

Izvorni znanstveni rad
Prihvaćeno: 6. veljače 2024.
<https://doi.org/10.20901/pm.61.1.03>

Fetišizam i ideologija u svjetlu Bidetove meta/strukturne teorije

IVAN LASIĆ

Fakultet političkih znanosti, Sveučilište u Zagrebu

Sažetak

Fetišizam je jedan od temeljnih pojmova Marxove kritike političke ekonomije. Cilj ovoga rada jest istražiti odnos između pojma fetišizma i pojma ideologije, to jest razmotriti na koje se načine pojam fetišizma može povezati s teorijama ideologije koje su razvili sam Marx i marksistički teoretičari. Poimanje fetišizma u Marxovoj kritici političke ekonomije prikazuje se u prvom dijelu rada, dok drugi dio istražuje različite marksističke interpretacije ideologije, s naglaskom na razlikovanje između kritike ideologije i teorije ideologije. Treći se dio rada fokusira na poimanje moderne koje je razvio suvremeni marksistički teoretičar Jacques Bidet. Njegova teorija, koja se uvelike oslanja na Marxove uvide, pruža originalno rješenje problema odnosa između ideologije i fetišizma.

Ključne riječi: Karl Marx, marksizam, fetišizam, ideologija, Jacques Bidet

Uvod

Zrelo razdoblje Marxova intelektualnog djelovanja obilježeno je kritikom političke ekonomije. Riječ je o vrlo ambicioznom projektu, koji ima za cilj objelodaniti nedostatke svojstvene klasičnoj političkoj ekonomiji i izgraditi alternativni kategorijalni aparat. Pritom valja imati na umu da Marx, kritizirajući znanost političke ekonomije, ustvari kritizira kapitalistički način proizvodnje. Jedan od temeljnih pojmova tog kritičkog projekta jest pojam fetišizma. O važnosti fetišizma za kritiku političke ekonomije svjedoči činjenica da je Marx svoja razmišljanja o fetišizmu iznio u prvoj glavi prvog odjeljka prve knjige *Kapitala* – svojeg najvažnijeg djela, koje nosi podnaslov *Kritika političke ekonomije*.¹ Konkretno, radi se o poznatom, četvrtom dijelu prve glave naslovljenom “Fetiški karakter robe i njegova tajna” (Marks,

¹ U svojem tumačenju Geoga Lukácsa Dimoulis i Milios ističu: “Lukacs marksizmu pripisuje specifično jezgro, koje je za njega analiza fetišizma” (Dimoulis i Milios, 2017, str. 55).

1978, str. 73). U ovom će se radu nastojati razmotriti na koje se načine Marxovo poimanje fetišizma može povezati s problematikom ideologije.

Kao što napominju Dimitri Dimoulis i John Milios, u Marxovim spisima iz mladenačkog razdoblja pojam ideologije igra značajnu ulogu. Nasuprot tome, taj se pojam u *Kapitalu* gotovo uopće ne spominje. Točnije, spominje se tek jednom. Iz toga slijedi da analiza fetišizma, koju je Marx proveo u *Kapitalu*, predstavlja zamjenu za pojam ideologije. Prema tome, moglo bi se zaključiti da ideologiju ne stvaraju ideološke instance, već da ona proizlazi iz strukture robne razmjene. Međutim, takvo gledište nije univerzalno prihvaćeno (Dimoulis i Milios, 2017, str. 80-81). Kako bi se istražio odnos fetišizma i ideologije, prvo je potrebno prikazati Marxovu analizu fetišizma, a zatim razmotriti prijepore povezane s pojmovima fetišizma i ideologije u marksističkoj misli. Pritom se osobito korisnim pokazuje Rehmannovo razlikovanje kritike ideologije i teorije ideologije (Rehmann, 2017).

Nakon prikaza različitih interpretacija ideologije i fetišizma razmotrit će se Bidetova *Opća teorija moderne*. Referirajući se na Marxa te na brojne druge moderne i suvremene autore, Bidet nastoji formulirati jedinstvenu teoriju koja bi obuhvatila pravne, ekonomske i političke aspekte moderne epohe. Na tu ambiciju ukazuje i podnaslov knjige: *Teorija prava, ekonomije i politike*. Knjiga se, kao i sama teorija, sastoji od tri dijela – “Metastruktura”, “Struktura i sistem” te naposljetku “Politika” (Bidet, 2008). Prvi moment, metastruktura, koju ne treba miješati sa superstrukturom, odnosi se na oblik modernog društva koji je obznanjen javno i čije su temeljne vrijednosti sloboda, jednakost i racionalnost. Bidet napominje da se radi o fikciji. Drugi je moment struktura, odnosno svojevršno izokretanje metastrukture. Riječ je o odnosima dominacije, no valja imati na umu da su oni nad kojima se dominira obuhvaćeni metastrukturnom deklaracijom, odnosno da su pojmljeni kao slobodni i jednaki. Treći moment, politika, predstavlja teoriju prakse – povratak metastrukturnoj deklaraciji, imajući u vidu strukturne odnose (*ibid.*, str. 19).² Bidetova teorija inspirirana je Marxom, no udaljava se od tradicionalnog marksizma. Utoliko je zanimljivije što Bidet svoj projekt ne proglašava postmarksističkim. Autor hvali neomarksizam, no svom projektu ipak dodjeljuje novo ime – altermarksizam (*ibid.*,

² Moglo bi se reći da Bidet ima ambivalentan stav prema moderni. S jedne strane kritizira strukturne odnose dominacije koji su karakteristični za modernu. S druge strane pokazuje da moderna ima emancipacijski potencijal koji se očituje u mogućnosti osporavanja odnosa dominacije pozivanjem na metastrukturne vrijednosti. Prema tome, Bidet je uspješno izbjegao dvije zamke – nekritičku idealizaciju i nekritičko otpisivanje moderne tradicije. Bidetov se stav prema moderni, dakle, pokazuje sličnim Adornovu i Horkheimerovu stavu prema prosvjetiteljskom projektu. U *Dijalektici prosvjetiteljstva* autori navode: “Nipošto ne sumnjamo – a u tome jest naša *petitio principii* – da se sloboda u društvu ne može odvojiti od prosvijećenog mišljenja. Ali, ujedno mislimo da smo podjednako razgovjetno spoznali kako je već u samom pojmu ovog mišljenja (...) sadržana klica onog nazadovanja do kojeg danas svuda dolazi” (Horkheimer i Adorno, 1989, str. 9).

str. 14-15), koji predstavlja “mišljenje za drukčiji svijet” (Lalović, 2008, str. 358). Bidetova će nam teorija omogućiti da na nov način sagledamo ulogu ideologije, kao i njezin odnos s fetišizmom. Oslanjajući se na *Opću teoriju moderne*, nastojat će se pokazati da ideologija nije svediva na iskrivljenu sliku stvarnosti u službi dominacije, već da je ideologiji svojstven i emancipacijski potencijal koji se može ostvariti posredstvom političkog djelovanja.

Marxovo poimanje fetišizma

Na važnost pojma fetišizma u Marxovoj misli ukazuje činjenica da je taj pojam vezan uz robu – kategoriju kojom započinje Marxov *Kapital*. Kao što pokazuje Bob Jessop, Marx je, u različitim etapama svojega stvaralaštva, koristio različite pojmove kao polazišne točke svojih istraživanja. Jedan od tih pojmova je roba – polazišna točka *Priloga kritici političke ekonomije i Kapitala* (Jessop, 2018, str. 20-21). Marx je robu smatrao najboljom polazišnom točkom zato što joj je pripisao najveću apstraktnost (*ibid.*, str. 22). Odbacujući pristupe svojstvene prethodnim istraživačima političke ekonomije, Marx razvija pristup nadahnut staničnom biologijom. Po uzoru na pojam stanice Marx je prepoznao robu kao najjednostavniji element kapitalističkog načina proizvodnje (*ibid.*, str. 23). Štoviše, robi je svojstvena esencijalna kontradikcija, koja se odnosi na upotrebnu i razmjensku vrijednost. Ta je kontradikcija od presudne važnosti za razumijevanje kapitalističkog načina proizvodnje (*ibid.*, str. 27).

Kad je riječ o Marxovu poimanju fetišizma, prije svega valja uzeti u obzir da je pojam fetišizma mijenjao svoje značenje kroz povijest. Ne ulazeći u frojdovsku tematiku fetišizma koja se razvila poslije Marxa, potrebno je spomenuti koje je značenje pojam fetišizma imao prije Marxa. To će razmatranje ujedno omogućiti bolje razumijevanje marksovskog pojma fetišizma. Tijekom 18. i početkom 19. stoljeća pojam fetišizma je, u diskursu povjesničara i sociologa koji su se bavili proučavanjem religije, označavao stadij religije koji je bio pojmljen kao najstariji i najprimitivniji. Ne smije se izgubiti iz vida da se pojam upotrebljavao u kolonijalnom kontekstu, to jest predstavljao je oznaku za religijske prakse koje su Europljani zatekli u Africi i otpisali kao primitivne. Konkretno, radilo se o tome da vjernici štiju objekte koje su sami proizveli. Prema tome, način na koji Marx analizira fetišizam pokazuje se kao kritika ideologije³ na koju se oslanjao europski kolonijalizam. Marx, naime, upozorava da fenomen fetišizma nije vezan samo uz takozvana primitivna društva, već i uz moderni buržoaski poredak. U potonjem je slučaju također na djelu iracionalni preokret – upotrebna vrijednost podređena je razmjenskoj, rad je podređen novcu, život je podređen kapitalu itd. (Rehmann, 2013, str. 39-40).

³ Taj Rehmannov uvid ukazuje na složeni problem odnosa između fetišizma i ideologije u Marxovoj misli.

