

Burdijeova teoretizacija države

Mark Lošonc

Mnogi interpretatori su tokom 1980-ih kritikovali Pjera Burdijea, jer im se činilo da u njegovoj sociologiji nedostaje država, a i on sâm je kasnije – na iznenađujući način, generalizujući sopstveno ubedeenje – priznao da mu je vremenom postalo jasno da, analizirajući simboličku moć, nije znao da je, zapravo, uvek govorio o državi (Bourdieu 2014: 161). Neki drugi čitaoci, pak, smatraju da je analiza države i te kako bila prisutna kod Burdijea i ranije, čak i tokom 1950-ih (videti Schinkel 2015: 218). Na tom tragu bi poseban značaj trebalo pripisati knjizi *Državno plemstvo (La Noblesse d'État)* u kojoj analizira različita polja akumulacije kapitala, sa posebnim osvrtom na državu i sferu obrazovanja (Bourdieu 1989). Osim toga, u knjizi *Raisons pratiques* čitavo poglavlje je posvećeno „duhu države“, a treće poglavlje dela *Les structures sociales de l'économie* bavi se državom pre svega iz perspektive stanovanja (Bourdieu 1994; 2000).³⁷

Ipak, teško bi se mogla osporiti teza prema kojoj je seminar o državi, *Sur l'État* (2014), najbogatiji Burdijeov rad na tu temu, kako istorijsko-emipirijski, tako i teorijski. Pritom, valja imati u vidu njegovu nameru da se distancira od nekih uobičajenih tumačenja države. Naime, Burdije želi da detotalizuje analizu države, te da se udalji od interpretacija koje se zadovoljavaju analizom nekih „istaknutih“ zapadnih država (uglavnom Engleske ili Francuske). Nadalje, on, u skladu sa interpretativnim okvirom svoje teorije, teži da izgradi genetičku teoriju

³⁷ Za informaciju o ostalim relevantnim tekstovima na tu temu, videti Poupeau 2020.

države, koja neće biti monokauzalna, već ne-linearna, a uzimala bi u obzir i „infinitesimalne male akte“ društva (Bourdieu 2014: 270).³⁸ Prema Burdijeju, koji se suprotstavlja „modernizmu“ i evrocentризму, države su postojale i pre modernih zapadnih država, misleći pritom na kinesku ili rimsku imperiju³⁹, a i inače – neprestano referira na ne-evropske primere (Japan, Asteci, Egipat, itd.). On takođe insistira da su samo tri mislioca uspela da stvore „globalnu istoriju o genezi države“ – Dirkem i Veber, ali se osim njih u svojim teorizacijama države oslanja na mnoštvo drugih autora, kao što su Mark Bloh (*Marc Bloch*), Karl Polanji (*Karl Polányi*), Peri Anderson (*Perry Anderson*), Čarls Tili (*Charles Tilly*), Norbert Elias (*Norbert Elias*), Ernst Kasirer (*Ernst Cassirer*), itd.

Kada je reč o genezi moderne zapadne države, Pjer Burdije poseban značaj pripisuje otkrivanju rimskog prava, nastojeći da napravi što operativnije razlike između pojedinih perioda. Najpre govori o svojevrsnoj „prvobitnoj akumulaciji simboličkog kapitala“, koju opisuje različitim rečima: univerzalizacija, koncentracija, monopolizacija. Za njega je prva konkretnija forma moderne države *dinastička*, apsolutistička, porodična, patrimonijalna ili polubirokratska država u kojoj „kraljeva volja“ – odnosno, njegov javno-racionalno ne/nedovoljno posredovan *voluntas* – igra presudnu ulogu, i u kojoj još uvek ne postoji jasna topološka razlika između doma/palate i javnog prostora. Prema Burdijejevom narativu, nakon dinastičke države nastupa čisto *birokratska* država koja predstavlja raskid u odnosu na „logiku kuće“ (Bourdieu 2014: 255–256). Birokratska država neprestano klasifikuje, pravi podele i kvalifikuje (cenzusima, imenovanjima, delegiranjem, itd.). U izvesnom smislu, uloge koje invididue kao nosioci funkcija vrše u ovoj državnoj formi proističu iz depersonalizovanog sistema, a

38 Iz te perspektive gledano, iznenađujuće je što u jednom trenutku svog seminara naglašava koliko se divi analizama Karla Polanji, te afirmativno govori o Polanjijevoj prilično monokauzalnoj tezi prema kojoj tržište ne nastaje *motu proprio*, već predstavlja proizvod države (Bourdieu 2014: 201).

39 Pritom, u ovom kontekstu na problematičan način pominje i grčki polis (ibid.: 187).

njen princip legitimacije je bezlični princip državnog razloga (*raison d'état*): time implicira i načelo vanrednog stanja.

