

# Kritika društvenog poretka slobodnog društva: sociološki subjekt, situacija i diskurzivna zbilja

---

Miškić, Fran

Master's thesis / Diplomski rad

2023

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Faculty of Croatian Studies / Sveučilište u Zagrebu, Fakultet hrvatskih studija**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:111:987229>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2025-02-25**



Repository / Repozitorij:

[Repository of University of Zagreb, Centre for Croatian Studies](#)





SVEUČILIŠTE U ZAGREBU  
FAKULTET HRVATSKIH STUDIJA

Fran Miškić

**KRITIKA DRUŠTVENOG PORETKA  
SLOBODNOG DRUŠTVA:  
SOCIOLOŠKI SUBJEKT, SITUACIJA I  
DISKURZIVNA ZBILJA**

DIPLOMSKI RAD

Zagreb, 2023.





SVEUČILIŠTE U ZAGREBU  
FAKULTET HRVATSKIH STUDIJA  
ODSJEK ZA SOCIOLOGIJU

FRAN MIŠKIĆ

**KRITIKA DRUŠTVENOG PORETKA  
SLOBODNOG DRUŠTVA: SOCIOLOŠKI  
SUBJEKT, SITUACIJA I DISKURZIVNA  
ZBILJA**

DIPLOMSKI RAD

Mentor: doc. dr. sc. Erik Brezovec

Zagreb, 2023.

*Kritika društvenog poretka slobodnog društva: sociološki subjekt, situacija i diskurzivna zbilja*  
*Critique of Social Order of a Free Society: Sociological Subject, Situation and Discursive Reality*

## **Sažetak**

U ovom radu nastoji se kritički propitati ostvarivost slobode u slobodnom društvu koje se temelji na idejnim sastavnicama neoliberalizma. Pritom, sagledavaju se ideje i pristupi teoretičara neoliberalizma te njihove aspiracije za depolitizacijom i fragmentacijom društva. Na početku rada, napravljen je zaseban osvrt na sociološko proučavanje slobode. Sloboda se promatra kao društveni fenomen, a razmatranja se pretežito temelje na identifikaciji društvenih čimbenika koji ograničavaju prostor slobode, napose onih koji se generalno poimaju kao sastavnice društvenog poretka koje ukazuju na postojanje i ostvarivost individualnih sloboda za svakoga pojedinca. Stoga, poimanju slobode i načinima na koje se sloboda ostvaruje u društvenoj realnosti pristupa se u okvirima kritike ideologije. Analiziraju se ekonomske, političke i kulturne dimenzije društvenog poretka slobodnog društva, kao i utjecaj kojeg pojedine sastavnice imaju na ostvarivost slobode na razini subjekta. U tom pogledu, u analizi se sagledava utjecaj ideja slobodnog tržišta, demokracije, liberalnih prava, tolerancije, multikulturalizma, spontanog organiziranja i očuvanja tradicije te slobode izbora. Slijedom toga, kritički se analiziraju sagledane komponente društvenog poretka slobodnog društva te se ističe problematika slobode izbora i ideološki karakter neoliberalnog tumačenja slobode. Završni dio rada bavi se raspravom o odnosu univerzalnosti i partikularnosti te o ideološkoj reprodukciji ideje slobode u neoliberalnom slobodnom društvu. Također, u završnom se dijelu rada razmatraju posljedice ideološkog tumačenja slobode u neoliberalnom okviru u kontekstu otuđenja. Zaključno, ukazuje se da ideološko izjednačavanje slobode i društvene realnost rezultira fragmentacijom društva, pa se društvena realnost i sloboda počinju ostvarivati kao puki element različitih diskursa.

**Ključne riječi:** sloboda, ideologija, neoliberalizam, slobodno društvo, diskurs

## **Abstract**

This paper attempts to critically examine the achievability of freedom in a free society based on the ideological components of neoliberalism. In doing so, the ideas and approaches of neoliberal theorists and their aspirations for depoliticization and societal fragmentation are considered. At the beginning of the paper, a separate reflection is made on the sociological study of freedom. Freedom is viewed as a social phenomenon, and the considerations are predominantly based on the identification of social factors that limit the space of freedom, particularly those generally perceived as components of the social order that indicate the existence and achievability of individual freedoms for each individual. Therefore, the understanding of freedom and the ways in which freedom is realized in social reality are approached within the framework of ideology criticism. The economic, political, and cultural dimensions of the social order of a free society, as well as the influence that individual components have on the achievability of freedom at the individual level, are analysed. In this regard, the impact of ideas such as the free market, democracy, liberal rights, tolerance, multiculturalism, spontaneous organization, preservation of tradition, and freedom of choice are examined. Consequently, the analysed components of the social order of a free society are critically analysed, highlighting the issues of freedom of choice and the ideological nature of the neoliberal interpretation of freedom. The final part of the paper discusses the relationship between universality and particularity, as well as the ideological reproduction of the idea of freedom in a neoliberal free society. Additionally, in the concluding section of the paper, the consequences of the ideological interpretation of freedom within the neoliberal framework are discussed in the context of alienation. In conclusion, it is pointed out that the ideological equating of freedom and social reality results in the fragmentation of society, where social reality and freedom begin to be realized as mere elements of different discourses.

**Keywords:** freedom, ideology, neoliberalism, free society, discourse

## Sadržaj

<b>Uvod.....</b>	<b>7</b>
<b>Sociologija i sloboda.....</b>	<b>10</b>
<b>Slobodno društvo.....</b>	<b>17</b>
<i>Ideologija i konstrukcija društvene realnosti .....</i>	<i>20</i>
<b>Ekonomska realnost (ne)slobode .....</b>	<b>28</b>
<b>Politička simbolika (ne)slobode .....</b>	<b>32</b>
<b>Kulturna imaginarnost (ne)slobode .....</b>	<b>37</b>
<b>(Ne)sloboda subjekta.....</b>	<b>43</b>
<b>Sloboda „i“ društvo.....</b>	<b>47</b>
<b>Zaključak .....</b>	<b>54</b>
<b>Literatura.....</b>	<b>57</b>

## Uvod

Kako započeti prvu rečenicu uvoda, česta je dilema s kojom se gotovo svatko susreo barem jedanput. Ovdje nam se već ukazuje svojevrsni paradoks, čiju je generalnu formu moguće uočiti u mnogim tipičnim, čovjekovim nastojanjima, a koji će također predstavljati jednu od okosnica ovoga rada. Naime, u pretežito strukturiranim aktivnostima koje obavljamo vodeći se nizom unaprijed određenih (pisanih ili nepisanih, svjesnih ili nesvjesni) pravila, svaka mogućnost slobodnog i uglavnom trivijalnog izbora doima se kao nepotreban i stresan čin preuzimanja odgovornosti za ionako beznačajne odabire; stoga radije nastojimo izbjeći tu neslobodu slobodnog odabira te povratiti sigurnost rutine koju nude već uigrana pravila - koja, doduše, i naređuju nužnost slobodnog izabiranja, kao i ostale već prihvaćene datosti, no te su datosti opipljive i neprikrivene neželjenom (pseudo-)slobodom s kojom dolazi i teret odgovornosti. Tipičan primjer navedenoga nastojanja, u kontekstu ovoga rada bio bi iskazan da smo prvu rečenicu započeli sa, primjerice, „Sloboda...“ ili pak „U ovome radu...“, no i naš (netipičan) odabir zapravo odražava tipičnu nemogućnost da se izabere ne-izabiranje. Ipak, ovdje smo se sada dužni zaustaviti da slučajno ne zađemo u netolerirani prostor slobode, u kojem je izvana nametnuta strukturiranost suviše nestrukturirana.

Pa tako, u ovome će se radu pristupiti slobodi kao pretežito društvenom fenomenu, a glavna će se razmatranja uglavnom usmjeriti na identifikaciju čimbenika društvene realnosti koji ograničavaju realno ostvarivi prostor slobode, naročito onih što se generalno shvaćaju kao sami temelj ostvarivosti slobode. Glavni je cilj ovoga rada ukazati na relevantnost i nužnost sociološkog razumijevanja problematike slobode u suvremenim društvenim uvjetima.

Ovaj je rad u cijelosti teorijski stoga što je zahvaćanje slobode u dimenzijama koje se u ovome radu uzimaju kao centralno načelo promatranja empirijski neizvedivo. Pritom, odabrani se teorijski okvir većinski sastoji od pristupa koji pripadaju marksističkoj društvenoj teoriji, a u isti su također uključeni i teorijski pristupi fenomenologijske sociologije te aspekti psihoanalitičke teorije koji su relevantni za razumijevanje društvene zbilje.

U prvom dijelu rada razmatra se odnos sociologije i slobode. Sociološko proučavanje slobode moguće je pratiti od samih začetaka sociologije, konkretno od sociološki relevantnih



radova Karla Marxa. Također, u okvirima samog odnosa sociologije i slobode ukazuje se na značaj ideje slobode za sociologiju kao znanost.

Drugi je dio rada usmjeren na analizu koncepta „slobodno društvo“ kakvim su ga postavili teoretičari neoliberalizma. U društvenom poretku slobodnog društva očituju se različiti čimbenici društvene realnosti koji narušavaju potencijal širenja društvenog prostora slobode. U ovom je dijelu rada napravljena i analiza nekih teorijskih pristupa koji su ključni za razumijevanje koncepta ideologije koji se koriste u daljnjim dijelovima rada.

Središnji se dio rada sastoji od razmatranja ekonomskih, političkih, kulturnih i individualnih dimenzijama slobode s obzirom na različite sastavnice društvenog poretka slobodnog društva, koje su razvrstane prema navedenim dimenzijama. Prvo se razmatra ekonomska dimenzija i koncept slobodnog tržišta koji čini jednu od najistaknutijih sastavnica društvenog poretka slobodnog društva. Drugo, u političkim se dimenzijama razmatra problematika depolitizacije i slabljenja političke moći na račun ekonomske, a od sastavnica društvenog poretka slobodnog društva uključeni su koncepti demokracije i liberalnih prava. Zatim, kao treće, sloboda se analizira s obzirom na ideje poput tolerancije, multikulturalizma i samoorganizacije tradicije, što predstavlja sastavnice društvenog poretka slobodnog društva svrstane u dimenziju kulture. Naposljetku, četvrta dimenzija uključuje analizu slobode u kojoj su međusobno kombinirane sastavnice društvenog poretka slobodnog društva, koje su istaknute u prethodne tri dimenzije, no glavni je naglaska stavljen na slobodu individua i načine tumačenja iste u okvirima liberalnih prava.

U posljednjem je dijelu rada, koji dolazi prije samoga zaključka, učinjen kritički osvrt na sve u ovome radu analizirane sastavnice društvenog poretka slobodnog društva, kao i na sami koncept društva kao takvog. Pritom, ponajviše se analizira problematika slobode izbora i ukazuje se na ideološki karakter tumačenja slobode koja su tipična za neoliberalizam, odnosno društveni poredak slobodnog društva. U ovom je dijelu radu učinjen svojevrsni presjek svega što se razmatralo u prethodnim dijelovima. Isto tako, proučavanje načina na koje se sloboda manifestira u okvirima slobodnog društva te reproducira razmatranim sastavnicama društvenog poretka dotičnog, uključuje prikaz problematike odnosa univerzalnosti i partikularnosti, koji neposredno proizlazi iz navedenih sastavnica i čini ideološku osnovu samog, takozvanog slobodnog društva.

Govoreći o samim pojmovima, odnosno konceptima *društvenog poretka* i *slobodnog društva* koji su sadržani i u naslovu ovoga rada, društveni poredak u sociološkom je rječniku opisan kroz tri različita tipa objašnjenja njegova održavanja: (1.) utilitaristički pristup temelji se na ideji da je ono u osobnom interesu pojedinaca, (2.) uloga normi i vrijednosti naglašavana je u okvirima kulturološkog pristupa, dok (3.) se glavni naglasak na moć i dominaciju (ekonomsku, pravosudnu, duhovnu itd.) te mogućnosti onih što dominiraju veže uz pristup prisile (Abercrombie i sur., 1994:389). Ideja *slobodnog društva*, kao što je navedeno, razmatra se u drugome dijelu ovoga rada. *Slobodno društvo* podložno je različitim političkim i filozofskim interpretacijama, a u ovom se radu konkretno sagledavaju načela i sastavnice na kojima se zasniva ideja o *slobodnom društvu* u okvirima neoliberalizma: civilno društvo; demokracija; jednakost; slobodno poduzetništvo; sloboda; ljudska prava; pravda; mir; privatno vlasništvo; vladavina prava; spontanost poretka i organizacije; tolerancija (Ashford, 2007).

Pojmovnim konstruktom *diskurzivna zbilja* ukazuje se na ideološku konstrukciju društvene realnosti. Pritom se ponajviše polazi od teorijskog pristupa Slavoj Žižaka (1994; 2008a; 2008d) na temelju kojeg se ukazuje na nerazdvojjivost društvene zbilje i ideologije, a time i na ideološku utemeljenost neoliberalnog stajališta prema kojem je slobodno društvo neoliberalizma post-ideološko. Također, kroz Žižekove teorijske poglede na koncept društva, ukazuje se da ideološki diskursi prikivaju potisnutu istinu kako o društvu tako i o slobodi te da je sloboda, kao i društvena realnost, diskurzivno konstruirana.

Kada je riječ o *sociološkom subjektu*, navedenim pojmivnim konstruktom istaknuta je nužnost sociološkog razmatranja slobode i ideologije na razini subjekta, pri nastojanju da se razumije društvena stvarnost. U ovom radu, predložen je doprinos psihoanalitičke teorije subjekta Jacquesa Lacana (1986) te je ukazano na relevantnost iste za sociološki pristup subjektu u okvirima proučavanja društvenih fenomena.

*Situacija* predstavlja koncept kojim se ukazuje da je sloboda, kao i društvena realnost, podložna varijacijama koje ovise o situacijskim kontekstima, to jest da su pozicija *subjekta* i *diskurzivnost zbilje* određeni u *situaciji*, ali i da isto tako čine i određuju samu *situaciju*. U tom kontekstu, u ovom radu se ističe teorijski pristup Louisa Althussera (2005).

Relevantnost ovoga rada, i ovakvoga pristupa dotičnoj tematici, temelji se na nemogućnosti cjelovitog shvaćanja slobode ali i društvene realnosti uopće, ako se u razmatranja istih ne uključi proučavanje načina utjelovljenja slobode u društvenoj realnosti. Jer, kao što je u ovome radu ukazano, nemogućnost razgraničenja društvene realnosti i ideologije, koja se pritom uvelike koristi slobodom kao sredstvom vlastite reprodukcije, čini ovakve sociološke analize neophodnim i relevantnim kako generalno tako i za samu sociologiju kao znanost.

## **Sociologija i sloboda**

Nastojanje da se opiše odnos sociologije i slobode valjalo bi započeti napose direktnom konstatacijom: ideologija je prostor susreta sociologa i slobode. Obrazložiti navedenu tvrdnju, paradoksalnost koja se u njoj očituje, pothvat je koji se u svakoj instanci doima podosta zahtjevnim te istovremeno, dakako, nameće odgovornost (samo-)refleksivne identifikacije ideološkog. Potrebno je prvo istaknuti da se s pojmom „sociologija“, kako joj se ovdje pristupa, referiram na ono što se neposredno naslanja na znanstvenost odnosno znanstvenu djelatnost sociologa. Ovdje je odmah moguće uputiti primjedbu koja bi problematizirala poimanje znanosti u ideoloških okvirima, no toj ćemo se tvrdnji detaljno posvetiti nešto kasnije; zasad je dovoljno kazati da bi ova primjedba neminovno mogla proizlaziti iz stajališta sličnog Kalanjovu (2009:241), prema kojem su „[s]ociološke [...] istine, kao i istine drugih znanosti, proizvod univerzalne znanstvene umnosti a ideološke istine proizvod umnosti kojoj je jedini cilj uspostava nekog partikularnog oblika društvene moći“. Međutim, definirati što točno podrazumijevamo sa samim naglaskom znanstvenosti, slijedom bi prvo istaknute tvrdnje zahtijevalo istu ponajprije i objasniti. Stoga ćemo ovdje jednostavno no ne i nedvosmisleno kazati da je znanstvenost sociologije neodvojiva od odnosa što ga čini u kontradikciji s ideologijom. Ovakvo nas pak stanje stvari upućuje na, ako ništa drugo, objašnjavanje na čemu se točno temelji naše shvaćanje slobode kao takve, a time dolazimo i na početak ove analize. Jer upustimo li se u pokušaj kazivanja sociološke definicije slobode, krajnji bi nam ishod mogao poslužiti tek kao prikladan primjer - ideologije. Stoga ćemo se složiti s Bergerom (1971:4), sociološko bi zahvaćanje slobode prije svega trebalo biti usmjereno na društvena ograničenja ostvarivosti (slobode), a ne na apstraktne definicije iste (ako je slobodi uopće moguće odrediti kakvo „završno značenje“<sup>1</sup> – kada bismo smatrali da jest, značilo bi to da

---

<sup>1</sup> lat. *definito, definere*: odrediti, završiti

je ovaj rad u svakome aspektu naprosto suvišan, ideološki pothvat). Sociologiju je, prema tome, moguće odrediti kao (između ostalog) oslobađajuću disciplinu (Berger, 1971:4), sredstvo oslobođenja (svijesti) i raskrinkavanja lažne svijesti – ideologije? - dakle misli i djelovanja, što jest preduvjet mogućnosti slobode uopće (Berger, 1963:149). Bergerov poziv (*Invitation to Sociology*) podosta nalikuje onome što je Erik Olin Wright (2011:24) opisao kao emancipacijsku društvenu znanost – koja vlastitim ciljem postavlja transformaciju društvenog svijeta s namjerom da se odstrane mehanizmi ugnjetavanja a time i prepreke ljudskom prosperiranju – a gotovo polustoljetni prostor koji se nalazi između dotičnih pristupa provocira pitanje: koliko je Bergerovo poimanje sociologije uopće održivo? U našem je slučaju moguće kazati da ćemo u nekim aspektima prihvatiti Bergerov savjet, ali ponegdje ćemo se morati odmaknuti od istog (pa čak i od prihvaćenih aspekta), no ne stoga što želimo nego, naprotiv, stoga što naprosto moramo, a sve da bi se istima uistinu mogli vratiti: slično kao što i Althusser (2009:70) uočava da „[...] ono za šta nam se čini da se odigrava izvan ideologije [...] realno se odigrava u ideologiji“. Ukratko, složiti ćemo se (s Bergerom) da je sociologija kadra svakidašnje društvene fenomene promatrati „drugim očima“, dovoditi u pitanje uvriježene „službene“ interpretacije društvenoga svijeta te raskrinkavati ideološke i kulturno-autoritarnе čimbenike što prikrivaju istinu - bit društva, kao i uočavati ideološke elemente unutar sebe same.<sup>2</sup> A naročito, pozdravit ćemo Bergerov (1963:168-169) stav o nužnoj otvorenosti sociologa prema filozofiji; pozamašnim (otvorenošću produciranim) mogućnostima boljeg zahvaćanja društvene stvarnosti i općih uvjeta ljudske egzistencije te lakšeg izbjegavanja „zamki“ metodološke naivnosti i budalaština (eng. *foolishness*), u koje sociolozi (i danas) nerijetko upadaju. Stoga, vodeći se potonjom a imajući na umu prethodnu misao i uvjete u kojima se dotična utjelovljuje, takav je potencijal sociologije potrebno promatrati kao da se nalazi „izvana“. Drugim riječima, naivno uvjerenje u (ne)ideološku distanciranost, ili pak vjeru u znanstvenu objektivnost uopće, predstavljalo bi robovanje samoj formi ideologije (Žižek, 1994:6). Budući da ovdje nemamo prostora za temeljitije proučavanje ideologijske medijacije sociologije i slobode – tome ćemo se s većim fokusom vratiti nešto kasnije - zasad ćemo *a propos* ranije navedenog raskrinkavanja lažne svijesti samo napomenuti da ideologiji nećemo pristupati u tim terminima (lažne svijesti); zauzet ćemo stajalište bliže Žižekovom (2008a:15-16): prije nego lažna

---

<sup>2</sup> Govoreći o ideologizmu sociologije, Berger (1963:168) *sociologizmom* smatra sustavno (sociološko) zatvaranje što rezultira pristupom društvenoj stvarnosti koji ne izlazi izvan krutih terminoloških i interpretativnih okvira sociologije, ne prepoznajući tako ostale konstitutivne čimbenike iste.

svijest, to jest *iluzijska reprezentacija realnosti*, ideologija će biti promatrana kao oznaka društvene realnosti čija je bit izvan domene znanja njenih (su)dionika.

