakrivalo, nego aktivna diskurzivna dimenzija tih odnosa samih; i da je, kao četvrto, ta diskurzivna dimenzija na neki način iluzorna odnosno hijeroglifska, ali da takva nije zbog buržoaskog prikrivanja istine koje bi se proletarijat trebao dokopati kroz borbu protiv ideologije vladajuće klase, nego jer su kapitalistički ekonomski odnosi sami organizirani na iracionalan način, s učinakom prikrivanja samih sebe, odnosno samo-prikazivanja u invertiranim oblicima. Ovo posljednje Marx naziva mistifikacijom.

Uzmimo za ilustraciju samo jedan primjer iz inače kompleksne teorije fetišizma — svakodnevnu mistifikaciju profita (Heinrich, 2013: 150–153). Iz praktične, svakodnevne perspektive poduzetnika profit nužno izgleda kao da proizlazi iz cjelokupnog kapitala jer mora svoj (ili posuđeni) novac investirati kako u najam radne snage tako i u radna sredstva. Razlika u vrijednosnom doprinosu između varijabilnog i konstantnog kapitala, a time sam proces eksploatacije, iz te perspektive nisu vidljivi. U svakom slučaju, ako želimo uspješno rukovoditi kapitalističkim proizvodnim procesom, potrebno je nabaviti i spojiti oboje, konstantni i varijabilni kapital. Oboje iz perspektive poduzetnika predstavlja trošak u istoj mjeri, dok mu se višak vrijednosti nužno prikazuje kao svota novca, uvećana početna investicija. Dakle, višak vrijednosti u kapitalističkoj praksi nužno nastupa u pojavnom obliku profita. Mistifikacija, koju sadrži sama kapitalistička praksa i koja se nikako ne može svesti na proizvod ideološke manipulacije, tiče se nevidljivosti različitih vrijednosnih doprinosa različitih dijelova kapitala (varijabilni kapital stvara novu vrijednost, dok je konstantni samo prenosi). Ta mistifikacija je imanentna samim kapitalističkim proizvodnim odnosima, odnosno ne dolazi retroaktivno kao proizvod namjerne ideološke obmane, iako sadržava moment iluzije. Ta je iluzija društveno objektivna (proizlazi iz društvenih odnosa, a ne iz grešaka u subjektivnoj percepciji) i praktički važeća, a na osnovi te iluzije kapitalisti reguliraju svoje prakse i procjenjuju njihovu učinkovitost.

### **Ideologija i društvene iluzije**

Na ovom se mjestu možemo vratiti prvoj Foucaultovoj kritici teorije ideologije i Marxa dopuniti Foucaultom (ali i Foucaulta Marxom), tj. uspostaviti posthumno kritičko suočenje koje nije ni polemično ni denuncijatorsko i koje se ne brine o čistoći ove ili one doktrine, nego može biti — kao dopis umjesto otpisa — teorijski produktivno.

Dakle, Marx uspijeva — iako u nezavršenoj i fragmentiranoj teoriji fetišizma i mistifikacija<sup>01</sup> — prekoračiti svoju ranu shemu baze i nadgradnje i napraviti teoriju ekonomskog diskursa kapitalizma koja nije ni zavjerenička ni instrumentalna i koja ne pretpostavlja izvanpovijesnu istinu. Ali predmet te teorije je samo ekonomski diskurs. Budući da proizlazi iz dešifriranja oblika samo-mistifikacije, karakterističnih za ekonomske (rad-nadnica, kapital-profit/kamate, zemlja-renta) i samo ekonomske društvene odnose Marxove kritičke analize kapitalističke religije svakodnevnog života (Marx, 1973: 925), ne možemo jednostavno automatski prenijeti na druga društvena područja. Ali unatoč tome, možemo možda na kritičku analizu drugih i drugačijih društvenih odnosa prenijeti osnovni Marxov teorijski postupak za dešifriranje mistifikacija. Kada dođemo do proturječnosti pojave određenog društvenog odnosa<sup>02</sup>, Marx pokušava iz proturječnosti pojave ekstrahirati bitan društveni odnos, razotkriti njegovu unutrašnju logiku i onda nastavlja još u obrnutom smjeru, povratno od bitka k pojavi, čime pokazuje mehanizam njezine formacije i istovremeno logičku nužnost njene proturječnosti (Murray, 1988: 131–135).

