

Fredric Jameson

0 interpretaciji:

Književnost kao društveno simbolični čin*

(.../...)

Jedna od osnovnih tema ove knjige jest tvrdnja da marksizam obuhvaća druge načine i sustave interpretacije; ili, ako se to izrazi metodološki, da se granice drugih sustava mogu uvijek prevladati, a njihovi pozitivniji nalazi očuvati, putem radikalnog historiziranja njihovih misaonih operacija, tako da se ne samo sadržaj analize, nego i sama metoda, zajedno s analitičarom, uračunava u "tekst" ili pojavu koja se objašnjava. (47)

(.../...)

Rekli bismo kako [ovaj] pristup predstavlja ideologiju u smislu *strategije ograničavanja*, bilo intelektualnog ili (u slučaju pripovijedanja) formalnog. Lukácseva je zasluga što je razumio da takve strategije ograničavanja - koje je Marx najviše opisivao u svojim kritikama klasične političke ekonomije i domišljatih okvira koje je ona izgradila kako bi izbjegla konačne posljedice takvih vlastitih shvaćanja kao što je odnos između rada i vrijednosti - mogu biti razotkrivene jedino sukobom s idejom totaliteta koju one istodobno i podrazumijevaju i zatomljuju. Iz takve perspektive, Hegelov pojam Apsolutnog duha shvaća se baš kao takva strategija ograničavanja, koja dopušta ono o čemu se može razmišljati kao unutarnje koherentno samo po sebi, dok se zatomljuje nezamislivo (u ovom slučaju, sama mogućnost kolektivne prakse) koje leži izvan vlastitih granica. Ovdje se bez sumnje pod marksizmom podrazumijeva ono mišljenje koje ne poznaje granice ove vrste, i koje je moguće beskonačno totalizirati, međutim, ideološka kritika ne ovisi o nekakvom dogmatskom ili "pozitivnom" shvaćanju marksizma kao sustava. Zapravo, to je jednostavno mjesto za imperativ

totalizacije, i raznolike povijesne forme marksizma mogu se jednako učinkovito podvrći upravo ovakvoj kritici svojih lokalnih ideoloških granica ili strategija ograničavanja. U tom smislu, Hegelova velika tvrdnja "istina je cjelina" manje je potvrda postojanja nekog mjesta istine kojeg bi sam Hegel (ili drugi) mogao zauzeti, nego što je perspektiva i metoda kojom se "lažno" i ideološko može razotkriti i učiniti vidljivim.

Ovaj negativni i metodološki status pojma "totaliteta" može se također prikazati na djelu u onima stvarno post-strukturalnim filozofijama koje izričito odbacuju takve "totalizacije" u ime različitosti, strujanja, širenja, i raznovrsnosti; na um padaju Deleuzeova koncepcija šizofrenog teksta i Derridin pojam dekonstrukcije. Ako bi se takve percepcije trebale slaviti u svojoj jačini, moraju biti popraćene određenom početnom pojavom neprekidnosti, svojevrsnom ideologijom koja već postoji, a koju im je misija osuditi i uništiti. Vrijednost molekularnosti kod Deleuzea, na primjer, strukturno ovisi o otprije postojećem masivnom ili ujedinjujućem impulsu na osnovi kojeg se razabire njezina istina. Stoga bismo rekli da su to drugostupanjske ili kritičke filozofije, koje ponovno potvrđuju status pojma totaliteta samom svojom reakcijom protiv njega; taj je pokret još jasnije razraden kod Adornove "negativne dijalektike", s njezinom protutvrđnjom - "cjelina je neistina" - u kojoj klasična dijalektika kroz samopotkopavanje pokušava samu sebe dekonstruirati.

(52-54)

*Izbor iz prvog poglavlja knjige *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act*. Cornell University Press, Ithaca, NY, 1981. (brojke označavaju stranice originala)

(.../...)