Smjestivši Marxovu upotrebu pojma fetišizma u povijesni kontekst, sada se valja okrenuti samom Marxovu tekstu. U dijelu *Kapitala* naslovljenom “Fetiški karakter robe i njegova tajna” Marx započinje svoju analizu problematiziranjem robe. Autorovim riječima: “Na prvi pogled roba izgleda stvar sama po sebi razumljiva, trivijalna. Iz njene analize izlazi da je ona veoma vraška stvar, puna metafizičkih domišljanja i teoloških mušica” (Marks, 1978, str. 73).⁴ Marxova intencija je jasna – dovesti u pitanje jednu politekonomsu kategoriju koja se, prema uvriježenom mišljenju, smatra samorazumljivom. Nasuprot tom uvriježenom mišljenju, Marx napominje da je robi svojstven mistični karakter te dodaje da upotrebna vrijednost ne predstavlja izvor tog mističnog karaktera. Izvor mističnog karaktera robe krije se u robnom obliku. Marx označava robu kao društvenu, odnosno čulno natčulnu stvar (*ibid.*, str. 74). Tako dolazimo do poznate Marxove formulacije koja se obično vezuje uz sintagmu fetišizam robe: “Ovde je stvar samo u tome da određen društveni odnos među samim ljudima uzima za njih fantasmagoričan oblik odnosa među stvarima” (*ibid.*, str. 75).

S obzirom na to da rad proizvodi robu, uzrok fetišizma potrebno je tražiti u društvenom karakteru tog rada. Ukupni društveni rad sastoji se od niza privatnih radova. Međutim, društveni karakter pojedinog privatnog rada dolazi do izražaja samo u razmjeni. S obzirom na to da razmjena uspostavlja odnos između proizvođača, pa tako i između proizvođača, postaje jasno da je privatni rad zapravo dio ukupnog društvenog rada. Prema tome, odnosi između privatnih radova nisu neposredno društveni. Proizvođači, dakle, imaju ispravnu percepciju kad uočavaju da odnosi između ljudi imaju predmetni karakter, kao i kad odnosima između stvari pripisuju društveni karakter (*ibid.*). Takve oblike mišljenja Marx proglašava objektivnim, ali samo u kontekstu robne proizvodnje. Pritom treba naglasiti da je robna proizvodnja shvaćena kao način proizvodnje koji je povijesno određen. Razmotre li se alternativni oblici proizvodnje, nestaje ono što Marx označava misticizmom robnog svijeta (*ibid.*, str. 78). S obzirom na to da je kapitalizam historijski poredak, proučavanje povijesti ima blagotvoran učinak utoliko što nas osvještuje da su postojali znatno drugačiji načini proizvodnje, pa nam i ukazuje na to da kapitalizam nije prirodan, vječan i nezamjenjiv.

Taj uvid postaje jasan usporedi li se, kao što to čini Marx, kapitalistički način proizvodnje s načinom proizvodnje koji je prevladavao u Europi u srednjem vijeku. Tada je proizvodnji, kao i drugim sferama ljudskog života, bila svojstvena zavisnost. U takvom načinu proizvodnje nema fetišizma robe. Odnosi između ljudi ne pojavljuju se kao odnosi između proizvoda rada, već naprosto kao osobni odnosi (*ibid.*, str.

⁴ Valja uzeti u obzir da pojam fetišizma nije povezan isključivo s robom, već sa svakim oblikom kapitala. To znači da se taj pojam primjenjuje i na novac i sredstva za proizvodnju. Prema tome, riječ je o teoriji fetišizma kapitala, a ne samo fetišizma robe (Dimoulis i Milios, 2017, str. 70-71).

78-79). Međutim, valja imati na umu da Marx ne zagovara povratak na predmoderne odnose proizvodnje, već napredak, odnosno daljnju modernizaciju. Prema njegovu sudu, fetišizam je moguće prevladati tek u komunizmu: “Proces društvenog života (...) skinuće sa sebe mistični magleni veo samo kad kao proizvod slobodno udruženih ljudi bude stajao pod njihovom svesnom planskom kontrolom” (*ibid.*, str. 80-81). Marxova kritika političke ekonomije pokazuje se, dakle, kao znanstveni poduhvat koji ima politički cilj – uspostavu društva onkraj kapitalizma.⁵

Iako je Marx formulirao radikalnu kritiku političke ekonomije, valja uzeti u obzir da tradicija koju Marx kritizira nije jedinstvena. Drugim riječima, ne možemo govoriti o političkoj ekonomiji kao takvoj, već moramo razlikovati klasičnu političku ekonomiju od vulgarne ekonomije. Na tom razlikovanju inzistira i sam Marx. Začetnik klasične političke ekonomije je William Petty, a njezin predmet unutarnja povezanost odnosa koji su svojstveni buržoaskoj proizvodnji. S druge strane, vulgarna se ekonomija bavi prividnom povezanošću. Ona ispunjava popularizatorsku ulogu u službi buržoazije. Njezina je zadaća sistematizirati način na koji agenti buržoaske proizvodnje poimaju svijet te njihove predodžbe prikazati kao da se radi o vječnim istinama (*ibid.*, str. 82). Jacques Bidet povezuje vulgarnu ekonomiju s ideologijskom predodžbom (Bidet, 1988, str. 178) te dodaje: “Svoju funkcionalnost ona očituje u činjenici da odgovara na zahtjeve individualne prakse konkurentskih kapitalista za koju ona konstituira načelo operativnih strategijskih shema” (*ibid.*, str. 179). Time se potvrđuje autorova teza o dvostrukom licu ideologije, uz napomenu da je funkcionalno lice važnije od iluzijskog (*ibid.*, str. 172).

Imajući u vidu Marxovo razlikovanje klasične i vulgarne ekonomije, valja spomenuti da je Dag Strpić, u svojoj minucioznoj knjizi o Marxu *Robna proizvodnja i udruženi rad u Marxovoj kritici političke ekonomije*, otišao korak dalje i proširio to razlikovanje, to jest primijenio ga je i na tabor političkih ekonomista koji su suprotstavljeni kapitalizmu.⁶ Strpić razlikuje građansku ili kritičku teoriju, vulgarnu buržoasku teoriju i vulgarnu proletersku teoriju. Pritom oznaka vulgarnosti zapravo upućuje na apologetski karakter teorije. Iako je i proleterskoj teoriji svojstven apologetski karakter pa ju se stoga može označiti kao vulgarnu, Marx nije to činio. Me-

⁵ S obzirom na to da Marx proglašava fetišizam religijom svakodnevnog života, bilo bi iluzorno očekivati da je kritika lažne svijesti metoda kojom je moguće prevladati fetišizam. Drugim riječima, znanstveno opovrgavanje nije dostatno (Rehmann, 2017, str. 31). Dekonstrukcija se također pokazuje kao neprikladna metoda nadilaženja fetišizma. Ako dekonstruiramo fetišizam, “kapital će i dalje stvarati profit i zarađivati kamate” (Dimoulis i Milios, 2017, str. 76).

⁶ O taboru možemo uvjetno govoriti samo zbog toga što je tim autorima zajednička antikapitalistička orijentacija. Izuzev toga, Marxa bismo teško mogli svrstati u istu kategoriju s, primjerice, anarhističkim teoretičarom Pierre-Josephom Proudhonom. Tome u prilog govori činjenica da su Marx i Engels svrstali Proudhonovo djelo *Filozofija bijede* u kategoriju konzervativnog ili buržoaskog socijalizma (Marks i Engels, 1972, str. 70).

đutim, Marxov projekt kritike političke ekonomije nipošto se ne smije izjednačiti s proleterskom teorijom. Razlika je u tome što vulgarna proleterska teorija u robi vidi tek rezultat rada, a kapitaliska svojstva robe smatraju se nametnutima. Nasuprot tome, Marx smatra da proizvodnju i reprodukciju kapitala, kao i otvaranje puta prema samoprevladavanju kapitala, treba pripisati robi. U tom je pogledu Marxova teorija donekle slična građanskoj teoriji u kojoj je robi dodijeljen status osnove građanskog društva – za razliku od vulgarne buržoaske teorije koja svodi robu na stvar koja se razmjenjuje (Strpić, 2017, str. 275).⁷

Važno je diferencirati Marxovu kritiku političke ekonomije od vulgarne proleterske teorije kako bismo imali u vidu kompleksnost Marxova projekta i kako bismo taj projekt mogli razlikovati od onoga što Strpić označava kao “*Engelsove i Lenjinove reinterpretacije i popularizacije*” (*ibid.*, str. 14). Strpićeva distinkcija, u tom pogledu, ima blagotvoran učinak zbog toga što upozorava na znanstvenost Marxove kritike političke ekonomije. Spomenimo i da je naglašavanje znanstvenosti Marxove kritike svojstveno i Althusserovu pristupu (Althusser, 1975, str. 195).⁸

Analiza trojnog obrasca, koju Marx provodi u četrdeset osmoj glavi trećeg toma *Kapitala*, predstavlja vrhunac njegove teorije fetišizma. Trojni obrazac, ili trojni oblik, sastoji se od tri kategorijalna para: *kapital–profit* ili *kapital–kamata*; *zemlja–zemljišna renta*; *rad–najamnina*. Pritom kapital, zemlja i rad naizgled predstavljaju izvore bogatstva koji nisu međusobno povezani. Marx upozorava da je kapital društveni odnos proizvodnje, pa ga samim time ne smijemo pojmiti kao stvar. Iako je predstavljen u stvari, riječ je o odnosu svojstvenom povijesnoj društvenoj formaciji. Prema tome, pogrešno je smatrati da su sredstva za proizvodnju uvijek i svugdje kapital (Marx, 1974, str. 677). Marxovim riječima: “Jasno je da kapital pretpostavlja rad kao najamni rad. Ali je isto tako jasno da kad se pođe od rada kao od najamnog rada, tako da podudaranje rada uopšte s najamnim radom izgleda po sebi razumljivo, da se onda kapital i monopolisana zemlja moraju ispoljavati kao prirodni oblik uslova za rad prema radu uopšte” (*ibid.*, str. 685–686). Klasni značaj trojnog obrasca očituje se u tome što se izvori dohodaka vladajućih klasa dogmatski poimaju kao nužni po prirodi i vječno opravdani (*ibid.*, str. 690).

⁷ Marxova se teorija, u znanstvenom smislu, tako pokazuje znatno ambicioznijom i rafiniranijom od vulgarne proleterske teorije. Međutim, ne treba imati dvojbe kad je riječ o Marxovim političkim uvjerenjima. Kako napominje Strpić: “Marx je svoju kritiku ostavio diskretno klasno nerubriciranom, ali je bez rezerve želio i sve činio da je radnička klasa zastupa kao svoju” (Strpić, 2017, str. 279). Na to nam ukazuje i Engelsova primjedba iz “Predgovora engleskom izdanju” prvog toma *Kapitala*: “*Kapital* se na Kontinentu često naziva ‘*Biblijom* radničke klase’” (Engels, 1978, str. 33).

