

## IDEOLOGIJA U OKVIRIMA POPULARNE KULTURE: PREDLOG TEORIJSKO-INTERPRETATIVNOG OKVIRA

### Ideology in Popular Culture: the proposal of theoretical- interpretational framework

*APSTRAKT: U radu se daje predlog teorijsko-interpretativnog okvira za sagledavanje odnosa između ideologije i popularne kulture. Krenuće se od dva relativno slična analitička pristupa ideologiji, da bi se nakon njihovog delimičnog razmatranja ponudila i neka određenja samog pojma. Nakon toga, razmotriće se teorijski uvidi pojedinih autora koji su se bavili problematikom povezanosti ideologije i popularne kulture. Isto tako, biće reči i o načinima ideološkog (re)produkcovanja u samoj popularnoj kulturi, ali i o oblicima potencijalnog simboličkog otpora ideološkoj dominaciji koji se mogu razvijati u njenim okvirima.*

**KLJUČNE REČI:** ideologija, popularna kultura, moć, dominacija, otpor.

*ABSTRACT: The paper gives a proposal of theoretical-interpretive framework for studying the relationship between ideology and popular culture. It will start with two relatively similar analytical approach to ideology, and after their partial consideration it will be offered some definitions of that phenomenon. After that, it will be considered the theoretical insights of some authors who have dealt with the issue of connection between ideology and popular culture. Also, something will be said about the ways of ideological (re)producing in the popular culture, but also about the forms of potential symbolic resistance to ideological domination that can be developed within it.*

**KEY WORDS:** ideology, popular culture, power, domination, resistance.

### 1. Uvod

Ideologija je jedan relativno kompleksan društveni fenomen. Politikolog Dejvid MekLelen (David McLellan), već na samom početku svoje knjige, o ideologiji upozorava kako je to najneuhvatljiviji koncept u društvenim

---

1 nzvijer@f.bg.ac.rs

naukama u celini, koji je, pri tome, esencijalno osporavan, tj. koncept u čijoj samoj definiciji postoji akutna kontroverza (McLellan, 1995: 1). U tom smislu, svojevrsna konkretizacija ove kontroverznosti bilo je „proglašavanje” kraja ideologija u radovima autora, kao što su Edvard Šils (Edward Shils) ili pak Danijel Bel (Daniel Bell) krajem 50-ih i početkom 60-ih godina XX veka. Sociolog Rade Kalanj smatra da gledišta ovih autora (i ne samo njih) o kraju ideologije zapravo predstavljaju „veliku priču” o „kraju velikih priča”, pri čemu je sama ideologija „jedna od ‘velikih priča’ modernosti (kao što su napredak, razum, linearnost, emancipacija, revolucija itd.) i objava njezina kraja danas se dobro uklapa u postmoderni ‘endizam’ (kraj svega i svačega), koji je najjasnije izražen u famoznoj Fukuyaminoj tezi o kraju povijesti” (Kalanj, 2000).

Kao i svi metanarativi, tako i ovi imaju jasnu ideološku pozadinu, pa samim tim priče o kraju (bilo ideologije ili istorije) u izviesnom smislu predstavljaju ideološke diskurse *per se*. Imajući ovo u vidu, u daljem tekstu će se dati jedna vrsta analitičkog okvira koji bi mogao poslužiti za razmatranje načina ideološke reprodukcije (pa i produkcije) kroz kulturu, jer kako Kalanj napominje, ideologija je „uvijek više ili manje kulturna tvorba” (Kalanj, 2000). S obzirom na to da je kultura dosta široka oblast, posmatraće se samo samo onaj njen deo koji se odnosi na popularnu kulturu.

## 2. Ideologija između kritičke analize diskursa i kritike ideologije

Prilikom sociološkog proučavanja ideologije u okvirima popularne kulture, pa i kulture uopšte, najčešće se koriste dva pristupa, kritička analiza diskursa i kritika ideologije. Oba pristupa imaju dosta sličnosti, a jedna od takvih, posebno važna iz sociološke perspektive, jeste usredsređenost na društveni kontekst. Važnost društvenog konteksta, u okvirima kritike ideologije, jasno je naglašena, jer „tradicionalna kritika ideologije je mnogo odlučnije isticala zavisnost misli od društvenih uslova. Često se ta veza tumačila u jednosmernom uzročnom smislu. Smatralo se da su ideje proste posledice određenih društvenih uslova s eventulanim manjim povratnim dejstvom” (Milić, 1978: XX). Premda je, dakle, klasična kritika ideologije često i prenaplašavala značaj društvenog konteksta i njegov uticaj sagledavala jednosmerno, ostaje činjenica da taj uticaj nikad nije zanemaran. Slično tome, i kod kritičke analize diskursa (KAD) posebna pažnja se poklanja kontekstu. Ovaj pristup sagledava jezik, odnosno diskurzivne formacije,<sup>2</sup> kao deo širih društvenih procesa, pri čemu se insistira

2 Diskurs ne mora nužno biti centriran oko jezika, jer se pojedini analitičari diskursa bave i vizuelnim reprezentacijama, pa i govorom tela (Fairclough, 2001: 229). Samim tim se i druge simboličke forme mogu sagledati kao manje ili više specifične diskurzivne strukture. Francuski filozof Mišel Fuko (Michel Foucault) diskurs shvata dosta široko navodeći na jednom mestu da „(k)onačno sve može uzeti formu diskursa, sve se da reći i diskurs može da govori o svemu, jer su sve stvari pokazale i razmenile svoje značenje i ponovo se mogu vratiti u tihu unutrašnjost sopstvene samosvesti”, ili nešto uže „kao pravilne i određene serije događaja” (Fuko, 2007: 37, 45). Uprkos širini određenja, Fuko jasno povezuje diskurs sa moći smatrajući da je to zapravo „moć koji treba zadobiti” (Fuko, 2007: 9), zbog čega se, po njemu,

na dvosmernom odnosu između ovih sfera u smislu da određeni društveni procesi mogu uticati na pojedine diskurse, kao i da diskurs može imati uticaja na određene segmente društva. Ovo se još posmatra i kao dijalektički odnos između određenog diskursa i situacije, institucije i društvene stukture koje ga uokviruju, ali i oblikuju, kao što on (diskurs) oblikuje njih, što zapravo znači da je diskurs istovremeno i društveno konstitutivan, ali i društveno uslovljen (Wodak, Busch, 2004: 108).

Pored naglašavanja značaja društvenog konteksta, ono što izraženije izdvaja KAD iz šireg korpusa analize diskursa jeste upravo epitet „kritička” koji upućuje na dve ključne karakteristike. Prva se odnosi na težnju ka razotkrivanju često skrivenih veza između jezika/diskursa i drugih elemenata društvenog života (što uključuje razmatranje uloge jezika u društvenim odnosima moći i dominacije, njegovu ideološku upotrebu, kao i simboličku ulogu u konstituisanju ličnih i društvenih identiteta), dok druga karakteristika u izvesnom smislu proizilazi iz prve, a povezana je sa tim da je KAD posvećena progresivnoj društvenoj promeni (Fairclough, 2001: 230). Ovo zapravo znači da je KAD usmerena na razobličavanje (bilo u jeziku ili nekom drugom simboličkom sistemu) odnosa dominacije, kao i određene ideologije koja se najčešće indirektno manifestuje i istovremeno i reprodukuje. Zbog toga se može reći da „dikurzivne prakse mogu imati ideološke efekte, tj. one mogu pomoći u produkciji i reprodukciji nejednakih odnosa moći između (na primer) društvenih klasa, žena i muškaraca i etničkih/kulturnih većina i manjina kroz načine na koje reprezentuju stvari i pozicioniraju ljude” (*cit. pr.* Wodak, Busch, 2004: 109).

Imajući u vidu poslednje navedeno, moglo bi se reći da su na tom mestu KAD i kritika ideologije najtešnje povezane, pa da se čak i preklapaju. Moć i dominacija, iz kojih proizilaze odnosi nejednakosti, a koji su svi zajedno zaodnuti određenom ideologijom koja ih može legitimisati, u centru su pažnje KAD. Naravno, primarni cilj je njihovo razotkrivanje, što je ujedno osnovni zadatak i kritike ideologije. Može se onda postaviti pitanje koja bi bila sustinška razlika između KAD i kritike ideologije? Odgovor bi mogao biti da je zapravo i nema, već su više u pitanju razlike formalnog karaktera. Kao što je rečeno, predmet proučavanja KAD jeste pre svega jezik (odnosno diskurs u najširem smislu), koji se povezuje sa moći, ali se ne sagledava kao moć po sebi, već se smatra da jezik zadobija moć tako što ga upotrebljavaju ljudi koji moć poseduju. Na ovaj način jezik označava moć, izražava moć, ali isto tako može da moć dovede pitanje, pa i da je podrije (Wodak, Busch, 2004: 109). Samim tim, jezik se ne sagledava samo iz komunikacijske perspektive, već i kao sredstvo moći.<sup>3</sup>

---

u svakom društvu produkcija diskursa striktno kontroliše. Rasprostranjenost upotrebe termina diskurs, koja delimično proizilazi i iz njegovog širokog određenja, mnoge društvene fenomene i pojave sagledava kao diskurse ili im pak daje dikurzivni karakter.

