

Lenjinovo nasljeđe: teorija društvenih formacija kao teorija umjetničke proizvodnje

DRUŠTVENA FORMACIJA

U historijsko-materijalističkoj literaturi vjerovatno nema bazičnijih koncepata od „oblika proizvodnje“ s jedne strane i „društvene formacije“ s druge. Pod konceptom oblik proizvodnje Marx podrazumijeva kombinaciju proizvodnih odnosa i proizvodnih snaga koja je strukturirana kroz dominaciju proizvodnih odnosa (Hindess i Hirst, 1975: 9). Pojam proizvodnih snaga odnosi se na način aroprijacije, prisvajanja prirode, odnosno na radni proces putem kojega je određeni sirovi materijal transformiran u gotovi proizvod. Proizvodne snage tiču se stupnja tehnološkog razvoja u interakciji čovjeka i prirode, tj. transformacije prirode kroz rad. S druge strane, koncept proizvodnih odnosa podrazumijeva modalitete prisvajanja viška rada te se kao takav ne tiče odnosa između ljudi i prirode, već odnosa između ljudi, tj. različitih društvenih grupacija, odnosno klasa. Marx je nagovijestio mogućnost postojanja mnoštva oblika proizvodnje u ljudskoj povijesti te u različitim tipovima ljudskih društava – spominjao je oblike od primitivnog komunizma, preko azijskog, robovlasničkog, feudalnog, do kapitalističkog i razvijenog komunističkog oblika proizvodnje, ali je do kraja razradio isključivo teoriju kapitalističkog oblika proizvodnje. Marxova teorija, posebno onako kako je postavljena u *Kapitalu*, nije teorija određenih društvenih formacija, već je opća teorija kapitalističkog oblika proizvodnje. *Kapital* kao takav jest teorijska apstrakcija, on opisuje jedan oblik proizvodnje u svom čistom, općem obliku i ne obrađuje ni jedno konkretno društvo, čak ni Englesku 19. stoljeća, iako je ona poslužila kao analitička osnova za formiranje te apstraktne teorije. Na taj način, *Kapital* nije deskripcija neke konkretne strukture društvenih odnosa, već prije sredstvo, teorijski alat za analizu te strukture (4). To je osnova Marxove metode – društvene činjenice, tj. društvena empirijska „realnost“ – nisu predstavljene teoriji kako bi ona kroz promatranje empirijskih podataka potvrdila ili odbacila svoje opće koncepte; upravo suprotno, baš opći koncepti i teorijska apstrakcija omogućavaju analizu konkretnih empirijskih činjenica. Teorijska apstrakcija kakva je koncept oblika

proizvodnje omogućava društvenim čimbenicima da „progovore“, da postanu teorijski vidljivi – teorija se kreće od apstraktnog ka konkretnom, a ne obrnuto. Kako to Marx pokazuje u *Osnovama kritike političke ekonomije* (djelu poznatijem po originalnom njemačkom naslovu *Grundrisse*), na prvi pogled čini se da u procesu mišljenja trebamo krenuti od realnog i konkretnog, od stvarnosne pretpostavke; ipak, konkretno je konkretno zato što je ono sjedinjenje mnogih određenja, dakle, jedinstvo mnogostrukog. Upravo zbog toga ono se „u mišljenju pojavljuje kao proces sjedinjenja, kao rezultat, ne kao polazna točka, mada ona jest zbiljska polazna točka, pa stoga i polazna točka opažanja i predodžbe. Onim prvim putem, bila je puna predodžbi, rasplinuta u apstraktno određenje; ovim drugim, apstraktna određenja dovode do reprodukcije konkretnog putem mišljenja“ (Marx, 1979: 18). Drugim riječima, Marx pokazuje da je proces spoznaje proces rada i teorijske razrade te da je mišljeno-konkretno ili spoznaja stvarnog proizvod te teorijske prakse (Althusser i Balibar, 1975: 92). Zbog toga Marx, smještajući svoj tekst u ravan teorijske apstrakcije, opisuje kapitalistički oblik proizvodnje u svom „čistom“ obliku. Međutim, u društvenoj „realnosti“ taj oblik nikad se ne javlja u svom čistom obliku, svaka društvena „realnost“ sastavljena je od većeg broja oblika proizvodnje, pri čemu se jedan izdvaja i nameće kao dominantan. Mi se u „realnosti“ stoga nikada ne susrećemo isključivo s oblikom proizvodnje već s društvenim formacijama, ali da bismo spoznali konkretnost određene društvene formacije, neophodno je poći od apstrakcije *Kapitala*. To je upravo razlika između studija kao što je Marxov *Kapital* s jedne strane i Lenjinov *Razvitak kapitalizma u Rusiji* s druge. Obje knjige primjeri su historijsko-materijalističke analize, ali dok Marxova knjiga obrađuje jedan oblik proizvodnje (kapitalistički), druga obrađuje jednu konkretnu društvenu formaciju (predrevolucionarnu Rusiju) u kojoj supstoje različiti i međusobno konkurentni oblici proizvodnje (feudalni, sitno-zanatski, sitno-poljoprivredni, kapitalistički) koji su samo nadodređeni jednim oblikom proizvodnje (kapitalističkim) kao dominantnim. Teorijska apstrakcija *Kapitala* omogućava Lenjinu da

precizno analizira društvenu situaciju Rusije na prijelazu iz 19. u 20. stoljeće, tj. da ponudi teoriju konkretne društvene formacije.

Upravo je to jedan od značajnijih doprinosa Lenjina historijskom materijalizmu – on je na analizi Rusije ukazao na dvije moguće i međusobno povezane razine historijsko-materijalističke analize, na razinu apstraktnog i na razinu konkretnog, naglašavajući primat apstraktnog i razgraničivši pritom koncept oblika proizvodnje od koncepta društvene formacije. U najčistijem obliku to je pokazao u knjigama *Šta su prijatelji naroda?* (Lenjin, 1960, knj. 1) i gore spomenutom *Razvitku kapitalizma u Rusiji* (Lenjin, 1960, knj. 2). Lenjin između ostalog piše:

Analiza materijalnih društvenih odnosa (tj. odnosa koji se formiraju ne prolazeći kroz svest ljudi: razmjenjujući proizvode, ljudi stupaju u produkcione odnose i ne budući svesni da tu postoji društveni produkcijski odnos) – analiza materijalnih društvenih odnosa odmah je omogućila da se zapazi redovno ponavljanje i pravilnost i da se poreci raznih zemalja uopšte u jedan osnovni pojam: *društvena formacija*. Samo takvo uopštavanje i jeste omogućilo da se od opisa (i ocene s gledišta ideala) društvenih pojava pređe na njihovu strogo naučnu analizu, koja izdvaja, recimo, ono po čemu se jedna kapitalistička zemlja razlikuje od druge i koja ispituje ono što je zajedničko svim tim zemljama. (Lenjin, 1960, knj. 1: 132)

Društvena formacija, na taj način, jest donekle analogna kolokvijalnom i ideološkom terminu „društvo“ – koncept označava kompleksnu strukturu društvenih odnosa, jedinstvo ekonomskih, ideoloških i političkih strukturalnih razina, pri čemu je uloga ekonomije odlučujuća. Ekonomska razina odlučujuća je u smislu da dominantni oblik proizvodnje dodjeljuje svakoj strukturalnoj razini izvjesnu samostalnost, ali i efektivnost, te mogućnost djelovanja na druge razine (Hindess i Hirst, 1975: 13).

Lenjinova teza će ostaviti dalekosežan utjecaj na historijsko-materijalističku teoriju u 20. stoljeću, a posebno na ideje Louisa Althussera i njegovog kruga. Althusser je posebno razradio koncept društvene formacije kao složene, proturječne strukture s dominantom. Tezu o strukturi s dominantom u posljednjoj instanci Althusser je razradio u knjigama *Za Marksa* (Althusser, 1971) te *Kako čitati Kapital* (Althusser i Balibar, 1975). Na obama mjestima osnovni Althusserov cilj jest kritika Hegelove filozofije povijesti te onoga što Althusser označava kao „ekspresivni kauzalitet“ povijesnog razvoja. Po njemu, osnovna odlika Hegelovog pristupa jest homogeni kontinuitet vremena, uz istovremenost vremena ili kategoriju historijske sadašnjosti (Althusser i Balibar, 1975: 99). Po Hegelu, naime, tvrdi Althusser, homogeni kontinuitet vremena samo je odraz postojanja kontinuiteta dijalektičkog razvoja ideje. Vrijeme se time može promatrati kao kontinuum u kojem se reflektira dijalektički kon-

tinuitet razvojnog procesa ideje. S druge strane, to implicira i da je odnos društvenog totaliteta prema neposrednom postojanju također *neposredan*: svi elementi cjeline u strukturi historijskog postojanja koegzistiraju u istom vremenu, u istoj sadašnjosti te su jedni drugima istovremeni u toj sadašnjosti (99). Elementi cjeline dani su u svojoj suprisutnosti, oni čine jedinstvo totaliteta, tj. svojevrsno „duhovno“ jedinstvo. Hegel time društvo vidi kao homogenu cjelinu – svi dijelovi tog društva su „totalni dijelovi“, jedni druge izražavaju i svaki izražava društveni totalitet koji ga sadrži, jer svaki u sebi sadrži, u neposrednoj formi svog izraza, samu bit totaliteta. Drugim riječima, svaki dio totaliteta jest dio „duhovne cjeline“, izražava tu cjelinu i funkcionira kao svojevrsan *pars totalis* (101). Althusser smatra da se naivna recepcija takvog hegelijanskog totaliteta gdje dijelovi izražavaju cjelinu (ekspresivna kauzalnost) desila u empirizmu te u povijesnim znanostima koje uvijek kreću od pogrešnih očiglednosti svakodnevnih „prakse“.