⁸ Ipak, spomenimo i važnu razliku između Strpićeva i Althusserova pristupa. Riječ je o odnosu prema Engelsu. Althusserov se stav prema Engelsu čini znatno blažim od Strpićeva. Primjerice, Althusser govori o Engelsovu geniju (Althusser, 1975, str. 155).

Ideologija u marksističkoj misli

Želimo li dokučiti način na koji Marx poima ideologiju, valja poći od poznatog predgovora *Prilogu kritici političke ekonomije*. U tom tekstu Marx napominje da pravni odnosi i oblici države proizlaze iz materijalnih životnih odnosa, to jest iz građanskog društva (Marks, 1969, str. 8). Sukladno tome, u Marxovu se shvaćanju ideologije očituje primat ekonomskog: “Način proizvodnje materijalnog života uslovljava proces socijalnog političkog i duhovnog života uopšte. Ne određuje svest ljudi njihovo biće, već obrnuto, njihovo društveno biće određuje njihovu svest“ (*ibid.*, str. 9). Govoreći o sukobu proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa, Marx uvodi koncept ideološkog. Prema njegovu sudu, “mora se uvek razlikovati materijalni prevrat u ekonomskim uslovima proizvodnje, koji se dâ konstatovati s tačnošću prirodnih nauka, od pravnih, političkih, religioznih, umetničkih ili filozofskih, ukratko, ideoloških oblika u kojima ljudi postaju svesni toga sukoba i borbom ga rešavaju” (*ibid.*).

Takvo poimanje ideologije, u znatno razrađenijem obliku, možemo pronaći u Marxovoj i Engelsovoj *Njemačkoj ideologiji*. I u tom se djelu naglasak stavlja na građansko društvo, koje je, za Marxa i Engelsa, “istinsko žarište i pozornica celokupne istorije” (Marx i Engels, 1974, str. 35). Sukladno tome, borbe povezane s oblicima vladavine i izbornim pravom proglašene su iluzornim oblicima ispod kojih se krije klasna borba, uz napomenu da osvajanje vlasti nužno zahtijeva prikazivanje partikularnog klasnog interesa kao da se radi o općem interesu (*ibid.*, str. 32). Također valja istaknuti da u *Njemačkoj ideologiji* autori povezuju pojam ideologije s izokretanjem, koristeći metaforu *camera obscura*. Riječima Marxa i Engelsa: “Ako su u celokupnoj ideologiji ljudi i njihovi odnosi postavljeni na glavu, kao u kakvoj camera obscura, ovaj fenomen proizlazi iz istorijskog procesa njihovog života, isto tako kao što i obrnuta slika predmetâ na mrežnjači oka proizlazi iz neposrednog fizičkog procesa njihovog života” (*ibid.*, str. 23). Uzmemo li u obzir sve navedeno, dolazimo do zaključka da Marx i Engels ne svode ideologiju na puki skup ideja, već ju poimaju materijalistički. Za Marxa i Engelsa, ideologija je neraskidivo povezana s materijalnim uvjetima i klasnim odnosima. Riječima samih autora: “Misli vladajuće klase su u svakoj eposi vladajuće misli, tj. klasa koja predstavlja vladajuću materijalnu silu društva je ujedno i njegova vladajuća duhovna sila” (*ibid.*, str. 43).

Kad je riječ o poimanju ideologije u marksističkoj misli, potrebno je uzeti u obzir postojanje dviju tradicija. Radi se o kritici ideologije i teoriji ideologije. Tijekom njihova razvoja te su dvije tradicije bile razdvojene, a njihov je odnos nerijetko poprimeo i antagonistički karakter. Pritom valja istaknuti da se teorija ideologije nastojala udaljiti od kritike onoga što se u marksističkom vokabularu često označavalo sintagmom *lažna svijest*. Pokazalo se da pozivanje na takozvanu lažnu svijest, manipulaciju i nasilje ne predstavlja adekvatno objašnjenje stabilnosti svojstvene buržoaskom društvu te pripadajućoj mu državi. Također je potrebno istaknuti da je

razvoj teorija ideologije započeo sedamdesetih i osamdesetih godina prošlog stoljeća uslijed krize marksizma koja je proizašla iz neuspjeha pokreta iz 1968. godine (Rehmann, 2017, str. 23).⁹

Pomak prema pojmu teorije ideologije prvi je napravio Louis Althusser, a slijedili su ga Stuart Hall i istraživači okupljeni u *Projekt Ideologietheorie*. Teorija ideologije odbacila je ekonomističko gledište, koje nije uzimalo u obzir relativnu autonomiju ideološkog, već je objašnjavalo ideologiju isključivo pozivanjem na klasne interese. Uz ekonomizam, odbačeno je i poimanje ideološkog svojstveno tradicionalnoj kritici ideologije, odnosno izjednačavanje ideološkog s lažnom ili pak izokrenutom svijesću. Takva se koncepcija pokazuje neprikladnom iz nekoliko razloga. Prije svega, kritika ideologije koja stavlja naglasak na lažnu svijest ne uzima u obzir materijalnu egzistenciju ideološkog, koja se očituje u raznim praksama, ritualima, aparatima i djelatnosti intelektualaca. Također, stavljanje naglasaka na svijest često je dovodilo do zanemarivanja važnosti nesvjesnog kad je riječ o funkcioniranju ideologije. Naposljetku, ukoliko se ideologija pojmi kao lažna svijest, zanemaruje se kontradiktorna kompozicija ideologija. Drugim riječima, takvo shvaćanje ideologije ne uzima u obzir da ideologije sadrže realistične elemente (*ibid.*, str. 24).

Usprkos tim razlikama, Rehmann napominje da se razgraničenja koja dijele dvije tradicije ipak ne mogu pojmiti kao fiksna. Brojni autori koji se, prema uvriježenom mišljenju, svrstavaju u tradiciju kritike ideologije nastoje pružiti objašnjenja uvjeta koji su doveli do nastanka ideologija, kao i uvjeta koji su potrebni da bi ideologija bila djelotvorna. Jednako tako, u teorijama ideologije prisutna je kritička komponenta. Pritom nije riječ o razlikovanju istinitog i lažnog, već se naglasak stavlja na dominaciju i emancipaciju (*ibid.*, str. 25).¹⁰ U skladu s tim, Rehmann proglašava razdvajanje kritike i teorije ideologije pogrešnim i kontraproduktivnim te predlaže svojevrstan spoj kritike ideologije i materijalističke teorije ideološkog. Pritom se poziva na kritiku ideologije koju su formulirali Marx i Engels te na Gramscijevu teoriju hegemonije, s obzirom na to da oba primjera dovode u pitanje

⁹ Pojmove kritike i teorije ideologije možemo pronaći i u Bidetovoj studiji *Što da se radi s "Kapitalom"?*. Govoreći o Marxovu poimanju ideologije, Bidet napominje da "upravo distanciranje u odnosu na stanovite aspekte hegelovske logike omogućuje konstituiranje pristupa koji nije samo pristup neke *kritike* ideologije nego je pristup nečega što ću nazvati *teorijom* ideologije" (Bidet, 1988, str. 169).

¹⁰ Jedan od marksističkih autora koje Rehmann ubraja u tradiciju kritike ideologije jest Herbert Marcuse (Rehmann, 2017, str. 25). Kad je riječ o Marcuseovoj kritici ideologije, valja naglasiti da ona nije ograničena na ideologije svojstvene kapitalističkim društvima. Na to ukazuje Marcuseova knjiga *Sovjetski marksizam. Kritička analiza*, koja predstavlja kritiku službene ideologije SSSR-a (Marcuse, 1983). Također, u knjizi *Čovjek jedne dimenzije. Rasprave o ideologiji razvijenog industrijskog društva* Marcuse primjenjuje kritiku ideologije na društva obaju hladnoratovskih blokova (Marcuse, 1968).

rigidnost razgraničenja kritike i teorije ideologije, spajajući elemente tih dviju tradicija (*ibid.*, str. 23-24).

Kako bi dokazao svoju tezu, Rehmann nudi inovativno tumačenje Marxove i Engelsove metafore *camera obscura*. Ta metafora može navesti čitatelje na pogrešni zaključak da Marx i Engels poimaju ideologiju tek kao izokrenutu svijest. Prema Rehmannovu sudu, prilikom tumačenja *Njemačke ideologije*, nastale 1845. i 1846. godine, treba uzeti u obzir još jedan Marxov spis iz istog razdoblja – *Teze o Feuerbachu* iz 1845. godine. Konkretno, Rehmann skreće pažnju na prvu tezu koja sadrži kritiku ranijeg materijalizma, ali i pohvalu idealizma (*ibid.*, str. 26-27). Citirajmo prve dvije rečenice prve teze: “Glavni nedostatak sveg dosadašnjeg materijalizma – uključujući i Feuerbachov – jest to što se predmet, stvarnost, osjetilnost uzima samo u obliku objekta ili u obliku kontemplacije, a ne kao ljudska osjetilna djelatnost, praksa, ne subjektivno” (Marx, 1950, str. 57).

Prema tome, prva nam teza jasno pokazuje da Marx odbacuje raniji oblik materijalizma, priznajući pritom zaslugu idealizma. Međutim, Marx ne kritizira Feuerbachov materijalizam u ime idealizma, već u ime drugačijeg materijalizma. Na to nas pak upućuje deseta teza: “Stanovište starog materijalizma je ‘građansko’ društvo; stanovište novog je ljudsko društvo, ili podruštvljeno čovječanstvo” (*ibid.*, str. 60). Upravo na temelju opreke starog i novog materijalizma Rehmann osporava ideju da Marx i Engels u *Njemačkoj ideologiji* tvrde da u svijesti naprosto dolazi do pasivne refleksije izvanjskog svijeta. Takva bi koncepcija svijesti odgovarala starom materijalizmu, odnosno varijanti materijalizma koju Marx nastoji nadići. Nasuprot tome, novi, Marxov materijalizam uzima subjektivnu praksu kao svoju polazišnu točku (Rehmann, 2017, str. 27-28). Vratimo li se *Njemačkoj ideologiji* i promotrimo li ju u svjetlu Marxovih *Teza o Feuerbachu*, dolazimo do zaključka da je Marxovo i Engelsovo poimanje ideologije znatno kompleksnije no što se činilo na prvi pogled.