Sloboda, odnosno oslobođenje, ma kako ga god promatrali, težnja je koja od samih začetaka stoji u samome središtu sociološke misli. Dodijeliti titulu „začetnika“ neizbježno se pojavljuje kao nezahvalan i nepotreban pothvat. Ipak, u našem se slučaju potrebno dotaknuti Karla Marxa, zbog njegovog doprinosa promatranju slobode u društveno-teorijskim okvirima, no ponajviše u pogledu vještog identificiranja društvenih mehanizama koji nameću ograničenja realno ostvarivim potencijalima slobode. Problematika slobode, razmatranje uvjeta (ne)ostvarivosti iste protezali su kroz pozamašan dio cjelokupnog Marxova opusa, a njegovo je naslijeđe na ovaj ili onaj način od velikog značaja za uspostavljanje odnosa sociologije i slobode, naročito kada je riječ o društvenim silnicama što proizlaze iz ideoloških konstrukcija društvene stvarnosti. Dakako, ovdje nam nije namjera upuštati se u nepotrebne paradigmatičke rasprave i osvrte, no moguće je ukratko kazati da s izostavljanjem marksističke teorije – ostvarenje ciljevi koje smo postavili počinje u mnogočemu bivati teže ostvarivim. Jer, Marxova nam teorijska konceptualizacija omogućuje ne samo zahvaćanje za slobodu limitirajućih društvenih uvjeta nego i razumijevanje generatora, uzroka i posljedica cjelokupnog procesa zatiranja slobode kako na strukturalnoj razini tako i na razini pojedinca. Ovdje bi se netko mogao zapitati na koji točno način Marxa dovodimo u vezu s idejom slobode a ne totalitarne neslobode, kao i s kritikom ideoloških konstrukcija stvarnosti a ne s ideološkim konstruiranjem stvarnosti? Budući da si ne možemo priuštiti detaljniju analizu Marxove teorije, odgovor na ovo pitanje u ovoj se fazi rada čini prikladnim za elaboraciju značajnosti Marxove misli (u kontekstu međudnosa sociologije i slobode). Prije svega, ali i povrh svega, načelo društvenog upravljanja, društvena forma kakvoj je težio Marx, temelji se na slobodnoj samo-aktualizaciji i razvoju svih potencijala i talenata (slobodnih) pojedinca (Brenkert, 1983). Ili, da direktno odgovorimo na postavljeno pitanje pretpostavljajući da je u središtu istog generalno prevladavajuća asocijacija na Marxovu ideju komunizma: „[k]omunizam je Marxov pojam kojim on označava [...] svijet u kojemu je sloboda pojedinca uvjet mogućnosti slobode za sve. No spomenuta asocijacija ne odnosi se na taj Marxov pojam, već na poredak koji je simbolički propao rušenjem Berlinskog zida 1989. [...]“ (Veljak, 2021:14). Marxov je pristup realno ostvarivom prostoru slobode i čimbenicima njegova sužavanja moguće ukratko naznačiti osvrtnjem na, između ostalog, (njegov) pojam (samo-)otuđenja i

poimanje odnosa nužnosti i slobode (Marx, 1988:103); zagovaranje subordinacije države (i državne represije) kao (pred)uvjeta slobode (Marx, 2023:67); isticanje neophodnosti dokidanja referencijalnosti „slobode“ u okvirima različitih (slobodno) tržišnih praksi – poput vlasništva, proizvodnje, razmjene, kupovine, prodaje itd. - s premještanjem fokusa na ostvarivost (slobode) autonomnog odlučivanja (slobodnih) radnika (Fine i Saad-Filho, 2004:23). Navedeno je zanimljivo promotriti osvrtanjem na poznati citat iz njegova djela *Ekonomsko-filozofski rukopisi iz 1844. godine* koje je (kada je prvi put objavljeno 1932. godine) dovelo do značajnih promjena u poimanju Marxovih etičkih pogleda (Brenkert, 1983:6):

„Komunizam kao pozitivno ukidanje privatnog vlasništva kao čovjekova samootudjenja, te stoga, kao zbiljsko prisvajanje čovjekove suštine od čovjeka i za čovjeka, potpun, svijestan i unutar cjelokupnog bogatstva dosadašnjeg razvitka nastali povratak čovjeka sebi kao društvenog, tj. čovjecnog čovjeka. Taj komunizam kao dovršni naturalizam = humanizam, kao dovršni humanizam = naturalizam, on je istinsko rješenje sukoba između čovjeka i prirode, između čovjeka i čovjeka, istinsko rješenje borbe između egzistencije i suštine, između opredmećivanja i samootpredmećivanja, između slobode i nužnosti, između individuma i roda.“(Marx, 1988:102-103)<sup>33</sup>

Naime, Marx ovdje razlikuje četiri oblika čovjekova otuđenja: *otuđenje od proizvoda rada, otuđenje od radnoga procesa, otuđenje od samoga sebe i otuđenje čovjeka od čovjeka*. Ipak, umjesto detaljne elaboracije svakog od navedenih oblika, za naše se razumijevanje relevantnosti koncepta otuđenja potrebno osvrnuti na zaključke koje iznosi Sayers (2011). Prije svega, potrebno je kazati da je u pogledu Marxova poimanja otuđenja, kao i odnosa nužnosti i slobode, smatra Sayers (2011), moguće prepoznati brojne, nerijetko pogrešne interpretacije istog. On svoju opsežnu analizu započinje referirajući se na Lukacsa (1975:538, prema Sayers, 2011:ix) koji navodi da je otuđenje (eng. *alienation*) riječ koja se u Engleskoj u osamnaestom stoljeću koristila u pogledu označavanja „prodaje robe ili odricanja od slobode“. Dok govoreći o Marxovoj upotrebi, Sayers (2011) ističe da se (suprotno shvaćanju mnogih) otuđenje ne promatra nužno u negativnom i izričito kritičkom kontekstu, nego da ono označava proces čovjekovog samorazvoja i samoaktualizacije, to jest proces razvoja slobode. Isto tako, odnos slobode i nužnosti, kakvim ga je poimao Marx, ne treba promatrati istoznačnim odnosu slobode i neslobode: Marx je slobodu uglavnom vezao uz mogućnost „slobodne igre“ i samorazvoja čovjeka, pri čemu se nužan rad pojavljuje u kontekstu prevladavanja otuđenosti od radnoga procesa postavljanjem Prirode pod

---

<sup>33</sup> Istaknuti je citat preuzet iz prijevoda navedenog djela kojem je moguće pristupiti putem poveznice: <https://www.marxists.org/srpshrva/biblioteka/marks/1844/ekonomsko-filozofski-rukopisi/ch03/02.htm>.

vlastitu kontrolu, kroz upotrebe ljudske inteligencije u okvirima znanstvenog i tehnološkog razvoja s kojim bi navedeno bilo omogućeno (Sayers, 2011:69-70). No ovdje je, dakako, potrebno razlikovati nužnost (potrebitost) i *višak*-rada; potreban rad nije proturječan slobodi ako je usmjeren na posljedično povećanja slobodnog vremena radnika – prostora slobode i mogućnosti za radnikov slobodan samorazvoj - a što se razlikuje od nužnosti, *viška*-rada svrha kojeg je stvaranje *viška*-vrijednosti (Marx, 1974). Dakle, sloboda za Marxa podrazumijeva, s jedne strane, izostanak ograničenja te, s druge strane, čovjekovu mogućnost racionalnog samoodređenja; za što je neophodno, ponajprije, nadilaženje otuđenosti od prirode temeljem rada te, zatim, nadilaženje ranije navedenih četiri oblika otuđenja, pri čemu je nadilaženje fetišističke komodifikacije jedan od neizostavnih momenata (Sayers, 2011). Stoga, možemo konstatirati, Marxov je pojam otuđenja svojevrsna konceptualizacija neslobode (procesa razvoja slobode), ponajviše utemeljena na (otuđujućim) tržišnim, vlasničkim mehanizmima, *viškovima*-(rada, vrijednosti, vremena itd.) i fetišističkoj komodifikaciji. Također, potrebno je odmah istaknuti, navedeni koncepti – napose fetišizam robe - osim što neposredno ukazuju na neostvarivost realno ostvarivih potencijala slobode, neizostavni su pri identifikaciji ideoloških konstrukcija društvene realnosti (Žižek, 1994; 2008a). Imajući na umu skorije vraćanje svemu navedenom (ovime smo nastojali tek načelno ukazati na svrsishodnost polaznja od Marxovih koncepata u daljnja promatranja odnosa sociologije i slobode), prije no što prijedemo na identifikaciju za slobodu ograničavajućih kontura društvene realnosti, potrebno je u tom pogledu učiniti svojevrsnu (auto-)refleksiju. Jer, složit ćemo se Bourdieuom (2014), dužnost je (ali i prednost, dakako) društvene znanosti da iskoristi vlastiti potencijal i samu sebe, ali i znanost općenito, postavi kao predmet promatranja.

Iako bi sloboda trebala predstavljati jednu od temeljnih vrijednosti društvene znanosti, nerijetko je upravo (tržišna) ideologija ta koja definira vrijednosne preferencije znanstvenika pri obavljanju svoje znanstvene djelatnosti. Takvo stajalište nažalost nije tek i samo ovdje iskazana pretpostavka nego svojevrsni oblik razočarane sociološke (auto-)refleksije koju je moguće pronaći i u radovima (primjerice) C. Wrighta Millsa koji je upravo na tim motivima još sredinom prošloga stoljeća „proizveo“ *Sociološku imaginaciju*, a istoj svakako treba posvetiti (barem) nekoliko redova: ističući slobodu kao jednu od temeljnih vrijednosti društvenih znanosti, Mills (1959) kritizira kako sveopću birokratizaciju znanosti tako i, recimo to tako, komodifikaciju i marketizaciju znanstvenoga znanja. Naime, s obzirom na to da je riječ o godinama u kojima

započinje 2. faza razdoblja masovne potrošnje, obilježena povećanim ulaganjima u marketinške kampanje i povećanje produktivnosti unutar proizvodnog procesa (Lipovetsky, 2008), znanje društvenog znanstvenika postaje korisno sredstvo ostvarivanja brojnih tržišnih i političkih ciljeva, što Mills promatra u terminima birokratizacije i ideologizacije društvenih znanosti (Mills, 1959; 1969). Nerijetko se upravo *sociološka imaginacija* ističe kao ključno intelektualno, sociološko sredstvo spoznavanja društvene stvarnosti, odnosno, točnije, identifikacije širih društvenih problema u odnosu na dati historijski kontekst i poteškoće pojedinaca u kojima se ti problemi odražavaju, a s ciljem djelovanja u službi nemoćnih – u službi slobode (Mills, 1959). Međutim, bilo bi naivno povjerovati da je tomu zaista tako, u znanosti generalno pa tako i kada riječ o sociologiji. Otkada se ono što je Mark Fisher (2011:36) nazivao „poslovnom ontologijom“ – načelo upravljanja po-modelu-biznisa koje prožima (gotovo pa) sve domene društvenih sustava – ustoličilo i u znanosti, znanstvena autonomija, a što Debord (1999) zamjećuje prije gotovo pola stoljeća, neminovno iščezava i u potpunosti potpada pod vladavinu *spektakla*. A ako bismo se pokušali uvjeriti da je sociologija u tom pogledu iznimka, da produkcija sociološkog znanja nije upravljana logikom kapitala i u službi tržišne ideologije, na svom bismo primjeru implicitno ukazali na jedan od najčišćih mogućih oblika potpadanja (u ideologiju). Tržište je već godinama aktivni dionik znanstvenih institucija i sveučilišta; studenti upisuju studijske programe vodeći se prije svega mogućnostima koje će im isti omogućiti na tržištu rada, rad profesora valoriziran je s obzirom na to koliko znanje koje prenose doprinosi konkurentnosti njihovih studenata na tržištu rada, sredstva se u znanstvenim institucijama dodjeljuju ovisno o zadovoljenim razinama tržišno-birokratskih zahtjeva, a sve to rezultira glorifikacijom forme, pukih reprezentacija ishoda koje najčešće nisu realan odraz onoga što predstavljaju (Fisher, 2011). Također, znanstvena se djelatnost sociologa uglavnom zasniva na zadovoljavanju postavljenih, scijentometrijskih normi, što nerijetko ne definira samo formu nego i sadržaj znanstvenikova rada (Peračković, 2016) - a time i znanstvenog *diskursa* uopće. Prema tome, znanost – sociologija - niti je slobodna niti je u službi slobode, nego u službi tržišne ideologije koja je do te mjere naturalizirana da je teško uopće zamisliti da stvari mogu funkcionirati drugačije, što i jest „poslovna ontologija“ u punoj formi. Komodifikacijom znanstvenoga znanja zatvara se prostor slobode, a ideološki se istovremeno širi: znanost (znanstveno znanje) je primorana slijediti kapitalističku logiku (auto-)reprodukcije koja se temelji na zavisnosti o neprestanoj (samo-)ekspanziji i stvaranju *viška-znanja/vrijednosti* (Žižek, 2021). Takvo je stanje stvari, dakako, otuđujuće, a znanstvenost moguća onoliko koliko je



tržišna ideologija u datome momentu propusna. Kontinuiranim povećavanjem količine (kvazi-)relevantnih znanja, znanstvenik je primoran podizati tempo usvajanja i reprodukcije (znanja), što narušava njegove mogućnosti da savjesno obavlja vlastitu djelatnost (Rosa 2013, 125). Prema tome, umjesto znanstvene, stvaralačke slobode, ovdje je prije riječ, kako ga Petrović (1969:30-31) naziva, o „demonskom ili rušilačkom stvaralaštvu“ kojim se dokida razvoj slobodnog znanstvenog duha, punih potencijala ljudskih talenata i kreativnosti.

Neupitno je dakle da sociološko proučavanje slobode nailazi na zahtjevne zadaće već unutar sebe sama. No, dužni smo se ovdje zapitati, kako uopće omogućiti dovoljno *slobodnog* prostora za bilokakve dalekosežnije pothvate no što su ovi s kojima ne prelazimo niti preko vlastitoga praga? Drugim riječima, kakvih smo točno mogućnosti da ranije navedenu Kalanjovu distinkciju ideologije i sociologije održavamo važećom? Odgovor se, pomalo ironično, nalazi već unutar samoga pitanja: neideološku univerzalnost sociološkog znanja moguće je postići jedino polaženjem od vlastitih partikularnosti, odnosno, Althusserovim (2009:70-71) riječima koje je sada korisno istaknuti (gotovo) u cijelosti:

„Za ono što se odigrava u ideologiji nam se čini [...] da se odigrava izvan nje. Zato oni koji su po definiciji u ideologiji vjeruju da su izvan ideologije: jedan od efekata ideologije je praktično *odbacivanje* ideološkog karaktera ideologije putem ideologije: ideologija nikada ne kaže „ja sam ideološka“. Neophodno je biti izvan ideologije, to jest, u znanstvenom znanju kako bi se reklo „ja sam u ideologiji“ [...] Kao što je dobro poznato, optužba za bivanje u ideologiji odnosi se samo za druge, a nikada za sebe [...] To znači da ideologija *nema vanjštinu* (za sebe), već da istovremeno *nije ništa do vanjštine* (za znanost i realnost).“<sup>4</sup>

Također, uzevši u obzir polazišna razmatranja ideologije i sociološkog proučavanja slobode – konkretno, ona o nemogućnosti neideološkog razgraničavanja ideologije i društvene realnosti te sociološkog pristupa slobodi koji se temelji na identificiranju društvenih uvjeta kojima sloboda biva onemogućavana – ovaj ćemo dio analize zaključiti osvrtnjem na tvrdnju s kojom smo isti i započeli: *ideologija je prostor susreta sociologije i slobode*, to jest, sociološko promatranje slobode, smatramo, temelji se na pristupu sociologa koji, ne nastojeći pobjeći od vlastitih partikularnosti, teži identifikaciji ideoloških konstrukcija društvene realnosti, koje

---

<sup>4</sup> Navedeni je citat preuzet iz djela prevedenog na srpski jezik, stoga su učinjene izmjene u prijevodu riječi veruju/vjeruju, nauka/znanost, spoljašnjost/vanjština.

sužavaju prostor realno ostvarive slobode pojedinaca. U sljedećem dijelu ovoga rada, prije nego što uđemo u samu srž analize, ukratko ćemo obrazložiti na što ćemo se točno fokusirati.

## **Slobodno društvo**

Tijekom povijesti, sloboda je shvaćana i promatrana na razne načine, ovisno o različitim sociokulturnim i sociohistorijskim čimbenicima koji su uvjetovali pojedine pristupe slobodi. Kada je riječ o onome što možemo promatrati u okvirima modernih društava, jedan od temeljnih ideala moderne predstavljalo je odvajanje čovjeka od prirode (Latour, 2010), to jest oslobođenje čovjeka od ograničenja, nužnosti koja mu je nametala priroda. Takvo je oslobođenje - od prirode, (nad)prirodnih sila - u mnogočemu istoznačno procesu racionalizacije, odnosno, Weberovom (1946) konceptu *rašćaravanja svijeta*. U klasičnom liberalnom diskursu, kojeg je zagovarao i Weber, sloboda je promatrana kao individualna sloboda izbora, kao mogućnost slobodnih individua da (slobodno) kreiraju slobodne institucije (Gerth i Mills, 1946:73). Govoreći o individualnoj slobodi, Marx (1974:79) je ostvarivost iste vidio kao suštinski neodvojivo od *jednakosti*. Naime, prosvjetiteljskom stanju i poimanju ideala slobode, na čije je ozbiljenje bila usmjerena Francuska revolucija, vođena pod geslom *Sloboda, bratstvo, jednakost (Liberté, égalité, fraternité)*, kako navodi Veljak (2021:14), potrebno je pridodati i četvrtu, neiskazanu dimenziju ne koju je ukazao Marx – *sloboda privatnog vlasništva*. Takvo je poimanje slobode usko vezano i uz (promatranje iste s referencijalnošću na) *slobodnu konkurencije* u kojoj, smatra Marx (1974:277), „[...] nisu postavljene kao slobodne individue, nego je kao slobodan postavljen kapital“. Društvena organizacija bazirana na slobodnom tržištu i privatnom vlasništvu, društvo upravljano logikom kapitala jest otuđeno, a ne slobodno društvo. Marx (1974:84) je (već) prepoznao i problematizirao razliku realne i imaginarnе slobode; ostvarenje realne slobode (i jednakosti), za njega, nije ovisilo o napuštanju novčanog sistema ili najamnog rada nego o napuštanju postojećeg sustava razmjene te u tom pogledu ističe da je „[...] razmjenska vrijednost ili, točnije, novčani sistem u stvari sistem jednakosti i slobode i da su smetnje koje im kod bližeg izlaganja sistema stoje na putu njemu imanentne smetnje, upravo ostvarenje *jednakosti* i *slobode*, koji se pokazuju kao nejednakost i nesloboda“. Ono što ove, Marxove poglede čini značajnim za nas jest današnja, dijametralno suprotna *slika* slobode – ili pak, *realnost* (ne)slobode.