Iz toga, dakle, slijedi kako će interpretativna misija prave strukturalne uzročnosti pronaći, suprotno tomu, svoj povlašteni sadržaj u rasjedima i prekidi- ma unutar djela, i na kraju u shvaćanju prijašnjeg "umjetničkog djela" kao heterogenog i (ako bi upotrijebili najdramatičniji suvremeni slogan) šizo- frenog teksta. U čistoj Althusserovoj književnoj kritici, dakle, prikladni objekt proučavanja pojavlju- je se samo kad se privid formalnog ujedinjenja razotkriva kao promašaj ili ideološka iluzija. Izvorna funkcija kulturnog teksta prikazuje se radije kao uplitanje između razina, kao potkopavanje jedne razine od strane druge; i za Althussera i za Pierre Machereya glavni oblik ovog razilaženja ili nesklada predstavlja objektivacija ideološkog djelovanjem estetske proizvodnje.¹ Cilj prave strukturalističke interpretacije ili tumačenja tako postaje eksplozija prividno ujedinjenog teksta u mnoštvo sukobljenih i proturječnih elemenata. Međutim, za razliku od službenog/kanonskog poststrukturalizma, čija je simbolična gesta ona kojom Barthes u *S/Z* razbija Balzacovu novelu na slučajnu operaciju višestrukih kodova, Althusserovo/Marxovo shvaćanje kulture traži tu višestrukost kako bi se ponovno ujedinilo, ako ne na razini samog djela, onda na razini njegovog procesa stvaranja, koje nije slučajno već se može opisati kao zasebna koherentna funkcionalna operacija. Sadašnje poststrukturalističko veličanje diskontinuiteta i raznovrsnosti stoga je samo početni trenutak u Althusserovom tumačenju, koje zatim traži da fragmenti, neusporedive razine, raznovrsni impulsi teksta budu još jedanput dove- deni u vezu, ali ovaj put strukturnom razlikom i određenim proturječjem. U interpretativnim poglav- ljima ovog djela mogao sam bez velike nedosljed- nosti utvrditi kako je moguće poštivati metodološki imperativ koji se podrazumijeva u okviru pojma totaliteta ili totalizacije, kao i prilično različitu pažnju koju "simptomatska" analiza pridaje diskonti- nuitetima, rasjedima, djelovanju na daljinu, unutar samo prividno ujedinjenog kulturnog teksta.

Međutim, ove različite estetike - koje smo upravo karakterizirali u terminima kontinuiteta i diskontinu-

iteta, istovrsnosti i raznovrsnosti, ujedinjenja i raspršenja - mogu se također shvatiti i razlikovati prema imanentnoj ili transcendentnoj prirodi inter- pretacija koje one predstavljaju. Ispravno ili krivo, totalizirajuća kritika doživljavala se kao transcendent- na u lošem smislu, ili je, drugim riječima, za svoj interpretativni sadržaj pribjegli sferama i razinama izvan samoga teksta. Već smo vidjeli kako se takve prividno izvanjske operacije vraćaju u dijalektički okvir tijekom njegovog širenja i sustavnog totali- ziranja. Dakle, može se reći kako ovaj tip interpretaci- je zadržava transcendentno značenje ali ga sadrži tek kao prividno izvanjsko, i za njegovo dovršenje potre- ban je pomak do točke gdje se taj prividno izvanjski sadržaj (politički stavovi, ideološki materijali, pravne kategorije, gruba povijesna građa, ekonomski procesi) na kraju vraća unutar procesa čitanja.

Jasno je kako ideal čisto imanentne kritike nije svojstven samo poststrukturalizmu, već dominira brojnim kritičkim metodama od starije Nove kritike naovamo. U sljedećim ćemo poglavljima pokušati pokazati kako je imanentna kritika u ovom smislu iluzija. Međutim, originalnost Althusserove inter- pretacije, posebice kako se razvila kod Machereya, može se formulirati na prilično drukčiji način i razumjeti kao deduktivna/izvedena operacija. S ovog stajališta, djelo ili tekst nije umetnuto u proces nas- tajanja u kojem je shvaćeno kao da proizlazi iz ovog ili onog prethodnog oblika ili stila; niti je "izvanj- sko" povezano s nekim polazištem ili kontekstom koje je barem prvotno pretpostavljeno kao nešto što se nalazi izvan njega. Zapravo, podaci djela ispituju se u smislu njihovih formalnih, logičnih i napose *semantičkih* uvjeta vjerojatnosti. Takva analiza stoga uključuje hipotetsku *rekonstrukciju* materijala - sadržaja, pripovjednih obrazaca, stilističkih i lingvističkih praksi - koje su trebale biti unaprijed dane kako bi se taj određeni tekst proizveo u svojoj jedinstvenoj historijskoj posebnosti. U sljedećim

