

*Jean Baudrillard*

**Ogledalo proizvodnje**  
**ili Kritička iluzija istorijskog materijalizma**

1973.

# Sadržaj

Uvodna reč .....	4
Predgovor autora .....	5
<b>Glava I</b> .....	<b>7</b>
Koncept rada .....	7
Kritika upotrebne vrednosti i radne snage .....	7
Konkretni aspekt rada: „dijalektika“ kvaliteta i kvantiteta .....	9
Čovekovo dvostruko generičko lice .....	10
Etika rada: estetika igre .....	12
Marks i hijeroglif vrednosti .....	16
Epistemologija I: U senci marksističkih koncepata .....	18
Kritika političke ekonomije je u osnovi dovršena .....	19
<b>Glava II</b> .....	<b>21</b>
Marksistička antropologija i dominacija nad prirodom .....	21
Moralna filozofija prosvetiteljstva .....	22
Likurg i kastracija .....	24
Judeohrišćansko osporavanje prirode .....	25
Epistemologija II: Strukturalna ograničenja marksističke kritike .....	26
<b>Glava III</b> .....	<b>28</b>
Istorijski materijalizam i primitivna društva .....	28
Strukturalna uzročnost i primitivna društva .....	28
Višak i antiproizvodnja .....	30
Magija i rad .....	33
Epistemologija III: Materijalizam i etnocentrizam .....	34
<b>Glava IV</b> .....	<b>38</b>
Arhaični i feudalni oblik .....	38
Rob .....	38
Zanatlija .....	39
Epistemologija IV: Marksizam i zabluda .....	43
<b>Glava V</b> .....	<b>45</b>
Marksizam i sistem političke ekonomije .....	45
Euklidovska geometrija istorije? .....	45
Treća faza političke ekonomije .....	48
Kontradikcija i subverzija: izmeštanje političkog .....	53
Politička revolucija i „kulturalna“ revolucija .....	57
Ekonomija kao ideologija i simulacioni model .....	60
Marksistička teorija i radnički pokret: koncept klase .....	62
Revolucija kao svrha: istorija u iščekivanju .....	65
Radikalnost utopije .....	67
<b>Bibliografska napomena</b> .....	<b>69</b>
<b>Žan Bodrijar u ogledalu proizvodnje</b> .....	<b>70</b>

1. ....	70
2. ....	72

## Uvodna reč

Ovo izdanje *Porodične biblioteke* prevashodno je namenjeno borbi protiv svih onih koji na ma koji način, s ma kojih pozicija, podržavaju i reprodukuju teror opsesivnog produkcionizma i političke ekonomije (ekonomske ucene). Ima života, i to dobrog, i bez svega toga. To ne znači „povratak u pećine“ ili opštu evakuaciju u neki „alternativni“ krpež: u održavanje istog rasporeda, samo nekim drugim sredstvima. To samo znači oslobađanje od jedne opsesije i njenih apsurdnih ciljeva.

Za kraj, kraj, kraj svega toga

A. G.

## Predgovor autora

Jedan bauk proganja revolucionarnu imaginaciju: fantazam o proizvodnji. On svuda sa sobom nosi neobuzdani romantizam produktivnosti. Kritička teorija *oblika* proizvodnje nigde ne dotiče *princip* proizvodnje. Svi koncepti koje ta kritika artikuliše opisuju samo dijalektičku i istorijsku genealogiju *sadržaja* proizvodnje, ostavljajući proizvodnju, kao *formu*, netaknutom. Ta forma ponovo izranja, idealizovana, iza kritike kapitalističkog oblika proizvodnje. Kao neka čudna zaraza, taj oblik proizvodnje samo osnažuje revolucionarni diskurs kao jezik produktivnosti. Od oslobođenja proizvodnih snaga u neograničenoj „tekstualnoj produktivnosti“ časopisa *Tel Quel*, do Delezove (Deleuze) fabrike-mašine produktivnosti nesvesnog (uključujući i „rad“ nesvesnog), nijedna revolucija se više ne može utemeljiti pod nekim drugim znamenjem. Opšta formula je ona proizvodnog erosa. Društveno bogatstvo ili jezik, značenje ili vrednost, znak ili fantazam – sve je „proizvedeno“, na osnovu „rada“. Ako je to istina kapitala i političke ekonomije, onda je ona u celini ugrađena u shvatanje revolucije i to samo u korist kapitala. Kapitalistički sistem proizvodnje trebalo bi zbaciti u ime autentične i radikalne produktivnosti. Kapitalistički zakon vrednosti trebalo bi ukinuti u ime razotuđene hiperproduktivnosti, proizvodnog hiperprostora. Kapital razvija proizvodne snage, ali ih i ograničava: zato se one moraju osloboditi. Razmena označenog uvek je prikivala „rad“ označitelja: prema tome, oslobodimo označitelja i tekstualnu proizvodnju značenja! Nesvesno je opkoljeno društvenim, lingvističkim i edipovskim strukturama: prema tome, povratimo njegovu sirovu energiju, obnovimo ga kao proizvodnu mašinu! Produkcioniistički diskurs vlada svuda. Bez obzira da li ta produktivnost ima objektivne ciljeve ili se razvija zbog sebe same, sâm taj diskurs se nameće kao oblik vrednosti. To je lajtmotiv kako sistema, tako i njegove radikalne opozicije – samo što takav konsenzus mora biti sumnjiv. Ako je diskurs proizvodnje samo revolucionarna metafora – obilazni povratak koncepta koji suštinski izvire iz političke ekonomije i pokorava se njenom principu realnosti – onda je ta metafora opasna, sve dok pretenduje da označava radikalnu alternativu. Ili, ako alternativa nije radikalna i ako njena zaraženost produkcioniističkim diskursom označava nešto više od metaforičke infekcije, onda je i ona određena vladajućim obrascem.<sup>1</sup>

Ali, zar i taj vladajući obrazac, koji od svih azimuta pravi metafore, nije i sam pûka metafora? Zar princip realnosti ne nameće samo kôd, šifru, sistem tumačenja? Marks je uzdrmao fikciju *homo economicusa*, mit koji sažima ceo proces naturalizacije sistema razmenske vrednosti, tržišta i viška vrednosti, u svim njegovim oblicima. Ali, to je uradio u ime aktiviranja radne snage, u ime čovekove sposobnosti da stvori vrednost sopstvenim radom (*pro-ducere*). Zar to nije slična fikcija, slična naturalizacija – još jedna potpuno proizvoljna konvencija, simulacija modela koji bi trebalo da *kodira* sav ljudski materijal i svaki mogući oblik strasti i razmene u okviru vrednosti, konačnosti i proizvodnje? Ako je tako, proizvodnja je onda samo kôd koji nameće taj tip dešifrovanja, u kojem, zapravo, nema ni konačnosti, ni šifre, niti vrednosti. S racionalnog stanovišta, ta džinovska, sekundarna elaboracija halucinira da je čovek predodređen za objektivnu transformaciju sveta (ili za „proizvodnju“ sebe, što je danas postala opšta humanistička tema: nije više stvar u „biti“ već u „proizvoditi“ sebe, kroz svesnu aktivnost ili primitivnu „proizvodnju“ želje).

<sup>1</sup> Marks je očigledno imao ključnu ulogu u ukorenjivanju te produktivističke metafore. On je bio taj koji je konačno radikalizovao i racionalizovao koncept proizvodnje, koji ga je „dijalektizovao“ i dodelio mu plemićku revolucionarnu titulu. Svoju veliku karijeru taj koncept uglavnom duguje bezuslovnim referencama na Marksa.

Čovek je svuda naučio da o sebi razmišlja, da prihvata i *nameće sebe* u skladu s tom produkcionišćkom šemom, koja mu je dodeljena kao konačna dimenzija vrednosti i smisla. Na nivou političke ekonomije, postoji nešto je Lakan (Jacques Lacan) opisao kao stadijum ogledala: kroz tu šemu ili *ogledalo* proizvodnje, ljudska vrsta dolazi do svesti, *ali samo imaginarno*. Proizvodnja, rad, vrednost, sve iz čega nastaje objektivni svet i na osnovu čega čovek objektivno prepoznaje sebe – sve to je imaginarno. Čovek se tu upliće u neprestano dešifrovanje sebe kroz svoja dela, dovršena vlastitom senkom (njegovim ciljem), koju reflektuje to operativno ogledalo, kao neka vrsta idealnog produkcionišćkog ega. Taj proces se uočava ne samo u materijalizovanom obliku ekonomske opsednutosti efikasnošću, koju diktira sistem razmenske vrednosti, nego, još dublje, i u toj *prekomernoj određenosti kôdom*, tim ogledalom političke ekonomije: u identitetu koji čovek poprima u vlastitim očima kada o sebi misli samo kao o nečemu što se mora proizvoditi, preobražavati ili stvoriti kao vrednost. Taj izuzetni fantazam se često meša s predstavljanjem, u kojem čovek postaje sopstveno *označeno* i uživa u sebi kao u *sadržaju* vrednosti i značenja, u procesu samoizražavanja i samoakumulacije, čija mu forma izmiče.

Dalje je u tekstu je objašnjeno (uprkos smelim kritičkim tumačenjima strukturalističkih marksista) kako je analiza oblika predstavljanja (statusa znaka, jezika koji upravlja celom zapadnjačkom mišlju) – odnosno, kritička redukcija te forme u koliziji s poretkom proizvodnje i političke ekonomije – promakla Marksu. Nema više nikakve svrhe započinjati s radikalnom kritikom režima predstavljanja u ime proizvodnje i njene revolucionarne formule. Ta dva poretka su neraskidivo povezana. Ma koliko to izgledalo paradoksalno, Marks je propustio da radikalno analizira ne samo *oblik proizvodnje već i oblik predstavljanja*. To su dve velike, neanalizirane forme imaginarnog političke ekonomije, koje su Marksu nametnule svoja ograničenja. Diskurs proizvodnje i diskurs predstavljanja čine ogledalo u kojem se sistem političke ekonomije reflektuje i reprodukuje kao određujuća instanca.

# Glava I

## Koncept rada

Da bismo došli do radikalne kritike političke ekonomije, nije dovoljno demaskirati ono što je skriveno iza koncepta potrošnje: antropologiju želja i upotrebnu vrednost. Moramo demaskirati i sve što se nalazi iza koncepta proizvodnje, oblika proizvodnje, proizvodnih snaga, proizvodnih odnosa, itd. U pitanje se moraju dovesti svi temeljni koncepti marksističke analize, počevši od pretpostavki njene radikalne kritike i prevazilaženja političke ekonomije. Šta je to tako aksiomatsko u proizvodnim snagama ili u dijalektičkom razvoju oblika proizvodnja, odakle izvire cela revolucionarna teorija? Šta je aksiomatsko u generičkom bogatstvu čoveka kao radne snage, tom pokretaču istorije ili u sâmoj istoriji, koja je samo „ljudska proizvodnja njihovog materijalnog života“? „Prvi istorijski čin je, prema tome, proizvodnja sredstava za zadovoljavanje tih potreba, proizvodnja sâmog materijalnog života. I to je zaista istorijski čin, glavni preduslov celokupne istorije, koja se danas, kao i hiljadama godina unazad, mora svakodnevno i svakog časa ostvarivati samo zato da bi se održalo ljudsko postojanje.“<sup>1</sup>

Oslobođenje proizvodnih snaga se meša sa oslobođenjem čoveka: da li je to formula revolucije ili sâme političke ekonomije? Skoro niko nije dovodio u pitanje te krajnje činjenice, naročito ne Marks, za koga ljudi „počinju da razlikuju sebe od životinja čim počnu s *proizvodnjom* sredstava za zadovoljavanje osnovnih životnih potreba . . .“<sup>2</sup> (Zašto bi čovek uvek morao da teži razlikovanju od životinja? Humanizam je *idée fixe*, koja takođe dolazi iz političke ekonomije – ali, time se sada nećemo baviti.) Ali, da li je ljudsko postojanje cilj koji mora pronaći svoja sredstva? Ta mala, nevinna fraza već predstavlja teorijski zaključak: odvajanje ciljeva od sredstava je najnerealniji i najnaivniji postulat o ljudskoj vrsti. Čovek ima potrebe. Da li ih ima? Da li se zakleo na njihovo zadovoljavanje? Da li je on samo radna snaga, kojom odvaja sebe kao sredstvo od sebe kao cilja? Te velike metafore sistema koji dominira našim životima čine bajku političke ekonomije, uvek iznova pripovedanu generacijama revolucionara, koji su, čak i u svom političkom radikalizmu, bili zaraženi konceptualnim virusima te iste političke ekonomije.

## Kritika upotrebne vrednosti i radne snage

U razlikovanju razmenske i upotrebne vrednosti, marksizam je pokazao svoju snagu, ali i svoje slabosti. Pretpostavka upotrebne vrednosti – hipoteza o konkretnoj vrednosti koja stoji iza apstrakcije razmenske vrednosti, odnosno ljudska svrha robe u trenutku njene direktne upotrebe u korist subjekta – samo je posledica sistema razmenske vrednosti, koncept nastao u tom sistemu i razvijen kroz njega.<sup>3</sup> Daleko od toga da označava oblast s one strane političke ekonomije, upotrebna vrednost je samo horizont razmenske vrednosti. Radikalno preispitivanje koncepta potrošnje počinje na nivou potreba i proizvoda. *Ali, ta kritika poprima pune razmere tek kada se proširi na onu drugu robu, radnu snagu.* Tako pod udar radikalne kritike dolazi koncept proizvodnje.

<sup>1</sup> K. Marx i F. Engels, *Die deutsche Ideologie* (Nemačka ideologija), 1845.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe* (Paris: Gallimard, 1972).

Ne smemo zaboraviti da prema sâmom Marksu revolucionarna originalnost njegove teorije izvire iz oslobađanja koncepta radne snage od njenog statusa neobične robe, čije uključivanje u proizvodni ciklus *pod imenom upotrebne vrednosti* unosi element X, diferencijalnu dodatnu vrednost, koja generiše višak vrednosti i ceo proces kapitala. (Buržoaska ekonomija bi računala samo na prost „rad“, kao jedan od faktora ekonomskog procesa.)

Istorija Marksovog koncepta upotrebne vrednosti rada je složena. S tim konceptom, Adam Smit (Adam Smith) je napao fiziokrate i merkantiliste. Marks je, sa svoje strane, razgradio rad na dvostruki koncept radne snage kao robe: na apstraktni društveni rad (razmensku vrednost) i konkretni rad (upotrebnu vrednost). Insistirao je na tome da se ta dva aspekta zadrže u njihovoj punoj snazi. Samo je njihova artikulacija mogla pomoći u objektivnom dešifrovanju procesa kapitalističkog rada. U osvrtu na A. Vagnera (A. Wagner), koji je negirao upotrebnu vrednost, Marks je pisao:

„. . . taj *vir obscurus*<sup>4</sup> previđa činjenicu da se čak i u analizi robe ne zadržavam na dvostrukom načinu na koji se ona ispoljava, već odmah tvrdim da je u tom dvostrukom biću robe predstavljen *dvostruki karakter rada* koji je proizvodi: korisan rad, to jest, konkretni oblici rada koji stvaraju upotrebne vrednosti i apstraktni rad, rad kao *potrošnja radne snage*, nezavisno od ma kojeg 'korisnog' načina na koji se ona troši. . . da je u razvoju *robe kao oblika vrednosti*, odnosno novčane forme i odatle novca, vrednost neke robe predstavljena upotrebnom vrednošću ove druge, to jest, prirodnim oblikom te druge robe; da se višak vrednosti izvlači iz '*specifične*' *upotrebne vrednosti radne snage*, iz upotrebne vrednosti koja samo njoj pripada, itd, itd.; i da zato upotrebna vrednost kod mene igra mnogo važniju ulogu nego kod ranijih ekonomista, ali samo na osnovu analize datih ekonomskih konstelacija, a nikako na osnovu mudrovanja o pojmovima ili značenju reči 'upotrebna vrednost' i 'vrednost'.“<sup>5</sup> (naglasio autor)

Na osnovu ovog odlomka jasno je da upotrebna vrednost, izgubivši svoju „prirodnost“, upravo zato stiže još veću „specifičnu“ težinu u *strukturalnom* funkcionisanju razmenske vrednosti. U pokušaju da održi dijalektičku ravnotežu između konkretnog, kvalitativnog rada i apstraktnog, kvantitativnog rada, Marks daje logičku prednost razmenskoj vrednosti (data ekonomska formacija). Ali, tako samo zadržava nešto od *prividnog kretanja političke ekonomije*: konkretnu pozitivnost upotrebne vrednosti, neku vrstu konkretne prethodnice u okviru strukture političke ekonomije. On ne radikalizuje šemu do tačke izokretanja tog privida u otkriće upotrebne vrednosti *kao proizvoda igre razmenske vrednosti*. To smo pokazali na primeru proizvoda za potrošnju; isto važi i za radnu snagu. Definicija proizvoda kao nečeg korisnog, što odgovara potrebama, jeste najdovršeniiji, najdublje usvojeni izraz apstraktne ekonomske razmene: to je njena subjektivna završnica. Definicija radne snage kao izvora „konkretnog“ društvenog bogatstva je potpuni izraz apstraktnog manipulisanja radnom snagom: istina kapitala kulminira u toj „potvrđi“ čoveka kao proizvođača vrednosti. To je obrt u kojem razmenska vrednost prvo nastaje iz upotrebne vrednosti, da bi se onda logično okončala u njoj. Drugim rečima, označena „upotrebna vrednost“ ovde je i dalje posledica kôda, konačni talog zakona vrednosti. Zato nije dovoljno analizirati operaciju kvantitativne apstrakcije razmenske vrednosti *počevši* od one upotrebne, nego se moraju rasvetliti i uslovi koji omogućavaju tu operaciju: proizvodnja koncepta upotrebne vrednosti sâme radne snage, to jest specifične racionalnosti proizvodnog čoveka. Bez te generičke definicije nema političke ekonomije. Ta definicija je, u krajnjoj liniji, njena osnova. Ali, ta generička definicija mora biti uzdrmana demaskiranjem „dijalektike“ kvantiteta i kvaliteta, iza koje se krije konačna strukturalna institucija polja vrednosti.

<sup>4</sup> *Vir obscurus*: lat., mračni čovek, mračnjak. – Prim. prev.

<sup>5</sup> Marx, *Randglossen zu Adolph Wagners „Lehrbuch der politischen Ökonomie“* („Beleške o Vagneru“), Band I, 1879.



## Konkretni aspekt rada: „dijalektika“ kvaliteta i kvantiteta

„Kvantitativni aspekt rada nije mogao doći do izražaja sve dok rad, tokom XVIII veka u Evropi, nije postao univerzalan. . . Do tada, različiti oblici rada nisu se mogli u potpunosti porediti. . . rad se zatim pojavio kao mnoštvo različitih kvaliteta.“<sup>6</sup>

Tokom istorijske epohe zanatskog oblika proizvodnje, kvalitativni rad se prepoznavao po svom procesu, po svom proizvodu i određenju tog proizvoda. U potonjem kapitalističkom obliku proizvodnje rad je analiziran u dvostrukom obliku: „Dok je rad koji stvara razmenu vrednost *apstraktan*, *univerzalan* i *homogen*, rad koji proizvodi upotrebnu vrednost je konkretan, jedinstven i sačinjen od bezbrojnih varijeteta rada, u skladu s načinom i materijalom na koji se primenjivao.“<sup>7</sup>

Ovde ponovo otkrivamo momenat upotrebne vrednosti: konkretne, prepoznatljive i neuporedive. Za razliku od kvantitativnog merila radne snage, rad upotrebne vrednosti ostaje samo kvalitativni potencijal; ništa manje ili više od toga. On je određen sopstvenom svrhom, materijalom s kojim radi ili prosto energijom određenog subjekta utrošenom u datom trenutku. Upotrebna vrednost radne snage je trenutak njene realizacije, čovekovog odnosa prema korisno uloženom naporu. To je, u osnovi, čin (produktivne) *potrošnje*; u opštem procesu, taj trenutak zadržava svu svoju posebnost. Na tom nivou radna snaga je neuporediva.

Ipak, kroz celu artikulaciju Marksove teorije provlači se duboka misterija: kako nastaje višak vrednosti? Kako radna snaga, po definiciji kvalitativna, proizvodi merljivu aktualizaciju? Moglo bi se pretpostaviti da „dijalektička“ opozicija između kvantiteta i kvaliteta izražava samo neko prividno kretanje.

U stvari, *efekti* kvaliteta i neuporedivosti još jednom uzimaju učešća u *prividnom* kretanju političke ekonomije. Ono što dovodi do univerzalizacije rada u XVIII veku i tako ga reprodukuje, nije svodenje konkretnog, kvalitativnog rada na apstraktni, kvantitativni rad već, od samog početka, strukturalna artikulacija ta dva pojma. Rad je zaista univerzalizovan u osnovi tako shvaćenih „rašlji“, ne samo kao tržišna već kao ljudska vrednost. Tako se ideologija uvek nastavlja kao binarni, strukturalni rez, koji ovde deluje u pravcu univerzalizacije rada. Tim deljenjem (ili stalnom podelom na kvalitativni, strukturalni efekat, na efekat *kôda*), kvantitativni rad počinje da se širi poljem mogućnosti. Zato od tada može postojati samo rad – kvalitativni ili kvantitativni. Onaj kvantitativni i dalje označava samo uporedivost svih oblika rada u apstraktnoj vrednosti; onaj kvalitativni, s pretekstom neuporedivosti, ide mnogo dalje. On označava *uporedivost svih ljudskih praksi u okvirima proizvodnje i rada*. Ili, bolje: apstraktna i formalna univerzalnost radne snage kao robe je ono što podržava „konkretnu“ univerzalnost kvalitativnog rada.

Ali, to „konkretno“ ovde znači zloupotrebu reči. Naime, stiče se utisak da je ono suprotstavljeno apstrakciji koja leži u osnovi rašlji, ali sâme rašlje su ono što uspostavlja apstrakciju. Autonomizacija rada je zapečaćena u igri ta dva aktera – od apstraktnog do konkretnog, od kvalitativnog do kvantitativnog, od razmenske do upotrebne vrednosti rada. U toj strukturalizovanoj igri označitelja, kristalizuje se fetišizam rada i proizvodnje.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Pierre Naville, *Le nouveau léviathan* (Paris: Rivière, 1954), p. 371.

<sup>7</sup> Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (Prilog kritici političke ekonomije), 1859.

<sup>8</sup> Tu je i dodatno odvajanje kroz koje se artikuliše kritika političke ekonomije: rascep između tehničke i društvene podele rada, koji je tema iste analize. Time što tehničku podelu smešta na oba kraja društvene podele, taj rascep zadržava fikciju o idealnoj podeli rada, o konkretnoj „neotuđenoj“ produktivnosti, i univerzalizuje tehnički oblik ili tehnički razum. Odatle sledi dijalektika između proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa: dijalektička kontradikcija se svuda završava kao Mebijusova traka (površina u obliku savijene trake, sa samo jednom

Šta je taj konkretni aspekt rada? Marks kaže: „Indiferentan odnos prema posebnoj vrsti rada podrazumeva postojanje visoko razvijenog agregata različitih vrsta konkretnog rada, od kojih više nijedna nema vodeću ulogu. Najuopštenije apstrakcije obično nastaju samo tamo gde se odvija konkretan razvoj, gde izgleda kako jednom crtom raspolažu mnoge vrste, kao nečim zajedničkim.“<sup>9</sup>

Ali, ako više nijedna vrsta rada ne dominira ostalima, to je samo zato što sam rad dominira svim ostalim domenima života. Rad je postao zamena za sve ostale oblike blagostanja i razmene. Indiferentnost prema određenom radu odgovara mnogo potpunijoj određenosti društvenog bogatstva radom. I koje se to shvatanje društvenog bogatstva na taj način u celini stavlja pod znak rada, ako ne upotrebna vrednost? „Najbogatiji konkretan razvoj“ je kvalitativno i kvantitativno umnožavanje upotrebne vrednosti. „Što se više istorijske potrebe – potrebe stvorene sâmom proizvodnjom, društvene potrebe, koje su i sâme posledica društvene proizvodnje i razmene – nameću kao *nužne*, utoliko je viši nivo na kojem se razvija stvarno bogatstvo. U *materijalnom* pogledu, bogatstvo se sastoji samo od velikog broja raznolikih potreba.“<sup>10</sup> Zar to nije program razvijenog kapitalističkog društva? Pošto nije mogao da zamisli oblik društvenog bogatstva koji ne bi počivao na radu i proizvodnji, marksizam više ne može igrati ulogu dugoročne alternative kapitalizmu. Usvajanje generičke šeme proizvodnje i potreba podrazumeva neverovatno pojednostavlјivanje društvene razmene na osnovu zakona vrednosti. Ispravno sagledana, ta fantastična propozicija je u isti mah proizvoljna i začuđujuća u odnosu na čovekovom položaj u društvu. Njoj protivreći analiza svih primitivnih ili arhaičnih organizacija, kao i feudalni simbolički poredak, čak i poredak našeg društva, pošto nas sve perspektive otvorene kontradikcijama oblika proizvodnje beznadežno zatvaraju u okvir političke ekonomije.

Dijalektika proizvodnje samo pojačava apstraktnost i odvajanje političke ekonomije. To nas vodi ka radikalnom preispitivanju marksističkog teoretskog diskursa. Kada u poslednjoj analizi Marks definiše dijalektički odnos između apstraktnog i konkretnog kao odnos između „naučnog predstavljanja i stvarnog kretanja“ (što će Althusser [Althusser] kasnije analizirati upravo kao *proizvodnju* teoretskog predmeta), ta teoretska proizvodnja, i sâma obuhvaćena apstrakcijom predstavljanja, očigledno samo iznova duplira svoj predmet (u ovom slučaju, logiku i kretanje političke ekonomije). Između teorije i predmeta – što ne važi samo za marksizam – zapravo postoji dijalektički odnos, ali u lošem smislu: oni ostaju zaključani u spekulativnom ćorsokaku.<sup>11</sup> Postaje nemoguće razmišljati izvan forme proizvodnje ili forme predstavljanja.

## Čovekovo dvostruko generičko lice

Upotrebna vrednost radne snage zapravo ne postoji ništa više nego upotrebna vrednost proizvoda ili autonomija označenog i referentnog. Ista fikcija vlada u tri poretka proizvodnje, potrošnje i označavanja. Razmenska vrednost je ta koja čini da se upotrebna vrednost proizvoda pojavi kao njen antropološki horizont. Razmenska vrednost radne snage čini njenu upotrebnu vrednost, konkretno poreklo i cilj čina rada, njegov „generički“ alibi. To

---

stranom i jednom graničnom komponentom; *prim. prev.*) Ali, ta kontradikcija je u međuvremenu obuhvatila i univerzalizovala oblast proizvodnje.

<sup>9</sup> Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, *op. cit.*

<sup>10</sup> Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, 1858.

<sup>11</sup> Vratimo se na ovu uzajamnu neutralizaciju teorije i njenog predmeta kada budemo razmatrali odnos između marksističke teorije i radničkog pokreta.

je logika označitelja koja proizvodi „dokaz realnosti“ označenog i referentnog. U svakom pogledu, razmenska vrednost čini da se konkretna proizvodnja, konkretna potrošnja i konkretno označavanje pojave samo u izobličnim, apstraktnim formama. Ali, ona podstiče konkretno kao svoju ideološku ektoplazmu, kao svoj fantazam o poreklu i prevazilaženju (*dépassement*). U tom smislu, potreba, upotrebna vrednost i referentno „ne postoje“. <sup>12</sup> To su samo proizvedeni koncepti, projektovani u generičku dimenziju razvojem samog sistema razmenske vrednosti.

Na isti način, dvostruki potencijal čoveka kao skupa potreba i radne snage, to dvostruko „generičko“ lice univerzalnog čoveka, zapravo je samo čovek kakvog je proizveo sistem političke ekonomije. A produktivnost nije primarno generička dimenzija, nekakvo ljudsko ili društveno jezgro svog bogatstva koje bi se moglo izvući iz ljuske kapitalističkih proizvodnih odnosa (većita empiristička iluzija). Naprotiv, celu tu postavku treba izokrenuti da bi se videlo kako je apstraktni i generalizovani razvoj produktivnosti (razvijeni oblik političke ekonomije) ono što čini da se *sam pojam proizvodnje* ukaže kao ljudsko kretanje i generički cilj (ili bolje, kao ideja o čoveku kao proizvođaču).

Drugim rečima, sistem političke ekonomije ne proizvodi pojedinca samo kao radnu snagu koja se prodaje i razmenjuje: on proizvodi sam koncept radne snage kao temeljnog ljudskog potencijala. Još dublje nego u fikciju o pojedincu koji slobodno prodaje svoju radnu snagu na tržištu, sistem je ukorenjen u poistovećivanje pojedinca s njegovom radnom snagom i njegovu „transformaciju prirode u skladu s ljudskim potrebama“. Kroz rad, sistem kapitalističke političke ekonomije ne eksploatiše čoveka kao proizvodnu silu samo kvantitativno, već je on, pomoću kôda političke ekonomije, i metafizički prekomerno određen kao proizvođač. <sup>13</sup> Na kraju, sistem tu racionalizuje svoju moć. To je ono u čemu *marksizam pruža podršku lukavstvu kapitala. On ubeđuje ljude kako su otuđeni time što prodaju svoju radnu snagu i tako cenzuriše mnogo radikalniju hipotezu, po kojoj bi ljudi mogli biti otuđeni kao radna snaga, kao ona „neotuđiva“ snaga koja svojim radom stvara vrednost.*

S jedne strane, Marksa zanima kasnija sudbina radne snage objektivizirane u proizvodnom procesu kao apstraktni društveni rad (rad kao njegova razmenska vrednost); s druge strane, marksistička teorija nikada ne dovodi u pitanje ljudski kapacitet proizvodnje (energetski, fizički i intelektualni), taj *Arbeitsvermögen*, odnosno, proizvodni kapacitet svakog čoveka iz svakog društva da „transformiše svoje okruženje u ciljeve korisne za pojedinca ili za društvo“. Kritika i istorija su čudno zaustavljene pred tim antropološkim postulatim: iznenađujući ishod za jedan marksistički koncept.

Ista sudbina zadesila je i koncept potrebe u njenom sadašnjem delovanju (kao potrošnje upotrebne vrednosti). On pokazuje sve karakteristike konkretnog aspekta rada: posebnost, diferencijaciju i neuporedivost – ukratko „kvalitet“. Ako se rad može definisati kao „specifična vrsta akcije koja proizvodi sopstveni proizvod“, potreba se takođe definiše kao „specifična vrsta tendencije (ili neka druga psihološka motivacija, pošto je ovde reč samo o lošoj psihologiji) koja stremlji sopstvenom zadovoljenju“. Pored toga, potreba „rastače i materiju i formu. . . u bezbroj različitih tipova potrošnje“. Kroz konkretan rad, čovek prirodi daje koristan i objektivni cilj. Potrebe i rad su čovekov dvostruki potencijal ili njegov dvostruki generički kvalitet. To je ista ona antropološka oblast u kojoj je koncept proizvodnje skiciran kao „fundamentalno kretanje ljudske egzistencije“, koji određuje oblik

<sup>12</sup> To ne znači da nikada nisu ni postojali. Tu se srećemo s paradoksom na koji se moramo vratiti kasnije.

<sup>13</sup> Slično važi i za prirodu: ne samo da se priroda eksploatiše kao proizvodna snaga, već je i prekomerno određena kao referenca, kao „objektivna“ činjenica, kôdom političke ekonomije.

racionalnosti i društvenosti primerenih čoveku. Povrh toga, potrebe i rad su logično povezani u neku vrstu krajnje perspektive: „Na višem stepenu društvene zajednice . . . rad neće biti samo sredstvo za život nego će i sâm postati osnovna, životna potreba“.<sup>14</sup>

Radikalna u svojoj logičkoj analizi kapitala, marksistička teorija ipak podupire *antropološki* konsenzus sa stanovištem zapadnjačkog racionalizma, u njegovoj definitivnoj formi, koju je ovaj poprimio u okviru buržoaske misli XVIII veka. Nauka, tehnika, progres, istorija – u tim idejama nalazimo celu civilizaciju koja sebe shvata kao proizvodnju sopstvenog razvoja i svoju dijalektičku silu usmerava ka dovršavanju čovečanstva u okviru totaliteta i sreće. Koncepti geneze, razvoja i konačnosti takođe nisu Marksovi izumi. On nije promenio ništa temeljno: nije promenio ništa u *ideji* o čoveku koji *proizvodi* sebe, u svom beskonačnom samoodređivanju i samoprevazilaženju u kretanju ka sopstvenom cilju.

Marks je tu ideju preveo u logiku materijalne proizvodnje i istorijske dijalektike oblika proizvodnje. Ali razlikovanje oblika proizvodnje ostavlja netaknutom činjenicu sâme proizvodnje kao određujuće instance. Tako se ekonomski oblik racionalnosti generalizuje na ceo raspon ljudske istorije, kao generički oblik ljudskog postajanja. On zaokružuje celokupnu ljudsku istoriju kao džinovski simulacioni model. On pokušava da se suprotstavi poretku kapitala, tako što kao analitički instrument koristi najprefinjeniji ideološki fantazam koji je kapital ikada razvio. Da li je to „dijalektički“ obrt? Zar to nije sâm sistem koji sledi sopstvenu dijalektiku univerzalne proizvodnje? Ako se pođe od pretpostavke *da nikada nije bilo, niti će ikada biti, ničeg drugog osim oblika proizvodnje pod vladavinom kapitalističke političke ekonomije* – što kao ideja ima smisla samo u odnosu na ekonomsku formaciju koja ju je proizvela (tačnije, za teoriju koja analizira tu ekonomsku formaciju) – onda je čak i „dijalektička“ generalizacija tog koncepta samo *ideološka* univerzalizacija postulata ovog sistema.

## Etika rada: estetika igre

Logika materijalne proizvodnje, logika oblika proizvodnje, uvek se vraća iza istorije, ka generičkoj definiciji čoveka kao dijalektičkog bića; ta ideja se može shvatiti samo kroz proces objektivizacije prirode. To stanovište je prepuno posledica, do te mere da čak i kroz svu nestalnost istorije, čovek (čija je istorija ujedno i njegov „proizvod“) ostaje u vlasti te jasne i konačne svrhe, te dijalektičke šeme koja deluje kao implicitna filozofija. Marks je tu ideju razvio u *Ekonomsko-filozofskim rukopisima iz 1844*; Markuze je oživljava u svojoj kritici ekonomskog koncepta rada. „. . . rad je ontološki koncept ljudske egzistencije kao takve.“ On citira Lorenca fon Štajna (Lorenz von Stein): „Rad je . . . u svakom pogledu, aktualizacija čovekovog neprekidnog određivanja kroz samopostavljanje individualne personalnosti, (u kojoj sâma ta personalnost) pretvara sadržaj spoljašnjeg sveta u sopstveni, čime sile sveta postaju deo njenog unutrašnjeg sveta.“<sup>15</sup> Marks: „Rad je *čovekovo postajanje za sebe* unutar *eksternalizacije* ili kao *eksternalizovanog* čoveka . . . (to jest) *samostvaranje* i samoobjektivizacija (čoveka).“<sup>16</sup> Zatim čak i u *Kapitalu*: „Prema tome, sve dok je rad tvorac

<sup>14</sup> Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (Ekonomsko-filozofski rukopisi), 1844.

<sup>15</sup> Marcuse, Herbert. „Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Begriff der Arbeit“, *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik* 69, 257–92, 1933. „On the Philosophical Foundations of the Concept of Labor in Economics“ (O filozofskim temeljima koncepta rada u ekonomiji), *Telos* 16 (Summer, 1973), pp. 11-12. Takođe u, H. Marcuse, eds. Richard Wolin and John Abromeit, *Heideggerian Marxism*, p. 122–151. University of Nebraska Press, 2005.