Današnji je društveni poredak u mnogočemu drugačiji no što je bio onaj za Marxova i Weberova života, dok se današnje društvo popularno (ideološki) označava kao *slobodno društvo*. Pritom, *slobodno društvo*, svojstveno doktrini (*neo*)*liberalizma*, sadržajno se zasniva na (ideološkim) društvenim konstrukcijama – demokracije, ljudskih (liberalnih) prava, tolerancije, spontane organizacije, jednakosti, pravednosti, slobodnog tržišta, poduzetništva i privatnog vlasništva itd. (Ashford, 2007). Danas, poimanje slobode prisutno je u mnogim, različitim i u mnogočemu međusobno kontradiktornim formama, a različita su ozbiljenja dotičnih formi neodvojiva od društvene realnosti *neoliberalizma*, točnije, takozvanog *slobodnoga društva* što počiva na *neoliberalnoj racionalnosti* (Brown, 2019). Neoliberalizam kao ekonomsko-političko-kulturna doktrina počiva na idejama u kojima je ostvarivost istinske slobode proklamirana odvajanjem (slobodnog) tržišta od bilo kakve mogućnosti državnog uplitanja. Pritom, jedan od glavnih idejnih protagonista neminovno je bio Milton Friedman (1992), čiji je recept za slobodu: redukcija političke moći u korist ekonomske, razdvajanje države i tržišta, stvaranje slobodnog tržišta kao prostora individualnih sloboda. Naime, u svojem kapitalnom djelu *Kapitalizam i sloboda*, Friedman (1992:17), iznoseći svoje stavove o uspostavi (recimo to tako) slobodnoga društva, već u uvodnim razmatanjima ističe da je „[l]iberal devetnaestoga stoljeća širenje slobode smatrao [...] najuspjelijim načinom promicanja blagostanja i jednakosti, [a] liberal dvadesetoga stoljeća blagostanje i jednakost drži uvjetima ili alternativom slobodi“. Za Friedmana (1992) je bilokakav oblik suverenog političkog odlučivanja, izuzev angažiranog očuvanja tržišne konkurentnosti, predstavljao potencijalno ograničavanje i ugrozu slobode. Također, Friedmana (1992) je ostvarenje političke slobode vidio kao (pred)uvjetovano ekonomskom slobodom, točnije slobodnim, samoregulatornim tržišnim sustavom, u kojem je sloboda osigurana u formi dobrovoljnih i na obostranu korist postignutih tržišnih transakcija dok je sigurnost manjina zajamčena samom logikom (slobodno) tržišne razmjene – „[o]naj tko provodi diskriminaciju plaća za to određenu cijenu“ (Friedman, 1992:116) – čiji je depersonalizirani karakter, kako navodi, već sam po sebi nediskriminatoran. Neodrživost Friedmanovih ideoloških postavki moguće je uočiti već na temelju pukoga iskustva svakidašnjice, međutim, u kasnijim ćemo se dijelovima detaljnije osvrnuti na neke konkretne manifestacije dotičnih neodrživosti. Ovdje se čini zanimljivim učiniti malu digresiju i Friedmanovo kapitalno djelo *Kapitalizam i sloboda*, odnosno, naslov istog promotriti usporedno s onime što Žižek (1994) ističe kao svojstveno Althusserovim u kojima se pojavljuje veznik „i“.

Naime, kada se u naslovu Althusserovih radova pojavljuje veznik „i“, on (Althusser), kako navodi Žižek (1994:23-24), rastavlja neko početno, višeznačno jedinstvo razlikujući u njemu ideologiju od znanosti; upućuje nas na susret ideološkog pojma sa specifikacijom mogućnosti njegova konkretiziranja kojim bi isti počeo funkcionirati kao neideološki. Primjerice, kao što je slučaj kod već spominjanog Althusserovog eseja *Ideologija i državni ideološki aparat* (2009), gdje potonji pojmovni konstrukt označava materijalne uvijete (ideologije) čiju funkciju sama ideologija (da bi postojala) mora krivo prepoznati (Žižek, 1994:24). Budući da je u ovoj fazi rada prerano iznositi konkretnije zaključke, na navedeno ćemo se osvrnuti pitanjem: što ako postojanje kapitalizma – kakvim ga poima Friedman (1992) - ovisi o krivome prepoznavanju (neshvaćanju) slobode, vlastitih materijalnih uvjeta? Ili, ako se prisjetimo Millsovih opaski (dužnost je društvenih znanstvenika da djeluju u službi slobode a ne u službi (tržišne) ideologije): nalazili se znanstvenost sociologije u službi slobode, a ideologija (sociologije) u službi kapitala i tržišta (rada)?

Govoreći ponovno o neoliberalnom društvenom uređenju, koje je za apologete navedenoga sustava uređenje slobodnoga društva, Friedmanu i njegovim idejama potrebno je pridodati i one Friedricha Hayeka. Ne upuštajući se u detaljnu analizu Hayekovih ideja, bit će dostatno ukratko se osvrnuti na zapažanja Wendy Brown (2019) koja je istu učinila u jednom od svojih istaknutijih radova o „ruševnima neoliberalizma“ (*In the Ruins of Neoliberalism*); s obzirom na ono na što se u ovom djelu rada želi ukazati, korisnim se čini istaknuti karakteristiku „slobodnog društva“ koje se nismo dotakli kod Friedmana (čiji je rad Brown također uključila u svoja razmatranja no, doduše, posvećujući znatno više prostora Hayeku) a koju Brown ističe u navedenom djelu. Ovdje se, naime, valja osvrnuti na kulturno-vrijednosne osnove, to jest značaj tradicionalnih vrijednosti u (Hayekovom) „slobodnom društvu“. Konkretno, uzimajući u obzir već navedene aspiracije za redukcijom političke moći u korist ekonomskih, neoliberalno je društveno uređenje neodvojivo od težnji da se zaštiti moć i utjecaj tradicije i tradicionalnih vrijednosti, dok se, istovremeno, društvena (moć/pravednost) srozava na razinu potencijalne prijetnje – za slobodu, tržište i tradicionalne vrijednosti, prije svega, kršćanske, patrijarhalne, bijelih muškaraca koji su, a što ističe i Reckwitz (2021), izgubili nekoć uživani društveni status uslijed neoliberalizmu inherentnih društvenih procesa (Brown, 2019). Točnije, globalizacijskih i tržišnih procesa stvaranja, rječnikom Hardta i Negrija (2003), *Imperija*, na tržišnoj logici utemeljene imperijalne suverenosti. Također, kako ističe Brown (2019:74) citirajući Hayeka, zajedničarski prihvaćana načela društvene organizacije

čine jedini oblik društvene regulacije u (neoliberalnim društvenim) uvjetima „slobodnog društva“ kakvim ga poima Hayek. Time, nije teško pretpostaviti da je (kvazi-)ne-diskriminatorna priroda neoliberalnog kapitalizma, koju je proklamirao Friedman, tek puka („lakanovski“) imaginarna realnost, a logika neoliberalnog društvenog uređenja satkana od niza kontradiktornosti koje se nastoje vješto prikriti različitim (ideološkim) konstruktima, kao što je primjerice ideologija liberalnih prava, multikulturalizma, tolerancije itd. Dok je, pritom, u kontekstu različitih društvenih sistema, raspodjela moći takva da „[u] doba neoliberalizma globalizacije imamo [...] realnu moć ekonomije, simboličku moć politike, te imaginarnu moć kulture“ (Krivak, 2007:224). Stoga, uzimajući sve što je dosad navedeno, naša analiza slobode u neoliberalnom društvenom uređenju mora se usmjeriti na razumijevanje ekonomske, političke i kulturne dimenzije, no, dakako, i na razinu individue jer, složiti ćemo se, slobodno je društvo tek isprazna floskula utoliko ukoliko ga ne čine slobodni pojedinci. No, prije toga, osvrćući se na ostatak navedenog citati, predstoji nam ukazati na odnos („lakanovskog“) realnog, simboličkog i imaginarnog, to jest na (ideološku) konstrukciju društvene realnosti – konstrukciju ideologije. Jer, držeći se pristupa s kojim smo i započeli našu analizu, za (sociološko) razumijevanje slobode, smatramo, potrebno je ponajprije razumjeti ideologiju na kojoj postojeći prostor (ne)slobode počiva. Pri čemu treba razlikovati, referirajući se na Baumanove (2011:24) teze, objektivnu od subjektivne slobode, to jest objektivnog stanja istinske (ne)slobode od, iako ni po čemu beznačajnog, tek pukog, subjektivnog osjećaja slobode.

### *Ideologija i konstrukcija društvene realnosti*

Onda kada smo rekli da razumijevanje realnih uvjeta ljudske egzistencije predstavlja predmet sociološkog proučavanja, tada smo se, u *biti*, referirali na društvenu realnost. A upravo kompleksnost takvoga pothvata nužnim postavlja susret sociologije s (generalno gledajući) drugim znanostima i znanstvenim disciplinama. To prije svega obuhvaća, kao što je već istaknuto, susretanje s filozofijom (i poviješću) (Berger, 1963:168-169), koje biva nužnim jer, u protivnom, sociologija „će izgubiti svoj navlastiti predmet istraživanja“ koji „jest društvo kao dio ljudskog svijeta, koji su sačinili ljudi, koji nastanjuju ljudi, i koji, zauzvrat sačinjava ljude u neprestanom povijesnom procesu“ (Berger i Luckman, 1992:216). A ako nam je pritom u cilju cjelovito zahvaćanje različitih socijalnih čimbenika i (pred)uvjeta (ne)slobode, ti će susreti, smatramo, neizbježno uključivati i pojedine, društveno relevantne aspekte psihoanalitičke teorije: doima se

poprilično naivnim vjerovati u mogućnost zahvaćanja različitih projekcija ljudske svijesti, to jest dimenzija konstrukcije društvene realnosti, a da se pritom negiraju i/ili svjesno izostavljaju spoznaje o svijesti samoj. Ili da se izrazimo metaforički, promatrati filmsku projekciju na platnu imajući znanje o filmu kojega gledamo, neće nam biti od neposredne koristi ako nastojimo razumjeti kako je slika zapravo dospjela na to platno i zašto uopće jest takvom kakvom *jest*. Također, društvena je realnost sačinjena kako od idejnog i apstraktnog tako i od materijalnog i konkretnog, kako od fenomena (*biti*) tako i od same *biti* (fenomena).

U sociološkom proučavanju društvene realnosti, konstrukcije iste, gotovo pa je nemoguće zaobići radove s područja fenomenologijske sociologije; konkretno, *Socijalnu konstrukciju zbilje* Bergera i Luckmanna (1992) u kojoj je u mnogim aspektima ukazano na *ono* ideološko društvene zbilje. Štoviše, ne samo da su se na više mjesta eksplicitno dotaknuli pitanja ideologije, već isto tako (poimajući svoj pristup u okvirima sociologije znanja) nedvosmisleno kazuju da je teorija ideologije sastavni dio sociologije znanja (Berger i Luckmann, 1992:29). Dakako, u fokusu njihovih razmatranja društvene konstrukcije realnosti i jest znanje – proces konstrukcije znanja što stoji kao osnova konstrukcije objektivne i subjektivne zbilje - pri čemu, a što je napose plodonosno za pristup ideologiji na kojeg želimo ukazati, znanjem promatraju sve što se smatra znanjem, dok sloboda, pritom, jest jedan od takvih društvenih konstrukata (Berger i Luckmann, 1992:16-17):

„[...] običan čovjek može vjerovati da posjeduje »slobodu volje«, te da je stoga »odgovoran« za svoje postupke, a istodobno može djeci i luđacima osporavati tu »slobodu« i »odgovornost«. [...] ono što on [sociolog] može i mora učiniti jest da pita kako to da se shvaćanje »slobode« počelo uzimati zdravo za gotovo u jednom društvu, a u drugom ne, kako se »zbiljnost« tog shvaćanja održava u tom jednom društvu, te, što je još zanimljivije, kako se ta »zbiljnost« može opet izgubiti za pojedinca ili za cijeli kolektivitet.“

Nadalje, za nas su ovdje nezaobilazni i njihovi koncepti *institucionalizacije*, *socijalizacije* i *simboličkih univerzuma*, kojima objašnjavaju društvenu produkciju zajedničkoga znanja te načine održavanja struktura relevantnosti u pogledu istog. Pa tako, dok se prva dva koncepta odnose na (međusobno povezane) procese konstrukcije objektivne (društvene) i subjektivne (individualne) realnosti, potonji označava upravo zajednička znanja i vjerovanja - koja se uglavnom uzimaju „zdravo-za-gotovo“, koja predstavljaju osnovu za uspostavu značenja i smisla čovjekova (društvenog i individualnog) svakodnevnoga života, koja se prenose primarnom i sekundarnom socijalizacijom i legitimiraju date institucionalne strukture, i koja se nastoje

održavati različitim tehnikama a posebice kada njihova održivost biva dovedena u opasnost (Berger i Luckmann, 1992). Berger i Luckmann ne samo da nam otvaraju širok dijapazon mogućnosti zahvaćanja društvenih konstrukcija ideologije i slobode nego nas i (više ili manje) neposredno upućuju – ukazujući na značaj simboličkih, institucionalnih i socijalizacijskih dimenzija i međupovezanosti objektivne i subjektivne zbiljnosti - na neke konkretnije, izravnije pristupe ideologiji, kao što je primjerice već spomenuta teorija Slavoj Žižeka, ali i u njoj sadržana (i također već isticana) teorija Louisa Althussera. No, potrebno je ponajprije ukratko ukazati na neke bazične postavke psihoanalitičke teorije Jacquesa Lacana, točnije, na već ranije navedenu trijadu *realno-simboličko-imaginarno*.<sup>5</sup> No, za početak, istaknimo jedan intuitivan, Žižekov (2007:8-9) primjer: *Simboličko*, *Imaginarno* i *Realno* predstavljaju tri isprepletene razine konstitucije realnosti ljudskoga bića, koje je moguće ilustrirati referiranjem na partiju šaha: *Simboličko* se odnosi na sama pravila igre (pomicanja figura po ploči), na razinu *Velikog Drugog*; oblik i karakterizacija figura prema imenu dimenzija su *Imaginarnog*; dok je *Realno* ono što utječe na sami tijek igre, to jest kompleksan skup različitih kontingentnih okolnosti poput inteligencije igrača ili nepredvidivih intruzija koje mogu ostaviti učinak na nekog od igrača ili na trajanje partije.

U okvirima Lacanove – psihoanalitičke – teorije navedena se trijada odnosi na formiranje nesvjesnog, tri registra konstitucije rascijepljenog subjekta, čije je cijepanje na *imaginarni* ego i *subjekt* nesvjesnog inducirano funkcijom *simboličkog* (Lacan, 1986). Simboličko se prije svega odnosi na jezik, na mrežu označitelja s kojom subjekt uspostavlja smisao te s kojom, odabirom smisla – odabirući između biološke funkcije bića (s čime bi zapadao u nesmisao) i smisla – i sami subjekt postaje jednim od označitelja u (simboličkom) lancu označitelja (Lacan, 1986). Do cijepanja subjekta dolazi zbog nemogućnosti označitelja da predstavi (istinu) subjekta jer mreža označitelja koja se oblikuje u diskursu *Drugog* (simboličko) ne zahvaća istoznačno subjekta nesvjesnog: subjekt odabire „smisao koji opstaje samo krnjen za taj dio nesmisla, koji je [...] ono što u ostvarenju subjekta tvori nesvjesno“ koje se opire označavanju (Lacan, 1986:226). No, budući da subjekt mora odabrati smisao i funkciju označitelja, ovdje je riječ o prinudnom izboru s

---

<sup>5</sup> Dužni smo ovdje upozoriti čitatelja: budući da nismo u mogućnosti učiniti detaljnije uvide u Lacanovu teoriju jer bi time značajno premašili ciljeve i opseg ovoga rada - a nužnim smatramo cjelovito shvaćanje iste – neki se aspekti i koncepti neće sveobuhvatno zahvatiti, odnosno, objašnjenja istih će se nastojati komprimirati, zbog čega bi se u nekim dijelovima mogli doimati konfuznim i neintuitivnim. Također, od cjelokupnoga Lacanova opusa, naše ćemo uvide uglavnom temeljiti na djelu *XI seminar: Četiri temeljna pojma psihoanalize* (Lacan, 1986) i Žižekovim interpretacijama Lacanove teorije.

kojim dolazi do otuđenja u samome označitelju (Lacan, 1986:227). Govoreći o *imaginarnom*, Lacan ga locira u *stadiju zrcala*, u kojem pojedinac prvi put postaje svjestan sebe no u formi odraza, odnosno slike (eng. *image*) što se odnosi na *drugog*, kojom, u tom pogledu, u *pogledu Drugog* biva i sami subjekt; jedinstvena slika koja daje osjećaj cjelovitosti područje je *imaginarnog* kojeg Lacan povezuje sa znanjem - *imaginarni* je odnos uvijek spekularni odnos između sličnih i jednakih *drugih* (King, 2001; Žižek, 2008b). Također, u poretku *imaginarnog* je ono što Lacan (1986:154-155) naziva *ideal-ja* - u kojem se subjekt uspoređuje s *imaginarnim drugim* – kojeg suprotstavlja *idealnom Ja*, što jest u nastojanjima subjekta da biva tim, imaginarnim *drugim* za (simboličkog) *Drugog*: „[...] subjekt kao ideal konstituira [se] u Drugome, [...] on mora izoštriti ono što dolazi kao ja, ili idealno Ja – koje nije ideal za Ja – tj. mora se konstituirati u svojoj imaginarnoj realnosti“. Cijepanjem, žudeći za bitkom biološkog bića te susrećući se samo s označiteljem kojemu manjka bitak, u subjektu se pojavljuje manjak – predmet *a* (*objet petit a*) koji simbolizira manjak bitka za kojim subjekt žudi - koji jest predmet želje subjekta i koji izmiče zahvaćanju simboličkog (Lacan, 1986). Predmet *a* je objekt koji stavlja želju u pogon, to jest objekt-uzrok želje (Žižek, 2008a). Želja subjekta uspostavljena je kao želja Drugog, a „fantazma je podupirač želja“ (Lacan, 1986:197). Fantazma, kao jedan od ključnih pojmova Žižekove teorije ideologije, odnosi se na činjenicu da ne postoji jedna realna i objektivna datost, odnosno načini njene percepcije jer je društvena realnost diskurzivno konstruirana, to jest strukturirana ideologijom, nesvjesnom iluzijom – ideološkom fantazmom (Žižek, 2008a; 2008b). Želja je esencija realnosti, a fantazma slika što se stavlja u pogon u strukturi označitelja (Žižek, 2008b). Dok, pritom, *Realno* (za razliku od realnosti) jest *ono* što biva neiskazivo: „Realno podržava fantazam, fantazam štiti realno“ (Lacan, 1986:47). Pa tako, za subjekta se mogućnost slobode pojavljuje u pogledu *onog* što ostaje nezahvaćeno označiteljem, dok istina objekta želje ostaje sakrivena u nesvjesnom (Lacan, 1986). Također, predmet *a* - *višak*-užitka - kao objekt fantazme, kroz vezivanje sa simboličkom formom subjektu jamči minimum fantazmatske konzistentnosti te iscrtava odgovor na osnovno pitanje želje: „Što *Drugi* želi?“ (Žižek, 2008b:9). Ovdje je potrebno još istaknuti Lacanovo razlikovanje *jouissance* (užitka) od zadovoljstva (ugode), pri čemu potonje funkcionira kao granica užitka, nametnuta Zakonom (*simboličko*) koji subjektu regulira pristup objektu želje, dok mu *Nad-ja* (super-ego, to jest traumatični, u simbolički univerzum neintegrirani karakter Zakona koji predstavlja njegov pozitivni uvjet) nalaže: „Uživaj!“ (Žižek, 2008a:88). Subjekt nastoji prekršiti zabrane koje su nametnute užitku, čega je rezultat



pojavljivanje *jouissance*, to jest boli odnosno „bolnog zadovoljstva“, unutar nekog fantazmatskog polja (Žižek, 2008a; 2008b).

