

О НЕПОСРЕДНОСТИ ИДЕОЛОГИЈЕ хабитус, чулност и антагонизам

Сажетак: У овом тексту аутор испитује услове могућности говора о непосредности идеологије, кроз пример идеологема о „природној“ раслојености и идеолошке режиме или механизме симболичке размене и репресије. Општи поступак представља разматрање структуре егземпларних становишта оваквих режима говора о идеологији код Пјера Бурдјеа и Жака Рансијера, до проналажења критичне тачке непосредности која се анализира као идеолошки неуралгична у фигурама *asylum ignorantiae*. Модел анализе се заснива на алтисеровској претпоставци приоритета идеолошких пракси и механизма у односу на садржину и субјекте у идеолошком пољу. Полазећи од стандардних мотива непосредности, спонтанитета, аутоматизма, чула и тела, разматра се улога идеологије у логици размене и механизмима репресије, како би се расветлио однос пристајања и принуде у непосредности деловања идеологије. Као основни закључак, поред налаза у погледу критике појма еманципације, демонстриран је категоријални склоп у коме се представља нестандардни модел идеолошке непосредности, према коме се непосредност идеологије остварује унутар сложене структуре идеолошког антагонизма.

Кључне речи: идеологија, спонтанитет, раслојеност, репресија, артикулација, антагонизам

Непосредност и егземпларност

Питање о непосредности идеологије које овде желимо да поставимо може се формулисати сасвим једноставно, као питање места непосредности у важењу или механизму деловања идеологије. Ипак, смисао овог питања, као ни значај тог питања који се чује у непосредности као хитности тог питања, није тако једноставан као ова његова формулација која својом привидном непосредношћу одговара нашој теми.

Тешкоћа је у томе да се за ма који конкретан пример покаже његова парадигматичност или узорност, а да се притом у разматрање имплицитно не

* stanko.blagojevic@gmail.com, 064/842 00 12

уведу већ делујући идеолошки критеријуми. Ипак, овде није реч о неизбежном злом кругу, јер се он може разрешити обртањем смера испитивања. Наиме, уколико у разматрању пођемо од важења ка идеологему, од деловања за које се *испоставља* да идеолошки важи, а које нас ипак затиче, ка *накнадној* артикулацији у конкретан идеологем, тада се круг разрешава и пре него што се формирао.

У том погледу, погодно је размотрити пример идеологема који је истовремено парадигматичан, у смислу његовог идеолошког карактера и антагонистички, како његово разматрање не би било тривијално. Пратећи поступак радикализације, узмимо саму структуру овог проблема за конструкцију примера. Утолико, погодна илустрација за наше извођење може бити артикулисана идеологемом да је *људско друштво несводиво (природно, нужно) раслојено, односно да је друштвени поредак вредносно неотклоњиво хијерархијски подељен*.

Овај идеологем код нас важи као пример, иако се иначе може узети и као општа претпоставка важења идеолошког склопа, као и радикални израз антагонизма, будући да допушта могућност раслојавања вредности саме, па је и општи израз раслојавања. Са друге стране, претпоставка важења овог идеологема није тривијална, будући да представља супротност иначе доминантним идеолошким дискурсима једнакости, равноправности и демократије, па је у складу са класичном претпоставком улоге идеологије као прикривања или илузорности.

Непосредну поткрепу за постављање овог примера на теоријском плану могу представљати чувени ставови Канта (Immanuel Kant), да је „човек животиња којој је, кад живи међу осталима у својој врсти, потребан господар“ (Kant, 1974: 33), или Маркса (Karl Marx): „Сваки индивидуум поседује друштвену моћ у облику неке ствари. Одузмите ствари ту друштвену моћ, па ћете је морати дати особама над особама.“ (Marx, 1979: 63) Такође, могли би посматрати заплет „самоскривљене незрелости“ (Kant, 1974: 43) или „добровољног ропства“ (La Boesi, 1986: 21-22) односно парадокса да се подвргавање као одустајање од слободе логички мора слободно изабрати, што води и практичкој противречности да подвргнути оправдава сопствену подвргнутост њеним слободним избором, па стога „увек већ“ заслужује своју подвргнутост.