Foucault bi vjerovatno odbio takav hegelovski teorijski postupak, ali na više mjesta spontano se približava konceptu mistifikacije, iako ne u vezi sa ekonomijom nego u pogledu istraživanja političke dimenzije društvenih odnosa. Tu se vraćamo prvoj Foucaultovoj kritici teorije ideologije, kritici razumijevanja ideologije kao lažne svijesti, to jest kao namjerne manipulacije vladauće klase. Prva Foucaultova kritička gesta sastoji se u konkretnim povijesnim primjerima kojima nastoji pokazati suprotno — kako ideologija nije sekundarna u odnosu na materijalnu “bazu” i nije njezin pasivni odraz. Ali ni diskursivne borbe koje nastoje postići učinke istine u polju politike nisu sekundarni oblik primarnih odnosa moći ili sekundarna manipulacija sa svijješću potčinjenih. U tome je blizak Marxu koji pokazuje slično u vezi s kapitalističkim ekonomskim odnosima — njihovi teorijski postupci, barem u tom pogledu, nisu sasvim različiti. Foucault nije marksist na sličan način kao što ni sam Marx nije bio marksist (Heinrich, 2015).

**01** Koju ni tradicionalni, ni althusserovski marksizam nije razumio ili ju je ignorirao — zbog toga je Foucaultova kritika teorije ideologije sasvim opravdana ukoliko je njena meta marksizam, a ne sam Marx.

**02** Npr. na to što zove imaginarni izraz vrijednost rada. To je praktički važeća predstava, koju neprestano koristimo u svakodnevnom životu, ali je proturječna; kako pokazuje Marx (2012: 439–441), radi se o apsurdnoj, nemogućoj predstavi.

Marx i Foucault se mogu sresti i uzajamno dopuniti na točki u kojoj obojica odbijaju i nadmašuju tradicionalni marksizam.

U tom su pogledu interesantne Foucaultove opaske u vezi s “ideologijom” evolucionizma tokom 19. stoljeća:

Evolucionizam (...) nije prosto način prepisivanja političkog diskursa u biološki jezik i isto tako ne prosto preoblačenje političnog diskursa u znanstvenu odjeću, nego istinit način razmišljanja o odnosima između kolonizacije, nužnosti ratova, kriminaliteta, pojavama ludila i duševnih oboljenja, povijesti društava i njihovih klasa itd. Kad god su se desile konfrontacije, ubijanja ili rizik smrti, 19. stoljeće je bilo doslovno prisiljeno razmišljati o tome na način evolucionizma (Foucault, 2015: 276–277).

U pogledu odnosa između znanja, vlasti i istine Foucault izvodi sličnu kritičku operaciju kao Marx u vezi sa ekonomskim diskursom kapitalizma, ali na drugom području vezanom uz disciplinarne prakse, biopolitiku i governmentality. Pri tome nailazi na problem koji ostaje neriješen i tu možemo, nakon što smo pokušali proširiti teren analiza mistifikacije na područje politike, upotrijebiti Marxa za dopunu Foucaulta. Naime, problem na koji nailazi Foucault i s kojim se više puta bavi s nedorečenim rezultatima sličan je problemu koji je u teoriji fetišizma i mistifikacije za ekonomiju riješio Marx: ako ostavimo naivnu teoriju ideologije kao manipulacije, lažne svijesti i/ili idealnog odraza materijalne ekonomske baze, još uvijek nam ostaje problem realno postojećih iluzija, mistifikacija, društvenih hijeroglifa. Ako pokažemo da ideologija nije manipulacija, to još ne znači da su svi društveni odnosi transparentni, da moment iluzije nestaje, odnosno da se sama predodžba o društvenim iluzijama pokazuje kao iluzorna. Spoznajom da iza iluzije ne stoji primjerice zavjera elita, nismo još riješili zagonetku iluzije same.

Foucault na taj problem dolazi preko kritike razumijevanja vlasti kao suverenosti. U svojim analizama uvjerljivo pokazuje da je takvo razumijevanje prekratko i neprecizno, odnosno, ne samo da promašuje čitav niz mehanizama i načina djelovanja vlasti, nego i ne može objasniti djelovanja državnog aparata i političke vlasti same. Problem koji ostaje sastoji se u tome da takvo razumijevanje vlasti (kao suverenosti) ne samo da opstoji, nego je i iznimno prošireno i uvjerljivo. Iako Foucault pokazuje da je takvo razumijevanje vlasti iluzorno i da proizvodnju društvenih iluzija ne možemo pripisati djelovanju ideologa iz pozadine, on svejedno ne kreće drugim teorijskim putem — od



raskrivene unutrašnje logike vlasti nazad ka njezinoj iluzornoj pojavi, i tako ipak ne objašnjava racionalnost ili logičke nužnosti iluzije vlasti-kao-suverenosti.