Za razliku od hegelijanske koncepcije totaliteta kao ekspresivne „duhovne cjeline“, Althusserov marksizam polazi od koncepta kompleksne cjeline te od koncepta strukturalne kauzalnosti. To je cjelina čije je jedinstvo daleko od toga da bude izražajno ili „duhovno“ jedinstvo Hegelove cjeline, to je cjelina koja je artikulirana kroz kompleksnosti i kao takva je *strukturirana* cjelina (103). To znači da ova cjelina sadrži različite i relativno autonomne razine ili instance koje koegzistiraju u tom kompleksnom strukturalnom jedinstvu, međusobno se artikulirajući, uvezujući, kombinirajući na historijski specifičan način zahvaljujući nadodredenosti ekonomijom, odnosno historijski specifičnim oblikom proizvodnje, tj. načinom prisvajanja viška rada. Time je Althusser precizirao novu značajnu točku: struktura cjeline artikulirana je kao struktura jedne *hijerarhizirane organske cjeline*. Koegzistencija članova i odnosa u cjelini podvrgnuta je poretku dominantne strukture koja uvodi specifični poredak u artikulaciji članova i odnosa (104). Drugim riječima, iz Althusserovog ugla, historijski materijalizam ne barata s konceptom *društva*, shvaćenog kao cjelina, duhovno jedinstvo, odnosno *forma*, već s konceptom *društvene formacije*. Dijelovi formacije ne izražavaju jednoznačno i pravolinijski cjelinu kao totalitet (čuveni „duh vremena“), već imaju relativnu samostalnost u odnosu na cjelinu. Društvena formacija reflektira Marxovu tezu o složenoj strukturi te strukturalnoj kauzalnosti (koja zamjenjuje gore spomenutu Hegelovu ekspresivnu kauzalnost):

Ovdje upozoravamo na jednu kapitalnu točku: ta dominacija jedne strukture za koju nam Marx ovdje daje primjer (dominacija jednog oblika proizvodnje, npr. industrijske proizvodnje nad jednostavnom robnom proizvodnjom) ne može se svesti na primat središta, kao što se ni odnos elemenata prema strukturi ne može svesti na izražajno jedinstvo svojim

pojavama unutrašnje biti. Ta hijerarhija predstavlja samo hijerarhiju postojećeg djelovanja između različitih „razina“ društvene cjeline. Budući da je svaka od razina i sama strukturirana, ta hijerarhija, dakle, predstavlja hijerarhiju, stupanj i oznaku postojećeg djelovanja između raznih razina prisutno strukturiranih u cjelini: to je hijerarhija djelovanja dominantne strukture na podređene strukture i njihove elemente. Na drugom mjestu pokazao sam da tu „dominantnost“ jedne strukture nad drugima u jedinstvu određene konjunktore trebamo razumjeti iz principa determiniranosti „u posljednjoj instanci“ neekonomskih struktura ekonomskom strukturom, te da je „determiniranost“ u posljednjoj instanci „apsolutni“ uvjet nužnosti i razumljivosti pomicanja struktura u hijerarhiji djelovanja, odnosno pomicanja „dominantnosti“ između strukturiranih razina cjeline, da jedino ta „determiniranost u posljednjoj instanci“ dopušta da se izbjegne proizvoljni relativizam zamjetljivih pomaka, dajući tim pomacima nužnost određene funkcije. (104)

Althusser upravo zbog toga piše o koegzistenciji različitih strukturiranih razina, instanci: ekonomskoj, političkoj, ideološkoj; dakle, o ekonomskoj infrastrukturi, pravnoj i političkoj nadgradnji, ideološkim i teorijskim formacijama (filozofija, znanost) koji više ne mogu biti mišljeni u koegzistenciji hegelijanske sadašnjosti, tj. u njegovom homogenom kontinuitetu vremena. Althusser stoga piše o mogućnosti i nužnosti koncipiranja različitih *povijesti* koje odgovaraju svakoj od spomenutih razina, odnosno instanci. Njegov pristup omogućava mu da govori o ekonomskoj povijesti, o povijesti religija, povijesti ideologija, povijesti filozofije, povijesti znanosti, povijesti umjetnosti, pa u okviru nje i povijesti književnosti, ukazujući na relativnu neovisnost svake od tih povijesti (105–106). Ono što povezuje ove različite povijesti, tj. različite instance društvene formacije, ono što ih drži na okupu jest Marxov koncept historijski specifičnog oblika proizvodnje.

KNJIŽEVNA PROIZVODNJA

Kao što je dobro poznato, Althusser, osim u dvama esejima („Cremonini, slikar apstrakcije“ i „Pismo o umjetnosti kao odgovor Andréu Daspreu“, oba u: Althusser, 1971), nije na sistematičan način obrađivao problematiku umjetnosti.¹ Usprkos tome, glavni element svake althusserijanski orijentirane

¹ Osnovna ideja koja prevladava u ovim esejima jest da je umjetnost neka vrsta ideološkog konstrukta, i to u smislu da umjetnost djeluje u skladu s mehanizmima ideoloških aparata države i da reproducira dominantne ideološke predodžbe, vrijednosti i kanone unutar određenog društva. Ipak, specifičnost umjetnosti leži u tome što umjetnost može funkcionirati i kao kritika ideologije, odnosno kao kritička distanca u odnosu na ideologiju (umjetnost „govori“ o ideologiji i tako je razobličuje).

teorije umjetnosti jest preuzimanje njegovog čitanja Lenjina: umjetničko djelo nije homogena forma, već je kontradiktorna i proturječna formacija s dominantom. Ključno mjesto, stoga, barem za althusserijansku tradiciju, jest kritika pojma totaliteta, centralnog koncepta tzv. zapadnog (hegelijanskog) marksizma koji je posebno razrađivan upravo u analizi književnosti. Uzimimo kao primjer Lukácsovu teoriju romana – već u svom ranom djelu, *Teorija romana*, Lukács piše:

Srećna su vremena za koja je zvjezdano nebo zemljopisna karta prohodnih i prolazećih putova i čije putove osvjetljava svjetlost zvijezda. Za njih je sve novo, a ipak blisko, pustolovno, a ipak posjed. Svijet je prostran, a ipak kao vlastita kuća jer vatra koja gori u duši iste je prirode kao i zvijezde; svijet i Ja, svjetlost i vatra, strogo se razdvajaju, a ipak nikada ne postaju jedno drugom zauvijek tuđi jer vatra je duša svake svjetlosti i svaka se vatra zaodijeva svjetlošću. Tako svaki čin duše biva smislen i dovršen u ovoj dvojnosti; savršen u smislu i savršen za smislove; potpun jer duša, dok djeluje, počiva u sebi; potpun jer se njena djelatnost odvaja od nje i osamostaljena nalazi vlastito središte, koje oko sebe povlači zaključen krug. (Lukács, 1990: 22)

Svjetlost, smislenost, dovršenost, savršenost, središte, ponoća, krug – takvim konceptima i takvim pojmovnim aparatom György Lukács 1914. otvara svoju knjigu i opisuje grčko pretklasično doba, točnije epohu Homerovih epova. Atmosfera Lukácsove mladenačke knjige je egzistencijalistička, a filozofska metoda strogo hegelijanska. Posebno je Hegelom obojena Lukácsova vizija društvenog razvoja – od epohe djetinjstva (doba epa kada „duša još ne zna da se može izgubiti i ne misli da se mora tražiti“, 22), preko epohe zrelosti (doba filozofije, i to zato što je filozofija simptom raskola između unutrašnjeg i vanjskog, simptom različitosti između Ja i svijeta, nepodudarnosti duše i čina, dakle svih onih antagonizama koje arhaisko doba ne poznaje), do epohe suvremenosti (doba romana koji je odraz rascijepljenog svijeta, doba potpune grešnosti, kada je subjekt „sebi samom postao pojava“ i kada iznutra „više ni jedna svjetlost ne zrači na svijet zbivanja i na njihovu isprepletenost“, 27).