Rehmann napominje da Marx i Engels ne nastoje izuzeti svijest iz stvarne prakse života, već ju smatraju integralnim dijelom životnih praksi. Štoviše, svijest se postojtećuje s kompozitom društvenih odnosa (*ibid.*, str. 28). Prema tome, Marxov i Engelsov pojam *camera obscura* nije istoznačan lažnoj svijesti, već nas upućuje na ono što Marx i Engels nazivaju idealističkim nadgradnjama klasnih društava. Sintagma *idealistička nadgradnja* predstavlja spoj dviju kategorija. Prva kategorija, idealizam, odnosi se na jednu filozofsku tradiciju, dok se druga kategorija, nadgradnja, odnosi na materijalnu i institucionalnu realnost. Taj nam spoj pokazuje da Marx i Engels napuštaju tradicionalni diskurs svijesti i počinju graditi teoriju ideologije utemeljenu na historijskom materijalizmu (*ibid.*, str. 30).¹¹ Drugim riječima, već u *Nje-*

¹¹ U tom smislu treba tumačiti Marxovo i Engelsovo poimanje izokrenute svijesti. Rehmann upozorava: “Ono što to izokretanje svijesti čini mogućim i proizvodi ga realna je odvojenost intelektualnih aktivnosti od društvene proizvodnje, njihova rastuća nezavisnost od i privilegirana pozici-

mačkoj ideologiji možemo primijetiti “presudan pomak prema teoriji ideologije koja je ideološko koncipirala kao vrstu materijalnog aranžmana u društvu” (*ibid.*, str. 31).

Iz toga proizlazi zaključak da se materijalnost ideologije ne može smatrati Althusserovom inovacijom. Ta je ideja prisutna kod Marxa i Engelsa, ali i kod Gramscija (*ibid.*, str. 32).¹² Pritom valja imati na umu da se Gramscija često poima kao teoretičara koji je razvio neutralni pojam ideologije i, sukladno tome, odbacio kritiku ideologije svojstvenu Marxovoj i Engelsovoj misli (*ibid.*, str. 33). Dovodeći u pitanje takvo tumačenje Gramscija, Rehmann napominje da Gramsci nije odbacio kritičku perspektivu, već poistovjećivanje ideologije sa sviješću. Uzmemo li u obzir da Marx i Engels nisu govorili tek o oblicima svijesti, postaje jasno da Gramscijevo isticanje fenomena koji su kasnije obuhvaćeni pojmom materijalnosti ideološkog ne može biti tumačeno kao odbacivanje pristupa koji su razvili Marx i Engels. Ipak, bilo bi pogrešno shvatiti Gramscijevo misao kao puki nastavak Marxove i Engelsove. Važna Gramscijeva inovacija očituje se u pridavanju pozitivnih konotacija pojmu ideologije. Takva se upotreba prvenstveno javlja poradi opisa filozofije koja više nije samo predmet rasprave u intelektualnim krugovima, već počinje dobivati popularnost u masama. Pritom je važno primijetiti da ni u tom slučaju nema govora o neutralnom pojmu ideologije kod Gramscija (*ibid.*, str. 34-35).

Može se reći da Gramscijeva misao kombinira dva aspekta. Gramsci nastoji razumjeti materijalnost ideološkog, i u tom se pogledu pokazuje kao preteča Althussera, no istovremeno svojoj filozofiji prakse dodjeljuje ulogu permanentne kritike ideologije (*ibid.*, str. 39). Međutim, prema Rehmannovu sudu, postoji fundamentalna razlika između Marxa, Engelsa i Gramscija s jedne strane te Althussera s druge. Rehmann tvrdi da Althusserova teorija ideologije ne sadrži ideološko-kritičku perspektivu. Althusser je, naime, došao do pogrešnog zaključka da se kritički pojam ideologije u djelima Marxa i Engelsa može svesti na paradigmu lažne svijesti. Odmaknuvši se od Marxa i Engelsa, Althusser govori o ideologiji općenito, koju smatra vječnom i transhistorijskom te, štoviše, dijelom čovjekove prirode. Iz toga slijedi da je Althusserova teorija ideologije spoj marksističko-lenjinističkog poimanja ideologije koje se može opisati kao neutralno i psihoanalitičke teorije. Pritom se osobito ističe utjecaj francuskog psihoanalitičkog teoretičara Jacquesa Lacana (*ibid.*, str. 40-41).¹³

ja u odnosu *na* društveni rad. To se, primjerice, odnosi na pojavu religije kao ideologije, koju treba razlikovati od magijskih praksi i misticizma prirode u pred-državnim društvima, i to zbog formiranja specijaliziranog svećenstva koje je oslobođeno manualnog rada” (Rehmann, 2017, str. 30).

¹² Riječ je o poznatoj Althusserovoj formulaciji, koja glasi: “**ideologija ima materijalnu egzistenciju**” (Althusser, 2018a, str. 111).

¹³ Neutralni pojam ideologije nije karakterističan samo za marksizam-lenjinizam i Althussera, već i za marksističku teoriju Druge internacionale. S obzirom na to da je temeljna ambicija Rehmannove teorije formulirati svojevršno pomirenje kritike i teorije ideologije, ne čudi njegovo

Kritika je usmjerena i prema Althusserovu poimanju subjektiviteta i interpelacije. Prema Rehmannovu sudu, “Althusserova teorija ideologije konceptualizirala je konstrukciju ideoloških subjekata i subjektiviteta previše monološki odozgo nadalje” (*ibid.*, str. 42). Tome se pridodaje i mišljenje, koje dijele brojni autori, da Althusserov model interpelacije nije adekvatan “zbog njegova funkcionalizma i zanemarivanja proturječja i različitih oblika otpora i subverzije” (*ibid.*, str. 43).

Takva interpretacija Althusserove teorije pokazuje se krajnje problematičnom. Rehmann je, doduše, ispravno identificirao Althusserovo isticanje transhistorijskog karaktera ideologije. U svojem spisu *Ideologija & ideološki aparati Države* Althusser proklamira da “ideologija nema povijest” (Althusser, 2018a, str. 117). Takvo, transhistorijsko poimanje ideologije prisutno je i u studiji *Kako čitati Kapital*. U jednom poglavlju Althusser tvrdi da će potreba za ideologijom postojati čak i u besklasnom društvu. Riječima autora: “Vidimo također da neki drugi proizvodni odnosi ne zahtijevaju političku nadgradnju, nego samo ideološku nadgradnju (besklasna društva)” (Althusser, 1975, str. 183). Rehmann je također u pravu kad kritizira način na koji se Althusser odnosi prema Marxovu i Engelsovu poimanju ideologije u *Njemačkoj ideologiji*. Govoreći o *Njemačkoj ideologiji*, Althusser napominje: “Tu je ideologija pojmljena kao čista iluzija, čisti san, odnosno kao ništavilo” (Althusser, 2018a, str. 105). U usporedbi s Rehmannovom interpretacijom *Njemačke ideologije*, Althusserova se interpretacija tog Marxova i Engelsova spisa uistinu čini suviše pojednostavljenom. Međutim, Rehmannova optužba za funkcionalizam i zanemarivanje otpora ne nalazi uporište u Althusserovu tekstu. Isto se može reći i za navodni izostanak kritičke perspektive.

Prije svega potrebno je uzeti u obzir način na koji Althusser definira ideologiju. Autor tvrdi da “**ideologija reprezentira imaginarni odnos pojedinaca spram njihovih stvarnih uvjeta egzistencije**” (*ibid.*, str. 108). Iako ta definicija naglasak stavlja na pojedince, pojmovi klase i klasne borbe igraju odlučujuću ulogu u Althusserovoj teoriji ideologije. Značaj koji Althusser pridaje tim pojmovima može se jasno vidjeti u njegovoj tvrdnji o prepoznavanju klase u ideologiji. Svakoj je klasi svojstvena posebna ideologija, no te se ideologije ne mogu smatrati proizvoljnima. Ideologija mora moći osigurati jedinstvo klase i služiti joj kao orijentir za vođenje klasne borbe. U slučaju feudalne klase tu je ulogu izvršila ideologija koju Althusser naziva religijskom ideologijom kršćanstva. Buržoaskoj je klasi za istu svrhu poslužila pravna ideologija. Doduše, prepoznavanje buržoazije u pravnoj ideologiji do-

odbacivanje neutralnog pojma ideologije. Riječima autora: “Stoga je itekako problematično da su i ‘službeni marksizam’ Druge Internacionale i ‘marksizam-lenjinizam’ Treće Internacionale izveli ‘neutralizaciju’ koncepta ideologije (koncipirajući je, naime, kao idejni oblik izraza klasnih interesa općenito), čime su efektivno eliminirali Marxovu i Engelsovu kritiku ideologije u svim njenim različitim varijantama” (Rehmann, 2017, str. 33).

vedeno je, prema autorovu sudu, u pitanje uslijed razvoja imperijalizma. Što se tiče radničke klase, njoj je svojstvena ideologija koju Althusser naziva proleterskom političkom ideologijom. Ta ideologija stavlja naglasak na klasnu borbu, a krajnji joj je cilj uspostava besklasnog društva, odnosno komunizma. Ipak, Althusser ne propušta spomenuti da su religijska, moralna i pravna ideologija izvršile utjecaj na radničku klasu (Althusser, 2018b, str. 148).