Naime, u analizama vlasti nije dovoljno samo skinuti kralju glavu; potrebno je objasniti prije svega zašto taj bezglavi leš još uvijek hoda okolo i proizvodi stvarne učinke (Dean, 1994: 156)? Zašto nam vlast još uvijek izgleda kao da kralj nikad nije izgubio glavu? Analiza koja pokazuje da vlast u stvari nije suverenost, da nema središta, da nije nešto što netko posjeduje i što može ugovorom predati drugome (po modelu robe i robne razmjene) itd., te takvom *demistifikacijom* razotkriva određene pojave i odnose koje ne možemo objasniti teorijom suverenosti klasične političke filozofije (Foucault, 2015: 31–49), sama ta analiza ne objašnjava što animira bezglavi leš države-kao-suverena, odnosno kako se produciraju realni društveni učinci ujedinjene države i vladavine zakona.

Tome problemu, kako objasniti društveni mehanizam formacije iluzije vlasti kao zakona ili suverenosti, Foucault se pokušava, iako prilično nespretno, približiti u prvom tomu *Istorije seksualnosti*:

[...] vlast je podnošljiva tek pod uvjetom da zakrije veći dio sebe. Uspješna je srazmjerno tome koliko svojih mehanizama uspije sakriti. (...) bismo li prihvatili vlast ako u njoj ne bi vidjeli jednostavno graniceu koja je postavljena našoj želji i koja dopušta vrijednost nekog netaknutog dijela slobode — iako je umanjen? Vlast kao čista granica postavljena slobodi je, barem u našem društvu, glavni oblik u kojem je ona prihvatljiva (Foucault, 2010: 84).

Usprkos mješavini funkcionalizma (iluzija egzistira jer je potrebna određenim odnosima moći) i teorije legitimacije (iluzija kao retroaktivno zakrivljanje i opravdanje pretpostojećih odnosa moći), Foucaultova teorija postaje zaista zanimljiva tamo gdje dolazimo do samo-skrivanja vlasti, fenomena kojeg je Marx u vezi s nadnicom, profitom, kamata-ma i rentom nazvao mistifikacijom.

Foucault je u vezi s istim problemom u *Društvo je potrebno braniti* ponešto precizniji. Kada dolazi do pitanja, zašto pravna teorija suverenosti kao ideologija — na tome mjestu Foucault koristi tu riječ bez distanciranja! — ne preživljava samo povijesni nastup disciplinarne vlasti nego još uvijek ustrajava kao prevladajuća predstava o vlasti i način razumijevanja vlasti, odgovor glasi:

Mislim da za to postoje dva razloga. S jedne strane je teorija suverenosti u 17. i čak još u 18. stoljeću trajni kritični instrument pro-

tiv monarhije i svim preprekama koje su stajale na putu razvoja disciplinskog društva. S druge strane, ova teorija i organizacija juridičnih kodova, koja je bila fokusirana na nju, omogućile su ili prekrivanje mehanizama discipline sistemom prava koji je prikrio te mehanizme i izbrisao elemente dominacije i tehnikâ dominacije, koje sadržava disciplina, i koji je, na kraju, svakome garantirao suverena prava zbog suverenosti države (Foucault, 2015: 46).

Suverena vlast, utemeljena na zakonu, pravima i zabranama, povezuje se s disciplinarnim režimom, koji se temelji na normama i koji je premašuje, na način mistificiranja samog karaktera discipline kao vlasti i ujedno proizvodi dojam pravednosti i legitimnosti državne i pravne strukture. Ono što predstavlja povijesni preostatak nekada dominantnih tehnologija vladanja (suverenost, pravo) izgleda kao sâma vlast, odnosno cjelokupna vlast, dok realno izvođenje vlasti (u disciplinskim institucijama poput klinike, zatvora, vojske i sl.) izgleda kao ne-vlast. U kontrastu s realnom vlašću disciplinâ, koja nije prepoznata kao takva, pravna država izgleda kao pravedna, blaga i legitimna vlast (iako od 19. stoljeća dalje većinu realne vlasti vrše upravo disciplinski, biopolitički i ekonomski mehanizmi nesvodivi na pravo i zakon).<sup>03</sup>