У конкретнијем практичком смислу, на нивоу „обичног“ искуства, реч је о, рецимо, ноторном искуству „двоструке“ евиденције јавно исповеданог и „интимног“ уверења, као и мање ноторног искуства разлике тог интимног уверења и деловања (где се испоставља да је веровање само најпре или битно *спољашње*). Ово би се, у заоштреном смислу могло илустровати, рецимо и *непосредним* доживљајем да је, без обзира на „очигледност“ евентуалне деградације статуса или општих животних прилика неког субјекта, или управо због ове очигледности, са њим тешко или привидно *немогуће* започети дијалог о еманципацији од тих прилика. У смислу историјски ауторитативног поткрепљења, укажимо и да се као једна од емфатичних фигура управо оваквог увида може узети већ место Платоновог мита о пећини, да ће оковани пружати отпор оном ко би их ослобађао окова, све до трагичног исхода (Platon, 1991: 117).

Овде је важно увидети да ми за пример деловања идеологије не узимамо разлику између читаоца и оваквог претпостављеног субјекта, већ пре ову немогућност, која може узети облик „нереалности“ или апсурдности. Штавише, овде није реч ни о тумачењу које би у овим баријерама препознало парадигматичне идеолошке ефекте, забране без директне забране, путем дереализације или исмевања. Оно што ми заправо питамо је на чему је та немогућност „заснована“?

Првенство праксе

У теоријски веома прегнантном смислу, адекватан модел одговора на питање непосредног деловања идеологије понудио је Алтисер (Louis Althusser), кроз паскаловску формулу: „Клекните, покрећите усне као да се молити и вероваћете“ (Althusser, 2009: 61). Значајна последица овакве фигуре за наше питање је што он наизглед отклања питање издвојиве тачке додира, привилегованог места или механизма који би посредовао између праксе (молитве) и уверења.

Међутим, иако овај модел одговара нашем поступку обртања од важења ка идеологему, његова претпоставка је да су практички смисао и симболички садржај молитве познати и пре чина клечања, као што је на делу и жеља да се верује пре него што је веровање интериоризовано. Утолико, делује као да је *услов могућности да се пита о бар привидно непосредном деловању идеологије да веровање које је на делу није (бар не унапред) жељено и да механизам процеса којим је оно интериоризовано није познат субјекту који се влада у складу са тим уверењем.*

Наравно, Алтисерова поента код овог примера је другачија, он га користи да би указао на битну материјалност идеологије, односно да би из механизма њеног деловања искључио свест као посредујући моменат који у то деловање уводи логику привидно независну од идеолошког склопа (Althusser, 2009: 60). Тако се може узети да пример своди свест на епифеномен деловања логике идеолошког склопа. Сам идеолошки механизам, тако, не посредује између „спољашњости“ и „унутрашњости“ субјекта, већ *производи* ову границу (односи се на, рецимо, свакодневну евиденцију о разлици исповеданог и „интимног“ уверења) трансформишући *форме* пракси или *структуре* идеолошких апарата у *садржину* или *важење* идеја, односно идеологема.

У том смислу, ми усмеравамо наше питање ка месту непосредности ове трансформације.¹

Заправо, уколико тек питање *важења* идеологема омогућује знање о процесу који га производи, тамо где овај основ није проблематизован, место које он заузима у теоријском разматрању може се разумети као слепа мрља, симптомална тачка замрачења, црна кутија која производи важење захваљујући непознавању њеног рада, у фигури коју је управо у овом контексту Михаил

¹ Сличан предлог са другачијом поентом износи Славој Жижек (Slavoj Žižek, 2002: 68).

Бахтин (Михаил Бахтин – Валентин Николаевич Волошинов²) назвао „*asylum ignorantiae*“ (Bahtin, 1980: 13). Дакле, у потрази за овим основом, уточиштем незнања, место трансформације представљало би симптом идеолошке мистификације.

Спонтанитет и хабитус

Погодан облик демистификације појма непосредности као спонтанитета, појма који означава неуралгију непосредности између унутрашњег и спољашњег, активног и пасивног у језгру идеолошких механизма, у овом смислу може се пронаћи код Пјера Бурдјеа (Pierre Bourdieu), у појму хабитуса (Burdije, 1992: 158, Bourdieu, 1999: 68). Основна матрица је следећа: *структуре*, објективне и „материјалне“ у ужем смислу (институције), представљају основу производње *хабитуса*, као „система трајних диспозиција“ (Burdije, 1999: 158), који у својим односима формирају или структурирају *практике*, тип односа који у стратешким констелацијама тежи да (повратно) репродукује структуре које су њихов услов могућности (Burdije, 1999: 158-159). У том склопу, хабитус представља „матрицу опажања, вредновања и деловања“ (Burdije, 1999: 162), што га заправо чини актером практичког деловања, односно идеолошким субјектом у нашем оквиру.