<sup>16</sup> Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (Ekonomsko-filozofski rukopisi), 1844; deo „Kritika Hegelove dijalektike i filozofije uopće“, *Rani radovi*, Naprijed, Zagreb, 1978.

upotrebne vrednosti, sve dok je to koristan rad, on je nužni uslov, nezavisan od svih oblika društva, za postojanje ljudske vrste; on je spoljašnja, od prirode nametnuta nužnost, bez koje ne bi bilo prirodne razmene između čoveka i prirode, samim tim ni života.“<sup>17</sup> „Rad je, pre svega, proces u kojem učestvuju i čovek i priroda, i u kojem čovek, po sopstvenom nahodjenju, započinje, usmerava i kontroliše materijalnu reakciju između sebe i prirode. On se suprotstavlja prirodi kao jedna od njenih sopstvenih sila, on stavlja u pokret svoje udove, svoju glavu i ruke, prirodne snage svog tela, da bi prisvojio proizvodnju prirode u obliku prilagođenom njegovim potrebama.“<sup>18</sup> Dijalektička kulminacija svega ovoga je ideja o prirodi kao „čovekovom neorganskom telu“: naturalizacija čoveka i humanizacija prirode.<sup>19</sup>

Na toj dijalektičkoj osnovi, marksistička filozofija se razvija u dva pravca: kao etika rada i estetika *ne-rada*. Prva prožima celu buržoasku i socijalističku ideologiju. Ona slavi rad kao vrednost, kao cilj po sebi, kao kategorički imperativ. Rad gubi svoj negativni aspekt i uzdiže se u apsolutnu vrednost. Ali, da li je „materijalistička“ teza o čovekovoj generičkoj produktivnosti zaista toliko udaljena od ovog „idealističkog“ osvećenja rada? U svakom slučaju, opasno je otvorena za takav napad. U istom članku, Markuze kaže: „... sve dok za polaznu tačku uzimaju koncept 'potreba' i njihovog zadovoljavanja u svetu dobara, sve ekonomske teorije ne uspevaju da prepoznaju puni, činjenični sadržaj rada... Suštinski, činjenični sadržaj rada ne počiva u oskudnosti dobara, niti u diskontinuitetu između sveta raspoloživih i upotrebljivih dobara i ljudskih potreba, već, naprotiv, u suštinskom višku ljudske egzistencije, s one strane svake situacije u kojoj ona može zateći sebe i svet.“<sup>20</sup> Na toj osnovi, on izdvaja igru kao sekundarnu aktivnost: „U strukturalnom pogledu, unutar totaliteta ljudske egzistencije, rad je nužan i većito 'ispred' igre: on je polazna tačka, temelj i princip igre, sve dok je igra upravo odvajanje *od* rada i oporavak *za* rad.“<sup>21</sup> Tako jedino rad uspostavlja svet kao cilj i čoveka kao nešto istorijsko. Ukratko, jedino rad može utemeljiti pravu dijalektiku prevazilaženja i ostvarenja. Čak i metafizički, to služi kao opravdanje za mučni karakter rada: „U krajnjoj analizi, mukotrpan karakter rada ne izražava ništa drugo nego negativnost ukorenjenu u samoj suštini ljudske egzistencije: čovek može ostvariti svoje jastvo samo tako što će proći kroz drugost, tako što će proći kroz 'eksternalizaciju' i 'alijenaciju'.“<sup>22</sup> Navodim ovaj poduži odlomak samo da bih pokazao kako marksistička dijalektika može voditi ka najčistijoj hrišćanskoj etici. (Ili ka njenoj suprotnosti. Danas postoji široka uzajamna kontaminacija ta dva stanovišta, na osnovu transcendencije otuđenja i svetovnog asketizma napora i prevazilaženja, što je Veber [Max Weber] locirao kao radikalnu klicu kapitalističkog duha.) A navodim ga i zato što je to perverzno osvećenje rada od samog početka bilo tajni porok marksističke političke i ekonomske strategije. To je žestoko napao i Benjamin (Walter Benjamin):

„Ništa nije pogubnije uticalo na nemačko radništvo koliko mišljenje da pliva sa strujom. To stanovište je pogrešno shvatilo tehnološki razvoj kao tok, kao struju niz koju treba plivati. Odatle je bio samo korak do iluzije da fabrički rad, kojem je tehnički napredak išao na ruku, predstavlja politički čin. Stara protestantska etika rada doživela je među nemačkim radnicima svoje vaskrsenje u sekularnom obliku. *Gotski program* već nosi u sebi tragove te zbrke. Rad je tu definisan kao 'izvor svog bogatstva i kulture'. Sluteći zlo, Marks

<sup>17</sup> *Das Kapital*, Buch I, 1867.

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> Engles, ubeđeni naturalista, ide toliko daleko da uzdiže ulogu rada u razvoju vrste od majmuna do čoveka.

<sup>20</sup> Marcuse, *op. cit.*

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid.*

je na to odgovorio da čovek nema nikakve druge sopstvenosti osim svoje radne snage, 'da mora biti rob drugih ljudi koji su zagospodarili objektivnim uslovima rada'. Ipak, konfuzija sve više širi, a Jozef Dajcgen (Joseph Dietzgen) izjavljuje: 'Rad se naziva mesijom novog doba. U poboljšanju rada . . . sastoji se bogatstvo koje sada može postići nešto što nijedan mesija nije mogao.'<sup>23</sup>

Da li je to samo „vulgarni marksizam“, kao što je verovao Benjamin? To nije ništa manje „vulgarno“ od „čudne zablude“ koju je Lafarg napao u *Pravo na lenjost*: „Čudna zabluda opsega radničku klasu onih nacija u kojima je kapitalistička civilizacija uspostavila svoju vladavinu.“<sup>24</sup> Očigledno, „čisti i beskompromisni“ marksizam i sam propoveda oslobođenje proizvodnih snaga pod okriljem *negativnosti* rada. Ali, kada se suoči s „vulgarnim“ idealizmom jevanđelja rada, zar tako ne dobijamo „aristokratski“ idealizam? Prvi je pozitivistički, dok drugi sebe naziva „dijalektičkim“. Ali oba polaze od pretpostavke o čovekovoj produktivnoj vokaciji. Ako priznamo da se tu iznova rađa čista metafizika,<sup>25</sup> onda je jedina razlika između „vulgarnog“ i onog „drugog“ marksizma ona između religije masa i filozofske teorije – što i nije tako velika razlika.

Suočen sa *apsolutnim* idealizmom rada, dijalektički materijalizam je možda jedini dijalektički *idealizam* proizvodnih snaga. Na to ćemo se vratiti, da bismo videli da li dijalektika sredstava i cilja, koja leži u srcu načela transformacije prirode, već praktično podrazumeva autonomizaciju sredstava (autonomizaciju nauke, tehnologije i rada; autonomizaciju proizvodnje kao generičke aktivnosti; autonomizaciju same dijalektike, kao opšte šeme razvoja).<sup>26</sup>

Regresivni karakter te radne etike je očigledno povezan sa onim što potiskuje: s Markovim glavnim otkrićem dvostruke prirode rada (njegovo otkriće apstraktnog i merljivog društvenog rada). U boljim trenucima marksističke misli, nasuprot radne etike stoji estetika *ne-rada* ili igre, zasnovana na dijalektici kvantiteta i kvaliteta. S one strane kapitalističkog oblika proizvodnje i kvantitativne mere rada, otvara se perspektiva konačne kvalitativne mutacije u komunističkom društvu: kraja otuđenog rada i slobodne objektivizacije čovekovih moći. „U stvari, carstvo slobode počinje samo tamo gde prestaje rad uslovljen nužnošću i svetovnim preokupacijama; tako, po samoj prirodi stvari, sloboda počinje tek s one strane konkretne materijalne proizvodnje . . . Sloboda se u toj oblasti može sastojati samo u socijalizovanom čoveku, u udruženim proizvođačima, koji racionalno upravljaju svojom razmenom s Prirodom i stavljaju je pod svoju zajedničku kontrolu, umesto da ta razmena vlada njima, kao slepa sila Prirode; u tome uspevaju uz najmanji mogući utrošak energije i u najpovoljnijim mogućim uslovima, dostojnim njihove ljudske prirode. Ali to ipak ostaje carstvo nužnosti. Posle njega, počinje razvoj ljudske energije koji je sam sebi cilj, pravo carstvo slobode, koje, ipak, može cvetati samo s tim carstvom nužnosti kao svojom osnovom.“<sup>27</sup> Čak i Markuze, koji se vraća manje puritanskim (manje hegelovskim) shvatanjima, iako i dalje potpuno filozofskim (Šilerova filozofija estetike), kaže kako „Igra i raskoš, kao načela civilizacije, ne podrazumevaju transformaciju rada već njegovo potpuno

<sup>23</sup> Walter Benjamin, *Thesen Über den Begriff der Geschichte* (XI), 1940. Valter Benjamin, *Eseji*, „Istorijsko-filozofske teze“, XI, str. 84–85; Nolit, edicija „Sazvežđa“, Beograd, 1974. Prevod: Milan Tabaković.

<sup>24</sup> Paul Lafargue, *Le droit à la paresse* (Pravo na lenjost), 1880.

<sup>25</sup> Toliko je ubedljiva slika čoveka kao spoja duše i tela – koja je podstakla izuzetan „dijalektički“ procvat u hrišćanskom srednjem veku.

<sup>26</sup> Ali ta autonomizacija je ključna za okretanje marksizma ka socijaldemokratiji, ka njegovom današnjem revizionizmu i totalnom pozitivističkom truljenju (što obuhvata i birokratski staljinizam i socijaldemokratski liberalizam).

<sup>27</sup> *Das Kapital* I (III), 1894.

podređivanje slobodnom razvoju potencijala čovjeka i prirode. Ideje o igri i raskoši sada otkrivaju svoju punu udaljenost od vrednosti produktivnosti i izvedbe. Igra je *neproduktivna* i *nekorisna* upravo zato što odbacuje represivne i eksploatorske crte rada i dokolice . . . “<sup>28</sup>

Ta oblast s one strane političke ekonomije, zvana igra, *ne-rad* ili neotuđeni rad, definisana je kao carstvo konačnosti bez cilja. Zato ona jeste i ostaje *estetika*, u ekstremno kantovskom smislu, sa svim njenim buržoaskim ideološkim konotacijama. Iako se Marksova misao obračunala s buržoaskim moralom, ostala je nemoćna pred njegovom estetikom, čija je dvosmislenost mnogo suptilnija, ali čije je saučesništvo sa opštim sistemom političke ekonomije još dublje. Još jednom, u srcu svoje strategije, u svom analitičkom razlikovanju kvantiteta i kvaliteta, marksistička misao je nasledila estetski i humanistički virus buržoaske misli, pošto je koncept kvaliteta opteretila svim mogućim konačnostima – bilo konkretnom konačnošću upotrebne vrednosti, bilo onim beskonačnim idealnim i transcendentnim konačnostima. Tu se otkriva nedostatak svih ideja o igri, slobodi, transparentnosti ili razotuđenju: nedostatak *revolucionarne imaginacije*, zato što se u tim idealnim vidovima igre i slobodnog ispoljavanja ljudskih sposobnosti još uvek nalazimo u procesu represivne desublimacije.<sup>29</sup> Posledica toga je da se oblast igre definiše kao ostvarenje ljudske racionalnosti, kao dijalektička kulminacija čovekove neumorne objektivizacije prirode i kontrole njegove razmene s njom. To podrazumeva puni razvoj proizvodnih snaga; ta ideja „u korak“ prati načelo realnosti i transformacije prirode. Marks jasno kaže da igra može cvetati samo kada počiva na carstvu nužnosti. Ona želi da ode s one strane rada, ali s *njegovim produžavanjem*, oblast igre ostaje samo estetska sublimacija ograničenja koja nameće rad. S takvim shvatanjem ostajemo ukorenjeni u problem nužnosti i slobode, u tipično buržoasku problematiku, čiji je dvostruki ideološki izraz uvek bila institucija načela realnosti (represije i sublimacije, kao načela rada) i njeno formalno prevazilaženje kroz neku idealnu transcendenciju.

Rad i *ne-rad*: eto „revolucionarnog pitanja“. To je nesumnjivo najuzvišeniji oblik one prethodno razmatrane binarne, strukturalne opozicije. Kraj kraja eksploatacije radom je samo izokrenuta fascinacija *ne-radom*, tom izokrenutom slikom slobodnog vremena (pritudno vreme – slobodno vreme, ispunjeno vreme – prazno vreme: još jedna paradigma koja učvršćuje hegemoniju temporalnog poretka, koji je uvek poredak proizvodnje). *Ne-rad* je i dalje samo represivna desublimacija radne snage, antiteza koja se ponaša kao alternativa. Takva je oblast *ne-rada* – čak i ako nije neposredno stopljena s dokolicom i njenom sadašnjom birokratskom organizacijom, u kojoj su želja za smrću i umrtvljivanjem i njeno upravljanje preko socijalnih institucija jednako moćni kao i u oblasti rada. To važi čak i kada se oblast *ne-rada* posmatra na radikalnan način, kada se *predstavlja* kao nešto drugo u odnosu na „totalnu raspoloživost“ ili „slobodu“ pojedinca da „proizvodi“ samog sebe kao vrednost, da se „izrazi“, da se „oslobodi“ kao (svestan ili nesvestan) autentični *sadržaj*; ukratko, kada se predstavlja kao idealnost vremena i kao pojedinac shvaćen kao prazna forma, koja bi konačno trebalo da se ispuni sopstvenom slobodom. Svrha vrednosti je uvek prisutna. Ona više nije upisana u *determinisane* sadržaje kao u sferi proizvodne aktivnosti; zato je reč o *čistoj formi*, iako ništa manje određujućoj. Isto kao što čisto institucionalna

<sup>28</sup> Marcuse, *Eros and Civilization* (Boston. Beacon Press, 1955; New York: Vintage, 1962), p. 178. *Eros i civilizacija: filozofsko istraživanje Freuda*, str. 174. Naprijed, Zagreb, 1985. Preveo: Tomislav Ladan.

<sup>29</sup> Represivna sublimacija ili „institucionalizovana desublimacija“: „slobodno“ ispoljavanje i zadovoljanje nagona, u kontrolisanim uslovima, bez autonomije u izboru načina i sredstava (na primer, na bilo koji način u okviru ponude roba, seksa, zabave, kulture, modela ponašanja, itd.). Termin potiče od Markuzea, iz njegove knjige *Čovjek jedne dimenzije*; poglavlje 3. „Pokorenje nesretne svijesti: represivna desublimacija“, str. 80 ili 86, itd.; „Veselin Masleša“/ „Svjetlost“, Sarajevo, 1989, prevela: Branka Brujić. – *Prim. prev.*

forma slikarstva, umetnosti i teatra isijava iz antislikarstva, antiiumetnosti i antiteatra, ispražnjenih od vlastitog sadržaja, čista forma rada isijava iz *ne-rada*. Iako se o konceptu *ne-rada* može fantazirati u okviru ukidanja političke ekonomije, on nužno pada nazad u sferu političke ekonomije kao znak – i samo kao znak – njenog ukidanja. On već izmiče revolucionarima na sâmom ulasku u programsko polje „novog društva“.

## Marks i hijeroglif vrednosti

Julija Kristeva piše u *Semiotici*: „Sa stanovišta društvene distribucije i potrošnje (komunikacije), rad je uvek upotrebna ili razmenska vrednost . . . Rad je merljiv u skladu s vrednošću, što on i jeste, a ne obrnuto. Vrednost je merljiva na osnovu kvantiteta vremena koje je s društvenog stanovišta neophodno za reprodukciju. Ali Marks je jasno naznačio drugu mogućnost: *rad se može pojmiti i izvan vrednosti*, na strani robe koja se proizvodi i kruži u lancu komunikacije. Rad tu više ne predstavlja bilo kakvu vrednost, značenje ili označavanje. To je samo pitanje *tela i pražnjenja energije*. . . “<sup>30</sup>

Marks piše: „Upotrebne vrednosti kaput, platno, itd., to jest, mase robe, jesu kombinacije dva elementa – materije i rada . . . Prema tome, vidimo da rad nije jedini izvor materijalnog bogatstva, odnosno upotrebni vrednosti stvorenih radom; ili, kao što kaže Vilijam Peti (William Petty), rad je samom sebi otac, a zemlja mu je mati . . . Proizvodna aktivnost – ako ostavimo po strani njenu posebnu formu – odnosno korisni karakter rada, nije ništa drugo nego utrošak ljudske radne snage.“<sup>31</sup>

Ima li u ovom Marksovom shvatanju nečeg drugačijeg od shvatanja rada kao proizvodnje korisnih ciljeva (od kanonske definicije rada kao vrednosti u okviru političke ekonomije i antropološke definicije rada kao čovekove krajnje svrhe)? Kristeva pripisuje Marksu radikalno drugačiju viziju usmerenu na telo, pražnjenje energije, igru, antivrednost, nekorisnost, nesvrhovitost, itd. Ona bi volela da je Marks čitao Bataja (Georges Bataille) pre nego što je počeo da piše – ali ga i zaboravlja kada joj to odgovara. Ako ima nešto o čemu Marks nije razmišljao, onda su to pražnjenje energije, bacanje, žrtvovanje, rasipništvo, igra i simbolizam. Marks je razmišljao o proizvodnji (ništa loše, po njemu) i to u okvirima vrednosti.

To se ne može zataškati. Marksistički rad je definisan kao apsolutni poredak prirodne nužnosti i njegovo dijalektičko prevazilaženje, u obliku racionalne aktivnosti koja proizvodi vrednosti. Proizvedeno društveno bogatstvo je *materijalno*; ono nema ništa zajedničko sa *simboličkim* bogatstvom, koje se ruga prirodnoj nužnosti i izvire iz destrukcije, dekonstrukcije i narušavanja vrednosti ili iz pražnjenja energije. Ta dva shvatanja bogatstva su nepomirljiva ili čak uzajamno isključiva; uzaludno je pokušavati da se oni akrobatski premoste. Prema Bataju, „žrtvena ekonomija“ ili simbolička razmena isključuje političku ekonomiju (i njenu kritiku, koja je samo njeno dovršenje). Ali to samo znači dodeliti političkoj ekonomiji ono što joj pripada: koncept rada je svojstven samo njoj i zato se ne može primeniti na ma koje analitičko polje. Iznad svega, on ne može postati predmet nauke koja pretenduje da prevaziđe političku ekonomiju. Prema tome, „rad znaka“, „produktivni intertekstualni prostor“, itd., sve su to dvosmislene metafore. Treba izabrati između vrednosti i nevrednosti. Rad se nesumnjivo nalazi u sferi vrednosti. To je razlog zašto se Marksov koncept rada (kao i proizvodnje, proizvodnih snaga, itd.), mora podvrgnuti kritici kao

<sup>30</sup> Julia Kristeva, „La sémiotique et la production“, *Semiotica* 2, Editions du Seuil, Paris, 1969.

<sup>31</sup> *Das Kapital* I, *op. cit.*



ideološki *koncept*. Zato se, i pored sve svoje dvosmislenosti, on više ne može generalizovati kao *revolucionarni* koncept.

Odlomci iz Marksa koje navodi Kristeva uopšte nemaju značenje koje im ona pridaje. Nastanak bogatstva kroz genitalno kombinovanje rada-oca i zemlje-majke očigledno ponovo uvodi „normalnu“ šemu produkcije i reprodukcije – ljubav se vodi da bi se rodila deca, a ne zbog uživanja. To je metafora genitalne, reproduktivne seksualnosti, a ne pražnjenja telesne energije kroz uživanje! Ali, to je tek sitnica. „Pražnjenje“ ljudske snage, o kojem govori Marks, nije čisto rasipništvo, odnosno simbolično pražnjenje o kojem govori Bataj (pulsirajuće, libidinalno): to je i dalje ekonomsko, produktivno, svrhovito pražnjenje, upravo zato što, u svom sparivanju s drugim, začinje proizvodnu silu zvanu zemlja (ili materija). To je korisno pražnjenje, investicija, a ne besplatno i radosno podsticanje telesnih sila, igra sa smrću ili ponašanje u skladu sa željom. Povrh svega, to „pražnjenje tela“ ne nailazi, kao u igri (seksualnoj ili nekoj drugoj), na odgovor drugih tela, na odjek u prirodi, koja se, za uzvrat, takođe igra i prazni. Ono što čovek od svog tela daje kroz rad, priroda nikada ne daje, ne gubi i ne *dodeljuje* recipročno. Rad samo želi da od „prirode“ dobije „prinos“. Zato je takvo pražnjenje neposredno ulaganje vrednosti, odnosno *ulaganje u vrednost*, nasuprot svom simboličnom *ulaganju u igru*, kao kod poklona ili pražnjenja.

Kristeva postavlja problem redefinisavanja rada s one strane vrednosti. Ali, kao što je pokazao Gu (Jean-Joseph Goux), Marksova demarkaciona linija vrednosti oštro razdvaja upotrebnu i razmensku vrednost. „Ako pođemo dalje i uporedimo proces proizvodnje vrednosti i radni proces, u njegovom čistom i prostom izdanju, videćemo da se ovaj drugi sastoji od korisne delatnosti, od rada, koji stvara upotrebne vrednosti. Tu podrazumevamo da rad proizvodi određenu stvar; posmatramo samo njegovu kvalitativnu stranu, njegov cilj i svrhu. Ali, kada se posmatra kao kreativni proces, isti radni proces otkriva samo svoju kvantitativnu stranu. Sada je to samo pitanje vremena koje je radniku potrebno za obavljanje nekog posla; pitanje perioda u kojem je radna snaga korisno utrošena.“<sup>32</sup> Zato apstrahovanje vrednosti počinje tek u drugoj fazi razmenske vrednosti. Upotrebna vrednost se tako odvaja od sfere proizvodnje vrednosti: ili, oblast s one strane vrednosti je pomračena sferom upotrebne vrednosti (to je Guovo tumačenje, u kojem on proširuje ovu propoziciju na upotrebnu vrednost znaka).

Kao što smo videli, reč o je o veoma ozbiljnoj idealizaciji procesa konkretnog, kvalitativnog rada i, u krajnjoj liniji, kompromisu sa političkom ekonomijom, do te mere da se celokupno teorijsko ulaganje i strategija kristalizuju duž demarkacione linije unutar sfere vrednosti, tako da „spoljašnja“ linija tog poseda političke ekonomije ostaje u senci. Time što se upotrebna vrednost definiše kao oblast izvan razmenske vrednosti, sve mogućnosti prevazilaženja ostaju zaključane u toj jednoj alternativni unutar polja vrednosti. Kvalitativna proizvodnja je već oblast racionalne, pozitivne svrhovitosti; transformacija prirode je trenutak njene objektivizacije kao proizvodne sile obeležene znakom korisnosti (što istovremeno važi i za ljudski rad). Čak i pre faze apstraktnog društvenog rada, rad i proizvodnja formiraju apstrakciju, redukciju, ali zaista jedinstvenu racionalizaciju u odnosu na bogatstvo simbolične razmene. Taj „konkretni“ rad nosi u sebi sve vrednosti represije, sublimacije, objektivne svrhe, „podređenosti cilju“, kao i racionalno pripitomljavanje seksualnosti i prirode. U odnosu na simboličnu razmenu, taj *produktivni eros* predstavlja pravi raskid, koji Marks izmešta i postavlja između apstraktnog kvantitativnog rada i konkretnog kvalitativnog rada. Proces „valorizacije“ počinje s procesom korisne transformacije prirode, obnavljanjem rada kao generičke svrhe i stadijumom upotrebne vrednosti. Pravi prekid se

---

<sup>32</sup> *Ibid.*

ne javlja između „apstraktnog“ i „konkretnog“ rada već između simbolične razmene i rada (proizvodnje, ekonomije). Apstraktna društvena forma rada i razmene je jedina dovršena forma, prekomerno određena kapitalističkom političkom ekonomijom, šemom racionalne valorizacije i produkcije uvedenom mnogo ranije, koja raskida sa svakom simboličnom organizacijom razmene.<sup>33</sup>

Kristeva bi se rado otarasila vrednosti, ali ne i rada, niti Marksa. Ali, mora se izabrati. Rad je definisan (antropološki i istorijski) kao nešto što telo i društvenu razmenu lišava svih ambivalentnih i simboličkih kvaliteta i tako ih svodi na racionalnu, pozitivnu, jednostranu investiciju. Produktivni eros potiskuje sve alternativne kvalitete značenja i razmene u simboličnom pražnjenju, u korist procesa proizvodnje, akumulacije i prisvajanja. Da bismo doveli u pitanje proces koji nas podređuje sudbini političke ekonomije i teroru vrednosti, i da bismo iznova sagledali pražnjenje energije i simboličku razmenu, koncepti proizvodnje i rada koje je razvio Marks (da ne govorimo o političkoj ekonomiji) moraju se tumačiti i analizirati kao *ideološki koncepti* utkani u opšti sistem vrednosti. A ako želimo da pronađemo oblast s one strane ekonomske vrednosti (što je zapravo jedina revolucionarna perspektiva), onda se *ogledalo proizvodnje*, u kojem se odražava celokupna zapadna metafizika, mora konačno razbiti.

## Epistemologija I: U senci marksističkih koncepata

Istorijski materijalizam, dijalektika, oblici proizvodnje, radna snaga – to su koncepti s kojima je marksistička teorija nastojala da uzdrma apstraktnu univerzalnost koncepata buržoaske misli (priroda i progres, čovek i razum, formalna logika, rad, razmena, itd.). Ali, marksizam ih je sa svoje strane univerzalizovao, s jednako brutalnim „kritičkim“ imperijalizmom.

Propozicija da neki koncept nije samo interpretativna hipoteza već prevod univerzalnog kretanja, počiva na čistoj metafizici. Marksistički koncepti ne izmiču toj omaški. Da bi bio logičan, sâm koncept istorije mora se sagledati istorijski, okrenuti ka sebi, da bi onda osvetlio kontekst koji ga je proizveo i tako ukinuo samog sebe. Umesto toga, u marksističkoj istoriji, taj koncept postaje transistorijski: on se udvostručuje i tako univerzalizuje. Da bi bila striktna, dijalektika mora prevazići i ukinuti samu sebe. Time što je radikalizovao koncepte proizvodnje i oblika proizvodnje u datom trenutku, Marks je razotkrio društvenu tajnu razmenske vrednosti. Svu svoju stratešku prednost taj koncept stiže zahvaljujući tom upadu, koji političku ekonomiju lišava njene imaginarne univerzalnosti. Ali, od Marksovog vremena, on je izgubio tu prednost kada se uzima kao načelo objašnjenja. On je ukinuo sopstvenu „različitost“ time što se univerzalizovao i tako povukao na dominantnu formu kôda (univerzalnost) i strategiju političke ekonomije. Nije tautologija reći da je koncept istorije istorijski, da je koncept dijalektike dijalektički i da je koncept proizvodnje i sam

<sup>33</sup> Pogledajmo, na primer, ovaj odlomak iz Marksa o društvenom hijeroglifu: „Prema tome, vrednost ne maše etiketom na kojoj se vidi šta ona zapravo jeste. Pre će biti da je vrednost ta koja prevodi svaki proizvod u društveni hijeroglif. Kasnije ćemo pokušati da dešifrujemo taj hijeroglif, da zademo iza tajne našeg vlastitog društvenog proizvoda; naime, staviti žig vrednosti na neki korisni predmet jeste društveni proizvod isto koliko i jezik.“ (*Das Kapital, op.cit.*, I, 4) Cela ta analiza tajne vrednosti ostaje temeljna. Ali ona ne važi samo za proizvod rada u distribuciji i razmeni, već čak i za proizvod rada (i sam rad) shvaćen kao „koristan predmet“. Korisnost (uključujući i korisnost rada) je već društveno proizvedena i određena hijeroglifskom apstrakcijom. Cela antropologija „primitivne“ razmene primorava nas da raskinemo s prirodnim dokazivanjem korisnosti i ponovo razmotrimo društveni i istorijski nastanak upotrebne vrednosti, kao što je Marks uradio s razmenskom vrednošću. Tek tada će hijeroglif biti potpuno dešifrovan, a magija vrednosti radikalno uklonjena.

proizveden (to jest, da o njemu treba suditi na osnovu neke vrste samoanalize). Pre će biti da to samo ukazuje na eksplozivnu, smrtnu i aktuelnu formu kritičkih pojmova. Onog časa kada se uspostave kao univerzalni, oni prestaju da budu analitički, čime započinje religija značenja. Oni postaju kanonski i ulaze u opšti sistem oblika teoretskog predstavljanja. Nimalo slučajno, oni tada preuzimaju i svoju naučnu ulogu (kao u naučnoj kanonizaciji pojmova, od Engelsa do Altisera). Oni se nameću kao izraz „objektivne stvarnosti“. Oni postaju znaci: označitelji „pravog“ označenog. I mada su se, u najboljim trenucima, ti pojmovi koristili tako da se ne uzimaju za stvarnost, oni su vremenom ipak upali u *imaginarno znaka* ili u *sferu istine*. Oni se više ne nalaze u sferi tumačenja već ulaze u sferu *represivne simulacije*.

Od te tačke, oni samo evociraju sebe u neodređenom metonimijskom procesu, koji se odvija na sledeći način: čovek je istorijski; istorija je dijalektička; dijalektika je proces (materijalne) proizvodnje; proizvodnja je samo kretanje čovekove egzistencije; istorija je istorija oblika proizvodnje, itd. Taj naučni i univerzalistički pristup (kôd) odmah postaje imperijalistički. Od svih mogućih društava očekuje se da odgovore tome. To jest, da konsultuju marksističku misao da bi se videlo da li su društva „bez istorije“ nešto drugo u odnosu na ona „prahistorijska“, nešto više od čaure ili larve. Dijalektika sveta proizvodnje još nije dovoljno razvijena, ali ništa nije izgubljeno u čekanju – marksističko jaje se može izleći svakog časa. Štaviše, psihoanalitičko jaje se nalazi u sličnom stanju. Ono što smo rekli za marksističke pojmove važi i za nesvesno, potiskivanje, Edipov kompleks, itd. Ipak, stvari ovde stoje još bolje: Bororo su bliži primitivnim procesima nego mi.<sup>34</sup>

Oni predstavljaju najskandaloznije teoretsko odstupanje – ali i najreakcionarnije. U primitivnim društvima nema *ni oblika proizvodnje, niti proizvodnje*. U primitivnim društvima nema *ni dijalektike, niti nesvesnog*. Ti pojmovi se mogu primeniti samo u analizi naših društava, kojima upravlja politička ekonomija. Zato oni na neki način imaju dejstvo bumeranga. Ako psihoanaliza govori o nesvesnom u primitivnim društvima, onda treba da se upitamo šta potiskuje psihoanalizu ili da se zamislimo nad potiskivanjem koje je proizvelo samu psihoanalizu. Kada marksizam govori o obliku proizvodnje u primitivnim društvima, pitamo se u kojoj meri taj koncept ne uspeva da objasni čak ni naša istorijska društva (to je razlog zašto se izvozi). A kada sve naše ideologije nastoje da dovrše i racionalizuju primitivna društva u skladu sa sopstvenim konceptima – da kodiraju primitivne – pitamo se kakva ih to opsesija nagoni da im ta svrha, ta racionalnost i taj kôd toliko budu oči. Umesto da izvozimo marksizam ili psihoanalizu (da ne spominjem buržoasku ideologiju, iako na tom nivou nema razlike), bolje proverimo njihov puni uticaj i da li se o primitivnim društvima uopšte može govoriti na osnovu marksizma i psihoanalize. Možda bismo onda odbacili tu fascinaciju zapadnom mišlju, njenu autofetišizaciju. Možda bismo onda završili s marksizmom, koji je pre postao specijalista za ćorsokake kapitalizma nego za put ka revoluciji. Možda bismo tako završili i sa psihoanalizom, koja je pre postala specijalista za krize libidinalne ekonomije nego za puteve želje.

## Kritika političke ekonomije je u osnovi dovršena

Time što je sebe shvatilo kao oblik proizvodne racionalnosti superironiji od buržoaske političke ekonomije, oružje koje je Marks stvorio okrenulo se protiv njega i izokrenulo njegovu teoriju u dijalektičku apoteozu političke ekonomije. Na mnogo višem nivou, njegova

<sup>34</sup> Bororo su narod iz Brazila, o kojem je Klod Levi-Stros pisao u svojoj knjizi *Tužni tropi* (Claude, Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, 1955). – *Prim. prev.*

teorija se sapliće o sopstvenu kritiku Fojerbaha, koji radikalno kritikovao *sadržaj* religije, ali u potpuno religioznom *obliku*. Marks je razvio radikalnu kritiku političke ekonomije, ali i dalje u obliku političke ekonomije. To su lukavstva dijalektike, nesumnjivo granice svake „kritike“. Koncept kritike se na Zapadu pojavio kada i politička ekonomija i to je, kao sama suština prosvetiteljske racionalnosti, možda samo savršeni, dugotrajniji izraz proširene reprodukcije sistema. Dijalektika ne može umaći sudbini svake kritike. Možda je izokretanje idealističke dijalektike u materijalističku bio samo preobražaj; možda je sama logika političke ekonomije, kapitala i robe dijalektička; i možda je, pod maskom proizvodnje svoje fatalne unutrašnje kontradikcije, Marks u osnovi razvio samo jednu deskriptivnu teoriju. Logika predstavljanja – udvajanja sopstvenog predmeta – proganja sve racionalne pristupe. Svaka kritička teorija je progonjena tom potajnom religijom, tom željom vezanom za konstruisanje svog predmeta, tom negacijom suptilno opsednutom sâmom formom koju negira.

To je razlog zašto je Marks rekao da je posle Fojerbaha kritika religije u osnovu dovršena (*Kritika Hegelove filozofije prava*) i da je, da bi se prevazišla dvosmislena granica posle koje se ne može ići dalje (povratak religiozne forme ispod njene kritike), neophodan odlučan pomak na drugi nivo: na kritiku političke ekonomije, koja je jedina radikalna i koja može konačno razrešiti problem religije tako što će razotkriti prave kontradikcije. *Danas se nalazimo u potpuno istoj tački u odnosu na Marksa. Za nas je kritika političke ekonomije u osnovi dovršena.* Materijalistička dijalektika je iscrpela svoj sadržaj tako što je reprodukovala njegovu formu. Na tom nivou, situacija više nije samo stvar kritike: ona je ona je nerešiva. I ako sledimo isti revolucionarni tok kao i Marks, moramo se prebaciti na radikalno drugačiji nivo koji, s one strane njene kritike, omogućava konačno ukidanje političke ekonomije. To je nivo simboličke razmene i njene teorije. I kao što je Marks mislio da se put za kritiku političke ekonomije mora raščistiti kritikom filozofije prava, tako i uvod u tu radikalnu promenu terena mora biti kritika metafizike označitelja i kôda, u njenom punom sadašnjem rasponu. U nedostatku boljeg izraza, to nazivamo kritikom političke ekonomije znaka.

## Glava II

### Marksistička antropologija i dominacija nad prirodom

U XVIII veku, istovremena pojava rada kao izvora bogatstva i potreba kao svrhe proizvedenog bogatstva bila je, u samom zenitu filozofije prosvetiteljstva, prikazana u konceptu prirode, oko kojeg gravitira cela racionalnost sistema političke ekonomije.

Sve do kraja XVII veka, priroda je označavala samo ukupnost zakona na kojoj se temeljila mogućnost spoznaje sveta: to je bila garancija poretka u kojem su ljudi i stvari mogli razmenjivati svoja značenja. U krajnjoj liniji, to je Bog (Spinozin „Deus sive natura“; „Bog ili Priroda“). Subjekt i svet su već zauzeli svoja mesta (još od velikog judeohrišćanskog prekida, na šta ću se vratiti), ali ne u smislu ovladavanja prirodom ili, obrnuto, uzdizanja prvobitnog mita. Pravilo koje je važno za subjekta suočenog s prirodom bilo je razvijanje prakse koja za cilj imala ravnotežu značenja.

Sve to se uzdrimalo u XVIII veku, sa usponom i „otkrićem“ prirode kao potencijala za *moć* (ne više kao ukupnosti *zakona*); kao primordijalnog izvora života i izgubljene, a zatim ponovo pronađene, potisnute i oslobođene stvarnosti; i kao kreacije projektovane u atemporalnu prošlost i idealnu budućnost. Taj uspon je samo naličje drugog događaja: ulaska prirode u doba tehničke dominacije. To je konačni rasep između subjekta i prirode-objekta i njihovo istovremeno potčinjavanje operativnoj svrsi. Priroda se, u svoj svojoj veličanstvenosti, ukazala kao prava suština, ali samo pod znakom *principa proizvodnje*. To razdvajanje uključuje i *princip označavanja*. Pod objektivnim pečatom Nauke, Tehnologije i Proizvodnje, priroda je postala veliko Označeno, veliki Referent. Ona je idealno nabijena „stvarnošću“; ona postaje Stvarnost, koja se može izraziti kroz proces koji je uvek, nekako, radni proces, u isti mah *transformacija* i *transkripcija*. Njeno „načelo stvarnosti“ je taj operativni princip industrijskog razvoja i označiteljskog obrasca.<sup>1</sup>

Taj proces je od početka počivao na dva odvojena pojma, čije je razdvajanje ipak bilo saučesničko: suočen s prirodom „oslobođenom“ kao proizvodnom snagom, pojedinac zatiče sebe „oslobođenog“ kao radnu snagu. Proizvodnja istovremeno potčinjava prirodu i pojedinca kao ekonomske faktore proizvodnje i kao odgovarajuće pojmove iste racionalnosti – transparentnosti u kojoj je proizvodnja ogledalo, koje upravlja artikulacijom i izrazom u obliku kôda.

Dugo vremena, čak i u mitu, na produkciju se gledalo kao na oblik ljudske reprodukcije. I Marks je govorio o radu kao ocu i zemlji kao majci proizvedenog bogatstva. To je pogrešno. U proizvodnom radu čovek ne pravi decu s prirodom. Rad je objektivna transformacija zasnovana na isecanju subjekta i objekta, na njihovom oblikovanju i tehničkom apstrahovanju. Oni su pojmovno ekvivalentni samo kao dva vida proizvodnih snaga. Ono što ih „dijalektički“ povezuje je ista apstraktna forma.

<sup>1</sup> To je razlog zašto će svaki proizvod rada uvek biti i roba i znak prirode na koju se može delovati i njenog delovanja. U okviru političke ekonomije, svaki proizvod, pored toga što ima upotrebnu i razmensku vrednost, označava i potvrđuje operativnost prirode i „prirodnost“ procesa proizvodnje. To je razlog zašto roba uvek ima vrednost-znak, kodirani element vrednosti. (Ovde se ne postavlja pitanje konotacije značenja dodeljenog u stadijumu potrošnje. Roba je označitelj na nivou proizvodnje; tu ona predstavlja princip proizvodnje i operacionalizaciju prirode.) Opet, u razmeni proizvoda, ne cirkulišu samo ekonomske vrednosti već i kôd, taj temeljni kôd, koji tu kruži i reprodukuje se. Slično tome, u instituciji radne snage, čovek nije samo ekonomski operativan već postaje i delotvorna referenca tog znaka operativnosti.