Lukács će kasnije svoj mladenački egzistencijalistički lament podvrgnuti nepoštednoj samokritici – u predgovoru kasnijim izdanjima *Teorije romana* autor ističe da je knjigu pisao u vrijeme kada još nije otkrio Marxovu znanstvenu metodu („Tek mi je 1917. godina pružila odgovor na dotad naizgled nerješive probleme“, 6) i kada je u Hegelu i njegovoj tezi o dijalektičkoj evoluciji svjetskog duha tražio metodu za historizaciju estetičkih kategorija. Hegel je Lukácsu pružio prve smjernice u pokušajima da misaono shvati stalnost u promjeni te neprekidni unutrašnji preobražaj koji se dešava kako u društvu, tako i u umjetničkim formama koje nastaju u tom društvu. Ipak, ova promjena analitički ostaje u sferi

duha, samospoznaje, a ne materijalnih, dakle klasnih procesa. Upravo zbog toga Lukács priznaje da je njegova analiza bila utopijska, utemeljena na romantičnom antikapitalizmu s kojim je raskrstio još Engels u svojoj kritici socijal-utopista ranog 19. stoljeća (6–7). Ipak, usprkos kasnijoj reviziji, *Teorija romana* će, kako za Lukácsa, tako i za čitavu tradiciju tzv. zapadnog marksizma, ostati značajna jer će se u njoj prvi put javiti jasno artikuliran koncept totaliteta, konstitutivni pojam za čitavu spomenutu tradiciju. Upravo na ovoj razini može se pratiti linija kontinuiteta između *Teorije romana* i Lukácsevih zrelih marksističkih radova kao što je npr. njegovo kapitalno djelo, *Povijest i klasna svijest* (Lukács, 1970). Lukácsева filozofija povijesti počiva na ideji totaliteta jer podrazumijeva tezu da buržoaski život i buržoaski odnosi počivaju na kontradikcijama a da je proletarijat, kao univerzalni kolektivni subjekt povijesti, u stanju nadići te kontradikcije; to nadilaženje dešava se kroz prevladavanje rascjepa između objektivnog svijeta i subjektivne svijesti. Lukácsева filozofija književnosti počiva na sličnoj ideji totaliteta jer roman, kao forma specifična za buržoasku epohu, jest paradoksalni postupak stapanja heterogenih i diskontinuiranih elemenata u organsko jedinstvo. Ipak, kako roman nastaje u epohi neprekidnih unutrašnjih kontradikcija, to jedinstvo stalno se iznova razrušava. Odnosi koji daju koherenciju formi pred neprekidnom su opasnošću da se raspadnu – roman zbog toga teži totalitetu klasičnog epa, ali ga nikad ne dostiže, odnosno roman je neka vrsta *dostižnog, ali nedosegnutog* totaliteta. Taj dostižni, ali nedosegnuti totalitet romana jest osnova njegovog utopijskog potencijala – roman teži razrješenju unutrašnjih kontradikcija i poput revolucije teži dokidanju rascjepa između objektivnog svijeta i subjektivne svijesti koju sa sobom nosi buržoasko društvo. Roman je moderna zamjena za ep, forma kojoj nedostaje dovršenost vlastitog unutrašnjeg značenja ali koja, usprkos tome, težeći za ovom dovršenošću kao *dostižnom, ali nedosegnutom* totalitetu uzdiže sebe do reprezentativne forme jedne epohe.

Intelektualna povijest koncepta totaliteta danas je dobro poznata (Jay, 1984). Na početku te povijesti stoji Lukács, na njenom kraju Althusser; između njih dvojice je intelektualna povijest zapadnog marksizma. Althusserova je zasluga što je tu tradiciju doveo do svog logičnog kraja, i to kritički dekonstruirajući metafizičke i idealističke zablude zapadnih marksista i što je najzad odvojio marksizam od (makar određene interpretacije) hegelijanstva. Upravo kroz kritiku hegelijanskog marksizma čiju tradiciju započinje Lukács, Althusser uspostavlja kontinuitet s Lenjinom. Lenjinov odnos prema Hegelu je, kako je to i Althusser primjećivao (Althusser, 1971), sve samo ne jednoznačan. U svojim ranim djelima svakako je radikalno odbacivao Hegelovu dijalektiku, smatrajući je idealističkom; s tim u vezi, u *Mate-*

rijalizmu i empiriokriticizmu ističe da je glavna zasluga Marxa i Engelsa u tome što su ukazali da u povijesti filozofije postoje samo dvije tendencije – materijalizam i idealizam – te da nije moguće praviti sinteze tih dviju tendencija a da se ne padne nazad u idealizam:

Iza gomile novih terminoloških smicalica, iza smeše gelterske sholastike mi smo uvek, bez izuzetka, nazalili *dve* osnovne linije, dva osnovna pravca u rešavanju filozofskih pitanja. (Lenjin, 1960, knj. 7: 320)

Jedna polazi od prirode, materije, empirijskog, a sustav ideja, svijest, duh, osjećaj smatra epifenomenalnim; druga tendencija ide obrnutim putem. Hegel je idealist po tome što kao polaznu točku uzima psihičko (naziva li se to „psihičko“ apsolutnom idejom, univerzalnim *Ja*, svjetskom voljom, svejedno je). Iz ovog psihičkog izvodi se priroda i tek onda iz prirode obična ljudska svijest. Stoga „to prvobitno 'psihičko' uvek ispada *mrtva apstrakcija* koja prikriva razvodnjenu teologiju“ (214).

U kasnijim, pak, djelima, Lenjin će, izgleda, korigirati svoj ekstremni stav prema Hegelovoj dijalektici pa će često isticati da je Hegel jedan od triju velikih stupova Marxove misli (uz klasike političke ekonomije i francuske socijal-utopiste), a u svojim *Filozofskim sveskama* čak će zapisati da se Marxov *Kapital*, a posebno prva glava tog djela, ne može razumjeti ako se ne prostudira i ne shvati cijela Hegelova *Logika* (Lenjin, 1960, knj. 15: 170). Lenjinov pristup sastoji se od pokušaja da se iz naslaga hegelijanske frazeologije i mistifikacija ekstrahira zdrava materijalistička jezgra dijalektičke metode („Iz ovoga treba najpre izljučiti materijalističku dijalektiku. A ovo je u devet desetina ljuska, smeće“, 143). To ekstrahiranje Hegela od njegovih idealističkih zabluda (filozofskog „smeća“), čini se, za Lenjina znači upravo osloboditi dijalektiku od ideje velike sinteze, totaliteta kako bi se potencirao najznačajniji aspekt Hegelove metode – kategorija proturječnosti. Naime, za Lenjina dijalektika jest svojevrstna teorija spoznaje u čijoj je osnovi upravo kategorija proturječnosti. Lenjin time preokreće klasične teorije spoznaje koje proturječnost uzimaju samo kao zbir primjera, a ne kao zakon spoznaje i zakon objektivnog svijeta istovremeno (351). Identitet suprotnosti je priznanje, odnosno otkrivanje proturječnih, *uzajamno isključujućih*, suprotnih tendencija u svim pojavama i procesima prirode (uključujući i duh i društvo):

Uslov saznanja svih procesa sveta u njihovom „samokretanju“, u njihovom spontanom razvoju, u njihovom živom životu, jeste saznanje tih procesa kao jedinstva suprotnosti. Razvoj je „borba“ suprotnosti. Dve osnovne (ili dve moguće? ili dve u istoriji opažene) koncepcije razvoja (evolucije) jesu: razvoj kao smanjivanje i povećavanje, kao ponavljanje, i razvoj kao jedinstvo suprotnosti (razdvajanje jednog na suprotnosti koje se uzajamno isključuju i uzajamni odnos među njima).

(...)

Jedinstvo (podudaranje, identitet, poklapanje) suprotnosti je uslovno, privremeno, prolazno, relativno. Borba suprotnosti koje se uzajamno isključuju je apsolutna, kao što je apsolutan razvoj, kretanje. (352)

U Lenjinovoj interpretaciji, dakle, nema više mjesta za kategorije zaokruženosti, cjeline, dovršenosti, punoće, jednom riječju za kategoriju totaliteta kao pomirenja proturječnosti. Neka stvar, svako konkretno, ne samo da stoji u različitim i često proturječnim odnosima prema svemu ostalom, već je to konkretno i samo sebi proturječno. Upravo zbog toga u svojim filozofskim bilješkama Lenjin izdvaja pasuse iz Hegelove *Logike* u kojima se materijalistički tvrdi da su sve stvari same po sebi proturječne, da ta proturječnost ne postoji samo u nekoj vanjskoj refleksiji, već u njima samima. Ta proturječnost ne može se smatrati nekom abnormalnošću koja se „tu i tamo pojavljuje“, već je ona „negativno u svojoj suštinskoj odredbi, *princip svakog samokretanja*, koje se ne sastoji ni u čemu drugom do u nekom pretstavljanju protivurečnosti“ (128). Upravo takvo čitanje Hegela potaknut će Althussera da u Lenjinu vidi prvog autora koji će iznijeti tezu da je povijest proces bez subjekta – nema nužnosti povijesnog razvoja, nema teleologije povijesnog procesa, nema samoispunjenja i samoostvarenja kolektivnog subjekta povijesti. Postoje samo proturječnosti, tj. klasne kontradikcije koje povijest, kroz proces klasne borbe, usmjeravaju u ovom ili onom pravcu. Drugim riječima, Lenjin je iz marksističkih čitanja Marxa i Hegela prognao filozofske kategorije kao što su subjekt, ljudska suština i alijenacija (Althusser, 1971: 121). S odlaskom tih kategorija nestao je i mit o početku, zlatnom dobu, kolijevci društva koje je počivalo na ravnoteži dijelova i cjeline. *Nikada* nije postojao trenutak u ljudskoj povijesti kada su „bivstvovanje i sudbina, pustolovina i savršenstvo, život i bit“ bili identični pojmovi (Lukács, 1990: 22).