Žižekova je teorija ideologija uvelike utemeljena na Lacanovom psihoanalitičkom pristupu, a ono što Žižek (2008a) promatra kao *sublimni objekt ideologije* jest upravo *objet petit a*. No, potrebno je naglasiti, naš će osvrt iz praktičnih razloga uglavnom slijediti strukturu Žižekove (1994) rekonstrukcije pojma ideologije koju jezgrovito izlaže u samome uvodu *Mapping Ideology*, ali prije toga ćemo se ukratko dotaknuti i Althusserovog (2009) koncepta *državnog ideološkog aparata* kojim ćemo u značajno mjeri zahvatiti jedan od aspekata navedene Žižekove analize. Naime, posebnost Althusserove (2009) teorije jest u tome što je ideologiju smjestio u područje imaginarnog i, istovremeno, identificirao materijalnu egzistenciju (ideologije) te ukazao na učinkovitost ideologije pri formiranju subjekta, što i iznosi u dvjema tezama, putem kojih nastoji pristupiti centralnoj tezi kojom tvrdi da „Ideologija interpelira individue kao subjekte“ (Althusser, 2009:64):

„Teza I: Ideologija predstavlja imaginarni odnos pojedinaca prema njihovim uvjetima egzistencije.“ (Althusser, 2009:53)

„Teza II: Ideologija posjeduje materijalnu egzistenciju.“ (Althusser, 2009:57)<sup>6</sup>

Althusser (2009:7-19) svoja razmatranja započinje postavljajući pitanja o reprodukciji proizvodnih odnosa i kapitalizma uopće te, osvrćući se na klasičnu marksističku konceptualizaciju baze i nadgradnje, upušta se u analizu prava, države i ideologije. Pritom, kako navodi, pokušava unaprijediti marksističku teoriju države te stoga, razlikujući državnu moć i državne aparate, nastoji identificirati različite realnosti na strani državnih aparata koje dijeli na *državne ideološke aparate* (DIA) – što funkcioniraju putem ideologije - i *državne (represivne) aparate* (DRA) koji funkcioniraju na temelju nasilja (iako sekundarno funkcioniraju i na temelju ideologije, kao što se i DIA (sekundarno) zasniva na represiji) (Althusser, 2009). Što se tiče DIA, riječ je o realnosti koja se za pojedinca pojavljuje u formi pojedinih („civilnodruštvenih“) institucija – prije svega obrazovnih i religijskih, ali i političkih, kulturnih, pravnih itd. - čija je funkcija prenošenje ideologije vladajuće klase; dok se u slučaju DRA radi o jedinstvenom državnom (represivnom)

---

<sup>6</sup> Ponovno, učinjen je prijevod nekih pojmova, konkretno uslovima/uvjetima te poseduje/posjeduje.

aparatu – poput vojske i policije – čija je uloga da putem sile osigura političke uvjete za reprodukciju eksploatacijskih (proizvodnih) odnosa (Althusser, 2009). Prema tome, državna se moć zasniva i održava time što vladajuća klasa „ostvaruje hegemoniju nad državnim ideološkim aparatima i kroz njih“ (Althusser, 2009:32). Nadalje, govoreći o prvoj od istaknutih teza, ono što Althusser (2009:56) ističe kao ključno jest da ideologija ne predstavlja sistem realnih odnosa kojim je upravljana egzistencija pojedinaca, nego njihov imaginarni odnos prema tim realnim odnosima. Dok, u pogledu potonje teze naglašava da se ideologija zasniva na materijalnoj egzistenciji ideološkog aparata koji u krajnjoj instanci određuje *rituale* što upravljaju *praksama* te zaključno iznosi dvije teze: „1. praksa ne postoji osim u ideologiji i putem nje; 2. ideologije ne postoji osim putem subjekta i za subjekte“ (Althusser, 2009:64). Time, Althusser (2009) prelazi na centralnu tezu o interpelaciji individua kao subjekta, to jest o procesu konstitucije subjekta pozivanjem (od strane ideologije) i odazivanjem (subjekta) na poziv ideologije. Također, ističe da su individue „uvijek-već-subjekti“, s obzirom na to da je ideologija sveprisutna, a determiniranje individue određenim ideološkim (ponajprije obiteljskim) konfiguracijama neizbježno (Althusser, 2009). Potrebno se ovdje još ukratko osvrnuti i na Althusserov (2005) pristup konstrukciji društvene realnosti koji će nam bit uvelike od koristi, napose za razumijevanje situacijskog i diskurzivnog konteksta kod odnosa slobode i društvene realnosti. Althusserovi (2005) koncepti proturječnosti (eng. *contradiction*) i nadodređenosti (eng. *overdetermination*) ukazuju na složenost konstrukcije društvene realnosti i svake situacije koja ju čini. U našem kontekstu, prvo navedeni pojam moguće je promatrati kao da se odnosi na suprotstavljenost ideoloških diskursa unutar društva, dok nadodređenost ukazuje na to da je društvena realnost višestruko (nad)određena, to jest da društvena realnost može biti istovremeno određena različitim diskurzivnim (ideološkim) čimbenicima. Pritom, svaka diskurzivna praksa, koja tvori društvenu realnost, rezultat je proturječnosti koje utječu na društvenu realnost - koja povratno određuje svaku proturječnost, a time i svaku diskurzivnu praksu. Ili, kako navodi Žižek (1994:24), nadodređenost je moguće promatrati kao način postojanja proturječnosti koji ukazuje na ne postajanje nužnosti da će proturječnost „sublimirati“ u neko više jedinstvo.

Sve što je dosad navedeno u ovome djelu rada bit će nam uvelike od koristi za razumijevanje Žižekovih pogleda na nemogućnost razgraničavanja ideologije i društvene realnost, kao i za njegovu teorijski pristup ideologiji uopće. Kao što je već istaknuto, Žižek (1994:9-10)

ističe tri različita momenta ideologije, točnije, „logičko-narativnu rekonstrukciju pojma ideologije“ koju čini slijedeći „hegelijansku“ trijadu (*po-sebi – za-sebe – po-sebi-i-za-sebe*) da bi ukazao kako sami pokušaj iskoraka iz ideologije povlači natrag u istu. Prvo, ideologija *po-sebi* jest *doktrina*, kompozicija ideja i koncepata koji, nastojeći se prikazati istinitima, prikrivaju određene partikularne interese moći te generirajući značenja predstavljaju „čistu“ ideologiju – primjerice, (*neo*)*liberalizam*, *kasni kapitalizam* itd. Također, ovdje se potrebno osvrnuti na dimenziju ideologije koju Žižek (1994; 2008a) vezuje uz „lakanovski“ koncept Gospodara-Označitelj što stoji kao „esencijalna dimenzija“ o kojoj ne trebamo činiti nikakve pozitivne konstatacije – to jest označitelj bez označenog o kojem neko pozitivno znanje biva registrirano lancem običnih označitelja (primjerice, *sloboda*, *pravda*, *mir* itd.) a čije pak značenje biva retroaktivno determinirano Gospodarem-Označiteljem: ideologija jest naturalizacija poveznice nekog Gospodara-Označitelja s određenim pozitivnim značajkama. Ovdje je, naime, potrebno istaknuti razliku između apstraktne univerzalnosti koja je suprotstavljena nekom partikularnom sadržaju i konkretne univerzalnosti kojom (apstraktna) postaje integrirajući i izmjenjujući partikularni sadržaj: lažna ideološka univerzalnost sebe predstavlja kao neutralnu, a zapravo prikriva određeni partikularni ideološki sadržaj; ideološka fantazma jest posrednik univerzalnog ideološkog pojma (simboličkih struktura) i pozitivnih objekata koji ispunjavaju prazna mjesta simboličkih struktura - čine fantazmatski sadržaj (univerzalnog ideološkog pojma) (Žižek, 2008a). Drugi moment predstavlja prijelaz iz ideologije *u-sebi* u ideologiju *za-sebe* koja jest ideologija u svojoj izvanjskosti, sadržana u Althusserovom konceptu *državnog ideološkog aparata*; to jest materijalna egzistencija ideologije u *ritualima*, institucijama i praksama – primjerice, *slobodni mediji*, (*slobodno*) *tržište* itd. Treće, „najneuhvatljivije područje“, ideologija *za-sebe* reflektirana *u-sebi* odnosi se na niz pretpostavki koje čine nesvodivi moment reprodukcije kvazi-neideoloških aktivnosti; „determiniraju strukturu same realnosti ekonomskih praksi tržišne razmjene“, primjer čega je *fetišistička komodifikacija* (Žižek:1994:15); u tom pogledu, riječ je o simbolički strukturiranoj realnost, o pukoj simboličkoj fikciji – nesvjesnoj iluziji, to jest ideološkoj fantazmi, a ne o (neideološkom, „lakanovskom“) Realnom. Stoga, generalno uvriježeno stajalište o kasno-kapitalističkom društvu kao post-ideološkom nije ništa drugo do li forma ideologije koju čini niz ideoloških pretpostavki – primjerice o *individualnoj slobodi*, *slobodnom društvu* itd. – neophodnih za reprodukciju postojećih društvenih odnosa (Žižek, 1994). A, oblik ideologije kojeg Žižek (2008a) ističe odbijajući ideju o post-ideološkom društvu jest cinizam, koji prepoznavši ideologiju,

partikularni interes prikriven ideološkom univerzalnošću, pronalazi razlog za ostanak pri ideološkom što strukturira samu društvenu realnost.

Dakle, da rezimiramo tri navedena, Žižekova (1994) momenta ideološkog narativa na primjeru (1.) neoliberalizma kao ideološke *doktrine* – teorije i ideje ideologije - to jest „čiste“ forma ideologije, koja zadobiva (2.) materijalnu formu kroz, primjerice, slobodno tržište, što generira *vjerovanja* koja označavaju materijalni aparat ideološke doktrine, pri čemu (3.) *ritual*, internalizacija ideološke doktrine, označava spontanu egzistenciju i iskustvo ideologije – pretpostavku o *slobodnom društvu*. Krećući se i dalje unutar okvira teorijskog promatranja ideologije koje se zasniva na Althusserovim i Lacanovim radovima, potrebno se dotaknuti i koncepta *kognitivnog mapiranja* Fredrica Jamesona (2019). U svojem pristupu, Jameson (2019:101) čini svojevrsnu sintezu Althusserove teze (o ideologiji kao reprezentaciji subjekta imaginarnog odnosa prema realnim uvjetima egzistencije) s djelom Kevina Lyncha, *The Image of the City*, u kojem (Lynch) problematizira proporcionalnost urbanog otuđenja i nemogućnosti pojedinaca da mapiraju lokalne krajolike gradova. Naime, ono što Jameson (2019:102) predlaže s navedenim konceptom jest „ekstrapolacija[a] Lynchove prostorne analiza na oblast društvene strukture, [...] totalnost klasnih odnosa u globalnim [...] razmjerima“. Jer, kako navodi, nepredstavljivost totaliteta društvenih struktura (za subjekta) jedna je od posljedica globalizacije, dok je artikulacija rasejpa koji se pritom pojavljuje između egzistencijalnog iskustva subjekta i znanstvenoga znanja – funkcija ideologije (Jameson, 2019). Drugim riječima, kao što postmodernistički hiperprostor nadilazi pojedinčeve mogućnosti kognitivnog mapiranja i lociranja u prostoru, tijekom globalizacijske epohe (ideološki) je dokinuta mogućnost stvaranja klasne svijesti (Jameson, 2019).

Na drugome mjestu, Jameson (1994:293-294) također ukazuje i na totalizacijsku učinkovitost medija pri stvaranju imaginarne (slike) realnosti, to jest fantazme u službi tržišne ideologije. Masovni su mediji, ako je to uopće potrebno kazati, jedan od najučinkovitijih posrednika pri proizvodnji društvene realnosti: Debordovim (1999) riječima, *spektakl*, kao društveni odnos posredovan slikama, jest materijalizirani i otuđujući pogled na svijet, odnosno, masovnim medijima stvorena ideološka obmana koja dokida granicu istinitog i lažnog te cijeli svijet oblikuje prema vlastitoj slici. Ili, osvrćući se više na političke (no nužno i ekonomske) aspekte same uloge medija u neoliberalnom kapitalizmu, moguće je kazati da mediji bivaju u

službi „proizvodnje pristanka“; ulogu koju je u totalitarističkim režimima imalo nasilje, u demokratskim je sustavima preuzela medijska propaganda (Chomsky, 2002). Ovime ćemo zaključiti ovaj dio rada u kojem smo nastojali ukazati na što ćemo se točno fokusirati u glavnim dijelovima naše analize koja nam sada predstoji. Ukratko, dok ćemo analizirati konkretne uvjete (ne)ostvarivosti slobode u neoliberalnom uređenju društvene stvarnosti s obzirom na ekonomske, političke, kulturne i individualne dimenzije, idejno ćemo polaziti od teza iznesenih u ovome dijelu rada.

## **Ekonomska realnost (ne)slobode**

Teško da ovaj dio analize možemo započeti ikako drugačije no s jednom od najistaknutijih neoliberalnih referenci slobode - konceptom (*slobodnog*) tržišta. Jer, uzmemo li sve što je dosad iskazano, s pravom možemo kazati da, govoreći o slobodi, (slobodno) tržište zauzima središnje mjesto u radovima zagovornika neoliberalizma. Dakako, ovdje ćemo se dotaknuti i individualnih, konzumerističko-ekonomskih dimenzija, no istima ćemo se također baviti i u završnim dijelovima rada, stoga ih ovdje (uglavnom) nećemo postavljati u samo središte analize.

Ideja slobodnoga tržišta, kao što smo već ranije vidjeli, jedan je od centralnih predmeta proučavanja prostora slobode, odnosno silnica koje utječu na sužavanje istog. Nastavljajući se na prethodni dio ovoga rada, kao što smo već naznačili, slobodno tržište je koncept koji čini samu materijalnu egzistenciju doktrine neoliberalnog, kasnog kapitalizma; determinanta, u posljednjoj instanci, sustava praksi upravljanih institucionalnim ritualima. Drugim riječima, društvena je realnost, kao ideološka imaginacija, konstruirana mrežom tržišno materijaliziranih slika: slobodno je tržište ideološki koncept i realnost istovremeno, to jest upriličenje neraskidive istoznačnosti realnosti i ideologije (Jameson, 1994). Stoga, slobodno tržište generira ideologiju, ali isto tako jest ideologija – tržišna ideologija – manifestirana u formi fetišističke komodifikacije i podržana ideološkim pretpostavkama slobode – individualne i slobodnoga društva (Žižek, 1994). Tržišna nas ideologija uvjerava da smo dužni, poput nekog suverena u prošlosti, slijepo slijediti interpersonalne (tržišne) mehanizme što na temelju vlastite moći održavaju društvenu stabilnost koja bi u protivnom bila neostvariva (Jameson, 1994:290). Također, slobodno tržište, kao najistaknutije obilježje kapitalizma – vrlina rekao bi Friedman – glorificirajući načelo decentralizirane „dobrovoljne“ razmjene kao suprotnost autoritativnoj koordinaciji države,

predstavlja se kao temelj autonomije i slobode pojedinaca, no, u stvarnosti, prije je riječ o, kako navodi Wright (2011), održavanju uklonjivih nedostataka slobode i autonomije pojedinaca.

Ideja slobodnog tržišta predstavlja temeljno načelo organizacije suvremenih društava neoliberalnoga kapitalizma – tržišnih društava. Što točno čini osnovu tržišnih društava, odnosno, konkretnije, u kojoj je mjeri moguće poistovjetiti tržišno društvo s nečime što bi (u Realnom, „lakanovskom“ smislu“) mogli smatrati slobodnim društvom? Korisnom, pa čak i nezaobilaznom za razumijevanje uopće koncepta, a time i za mogućnost odgovora na postavljeno pitanje, doima se analiza Karla Polanyia (2001), čiji je možda i najveći doprinos u raščaravanju mitoloških pretpostavki o čovjekovoj prirodi na kojima počivaju sama idejna počela slobodnog tržišta. Polanyijev (2001) je pristup, stoga, ponajprije ekonomsko-antropološke prirode, no svoju analizu završava preispitujući upravo pitanja slobode u „kompleksnim društvima“. <sup>7</sup> Glavno je obilježje tržišnog društva da, kako ističe Polanyi (2001), tržište postaje odvojeno, neovisno od društva, a svi društveni odnosi postaju tržišni odnosi, to jest društvo postaje tek puki privjesak tržištu. U pozadini procesa koji su doveli do nastanka tržišnog društva - odvajanja tržišne ekonomije od društvenih i institucionalnih temelja – nalazi se pretpostavka (popularizirana s idejama Adama Smitha) o čovjeku kao racionalnom biću u čijoj je prirodi da trži i trampiti te, dakako, skup različitih mjera i odluka donošenih u modernim državama (Polanyi, 2001). Pritom je, naime, ključan čimbenik navedenog predstavljalo, kako ih Polanyi (2001) označava, stvaranje fiktivnih roba: onoga trenutka kada su novac, zemlja i (naposljetku) rad postali robom na tržištu više nije postajao niti jedan aspekt društva koji nije bio podređen tržišnim mehanizmima. Na taj se način, rekli bismo, fetišistička komodifikacija razvila u svojoj punoj formi. A takvo što Polanyi (2001) kritizira ukazujući, s jedne strane, da je u tradicionalnim društvima (kvazi-)tržišna razmjena prije svega bila poticana društvenim a ne ekonomskim interesima te, s druge strane, analizirajući društvene posljedice samoregulatornog tržišnog gospodarstva, navodi da tržište postaje „pakleni žrvanj“ koji počinjenje gutati sve pred sobom. Kada je riječ o pitanjima slobode, razvoj samoregulatornog tržišnog sustava temeljio se na ideji o deregulaciji tržišta i poduzetničkim slobodama kao (pred)uvjetu slobode uopće (Polanyi, 2001). No Polanyi (2001) iskazuje vlastita neslaganja s navedenim pristupom te jasno ističe da društvo upravljano ekonomijom i tržišnim mehanizma ne

---

<sup>7</sup> Potrebno je ovdje uzeti u obzir da dotična Polanyijeva analiza, odnosno djelo *Velika preobrazba*, datira iz 1944. godine.

može biti promatrano kao slobodno društvo; slobodno, samoregulatorno tržište omogućilo je veću slobodu i sigurnost nekolicine na račun mnogih koje je zatekla društvena dislokacija i sociokulturna razaranja. Samoregulacija, kao ni potpuna regulacija, ne donose slobodu, smatra Polanyi (2001) te ukazuje na utjecaje što ih je uzdizanje tržišta iznad samoga društva imalo za nastanak totalitarnih režima sredinom dvadesetoga stoljeća: fašizam je posljedica pokušaja da se tržište vrati u društvo, to jest da se dokinu razorni učinci samoregulacije. Raspravljajući o mogućnostima stvaranja istinski slobodnog društva, ističući pritom da samoregulacija donosi određeni oblik slobode no istovremeno u većoj mjeri ograničava neke druge mogućnosti (slobode), Polanyi (2001) navodi da je za ostvarivanje maksimalnih potencijala slobode nužno stvoriti uvjete u kojima će se odnosi različitih formi slobode uravnotežiti. U tom pogledu, ono što Polanyi (2001:264) uzima kao jedno od glavnih obilježja slobodnoga društva jest institucionalno osigurano pravo pojedinaca na donošenje nekonformističkih odluka o vlastitoj dobrobiti, a što nije ostvarivo institucionalizacijom mira i slobode u okvirima ekonomije. Također, Polanyi (2001:264) navodi da birokratska moći doista predstavlja opasnost od uznemiravanja i represije, no sigurnost i očuvanje individualnih sloboda vidi u kreiranju sfera arbitrarne slobode – a ne u tržišnoj samoregulaciji.

Zanimljivo je da upravo birokracija predstavlja jednu od glavnih sastavnica kritike ekonomskih sustava što se temelje na regulaciji, napose onih što su ih osamdesetih godina dvadesetoga stoljeća upućivali glavni apologeti neoliberalizma i tržišnog sustava, a upravo je današnji (neoliberalni) kapitalizam, ističe Fisher (2011) u većoj mjeri birokratiziran no što su bili ondašnja, naširoko kritizirana gospodarstvo. Međutim, današnju birokraciju obilježava izvjesna doza perfidnosti, što se ponajviše očituje u uzdizanju (značajnosti) pukih formi i reprezentacija ishoda iznad stvarnih i realnih ishoda na koje bi te reprezentacije trebale biti referirane (Fisher, 2011). Također, neoliberalni je kapitalizam, kao i njegovi zagovornici, čini se, poprilično vješt u isticanju različitih formi slobode koje bez zadržke obećava:

„Ako postoji jedna vrijednost za koju zagovornici kapitalizma tvrde da je on ostvaruje u najvećoj mogućoj mjeri, onda je to sloboda i autonomija pojedinaca. "Sloboda izbora", utemeljena na čvrstim individualnim pravima vlasništva, kako tvrdi Milton Friedman, središnja je moralna vrlina koju, navodno, ima kapitalizam. Kapitalizmu se mogu zahvaliti trgovine popunjene bezbrojnim inačicama proizvoda, a potrošači imaju slobodu kupiti što god žele, ovisno jedino o granicama njihova proračuna. Ulagači imaju slobodu odabrati u što će ulagati. Radnici imaju slobodu dati

otkaze. Sve su razmjene na tržištu dobrovoljne. Čini se da je sloboda izbora pojedinca u samoj jezgri načina na koji funkcionira kapitalizam.“ (Wright, 2011:53)

No, ovdje je potrebno naglasiti upravo „čini se“. Naime, kako i sami Wright (2011:53-54) u nastavku navodi, dominacija zasnovana na privatnom vlasništvu te goleme nejednakosti u bogatstvu i dohotku indikator su koji ukazuju da kapitalizam ne samo da ne omogućava ostvarivanje ideala slobode i autonomije, nego, štoviše, ostvarivanje tih ideala značajno ometa. Isto tako, jedan od najčešćih odgovora apologeta dotične doktrine jest da je radnik u svakome trenutku slobodan dati otkaz i pronaći novi posao, što samo po sebi nije netočno, no ne posjedujući sredstva za proizvodnju i ne imajući pristup elementarnim životnim potrebštinama – radnici su primorani odricati se značajnog dijela vlastite slobode i autonomije kako bi svoj rad prodavali u kapitalističkim ili državnim poduzećima (Wright, 2011:54).