Tako priroda stiče snagu kao idealna referenca u okviru stvarnosti sopstvene eksploatacije. Nauka predstavlja sebe kao projekat napredovanja ka cilju unapred određenom prirodom. Nauka i Tehnologija se predstavljaju kao otkrivenje onoga što je upisano u prirodu: ne samo njenih tajni već njihove duboke svrhe. Zato se koncept prirode ukazuje u svoj svojoj dvosmislenosti:

- On izražava samo svrhu dominacije nad prirodom, upisanu u političku ekonomiju. *Priroda je koncept potčinjene suštine* i ništa drugo. U tom smislu, Nauka i Tehnologija su te koje ostvaruju tu suštinu tako što je beskonačno reprodukuju kao odvojenu.
- Ali, one to čine u ime iste svrhe, koja je navodno sama priroda.

Zato isti koncept deluje u oba slučaja: kao faktor proizvodnje i model svrhovitosti; kao servilna, metaforička instanca slobode; kao odvojena, metaforička instanca totaliteta. Priroda postaje metafora slobode i totaliteta. Sve što govori u okviru totaliteta (i/ ili „otuđenja“) pod znakom prirode ili obnovljene suštine govori u okvirima represije i odvajanja. Sve što priziva prirodu, priziva dominaciju nad prirodom.

## Moralna filozofija prosvetiteljstva

Svi glavni koncepti (oni dostojni velikog slova) zavise od istog zahvata. Na primer, „Ljudi“, čija se idealna referenca pojavljuje s kolapsom tradicionalne zajednice i urbanom koncentracijom razbijenih masa. Marksistička analiza je srušila mit o Ljudima i otkrila šta on idealno sakriva: najamne radnike i klasnu borbu. S druge strane, marksizam je samo delimično osporio mit o prirodi i idealističku antropologiju koju podupire. Marks je zaista „denaturalizovao“ privatno vlasništvo, kao i procese rada i kapitala; ali propustio je da dovede u pitanje sledeće naturalističke pozicije:

- korisnu svrhu proizvoda kao funkcije potreba;
- korisnu svrhu prirode kao funkcije njene transformacije radom.

Funkcionalnost prirode strukturane radom i odgovarajuća funkcionalnost subjekta strukturiranog oko potreba, pripadaju antropološkoj sferi upotrebne vrednosti opisanoj prosvetiteljskom racionalnošću i zadatoj za celu civilizaciju (nametnutu drugima) preko određene vrste apstraktne, linerane i nepovratne svrhe. To je model koji se zatim proširio na sve sektore individualne i društvene prakse.

Operativna svrha je proizvoljna, u smislu da se koncept prirode koji falsifikuje opire integraciji u njene okvire. On deluje prisilno racionalizovan. Priroda se ukazuje svuda u iracionalnom obliku. Ne prestajući da bude ideološki, koncept klizi u „dobru“ prirodu, koja je potčinjena i racionalizovana (što deluje kao idealna kulturna referenca), odnosno, u „lošu“ prirodu, koja je neprijateljska, preteća, pogibeljna ili zagađena. Sve buržoaske ideologije dele se između te dve krajnosti.

Isti rascep se istovremeno javlja na nivou čoveka, kroz njegovo ideološko pojednostavljanje kao elementa ekonomskog sistema. Počevši od XVIII veka, ideja o Čoveku deli se na prirodno dobrog čoveka (projekcija čoveka sublimisanog u proizvodnu silu) i nagonski lošeg čoveka, ispunjenog zlim silama. Cela filozofska debata odvija se oko tih lažnih alternativa, koje za ishod imaju samo uzdizanje čoveka u ekonomsku apstrakciju. Marksizam i sve revolucionarne perspektive postrojene su uz optimističku viziju. One podržavaju ideju

i urođenoj ljudskoj racionalnosti, o pozitivnom potencijalu koji se mora osloboditi, čak i u najnovijoj frojdovsko-marksističkoj verziji, koja nesvesno tumači kao „prirodno“ bogatstvo, kao skrivenu pozitivnost koja će izbiti na površinu u trenutku revolucije.

Ta podvojenost se javlja i na nivou radne snage. Kada je eksploatisana, radna snaga je dobra: ona je u okviru prirode i to je normalno. Ali, oslobođena, ona postaje pretnja u obliku proletarijata. Ta kontradikcija se maskira poistovećivanjem proletarijata s demonskom, izopačenom, destruktivnom prirodom. Tako se podvojenost ideje o prirodi, koja izražava duboku podjelu unutar ekonomskog poretka, na zadivljujući način oporavlja na ideološkom nivou, kao načelo moralnog poretka i socijalna diskriminacija.

Fetišizirano u dobrom ili lošem smislu, tako izgleda pravo „otuđenje“ prirode i odgovarajuće ideje o Čoveku. Kada i prirodi i sebi istovremeno dodeljuje žig proizvodnje, čovek osujećuje svaki odnos simboličke razmene između sebe i prirode. Upravo ta osujećena ambivalentnost ponovo se javlja kao dvosmislenost prirode i moralna kontradikcija sâmog čoveka.

Marksizam se nije otarasio moralne filozofije prosvetiteljstva. Odbacio je njegovu navnu i sentimentalnu stranu (Rousseau i Bernardin de Saint-Pierre), njegovu zašecerenu i fantastičnu religioznost (od plemenitog divljaka i zlatnog doba do čarobnjakovog šegrta), ali je zadržao njegovu religiju: moralizujući fantazam o prirodi koju treba osvojiti. Time što ju je sekularizovao u ekonomski koncept oskudice, marksizam zadržava ideju o Nužnosti, a da je nije transformisao. Ideja o „prirodnoj nužnosti“ je samo *moralna* ideja koju diktira politička ekonomija; to je etička i filozofska verzija one loše prirode sistematski povezane s proizvoljnim postulatom ekonomije. U ogledalu ekonomije, priroda nas posmatra očima nužnosti.

Marks kaže: „Kao što divljak mora da se bori s prirodom da bi zadovoljio svoje potrebe, da bi održao i reprodukovao život, to mora da radi i civilizovani čovek i to u svim društvenim formacijama i pod svim mogućim oblicima proizvodnje. S njegovim razvojem, ta oblast fizičke nužnosti proširuje se kao posledica njegovih potreba: ali, u isto vreme, uvećavaju se i proizvodne sile koje zadovoljavaju te potrebe.“<sup>2</sup>

Ono što tu nije prepoznato – i što povezuje Marksa s temeljima političke ekonomije – jeste da u svojim simboličkim razmenama čovek *ne meri sebe u odnosu na prirodu*. On nije svestan Nužnosti, zakona koji ima smisla samo u kontekstu objektivizacije prirode. Zakon poprima svoj konačni oblik u kapitalističkoj političkoj ekonomiji; pored toga, on je samo filozofski izraz Oskudice. A Oskudica, koja se javlja u tržišnoj ekonomiji, nije *data* dimenzija ekonomije. Ona je pre ono što *proizvodi i reprodukuje* ekonomsku razmenu. U tom smislu ona je drugačija od primitivne razmene, koja ne zna ništa o „Prirodnom Zakonu“, koji pretenduje na status čovekove ontološke dimenzije.<sup>3</sup> Prema tome, krajnje je ozbiljan problem to što marksistička misao zadržava te ključne koncepte koji zavise od tržišne ekonomije generalno i od moderne kapitalističke ideologije posebno. Ako se ne analiziraju i ne demaskiraju (nego samo izvezu u primitivno društvo, u kojem se ne mogu primeniti), ti koncepti opterećuju svaku dalju analizu. Koncept proizvodnje se nikada ne dovodi u pitanje; on nikada neće radikalno prevazići uticaj političke ekonomije. Čak će i marksistička perspektiva prevazilaženja uvek biti opterećena tom zavisnošću od političke ekonomije. Nasuprot Nužnosti ona stavlja ovladavanje prirodom; ona Oskudici suprotstavlja Obilje („svakome prema njegovim potrebama“), a da nikada ne dovodi u pitanje ni proizvoljnost tih koncepata, niti njihovu prekomernu idealističku određenost političkom ekonomijom.

<sup>2</sup> *Das Kapital* I (III), *op. cit.*

<sup>3</sup> Cf. Marshall Sahlins, *The Original Affluent Society*, 1968 (esej objavljen i u M. Sahlins, *Stone Age Economics*, 1972); „La première société d'abondance“, *Les Temps Modernes* (October, 1968), pp. 641–680.

Ulog je politički poredak. Da li kvantitativni razvoj proizvodnih snaga može voditi ka revoluciji društvenih odnosa? Revolucionarna nada „objektivno“ i beznačajno počiva na tom zahtevu. Čak je i za Markuza, u *Kraju utopije (Das Ende der Utopie, 1967)*, pravi revolucionarni trenutak već nastupio, ako se ima u vidu tehnološki potencijal: kvantitativna promena je moguća već sada. Iako situacija jasno i drastično odudara od revolucionarne, pri čemu upravo vladajući društveni odnosi razvijaju proizvodne snage u beskonačnoj spirali, taj dijalektički voluntarizam, za koji je Nužnost nešto što postoji i što se mora savladati, nije ni najmanje uzdrman. Oskudica postoji i mora se ukinuti; Proizvodne Snage postoje i moraju se osloboditi; Cilj postoji i samo treba pronaći sredstva. Tako je sva revolucionarna nada vezana za prometejski mit o proizvodnim snagama, ali taj mit je samo prostor-vreme političke ekonomije. I težnja da se upravlja sudbinom kroz razvoj proizvodnih snaga uronjena je u prostor-vreme političke ekonomije. Želja da se ukine oskudica nije podržana obnavljanjem integrisane proizvodnje. Sâmi *koncepti* Oskudice, Nužnosti i Proizvodnje moraju se odbaciti, zato što oni zabijaju klin političke ekonomije. Nikakva dijalektika ne vodi izvan političke ekonomije, zato što ona nije ništa drugo nego kretanje političke ekonomije, koje je i sâmo dijalektičko.

## Likurg i kastracija

Kao paralelni konceptima Nužnosti, Oskudice i Potrebe, u (vulgarnom ili dijalektičkom) kodu, psihoanalitički koncepti Zakona, Zabrane i Potiskivanja takođe su ukorenjeni u objektivizaciji prirode.

Vernan (Vernant) navodi priču o Likurgu.<sup>4</sup> Likurg ubija svog sina Drijanta ili, u drugoj verziji, odseca mu nogu, uveren da seče vinovu lozu. U drugoj priči, Filak čini svog sina impotentnim dok potkresa drvo ili kolje stoku. Tako se nasilje nad prirodom (narušavanje razmene s njom ili simboličkih obaveza prema njoj) odmah iskupljuje. Odatle izvire svi mitovi o osvjetničkoj, lošoj i *kastrirajućoj* prirodi. I to nije samo metafora, kao što priča jasno ukazuje. Narušavanje odmah postaje osnov za *kastraciju*, za Edipov kompleks (u ovom slučaju očinski, jer je otac taj koji kastrira sina) i Zakon. Naime, priroda se tek tada ukazuje kao neumoljiva nužnost, kao „čovjekovo otuđenje od sopstvenog tela“. Marks je usvojio taj Zakon Nužnosti, zajedno s prometejevskom i faustovskom vizijom njegovog stalnog prevazilaženja, kao što je i psihoanaliza usvojila princip kastracije i potiskivanja, zabrane i zakona (u lakanovskoj verziji, tako što se upisala u poredak Označitelja). Ali to nikako ne može biti temeljna struktura. Ni Zakon, niti Nužnost ne postoje na nivou uzajamnosti i simboličke razmene, gde još nije došlo do raskida s prirodom, koji vodi ka nepovratnoj kastraciji – i, samim tim, ka nastanku istorije (operativnog nasilja čoveka nad prirodom) i nesvesnog (otplata simboličkog duga napravljenog tim operativnim nasiljem). U tom smislu, zakon, koji se smatra temeljom simboličkog poretka i razmene, zapravo nastaje iz narušavanja razmene i gubitka simboličkog. To je razlog zašto prava Nužnosti ili Oskudica, kao i pravo Potiskivanje ili Nesvesno, ne postoje u primitivnom poretku, čija celokupna simbolička strategija teži proterivanju utvare Zakona.<sup>5</sup>

Pod znakom Nužnosti i Zakona, ista sudbina – sublimacija – čeka i marksizam i psihoanalizu. Videli smo kako referenca na „objektivnu“ Nužnost vodi materijalizam, u njegovoj

<sup>4</sup> Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs* (Paris: Maspero, 1966), p. 205.

<sup>5</sup> A tabu incesta? Taj svemoćni koncept je već izgubio svoju legitimnost. Videti Deleuze et Guattari, *Capitalisme et schizophrénie: L'Anti-Oedipe* (Paris: Minuit, 1972); Edmond et Marie Cécile Ortigues, *L'Oedipe Africain* (Paris: Plon, 1966).



revolucionarnoj perspektivi, u fantazije o obrnutim šemama Slobode i Obilja (univerzalnost potreba i kapaciteta), koje su samo sublimirane kopije Zakona i Nužnosti. Slično tome, analitička referenca na Nesvesno, proizvod potiskivanja i zabrane, vodi ka istom postupku (današnja psihoanaliza se zaobilazi u širokom luku i to okretanje se ne može smatrati slučajnim): ka idealnoj referenci na „oslobođenje“ Nesvesnog i njegovu univerzalizaciju kroz uklanjanje represije.<sup>6</sup> I u tom slučaju, idealno-revolucionarna sublimacija *sadržaja* nastaje iz prihvatanja suštinskog *oblika* smatranog za nešto nesvodivo. Ali taj oblik je samo posebna apstrakcija poretka koji je otkazao simbolički odnos u korist operativnog nasilja, a simboličku razmenu u korist Zakona kastracije i vrednosti – ili, bolje, koji je otkazao aktualizaciju nagona smrti i ambivalentnost razmene u korist izdvajanja proizvodnog erosa u simboličko nasilje nesvesnog.

## Judeohrišćansko osporavanje prirode

To odvajanje od prirode pod znakom principa proizvodnje potpuno je ostvareno u kapitalističkom sistemu političke ekonomije, ali se očigledno ne pojavljuje s političkom ekonomijom. Odvajanje je ukorenjeno u velikom judeohrišćanskom kidanju veza između duše i prirode. Bog je stvorio čoveka po *svojoj* slici i stvorio je prirodu, za čovekovu *upotrebu*. Duša je onaj duhovni zglob koji čoveka čini božjom slikom i radikalno drugačijim od ostatka prirode (kao i od sopstvenog tela): „U svom jedinstvenom zapadnom obliku, hrišćanstvo je najekstremnija antropocentrična religija koju je svet ikada video. U potpunom kontrastu s drevnim paganizmom i istočnim religijama, hrišćanstvo ne samo da pravi instituciju od podvojenosti Čoveka i Prirode već i afirmiše, kao znak Božje volje, čovekovo iskorišćavanje prirode u skladu s njegovim ciljevima.“<sup>7</sup>

Tu počinje racionalnost. To je kraj paganizma, animizma i „magijskog“ stapanja čoveka i prirode. Sve to je sada sujeverje. („Racionalni“ marksizam pravi istu grešku kada to reinterpreтира kao „rudimentarni“ razvoj proizvodnih snaga.) I zato, iako nauka, tehnologija i materijalna proizvodnja jedna za drugom dolaze u kontradikciju s hrišćanskim kulturnim poretkom i dogmama, njihov uslov postojanja ipak ostaje hrišćanski postulat o čovekovom prevazilaženju prirode. To je razlog zašto se razvoj nauke ne javlja u Grčkoj. Grčka racionalnost ostaje zasnovana na saglasnosti s prirodom, radikalno drugačija od hrišćanske racionalnosti i „slobode“, utemeljenih na razdvajanju čoveka i prirode, odnosno na dominaciji nad prirodom.

To razdvajanje odmah uspostavlja ne etiku rada (materijalne dominacije i proizvodnje) već etiku asketizma, patnje i samoumravljanja: „onostranu“ etiku sublimacije, kako je to govorio Veber. Nije iscrtan neki proizvodni moral, već kruti poredak u kojem se blagostanje mora „zaraditi“. I to je *individualistički* poduhvat. Prelaz sa asketskog na proizvodni oblik, sa umrtvljivanja na rad i sa svrhe blagostanja na sekularizovanu svrhu potreba (s puritanskim prelazom u nastanku kapitalizma, gde rad i racionalna kalkulacija još uvek imaju asketski,

<sup>6</sup> Drugim rečima, ka univerzalizaciji pozitivnog libida i erosa, „oslobođenih“ kao vrednosti, čime se revolucionari pridružuju svim kulturnjačkim neofrojdovima u optimističkoj i moralizatorskoj viziji. Ali druga, striktno frejldovska perspektiva (koja obično znači „pesimizam“) počiva na ekonomskom tumačenju (princip nirvane i ukidanje tenzija). Iako to tumačenje ima u vidu pitanje smrti, ono protivreči svim tradicionalnim humanizmima (idealističkim ili revolucionarnim), utoliko što se oslanja na shvatanje čoveka u okviru nagona. Ta „materijalistička“ vizija je takođe moralistička i potajno rukovođena Zakonom, instancom sublimacije i represije. Odatle sledi svrha razrešenja tih nagona ili kroz kršenje Zakona (princip zadovoljstva) ili kroz represiju (princip nirvane). U oba slučaja nemoguće je sagledati ukidanje Zakona.

<sup>7</sup> *Science* (Paris), mart 1967.

introvertni karakter i usmerenje ka blagostanju) ne menja ništa u principu razdvajanja i sublimacije, odnosno represije i operativnog nasilja. I blagostanje i rad se nalaze duboko u oblasti ciljeva i sredstava. Tako u prelazu sa asketske na proizvodnu praksu (i ove druge na potrošačku) dolazi do *desublimacije*; ali to je samo metamorfoza represivne sublimacije. Etička dimenzija je sekularizovana pod znakom materijalne dominacije nad prirodom.

Hrišćanstvo se zato nalazi na šarkama narušavanja simboličke razmene. Ideološki oblik koji najbolje podržava intenzivnu racionalnu eksploataciju prirode razvija se unutar hrišćanstva u dugom prelaznom periodu: od XIII do XIV veka, kada rad počinje da se nameće kao vrednost, do XVI veka, kada se rad organizuje oko svoje racionalne i kontinuirane šeme vrednosti – kapitalističkog proizvodnog preduzeća i sistema političke ekonomije, te sekularne generalizacije hrišćanskog aksioma o prirodi.<sup>8</sup> Ali ta revolucija racionalnog računa proizvodnje, koju je uočio Veber, nije početak; ona je već bila nagoveštena prekidom koji je donelo hrišćanstvo. Politička ekonomija je samo jedna vrsta aktualizacije tog prekida.

## Epistemologija II: Strukturalna ograničenja marksističke kritike

Prethodna rasprava postavlja ozbiljno metodološko pitanje (koje će se ponovo javiti u razmatranju marksističkog tumačenja ranijih društava). Time što je razumevanje kontradikcija političke ekonomije utemeljila na strukturalnim činjenicama dovršenog sistema (kapital), marksistička analiza ne može sagledati te temeljne kontradikcije ekonomske racionalnosti – zato što sistem političke ekonomije teži da se retrospektivno projektuje kao model i da sve drugo podredi genealogiji tog modela. Kada marksizam primenjuje svoju kritiku on ne dovodi u pitanje tu retrospektivnu svrhu. Zato, u strogom smislu, on analizira samo uslove reprodukcije *modela*, njegove proizvodnje kao takve: tog odvajanja koje ga uspostavlja.<sup>9</sup> Analiza proizvodnje *ekonomije kao svrhe i kao univerzalnog načela stvarnosti*, analiza proizvodnje samog *principa proizvodnje*, izmiče marksizmu zato što se on kreće samo unutar strukturalnog polja proizvodnje. Time što pretpostavlja aksiom ekonomije, marksistička kritika možda može da dešifruje *funkcionisanje sistema* političke ekonomije, ali ona ga u isto vreme *reprodukuje kao model*. Time što navodno objašnjava ranija društva

<sup>8</sup> Ipak, taj proces je često bio presecan suprotnim, jeretičkim tokovima, čiji se protest uvek vezivao za „naturizam“: za rehabilitaciju prirode, prema kojoj je hrišćanstvo najčešće izražavalo samo nostalgiju za svojim počecima. Od sv. Franje Asiškog i njegovog hristolikog angelizma (sva bića slave Boga, itd.) – ali, sv. Franja je bio neka vrsta vatrogasca za katoličku crkvu, koji je suzbijao plamen katarskih i panteističkih jeresi, koji je pretio celom zapadnom svetu – do Spinoze i njegovog uzvišenog i bezbožničkog ateizma (Bog se nalazi svuda u prirodi i zato se ne nalazi nigde) i svih adamitskih sekta koje su propovedale odbijanje rada i izbavljenje tela i sanjale o ukidanju same svrhe hrišćanskog poretka (njegovog principa transcencije i sublimacije), u svom neposrednom zahtevu za krajem celog sveta i „Raj sada“ – protiv svih tih naturalističkih, panteističkih, mističnih, liberterskih i milenarističkih jeresi, crkva je uvek, pored prvobitnog raskida s prirodom, branila moralnost napora i zasluge, rada i dela, uvek u sprezi sa evolucijom poretka proizvodnje i političke dimenzije vlasti.

<sup>9</sup> Slično tome, strukturalna lingvistika ne može govoriti o pojavi jezika kao sredstva komunikacije: ona može analizirati samo njegovo funkcionisanje i, samim tim, njegovu reprodukciju. Ali taj sudbinski karakter jezika, koji lingvistika uzima kao aksiom, jeste samo izuzetna redukcija jezika (i zato i „nauke“ koja ga analizira). Ono što se dešava u toj „nauci“, u krajnjoj liniji, jeste reprodukcija tog proizvodnog modela jezika. Slično tome, strukturalna analiza kapitala samo vodi nazad ka svom principu logične stvarnosti (u čemu učestvuje i sama „nauka“).

u svetlu sadašnje strukture kapitalističke ekonomije, ona ne uviđa da ukidanjem različitosti tih društava na njih samo projektuje sablasno svetlo političke ekonomije.

Marks je tvrdio da na osnovu kritičkog povratka vlastitim kontradikcijama (naša) kultura može postati sposobna da shvati ranija društva. Tako možemo zaključiti – i onda shvatiti *relativnost* marksističke analize – da u Marksovo vreme politička ekonomija još nije razvila sve svoje kontradikcije, tako da čak ni Marksova radikalna kritika još nije mogla da na pravi način shvati ranija društva. Sâm Marks nije mogao da sagleda ukupnu logiku sistema. Samo na određenom stepenu razvoja i zasićenja sistema, kritika može ići do njegovih *korena*. Konkretno, temeljne determinante ekonomije (oblik proizvodnje i oblik predstavljanja), raskid sa simboličnom razmenom koji izazivaju i način na koji se, na takvoj osnovi, skicira radikalna revolucija društvenih odnosa, mogu se sagledati tek kada politička ekonomija proдре u sve oblasti društvene i individualne prakse, daleko izvan oblasti materijalne proizvodnje. Beskorisno je kritikovati Marksa u tim pitanjima. Marksistička kritika ne može ići dalje od analize jedne i samo jedne faze opšteg procesa i može se ekstrapolirati samo s tim podsetnikom na umu. Marksizam je projekcija klasne borbe i oblika proizvodnje na celokupnu prethodnu istoriju; to je vizija „buduće“ slobode na osnovu svesne dominacije nad prirodom. Takve ekstrapolacije su ekonomske. U stepenu u kojem nije bila *radikalna*, marksistička kritika je, uprkos sebi, vodila ka reprodukciji sâmihi korena sistema političke ekonomije.

## Glava III

### Istorijski materijalizam i primitivna društva

Pošto smo analizirali novo pisanje prirode u skladu s kôdom proizvodnje, neophodno je analizirati i *novo pisanje istorije kroz oblik proizvodnje*. Tačnije, ta dva projekta se prepliću, pošto „materijalističko“ dešifrovanje za svoj glavni predmet ima društva „bez istorije“. Pored toga, nije reč o novom pisanju, već samo o pisanju. Šema proizvodnje ne reinterpretira neku prirodu koja se nalazi izvan njega; šema oblika proizvodnje ne reinterpretira istoriju koja tamo već postoji. Umesto toga, sâmi koncepti proizvodnje i oblika proizvodnje „proizvode“ i „reprodukuju“ koncepte Prirode i Istorije kao svoj prostor-vreme. Model proizvodi taj dvostruki horizont opsega i vremena: priroda je samo njegov opseg, a vreme njegova putanja. Oni kao da ne moraju imati vlastite nazive, zato što su samo emanacije kôda, referencijalne simulacije koje poprimaju snagu stvarnosti, iza kojih kôd donosi zakone. To su „zakoni Prirode“ i „zakoni Istorije“. Treća instanca obnavlja ostale dve: njihovo prividno kretanje treba čitati kao Dijalektiku, koja takođe poprima snagu zakona. To su „zakoni Dijalektike“, koji upravljaju Istorijom (čak i Prirodom, po Engelsu). Svi ti koncepti su artikulisani pod znakom materijalizma u kritičkoj perspektivi, u skladu s *kritičkom iluzijom*. To nije perspektiva u ničeanskom smislu, koja razgrađuje imaginarne univerzalnosti najčvršćih konceptualnih zdanja (subjekta, racionalnosti, znanja, istorije, dijalektike) i zatim ih obnavlja u njihovoj relativnosti i simptomatici, probadajući *efekat istine*, s kojim se svaki sistem tumačenja udvostručuje u imaginarnom – ukratko, to nije perspektiva koja demaskira ideologiju; u ovom slučaju, ideologiju pod materijalističkim i dijalektičkim znakom proizvodnje. Logos i patos proizvodnje moraju se sagledati u skladu s tim radikalnim perspektivizmom.

### Strukturalna uzročnost i primitivna društva

Ekonomska antropologija direktno svedoči o nemogućnosti sagledavanja društava bez istorije, pisma ili proizvodnih odnosa (neko bi užasnuto mogao pitati kako su uopšte mogli da žive bez toga). Za referencu ćemo uzeti marksističku antropološku misao, posebno Godelijeove (Maurice Godelier) tekstove „O prekapitalističkim društvima“ i „Ekonomska antropologija“, iz zbornika *Antropologija, nauka o primitivnim društvima?*<sup>1</sup>

Sa svim svojim konceptima, ta misao se usmerava na opasan predmet i rizikuje da zauzvrat i sâma bude analizirana, ako njime brzo ne ovlada (svaka kritička analiza mora težiti tome – ali, u šta se onda pretvara nauka?). Zato se predmetu mora prići dogmatski. „Ekonomska uzročnost ne može se predstaviti kao izvor društvenih superstruktura izvan okrilja (!) ekonomske infrastrukture.“ „Teško je videti kakva to tajna alhemija čini da ekonomija postane srodstvo ili iz kog tajanstvenog razloga ekonomija može biti (slabo) skrivena iza srodstva.“ (Ali ko tera Godelijea da je traži tamo? Možda nema ničeg skrivenog, a on samo uživa u igri žmurke.) Da li ta doktrinarna agilnost nagoveštava bolnu reviziju

<sup>1</sup> Maurice Godelier, „Sur les sociétés précapitalistes“, *Textes choisis de Marx, Engels, Lénine*, préface de Maurice Godelier, Éditions sociales, Paris, 1973; „L’anthropologie économique“, iz Jean Copans, Maurice Godelier, Serge Tornay et Catherine Backes-Clement, *L’Anthropologie, science des sociétés primitives?*, 1971, Denoël, Paris, 1971. (U daljem tekstu se podrazumeva da su svi citati iz ta dva eseja; *prim. prev.*)

konceptata? Teško. Odmah u nastavku čitamo: „Na taj način, srodnički odnosi istovremeno funkcionišu i kao elementi infrastrukture i kao elementi superstrukture.“ Šta bi to uopšte trebalo da znači? „Tajanstveni“ razlog je očigledno samo težnja da se zadrži razlika između baze i nadgradnje; bez toga, istorijski materijalizam se ruši. Sve ostalo su samo reformističke skrupule.

Prilagođavanjem koncepta oblika proizvodnje, marksistička antropologija tako od početka do kraja nastoji da sačuva materijalističku ortodoksiju nasuprot jeresi primitivnih društava. „Ekonomisti lako razlikuju proizvodne snage tih društava koje počivaju na lovu, ribolovu, itd. Nasuprot tome, proizvodni odnosi kao da nisu odvojeni od društvenih, političkih, religioznih ili srodničkih odnosa.“ Logično, ako nema odnosa proizvodnje (pošto se oni ne mogu utvrditi kao takvi), nema više ni bilo kakvog oblika proizvodnje. I kako uopšte možemo reći da se bavimo „proizvodnim snagama“ pre nego što su se začeli neki proizvodni odnosi? To teško da je marksističko stanovište. Ako su proizvodne snage samo emanacija ili ispoljavanje prethodno uspostavljenih odnosa,<sup>2</sup> onda nema smisla uvoditi taj koncept kao takav. Pored toga, koncept mora „proizvoditi“, šta god; razdvajanje proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa mora se sačuvati, što je olakšano držanjem proizvodnih odnosa na ledu, ako se čini da se još „nisu izdvojili“. Ta ležerna pamet čuva „dijalektičku“ mrežu, koja uspostavlja ekonomiju kao određujuću instancu. Ali jedina dijalektika ovde je reprodukcija teorije, kroz formalnu simulaciju njenog predmeta.

Ta teorija ima za ishod savršeni sofizam rekuperacije, nesumnjivo remek delo strukturalističkog materijalizma s naučnim pretenzijama! „Temeljni zadatak ekonomske antropologije je da analizira ulogu ekonomije kao *determinante poslednje instance* i, kada je reč o oblicima proizvodnje i istorijskim epohama, dominantnu ulogu društvenih struktura, koje u isto vreme određuju neekonomske funkcije.“<sup>3</sup> Dominantno? Determinanta? Šta to može da znači ako ne preoblikovanje determinističke kauzalnosti baze i nadgradnje u fleksibilniju kauzalnost koja omogućava zadržavanje ekonomskog determinizma? Pored toga, u pokušaju da to razjasni, Marks piše: „Ali, makar je jasno da srednji vek nije mogao živeti od katolicizma, niti drevni svet od politike. Naprotiv, upravo način na koji su (ljudi) obezbeđivali sredstva za život objašnjava zašto je ovde politika, a tamo katolicizam imao glavnu ulogu.“<sup>4</sup> Najzad (tvrdi Godelije), nijedno društvo ne može postojati bez ekonomije. Prema tome, ekonomija je određujuća instanca (ako je tako, onda mnogo toga može preuzeti ulogu određujuće instance: na primer, jezik). U svakom slučaju, tu vidimo krajnju granicu teoretskog prilagođavanja kojim Godelije rizikuje da pokaže kako se ništa suštinsko nije promenilo: „Pod određenim uslovima, srodstvo *jeste* ekonomija, a religija može funkcionisati direktno kao odnos proizvodnje.“<sup>5</sup> To je isto kao da kaže kako ne može zamisliti prvenstvo bilo čega osim prvenstva ekonomije. A to je svakako povezano s prvenstvom istorije: „Čim čovečanstvo počne da postoji (!), funkcije ekonomije, srodstva i ideologije počinju da postoje sa određenim sadržajem i formom. Taj sadržaj i ta forma transformišu se kroz istoriju i pod njenim uticajem. . . Sve u svemu, antropologija i istorija pokazuju se kao dva komplementarna fragmenta jedne istorijske nauke.“ Godelije pokazuje pravu teoretsku maniju za fragmentiranjem predmeta u funkcije, da bi ih onda „istorijski“ dijalektizovao – tačnije, da bi ih strukturalizovao pod hegemonijom jednog od njih – i zatim izmirio celinu pod znakom nauke! Sve to je pogrešno. To je paranoidna idealistička projekcija racionalizujuće mašine, u kojoj svi koncepti uzajamno stvaraju jedni druge, u

<sup>2</sup> Cf. Sahlins, *op. cit.*

<sup>3</sup> Godelier, *op. cit.*

<sup>4</sup> Marx, *Das Kapital I, op. cit.*

<sup>5</sup> Godelier, *op.cit.*

skladu s naizgled dijalektičkim kretanjem (proizvodnja, ekonomija, nauka, istorija), ali se zapravo završavaju naukom, koja vidi samo odvajanje i koja, da bi se ostvarila, projektuje imaginarnu antropologiju odvojenih funkcija. Produktivizam, scijentizam i istoricizam oblikuju predmet antropologije po sopstvenoj slici, tako izmešten da odgovara njihovim vlastitim teoretskim manipulacijama.

U tom pogledu Godelije nedužno potvrđuje: „Iz razloga svojstvenih naučnoj praksi, antropolog mora dovesti u pitanje ideologiju koja opkoljava unutrašnjost njegove naučne prakse.“ Ali šta ako je ta „naučna“ praksa i sâma ideologija? Onda nema potrebe za ispitivanjem. Ali specifičnost antropološkog objekta je upravo nemogućnost definisanja ekonomije i oblika proizvodnje kao odvojene instance. Prema tome, poslednji zahtev bi bio da se cela stvar preispita počevši od tog neodvajanja. To je nemoguće za „nauku“, koja može samo da „dijalektički“ (u hijerarhijsku prednost jedne instance) sintetizuje svoj predmet nakon što ga je pažljivo demontirala. Nijedna ideologija nije dublja od ove, tako duboke da izmiče čak i marksističko-naučnoj dobroj volji. U antropologiji još nije došlo do kopernikanske revolucije; u svom geocentričnom i egocentričnom diskursu, buržoaska i marksistička zapadna misao nastavlja da opisuju *privedno* kretanje primitivnih razmena.

## Višak i antiproizvodnja

Godelijeova pozicija je svuda puna naglih postulacija i dvosmislenih ekstrapolacija. Na primer: „Uopšteno se može reći da u primitivnom društvu proizvođači kontrolišu svoja sredstva za proizvodnju i svoj rad; da je proizvodnja više usmerena na zadovoljavanje potreba nego na potragu za profitom; da se razmena, ako postoji, odvija u skladu s kulturno determinisanim principima ekvivalentnosti između dobara i usluga koji cirkulišu između partnera u toj razmeni.“ Nema proizvođača; nema „sredstava za proizvodnju“ i nema objektivnog rada, kontrolisanog ili nekontrolisanog. Nema potreba i nema njihovog zadovoljavanja. Sve to su samo stare iluzije o ekonomiji preživljavanja! A razmena se ne odvija u skladu sa principima ekvivalentnosti, čak i kulturno „determinisanim“. Razmena poklona, da budemo precizni, ne odvija se u skladu s vrednovanjem ili ekvivalentnošću razmenjenih dobara već u skladu sa antagonističkim reciprocitetom osoba. Sve to je, manje ili više podmuklo, izvezeno iz naše političke ekonomije. Čak i ako je namera da se iznijansiraju strukture i modaliteti primitivne „ekonomije“, ishod je njeno ispisivanje u istom diskursu koji važi i za nas: u istom kôdu. To znači gledati na primitivno društvo s pogrešnog kraja.

Pogledajmo proizvodnju viška. Tu se uvek iznova nailazi na čuđenje nad činjenicom da primitivni ne proizvode višak „iako to mogu“! Nemoguće je pojmiti taj *ne-rast*, tu neproduktivnu želju. Zapad, sasvim logično u odnosu na sopstvene pretpostavke, to uvek vidi kao anomaliju, kao *odbijanje* da se proizvodi. Ako primitivni ljudi „proizvode“, onda je neshvatljivo da ne proizvode više (proizvodnja podrazumeva proširivanje reprodukcije proizvodnih snaga; istina proizvodnje je produktivnost, funkcija kvantitativnog rasta). Odgovor mora biti da oni proizvode „samo za svoje potrebe“. Ali to znači pasti sa Harbide na Scilu, pošto su same potrebe nedefinisana funkcija, tako da se one samo proizvoljno mogu zaustaviti na pragu osnovnog minimuma preživljavanja, što nema striktno ekonomsko opravdanje i potiče direktno iz moralne filozofije: iz jedne jasne opozicije, koju smo iznova izmislili, počevši od moralne koncepcije suvišnog i veštačkog (i funkcionalističke vizije nagona za samoodržanjem). Divljaci su „priroda“. Kada imaju „dovoljno“, oni prestaju sa „proizvodnjom“. Ta formula sadrži i zbuñeno divljenje i rasističko sažaljenje. Ali, povrh

svega, ona je pogrešna. Divljaci rasipaju svoje resurse u gozbama i rizikuju da žive „ispod osnovnog minimuma“. I mada pokazuje da vrlo dobro zna kako u svojim veselim razmenama Siane (Nova Gvineja) presipaju nazad višak koji dolazi iz kontakta s belom civilizacijom, Godelije istrajava u tvrdnji da „u skoro svakom slučaju, primitivna društva mogu da proizvedu višak, ali to ne čine“. Ili još bolje: „Višak ostaje u potencijalnom stanju!“ „Čini se kao da nemaju razloga da ga proizvode.“ Taj koncept za njih zapravo nema nikakvog smisla. Kako bi uopšte mogli pronaći razlog da proizvode višak? Samo antropolozi imaju dobre razloge za njegovu proizvodnju, tako da ga mogu diskretno pripisati divljacima i onda tužno svedočiti o njihovoj zapanjujućoj ravnodušnosti u tom pogledu. Preživljavanje plus višak: samo pretpostavka o proizvodnji dopušta tu kvantitativnu redukciju na dopunske funkcije, od kojih *nijedna* nema nikakvog smisla u primitivnoj razmeni.