- 3 Pjer Burdije (Pierre Bourdieu) izričito napominje kako se ne sme zanemariti činjenica „da jezične razmjene, ti komunikacijski odnosi *par excellence*, predstavljaju također i odnose simboličke moći u kojima se realiziraju odnosi snaga između govornika odnosno između njihovih grupa” (Bourdieu, 1992: 13–14). U tom smislu, glavni nosilac simboličke moći u jednom društvu je službeni jezik koji „priznat i (više ili manje kompletno) poznat u cijelom djelokrugu određene političke vlasti, on zauzvrat pridonosi učvršćenju vlasti koja je temelj

Jezik se, dakle, shvata kao kanal kroz koji se ispoljavaju odnosi moći i njegovom analizom se može utvrditi dominacija odnosno subordinacija po određenim kriterijumima kao što su etnički, rodni, rasni, religijski ili klasni. Kritika ideologije, sa druge strane, možda nije toliko preokupirana sa moći i dominacijom, koliko je usmerena na razotkrivanje interesa koji stoje iza određene ideologije (čini se da je pitanje interesa kod KAD potisnuto od strane priče o nejednakostima i diskriminaciji kao posledici nejednake raspodele moći). Karl Manhajm (K. Mannheim), za koga se može reći da je još tridesetih godina XX veka postavio osnove ideološkokritičkog pristupa, smatra da učenje o ideologiji, što je zapravo njegov naziv za kritiku ideologije „stavlja sebi u zadatak da razobličava manje ili više svesne laži i prikrivanja interesnih grupa u društvu, a posebno političkih partija” (Manhajm, 1978: 260). Manhajm, dakle, kao nosioce ideologije pre svega vidi političke partije, gde je ideologija u funkciji prikrivanja njihovih interesa. Slično tome, razmatrajući razlike između ideologije i utopije, ovaj autor na jednom mestu jasno piše da za razliku od utopije koja razara stvarnost, ideologija tu stvarnost prikriva (Manhajm, 1978: 260).

Međutim, prilikom detaljnijeg određivanja same ideologije ovaj bitan momenat koji se odnosi na prikrivanje interesa, odnosno na činjenicu da iza svake ideologije stoje određeni interesi, kao da se gubi. Manhajm tako ideologiju vidi kao partikularnu i kao totalnu, gde prvi oblik predstavlja određene ideje i predstave protivnika kojima ne želimo da verujemo, a drugi se odnosi na ideologiju epohe ili određene društvene grupe (npr. klase) čiji je osoben kvalitet totalna struktura svesti te epohe odnosno društvene grupe. Ključne razlike se ogledaju u tome što se partikularni oblik ideologije odnosi na jedan deo tvrđenja protivnika, funkcioniše na psihološkoj ravni i tiče se individue, dok totalni podvrgava sumnji celokupan protivnikov pogled na svet, funkcioniše na noološkoj ravni i povezan je sa određenim društvenim slojem (Manhajm, 1978: 58–61). Na ovom teorijskom tragu, interesi ostaju vezani za partikularni pojam, jer „pri totalnom pojmu ideologije smatra se da ovom ili onom sloju *odgovara* ovaj ili onaj pogled, način razmatranja, aspekt” (Manhajm, 1978: 60). U okviru totalnog pojma ideologije, koji je zapravo ideologija u pravom smislu te reči, interes kao uži pojam<sup>4</sup> zamenjuje se pogledom na stvari odnosno aspektom. Malo uprošćenije rečeno, ideologija bi podrazumevala jednu totalnu strukturu svesti koja određuje celokupan pogled na svet.

---

njegove dominacije” (Bourdieu, 1992: 24). Drugim rečima, službeni jezik je zapravo legitimni jezik, koji je opet jezik dominantnih, odnosno vladajućih grupa u jednom društvu. Kako je to već svojstveno Burdijeovoj teorijskoj paradigmi, suština simboličke moći ispoljene kroz jezik jeste u reprodukovanju sistema društvenih razlika, tj. u održavanju hijerarhije između dominantnih i podređenih grupa. U načelu, ove društvene razlike Burdije mahom svodi na klasne razlike, navodeći da „kroz jezični se habitus izražava celokupan klasni habitus (kojemu je on jedna od dimenzija), to jest, zapravo položaj što ga govornik, sinkronijski i dijakronijski, zauzima u društvenoj strukturi” (Bourdieu: 1992: 73).

- 4 Može se reći, da autori koji se bave ideologijom iz perspektive kritičke analize diskursa, interese ne smatraju važnom kategorijom. Švedski sociolog G. Terborn (Göran Therborn) tako navodi da „interesi sami po sebi ništa ne objašnjavaju. ‘Interes’ je normativni koncept koji ukazuje na najracionalniji pravac delanja u unapred određenoj igri, to jest, u situaciji u kojoj su dobitak i gubitak već definisani” (Terborn, 1980: 10).

Ovakvo sveobuhvatno određenje ideologije Manhajm konkretizuje u opštoj formi totalnog pojma koji po njemu podrazumeva da se sva stanovišta (ne samo protivnička, već i sopstveno) posmatraju kao ideološka, kao i da je ljudsko mišljenje u svim partijama i u svim epohama ideološko (Manhajm, 1978: 77–78). Može se reći da je za takvo određenje ideologije karakterističan izvestan relativizam,<sup>5</sup> jer ako se striktno prati ova teorijska linija, proizilazi da je zapravo sve ideologija. Verovatno i sam svestan toga, Manhajm je opšti i totalni pojam ideologije razložio na vrednosno neutralni tip i na onaj koji je orijentisan prema vrednovanju, s tim da se prvi odnosi na egzistencijalnu uslovljenost mišljenja, što mu je poslužilo kao osnova za razvoj sociologije saznanja, dok se u okviru drugog tipa navodi da načini mišljenja jednog istog vremena mogu biti istiniti i neistiniti, pravi i lažni, što je pravac iz kojeg je dalje razvijana kritika ideologije. Dakle, Manhajmovo određenje ideologije u izvesnom smislu zavisi od toga da li je u pitanju teorijska perspektiva sociologije saznanja ili kritike ideologije, odnosno da li je u fokusu širi plan koji se odnosi na ukorenjenost mišljenja u određeni prostorno-vremenski okvir (što samim tim u prvi plan stavlja vanteorijske faktore koji utiču na saznanje) ili pak na užu plan koji podrazumeva da se to mišljenje predstavlja kao pravo, odnosno lažno.

S obzirom na to da Manhajmova kritika ideologije uvodi kategorije pravog/lažnog odnosno istinitog/pogrešnog, ona se tako u izvesnom smislu približava Marksovom (Karl Marx) viđenju ideologije. Premda Marks ne govori direktno o ideologiji kao takvoj,<sup>6</sup> u jednom od svojih ključnih delâ napisanog zajedno sa Fridrihom Engelsom, *Nemačkoj ideologiji* (1846/1932), pod njom podrazumeva tzv. „vladajuće misli”, odnosno „(m)isli vladajuće klase su u svakoj eposi vladajuće misli, tj. klasa koja predstavlja vladajuću *materijalnu* silu društva je ujedno i njegova vladajuća *duhovna* sila. (...) Vladajuće misli nisu ništa drugo do idejni izraz vladajućih materijalnih odnosa, vladajući materijalni odnosi izraženi u obliku misli; dakle izraz odnosa koji čine vladajućom upravo tu jednu klasu, prema tome, misli njene vladavine” (Marx, Engels, 1974: 43). Vladajuće misli, ili ideje, u jednom društvu pripadaju dakle onoj klasi koja je na vlasti, a njih produkuju mislioci te klase, ili kao ih Marks naziva „aktivni ideolozi”, čiji je jedan od glavnih zadataka stvaranje koncepcija koje hrane iluzije te klase o samoj sebi. Jedna od takvih koncepcija, koja nije usmerena samo ka pripadnicima vladajuće klase, već možda pre ka onim klasama nad kojima se vlada, jeste i prikazivanje

5 Manhajm takođe smatra da opisano određenje ideologije vodi relativizmu, ali se po njemu taj relativizam odnosi na, uslovno rečeno, zastarelost teorije, odnosno na nesaglasnost „između novog uočavanja faktičke strukture mišljenja i sazajne teorije koja još ne može da preradi to uočavanje” (Manhajm, 1978: 79).

6 Treba imati u vidu da „(u)natoč tom obilju zabilježenih iskaza, Marx i Engels nisu baš nigdje ostavili iscrpnu i zaokruženu definiciju ideologije” (Jukić, 1989: 51). Uprkos tome, Marksova koncepcija ideologije je imala veoma veliki uticaj na sagledavanje i koncipiranje ovog društvenog fenomena. Tako, na primer, u *Sociološkom rečniku* Oksfordskog univerziteta navodi se kako je, do današnjih dana, sociološka analiza ideologije ili marksistička ili pod jakim uticajem marksizma (Marshall, 1998). Ovaj uticaj se takođe može ogledati i u pokušaju kritičkog otklona od marksističkog pristupa ovoj problematici. U pomenutom rečniku se, takođe, daje objašnjenje ideologije koje se u velikoj meri oslanja upravo na Marksova razmatranja.

sopstvenog klasnog interesa kao opšteg i univerzalnog. Marksovim rečima kazano „svaka nova klasa koja stupa na mesto klase koja je pre nje vladala prinuđena je da, radi ostvarenja svog cilja, svoj interes prikazuje kao zajednički interes svih članova društva, tj. idejno izraženo, da svojim mislima daje oblik opštosti, da ih prikazuje kao jedino razumne, opšte važeće” (Marx, Engels, 1974: 44).

Predstavljanje sopstvenog, dakle, partikularnog interesa kao opšteg, je ona tačka u kojoj se vidi da misli i ideje vladajuće klase, odnosno dominantna ideologija, podrazumeva po Marksu lažni oblik društvene svesti, jer se izdaje za nešto što u stvari nije. Čitav ovaj proces je podređen jednom krutom klasnom determinizmu, jer je interes, kao jedan od važnijih činilaca ideologije, pre svega, klasni interes,<sup>7</sup> pri čemu Marks navodi da „klasa se osamostaljuje u odnosu na individue, tako da one nailaze na već unapred određene uslove svog života; klasa im određuje društveni položaj a time i njihov lični razvitak; one joj se potčinjavaju” (Marx, Engels, 1974: 58).