¹ Ovi stavovi izrečeni su u Althusserovom "Pismu o umje- tnosti" u djelu *Lenin and Philosophy*, prev. Ben Brewster (Monthly Review, New York, 1971), pp. 221-227; i u Pierre Macherey, *Pour une théorie de la production lit- éraire* (Maspero, Paris, 1970), najistaknutije u poglavljju o Julesu Verneu.

poglavljima pokazat ćemo o čemu se radi u takvoj operaciji; ono do čega nam je stalo ovdje obrazložiti jest da je to u novom i neočekivanom smislu također interpretativni ili hermeneutički čin: i s tom tvrdnjom - da postoji način interpretacije specifičan za Althusserovu treću ili strukturalnu formu uvjetovanosti - dovršavamo ovu podulju digresiju. (56-58)

(.../...)

Na ovom mjestu čini se primjerenim uz dosad ocrtane metode postaviti marksističku metodu književne i kulturne interpretacije, i potkrijepiti njezin zahtjev za većom primjerenosti i vrijednosti. Bez obzira kako se to shvatilo, međutim, kao što sam upozorio u Predgovoru, ovaj očiti sljedeći korak nije planirana strategija ove knjige, koja prije pokušava dokazati perspektive marksizma kao nužnog preduvjeta za odgovarajuće književno razumijevanje. Stoga će se marksistički kritički uvidi ovdje opravdati kao krajnji semantički preduvjeti za razumljivost književnih i kulturnih tekstova. Čak i ovaj argument treba određeno pojašnjenje: posebno ćemo predložiti da se takvo semantičko obogaćenje i povećanje inertnih datosti i materijala pojedinog teksta mora dogoditi unutar tri koncentrična okvira, koji označavaju proširenje svijesti o društvenoj osnovici teksta kroz odrednice, prvo, političke povijesti, u užem smislu točnog događaja i slijeda zbivanja u vremenu nalik na kroniku; nadalje društva, u sada već manje dijakroničnom i vremenski određenom smislu unutar nje tenzije i borbe između društvenih klasa; i, na posljetku, povijesti shvaćene u najširem smislu slijeda načina proizvodnje i nizanja sudbina različitih ljudskih društvenih poredaka, od prethistorijskog života do onoga što god nam slijedi u dalekoj budućnosti.²

Ovi zasebni semantički obzori također su i zasebni dijelovi procesa interpretacije, pa se mogu u tom smislu shvatiti kao dijalektički ekvivalenti onome što je Frye nazvao sukcesivnim "fazama" naše reinterpretacije - našeg ponovnog čitanja i ponovnog pisanja - književnog teksta. Međutim, moramo također ukazati da svaka faza ili obzor upravlja zasebnom rekonstrukcijom svojeg objekta, i drukčije tumači samu strukturu onoga što se sada može samo načelno nazivati "tekstom".

Tako, unutar užih ograničenja prvog, uskog političkog ili povijesnog obzora, "tekst", objekt proučavanja, još uvijek se više ili manje tumači kao da se podudara s pojedinačnim književnim pisanim ili izgovorenim djelom. Razlika između perspektive nametnute i omogućene ovim obzorom, i običnog *explication de texte* ili pojedinačnog tumačenja, jest u tome što se ovdje pojedinačno djelo u biti shvaća kao *simbolički čin*.

Kada prijedemo u drugu fazu, i utvrdimo kako se semantički obzor u sklopu kojeg poimamo kulturni objekt proširio kako bi uključio društveni poredak, utvrdit ćemo kako se sam objekt naše analize ovime sam dijalektički preobrazio, i više se ne tumači kao pojedinačni "tekst" ili djelo u užem smislu, već se uspostavio u obliku velikih kolektivnih i klasnih rasprava, pri čemu je tekst tek malo više od jedne riječi ili izreke. Unutar ovog novog obzora dokazat će se da je naš objekt proučavanja *ideologem*, to jest, najmanja shvatljiva jedinica u biti suprotstavljenih kolektivnih rasprava društvenih klasa.