Preživljavanje, osnovni minimum, potrebe – to su samo magijski koncepti na koje se antropolozi oslanjaju u rešavanju nemoguće ekonomske jednačine primitivnih društava. Druge varijable pomažu u korekciji infrastrukturne jednačine: „društveno“, „kulturalno“, „istorijsko“ (isti očajnički krpež kao i u našoj modernističkoj neoeconomiji). „Prosta uzajamna veza, koja se nekada podrazumevala, između postojanja viška, slobodnog vremena, izuma kulture (!) i progressa civilizacije, danas izgleda više ne počiva na činjenicama i zahtevima reinterpretacije uslova evolucije društvenog života i istorije.“<sup>6</sup> Ali ta „uzajamna veza“ uopšte ne zahteva bilo šta, posebno ne da se nešto poboljša i koriguje na osnovu kategorija izvučenih iz istog diskursa. Ta potpuno veštačka konstrukcija samo traži da bude dekonstruisana u vlastitim okvirima. Zaključak bi onda bio obrnut. Infrastruktura nije odgovarajuća. Ona se može kombinovati s društveno-kulturnim – ali to je jednako apstraktno, zato što, strogo govoreći, ono što je precizirano kao društveno-kulturno, označava samo ono što je preostalo od infrastrukture. Godelijeova greška je u tome što želi da se iz bureta izvuče kao baron Minhauzen, tako što će samog sebe povući za kosu: „Produktivnost rada se ne meri samo tehničkim kriterijumima. . . ona u još većoj meri zavisi od društvenih uslova.“<sup>7</sup> Znači, u primitivnim društvima ipak ima nečeg „društvenog“, što sprečava razvoj tehnologije i proizvodnju viška. Ta akrobatika, koja redukuje faktore i iznova ih meša „u dominantu“, samo je konceptualno nasilje. Znamo da je to bilo još destruktivnije od misionara i polnih bolesti.<sup>8</sup>

Pošto je doveo u pitanje uzajamnu vezu između viška i kulture, Godelije joj se brzo vraća da bi je iskoristio za izlaganje u drugačijem obliku: „Te ekonomije se ne ograničavaju na proizvodnju dobara za preživljavanje; one proizvode višak namenjen funkcionisanju društvenih struktura (srodstva, religije, itd.).“<sup>9</sup> Na ta društva se gleda u skladu sa istinom

<sup>6</sup> Marks kaže: „Time što tako deluje u spoljašnjem svetu i menja ga, on u isto vreme menja i vlastitu prirodu. On razvija svoje uspavane moći i primorava ih na poslušnost.“ (*Das Kapital I, op. cit.*)

<sup>7</sup> Godelier, *op. cit.*

<sup>8</sup> Beskorisno je insistirati na političkim posledicama tog zastranjivanja. Sve neoimperijalističke politike su nadahnute njime. Prema tome, te društvene i kulturne prepreke moraju se ukloniti da bi se poploćao put „modernom“ tehnološkom rastu.

<sup>9</sup> Ni simboličko ne može izbeći tu strukturalnu rekonstrukciju. Godelije kaže: „Zato što srodstvo tu funkcioniše direktno, iznutra, kao ekonomski, politički i ideološki odnos, ono funkcioniše i kao simbolička forma, u kojoj se sadržaj društvenog života izražava kao opšti jezik između samih ljudi, kao i između ljudi i prirode.“ Simboličko se tako shvata kao oblik izražavanja sadržaja (kao jezik, ali u skladu s tradicionalnom lingvističkom vizijom). To omogućava Godelijeju da dopusti prvenstvo simboličkog (društva „s prevagom simboličkog“ – prema Teraju [Emmanuel Terray]), a da se ipak ne odrekne sadržaja i odvojenih funkcija koje, pod „simboličkim“ izrazom, ostaju prava referentna instanca (pre svega ekonomska), spremna da se pojavi u pravom trenutku „pod pritiskom proizvodnih snaga“. „Nije srodstvo to koje se misteriozno preobražava u političke odnose. Politička funkcija prisutna u starim odnosima srodstva je ta koja se razvija na osnovu novih problema.“ Tu se srećemo s novom verzijom, misterioznom kao i ostale, ali koja problem rešava pozivanjem na princip. Tako

modernih ekonomskih priručnika: ona slede iste racionalne izbore, računice, alokaciju resursa, itd. (Predstave koje, povrhu svega, ne važe ni za naše društvo, kao ni za ona primitivna.) Prema tome, ako se nalaze na elementarnom nivou, to je zato što njihovo „društveno“ postojanje tek počinje. Tu se opet srećemo sa apsurdnim pokušajem da se od „društvenog“ napravi odvojena funkcija. Primitivno društvo ne postoji kao instanca odvojena od simboličke razmene; a ta razmena nikada ne nastaje iz neke „prekomerne“ proizvodnje. Važi suprotno: u meri u kojoj se ti pojmovi ovde mogu upotrebiti, „opstanak“ i „ekonomska razmena“ su *talog* simboličke razmene, njen *ostatak*. Simbolička cirkulacija je primordijalna. Funkcionalno korisne stvari su *uzete iz* te sfere (to oduzimanje u krajnjoj liniji teži nuli; sve će biti simbolički konzumirano). Ništa ne ostaje, zato što opstanak nije princip. *Mi* smo ti koji su od preživljavanja napravili princip. Za primitivne, jesti, piti i živeti su pre svega činovi koji se razmenjuju: ako se ne razmenjuju, ne dešavaju se.

Ali „ostatak“ i dalje zvuči suviše aritmetički. Tačnije, postoji određen tip razmene, simboličke razmene ili odnosa (ne i „društvenog“) u kojem *razmena isključuje svaki višak*: sve što se ne može razmeniti ili simbolički podeliti ukinuće recipročnost i uspostaviti vlast. Ili bolje, *ta razmena isključuje svaku „proizvodnju“*. Razmenjena dobra su podeljena i ograničena, često uvezena iz daleka, u skladu sa strogim pravilima. Zašto? Zato što, u odnosu na individualnu i grupnu proizvodnju, ona nose rizik od širenja i, samim tim, od razbijanja osetljivog mehanizma reciprociteta. Godelije kaže kako se „sve dešava kao da su primitivna društva od *oskudice* napravila instituciju“. <sup>10</sup> Ali ta „oskudica“ nije kvantitativna, restriktivna oskudica tržišne ekonomije: ona nije ni lišavajuća, niti je u suprotnosti sa „obiljem“. Ona je uslov simboličke razmene i cirkulacije. To nije društveno-kulturni domen, koji ograničava „potencijalnu“ proizvodnju; umesto toga, sâma razmena počiva na neproizvodnji, na kasnijem uništavanju dobara i procesu neprekidnog, *neograničenog* reciprociteta između osoba; i obrnuto, na strogom *ograničavanju* razmenjenih *dobara*. To je potpuno suprotno našoj ekonomiji zasnovanoj na neograničenoj proizvodnji i isprekidanom apstrahovanju ugovorne razmene. U primitivnoj razmeni, proizvodnja se nigde ne pojavljuje kao cilj ili sredstvo: značenje se javlja drugde. Proizvodnja tu ne postoji kao potencijal. Naprotiv, u svojoj akumulativnoj svrsi i svojoj racionalnoj autonomiji (proizvodnja je uvek cilj i sredstvo), ona se stalno negira i isparava u recipročnoj razmeni, koja konzumira sebe u svom beskonačnom odvijanju.

Godelije sve to ignoriše i boji predmete razmene svojom šemom: „U početku oni funkcionišu (primetite tu opsednutost funkcionalnošću!) kao robe; zatim, na unutrašnjem planu, kao predmeti darivanja i prestiža . . . Na taj način isti predmet menja funkciju, pri čemu je druga od te dve funkcije dominantna.“ (Implikacija: prva funkcija je determinanta!) Tako je kôd marksističke antropologije sačuvan pomoću multifunkcionalnog slaganja! Odatle možemo lako krenuti u razjašnjavanje pomoću prostog izdvajanja sopstvenog istorijskog stadijuma (nikada ga nismo napustili), u kojem politička ekonomija (sa svojom materijalističkom kritikom) konačno može da prepozna ono što joj pripada. „Na taj način možemo bolje razumeti zašto se, od drevnog do našeg doba, ti predmeti sve više ogoljavaju u svojoj dominantnoj crti, kao predmeti darivanja, da bi se specijalizovali u dominantnom modu predmeta trgovine, zadržavajući pri tom tradicionalni aspekt.“ Izraz „ogoljavaju“ ukazuje na duboki teoretski rasizam takvih kategorizacija, koje samo nastoje da u okviru istorijskog

---

shvaćen, simbolički oblik, povezan sa ostalima u poretku instanci, više uopšte nije suprotstavljen ekonomskom obliku (moglo bi se reći kako primitivna društva „proizvode“ simboličko kao što naša proizvode „ekonomsko“). Simboličkom su dodeljeni funkcionalna služba i izolovana kategorija. Dodeljena mu je strukturalna pozicija satelita ekonomskog okvira: ukratko, ono je ispražnjeno od svog značenja.

<sup>10</sup> Godelier, *op. cit.*



kretanja od tih predmeta naprave ono što su oni već bili u matrici arhaične trgovine, a da nisu bili poznati kao takvi – ono što od njih pravi istorijski materijalizam: predmete proizvodnje. To je *baptizam proizvodnje*, za sve te predmete i ljude izgubljene u njihovom primitivnom limbu; baptizam rada i vrednosti, za prirodu i dobra izgubljene u velikodušnosti svog bogatstva; baptizam ekonomije, oblika proizvodnje i određujuće instance, za sve te razmene koje ne znaju ni za instancu, ni za determinaciju, niti za ekonomsku racionalnost. Materijalistički misionari su stigli.

## Magija i rad

Isti slepi determinizam, ograničen na nekoliko instanci, vodi ka istoj vrsti nerazumevanja magije: „Primitivni čovek doživljava i shvata rad kao unutrašnje i nedeljivo jedinstvo magije i tehničkog znanja.“ Drugim rečima, Trobrijandani „znaju“ da moraju raditi u svojim vrtovima, ali misle da taj rad nije dovoljan i da je magija nužna za obezbeđivanje dobrog prinosa. Magija je u osnovi samo osiguranje protiv proizvodnih snaga prirode! „Čovek misli da se pomoću svojih magijskih praksi može uključiti u lanac nužne kauzalnosti prirodnog poretka.“ On u prirodi vidi sile „kojima spontano dodeljuje ljudske attribute“. O tome razmišlja „po analogiji s društvom, kao mrežom sračunatih odnosa“, u kojem obredi i magijske prakse postoje kao sredstva za potajno delovanje na te sile, itd. Tim vulgarnim shvatanjem magije uvek je dominirala predrasuda o razdvojenosti prirode i čoveka, odnosno prirode i društva, koji se zatim iznova sagledavaju „po analogiji“ i slici primitivnog čoveka (naivnog-obesnog, racionalnog-iracionalnog), koji prisiljava prirodu da proizvodi tako što je preobražava svojim radom ili manipulise njome preko znakova. Ono što se tu projektuje je najgora zapadnjačka psihologija, naš sopstveni bućkuriš od racionalnog pragmatizma i praznoverne opsesivnosti. Teško je zamisliti iz kog „tajanstvenog razloga“, kao što kaže Godelije, kontrola nad prirodnim silama može postojati uporedo s racionalnim delovanjem, osim ako to nije njegova sopstvena magija „unutrašnjeg i nedeljivog jedinstva magije i tehničkog znanja.“ To ne važi ni za drevnu poljoprivredu, kao što je pokazao Vernan u članku *Rad i priroda kod drevnih Grka*<sup>11</sup>; a posebno ne važi za primitivnog lovca ili poljoprivrednika. Kao i grčki seljak, onaj primitivni „mnogo manje utiče na prinos svojim mukotrpnim radom nego periodičnim ponavljanjem obreda i svetkovina“.<sup>12</sup> Ni zemlja, niti napor nisu „faktori proizvodnje“. Napor nije „investirana radna snaga“, višestruko nadoknađena u vrednosti na kraju proizvodnog procesa. To je drugačiji oblik, ispunjen obredima isto koliko i *gubitkom* i *davanjem* u razmeni poklona, koja se odvija bez ekonomske kalkulacije povraćaja i nadoknade. Pri tom, plodovi žetve nisu „ekvivalentni“. Oni održavaju razmenu (simboličko jedinstvo grupe s bogovima i prirodom), kao da stalno raspolažu nekim viškom. Pored toga, deo prinosa biće odmah vraćen kroz proces žrtvovanja i potrošnje „prvih plodova“, s ciljem da se održi to simboličko kretanje. Ono se, iznad svega, ne sme prekinuti, zato što se nikada ne može desiti da se od prirode nešto uzme, a da joj se nešto ne vrati. Primitivni čovek nikada ne seče drvo ili ore brazdu, a da ne „ugodi duhovima“ nekim uzdarjem ili žrtvenim darom. To uzimanje i vraćanje, davanje i primanje, jeste ono suštinsko. To je uvek aktualizacija simboličke razmene kroz bogove. Krajnji proizvod nikada nije cilj. Nema ni aktivnosti koja stremi proizvodnji vrednosti korisnih za grupu pomoću tehničkih sredstava,

<sup>11</sup> Jean-Pierre Vernant, *Travail et nature dans la Grèce ancienne*, Journal de psychologie 52, Paris, 1955. Esej je kasnije uključen i u *Mythe et pensée chez les Grecs: Etudes de psychologie historique*, Paris, 1965; eng., *Myth and Thought among the Greeks*, Routledge & Kegan Paul, 1983; Zone Books, 2006.

<sup>12</sup> Vernant, *op. cit.*

нити aktivnosti usmerene na isti cilj pomoću magijskih sredstava. (To je pravi razlog zašto nema oskudice. Oskudica postoji samo u našoj *linearnoj* perspektivi akumulacije dobara. Ovde je dovoljno da se ciklus darivanja i uzdarja ne prekine.) Najzad, prosto je apsurdno definisati primitivnu aktivnost kao apstraktnu subjektivnost (korisnost) ili objektivnu transformaciju (rad ili dopunska magija). Magija, u smislu kako je mi shvatamo, kao direktno, objektivno prisvajanje prirodnih sila, jeste koncept koji je u našem racionalnom shvatanju rada određen samo negativno. Artikulacija magije i rada u okviru „unutrašnjeg i nedeljivog jedinstva“ samo zapečaćuje njihovo razdvajanje. Tako se primitivne simboličke prakse samo diskvalifikuju kao iracionalne u odnosu na racionalni rad.

Kao i slučaju predmeta, prosto opažanje iz ugla istorijskog izdvajanja proizvodi materijalistički stadijum „prave“ dominacije nad prirodom. Marks kaže: „Sva mitologija ovladava prirodnim silama, gospodari njima i oblikuje ih, u mašti i pomoću mašte, i zato nestaje čim čovek stekne kontrolu nad tim silama . . . : da li se Ahil može meriti s barutom i olovom? Ili, da li se *Ilijada* uopšte može porediti sa štamparskom presom ili parnom mašinom?“<sup>13</sup> Taj ključni argument maskira celu problematiku simboličkog iza funkcionalističkog, finalističkog retrospektivnog shvatanja mitologije (i magije), u kojem ona samo čeka na pojavu čovekove racionalne i tehničke dominacije da bi nestala.<sup>14</sup>

### Epistemologija III: Materijalizam i etnocentrizam

Sada moramo još jednom postaviti pitanje opšte epistemologije istorijskog materijalizma.

1. Marks je naznačio njenu formulu, upravo u odnosu na rad, u *Grundrisse*: „Koncept rada u toj opštoj formi – rada kao takvog – takođe je neizmerno star. Ipak, kada se shvati ekonomski u toj jednostavnosti, 'rad' je kao kategorija moderan isto koliko i odnosi koji stvaraju tu prostu apstrakciju . . . Primer rada odlično pokazuje kako su čak i najapstraktnije kategorije, uprkos tome što važe – upravo zbog svoje apstraktnosti – za sve epohe, ipak, zbog specifičnog karaktera svoje apstraktnosti, i sâme proizvod istorijskih odnosa i da u potpunosti važe samo za te odnose i unutar njih.“<sup>15</sup> Šta znači to, „važe za sve epohe“, ali da „u potpunosti važe“ za samo jednu? To je ista misterija kao i istovremeno podređivanje baze i nadgradnje, odnosno dijalektička koegzistencija dominante i determinante poslednje instance. Ako je „uspostavljanje pojedinca kao radnika, u svojoj ogoljenosti, i sâmo istorijski proizvod“ (Marks) i ako „rad nije prava kategorija plemenske ekonomije“,<sup>16</sup> kako se onda koncept rada tu može primeniti „upravo zbog svoje apstraktnosti“? Ta apstrakcija je upravo ono što i stvara problem. Uporedo s proizvodnjom apstraktno univerzalnosti rada (radne snage), naša epoha proizvodi i univerzalnu apstrakciju *koncepta* rada, kao i retrospektivnu iluziju o važenju tog koncepta u svim društvima. Konkretna, činjenična, ograničena validnost je samo ona *analitičkog* koncepta; njegova apstraktna i neograničena validnost je ona *ideološkog* koncepta. Ta distinkcija ne važi samo za rad već i za celo konceptualno zdanje istorijskog materijalizma: proizvodnju, proizvodne snage, oblik proizvodnje, bazu (da ne spominjem dijalektiku i istoriju). Svi ti koncepti su zapravo

<sup>13</sup> Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, op. cit.

<sup>14</sup> Pored činjenice da mitologija ovde prosto svodi na iluzornu i privremenu nadgradnju, potpuno je netačno da „prava“ dominacija nad prirodom čini da „imaginarno“ nestane, zato što ona pokreće temeljnu kontradikciju između svoje apstraktnosti i sâme svoje racionalnosti, koju primitivna simbolička razmena, mnogo konkretnija u tom pogledu, ne poseduje.

<sup>15</sup> Marx, *Grundrisse*, op. cit.

<sup>16</sup> M. Sahlins, op. cit.

istorijski proizvodi. Izvan oblasti koja ih je proizvela (naročito ako žele da budu „naučni“), oni su samo metajezik zapadne kulture (konkretno, marksističke) koja govori s visina svoje apstraktnosti.

2. Ipak, to nije samo stvar izvoženja ili ekstrapolacije koncepata. Marks pojašnjava svoj pristup u istom pasusu: „Buržoasko društvo je najrazvijenija i najsloženija istorijska organizacija proizvodnje. Zato nam kategorije koje izražavaju njene proizvodne odnose, odnosno razumevanje njene strukture, može doneti uvid u strukture i proizvodne odnose svih nestalih društvenih formacija, iz čijih je ruševina i elemenata ona nastala, čije još nesavladane ostatke nosi sa sobom, čije su nijanse razvile posebno značenje unutar nje, itd. Ljudska anatomija sadrži ključ za razumevanje anatomije majmuna. Ipak, nagoveštaji višeg razvoja među podređenim vrstama mogu se shvatiti samo na osnovu već poznatog oblika takvog razvoja.“<sup>17</sup>

Altiser je u ovom odlomku video teoretsku revoluciju u odnosu na naivni genetski evolucionizam. To je sigurno tačno, a evolucionizam je mrtav. Ali zar i taj retroaktivni strukturalizam nije ideološki proces, ovog puta u smislu *strukturalne rekonstrukcije pomoću simulacionog modela* umesto na osnovu empirističkog, finalističkog evolucionizma? Pre svega, uopšte nije izvesno da je poređenje sa anatomijom majmuna nešto više od obične metafore. Šta garantuje nepromenljivost iste šeme razumevanja kada se s bioanatomske pređe na ljudsku sferu simbolizma i istorijska društva? Ništa nije manje pouzdano: to je pouzdano isto kao kada odrasla osoba objašnjava dete isključivo u okvirima odrasle osobe. U svakom slučaju, u pretpostavci tog kontinuiteta prisutno je (pozitivističko) postrojavanje svih analitičkih pristupa po uzoru na takozvane egzaktne nauke. Ako se ta hipoteza ne usvoji i zadrži specifičnost značenja i simboličkog, otkriva se da marksizam sadrži *pogrešno shvatanje* prekida, mnogo dubljeg od onog koji primećuje Altiser.

Ali vratimo se na glavni argument. Da li kapitalistička ekonomija retrospektivno osvetljava srednjovekovna, drevna i primitivna društva? Ne: polazeći od ekonomije i proizvodnje kao određujuće instance, drugi tipovi organizacije se osvetljavaju samo u okvirima tog modela, a ne u svojoj specifičnosti, niti čak, kao što smo videli u slučaju primitivnih društava, *u svojoj nesvodivosti na proizvodnju*. Magijsko, religiozno i simboličko su proterani na margine ekonomije. A čak i kada simboličke formacije, kao u simboličkoj razmeni, izričito teže da spreče rast ekonomskih struktura i pojavu društvene vlasti koja bi mogla izmaći grupnoj kontroli, stvari se ipak raspoređuju tako da se u poslednjoj instanci opet vidi određenost ekonomskim. Modeli nikada ne idu dalje od svojih senki. Makar bio i beskrajno razrađen i složen, neki model političke ekonomije nikada nam ne dopušta da odemo dalje od političke ekonomije ili da vidimo šta se nalazi s njegove druge strane (ili negde drugde).<sup>18</sup> Marksova fraza, koja počinje sa „Buržoasko društvo“, itd., vrlo je simptomatična. Ona pretpostavlja produktivnost u svim društvima ili makar njenu klicu, iz koje bi mogao da zrači model političke ekonomije. Kada bi to bilo tačno, politička ekonomija bi bila potpuno ispravna. Ako to nije tačno, ta strukturalno ugradnja oblika proizvodnje može postići samo da se specifična stvarnost datog tipa društva raspukne u satelitske, razjedinjene kategorije (što se onda može preformulisati kao relativna autonomija i moć). Nauka će biti potvrđena, ali po koju cenu? Stari finalizam nije mrtav. On se samo pomerio od konačnosti sadržaja (tradicionalni evolucionizam) ka strukturalnoj konačnosti modela i sâme analize.

<sup>17</sup> Marx, *Grundrisse*, *op. cit.*

<sup>18</sup> Nemogućnost istorijskog materijalizma da ide dalje od političke ekonomije ka prošlosti, dokazana njegovom nesposobnošću da dešifruje primitivna društva, važi, na osnovu iste logike, i za budućnost. On se pokazuje sve nesposobnijim da naznači revolucionarnu perspektivu koja bi zaista bila izvan političke ekonomije. On se kopra u čorsokacima kapitala, isto kao i u svojoj zabludi o simboličkom.

3. Tu je još jedan prigovor: nije sâm model političke ekonomije taj koji omogućava osvetljavanje ranijih društava; to je *analiza njihovih kontradikcija* (što je za Marksa isto što i analiza njihovih struktura). (Primetimo uzgred da je metafora o majmunu beskorisna – anatomska struktura majmuna se sigurno ne može osvetliti ako pođemo od „kontradikcija“ ljudske anatomije.) U istom odlomku Marks kaže:

„Prema tome, iako je tačno da kategorije buržoaske ekonomije poseduju istinu o svim drugim društvenim oblicima, to ipak treba uzeti sa zrcem soli. One ih mogu nositi u sebi u razvijenom, sputanom ili karikaturnom obliku, itd., ali uvek s jednom suštinskom razlikom. Takozvani istorijski prikaz razvoja, po pravilu, počiva na činjenici da poslednja forma gleda na prethodne kao na stepenike koji vode ka njoj; a pošto je samo retko i u vrlo specifičnim uslovima u stanju da kritikuje sebe. . . ona ih uvek vidi jednostrano. Hrišćanska religija je mogla da bude od neke pomoći u sticanju objektivnog razumevanja ranijih mitologija tek kada je njena sposobnost za samokritiku dostigla određeni nivo. . . Slično tome, buržoaska ekonomija je došla do razumevanja feudalne, drevne i orijentalne ekonomije tek s početkom samokritike buržoaskog društva.“<sup>19</sup>

Odatle sledi da su kriza i analize krize ono što omogućava razumevanje ranijih društava u njihovoj različitosti i originalnosti. Iako deluje nesporno, to ipak i dalje učestvuje u kritičkoj i dijalektičkoj iluziji.

Zapadna kultura bila je prva koja je kritički sagledavala sebe (počevši od XVIII veka). Ali posledica te krize bila je refleksija o sebi kao o kulturi u *univerzalnom* smislu, tako da su sve ostale kulture prešle u muzej kao ostaci njene sopstvene slike. Ona ih je „estetizovala“, reinterpretirala po sopstvenom modelu i tako onemogućila radikalno ispitivanje tih „drugačijih“ kultura koje je obuhvatala. Ograničenja takve kulturne „kritike“ su jasna: njena refleksija o sebi vodi samo ka univerzalizaciji njenih principa. Kao i u prethodnom slučaju, njene kontradikcije vode ka ekonomskom i političkom imperijalizmu svih modernih kapitalističkih i socijalističkih zapadnih društava, u svetskim razmerama. Ograničenja materijalističkog tumačenja ranijih društava su ista. Oni koji su otkrili primitivne kulture i umetnost divljaka dokazali su svoju dobru volju i pokazali svu lucidnost koja bi se mogla očekivati od originalnosti i složenosti umetnosti. Oni su, bez predrasuda, pokušali da „vrate“ te „radove“ u njihov magijski i religiozni „kontekst“. Na najljubazniji, a opet najradikalniji način koji je svet ikada video, oni su te predmete stavili u muzej, kao posebnu estetsku kategoriju. Ali ti predmeti uopšte nisu umetnost. I upravo je njihov neestetski karakter mogao poslužiti kao polazna tačka za *radikalno sagledavanje* zapadne kulture (ne i za *internu kritičku* perspektivu, koja vodi samo ka proširivanju njene reprodukcije). Zato u materijalističkoj interpretaciji postoji samo zamena „umetnosti“, „ekonomijom“, „estetskog virusa“ „virusom proizvodnje i oblika proizvodnje“. Ono što je rečeno o jednom, u istoj meri važi i za drugo. Analiza kontradikcija zapadnog društva nije vodila ka razumevanju ranijih društava (ili Trećeg sveta). Ona je samo uspela da te kontradikcije tamo izveze.<sup>20</sup> Slažemo se s Marksom kada kaže da postoji uzajamna veza između analize kontradikcije našeg društva i razumevanja ranijih društava, ali samo ako uočimo meru u kojoj oboje *delimično* ostaju u okviru istorijskog materijalizma. Slepilo za primitivna društva je nužno povezano sa slabošću od koje pati radikalna kritika političke ekonomije. To objašnjava zašto, posle neuspeha u podriivanju temelja političke ekonomije, istorijski materijalizam ima za ishod samo reaktiviranje svog modela na svetskom nivou (čak i ako je taj model dijalektički i ispunjen kontradikcijama). Preko svojih najambicioznijih „naučnih“ pristupa,

<sup>19</sup> Marx, *Grundrisse*, op. cit.

<sup>20</sup> Ponekad nisu ni bile izvožene kontradikcije već prosto rešenje, to jest, produkcionistički model. Ali, zar kontradikcije nisu deo definicije i funkcionisanja tog modela?

istorijski materijalizam „naturalizuje“ ranija društva pod znakom oblika proizvodnje.<sup>21</sup> Tu se opet srećemo sa antropološkim izgonom tih društava u muzej, s procesom započetim u buržoaskom društvu i koji se nastavlja pod znakom njegove kritike.

---

<sup>21</sup> Najnaprednija buržoaska misao takođe izvozi svoje modele (svoje viruse) pod maskom „najobjektivnije“ kritičke epistemologije. „Naime, ako je krajnji cilj antropologije da doprinese boljem razumevanju objektivne misli i njenih mehanizama, sasvim je svejedno da li se misao južnoameričkih domorodaca oblikuje pod uticajem moje misli ili se moja misao oblikuje pod dejstvom njihove. Bitno je da ljudski duh, bez obaziranja na identitet njegovih slučajnih glasnika, ispolji u vidu sve razgovetnije strukture tokom dvostruko refleksivnog razvoja dveju misli koje deluju jedna na drugu i gde čas jedna, čas druga, može da bude bilo fitilj, bilo iskra, iz kojih će kada se spoje, bljesnuti svetlost. Ukoliko taj bljesak osvetli kakvo blago, neće nam biti potreban arbitar za njegovu deobu, jer, kao što je već rečeno, to je nasleđstvo neotuđivo i mora se sačuvati nepodeljeno.“ (Clade Lévi-Strauss, *Mythologiques I, Le cru et le cuit*, Librairie, Plon, 1964; Mitologike I, *Presno i pečeno*, str. 29; IK „Kiša“, Novi Sad, 2008. Prevod: Danilo Udovički.) Ovo je ekstreman primer liberalne misli i najbolji način da se sačuvaju inicijativa i prvenstvo zapadne misli unutar „dijaloga“ i pod znakom univerzalnosti ljudskog duha (kao i uvek u prosvetiteljskoj antropologiji). Evo plemenite duše! Da li se može biti još nepristrasniji u senzitivnoj i intelektualnoj spoznaji drugog? Ta harmonična vizija dva misaona procesa čini njihovu konfrontaciju savršeno bezopasnom, time što osporava različitost primitivnih kao elementa narušavanja i subverzije (naše) „objektivne misli i njenih mehanizama“.

# Glava IV

## Arhaični i feudalni oblik

### Rob

Marksistička teorija je retrospektivno analizirala status roba, počevši od statusa nadničarskog radnika. Ovaj drugi ne raspolaže svojim radom, niti proizvodom svog rada; ali, raspolaže svojom radnom snagom, koju može otuđiti (iako ne i svoju osobu, koja je njegovo vlasništvo). Sa svoje strane, rob ne raspolaže ni jednim, niti drugim. Tako je mogao biti definisan kao funkcija razlike između rada i radne snage (*koja će se razviti kasnije*), kao zbir ta dva elementa otuđen u korist gospodara. Specifičnost roba se zadržava, na osnovu dedukcije, u gospodarevom vlasništvu nad njegovom radnom snagom. Ali to je samo analitička konstrukcija. Pošto se na taj način sjedinjuju dva elementa koja se kasnije razdvajaju, iz toga ne sledi da njihov zbir razjašnjava prethodno stanje. Radikalna razlika se sastoji u tome što *oni nisu razdvojeni* i da ono što tu prolazi kao razdvajanje nije čitljivo na osnovu anticipacije, osim u slučaju zloupotrebe analitičke moći. Ponovo se suočavamo s pretpostavkom ekonomskog, preko mreže rad-radna snaga. Simbolički odnos gospodar-rob shvaćen je kao neka vrsta mahune, čije će se „pravo“ jezgro odmotati u nit istorije (tačnije, u nit teoretskog modela koji će nametnuti to načelo stvarnosti). Ono što je u tom procesu izgubljeno je sve što je razmenjeno u odnosu gospodar-rob i sve što se ne može redukovati na otuđenje-eksploataciju radne snage.

Činjenica da rob nije odvojen od gospodara kao slobodni radnik podrazumeva da ni gospodar nije odvojen od roba kao slobodni vlasnik (ili poslodavac). Ni jedan ni drugi nemaju odgovarajuće statute individue i individualne slobode. Zato se i ne sukobljavaju kao takvi – što i jeste definicija otuđenja. Između njih postoji odnos reciprociteta – ne u modernom i psihološkom smislu odnosa jedan-prema-jedan dva individualizovana subjekta, to jest, u kontekstu individualizam-altruizam koji zaokružuje naš moral – već u smislu *obaveze* ili strukture razmene i obaveze, gde precizni uslovi razmene između autonomnih subjekata (ekonomski ili psihološki), odnosno ta podela (kakvu znamo) još ne postoji. To je nivo simboličkog, a ne nivo autonomnih subjekata ili objekata razmene (radna snaga, izdržavanje, zaštita), koji se mogu autonomizovati kao roba.<sup>1</sup> Umesto toga, prisutna je dvostruka struktura, u kojoj ni apstrakcija vrednosti, niti imaginarni identitet subjekata ne dolaze do izražaja.

Slobodni radnik nalazi svoj identitet u ogledalu svoje radne snage. Njegovo vlasništvo, njegovo „oslobođenje“ kao radnika, označava njegov pristup privatizovanoj individualnosti, to jest, otuđenju. On nije otuđen zato što prodaje svoju radnu snagu već zato što je „vlasnik“, zato što njome „raspolaže“, kao da je reč o njegovom dobru. Najzad, šta je to što mi dopušta da raspolažem sobom, ako ne „lišavanje“ (pravo privatne individue izolovane od ostalih)? To je preskupa privilegija, gde gospodar nikada ne vlada robom, pošto tek s trgovinom robljem, to jest, kada se robovlasništvo uključi u tržišnu ekonomiju, gospodar počinje da

<sup>1</sup> Isti problem se javlja kod kućnog „rada“ žena u patrijarhalnom društvu. Tu nema ni pravne individualnosti, niti ugovora; nema ni eventualne autonomizacije rada i njegovog proizvoda kao vrednosti odvojene od ličnih odnosa i uzajamne obaveze. Želja da se te obaveze utope u praksu ili eksploataciju radne snage uzdiže se na nivo političke apstrakcije.

„raspolaze“ robom do tačke u kojoj konačno može da ga otuđi kao svaku drugu robu. Kada se analizira taj stadijum, tu već počinje analiza tržišne ekonomije, a ne nekog stadijuma specifičnog za robovlasništvo. U prvobitnom odnosu, rob je – ili pre, odnos gospodar-rob – *neotuđiv*, u smislu da ni gospodar, niti rob nisu otuđeni jedan od drugog, niti se rob može otuđiti od sebe kao slobodni radnik u privatnom raspolaganju svojom radnom snagom.

U svakom pogledu, „oslobođenje“ tako postaje proces interiorizacije odvajanja, poistovećivanje sa subjektivnom, apstraktnom suštinom (u ovom slučaju, radnom snagom), oko koje subjekt počinje da učvršćuje svoj identitet. Status roba je drugačiji. On je *vezan*, a suverenitet gospodara nije transcendentni autoritet kakav poznajemo; to je lična dominacija koju ne treba mešati sa šemom u kojoj je gospodar subjekt, a rob objekat (što je naš oblik racionalne i ugovorne razmene, u kojem je svaki subjekt za drugu stranu objekat). Dominacija, kao nešto posebno u odnosu na otuđenje i eksploataciju, ne podrazumeva objektivizaciju dominiranog već obavezu, koja sa sobom uvek nosi element reciprociteta.

Skloni smo da reinterpretiramo odnos ropstva (ili služenja) kao krajnju granicu eksploatacije i otuđenja, u poređenju s našom ekonomskom konfiguracijom i našom psihologijom subjekta i objekta. Na prelaz ka nadničarskom radu gledamo kao na „oslobođenje“ i objektivisan istorijski proces. Ipak, to viđenje učestvuje u iluziji zapadne humanističke racionalnosti, inkarnirane tokom istorije u obliku apstraktne, političke države, koja, kada se jednom uspostavi, sve ranije forme dominacije opisuje kao iracionalne. Ali nije tačno da je dominacija samo arhaični i varvarski oblik vlasti. Koncept vlasti, sa svime što podrazumeva u pogledu apstrahovanja i otuđenja društvenih odnosa, odnosa između eksploatatora i eksploatisanog, itd., strogo govoreći, može se primeniti samo na našu društvenu organizaciju. Nasumično projektovati taj koncept na ranije forme dominacije, objašnjavati razlike kao nekakvu istorijsku nerazvijenost, znači ne razumeti sve ono što nam ranije formacije mogu reći o simboličkom delovanju društvenih odnosa.

## Zanatlija

Status zanatlije određen je ne samo time što je on vlasnik svoje „radne snage“ (za razliku od roba) već i time što je, za razliku od nadničara, vlasnik sopstvenih „sredstava za proizvodnju“. On kontroliše svoja „sredstva za proizvodnju“ i proces svog „rada“. Izmiču mu samo distribucija i komercijalizacija proizvoda – iako ne sasvim; naime, kada se proces proizvodnje razvija u okviru neke integrisane zajednice (korporacija), procesi distribucije i potrošnje uvek se odvijaju u okviru integrisanih personalnih odnosa (samodovoljnost, porodica, pleme, selo, susedstvo). To određenje je važno makar isto koliko i striktno „zakonsko vlasništvo nad sredstvima za proizvodnju“.<sup>2</sup> Na stadijumu zanatske razmene i dalje postoji kolektivni oblik personalnih odnosa, u kojem cirkulacija proizvoda, iako posredovana novcem, još uvek nema opšti ekvivalent za robu, kao što ni ljudi koji učestvuju u razmeni još uvek nemaju svojstvo ekvivalentnosti u odnosu na tržište. To je osnovna definicija zanatlijske klase: to je oblik društvenih odnosa u kojem ne samo da proizvođač kontroliše proces proizvodnje već i *kolektivni proces ostaje u domenu grupe* i u kojem su proizvođači i potrošači isti ljudi, pre svega određeni odnosom reciprociteta koji vlada u

<sup>2</sup> Na neki način, trenutak potrošnje zanatskog tipa opstaje čak i našem sistemu političke ekonomije. Korisnik koji nešto troši stupa u lični odnos s proizvodom i direktno obnavlja njegovu „upotrebnu vrednost“, kao što proces zanatskog rada zadržava upotrebnu vrednost radne snage zanatlije. Ali ta lična razmena u potrošnji je kod nas ograničena na nivo privatizovanog pojedinca. To je možda i jedini preostali trenutak koji izbegava razmensku vrednost, zbog čega je danas ispunjen vema snažnim psihološkim i društvenim sadržajem.

grupi. Ta situacija se može ilustrovati primerom jezika. Jezik nije proizvod koji jedni ljudi proizvode, a neki drugi ljudi troše; svako je u isto vreme proizvođač i potrošač. Tačnije, nema ni proizvođača, niti potrošača, zato što ono što se tu uspostavlja nije opšti ekvivalent za individue naspram jezika već neposredna recipročnost razmene *kroz jezik*.<sup>3</sup>

Status dobara koja cirkulišu u primitivnoj razmeni poklona je sličan jeziku. Dobra se ne proizvode i ne troše kao vrednosti. Njihova uloga je stalno odvijanje razmene. U zanatskoj razmeni situacija nije potpuno ista, zato što dobra već imaju svrhu upotrebe i vrednost. Ali i tu ostaje nešto od ličnog kvaliteta razmene, što ne dopušta razlikovanje proizvodnje i potrošnje kao dve odvojene funkcije. Kao što se o odnosu kovača prema njegovom čekiću ili seljaka prema njegovom plugu ne može govoriti kao o odnosu prema „sredstvu za proizvodnju“, tako se ni o odnosu zanatlije prema njegovom radu ne može govoriti kao o odnosu u kojem se „proizvodne snage“ primenjuju na neka odvojena „sredstva za proizvodnju“. Pored toga, jasno je da se proizvod, sredstvo i sâm delovanje ne mogu odvojiti od ličnih odnosa u kojima se pojavljuju. Sve te kategorije služe samo za razumevanje situacije.