Mnogi autori koji su se bavili ideologijom, a želeli su da se iz nekog razloga distanciraju od Marksa i marksističke teorije, upravo se se trudili da to bude u ovim ključnim tačkama. Jedan od takvih je i Manhajm, koji teži da svoj teorijski koncept oslobodi marksističkog balasta, tako što usložnjava pojam ideologije i ne svodi ga isključivo na pogrešne/lažne predstave, pri čemu i pogrešnu svest vidi ne kao suprotnost „nekom apsolutnom, većito istom biću, već nasuprot jednom biću koje se ponovo oblikuje kroz stalno nove duhovne procese” (Manhajm, 1978: 93).<sup>8</sup> Osim ovoga, Manhajm je takođe smatrao da društvene grupe koje iz svoje interesne perspektive daju tumačnije sveta „nipošto ne moraju biti *samo klase*, već, da to mogu biti, na primer, i generacije, životne sredine, sekte, profesionalne grupe, škole itd.” (Manhajm, 1978: 260).

Kako je manhajmovski koncept ideologije (pa donekle i kritike ideologije) težio da se izvuče iz krutih marksističkih okvira, tako se čini da je sličan proces važio i za KAD, za koju bi se možda moglo reći i da je jedna vrsta zamene za kritiku ideologije donekle očišćene od isključivih marksističkih primesa. Jedna od takvih je i, uslovno rečeno, relativizacija klasnog pitanja, koje je u marksizmu bilo pitanje svih pitanja, osnovni oblik društvenih antagonizama čijim bi rešavanjem bile rešene i suprotstavljenosti u ostalim sferama (rodnoj, etničkoj, itd.). U okviru KAD, klasno diferenciranje je samo jedan kanal ispoljavanja društvenih nejednakosti, koji je kao takav podjednako važan kao i neki drugi.<sup>9</sup>

7 Marks pravi razliku između ličnog interesa pojedine individue i zajedničkog interesa svih individua koje međusobno opšte, pri čemu zajednički interes neizbežno prelazi u opšti, odnosno klasni koji je ovaploćen u samoj državi, jer „svaka klasa koja teži da uzme vlast, – pa čak iako njena vladavina uslovljava ukidanje celokupnog starog oblika društva i vlast i uopšte, kao što je to slučaj sa proletarijatom – mora prvo osvojiti političku vlast, da bi, opet, svoj interes predstavila kao opšti, na šta je primorana u prvom trenutku” (Marx, Engels, 1974: 32).

8 Arnold Hauzer (A. Hauser) takođe smatra da „ideologija nije samo zabluda, prikrivanje ili krivotvorenje, nego u isti mah i zahtjev, izraz neke težnje, htijenja i nastojanja koji odabire oblik prividno objektivnih, bestrasnih izjava” (Hauser, 1977: 44).

9 Kako je prethodno rečeno, i Manhajm je pokušao da neutrališe dominaciju klasne problematike, pa bi to mogla biti još jedna dodirna tačka sa KAD. Imajući ovo u vidu, ali i sličnosti koje su već pomenute, čini se da ne bi bilo prejako reći da je Manhajm jedna vrsta preteče KAD, odnosno da se može smatrati autorom koji se nalazi u njenim teorijskim

Može se pretpostaviti da je ne favorizovanje klasne perspektive kod KAD imalo teorijske i vanteorijske razloge. Teorijski razlozi su verovatno povezani sa mišljenjima po kojima su klase prevaziđene, a klasne razlike potisnute na račun drugih nejednakosti (rodnih, rasnih, seksualnih, etničkih). Među radikalnijim autorima koji zagovaraju tezu o nestanku klasa ističu se Pakulski i Voters (Jan Pakulski, Malcolm Waters), koji svoju kritiku usmeravaju na osnovne postulate klasnog pristupa (ekonomizam, formiranje grupe, uzročna povezanost i transformaciona sposobnost) i upućuju tri osnovna prigovora koja se tiču osobenosti klasnog pristupa u odnosu na konkurentske pristupe, njegove teorijske relevantnosti kao i ideološke atraktivnosti (Cvejić, 2002: 69–70). Slično ovome, i Daglas Kelner (Douglas Kellner), američki teoretičar medija i medijske kulture, smatra da „svođenje ideologije na klasni interes ostavlja utisak da je jedini značajan oblik dominacije u društvu klasna ili ekonomska dominacija, dok mnogi teoretičari tvrde da su rasna, polna ili rodna dominacija takođe od najveće važnosti, i zaista, kako kažu neki, usko povezane s klasnom i ekonomskom dominacijom” (Kelner, 2004: 98).

Za razliku od toga, Fredrik Džejsom (Fredric Jameson) navodi da je ideja o nestajanju klasa jedan od najistrajnijih lajtmotiva u ideološkom arsenalu liberalizma. Ovaj autor smatra da se to najčešće opravdavalo na dva načina, najpre kroz odsustvo klasične aristokratije evropskog tipa u SAD, što je uslovalo izostanak klasične buržoazije, koja samim tim nije generisala klasični proletarijat protiv sebe. Drugi način objašnjenja nestanka klasnih razlika se odnosi na buržoaziju radnika, tj. na transformaciju buržoazije i radnika u potrošače (Jameson, 1977: 843–844). Ovom drugom eksplanatornom linijom kreću se autori koji smatraju da je kategorija životnog stila (koji kao takav počiva pre svega na društvenoj organizaciji potrošnje) „postala zgodna poštapalica za sve društvene razlike u novom milenijumu” i da je na taj način zamenila kategoriju klase (Lejsi, 2005: 524–525). Ovde se može primetiti kako je životni stil, kao ukupnost simboličkih i kulturnih praksi, u velikoj meri pasivizirao konfliktni potencijal pojma klasa, a antagonizam koji je inherentan klasi kao takvoj sveo na prost izbor različitih (najčešće vizuelnih) stilova.

Vanteorijski razlozi izbegavanja klasnog aspekta povezani su, čini se, sa težnjom za otklonom od marksizma, što je uglavnom bila posledica promene epohalne svesti koju je uslovio pad Berlinskog zida i slom Istočnog bloka. Ovo je je dalje dovelo do toga da je leva ideja izgubila na popularnosti, pa je tako i kritika ideologije koja se razvijala u okvirima marksističke orijentacije postala manje omiljen analitički aparat. U tom pogledu interesantna je sudbina odnosa prema Marksu i marksističkoj teoriji uopšte na postjugoslovenskom prostoru. Ovaj odnos karakterišu dve krajnosti koje su se kretale od masovnog, nekritičkog i bezrezervnog prihvatanja i veličanja, do isto takvog odbacivanja i dezavuisanja. I u jednom i u drugom slučaju prevagnuli su manhajmovski vanteorijski

---

osnovama. Međutim, on se formalno ne uključuje u to polje već se navode autori kao što su Antonio Gramši, Luj Altise, pripadnici Frankfurtske škole, Jirgen Habermas, Mišel Fuko i Mihail Bahtin (Fairclough, 2001: 232–233). Iako je većina navedenih autora marksističke provenijencije, jasno se naglašava da je Fuko, kao centralna figura, bio direktno protiv marksizma i teorije ideologije proizašle iz tog okvira. Na ovaj način se KAD, u izvesnoj meri, ograđuje od klasičnog marksizma kao takvog.

faktori. Naime, apoteoza Marksa i marksizma bila je karakteristična za period postojanja socijalističke Jugoslavije. Kako je tu nakon Drugog svetskog rata komunizam inaugurisan u zvaničnu i gotovo obavezujuću ideologiju, tako je i marksistička teorija kanonizovana u zvaničnu doktrinu. Može se reći da je na taj način marksistička teorija izgubila kritički karakter, odnosno da se preobratala u sopstvenu suprotnost, jer je postala ideologija. Na praktičnom planu, pre svega u društvenim i humanističkim naukama, ovo je imalo za posledicu inflaciju marksističkih pogleda i uvida o svim mogućim pitanjima i problemima (pri tom, i sam karakter tog društva u najvećoj meri nije bio podesan za analitički aparat marksističke teorije). Kada se, zajedno sa evropskim socijalizmom i Jugoslavija urušila, a levičarski svetonazor izgubio na popularnosti i prijemčivosti, Marks i njegovo učenje su u potpunosti detronizovani.<sup>10</sup> To je dalje uslovljilo potpuno (ali kao i u prethodnom slučaju, neopravdano) distanciranje od marksizma, iako bi se moglo reći da u tranzicionim i posttranzicionim liberalno-kapitalističkim društvima mnogi ključni marksistički koncepti imaju znatan heuristički potencijal, posebno zbog toga što u tim društvima sam kapitalizam neretko ima osobine onog prvobitnog, divljeg, o kojem je i sam Marks pisao. Samim tim, na delu je svojevrsan paradoks koji se ogledao u tome da na društveni sistem koji je favorizovao marksizam, sama marksistička teorija nije bila previše primenljiva, dok je karakter potonjeg sistema, u kom je u znatnoj meri odbačen marksizam, bio podesniji za primenu marksističke analize.

Ovaj kratki istorijski ekskurs trebalo bi da ilustruje koliko snažan može da bude uticaj vanteorijskih faktora. Tome se može dodati i navod da je „(k)ritika ideologije kao iskrivljene svesti pod uticajem pre svega dominantnog vladajućeg klasnog interesa bila (...) uticajna sve dok je marksizam tokom 20. veka određivao važne sadržaje epohalne svesti, odnosno uspevao da vlastitu poželjnu viziju društva učini masovnom” (Kuljić, 2006: 140). Isto tako, odbojnost prema marksističkoj kritici ideologije proizilazila je i iz njenog sagledavanja kao inherentno ideologizovane, pa se, samim tim, smatrala kao nedovoljno podesna za kritiku drugih ideoloških stanovišta (Manhajm je to pokušao da prevaziđe u okviru svog opšteg i totalnog pojma ideologije, tako što je naglašavao da se i sopstveno stanovište mora smatrati ideološkim).