Kada se na kraju čak i strasti i vrijednosti pojedinih društvenih poredaka smjeste u novu perspektivu, naizgled relativiziranu posljednjim obzorom

² Korisna rasprava o fenomenološkom pojmu "obzora" može se naći u djelu: Hans-Georg Gadamer *Truth and Method*, prev. G. Barden-J. Cumming, (Seabury, New York, 1975), str. 216-220, 267-274. Tijekom mog daljnjeg izlaganja postat će jasno da marksistička zamisao o našem odnosu prema prošlosti zahtijeva da osjetimo korjenitu razliku naše kulture od ranijih, što nije odgovarajuće dopušteno u Gadamerovom utjecajnom pojmu *Horizontverschmelzung* (stapanje obzora). Ovdje također valja dodati i to da iz perspektive marksizma kao "apsolutnog historizma", oštra antiteza koju predlaže E. D. Hirsch Jr., između Gadamerovog historističkog "relativizma" i Hirschove vlastite zamisli o nekoj apsolutnijoj interpretativnoj vrijednosti ne izgleda baš nepomirljiva. Hirschovo razlikovanje između *Sinn* i *Bedeutung*, između znanstvene analize unutarnjeg "značenja" teksta i onoga što mu se sviđa nazvati našim "etičkim" ocjenjivanjem "značaja" teksta za nas (vidi, na primjer, *The Aims of Interpretation*, Chicago University Press, Chicago, 1976) odgovara u stvari tradicionalnom marksističkom razlikovanju znanosti od ideologije, naročito u teorijskoj preradi althusserovaca. To je svakako korisno praktično razlikovanje, premda u svjetlosti sadašnjih revizija ideje o znanosti vjerojatno nema veću teorijsku vrijednost od ove operacionalne.

cjelokupne ljudske povijesti, i njihovim pozicijama u cijelom složenom slijedu načina proizvodnje, i pojedinačni tekst i njegovi ideologemi prolaze kroz konačnu preobrazbu, i tumače se kao ono što sam nazvao *ideologija forme*, a to označava simboličku poruku odaslanu do nas istodobnim postojanjem različitih sustava znakova koji su sami po sebi tragovi ili predviđanja načina proizvodnje. (74-76)

(.../...)

Ovaj model interpretacije nam tako omogućava prvu razradu odnosa između ideologije i kulturnih tekstova ili artefakta: razrada je i dalje uvjetovana ograničenjima prvog, uskog povijesnog ili političkog obzora u kojem je i stvorena. Mišljenja smo da iz ove perspektive ideologija nije nešto što prožima ili zaodijeva simboličku proizvodnju; estetski čin je sam po sebi ideološki, i proizvodnja estetske ili pripovjedne forme treba se promatrati kao nešto što je samo po sebi ideološki čin, s funkcijom pronalazjenja imaginarnih ili formalnih "rješenja" za nerješiva društvena proturječja.

Levi-Straussov rad također sadrži općenitiju obranu tvrdnje o političkom nesvjesnom nego što smo mi to dosad uspjeli predstaviti, u tome što oslikava takozvani primitivni narod, toliko zburjen dinamikom i proturječjima svog relativno jednostavnog oblika plemenske organizacije da smišlja dekorativna ili mitska objašnjenja za stvari koje nije sposoban konceptualno raščlaniti. Ali ako ovo vrijedi za predkapitalistička i čak pretpolitička društva, koliko to tek mora biti istinitije za građanina modernog *Gesellschaft*a, suočenog s velikim ustavnim opcijama revolucionarnog razdoblja, i s nagrizajućim posljedicama širenja novca i tržišne ekonomije koji uništavaju tradiciju, sa smjenom kasta kolektivnih likova koji se suprotstavljaju buržoaziji, sad aristokracija postavljena u bojne redove, sad urbani proletarijat, s velikim sablastima različitih nacionalizama, koji su sad zapravo i sami "subjekti povijesti" sasvim drugačije vrste, s društvenom homogenizacijom i psihičkim opterećenjem koje donosi rast industrijskog grada i njegovih "masa", s naglom pojavom velikih transnacionalnih sila komunizma i fašizma, koje je slijedio nastanak superdržava i nalet velikog