Čini nam se da Burdije pojednostavljuje funkcionisanje državnog razloga time što sugerise da on predstavlja raskid u odnosu na „čisto personalne“ načine legitimisanja. Naime, upravo državni razlog omogućuje suspendovanje bezličnog prava, te eventualno insistiranje na užim ličnim ili grupnim interesima. To bi se moglo pokazati na različitim istorijskim primerima: primera radi, prema Lokovoj (*John Locke*) teoriji, *prerogative state* podrazumeva arbitrarnu moć, koju ljudi u potpunosti prepuštaju onima koji vladaju (Neocleous 2008: 13–24), u slučaju nacističkog *Führerprinzip*-a upravo su lične karakteristike Hitlera najizraženije (Agamben 2005: 83–84), a teško bi bilo osporiti značaj ličnog momenta i u slučaju američkog *Continuity of Government*-a (Scott 2010). Drugim rečima, državni razlog je iz suštinskih razloga depersonalizovan samo delimično (a jasno je da za nacističku državu čak ni to ne važi), ali bi bezuslovno prihvatanje tog depersonalizovanog diskursa podrazumevalo puki produžetak državne samolegitimacije. Ovo nije jedini trenutak kada Burdije prihvata i nekritički interiorizuje državno mišljenje (*pensée d'État*), od kojeg bi, smatra on, sociologija trebalo suštinski da se distancira.

Na kraju, valja dodati da sociolog pominje i postbirokratsku državu blagostanja⁴⁰ (Bourideu 2014: 194) za koju tvrdi da nije uvek jasno da li služi ili kontroliše; na kraju, zaključuje da bi, pre svega, trebalo reći da istovremeno radi i jedno i drugo. Burdije tek usput govori o *welfare state* tokom svog seminara, ali su i te retke primedbe više nego relevantne. Državu blagostanja naime opisuje kao proširivanje javne odgovornosti na račun privatne odgovornosti (kao „deresponzibilizaciju“), te smatra da je ovakva država u logičnom kontinuitetu sa principima građanskih prava. Takođe, naglašava da su društvene nauke (kao i ideolozi u širem smislu, pravnici, filantropisti, itd.) igrale veoma bitnu ulogu u nastanku države blagostanja, a koja je, u stvari, pripremljena još

40 Što se takođe ne podrazumeva, jer se država blagostanja može interpretirati i kao izričito birokratska država.

mного pre krize 1929. godine (ibid.: 364). Dakle, umesto države blagostanja kao kompleksnog odgovora na transsubjektivne ekonomske izazove i pritisak radničkog pokreta, akcentat je na „konstrukciji stanja duha i filozofije“. Videćemo da je ovaj način opisivanja konstitucije državnih formi karakterističan za Burdijea. U izvesnom smislu, država ne postoji. Pjer Burdije tokom svog seminara o državi, održanog između 1989. i 1992. godine, ne samo što se suprotstavlja ideji prema kojoj „država treba da se personifikuje pre nego što bi bila vidljiva, [...] i treba biti zamišljena pre nego što bismo je razumeli“ (Walzer 1967: 194), nego se protivi i svakoj vrsti reifikacije države. Naime, država nije stvar ili „blok“ (Bourdieu 2014: 20) – možemo proučavati samo njene efekte ili akte, kao nešto mrežasto (ibid.: 131).

U pogledu svakodnevne upotrebe izraza „država“, Burdije predlaže neobičnu argumentaciju: kao što se u Aristotelovoj metafizici sugeriše da na kraju uzročno-posledičnog lanca uvek mora postojati *prvi uzrok* (preciznije, *prvi pokretač*), tako i oni koji se susreću sa državnim efektima zaključuju da beskonačni regres nije moguć, te da, na kraju krajeva, mora postojati jasan entitet, koji ćemo nazvati državom (ibid.: 68). Prema tome, odgovor na klasično pitanje *quis custodiet ipsos custodes?* („ko će čuvati čuvare?“), odnosno – u Burdijeovoj varijaciji – „ko će nadzirati nadzirače?“ – može glasiti samo: država. Ipak, prema Burdijeovom shvatanju, bez obzira na to što država predstavlja monopol „legitimnog“ nasilja i unifikaciju/koncentraciju onoga simboličkog (ibid.: 4),⁴¹ ona nije entitet sa jasnim konturama ili usamljeni akter koji se bez problema može identifikovati. Država eventualno postoji kao metapolje ili transpolje, preciznije, kao „polje različitih polja“ (političkog, intelektualnog, itd.), odnosno kao polje moći, „moći nad moćima“ (ibid.: 197), ili kao birokratsko/administrativno metapolje. Burdije koristi i neke druge analogije: iako država stvara i oblikuje perspektive pojedinih aktera, ona sama je poput lajbnicovskog Boga koji, kroz svoju dominantnu ulogu, na geometrijski neobičan način

41 Kao „centralna banka simboličkog kapitala“ (ibid.: 217).

obuhvata sve perspektive (ibid.: 5, 67), tako što, pritom, nema svoj „lični“, partikularni pogled na svet.