Čak je pogrešno reći kako je u zanatskom radu zanatlija „gospodar svog rada“ i „proizvoda svog rada“. Naime, on se ne nalazi u položaju autonomnog pojedinca, u situaciji da „kontrolise“, to jest, nema ulogu nečeg spoljašnjeg u odnosu na proizvodnju. Definisati takav „rad“ kao konkretan rad, za razliku od onog industrijskog, nije dovoljno. To je *nešto drugo, a ne rad*. Kao što nema razdvajanja između sfere proizvođača i sfere potrošača, tako nema ni pravog razdvajanja između radne snage i proizvoda, između položaja subjekta i objekta. Zanatlija živi svoj rad kao odnos simboličke razmene, tako što ukida definiciju sebe kao „radnika“ i predmeta kao „proizvoda svog rada“. Nešto u materijalu s kojim radi stalno odgovara na njegovo delovanje, izmičući svakoj proizvodnoj svrsi (koja, čisto i prosto, transformiše materijale u upotrebnu ili razmensku vrednost). Tu ima nečeg što zaobilazi zakon vrednosti i direktno svedoči o određenoj vrsti uzajamnog rasipništva. U radu zanatlije, ono što on daje može biti izgubljeno, dato, izraženo, potrošeno, razrešeno ili ukinuto, ali ne i „investirano“.

Sve to postaje jasnije kada se sagleda kroz problem umetničkog rada, o kojem je istorijski materijalizam, fiksiran za šemu proizvodnje, mogao da govori samo u odnosu na oblik njegovog društveno-istorijskog određenja, mehanicistički ili strukturalni, a da nikada nije bio u stanju da ga sagleda u trenutku njegovog delovanja i njegovoj radikalnoj različitosti. Ali to u nešto manjoj meri važi i za zanatski rad (u skladu sa etimologijom: „demijurg“, tvorac, stvaralac), koji povlači oštru crtu između rada i posla. *Rad je proces uništavanja isto koliko i „proizvodnje“* i u tom smislu rad je simbolički. Smrt, gubitak i odsustvo su upisani u njega kroz to lišavanje subjekta, taj gubitak subjekta i objekta u ritmu razmene. Ako pođemo od koncepta proizvodnje i rada (posla), nikada nećemo moći da shvatimo šta se tu dešava u negaciji rada (kao posla), negaciji zakona vrednosti, u uništavanju vrednosti. U umetnički i, u određenoj meri, zanatski rad, upisani su gubitak svrhe subjekta i objekta, radikalna kompatibilnost života i smrti, igra ambivalentnosti, sve ono što proizvod rada (posla) kao takvog ne sadrži, jer u sebi ima upisanu samo svrhu vrednosti.

Svet proizvodnje, naš svet, uklonio je tu ambivalentnost. Projektovati ga svuda okolo je teoretska prevara, ali i greška, zato što na taj način takva teorija poništava svoj objekat da bi izbegla svoju radikalnu protivrečnost. Svi materijalistički spisi nose sa sobom žig rigidnosti i ćutanja koje nameću svom predmetu.

<sup>3</sup> Jezik zato nije „sredstvo“ komunikacije (kao što ni alat nije „sredstvo“ za proizvodnju za zanatliju ili primitivnog čoveka). Niti se pojedinci mogu zamisliti kao neki odvojeni elementi, izvan jezičke razmene. Na tom nivou, jezik je simbolička forma i to ne zbog svoje kodirane funkcije označavanja, niti zbog svog strukturalnog dejstva, kao što se obično misli.



Kada je reč o grčkom gradu, Vernan ukazuje na veoma važan niz elemenata povezanih sa statusom demijurga i rada.

Jedinstvo polisa ne počiva na distribuciji zadataka, podeli rada i funkcionalnoj diferencijaciji, već na „prijateljstvu“ (*philia*), na političkoj zajednici građana koji se smatraju jednakim. Nema ljudske ili društvene funkcije rada. „Društvena veza se uspostavlja izvan umeća, na planu gde građani jednako vole jedni druge.“<sup>4</sup> Izraz „podela rada“ je tu već anahronizam. On pretpostavlja izdvajanje umeća naspram proizvodnje uopšte, predstavljanje funkcionalne diferencijacije u obliku apstraktnih, racionalnih elemenata, što se u stvarnosti ne dešava. Postoji samo distribucija zadataka kao funkcija potreba i kapaciteta; svaki „rad“ zadržava svoju posebnu destinaciju i svoje značenje ne dobija u odnosu na neki drugi „rad“, već je jedinstven po svom cilju i potrebi korisnika. Aktivnost rada se vidi isključivo kao funkcija upotrebne vrednosti proizvedenog dobra. Proizvođač i korisnik dolaze u manje ili više direktan odnos. Između njih se izgleda uspostavlja lična zavisnost, uslužni odnos. „Sa stanovišta upotrebne vrednosti, proizvod se ne vidi kao funkcija ljudskog rada koji ga je stvorio, to jest, kao kristalizovani rad. Naprotiv, rad je taj koji se vidi kao funkcija proizvoda, kao prikladnog za zadovoljavanje date potrebe korisnika.“<sup>5</sup> Demijurški rad ne proizvodi „vrednost“. To je odgovor na potražnju (potrebu korisnika) i iscrpljuje se u tom odgovoru. Artikulisan potražnjom drugog i artikulišu tu potražnju, predmet ne poprima status vrednosti (sume akumuliranog rada) koja bi mogla cirkulisati izvan odnosa i ući kao takva u druge ekvivalencije. Uopšteno govoreći, tu se javlja problem najbolje upotrebe stvari, a ne njihove transformacije radom. (*Praxis*, kao plemenita aktivnost, uvek je ona koja se odnosi na upotrebu, za razliku od *poesis* koja označava fabrikaciju. Samo je ona prva, koja deluje i igra se, plemenita.) Posledica je da se ne pojavljuje bilo kakva „proizvodnja“. Podela zadataka se nikada ne posmatra kao sredstvo za organizaciju proizvodnje radi postizanja maksimalne produktivnosti na osnovu date količine rada. Slično tome, nema „tehničke“ autonomizacije sredstava za rad. Ona nemaju tehnički status kao naša sredstva za proizvodnju; njihove *techne* (umeća) su povezane. Iza njih ne stoji tehnička misao, niti misao usmerena na beskonačni progres.

Sve te činjenice stižu se u jednoj tački: neadekvatnosti koncepata rada, proizvodnje, proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa u sagledavanju, recimo, preindustrijske organizacije (isto važi i za feudalnu ili tradicionalnu organizaciju). Ipak, Vernanu se može uputiti jedan prigovor. Pošto je raskinuo s prvenstvom proizvodnje i kritikovao tendenciju njenog nametanja kontekstu u kojem se ne može primeniti, Vernan pomera naglasak na potrebe i svrhu lične upotrebe. To su elementi koji definišu bogatstvo i u njima su lični odnosi (na koji počivaju oni društveni) skoncentrisani (a ne u proizvodnji, koja nema značaj). U polisu, dve osobe su sjedinjene pod znakom upotrebne vrednosti, za razliku od naše ekonomije gde se taj odnosi nalazi pod znakom razmenske vrednosti. To je zapravo ono što kod nas definiše uslužni odnos.<sup>6</sup> Ali mora se uočiti da je pojam usluge i dalje snažno natopljen našim kategorijama: onim ekonomskim, prosto zato što postiže prelaz razmenske vrednosti u upotrebnu; psihološkim, zato što zadržava razdvajanje proizvođača i korisnika i smešta ih prosto u odnos između subjekata. „Lična“ razmena je, u tom slučaju, samo psihološka dimenzija koja teži da izrazi ili prekomerno odredi pravu ekonomsku razmenu. (To vidimo po današnjoj „personalizaciji“ razmene, po psihološkom označavanju odnosa kao da je reč

<sup>4</sup> Vernant, „Le travail et la pensée technique“, *Mythe et pensée chez les Grecs*, *op. cit.*

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> Pored toga, taj pojam usluge se svuda koristi kao izgovor za oživljavanje sadašnjeg sistema razmenske vrednosti, to jest, fikcije (za nas to može biti samo fikcija) o ličnoj razmeni posredovanoj samo upotrebnom vrednošću.

o dva ekvivalentna ekonomska subjekta.) A „usluga“ je samo moralizovana, altruistička šema koja zadržava odgovarajuće položaje subjekata, dok nastoji da ide dalje od njih.

Simbolički reciprocitet je potpuno drugačija forma. *Simboličko se nikada ne sme mešati sa psihološkim*. Simboličko uspostavlja odnos razmene u kojem odgovarajuće pozicije ne mogu postati autonomne. To važi za

- proizvođača i njegov proizvod,
- proizvođača i korisnika;
- proizvođača i njegovu „konkretnu“ suštinu, njegovu radnu snagu;
- korisnika i njegovu „konkretnu“ suštinu, njegove potrebe;
- proizvod i njegovu konkretnu „svrhu“, njegovu korisnost.

Sve te distinkcije, koje su u psihologiji i političkoj ekonomiji očigledne, isključene su iz simboličkih odnosa.

Apstraktni društveni rad, koji stvara razmensku vrednost kroz posredovanje celog sistema kapitala, jeste formula naše političke ekonomije. Upotrebna vrednost rada, koja stvara razmensku vrednost proizvoda u direktnom odnosu proizvođača i korisnika jeste, po Vernanu, formula zanatskog oblika. To je i dalje ekonomska formula. U našoj savremenoj ideologiji usluge ona u prvoj instanci, čisto i prosto, deluje kao dodatak i izgovor, kao što upotrebna vrednost generalno služi kao izgovor za razmensku vrednost. Simbolički odnosi dovode u pitanje obe te formule. U meri u kojoj Vernan ograničava originalnost zanatskog oblika, kao u drugoj formuli, on dopušta sebi da zaobiđe njegov specifični simbolički karakter, njegovu nesvodivu, neekonomsku prirodu.

Materijalistička reinterpetacija položaja roba i zanatlije (robovlasničkog i feudalno-zanatskog oblika) ima ozbiljne posledice, zato što se šeme „oslobođenja“ i prevazilaženja, koje su u stvarnosti represivne šeme, izvlače iz nje. Videli smo kako je reinterpetacija robovlasništva u okvirima prisvajanja radne snage vodila ka tome da se njeno prisvajanje od strane „slobodnog“ radnika shvata kao apsolutni napredak u ljudskom poretku. Služenje se tako proteruje na stadijum apsolutnog varvarstva, srećno prevaziđenog zahvaljujući razvoju proizvodnih snaga. Takva ideologija slobode ostaje slaba tačka naše zapadne racionalnosti, uključujući i marksizam.

Slično tome, shvatanje zanatlije kao „gospodara svog rada i svoje proizvodnje“, kao „subjekta u sistemu rada“<sup>7</sup> odmah podrazumeva utopiju *Zlatnog doba proizvodnog rada*. Ali, tu nema „rada“; postoje samo podela rada i prodaja radne snage. Istina rada je njegova kapitalistička definicija. S tom definicijom kao polaznom tačkom, uspostavlja se iluzija o radu koji *neće biti ništa drugo osim rada*, koji se može ponovo prisvojiti u svom ukupnom procesu, kao zanatska alternativa kapitalističkom sistemu. Ali, ta alternativa ostaje imaginarna. Ona nema nikakve veze sa simboličkim iz zanatskog oblika već samo sa zanatlijom revidiranim i korigovanim u okvirima ovladavanja radom i autonomije proizvođača. Ali takvo vladanje je apsurdno, pošto njegova definicija sadrži u sebi rad i upotrebnu vrednost. Pojedinaac koji „kontrolise“ svoj rad je idealizacija tog osnovnog ograničenja. To je prosto rob koji je postao *sopstveni gospodar*, pošto je par gospodar-rob ugrađen u istog pojedinca, a da nije prestao da deluje kao otuđena struktura. On „raspolaze“ sobom; on je samom sebi imovina. To je samoupravljanje na nivou individualnog proizvođača, ali samoupravljanje kakvo poznajemo je samo metamorfoza upravljanja proizvodnjom. U svojoj kolektivnoj formi,

<sup>7</sup> Pierre Rolle, *Introduction à la sociologie du travail* (Paris: Larousse, 1970), p. 148.

ono danas oslikava Zlatno doba društvenog produkcionizma. Samoupravljanje zanatlije je samo Zlatno doba malog, individualnog proizvođača, apoteoza „radničkog instinkta“.

Ali taj nostalgični pogled na zanatliju nije delo nekolicine esteta ili intelektualca. Svi radnički zahtevi, koji makar malo nadilaze zahteve za većim nadnicama, teže, u tom smislu, ponovnom prisvajanju radnog procesa, ako ne i proizvoda rada. Zahtevi za boljim radnim uslovima, „oplemenjivanje posla“, kritika rada na pokretnoj traci, kontrola radnih normi i investicija, itd., sve to uvek stremlje tome da se ponovo postane „subjekt sistema rada“. Prudon (Proudhon) je sagledao „polivalentnost s kojom bi radnik, zaokruživši ceo proizvodni ciklus, ponovo mogao postati gospodar kompletnog procesa“. Bez obzira da li je taj zahtev danas individualan (nasukan u grnčarstvu ili neozanatstvu), komunalni ili kolektivan, uvek je reč o idealu prisvajanja rada, idealu koji zavisi od sublimacije. On, u ime autonomije radnika, od principa sublimacije rada pravi nešto večno. On je, u senci industrijskog sistema i njegovih stega, savremenik manipulisanog iskupljenja tela i seksualnosti, u kojoj svako opet postaje gospodar sopstvenog tela i slobodni činilac svog zadovoljstva, tako što trenutno usvaja seksualnu funkciju i reinvestira telo kao sredstvo za proizvodnju zadovoljstva. Tu se ponovo srećemo sa obrisom Zlatnog doba funkcionalnog i produktivnog erosa. U oba slučaja, imamo represivnu desublimaciju.<sup>8</sup>

Da li sloboda seksualnog „funkcionisanja“ znači revoluciju? Da li ovladavanje procesom proizvodnje znači revoluciju? Jedno je sigurno: autonoman ili ne, sam svoj gospodar ili ne (individualno ili kolektivno), rad u proizvodnji može uneti samo sublimirani eros ili, kao u slučaju fantazma o samoupravljanju, represivno desublimirani eros.

## Epistemologija IV: Marksizam i zabluda

„Ideja da u svim društvima proizvodni odnosi, pa tako i politika, pravo, religija, itd., predstavljaju iste artikulacije ljudskih aktivnosti, da su tehnologija, pravo, politika i religija uvek nužno razdvojeni i razdvojivi, samo je ekstrapolacija celokupne istorije formiranja našeg društva, koja je izvan njega nužno besmislena.“<sup>9</sup> Tu je sažeta naša kritika, u smislu da ne teži toliko sadržaju analize koliko obliku, da nije toliko usmerena na neki poseban zaključak, koliko na sâmu „naučnu“ tendenciju. Dijalektička izgradnja kategorija koje ostaju u latentnom stanju, kao zasebne kontradikcije regulisane kôdom, tradicionalnim ili marksističkim, u okviru latentne hijerarhije koja određujuću instancu smešta u samo srce procesa razvoja, nosi u sebi neizlečivi *etnocentrizam kôda*. Kao da samo po tu cenu „materijalistička“ analiza može postati naučna, razumljiva; ali, to je samo razumljivost njenog sopstvenog kôda. Od samog početka ona nastoji da ga reprodukuje, dok u isto vreme sažima svoj predmet i zaslepljuje ga, naoružavajući se protiv njega celim sistemom odbrana

<sup>8</sup> Fantazam o dokolici kao autonomnoj aktivnosti i fantazam o čisto tehničkoj podeli rada, kao društvenom idealu transparentnosti, očigledno zavise od iste šeme. Čak se možemo upitati da li je perspektiva koju je Marks naznačio izvan oblasti podele rada samo polivalentno proširenje autonomnog statusa individualnog zanatlije: „... u komunističkom društvu. . . društvo upravlja opštom proizvodnjom i tako mi omogućava da jednog dana radim jedno, a sutradan nešto drugo, da lovim izjutra, pecam popodne, negujem stoku uveče, kritikujem posle večere, sve po želji, a da nikada ne postanem lovac, ribar, stočar ili kritičar.“ (*Nemačka ideologija*) To je ideal slobode i raspolaganja sobom, ideal subjektivnog dostignuća, humanistički projekat koji nikada neće protivrečiti buržoaskoj, liberalnoj misli, u njenim boljim trenucima. I ko će upravljati tom „opštom proizvodnjom“?

<sup>9</sup> Paul Cardan (Cornélius Castoriadis), *L’Institution imaginaire de la société*, Seuil, 1975. Originalno objavljeno u časopisu *Socialisme ou Barbarie*, 1964–1965. *The Imaginary Institution of Society*, trans. Kathleen Blamey, MIT Press, Cambridge 1998; str. 24, poglavlje „Marxist Theory of History“. Ovo izdanje je dostupno preko weba (gigapedia.com i sl.). – *Prim. prev.*

i zabluda. Ona radi *u imaginarnom*, kao čovek koji je izgubio ključeve u mračnoj ulici, ali ih traži u osvetljenom prostoru, zato što je to, kako kaže, jedino mesto gde bi ih mogao pronaći. Zato istorijski materijalizam ne zna kako da sagleda ranija društva u njihovoj simboličkoj artikulaciji. On u njima nalazi samo ono što može pronaći u sopstvenom svetlu, to jest, svoj veštački oblik proizvodnje.

Ta zabluda nije samo periferna ili sekundarna slabost. (Znak je najdubljeg rasizma misliti kako je greška u razumevanju ranijih društava politički ili teoretski manje ozbiljna nego greška u razumevanju našeg sveta. Kao što ljudi koji tlače jedni drugi ne mogu biti slobodni, tako i kultura koja pogrešno shvata drugu mora pogrešno razumeti i sebe. To je samo drugi način da se formuliše Marksova jednačina između nivoa analize kontradikcija i razumevanja specifičnosti drugih društava.) Ta zabluda, u kretanju od društava „bez istorije“ ka arhaičnim ili feudalnim formacijama, zapravo podstiče *teoretsku, političku i stratešku zabludu o samoj kapitalističkoj formaciji*. To je prečica kojom istorijski materijalizam pokušava da dođe do razumevanja strateških konfiguracija modernih društava, koja odjekuje svojom nesposobnošću da sagleda simboličku organizaciju ranijih formacija. Tu ne vredi reći kako se „može ispeći druga riba“. Drugim rečima, to bi trebalo da znači kako istorijski materijalizam za svoj predmet ima kritiku kapitalističke ekonomije i njegove oblike proizvodnje, dok primitivna društva, srodstvo, jezik i simboličko prosto nisu njegov domen. Istorijski materijalizam se mora smatrati odgovornim, *prema sopstvenim standardima*, za nesmotrenosti i greške koje ponavlja u svim tim domenima, zato što mu zbog tih zabluda, kojima je saučesnik, izmiče njegov sopstveni predmet. Upravo su kontradikcije tog problema, potisnutog i mistifikovanog, te koje postaju osnova za analizu sâmog istorijskog materijalizma, umesto za analizu kojom se on bavi. Prema tome, nije reč o nekom slučajnom nedostatku ili zastranjivanju: potiskivanje simboličkog podstiče sve racionalističke političke iluzije, sve *snove političkog voluntarizma* rođene na terenu istorijskog materijalizma.

Uporedo s Kardanom, možemo ponuditi još radikalniju hipotezu: ne samo da kategorije istorijskog materijalizma nemaju smisla izvan našeg društva, nego upravo to *može biti glavni razlog zašto one više nemaju nikakvog smisla ni za nas*. U meri u kojoj deluju unutar našeg načela stvarnosti, koje je načelo razdvajanja (tu leži analitička – i zapravo „naučna“ – efikasnost istorijskog materijalizma), te kategorije nas zaslepljuju duž linije sâmog razdvajanja, duž te napukline simboličkog, duž mesta (ili *nemesta*: utopije) ispod (ili s one strane) ekonomije i unutrašnjih kontradikcija oblika proizvodnje. Pošto vidi samo kontradikcije dostupne dijalektičkim ili strukturalnim šemama, materijalistička logika unutar sistema možda vidi samo *simptome* onog prekida na kojem taj sistem počiva. Politički značaj takve kritike je da borba na nivou kontradikcija-simptoma nikada ne dotiče njihov temelj, koji je odvajanje. Ta borba je samo prilagođavanje, koje pokreće dobro poznati ciklus proširene reprodukcije kontradikcija i sâmog sistema. „Dijalektička revolucija“ u poretku oblika proizvodnje je možda samo simptomatični diskurs odvajanja. Istorijski materijalizam zabranjuje sebi da to vidi. On je nesposoban za promišljanje procesa ideologije, kulture, jezika i simboličkog uopšte. On promašuje bitno, ne samo kada je reč o primitivnim društvima već ne uspeva ni da radikalno preispita odvajanje u našem društvu i, samim tim, radikalnost subverzije koja u njemu sazreva.

# Glava V

## Marksizam i sistem političke ekonomije

### Euklidovska geometrija istorije?

Istorijski materijalizam se javlja u društvu koji vlada kapitalistički oblik – stadijum aktualizacije ogoljen kontradikcijama koje prate taj oblik proizvodnje i konačni rasplet klasne borbe. On pokušava da dešifruje poslednju fazu političke ekonomije i teži njenom ukidanju. Teoretska svest i univerzalna praksa, dijalektika proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa, neprekidna logika kontradikcija, homogeni prostor pozitivnog i negativnog – sve to, kao i sâm koncept istorije, organizovano je u skladu sa idejom da s kapitalističkim oblikom proizvodnje opšti proces ide u susret istini i svom kraju. Raniji oblici proizvodnje se nikada ne vide kao autonomni i konačni; nepojmljivo je da se istorija s njima mogla zaustaviti. Dijalektika ih ograničava tako da mogu poslužiti samo kao prethodne faze u procesu revolucije, koji je u isti mah i kumulativni proces proizvodnje. Kapitalistički oblik ne izmiče toj neumoljivoj logici, ali ipak stiče apsolutno prvenstvo, u smislu da su drugi oblici proizvodnje samo oslobodili put za temeljnu kontradikciju između proizvodnje društvenog bogatstva i proizvodnje društvenih odnosa, kao i za mogućnost da ljudi konačno razreše svoju društvenu egzistenciju *u njenim pravim okvirima*. U ranijim formacijama, ljudi su slepo proizvodili svoje društvene odnose, istovremeno sa svojim materijalnim bogatstvom. Kapitalistički oblik je trenutak u kojem oni postaju svesni te dvostruke i istovremene proizvodnje, kada počinju da teže da je stave pod racionalnu kontrolu. Nijedno ranije društvo nije postavilo to pitanje u takvim okvirima; prema tome, nijedno ga nije moglo rešiti. Ona nisu mogla imati svest o kraju istorije, zato što nisu živela ni istorijski, niti unutar oblika proizvodnje. To je razlog zašto su mogla biti samo preteče; njihova istina je već bila iza njih, u budućem konceptu istorije, a sadržajno, u određenosti društvenih odnosa materijalnom proizvodnjom. Taj koncept se javlja samo u poslednjem stadijumu kapitalizma i u njegovoj kritici, jednim potezom osvetljavajući ceo proces. Kapital tako postaje ishodište, a cela istorija se stiče u konačnom činu njegovog ukidanja. Ili bolje, samo kritika tog oblik proizvodnja postaje moguća u pravim okvirima; to je razlog zašto revolucija koja ga ukida mora biti konačna.

Iza svega toga stoje dva postulata:

- Proces istorijskog razvoja je već prisutan u svim ranijim društvima (oblik proizvodnje, kontradikcije, dijalektika), ali ona ne proizvode svest o njemu i zato ga ne mogu prevazići.
- Trenutak u kojem se rađa svest o procesu (proizvodnja kritičkog koncepta na osnovu kontradikcija kapitalističke formacije) takođe je odlučujući stadijum njegove revolucije.

Sve to je postavljeno savršeno hegelovski i može se postaviti pitanje kakva to nužnost čini da osnovne kontradikcije ekonomije, kao određujuće instance, koje već „objektivno“ deluju u ranijim društvima, postaju očigledne u isto vreme kada i diskurs sposoban da ih teoretski zasnuje (istorijski materijalizam). Kao nekim slučajem, *činjenica* oblika proizvodnje stupa

na scenu u istom času kada se otkriva i neko ko smišlja *teoriju* o njoj. Kao nekim slučajem, u istom času kada klasna borba ulazi u svoju otvorenu i odlučujuću fazu, ona otkriva teoriju koja o njoj može da govori naučno i objektivno (dok su slepe i latentne klasne borbe iz ranijih društava proizvodile samo ideologije). Ta podudarnost je nekako suviše zgodna i neodoljivo podseća na Hegelovu putanju, u kojoj se saga o Duhu rasvetljava retrospektivno, da bi zatim kulminirala u diskursu sâmog Hegela.

To podudaranje analize i „objektivne stvarnosti“ („Komunizam je kretanje same stvarnosti“), samo je materijalistička verzija pretenzije naše kulture na privilegiju da bude bliže univerzalnom nego bilo koja druga kultura, bliže kraju istorije ili istini. Ta racionalistička eshatologija, koja svoj kurs zauzima na osnovu linearne temporalnosti akumulacije i spoznaje, zapravo je ona naučna, u najčistijem izdanju. Fantazam nauke je dvostruk: s jedne strane, postoji „epistemološki prekid“ koji svu ostalu misao svodi na besvesnu praistoriju znanja; s druge strane, u isti mah, postoji linearna akumulacija, na osnovu koje se javlja ideja o istini kao konačnoj totalizaciji. Ta procedura dopušta našem društvu da sebe vidi i da nastupa kao nadmoćno u odnosu na ostala. Ono nije samo relativno *naprednije*, utoliko što dolazi posle njih, već i *apsolutno*, zato što kao posednik teorije o toj objektivnoj svrsi nauke ili istorije, o sebi razmišlja u okvirima *univerzalnog*, uzimajući sebe za cilj, a retrospektivno, kao načelo za tumačenje ranijih formacija.

Materijalistička teorija istorije ne može umaći ideologiji. Došli smo do tačke objektivnosti, do istine istorije, do revolucionarnog raspleta. Ali šta daje nauci za pravo da s prezirom gleda, na primer, na magiju i alhemiju, da izdvaja nastupajuću istinu, tu sudbinu objektivnog znanja, skrivenu infantilnim zabludama ranijih društava? I na osnovu čega „istorijska nauka“ polaže pravo na tu istoriju koja dolazi, na tu objektivnu svrhu, koja sva ranija društva lišava određenja po kojima su živela, njihove magije, različitosti, značenja koje su dodeljivala sama sebi, zato da bi ih objasnila u okviru infrastrukture istine oblika proizvodnje za koji samo mi imamo ključ? Kulminacija proizvedena marksističkom analizom, u kojoj se rasvetljava smrt svih kontradikcija, *prosto je pojava istorije*, kao procesa u kojem se za sve tvrdi da će se razrešiti u nekom kasnijem trenutku, na osnovu akumulirane istine, određujuće instance, nepovratne istorije. Tako istorija, u osnovi, može biti ekvivalent idealne referentne tačke, koja, kao u klasičnoj i racionalnoj perspektivi renesanse, omogućava prostorno nametanje neke proizvoljne, unitarne strukture. Istorijski materijalizam može biti samo euklidovska geometrija takve istorije.

Samo u *ogledalu* proizvodnje i istorije, pod dvostrukim principom neograničene akumulacije (proizvodnje) i dijalektičkog kontinuiteta (istorije), samo na osnovu proizvoljnosti *kôda*, naša zapadna kultura može razmišljati o sebi u okvirima univerzalnog, kao o privilegovanom trenutku istine (nauka) ili revolucije (istorijski materijalizam). Bez te simulacije, bez te ogromne refleksivnosti konkavnog (ili konveksnog) koncepta istorije ili proizvodnje, naša epoha gubi sve privilegije. Bez toga, ona se ne bi mogla smatrati bližom bilo kojem obliku znanja ili društvene istine u odnosu na druge epohe.

Ovde nije reč o zauzimanju nekog nadmoćnog stanovišta u odnosu na istorijski materijalizam. Treba zapravo videti da li sâm istorijski materijalizam (istorija koja je postala dijalektička na osnovu oblika proizvodnje) predstavlja takvo nadmoćno stanovište, to jest tačku s koje se posmatra svodiva idealnost svih društvenih formacija, uključujući i našu. Zato je važno započeti s tom *etnološkom redukcijom* i oduzeti našoj kulturi, kao i njenoj materijalističkoj kritici, apsolutno privilegovan položaj koji je sebi dodelila nametanjem univerzalnog kôda (čiji je strateški element bila podudarnost, pod znakom istine, teorije i stvarnosti, odnosno „kritičke“ teorije i „pravih“ kontradikcija).

Vrativši se Marks, Althusser razvija tu teoriju o (našem) istorijskom trenutku kada nauka postaje neposredni oblik svesti, kada se istina može čitati kao otvorena knjiga fenomena. Za razliku od svih prethodnih oblika, kaže Althusser, kapitalistički oblik predstavlja „izuzetnu, specifičnu sadašnjost, u kojoj *naučne apstrakcije prelaze u stanje empirijskih činjenica*“. „Istorijska epoha osnivanja nauke Političke Ekonomije je izgleda stupila u odnos sa sâmim iskustvom (*Erfahrung*), to jest, postala direktno čitanje suštine fenomena. Ili, ako hoćete, postepeno čitanje suštine iz fragmenata sadašnjosti spojilo se sa suštinom određene epohe ljudske istorije, u kojoj se generalizacija robne proizvodnje, odnosno kategorija robe istovremeno pojavljuje kao apsolutni uslov mogućeg i neposredna datost tog direktnog čitanja iskustva“.<sup>1</sup> U pozivanju na anatomiju majmuna i u analizi Aristotelovog shvatanja vrednosti, Marks potvrđuje tu poziciju: „Potrebna je potpuno razvijena robna proizvodnja da bi se, samo *na osnovu iskustva*, mogla razviti *naučna istina*. . .“<sup>2</sup> Ako je to epistemološki prekid u kojem marksistički diskurs postaje nauka, onda je taj prekid moguć samo „u društvu u kojem je roba postala opšti oblik proizvoda rada“.<sup>3</sup> Na osnovu toga Althusser kaže: „Ako je sadašnji oblik kapitalističke proizvodnje stvorio sâmu naučnu istinu kao svoju vidljivu realnost (*Wirklichkeit, Erscheinung, Erfahrung*) i samosvest, onda je sâma pojava te samosvesti njegova sopstvena samokritika na delu. Na osnovu toga je savršeno jasno zašto sadašnja retrospekcija prošlosti nije više ideologija već pravo znanje, tako da možemo priznati *legitimno epistemološko prvenstvo sadašnjosti nad prošlošću*.“<sup>4</sup>

Tom marksističkom/ naučnom stanovištu može se prigovoriti na dva načina:

1. Moglo bi se reći da epistemološki prekid, omogućen određenim istorijskim procesom i koji, sa svoje strane, omogućava naučnu analizu tog procesa, ne označava „kritički“ prekid već produžavanje začaranog kruga. Pomoću generalizovanog robnog oblika, istorijski materijalizam objašnjava sva označavanja unutar našeg društva kao određena tom generalizovanom robnom formom (bilo kroz oblik proizvodnje, bilo dijalektikom istorije; nije važno na osnovu kog koncepta se uspostavlja taj krug; u svim slučajevima, „nauka“, počevši od prekida u kojem nastaje, samo opisuje podudarnost između stanja stvari čiji je proizvod i naučnog modela koji razvija.) Da li je to dijalektika? Ni slučajno. To je samopotvrđivanje modela koji se uspostavlja na osnovu podudarnosti između (sopstvene) racionalnosti i stvarnosti. Tačnije, taj prekid na koji se marksizam poziva je ekvivalent principa racionalnosti, koji nije ništa drugo nego racionalizacija sopstvenog procesa.

2. Umesto da istorijski materijalizam napadamo zbog načina na koji objašnjava sebe (zbog pretenzije da bude naučni diskurs zasnovan na određenom istorijskom razvoju), s njim se možemo složiti. Ali, uz napomenu da, strogo govoreći, u Marksovo vreme robni oblik uopšte nije dostigao svoj generalizovani oblik i da je imao dugu istoriju i *posle Marksa*. Prema tome, Marks nije bio u *istorijskoj* poziciji da govori naučno, da govori istinu. U tom slučaju, nameće se drugi prekid, koji pretili da od marksizma napravi teoriju prevaziđenog stadijuma robne proizvodnje, to jest, ideologiju. Ako već hoćemo da budemo naučni!

<sup>1</sup> Louis Althusser, Etienne Balibar, *Lire le Capital* (Čitanje Kapitala), 1965. Maspero, coll. „Théorie“, 2 volumes, 1965; rééditions coll. PCM, 4 volumes, 1968, 1973. *Reading Capital*, trans. B. Brewster (London: New Left Books, 1972), str. 124.

<sup>2</sup> Marx, *Das Kapital* I, navedeno kod Althussera, *op. cit.*, str. 124.

<sup>3</sup> Marx, *Das Kapital* I, navedeno kod Althussera, *op. cit.*, str. 125.

<sup>4</sup> Althusser, *op. cit.*, 125.

U prvom slučaju, potpuno se dovodi u pitanje validnost marksističkih koncepata (istorije, dijalektike, oblika proizvodnje, itd.), kao proizvoljnog modela koji potvrđuje samog sebe, kao i svaki model koji drži do sebe, na osnovu sopstvene cirkularnosti. U pitanje se dovodi istorijski materijalizam kao forma i zatim spušta na nivo ideologije. U drugom slučaju, zadržava se temeljna *forma* marksističke kritike političke ekonomije, ali se njen *sadržaj* izbacuje iz oblasti materijalne proizvodnje, na koju je bio isključivo ograničen. Prema toj hipotezi, moglo bi se reći da je posle Marksa došlo do takvog proširivanja sfere proizvodnih snaga ili bolje, sfere političke ekonomije (u koju je direktno integrisana potrošnja proizvedenih znakova, potreba, znanja i seksualnosti ili su oni na putu integracije, kao proizvodne snage). Ukratko, toliko toga je provalilo u „infrastrukturu“ da se razlika između baze i nadgradnje srušila, tako da se kontradikcije danas javljaju na svim nivoima. Nešto u kapitalističkoj sferi se radikalno promenilo, nešto na šta marksistička analiza više ne može da odgovori. Prema tome, da bi preživela, ona se mora revolucionisati, što se od Marksovog vremena na ovamo sigurno nije desilo.

Ta hipoteza se razlikuje od prve po tome što polazi od toga da se sve još uvek može objasniti kritikom političke ekonomije (samo one generalizovane) i u perspektivi istorijskog materijalizma (instanca proizvodnje) – ali, samo ako se ta kritika proširi na sve domene i radikalno odvoji od svoje ekonomističke tendencije. Ta hipoteza, koja Marksa gura do krajnjih granica, možda ipak nije održiva. Moguće je da je proširivanje sfere proizvodnih snaga, koje vodi ka radikalizaciji koncepta, takvih razmera da se i sâm koncept mora odbaciti. Šta se dešava s ključnim konceptima istorijskog materijalizma – bazom i nadgradnjom, ideologijom, dijalektikom proizvodnih odnosa, viškom vrednosti, klasom i klasnom borbom – kada se suoče s tom generalizovanom političkom ekonomijom? Da li oni važe samo između sebe i *za istorijsku epohu u kojoj su nastali*, tako da su za nas postali beskorisni ili čak zbunjujući? Možda se politička ekonomija ne može razdvojiti od teorije o određujućojinstanci *materijalne* proizvodnje, što znači da se marksistička kritika političke ekonomije ne može proširiti u opštu teoriju.

## Treća faza političke ekonomije

U *Bedi filozofije* Marks je iscrtao neku vrstu genealogije sistema razmenske vrednosti:

1. Razmenjuje se samo višak materijalne proizvodnje (na primer, u arhaičnoj i feudalnoj proizvodnji). Veliki sektori ostaju izvan sfere razmene i robe.
2. Celokupan obim „industrijske“ materijalne proizvodnje je otuđen kroz razmenu (kapitalistička politička ekonomija).
3. Čak i kada se smatraju neotuđivim (podeljenim, ali ne i razmenjenim), vrlina, ljubav, znanje, svest, takođe upadaju u sferu razmenske vrednosti. To je doba „opšte korumpiranosti“, „opšte pokvarenosti“, „vreme kada se svaki objekat, fizički ili moralni, iznosi na tržište kao roba koju treba vrednovati po njenoj tačnoj ceni“.

Šema je jasna, izvan onoga što je Marks delimično sagledao. Između faze 1 i faze 2 rađa se kapital; odlučujuća promena, ne samo zbog proširivanja sfere razmene već i zbog njenih posledica na nivou društvenih odnosa. Za razliku od toga, između faze 2 i faze 3, Marks i marksizam vide samo neku vrstu proširenog efekta. „Infrastrukturalna“ mutacija, koji dovodi sadašnji oblik proizvodnje i društvene odnose na njihova mesta, dostiže se u fazi 2 – faza 3 je samo „superstrukturalna“ posledica u domenu „nematerijalnih“ vrednosti.