Kao što je dobro poznato, Lenjin, kao ni Althusser, nikada nije napisao nikakvu sistematičnu teoriju umjetnosti – njegovi periodični tekstovi o umjetnosti odgovor su na trenutačna dešavanja toga vremena i iz njih progovara prije političar nego teoretičar umjetnosti ili estetičar. Doduše, to se može reći i za Lenjinovu „filozofiju“ – *Filozofske sveske* krajnje su neobična knjiga koja nikada nije bila namijenjena za objavljivanje. Riječ je o usputnim bilješkama u kojima je Lenjin, uz duge prijepise Hegelovih i djela drugih filozofa, od antičkih do suvremenih mislilaca, stavljao svoje usputne komentare koji su mu služili kao smjernice u studiranju povijesti filozofije i koje su prvi put objavljene poslije njegove smrti. Ipak, te usputne bilješke retrospektivno osvjetljavaju kako jedan duboko dijalektički način razmišljanja, tako i intelektualnu atmosferu toga vremena, te daju uvide u teorijske

osnove čak i njegovih ranijih radova. Takvi su i eseji koje je između 1908. i 1910. godine objavljivao o Lavu Tolstoju. Riječ je o prigodnim i polemičkim tekstovima čiji je teorijski značaj dugo ostao neprepoznat, sve do pojave čuvene knjige *Teorija književne proizvodnje* koju je šezdesetih godina objavio Pierre Macherey i koji je u njima vidio toliku relevantnost da ih je u svojoj studiji zbirno objavio kao dodatak (Macherey, 1992).² Osnovni problem koji Lenjin pokreće u svojim esejima jest analiza buržoaskog društva u Rusiji kao složene i proturječne *društvene formacije* te način na koji Tolstoj kao pisac reflektira tu epohu. Time Lenjin pokreće pitanje veze između estetičke i političke teorije te pitanje praktičnih političkih konsekvencija koje proizlaze iz te veze: kakav je odnos između književnog djela i povijesti? U tim esejima, dakle, progovaraju dvije razine analize, književna i povijesna, a Lenjinova teza jest da one ne moraju nužno pravolinijski korespondirati. Drugim riječima, odnos književnosti i povijesti jest proturječan odnos. Kroz Lenjinovu interpretaciju Tolstoja inače progovaraju njegove ideje koje je artikulirao još u *Razvitku kapitalizma u Rusiji* (Lenjin, 1960, knj. 2) čiji je predmet upravo ona epoha koju opisuje Tolstoj u svojoj književnosti, a to je epoha od ukidanja kmetstva u Rusiji 1861. do prve velike revolucije iz 1905. godine (*Razvitak* je pisan kojih desetak godina ranije, tako da ta knjiga tek analizira uvjete za izbijanje revolucije). Za Lenjina, to je epoha puna povijesnih i prije svega klasnih kontradikcija u kojima se može prepoznati koegzistencija različitih oblika proizvodnje koji zbirno čine određenu društvenu formaciju. Šezdesetih godina 19. stoljeća ukinuto je kmetstvo koje je otvorilo ogromne potencijale za emancipaciju ruskog seljaštva, ali i pored toga, uslijed postojanja krupnog feudalnog posjeda, elementi feudalnih odnosa nastavili su preživljavati do duboko u 19. stoljeće. Mimo feudalizma došlo je i do uspostavljanja kapitalističkih odnosa proizvodnje i uspona buržoaskog društva. Seljaštvo se našlo rascijepjeno između dvaju polova – između borbe za oslobođenje od kmetске ovisnosti, ali i otpora prema razvlašćivanju zemlje koje je sa sobom donosio kapitalizam. Međutim, u borbi protiv feudalizma seljaštvo je ideološka sredstva pozajmljivalo od buržoazije: otpor prema feudalizmu u zalasku i kapitalizmu u usponu vodio je seljaštvo ne ka revolucionarnom socijalizmu, već u rezignaciju, pesimizam, kršćanski misticizam i pasivni otpor prema objema klasama. Seljaštvo nije moglo preuzeti revolucionarnu ideologiju proletarijata jer je ovaj tek stupao na povijesnu scenu. U analizi kako Rusije poznog 19. stoljeća, tako i Tolstoja kao vodećeg pisca epohe,

² Lenjinove studije na engleskom su prvi put objavljene u: Lenin, 1967; za srpskohrvatski prijevod vidjeti i: Lenjin, 1960, knj. 6.

Lenjin primjenjuje znanstvenu materijalističku analizu te epohe i identificira kombinaciju oblika proizvodnje (feudalizam, sitna seljačka, tj. malo-posjednička poljoprivredna proizvodnja, kapitalizam) te da postoje četiri klase (aristokracija, seljaštvo, buržoazija, proletarijat) i njihovi partikularni klasni interesi. Kombinacija tih elemenata koja je *nadodređena* kapitalizmom kao determinantom u posljednjoj instanci čini danu epohu, odnosno društvenu formaciju.

Kroz prizmu unutrašnjih proturječnosti te kontradiktorne strukture, Lenjin analizira Tolstojevo djelo. Pisac nastupa iz vrlo konkretne i partikularne klasne pozicije i samim time nije u mogućnosti ponuditi kompletnu, tj. sintetizirajuću, totalizirajuću sliku svoje epohe. Tolstoj je porijeklom aristokrat, ali u potpunosti preuzima pogled na svijet sitnog ruskog seljaka – mužika. Ta partikularna pozicija obilježena je otporom prema feudalizmu i kmetstvu, ali Tolstoj ne uspijeva sagledati pozicije ni buržoazije ni proletarijata. Kako epohu ne čini jedna koherentna i totalizirajuća ideologija, već više partikularnih ideologija, pisac ne daje strukturalni uvid u povijest (to može učiniti samo znanstvena analiza) već nudi samo jednu od ideoloških verzija te povijesti. Upravo zbog toga Tolstoj upada u proturječnost: s jedne strane, on pokušava ponuditi sveobuhvatnu kritiku svoje epohe, naslućuje kontradikcije ove epohe, ali s druge strane kao odgovor nudi misticizam, religiju i klerikalizam, dakle krajnje partikularnu ideologiju seljaštva kao klase. Njegove kontradikcije su u strukturalnoj vezi s kontradikcijama epohe: on kritizira feudalizam i intuitivno prepoznaje nadolazeći kapitalizam, ali zagovara patrijarhalno selo kao otpor prema obama. Kao takav, Tolstoj je glasnogovornik seljaštva u uvjetima buržoaske transformacije čiju suštinu ne prepoznaje. Baš zato što Tolstojevo djelo nije totalizirajući „odraz“ svoje epohe, proturječnost jest njegov konstitutivni element. Polemički citirajući svoje opoente (građanske intelektualce koji o Tolstoju pišu kao piscu velike „sinteze“), Lenjin ističe:

„Glavna moć Tolstoja je u tome što je, prošavši sve faze demoralizacije tipične za moderne obrazovane ljude, uspio pronaći sintezu...“ To nije točno. Upravo ono što Tolstoj nije uspio pronaći, odnosno nije mogao pronaći, bilo u filozofskim osnovama svog pogleda na svijet, bilo u svojoj društveno-političkoj doktrini, jest sinteza. (citirano iz Macherey, 1992: 318)

Drugim riječima, književno djelo ne počiva na konceptu totaliteta, nema unutrašnjeg apstraktnog regulativnog principa književnosti. Postoje samo kontradikcije, unutrašnje proturječnosti koje čine *ne-cjelovitost* djela. Dovoljno je samo usporediti gornji Lenjinov pasus sa zapažanjima o Tolstoju koje je Lukács iznio u svojoj *Teoriji romana* svega par godina kasnije (Lukács, 1990: 121–130). Lukács

sagledava Tolstoja u kontekstu totaliteta klasičnog epa. Ep sadrži punoću i dovršenost koja reflektira sintetizirajući, integrativni odnos između kulture i prirode. Tolstoj posjeduje sklonost ka transcenciji k epopeji, ali kako živi u povijesnom trenutku u kojem spomenuta integrativnost više nije moguća, u kojem postoji fundamentalni rascjep između kulture, tj. konvencije, i prirode, njegova djela zadobivaju formu romana razočaranja – nepodudarnost unutrašnjosti i konvencionalnog svijeta nužno mora odvesti do poricanja posljednjeg (125). Zbog toga se to poricanje može izraziti jedino na lirski način – epska forma je *dostižni, ali nedosegnuti* totalitet romana. Roman razočaranja je refleksija čitave epohe koja je donijela rascjep između prirode i konvencije, posljedica linearnog kretanja povijesti od totaliteta k alijenaciji. Za Lukácsa, dakle, epoha je hegelijanska „ekspresivna cjelina“, a djelo samo jedan segment te organske cjeline; književno djelo kao dio društvene cjeline na neposredan način reflektira totalitet te cjeline. Elementi cjeline dani su u svojoj suprisutnosti, oni čine jedinstvo društvenog totaliteta. Suprotno tome, Lenjin na mjesto *ekspresivnog* totaliteta smješta *strukturalni* totalitet, na mjesto društvene i umjetničke *forme* smješta kategoriju složene i proturječne društvene i umjetničke *formacije*: djelo ne uspijeva reflektirati cjelinu, već nudi samo partikularno, parcijalno viđenje cjeline. Kroz djelo ne progovara društveni totalitet, već partikularitet određene klase: njegovo djelo ne nudi odnos prema povijesti, već samo odnos prema jednoj mogućoj ideološkoj *verziji* te povijesti.