Не упуштајући се у подробније тумачење сваког од момената овог склопа понаособ, демистификација фигуре спонтанитета састоји се у томе што се хабитус не појављује као споља или независно гарантован моменат, већ само као посредујућа функција између институција и пракси, као субјективни моменат репродукције целине симболичког склопа. У категоријалном смислу, демистификација се постиже конституисањем субјекта на пољу интерсубјективности, свођењем његове основе на пресек или искуство интеракција. У том пољу, хабитус посредује између трајних, институционалних структура и коњунтура, стицајима околности у распоредима (или односима снага) оличеним у ситуацијама (Burdije, 1999: 162). Притом, сама интеракција описана је као оптицај (Bourdieu, 1992: 64-68) или континуирана размена на тржишту симболичке, односно дикурзивне производње, где се само кретање или улазак у односе размене на тржишту обавља под притиском логике тржишта – очекиване добити, цензуре или аутоцензуре (Bourdieu, 1992: 66), у смислу допуштеног и очекиваног ради прихваћености или остварења добити. Само индивидуално понашање, пак, у првом реду није дириговано познавањем механизма тржишта, већ аутоматизмом (Bourdieu, 1992: 64), насталим у искуству размена.

Штавише, посредовање хабитуса је ограничено, будући да цензура као *тржишни* инструмент одређује „шта ће се смети а шта се неће смети рећи“ (Bourdieu, 1992: 66) и тако функционише као *иманентни регулатив* у производњи хабитуса. Хабитус, као производ целокупног искуства пласмана (Bourdi-

² Идентитет аутора је споран, али поред евентуалне занимљивости чак и у идеолошком смислу, ова околност није од значаја за разматране ставове.

eu,1992: 72) на симболичком или дискурзивном тржишту, задобија стабилан осећај вредности језичких употреба (Bourdieu,1992: 72), али и сопствене вредности, као носиоца различитих односа (Bourdieu,1992: 73).

На први поглед, у оваквом склопу је сваки облик непосредности хабитуса растворен у интеракцију, односе између хабитуса у праксама које репродукују институције. Са друге стране, непосредност је у објективном смислу сведена на аутоматизам понашања по законима тржишта. Делује као да је у таквом склопу непосредно важење идеолошког пренето на структуре, односно институције, па да је „цена“ демистификације одустајање од непосредности идеологије. Ипак, хабитус наставља да се у посредујућој функцији појављује као матрица вредновања, што представља котву идеолошке непосредности у његовој „унутрашњости“.

Како се ова непосредност обезбеђује или „враћа“? Претходно поменуто непознавање механизма тржишта, које је важило као моменат његове објективности, у симболичком оптицају на субјективној страни омогућује таложње претходних искустава у *непосредност осећаја вредности* као накнадног ефекта процеса *заборављања* до изједначења склоности са подсвешћу (Burdije, 1999: 162) конкретних симболичких размена, као *системском* учинку колективног понашања под стратешким претпоставкама.

Дакле, према овом моделу, спонтаност је растворена у објективност деловања закона тржишта (симболичке) размене и стратешке ефекте интеракције, док је функција непосредности очувана заборављањем, као процесом путем којег се интериоризоване „вредности“, односно, *mutatis mutandis* идеологеми појављују као непосредни, затечени и аутоматски или „очигледно“ важећи, брисањем трага о њиховом пореклу.

Додатно, сама непосредност идеологије појављује се и у „средству“ симболичке производње, односно телу. Наравно, није реч о соматском, већ о томе да је тело „увучено“ у поредак симболичког временском структурацијом, одлагањем или култивисањем (Burdije,1999: 178), да у својим положајима, ставовима и начину артикулације представља непосредни додир субјективности и симболичког окружења, па стога у свом држању непосредно репродукује хијерархијске односе, непрекидно и неопозиво се артикулишући у важеће симболичке распореде вредности, *подвргавајући се или протествујући* (Bourdieu,1992: 76-80). Штавише, у експресивној артикулацији, тело *се представља* као јединствен, тренутно опажљив лик или „хексис“ или егзис (Burdije,1999: 172), отелотворење идеологије у складу са „физиономијом“ (Burdije,1999: 170), света, као гешталт-производ намењен *тренутном* вредновању у идеолошкој размени, у перспективи која одређује и перцепцију и границе замисливог (Burdije,1999: 160-161), за сваки субјект. Према оваквој анализи, сам оптицај не само да би имао улогу паскаловске фигуре молитве у смислу механизма непосредног важења идеологема, већ би произвео и идеолошки хоризонт укупне перцепције и имагинације (Burdije,1999: 160-161).