## Ka mogućim određenjima pojma ideologije

Izvestan otklon od marksističke kritike ideologije može se primetiti i kod samog pojma ideologije, u smislu da se ona ne mora nužno i jedino sagledavati kao iskrivljena, odnosno lažna svest. Umesto toga, kao ključna kategorija

10 Prema pojedinim mišljenjima „(o)vo nije nerazumljivo, pošto se posle nestanka višedecenijskog gotovo potpunog monopola marksističke paradigme moglo očekivati podjednako isključivo kretanje prema drugim krajnostima. Dodatno pojačavanje isključivosti u našoj zemlji razvijanih stanovišta uslovljeno je, delom, karakterističnim sadržajima balkanske naučne kulture, koja je, kao i politička kultura ovog podneblja, sklona prenaplašavanju militantnog i oslobodilačkog aspekta, a delimično već pominjanim osećanjem nacionalne ugroženosti, koje je dovelo do vrlo nediferenciranog i rezolutnog odnosa prema internacionalističkoj, mada autoritarnoj, prošlosti u razdoblju nepodeljene marksistički legitimisane vlasti” (Ilić, 1998: 20).



uvodi se dominacija. U tom smislu, američki sociolog Džon Tomson (John B. Thompson) u svom pokušaju da konceptualizuje pojam ideologije i poveže ga sa analizom diskursa najpre kreće od Gidensove teorije strukturacije praveći razliku između tri nivoa apstrakcije koji se odnose na akciju, društvene institucije i društvene strukture. Između ova tri nivoa razvijaju se odnosi moći, a kada se ti odnosi uspostave na institucionalnom nivou kao „sistematski asimetrični” onda se to može opisati kao dominacija. Sintagma „sistematska asimetričnost” podrazumeva situaciju u kojoj su pojedinci ili grupe institucionalno snabdeveni moći na način koji isključuje druge pojedince ili grupe, ili im moć ostaje nedostupna, bez obzira po kom osnovu se to isključenje sprovodi (Thompson, 1984: 130). Pri tom se naglašava da odnosi između klasa nisu najvažniji oblik dominacije u kapitalističkim društvima, već da dominacija postoji i između nacionalnih država, etničkih grupa i polova.

Sve u svemu, dominacija, kao u suštini nejednaka mogućnost pristupu institucionalnim oblicima i izvorima moći, postaje ključna kategorija oko koje se dalje koncipira pojam ideologije. Pored dominacije, posebnu važnost takođe ima i simbolička ravan, jer proučavanje ideologije, po Tomsonu, pre svega podrazumeva proučavanje načina na koje značenje (i označavanje) služe održavanju odnosa dominacije (Thompson, 1984: 130–131). Uvođenjem značenjske ravni u igru, koncept ideologije se povezuje sa sferom kulture. Na ovaj način kultura postaje oblast u kojoj se ideologija može (re)produkovati, gde usled njenog izraženog simboličkog karaktera načini (re)produkcije uglavnom nisu toliko očigledni i neposredni. Posebnu ulogu i važnost u tom procesu ima jezik za koji se smatra da je glavni prenosnik značenja i označavanja i koji kao takav služi održavanju odnosa dominacije (Thompson, 1984: 131). Odnosi dominacije konstruisani u jezičkoj ravni transponuju dakle odnose koji su uspostavljeni u okviru društvene strukture, istovremeno ih održavajući i reprodukujući.<sup>11</sup> Tri su ključna načina preko kojih se ovaj proces odvija – legitimacija, prikriivanje i reifikacija (Thompson, 1984: 131).

Analiza diskursa, odnosno KAD, koncept ideologije vezuje pre svega za odnose dominacije. To je centralna kategorija na koju se dalje nastavljaju ostali „sastojci” od kojih je posebno važan jezik kao osnovni kanal ispoljavanja i održavanja tih odnosa, kroz koji se ujedno ti odnosi legitimišu, prikriivaju ili postvaruju, odnosno predstvaljaju kao prirodni i trajni. Treba još jednom naglasiti da jezik ne mora biti centralni kanal preko kojeg se konstruišu ideološka značenja, već tu ulogu može igrati i neki drugi značenjski sistem. Jedan od takvih sistema jesu i masovni mediji, koje kratko pominje i Tomson sagledavajući ih kao institucije u najširem smislu i napominjući važnost rekonstrukcije diskursa

11 Osim ovoga, simbolička dominacija je, prema Burdijeu, često nesvesna, u smislu da je ne možemo tako lako opaziti usled karakteristika habitusa u okviru kojih smo se formirali. Burdije tako kaže da „(o)sobitost simboličke dominacije sastoji se upravo u tome što ona pretpostavlja da onaj tko joj je podvrgnut zauzima stav koji nije opterećen uobičajenom dilemom između slobode i prisile: ‘izbori’ habitusa (...) vrše se bez udjela, svijesti i prisile, aktiviranjem dispozicija koje su doduše nesumnjivo proizvod društvenih determinizama, ali se ujedno uspostavljaju izvan domene svijesti i izvan prisile” (Bourdieu, 1992: 32). Zbog toga je znatno teže razviti otpor simboličkoj dominaciji, nego, npr. fizičkoj.

koji prenose. Čini se da razmatranje uloge medija u, ne samo prenošenju, već i stvaranju ideoloških značenja, zaslužuje mnogo više pažnje, posebno kada se ima u vidu stupanj njihovog razvoja, kao i globalna umreženost. Različiti oblici masovnih medija ne samo da su glavni kanali komunikacije, već kao takvi aktivno učestvuju u kreiranju i prenošenju različitih ideoloških poruka kako zvukom tako i slikom. Zbog svoje specifične prirode, sadržaj koji prenose ne mora biti uvek očigledan, ali je svakako dinamičan i živopisan pa samim tim i prijemčiviji i lakši za usvajanje.<sup>12</sup> Osim toga, audio-vizuelna ravan masovnih medija daje izuzetno velike mogućnosti različitih manipulacija značenjem, čijom analizom se dalje može utvrditi prisustvo određenih ideoloških sadržaja.

Isto tako, čini se da je centriranje pojma ideologije oko koncepta dominacije previše usko, jer iz toga onda proizilazi da ideologijom raspolažu samo one grupe ljudi koje u odnosima dominacije zauzimaju nadređene pozicije. To samim tim znači da sve one grupacije koje su u submisivnom položaju ne mogu imati razvijene ideološke sisteme. Zbog toga se može postaviti pitanje da li ideologija može biti u službi, ne samo opravdavanja i prikriivanja dominacije, već i borbe protiv nje? Slično ovome, nameće se i pitanje da li se baš svaki odnos dominacije može smatrati ideologijom? Jasno je da gotovo svaki oblik dominacije, ako se želi održati, mora biti na neki način legitimisan, najčešće kroz neki oblik narativa ili diskursa, ali da li je opravdano takvu značenjsku mrežu uvek sagledavati kao ideologiju? Iz ovoga proizilazi i još jedna nedomunica koja se odnosi na odbacivanje koncepta iskrivljenje, odnosno lažne svesti. Bez želje za dubljim zalaženjem u ispitivanje kategorija stvarnog i iskrivljenog, koje su konstruktivistička paradigma i ničevska multiperspektivnost kao polazna tačka postmodernog relativizma snažno rastresli, ostaje uverenje da se one ne mogu tako lako napustiti. Dovoljno je samo imati u vidu prethodno određenje ideologije koje u centar stavlja odnose dominacije, gde bi prikazivanje tih odnosa (nezavisno od toga po kom osnovu se uspostavljaju) kao nečeg prirodnog i uobičajenog u suštini predstavljalo izvesno iskrivljavanje. Isto se odnosi i na pokušaj njihove legitimacije ili prikriivanja.<sup>13</sup>

Upravo na to skreće pažnju Stjuart Hol (Stuart Hall) u svom pokušaju da kritički reafirmiše Marksov koncept ideologije. On smatra da se iskrivljavanje

---

12 Jedan od brojnih primera za ovo bi mogle biti igrano-dokumentarne rekonstrukcije različitih događaja iz prošlosti (za koje postoje i specijalizovani televizijski kanali) koje su sa jedne strane u svojoj vizuelnoj ravni sugestivne i dinamične što im obezbeđuje njihova igrana struktura, dok se sa druge predstavljaju kao objektivne jer insistiraju na dokumentarnom karakteru. Iako su ovakvi kulturni produkti vrlo često implicitno ideološki obojeni, to nikako ne utiče na njihov izrazito persuaživan karakter (koji je znatno izraženiji od, recimo, pisanih, narativa).

13 Problem iskrivljavanja još je evidentniji kada se ima u vidu istorijska ravan. Prošlost je uvek podložna različitim reinterpretacijama i revizijama iza kojih najčešće stoje interesi nosilaca političke moći, koji samim tim ujedno imaju i monopol na ponovno osmišljavanje prošlih zbivanja. U tom smislu, rekonstruisana prošlost može osiguravati kontinuitet sa prethodnim vremenom, može se upotrebljavati za legitimizaciju tekućeg stanja i delanja, ali isto tako može postavljati i smernice za neka buduća kretanja. Može se stoga reći da ideološkokritički pristup naglašava plansku državnu instrumentalizaciju prošlosti, iza koje stoje političke elite i čiji je glavni cilj zaštita interesa vlasti (Kuljić, 2006: 142).

o kojem i Marks govori odnosi na „zamagljivanje, skrivanje, prikrivanje” onih odnosa i procesa koji se ne pojavljuju na površini (već su, shodno marksističkoj doktrini, skriveni u okvirima proizvodnih odnosa, a povezani su sa svojinom, vlasništvom, eksploatacijom najamnog rada i prisvajanjem viška vrednosti) (Hall, 2005: 34). Preciznije rečeno ovo prikrivanje, odnosno iskrivljavanje zapravo podrazumeva njihova jednostrana, parcijalna i samim tim neadekvatna objašnjenja. Nije, dakle, u pitanju distinkcija između lažnog i stvarnog već između parcijalnog i adekvatnog ili jednostranog i pažljivo diferenciranog (Hall, 2005: 38). Ova distinkcija se kreira preko jezika koji je, po Holu, medium *par excellence* kroz koji stvari mogu biti predstavljene i samim tim medijum u kojem je ideologija generisana i transformisana i u kome isti društveni odnos može biti različito predstavljen i konstruisan (Hall, 2005: 35).