ideološkog rivalstva između kapitalizma i komunizma, koje nije manje strastveno i opsesivno od onog koje je kipjelo kroz religijske ratove u zoru modernih vremena, a označava krajnju napetost našeg sada već globalnog sela? U stvari, ne izgleda suviše neuvjerljivo tvrditi kako se ovi tekstovi o povijesti, sa svojim varavim kolektivnim "aktantima", svojom pripovjednom organizacijom te beskrajnim nabojem tjeskobe i ulaganjem libida, održavaju na životu suvremenim subjektom kao izvorni političko-historijski *pensee sauvage* ("divlja misao"), koji nužno prožima sve naše kulturne artefakte, od književnih institucija visokog modernizma sve do proizvoda masovne kulture. U takvim okolnostima, rad Levi-Straussa upućuje na to da stav po kojem sve kulturne artefakte treba tumačiti kao simbolična rješenja stvarnih političkih i društvenih proturječnosti zaslužuje ozbiljno ispitivanje i sustavnu eksperimentalnu provjeru. U kasnijim poglavljima ove knjige postat će jasno da će se najdostupnija formalna artikulacija djelovanja takve političke *divlje misli* naći u onome što ćemo nazvati strukturom prave političke *alegorije*, kakva se razvila od mreža aktualnih nagovještaja kod Spencera, Milтона ili Swifta, do simboličkog pripovijedanja o klasnim predstavnicima ili "tipovima" u romanima poput Balzacovih. S političkom alegorijom, dakle, katkad potisnutom prapripovijetkom ili glavnom fantazijom o međudjelovanju kolektivnih subjekata, primakli smo se samim granicama našeg drugog obzora, u kojem se ono što smo dosad promatrali kao pojedinačni tekst sada shvaća kao "iskaz" u jednoj u biti kolektivnoj ili klasnoj raspravi.

Te granice ipak ne možemo prijeći bez konačnog prikaza kritičkih radnji obuhvaćenih našom prvom fazom interpretacije. Dali smo naslutiti da, ukoliko želimo biti dosljedni, književne ili kulturne tekstove moramo čitati kao simbolične činove i shvatiti ih kao rješenje unaprijed određenih proturječnosti; a razvidno je kako pojam proturječnosti zauzima središnje mjesto u svakoj marksističkoj kulturološkoj analizi, a takav će ostati i u naša dva sljedeća obzora, samo što će se tamo pojaviti u drukčijim oblicima. Metodološki zahtjev da se artikulira osnovna proturječnost teksta može se stoga uzeti kao test potpunosti analize: zato je, na primjer, potpuno

neprihvatljiva konvencionalna sociologija književnosti ili kulture, koja se skromno ograničava na utvrđivanje klasnih motiva ili vrijednosti u nekom tekstu, i smatra da je njezin posao završen kada pokaže kako ta umjetnina "odražava" svoje društveno podrijetlo. (79-80)

(.../...)