У овом склопу, поводом нашег примера, немогућност или отпор започињању дијалога о еманципацији била би седиментирано искуство адекват-

ности или умесности спрам идеолошки већ импрегниране ситуације, док је структурни основ идеологема раслојености *истовременост* или преклапање вредносног диференцирања субјеката и учешћа у оптицају, које није намерно, већ системско у произвођењу хабитуса услед сличности ситуација кроз класни укус, стил и блискост на нивоу сензибилитета (Burdije, 1999: 171), па се испоставља да за Бурдјеов модел наш пример идеологема о „природној“ раслојености људског друштва не представља само један од могућих примера, већ парадигму непосредности идеологије.

Делује као да у овом моделу налазимо одговор на наше питање, али на делу је и једна тешкоћа. Наиме, ми смо, поводом паскаловске фигуре, утврдили да значај питања о непосредности идеологије зависи од тога да смисао праксе не буде унапред познат, што је мотивом заборављања превазиђено, али као кључни мотив за учешће на симболичком тржишту фигурира жеља за симболичком добити, а улога жеље је спорна, уколико *посредује* између непознавања механизма размене и интеракције и утолико је пре моменат идеолошке репродукције, него њена непосредност.

Усто, као моменат који непосредно омета потпуност анализе појма спонтанитета као тачке непосредности појављује се питање *критеријума* заборављања. Уколико се ово питање поставља у оквиру механизма идеолошке репродукције, критеријум селекције не може бити просто објашњен структуром раслојености, будући да Бурдје у симболичку размену укључује амбиваленцију између подвргавања и антагонизма. Са друге стране, ми не истражујемо порекло друштвених разлика, већ непосредност деловања идеологије независно од конкретног лика тих разлика. Стога би могли бити у искушењу да овај критеријум не посматрамо јединствено, већ да претпоставимо да сваки друштвени слој у складу са својим положајем развија посебне критеријуме селекције, али тада то не би био критеријум раслојавања, већ само скуп раслојавајућих критеријума, чиме би појам заборављања изгубио специфичност.

Другим речима, пошто сам појам заборављања не обезбеђује критеријум селекције, заборављање, поред механизма у подлози „спонтанитета“, упућује и на остатак, активни облик *потискивања*, и то не у психолошком, већ политичко-идеолошком смислу репресије. Ипак, уколико се, тако, испоставља да недиференцирани појам заборављања представља облик идеолошки импрегнираног *asylum ignoantiae*, вредност појма хабитуса (у смислу непосредности као уклањања трагова посредовања и настајања вредности у интеракцији) може се сачувати уколико појам заборављања анализирамо преко момента потискивања, односно принуде. Додатно, у оквиру саме структуре Бурдјеовог становишта, моменат репресије се наслућује у позадини привидно чисто симболичких момената одлагања или култивисања тела као *непосредног* идеолошког инструмента или апарата, али и цензуре и аутоцензуре, механизма привидно иманентних логици тржишта. У том погледу, и питање о непосредности идеологије помера се ка проблему репресије.

Чулност и репресија

Основ за развијеније тумачење овог мотива може се у одговарајућем смислу пронаћи код Жака Рансијера (Jacques Ranciere). Заправо, значајан део Рансијеровог становишта се може у извесном смислу реконструисати као тумачење односа мотива принуде и раслојавања у односу на идеолошко поље. Наиме, неједнакост се, према Рансијеровој реконструкцији општег места (Ransijer, 2014: 3), одржава захваљујући томе што подвргнути „не познају законе доминације“ (Ransijer, 2014: 3), при чему је „то незнање последица самог механизма израбљивања.“ (Ransijer, 2014: 3) Рансијерова поента је у томе да се, према овим претпоставкама, не може извршити прелаз из логике једнакости ка логици неједнакости и обратно (Ransijer, 2014: 8), па се тако појављује и круг самоодржања раслојавања, који одговара просветитељском парадоксу, као и структури Бурдјеовог модела.

Оно што Рансијер, следећи Платона (Ransijer, 2014: 4-5), наводи као *разлог* за то раслојавање је разлика употребе времена, које својим јединством или оскудношћу не допушта различитост, у овом случају, банаузијског и политичког ангажовања. Поводом овог места, напоменимо да, иако може деловати да оно представља десупстанцијализацију принципа раслојавања, треба увидети да овде време важи само као негативан критеријум. Заправо, читав механизам раздвајања путем времена односио би се на одсуство времена као времена *рефлексije* у случају банауза, при чему би рефлексija представљала тачку ослонца или услов могућности *стратешког* мишљења, а стратегија основ учешћа за препознавање и деловање у *антагонизму*. Утолико, деловање овог механизма не раствара супстанцијалност подела, већ само показује како време као фактор стратешког одношења може представљати субстрат „самоиспуњавајућег пророчанства“ или таутологије идеологема раслојености у раслојеном друштвеном склопу.