Sve gore rečeno ne znači isključivo to da djelo stoji u proturječnom odnosu prema elementima složene društvene strukture, već i to da je djelo *samo sebi* proturječno. Upravo je ovo misao vodilja Machereyevе interpretacije Lenjinovih eseja o Tolstoju. Iako i sam Lenjin često koristi termine kao što su „ogledalo“, „refleksija“, „odražavanje“, po Macherey, njegova teorija nije nikakva teorija odraza – Lenjin, naime, ističe da upravo zbog krajnje partikularne ideološke pozicije, koju zauzima Tolstoj, pisac ne može ponuditi cjelovitu, ogledalnu sliku realnosti, već isključivo fragmentiranu i parcijalnu sliku. Ukoliko i pretpostavimo da djelo jest nekakvo ogledalo zbilje, onda je to iskrivljeno, *razbijeno* ogledalo. Tolstojevo djelo na neki način „odražava“ povijesnu epohu, ali to ne znači da Tolstoj ima bilo kakvo zaokruženo ili cjelovito znanje o toj epohi; samim time, savršena literarna reprodukcija (odraz) svijeta nije moguća (Macherey, 1992: 121). Povijest je kompleksna struktura i moguć je samo nekompletan literarni pogled na ovu strukturu. Ta partikularna pozicija jest determinirana cjelinom (društvenim *strukturalnim* totalitetom), ali pisac ne mora elaborirati ovu cjelinu – to radi tek znanost poput historijskog materijalizma. Slika u djelu je fragmentarna, što upućuje na zaključak da Tolstojevo djelo, po logici svoje strukturalne pozi-

cije unutar društvene cjeline, ne može biti homogeno: kompleksnost povijesti determinira kompleksnost književnog teksta. Postoje dva aspekta Tolstojevog teksta – buržoaski (rezignacija, pesimizam, misticizam) i proleterski (eksploatacija), te odatle i svojevrstan ideološki rascjep unutar samog djela. Djelo nije jednoznačno, već je kontradiktorno, proturječno samo sebi. Ono ne nudi sliku kontradikcija epohe, već te kontradikcije strukturiraju djelo, oblikuju unutrašnji disparitet djela. Djelo je time ne totalitet, punoća, zaokruženost, već manjak, *ne-cijelo*, tj. ono je definirano kroz nedostatak, odsustvo. Na ovom mjestu, Macherey ubacuje raspravu o ideologiji te odnosu djela i ideologije. Kontradikcije koje konstituiraju djelo jesu ideološke. Doduše, treba reći da po definiciji ideologija ne zna za kontradikcije, njena funkcija jest upravo poništavati sve unutrašnje proturječnosti (ideologija je lažni totalitet, kako piše Macherey, 131). Zbog toga je neophodna kritika ideologije; ta kritika ne može nastupiti iz same ideologije kako bi ukazala na laž njenog totaliteta. Kritika mora doći izvana, tvrdi Macherey, mora iz eksterne pozicije iscrtati granice ideologije, ukazati na mehanizme njenog funkcioniranja i time od nje načiniti *objekt* ideološke kritike (132). Upravo time što književni tekst konstruira (makar i parcijalnu) sliku ideologije, on se udaljava od nje: književno djelo uspostavlja ideologiju kao vidljiv objekt. Djelo je, dakle, determinirano ideologijom, ali ono i razobličuje tu istu ideologiju. To je moguće upravo zato što je književno djelo proturječna, *ne-cijela* struktura, baš zato što se djelo opire bilo kakvom totalitetu. Totalitet kao lažno pomirenje suprotnosti pripada ideologiji, a ne književnom tekstu.

Dakle, književno djelo je *ne-cijela*, kompleksna, samoj sebi proturječna struktura koja je dio ideologije, ali koja ima i mogućnost kritike te iste ideologije. Specifičnom logikom vlastite proizvodnje, književnost ne može biti svedena na ideologiju, ona je uvijek *više* ili *drugo* u odnosu na ideologiju. Macherey je time jedan od prvih autora koji je, u Althusserovom duhu, na temelju skoro pa zaboravljenih Lenjinovih tekstova, pokušao ponuditi relativno sistematičnu althusserijansko-lenjinističku teoriju književnosti. Svoju tezu Macherey primjenjuje na analizu Julesa Vernea (roman *Tajanstveni otok*) te Honoréa de Balzaca (roman *Seljaci*), pri čemu je osnova njegovog pristupa upravo gore spomenuti kontradiktorni odnos teksta i ideologije – u obama slučajevima, književno djelo jest proizvod buržoaske ideologije, ono „reprezentira“, „odražava“ ovu ideologiju, ali u sebi sadrži nužno i klicu negacije ove ideologije, odnosno negacije vlastitog ideološkog projekta koji ne može do kraja provesti. Osnovna potka Verneovog *Tajanstvenog otoka* time jest tipično buržoaska tema progresa: bazične teme romana jesu putovanje, znanstveno otkrivanje i kolonizacija. Međutim, taj narativ osvajanja kroz

avanturu, kako radnja romana odmiče, prolazi kroz unutrašnje ideološko preispitivanje (191). Roman se, na kraju, od priče o progresu i kolonizaciji pretvara u priču o regresiji i neuspjehu kolonizacije, od reprezentacije buržoaske ideologije u njenu (samo)negaciju. Naime, prateći priču junakâ romana koji provode „kultivaciju“ neotkrivenog otoka, Verne dolazi do točke kada se na otoku pojavljuje misteriozna „nevidljiva sila“ koja funkcionira kao snaga regresije koja stalno kolonizatore vraća u stanje Robinsona Crusoea. Kolonizatori se jednog trenutka nalaze u situaciji kada više ne uspijevaju kontrolirati otok, a vrhunac romana jest otkrivanje da ova nemogućnost nije posljedica djelovanja prirode koju moderni čovjek (još uvijek) ne može kontrolirati, već djelovanja misterioznog gospodara otoka – kapetana Nema. Nemo funkcionira ne kao bog ili prirodna sila, već kao naličje kolonizatora samih, on je također kolonizator, ali kolonizator koji odlazi u regresiju, a ne progres. Poslije njegove smrti otok nestaje, tone u more, a roman završava slikom neuspjele kolonizacije – početni ideološki projekt romana doveden je u stanje samonegacije. Roman je na taj način radikalno decentriran – on započinje kao slika progresivne budućnosti, ali završava kao slika regresirane prošlosti. Macherey time ukazuje na nemogućnost književnog djela da se do kraja uklopi u zadani ideološki projekt, nemogućnost da djelo ispuni ideološki okvir za koji je načinjeno, tj. pokazuje nekompatibilnost djela u odnosu na ideologiju iz koje nastaje:

Ovo djelo postoji samo zato što nije baš ono što bi moglo biti, ono što je trebalo da bude: ono ne proizlazi iz jednostavnih veza mehaničke proizvodnje koja bi progresivnost vodila od vanjske k unutrašnjoj stvarnosti; naprotiv, rađa se iz nejasne spoznaje koja svakako od početka nije svjesna – *nemogućnosti da djelo ispuni ideološki okvir za koji je trebalo biti napravljeno* (...) nesklad čini samu strukturu romana koji se završava iskazom neslaganja. (198)

Drugim riječima, književno djelo nikada ne može reprezentirati totalitet ideologije; to je zato što djelo, književnost općenito, nije reprodukcija, tj. odraz, već je produkcija, tj. restrukturiranje, modificiranje kroz spisateljski čin. To znači da je u djelu ideološki projekt romana izazvan, negiran već u neposrednom trenutku njegove vlastite realizacije, te da djelo počiva na neprekidnom unutrašnjem konfliktu (buržoaska ideologija i njena negacija). Kao da postoje dva međusobno isključiva, nepomirljiva narativa koji jedan prema drugom stoje u odnosu negacije, tj. proturječnosti koja ne vodi ka pomirenju, tj. sintezi. Književno djelo jest jedinstvo suprotnosti, borba proturječnosti. Macherey time kao da praktički izvodi argumentaciju koja je na djelu već u Lenjinovoj interpretaciji Hegela. Po Lenjinu, dijalektika je učenje o jedinstvu suprotnosti, pri čemu se postavlja pitanje: „čime se razlikuje dijalektički prelazak od

nedijalektičkog?“ Lenjin odmah daje odgovor: „prekidom postepenosti. Jedinštvom (identitetom) bića i nebića“ (Lenjin, 1960, knj. 15: 273).