Filip Abrams (*Philip Abrams*) je već delimično anticipirao Burdijeove uvide: to što državu percipiramo kao nešto centralizovano i jasno organizovano, samo je rezultat ideoloških efekata (Abrams 1977; Bourdieu 2014, 18). Država za Burdijea „nije monolitni, apstraktni, odvojeni entitet“ (Loyal 2017: 72), štaviše, reklo bi se da je njegova namera upravo to da se država opiše kao paradoksalni, kompleksni sistem koji prevazilazi jasne distinkcije između sistema i sredine. Naime, država se istovremeno nalazi u nama i izvan nas, ili – prema drugoj verziji – ona deluje u nama i kroz nas. Burdijeov primer je onaj slučaj kada profesor kaže roditelju: „vaš sin je idiot“ (Bourdieu 2014: 11), ili, prema drugom primeru, kada De Gol (*Charles de Gaulle*) kaže: „Francuska veruje da...“ (ibid.: 46). Institucionalni okviri daju specifičnu težinu ovim rečima. Oni bi imali sasvim drugačiji status u drugačijoj, ne-državnoj sredini. U pitanju je mehanizam prozopopeje (grč. *προσωποποιία*) – država govori kroz profesora, „glas države“ ne postoji bez konkretnog institucionalnog aktera koji je „nosilac“ svoje funkcije.

Državni agenti s vremena na vreme odigravaju, performativno ostvaruju državu. Za razliku od proroka, državni činovnik ima dodatnu garanciju iza sebe, naime, on uvek govori *ex officio*, dakle, s dodatnom legitimnošću. Ali je zapravo reč o cirkularnosti: funkcioner performativno ostvaruje zvanični diskurs, to daje posebnu težinu njegovim rečima, a njegov govorni akt kroz povratnu spregu osnažuje same strukture, koje je čine mogućom. Burdije čak govori o „birokratskim herojima“ koji omogućuju veru u ono zvanično, oficijelno (ibid.: 29). On pominje i izvesnu napetost između funkcionera i čiste anonimnosti funkcije, te ukazuje na specifične istorijske situacije u kojima se najboljim funkcionerima smatraju oni koji se nalaze van partikularizovanih društvenih igara, kao što su na primer evnusi (ibid.: 77).

Država kao neobičan topološki – ili „topolitološki“ – fenomen, efikasna je upravo zbog toga što se internalizuje, odnosno, manifestuje u konkretnim društvenim interakcijama u kojima akteri ponavljaju izvesne obrasce. Nadovezujući se na Paskala (i delimično se udaljavajući

od Vebera, dakle, od onoga shvatanja koje stavlja naglasak na nasilje i prinudu, tj. na armiju i policiju), Burdije sugerije da gola nasilna moć nikada ne može biti dovoljno delotvorna – efikasnije je ako se efekti „legitimnosti“ postižu kroz reprezentacije, mehanizme priznanja, zakonodavstvom čiji se efekti pojavljuju u porama svakidašnjosti, paternalističkom klasifikacijom i identifikacijom ljudi, strpljivim ubeđivanjem. Ukupno uzevši, država prevashodno pomoću režima zvaničnih značenja postiže konsenzus, institucionalizovani konformizam i logičku/moralnu integraciju građana (dakle, kako u pogledu kategorija mišljenja, tako i u pogledu elementarnih vrednosti), a ne toliko nasiljem ili prinudnim mehanizmima.

Ideološki efekti su takvi da se ono postojeće pojavljuje kao prirodno i trivijalno (kao naša „druga priroda“, a ne kao nešto arbitrarno), u skladu sa „zdravim razumom“. Kroz naturalizaciju se olakšava reprodukovanje poretka. Pre svega je reč o prerefleksivnom ili „infra-svesnom“ stvaranju vere i poslušnosti kroz različite državne rituale, performativne akte ili mehanizme teatralizacije. Organizovanje prostorno-vremenske dimenzije svakidašnjosti je obuhvatno, od upravljanja gramatikom i rečnicima do zvaničnih normi u pogledu sata ili godišnjeg kalendara.

Naš utisak je da Burdije, pre svega, konstruktivistički shvata pomenute procese: oni ne racionalizuju već postojeću društvenu stvarnost, nego je *stvaraju*. Burdije ističe da kada govori o tome da je država *fictio juris*, onda treba imati u vidu da taj izraz potiče od izraza *ingere*, „konstruisati“, „činiti“. Reč je o „artefaktu, konstrukciji, koncepciji, inven-ciji“ (ibid.: 330). *Doxa* države je produkt – veliki mislioci države su, zapravo, „proizveli sam objekt koji su reflektovali“ (ibid.: 30). Burdije ponekad sugerije da „sociologija mora uništiti *doxu*“ u pogledu države (ibid.: 117), ili da „društvena fikcija nije fiktivna“, kao što ni iluzija nije iluzorna za Hegela (ibid.: 28). Bez obzira na pomenute primedbe, čini nam se da njima Burdije ne dovodi u pitanje svoj konstruktivistički okvir. Preciznije, on samo insistira na tome da je reč o realnoj efikasnosti jedne *fikcije* ili *konstrukcije*, a ne o pukim praznim fantazijama. Drugim rečima, to što ukazuje na arbitrarnost i stvarnost konstrukcije

ne znači da on želi epistemološko-ontološki više od toga do da/nego da denaturalizujemo samorazumljivost konstruisanih društvenih odnosa.