У ствари, банаузијско или егзистенција под тлачењем баналног рада заиста постаје непријемчива за рефлексiju и она то постаје услед тлачења самог – фигура коју Рансијер назива „поделом чулног“ (Ransijer, 2014: 5) и која представља лик репресије у темељу идеолошког склопа. Ова фигура или појам одговара нашем интересу за непосредност идеолошког јер се заснива на непосредности чулног, у смислу да чулно већ по себи представља облик непосредности, као и да управљање чулним представља свеобухватну стратегију власти, с обзиром да чулно искуство одређује границе која осмишљава искуство (Ransijer, 2014: 5). Утолико, реч је о моделу према коме се основа идеолошког посредовања састоји у управљању садржином укупног искуства путем ограничења непосредног, чулног искуства у раслојеној структури друштва која сваком слоју додељује оно што он може мислити преко оног што може осетити чулима, при чему је време живота или рада инструмент којим се подела врши. У том смислу, подела чулног представља раслојавање као „матрицу која дефинише читаву конфигурацију видљивог, изрецивог и мисливог“ (Ransijer, 2014: 5), управо као што је код Бурдјеа био случај са идеологијом. Са друге стране, именовање, односно одређење режима чулног распореда као „полиције“ (Ran-

sijer, 2014': 47), иако у нестандартном значењу који се у великој мери поклапа са уобичајеним доменом политичког (Ransijer, 2014': 47), сведочи о темељно репресивној функцији овог режима над чулним.

Са друге стране, отварање перспективе подвргавања „одоздо“, раслојавањем чулног, представља другачији начин постављања питања који отвара и пут отпора, према мотиву који Рансијер именује као „консензус-дисензус“ (Ransijer, 2014: 5). Наиме, ако излазак из идеолошког круга није био могућ услед тога што је он представљао „самоиспуњавајуће пророчанство“ подвргнутости и одговарања подвргнутости, то је било услед тога што подвргнути својим прихватањем потврђују тлачење као праведно. Са друге стране, уколико се њихов положај посматра као *искљученост* из консензуса, тиме што се њихов положај посматра као неспособност за артикулацију говора о праведном и неправедном (Ransijer, 2014: 14), тада они својим положајем не потврђују структуру подвргавања. Заправо, на делу је граница између способног и неспособног за разуман или уважен говор (Ransijer, 2014: 5) или подела на оне који су способни за говор и оне који, попут животиња производе буку (Ransijer, 2012: 186).

Тако, мотив дисензуса као расправе око смисла самог говора или линије разграничења говора и буке, укљученог и искљученог (Ransijer, 2014': 11,36,40,154), као и мотив поделе чулног као конкретног инструмента друштвеног раслојавања представљају моменте који обједињују непосредност деловања идеолошког у паскаловској функцији (механизам поделе чулног) са антагонистичком структуром идеологије.

Ипак, у односу на наше питање о непосредности идеологије и идеологема раслојености појављује се и значајна дилема. Наиме, иако је у овом склопу однос непосредности и репресије битно успостављен према функцији друштвеног раслојавања, и овде репресија наставља да делује изван домена идеологије, будући да се, према Рансијеру, идеологија разликује од „поделе чулног“ утолико што „расподела чулног нема никакве везе са илузијом или знањем.“ (Ransijer, 2014: 5) Тако, иако надомак нашег одговора, структурно позиционирање репресије изван идеолошког поља ускраћује нам могућност да репресију разумемо као место непосредности идеологије. Са друге стране, дилема је у томе да ли се уопште идеологија мора разумети као домен знања или илузије. Већ према нашим претпоставкама о домену непосредног важења идеологије *између* аргументације и силе, јасно је да непосредност не тражимо у знању, емфатично или стриктно узетом, док се илузија као критеријум разлике појављује само ако се илузија поистовети са обманом или голим привидом, што не важи уколико се допусти да идеологија у себи носи и потенцију еманципације.