PROTURJEČNOST I RAZLIKA

Macherey i althusserijanska teorija književnosti time se, tih šezdesetih godina 20. stoljeća, svojom kritikom filozofskog koncepta totaliteta, tj. kategorija zaokruženosti, punoće, cjelovitosti, približila teoriji *ne-cijelog* koju su u to vrijeme, uz althusserijanstvo, razrađivali kako psihoanaliza, tako i strukturalistička, tj. poststrukturalistička preispitivanja subjekta, društva i umjetnosti. Ne-cijelo je ključni koncept epohe koji upućuje na to da se svaka struktura – individualna, društvena ili umjetnička, konstituira kroz izvjesno odsustvo, tj. manjak. Svaka konstitucija subjekta, društva ili umjetničkog djela jest određena nedostatkom, tj. onim što ispada iz poretka ili onim što nedostaje poretku. Književni tekst nije cjelovita reprezentacija ili izraz subjekta ili društva (totalitet), već proizvod rada kontradikcija koje čine njegovo ustrojstvo. Upravo zbog toga je transformacija althusserijanstva išla ka strukturalističkim kretanjima – teorijska evolucija u sagledavanju književnosti Pierrea Machereyja to dobro pokazuje. Nakon vrlo utjecajne *Teorije književne proizvodnje*, Macherey će se problemu književnosti vratiti u tekstu pod naslovom „O književnosti kao ideološkoj formi“ koji će potpisati zajedno s Étienneom Balibarom (Balibar i Macherey, 2017). Između *Teorije književne proizvodnje* i „O književnosti“, usprkos izvjesnim razlikama (uvođenje Althusserovog koncepta ideoloških aparata države koji u Machereyjevoj knjizi nije igrao značajniju ulogu), postoji snažna linija kontinuiteta, i to u smislu da je u potonjem tekstu i dalje prisutna striktno althusserijanska teorija društvene formacije. Kao što smo vidjeli, Althusser koncept preuzima od Lenjina koji je pisao o društvenim formacijama nejednakog razvoja – u svakoj društvenoj formaciji postoji veći broj oblika proizvodnje koji su nadodređeni jednim oblikom kao dominantnim, nadodređujućim oblikom. Analogno ovome, iz althusserijanske perspektive, u određenoj društvenoj formaciji postoji veći broj ideologija koje su pak nadodređene jednom ideologijom kao dominantnom, odnosno hegemonom. Polazeći od takvih postavki, Balibar i Macherey tvrde da je estetska ideologija na kojoj počiva specifičnost književne proizvodnje (njena „autonomija“) u buržoaskom društvu nužno nadodređena buržoaskom ideologijom kao dominantnom: „Klasna borba nije ukinuta u književnom tekstu i književnim učincima koje proizvodi. Oni doprinose reprodukciji, kao dominantne, ideologije vladajuće klase“ (299). Ta reprodukcija vladajuće ideologije kao oblika društvene dominante odvija se kroz ideološke aparate države – za reprodukciju književne

ideologije neophodan je školski sustav koji materijalno provodi odnose dominacije i podčinjavanja specifične za buržoasko društvo.

U svojim kasnijim djelima Macherey će, s jedne strane, zadržati althusserijanski koncept *ne-cjelovitosti* i unutrašnje kontradiktornosti umjetničkog djela, ali će, s druge strane, čini se, odbaciti koncept formacije s determinantom. Mjesto ovog zaokreta svakako predstavlja njegova knjiga *O čemu misli književnost* (Macherey, 1995).³ Macherey se u danoj knjizi bavi prepletima filozofskog i književnog pisanja. Ono što je suština njegovog pristupa jest da Macherey filozofiju ne koristi kao metateorijski izvor metodologije za čitanje književnosti, već i književnost i filozofiju tretira kao manifestacije, „simptome“ povijesnog konteksta u kojem nastaju, odnosno, polazi od pretpostavke da se i u znanosti i u umjetnosti mogu prepoznati forme mišljenja karakteristične za određeni povijesni trenutak. Njegov cilj je preokrenuti klasičnu hermeneutiku, još uvijek prisutnu u *Teoriji književne proizvodnje*, koja polazi od pretpostavke o podvojenosti umjetnosti i filozofije/teorije. Ta podvojenost je produkt određenog povijesnog trenutka, odnosno nastanka građansko-buržoaske ideologije zrelom 18. stoljeća. Centralno mjesto u artikulaciji ove podvojenosti zauzima filozofija Immanuela Kanta, koji će u potpunosti razdvojiti sferu mišljenja i sferu estetskog prosuđivanja (3–4). Suprotno tome, Macherey, sad u duhu poststrukturalizma, a protivno tezama iz *Teorije književne proizvodnje*, tvrdi da nema ni čistog literarnog ni čistog filozofskog/teorijskog diskursa. Macherey time razvija poststrukturalističku teoriju teksta, preokrećući tradicionalni marksistički pojam prakse: odnos između ideologije i teksta nije fiksna relacija, to nije odnos reprezentacije, već je u pitanju odnos produkcije, pluralne označiteljske diferencijacije. Tekst nije „kriptogram“ ideologije, niti je ideologija „istina“ teksta; upravo suprotno, odnos teksta i ideologije je odnos produktivne diskurzivne prakse. Pozni Macherey time razrađuje nehijerarhijsku koncepciju književne proizvodnje, tj. koncepciju koja sve više počiva na poststrukturalističkom konceptu razlike umjesto na marksističkom konceptu proturječnosti, odnosno kontradikcije. Karakteristične su njegove interpretacije Madame de Staël ili Georgesa Bataillea. Macherey, između ostalog, piše:

Ovdje imamo posla s beskrajno otvorenim kozmopolitizmom (...) Priroda, ili ravnodušnost prema razlikama, dozvoljavaju junakinjama Madame de Staël da istovremeno iskoriste sve razlike, bez brige o njihovoj prividnoj nekompatibilnosti. A ovaj suvereni talent za improvizaciju omogućava im da urone u bilo koju

³ Na engleskom jeziku knjiga se pojavila pod naslovom *The Object of Literature* što nije najadekvatniji prijevod izvornog naslova koji glasi *A qui pense la littérature*.

situaciju, da glume najrazličitije uloge, ističući upravo one osobine koje ih čine različitim. Artificijelne i spontane, zanesene neprekinutim nizom metamorfoza, nepredvidljive su i neočekivane jer nikada nisu tamo gdje mislimo da jesu. Delphine i Corinne po suštini su „lijepa strankinja“, uvijek spremne napustiti svoje lice trenutka, koje su privremeno usvojile kao da je kostim, i da usvoje drugo, kojem neće pridavati veći značaj u bilo kojem trajnom smislu. (23)

Time se Macherey u tumačenju književnog teksta približio deridijanskom konceptu razlike (ili razluke, *différance*). Značenje je produkt beskrajnih razlika u strukturi teksta i jezika i ne ovisi više čak ni o binarnim opozicijama koje su tradicionalni strukturalisti često isticali. Razlike na kojima počiva svaki značenjski sustav nisu fiksne, već su međusobno povezane u beskrajnoj igri metamorfoza i transformacija. Značenje ne proizlazi iz statičnih elemenata u strukturi – značenje je proizvedeno kroz beskrajni proces diferenciranja u jeziku. Stabilnost značenja samo je djelomična i privremena. Baš zbog toga značenje nije totalitet, već otvorena i *ne-cijela* struktura međusobnog preplitanja različitih sustava označavanja – filozofija i književnost, po Machereyu, nisu odvojena značenjska polja (totaliteti), već međusobno isprepletene strukture između kojih ne postoji hijerarhijski odnos dominacije, nadodređenosti ili makar determiniranosti u „posljednjoj instanci“.

Time Macherey definitivno napušta marksističku paradigmu. Njegov pozni teorijski sistem je post-althusserijanski upravo u mjeri u kojoj više nije lenjinistički. To napuštanje lenjinističke paradigme ogleđa se upravo u spomenutoj zamjeni marksističkog koncepta proturječnosti deridijanskim konceptom razlike. U čemu je razlika? Upravo u činjenici da je marksistička proturječnost uvijek *nadodređena* proturječnost. Althusser teoriju proturječnosti ponovo izvodi iz svojih čitanja Lenjina – u knjizi *Za Marksa* poziva se na klasičnu lenjinističku temu o „najslabijoj karici“ (Altise, 1971: 85–114). Naime, u standardnim, hegelijanskim interpretacijama Marxa, teorija revolucije izvodi se iz Hegelove koncepcije povijesti kao sveobuhvatnog teleološkog razvoja. Unutar opće filozofije povijesti, tj. koncepta povijesti koja počiva na općem i univerzalnom jedinstvenom unutrašnjem principu, revolucionarna transformacija tumači se kao sukob između proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa. Ta temeljna, univerzalna proturječnost jest glavni motor povijesnog razvoja. Althusser, međutim tvrdi, da ovaj temeljni antagonizam, proturječnost, a koji se u buržoaskom društvu svodi na sukob između kapitala i rada, tj. između buržoazije i proletarijata, nije dovoljan da bi do revolucionarne situacije i došlo. Prva uspješna proleterska revolucija nije se desila na mjestima gdje se taj temeljni antagonizam pojavio u svom najčišćem obliku, tj. u industrijskim zemljama tzv. „prvog svijeta“, već upravo na periferiji kapita-