Prema tome, valja se zapitati nije li takva teorija ideologije istovremeno i kritika ideologije. Prepoznajući partikularne klasne interese koji se kriju iza pozivanja na religiju i pravo, Althusser zapravo pokazuje da su religijska i pravna ideologija služile vladajućoj klasi kao sredstvo za održanje *statusa quo*. Kritički moment Althusserove teorije očituje se i u isticanju posebnog karaktera proleterske ideologije. Autorovim riječima: “*To je, dakle, jedna sasvim posebna ideologija: ideologija, jer na nivou masa funkcionira kao svaka ideologija (interpelirajući pojedince u subjekte), no prožeta povijesnim iskustvima rasvijetljenim principima znanstvene analize*” (*ibid.*, str. 147). Očigledno je, dakle, da Althusser daje prednost proleterskoj nad drugim ideologijama. Ističući da je proleterska ideologija prožeta znanstvenom analizom, Althusser implicitno kritizira neznanstvenost drugih ideologija. Drugim riječima, njegova teorija sadrži kriterij na temelju kojeg je moguće kritički diferencirati različite ideologije. Govoreći o antagonističkim ideologijama, Althusser ih naziva nejednakima, a proletersku ideologiju pritom opisuje kao kritičku i revolucionarnu (*ibid.*, str. 151).

Nadalje, povezanost ideologije s klasnom borbom u Althusserovoj misli opovrgava ranije spomenutu kritiku Althussera, koju ističe Rehmann (2017, str. 42-43). Radi se o kritici koja Althusserovu teoriju otpisuje kao funkcionalističku, dodajući da Althusser ne uzima u obzir proturječja, otpore i subverzije. Ta kritika previda činjenicu da upravo otpor igra važnu ulogu u Althusserovu poimanju ideoloških aparata države. Riječima samog autora: “Klasa (ili savez klasa) na vlasti ne može tako lako postati ‘zakonom’ unutar IAD kao što to čini unutar (represivnog) Aparata Države: ne samo zato što stare vladajuće klase ovdje mogu dugo čuvati snažne pozicije, već i stoga što sam otpor eksploatiranih klasa može ovdje naći sredstvo i priliku vlastitog izražavanja, bilo tako što koristi unutrašnja proturječja zatečenih aparata, bilo time što borbom osvaja bojne pozicije u njima” (Althusser, 2018a, str. 93). Nadalje, valja istaknuti da je sam Althusser bio svjestan kritika koje su njegovu teoriju proglasile funkcionalističkom. U odgovoru svojim kritičarima naglasio je primat klasne borbe. S obzirom na to da primat nije dan funkcijama ideoloških aparata, već klasnoj borbi, ne može biti govora o funkcionalizmu (Althusser, 2018b, str. 133).

Kao što je vidljivo iz dosadašnje analize, marksistička misao sadrži čitav niz različitih teorija ideologije. Ta pluralnost teorijskih pristupa proizlazi iz činjenice da u djelima Marxa i Engelsa ne možemo pronaći teoriju ideologije koju bismo mo-

gli opisati kao sistematičnu i eksplicitnu. U tom se pogledu Marxova i Engelsova razmišljanja o ideologiji razlikuju od njihova projekta kritike političke ekonomije (Rehmann, 2013, str. 21). Pluralnost teorijskih pristupa prisutna je i u tumačenjima Marxova pojma fetišizma. Neki marksistički mislioci nisu pridavali osobitu pažnju fetišizmu. U tu se skupinu ubrajaju Kautsky, Plehanov, Lenjin i Gramsci. Za razliku od njih, Althusser je pojam fetišizma podvrgnuo kritici, u sklopu šire kritike pojma otuđenja i humanističke struje marksizma. Međutim, postoje i autori u čijem mišljenju pojam fetišizma ima vrlo važnu ulogu. Kao primjeri se mogu navesti Lukács i mladi Habermas (*ibid.*, str. 49).¹⁴ Pitanju odnosa ideologije i fetišizma moramo pristupiti imajući u vidu raznolikost interpretacija tih dvaju pojmova.

Kao moguća dodirna točka ideologije i fetišizma pokazuje se kategorija objektivnih oblika mišljenja. Da bismo shvatili značenje te kategorije, moramo uzeti u obzir Marxovu spoznaju da “kapitalistički način proizvodnje proizvodi sliku samoga sebe” (Heinrich, 2015, str. 193). Objektivni oblici mišljenja predstavljaju manifestaciju fetišizma, a njihov se značaj očituje u strukturiranju načina na koji članovi društva, neovisno o klasi, percipiraju stvarnost (*ibid.*, str. 180). To se može jasno uočiti na primjeru izraza *vrijednost rada*. Usprkos tome što radnik biva plaćen za svoju radnu snagu, dolazi do percepcije da radnik biva plaćen za rad koji je izvršio. Drugim riječima, nadnica je pojmljena kao vrijednost rada, a ne kao vrijednost radne snage. Posljedično, eksploatacija ostaje skrivena – ne uzima se u obzir privajanje neplaćenog rada. Marxova nam teorija ukazuje na to da rad, usprkos tome što stvara vrijednost, nema vrijednost. Stoga ne čudi da je, prema Marxovu sudu, sintagma *vrijednost rada* označena kao iracionalna i imaginarna. Prema tome, vrijednost rada jest primjer objektivnih oblika mišljenja. S obzirom na to da je korijen tog izraza u društvenim odnosima, bilo bi ga pogrešno smatrati proizvodom svjesne manipulacije. Ako nadnicu poistovjetimo s vrijednošću rada, tada sav rad izgleda kao plaćeni rad. Posljedično, ne uočava se postojanje viška rada, to jest rada koji nije plaćen (*ibid.*, str. 98-99).

¹⁴ Vrlo slična podjela može se pronaći kod Dimoulisa i Miliosa, koji govore o dvama pristupima – političkom i ekonomskom. Političkom je pristupu svojstveno isticanje države, a ekonomskom isticanje strukture robne razmjene. Prvom taboru pripada Gramsci, koji ne uzima u obzir analizu robnog fetišizma, ali mu pripadaju i Althusser i Balibar, koji tu analizu odbacuju. Kao predstavnik drugog tabora navodi se Lukács. Pritom valja istaknuti da, prema mišljenju Dimoulisa i Miliosa, Lukács i drugi autori iz tog tabora depolitiziraju pitanje ideologije. Nasuprot njima, autori koji pripadaju političkom pristupu posvećuju osobitu pažnju analizi nametanja ideologija (Dimoulis i Milios, 2017, str. 81). Navedimo još da Althusserov odnos prema problematici fetišizma ipak nije bio potpuno negativan. Usprkos tome što je formulirao kritiku analiza fetišizma, Althusser je prepoznao da one “omogućavaju raskid s ekonomizmom” (*ibid.*, str. 65). Gramsci je pak, usprkos tome što je zanemario ekonomsku dimenziju fetišizma, rabio pojam fetišizma prilikom analize ideoloških aparata države (*ibid.*, str. 66).

Heinrich kritizira poimanje robnog fetišizma koje svodi fetišizam na zabludu ili lažnu svijest (*ibid.*, str. 76-77). Autorovim riječima: “Nesvjesno proizvedeni fetišizam nije samo lažna svijest, nego posjeduje materijalnu silu” (*ibid.*, str. 79). Prema tome, čini se da Heinrich ne odbacuje kategoriju lažne svijesti, ali nastoji upozoriti da razumijevanje fetišizma nije moguće bez razumijevanja materijalnih uvjeta. Upravo se u tome očituje zasluga Marxove misli. Marx upozorava da “vladavina vrijednosti nad čovjekom nije prirodni zakon društva, nego rezultat određenog ponašanja ljudi” (*ibid.*, str. 81). Pritom valja istaknuti da je Marx u svojoj analizi razlikovao fetišizam i mistifikaciju. Fetišizam je svojstven robi, novcu i kapitalu – predmetima se pripisuju određena svojstva, a zapravo je riječ o društvenim odnosima. Mistifikacija pak podrazumijeva svojevršno izokretanje čija je pojava nužna – kao u slučaju načina na koji se percipira nadnica (*ibid.*, str. 100). Upravo iz najamnog oblika proizlaze sve preostale mistifikacije, a njihov je vrhunac trinitarna formula (*ibid.*, str. 99) koja obuhvaća i fetiše (*ibid.*, str. 176). Rad se poistovjećuje s najamnim radom, sredstva za proizvodnju s kapitalom, a zemlja s vlasništvom nad zemljom (*ibid.*, str. 178-179). Prema tome, “na odnosima proizvodnje se više ne vidi da se radi o određenim historijskim odnosima između ljudi, nego se čini da oni imaju objektivno utemeljenje u samoj činjenici da se uopće proizvodi” (*ibid.*, str. 179).

Uzme li se u obzir sve navedeno, nameće se pitanje zauzimaju li objektivni oblici mišljenja mjesto u teoriji ideologije. Heinrich ne nudi odgovor na to pitanje. Za razliku od njega, Rehmann pokušava dovesti u odnos fetišističke objektivne oblike mišljenja i ideologiju. Pritom skreće pažnju na fenomen koji je Marx imenovao nijemom prisilom ekonomskih odnosa. Riječ je o fenomenu kojem su svojstvene mistifikacije, no, prema Rehmannovu sudu, bilo bi pogrešno staviti znak jednakosti između nijeme prisile i ideološkog. Takav bi potez mogao dovesti do ekonomizma i posljedičnog zanemarivanja ideoloških aparata, praksi i borbi. Ipak, Rehmann ne smatra da teorija ideologije može ostaviti problematiku fetišizma po strani. Jedno bi se rješenje sastojalo u tome da se momentima koji čine teoriju fetišizma ne pripiše ideološki karakter, ali da se istovremeno prizna značaj tih momenata za teoriju ideologije (Rehmann, 2013, str. 48-49). Takvo je rješenje ponudio *Projekt Ideologietheorie* na čelu s W. F. Haugom. Polazeći od Engelsova koncepta ideoloških sila, ta teorija ističe da objektivni oblici mišljenja, uzeti za sebe, ne mogu biti pojmljeni kao ideologija, s obzirom na to da nisu predmet regulacije koja bi se odvijala djelovanjem ideoloških sila. Međutim, integrativna moć kojom raspolazu buržoaske ideologije počiva upravo na objektivnim misaonim oblicima (*ibid.*, str. 50-51).