Како би разрешили ову недоумицу око примењивости односа репресије и идеологије на наше питање, размотримо пример поделе чулног који преко једне приповести анализира Рансијер. Реч је о једном новинском извештају из доба револуције у Француској 1848. године, у коме се говори о столару, који, прекидајући посао током постављања паркета, заустављајући рад, гледа кроз прозор и ужива у маштању „више него власници сусједних резиденција“ (Ran-

sijer, 2014: 11). Иако на први поглед не делује да би оваква тема била значајна у тренутку револуције, Рансијер указује да је у овом естетском прекиду тлачења, односно у еманципацији од „начина... постојања, говора и дјеловања...“ (Ransijer, 2014: 10), на делу „реконфигурација свакодневног искуства која проналази вријеме и мјесто слободе и једнакости у времену и простору у којем радника искориштава шеф како би градио кућу у којој никада неће живјети.“ (Ransijer, 2014: 11)

У конкретном смислу, антагонизам или еманципација се одвија кроз освајање времена и као „естетска револуција“ (Ransijer, 2014: 17), промена чулног у смислу „покушај(а) узимања времена које (радници) 'нису имали' како би одлазили на она места за која се претпостављало да на њима немају шта да раде.“ (Ransijer, 2014: 10)

Битан увид који Рансијер омогућава тезом о подели чулног је тај да еманципација не мора поћи од знања о структурама или механизмима подвргавања, што омогућује и да идеологија еманципације испуни наш услов непосредности деловања идеологије. Напротив, пошто је противречност *свеприсутна и оличена у непосредном, чулном уоквирењу искуства*, тада ће и свако одударање, одступање од чулне праксе која припада сопственом положају представљати остварење антагонизма. Ипак, као што смо већ напоменули, ово јединство непосредности и еманципације наизглед се одвија независно од идеологије.

Међутим, у примеру столаревог погледа кроз прозор, колико год да је чин еманципације практички непосредан у естетском избијању и колико год да је и сама ова естетика непосредна заснивајући се на чулности, на делу је ипак идеолошко посредовање, будући да се смисао естетског момента не заснива само на прекиду сопствене везаности искуства за тлачење, већ и на присвајању искуства, то јест уживања других, оних који врше тлачење и које овај поглед кроз прозор тежи да превазиђе. Утолико, да би овај поглед имао еманципацијску снагу, да би ослободио имагинацију, његово значење мора имати *идеолошку вредност већ по предумишљају*. Као у паскаловском примеру молитве, већ познато идеолошко значење или вредност акта не само да су присутни у покушају превазилажења поделе чулног, већ и у самој тој подели, управо као садржина искуства или његов хоризонт.

Пример, тако, показује више од оног што је позван да илуструје. Свеприсуство еманципације, постигнуто захваљујући отклањању идеолошке вредности поделе чулног и тотализацији репресије, плаћено је одбијањем увида да привид слободе битно учествује у одржавању репресије (Ransijer, 2014: 13)³ и у њеном свођењу на фантазам погледа кроз прозор. Другим речима, илузорност слободе је део оног што подвргнуте држи „затворене“ у домену поделе чулног. Утолико се идеолошко посредовање испоставља као спона између репресије и еманципације (што решава нашу претходну недоумицу), будући да претходи отпору подели чулног, док се разлика између фантазма слободе који додатно подвргава и стварног чина еманципације може успоставити тек

³ Ово је Алтисерова поента у погледу двоструке природе субјективности (Altiser, 2009: 80).

суочавањем са репресијом које производи знање, или искуство о њеним механизмима. Укратко, непосредност је код Рансијера одсутна у идеолошком услед постављања репресије и еманципације ван ње, али се репресија враћа у идеологију у фигури добровољног подвргавања. Стога се наше питање помера ка томе да ли се однос између *подвргавања* и *еманципације* може узети као непосредност идеологије и како би се то могло разумети.

Карикирајући или заштравајући консеквенце Рансијеровог примера, ако већ поглед кроз прозор сведочи о непосредности еманципације, тада чулна непосредност линије коју преко текста повлачи цензора рука или непосредност контакта између леђа и полицијске палице постају прилика за еманципацију пре свега по њиховом репресивном *значењу*, не непосредно, као што је и непосредност идеологије садржана у аутоцензури и леђима која остају савијена дуго након што осећај бола престане.

Тако се испоставља да је у овом склопу *asylum ignorantiae* присутан у непрепознавању учешћа подвргнутих у тлачењу као идеолошке димензије раслојавања, као и то да ауто-репресивна димензија тог учешћа упућује на непосредност идеолошког. Насупрот Рансијеровом покушају разграничења, непосредност идеологије се враћа као репресија унутар њеног домена. У овом смислу, и постављање паркета и поглед кроз прозор имају улогу паскаловске молитве, али нама још увек није познат непосредни идеолошки механизам њиховог односа.