Kako je jezik medija pre svega simboličkog karaktera, tako se i kod razmatranja ideologije simbolička ravan mora imati u vidu. Zbog toga bi možda bilo korisno imati u vidu određenje koje je dao Stjuart Hol koji pod ideologijom podrazumeva mentalne okvire – jezike, koncepte, kategorije, slike misli, isistempredstavljanja – koji razvijaju različite klase i socijalne grupe kako bi dalismisao, definisali, shvatili i učinili razumljivim način na kojidruštvofunkcioniše (Hall, 2005: 26). Iz ovako širokog određenja vidi se da je akcenat pre svega na simboličkoj formi ideologije čija se uloga ogleda u „dešifrovanju” društvene stvarnosti, pri čemu autor smatra da je najvažnije da se prilikom analize ideologije posmatra kako određen skup ideja neke grupacije dominira društvenim mišljenjem istovremeno osiguravajući integraciju ali i dominaciju i vođstvo nad društvom kao celinom.

Imajući do sada rečeno na umu, ideologija bi se u najširem smislu možda mogla shvatiti i kao koherentan sistem ideja, načela i vrednosti određene društvene grupacije (bez obzira da li je na vlasti ili ne) kojim se pravda (ili teži prevazići) njen društveni položaj i kojom se ujedno racionalizuju, naturalizuju (pokazuju kao prirodni i podrazumevajući) i univerzalizuju (predstavljaju kao opšti) njeni političko-ekonomski ciljevi, težnje i interesi.

Jedan od osnovnih kanala reprodukcije (pa i produkcije) ovako shvaćenog pojma ideologije jeste kultura. Premda se ovde neće ulaziti u razmatranje pojma kulture, treba ipak napomenuti da brojna određenja posebno naglašavaju simboličku ravan, iako se kultura kao takva ne može sagledati isključivo kao simbolička formacija. U tom smislu, poljska sociološkinja Antonjima Kloskowska (A. Kloskowska) smatra opravdanim izdvajanje tri kulturne kategorije: kulture bitisanja, socijalne kulture i simboličke kulture (Kloskowska, 2001: 76), pri čemu navodi da se u stvarnosti teško mogu jasno razgraničiti ovi oblici kao čiste kategorije, ali iako se često mešaju ne bi ih trebalo tretirati kao istovetne. Upravo kategorija simboličke kulture (za koju, inače, pomenuta autorka kaže da je neposredni predmet istraživanja sociologije kulture) može predstavljati prostor (re)produkcije određene ideologije, posebno ako se simbolička kultura definiše prevashodno pomoću semiotičkog i aksiološkog kriterijuma, što znači da je to istovremeno kultura znakova i vrednosti (Kloskowska, 2001: 111).

## Ideologija i popularna kultura

Kako je kultura kao takva izuzetno široka oblast, pažnja će se usmeriti na onaj deo koji se odnosi na popularnu kulturu. Načelno posmatrano, razmatranje pitanja ideologije i ideološkog u sferi kulture je ono što karakteriše pristupe koji se bave popularnom kulturom i donekle ih razdvaja od onih koji su usmereni na proučavanje masovne kulture. Potonji teorijski pristupi ili se nisu bavili ideologijom (kao što je npr. klasično razmatranje masovne kulture objavljeno u istoimenoj knjizi Antonjine Kloskovske u kojoj se ona ni na koji način ne dotiče problema ideologije, ili pak studija istorijskog karaktera Kaspara Mazea (Kaspar Maase) o pojavi i razvoju masovne kulture u kojoj takođe nema reči o ideologiji), ili su uglavnom ideologiju posmatrali nediferencirano, sagledavajući masovnu kulturu u celini kao ideološki konstrukt. Osnovu za ovakav stav postavili su Teodor Adorno (Theodor W. Adorno) i Maks Horkhajmer (Max Horkheimer) još četrdesetih godina XX veka, smatrajući da je kulturna industrija (na kojoj počiva masovna kultura) cilj liberalizma i da nije slučajno da sistem kulturne industrije proizilazi iz liberalnih industrijskih zemalja, koji je uz to i instrument kontrole onih koji vladaju (Adorno i Horkhajmer, 2008: 75–76).

Nešto razložnija analiza ideologije prisutna je kod teoretičara koji se bave razmatranjima popularne kulture.<sup>14</sup>Jedan od njih je svakako i Džon Fisk (John Fiske). Ovaj autor ideologiju u okvirima popularne kulture sagledava kao sredstvo kojim se kapitalistički sistem naturalizuje<sup>15</sup> i istovremeno kroz robnu proizvodnju reprodukuje, jer je sva roba proizvedena u okvirima kapitalističkog sistema potpuno ispunjena njegovom ideologijom.<sup>16</sup> Osnovna funkcija ove ideologije je da u podređenima stvori lažnu svest o njihovom položaju u društvu tako što im sa jedne strane prikriva sukob interesa između buržoazije i proleterijata, a sa druge prikriva zajedničke interese između njih samih što sprečava razvoj klasne solidarnosti ili klasne svesti (Fisk, 2001: 22). Fisk, dakle, direktno preuzima klasične marksističke postulate o ideologiji kao lažnoj svesti

14 Džon Stori (John Storey), profesor Univerziteta u Sanderlendu, tako, na samom početku svoje studije *Cultural Theory and Popular Culture* naglašava da je ideologija krucijalni koncept u proučavanju popularne kulture (Storey, 2009). Isto tako, i Dominik Strinati (D. Strinati), predavač na Univerzitetu u Lesteru, smatra da su pitanja koja se odnose na ideologiju jedna od tri ključne teme koje su usko povezane sa teorijama o popularnoj kulturi (Strinati, 2004).

15 O naturalizaciji govori i Burdije, ali u njegovom slučaju je reč o naturalizaciji klasnih razlika kroz tzv. ideologiju prirodnog ukusa, koja „poput svih ideoloških strategija koje nastaju u svakodnevnoj klasnoj borbi, *naturalizuje* realne razlike, preobraća u prirodne razlike ono što su, u stvari, razlike u načinima sticanja kulture” (Burdije, 2008: 163). Estetske preferencije koje se formiraju kroz dva osnovna načina sticanja kulture, porodicu i školski sistem, često se posmatraju kao prirodne i urođene, a zapravo proizilaze iz različitih klasnih habitusa. Ideologija prirodnog ukusa samim tim naturalizuje razlike u ukusu i izraženiju sklonost ka visokoj ili masovnoj, odnosno popularnoj kulturi. Istovremeno, ove razlike su odraz klasnih razlika, pa se tako i klasna diferencijacija neretko sagledava kao prirodna i podrazumevajuća.

16 Fiskov omiljeni primer za ovo jeste džins koji je „toliko duboko prožet ideologijom belog kapitalizma da niko ko ga nosi ne može izbeći učestvovanje u toj ideologiji, pa dakle ni njeno širenje. Odevanjem u džins prihvatamo položaj subjekta unutar te ideologije, saglašavamo se s njom, i tako joj dajemo materijalni izraz; time ‘živimo’ kapitalizam posredstvom robe koju on proizvodi, a živeći ga, mi ga snažimo i potvrđujemo njegovu vrednost” (Fisk, 2001: 22).

uz marksističku terminologiju kao što je buržoazija, proleterijat i radnička klasa, i primenjuje ih na sferu popularne kulture. Samim tim, kapitalistički sistem posmatra kao monolitan i bez protivrečnosti (u Fiskovoj analizi se npr. ne vidi šta je sa zemljama na periferiji kapitalističkog sistema?), koji u centrima kulturne industrije stvara robu preko koje kroz popularnu kulturu pasivizuje i kontroliše svoje podanike, što bi po Fisku bila i suština, kako je on naziva, vladajuće ideologije belog patrijarhalnog kapitalizma.<sup>17</sup>

Iako se Fiskovo viđenje ideologije u potpunosti uklapa u marksističke kalupe manipulativne lažne svesti, on ipak ne ostaje, kako sâm na jednom mestu kaže pozivajući se na Stjuarta Hoola, zarobljenik „levičarskog elitizma koji implicitno ili eksplicitno obezvređuje ljude koje politički podržava” (Fiske, 2005: 183). Ovo zapravo znači da se viđenje ideologije, uslovno rečeno, proširuje tako što se u igru uvodi i publika, koja nije kao kod mnogih autora bliskih marksizmu pasivna, bespomoćna i podložna manipulaciji. Aktivizam publike popularne kulture, prema Fisku, proizilazi iz subordiniranog položaja u kojem se ona nalazi, a koji se u izvesnom smislu može prevazići različitim oblicima simboličkog otpora. Ovo je ujedno i suština Fiskovog koncepta po kome je popularna kultura „kultura podređenih i obezvlašćenih, i stoga ona uvek u sebi nosi obeležja odnosa snaga, tragove sila dominacije i podređenosti koje su presudno značajne za naš društveni sistem, pa stoga i za naše društveno iskustvo. Na sličan način ona pokazuje znake suprotstavljanja takvim silama ili tragove pokušaja da se one izbegnu: popularna kultura protivureči samoj sebi” (Fisk, 2001: 12).

Popularna kultura je, prema ovome, nužno ideološki obojena (i ideologija je kao takva inherentna popularnoj kulturi), pri čemu ja ta ideologija u službi oprirodnjavanja i reprodukovanja belog, patrijarhalnog kapitalizma, ali je istovremeno kroz samu popularnu kulturu moguć i otpor toj vladajućoj ideologiji. Fisk taj otpor vidi kao jednu vrsta kombinacije „semiotičkog gerilskog ratovanja” o kojem govori Umberto Eko (U. Eco) i de Sertoove (Michel de Certeau) sekundarne proizvodnje. Potrošači popularne kulture su samim tim istovremeno i proizvođači, koji od gotovih proizvoda kulturne industrije stvaraju nove i drugačije simboličke konstrukcije iz čega Fisk zaključuje da „kreativnost popularne kulture ne počiva toliko na proizvodnji robe, koliko na produktivnom korišćenju industrijske robe” (Fisk, 2001: 36). Zbog toga ovaj autor popularnu kulturu vidi i kao polje neprestane borbe između onih koji poseduju moć i samim tim uživaju dominaciju i onih drugih koji tome teže da se odupru kroz različite „veštine snalaženja”.