No, da se vratimo na totalizacijski učinak tržišta i kapitala, a ponajviše stoga da bismo ukazali na neke pozadinske značajke onoga s čim ćemo se baviti u narednim dijelovima ovoga rada. Naime, upravo logika inherentna (neoliberalnom) kapitalizmu - neprestana potreba širenja tržišta izvan vlastitih granica s ciljem akumulacije sve veće količine kapitala kao osnovom reprodukcije i preživljavanja sustava – stoji kao generator imperijalne suverenosti (*Imperija*) što počiva na efikasnosti ekspanzije svjetskoga tržišta, odnosno integraciji brojnih društava u vlastite „civilizacijske“ okvire (Hardt i Negri, 2003). Posljedičnim gubitkom suvereniteta nacija-država, svjetski se poredak počinje kreirati pod vodstvom transnacionalnih korporacija koje tako zadobivaju moć kontrole nad pojedincima/radnicima: nepostojanje nekog fiksnog i jasno vidljivog centra u kojeg bi radnici mogli „uperiti prstom“ onemogućuje samoorganizaciju s ciljem poboljšanja vlastitih egzistencijalnih prilika (Hardt i Negri, 2003). Odnosno, da se prisjetimo Jamesonovog (2019) koncepta *kognitivnog mapiranja*, nemogućnost pojedinaca da kognitivno zahvate totalitet društvenih struktura onemogućuje razvitak klasne svijesti uslijed epohe globalizma – kasnog (neoliberalnog) kapitalizma.

Uloga medija također je nezaobilazna jer, osim što tržišni proizvodi bivaju kapitalnim medijskim sadržajem, unifikacijska (ideološka) komponenta medijske proizvodnje društvene realnosti stvara „most“ ka *imaginarnom* unifikacijskog procesa tržišta (Jameson, 1994); slike – spektakl - koji mediji generiraju tržišno su materijalizirane i komodificirane, to jest pretvorene u



robu (Debord, 1999). Isto tako, iako su i sami sastavni dio tržišta, odnosno tržišni akteri u korporativnom vlasništvu, masovni mediji generiraju diskurs kojim sebe predstavljaju objektivnima, neovisnima – slobodnima (Chomsky, 2002). Stoga, baš kao i koncept *tržište*, realnost koncepta *mediji* prikazuje se kao označena slobodom, no riječ je pritom tek o imaginarnoj realnosti (Jameson, 1994).

U ovom smo dijelu nastojali ukratko ukazati na distinkciju imaginarne i Realne slobode u pogledu ekonomskih dimenzija društvene realnosti, to jest ideologije. Pa, doima se iz navedenog da, kao što je još Marx (1974) isticao, sloboda kojom se označavaju tržišni konstrukti poput konkurencije, poduzetništva, vlasništva itd., nije ništa drugo do li sloboda kapitala. Ipak, takva se realnost (ne)slobode ne zadržava u okvirima ekonomske sfere društvene stvarnosti nego se proteže i na, prije svega, političke domene čija je nemoć spram (slobode) tržišta jedna od temeljnih značajki neoliberalizma (Brown, 2015) – na što smo već bili ukazali u dosadašnjim razmatranjima, no sada nam predstoji konkretnije zahvaćanje navedenog.

### **Politička simbolika (ne)slobode**

Politička moć koja je u službi slobode, za razliku od totalitarne represije ili autokratske vlasti suverena, podrazumijeva već otrcanu mantru „vladavine naroda“ – demokracije. Kazavši otrcana, nipošto ne impliciramo potrebu da se ista podredi prvo navedenim oblicima političke vlasti, no otrcanost o kojoj ovdje govorimo jest ona kojom označavamo ideološku formu što se dobrano ustalila kako u prostoru tako i u vremenu. Pretpostavlja se, naravno, ako je vlast u rukama pojedinaca koji autonomno izabiru i donose odluke o vlastitoj dobrobiti – da je sloboda izbora zagarantirana i nepovrediva. Što, u tom pogledu, podrazumijeva da su isti u mogućnosti cjelovito zahvaćati totalitet društvenih struktura koje ih nadređuju. Te, dakako, a što je pritom od presudnog značaja, da niti jedan aspekt navedenog nije upravljani nekim eksternim (ideološkim) silnicama.

Već smo naznačili neke, u navedenom kontekstu upitne datosti, ali sada je ponajprije potrebno u jednadžbu političke (ne)moći uključiti pitanje realne moći država. Jer, kako bismo razmotrili dotični sadržaj, prvo smo primorani identificirati i jasno naznačiti okvire u kojima ćemo taj sadržaj i promatrati. Kada kažemo okvire, nekako se, doduše s dozom ironije, teško oduprijeti asocijacije na fizičke okvire izgrađene od strane samih država – zidove. Ovdje ćemo se ponovno

uputiti k Wendy Brown (2010) čija sociopolitička razmatranja nisu propustila zahvatiti (recimo to tako) suvremeni fenomen zidova (što omeđuju granice država). A time ni mi nećemo propustiti preispitati već naznačenu problematiku suverenosti i političke (ne)moći države u epohi neoliberalnog globalizma. Ono što njenu analizu, za nas, čini nadasve zanimljivom jest dvostruki, kontradiktorni, a u tom pogledu krajnje ideološki karakter političkih reprezentacija suvereniteta države - sigurnosti i slobode, kakvima ih tumače vladajući, uglavnom politički desno orijentirani akteri. Potrebno je napomenuti, kritika „desnice“ nužno je i (više ili manje neposredna) kritika „ljevice“ i *vice versa*, jer politička je utakmica spektakl u kojem sudjeluju obje strane: konkretna (ne)moć jednih tek je negacija apstraktne (ne)moći drugih.

Centralna točka koju razmatra Brown (2010) jest poveznica izgradnje zidova uzduž državnih granica – primjer čega je granica Meksika i Sjedinjenih Američkih Država – i gubitka suvereniteta država. Suverenitet je, smatra Brown (2010:53, *moj prijevod*), paradoksalnost *per se*, a prvi od sedam paradoksa koje ističe za nas je posebno zanimljiv: „Suverenitet je istovremeno naziv za apsolutnu moć i naziva za političku slobodu“; dok se paradoksalnost date situacije ističe u, s jedne strane, ekonomski produciranoj nužnoj otvorenosti granica te, s druge strane, zatvaranju (granica) potaknutom osjećajem nacionalne nesigurnosti. Također, budući da se ljudi snažno identificiraju s vlastitom državom i osjećajem pripadnosti kojeg im ista omogućuje, zidovi imaju simbolički značaj jer generiraju fantazije o državnoj moći i suverenitetu, dakle i vlastitoj moći i – slobodi (Brown, 2010). Osim imaginarnih fantazija o vlastitoj i državnoj suverenosti, to jest mogućnosti autonomnog donošenja odluka, fizička, materijalna osnova zidova također je iznimno značajna jer svojom vidljivošću i opipljivošću zidovi umanjuju generalni osjećaj ugroženosti od nevidljivih i neopipljivih ugroza, kao što su primjerice one što se vezuju uz globalne tokove kapitala (Brown, 2010). Međutim, jedna je od posljedica, pritom, materijalizacija i vizualizacija ugroze stvaranjem slike o „njima“ - strancima što ne čine „Mi“ - kao potencijalnoj prijatelji za državni/vlastiti suverenitet (Brown, 2010). U tome pogledu, kako navodi Brown (2010), zidovi stoje kao generator i posljedica nacionalističkih i rasističkih požuda stoga što simboličkom funkcijom produciraju imaginarne a ne realne predodžbe - o vlastitoj pripadnosti i suverenitetu zajednice/države i opasnosti koju drugi za njih predstavlja.

Dakle, ukratko, logika kapitala je dokinućem političke moći i suvereniteta država generirala osjećaj nesigurnosti i neslobode pojedinaca, što se uslijed vještih političkih manipulacija

očitovalo u imaginarnim fantazijama, s rasizmom i ksenofobijom kao posljedicama, a ne svjesnošću o stvarnoj nemoći države. Drugim riječima, sloboda je potisnuta u imaginarne predodžbe o nacionalnoj i državnoj moći, sigurnosti i „čistoći“ te izjednačena s čvrstinom i vidljivošću granica koje omogućuju „Mi-Oni“ podjelu. Stvaranje suverenosti *Imperija*, da se prisjetimo Hardtove i Negrijeve (2003) konceptualizacije, generirano je tokovima kapitala i stvaranjem globalnog tržišta, u kojem je većinska moć provođenja kontrole društva i kreiranja svjetskoga poretka u rukama transnacionalnih korporacija. Postepenim slabljenjem distinkcije „unutar“/“izvana“ – nestajanjem vanjskog - države gube suverenitet i realnu moć samostalnog očuvanja (nacionalne) sigurnosti; dok financijska moć proizvodi društvene odnose, upravljajući tehnologijom i tijelima te nadilazeći institucionalne okvire, države predstavljaju tek instrumente protoka roba i kapitala transnacionalnih korporacija (Hardt i Negri, 2003). Ono s čime se ovdje susrećemo, a što Hardt i Negri (2003) također navode, primjer je onoga što Deleuze (1992) iznosi ukazujući na prijelaz iz disciplinarnog društva u *društvo kontrole*: danas kontrola više nije institucionalna, „dugotrajna, beskrajna i diskontinuirana“; kontrola je danas bez granica, njome se ostvaruje osvajanje tržišta, a rad tržišta biva njenim instrumentom. Simboličku je moć takvoga oblika društvenog upravljanja moguće prepoznati i osvrtnjem na niz lažnih univerzalnosti s kojima se nastoji uspostaviti i održati neoliberalna hegemonija, a s ciljem održavanja trenutnog svjetskog poretka što se zasniva na globalnom tržištu (rada). Naprimjer, upravo su demokracija i liberalna prava, na kojima počiva neoliberalni (ideološki) diskurs, prava lažna univerzalnost koja prikriva i legitimizira politiku zapadnjačkog neokolonijalizma i dominacije te diskurzivno pokušava nametnuti vlastite artikulacije slobode i ravnopravnosti kao da iste predstavljaju univerzalne istine (Žižek, 2008c). Pritom, umjesto u službi slobode, liberalna su prava nerijetko obvezujuća – poput prava na slobodu izbora – ili u međusobnoj koliziji koja se razrješava s obzirom na ekonomsku isplativost, a ne ljudsku dobrobit – poput stava medicinskog lobija da bi univerzalno zdravstvo narušilo slobodu izbora u tom pogledu (Žižek, 2005). S druge je pak strane obavezno zdravstveno osiguranje uistinu neisplativo brojnim korisnicima ali – pojedinac je lišen prava na odricanje od prava, dok mu ista bivaju uskraćivana utoliko ukoliko logika kapitala tako nalaže. Također, prava poput (primjerice) slobode vjeroispovijesti mogu biti korištena kao opravdanje za diskriminaciju ili ugrozu tuđe dobrobiti: Brown (2019) detaljno opisuje slučaj u kojem je istospolnim partnerima odbijena usluga pri narudžbi svadbene torte, kao i djelovanja religijskih centara koji su se promovirali kao pružatelji pomoći u slučaju neželjene trudnoće dok

su pritom prenosili netočne i neznanstvene informacije o pobačaju i kontracepciji – u oba su slučajeve pravne institucije opravdale dotične postupke, navodeći nemogućnost državnog uplitanja u odluke zasnovane na vrijednosnim, religijskim načelima te, na taj način, djelovale u skladu s vizijama na kojima počiva ideološka baza (Hayekovog) neoliberalizma. Liberalna su prava, u biti, individualna prava, stoga ćemo ih se djelomično dotaknuti i u narednim dijelovima rada. No, istaknimo ovdje još jedno, u kontekstu *Imperija* izuzetno značajno pravo – na slobodu kretanja. U neoliberalističkoj epohi globalizacije migracijski trendovi više no ikada utječu na brojne čimbenike društvenoga života, a napose na sigurnost kako domicilne tako iz migrantske populacije. No, ne ulazeći u kulturološku problematiku (koje ćemo se kasnije dotaknuti), neovisno o društvenim benefitima i suficitima pojedinih migracijskih trendova, „sloboda“, to jest mogućnost kretanja, u značajnoj se mjeri regulira (fizički, zakonski, tržišno itd.), širi ili sužava s obzirom na potrebe tržišta rada, odnosno benefite i suficite radne snage, što možda i najzornije od navedenih primjera ukazuje na pozadinsku logiku (neo)liberalnih prava. Naime, ovdje je riječ upravo o onome što je Foucault (1984:262-266) nazvao *bio-politikom* – politikom discipliniranja tijela i reguliranja populacije – odnosno upotrebom *bio-moći*, koja je, kako navodi, kontrolirano umećući tijela u proizvodnu mašineriju, prilagođavajući populaciju na ekonomske procese te osiguravajući hegemonijske ishode i odnose dominacije, producirala radnu snagu bivajući tako neophodnom za razvoj kapitalizma. No, da se vratimo još načas na slobodu kretanja, ali i sama (neo)liberalna prava uopće. Jer, moguće je zaključiti iz navedenog, osim što predstavljaju lažnu univerzalnost i pod krinkom slobode omogućavaju brojne suštinske neslobodne prilike, njihov hegemonijski potencijal, bio-moć, u rukama je transnacionalnih kompanija koje tako neupitno nadilaze moć i mogućnosti kontrole stanovništva od strane nacija-država, čime podjarmljuju njihove sigurnosne kapacitete i suverenitet.

Takva nadmoć korporacija nad politikom, popraćena legislativnom personifikacijom – pridavanjem političkih sloboda i slobode govora – u pitanje dovodi samu održivost temeljnih načela demokratskih društava i demokracije uopće (Brown, 2015). A posebice kada se u obzir uzmu temeljne idejne odrednice neoliberalizma, konkretno, detronizacija politike i fragmentacija društva s istovremenom deregulacijom tržišta i spontanom organizacijom kolektiva zasnovanom na tradicionalnim zajedničarskim načelima (Brown, 2019). Jer, ako demokracija jest „vladavina naroda“, onda bi svako demokratsko društvo trebalo biti upravljano interesima građana, no

neoliberalna je demokracija, kako ističe Brown (2015), upravljana korporacijskim interesima – interesima kapitala. Brown (2015) ovdje polazi od Kennedyeva govora u kojem je mogućnost političkog govora i utjecaja označio kao kapital na izbornom tržištu te slobodu govora svih – korporacija – izjednačio sa slobodom uopće. Time, korporacije su stekle status političkog subjekta s „ravnopravnim“ mogućnostima sudjelovanja u političkim sferama, no ono što Brown (2015) pritom navodi kao ključni aspekt problema jest (na neoliberalnoj racionalnosti zasnovano) beziznimno širenje tržišta na apsolutno sve aspekte života uopće te posljedična transformacija u formu kapitala – svega, pa tako i čovjeka. Naime, dok korporacije bivaju subjektima, a subjekti bivaju formom kapitala, nerazmjerne su razine bogatstva generator društvene nepravde a napose u pogledu demokracije, odnosno mogućnosti ostvarivanja interesa naroda: legitimacijom političkog (predizbornog) financiranja od strane aktera iz privatnoga sektora, legitimirano je ulaganje u promicanje interesa nekolicine naj imućnijih (pojedinaца, korporacija), čime vladavina (vođena interesima) naroda postaje vladavina kapitala (Brown, 2015). Pritom, sve sfere političkog bivaju podređene ekonomiji: *homo politicus* biva ultimativno preinačen u *homo oeconomicusa* (Brown, 2015). Pa tako, dok su neoliberalni teoretičari ekonomske slobode tumačili (pred)uvjetom političkih, ono što se zaista dogodilo u suštinskoj je suprotnosti s bilo kakvom mogućnošću „vlдавине naroda“. Ekonomizacijom političkog, državama se počinje upravljati po korporacijskom modelu, tržišna vrijednost i kompetitivnost postaju glavno mjerilo političkog uspjehа, а ključne demokratske vrijednosti poput pravde i autonomije naroda bivaju podređene ekonomskim, korporativnim interesima (Brown, 2015). Fisherovim (2011:36) riječima, „poslovna ontologija“ postaje načelom političkog upravljanja. Individualni i socijalni razvoj, opće dobro i problemi od javnoga značaja – sve biva promatrano kroz prizmu kapitala koji se postavlja kao ultimativno rješenje (Brown, 2015). Umjesto s društvenom pravednošću, širenjem prostora individualnih sloboda i smanjenjem nejednakosti i siromaštva, uspjehnost pojedinih struktura vlasti tumači se s obzirom na različite ekonomske pokazatelje (Brown, 2015).

Neometani razvoj (slobodnog) tržišta, odvajanje ekonomije od politike, nemogućnost tržišne regulacije u svrhu zaštite i socijalne sigurnosti, rezultiralo je podređivanjem temeljnih demokratskih načela modernih društava, kao i dobiti pojedinaca – tržišnim mehanizmima. I, dok korporacije upravljaju političkim odlukama, mediji, koji su također u vlasništvu korporacija, generiraju „proizvodnju pristanka“ (Chomsky, 2002). Privatizacijom javnoga, praksom sklonom

neoliberalnom društvenom uređenju, aktivno se smanjuje prostor društvene i političke pravednosti i slobode, odnosno prostor što podliježe „vladavini naroda“. Politička je pravednosti, smatra Wright (2011:29-30), neodvojiva od ideja (stvarne) slobode i demokracije, to jest jednakog pristupa moći i stvarnim mogućnostima svih pojedinaca za donošenje odluka o vlastitim životima te pristupa resursima koji su im potrebni da bi djelovali u skladu s vlastitim životnim planovima. Liberalni ideali individualnih prava temelje se upravo na takvome shvaćanju slobode i demokracije, no ostvarivost istih uvelike je ograničena: uslijed problematike razgraničenja „javnog“ i „privatnog“ mnoge odluke bivaju prepuštane upraviteljima i vlasnicima korporacija dok, s druge strane, zbog snažnog dominiranja elita izbornom politikom, mogućnost značajnije participacije javnosti uvelike je simbolična (Wright, 2011:30). Ono što je, s obzirom na dosad ukazano, moguće konstatirati o prostoru političke moći, zorno je sadržano u onome što ističu Hardt i Negri (2003:163):

„Mjesto moderne liberalne politike nestalo je, pa se tako s toga stajališta obilježavamo naše postmoderno i imperijalno društvo manjkom političkoga. U stvari mjesto politike postalo je de-aktualizirano. [...] U imperijalnom društvu spektakl je virtualno mjesto, ili još točnije, *ne-mjesto* politike. Spektakl je u isto vrijeme sjedinjen i raspršen na takav način da je nemoguće razlikovati unutarne od vanjskoga - prirodno od društvenoga, privatno od javnoga. Liberalni pojam javnoga, vanjskoga mjesta gdje djelujemo u prisutnosti drugih, istovremeno je univerzaliziran [jer smo sada uvijek pod budnim okom drugih, u žarištu sigurnosnih kamera] i sublimiran ili de-aktualiziran u virtualnom prostoru spektakla. Kraj vanjskoga kraj je liberalne politike.“ (Hardt i Negri, 2003:163)

Stoga, zbog svega što je navedeno, opravdanim se čine zaključci o neodrživosti mnogih oblika slobode što su propagirani kao temeljne odrednice neoliberalizma te obećavani u okvirima sustava liberalnih prava. Svrstavanjem slobode u domenu prava, te predstavljanjem istih nepovredivom i sustavno zagarantiranom svojinom svakoga pojedinca, kreirana je ideološka iluzija u čijoj se pozadini nalazi samo jedna, istinski ostvariva sloboda – kapitala. Nakon političkih, u sljedećem nam dijelu rada predstoji dotaknuti se kulturnih dimenzija (ne)slobode (i, dakako, ideologije).