Непосредност и антагонизам

Тако, у нашем претходном разматрању о непосредности идеологије суочили смо се са противречним или амбивалентним последицама: што год смо више инсистирали на *непосредном* деловању идеологије, то се оно испостављало *посредованије* пристајањем или репресијом, док је окретање ка *непосредности* прихватања раслојености и репресије упућивало на *посредовање* идеолошким дејством. Ипак, ова структура није нужно парадоксална, будући да се отпор може приписати идеолошкој импрегнираности самих претпоставки.

Најпре, разматрање Бурдјеових и Рансијерових ставова указује на погодну диференцијацију појма идеолошког. Ако прво становиште представља дејство идеолошког као циркулацију идеологема у симболичкој размени, друго упућује на имплицитно или подземно деловање идеологије у организовању распореда репродукције живота. У оквиру нашег примера или идеолошког ефекта раслојавања, дејство идеологије се појављује и у артикулацији која га прикрива и у блокирању артикулације која га демонстрира или оспорава, а тешкоћа је у реконструисању непосредности деловања механизма који производи наизглед дивергентне ефекте.

Надаље, у случају првог становишта, непосредност идеологије је изостала услед одсуства везе „симболичке“ или системске принуде унутар идеоло-

шког поља и принуде на учешће (или искључење из размене), силе која санкционише „правила игре“ ван идеолошког поља (тако, овде се ефекат „као да“⁴ не односи само на правила игре, већ и на држање „као да“ је у питању игра, а не принуда, што формално завршава у структури „као да ’као да’ “, али се у то овде не можемо даље упуштати). У случају другог, непосредност идеологије била је одсутна услед искључења дејства репресије *унутар* идеолошког поља, при чему су оба ова поступка представљала својеврсни облик *asylum ignorantiae*.

Јединство у анализи ова два становишта омогућује нам алтисеровска, односно паскаловска фигура са почетка текста. Наиме, уколико се она не разуме као апстрактни (индиферентни) прелазак форме у садржину, већ непосредни идеолошки учинак праксе, тада постаје видљиво да са једне стране рансијеровска репресија подразумева праксу симболизације раслојавања (прихватање), као што и бурдјеовска пракса симболичког оптицаја подразумева принуду као репресију.

На трагу алтисеровске демистификације *asylum ignorantiae*, коју и он сам предузима на основу Грамшијевих ставова (Gramši, 1980: 80-82) које и ми овде продубљујемо и мењамо им оријентацију ка питању непосредности, у сврху отклањања отпора разумевању непосредности идеологије не можемо напросто прибећи посредовању принуде унутар и ван идеолошког поља, будући да би то блокирало могућност разумевања непосредности. Са друге стране, практички карактер идеолошке непосредности (могућност еманципације идеологијом) не дозвољава да се сама непосредност сведе на принуду. На основу ових претпоставки, сваки покушај *помирења* ових противречности ма којим моделом једноставне непосредности представљао би процес решавања квадратуре круга уписивањем (што оставља остатак *ad infinitum*, код нас *asylum ignorantiae*) или тражења тачке односа духа и тела у пинеалној жлезди (Descartes, 1964-1974: XI, 351) , као метафизички остатак *asylum ignorantiae*.

Пут који остаје отворен између логичких принуда два размотрена становишта могао би се засновати се на увиду да је идеологија и као експлицитно идеолошко поље и као идеолошко дејство организације производње живота битно неодређена, односно да је основ идеолошког смисла или значења оба аспекта непосредности одређен тек апологетском, легитимишућом или критичком, оспоравајућом артикулацијом. Ствар је у томе да идеологем једнакости истовремено представља артикулацију која прикрива раслојавање и артикулацију која га критикује. Пошто, према претпоставци, нема ничега у самом идеологему о једнакости што га унапред одређује као инструмент прикривања доминације или средство еманципације, примарни идеолошки ефекат представља *подразумевање* да је једно или друго случај. Ипак, непосредност идеологије је у овом смислу гола апстракција, будући да се сама идеологија раставља на међусобно индиферентне могућности подвргавања или еманципације. У том погледу, насупрот непосредности *ефеката* идеологије у прихватању или

⁴ Ова поента се може критички проследити на ставове које износи Жижек (Žižek, 2002: 55) и Рансијер (Rancière, 2014: 6).