Iako je Fisk sa konceptom aktivne publike znatno usložnio vezu između ideologije i popularne kulture, ova relacija ipak ostaje jednosmerna, jer i kod njega ideologija može delovati kroz popularnu kulturu samo odozgo na dole. Uprkos tome što potrošači mogu dekonstruisati određene ideološke sadržaje, oni kroz taj kreativni proces ponovne proizvodnje značenja ne mogu istovremeno

---

17 Osim što je u ovom određenju naglašena važnost povezanosti ideologije i popularne kulture, takođe je akcentat stavljen i na vezu između ideologije i ekonomije. To svakako nije slučajnost jer Fisk smatra da „ekonomski sistem zahteva ideologiju patrijarhalnog kapitalizma da ga podupre i naturalizuje. Ekonomija i ideologija nikada ne mogu biti razdvojene” (Fiske, 2005: 96).

konstruisati i određene ideološke diskurse. Prethodno je rečeno da ideologija ne mora biti sredstvo određene društvene grupacije koja je na vlasti i kojom ona teži da na različite načine opravda svoj položaj, već može biti i instrument kojim oni koji su u podređenom položaju žele da to svoje stanje prevaziđu. Fiskova publika, iako aktivna u svom otporu prema nametanju dominantnih značenja, kroz svoju kreativnu praksu sekundarne proizvodnje ne stvara homogen ideološki sistem. To potvrđuje i sam autor konstatacijom da „(p)opularni tekstovi mogu biti progresivni po tome što podstiču proizvodnju značenja koja deluju u pravcu menjanja ili destabilizovanja društvenog poretka, ali nikada ne mogu biti radikalna pošto nikada ne mogu da se neposredno suprotstave tom poretku, ili da ga zbace” (Fisk, 2001: 153).

Zbog ovoga Fisk smatra da je popularna kultura „u samoj svojoj suštini politička. Ona se proizvodi i u njoj se uživa pod uslovima društvene podređenosti, i u igri moći u društvu zauzima središnje mesto” (Fisk, 2001: 183). Politički karakter popularne kulture direktno upućuje i na prisustvo ideologije, koje je manje ili više evidentno, pri čemu je njeno delovanje gotovo uvek jednosmerno. Potencijalne i radikalno drugačije ideološke alternative se u okviru nje uglavnom ne konstituišu, niti se sam sistem fundamentalno dovodi u pitanje na jedan sistematičan i organizovan način, već su kritičkoj analizi uglavnom podvrgnuti pojedini njegovi segmenti. Samim tim, iz toga proizilazi da je možda adekvatnije govoriti o ideološkim sadržajima ili pak različitim ideološkim aspektima koji se u popularnoj kulturi mogu konstruisati ili dekonstruisati.

Stjuart Hol, na čija razmatranja se i sam Fisk u velikoj meri oslanjao, takođe smatra da „istraživanje popularne kulture ima tendenciju da široko oscilira između dva alternativna pola dijalektike – kontrola/otpor” (Hol, 2008: 318). Iako u svom poznatom tekstu o dekonstrukciji popularnog Hol uglavnom ne govori konkretno o ideologiji, jasno je da kontrola i otpor predstavljaju deo gotovo svakog šireg ideološkog diskursa. On zapravo na jednom mestu uzgredno spominje popularni imperijalizam kao najmoćniju ideologiju, ali ne objašnjava šta pod tim podrazumeva, premda se može pretpostaviti da su to zapravo sadržaji koji dolaze posredstvom masovnih medija iz, kako sam na jednom mestu kaže, institucija vladajuće kulturne proizvodnje. Kao suprotnost njima i njihovoj težnji za kontrolom on vidi kulturu radnog naroda, radničke klase i sirotinje koja tako predstavlja područje otpora. Upravo na ovoj relaciji nastaje popularna kultura i samim tim je obeležena odnosima moći, tj. odnosima dominacije i subordinacije „koji su intrinzično svojstvo kulturnog odnosa”, pri čemu se moć koju poseduju centri kulturne industrije ogleda u tome „da stalno prerađuje i preoblikuje ono što predstavlja i da, ponavljanjem i selekcijom, nameće i implantira takve definicije nas samih koje se lakše uklapaju u opise vladajuće ili poželjne kulture” (Hol, 2008: 322).

Popularnu kulturu dakle odlikuju stalne napetosti, suprotstavljenosti i antagonizmi pre svega između težnji da se stave pod kontrolu i samim tim ujednače i uniformišu različiti kulturni oblici kako bi se što lakše servirali brojnim potrošačima i pokušaja da se ovim tendencijama odupre. To je, prema Holu, polje na kome dominantne grupacije u jednom društvu (odnosno one

grupacije kod kojih je koncentrisana politička i ekonomska moć) pokušavaju da uspostave određenu vrstu kontrole, dok oni koji se nalaze u podređenom položaju teže da se toj kontroli kroz različite kulturne rituale i prakse odupru. Dominacija i otpor se takođe izražavaju preko različitih kulturnih oblika, kao što su filmovi, muzika, stripovi i sl. Kada je u pitanju dominacija, jasno je da je ona vezana za posedovanje moći, pa je samim tim najčešće i institucionalizovana. Isto tako, i kada se radi o otporu, da bi imao bilo kakvu težinu, čini se neophodnim da i on u određenom smislu ima institucionalni oblik (ovde se pojam institucije uzima u najširem značenju u smislu postojanja određene standardizacije u obavljanju delatnosti i izvesnog stepena formalne organizacione strukture). Tako na primer, film kao institucionalizovana kulturološka forma, sa jedne strane može biti posrednik u legitimisanju i naturalizovanju izvesnih ideja ili vrednosti iza kojih stoje interesi i ciljevi određenih grupa društvu, dok sa druge može biti i jedna vrsta simboličkog otpora ovome. Douglas Kelner u svojoj knjizi *Cinema Wars* navodi čitav niz filmskih ostvarenja (od dokumentarnih preko igranih do animiranih) koja su se manje ili više uspešno simbolički suprotstavljala hegemonim političkim pozicijama u američkom društvu nakon 2000. godine (Kellner, 2010).<sup>18</sup>

Institucionalni oblici dominacije i otpora možda bi se mogli povezati sa onim što G. Terborn naziva ideološkim aparatima i kontraaparatima (*ideological apparatuses, counter-apparatuses*). Naime, kritički preispitujući shvatanje ideologije Luja Altisera (LouisAlthusser),<sup>19</sup> Terborn ideološke aparate vidi kao deo organizacije moći u društvu i smatra da imaju glavnu ulogu u procesu potčinjavanja (*subject*) i kvalifikacije (*qualification*) kojim se ideološki oblikuju pripadnici određenih klasa. Ideološki aparati tako predstvaljaju manifestaciju moći i diskursa vladajuće klase (ili vladajućeg saveza), dok kontraaparati, u različitoj meri, izražavaju otpor i diskurs onih nad kojima se vlada (Terborn, 1980: 86). Terborn pod ideološkim kontraaparatima u kapitalističkim sistemima podrazumeva radničke sindikate, levičarske političke partije kao i različite kulturne organizacije. Međutim, ako bi se striktno teorijski posmatralo, ideološki kontraaparati bi trebali izražavati jednu vrstu relativno zaokružene alternative dominantnom ideološkom poretku i na taj način u određenom stepenu odražavati interese onih koji nisu na pozicijama moći i vlasti. Kontraaparati bi

18 Treba ipak naglasiti da je simboličko suprotstavljanje koje je Kelner analizirao bilo pre svega političke, a ne ideološke prirode, jer pomenuta ostvarenja nisu dovela u pitanje sam sistem kao takav, već su sa sistemskih pozicija kritikovali određene nedoslednosti i zastranjivanja.

19 Sintagmu ideološki državni aparati Altiser je koristio za različite institucije (škola, porodica, religija, pravna sfera, sindikati, informaciona sfera, kultura) koje, po njemu, podučavaju „umeću“, ali u oblicima koji osiguravaju potčinjavanje vladajućoj ideologiji, ili ovladavanje njenom „primenom“ (Altiser, 2009: 14–15). To su dakle one institucije koje u skladu sa vladajućom ideologijom interpeliraju individue kao subjekte, odnosno stvaraju takve subjekte koji žive „spontano“ i „prirodno“ u okvirima vladajuće ideologije, iz čega proizilazi da „(p) osebno je svojstvo ideologije to što nameće (a da se ne čini da to radi jer su ovo ‘očiglednosti’) očiglednost kao očiglednost, koju *ne možemo a da ne prepoznamo...*“ (Altiser, 2009: 66). Na ovaj način subjekti se lakše pozicioniraju unutar dominantnog ideološkog sistema, pa sami tim može se reći da „(i)deologija predstavlja imaginarni odnos pojedinaca prema njihovim realnim uslovima egzistencije“ (Altiser, 2009: 53).

zbog toga trebali počivati na fundamentalnoj kritici sistema iz koga su proizašli, što bi istovremeno predstavljalo pogled iz određene ideološke perspektive. Čini se da Terborn nema u vidu ovako relativno široko određenje ideoloških kontraaparata, već ih prevashodno sagledava kao neku vrstu političke opozicije koja se javlja u okvirima jednog ideološkog poretka.

Posmatrajući stvari iz takve, relativno uske teorijske perspektive, ideološki kontraaparati se čine kao zgodno sredstvo za konceptualizaciju otpora dominantnim tokovima u sferi popularne kulture, jer praktično svaki segment koji je u manjoj ili većoj meri institucionalizovan i kao takav simbolički izražava odbijanje prema onim ideološkim sadržajima koji dolaze iz centara kulturne industrije načelno može imati oblik ideološkog kontraaparata. Ipak, Terborn ideju kontraaparata ne razrađuje u tom pravcu, niti im u načelu posvećuje posebnu pažnju, već se za razliku od toga usredsređuje na ideološke mehanizme potčinjavanja (šire o ovim mehanizmima u Therborn, 1980: 93–98).