## **Kulturna imaginarnost (ne)slobode**

Za početak, učinit ćemo kratku digresiju. Kulturni šok – nevjerica izazvana nečim vjerodostojnim (no što se isprva doima onostranim), osjećaj zbuđenosti zbog susreta s nečim uobičajenim (no ne

za nas nego za drugog) – iako se doima kao potpuno banalna i sasvim uobičajena pojava, fenomen je koji (paradoksalno) ukazuje na ono što zapravo prikriva: pohranjivanjem (u zalihi znanja) iskustva kojim je (šok) izazvan evocira se (u svojevrsnoj formi negacije negacije) iskustvo koje ga je izazvalo – primjerice, sama neshvatljivost prehrambenih navika drugog shvatljiva je zahvaljujući našim vlastitim prehrambenim navikama - neuobičajenost je afirmirana negacijom uobičajenosti. Ova konstatacija ne predstavlja neku spektakularnu opservaciju, no ono što ju čini (za nas) relevantnom jest upravo spektakularnost (*spektakl*) na koju se odnosi, na formu ideološke fantazme. Naime, u prethodnim smo se dijelovima rada dotaknuli bazičnih ekonomskih i političkih aspekata neoliberalnog društvenog uređenja nastojeći time ukazati na realnu moć ekonomije i simboličku moć politike te smo, pritom, naznačili neke od glavnih mehanizama što generiraju univerzalnost „slobodnog društva“ - utemeljenog na (kao što smo već vidjeli, ali i na što ćemo tek ukazati) ideologiji o post-ideološkim osnovama vlastitih konstitutivnih načela i (ideološkom) označavanju neslobodnim svega što izmiče univerzalnosti tih načela. Pa tako, svjetsko tržište i demokracija, odnosno slobodno tržište i političke slobode, utemeljeni na transnacionalnoj logici kapitala i (liberalnih) prava, supsumiraju svaku partikularnost – nacionalnih tržišta i suvereniteta pojedinih država. Stoga, u tom pogledu, nastavljajući se na dosad iskazane postavke (a napose one o ideologiji), upravo će nam analiza imaginarne moći (partikularnosti) kulture omogućiti da se na čvrstima temeljima upustimo u razmatranja realnosti (ne)slobode subjekta, ali i Realne slobode uopće. Drugim riječima, ekonomski šok i politički šok, pojavnosti su koje se ne odnose na subjektivnu nego na objektivnu (društvenu) zbilju; ako bismo dotične termine pokušali objasniti u okvirima individualnoga iskustva (pojedince), tada bismo se zapravo naznačili ništa drugo do li pojedina upriličenja kulturnoga šoka. No, dakako, kulturni je šok također pretpostavljen univerzalnijim („objektivnijim“) osnovama no što je zaliha znanja subjekta, jer (kulturna) „šokantnost“ novoga iskustva počiva na interpersonalnoj (kulturnoj) zbiljnosti znanja na koje je to iskustvo (negacijski) referirano.

U društvenim, migracijskim uvjetima neoliberalističke epohe globalizacije, kulturni se šokovi pojavljuju u (ne-)kulturološko-esencijalizacijskom obliku. Drugim riječi, kultura je esencijalizirana, naturalizirana; transcendentnost kulture je svedena na imanentnost bioloških karakteristika kao što je primjerice boja kože (Reckwitz, 2021). Zapravo, ovdje je riječ o opoziciji koju Reckwitz (2021) ističe između dva različita ali komplementarna oblika „kulturalizacije

društvenog“ - *hiper*-kulturalizacije i *esencijalizacije* kulture – generirane trendovima svjetskoga tržišta (rada) u razdoblju *kulturnog kapitalizma*. Materijalni rad postaje sekundarnim oblikom proizvodnje, dok nematerijalne djelatnosti i kulturna dobra počinju zauzimati središnje mjesto unutar transnacionalno organiziranih proizvodnih i tržišnim odnosa (Reckwitz, 2021). Jedna je od temeljnih promjena, stoga, prijelaz iz sustava u kojemu je radnik bio primoran ne-isticati vlastitu kulturnu pozadinu, u sustav u kojemu njegova kulturna „prtljaga“ postaje sredstvom postizanja konkurentnosti na tržištu rada; kulturna sfera počinje preuzimati društvenu, a kultura biva komodificirana u, između ostalog, formi ljudskoga kapitala (Reckwitz, 2021). Ovome ćemo se detaljnije posvetiti u sljedećem dijelu, zasad je potrebno još kazati da takvi uvjeti dovode do (s jedne strane) stvaranja „nove srednje klase“ u kojoj se individualizam postavlja kao središnja vrijednost a kultura postaje sredstvom samoaktualizacije pojedinaca, što s istovremenim zamagljivanjem granica između kultura (popraćenim ideološkom glorifikacijom kulturnih razlika) čini osnovu procesa *hiper*-kulturalizacije (Reckwitz, 2021). A, s druge strane, kako smatra Reckwitz (2021), *esencijalizacija* kulture počiva na kolektivizmu i nastojanjima da se očuva (lokalni, nacionalni) identitet uslijed kulturne bezličnosti *hiper*-kulture i kulturne šarolikosti novopridošlih *drugih*, čiji se priljev počinje postavljati nužnim u periodu kulturnog kapitalizma zbog povećanog deficita radnika po pitanju „jednostavnih usluga“.

Globalnost i širenje takvog (bezličnog) kulturnog univerzalizma, mnogi autori (npr. Eisenstadt, 2001; Hardt i Negri, 2003; Brown, 2010; Reckwitz 2021) prepoznaju kao uzrok istovremenog i sve učestalijeg pojavljivanja raznolikih oblika fundamentalizma, (post-rasističkog, post-imperijalističkog) rasizma i nacionalizma, koji iz pozicije svojih specifičnih kulturnih partikularnosti poimaju takav univerzalizam također partikularnim pridajući mu esencijalnu oznaku „zapadnjaštva“. Kao što smo već spominjali, želja za očuvanjem nacionalnog suvereniteta, tradicionalnih i religijskih načela, pa čak i rasne čistoće, stoji u pozadini mnogostrukih suvremenih oblika ksenofobije. Napetost koja se pojavljuje na relaciji univerzalnog i partikularnog popraćena je zamagljivanjem razlika u odnosu transcendentnog i esencijalnog, kulture i prirode. Naime, s jedne strane, uočljiva je istovremenost naturalizacije kulture - što je moguće identificirati (primjerice) u promatranju društva i tržišta kao da bivaju živi organizmi, ili pak u formi post-rasističke diskriminacije koju obilježavaju animoziteti (pseudo-)rasnog karaktera, utemeljeni na kulturnim različitostima - te kulturalizacije prirode (Reckwitz, 2021). S druge strane, partikularne



se vrijednosti počinju promatrati kao imanentne čovjekovu postojanju, stoga se definiraju i postavljaju kao mjerila ili osnove slobode, prije svega negativno, tumačenjem podraživanja vrijednosti – neslobodom. Takvo što rezultira pojavom različitih kolektiva koji svoje partikularne vrijednosti počinju uzdizati na razinu životnih ideala, formirajući pritom („Mi“) identitete čija konstitutivna osnova počiva na negativnoj identifikaciji, to jest stvaranju osjećaja pripadnosti kroz distinktivne podjele i distanciranja od *drugih* koji se ne uklapaju konstruiranu sliku društvene realnosti.

Dovodeći ih u suodnos sa slobodom, Sartre (2006) je vrijednosti poimao u odnosu spram *etičke tjeskobe* što počiva na ne postojanju utemeljenja za vlastite vrijednosne odabire, to jest, *etička tjeskoba* jest sloboda kao temelj vrijednosnog odabira, no tjeskobi se nastoji uzmaći bijegom u *lošu vjeru*. Naime, vrijednosti kao takve, isticao je Sartre (2006), nisu inherentno svojstvo svijeta, nego postoje po ljudima i za ljude te predstavljaju odabir pojedinca za kojeg isti nema nikakav objektivni pokazatelj opravdanosti do li onog kojeg pronalazi u *drugom*. Stoga, nastojeći uzmaknuti *etičkoj tjeskobi* uzrok koje jest sloboda izabiranja popraćena odgovornošću koja se preuzima za vlastiti odabir, bez mogućnosti pronalaženja opravdanja za vlastiti odabir u svijetu: pojedinac bijeg od *etičke tjeskobe* pokušava uspostaviti tražeći opravdanost vlastitog odabira u *drugom*, čime biva u *lošoj vjeri*, ali biva i osuđen na slobodu (Sartre, 2006). S obzirom na naš pristup slobodi koji ćemo detaljnije iznijeti u zaključnim dijelovima rada, Sartreov ne možemo prihvatiti u cijelosti, no analogija što postoji u pogledu *drugog* (koji nije „lakanovski“ *drugi*) i „užasa“ slobode zasad se čini korisnom da bismo naznačili odnos između vrijednosti i (ne)slobode. Odnosno, vrativši se na dosad korišteni pristup, možemo kazati da su vrijednosti ništa drugo do li svojevrzni oblik ideološke fantazme. Ipak, u neoliberalnoj je društvenoj stvarnosti moguće uočiti postojanje brojnih kulturno-vrijednosnih artikulacija slobode, kao i diskursa u kojima su iste formirane. U nastojanju da ukratko ukažemo na što se točno ova tvrdnja odnosi, vratit ćemo se na trenutak Wendy Brown (2019) i njenim razmatranjima kojih smo se već ranije bili dotaknuli.

Prema Hayeku, „slobodno društvo“ se temelji na potpunoj redukciji političke moći i fragmentaciji društva, s ciljem onemogućavanja državne represije i regulacije, te slobodnom tržišnom gospodarstvu i tradicionalnom vrijednosnom poretku zasnovanom na spontanom uređenju i prihvaćanju zajedničkih principa, ali takva je organizacija društva, smatra Brown (2019) daleko od slobodnog. Koristeći se „ničeanskim“ rječnikom, Brown (2019) detaljno ukazuje na

„obezvrijeđenost vrijednosti“ u suvremenim, neoliberalnim društvima i u njima prisutnima težnjama za (paradoksalno) obnovom tradicionalnih vrijednosnih načela – pod oznakom slobode. Naime, tradicionalne kršćanske vrijednosti, a u čemu se očituje i neodrživost Hayekovih premisa, politizirane su kao „slobode“ (govora, vjeroispovijesti, udruživanja itd.) u različitim politički angažiranim nastojanjima da se učine konstitutivnim načelom društvenog života, s ciljem re-kristijanizacije javne sfere, a na štetu mnogih načela društvene ravnopravnosti i nediskriminacije (Brown, 2019). Takvo je što, kako navodi Brown (2019), ponajviše poticano od strane onih koji su uslijed djelovanja različitih ekonomskih i društvenih silnica neoliberalizma izgubili nekoć uživani društveni status, to jest onih koji u kontekstu podjele na pobjednike i gubitnike čine potonju kategoriju te vodeći se fantazmatskim predodžbama o prošlosti nastoje povratiti prijašnji društveni status. Na taj način, daleko od spontanog uređenja, tradicionalne kršćanske vrijednosti bivaju instrumentalizirane i detradicionalizirane političkim angažmanom različitih religijskih aktera – udruga i pojedinaca, a težnje za re-kristijanizacijom javne sfere ne bivaju ništa drugo do li generator diskriminacije zasnovane na opscenom (tržišnom) oportunizmu i frustracijama. Kao što smo već istaknuli, a što je i ovdje vidljivo, različiti oblici fundamentalizama posljedica su globalizacijskih procesa neoliberalizam kako u pogledu anti-zapadnjačkih i anti-globalizacijskih antagonizama tako i u pogledu antagonizama što su proizašli iz stanovitih stratifikacijskih promjena – što bi značilo i različite forme diskurzivnog zahvaćanja vlastitih partikularnih vrijednosnih načela u terminima slobode. Ipak, zanimljivo je da se, govoreći u kontekstu novozavjetnog razumijevanja slobode, klasično kršćansko poimanje slobode u potpunosti usredotočuje na slobodu individua, dok se političkoj slobodi pritom ne pridaje previše značaja (Veljak, 2021:8). No, sve što je ovdje navedeno, najzad je moguće obuhvatiti sljedećim shvaćanjem:

Ideje slobode savjesti i slobode religije bile su samo izraz vladavine slobodne konkurencije na području savjesti. Ali, reći će netko, religijske, moralne, filozofske, političke, pravne ideje itd., ipak su se modificirale kroz povijesni razvoj. Religija, moral, filozofija, politika i pravo uvijek su se održali u tim mijenama. Uz to postoje i vječne istine kao sloboda, pravičnost itd., koje su zajedničke svim društvenim stanjima. [...] Povijest dosadašnjeg društva kretala se u klasnim suprotnostima koje su u različitim razdobljima imale različite oblike. Međutim, kakav god oblik te klasne suprotnosti imale, izrabljivanje jednog dijela društva od strane drugog, činjenica je zajednička svim proteklim stoljećima.“ (Marx i Engels, 2008:583)

Današnje je međukulturne netrpeljivost potrebno promatrati ponešto drugačije od klasičnog „hantingtonskog“ poimanja „sukoba civilizacija“, ili pak „sukoba između kultura“; ovdje je prije riječ o „sukobu za kulturu“ (Reckwitz, 2021:11). Ipak, ti su sukobi, vidljivo je iz dosad navedeno, uzrokovani prije svega političkim i ekonomskim nejednakostima, dok je kulturna naglašenost zapravo posljedica odbacivanja politike, kulturalizacije politike, to jest naturalizacije nejednakosti u kulturne razlike koje se postavljaju kao datosti što se ne mogu prevladati nego samo tolerirati – u tome se očituje nemogućnost sustava da se nosi s problemima koje je sam proizveo (Žižek, 2008c:118). Ono s čime se ovdje susrećemo jest ideološko nasilje, točnije problematika ideologije tolerancije i multikulturalizma – ideološke univerzalnosti koja nastoji negirati svaki partikularni (kulturni) identitet i izmijeniti ga izvana, djelujući u srži toga identiteta i destabilizirajući ga iznutra (Žižek, 2008c). Naime, paradoks multikulturalizma i liberalne tolerancije nalazi se u tome što prihvaća Drugog ispražnjenog od njegove stvarne supstance dok realnu Drugost označava kao fundamentalističku, nasilnu itd.: liberalizam, preferirajući modernu zapadnjačku kulturu te proklamirajući slobodu izbora njezinom kulturnom svojinom, postaje netolerantan prema svakome s drugačijim poimanjem slobode izbora (Žižek, 2008c). Postavljajući slobodu izbora jednom od temeljnih, obećanih vrijednosti, na koju ukazuje kao na vlastiti civilizacijskih doseg, neoliberalizam je primoran dokazivati da u tom pogledu nema konkurenciju. Stoga, za slobodu izbora kakvom ju promovira, potrebno je ponajprije (ne)slobodno izabrati samu slobodu izboru, što na neki izvrnuti način nalikuje promoviranju besplatnog ulaska u lokal koji zahtjeva da se plati za izlazak, a pritom je i svaka narudžba po izboru lokala. Uostalom, kao što smo već utvrdili, liberalna su prava nerijetko ponuda unaprijed definiranog paketa sloboda kojeg se ne može odbiti jer, u protivnom, bit ćeš optužen da odbijaš „slobodu“ koja se univerzalno prihvaća i koja stoga „s pravom“ nadilazi svaki partikularni sud. Takvo je što jedan od oblika ideologije globalnog (neoliberalnog) kapitalizma: supsumirajući svaku partikularnost, kapitalizam je postao univerzalnost *za-sebe*, to jest djelotvorna univerzalnost bez korijena u nekoj partikularnoj kulturi (Žižek, 2008d:672). Neoliberalna ideologija multikulturalizma, počivajući, dakle, na kapitalizmu kao univerzalnom svjetskom sistemu, teži homogenizaciji svijeta kako bi omogućila koegzistenciju različitih partikularizama, no zapravo prihvaćaju Drugog samo u formi ispražnjenoj od njegove realne supstancije - stoji kao forma prikrivenog rasizma i generator ksenofobije.

Uzimajući u obzir sve što smo istaknuli, moguće je konstatirati, u ideološkoj je osnovi

neoliberalizma da, nastojeći uspostaviti tržišno pogodne uvjete na globalnoj razini, hegemonijskim mehanizmima uspostavi vlastite artikulacije istine kao univerzalne, pokušavajući pritom supsumirati sve partikularne specifičnosti, označavajući one nesvodljive različitim konotacijama opscenosti – fundamentalizma, nasilja, neciviliziranosti itd. Pa tako, budući da se „sloboda“ još od samih začetaka neoliberalne idejne paradigme deklarativno postavljala kao temeljna vrijednosna univerzalnost sustava, a neoliberalno je društvo definirano kao „slobodno društvo“, diskurzivno je stvoren narativ u kojem će svaka opozicija neoliberalizma *a priori* biti tumačena kao opozicija slobode. Stoga, ne čudi što su „borbe za kulturu“, to jest za vrijednosne artikulacije istine date kulture (nacionalne, lokalne itd.), nerijetko vođene „pod zastavama slobode“, dakle, kao „borbe za slobodu“. Kao što je, (naprimjer) slučaj politički krajnje desno orijentiranih populističkih frakcija koje u središte svojeg političkog angažmana postavljaju „borbu“ za očuvanjem (nacionalnog, religijskog, kulturnog itd.) identiteta, što je, uzevši u obzir da je pritom prije svega riječ o ekskluzivnim identifikacijskim osnovama (Pelinka, 2018) - zoran pokazatelj (anti-)hegemonijskih temelja „borbe za slobodu“. Drugim riječima, ovdje se radi o borbi za diskurzivnu hegemoniju, no na to ćemo se detaljnije osvrnuti u završnom dijelu rada. Zasad je dovoljno kazati da fundamentalizam, populizam, rasizam itd. nisu ideologije koje predstavljaju suštinska suprotnost multikulturalizmu, političkoj korektnosti i liberalnoj toleranciji nego, naprotiv, riječ je o ideološkim korelativima koji hibridno koegzistiraju kao univerzalnosti-partikularnosti - neoliberalizma. U ovom smo se dijelu rada nastojali dotaknuti nekih kulturnih dimenzija (ne)slobode neoliberalizma, a prije nego što prijeđemo na zaključni dio naših razmatranja ukratko ćemo se dotaknuti nekih osnovnih elemenata (ne)slobode subjekta, s obzirom na sve ono što je dosad iskazano.

### **(Ne)sloboda subjekta**

Individualna je sloboda nešto što nužno mora stajati u osnovi svakog istinski slobodnog društva. Iako smo već ukazali na datosti (ne)slobode (neoliberalnog) slobodnog društva koje se neposredno dotiču pojedinaca u njihovim svakodnevnim, realnim egzistencijalnim uvjetima, ukratko ćemo se osvrnuti na neke neiskazane aspekte tih datosti koji će upotpuniti predočenu *sliku*.

Držeći se definiranog pristupa, baziranog na proučavanju dimenzija društvene realnosti što ograničavaju i sužavaju prostor ostvarivosti slobode, analizu pozicije subjekta u datome prostoru

učiniti ćemo integrirajući dosad razmatrane aspekte. Doduše, svaki od navedenih aspekata nužno uključuje i sve ostale, no ovdje će ta isprepletanost biti očitovana na razini subjekta. Slobodu pojedinca, mogućnosti i ograničenja njene ostvarivosti, Marx (1974) je (između ostalog) promatrao kroz prizmu slobodnoga vremena. Točnije, u fokusu je njegova pristupa slobodi bio odnos nužnog a nepotrebnog rada, to jest viška-rada i slobodnoga vremena koje nužno počiva, da bi puni potencijal bio ostvariv, na nužnom ali korisnom radu (Marx, 1974). Korisni je rad, umjesto na stvaranje viška-vrijednosti, usmjeren na poboljšanje uvjeta s kojim bi radniku bilo omogućeno više slobodnoga vremena, nužnog za autonoman samorazvoj ostvarivanje vlastitih talenata i potencijala – slobode (Marx, 1974). Dakako, današnja je društvena realnost u mnogočemu drugačija, no upravo je, ironično, samorazvoj pojedinca ono što mu se sustavno nameće kao obaveza (Reckwitz, 2021). Naravno, ne govorimo ovdje o samorazvoju u podjednakom kontekstu jer, dotičući se današnjih aspekata istog, takvo se što može promatrati jedino kao suvremeni oblik eksploatacije radnika. Naime, namećući istovremeno nužnost samorazvoja i samoaktualizacije, to jest ulaganja u sebe kao ljudski kapital i ostvarivanja vlastite unikatnost po vlastitom nahođenju, pretpostavljajući pritom jedno drugome, današnja je društvena realnost (radnika) takva da poticanje „slobodnog“ samorazvoja tijekom „slobodnog“ vremena predstavlja (više ili manje neposredno) jedan od utjecajnih generatora mentalnih poteškoća (Reckwitz, 2021). Stoga, teško da u tom pogledu možemo govoriti o nekakvome prostoru individualnih sloboda.