Iako Burdije ističe da je država dualna, te istovremeno predstavlja monopol nad fizičkim i simboličkim nasiljem, u njegovoj teoriji države je snažniji naglasak na potonjem aspektu. Kritikujući reduktivističke „fizikalističke“ teorije države, sociolog se fokusira na simboličku dimenziju. On svoj projekat naziva „materijalističkom teorijom simboličkog“, odnosno, „proširenim materijalizmom“. Na jednom mestu čak tvrdi da su „sve dosadašnje teorije o genezi država zanemarile simbolički kapital“ (Bourdieu 1994: 8). Nadalje, Burdije tvrdi da „nema akumulacije fizičkog kapitala bez prethodne ili simultane akumulacije simboličkog kapitala“ (Bourdieu 2014: 201). Ova koreografija se nimalo ne podrazumeva. Da li simboličko nasilje zaista prethodi fizičkom nasilju? Osim toga, postavlja se pitanje da li je simboličko nasilje uopšte moguće, odnosno, nije u potpunosti jasno zašto se insistira na specifičnosti logičke/moralne integracije konsenzusom (a ne „golom silom“), ako se pritom naglašava da je zapravo i ono simboličko reprodukovano nasiljem.

Naravno, ne moramo definisati nasilje kao telesno uzrokovanje bola ili straha, ali se postavlja pitanje da li su onda svi implicitno ili eksplicitno prinudni mehanizmi nasilni, odnosno, svaka upotreba verbalne sile (*ad absurdum* svi fenomeni autoritarnosti ili nametanja obligacije). Ukratko, postoji opasnost *inflacije* termina „nasilje“. Takođe je problematično što Burdije retko govori o strukturnom odnosu između fizičkog i simboličkog nasilja – jedan od retkih izuzetaka je kada to radi na tragu Elijasa (*ibid.*: 129). Može se postaviti i pitanje da li povećanje državnog monopola u pogledu nasilja nužno nosi sa sobom „demobilizaciju svakidašnjeg nasilja“ (*ibid.*: 199)? U stvari, može se desiti da državna amortizacija otpora povećava unutarzajedničko nasilje, kao, na primer, u američkim crnačkim zajednicama u kojima se „bes pojedinih zloupotrebljenih generacija kanalizuje u cikluse nasilja unutar crnačkih zajednica“ (Gelderloos 2007).

Nadalje, postavlja se pitanje da li država stvarno ima monopol nad nasiljem (bez obzira na to da li je nasilje fizičko ili „simboličko“). Mogli

bismo navesti primere privatnih bezbednosnih kompanija ili „outsorovanje“ (*outsource*) obaveštajnih radnji privatnim firmama – koje dovode u pitanje monopol države čak i u fizičkom pogledu. Jedna alternativa bila bi uvođenje pojma dominacije i u teoriju države (Schinkel 2015: 5), eventualno u kombinaciji sa njenom neorepublikanskom tematizacijom, ali bi ono podrazumevalo mnogo suptilniji pojmovni okvir od teoretizovanja simboličkog – ili fizičkog – nasilja, te naglašavanje dominacije kao nečega što se razlikuje od uobičajenog liberalnog shvatanja interferencije.

U stvari, u pitanju je jedna elementarna napetost kod Burdijea. S jedne strane, on ponekad – hiperbolički – tvrdi da je država „stvar koja ne postoji“ (*chose qui n'existe pas*) (Bourdieu 2014: 329–331; Schinkel 2015: 5). Sličnu tezu možemo pronaći i ranije, kod Sitlali Rovirose-Madrado (*Citlali Rovirosa Madrado*), koja je tvrdila da „država ne postoji“ (videti Rovirosa 1988). Kod Boba Džesopa (*Bob Jessop*) takođe nailazimo na insistiranje da „država ne vrši moć... ona nije stvarni subjekat“ (Jessop 1991: 366). Relacionalni i policentrično-kompleksni karakter, odnosno, konstruisanost države navodi Burdijea na njenu de-reifikaciju. Shodno tome, on dodaje da je država „legalna fikcija, dakle ona ne postoji“ (Bourdieu 2014: 25), ali, ipak, s druge strane, sugeriše da država predstavlja kvazibožanstveno (ibid.: 5) metapolje svih polja. Dakle, Burdije pokušava da desupstancijalizuje državu, ali, istovremeno, govori o „centralnom mestu“, „konačnom resoru“ ili „poslednjoj reči“ države (Schinkel 2015: 15).