### Tjelesne tehnike

Dok je intencija prvog dijela ovog priloga bila pokušaj analize određenih primjera društvenih iluzija (povezanih s fetišizmom i vlašću kao suverenošću), imanentnih društvenim praksama čiji su dio na način kritike diskurzivno dismisivnih predodžaba o ideologiji, intencija ovog dijela je obrnuta: pokušaj da se putem kritike diskursivno-centričnih predstava o ideologiji pokaže da, iako su ideološki diskursi imanentan dio društvenih praksi, to još ne znači da imaju u njima određujuću ili dominantnu ulogu. Društveni učinci koji se često pripisuju ideologiji možda nisu ideološki učinci, barem ako ideologiju razumijemo u užem smislu, naime kao sistem određenih uređenih diskursâ, pravila njihove upotrebe i njihovih učinaka. Možda je ideologija, barem u pri-

**03** Ova skica nikako ne iscrpljuje problem društvene iluzije vlasti kao suverenosti nego, zbog prostorne ograničenosti, tek pokazuje mogući smjer njegovog rješavanja. Daljnja istraživanja bi morala uključiti, u najmanju ruku, ne samo detaljniju analizu odnosa između suverene i disciplinske vlasti, nego i transformaciju samog društva discipline u smjeru društva nadzora koja je u Foucaultovo vrijeme tek počela (Deleuze, 1992).

mjerima koji slijede, nešto više od samog diskursa, odnosno, možda je uloga diskursa u njenom djelovanju i njenim učincima skromnija nego što se obično pretpostavlja.

Prvi primjer: tjelesne tehnike u značenju koje im u svome inauralnemu eseju daje Marcel Mauss (1996: 203–226). Mauss istražuje različite načine sjedenja, počivanja, tjelesnog držanja, upotrebe ruku itd., značajne za različita plemena i društvene skupine, po kojima možemo ne samo raspoznati različite etničke skupine (“pleše kao Slovenac”) nego se i društvene podjele (npr. klasne i rodne) i odnosi moći unutar pojedinačnih etničkih skupina izražavaju i reproduciraju varijacijama u tjelesnim tehnikama: žene se smiju drukčije nego muškarci, bijeg siromašnih od policije razlikuje se od *jogginga* srednje klase ne samo po društvenom kontekstu i svrsi nego i u tehničkom aspektu upotrebe nogu itd.

Pierre Bourdieu (2012: 113–136), koji se često referira na Maussa, naziva to tjelesnom *heksis* kao procesom upisivanja društvene strukture u tijelo na nesvjesnoj razini koja zaobilazi simboličko-kognitivnu razinu i pitanje subjekta (kao svjesnog i intencionalnog). Za Bourdieua (2002: 118) svakodnevne društvene prakse nisu učinak vjerovanja u ove ili one svjesno primljene doktrine (ideologije) nego određena stanja tjela, sustav tjelesnih držanja i dispozicija, odnosno naturalizirana društvena struktura, “pretvorena u motorične sheme i tjelesne automatizme”. Društvena struktura, odnosno društveno objektivne podjele, poput klasnih i rodnih, time ne djeluju putem prethodne ideološke indoktrinacije, u kojoj bi ih morali primiti na razini razumskog uvjeravanja (ili manipulacije), nego na razini onoga što djeluje kao najrealnije, najprirodnije i najiskonskije: tjelesnog iskustva, osjećaja da negdje pripadamo, odnosno osjećaja primjerenosti (ili srama). Time se društvena struktura istovremeno izražava i reproducira bez direktne intervencije razine razumske refleksije i diskursa; po Bourdieuu, tjelesne tehnike nisu oblik znanja kojim intencionalno upravljamo ili vjerovanja koje bi primali putem ideološke transmisije.