Ideološki mehanizmi kojima se u većoj ili manjoj meri osigurava potčinjavanje mogu se povezati sa radom italijanskog filozofa i teoretičara Antonija Gramšija (Antonio Gramsci), koga i sam Terborn pominje. Moglo bi se reći da je Gramši jedan od omiljenijih autora, pa čak i da je jedna vrsta klasika za sve one teoretičare koji se bave popularnom kulturom, a posebno njenom povezanošću sa ideologijom. U tom smislu, ključna kategorija u Gramšjevom ne toliko sistematizovanom teorijskom opusu jeste hegemonija, koju je i Stjuart Hol smatrao veoma važnom za proučavanje popularne kulture posebno ističući kako je u središtu pažnje upravo odnos između kulture i pitanja hegemonije (Hol, 2008: 324). Gramši, koji je o problemu hegemonije pisao još dvadesetih i tridesetih godina XX veka, pod tim je u najširem smislu podrazumevao načine preko kojih se dominacija jedne društvene grupacije osmišljava i legitimise kroz kulturu. Konkretnije rečeno, on je smatrao da je za hegemoniju karakteristična „kombinacija sile i pristanka, koji se međusobno uravnotežuju, pri čemu sila preterano ne preteže nad pritiskom. U stvari, uvek se pokušava obezbediti da sila izgleda zasnovana na pristanku većine, koji izražavaju takozvani organi javnog mnjenja – listovi i udruženja – koji se, stoga, u određenim situacijama, veštački množe” (Gramši, 2008: 149).

Organi javnog mnjenja su prema Gramšiju glavni kanal kroz koji se izražavaju predstave o pristanku većine, odnosno glavni kanal za širenje hegemonije, pri čemu se može reći da „hegemonija oličava pravila, vrednosti i poglede na svet koje vladajuće klase nameću društvu” (Aleksander, 2007: 82). Ako bismo gramšijevske organe javnog mnjenja proširili na masovne medije uopšte, moglo bi se reći da je popularna kultura pogodan teren za jedno suptilno i nenametljivo izražavanje pa i održavanje hegemonije. Dominik Strinati tako napominje da su za Gramšija masovni mediji i popularna kultura mesta na kojima je hegemonija proizvedena, reprodukovana i preoblikovana, to su institucije civilnog društva koje obuhvataju kulturnu proizvodnju i potrošnju (Strinati, 2004: 156).<sup>20</sup>Slično

20 Gramši razdvaja civilno društvo i državu pri čemu je za civilno društvo karakteristična hegemonija, a za državu prinuda. Država, dakle, raspolaze aparatom prinude, a kako se ni jedna vlast ne može duže održati isključivo golom silom neophodno je da se uz prinudu



tome i Viktorija Aleksander (Victoria Alexander), razmatrajući ovaj gramšijevski koncept, napominje da filmovi, televizijske drame i sitkomi serviraju društveno očekivane predstave iza kojih stoje interesi elita (Aleksander, 2007: 82).

Hegemonija je dakle mehanizam kojim se relativno mirnim putem obezbeđuje pristanak na dominantnu poziciju određene grupacije u jednom društvu. Glavnu ulogu u tom procesu, po Gramšiju, imaju intelektualci, pa se može reći da hegemonija u izvesnom smislu predstavlja i „oblik kulturne kontrole” (Aleksander, 2007: 80). Mada, hegemonija se možda može sagledati i kao oblik kulturne legitimizacije, koju sprovode intelektualci, a iza kojih stoje grupacije kod kojih je koncentrisana politička i ekonomska moć. Kada su intelektualci u pitanju, Gramši govori o tzv. organskim intelektualcima za koje je karakteristično da imaju društvenu funkciju intelektualca i još važnije da izrastaju u okvirima određene klase.<sup>21</sup> Kako sam Gramši kaže: „Intelektualci su ‘delegati’ dominantne grupe, koji obavljaju niže rangirane funkcije društvene hegemonije i političke vlasti” od kojih bi najvažnija svakako bila „spontano’ pristajanje masa stanovništva na opšte usmerenje koje društvenom životu nameće dominantna grupa...” (Gramši, 2008: 152). Drugim rečima, intelektualci su agenti hegemonije koji je kroz svoju delatnost proizvode i plasiraju pokušavajući da na taj način osiguravaju „spontani pristanak” širih slojeva stanovništva. Džon Stori ih vidi kao klasne organizatore (*class organizers*) u širem smislu te reči, čiji je zadatak da oblikuju i organizuju reformu moralnog i intelektualnog života (Storey, 2009: 81).

Ključna uloga hegemonije je, dakle, da obezbedi pristanak, ali indirektnim putem, najčešće kroz kulturu. Kada je reč o pristanku, čini se korisnim napraviti razliku između pristanka (konsentus) i saglasnosti (konsenzus). Terborn naglašava da konsentus znači pristanak na nešto ili nekoga, dok se konsenzus odnosi na saglasnost između grupa ljudi, odnosno da se bazični konsenzus uspostavlja između samih vladajućih grupa, dok konsentus podrazumeva pristanak na njihov legitimitet od strane članova državnog, a posebno represivnog aparata (Terborn, 1980: 109). Čini se ipak da se konsentus, za razliku od konsenzusa, ne mora odnositi samo na pripadnike vladajućih grupacija, već i na one nad kojima se vlada i od čijeg pristanka na taj podvlašćeni položaj sama vlast u velikoj meri zavisi.

U tom smislu pristanak ne mora biti produkt trezvene i racionalne analize, pa samim tim ne mora uvek biti voljan, već često može biti nešto što se pomirujuće prihvata, ali i sa čime se može manipulirati. Lingvista i kritičar američkog imperijalizma, Noam Čomski (N. Chomsky), govori tako o tzv. proizvodnji pristanka<sup>22</sup>, čiji je osnovni cilj da „efektivno blokira bilo kakvo razumijevanje

obezbedi i pristanak na tu vlast, što je osnovna funkcija hegemonije koja se najčešće ispoljava kroz kulturnu sferu (koja je za Gramšija deo civilnog društva). Zbog toga Gramši i naglašava da se „nadmoć jedne društvene grupe iskazuje na dva načina – kao ‘dominacija’ i kao ‘intelektualno i moralno vođstvo’” (Gramši, 2008: 149).

21 Dominik Strinati navodi da je Gramši i sebe smatrao organskim intelektualcem koji pripada radničkoj klasi (Strinati, 2004: 150).

22 Kako sam kaže, Čomski je ovu sintagmu pozajmio od američkog novinara Voltera Lipmana (Walter Lippmann), koji je bio član Odbora za javne informacije (*Committee on Public Information*), američke državne agencije osnovane kako bi se stanovništvo ubedilo

onoga što se događa u svijetu. Krucijalni cilj edukacije je preusmjeravanje pozornosti na nešto drugo (...), odvratiti je od naših vlastitih institucija i njihovog sistematskog funkcioniranja i ponašanja, od pravog izvora velike količine nasilja i patnje u svijetu” (Chomsky, 2002: 24). Ovim mehanizmima Čomski još dodaje i *mainstream* kritiku koja je, u stvari, deo samog sistema, kao i davanje mogućnosti posmatranja, ali ne i uočavanja. Sve ovo je karakteristično kako za totalitarne, tako i za demokratske režime, s tom razlikom što „demokracija dozvoljava da se glas ljudi čuje, a zadatak je intelektualaca da osiguraju da taj glas ima pečat ispravnog kursa. Propaganda je demokraciji isto što i nasilje totalitarizmu. Tehnike su izbrušene u visoku umjetnost” (Chomsky, 2002: 41).

Najaktivniju ulogu u proizvodnji pristanka uglavnom imaju mediji. Čomski u tom pogledu razlikuje dve velike grupe medija – elitne i masovne medije. Elitni mediji se mogu smatrati „ozbiljnim” medijima, koji po Čomskom postavljaju okvir unutar kojeg svi ostali deluju. Ovi mediji su usmereni ka onoj, uglavnom, visokoobrazovanoj bogatoj manjini koju Čomski naziva političkom klasom, jer je konstantno uključena u politički sistem, i koja se uglavnom sastoji od menadžera različitih vrsta. Sa druge strane, masovni mediji su mahom zabavnog i senzacionalističkog karaktera i okrenuti su ka širokoj publici koju ujedno i usmeravaju, ali joj istovremeno i odvrćaju pažnju. Jasno je da elitni mediji predstavljaju centralni kanal (re)produkcije vladajuće ideologije u jednom društvu, jer su oni najčešće u posedu upravo onih grupacija koje drže dominantne pozicije moći i vlasti. Samim tim što predstavljaju okvir unutar koga se dela, znači da ujedno postavljaju i granice do kojih se sme ići ne samo u legitimisanju, već i u kritikovanju. Na taj način, eventualna kritika se razvija u strogo propisanim granicama i uglavnom se odnosi na neka taktička, a ne suštinska pitanja, pa kao takva služi stvaranju prividnog pluralizma i demokratičnosti.

Sa druge strane, masovni mediji kao „neozbiljni” služe prevashodno za zabavu, pa je samim tim prisustvo ideologije u njima znatno fluidnije, zbog čega se često previđa da zabava takođe može biti ideološki obojena. Tako hrvatski filmolog Hrvoje Turković u pokušaju određenja zabave uopšte ne pominje njenu moguću povezanost sa ideologijom. Sociološki relevantni aspekti koje ovaj autor naglašava odnose se na to da je zabava populistička i organizovana delatnost, ali da nije profesija (njom se ne zarađuje za život i od nje ne zavisi egzistencija, već je stvar dokolice) i da zbog toga ne utiče direktno na društveni status. U tom smislu, zabava je lična i privatna stvar (za razliku od posla koji je javan), a same zabavne delatnosti su kantovski bezinteresne i u izvesnom smislu kontemplativne (Turković, 2005: 13–19, 24–27).