Zajedno s Marksom, i na neki način uprkos njemu, smatramo da toj genealogiji treba dati svu njenu analitičku snagu.

Između faze 2 i 3 dolazi do odlučujuće mutacije. Faza 3 je revolucionarna u odnosu na fazu 2, kao što je i ona u odnosu na fazu 1. Trećoj sili sistema političke ekonomije odgovara novi tip društvenih odnosa, drugačiji od kontradikcija faze 2, kao pravih kontradikcija kapitala (i *Kapitala*). U Marksovoj projekciji ta nova faza političke ekonomije, koja u njegovo vreme nije bila potpuno razvijena, odmah se neutralizuje i kao posledica faze 2, u okvirima tržišta i „merkantilne pokvarenosti“. Čak se i danas samo „marksistička“ kritika kulture, potrošnje, informacija, ideologije, seksualnosti, itd., izražava u okvirima „kapitalističke prostitucije“, to jest, u okvirima robe, eksploatacije, profita, novca i viška vrednosti. Drugim rečima, u pojmovima karakterističnim za fazu 2. Iako tu poprimaju svoju pravu vrednost, kada se prenesu kao analitički princip u fazu 3, ti pojmovi postaju samo *metaforičke reference*. Čak se i situacionisti, bez sumnje jedini koji su pokušali da izvuku tu novu radikalnost političke ekonomije u svom konceptu „društva spektakla“, još uvek pozivaju na „infrastrukturalnu“ logiku robe. Odatle potiče njihova odanost proletarijatu, što je logično ako je, iza organizacije spektakla, eksploatacija radne snage još uvek određujuća instanca – spektakl je u tom slučaju samo ogromna konotacija robe. Ali, to je nelogično, ako se koncept spektakla shvata *kao što je u svoje vreme Marks shvatao robu*, u svoj njegovoj radikalnosti, kao generalizovani proces društvenog odvajanja, u kojem je „materijalna“ eksploatacija samo jedna posebna faza. U toj hipotezi, određujuća instanca je forma spektakla, pošto polazimo od *najrazvijenije strukturalne faze*.<sup>5</sup> Taj korak zaista izokreće perspektivu, kada je reč o politici, revoluciji, proletarijatu i društvenim klasama. Ali to znači prihvatiti ili dopustiti da se u kapitalističkom svetu revolucija već desila, a da naši marksisti nisu ni pokušali da je shvate. Primedba da našim društvom i dalje, u najvećoj meri, vlada logika robe je irelevantna. Kada je Marks počeo da analizira kapital, kapitalistička industrijska proizvodnja još uvek je uglavnom bila manjinski fenomen. Kada je političku ekonomiju definisao kao određujuću sferu, religija je još uvek bila dominantna. Teoretske odluke se nikada ne donose na kvantitativnom nivou već na nivou strukturalne kritike.

Ta mutacija se dešava u prelazu sa oblika robe na oblik znaka, od apstrahovanja razmene materijalnih proizvoda pod zakonom opšte ekvivalentnosti na operacionalizaciju svih razmena pod zakonom kôda. U tom prelazu na *političku ekonomiju znaka*, više nije reč samo o prosto „komercijalnoj prostituciji“ svih vrednosti (što je potpuno romantičarska vizija iz čuvenog dela *Komunističkog manifesta*: kapitalizam gazi sve ljudske vrednosti – umetnost, kulturu, rad, itd. – da bi napravio novac; to je *romantičarska kritika profita*). Reč je o prelazu svih vrednosti na razmensku vrednost znaka, pod hegemonijom kôda. To jest, o strukturi kontrole i vlasti mnogo suptilnijoj i mnogo totalitarnijoj nego što je sistem eksploatacije. Naime, *znak je mnogo više od konotacije robe*, od semiološkog dodatka razmenske vrednosti. To je operativna struktura koja se stavlja u službu strukturalne manipulaciju, u poređenju s kojom kvantitativna misterija viška vrednosti deluje bezazleno. Nadideologija znaka i opšta operacionalizacija označitelja – koji su danas svuda sankcionisani novim, vodećim disciplinama, kao što su strukturalna lingvistika, semiologija, informatička teorija i kibernetika – zamenili su dobru staru političku ekonomiju kao teoretsku osnovu sistema. Ta nova ideološka struktura, koja barata hijeroglifima kôda, mnogo je nerazgovetnija od one koja se oslanjala na energiju proizvodnje. Ta manipulacija, koja barata sposobnošću

<sup>5</sup> Sa svojim konceptom „postvarenja“ Lukač (Lukács) je nesumnjivo bio jedina kritička linija teoretskog razvoja od Marksa do situacionista.

za proizvodnju značenja i razlike, mnogo je radikalnija od one koja je računala na radnu snagu.

*Oblik*-znak ne treba mešati sa *funkcijom* društvene diferencijacije na osnovu znakova, koja je savremenik drame buržoaske klase, klase imućnih, koju muči nostalgija za kastinskim vrednostima. Još od francuskih moralista iz XVII veka, niže se dugačka edicija literature o socijalnoj psihologiji istaknutosti i prestiža, povezane s konsolidacijom buržoazije kao klase i koja je danas obuhvatila celu srednju klasu i sitnu buržoaziju. (Ta literatura nalazi svoj filozofski odjek u „dijalektici“ bitka i pojavnosti.) Ali, nije to ono bitno. Bitna je ta simbolička razgradnja svih društvenih odnosa, ne toliko zbog uspostavljanja vlasništva nad sredstvima za proizvodnju već zbog *ovladavanja kôdom*. U kapitalističkom sistemu tu dolazi do revolucije koja se po značaju može meriti sa onom industrijskom. I bilo bi apsurdno reći da ta logika znaka važi samo za vladajući klasu ili za srednju klasu, koja uvek „žudi za istaknutim položajem“, dok je proletarijat toga pošteđen zahvaljujući materijalnosti svoje prakse. To je kao da kažemo kako je teorija o robnom obliku važila za industrijske i urbane klase, ali ne i za seljake i zanatlije (koji su u Marksovo vreme bili ogromna većina). Oblik-znak važi za ceo društveni proces i uglavnom deluje nesvesno. Ne treba ga mešati sa *svesnom* psihologijom prestiža i razlikovanja, kao što ni robni oblik, kao apstraktnu i opštu strukturu razmenske vrednosti, ne treba mešati sa *svesnom* psihologijom profita i ekonomske računice (gde i dalje važi klasična politička ekonomija).

Nasuprot onima koji, utvrđeni iza svog legendarnog materijalizma, grme zbog „idealizma“ čim neko govori o znaku ili bilo čemu izvan manuelnog, produktivnog rada, nasuprot onima koji gaje mišićavu i energičnu viziju eksploatacije, tvrdimo da ako pojam „materijalizam“ još ima neko značenje (kritičko, a ne religiozno) onda smo upravo mi materijalisti. Ali, to nije važno: srećni su oni koji čežljivo gledaju ka Marks, kao da je on stalno tu da bi im uzvratio odobravanjem. Ono što pokušavamo da utvrdimo jeste do koje se tačke marksistička logika može osloboditi od ograničenog konteksta političke ekonomije u kojem se razvila, da bi se mogla primeniti na *naše* kontradikcije. To znači da njenoj teoretskoj *krivulji* dodeljujemo fleksibilnost koju je ona odavno izgubila u korist instrumentalizma, u korist krute linearnosti. Pokušavamo da je spasimo iz ograničene dimenzije euklidske geometrije istorije, da bismo isprobali njenu sposobnost da postane ono što možda jeste, istinski *opšta* teorija. Još jednom, to je samo radna hipoteza. Ona podrazumeva dijalektički kontinuitet između političke ekonomije robe i političke ekonomije znaka (odatle kritika i jednog i drugog). Garancija tog kontinuiteta, strogo govoreći, nije marksistički postulat o obliku proizvodnje. Radikalna hipoteza više ne prihvata taj temeljni koncept, zato što u njemu vidi proizvoljni aspekt određenog modela. U osnovi, pitanje se postavlja na sledeći način:

- Da li se još uvek nalazimo u kapitalističkom obliku proizvodnje? Ako je tako, onda rado prihvatamo klasičnu marksističku analizu.
- Da li se nalazimo u nekom *kasnijem* obliku, toliko drugačijem po njegovoj strukturi, kontradikcijama i obliku revolucije, da ga moramo radikalno razlikovati od kapitalizma (pri čemu i dalje tvrdimo da je oblik proizvodnje uvek određujuća instanca)?
- Da li se, prosto rečeno, uopšte nalazimo u nekom obliku proizvodnje i *da li smo u njemu ikada bili*?

Kada je reč o sadašnjoj fazi političke ekonomije, marksistička misao nudi nam samo analizu usmerenu na monopolistički kapitalizam. Tačnije, to je jedina tačka u kojoj se nameće nužnost teoretskog sagledavanja nečega što je Marks jedva nagovestio. Ali, razni

teoretičari (Lenjin, Roza Luksemburg, itd.) su taj problem analizirali duž linije najmanjeg teoretskog otpora, držeći se što je moguće bliže klasičnih koncepata i ograničavajući problem na njegove infrastrukturne i političke datosti (kraj konkurencije, kontrola tržišta, imperijalizam). Ali, monopolistički stadijum označava nešto mnogo više od proširenja konkurentne faze kapitalizma. On označava kompletno restrukturiranje i potpuno drugačiju logiku.

Šta se dešava kada sistem postane monopolistički? U svom objašnjenju iz *Bede filozofije*, Marks se vraća na citat iz Rikarda: „Robe koje su *monopolizovane*, od strane nekog pojedinca ili kompanije, variraju u skladu sa zakonom koji je postavio lord Loderdejl (Lauderdale): one srazmerno opadaju dok prodavac uvećava njihovu količinu i rastu srazmerno spremnosti kupca da ih poruči; njihova cena nije nužno povezana s njihovom prirodnom cenom; ali cena robe, koja je predmet konkurencije i čija se količina može uvećavati u ma kojem umerenom stepenu, na kraju neće zavisiti od odnosa ponude i potražnje već od njihove smanjene ili povećane proizvodne cene.“<sup>6</sup> (Prema tome, i od cene radnog vremena.) To znači da kada sistem postane monopolistički, radno vreme i cena proizvodnje prestaju da budu odlučujući kriterijumi (i postaju višak vrednosti?). Ali, ne moramo ići toliko daleko kada je reč o zakonu ponude i potražnje, koji je u liberalnoj misli bio definisan kao *prirodna* ravnoteža tih pojmova. Njihova uzajamna veza nije slobodna ili nije ništa slobodnija od sâmog tržišta. Kontrola potražnje (Galbraith) postaje strateška artikulacija. Dok je sistem konkurencije još delovao na kontradiktornom i opasnom nivou eksploatacije radne snage, monopolistički sistem pomera svoju strategiju na nivo gde dijalektika više ne deluje. U monopolističkom sistemu više nema dijalektike ponude i potražnje; ta dijalektika je izmanevrisana kalkulacijom predvidljive ravnoteže. Monopolistički sistem (kao tehnostuktura, prema Galbrajtu) u celini je podržan mitom o konkurenciji<sup>7</sup>; hegemonija proizvodnje je u celini podržana fikcijom o dijalektici ponude i potražnje. Ali, tu ima još nečeg. U planiranom ciklusu potrošačke potražnje, nove strateške sile, novi strukturalni elementi – potrebe, znanje, kultura, informacije, seksualnost – gube svu svoju eksplozivnu snagu. Suprotno sistemu konkurencije, monopolistički sistem dodeljuje *potrošnji* funkciju kontrole, sredstva za ukidanje slučajnosti potražnje, za planiranu socijalizaciju pomoću kôda (čiji su reklama, modni stilovi, itd., samo najspektakularniji aspekti). Kontradikcije se tu ne ukidaju, ali se zato funkcionalno integrišu i neutralizuju, kroz procese diferencijacije i redistribucije (processe kojima sistem konkurencije, u oblasti radne snage, nije raspomagao). Na taj način, potrošnja, kao karakteristika monopolističkog sistema, podrazumeva nešto sasvim drugačije od fenomenologije obilja: ona, preko svojih kontradikcija, označava prelaz ka posebnom obliku strateške kontrole, ka sračunatoj anticipaciji, ka apsorbovanju dijalektike i ka opštoj homeopatiji sistema.

Potražnja i potreba sve više odgovaraju obliku simulacije. Te nove proizvodne snage više nisu problem za sistem: one su predviđeni odgovor, kontrolisane od časa svog pojavljivanja. Sistem može sebi dopustiti luksuz kontradikcija i dijalektike kroz igru znakova. On može sebi priuštiti sve znake revolucije. Pošto proizvodi sve odgovore, on istim udarcem poništava i sva pitanja. To postaje moguće tek s nametanjem i monopolom kôda. Šta god neko radio, on može reagovati na sistem samo u njegovim okvirima, u skladu s njegovim pravilima, može odgovoriti samo njegovim znacima. Prema tome, prelaz na taj stadijum je nešto više

<sup>6</sup> Marx, *Das Elend der Philosophie* (Beda filozofije), 1847.

<sup>7</sup> Odatle potiče veštački oligopol (tržišna dominacija nekolicine proizvođača ili trgovaca; *prim. prev.*), na kojem se stabilizuje pravi monopol. Kao što je dvopartijski sistem optimalna politička forma za funkcionisanje monopolne vlasti jedne klase, tako je i miroljubiva koegzistencija dve sile (uskoro tri) stabilizovana forma svetskog imperijalizma.

od kraja konkurencije. To znači prelaz sa sistema proizvodnih snaga, eksploatacije i profita – iz vremena konkurentskog sistema, kojim je vladala logika društvenog radnog vremena – na džinovsku kombinatoriku u kojoj sve vrednosti zamenjuju i razmenjuju u skladu sa svojim operativnim znakom. Monopolistički stadijum ne označava toliko monopol nad sredstvima za proizvodnju (koji nikada nije potpun) koliko *monopol nad kôdom*.

Taj stadijum je praćen radikalnom promenom funkcionisanja znaka, kroz *oblik označavanja*. Ciljevi kao što su prestiž i istaknutost još uvek odgovaraju tradicionalnom statusu znaka, u kojem se označitelj osvrtao na označeno, u kojem se formalna razlika, posebna opozicija (kroj nekog dela odeće, stil nekog predmeta) još uvek osvrta na ono što bismo mogli nazvati upotrebnom vrednošću znaka, na vidljivu korist, na živu različitost (označenu vrednost). To je još uvek klasično doba znaka, s njegovom referencijalnom psihologijom (i filozofijom). To je i doba *konkurencije* u manipulaciji znacima. Oblik-znak opisuje potpuno drugačiju organizaciju: označeno i referent se ukidaju u korist igre označitelja, generalizovane formacije u kojoj se kôd više ne osvrće na bilo koju subjektivnu ili objektivnu „činjenicu“ već sledi samo sopstvenu logiku. Označitelj postaje sopstveni referent, a upotrebna vrednost znaka potpuno iščezava u korist njegove zamenske i razmenske vrednosti. Znak više uopšte ne označava. On se približava svojoj pravoj strukturalnoj granici, što znači da se osvrće samo na druge znakove. Cela stvarnost postaje mesto semiurške<sup>8</sup> manipulacije, strukturalne simulacije. I dok je tradicionalni znak (uključujući i lingvističke razmene) predmet svesnog ulaganja, racionalne kalkulacije označenog, ovde je kôd taj koji postaje instanca apsolutne reference i, u isto vreme, predmet perverzne želje.<sup>9</sup>

Podudaranje sa sferom robe je potpuno. „Tradicionalna“ roba je u isti mah upotrebna i razmenska vrednost (zaključno sa epohom konkurentskog kapitalizma). Pravi i konačni odnos subjekta prema proizvedenom objektu, potrošna svrha proizvoda, i dalje postoji, kao i upotrebna vrednost označenog u klasičnoj organizaciji znaka. Tu je već prisutna opšta ekvivalencija proizvoda (apstrakcija razmenske vrednosti), ali ne i opšta ekvivalencija potrošnje, zato što proizvodi zadržavaju konkretnu svrhu. S monopolističkim kapitalizmom, ista mutacija se dešava u sferi znaka; krajnja referenca proizvoda, njihova upotrebna vrednost, potpuno nestaje. Potrebe gube svu svoju autonomiju; one su sada kodirane. Potrošnja više nema vrednost uživanja sama po sebi; ona se stavlja u okvir apsolutne svrhe, one proizvodne. Nasuprot tome, proizvodnja više nema nijedan drugi cilj osim sebe same. Ta totalna redukcija procesa na samo jedan njegov uslov, pri čemu su svi drugi samo izgovori (upotrebna vrednost je samo izgovor za razmensku vrednost; referent je izgovor za kôd), znači nešto više od evolucije kapitalističkog oblika: reč je o mutaciji. Uzdizanjem proizvodnje u potpunu apstrakciju (proizvodnja radi nje same), time što joj dodeljuje moć kôda, *koji više čak i ne rizikuje da dođe u pitanje ukidanjem referenta*, sistem uspeva da neutralizuje ne samo potrošnju već i sâmu proizvodnju *kao oblast kontradikcija*. Proizvodne snage u ulozi referenta („objektivna“ supstanca procesa proizvodnje) i, samim tim, revolucionarnog referenta (motor kontradikcija tog oblika proizvodnje) gube svoj specifični uticaj, a dijalektika između proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa prestaje da deluje, kao što više nema ni „dijalektike“ između supstance znakova i samih znakova.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Semiurgija (*sémiurgie*): neologizam koji se obično pripisuje Bodrijaru, iako po nekima ima nešto složenije poreklo; proizvodnja i umnožavanje znakova; po uzoru na „demijurg“, tvorac. – *Prim. prev.*

<sup>9</sup> Baudrillard, „Fétichisme et idéologie“, *Nouvelle revue de psychanalyse* 2 (jesen, 1970).

<sup>10</sup> Ekonomski, taj proces kulminira u virtualnoj internacionalnoj autonomiji finansijskog kapitala, u nekontrolisanoj igri tekućeg kapitala. Kada se valute jednom oslobode od svih proizvodnih obzira, čak i reference na zlatni standard, opšta ekvivalentnost postaje strateško mesto manipulacije. Prava proizvodnja joj je svuda potčinjena. To uzdizanje sistema odgovara trijumfu kôda.

## Kontradikcija i subverzija: izmeštanje političkog

Sa generalizacijom političke ekonomije, postaje sve jasnije da njen prvi princip nije eksploatacija rada kao proizvodne snage, koju je istraživala marksistička analiza, već namećanje forme, opšteg kôda racionalne apstrakcije, u kojem je kapitalistička racionalizacija materijalne proizvodnje samo jedan poseban slučaj. Pripitomljavanje jezika u kôdu označavanja, pripitomljavanje svih društvenih i simboličkih odnosa u šemi predstavljanja, nisu savremenici političke ekonomije već *sâm njen proces*. I upravo tu, u tim „superstrukturalnim“ sferama, ona danas otkriva svoju formu i radikalizuje se. Kapitalistički sistem, vezan za profit i eksploataciju, samo je početni modalitet, infantilna faza sistema političke ekonomije. Šema vrednosti (razmenske i upotrebne) i opšte ekvivalentnosti nije više ograničena na oblast „proizvodnje“: ona je prodrla u sfere jezika, seksualnosti, itd. Oblik se nije promenio (zato se može govoriti o političkoj ekonomiji znaka, o političkoj ekonomiji tela, *a da to ne bude metafora*). Ali središte gravitacije je izmešteno; epicentar današnjeg sistema više nije proces materijalne proizvodnje.

To ne znači da politička ekonomija jezika, znaka i predstavljanja nije započela mnogo pre materijalne proizvodnje. Ako je kvantitativna operacionalizacija proizvodnih snaga mogla da skoro dva veka služi kao osnovna referenca, onda je možda reč samo o prividnom kretanju. Operacionalizacija kôda bila je temeljna referenca u mnogo dužem periodu (podela, apstrakcija, funkcionalna sistematizacija i strukturalni raspored). To je ono što se danas razvija, sa svim svojim konsekvencama. Ali to nije stvar promene određujuće instance ili izokretanja prioriteta: to bi bila regresija na naivni idealizam, koji prednost daje sadržaju predstavljanja, dok naivni materijalizam prednost daje sadržaju proizvodnje. Nema ničeg što bi se između tih alternativa moglo izabrati. Sâ sistem nema tih teškoća: on se ne sastoji ni od materijalizma, niti od idealizma, ni od baze, niti od nadgradnje. On se kreće u skladu sa sopstvenom formom, koja sve to u isti mah nosi sa sobom: proizvodnju i predstavljanje, znak i robu, jezik i radnu snagu. On je sam sebi determinanta poslednje instance. To je forma u kojoj su danas, na svim nivoima, upisani teror i društvena apstrakcija.

Prava kapitalistička faza prinudne socijalizacije kroz rad i intenzivnu mobilizaciju proizvodnih snaga sada se preokrenula. Danas se suočavamo sa *desublimacijom proizvodnih snaga*, ne na osnovu smanjivanja kontradikcija između logike sistema i sveta već, naprotiv, na osnovu njegovog logičnog procesa proširene reprodukcije. Sve se dešava kao da su industrijska prinuda, disciplinovana koncentracija, sve veća integracija masa u proizvodni aparat od XIX veka na ovamo i planirana kristalizacija svih energija u materijalnu proizvodnju bili samo provizorno rešenje, džinovsko, ali privremeno, za projekat racionalizacije i društvene kontrole čiji obim daleko premašuje sadašnju fazu. Višak vrednosti, profit, eksploatacija – sve te „objektivne činjenice“ kapitala, koje su nesumnjivo nastojale da maskiraju ogromno društveno pripitomljavanje, ogromnu kontrolisanu sublimaciju procesa proizvodnje, ukazuju se samo kao *taktička* strana procesa. Sistem se danas reprodukuje na osnovu obrnute taktike: ne više na osnovu opšte mobilizacije već na osnovu tehničko-strukturalne racionalizacije, koja za posledicu ima korupciju svih kategorija ili pre, sve veće razbijanje proizvodnog društvenog vremena svih kategorija. Kontradikcije se danas ne javljaju u sferi proizvodne eksploatacije, već u sferi „demobilisanoj“ ili represivno „desublimiranoj“ u odnosu na proizvodnju.

Posle prinudne industrijalizacije i direktne eksploatacije, usledili su produženo obrazovanje, studiranje stipendirano na dvadeset godina, beskonačno lično usavršavanje i recikliranje: kao da je svemu suđeno da učestvuje u umnožavanju i diferencijaciji društvene produktivnosti. Tačnije, sistemu su potrebni sofistifikacija, svestranost, stalno lično

usavršavanje, ali samo u okviru statistički ograničene grupe na veoma visokom društvenom nivou. Njega može dostići samo veoma mobilna grupa svestranih tehnoqrata, koji preuzimaju sve funkcije odlučivanja, kao i masa diskvalifikovanih osoba, zanemarenih, bez ikakve društvene odgovornosti, ali sa iluzijom o participaciji i ličnom usavršavanju.<sup>11</sup> Sve institucije „razvijene demokratije“, sve „društvene pobede“ u pogledu rasta, kulture, lične i kolektivne kreativnosti, sve to je, kao što je oduvek i bilo, samo pravo na ličnu svojinu, pravo nekolicine. Za sve ostale, tu su obdaništa, jaslice, institucije društvene kontrole u kojima se proizvodne snage svesno neutralizuju. Sistem više nema potrebu za opštom produktivnošću; on samo zahteva da svako učestvuje u igri.

To stvara paradoks društvenih grupa koje su prisiljene da se bore za mesto u krugu rada i produktivnosti, do paradoksa generacija zanemarenih ili odbačenih sâmim razvojem proizvodnih snaga. Situacija potpuno obrnuta od početaka kapitalizma.<sup>12</sup> U takvim okolnostima rađaju se nove kontradikcije. Naime, ako su eksploatisane klase sa sobom nosile nasilne kontradikcije, to je i dalje vodilo ka integraciji, ka socijalizaciji, brutalnoj i prinudnoj, ali ipak socijalizaciji, u korist sistema opšte produktivnosti. Revolt se javljao zbog integracija radne snage kao faktora proizvodnje. Suprotno tome, nove socijalne grupe, praktično otpadnici, dokazale su nesposobnost sistema da „socijalizuje društvo“ na svom tradicionalnom strateškom nivou, da te grupe dinamično integriše, čak i pomoću nasilnih kontradikcija na nivou proizvodnje. Te marginalne generacije bune se upravo na osnovu svoje *totalne neodgovornosti*. Ta pobuna može ostati dvosmislena, ako se doživljava kao poremećaj ili poraz, ako po automatizmu zauzima mesto koje joj je dodelio sistem ili ako se institucionalizuje kao marginalna. Ali dovoljno je radikalno uvažiti tu prisilnu izdvojenost iz sistema da bi se on, ovog puta ne na osnovu delovanja iznutra već spolja, doveo u pitanje kao temeljna društvena struktura, kao kôd, kultura, u biće ugrađeni društveni prostor. Ceo sistem proizvodnje tako bi se mogao isprazniti; on bi počeo da se ljulja na toj društvenoj praznini koju je sam proizveo. Sva njegova pozitivnost bi se urušila u to *ne-mesto*, u tu prezrenu zonu, a oni koji su bili prepušteni sami sebi vratili bi svoj totalni prezir u sistem. Tu se rađa subverzija, u tom *drugde*, dok kontradikcije deluju u *unutrašnjosti* sistema.<sup>13</sup>

Odatle glavna uloga studenata, mladih diskvalifikovanih unapred, dobrovoljno ili ne, kao i najrazličitijih društvenih grupa, regionalnih zajednica, etničkih ili jezičkih, koje su u procesu centralizacije i tehnokratske piramidalizacije sistema pale na marginu, na periferiju, u zonu prezira i neodgovornosti. Pošto su isključeni iz igre, njihova pobuna cilja na pravila igre. Kao desocijalizovani, oni poražavaju *načelo stvarnosti* kapitalističkog društva, a ne samo svoju eksploataciju sistemom. Izdvojeni, diskriminisani, podređeni – oni se postepeno, u procesu izgradnje sistema kao kôda, guraju u *poziciju neobeležanih pojmova*. Zato njihova pobuna teži ukidanju tog kôda, te strategije sastavljene od razlika, odvajanja, diskriminacija, struktuiranih i hijerarhizovanih opozicija.

Pobuna crnaca cilja na rasu kao kôd, na nivou mnogo radikalnijem od ekonomske eksploatacije. Pobuna žena cilja na kôd koji od ženskog pravi neobeleženi pojam. Pobuna

<sup>11</sup> Ta podela već deluje na nivou *grandes écoles* (u Francuskoj, visokoškolske ustanove izvan sistema državnih univerziteta; *prim. prev.*) i univerziteta.

<sup>12</sup> Na primer, uspostavljanje neograničene zaposlenosti koja cele grupe neutralizuje kao proizvođače, ali ih zadržava kao potrošače. To nije više pitanje strategije „rezervne radne armije“ već stavljanja svakog na probu i, kao u školi (ovo društvo svakog šalje u školu), stvaranja spremne i raspoložive grupe (po cenu ogromnih finansijskih „žrtava“, ali ko ih ne podnosi zbog reprodukcije sistema?), koja tako postaje dokoni i parazitski klijent sistema. To više nije divljačka eksploatacija već starateljstvo i progonstvo.

<sup>13</sup> Ali, uvek se možemo upitati da li ta demobilizacija, to doslovno isključivanje, zaista odgovara skrivenoj računici produktivnosti, odnosno zahtevima reprodukcije samog sistema (pošti ide dotle da finansira neproduktivnu marginalnost) ili u tom deinvestiranju i sve većem napuštanju treba videti model subverzije.

mladih cilja na proces ekstremne rasističke diskriminacije u kojem nemaju pravo na reč. Isto važi za sve one društvene grupe koje dospevaju iza strukturalnih rešetaka represije, koje se potiskuju na mesto na kojem gube svoje značenje. To više nije pobuna ekonomski eksploatisanih; ona nije toliko uperena protiv otimanja viška vrednosti koliko na nametanje kôda, koji obeležava sadašnju strategiju društvene dominacije.

Kako se sistem sve više koncentriše, tako sve više isključuje cele društvene grupe. Kako postaje sve hijerarhizovaniji, u skladu sa zakonom vrednosti (znaka ili robe), tako sve više isključuje one koji se opiru tom zakonu. Tako je na samom početku zapadne racionalnosti bilo utamničeno ludilo (*Foucault*). Danas to važi za celo građansko društvo, koje je postalo tamnica u kojoj se veštački smireni čovek pomno nadzire. Iza fabrike ili škole, predgrađa ili kancelarije, muzeja ili bolnice, svuda se šire ludnice i geta, kao najčistiji oblici istinski racionalizovanog društva.

Ta teroristička racionalnost je tokom vekova proizvela radikalnu razliku između muškog i ženskog, s „rasističkim“ potcenjivanjem i seksualnom objektivizacijom ženskog. Nijedna kultura osim naše nije proizvela tako sistematičnu apstrakciju, u kojoj su svi elementi simboličke razmene između polova likvidirani u korist binarne funkcionalnosti. A to odvajanje, koje je svoju punu snagu poprimilo s kapitalističkom političkom ekonomijom, danas nije prigušeno. Seksualna hiperaktivnost, izjednačavanje polova, „oslobađanje želje“, ukratko, „seksualna revolucija“, nude samo iluziju simboličke razgradnje pod znakom pola, kao karakteristične oznake, kao indeksa statusa i funkcije uživanja. To je obeležje pobune žena (ili homoseksualaca): nije reč o demokratskom i racionalističkom zahtevu za političkom ili seksualnom jednakošću (ekvivalent radničkog zahteva za većim nadnicama), niti o tome da žene zahtevaju pristup vlasti, to jest, da preokrenu kôd u svoju korist – one teže ukidanju kôda. Marksizam je ili ignorisao tu subverziju političke ekonomije pola, to jest, pobunu protiv nametanja zakona vrednosti u seksualnom domenu, protiv nametanja falusa, odnosno muškog, kao opšteg seksualnog ekvivalenta ili je tu subverziju „dijalektički“ podređivao ekonomskim kontradikcijama i tako prevideo svu njenu radikalnost.

Ista zapažanja važe i za rasnu diskriminaciju. Nijedna kultura osim naše nije proizvela tako sistematično razdvajanje na crno i belo. I to ne kao dodatnu posledicu već kao strukturalni element, koji se danas, pod prividom nesigurnog liberalnog univerzalizma, reprodukuje još dinamičnije. A objektivizacija crnog kao takvog ne sprovodi se kroz eksploataciju radne snage već kao objektivizacija *kôdom*. To se može lako proveriti ako se pogleda ceo arsenal označavanja nesvodivih na ekonomska ili politička određenja. Emancipovani crnac ili crnac koji je postao buržuj, ostaje crnac, kao što proletarizovani imigrant ostaje pre svega imigrant, kao što Jevrej ostaje Jevrej. Kôd se ponovo javlja i nameće još silovitije svemu za što se čini da ga osporava. Izraženo marksističkim jezikom, nadgradnja se nameće s još više nasilja kako se kontradikcije u bazi razrešavaju – što je, najblaže rečeno, paradoksalno. I tu se opet, sa autonomizacijom crnog kao revolucionarnog principa, kao i slučaju autonomizacije žena kao pola ili proletarijata kao klase, samo obnavlja rasistički ili seksualni kôd, igra političke ekonomije, prostim izmeštanjem obeleženog pojma.

Drugi oblik diskriminacije, onaj uperen protiv mladih, uopšte nije sekundarna posledica klasne dominacije ili ekonomske eksploatacije već najeksplozivnija konsekvencija sadašnjeg sistema. Hijerarhijski monopol na odlučivanje sve više potiskuje njihov društveni značaj na nulti nivo. Mladi zauzimaju najkritičnije *ne-mesto* kôda, ali ne kao starosna grupa. Ako se njihova pobuna oseća svuda, to je zato što to *ne-mesto* prolazi kroz sve društvene kategorije. U ekonomiji, politici, nauci i kulturi, neodgovornost je ta koja ima ključni značaj. To je pobuna onih koji su gurnuti u stranu, koji nikada nisu mogli da progovore ili čiji se glasovi nikada nisu mogli čuti.

Sâm govor se definiše kao neprekidni odgovor (odgovornost), koji rastvara svu društvenu transcendenciju. Nasuprot izgovorenoj reči, politička ekonomija je tokom istorije podržavala *diskurs*, u kojem se sve što je razmenjeno stavlja pod instancu kôda. Pored svih diskriminacija, obeležavanja i ograničavanja onoga što smo izgovorili, sistem je proizveo temeljno odvajanje, koje prožima sva ostala: ono između označitelja i označenog. Pomoću tog odvajanja i cele logike komunikacije koju uspostavlja, sistem je, postepeno, ali neumoljivo, uspeo da neutralizuje simboličku snagu reči. Binarno struktuiranje, apstrahovanje diskursa predstavljanja, opšti ekvivalent kôda, prisvajanje reči – to su elementi logike sistema.<sup>14</sup> Buntovna praksa iz proteklih nekoliko godina dala je novi glas izgovorenoj reči i prevazilaženju tradicionalnih kontradikcija.

Te pobune nemaju profil klasne borbe. Ali kapitalizam i njegove slabosti se razvijaju. Pritajane ispod „određujuće instance“ oblika proizvodnje, one izbijaju na površinu u skladu s logikom proširene reprodukcije sistema. Etničke i jezičke manjine, potisnute i porobljene tokom istorije birokratske centralizacije; tlačenje žena, dece, mladih, ali i starih; ceo ciklus represije i prilagođavanja organizovan unutar nuklearne porodice, kao strukture reprodukcije u funkciji produkcije; polimorfna, negenitalna, „perverzna“ seksualnost, likvidirana ili sputana genitalnim principom seksualne stvarnosti; priroda kao proizvodna snaga potčinjena totalnom iskorišćavanju – u tim i drugim slučajevima, kapitalizam preseca celu mrežu prirodnih, društvenih, seksualnih i kulturnih snaga, sve jezike i kôdove. Da bi funkcionisao, kapitalizam mora da dominira prirodom, da pripitomi seksualnost, da racionalizuje jezik kao *sredstvo* komunikacije, da potiskuje etničke grupe, žene, decu i mlade, da sprovodi genocid, etnocid i rasnu diskriminaciju. U tome ne smemo videti, kao što to čini rigidni marksizam, prosto ispade ili čak pokušaje skretanja od osnovne teme, koja je uvek bila i može biti samo „klasna borba“. U toj doktrinarnoj konfuziji prisutna je mistifikacija marksističke misli, koja time što ekonomiju zaokružuje kao temeljno određenje omogućava neometano funkcionisanje mentalnih, seksualnih i kulturnih struktura. Ali, ako se kapitalizam tokom vekova oslanjao na sve ideologije „nadgradnje“ da bi oslabio pritisak ekonomskih kontradikcija, on danas primenjuje obrnutu strategiju. Sistem se sada oslanja na ekonomske reference (blagostanje, potrošnja, ali i radni uslovi, plate, produktivnost, rast) kao alibi protiv mnogo ozbiljnije subverzije koja ugrožava njegov simbolički poredak. Ekonomska sfera, sa svojim delimičnim kontradikcijama, danas je ta koja deluje kao ideološki faktor integracije. Time što od sebe pravi saučesnika u tom skretanju, marksizam dopušta da ga kapitalizam lako iskoristi kao ideološku radnu snagu (spontanu i dobronamernu). Sve što danas daje prioritet ekonomskoj sferi, kroz zahteve za većim platama ili teoretisanje o ekonomiji kao poslednjoj instanci – Segi (Séguy) ili Altiser – „objektivno“ je idealističko i reakcionarno.

Radikalna subverzija je *transverzalna*, zato što prolazi kroz kontradikcije povezane sa oblikom proizvodnje, i *nedijalektička*, utoliko što ne predstavlja dijalektičku negaciju u odnosu između potlačenog, neobebeženog pojma i onog obebeženog. Za nju u obzir dolaze samo prelazak preko crte i razgradnja kôda.<sup>15</sup> Ta subverzija gazi preko svih „tradicionalnih“ kontradikcija. Ali, te kontradikcije se ne sreću, zato što su odvojene strateškom mutacijom sistema. Savez radničke klase i studenata (ili besposlene omladine i radnika), na osnovu pobožnog pozivanja na zajedničku eksploataisanost, nemoguć je. Njihovi zahtevi se razilaze

<sup>14</sup> Lingvistika i semiologija, na osnovu „naučne“ analize, upravljaju tim društvenim isključivanjem žive reči. One brane kôd, zato što se kroz njega život i smrt sistema odvijaju ne na neki senzacionalistički način, već pre svega na politički.

<sup>15</sup> Ali neko može težiti i prelasku na drugu stranu, da bi postao obebežen pojam, da bi promenio položaj, bez narušavanja kôda: „beli“ crnac, itd.



i to sve više, uprkos očajničkim pokušajima studentskih i levičarskih pokreta da „politizuju“ svoju subverziju spajanjem s radničkom klasom. S jedne strane, tu su radnici koji uporno, na osnovu sistema nadnica i svoje integrisanosti u industrijski sistem, brane svoje „pravo na rad“ i prednosti koje im sistem donosi.<sup>16</sup> S druge strane, tu su levičari i društvene grupe (formirane na osnovu pola, uzrasta, rase, etničke pripadnosti, jezika, kulture, znanja – na osnovu svih kriterijuma „nadgradnje“ koji su istorijski prevaziđeni u skladu s racionalističkom perspektivom klasne borbe), koje su demobilisane, neobeležene, isključene i čiji se etički sistem urušava. Jaz između te dve sile se samo povećava i ne može se premostiti. Radnička klasa više nije zlatni standard pobuna i kontradikcija. Nema više referentnog revolucionarnog subjekta. Nada da se subverzivno kretanje koje sistem dovodi u pitanje kao kôd, kao totalni jezik represije i odvajanja, može dijalektički povezati s klasnim kontradikcijama, koje sistem dovode u pitanje kao oblik proizvodnje i eksploatacije, samo je deo sanjarija političkog voluntarizma.