Pitanje tjelesnih tehnika je u klasičnim marksističkim teorijama skoro sasvim odsutno, s jednom bitnom iznimkom, Althusserom, ali i kod njega je odgovor nedostatan. Ideologija po Althusseru (2000: 95–102) interpelira individuu u subjekte; kao subjekti, opremljeni sviješću, moralom itd., oni prihvaćaju osnovna pravila igre buržoaskog društva. S druge strane, i suprotno tome, egzistencija ideologije je prema Althusseru (2000: 91–95) materijalna, to jest, sastoji se od uređenog niza materijalnih praksi poput klečanja u crkvi i slično. Na

tom mjestu Althusser navodi Pascala, ali je blizu i Bourdieuu: klečanje u crkvi kao takvo, u materijalnosti tjelesne prakse, znači pristajanje na izvođenje ideologije bez obzira na intimni psihološki stav ili odnos na razini razumske refleksije; ako klekneš, vjeruješ, religiozna ideologija u cjelini je sadržana u toj tjelesnoj tehnici.

Iako u tom aspektu svoje teorije ideologije dodiruje problem tjelesnih tehnika, Althusser ga ne rješava nego oscilira između diskurzivne centričnosti (škola trpa djeci u glavu buržoasku ideologiju; v. Althusser, 2000: 81) i diskursivne dismisivnosti (ako klekneš, vjeruješ, bez obzira na psihološko vjerovanje, odnosno na sadržaj misli; v. Althusser, 2000: 93). Oba su rješenja neuverljiva. Ako je dovoljno kleknuti, čemu onda inzistiranje na subjektu i konceptu interpelacije? I, kako dolazimo do toga da kleknemo, kako se te tjelesne prakse (re)produciraju? Jednako tako je neuverljiv i primjer škole. Kao prvo, ono što se u školama “djeci trpa u glavu” u relativno malom dijelu je izrazito ideološki sadržaj (poput domovinsko-moralnog odgoja i djelomično povijesti i nacionalne književnosti), dok su u relativno velikom dijelu programa sadržane osnove prirodnih znanosti, za koje je teško pokazati ideološku funkciju.<sup>04</sup> Drugo, u školama nije toliko presudno učenje sadržaja na svjesnoj razini. Taj sadržaj većina đaka mirno, bez brige o ideološkoj reprodukciji ekonomske baze i konzistenciji vlastite buržoaske subjektivnosti, zaboravlja nekoliko sati nakon mature. Presudno je prije svega učenje određenih tjelesnih tehnika (mirnog sjedenja, održavanja pažnje, ispravnog ponašanja) koje ostaju bitne za kasniju upotrebu u radnom procesu.

Time se vraćamo tjelesnim tehnikama kao bitnome dijelu društvenog života koji se ne može objasniti kao još jedan diskurs nego, bliže Bourdieuu, na razini tjelesnog nesvjesnog. Radi se o razini koju Leroi-Gourhan (1990: 19–25) naziva makinalnom i koja se smješta između automatske (disanje, kucanje srca) i lucidne (razum, refleksija) razine individualnog djelovanja. Makinalna razina individualnog djelovanja je upravo društveno nesvjesno upisano u tjelo koje se prenosi tjelesnim odgojem i u kojem diskurs ima relativno marginalnu ulogu.

Drugi, konkretniji primjer pružaju Bourdieuove analize klasnih razlika i podjela. Na razini svakodnevne kulture i mikrosocijalnih praksi klasne se podjele uvijek izražavaju na način uspostavljanja

**04** Osim u općem smislu teorije apstraktnog, konceptualnog mišljenja kao nužnog prevladajućeg društvenog oblika mišljenja u kapitalizmu (Sohn-Rethel, 1978).

društvene razlike, distancije i distinkcije, tj. određena klasna pozicija dobiva svoj “identitet” samo putem distinkcije naspram drugih (Bourdieu, 1984). Buržujški stav, način držanja tijela i značenjske buržujške geste u rasponu od unutarklasnih konkurenata do pripadnika nižih klasa (npr. izražavanje gađenja kod ponašanja označenog kao prostog ili način držanja čaše vina u službenim prilikama) ne samo da se prenose izvandiskurzivno nego je i sama socijalna uspješnost buržujških tjelesnih tehnika ovisna o njihovoj “prirodnosti”, neusiljenosti, dojamu nenaučene elegancije. Generičko iskustvo neuspješnih pretendenata na buržujške društvene položaje (poput Stendhalovih junaka), sastoji se upravo u tome da mehanička imitacija buržujskog stila tjelesnih tehnika proizvodi obrnut rezultat od očekivanog — dojam neprirodnosti, naučenosti, usiljenosti.