U tom kontekstu, točnije, u kontekstu društvene realnosti neoliberalizma, subjekt prije svega jest (svoj vlastiti) ljudski kapital te, vođen (vlastitom) neoliberalnom racionalnošću, djeluje po načelima *homo oeconomicusa* u svakome aspektu vlastitoga života (Brown, 2015). Bezrezervnim promicanjem prava na privatno vlasništvo omogućena je privatizacija javnoga prostora, a opće je dobro podvrgnuto tržišnim mehanizmima. Drugim riječima, uslijed ekonomizacije suštinski ne-ekonomskog te komodifikacije svega (pa i sebe sama), subjekt pristupa svemu u vlastitoj okolini, svim aktivnostima što čine njegovu svakodnevicu, vodeći se tržišnim principima i oblicima djelovanja – isplativošću, ulaganjima (u sebe kao kapital) itd. – zanemarujući pritom temeljna, za demokratske slobode ključna a neoliberalnom racionalnošću degradirana građanska načela (Brown, 2015). Ili, da opet upotrijebimo Fisherov (2011:36-40) koncept „poslovne ontologije“, moguće je kazati, društvena je realnost organizirana i vođena prema poslovnim načelima, dok se pritom različiti oblici poteškoća s mentalnim zdravljem, iako su u

uvjerljivo postavljenom suodnosu s neoliberalnim kapitalizmom – nastoje tretirati kao prirodne činjenice.

Govoreći o subjektivnim (ne)slobodama u okvirima neoliberalne društvene realnosti, ako je subjekt od nečega „oslobođen“ onda je to poriv za djelovanjem, napose onim što bi se usmjerilo na identifikaciju sustavnih uzroka individualni problema te tako možebitno potaknulo društvenu promjenu. Doduše, takvo je oslobođenje ostvareno u različitim formama dekadencije poput, primjerice, prokrastinacije, to jest nepotrebnog odgađanja izvršenja date obaveze, oduvijek prisutnog u ljudskome društvu no s narastajućom prevalencijom unazad četrdeset (i više) godina, čija se prisutnost može uočiti u (otp.) jednoj-petini-do-četvrtini generalne populacije, i koje za (otp.) svakog drugog studenta predstavlja karakterističnu i problematičnu pojavnost (Klingsieck, 2013). Naravno, kao što je i Fisher (2011) istaknuo, uzroci i rješenja takvih stanja promatraju se na razini njima obuhvaćenog subjekta, no ponekad se dotična stanja tumače kao da su, također, tek puki nusproizvodi određenih situacijskih konteksta. Tada, ono što je jedino važno jest radna sposobnost subjekta i mogućnost funkcionalnog ispunjavanja tržišnih i sustavnih zahtjeva, bez da se pritom identificira stvarni, to jest sustavni uzrok koji vješto ostaje prikriven budući da su oni (nosioci profesija) koji su zaduženi za osposobljavanje subjekta zapravo (ma koliko god oni sami bili toga svjesni ili ne) nosioci praksi *ideološkog aparata* (slično je stajalište moguće pronaći u: Salecl, 2012:42; Sartre, 1987).

No vratimo na trenutak na nepostojanje poriva za društvenom promjenom, razlog takve pasivnosti Renata Salecl (2012) pronalazi upravo u „slobodi izbora“, to jest *Tiraniji izbora*: represivnost ideologije izbora, namećući subjektu nužnost izabiranja i (višak-)odgovornosti za odluke koje uopće nije htio („slobodno“) donositi, stvara neprestanu tjeskobu i strah od donošenja pogrešnih odluka, čime je isti u potpunosti odvrćen od želje da preuzme rizik za ozbiljnije, ali i odluke uopće. Pritom, polazeći od spoznaja „lakanovske“ psihoanalitičke teorije, Salecl (2012) primjećuje da je upravo navedena *tiranija* jedan od ključnih generatora narastajuće popularnosti *self-help* priručnika i različitih oblika *life-coachinga*: paradoks suvremenog kapitalizma očituje se u nesnošljivoj količini izbora koja rezultira razvojem nove i samoodržive industrije što na izbor nudi različite oblike pomoći pri nošenju s nesnošljivom količinom izbora. U tom pogledu, dok Nad-ja konstantno nalaže uživanje, subjekt je u neprestanoj potrazi za Velikim Drugim koji će mu ukazati što izabrati i time ga osloboditi izborom uzrokovane tjeskobe (Salecl, 2012:72). No u

nedostatku Velikog Drugog (koji bi subjektu ukazao kako se pojavljuje u željama Drugog), subjekt o sebi počinje misliti kao o Gospodaru koji ima kontrolu nad vlastitim užiticima, pritom uspješno povrativši izgublenu *jouissance*; no upravo suprotno, koju god robu konzumirao, subjekt osjeti razočaranje, i u nastojanju da ispuni ono što mu Nad-ja nalaže, kontinuirano se iznova upušta u potragu za onime što će mu omogućiti da zadovolji naložene mu imperitive, ali ono što se uvijek pojavljuje kao krajnji ishod jest ultimativno produciranje predmeta *a* – objekt-uzrok želje (Rousselle, 2019). Stoga, ne čudi što je za današnjeg subjekta moguće kazati da mu se sve doima dosadnim, ali da se zapravo nikada ne dosađuje, to jest, Fisherovim (2011:47) riječima, „[d]osađivati se jednostavno znači [...] biti prikraćen, na trenutak, u konstantnom dotoku slatkastog zadovoljenja na zahtjev“. Isto tako, uzimajući u obzir sve zajedno, ne čudi što su težnje neoliberalizma za depolitizacijom (i desocijalizacijom) toliko efikasno ostvarene – jer ne samo da je izabiranje kao takvo generator tjeskobnosti nego je i u potpunosti „dosadno“ baviti se pitanjima od javnoga značaja. Također, Drugost s kojom se subjekt susreće u društvenom prostoru postavlja mu se u ispraznosti vlastite forme jer u protivnom, ako bi se subjektivnost suviše neposredno posredovala, toleriranje (ne)tolerantnosti Drugog više ne bi bilo moguće (Žižek, 2008c).

Što se time zapravo želi kazati, moguće je uvidjeti u Hookovom (2022) radu dotične tematike koji je, kako i sam navodi, prije svega sociološki. Naime, u neposrednosti, subjekt osjeća kao da Drugi doživljava *jouissance* za kojom on traga, što mu stvara ljubomoru, odnosno, u slučaju rasnog, kulturnog, religijskog itd. Drugog - dojam da mu je *jouissance* ukradena od strane dotičnog Drugog; rasizam se javlja kao forma agresivnoga užitka s kojim se nastoji povratiti ukradeni (višak-)užitak (Hook, 2022). Pristupajući rasizmu na ovaj način, Hook (2022) nastoji ukazati da je rasizam (kao i *jouissance*) prije svega sociološki fenomen stoga što se fantazmatski aspekti istog nužno ostvaruju u nekom društvenom polju. Naime, budući da se rasizam nerijetko pojavljuje kao forma *jouissance* sadržane u moralnim načelima, u rasizmu se Drugost vidi kao razmetanje (sa) ili manjak u tradicionalnim i kulturnim vrijednostima, a društvena se struktura rasizma stoga temelji na mobilizaciji *jouissance* (Hook, 2022:46). Pa tako, uzimajući u obzir da *jouissance* izvire usporedno sa Simboličkim idealima, vrijednostima i društvenim normama, ono što nam se ovdje čini korisnim za daljnja razmatranja jest „lakanovski“ uvid prema kojem je društvu potrebna *jouissance* da bi funkcioniralo (Hook, 2022). Rasizma se, dakle, pojavljuje kao forma agresivnog užitka, no ovdje je ipak potrebno uzeti u obzir Lacanovu distinkciju agresije i agresivnosti, pri

čemu je agresija konkretan nasilni čin, jedna od mogućih manifestacija agresivnosti - fundamentalnog odnosa koji se nalazi u pozadini različitih konkretnih činova (npr. ljubavnih isto kao i nasilnih) te, pojavljujući se u rascjepu između proživljavanog iskustva tijela i identifikacije s imaginarnom slikom, izvire u odnosu s drugim i u otuđenosti od Realnog iskustva (Glowinski, 2001; Žižek, 2008b). No, dakako, osim na *jouissance* i logici simboličkog, rasizam počiva na imaginarnom zaslonu zadovoljstva. Stoga, točnim se doima zaključak da održavanje jedne razine otuđenosti, kako navodi Žižek (2008c:54), ponekad predstavlja rješenje za miran suživot u društvenom prostoru u kojem se ulazi u interakciju s drugima, s kojima se ne dijeli unutarnji svijet, već se samo poštuju određena izvanjska pravila.

Ako bismo nekome trebali odgovoriti na pitanje o (ne)slobodi subjekta u „slobodnom društvu“, ponajprije bismo ga/ju uputili ka konceptu otuđenja. Konkretno, promatrajući otuđenje, s jedne strane, kao čovjekovu neizbježnu datost na koju ukazuje Lacan (1986) govoreći o cijepanju subjekta i otuđenosti posredstvom prinudnog izbora simboličkog, kao i Sartre (1992) čineći distinkciju otuđenja i opresije; pa u tom kontekstu, s druge strane, promatrajući otuđenje u okvirima nepotrebne (viška-)opresije, na što smo implicitno ukazali u svakome dijelu rada, a što će (više ili manje neposredno) biti naznačivano i u sljedećem, ujedno i posljednjem dijelu rada. A, u kojem ćemo iskoristiti sve s čime smo se dosad bavili da bismo ukazali na neke pozicije koje sada možemo razmotriti.

## **Sloboda „i“ društvo**

U ovome dijelu rada, osvrnut ćemo se na neke zaključne pretpostavke koje proizlaze iz dosadašnjih, u ovome radu iskazanih razmatranja. No, za početak, budući da se naša analiza zasniva na nastojanju da identificiramo društvene čimbenike koji generiraju postojeće uvjete (ne)ostvarivosti slobode u tzv. „slobodnom društvu“, osvrnut ćemo se na sami koncept društva uopće.

Konkretno, riječ je, s jedne strane, o dobro poznatoj i, kako ističe Brown (2019:115), „zloglasnoj“ izreci Margaret Thatcher da „*ne postoji takva stvar kao što je društvo*“. No, budući da smo u našim razmatranjima dotičnu poziciju već obuhvatili, ovdje ćemo se fokusirati na Žižekovu (1994) ideju o „nemogućnosti društvenog totaliteta“.



Ova Žižekova (1994) tvrdnja proizlazi iz razmatranja mogućnosti da se, uslijed nemogućnosti razdvajanja realnosti i ideologije, identificira „ne-ideološko“ mjesto, to jest „lakanovsko“ Realno, mjesto što omogućava distanciranje (od) i potkazivanje ideologije a da pritom ostane prazno, neokupirano nekom pozitivnom realnošću – ideologijom. Pritom, Žižek (1994) ukazuje na značajnost Marxova koncepta *robnoga fetišizma*, koja se ponajviše odnosi na pseudo-materijalnost - istovremenost spiritualizacije materijalnosti same robe i materijalizacije ne-supstancijalnog Velikog Drugog ideologije – čime naznačuje koncept „spektra“, to jest pseudo-materijalnosti koja dokida klasičnu ontološku distinkciju realnosti i iluzije:

„I možda baš tu treba tražiti posljednje utočište ideologije, onu predideološku jezgru, formalnu matricu, na koju su nacijepljene razne ideološke tvorevine: u činjenici da nema stvarnosti bez sablasti, da se krug stvarnosti može zatvoriti samo pomoću neobičnog spektralnog dodatka.“ (Žižek, 1994:21, *naš prijevod*)

Drugim riječima, ta „spektralna prikaza“ (eng. *spectral apparition*) je „krinka“, ne realnosti kao takve već „*primordijalno potisnutog*“ same realnosti, „*nepredstavljivog X*“ na čijem se potiskivanju temelji realnost – „krinka“ pod kojom se ne-simbolizirano Realno ukazuje u realnosti (Žižek, 1994:21). Ono što Žižek (1994) u tom pogledu identificira jest *klasna borba* koja, zapravo, ne postoji kao takva nego označava *antagonizam* (Realno) koji - onemogućuje konstituciju društvene stvarnosti kao samozatvorene cjeline te (paradoksalno) drži društvo na okupu. Naime, klasna borba, tako, omogućava lociranje svakog društvenog fenomena, no ne u formi ultimativnog znanja o istom, nego kao tek jednog od pokušaja da se „zakrpa rez“ klasnog antagonizma, što čini paradoks *efekta koji postoji samo da bi prikrio uzrok svoga postojanja* (Žižek, 1994:21-23). Pritom, jedna od elementarnih ideoloških operacija jest pokušaj reduciranja antagonizma na samo jedan polaritet; klasna borba je nedokučiva granica koju nije moguće objektivizirati i koja nadodređuje svaku poziciju društvenog totaliteta – sprječava da se društvo pojmi kao zatvoreni totalitet (Žižek, 1994). Dakle, identificirajući antagonizam kao Realno, Žižek (1994) ukazuje na ideološku osnovu svakog pokušaja prikazivanja društva u formi totaliteta (jednog polariteta). Dok, govoreći o slobodi kao Realnom, spektar, dakako, izvire iz bezdana slobode bivajući njegovom supstancijalnom krinkom (Žižek, 1994).

Slobodno društvo, iako predstavlja apsurdnu konstelaciju pojmova „sloboda“ i „društvo“ s obzirom na pripadnu mu realnost ideologizacije i fragmentacije društvenog, sada se i na semantičkoj razini doima kao da ukazuje upravo na ono što zaista jest – fantazma. Naime,

zauzmemo li poziciju na koju je ukazao Žižek (1994), Realno društvenog antagonizma, omogućit će nam da učinimo analizu, odnosno kontrast, Realnog i dotične fantazmatske iskrivljenosti realnosti koja se očituje u polarizaciji „sloboda-nesloboda“. A, s ciljem da ukažemo na sama poimanja slobode u (ovom radu razmatranom) „slobodnom društvu“.

Dakle, polarizacija suprotnih pojmova jest posljedica (ideološke) redukcije antagonizma (Žižek, 1994). Označavanjem različitih entiteta i koncepata s pridjevom „slobodno“ (društvo, tržište, poduzetništvo itd.), a čemu je doktrina neoliberalizma, kao što smo mogli vidjeti, poprilično sklona, generira se diskurs o opoziciji „sloboda-nesloboda“. Jer, pretpostavka je da postoji i, npr., neslobodno društvo ili tržište, ako je već jedno označeno - i favorizirano - kao slobodno, iako je, zapravo, uvijek riječ o jednome (konceptu) društvu ili tržištu kojeg Realno jest antagonizam. Također, slobodu postavlja u konceptualizacije u kojima veznik „i“ udružuje isti sadržaj u dvama različitim modalitetima, (čega smo se već dotaknuli u jednoj digresiji, na primjeru *Kapitalizam „i“ sloboda*) prvo u ideološkom dokazu te, zatim, u izvan-ideološkim uvjetima, stoga „i“ stoji kao medij konkretnog postojanja ideološke univerzalnosti (Žižek, 1994). Neoliberalizam, proklamirajući se (be) nosiocem univerzalnih sloboda (uzročno-posljedično) postavlja opoziciju „slobodno-neslobodno“ u središte različitih, binarnih suprotnosti koje nisu primarno označene opozicijom „slobodnog“ i „neslobodnog“: naprimjer, tradicionalno i moderno, globalno i lokalno, privatno i javno, manjina i većina itd. Naime, kao što smo ukazali u središnjem dijelu ovoga rada, neoliberalizam počiva na obećanim slobodama, točnije, na lažnim i prisilnim, liberalnim pravima obećanim (pseudo-)slobodama, prije svega, na slobodi izbora, slobodi vjeroispovijesti te slobodi tržišta i privatnog vlasništva – objedinjenim u konceptu slobodnog društva. Nije potrebno dodatno isticati da je ovdje riječ o fantazmatskim „spektralnim prikazama“ slobode, a ne o bezdanu slobode kao *onome* Realno, kao i o ideološkoj redukciji antagonizma na (polarizacijski) totaliteta (slobodnog) društva. *Sloboda*, tako, stoji kao univerzalni ideološki pojam, čija je lažnost, ideološka iluzornost prokazana specifičnim slučajevima koji razbijaju njeno jedinstvo, to jest svakom od navedenih formi (pseudo-)slobode (Žižek, 2008a:16-17). No, ono što ideju slobode čini toliko značajnom jest njezina višedimenzionalna efikasnost kojom se neoliberalizam koristi kao sredstvom za vlastitu legitimaciju i reprodukciju.

Univerzalnošću liberalnih prava, odnosno iluzornošću sloboda što iz njih proizlaze, neoliberalizam se vješto postavlja za doktrinu koja je kadra omogućiti širok dijapazon različitih

formi slobode te iste osigurati kao nepovredivu svojinu svakoga pojedinca. Na taj način, neoliberalizam nastoji mnoštvo partikularnih interesa prikazati kao da bivaju univerzalnim vrijednostima. Naime, namećući vlastita partikularna određenja slobode pod krinkom univerzalnosti, ideološki pothvat neoliberalizma ne samo što je uspio zauzeti povlaštenu poziciju u okvirima svjetskoga poretka, već svaku opoziciju (više ili manje uspješno) nastoji podrediti i supsumirati; pritom, s jedne strane, smatrajući svaku suprotnost narušiteljem prava i protivnikom sloboda (jer, dakako, istina slobode je sadržana u neoliberalnim određenjima iste) te, s druge strane, uspostavljajući dominaciju utemeljenu na moći kapitala, to jest neodvojivosti od kapitalističkog (svjetskog) tržišnog sustava. Drugim riječima, povlaštenje neoliberalističkih tumačenja slobode neodvojivo je od mehanizama i silnica kasnoga kapitalizma, dok su dotična tumačenja odraz i sredstvo hegemonijskih artikulacija kako u pogledu ostvarivanja tako i održavanja iluzija univerzalnosti. Naravno, budući da su utemeljena na iluzornoj univerzalnosti ispražnjenoj od svakog sadržaja i označenoj individualnom slobodom izbora, takva se tumačenja opredmećuju različitim sadržajima u brojnim opozicionim formacijama, a svaka od tih formacija (dodatno) legitimira i održava hegemoniju neoliberalizma. Jer, isticanje univerzalnosti slobode kao slobode izbora svakoga pojedinca, učinilo je slobodu praznim označiteljem koji je podložan različitim diskurzivnim artikulacijama (a time i sukobljavanjima različitih diskurzivnih formacija), dok svaka diskurzivna formacija, stoga, odražava ideološku forme neoliberalizma. No, iako proklamirana, prije svega, slobodom izbora svakog pojedinca, ta je univerzalnost u *biti* partikularna, jer svako poimanje slobode izbora koje odstupa od onog što je (kulturološki) blisko Zapadnoj kulturi - ne biva prihvaćeno i tolerirano kao oblik slobode izbora (Žižek, 2005). Isto tako, iako se prazna univerzalnost liberalnih prava i sadržajna ispražnjenost ideje slobodnog izbora postavljaju kao temelj individualnih sloboda te generiraju mnoštvo diskurzivno artikuliranih elemenata i sadržaja, sama sloboda izbora ne podliježe mogućnosti izabiranja. Odnosno, pravo na slobodu izbora, a čega smo se već ukratko dotaknuli, više je nalik obavezi izabiranja: izmičući iskustvu subjekta, Veliki Drugi mu nameće osjećaj bivanja vlastitim Gospodarom, čime dominacija Velikog Drugog biva kompletirana (Žižek, 2008b; Salecl, 2012).

Danas, subjektu je nametnut izbor kako svakodnevnih tako i biografskih elemenata. Pritom, izabiranje mnogih elemenata nadilazi klasične socijalne i vrijednosne komponente te biva prošireno i na brojne datosti, nekoć nezamislive kao podložne individualnom odabiru: pojedinac

je danas dužan izabirati gotovo sve, od religije i nacionalnosti preko profesije i životnoga stila pa sve do načina na koji se rodno identificira, no samo je izabiranje nešto što ne podliježe izabiranju. Nametnuta se sloboda izbora pojavljuje kao prazno slovo Zakona, simbolička univerzalnost ispražnjena od sadržaja kojim bi se tumačila. A, budući da način tumačenja Zakona, odnosno sadržajni okvir što ukazuje kako točno Zakon valja razumjeti, nije ništa drugo do li ideološka fantazma (Žižek, 2008b:38), niti sami sadržaj već ionako nametnutoga izbora ne biva u potpunosti slobodno izabiran. Jer, fantazma istovremeno nadilazi jaz koji postoji između društvene realnosti i simboličkog okvira izbora, ukazujući subjektu kako treba izabirati ako želi zadržati iluziju slobodnog izbora te, s druge strane, održava iluziju slobodnog izbora prikazujući isključenost određenog izbora tek slučajnom posljedicom spleta različitih okolnosti (Žižek, 2008b:39). Istina, i prinudan izbor predstavlja svojevrstan oblik izbora, što ukazuje na to da, kako navodi Salecl (2012:145), izbor nije u potpunosti odsutan, nego „[...] je u osnovi ponuđen i zanjekan u istoj gesti“, a „[t]o pak ide u prilog činjenici da subjektivitet uvijek uključuje izvjesnu slobodu [...]“. U tom pogledu, Žižek (2008b) ističe (ono što Lacan naziva) čin „presijecanja fantazme“ kao mogućnost suspenzije fantazmatskog okvira koji subjektu govori kako valja slobodno izabirati, no takvo je što katastrofično jer uzrokuje dezintegraciju prividnosti slobode kojom se održava društveni poredak.