Šinkel s pravom konstatuje da je na delu napetost između borbe protiv reifikacije (kroz kompleksifikaciju) i sveobuhvatnog determinizma, koji se, na neki način, proširuje čak i na sva ne-državna polja.⁴² Burdije na jednom mestu konstatuje da je država poput *Dasein*-a, odnosno, da je „problem države isto toliko kompleksan kao problem Bića“ (Bourdieu 2014: 30). Zanimljivo je da sociolog, uprkos tome što je

42 Šinkel dodaje da Lumanova (*Niklas Luhmann*) a-centralistička i polikontekstualistička teorija države nudi bolje odgovore – a sam Luman bi verovatno rekao da je Burdijev koncept države još uvek staroevropski (Schinkel 2015: 14–19).

napisao veoma kritičku knjigu o Hajdegeru (Bourdieu 1988), zamišlja državu, otprilike, na sličan način kao što je Hajdeger konceptualizovao (ne)skrivajuće Biće. Burdije čak upotrebljava i izraz „skrivajući bog“, *deus absconditus* (ibid.: 7), verovatno na tragu Paskala. Štaviše, Burdije govori o tome da država ima latentne mehanizme kao metaorganizator svih polja, ali je, ujedno, i manifestna kao birokratski sektor (Schinkel 2015: 11). Iako i Burdije pominje dobro poznate karakteristike država (jedinствена teritorija, kontrolisana populacija, itd.), njemu je važnije da ukaže na mentalne aspekte državnog.

U njegovim analizama države nailazimo na različite izraze između kojih postoji izvesna „porodična sličnost“: država je „kolektivna iluzija ili fikcija“, država je „misteriozna stvarnost“, postoji „čudo simboličke efikasnosti“, kao i „fetiš“ ili „fetišizam države“, „forma transcencije“, „evociranje fantoma“, država je rezultat „alhemije“, postoji „transcendentni kvalitet“, „državna magija“, „organizovano poverenje“, „transupstancijacija“, „ortodoksija“, „legalna fikcija“, „građanska religija“, „božanstvo“, „duh države“, itd. Često se takvi izrazi pojavljuju uz referencu na izvesne mislioe: prema tome, država je „iluzorna zajednica“ (Marks), „teološka stvarnost“ (Dirkem), „mitopoetska stvarnost“ (Kasirer) odnosno, Burdije nas podseća i na analizu „misterije ministarstva“ kod Ernsta Kantorovica (*Ernst Kantorowicz*). Na jednom mestu Burdije tvrdi sledeće: „država je dobro zasnovana iluzija, ovo mesto suštinski postoji zato što ljudi veruju u to da ono zaista postoji. [...] Ova misteriozna stvarnost postoji kroz svoje efekte“ (Bourdieu 2014: 10). Lojal (*Steven Loyal*) smatra da je za Burdijea država „samoispunjujuće proročanstvo“ (Loyal 2017: 75–76).

Međutim, ukoliko – kako Burdije sugeriše – državu ne treba reifikovati, možda ne bi trebalo ponoviti ni njeno ideološko reifikovanje na nivou teoretizacije. Primera radi, administrativni mehanizmi države mogu savršeno funkcionisati (videti npr. Neocleous 1996), a da pritom učesnici u njima ne zamisle državu kao neki Makroentitet koji stoji iza svega – trebalo bi biti oprezan sa sugestijom da su građani žrtve nekih iluzija. Postoji opasnost i da će se „materijalistička teorija simboličkog“, odnosno „prošireni materijalizam“ pretvoriti u idealističku

teoriju (uzgred, istorijski gledano, izvori termina *doxa* prevashodno su Platon i Huserl). Odnosno, kao da se Burdije bori sa onim mistifikovanim „duhovima“ i „sablestima“ protiv kojih su Marks i Engels razvili svoju kritičku spektrologiju, tj. *Nemačku ideologiju* (1845). Prema Marksovoj i Engelsovoj analizi, metodologija i „slabi idealizam“ mladih hegelijanaca nisu dovoljni zato što apstrakcije kritikuju na sličnom apstraktnom nivou, umesto genealoške rekonstrukcije apstrakcija iz materijalnih društvenih praksi (Henning 2014 : 353–391, 445).

Sam Burdije u jednoj tački svog seminara otvoreno govori o „duhovima i fantomima“, štaviše, tvrdi da je „država fantom“ (Bourdieu 2014: 63). Burdije prenaglašava ulogu mentalnih mehanizama na račun ostalih faktora, uključujući mogućnost fizičkog nasilja, ostale prinudne procese, funkcionalnu ulogu u reprodukovanju kapitalističkih odnosa i administrativne mehanizme. Nastavljajući konfrontaciju sa Marksom: kao što se za fetišizam robe može reći da je u pitanju „objektivni privid“, dakle ne puka mentalna iluzija, već nužan rezultat trans subjektivnih mehanizama (Lošonc 2018: 66–71), i u slučaju „iluzije“ bi o državi trebalo reći da je u pitanju „objektivna iluzija“. Ne udaljavamo se od idealizma/konstruktivizma kada tvrdimo da iluzija ima realne efekte, već kada genezu „iluzije“ objašnjavamo transsubjektivnim društvenim odnosima, a ne *vice versa*. Ukratko, puka vera nikada ne bi stvorila državu, kao što ni puka vera nikada ne bi stvorila robnu proizvodnju.