Ipak, nešto drugo se pojavljuje upravo na nivou proizvodnog procesa. I tu dolazi do potajnog napuštanja, koje se širi kao živa rana na telu kapitalizma. Radna etika, sekularni „radnički instinkt“, etika individualne i kolektivne sublimacije radnog procesa (koju danas, paradoksalno, reaktiviraju sindikati i „radničke partije“), svuda se povlače. Tu vidimo pojavu praksi koje ne osporavaju samo eksploataciju već i sâm rad, kao princip stvarnosti i racionalnosti, kao nešto *aksiomatsko* (kao u paroli „Nikada ne radi“ iz 1968, ali i u štrajkovima u *Fiatu* i *Usinoru*, gde se štrajkovalo štrajka radi, bez ikakvih zahteva). To više nije pitanje neke interne, dijalektičke negacije unutar oblika proizvodnje, već odbijanje, čisto i prosto, sâme proizvodnje kao opšteg aksioma društvenih odnosa. Nema nikakve sumnje da se to radikalno odbijanje prikriva i izmešta iza borbe oko nadnica i korporativnih zahteva, da se brižljivo guši i kanališe uz pomoć partija i sindikata, za koje su, baš kao i za sistem, ekonomski zahtevi idealno sredstvo kontrole i manipulacije.<sup>17</sup> To je ono što novoj levice ili pokretu hipija daje njihovo značenje. Nije reč o otvorenom otporu nekolicine, već o ogromnom, latentnom napuštanju, o endemskom, maskiranom otporu tihe većine, ali nostalgičnom za živom rečju i nasiljem. Nešto se u svakom čoveku duboko raduje kada vidi kola u plamenu. (Omladina je, u tom smislu, samo eksponencijalna kategorija latentnog procesa koji zahvata najširi društveni prostor, bez obzira na uzrast ili „objektivne“ uslove.) S druge strane, nova levica čini samoubistvo ako veruje da ima statistički značaj, da je postala „masovna“ politička sila. Ona se tu nepovratno gubi na nivou predstavljanja i tradicionalnih političkih kontradikcija (isto važi i za američku kontrakulturu).

## Politička revolucija i „kulturalna“ revolucija

U poslednjih sto godina, kapitalizam je uspevao da spreči ozbiljne društvene i političke promene tako što je apsorbovao kontradikcije koje su se postavljale samo na nivou materijalne proizvodnje. Kontradikcije postaju radikalne tek kada, kao što je to danas slučaj, dostignu nivo ukupnih društvenih odnosa. Tek s proširivanjem polja društvene apstrakcije na nivo potrošnje, označavanja, informacija i znanja, s proširivanjem juridiskcije i kontrole na celo polje kulture i svakodnevnog života, čak i na nesvesno, sistem može razrešiti

<sup>16</sup> Sve do sada oni su delovali arhaično naspram tehnokratskog reformizma: izbor radnog rasporeda, oplemenjivanje posla, ukidanje pokretne trake. Sindikati se možda opravdano opiru inovacijama, ali iz konzervativnih razloga.

<sup>17</sup> To bi trebalo da znači da tradicionalne kontradikcije više nemaju nikakvo jasno značenje. Ali, možda ga nikada nisu ni imale?

delimične kontradikcije povezane sa ekonomskim odnosima u proizvodnji. Kroz obnovu dovršenu tek posle sto godina, kapitalizam je, radikalizujući sopstvenu logiku, uspeo i da radikalno izmeni marksističke definicije kontradikcija i revolucije.

„Kulturna revolucija“, koja odgovara radikalizovanoj logici kapitala, „sveobuhvatnom“ imperijalizmu,<sup>18</sup> nije razvijeni oblik ekonomsko-političke revolucije. Ona deluje na osnovu izokretanja „materijalističke“ logike. Suprotno materijalističkom postulatu, po kojem je oblik proizvodnje i reprodukcije društvenih odnosa podređen odnosima materijalne proizvodnje, možemo se upitati da li je *proizvodnja* društvenih odnosa ta koja određuje oblik materijalne *reprodukcije* (razvoj proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa). Genealogija društvenih odnosa ukazuje na mnoge kriterijume dominacije, a ne samo na privatno vlasništvo nad sredstvima za proizvodnju. Vrsta, rasa, pol, uzrast, jezik, kultura, znaci antropološkog ili kulturnog tipa – sve su to kriterijumi razlikovanja, označavanja i kôda. Hipoteza po kojoj su to, u krajnjoj instanci, samo „potomci“ ekonomske eksploatacije, krajnje je pojednostavljujuća. Naprotiv, ispravnije je reći da je i ta hipoteza samo racionalizacija poretka koji se kroz nju reprodukuje – dominacija koja ekonomsko koristi kao taktiku, obilaznicu i alibi. Profit i eksploatacija danas više nisu suštinske činjenice. *Možda to nisu bili ni u Zlatno i Gvozdeno doba kapitalizma.*

Upravo na nivou proizvodnje društvenih odnosa kapitalizam se pokazuje ranjivim i sklonim propasti. Njegova fatalna bolest nije nesposobnost da se reprodukuje ekonomski i politički već nesposobnost da se reprodukuje *simbolički*. Simbolički društveni odnosi su neprekidni krug davanja i primanja, koji, kao u primitivnoj razmeni, uključuje potrošnju „viška“ i svesni antiprodukcionizam svaki put kada akumulacija (stvari koje još nisu razmenjene; koje su uzete, a još nisu vraćene; koje su stečene, a još nisu odbačene; koje su proizvedene, ali još nisu uništene) zapreti da ukine recipročnost i počne da generiše moć. Taj simbolički odnos je ono što model političke ekonomije (model kapitala) – koji zna samo za proces zakona vrednosti, odakle potiču prisvajanje i beskonačna akumulacija – *više ne može da proizvede*. On je radikalna negacija simboličkog odnosa. Ono što je proizvedeno više se ne razmenjuje simbolički, a ono što nije simbolički razmenjeno (roba) hrani društvene odnose moći i eksploatacije.

Toj fatalnosti simboličke dezintegracije, pod znakom ekonomske racionalnosti, kapitalizam ne može umaći. Možemo reći, zajedno s Kardanom, da osnovna kontradikcija kapitalizma više nije ona između razvoja proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa već nemogućnost da ljude navede na „participaciju“. Ipak, pojam „participacija“ ima konotaciju koja je suviše ugovorna i racionalistička da bi dobro izrazila prirodu simboličkog. Recimo zato da je sistem strukturalno nesposoban da oslobodi ljudske potencijale, osim kao *proizvodne* snage, to jest, u skladu sa operativnom svrhom koja ne ostavlja prostora za nadoknađivanje gubitka, poklon, žrtveni dar – ukratko, za mogućnost simboličke razmene.

Primer potrošnje je veoma značajan. Feudalni sistem je propao zato što nije našao put koji vodi ka racionalnoj produktivnosti. Buržoazija je znala kako da natera ljude da rade, ali je jedva izbegla propast 1929, zato što nije znala kako da ih natera da troše. Do tada se zadovoljavala time da ljude prisilno socijalizuje i eksploatiše kroz rad. Ali kriza iz 1929. je označila tačku zagušenja: problem više nije bio produkcija već cirkulacija. Potrošnja je postala strateški element; ljudi se od tada mobilišu kao potrošači; njihove „potrebe“ postaju suštinski važne, isto koliko i njihova radna snaga. Tom operacijom sistem je obezbedio svoj ekonomski opstanak na fantastično proširenom nivou. Ali u strategiji potrošnje ima još nečeg. Time što je dopustio mogućnost širenja i potrošnje, organizovao društvenu

<sup>18</sup> Ekonomsko i političko širenje kapitalizma na planetarnom nivou samo je „ekstenzivni“ modalitet tog produbljivanja kapitala. Pored toga, upravo na tom nivou analiza „imperijalizma“ se generalno pokazuje ograničenom

redistribuciju (socijalnu sigurnost, subvencije, plate koje više nisu striktno definisane re-produkcijom radne snage), pokrenuo reklamu, počeo da se bavi ljudskim odnosima, itd., sistem je stvorio iluziju simboličke participacije (iluziju da je ono što je oduzeto i osvojeno ipak redistribuirano, dato, žrtvovano). Cela ta simbolička simulacija zapravo otvoreno cilja na još veći profit i moć. Uprkos svoj dobroj volji (makar među onim kapitalistima koji su svesni nužnosti ublažavanja logike sistema da bi se izbegla eksplozija u bliskoj budućnosti), sistem ne može od potrošnje napraviti pravu *konzumaciju*, svetkovinu, razbacivanje. Potrošiti znači ponovo početi s proizvodnjom. Sve što je potrošeno je zapravo investirano; ništa nije zaista izgubljeno. Čak i kada se zapale zalihe kafe, kada se ogromno bogatstvo uništi u ratu, sistem ne može sprečiti da to dovede do proširenja reprodukcije. On je vezan nužnošću proizvodnje, akumulacije, stvaranja profita. Njegova pomoć nerazvijenim zemljama vraća se kao višestruka zarada. I pored svih osuda katastrofe koja neminovno sledi na kraju tog procesa, koje su liberalni eksperati upućivali u proteklih dvadeset godina, bogate nacije ne mogu smanjiti (čak i ako to zaista žele), osim po cenu *pravih* žrtava, jaz koji ih razdvaja od Trećeg sveta. To znači i da je svaki pojedinac, svaki potrošač, zatočenik profitabilne manipulacije dobrima i znacima u svom najboljem interesu. On više ne može *gubiti svoje vreme* u dokolici.<sup>19</sup> On neminovno, na sopstvenom nivou, reprodukuje ceo sistem političke ekonomije: logiku prisvajanja, nemogućnost bacanja, darivanja i gubitka, neumoljivost zakona vrednosti.

Ista spraga postoji i na političkom nivou. Vlast se sastoji iz monopola nad izgovorenim rečju; izgovorena reč (odluka, odgovornost) više se ne razmenjuje. Ali, ta situacija je eksplozivna; oni na vlasti to znaju. I vidimo ih kako očajnički pokušavaju da se odreknu dela izgovorene reči, da redistribuiraju deo odgovornosti, da bi izbeglu bumerang koji ih im se vratio maja 1968. Ali oni to *ne mogu* postići. Voleli bi da imaju participaciju, ali participacija se svaki put otkriva samo kao bolja taktika za širu reprodukciju sistema. Što se više autonomije dodeli svakome, odlučivanje se sve više koncentriše na vrhu.<sup>20</sup> Kao i 1929, kada je sistem skoro propao zbog nesposobnosti da produkciju ubaci u cirkulaciju, tako i danas on strada zbog nesposobnosti da omogući cirkulaciju izgovorene reči. Pošto je samo sistem proizvodnje, on može reprodukovati samo sebe. On više ne može postići bilo kakvu simboličku integraciju (povratnost procesa akumulacije kroz festivale i bacanje, povratnost proizvodnog procesa kroz uništavanje, povratnost procesa vlasti kroz razmenu i smrt).

Na svim mestima, sistem je oboleo od desublimacije, liberalizacije, tolerancije, dok pokušava da prevaziđe sebe ne bi li preživeo. Potrošnja, zadovoljavanje potreba, seksualno oslobođenje, prava žena, itd. – spreman je da dopusti sve da bi smanjio društvenu apstrakciju, samo da bi ljudi nastavili da igraju igru. Ali, još jednom, on to ne može postići, zato što je ta liberalizacija suviše represivna. Potrebe koje su nekada bile slučajne i heterogene, sada se homogenizuju i konačno racionalizuju, u skladu s modelima sâmog sistema. Seksualnost, nekada potisnuta, oslobođena je kao igra znakova. Tako se seksualnost objektivizuje kao funkcionalnost tela i profitabilnost principa zadovoljstva. Informacije su oslobođenje, ali samo radi boljeg upravljanja i oblikovanja preko medija. Pritisak sistema politička ekonomije svuda samo raste. Poslednji znaci su borba protiv zagađenja i za oplemenjivanje radnog mesta. I tu sistem nastoji da ublaži svoja ograničenja i povрати dostojanstvo prirode i rada: to je samo desublimacija proizvodnih snaga u odnosu na tradicionalnu eksploataciju.

<sup>19</sup> Baudrillard, *La société de consommation* (Paris: Denoël, 1970).

<sup>20</sup> Autonomija fakulteta, kakvu znamo, je najbolje sredstvo za njihovo usklađivanje sa kapitalističkom produktivnošću, kao što je i nezavisnost kolonizovanih naroda bila najbolje sredstvo za nastavak i modernizaciju njihove eksploatacije.

Ali, dobro znamo da se simbolički odnos čoveka prema prirodi ili sopstvenom radu tu neće pojaviti. Tu može doći samo do fleksibilnije i pojačane operativnosti sistema.

Suočavamo se s kodiranjem, superkodiranjem, univerzalizacijom kôda, s prodorom aksiomatizacije kapitalističkog sistema (Delez). Ali naspram te pobjedničke apstrakcije, naspram te nepovratne monopolizacije, javlja se potreba za simboličkim – osećanje da se ništa ne može dati, a da ne bude vraćeno, da se ništa ne može osvojiti, a da se nešto ne izgubi, da se ništa ne može proizvesti, a da se nešto ne uništi, da se ništa ne može izgovoriti, a da se na to ne odgovori.

## Ekonomija kao ideologija i simulacioni model

Kapitalistički sistem ima sve razloge da tu subverziju simboličkog, koja se do nekog stepena javlja pod etiketom „kulturna revolucija“, skrene kroz „odlaganje“ kontradikcija u ekonomski domen. Autonomizacija ekonomskog je ideološka strategija. Burdije (Bourdieu) opisuje istu pojavu u slučaju sistema obrazovanja i kulture.<sup>21</sup> Tim sistemima je dopuštena formalna autonomija (o kojoj se teoretiše kao o transcenciji i koja se predstavlja kao demokratska i univerzalna istina – kao jednako pravo na obrazovanje i kulturu za sve – dok se klasna struktura izokreće u korist poretka proizvodnje). Preko tog efekta autonomije i iza tog simulakruma prevazilaženja, sistem bolje sprovodi svoju ideološku funkciju i na najefikasniji način obnavlja vladajuće društvene donose. Možemo se upitati da li on služi samo njihovoj reprodukciji ili možda *specifičnoj proizvodnji* klasne dominacije. Naime, to onda podrazumeva izokretanje analitičkog okvira: ekonomsko se u našem društvu može ukazati kao najvažnije mesto izjednačavanja šansi, kao najmanje konzervativan među društvenim odnosima, itd. (Istorijski, od pojave buržoazije, ekonomija je igrala ulogu odskočne daske za emancipaciju, u poređenju s mnogo konzervativnijim pravnim, religioznim i kulturnim strukturama.) I možda su upravo akademski i kulturni sistemi ti koji imaju odlučujuću ulogu u proizvodnji društvenih odnosa, dok se ekonomsko samo oslanja na njihovu *reprodukciju*.

U svakom slučaju, ideološki proces, onako kako se pojavljuje u Burdijeovoj analizi, nije se promenio i može se generalizovati na sledeći način: ideologija se uvek produžava autonomizacijom delimičnog totaliteta; svi autonomizovani delimični totaliteti odmah dobijaju ideološku vrednost. Tako Burdije tretira obrazovni sistem. Ali, *sva* delimična polja, a posebno ekonomsko, mogu, iz istog razloga, delovati kao ideološka polja, kada se jednom uspostave kao autonomna instanca (i čak determinanta). Ali, autonomizacija ekonomske sfere je nešto zajedničko i kapitalizmu i marksizmu.

1. Sva autonomizovana delimična društvena polja postaju, u isto vreme, mesta univerzalističkog i egalitarnog mita: nekada je to bila religija; danas su to obrazovni i kulturni sistemi; potrošnja, kao funkcija izolovana od proizvodnje, ubrzano postaje takva. Ali, ekonomska sfera afirmiše samu sebe u svojoj autonomiji kada se suoči s religioznom, kulturnom, itd., kao sfera društvene *racionalnosti*, kao *univerzalna* instanca produktivnosti (tu se marksistički ekonomisti opet ne mogu razlikovati od buržoaskih) i, samim tim, kao egalitarni mit. Svi ljudi imaju jednaka prava pred objektivnim razumom produktivnosti.

2. Ekonomsku sferu podržava nauka. Naime, *sva* ta udaljena polja luče mit o strogosti, objektivnosti, istini. Objektivnost i istina su samo *efekti* parcelizacije oblasti znanja, njegove autonomizacije pod određenim pravilima. Egzaktne nauke žive u imaginarnom svetu,

<sup>21</sup> Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, *La reproduction: Éléments pour une théorie du système d'enseignement* (Paris: Minuit, 1970).

zatvorenom za sve drugo svojim savršenim i fragmentiranim znanjem, a naučna strast nije ništa drugo nego fascinacija zabludom. Politička ekonomija, kao posebna nauka, istinski je ideološka, a kritika političke ekonomije, kada i sama želi da bude „naučna“ (materijalistička) samo osnažuje svoj predmet kao udaljenu apstrakciju. Nema ekonomske istine, ili bolje, mi smo samo oblikovali tu istinu kao proizvoljnu instancu.

3. Sva delimična polja, uključujući i ekonomsko, jesu oblasti kontradikcija, takođe delimičnih. Mesto osnovnih kontradikcija – mesto današnje politike – jeste linija koja razdvaja delimična polja. A revolucija nije razrešavanje delimičnih kontradikcija već ukidanje te linije. Unutrašnje kontradikcije unutar delimičnih polja su odjek odvajanja koje ih proganja. To je njihovo rodno mesto. One su zato dvosmislene: u isto vreme kada pokazuju opsednutost neodvajanjem, samo pojačavaju odvajanja tako što ih autonomizuju kao *unutrašnje* kontradikcije. Njihovo razrešenje nikada ne može ići dalje od odvajanja, koje zato nikada nije konačno. One se razrešavaju bekstvom iz delimičnog sistema opsednutog odvajanjem (drugi bi rekli kastracijom). Takav je proces političke ekonomije; takvo je *imaginarno* političke ekonomije (Kardan).

Cela materijalistička kritika ideologije, osuda autonomizacije vrednosti svesti, kulture, simulacije načela stvarnosti ideja, cela ta kritika se u *potpunosti okreće protiv materijalizma*, to jest, protiv autonomizacije ekonomskog, sve dok se ono tretira kao (određujuća) instanca.

Ekonomsko se svuda javlja kao teorijska interpretacija raskida sa simboličkom razmenom, kao institucija odvojenog polja, koje zatim postaje vektor totalne reorganizacije društvenog života. To je simulacija univerzalne konačne računice i produktivne racionalnosti, simulacija *određenja*, dok simbolička razmena ne zna ni za određenje, niti za cilj. To je simulacija *realnosti* te instance, ekonomskog načela stvarnosti koje počinje da se univerzalizuje na osnovu samog principa odvajanja. Danas se taj *model* može naći u svojoj dovršenoj formi, zajedno sa ostalim operativnim modelima, sa simulacijama situacija koje za cilj imaju predviđanje i kontrolu, sa operativnim sredstvima koja zamenjuju stvarnost i kôd načela stvarnosti.<sup>22</sup>

Kardan kaže: „Racionalnost modernog društva nalazi se samo u njegovoj formi: to je silogizam rasta, kamufliran kao istorijska dijalektika razvoja proizvodnih snaga. Ali, u tom silogizmu hipoteze svoj sadržaj pozajmljuju od imaginarnog. A prevaga silogizma kao takvog, opsednutost racionalnošću odvojenom do svega ostalog, čini imaginarno drugog stepena. Moderna pseudoracionalnost je oblik imaginarnog unutar istorije. Ona je proizvoljna u svojim krajnjim ciljevima, sve dok ti ciljevi ne pokazuju nikakvu racionalnost. I ona je proizvoljna kada se sama nameće kao cilj (to važi i za logički i za „dijalektički“ razum). U tom pogledu, moderni svet je žrtva sistematičnog delirijuma, a autonomizacija nesputane tehnologije (i birokratije) je samo njegoa najneposrednija, najvidljivija i najopasnija forma . . . Ekonomija, na najupadljiviji način, pokazuje dominaciju imaginarnog na svim nivoima.“<sup>23</sup>

Simboličko je ukidanje imaginarnog političke ekonomije (i svih drugih odvojenih polja). U tom smislu, kulturna revolucija više nije vezana za ekonomsko-političku revoluciju. Ona preseca ekonomsko-političko kao delimičan revolucionarni diskurs, ali koji se, u izvesnom smislu, pokazao i kao racionalizujući i mistifikatorski. Revolucija koja teži celini

<sup>22</sup> Tako se idealistička i materijalistička simulacija udružuju. Njihova zajednička šema je odvajanje instanci pod jurisdikcijom jedne od njih (ista šema kao u semiološkoj redukciji). Cf. Baudrillard, „Fétichisme et idéologie“, *Nouvelle revue de psychanalyse*, *op. cit.*

<sup>23</sup> Paul Cardan (Cornélius Castoriadis), *L’Institution imaginaire de la société*, Seuil, 1975. Originalno objavljeno u časopisu *Socialisme ou Barbarie*, 1964–1965. *The Imaginary Institution of Society*, VII: Imaginary in the Modern World, *op. cit.*, str. 156.

života i društvenih odnosa vodiće se pre svega protiv autonomizacije ekonomskog, čiji je poslednji znamen („revolucionarni“ i materijalistički) autonomizacija oblika proizvodnje kao određujuće instance. Pošto sistem danas ne raspolaže boljom strategijom od dijalektike političke ekonomije, kulturna revolucija se mora postaviti protiv ekonomsko-političke revolucije.

## Marxistička teorija i radnički pokret: koncept klase

Na taj revolucionarni potencijal, na tu subverziju uperenu protiv aksiomatskog karaktera produktivne racionalnosti (uključujući i njene unutrašnje kontradikcije) više se ne može primeniti marxistička analiza klase i oblika proizvodnje. Marksizam je nesposoban da teoretski sagleda *ukupnu* društvenu praksu (uključujući i najradikalnije forme marksizma); on može da je vidi samo kao odraz u ogledalu oblika proizvodnje. On ne vodi ka dimenziji revolucionarne „politike“. U našoj sadašnjoj poziciji, marxistička analiza, sa svojom revolucionarnom racionalnošću, više ne može osvetliti ni moderna, niti primitivna društva.

Pored toga, retrospektivno gledano, moramo se upitati *da li je možda oduvek bilo tako*, da li je još u Marksovo vreme teorija oblika proizvodnje za ishod imala krajnje pojednostavljanje društvene prakse. Ako ne može da govori o sadašnjem obliku revolucije, da li je onda, makar u nekom istorijskom trenutku (u „klasičnoj“ fazi kapitalizma), mogla da govori o temeljnim kontradikcijama? Da li je oblik proizvodnje (zajedno s klasom i klasnom bornom) imao svoj trenutak istine?

Ovde se nameće bogohulna hipoteza da sprega marxističke teorije i radničkog pokreta iz XIX veka možda nije bila čudo istorije – najveći događaj u istoriji, kaže Altiser – *već proces recipročne redukcije i neutralizacije*. Objektivni istorijski rezultat bilo je gušenje i jednog i drugog, prvo u lenjinističkoj političkoj mešavini, zatim u staljinističkoj birokratiji, a danas u najvulgarnijem reformističkom empirizmu. To su stadijumi dugog opadanja, koje bi bilo suviše pojednostavljeno pripisati nekim uzgrednim poremećajima. Duboka logika tog opadanja primorava nas da se vratimo iza Staljina, iza Lenjina, itd., sve do ključnih tačaka misli sâmog Marksa, na prvobitni događaj, koji se uvek zamišljao kao neosporno revolucionaran, na dijalektičku spregu njegove teorije i objektivne društvene prakse klase zvane proletarijat. Toliko dugo smo živeli u senci tog čudesnog događaja da ideja kako ta sprega nije bila nužna, niti nužno najbolja, nikada nije bila istinski formulisana. Društvena pobuna i kretanje teorije, koji proveravaju sebe u onom drugom, koji se uzajamno *potvrđuju* u odnosu na tok istorije, bili su univerzalizovani kao istorijski razum, pod znakom dijalektičke revolucije. Ali oni su bili izgubljeni kao radikalna društvena različitost.

Tačnije, nije došlo do spajanja radikalne pobune i radikalne teorije, pri čemu su oboje bili u „primitivnoj“ fazi i neodređeni (kao u slučaju pobunjeničkih pokreta iz XIX veka, sve do Komune 1871. i zatim ponovo u maju 1968), već između dva pojma koja su već bila formirana i naginjala jedan drugom. Ako hoćete, to jeste dijalektički, ali treba videti da je ono što je tu bilo dijalektizovano i na čemu se drži cela marxistička teorija, jedna društvena činjenica „precizirana“ kao klasa, kao objektivna i svesna organizacija, kao proletarijat. Ono što je teorija definisala kao proleterku organizaciju jeste jasno određena društvena kritika koja se odvija u okvirima oblika proizvodnje, proizvodnih i klasnih odnosa. S jedne strane imamo „objektivnu“ i organizovanu klasu, a s druge racionalnu i izgrađenu teoriju (kako u njenom materijalističkom sadržaju, tako i u njenom dijalektičkom obliku) – između ta dva pojma, od kojih je svaki bio racionalizovan u slici drugog, kružila je dijalektika revolucije. Teško je proceniti da li je baš sve bilo potisnuto i eliminisano u toj operaciji koja je jednom

za svagda – pod znakom materijalizma, istorije i dijalektike – uspostavila *revolucionarno načelo stvarnosti*. Recimo zato sledeće: sve što su „princip zadovoljstva“ i radikalni revolt otkrili i što se još uvek može čitati u pobunama iz XIX veka, u uništavanju mašina, u premarksističkim utopijama i liberterskom diskursu, u ukletim pesnicima ili seksualnoj pobuni i što je, daleko izvan okvira materijalne proizvodnje, težilo simboličkoj konfiguraciji života i društvenih odnosa, uništeno je apstraktnom konfiguracijom političke ekonomije – naime, u svojoj čudesnoj sprezi, marksistička teorija i socijalistička organizacija su ceo taj primitivni i radikalni pokret dijalektizovale tako što su ga, pod znakom klasnog statusa i „istorijskog“ sadržaja, posmatrale kao razvoj proizvodnih snaga. One su ga racionalizovale u odnos antagonističkih snaga *unutar* samo jednog društvenog polja, magnetizovanog političkom ekonomijom.

Ali taj revolt je uključivao nešto drugačije od *dijalektike snaga*. On je značio provalu radikalne *različitosti*, nešto sasvim drugačije od viška vrednosti i eksploatacije radne snage, koji deformišu sve društvene odnose jednostranom racionalnošću proizvodnje i univerzalne socijalizacije pod zakonom vrednosti. I ako pogledamo pažljivije, zahvat se sastojao u „dijalektičkoj“ rehabilitaciji statusa proizvođača, ka čemu je bio usmeren revolt i u čemu je marksistička teorija od sebe napravila polaznu tačku društvene revolucije. Marksizam izvodi revolucionarni manevar i obećava oslobođenje izvan procesa razgradnje i represije. (Niče je u pravu: radnici su uzdigli u vrhunsku vrednost sâm znamen svog ropstva, isto kao i hrišćani patnju.) To više nije revolucija za ovde i sada: ona postaje istorijska svrha. Definisana pozitivistički, pod znakom progressa buržoazije ili dijalektički, pod marksističkim znakom revolucije, ona je uvek bila nametanje značenja, racionalna projekcija objektivne svrhe suprotstavljene radikalnosti želje, koja, u svom *ne-značenju*, preseca sve konačne ciljeve.

U odnosu na situaciju iz XIX veka, stvorenu masivnom industrijalizacijom, disciplinom koncentracionog logora, strogom obukom generacija zanatlija i seljaka, u odnosu na tu situaciju razgradnje i revolta, marksistička teorija i radnička organizacija uspele su da artikulišu nešto što bi se moglo nazvati opštom istorijskom racionalizacijom, nekom vrstom *sekundarne elaboracije*: valorizaciju rada kao izvora društvenog bogatstva, valorizaciju procesa racionalnog razvoja proizvodnih snaga, tog *procesa* koji se poistovetio sa revolucionarnim *projektom* (svakako kroz „dijalektičku“ negaciju, ali iza kojeg je neumitno bilo skriveno mešanje radničke klase s radom kao društvenom *etikom* te iste klase).

Etika racionalnog rada, koja je buržoaskog porekla i koja je tokom istorije služila za definisanje buržoazije kao klase, sada se obnavlja, u fantastičnom obimu, na nivou radničke klase i opet služi za njeno *definisanje* kao klase, to jest njenom svođenju na status koji podleže istorijskom predstavljanju.

Poštovanje prema mašini, čuvanje instrumenata rada, što nagoveštava vlasništvo (neku vrstu ljudskog prava nasuprot zakonskom) i buduće prisvajanje sredstava za proizvodnju, uspostavljaju radničku klasu kao produktivistički poziv, koji zauzima mesto istorijskog poziva buržoazije. Činjenica da se u revolucionarnom projektu sredstva za proizvodnju stavljaju na raspolaganje onima koji proizvode, pod znakom društvenog prisvajanja i samoupravljanja, samo pridaje svojstvo večnog procesu proizvodnje, s one strane svih promena u obliku proizvodnje. „Klasa pregalaca“ se tako potvrđuje u svom idealizovanom statusu kao proizvodna snaga, čak i u svom revolucionarnom idealu. Ona je odraz „najdragocenijeg ljudskog kapitala“, u skladu s mitom o poreklu društvenog bogatstva.

Pod maskom istorijskog materijalizma, idealizam proizvodnje na kraju rađa pozitivnu definiciju revolucionarne klase. Klasa se zatim *definiše na nivou univerzalnog*, na osnovu

univerzalnosti radne snage. Ona se tako vraća na suštinu koju joj je zapravo dodelila buržoaska klasa i koja ju je definisala, u njenom istorijskom biću, na osnovu univerzalnosti kapitala. Kapital i radna snaga se onda sreću kao odgovarajuće vrednosti, jednako zasnovane u univerzalnom.<sup>24</sup> U tom susretu klasa od kojih svaka ima svoj cilj, odnosno istorijsku referencu, buržoaska klasa uvek odnosi prevagu. Naime, koncept klase je njeno vlasništvo i kada uspe da u njega uhvati proletarijat već je dobila igru. Klasa je univerzalistički i racionalistički koncept, rođen u društvu racionalne produkcije i kalkulacije proizvodnih snaga. U izvesnom smislu, oduvek je postojala i postojaće samo jedna klasa, ona buržoaska. Kapitalistička buržoaska klasa je definisana ne samo vlasništvom nas sredstvima za proizvodnju već i racionalnom svrhom proizvodnje. Napraviti od proletarijata klasu znači zatvoriti ga u poredak definicije (sa svojstvima kao što su „klasna svest“ i „istorijski subjekt“) čiji model ostaje buržoaski.<sup>25</sup> Uzdizanje na status klase je ekvivalentno racionalizaciji „radničkog pokreta“ i njegovog revolta, ekvivalentno uklapanju u opštu racionalnost industrijskog poretka. Tako izraz „klasa protiv klase“ može dobro označavati antagonizam na nivou odnosa prema *sredstvima* za proizvodnju, ali ni na koji način ne raskida sa *svrhom* same produktivnosti. Naprotiv, time što je uvlači u svoju dijalektiku, ta šema služi samo proširivanju procesa političke ekonomije u beskraj.

Ako klasna borba ima neko značenje, onda se ono ne nalazi u susretu jedne klase s drugom. (Kada se struktura preokrene i proleterska klasa pobedi, kao na Istoku, ništa se suštinski ne menja u društvenim odnosima.) To značenje može biti samo u radikalnom odbijanju da se bude zatvoren u biće i svest klase. Naime, na proletarijatu je da negira buržoaziju zato što mu ona dodeljuje klasni status. On ne sme negirati sebe sve dok je lišen sredstava za proizvodnju (što je, nažalost, „objektivna“ marksistička definicija klase); on negira sebe sve dok je definisan u okvirima proizvodnje i političke ekonomije. Da

<sup>24</sup> Ta konfuzija se ponovo javlja zbog činjenice da pored razmenske vrednosti radne snage – što predstavlja nivo eksploatacije i dijalektičke kontradikcije – Marksistička teorija zadržava i nivo upotrebne vrednosti rada, nivo nesvodiv na pozitivnost vrednosti, to jest, zadržava ogledalo ljudske pozitivnosti rada u kojem proleterska klasa, u prelazu iz negativnog u pozitivno, počinje da prepoznaje sebe. Još jednom, upotrebna vrednost se podmuklo poigrava s marksističkom teorijom.

<sup>25</sup> U tom pogledu, veoma lepa dijalektika koju Lukač razvija u *Istoriji i klasnoj svesti* poprma potpuno dvosmisleno značenje. Racionalni poziv klase kao istorijskog subjekta, artikulacija tog procesa kroz svest koju klasa ima o sebi – to su pojmovi kojima se utire put hipostaziranju bića klase, trijumfu načela stvarnosti i predstavljanja klase, što zapravo znači trijumfu Partije. Na jednom nivou, ta dijalektika i „spontana“ kolektivna klasna svest kao da protivreče birokratskom procesu (to je razlog zašto je Staljin, uvek površan, napao tu knjigu). Ali na dubljem nivou, postoji kolizija između racionalističke teorije klasne svesti i formalne racionalnosti birokratije. Nije slučajno to što se Lukačeva teorija, dijalektička i spontanistička, javlja u trenutku kada je birokratski monopol Partije bio istorijski ojačan. Ona nije suštinski napadala taj proces zato što je, fiksirajući reflektiranu suštinu, klasnu racionalnost, to „za sebe“ istorijskog subjekta, nužno zastupala logiku predstavljanja i poistovećivanja uporedo sa idealnom instancom (na neki način, „ego“ ideal klase). Ta instanca je mogla biti samo organizacija Partije. Imaginarnom istorijskom subjektu odgovara duboko paranoična mašina birokratije. (Na isti način, idealizacija svesnog subjekta je tokom cele zapadne istorije bila savremenik proširivanja racionalne kontrole države. Ista operacija se pojavljuje na nivou klase kod Lukača.) On se vratio staljinizmu kada je napisao *Uništenje razuma*, gde je osudio iracionalnost fašizma. Ali fašizam je iracionalan samo za buržoasku demokratiju. On zapravo inkarnira ekstremno paranoični razum, ekstrem koji „dijalektički razum“ ne može da ospori kada zapadne u imaginarnu transcendenciju subjekta, proleterske klase. Na toj apstrakciji se može izgraditi (i sa Staljinom će, logično, biti izgrađen) totalitarizam, to jest totalno preuzimanje nadležnosti, totalna kontrola klase preko organizacione instance pod znakom razuma. Klasna svest, ta idealistička vizija, rađa samo jedan oblik objektivnog postojanja: Partiju. Nije sama klasna svest, u svom sopstvenom kretanju, ta koja donosi Partiju ili organizaciju kao dijalektičkog posrednika svoje prakse. To je birokratija, koja, u skladu sa proširivanjem svoje moći, luči klasnu svest kao svoju ideologiju. Dok piše *Istoriju i klasnu svest*, Lukač nije antistaljinista, on je deo istog pokreta kao i Staljin. On daje birokratiji njenu filozofiju istorije, refleksivnu filozofiju klase kao subjekta s kojim pobjednička birokratija može da nastavi sa istorijskom idealizacijom svoje totalitarne prakse.



li proletarijat može imati neko značenje ako sam sebe definiše u okvirima proizvodnih snaga, rada, istorijske racionalnosti, itd.? U tom okviru, proletarijat (ili bilo koja druga moguća klasa) se obavezuje da stupi u racionalnu dijalektiku forme i sadržaja (s jedne strane, klasna struktura, s druge, njegove sopstvene klasne vrednosti, osim kada to nije klasni „interes“!). On prihvata *svrhu klase*, koja ga savršeno zatvara u dijalektičku igru kapitalističkog društva.

Tačnije, time što pojačava sebe u svom biću, srazmerno razvoju klasne borbe, proletarijat uvećava moć vladajuće klase, a njegova degradirana opozicija služi reformističkim impulsu kapitalističkog sistema, osim kada se pokaže još konzervativnijim u odnosu na vladajuće vrednosti. To je situacija koju imamo danas.

Kome možemo pripisati odgovornost za istorijsku zabludu „dvostruke revolucionarne negacije“ (proletarijat kojeg je srećno porodila buržoazija, ali koji se nije rodio za sebe kao klasa)? Lenjin ili čak Staljin, odumiranje samog proletarijata – da li su to samo dijalektičke nezgode? Sasvim prosto, problem je sprega revolucionarne teorije usmerene na ukidanje klase, koju je naznačio Marks i revolucionarnog subjekta (prava i istorijska klasa plaćenih radnika). Ne može se čak reći ni kako se proletarijat postepeno okrenuo protiv sebe. On je *logično* proizveo supstancijalizaciju društvenog revolta u klasi koja se teoretski ne može prevazići i koju je organizacija ubrzo samo učvrstila u njenom biću. Od tog trenutka, proletrska klasa i marksistička teorija počinju da *opravdavaju jedna drugu* i, samim tim, da se uzajamno *neutralizuju*. A projekat preobražaja života, koji je bio i Marksov zahtev, kao i današnjeg revolta, polako je zamenjen drugim ciljem, pobedom proletarijata.