lističkog svjetskog sistema, u „zaostaloj“ Rusiji. Lenjin je objašnjavajući uzroke ruske revolucije stoga razradio teoriju „najslabije karike“ – lanac (svjetski kapitalistički sustav) vrijedi točno onoliko koliko vrijedi njegova najslabija karika (90). Već je revolucija iz 1905. godine pokazala opseg slabosti carističke Rusije. Ta slabost proistjecala je iz jedne specifične odlike: nagomilavanja i zaoštavanja mnoštva povijesnih proturječnosti koje su se desile isključivo na jednom povijesno i geografski specifičnom mjestu (92). Riječ je o proturječnosti još uvijek živog feudalnog sistema eksploatacije pod kojim je živio brojčano najmasovniji sloj društva – rusko seljaštvo – koje se uslijed ove eksploatacije približilo radničkoj revoluciji; zatim o proturječnosti kapitalističke eksploatacije u velikim gradovima i njihovim predgradima te rudarskim oblastima; o proturječnosti kolonijalne eksploatacije i kolonijalnim ratovima. Riječ je o proturječnostima između stupnja razvoja kapitalističke proizvodnje i maltene srednjovjekovnog stanja na selu. Svemu tome se, tijekom revolucionarnog prevrata, pridružio čitav niz specifičnih okolnosti koje su nerazumljive izvan ruskog konteksta – takav je, recimo, „napredni“ karakter ruske revolucionarne elite koja je skupila političko iskustvo čitavog zapadnoeuropskog radničkog pokreta (92). U tom smislu revolucija, ali ni povijesna transformacija općenito, nije naprosto sukob proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa, već složena akumulacija mnoštva povijesnih proturječnosti. Revolucija se desila na mjestu najslabije karike svjetskog kapitalističkog sistema jer se na tom mjestu nagomilalo najviše tada mogućih povijesnih kontradikcija. Prosti antagonizam između dvije klase, tvrdi Althusser, nije dovoljan da izazove „revolucionarnu situaciju“ – za ovu situaciju neophodno je povijesno specifično, objektivno nagomilavanje „okolnosti“. Tek kada se mnoštvo ovih „okolnosti“ združi u jedinstvo prijeloma, temeljna proturječnost je „aktivirana“ (93). Revolucija kao sukob između proizvodnih odnosa i proizvodnih snaga jest združeno, kumulativno nagomilavanje proturječnosti. Te proturječnosti mogu biti različitog porijekla, mogu čak biti radikalno heterogene po svom karakteru i značenju, ali ih u „posljednjoj instanci“ objedinjuje jedna temeljna proturječnost. Temeljna kontradikcija je proizvod akumuliranja svih specifičnih proturječnosti, ali i njihova povratna determinanta. Ta temeljna proturječnost su proizvodni odnosi. Althusser između ostalog piše:

Stvarajući ovo jedinstvo, one [proturječnosti] obnavljaju i učvršćuju fundamentalno jedinstvo koje ih nadahnjuje, ali čineći to one otkrivaju i njegovu prirodu: da je „proturječnost“ neodvojiva od strukture cjelokupnog društvenog tijela u kojem se zbiva, neodvojiva od njegovih formalnih egzistencijalnih uvjeta i čak od sporova koje vodi, da je ona, dakle, u svojoj nutrini njima uvjetovana, određujuća, ali i determinirana u jednom jedinom i istinskom kretanju,

i to određena različitim *razinama* i raznim *instancama* društvene formacije koju ona pokreće: mogli bismo je nazvati *nadodređenom u svom principu*. (97)

To je osnovna razlika između Althusserove koncepcije proturječnosti i (post)strukturalističke koncepcije razlike: razlika nije nadodređena. Ne-nadodređenost razlike jest ono što obično prepoznajemo kao postmodernistički pluralizam – sve utječe na sve ostalo, ali ipak ni jedna stvar, ni jedna opća determinanta nema nikakvu određujuću moć. Na mjesto determinante u „posljednjoj instanci“ nastupa rizomatična struktura razlika, otvorena mreža beskrajnih metamorfoza.

Upravo to je fundamentalna razlika između Machereyjeve *Teorije književne proizvodnje* i knjige *O čemu misli književnost. Teorija književne proizvodnje* još uvijek je striktno althusserijanska knjiga jer počiva na Lenjinovom konceptu nadodređenosti – proizvodni odnosi determiniraju, nadodređuju „u posljednjoj instanci“ književnu proizvodnju, proturječnost književnog djela nadodređena je općom proturječnošću danog oblika proizvodnje. Upravo zbog toga Macherey kreće od Lenjinovih tumačenja Tolstoja – nejednak razvoj carističke Rusije „u posljednjoj instanci“ determinira unutrašnje kontradikcije Tolstojevog djela, njegovu unutrašnju *ne cjelovitost*. Rani Macherey time svoju interpretaciju književnosti bazira na klasičnoj marksističkoj pretpostavci da je svaka društvena formacija nadodređena danim oblikom proizvodnje. To ne znači povratak u ekonomizam, već althusserijansku tezu o strukturalnoj uzročnosti. Društvo je kompleksna cjelina u kojoj političke, ideološke i ekonomske strukture imaju relativnu autonomiju. Ipak, Althusserova koncepcija društva ne upada u postmodernistički pluralizam jer diskurs nije arbitrar, već je određen ekonomijom, odnosno danim oblikom proizvodnje kao determinantom „u posljednjoj instanci“. S druge strane, *O čemu misli književnost* upravo polazi od postmodernističke koncepcije pluralizma i relativizma. Pod pluralizmom podrazumijevamo označiteljsku kauzalnu neodređenost, odnosno, kako to ističe Robert Paul Resch, akcent na simultanost različitih društvenih fenomena, na njihov suodnos i interakciju bez razmatranja njihove relativne efikasnosti ili kauzalnog značaja (Resch, 1992: 6). U *O čemu misli književnost* filozofija utječe na književnost kao što i književnost utječe na filozofiju, pri čemu su i filozofija i književnost samo označiteljski sustavi koji su u vezi s drugim označiteljskim sustavima. Ipak, ni jedan od tih sustava nema nikakvu određujuću moć, čak ni „u posljednjoj instanci“. Upravo zbog toga, za poznog Machereyja važni su primjeri nedijalektičkog, dakle ne-marksističkog materijalizma, kao što je onaj Georgesa Bataillea. Njegov „bazni“ ili „niski“ materijalizam briše svaku opoziciju između visokog i niskog, determiniranog i determinante, nadodređujućeg i nadodređenog, i time nagovještava postavke deridijanske dekonstrukcije koja je glavni

teorijski uzor za nastanak *O čemu misli književnost*. Čitajući Bataillea, Macherey, između ostalog, piše:

Jednom kada dovedemo u pitanje odnos između onog „iznad“, što je otjelotvoreno u umu ili ideji, i onog „ispod“, što je ukorijenjeno u materijalnoj prirodi, nije dovoljno samo modificirati polove koji ovaj odnos određuju tako što ćemo promijeniti redosljed njihovih vrijednosti. Dati materiji novu poziciju unutar tog odnosa ili joj dati temeljnu ili usputnu ulogu tako što bi duh ovisio o njoj, ostavilo bi netaknutu hijerarhijsku strukturu koja podređuje jednu vrijednost drugoj. Na kraju, takav preokret dodjeljivanjem materiji pozicije koju je nekada zauzimao um samo bi proizveo novi i prikriveni idealizam. I idealizacija materije i materijalizacija ideje znače samo preokret u hijerarhiji dominacije i privilegiranju visoke vrijednosti u odnosu na nisku vrijednost, i to implicitnim pozivanjem na negativnost. Pravi materijalizam bi, nasuprot tome, bio onaj koji je sposoban izbjeći ovaj arhitektonski ili pravno inspirirani pokušaj legitimacije i ograničiti se na „direktnu interpretaciju sirovih fenomena“. (Macherey, 1995: 119–129)

Potenciranje autora kao što je Bataille i njihova specifična interpretacija utemeljena na konceptu razlike umjesto na konceptu proturječnosti koju nudi pozni Macherey ne znače nužno odbacivanje Althussera i althusserijanstva *tout court*, već prije napuštanje samo jednog, ali zato ni manje ni više centralnog, konstitutivnog elementa Althusserove teorije: lenjinizma. Prijelaz s *Književne proizvodnje* na *O čemu misli književnost* koji realizira Macherey stoga jest revidiranje, čak napuštanje althusserijanstva, koje reflektira jednu dublju povijesnu krizu: krizu lenjinizma, podjednako u teoriji kao i u političkoj praksi.