Iz perspektive teorije ideologije bitan bourdieuovski zaključak glasi da svjesno pristajanje na buržujške norme i načine ponašanja (samo-inducirana ideološka indoktrinacija) ne vodi do učinka kakav predviđaju diskurzivno-centrična razumijevanja ideologije: učinak minimalne razlike između nesvjesno usvojenih motoričkih shema i njihovog svjesnog, ucrtnog, reflektiranog usvajanja je, barem u slučaju buržujških tjelesnih tehnika, njihov posvemašnji neuspjeh. Drugim riječima, za razliku od povijesnih komunističkih partija (diskurzivno-centrične marksističke teorije ideologije možda nisu puno više od teorijski nekontrolirane generalizacije iskustva povijesno i društveno ograničenih propagandnih tehnika tradicionalne ljevice), buržujji ne određuju pripadnost svojim socijalnim krugovima provjeravanjem ispravnosti svjesno usvojenih ideoloških stavova nego uspješnošću makinalnog usvajanja određenih tjelesnih tehnika koje djeluju kao prirodna elegancija gesta i refleksno (a ne reflektirano) izražavanje ukusa.

Treći, iz perspektive marksističke teorije bitan primjer: tjelesne tehnike u odnosima klasne dominacije u kapitalističkom proizvodnom procesu. Tu je usvajanje tjelesnih tehnika povezano s onime što Foucault naziva disciplinska vlast koja se izvodi na tijelu pojedinca. Foucaultova (2012) fascinacija prvim sveskom *Kapitala*, posebno odlomcima u kojima se Marx bavi tvorničkom disciplinom, proizlazi upravo iz toga da Marx u njima izrazito nemarksistički opisuje disciplinske tehnologije i ne spominje ideološku indoktrinaciju ili lažnu svijest. Disciplinacija se na radnom mjestu, slično kao u slučaju obrazovnih institucija, usvaja tjelesnim praksama i ne zahtjeva prethodni moment ideološke indoktrinacije, tj. prihvaćanja određenog diskurzivnog sadr-

žaja ili vjerovanja u određenu ideju. Ili, kako to u istraživanju odnosa između Marxa i Foucaulta formulira Macherey (2015):

Sad bi već moralo biti jasno zašto se Bourdieu i Foucault slažu u odbacivanju spominjanja ideologije, koja pokušava između ljudi, njihove (...) dispozicije i povijesnih oblika u kojima su iskorištavani, ubaciti srednji sloj zauzet idealnim reprezentacijama, naseljenima u duhu (...) Da bi sistem nadničnog rada djelovao, nije potrebno da ideje i riječi budu prvobitni pokretači. Ono što je potrebno jesu tehnološki i institucionalni mehanizmi (...)

Međutim, Macherey (2015) tu uspostavlja dualnost koju ja sâm želim izbjeći, jer se u kritici diskurzivno-centričnih teorija ideologije vraća diskurzivno-dismisivnoj teoriji ideologije, odnosno razumijevanju ideologije kao sekundarnog, deriviranog diskursa kada navodi da “ideologija intervenira u drugoj fazi i preuzima oblika sekundarne elaboracije, čije uloga je da legitimira prisvajanje i time ima u najboljem slučaju pomoćnu vrijednost”. Dakle, materijalnost tjelesnih tehnika i disciplinskih mehanizama opet se pokazuje kao primarna dok se ideologija pojavljuje kao izvedena. Ali pitanje nije kako odrediti prvobitnog pokretača, nego kako teorijski objasniti djelovanje kapitalističkog proizvodnog procesa na mikro socio-tehničkoj razini, gdje ideje i riječi stvarno nisu prvobitni pokretači, što dakako ne znači da mora postojati neki drugi prvobitni pokretač.