Ipak, potrebno je još nešto reći o statusu te izvanjske stvarnosti, o kojoj bi se inače moglo misliti kako je tek nešto više od tradicionalnog pojma "konteksta", uobičajenog u starijoj društvenoj ili historijskoj kritici. Način interpretacije koji ovdje predlažemo može se prikladnije shvatiti kao prerada književnog teksta na takav način da se i on sam može sagledati kao prerada ili reorganizacija nekog ranijeg historijskog ili ideološkog *podteksta*, imajući uvijek na umu da taj "podtekst" nije neposredno prisutan kao takav, da to nije neka zdravorazumska izvanjska stvarnost niti konvencionalno pripovijedanje u povijesnim priručnicima, već da i on mora uvijek biti naknadno (re)konstruiran. Stoga, književni ili estetski čin uvijek zadržava određeni aktivni odnos sa Stvarnim; ali da bi to postigao on ne može jednostavno dopustiti "stvarnosti" inertni ostanak u vlastitom biću, izvan teksta i na udaljenosti. Mora uvući Stvarno u vlastito tkanje, i zato krajnji paradoksi i lažni problemi lingvistike, a naročito semantike, potječu upravo iz tog procesa kojim jezik uspijeva u sebe unijeti Stvarno kao svoj unutarnji ili immanentni podtekst. Drugim riječima, onoliko koliko je simbolično djelovanje - ono što Burke ocrta kao "san", "molitvu", ili "mapu"³ - način nekog djelovanja na svijet, toliko mora i to što zovemo "svijet" biti u njemu prisutno, kao sadržaj kojeg ono mora unijeti u sebe kako bi je podvrglo preobrazbi forme. Simbolički čin, stoga, započinje radanjem i proizvodnjom vlastitog konteksta te u istom trenutku nastajanja odstupa od njega i mjeri ga u cilju provedbe vlastitih projekata preobrazbe. Cijeli taj paradoks onoga što smo nazvali podtekstom ukratko se može objasniti time da književno djelo ili kulturni objekt iznosi na svijet, kao da je to prvi put, onu istu situaciju na koju je on istovremeno i reakcija. Ono

artikulira i tekstualizira vlastitu situaciju, potičući i ovjekovječujući time iluziju da sama ta situacija nije postojala prije njega, da ne postoji ništa osim teksta, da nikad nije bilo neke izvantekstualne ili kontekstualne stvarnosti, prije no što ju je rodio sam tekst u obliku privida/iluzije. Realnost Povijesti se ne mora dokazivati: nju dokazuje nužnost, baš kao i kamen dr. Johnsona. Ta povijest - Althusserov "odsutni uzrok", Lacanovo "Realno" - nije tekst, jer je u svojoj biti nepripovjedna i nema sposobnost predstavljanja; treba, međutim, dodati i napomenu da nam je povijest nedostupna osim u obliku teksta, ili, drugim riječima, da joj se može pričati samo kroz prethodnu (re)tekstualizaciju.

Prema tome, ako se uporno ostaje samo na jednoj od dvije neodvojive ali i nemjerljive dimenzije simboličnog čina, bez druge: ako se prenaplašava aktivni način na koji tekst reorganizira svoj podtekst (kako bi se, vjerojatno, došlo do trijumfalnog zaključka da "ono na što se upućuje" ne postoji), ili ako se, s druge strane, toliko naglašava imaginarnost simboličkog čina da se njegova društvena podloga materijalizira, i više se ne podrazumijeva kao podtekst, već jednostavno neka inertna datost koju tekst pasivno ili sablasno "odražava" - ako se prenaplasi bilo koja od tih funkcija simboličnog čina na štetu druge, time se svakako proizvodi puka ideologija, bila to, kao u prvoj alternativni, ideologija strukturalizma, ili kao u drugoj, ideologija vulgarnog materijalizma.

Ipak, taj pogled na mjesto "onoga na što se upućuje" neće biti potpun ni metodološki upotrebljiv ukoliko ne odredimo još i dopunsku razliku između raznih vrsta podtekstova koje treba (re)konstruirati. Mi smo stvarno dali naslutiti da društvena proturječnost kojoj se obraća i koju svojom formalnom majstorijom "rješava" pripovjedni tekst, mora ostati odsutni uzrok, koji se ne može izravno ili neposredno konceptualizirati tekstem. Stoga će biti korisno da se od tog krajnjeg podteksta, koji sadrži

³ Kenneth Burke *The Philosophy of Literary Form*, (University of California Press, Berkeley, 1973), str. 5-6; vidi i moj rad "Symbolic Inference; or, Kenneth Burke and Ideological Analysis", "Critical Inquiry", 4 (Spring, 1978), str. 507-523.