Iako je ukazao na važnost problema, Rehmann ne nudi jasan odgovor na pitanje kako konceptualizirati odnos ideologije i fetišizma. On naprosto ukazuje na to da postoje točke na kojima se ideološki diskursi susreću s objektivnim misaonim oblicima, kao i na mogućnost kombiniranja tih fenomena. Prema njegovu mišljenju, naglasak bi trebalo staviti na metodu analize koja uzima u obzir različite razine

društvene stvarnosti, a ne na terminološka razgraničenja (*ibid.*, str. 51). U usporedbi s takvim pristupom, rješenje koje su ponudili Dimoulis i Milios čini se znatno artikuliranijim. Oni poimaju fetišizam kao “jedan element u teoriji *ideologije*, koji prokazuje mehanizme poimanja stvarnosti koji nisu povezani sa subjektivnim voljama već s cjelokupnim uvjetima načina proizvodnje koji se na subjekte prenose” (Dimoulis i Milios, 2017, str. 83).¹⁵ Za Dimoulisa i Miliosa, odnos fetišizma i ideologije jasno je definiran – u tom odnosu ideologija ima prednost. Mehanizmi fetišizma stoje na raspolaganju ideološkim aparatima, no valja imati na umu da je postojanje ideološko-političke društvene formacije, koja mora biti u cijelosti integrirana, nužan uvjet za pojavu fetišizma. Sukladno tome, autori naglašavaju da razina politike ima relativnu autonomiju (*ibid.*, str. 83-84).

Bidetovo čitanje Marxa – meta/strukturna teorija

U *Općoj teoriji moderne* Bidet spaja marksističku i kontraktualističku tradiciju (Bidet, 2008, str. 17). Ta kreativna sinteza dolazi do izražaja već u predgovoru, u kojem Bidet tumači Marxovu analizu fetišizma na hobsovski način: “Poglavlje 2 Knjige I *Kapitala* na pozornicu postavlja društveni ugovor à la Hobbes, kojim proizvođači-razmjenjivači prepuštaju svoju moć toj robnoj logici proizvodnje, okrunjenoj novcem, koju oni sami postavljaju na njezino mjesto kao ključnu stvar sustava” (*ibid.*, str. 12). Pritom valja istaknuti da Bidet, kao i interpreti spomenuti u prethodnom odjeljku, takav odnos ne smatra nečim što je zadano, nužno ili neprevladivo. Bidet, naime, uvodi *tezu o pravilu* koja predstavlja utjelovljenje moderne pozicije. Prema toj tezi, modernim su društvima svojstvena pravila, ali ne i zakon. Drugim riječima, pogrešno je tvrditi da postoji nešto što bi se moglo nazvati prirodnim društvenim zakonom. Prema tome, ne može biti govora ni o zakonu tržišta. Jedini “zakoni” o kojima se, uvjetno, može govoriti jesu “zakoni” koji proizlaze iz pravila. Međutim, ti se “zakoni” odnose tek na koherentnost pravila. Uzme li se u obzir da su pravila izabrana posredstvom slobodne volje, jasno je da ti “zakoni” ne predstavljaju prirodne društvene zakone (*ibid.*, str. 30-31).¹⁶

Kritički se osvrćući na misao Immanuela Kanta i Alexisa de Tocquevillea, Bidet nas upozorava “da demokracija može demokratski htjeti nešto posve suprotno tržišnoj relaciji” (*ibid.*, str. 33). Sukladno tome, Bidet spominje dvije metastrukturne

¹⁵ Slično poimanje fetišizma možemo pronaći kod Bideta. Autor govori o ideologijskom kompleksu, a fetišizam robe pritom poima kao prvi moment tog kompleksa (Bidet, 1988, str. 194).

¹⁶ Bidetovo poimanje moderne pokazuje se srodnim s poimanjem moderne Claudea Leforta. Za Leforta, neodređenost je jedno od fundamentalnih obilježja demokracije u moderni. Kao ilustrativan primjer može se navesti sljedeća Lefortova misao: “Država, Društvo, Narod, Nacija u demokraciji su neodredivi entiteti” (Lefort, 2000, str. 77). Prema tome, Lefort, poput Bideta, prepoznaje otvorenost kao bitno obilježje modernog projekta.

doktrine – liberizam i kolektivizam. Izraz *liberizam* potječe iz talijanskog jezika, a označava ekonomski liberalizam – u kontradistinkciji spram političkog liberalizma. Riječ je o doktrini koja daje primat tržištu, odnosno interindividualnosti. Nasuprot liberizmu, kolektivizam stavlja naglasak na planiranje. Bidet obje doktrine proglašava nekonzistentnima – liberizam ne uzima u obzir da ugovorna volja ne mora nužno voditi u smjeru tržišta, a kolektivizam previda da tržište može biti uspostavljeno posredstvom zajedničke volje. Ipak, postoji važna razlika između tih dviju doktrina. Liberizam je tek argumentacijski sklop, to jest nikad nije došlo do njegova ostvarenja. S druge strane, kolektivistički je projekt bio ostvaren u društvima koja se pogrešno nazivaju komunističkim, realsocijalističkim i sovjetskim (*ibid.*, str. 39-40).

Bidet se, kao što je već napomenuto, uvelike oslanja na Marxovu misao. Međutim, valja istaknuti da Bidet razvija specifičan pristup koji opisuje kao ispravljanje Marxa. U odjeljku naslovljenom “U čemu valja ispraviti Marxovu teoriju” autor napominje: “Čini mi se upadljivim da filozofi, čak i kad kritiziraju Marxa, nikada u *Kapitalu* ne nalaze pogreške. Tome tekstu naime pristupaju kao tekstu koji je, kao takav, zavjetovan na tumačenje. Nepatvoren dakle” (*ibid.*, str. 61). U Bidetovoj je teoriji, kao i kod Marxa, prisutna ideja prijelaza ili preobrazbe, ali je pojmljena na drugačiji način. Nije riječ o preobrazbi novca u kapital, već o preobrazbi ugovorne metastrukture u strukture. Pritom valja imati na umu da strukture obuhvaćaju različite vrste klasne dominacije, to jest da klasna dominacija može biti povezana s interindividualnom ugovornošću koja je svojstvena tržištu, kao i s centralnom ugovornošću koja je svojstvena planu (*ibid.*, str. 63). Marx, čiju misao Bidet svrstava u tradiciju utopijskog socijalizma, to nije prepoznao. Utopijskom je socijalizmu, naime, svojstveno mišljenje da je privatno vlasništvo uzrok odnosa dominacije u tvornici. Bidet nas upozorava da ukidanje privatnog vlasništva i tržišta nije jamstvo da će doći i do ukidanja dominacije (*ibid.*, str. 93).

Za razliku od Marxa, koji polazi od materijalnih odnosa, Bidet polazi od riječi: “Na početku dakle jest riječ, moderna pozicija slobode-jednakosti-racionalnosti, odnosno relacija sporazumijevanja između slobodnih, jednakih i razumnih bića: diskurzivna relacija” (*ibid.*, str. 67).¹⁷ Iako smatra da je moderni svojstven domina-

¹⁷ Zanimljivo je spomenuti stav koji Chantal Mouffe zauzima prema onome što Bidet naziva modernom pozicijom. Prema autoričinu mišljenju, “jasno je da problem s našim društvima nisu proglašeni ideali, nego činjenica da ti ideali nisu pretvoreni u praksu. Stoga zadatak ljevice nije da ih odbije, argumentirajući da je riječ o prevari, krinci kapitalističke dominacije, nego da se bori za njihovu djelotvornu provedbu” (Mouffe, 2016, str. 39). Iako je autorica nedvojbeno u pravu kad ističe da se proglašeni ideali ne mogu svesti na puku krinku, njezinom bi se pristupu moglo prigovoriti da je jednostran, pa stoga i nedostatan. Proglašeni ideali uistinu prikrivaju odnose dominacije i eksploatacije, ali *istovremeno* mogu poslužiti kao sredstvo osporavanja tih odnosa. Kao što će biti pokazano, to je ideja koja prožima čitavu Bidetovu *Opću teoriju moderne* (Bidet, 2008).

cijjski potencijal koji dolazi do izražaja u klasnom rascjepu, Bidet u moderni prepoznaje i emancipacijski potencijal. Potonji se očituje upravo u univerzalističkoj diskurzivnoj pretpostavki. Prema tome, Bidetova je teorija moderne dijalektička (*ibid.*, str. 85).¹⁸ Dijalektika se odnosi na metastrukturu, koja predstavlja oblik deklaracije, i strukturu, koja predstavlja oblik dominacije. S obzirom na to da potonja upućuje na prvu, dolazi do svojevrstne samokritike strukture. Prema tome, struktura ne može biti svedena na naličje – represija koja joj je svojstvena nužno podrazumijeva obznanjivanje slobode i jednakosti (*ibid.*, str. 95).

Iako ono što Bidet poima kao samokritiku strukture nedvojbeno ukazuje na mogućnost emancipacije, ne može se zaključiti da je emancipaciju jednostavno ostvariti. Bidet upozorava da “političku podčinjenost osjeća samo onaj koji prihvaća dosljedno shvaćanje demokracije, politička je dominacija, po svojoj biti, sebi samoj neprozirna” (*ibid.*, str. 117). Prema tome, spoznaja političke dominacije, osvještavanje da dominacija uopće postoji, pokazuje se kao *conditio sine qua non* ostvarenja političke emancipacije. Taj je Bidetov uvid vrlo blizak marksovskoj problematici fetišizma. Komentirajući pitanje fetišizma u *Kapitalu*, Bidet napominje: “Ta nevidljivost zakona vrijednosti sadrži i nevidljivost eksploatacije koja svoj pojam ima samo u njemu. (...) Pomrčina koja je ipak podnošljiva jer zakon vrijednosti ne predstavlja nikakvu bitnu nevidljivost. Kada ga teorija proizvede, on pokazuje antagonističku prirodu društvenih odnosa” (Bidet, 1988, str. 228). Kao što je pokazano ranije, uklanjanje fetišističkih predodžbi, poput pojma vrijednosti rada, nužno je da bi se odnos između najamnog radnika i kapitalista mogao spoznati kao odnos eksploatacije, a samim time i dominacije. Prema tome, fetišizam je, poput političke dominacije, neproziran. Ta neprozirnost otežava ostvarenje emancipacije, no emancipaciju je ipak moguće postići. U tezi sa snažnim fukoovskim prizvukom Bidet ukazuje na to da otpor predstavlja izazov svakoj društvenoj dominaciji (Bidet, 2008, str. 117).