Idealizam podrazumeva tezu prema kojoj *subjekti spoznaje stvaraju objekte spoznaje*. Burdije se se može kvalifikovati kao konstruktivistički „slabi idealista“ u trenutku kada sugerise da država postoji „zato što ljudi veruju u to da ona zaista postoji“. Ali kao što ni – marksistički shvaćen – fetišizam robe ne postoji zbog toga što društveni akteri veruju u njega, već takav – mistifikujući – pogled na društvo proističe iz realno postojećeg načina proizvodnje i odnosa proizvodnje, tako su i naše ideologeme o državi puki efekti materijalnog postojanja države⁴³.

43 „Vera“ nipošto nije *raison suffisante* države (o navodnim „efektima vere“, videti Bourdieu 2014: 166–169).

Čini nam se da se Burdijeov koncept države kao „teološke stvarnosti“ isuviše oslanja na Dirkemovo shvatanje totemizma, ali i na Dirkemovu teoriju države koja je bila kritikovana upravo zbog toga što je „apstraktna i intelektualistička“ (Balandier 2013: 156). Nesumnjivo, već od Prudona (*Pierre-Joseph Proudhon*) znamo da postoje snažne analogije između crkve i države u pogledu integracije i regulisanja građanskog društva⁴⁴. Međutim, nije svejedno kako objašnjavamo genezu institucija, odnosno kakvim opisom pokušavamo da zahvatimo ključne mehanizme. S druge strane, sociologija je u XX veku bila sklona tome da, nekritički privatajući neoklasično shvatanje ekonomije, sve društvene fenomene shvata subjektivistički⁴⁵.

Nema potrebe da rekonstruišemo dublje korene subjektivističke sociologije u nemačkom idealizmu ili da pratimo njen složen razvoj, naime, sociologiju „onoga mentalnog“ kod različitih mislilaca poput Diltaja (*Wilhelm Dilthey*) (Henning 2014: 231, 252, 363). Dovoljno je da se zadovoljimo konstatacijom da Burdijeov relativno problematičan pristup ima duboke korene u sociologiji u kojoj „ne preostaje ništa što nije ‚ja‘“ (ibid.: 269). Ova nit-vodilja inače je od pomoći i u tome da razumemo zašto se stavlja preveliki akcenat na državu kao „kolektivnu iluziju“ (ibid.: 157–158), odnosno zašto se čini da neke društvene fenomene – poput države ili novca – treba kritikovati *kao* da su religijske: „oni se mogu pojaviti kao natprirodne i postati ‚fetiš‘, tj. predmet polureligijskog poštovanja, sve dok nisu adekvatno razumevani. [...] To se dešava kada je jedan fenomen preokrenut i predstavljen je kao suština“ (ibid.: 357–358). Šelski (*Helmuth Schelsky*) je 1960-ih upravo na primeru „ceremonijalizacije“ pokazao kako subjektivistička sociologija koristi zastarele i beskorisne koncepte da bi zahvatila društvenu stvarnost (Schelsky 1961: 340, 367).

Simptomatično je da se termin „ceremonijalizacija“ afirmativno koristi u Burdijeovoj sociologiji države (videti npr. Bourdieu 2014: 63–64).

44 Lesli Vajt (*Leslie White*) je zato govorio o simbiotičkom *church-state* (Balandier 2013: 157).

45 Tako se na primer kod Vebera umesto nadličnih struktura i naglasak na „osećaje“ i „svest“ aktera (Schelsky 1961: 328–329, 336–337, 343).

Podrazumeva se da sociologija mora uzeti u obzir i subjektivnu dimenziju aktera, ali ako to postaje glavni *explanans* ključnih društvenih struktura, onda se pojavljuju ozbiljni metodološki problemi. Iznenađujuće je što Burdije istovremeno tvrdi da državu možemo proučavati samo kroz njene efekte, a s druge strane insistira na tome da država postoji „zato što ljudi veruju u to da ona zaista postoji“ – kao da sama država ipak ima svoj uzrok, te svoj *primum movens*, naime, naše mentalno stanje. Kao da je Burdije ipak pronašao „skriveni princip“ države (Bourdieu 2014: 4). Borba protiv reifikacije i idealizovanje etastičkog fenomena pojavljuju se ruku podruku. Bez obzira na to koliko je vera ili *doxa* zamišljena kao operativna praksa, dakle kao habitus, praksa i dispozicija, čini se da Burdije u ključnim trenucima napušta materijalističke okvire – uprkos tome što on o svom projektu govori kao o „produžetku materijalizma“. Burdije i sam oseća opasnost „političke teologije“ ili učenja o transcendentnom političkom *illusio*“ (Baños 2017: 2), odnosno želi da „pobegne od teologije“ (Bourdieu 2014: 10, 12), ali s vremena na vreme upada u zamku konstruktivističkog *slabog idealizma*.⁴⁶