### Zaključak

Samo ustrajavanje na postojanju prvobitnog pokretača zadržava teoriju ideologije unutar dualizma materijalnog i duhovnog, baze i nadgradnje, diskurzivne dismisivnosti i diskurzivnog centrizma. Materijalistički refleks većine marksističkih teorija ideologije upravo je diskurzivna dismisivnost, odnosno odbacivanje važnosti ideologije i diskursa jer nisu prvobitni pokretači. Osciliranje između, s jedne strane, primitivnog materijalizma *Njemačke ideologije* i diskurzivno-centričnih varijacija, s druge strane, iziskuju realne i nepregledne primjere društvenih učinka diskursa u obliku propagande, oglašavanja, društvene moći medija i slično. Ako želimo ostati vjerni dualizmu primitivnog materijalizma i ako istovremeno ne možemo ignorirati realnu društvenu moć diskursa, onda je jedina mogućnost koja nam preostaje preokret u diskurzivni centrizam.<sup>05</sup>

**05** Značajan primjer iz intelektualne povijesti marksizma je Hallov obrat



Ali ako ne inzistiramo po svaku cijenu na primitivnom materijalističkom dualizmu, onda ni spoznaja da diskurs nije prvobitni pokretač u proizvodnom procesu ili u buržujkim socijalnim situacijama ne može služiti kao argument za odbacivanje bavljenja ideološkim diskursima ili njihovu relegaciju u sekundarnu ulogu. U imanentnom razumijevanju ideologije, pitanje društvenog mjesta i uloge diskursa postavlja se drukčije utoliko što se bitnom pokazuje tehnička razina djelovanja diskursa, ne toliko ideje u glavama i pitanje odakle proizlaze, nego materijalnost uputa, pravilnika, formulara za provjeravanje prisutnosti, tehnološki aspekti komunikacije na radnom mjestu (kojim spravama i kojim algoritmima se ona provodi) itsl. U perspektivi imanentno materijalističke teorije ideologije, govor i diskurs ne nastupaju iznad materijalnosti društvenih praksi nego kao njihov neizostavan, funkcionalan i aktivan sastavni dio, koji je neodvojivo isprepleten s tehnološkim konfiguracijama i odnosima moći. Govor je, dakako specifična, ali još uvijek tek jedna od tjelesnih tehnika i možda je to perspektiva imamentno materijalističke teorije ideologije — istraživanje govora i diskursa, ne na razini značenja nego na razini društvenog djelovanja i tehnološkog posredovanja. ■

.....

u teoriju diskursa nakon iskustva narastajuće popularnosti i moći neoliberalizma, gdje su presudnu ulogu imali mediji i kultura (Hall, 1988).

## Literatura

- Althusser, Louis (2000). *Izbrani spisi*. Ljubljana: /\*cf.
- Bachelard, Gaston (2012). *Oblikovanje znanstvenega duha*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Bourdieu, Pierre (1984). *Distinction*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bourdieu, Pierre (2002). *Praktični čut I*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Dean, Mitchell (1994). *Critical and Effective Histories*. London i New York: Routledge.
- Deleuze, Gilles (1992). *Postscript on the Societies of Control*. October 59: 3–7.
- Foucault, Michel (2009). *Vednost–oblast–subjekt*. Ljubljana: Krtina.
- Foucault, Michel (2010). *Zgodovina seksualnosti*. Ljubljana: Škuc.
- Foucault, Michel (2012). *The Mesh of Power*. Viewpoint. dostupno na: <http://viewpointmag.com/2012/09/12/the-mesh-of-power/>
- Foucault, Michel (2015). *Družbo je treba braniti*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Hall, Stuart (1988). *The Hard Road to Renewal*. London: Verso.
- Heinrich, Michael (2013). *Kritika politične ekonomije*. Ljubljana: Sophia.
- Heinrich, Michael (2015). "Je ne suis pas Marxiste". *Libcom*. Dostupno na: <https://libcom.org/library/%E2%80%9Eje-ne-suis-pas-marxiste%E2%80%9C>
- Leroi-Gourhan, André (1990). *Gib in beseda II*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Macherey, Pierre (2015). *The Productive Subject*. Viewpoint. Dostupno na: <http://viewpointmag.com/2015/10/31/the-productive-subject/>
- Marx, Karl i Engels, Friedrich (1971). *Izbrana dela II*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Marx, Karl (2012). *Kapital I*. Ljubljana: Sophia.
- Marx, Karl (1973). *Kapital III*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Mauss, Marcel (1996). *Esej o daru in drugi spisi*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Murray, Patrick (1988). *Marx's Theory of Scientific Knowledge*. Atlantic Highlands: Humanities Press International.
- Rehmann, Jan (2013). *Theories of Ideology*. Leiden i Boston: Brill.
- Sohn-Rethel, Alfred (1978). *Intellectual and Manual Labour*. London i Basingstoke: The Macmillan Press. ■