Usprkos srodnosti između marksovskog poimanja fetišizma i Bidetova poimanja dominacije, ne smijemo izgubiti iz vida ključnu razliku koja dijeli Marxa i Bideta. Ta je razlika sadržana u Bidetovu pojmu metastrukture. Sam Marx, i mnogi autori inspirirani njegovom mišlju, stavlja naglasak na odnos između baze i nad-

¹⁸ Bidetova se teorija ponovno pokazuje sličnom Lefortovoj teoriji. Oba autora ukazuju na ambivalentnost moderne. Kod Leforta, ta se ambivalentnost očituje u opreci demokracije i totalitarizma, koja predstavlja temeljno obilježje moderne i koja prožima njegovu teoriju iznesenu u *Demokratskoj invenciji* (Lefort, 2000). Valja spomenuti i Lefortovo shvaćanje ambivalentnosti prava čovjeka. S jedne strane, Lefort hvali Marxov uvid o prikrivanju dominacije i eksploatacije pomoću principa kao što su sloboda, jednakost i pravda (*ibid.*, str. 167). Međutim, Lefort napominje da “pojam prava čovjeka odsad upozorava na neukrotivo žarište” (*ibid.*, str. 64). Prema tome, Lefort, slično Bidetu, prepoznaje emancipacijski potencijal sadržan u pravima čovjeka.

gradnje, odnosno infrastrukture i superstrukture. Pritom se prvi pojam odnosi na ekonomski, a potonji na pravno-politički poredak. Nasuprot tome, Bidetov pojam metastrukture sjedinjuje infrastrukturu i superstrukturu, to jest ekonomijsko i političko (*ibid.*, str. 141). Odmak od marksovskog kategorijalnog para baza/nadgradnja omogućuje Bidetu isticanje emancipacijskog potencijala svojstvenog ideologiji i pravu – dvama fenomenima koji su, prema tradicionalnom marksističkom gledištu, smješteni u nadgradnju. Kad je riječ o emancipacijskom potencijalu ideologije, valja imati na umu da ideologija u moderni mora afirmirati slobodu i jednakost, a iz toga proizlazi rizik osporavanja (*ibid.*, str. 160).¹⁹ Slično je i s pravom – Bidet napominje da “pitanje prava, shvaćeno ozbiljno, razbija tržišni okvir. Ono se iskazuje ovako: kome prava trebaju biti priznata i koja? Teorija vlasničkih prava čini vlasništvo *upitnim*” (*ibid.*, str. 215).

Na temelju svoje konceptualizacije moderne i modifikacije Marxove teorije Bidet nudi smjernice za političko djelovanje usmjereno prema emancipaciji. Nadovezujući se na načela pravednosti koja je ponudio John Rawls, Bidet formulira političku strategiju utemeljenu na *principu jednakosti-moći* koji glasi: “ukinuti svaku nejednakost koja ne uzdiže onoga koji ima manje” (*ibid.*, str. 237). S obzirom na to da stavlja naglasak na promjenu i inicijativu, riječ je o političkom i dinamičnom principu. Štoviše, riječ je o uistinu radikalnom principu koji tolerira hijerarhiju samo uvjetno. Ukoliko neka hijerarhija nije usmjerena prema emancipaciji pojedinaca, tu je hijerarhiju potrebno ukloniti. Nadalje, s obzirom na to da u princip jednakosti-moći nije upisan neki krajnji cilj, njegove su ambicije neograničene (*ibid.*, str. 238-239). Međutim, valja imati na umu da taj princip nije usmjeren prema destrukciji prava. Naprotiv, njegov je cilj zakonska zaštita jednake slobode. Iako dopušta

¹⁹ Emancipacijski potencijal ideologije uočio je i Althusser. Dovodeći u vezu ideološke aparate države i klasnu borbu, Althusser napominje: “Klasna se borba dakle izražava i odvija pod ideološkim oblicima, a tako i pod ideološkim oblicima IAD. Međutim, klasna borba uvelike *premašuje* ove oblike, i upravo je zato što ih premašuje moguće da se klasna borba eksploatiranih također odvija pod oblicima IAD, odnosno, da ona sâmo oružje ideologije usmjeri protiv klasa na vlasti” (Althusser, 2018a, str. 94). Međutim, njegov se pristup uvelike razlikuje od Bidetova. Proleterska ideologija, prema Althusserovu sudu, ne može biti pojmljena kao “neposredna suprotnost, inverzija ili izokretanje buržoaske ideologije” (Althusser, 2018b, str. 151). Nasuprot tome, Bidet nam ukazuje na to da ideologija koja se poziva na slobodu, jednakost i racionalnost biva izokrenutom i pretvara se u sredstvo dominacije. Prema tome, ključni je problem upravo izokretanje, a zadatak potlačenih jest poništiti to izokretanje (Bidet, 2008). Valja istaknuti da se Bidetov pristup razlikuje i od načina na koji Rehmann poima kritiku ideologije. Rehmann napominje da “svaka ideologija koja privlači šire mase mora sadržavati elemente zajedničkog – primjerice, plebejske i kontrakulturne motive” (Rehmann, 2017, str. 43). Iz toga slijedi zaključak da se zadatak kritike ideologije sastoji upravo u ponovnom prisvajanju tih elemenata. Rehmann, dakle, polazi od pretpostavke da je kompozicija ideološkog proturječna (*ibid.*, str. 44), a ne od pretpostavke da je došlo do izokretanja.

ilegalni otpor nepravednom zakonu, ne dopušta odbacivanje zakonskog poretka kao takvog (*ibid.*, str. 240). Inspiriran Machiavellijevom mišlju, Bidet ustvrđuje: “Pravednost postoji samo preko naoružane snage velikog broja” (*ibid.*, str. 241).

Nešto kasnije u knjizi Bidet nudi neznatno izmijenjenu formulaciju svojeg principa, imenujući ga anarho-spinozističkim imperativom: “*neka bude ukinuta svaka nejednakost moći i vlasništva koja ne uzdiže one odozdo*” (*ibid.*, str. 286). Na tom tragu autor napominje da minimalni zahtjevi ustvari mogu predstavljati veliku opasnost za postojeći poredak. Tako zahtjev za mogućnošću promjene gospodara u sebi nosi klicu najradikalnijeg zahtjeva, a to je ukidanje odnosa gospodara i sluge (*ibid.*, str. 295). Drugim riječima, Bidet ne odustaje od marksovske ideje besklasnog društva. To se može vidjeti i u njegovu zagovoru socijalizma i komunizma. Prema Bidetovu sudu, socijalistički projekt, poput kapitalizma, pripada moderni. Međutim, moderna nas upućuje na post-modernu, a socijalizam na post-socijalizam, a tako dolazimo do pojma komunizma (*ibid.*, str. 252). S obzirom na to da konstitutivna posredovanja moderne sadrže pretenzije pravednosti, socijalizam smjera ostvarenju tih pretenzija. Međutim, ono što Bidet naziva prvotnim obećanjem moderne, u kojem se može nazrijeti post-moderna, ostvarivo je tek u komunizmu. Riječ je, naime, o *oslobođenju* od posredovanja (*ibid.*, str. 263).

Također valja imati na umu da Bidet poima socijalizam kao klasnu borbu koja je usmjerena prema ukidanju klasa kao svojem krajnjem cilju. Pritom je od presudne važnosti autorov uvid da ukidanje klasnih odnosa koji proizlaze iz tržišta i organizacije ne podrazumijeva ukidanje tržišta i ukidanje organizacije (*ibid.*, str. 293-294). Kako bi obrazložio svoje viđenje socijalizma i komunizma, Bidet se poziva na Marxov spis *Kritika Gotskog programa* u kojem Marx razlikuje dvije faze – socijalizam kao prvu, a komunizam kao drugu fazu. Iako zadržava pojmove socijalizma i komunizma, Bidet odbacuje predodžbu o socijalizmu i komunizmu kao fazama. Za Bideta, socijalizam i komunizam su u zrcalnoj relaciji – riječ je o dva aspekta procesa emancipacije. Socijalizam se očituje u zajedničkom vladanju nad tržištem i nad organizacijom kako bi se spriječio nastanak klasnih odnosa, dok se komunizam očituje u prevladavanju prinuda koje su povezane s tržištem i organizacijom, kao i radnih i pravnih odnosa svojstvenih tržištu i organizaciji. Drugim riječima, komunizam je poistovjećen s razvojem diskurzivnog poretka. Međutim, Bidet upozorava da se ovdje ne radi o ukidanju prava i rada, već o *preobrazbi* rada i *oslobođenju* prava. Rad bi postao intelektualna interakcija, a pravo ne bi više ovisilo o tržišnim ekvivalencijama, kao ni o organizacijskim podjelama i delegiranjima (*ibid.*, str. 298-300).

Zaključak

Marxova analiza fetišizma zasigurno je jedan od najznačajnijih aspekata njegova projekta kritike političke ekonomije. Poput mnogih drugih pojmova, fetišizam se u marksističkoj tradiciji interpretirao na različite načine. Štoviše, postao je izvorom neslaganja i sukoba među marksistima. Kao što ističu Dimoulis i Milios: “Pojam robnog fetišizma nije teško shvatiti i nema neslaganja među marksistima oko njegova sadržaja. Ako taj pojam funkcionira kao neka vrsta lakmus papira marksizma, to je zbog neslaganja oko njegovih implikacija” (Dimoulis i Milios, 2017, str. 51). Takvo što ne bi trebalo smatrati neobičnim uzme li se u obzir da marksistička tradicija sadrži mnoštvo različitih struja. Ipak, interpretativno neslaganje ukazuje na ozbiljnost problematike. Uistinu, Marxova (1978, str. 75) formulacija o odnosu među ljudima kao odnosu među stvarima, koju je iznio u prvoj knjizi *Kapitala*, jest vrlo jednostavna. Međutim, njezine su posljedice nedvojbeno dalekosežne.