## Revolucija kao svrha: istorija u iščekivanju

Zajedno sa oblikom proizvodnje, koncept istorije formira drugo krilo te dijalektičke racionalizacije. On je odgovara konceptu razvijenom u društvenoj strukturi u vreme teoretske artikulacije oblika proizvodnje (još jednom, uvođenje predstavljanja u perspektivi, kao načela stvarnosti prostora, tokom renesanse).

Može se govoriti i o milenarističkom elementu prisutnom kod Marksa<sup>26</sup>: o komunizmu kao „bliskoj budućnosti“, o predstojećoj revoluciji. Taj utopijski impuls potiče iz *Uvoda u kritiku Hegelove filozofije prava, Ekonomsko-filozofskih rukopisa iz 1844, Teza o Fojerbahu i Manifesta*. Posle neuspeha iz 1848, došlo je do povratka na početne pozicije. Komunizam više nije bio neposredna mogućnost sadašnje situacije; on je mogao postati prava mogućnost samo mnogo kasnije, *na kraju perioda u kojem će se formirati neophodni istorijski uslovi*.<sup>27</sup> S *Kapitalom*, prelazimo put od revolucionarne utopije do prave istorijske dijalektike, od neposrednog i radikalnog revolta do objektivnog razmatranja situacije. Neophodno je da kapitalizam „sazri“, da iznutra postane društveni sistem, kroz vlastitu negaciju. Odatle sledi *logička i istorijska nužnost*, dijalektički Dugi marš, u kojem negativnost proletarijata nema neposredne posledice po sebe kao klasu već dugoročno utiče na proces kapitala. Uključen u tu dugu „objektivnu“ obilaznicu, proletarijat počinje da razmišlja o sebi kao o negaciji i istorijskom subjektu.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Oslanjam Kalivodin rad (Robert Kalivoda), *Marx et Freud* (Paris: Editions anthropos, 1971).

<sup>27</sup> Isto važi i za hrišćansku istoriju; hrišćanski koncept istorije je nastao iz neuspeha Drugog dolaska.

<sup>28</sup> Socijalizam u jednoj zemlji bio bi ostvarenje te kvalifikacije u koju se smešta proletarijat, te supstancijalizacije negativnosti u kojoj istorija, kao konačna dimenzija, postaje objektivna dimenzija. Prvobitno negativni subjekt istorijske dijalektike postaje subjekt pozitivističke istorije revolucije. To veliko skliznuće je moguće i može se objasniti samo prelaskom od utopije na istorijsku „epohu“.

Marksizam zatim odstupa od svog radikalnog impulsa i svoje napore usmerava na istraživanje istorijskih zakona. Proletarijat više ne iskoračuje iz sopstvene senke; on se uvećava u senci kapitala. Revolucija se smešta u neumoljivi proces evolucije, na čijem kraju istorijski zakoni nalažu čoveku da se oslobodi kao društveno biće. Marksistička perspektiva ne napušta svoju radikalnu potrebu ali on postaje krajnja *svrha*. Dolazi do prelaska iz „ovde i sada“ u asimptotu,<sup>29</sup> u „obustavljeno do daljeg“, u neodređeno odlaganje, koje, pod znakom istorijskog načela stvarnosti (objektivna socijalizacija društva na osnovu dinamike kapitala; dijalektički proces sazrevanja „objektivnih“ uslova revolucije), potvrđuje transcendentni karakter *asketskog* komunizma, komunizma sublimacije i nade. U ime stalno obnovljane budućnosti – onoga što dolazi posle istorije, posle diktature proletarijata, posle kapitalizma i socijalizma – on zahteva sve veće žrtvovanje neposredne i neprekidne revolucije. Kao asketski u odnosu na sopstvenu revoluciju, komunizam zapravo duboko pati od toga što ne „uzima svoje želje kao stvarnost“.<sup>30</sup> (Ta transcendentna dimenzija, sublimacija, ista je kao i kod ortodoksnog hrišćanstva, koje se borilo protiv milenarističkih sekta zbog njihovog insistiranja na neposrednom ostvarenju, ovde na zemlji. Kao što znamo, sublimacija je represivna. Na njoj počiva moć Crkve.)

Revolucija postaje *krajnji cilj*, ali ne u smislu radikalne potrebe koja, umesto da računa na konačnu totalizaciju, polazi od toga da je čovek *već potpuno prisutan* u svom revoltu. To je značenje utopije, ako je odvojimo od sanjalačkog idealizma, na koji onaj „naučni“ uživa da je svede samo zato da bi je sahranio. Ona odbacuje šemu, *razređivanje* kontradikcija. Ta idealna konstrukcija – koja pravi mesta za „razum“ istorije, za svesnu i logičnu organizaciju *odložene* revolucije – ta dijalektika vrlo brzo postaje čista i prosta šema ciljeva i sredstava. *Revolucija kao „cilj“ zapravo je ekvivalentna autonomizaciji sredstava*. Posledice su jasne: to vodi u gušenje sadašnjosti, u proterivanje neposredne subverzije, u razređivanje (u hemijskom smislu) eksplozivnih reakcija u dugoročno rešavanje.

„Čovek bi trebalo da se zadovolji perspektivom svog oslobođenja. To je razlog zašto će 'revolucionarni romantizam', pobuna 'hic et nunc (ovde i sada)', nastaviti da cveta, sve dok marksistička perspektiva ne bude više samo perspektiva.“ (Kalivoda) Ali, od trenutka kada marksizam stupa u igru objektivnosti istorije, kada se sam potčini zakonima istorije i dijalektike, da li uopšte može biti nešto više od „perspektive“? U vreme kada je Marks počeo da piše, radnici su razbijali mašine. Marks nije pisao za njih. U njegovim očima, oni nisu bili u pravu; revolucionarna je bila industrijska buržoazija. To se uopšte ne može objasniti teoretskim zaostajanjem. Ta neposredna pobuna radnika koji uništavaju mašine ostala je neobjašnjena. Sa svojom dijalektikom, Marks se zadovoljio time da u njima vidi decu izgublenu u šumi. Ali, ceo radnički pokret, sve do Komune, živeo je u utopijskoj hitnosti neposrednog socijalizma (Dežak [Déjacque], Kurderoa [Courderoy]). Takav je *bio* čak i u svojim porazima. Naime, utopija nikada nije stvar budućnosti, ona je uvek već prisutna. Sam Marks, kada je govorio o budućnosti, uvek je govorio o njoj kao o transcendentnoj fazi. Ali s kakvih se visina o tome može ispravno suditi *unapred*? Neuspeh tih pokreta (za razliku od „marksističkih“ revolucija iz XX veka) nije validan argument. To bi prosto značilo pozivanje na „razum“ istorije, na objektivni cilj, koji se ne može primeniti na posebnost društvenog govora koji nije dovršen nekom budućom dimenzijom. U toj istorijskoj presudi današnji internacionalni komunizam nalazi jedinu potvrdu svoje istine, koja se, čak i više nego ranije, oslanja na dijalektički razum, ali i na činjenično stanje. Na tom nivou istorija više nije čak ni proces, nego prosto suđenje. A pred zakonom, pobuna se uvek osuđuje.

<sup>29</sup> Asimptota: prava koja ide uporedo s nekom krivom i sve više joj se približava, ali je nikada ne dodiruje. – *Prim. prev.*

<sup>30</sup> Poznata parola iz maja 1968. – *Prim. prev.*

## Radikalnost utopije

U stvari, Marks je u pravu, „objektivno“ u pravu, ali ta ispravnost i objektivnost, kao i u svim naukama, stečeni su po cenu *zablude*, konkretno, zablude o radikalnim utopijama iz vremena *Manifesta* i *Kapitala*. Reći kako je Marks razvijao „objektivnu“ teoriju o kapitalističkim društvenim odnosima, klasnoj borbi, istorijskom kretanju, itd., znači reći previše. Marks je zapravo „objektivizirao“ potrebe društvenog poretka, njegovu tadašnju subverziju, govor života i smrti, oslobodioca sâmog kretanja, u dugoročnu dijalektičku revoluciju, u spiralnu svrhovitost, koja je bila samo beskonačno okretanje svrdla političke ekonomije.<sup>31</sup>

Ukleti pesnici, nezvanična umetnost i utopijski spisi uopšte, zbog toga što su davali tok i neposredni sadržaj čovekovom oslobođenju, trebalo bi da budu sâm govor komunizma, njegovo direktno proročanstvo. Ali oni su samo nečista savest komunizma, upravo zato što se u njima nešto od čoveka ostvaruje *neposredno*, zato što bez milosti odbacuju „političku“ dimenziju revolucije, koja je samo njeno konačno odlaganje. Oni, na nivou diskursa, odgovaraju divljim društvenim pokretima nastalim iz situacije simboličkog prekida (simboličko – neuniverzalno, nedijalektičko, neracionalizovano u ogledalu imaginarnog objektivne istorije). To je razlog zašto je poezija (ne i Umetnost) bila suštinski povezana samo sa utopijskim socijalističkim pokretima, s „revolucionarnim romantizmom“, a nikada s marksizmom kao takvim. To je zato što je sadržaj oslobođenog čoveka, u krajnjoj liniji, manje važan od ukidanja odvajanja između sadašnjosti i budućnosti. Ukidanje tog oblika vremena, te dimenzije sublimacije, prosto ne pomišlja da se izvinjava dijalektičkim idealistima, koji su u isti mah politički realisti. Po njima, revolucija mora proći kroz destilaciju istorije: ona mora doći na vreme; ona mora dozreti na suncu kontradikcija. Da bi to moglo biti odmah, nepojmljivo je i *nepodnošljivo*. Poezija i utopijski revolt dele tu radikalnu prisutnost, to negiranje konačnih ciljeva; stvar je u ostvarenju želje koje se više ne pomera u budućnost, u oslobođenju koje se zahteva ovde i sada, čak i u agoniji, u najekstremnijim situacijama života i smrti. Takva je sreća; takva je revolucija. Ona nema nikakve veze s političkom satnicom Revolucije.

Suprotno marksističkoj analizi, koja čoveka vidi lišenog svega, kao otuđenog, u poređenju s totalnim čovekom, s totalnim Drugim, koji je Razum i koji je biće budućnosti (utopijske, ali u lošem značenju te reči), koja čoveku dodeljuje projekat totalizacije, utopija, sa svoje strane, *nema ništa s konceptom otuđenja*. Ona na svakog čoveka i sva društva gleda kao na potpuno prisutne, u svakom društvenom trenutku, u njihovoj simboličkoj potrebi. Marksizam nikada ne analizira revolt, čak ni kretanje društva, osim kao *živopisni ukras revolucije*, kao činjenicu koja tek treba da sazri. To je rasizam savršenstva, stadijuma dovršenog razuma. On sve ostalo baca u ništavilo prevaziđenih stvari.<sup>32</sup> Marksizam je još uvek, duboko u sebi, filozofija, čak i u svom „naučnom“ stadijumu, zbog svega što se njemu zadržalo od vizije otuđenja. U okvirima „otuđenja“, druga strana „kritičke“ misli je uvek totalna suština koja proganja podeljenu egzistenciju. Ali, ta metafizika totaliteta uopšte nije suprotstavljena današnjoj stvarnosti te podele. Ona je dopunjuje. Sa stanovišta subjekta, perspektiva obnavljanja njegove transparentnosti ili njegove totalne „upotrebne

<sup>31</sup> Nije tačno da je Marks „dijalektički prevazišao“ utopiju time što je sačuvalao njen „projekat“ u „naučnom“ modelu revolucije. Marks je pisao o Revoluciji u skladu sa Zakonom. On nije pravio dijalektičku sintezu od datuma njenog nužnog sazrevanja i strastvene, hitne utopijske potrebe za transfuzijom društvenih odnosa, zato što je uzaludno insistirati na dijalektici između te dve antagonističke pozicije. Ono što je istorijski materijalizam u svom prevazilaženju zaista sačuvalao bila je prosto politička ekonomija.

<sup>32</sup> Potrebno je mnogo vremena da bi se napravila skica dela koje bi se, jednom dovršeno, vratilo u zaborav i ništavilo. Ali, to je potpuno pogrešno, zato što skica već sadrži celo delo i samo ona zapravo jeste delo.

vrednosti“ na kraju istorije, jeste religiozna vizija, isto kao i ona o reintegraciji suština. „Otudjenje“ se zadržava kao imaginarno subjekta, čak i istorijskog subjekta. Subjekt neće ponovo postati totalni čovek; on neće ponovo otkriti sebe; danas je izgubljen. Totalizacija subjekta je i dalje kraj kraja političke ekonomije svesti, zapečaćen identitetom subjekta, kao što se i politička ekonomija potvrđuje načelom ekvivalentnosti. Umesto da se ljudi i dalje obmanjuju fantazmom o njihovom izgubljenom identitetu, o njihovoj budućoj autonomiji, sâmu tu ideju treba odbaciti.

Kakav je apsurd pretvarati se da su ljudi „drugi“, ubeđivati ih kako je njihova najdublja želja da ponovo postanu „svoji“! Svaki čovek je potpuno prisutan, u svakom trenutku. Društvo je takođe potpuno prisutno, u svakom trenutku. Kurderoa, luditi, Rembo, komunari, ljudi iz divljih štrajkova, onih iz maja 1968 – u svakom od tih slučajeva revolucija se ne obraća posredno; *oni* su revolucija, a ne neki koncepti koji prolaze ulicom. Njihov govor je simbolički i ne stremlji nekoj suštini. To je govor koji prethodi istoriji, politici, istini, govor koji prethodi odvajanju i budućem totalitetu. Istinski je revolucionaran samo onaj ko o svetu govori kao o nepodeljenom.

Nema mogućeg ili nemogućeg. Utopija je ovde, sa svim svojim energijama koje se dižu protiv političke ekonomije. Ali to utopijsko nasilje se ne akumulira, ono se gubi. Ono i ne pokušava da se akumulira, kao što to čini ekonomska vrednost, ne bi li nekako ukinula smrt. Ono ne teži vlasti. Zatvaranje „eksploatisanih“ unutar samo jedne istorijske mogućnosti – preuzimanja vlasti – bilo je najveća sabotaža revolucije koja se ikada dogodila. Tu možemo videti koliko su duboko aksiomi političke ekonomije okupirali i iskrivili revolucionarnu perspektivu. Utopija želi govor protiv vlasti, protiv načela stvarnosti, koje je samo fantazam sistema i njegova beskonačna reprodukcija. Ona želi samo živu reč i da se u njoj izgubi.

1973.

## Bibliografska napomena

U originalnom i svim kasnijim francuskim izdanjima ove knjige, kao i u njenom jedinom engleskom prevodu, nije priložena nikakva bibliografija, osim one navedene u fusnotama, uglavnom uzgredno i bez preciznijih podataka. Ovde su te napomene dopunjene ili su ubačene nove, koliko je to bilo moguće, a sada prilažem samo pregled najvažnijih pozitivnih referenci na kojima je Bodrijar izgradio svoju poziciju.

Svoja razmatranja o daru i uzdarju Bodrijar je uglavnom temeljio na radovima Marsela Mosa i Žorža Bataja. Oni su poslužili kao glavni oslonci i u Bodrijarovoj narednoj knjizi, *Simbolička razmena i smrt* (1976). Ali, u *Ogledalu* nisu bili registrovani bibliografski čak ni uzgredno. Nešto više uredničke pažnje, makar na nivou fusnota, posvećeno je samo jednom, u to vreme, sasvim novom izvoru: Maršalu Salinsu i njegovom eseju *Prvobitno društvo blagostanja*. Tačnije, budući da je Maršal Salins još sredinom šezdesetih godina XX veka postao značajno ime u antropologiji, bilo je to prvo eksplicitno pozivanje na njegov rad u nekoj šire postavljenoj sociološkoj kritici.

Marsel Mos, *Ogled o daru: Oblik i smisao razmene u arhaičnim društvima*; u Marsel Mos, *Sociologija i antropologija I-II* (na početku II toma). Prosveta, XX vek, Beograd 1982. S francuskog prevela Ana Moralić. Marcel Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Paris, *l'Année Sociologique*, seconde série, 1923–1924. Eng., *The Gift. Forms and functions of exchange in archaic societies*, translated by Ian Cunnison, with an introduction by E. E. Evans-Pritchard. London: Cohen & West, 1954.

Žorž Bataj, *Prokleti deo: Ogled iz opšte ekonomije – Potrošnja*. Novi Sad, Svetovi, 1995. S francuskog preveo Pavle Sekeruš. Georges Bataille, *La Part maudite* (I). Paris, Gallimard, Les Éditions de Minuit, 1949. Eng., *The Accursed Share* (I), New York: Zone Books, 1988.

Maršal Salins (Marshall Sahlins), *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine, 1972. Ova knjiga počinje esejem iz 1968, *Prvobitno društvo blagostanja* (*The Original Affluent Society*; Porođična biblioteka br. 2, 2002), a nastavlja se jednako važnim i povezanim esejima čiji naslovi dosta dobro ilustruju opseg i usmerenje Salinsove knjige, kao i vezu s Bodrijarovom argumentacijom: 2) *The Domestic Mode of Production I: The Structure of Underproduction*, 3) *The Domestic Mode of Production II: Intensification of Production*, 4) *The Spirit of the Gift*, 5) *On the Sociology of Primitive Exchange* i 6) *Exchange Value and the Diplomacy of Primitive Trade*. Ipak, moguće je da je Bodrijar, tokom rada na *Ogledalu*, imao u vidu samo uvodni esej, preveden na francuski 1968.

A. G.

# Žan Bodrijar u ogledalu proizvodnje

## 1.

*Ogledalo proizvodnje* se pojavilo 1973. godine, u vreme kada je Žan Bodrijar (1929–2007) još bio „niko i ništa u Parizu“. Ipak, iako u Francuskoj nije privukla skoro nikakvu pažnju, knjiga je već 1975. bila objavljena na engleskom jeziku, u izdanju *Telos Press* iz Sent Luisa, gde je imala velikog odjeka među šaćicom kritičara koji će kasnije presudno uticati na proširivanje kritike kapitalizma na kritiku njegove dublje pozadine, samog masovnog društva, odnosno civilizacije (rani *Fifth Estate*, časopis iz Detroita, Džon Zerzan, Fredi Perlman).

Za ovu priliku, masovno društvo ili civilizaciju možemo definisati i kao svet opsednut proizvodnjom – uz još neke bitne fiksacije, naravno – a ne samo potrošnjom, što je do pojave te nove generacije kritičara bio krajnji domet (kao kod situacionista ili samog Bodrijara, iz njegove prve tri knjige). Sama proizvodnja je, manje ili više prećutno, ostala predmet strogog tabua. U pitanje se moglo dovesti sve – odnosi u proizvodnji, uslovi proizvodnje, odlučivanje o proizvodnji, distribucija njenih proizvoda – ali ne i sam taj koncept. Podrazumevalo se, sasvim ispravno, i da „proizvodnja“, u datom kontekstu, uvek znači „masovnu proizvodnju“, odnosno masivni proizvodno-tehnološki kompleks, samo što je u tom njenom karakteru malo ko video faktor koji, sam po sebi, unapred određuje živote ljudi i mnoge društvene ishode. Taj tabu je u međuvremenu samo ojačao. „Svako ko dirne u proizvodnju dobija svoje. Kapitalizam i oni koji mu se suprotstavljaju sede zajedno na lešu proizvođača, ali proizvodnja mora da teče.“ (Alfredo Bonanno, *Oružana radost*, *La gioia armata*, 1977) Onda je nekim ljudima to ipak dozlogrdilo.

Razloge za takav prijem *Ogledala* među nekolicinom raštrkanih pretplatnika *Telosovih* izdanja nije teško uočiti. *Ogledalo* je donelo prvu povezanu, temeljno promišljenu i nemilosrdnu kritiku celokupnog „logosa i patosa“ produkcioničke ideologije, uz jedno važno metodološko proširenje: poseban i poduži osvrt na kulture koje nisu patile od tog virusa. Odakle uopšte ideja da se o ljudskom stanju može reći išta pouzdano – a posebno tako izričito i konačno, kao što je u zapadnoj misli bilo uobičajeno – bez osvrta na tako brojna i radikalno drugačija ljudska iskustva i uvažavanja njihove običajne i konceptualne posebnosti? Kako pomiriti sve te spekulacije o ljudskoj slobodi, autonomiji i dostojanstvu s tim nadideološkim konsenzusom oko imperativa proizvodnje i gomilanja, tog jednosmernog grabeža materije i energije – bez poverenja, bez darivanja i uzdarja – koje za sobom, spolja i iznutra, ostavlja samo pustoš? Kakvo je to obilje koje za ishod ima najradikalnije moguće osiromašenje? Ovde je o tome, u onom antropološkom delu knjige, ispisano nekoliko zaista moćnih stranica.

Posebno jasno se uočava sličnost s kritikom koju su nešto kasnije razvili Fredi Perlman i Džon Zerzan, pri čemu je ovaj drugi *Ogledalo* često navodio kao pozitivnu referencu (Perlman je imao nešto drugačiji ukus za Bodrijarove rane radove),<sup>1</sup> iako je Bodrijara, kada je njegova estradna zvezda već bila visoko na neonskim nebesima, redovno izlagao bespoštednoj kritici.

<sup>1</sup> Fredi Perlman, „Teze o prodiranju egokrata“, *Reprodukcija svakodnevnog života i drugi eseji*, anarhija/ blok 45, Porodična biblioteka br. 5, 2003; citati su iz Jean Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*. Paris: Gallimard, 1972.

Glavna spona bio je Maršal Salins, odnosno njegov esej „Prvobitno društvo blagostanja“, koji se u nacrtu pojavio 1966, a u proširenom i konačnom obliku 1968, kada je bio preveden i na francuski. Salins je zapravo bio posredna referenca: njegov esej je doneo pregled istraživanja i zaključaka do kojih su došli antropolozi okupljeni na čuvenom „Simpozijumu o čoveku-lovcu“ (Man the Hunter), održanom 1966, u Čikagu, na inicijativu Ričarda B. Lija i Irvena DeVorea (Richard B. Lee; Irven DeVore). Hobsijanski mit o bednom, evolutivno sapetom i frustrirajućem životu „primitivnih“ ljudi sada je bio ubedljivo osporen brojnim nalazima sa terena i njihovim novim tumačenjima. Salinsov doprinos se sastojao u originalnim zapažanjima i još smelijim zaključcima, izraženim na vrlo jasan i ubedljiv način, tako da se njegovo ime najčešće vezuje za taj kopernikanski obrt u dobrom delu akademske antropologije – iako to nikako ne umanjuje značaj ostalih učesnika tog poduhvata.<sup>2</sup>

Ipak, nekom mitu koji odgovara zvaničnoj ideologiji – ili njenoj „radikalnoj opoziciji“, koja je u tom pogledu bila na praktično istim pozicijama – to uopšte ne mora smetati da i dalje deluje. Posebno je među ortodoksnim marksističkim antropolozima (dobar deo učesnika Simpozijuma iz 1966. takođe su bili marksisti, ali nešto drugačijeg kova) harala ta sklonost da se na sve kulture, ma koliko one bile specifične ili suštinski drugačije, primenjuje konceptualni aparat svojstven samo ovoj našoj. Nešto kasnije, u predgovoru za prvo francusko izdanje Salinsove knjige „Stone Age Economis“, u tekstu koji jasno svedoči o naknadnim odjecima *Ogledala* i na domaćem terenu, Pjer Klastar je odlično opisao tu upornu, ideološki motivisanu metodološku grešku:

„Formalistički ekonomisti i marksistički antropolozi imaju sledeću zajedničku crtu: oni su nesposobni da sagledaju čoveka iz primitivnog društva izvan etičkih i konceptualnih okvira izvučenih iz kapitalizma ili iz *kritike kapitalizma*. Njihovi patetični pokušaji imaju isto polazište i dolaze do istog rezultata: do etnologije bede. Salinsova zasluga je u tome što nam je pomogao da shvatimo svu bedu njihove etnologije.“<sup>3</sup>

Ovaj pasus se mogao naći i u *Ogledalu*. Kao jedan od najuticajnijih primera takve antropologije, u ovoj knjizi – kao i u nekim kasnijim Klastrovim polemikama sa marksističkim antropolozima<sup>4</sup> – izdvojen je Moris Godelije.

Ako se vratimo na glavnu varnicu, izgleda da je i Maršal Salins našao neko nadahnuće kod Bodrijara i da svoj esej iz 1976, *La Pensée Bougeoise* (Buržoaska misao): *zapadnjačko društvo kao kultura*, nije započeo opsežnim citatom iz još jednog ranog Bodrijarovog teksta samo zato da bi mu nekako uzvratio na ljubaznost iz *Ogledala*.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Kada se govori o tom „prevratu“ u antropologiji, po pravilu se zanemaruje doprinos Stenlija Dajmonda (Stanley Diamond, 1922–1991), koji je još početkom šezdesetih godina jasno odbacio hobsijansku dogmu, pri tom, uz daleko eksplicitnije političke zaključke nego bilo koji učesnik Simpozijuma iz 1966, uključujući i Salinsa i nešto militantnijeg Ričarda B. Lija. Videti, Stanley Diamond (kao urednik i jedan od autora), „Introduction: The Uses of Primitive“ i „Plato and the Definition of the Primitive“, *Culture in Practice: Essays in Honor of Paul Radin*, Columbia University Press, 1960; izbor eseja iz ove zbirke je ponovljen i u *Primitive Views of the World*, ed. by Stanley Diamond, Columbia University Press, 1964, 1969. Dajmond je svoje eseje, u manje ili više izmenjenom i dopunjenom obliku, objavio u svojoj najpoznatijoj zbirci, *In Search of the Primitive: A Critique of Civilization*, Transaction Books, New Brunswick, 1974 (sedmo i za sada poslednje izdanje, 2004).

<sup>3</sup> „Âge de Pierre, âge d'abondance: L'économie des sociétés primitives“ (Marshall Sahlins, *Stone Age Economics*), Préface de Pierre Clastres, Paris: Galimard, 1976; objavljeno i u Pierre Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris: Seuil, 1980.

<sup>4</sup> Clastres, Pierre, *Les marxistes et leur anthropologie* (1978), *Recherches d'anthropologie politique*, Paris: Seuil, 1980.

<sup>5</sup> Jean Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*. Paris: Gallimard, 1972, str. 130; navedeno u Sahlins, Marshall, „La Pensée Bougeoise: Western Society as Culture“, *Culture and Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1976.

Sve u svemu, čudan ishod. Bodrijar . . . ludita, „primitivista“? Ali, tako je to bilo, jednom davno.

## 2.

Neki najvažniji motivi iz *Ogledala* poslužili su i kao glavna tema sledeće Bodrijarove knjige, *Simbolička razmena i smrt* (1976), koja se rutinski navodi kao „pravi uvod u Bodrijara“ ili s kojom obično počinje spisak njegovih „najvažnijih dela“. Ali tu, od prve do poslednje stranice, uprkos nekim sjajnim uvidima,<sup>6</sup> možemo pratiti kako se dramatična, životna pitanja, koja su u *Ogledalu* navodila na tako nedvosmislene zaključke, pretvaraju u stilske vežbe. S takvom praksom se onda može nastaviti u nedogled, uz progresivnu mistifikaciju najbrutalnijih činjenica našeg stanja, pre svega ekonomske ucene i gubitka kapaciteta za autonomiju, što se zamagljuje spekulacijama o navodnim hipersuptilnim preobražajima sistema ka sve višim stadijumima apstrakcije i privida („simulakrum“, „kôd“, „znak“), koji na kraju izmiču svačijoj svesti – osim možda Bodrijarovoju i njegovih najdarovitijih poklonika. Ali, čak i njima izmiče ono najvažnije: smisao i mogućnost intervencije pojedinca u takvom svetu. Preko svega toga, pala je teška zavesa od reči i fantazama, koje je Bodrijar nastavio da nanosi, kao bager, sve dok od smisla, značenja i samog ljudskog bića, makar onog od krvi i mesa, nije ostalo ništa. Onima koji su imali tu privilegiju da odrastu na nekoj srećnijoj planeti, teško je dočarati kakve su posledice imale takve spekulacije na ovoj, u dobrom delu akademski procesirane populacije.

Taj konformistički manevar bio je nagovešten već u *Ogledalu*. Ono zaista nije bilo kristalno čisto; one najveće mrlje poticale su od Bodrijarovog insistiranja na ekskluzivnom, semiotičkom žargonu,<sup>7</sup> što ga je na str. 42 navelo da najavi sledeće:

„I kao što je Marks mislio da se put za kritiku političke ekonomije mora raščistiti kritikom filozofije prava, tako i uvod u tu radikalnu promenu terena mora biti kritika metafizike označitelja i kôda, u njenom punom sadašnjem rasponu. U nedostatku boljeg izraza, to nazivamo kritikom političke ekonomije znaka.“

Ali, tu ne počinje nikakva kritika; tu počinje karijera većitog „majstora mislioca“. Srećom, u *Ogledalu* toga nije bilo previše.

Možda je to i do trenutka u kojem knjiga pisana, koji je zaista bio poseban. Godine 1973, sve je još uvek podrhtavalo od potresa iz 1968. Front se raspadao po svim šavovima; stara očekivanja, da će socijalno nezadovoljstvo, ali opet u kontinuitetu s produkcioništkom paradigmom – tim glavnim, pogonskim motorom vladajućeg načela stvarnosti – nužno dovesti do suštinski drugačije ljudske situacije, pokazala su se potpuno promašenim. Ali, sve je još uvek bilo u pokretu. Tu i tamo, neki izolovani glasovi su dovikivali u čemu je bila klopka: Žak Kamat,<sup>8</sup> u kontinuitetu, i potpuno nezavisno od njega, Bodrijar, makar na

<sup>6</sup> Poglavlje *Kraj proizvodnje*: „Pre svega, strogo govoreći, ništa se ne proizvodi već samo dedukuje – od milosti (Boga) ili od blagotvornog činioca (prirode) koji oslobađa ili čuva svoja bogatstva.“ (odatle, grubo rečeno, potreba za uzdarjem; prim. A. G.) – Žan Bodrijar, *Simbolička razmena i smrt*, Dečje novine, Gornji Milanovac 1991. S francuskog preveo Miodrag Marković. Jean Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*. Paris, Gallimard, 1976. *Symbolic Exchange and Death*. London: Sage, 1993.

<sup>7</sup> Njegova potreba da savršeno jasne i prodorne izjave povremeno „pojašnjava“ semiotičkim formulama zaista je upadljiva, ali i simptomatična. Ona ukazuje na skoro kompulzivnu potrebu da kao glavnog sagovornika izdvoji kolege semiotičare i akademski milje uopšte – odakle je, najzad, i potekao – umesto nas, čitaoce, ljudska bića, koja se još opiru svođenju (kodiranju) na funkcije, makar i na tako uzvišenom nivou specijalizacije. Upravo toj težnji Bodrijar je posvetio neke od najboljih stranica ove knjige. Tu ličnu dilemu Bodrijar je kasnije razrešio jasno se opredelivši za udobnost akademskih i javnih konvencija.

<sup>8</sup> Jacques Camatte, *Protiv pripitomljavanja/ Lutanje čovečanstva*, anarhija/ blok 45, Porodična biblioteka br. 6, 2003.



trenutak, uhvaćen na stranicama *Ogledala* i dok se i sam još osećao delom tog džinovskog previranja.

U tom smislu, *Ogledalo* je značajno i kao dokument, posebno u finalu, u kojem Bodrijar još uvek polaže nade u neke nedovoljno procesirane segmente društva, u zonu „prezrenih i isključenih na svetu“ (mladi, žene, manjine, nekonformisti). Kontrast u odnosu na ono što je usledilo je doslovno zastrašujući. Ko bi danas, u tim istim segmentima, mogao naslutiti bilo kakav subverzivni potencijal? Da li ga je – na tom nivou, na nivou društvenih *grupa* i *funkcija* (radikalno redukovanih ljudskih jedinica), na kojem je levica stalno tragala za nekim novim „revolucionarnim činiocem“ – ikada i bilo? Setimo šta su o studentima ili o „alternativcima“ svog vremena pisali situacionisti još od kraja pedesetih godina XX veka ili, nešto kasnije, Žak Kamat, o funkciji „radnik“, odnosno „proleter“.<sup>9</sup> Ali i ovaj snimak stanja s početka sedamdesetih ima svoju težinu. Dobro možemo videti koliko je toga u međuvremenu izgubljeno, pod točkovima progressa i opšteg tehničkog uslovljavanja, u koje se cela marksistički edukovana levica, još od 1848, toliko uzdala. Bodrijar se u *Ogledalu* ograničio na jedan aspekt tog žrvnja, na proizvodnju, pre svega kao oblik ideologije, ali taj aspekt je zaista važan – tačnije, nemoguće je preterati u naglašavanju njegovog značaja. U to vreme, nigde se nije moglo čuti ništa slično. Kritika je bila izložena sa skoro onostranom lucidnošću i koncentracijom, ali i s nadahnućem u čiju čistotu ne treba sumnjati i koje za ovih nekoliko decenija nije izgubilo ništa na snazi i svežini. Zaista redak cvetak.

Uglavnom, neke teme i motivi iz *Ogledala* preneli su se i u kasnija Bodrijarova dela, ali ne i namere s kojima je ova knjiga pisana. Konfuzija i razočaranje koji su usledili posle gašenja i poslednje iskre iz 1968, upravo u periodu 1976–77, kada se ova priča završava i na scenu stupa Žan Bodrijar Superstar, odneli su još jednu žrtvu (slom „evrokomunističkog“ manevra tradicionalnih evropskih komunističkih partija, debakl laburista i velikih industrijskih sindikata u Britaniji, početak kanalisanja „divljih“ društvenih pokreta u „nevladin sektor“ i druge institucionalne okvire – ali i vreme kada izlaze dela koja su presudno uticala na Bodrijarovu popularnost, *Zaboravite Fukoa* i *Simbolička razmena i smrt*). Neki su to podneli bolje, ali sa Bodrijarom je bilo tako.

Tim ishodom se ovde nećemo više baviti. Zahvalni smo Bodrijaru na ovoj knjizi, ali nemamo više ništa da kažemo o osobi koja je pod istim imenom kasnije izgradila značajnu akademsku i književnu karijeru. Biografiju te osobe i spisak dela možete pronaći bilo gde.

<sup>9</sup> Videti pamflet Mustafe Kajatija (član Situacionističke internacionale) *Beda studentskog života*: „Spektakularno postvarenje modernog kapitalizma svakome dodeljuje posebnu ulogu u sistemu opšte pasivnosti. Student nije izuzetak od tog pravila. Njegova uloga je privremena: to je samo glavna proba za preuzimanje njegove krajnje uloge kao konzervativnog elementa u okviru robnog sistema. Biti student je oblik inicijacije. . . Student je već sada samo loš vic.“ (1966) Ili Gi Debor, *Društvo spektakla*, teza 59: „Samozadovoljno pristajanje na *status quo* može koegzistirati i s čisto spektakularnim oblicima pobune: samo nezadovoljstvo postaje roba čim ekonomija obilja razvije kapacitete za preradu te naročite sirovine.“ (1967) Za razliku od situacionista, Žak Kamat nije poštedeo kritike ni funkciju „radnik“, odnosno celu mitologiju koju su levičarski aktivisti razvili oko tog motiva. Videti posebno esej „Mitologija proletarijata“, iz zbirke *Protiv pripitomljavanja/ Lutanje čovečanstva*: „Proletarijat, na koji se nekada gledalo s uvažavanjem, postao je glavni oslonac kapitalističkog oblika proizvodnje. Šta proletarijat želi? Šta zaista žele oni koji govore u njegovo ime i uzdižu ga u nebesa? Ako su to puna zaposlenost i samoupravljanje, to će samo obezbediti kontinuitet kapitalističkog oblika proizvodnje, jer je on sada humanizovan. Cela levica veruje u proizvodnju kao oličenje delotvorne racionalnosti i da je samo treba usmeriti ka ljudskim ciljevima. Ali, ta racionalnost nije ništa drugo do kapital.“ (1973) U istom tekstu Kamat govori o početku „lutanja čovečanstva“, posle njegovog izbacivanja iz „ljudskog konteksta“ i osuđivanja na „ulogu većitog roba proizvodnje“. Korespondencija sa Bodrijarom je upadljiva, samo što je Kamat svoju kritiku razvio nezavisno, s drugačijim naglascima i u njoj ostao mnogo dosledniji. Sva izdanja, anarhija/ blok 45, Porodična biblioteka br. 8 (*Beda studentskog života*, 2004), br. 4 (Debor, 2003) i br. 6 (Kamat, 2003).

Što se nas tiče, nećemo ići dalje od Ogladala proizvodnje i njegove srče. Pozivamo vas na dijalog o svemu tome.

A. G. , mart 2011.

Anarhistička biblioteka

Anti-Copyright

31. 05. 2012.



Jean Baudrillard  
Ogledalo proizvodnje  
ili Krićka iluzija istorijskog materijalizma  
1973.

Preveo Aleksa Golijanin, 2011. [anarhija-blok45.net1zen.com](http://anarhija-blok45.net1zen.com)  
Jean Baudrillard, *Le Miroir de la production ou l'illusion critique du matérialisme historique*. Paris: Casterman, 1973. *The Mirror of Production*, by Jean Baudrillard, Telos Press, St. Louis, 1975. Translated with Introduction by Mark Poster. Žan Bodrijar, *Ogledalo proizvodnje*, anarhija/ blok 45, Porodićna biblioteka br. 11, 2011.

<http://anarhisticka-biblioteka.net>