Detaljna rasprava o povijesnim okolnostima koje su uvjetovale krizu lenjinizma, a koja se izgleda dešava već krajem šezdesetih godina 20. stoljeća, izlazi iz okvira ovog eseja. Preostaje nam samo da, umjesto zaključka, uputimo na izvjesne teorijske konsekvencije gore spomenutog napuštanja lenjinističke paradigme, a posebno Lenjinove teorije društvenih formacija te nadodređene proturječnosti. Referirat ćemo se samo na jedno mjesto iz Althusserove knjige *Za Marksa*, u kojoj ovaj, ponovo se pozivajući na Lenjina, artikulira koncept prakse. Althusser polazi od općeg određenja prakse pod kojom se podrazumijeva cjelokupan proces preobražaja prvobitno dane materije u određeni proizvod, pri čemu se ovaj preobražaj dešava intervencijom ljudskog rada, uz upotrebu određenih oruđa. To opće određenje prakse istovremeno podrazumijeva i činjenicu da u određenoj društvenoj formaciji mogu postojati i mnogobrojna partikularna određenja praksi. Društvo je u tom smislu skup različitih praksi koje u „posljednjoj instanci“ strukturira ili nadodređuje *praksa proizvodnje* (Altise, 1971: 145). Proizvodnja jest praksa preobražaja prirode u upotrebne proizvode aktivnošću ljudi koji rade na poslu metodički reguliranom upotrebom

određenih sredstava za proizvodnju i u okviru postojećih proizvodnih odnosa. Mimo ove dominantne (u posljednjoj instanci) prakse proizvodnje, možemo govoriti i o političkoj, ideološkoj te teorijskoj praksi. *Politička praksa* je transformacija nekih društvenih odnosa (prvobitna materija) u nove društvene odnose (proizvod). *Ideološka praksa* (religiozna, politička, moralna, pravna i, naravno, umjetnička) također je oblik transformacije svog predmeta (materije): svijesti ljudi. U odnosu na sve ove oblike praksi, *teorijska praksa* ipak zauzima posebno mjesto: specifičnost teorijske prakse, tvrdi Althusser, jest to što ona za svoj predmet (prvobitnu materiju) ima druge oblike praksi: proizvodnu, političku ili ideološku praksu. Drugim riječima, teorijska praksa operira s prvobitnom materijom (izlaganja, koncepti, činjenice) koju joj daju druge prakse, bilo empirijske, bilo tehničke, bilo ideološke (146). Teorijska praksa pretvara ideološki proizvod postojećih praksi u spoznaje (znanstvene istine). U tom kontekstu, dakle, kod Althussera postoji striktna razlika između teorijske i književne prakse koja je još uvijek na djelu u *Teoriji književne proizvodnje*: kao što pokazuje Lenjin na primjeru Tolstoja, književno djelo nije u stanju ponuditi uvid u totalitet društvene strukture, ono daje samo parcijalni uvid, samo jednu partikularnu verziju ovog totaliteta. Tek znanost historijskog materijalizma, zahvaljujući konceptu oblika proizvodnje, dakle, teorijskoj apstrakciji, može ponuditi uvid u mehanizme funkcioniranja ovog totaliteta. Brisanjem razlike u odnosu između književnosti i teorije, kakvo je prisutno u *O čemu misli književnost*, teorijska praksa odrekla se mogućnosti znanstvene osnovanosti svog predmeta (teorijske „prvobitne materije“). Time je provedena svojevrsna *literalizacija* teorijske prakse. Odbacivanjem koncepta nadodređenosti između različitih oblika praksi, gdje proizvodna praksa naodređuje političke i ideološke prakse, a teorijska praksa povratno utječe na sve te oblike praksi, teorija se također odrekla mogućnosti da postavi pitanje oblika proizvodnje kao determinante u posljednjoj instanci. A u buržoaskom društvu to nije ništa drugo do li kapitalistički način proizvodnje i njegovo nadodređenje svih oblika relativno autonomnih društvenih praksi kao što je književnost.

Dakle, možemo zaključiti: (1) Machereyjev zaokret upućuje na činjenicu da althusserijanska teorija nije moguća bez svog najznačajnijeg elementa – lenjinizma. Bez Lenjina, koji je očigledno konstitutivan za althusserijansko shvaćanje društva i umjetnosti, althusserijanstvo postaje samo još jedna teorija pisanja, razlike, označavanja ili diferenciranja u domeni jezika. Istovremeno, (2) prijelazom s marksističke teorije nadodređene proturječnosti na poststrukturalističku teoriju razlike, teorija je odbacila mogućnost znanstveno osnovane analize mjesta književnosti unutar kapitalističkog načina proizvodnje. Drugim riječima, književna teorija izgubila je

mogućnost da se konstituirala kao sveobuhvatna i znanstveno osnovana kritička teorija buržoaskog društva.

LITERATURA

Althusser, Louis i Etienne Balibar. 1975. *Kako čitati Kapital*. Preveli Rade Kalanj i Ljerka Šifler. Zagreb: Izvori i tokovi.

Althusser, Louis. 1971. *Lenin and Philosophy and Other Essays*. Translated by Ben Brewster. New York i London: Monthly Review Press.

Altise, Luj. 1971. *Za Marks*. Prevela Eleonora Prohić. Beograd: Nolit.

Balibar, Étienne i Pierre Macherey. 2017. „O književnosti kao ideološkoj formi“, preveo Marko Mravunac. U: *Jat – časopis studenata kroatistike*, br. 3, str. 276–299.

Hindess, Barry i Paul Q. Hirst. 1975. *Pre-Capitalist Modes of Production*. London, Henley i Boston: Routledge.

Jay, Martin. 1984. *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*. Berkeley i Los Angeles: University of California Press.

Lenin, V. I. 1967. *On Literature and Art*. Moscow: Progress Publishers.

Lenjin, V. I. 1960. „Šta su 'prijatelji naroda' i kako se oni bore protiv socijaldemokrata?“ U: *Izabrana dela, knj. 1*. Preveli Zvonko Tkalec i Tihomir Stefanović. Beograd: Kultura, str. 121–314.

Lenjin, V. I. 1960. *Razvitak kapitalizma u Rusiji*. U: *Izabrana dela, knj. 2*. Preveo Mihailo Kovačević. Beograd: Kultura.

Lenjin, V. I. 1960. „Lav Tolstoj kao ogledalo ruske revolucije“, „L. N. Tolstoj“ i „L. N. Tolstoj i savremeni radnički pokret“. U: *Izabrana dela, knj. 6. Avgust 1907–1910*. Preveli Lepa Nešić-Pijade, Zvonko Tkalec, Dimče Najdevski, Olga Gligorijević, Milica Zajcev-Darić i Ilja Antonijević. Beograd: Kultura, str. 419–423, 496–500, 501–503.

Lenjin, V. I. 1960. „Materijalizam i empiriokriticizam. Kritičke primedbe o jednoj reakcionarnoj filozofiji“. U: *Izabrana dela, knj. 7*. Preveo Siniša Stanković. Beograd: Kultura.

Lenjin, V. I. 1960. „Filozofske sveske“. U: *Izabrana dela, kn. 15*. Preveli Zagorka Micić, Vuko Pavićević, Mihajlo Čukić i Svetimir Ristić. Beograd: Kultura.

Lukács, Georg. 1970. *Povijest i klasna svijest*. Preveli Milan Kangrga i Danilo Pejović. Zagreb: Naprijed.

Lukács, Georg. 1990. *Teorija romana*. Preveo Kasim Prohić. Sarajevo: Veselin Masleša i Svjetlost.

Macherey, Pierre. 1992. *A Theory of Literary Production*. Preveo Geoffrey Wall. London i New York: Routledge.

Macherey, Pierre. 1995. *The Object of Literature*. Preveo David Macey. Cambridge: Cambridge University Press.

Marx, Karl. 1979. *Osnovi kritike političke ekonomije (Ekonomski rukopisi 1857–1859)*. U Karl Marx i Friedrich Engels, *Dela, tom 19 i 20*. Preveli Branka Petrović, Moša Pijade i Gajo Petrović. Beograd: Institut za međunarodni radnički pokret i Prosveta.

Resch, Robert Paul. 1992. *Althusser and the Renewal of Marxist Social Theory*. Berkeley, Los Angeles i Oxford: University of California Press.

SUMMARY

LENIN'S LEGACY: THE THEORY OF SOCIAL FORMATIONS AS A THEORY OF ARTISTIC PRODUCTION

As is well known, Louis Althusser did not elaborate any systematic theory of art/literature. He gave only more incidental remarks and a relatively fragmentary definition of art in terms of its relationship to ideology – art is part of ideology, but it also has the possibility of criticizing that same ideology. The theory of art was elaborated only by the successors of his thought. In this context, the central author is Pierre Macherey, who in the 1960s published one of the more influential works of Althusserian theory of art – *A Theory of Literary Production*. The paper analyzes the extent to which Vladimir Lenin's ideas were significant for Althusser's thought, and for Macherey's Althusserian theory of literature. Leninist theses about social formation (in a given social formation there are a number of modes of production that are overdetermined by a single mode as dominant) and contradiction (in a given formation there are a

number of contradictions but one is imposed as a determinant in the last instance, each contradiction is therefore overdetermined contradiction) are elaborated. The difference between Lenin's i.e. Althusser's concepts of social formation, contradiction, i.e. overdetermination and the post-structuralist concept of difference is emphasized. It is elaborated that the evolution of Macherey's theory of literature after *A Theory of Literary Production* was marked by the transition from the concept of contradiction to the concept of difference and a kind of abandonment of the Leninist theoretical horizon. The consequence of this is a kind of literalization of the theory and the impossibility of further understanding the connection between literary and capitalist production as a relationship of overdetermination. It points to the fact that Althusserian theory of art and literature is not possible without its Leninist basis, and that Lenin is the constitutive author for Althusser and for any theory of art and literature inspired by Althusser.

Key words: Vladimir Ilych Lenin, Louis Althusser, theory of art, literary production, social formation, contradiction, overdetermination, difference, Marxism, historical materialism