Premda je određenje zabave koje je dao Hrvoje Turković (a koje je ovde vrlo sažeto navedeno) sasvim tačno, ostaje utisak da je nedovoljno, odnosno da je u izvesnom smislu jednostrano, jer se zabavi pristupa samo iz perspektive njenih konzumenata, tj. recipijenata. Na taj način se zanemaruje druga strana zabave, koja se odnosi na njene proizvođače koji su takođe fundamentalni deo ovog

---

u neophodnost američkog učestovanja u Prvom svetskom ratu. Osnovni način rada je bila propagnadna delatnost, a jedan od članova Odbora bio je i Edvard Bernejz (Edward Bernays), veliki zagovornik propagande koji se uz to smatra i „ocem” industrije za odnose sa javnošću.

fenomena. U većini ne samo razvijenih kapitalističkih zemalja, industrija zabave je oblast u kojoj se obrće znatan kapital. Samim tim, zabava je u tom segmentu podvrgnuta obrascima industrijske proizvodnje, pa bi za nju u načelu bilo karakteristično sve ono što je Turković već naveo, samo obrnuto. Zabava, dakle, takođe podrazumeva profesionalnu poddelu rada i kao takva je izvor prihoda koji u krajnjem slučaju mogu uticati i na dostizanje određenog društvenog statusa. Isto tako, za radnike u industriji zabave njihov profesionalni položaj predstavlja posao u uobičajenom smislu te reči. Sve ovo u krajnjoj instanci ukazuje kako komercijalni interesi u oblasti zabave igraju možda i ključnu ulogu.

Osim komercijalnih, može se reći da su često prisutni i interesi ideološke prirode, pa zbog toga ideološki aspekti zabave mogu imati najmanje dva oblika. Prvi je onaj koji se odnosi na direktno kodiranje ideoloških značenja u kulturne proizvode. To je najčešće povezano sa različitim načinima konotativnog legitimisanja, naturalizacije ili univerzalizacije određenog ideološkog sistema. Samim tim pošto je prvenstveno reč o zabavi ovi procesi su često prikriveni i sasvim u drugom planu. Razmatrajući povezanost umetnosti i ideologije, Arnold Hauzer navodi da „Umjetnost može na dva načina istaći socijalne ciljeve kojima služi. Njezin socijalni sadržaj može izbiti na površinu bilo u obliku eksplicitnih izjava – kao otvorena ispovijed, izričita pouka, izravna propaganda – bilo u obliku pukih implikacija, tj. kao prešutna pretpostavka prividno socijalno ravnodušnih prikaza, osnovana na nazoru o svijetu” (Hauser, 1977: 35). Slična stvar se može reći i za zabavu, samo što u njenom slučaju preovlađuje potonji način, za koji i sam Hauzer kaže da je ne samo delotvorniji, već i stilsko-istorijski uverljiviji.

Drugi oblik ideološke obojenosti zabave usko je povezan sa prethodnim, a odnosi se na mehanizme usmeravanja i posebno odvratanja pažnje, koje je Čomski pominjao. Upravo senzacije kojima obiluju spektakularni (ali ne samo oni) zabavni sadržaji izazivaju uzbuđenje, okupiraju pažnju i dojm se relativno zanimljivim. Na ovaj način eventualna ideološka značenja se potiskuju u drugi plan ili se jednostavno ne doživljavaju kao takva. Senzacionalistički prikaz nekog događaja na TV-u, snažna žanrovska obojenost određenog filma, serije ili stripa, spektakularnost neke sportske priredbe podjednako mogu odvrćati pažnju kako sa ozbiljnih i stvarnih problema u okviru jednog društva (na šta i sam Čomski ukazuje, a što su takođe ideološki mehanizmi), tako i sa potencijalnih ideoloških značenja koja sadrže u sebi.

## Zaključak

U radu su navedena dva pristupa koja se smatraju posebno pogodnim za sociološko proučavanje ideologije u okvirima popularne kulture, kritička analiza diskursa i kritika ideologije, koji pored određenih, mahom formalnih, razlika u suštini predstavljaju slične postupke. Ono što se želelo posebno naglasiti jeste da je kritika ideologije zbog svoje izraženije ukorenjenosti u marksističku tradiciju u znatnoj meri izgubila na „popularnosti” sa promenom epohalne svesti koju je obeležio nestanak blokovske podele sveta i urušavanje socijalističkih režima u Evropi, a samim tim i apsolutna premoć liberalno kapitalističke ideologije.

Pomenuta premoć ukazuje da uprkos pojedinim tvrdnjama, ideologije svakako nisu nestale, pa se u skladu sa tim pokušalo dati određenje ovog fenomena koje bi bilo najpogodnije za analizu ideološke (re)produkcije u okvirima popularne kulture. Za analitičko sagledavanje ove problematike takođe su iskorišćeni i uvidi pojedinih autora, a sve to skupa je trebalo da bude jedna vrsta priloga teorijsko-interpretativnom okviru koji bi poslužio za razmatranje problematike odnosa ideologije i popularne kulture.

## Literatura

- Adorno, Teodor i Maks Horkhajmer. 2008. Kulturna industrija, u: Đorđević, Jelena (ur.). *Studije kulture* – zbornik. Beograd: Službeni glasnik.
- Aleksander, Viktorija. 2007. *Sociologija umetnosti*. Beograd: Clio.
- Altiser, Luj. 2009. *Ideologija i državni ideološki aparati*. Loznica: Karpos.
- Bourdieu, Pierre. 1992. Ekonomija lingvističkih razmjena, u: *Što znači govoriti*. Zagreb: Naprijed.
- Burdije, Pjer. 2008. Klasni ukusi i životni stilovi, u: Đorđević, Jelena (ur.). *Studije kulture* – zbornik. Beograd: Službeni glasnik.
- Chomsky, Noam. 2002. *Mediji, propaganda i sistem*. Zagreb: Društvo za promicanje književnosti na novim medijima; Što čitaš?
- Cvejić, Slobodan. 2002. Dometi klasne analize na kraju XX veka, u: Zbornik Filozofskog fakulteta – *Spomenica Mihaila V. Popovića*. Beograd: Filozofski fakultet.
- Fairclough, Norman. 2001. The Discourse of New Labour: Critical Discourse Analysis, in: Wetherell, Margaret (et al.). *Discourse as Data. A Guide for Analysis*. London: Sage Publications Ltd.
- Fuko, Mišel. 2007. *Poredak diskursa*. Loznica: Karpos.
- Fisk, Džon. 2001. *Popularna kultura*. Beograd: Clio.
- Fiske, John. 2005. *Reading the Popular*. London and New York: Routledge.
- Gramši, Antonio. 2008. Hegemonija, intelektualci i država, u: Đorđević, Jelena (ur.). *Studije kulture* – zbornik. Beograd: Službeni glasnik.
- Hall, Stuart. 2005. The Problem of Ideology: marxism without guarantees, in: Morley, David and K.H. Chen (eds.). *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*. London and New York: Routledge.
- Hauser, Arnold .1977. *Filozofija povijesti umjetnosti*. Zagreb: Školska knjiga.
- Hol, Stjuart. 2008. Beleške o dekonstruisanju „popularnog”, u: Đorđević, Jelena (ur.). *Studije kulture* – zbornik. Beograd: Službeni glasnik.
- Ilić, Vladimir. 1998. *Oblici kritike socijalizma*. Zrenjanin: Gradska narodna biblioteka.
- Jameson, Fredric. 1977. *Class and Allegory in Contemporary Mass Culture: Dog Day Afternoon as a Political Film*. College English, god. 38,br. 8: 843–859.
- Jukić, Jakov. 1989. *Marksističko određenje ideologije*. Crkva u svijetu, god. 24,br. 1: 48–61.

- Kalanj, Rade. 2000. Kraj ideologije ili „velika priča” o kraju „velikih priča”. *Revija za sociologiju*, vol. 31, br. 1–2: 21–33.
- Kelner, Daglas. 2004. *Medijska kultura*. Beograd: Clio.
- Kellner, Douglas. 2010. *Cinema Wars*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Kloskovska, Antonjina. 2001. *Sociologija kulture*. Beograd: Čigoja štampa.
- Kloskovska, Antonjina. 1985. *Masovna kultura*. Novi Sad: Matica srpska.
- Kuljić, Todor. 2006. *Kultura sećanja*. Beograd: Čigoja štampa.
- Lejsi, Džoana. 2005. Društvena klasa (identifikovanje klasnih karakteristika u medijskim tekstovima), u: Brigs Adam i Pol Kobli (prir). *Uvod u studije medija*. Beograd: Clio.
- Manhajm, Karl. 1978. *Ideologija i utopija*. Beograd: Nolit.
- Marshall, Gordon (ed.) 1998. Ideology, in: *Dictionary of Sociology*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Marx, Karl i Friedrich Engels. 1974. *Nemačka ideologija*. Beograd: Prosveta.
- Maze, Kaspar. 2008. *Bezgranična zabava*. Beograd: Službeni glasnik.
- McLellan, David. 1995. *Ideology*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Milić, Vojin. 1978. Sociologija saznanja između istorizma i marksizma, u: Manhajm, Karl. *Ideologija i utopija*. Beograd: Nolit.
- Storey, John. 2009. *Cultural Theory and Popular Culture. An Introduction*. Harlow: Pearson.
- Strinati, Dominic. 2004. *An Introduction to Theories of Popular Culture*. London: Routledge.
- Therborn, Göran. 1980. *The Ideology of Power and the Power of Ideology*. London: Verso Editions and NLB.
- Thompson, John B. 1984. *Studies in the Theory of Ideology*. Berkeley: University of California Press.
- Turković, Hrvoje. 2005. *Film: zabava, žanr, stil*. Zagreb: Hrvatski filmski savez.
- Wodak, Ruth & Brigitta Busch. 2004. Approaches to Media Texts, in: Downing J. H. (ed). *The Sage Handbook of Media Studies*. London: Sage.