одбијању свог инфериорног или супериорног места у структури друштва, *конкретан лик непосредности саме идеологије представљао би тек идеолошки антагонизам.*

Наиме, непосредност идеологије у овом смислу заснивала би се на томе да антагонизам врши принуду идеолошких учинака на артикулацију или манифестацију латентних дејстава, тенденцијски *укидајући разлику између спонтаних идеолошких дејстава пракси и експлицитних идеологема.* Овим процесом, антагонизам не само да *непосредно* расветљава односе принуде у и ван идеолошког поља, већ и укида „очигледност“ идеолошких вредности или непосредност њиховог претходног важења, *ретроактивно свводећи непосредност идеологије, раслојеност и неартикулисаност, то јест прихватање подвргавања, на ефекте повлачења у антагонизму или повлачења самог антагонизма у латенцију.* У основи, антагонизам ефективно концентрише расуте ликове идеолошке непосредности уверења, као и непосредност дејства механизма потчињавања на јединствену и непосредну тачку додирна страна у сукобу, који ретроспективно конституише и те стране у њиховом идентитету. У погледу нашег питања са почетка о немогућности дијалога о еманципацији са деградираним субјектом, ова се сада може појавити као рационализација одустајања услед, рецимо, „угрожавања туђег достојанства“, која треба да прикрије сопствено подвргавање.

Заправо, уколико са једне стране питање о непосредности идеологије и само делује као *asylum ignorantiae*, парадигматични учинак идеологије која производи привид непосредности, заједно са категоријама очигледности, спољашњег, унутрашњег, спонтанитета и слободе, тада антагонизам представља јединствену тачку непосредности у којој се тај привид остварује. У том погледу се непосредност идеологије, као и стварни покушаји историјске еманципације насупрот сложенем и посредованом механизму подвргавања и његовог прихватања, испоставља као догађај пре него место или механизам а притом и као изузетак или реткост.

Литература:

1. Altiser, Luj (2009): *Ideologija i državni ideološki aparati*, Karpos, Loznica
2. Bahtin, Mihail (1980): *Marksizam i filozofija jezika*, Nolit, Beograd
3. Burdže, Pjer (1999): *Nacrt za jednu teoriju prakse*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd
4. Descartes, Renatus (1964-1974): *De homine*, Adam, C. Tannery, P. eds. Paris
5. Gramši, Antonio (1980): *Filozofija istorije i politike, izbor iz dela, pisma iz zatvora*, Slovo ljubve, Beograd
6. Pierre Bourdieu (1992): *Što znači govoriti*, Naprijed, Zagreb
7. Žižek, Slavoj (2002): *Sublimni objekt ideologije*, Arkzin, Zagreb i Društvo za teorijsku psihoanalizu, Sarajevo
8. La Boesi, Etjen de (1986): *Rasprava o dobrovoljnom ropstvu*, Filip Višnjić, Beograd

9. Kant, Immanuel (1974): *Ideja opšte istorije usmerene ka ostvarenju svetskog građanskog poretka i Odgovor na pitanje: Šta je prosvetćenost*, u: *Um i sloboda*, Ideje (posebno izdanje), Beograd
10. Marks, Karl (1979): *Osnovi kritike političke ekonomije*, tom I, Prosveta, Beograd
11. Platon (1991): *Politeia*, Demetra, Zagreb
12. Raveson, Feliks (2011) : *O navici*, Službeni glasnik, Beograd
13. Ransijer, Žak (2014) *Sveska br.5 Metoda jednakosti: politika i poetika*, Edicija Jugoslavi-ja, Beograd
14. Ransijer, Žak (2014') *Nesaglasnost*, Fedon, Beograd
15. Ransijer, Žak (2012) *Na rubovima političkog*, Fedon, Beograd

ON THE IMMEDIACY OF IDEOLOGY

Summary: In this text, the author is examining the conditions of the possibility of the discourse on the immediacy of ideology, by the example of the ideogeme on “natural” stratification and ideological regimes or mechanisms of symbolical exchange and repression. The general procedure presents reconsidering of the structure of exemplary standpoints of such regimes of discourse on ideology, in Pierre Bourdieu and Jacques Ranciere, to the effect of finding the critical point of immediacy, which is analyzed as an ideological neuralgia in figures of *asilum ignorantiae*. The model of analysis is based on the Althusserian preposition of the priority of ideological practices and mechanisms to the content and subjects of the ideological field. Starting from the standard motifs of immediacy, spontaneity, automatism, senses and body, the role of ideology is considered within the logic of exchange and mechanisms of repression, in order to elucidate the relation of consent and coercion in the immediacy of ideological effects. As a main conclusion, beside the findings in regard to the critique of the concept of emancipation and simplification of the issue of immediacy, a categorical set is demonstrated within which a non-standard model of ideological immediacy is presented, according to which the immediacy of ideology is realized within a complex structure of ideological antagonism.

Key words: ideology, spontaneity, stratification, repression, articulation, antagonism