Na jednom mestu se vidi da je i sam bio svestan toga da će biti optužen da je „idealista, spiritualista“ (Bourdieu 2014: 193), ali promašuje izazov moguće kritike kada smatra da je reč samo o tome da li dovoljno ortodoksno shvata navodnu marksističku razliku između baze i nadgradnje. Ne treba da nas iznenadi što Burdije govori o „čudu simboličke efikasnosti“⁴⁷ – „čudo“ zapravo postoji samo ako državu analiziramo polazeći od vere. Svoj seminar na simptomatičan način završava sledećim zaključkom: konstrukcija istorije geneze države predstavlja „konstrukciju istorije našeg mišljenja“ (ibid.: 7). Na drugom mestu sugerise da je država u velikoj meri „produkt teoretičara“ (ibid.: 30), odnosno da su francusku državu proizveli pravnici (ibid.: 31) ili čak „da država teorijski ujedinjuje, ona je teoretičar“ (ibid.: 213).

46 Za kritiku konstruktivizma, videti Boghossian 2006.

47 Inače, imptomatično je što često oseća potrebu za tim da naglasi da ono simboličko ima „realne efekte“ (Bourdieu 2014: 24).

Da bi napetosti i teškoća bilo još više, uprkos ovim izjavama, sociolog svoj seminar počinje rečenicom koja ukazuje na to da je državu skoro nemoguće misliti (*un objet impensable, presque impensable*) (ibid.: 4; Schinkel 2015: 4). Država je, dakle, teoretičar koji sebe kao misaoni proizvod teoretizuje uprkos tome što je (skoro) ne(za)misлива.

Da li, na tom tragu, sociolog može da bude koristan državi, ako joj se pridruži u teoretizovanju?

U nastavku ćemo detaljno govoriti o najproblematičnijim aspektima Burdijeove teorije države.

Javnost i univerzalnost

Burdije često govori o tome da je država *res publica*, metapolje oficijelnih procesa, mesto odakle proističe zvanični govor. Ovu vrstu konceptualizacije zaoštava time što ponekad državu naprosto izjednačava sa javnošću (Schinkel 2015: 7). Ova konstatacija je iznenađujuća jer između države i javnosti uvek ima izvesne napetosti. Primera radi, genetski gledano, alternativna i klandestina kvazijavnost – koja je bila „prefigurativna“ javnost u XVIII veku – slobodnih zidara predstavljala je kontrapunkt apsolutističkoj državi (uporediti Habermas 1991). I dan-danas bi se moglo reći da postoji evidentna konstitutivna napetost između javnog i državnog kada se na primer očekuje da nezavisni mediji vrše kontrolu nad državnim institucijama. Naravno, Burdije ima i neke suptilnije formulacije prema kojima je država odgovorna za metapodelu između javnog i privatnog.⁴⁸ Ali i u ovom slučaju operiše se pojednostavljenom binarnošću javnog i privatnog: prema njemu, dok je država *kao* javnost teatralna, vidljiva za „univerzalnu publiku“, ono privatno se odvija iza scene (Bourdieu 2014: 46). Burdije više puta insistira na ovoj binarnosti – tako, na primer, govori o „imperativnoj podeli javnog i privatnog, zvaničnog i nezvaničnog, javnog i pokrivenog/tajnog“ (Bourdieu 2014: 49), ili o tome da su „privatni akti nevi-

48 Za rekonstrukciju ove pojmovne alternative, videti Schinkel 2015: 7.

dljivi“ (ibid.: 49), da se „privatno krije“ (ibid.: 50). Nije lako razumeti kako bi Burdije pomirio ove iskaze sa ostalim tezama prema kojima je država poput skrivajućeg boga (*deus absconditus*).⁴⁹

Burdije ponekad naglašava da država ima „monopol nad univerzalnim“ (Bourdieu 2014: 100) što je takođe dosta zbunjujuć iskaz (ponekad govori i o državnom „kapitalu univerzalnog“). Kao što je poznato, jedan antietatistički mislilac, Alen Badju (*Alain Badiou*), govori o univerzalnom u nauci, umetnosti, ljubavi i politici – i bez obzira na državu – a cela njegova ontologija se zasniva na teoriji skupova. Veza između univerzalnog i državnog je u najmanju ruku kontingentna – između ostalog, upravo univerzalni principi mogu služiti kao rukovodeća načela u kritici države. Ili, plastično rečeno: da li je Groten-dik (*Alexander Grothendieck*) „državni matematičar“? Zanimljivo je da i Burdije u jednom trenutku stavlja matematiku na vrhunac lestvice univerzalnog momenta – ali upravo iz državno-institucionalističke perspektive (ibid.: 100).