društvenu *proturječnost*, razlikuje drugostupanjski podtekst, koji pravilnije sadrži ideologiju i uzima oblik *aporije* ili *antinomije*: ono što se u prvom može razriješiti samo posredovanjem prakse, u ovom drugom dolazi pred čisto kontemplativni um kao logički skandal ili dvostruki čvor, nešto nezamislivo i pojmovno paradoksalno, nešto što se ne može razriješiti čisto misaonom radnjom, i što stoga mora stvoriti čitav pripovjedni aparat - sam tekst - kako bi kvadriralo svoje krugove i pripovjednim kretanjem razbilo svoju nepodnošljivu zatvorenost. Takvo razlikovanje, postavljanje sustava antinomija kao simptomatskog izraza i pojmovnog odraza nečeg sasvim drugačijeg, društvene proturječnosti, omogućit će nam sada preformulaciju one koordinacije između semiotičke i dijalektičke metode koja se dozvala u prethodnom dijelu. Operacionalna vrijednost semiotičke analize, a posebno Greimasovog semiotičkog pravokutnika,⁴ kako smo tamo ukazali, ne proistječe iz njegove vjernosti prirodi ili biću, niti čak iz njegove sposobnosti ocrtavanja svih oblika mišljenja ili jezika, već iz njegove funkcije pružanja posebnog modela ideološke zatvorenosti i prikazivanja djelovanja binarnih oporba, a to je ovdje glavni oblik onoga što smo mi nazvali antinomijom. Ponovno dijalektično ocjenjivanje nalaza semiotike nastaje, međutim, u trenutku kad se cijeli taj sustav ideološke zatvorenosti shvati kao simptomatska projekcija nečeg sasvim drukčijeg, naime društvene proturječnosti.

Sada možemo napustiti taj prvi tekstualni ili interpretativni model i prijeći u drugi obzor, onaj društvenog. On postaje vidljiv i pojedinačne pojave se otkrivaju kao društvene činjenice i institucije, tek onda kad kategorije koje organiziraju analizu postanu kategorije društvene klase. Ja sam na drugom mjestu opisao dinamiku ideologije kad se ona konstituira kao funkcija društvene klase:⁵ ovdje je dovoljno podsjetiti da se u Marksizmu klase uvijek moraju pojmiti u odnosu, i da je konačni (ili idealni) oblik klasnih odnosa i klasne borbe uvijek oblik dihotomije. Osnovni oblik klasnih odnosa je uvijek između vladajuće i radničke klase, i samo se unutar ove osovine može govoriti o frakcijama klasa (npr. o sitnoj buržoaziji) i o vanjskim ili ovisnim klasama (kao što je seljaštvo). Takvom definicijom klase

marksistički model se oštro odvaja od konvencionalnog sociološkog raščlanjivanja društva na slojeve, podskupine, profesionalne elite i slično, od kojih se svaka, navodno, može proučavati izolirano od ostalih, tako da se analizom njihovih "vrijednosti" ili njihovog "kulturnog prostora" dobiva niz posebnih i neovisnih *Weltanschauung-a* (pogleda na svijet), od kojih svaki inertno odražava svoj pojedinačni "sloj". Za marksizam je, međutim, i sam sadržaj klasne ideologije odnosan, u smislu da su njegove "vrijednosti" uvijek aktivno postavljene u odnos prema suprotnoj klasi, i definirane njoj usuprot: obično će ideologija vladajuće klase ispitivati strategijske mogućnosti *ozakonjenja* svog vladajućeg položaja, dok će oporbena kultura ili ideologija često prikrivenim i zakrabiljenim strategijama nastojati osporiti i potkopati vladajući "sustav vrijednosti". (81-84)

(.../...)

Zaključno, dakle, bilo bi korisnije zapitati se kako se Povijest, kao podloga i odsutni uzrok, može zamisliti tako da se odupre toj tematizaciji i materijalizaciji, tom pretvaranju natrag u jednu od ponudjenih šifara. Takvu mogućnost možemo nagovijestiti neizravno, obraćajući pažnju na ono što bi aristotelovci nazvali generičkim zadovoljstvom svojstvenim velikim spomenicima historiografije, ili što bi semiotičari možda nazvali "povijesnim učinkom" takvih pripovjednih tekstova. Kakav god bio sirovi materijal s kojim radi historiografska forma (a mi ćemo ovdje dotaknuti samo najrašireniju vrstu tog materijala, puku kronologiju činjenica kakva se proizvodi mehaničkim nizanjem u povijesnom

⁴ Vidi 3. poglavlje, bilješka 13, i gore str. 46-49.