Prije svega, način na koji Marx poima fetišizam upućuje nas na kompleksnost kapitalističkog načina proizvodnje. Analizirajući fetišizam, Marx zapravo pokazuje da je tom načinu proizvodnje svojstven svojevrсни površinski privid. Prema tome, kritika političke ekonomije, kao i kritika kapitalizma, mora računati s tim prividom. Drugim riječima, taj se privid ne smije otpisati kao nešto nevažno, već se mora uzeti u obzir njegova važnost za funkcioniranje kapitalizma. Pred kritičare političke ekonomije i kapitalizma tako se postavlja zadatak spoznavanja onoga što se nalazi ispod fetišističkog privida. Drugim riječima, kao što je istaknuto ranije u ovome radu, nužno je spoznati da je ispod *vrijednosti rada* zapravo skrivena *vrijednost radne snage*. Također je nužno odbaciti predodžbu, na prvi pogled neproblematičnu, da je kapitalistički način proizvodnje prirodan, zdravorazumski. Odbacivanje takve predodžbe vodi do zaključka da se radi o povijesnom načinu proizvodnje, pa stoga i do zaključka da je kapitalizam moguće prevladati.²⁰

U nastojanju da se pronikne u prirodu i mogućnosti ideologije, vrlo se korisnom pokazuje Bidetova *Opća teorija moderne*. Bidet smatra da je metastruktura povezana sa strukturama posredstvom društvenog procesa koji naziva meta/strukturnim procesom (Bidet, 2008, str. 93). Takva teorija omogućuje primjereno shvaćanje povijesti radničkog pokreta. Marksističkoj je vulgati, napominje Bidet, svojstven stav da je moć radničkog pokreta prvenstveno uzrokovana razvojem pro-

²⁰ Moglo bi se ustvrditi da osporavanje prirodnosti kapitalizma predstavlja najznačajniji uvid Marxove kritike političke ekonomije. Tome u prilog govori sljedeća Bidetova tvrdnja: “Marksovska kritika političke ekonomije sastoji se u odbacivanju ideje da ekonomija počiva na pretpostavljeno prirodnom zakonu tržišta” (Bidet, 2008, str. 245). Spomenimo i Heinrichovu napomenu da “fetišizam ipak nije u potpunosti zatvoren mehanizam zasljepljivanja iz kojega nema izlaza, nego predstavlja strukturnu pozadinu koja je doduše uvijek prisutna, ali na pojedince djeluje različitim intenzitetom, a može se probiti iskustvom i refleksijom” (Heinrich, 2015, str. 180).

izvodnih snaga. Bidet ne odbacuje takvo objašnjenje, ali upozorava na važnost ugovornog udruživanja i diskurzivne koordinacije pripadnika radničke klase. To ga navodi na zaključak da valja uvažiti metastrukturalni dispozitiv, pojmljen kao pozadina te, štoviše, element radničke borbe (*ibid.*, str. 102).

Kako je već napomenuto, Bidet ne pristaje uz tradicionalnu marksističku konceptualizaciju baze i nadgradnje, već sjedinjuje ta dva pojma. Ovdje se ponovno pokazuje važnost pojma metastrukture zbog toga što taj pojam predstavlja polazište za razumijevanje onoga što Bidet naziva istodobnošću ekonomijskoga i političkoga (*ibid.*, str. 141). Napuštanjem tradicionalnog marksizma, Bidet gradi svoj altermarksizam. Taj Bidetov projekt, kao što je pokazano, zagovara emancipaciju potlačenih te ne odustaje od ideja socijalizma i komunizma – doduše, u nešto drugačijem obliku. Pritom je od presudne važnosti Bidetovo naglašavanje politike. U Bidetovoj teoriji politika se ne može svesti na odraz ekonomskih odnosa, već je pojmljena kao aktivnost kojom potlačeni dovode u pitanje nepravedne zakone i nepravedne hijerarhije. Drugim riječima, politički angažman predstavlja sredstvo pomoću kojeg potlačeni nastoje osloboditi emancipacijski potencijal metastrukture, odnosno poništiti njezino izokretanje. Govoreći o *logosu* koji stoji na početku, i koji predstavlja metastrukturu, Bidet ističe: “Sjećanje na njega neprestance se vraća onima koji su žrtve zanijekanog obećanja, i potiče njihovu borbu” (*ibid.*, str. 43).

Promotrimo li pitanje fetišizma i ideologije u svjetlu Bidetove *Opće teorije moderne*, dolazimo do zaključka koji bi se mogao učiniti paradoksalnim, no to ne umanjuje njegovu relevantnost. Naime, upravo bi se ideologija mogla pokazati kao presudno sredstvo dovođenja u pitanje fetišističkih predodžbi, kao i kapitalističkog načina proizvodnje iz kojeg takve predodžbe proizlaze. Prema tome, pokazuje se nužnim odbaciti pejorativni prizvuk kojim je obilježen pojam ideologije. Bidet nam pokazuje da ideologija buržoaskih revolucija, utjelovljena u triptihu *sloboda – jednakost – racionalnost*, može biti emancipacijsko sredstvo ukoliko ju potlačeni iskoriste kao inspiraciju za političko djelovanje. Bidetova bi se lekcija mogla sažeti u izjavi da “dominacija strahuje od politike” (*ibid.*, str. 149).

LITERATURA

- Althusser, L. (1975) “Predmet *Kapitala*” u Althusser, L. i Balibar, E. *Kako čitati Kapital*. Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost SSO, str. 75-204.
- Althusser, L. (2018a) *Ideologija & ideološki aparati Države [bilješke za istraživanje] '69./70.* Zagreb: Arkzin.
- Althusser, L. (2018b) “Napomena o IAD” u Althusser, L. *Ideologija & ideološki aparati Države [bilješke za istraživanje] '69./70.* Zagreb: Arkzin, str. 133-151.

- Bidet, J. (1988) *Što da se radi s "Kapitalom"?* Materijali za ponovno utemeljenje. Zagreb: Centar CK SKH za idejno-teorijski rad "Vladimir Bakarić".
- Bidet, J. (2008) *Opća teorija moderne. Teorija prava, ekonomije i politike*. Zagreb: Disput.
- Dimoulis, D. i Milios, J. (2017) "Robni fetišizam nasuprot fetišizmu kapitala: marksističke interpretacije i Marxova analiza u *Kapitalu*", *3k: kapital, klasa, kritika*, 4 (4), str. 49-86.
- Engels, F. (1978) "Predgovor engleskom izdanju" u Marks, K. *Kapital. Prvi tom*. Beograd: Prosveta, str. 31-34.
- Heinrich, M. (2015) *Uvod u Marxovu kritiku političke ekonomije*. Zagreb: CRS.
- Horkheimer, M. i Adorno, T. (1989) *Dijalektika prosvjetiteljstva. Filozofijski fragmenti*. 2. izd. Sarajevo: Veselin Masleša i Svjetlost.
- Jessop, B. (2018) "From the 1857 Introduction to the 1867 Preface: Reflections on Marx's Method in the Critique of Political Economy", *Politeia*, 8 (16), str. 15-37.
- Lalović, D. (2008) "O autoru i ovom izdanju" u Bidet, J. *Opća teorija moderne. Teorija prava, ekonomije i politike*. Zagreb: Disput, str. 341-358.
- Lefort, C. (2000) *Demokratska invencija*. Zagreb: Barbat.
- Marcuse, H. (1968) *Čovjek jedne dimenzije. Rasprave o ideologiji razvijenog industrijskog društva*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Marcuse, H. (1983) *Sovjetski marksizam. Kritička analiza*. Zagreb: Globus.
- Marks, K. (1969) *Prilog kritici političke ekonomije*. 3. izd. Beograd: Kultura.
- Marks, K. (1978) *Kapital. Prvi tom*. Beograd: Prosveta.
- Marks, K. i Engels, F. (1972) *Komunistički manifest*. Zagreb: "August Cesarec" i Komisija za razvijanje revolucionarnih tradicija SUBNOR SRH.
- Marx, K. (1950) "Teze o Feuerbachu" u Engels, F. *Ludwig Feuerbach i kraj klasične njemačke filozofije*. 2. izd. Zagreb: Kultura, str. 57-60.
- Marx, K. (1974) "Kapital. Kritika političke ekonomije. Treći tom. Knjiga III. Celokupni proces kapitalističke proizvodnje" u Marx, K. i Engels, F. *Dela. Dvadeset treći tom*. Beograd: Institut za izučavanje radničkog pokreta i Prosveta.
- Marx, K. i Engels, F. (1974) "Nemačka ideologija. Kritika najnovije nemačke filozofije u licu njenih predstavnika Feuerbacha, B. Bauera i Stirnera i nemačkog socijalizma u licu raznih njegovih proroka" u Marx, K. i Engels, F. *Dela. Šesti tom*. Beograd: Institut za izučavanje radničkog pokreta i Prosveta.
- Mouffé, C. (2016) *O političkom*. Zagreb: Politička kultura.
- Rehmann, J. (2013) *Theories of Ideology. The Powers of Alienation and Subjection*. Leiden i Boston: Brill.
- Rehmann, J. (2017) "Kritika ideologije s konceptualnom pozadinom teorije ideološkog", *3k: kapital, klasa, kritika*, 4 (4), str. 23-48.
- Strpić, D. (2017) *Robna proizvodnja i udruženi rad u Marxovoj kritici političke ekonomije*. Zagreb: Disput.

Ivan Lasić

FETISHISM AND IDEOLOGY IN LIGHT OF BIDET'S
META/STRUCTURAL THEORY

Summary

Fetishism is one of the fundamental concepts of Marx's critique of political economy. The goal of this paper is to explore the relationship between the concept of fetishism and the concept of ideology, i.e. to consider the ways in which the concept of fetishism can be related to theories of ideology developed by Marx himself and Marxist theorists. Conception of fetishism in Marx's critique of political economy is presented in the first part of the paper, while the second part explores various Marxist interpretations of ideology, with an emphasis on the distinction between critique of ideology and theory of ideology. The third part of the paper focuses on the conception of modernity developed by contemporary Marxist theorist Jacques Bidet. His theory, which heavily relies on Marx's insights, provides an original solution to the problem of the relationship between ideology and fetishism.

Keywords: Karl Marx, Marxism, Fetishism, Ideology, Jacques Bidet

Ivan Lasić je student na doktorskom studiju na Fakultetu političkih znanosti, Sveučilište u Zagrebu. E-mail: ivan.lasic.57@gmail.com