Fantazmatski je okvir, istaknimo još jednom, ono što strukturira *jouissance* subjekta, dok mu, pritom, Nad-ja naređuje da uživa, a Veliki Drugi generira osjećaj bivanja svojim vlastitim Gospodarom. Prema tome, subjektu ne samo da je nametnuta sloboda izabiranja i sadržaj kojeg (prividno) slobodno izabire, nego je isti primoran uživati u dotičnim odabirima te nastojati održavati fantazmatski okvir (vlastite) slobode, sve kako bi očuvao identitetsku konzistentnost i cjelovitost vlastitih društvenih veza. Stoga, ne čudi da tako proklamirana sloboda izbora, omogućavajući širok dijapazon međusobno kontradiktornih a povezanih diskurzivnih formacija, generira sukobe različitih diskurzivnih formacija. No, ne treba zaboraviti, iako su ti sukobi manifestirani kao susret opozicionih fantazmatskih polja – ideologija – ono što jest Realno društva označeno je klasnom borbom kao mjestom neokupiranim nekom pozitivnom realnošću: to jest antagonizam. Isto tako, potrebno je ponovno istaknuti, ideološke pretpostavke o slobodi individua i društva (na kojima počivaju različite diskurzivne formacije) proizlaze iz potiskivanja istine o

postojanosti dominacije te čine strukturu tržišnih aktivnosti, što je označeno konceptom fetišističke komodifikacije (Žižek, 1994; 2008a).

Sloboda izbora je, dakle, sloboda izabiranja načina i oblika ulaganja subjekta u samoga sebe, to jest sloboda da sebe, kao vlastiti (ljudski) kapital, učini tržišno konkurentnom i poželjnom robom, donoseći sa sobom ukupnost svih izbora koji čine taj kapital. Prihvatanjem nametnutih ideoloških pretpostavki o slobodi, ne samo da se legitimira ideološki projekt neoliberalizma, već se i svaki oblik sustavno producirane nejednakosti i dominacije poima kao individualni neuspjeh – posljedica niza različitih izbora za koje pojedinac, budući da su isti iskaz njegovih slobodnih odluka, biva primoran preuzeti odgovornost. Na taj se način potiče generalno stajalište prema kojem je pozicija svakoga subjekta u društvenoj strukturi posredovana onime što isti može ponuditi kao proizvod spleta vlastitih (slobodnih) izbora, kao što je i vrijednost svake robe generirana samoreglativnim mehanizmima (slobodnoga) tržišta. Također, kao što se vrijednost svake pojedine robe nastoji prikazati kao inherentno svojstvo koje proizlazi iz same specifičnosti te robe, tako je i vrijednost subjekta prezentirana kao izvedenica njegove autentičnosti, čije upriličenje biva njegovom odgovornošću. Drugim riječima, subjekt se (poput robe na tržištu) promatra kao apstraktni entitet, čija je vrijednost generirana apstrahiranjem partikularnih karakteristika – njegove prirode kao ljudskoga bića sa svim svojim posebnostima – i razmjenskih karakteristika, to jest onoga što je u formi ljudskoga kapitala kadar ponuditi u tržišnoj razmjeni.

U tom pogledu, subjektu, realnost ostvarive sloboda zajamčena je slobodom tržišne razmjene; mogućnost ulaganja u samoga sebe zagarantirana mu je simboličkom Zakonskom slobodom što proizlazi iz liberalnih prava; nepisani okvir koji mu ukazuje na način razumijevanja i tumačenja slobode projiciran je na imaginarni zaslun. A, držeći se ideoloških pretpostavki o vlastitoj slobodi a pritom bivajući vlastitim eksternim predmetom – robom koju treba kapitalizirati - otuđenost subjekta je neizbježna. Pa tako, nadilaženje otuđenja, kao što smo istaknuli na samome početku rada, Marx je smatrao procesom u kojem je jedan od neizostavnih momenata upravo nadilaženje fetišističke komodifikacije (Sayers, 2011), dok, primjerice, Žižek (2008a:xxi) kao najvišu točku razotuđenja navodi suvereno otpuštanje i oslobađanje objektivnog sadržaja kojim se nastojalo ovladati. Za kraj, trebalo bi napomenuti da nam ovdje nije bilo u cilju kritizirati mnoštvo pojedinaca koje bi se moglo označiti kao nosioce ideoloških pretpostavki o slobodi ili kao dionike pojedinih diskurzivno formiranih ideoloških tvorbi. Također, generalno govoreći, ma koliko god

bili svjesni ideoloških konstrukcija društvene realnosti u koju smo uronjeni, kao i implikacija koje iz tih konstrukcija proizlaze, izlazak iz ideologije naprosto nije moguć. Štoviše, ne postoji izravniji oblik bivanja u ideologiji no što je uvjerenost u neideološki karakter vlastite pozicije. No, kada je riječ o onima koji su u okvirima vlastite znanstvene djelatnosti, smatramo, dužni svoj rad postaviti u službu slobode, a ne u službu ideologije i kapitala kao što to nerijetko čine – svaka kritika iznesena u ovome radu ponajprije je upućena dotičnim pojedincima, neovisno o (ciničnim) razlozima kojima pravdaju svoju poziciju.

## Zaključak

Iako rijetko zauzima centralnu poziciju u sociološkim analizama i teorijama, slobodu je potrebno poimati, prije svega, kao društveni fenomen. Zahvaćanje apstraktnih dimenzija neupitno je neizostavan aspekt pri nastojanjima da se slobodu razumije (ako je to uopće moguće) u potpunosti. No izostavljanjem detaljnih analiza utjelovljenja slobode u društvenoj realnosti, kao i pojavljivanja u (kolektivnoj) svijesti pojedinaca, ne samo da se u značajnoj mjeri narušava cjelovitost shvaćanja same slobode nego i društvene realnosti kao takve kako na strukturalnim razinama tako i u pogledu intersubjektivnih relacija pojedinaca. Ipak, zbog samih karakteristika fenomena, svako razmatranje slobode nužno sadrži izvjesnu razinu apstraktnosti koja izmiče mogućnostima empirijskih analiza. Takav strogo teorijski pristup, a naročito kada je riječ o slobodi, odvest će sociologa putevima na kojima će se zasigurno susresti s filozofijom, čiji će mu doprinos uvelike pomoći pri razumijevanju datih egzistencijalnih uvjeta pojedinaca, ali i društvene zbilje uopće. Sociološki pristup slobodi, odnosno njenom utjelovljenju u društvenoj realnosti, najpotentniji je u okvirima identifikacije čimbenika društvene realnosti koji ograničavaju realno ostvarivi prostor slobode, a naročito onih što se označavaju i zdravorazumski prihvaćaju kao samo ishodište ili mjerilo slobode. Stoga, takav je pothvat nužno usmjeren na kritiku ideologije i razmatranje nerazdvojivosti ideologije i društvene realnosti. Pritom, najizravniji i najprodorniji primjer očituje se u doktrini neoliberalizma na kojoj se zasniva društveni poredak takozvanog *slobodnog društva*, to jest ideološko upriličenje (pseudo-)slobode u ekonomskim, političkim, kulturnim i individualnim dimenzijama, u formi slobode tržišne razmjene, liberalnih prava, tolerancije, slobode izbora itd. No, iako je načelno moguće dotične forme (pseudo-)slobode taksativno podijeliti po istaknutim dimenzijama, navedene dimenzije i forme međusobno su neodvojive i višestruko isprepletene; podržavajući i održavajući jedna drugu čine ključne hegemonijske mehanizme ideološkog projekta neoliberalizma, podmetnute i nametnute pod krinkom univerzalnih sloboda.

Isticani univerzalni karakter neoliberalnih sloboda tek je odraz hegemonijskih artikulacija i krinka pojedinih partikularnih interesa, neodvojivih od univerzalizma kasnoga kapitalizma čijom je efektivnošću osiguran njihov povlašteni status. Pritom, univerzalnost, to jest privid univerzalnosti neoliberalnih sloboda temelji se na iluzornoj univerzalnosti slobode izbora, zajamčenom liberalnim pravima. Sloboda izbora prezentira se kao univerzalna i neotuđiva svojina

svakog pojedinca, ispražnjena od svakog partikularnog sadržaja. Ipak, svaka partikularno artikulirana interpretacija slobode izbora, koja odstupa od kvazi-univerzalnog neoliberalnog određenja, biva netolerirana i odbačena. Istinska bi sloboda izbora nužno stajala kao vlastiti uzrok i posljedica, a ovdje to nije slučaj. Drugim riječima, sloboda izbora, ako nije tek puka ideološka pretpostavka, trebala bi se odražavati u svakom pojedinom činu izabiranja kao slobodno izabrano a ne prinudno ili obvezatno izabiranje.

Sloboda, tako, stoji kao univerzalni ideološki pojam čiji je isprazni sadržaj određen nekim specifičnim slučajem: „slobodnim“ postaju tržište, društvo, izbor pojedinca itd. Također, bivajući praznim označiteljem, sloboda se postavlja kao okvir pogodan za različite diskurzivno artikulirane slike. Svaka diskurzivna formacija, dakako, smatra da njena slikovna artikulacija najbolje pristaje unutar dotičnog okvira. A, budući da je ovdje riječ o fantazmatskom poimanju međupovezanosti slike i okvira, koje stoji kao potporanj društvene realnosti – ideološke fantazme – njegovo bi urušavanje dovelo do pucanja čitavog niza društvenih veza. Na taj je način ideološki projekt neoliberalizma legitimiran i reproduciran jer navedeno zorno odražava hegemonijsku artikulaciju, iluzornom univerzalnošću prikrivenih, partikularnih interesa neoliberalizma.

Jedina (uvjetno rečeno) sloboda koju subjekt pritom zaista uživa jest sloboda tržišne razmjene sebe kao robe te prinudna sloboda izbora oblika i sadržaja ulaganja u sebe kao (ljudski) kapital. No, takva sloboda prije pripada njemu kao od sebe otuđenom objektu, to jest apstraktnom entitetu, lišenom svih partikularnih autentičnosti što proizlaze iz njegovog bivanja ljudskim bićem. Ono što on pritom doživljava kao slobodu jest ideološki generirana pretpostavka slobode, koja prikriva istinu o dominaciji i represiji kojoj zapravo biva izložen. Također, internalizacijom takvih ideoloških pretpostavki, a čime se svaki oblik nejednakosti počinje poimati kao opravdan i neizbježan, subjekt implicitno prihvaća stav o individualnoj odgovornosti svakoga pojedinca za svoju vlastitu poziciju unutar datih društvenih struktura. Jer, budući da je situacija svakog pojedinca posljedica niza njegovih slobodnih izbora, obaveza preuzimanja odgovornosti za vlastitu situaciju neposredno proizlazi iz same mogućnosti slobodnog izabiranja. Ipak, kada je odgovornost postavljena kao kompenzacija za omogućenu pseudo-slobodu, a što ovdje i jest slučaj, tada je ipak riječ o ideologiji i ideološkoj promućurnosti onih što Gospodare datom situacijom.



Na kraju, moguće je iznijeti kao generalni zaključak da se sloboda tumači kao inherentno svojstvo društvene realnosti neoliberalizma. Pritom, društvena je realnost diskurzivno konstruirana te neraskidivo povezana s ideologijom kojom je konstruirana. Dakle, sloboda u realnosti, osim što predstavlja univerzalni ideološki pojam, stoji kao diskurzivni konstrukt, to jest diskurzivno artikulirana slika podložna mnogobrojnim diskurzivnim i situacijskim varijacijama. Potencirajući njene pojavnosti u formi univerzalnosti, sloboda je dokinuta kao puko ideološko sredstvo ostvarivanja partikularnih interesa: nitko ne biva slobodan manje no onaj što je uvjeren da uistinu jest slobodan.

## Literatura

- Abercrombie, N., Hill, S. i Turner, B.S. (1994). *The Penguin Dictionary of Sociology*. London: Penguin Books.
- Althusser, L. (2005). Contradiction and Overdetermination. U L. Althusser. *For Marx* (str. 87-128). London: Verso.
- Althusser, L. (2009). *Ideologija i državni ideološki aparat*. Beograd: Karpos Books.
- Ashford, N. (2001). *Principles for a Free Society*. Stockholm: Jarl Hjalmarson Foundation.
- Bauman, Z. (2011). *Tekuća modernost*. Prev. M. Grego. Zagreb: Naklada Pelago.
- Berger, P.L. (1963). *Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective*. New York, NY: Anchor Books.
- Berger, P.L. (1971). Sociology and Freedom. *The American Sociologist*, 6(1971)1, 1-5.
- Berger, P.L. i Luckmann, T. (1992). *Socijalna konstrukcija zbilje*, Prev. S. Dvornik, Zagreb: Naprijed.
- Bourdieu, P. (2014). *Znanost o znanosti i refleksivnosti*. Prev. R. Kalanj. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Brenkert, G.G. (1983). *Marx's ethics of Freedom*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Brown, W. (2010). *Walled States, Waning Sovereignty*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Brown, W. (2015). *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Brown, W. (2019). *In the Runs of Neoliberalism: The Rise of Antidemocratic Politics in the West*. New York, NY: Columbia University Press.
- Chomsky, N. (2002). *Mediji, propaganda i system*. Prev. R. Posavec. Zagreb: Što čitaš?
- Debord, G. (1999). *Društvo spektakla & komentari društvu spektakla*, Prev. Goran Vujasinović. Zagreb: Arkzin.
- Deleuze, G. (1992). Postscript on the Societies of Control. *October*, 59(zima), 3-7.
- Fine, B. i Saad-Filho, A. (2004). *Marx's Capital*. London: Pluto Press.
- Fisher, M. (2011). *Kapitalistički realizam: Zar nema alternative?*. Prev. S. Hasnaš. Zagreb: Naklada Ljevak.
- Foucault, M. (1984). Bio-power. U P. Rabinow (ur.), *The Foucault Reader* (str. 257-289). New York, NY: Pantheon Books.

- Friedman, M. (1992). *Kapitalizam i sloboda*. Prev. I. Gostl. Zagreb: Globus: Školska knjiga.
- Gerth, H.H. i Mills, C.W. (1946). *The Man and His Work*. U H.H. Gerth, C. Wright Mills (ur.), *From Max Weber: Essays in Sociology* (str. 3-74). New York, NY: Oxford University Press.
- Glowinski, H. (2001). Aggressivity. U H. Glowinski, Z.M. Marks, S. Murphy (ur.), *A Compendium of Lacanian Terms* (str. 5-8). London: Free Association Books.
- Hardt, M. i Negri, A. (2003). *Imperij*. Prev. Ž. Filipi. Zagreb: Multimedijalni institut: Arkzin.
- Hook, D. (2022). Pilfered pleasure: on racism as “theft of enjoyment”. U S. George, D. Hook (ur.), *Lacan and Race: Racism, Identity, and Psychoanalytic Theory* (str. 35-50). New York, NY: Routledge.
- Jameson, F. (1994). Postmodernism and the Market. U S. Žižek (ur.), *Mapping Ideology* (str. 278-295). London: Verso.
- Jameson, F. (2019). *Postmodernizam ili kulturna logika kasnog kapitalizma*. Prev. S. Dvornik. Zagreb: Arkzin.
- Kalanj R. (2009). Sociologija i ideologija. *Socijalna ekologija*, 18(3-4), 237-266.
- King, R. (2001). Mirror Stage. U H. Glowinski, Z.M. Marks, S. Murphy (ur.), *A Compendium of Lacanian Terms* (str. 114-118). London: Free Association Books.
- Klingsieck, K.B. (2013). Procrastination: When Good Things Don't Come to Those Who Wait. *European Psychologist*, 18(1): 24-34.
- Krivak, M. (2007). *Biopolitika: Nova politička filozofija*, Zagreb: Biblioteka Antibarbarus.
- Lacan, J. (1986). *Četiri temeljna pojma psihoanalize : XI seminar*. Prev. M. Vujanić-Lednicki. Zagreb: Naprijed.
- Latour, B. (2010). *Nikada nismo bili moderni: Esej iz simetrične antropologije*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Lipovetsky, G. (2008). *Paradoksalna sreća: ogled o hiperpotrošačkom društvu*, Prev. Jagoda Milinković. Zagreb: Biblioteka Antibarbarus.
- Marx, K. (1974). *Temelji slobode: osnovi kritike političke ekonomije (Grundrisse)*. Prev. B. Petrović, G. Petrović, M. Pijade. Zagreb: Naprijed.
- Marx, K. (1988). *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844 and the Communist Manifesto*. Amherst, NY: Prometheus Books.
- Marx, K. (2022). *Critique of the Gotha Program*. Oakland, CA: PM Press.

- Marx, K. i Engels, F. (2008). Manifest komunističke partije. *Ekonomija/Economics*, 15(3), 565-596.
- Mills, C.W. (2000). *The Sociological Imagination*. New York, NY: Oxford University Press.
- Pelinka, A. (2018). Identity politics, populism and the far right. U R. Wodak, B. Forchtner (ur.), *The Routledge Handbook of Language and Politics* (str. 618-629). New York, NY: Routledge.
- Peračković, K. (2016). Društvena uloga znanstvenika danas. Znanstvenik kao homo economicus i homo sociologicus versus homo academicus universalis, *Filozofska istraživanja*, 36(2016)3, 581-593.
- Petrović, G. (1969). *Mogućnost čovjeka*. Zagreb: Razlog.
- Polanyi, K. (2001). *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*. Boston, MA: Beacon Press.
- Reckwitz, A. (2021). *The End of Illusions: Politics, Economy, and Culture in Late Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Rosa, H. (2013). *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*. New York, NY: Columbia University Press.
- Rousselle, D. (2019). *Jacques Lacan and American Sociology: Be Wary of the Image*. London: Palgrave Macmillan.
- Salecl, R. (2012). *Tiranija izbora*. Prev. T. Valentić. Zagreb: Fraktura.
- Sartre, J. (1987). Dear Comrades! Make Illness a Weapon. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 18(1), 3-5.
- Sartre, J. (1992). *Notebooks for an Ethics*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Sartre, J. (2007). *Bitak i ništo: ogled iz fenomenološke ontologije* [svezak drugi]. Prev. D. Bučan. Zagreb: Demetra.
- Sayers, S. (2011). *Marx and Alienation: Essays on Hegelian Themes*. London: Palgrave Macmillan.
- Veljak, L. (2021). O povijesti pojma slobode. *Filozofska istraživanja*, 41(2021)1, 5-18.
- Weber, M. (1946). Science as a Vocation. U H.H. Gerth, C.W. Mills (ur.), *From Max Weber: Essays in Sociology* (str. 129-156). New York, NY: Oxford University Press.
- Wright, E.O. (2011). *Vizije realističnih utopija*. Prev. D. Stipetić. Zagreb: Biblioteka politička misao.

- Žižek, S. (1994). The Spectre of Ideology. U S. Žižek (ur.), *Mapping Ideology* (str. 1-33). London: Verso.
- Žižek, S. (2005). Against Human Rights. *New Left Review*, 34(srpanj/kolovoz), 115-131.
- Žižek, S. (2007). *How to Read Lacan*. New York, NY: W.W. Norton & Company.
- Žižek, S. (2008a) *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso.
- Žižek, S. (2008b) *The Plague of Fantasies*. London: Verso.
- Žižek, S. (2008c). *O nasilju: šest pogleda sa strane*. Prev. T. Valentić. Zagreb: Naklada Ljevak.
- Žižek, S. (2008d) Tolerance as an Ideological Category, *Critical Inquiry*, 34(4), 660-682.
- Žižek, S. (2021). Philosophy, Science, Capitalism and Truth. *Quarterly Journal of Philosophical Investigations (University of Tabriz)*, 15(36), 36-52.