⁵ "Marksizam i forma", str. 376-382; vidi i dolje, str. 288-291. Najautoritativniji suvremeni marksistički iskaz tog gledišta o društvenoj klasi može se naći u: E. P. Thompson, *The Making of the English Working Classes*, Vintage, New York, 1966, str. 9-11; u svom djelu *Sirovaštvo teorije* Thompson je dokazivao kako je njegovo gledanje na klase nespojivo sa "strukturalističkim" marksizmom, za koji klase nisu "subjekti" nego "položaji" u društvenoj ukupnosti (althusserovski stav vidi u: Nicos Poulantzas, *Political Power and Social Classes*).

priručniku), "osjećaj" velike historiografske forme može se uvijek sagledati kao korjenita pregradnja tog inertnog materijala, u ovom slučaju moćna reorganizacija inače inertnih kronoloških i "linearnih" podataka u oblik Nužnosti: zašto se ono što se dogodilo (u početku shvaćeno kao "empirijska" činjenica) moralo dogoditi tako kako se dogodilo. Iz takve perspektive, dakle, uzročnost je samo jedan od mogućih tropa pomoću kojih se može izvršiti ta formalna pregradnja, makar je očito glavna, i povijesno značajna. U međuvremenu, u slučaju prigovora da je marksizam "komičan" ili "romantičan" obrazac, koji shvaća povijest kao spasonosnu perspektivu nekog konačnog oslobođenja, moramo primijetiti da naj-snažnija ostvarenja marksističke historiografije - od Marxovog vlastitog kazivanja o revoluciji 1848, preko bogatih i raznolikih klasičnih/kanonskih studija o dinamici revolucije 1789, pa sve do studije Charlesa Bettelheima o sovjetskom revolucionarnom iskustvu - ostaju vizije historijske Nužnosti, u smislu koji smo ovdje izložili. Ali Nužnost je ovdje predstavljena kao neumoljiva logika sigurne propasti svih revolucija koje su se dogodile u ljudskoj povijesti: krajnja marksistička pretpostavka - da socijalistička revolucija može biti samo totalni i općesvjetski proces (a to opet pretpostavlja dovršenje kapitalističke "revolucije" i procesa širenja potrošne robe u svjetskim razmjerima) - u stvari je perspektiva u kojoj se neuspjeh ili blokada, proturječni obrat ili funkcionalni preokret ovog ili onog lokalnog revolucionarnog procesa shvaća kao "neizbježno", i kao djelovanje objektivnih granica.

Povijest je zato doživljaj Nužnosti, i jedino to može spriječiti njezinu tematizaciju ili materijalizaciju u neki jednostavni predmet predstavljanja ili ključnu šifru među drugim takvim šiframa. Nužnost, u tom smislu, nije neki sadržaj, nego neizbježna *forma* događaja; ona je prema tome pripovjedna kategorija u proširenom smislu nekog opravdano pripovjednog političkog nesvjesnog koje smo ovdje dokazivali, ponovna tekstualizacija Povijesti kojom se ova ne predstavlja kao neka nova predstava ili "vizija", neki novi sadržaj, već kao formalna posljedica onoga što je Althusser, slijedeći Spinozu, nazvao "odsutnim uzrokom". Tako zamišljena Povijest je

ono što ranjava, što odbija želju i postavlja neumoljive granice i individualnoj i kolektivnoj praksi, koju njezina "lukavstva" pretvaraju u mračni i ironični obrat svojih očiglednih namjera. Takvoj Povijesti, međutim, može se prići samo preko njezinih učinaka, nikad izravno kao nekoj materijaliziranoj sili. To je zaista krajnji smisao Povijesti, u kojem joj, kao podlozi i neprelaznom obzoru, ne treba nikakvo teorijsko opravdanje: možemo biti sigurni da se njezine otuđujuće nužnosti neće zaboraviti, koliko god mi željeli da ne znamo za njih. (101-102)

S engleskog preveo Mato Škrabalo