Burdije sugerise da se država služi *omnibus* iskazima koji su načelno namenjeni svima, dakle državni diskurs se tiče onoga što bi „trebalo da bude mnjenje svih“ (ibid.: 49, 61). Pre svega za birokratsku državu važi da je „neutralna tačka“ (ibid.: 4–5), te njeni funkcioneri predstavljaju – skoro kantovski – svojevrsnu „nezainteresovanu zainteresovanost“, tj. departikularizovani interes u pogledu univerzalne perspektive (ibid.: 342–343). Državni akteri kao neutralni, oficijelni igrači, nalaze se „van igre“ – oni nisu *idios* (u izvornom grčkom smislu te reči), već apstrahuju lične interese. Država je institucionalizovana načelna otvorenost prema svima. Pravnici i birokrate – državno plemstvo – imaju „poslednju reč“, oni su motor univerzalnog, a ukazivanje

49 Još je manje jasno kako bi pomoću ovakvog konceptualnog aparata mogao za zahvati fenomene poput obaveštajnih službi ili državne tajne, da ne govorimo o suptilnijim društvenim pojavama poput onoga što se zove *dualna država*, nevidljiva vlada ili duboka država (videti Engelhardt 2014; Scott 2015; Glennon 2015; Lofgren 2016; Fraenkel 2017). Burdijeov potpuni nedostatak senzibilnosti za ove teme čudan je i zbog toga što je reč o misliocu koji je svoju sociologiju izradio prevashodno tokom hladnog rata – dakle u periodu kada su obaveštajne službe i državna tajna imale ključnu ulogu.

na njih je zapravo odgovor na pitanje o *qui bonum*, dakle o tome kome je od koristi država.

Burdije govori da u okviru izvesne alhemije država ono partikularno pretvara u univerzalno (ibid.: 33), te insistira na tome da država predstavlja sebe kao zajedničko dobro. Nesumnjivo, kvazineutralni diskurs pomoću kojeg država legitimira sebe jeste važna dimenzija, ali je pitanje koliko sociolog treba da prihvati državno mišljenje (*pensée d'État*). U slučaju državnog razloga, već smo rekli da deluje kao da je odnos između ličnog, privatnog i državnog složeniji nego što to Burdije sugerira – svakako ne bi trebalo da se zadovoljimo samolegitimacijskim diskursom države. Iako nismo skloni da državu tretiramo kao puko sredstvo u rukama nekih klasa ili slojeva, smatramo da jedna sociološka teorija države mora pružiti konceptualni okvir koji će moći da zahvati i instrumentalističke dimenzije onoga etatičkog. Teško se može osporiti da država veoma lako može postati manevarski prostor plutokratije kao *res privata* (dovoljno je setiti se analiza koja su nastala u sociološkoj tradiciji Č. R. Milsa [*Charles Wright Mills*]).

Problem partikularnosti državne birokratije se pojavljuje u režimima sovjetskog tipa (simptomatičan je izraz „crvena buržoazija“⁵⁰), a problem partikularnosti države pokazuje se i u doba neoliberalizacije kada je na delu „perverzna redistribucija javnih dobara“ (Ferge 2016) u korist viših slojeva (videti Gvozden, Lošonc 2017). Zanimljivo je da ni Burdije nije potpuno zadovoljan metaforom teatralnosti, ali iz drugačijih razloga: zato što može stvoriti pogrešan utisak da neko „vuče konce“ iza zavese. Takav pristup Burdije pripisuje Marks-u i marksizmu koji – u skladu sa navodnom „spontanom sociologijom“⁵¹ – traže ono što se krije iza zavese javne sfere (Bourdieu 2014: 24–25, 98). Na drugom mestu se tvrdi da prema Marks-u birokratija uzupira univerzalno, te se ponaša kao privatni vlasnik javnih izvora (Bourdieu 1994: 17).

50 O analizama Sovjetskog Saveza kao birokratske države, videti npr. Linden 2007: 201–211, 283–288.

51 Uzgred, veoma sličnih zamerki ima i kod Lumana (Lošonc 2018: 69–70).

Burdije više puta pominje i primere koji vode u sasvim drugačijem pravcu. Primera radi, on govori o „nužnosti korupcije i prisvajanja“ (ibid.: 195), „strukturnoj korupciji“ (ibid.: 74–277), „iskušenju nepotizma i partikularizma“ (ibid.: 224–225), ili korupciji u kontekstu kineske imperije (ibid.: 208–209, 281–289). Čini se i da je sklon tome da *periferije sa slabo kontrolisanom državom* opiše kao *države sklone partikularizaciji* (ibid.: 33). Sociolog je možda najsuptilniji kada se ne zadovoljava konstatacijom da su ove tendencije „privatne upotrebe javnih službi“ abnormalni izuzeci u odnosu na normu i „obavezu dezinteresmana“ (ibid.: 17), već priznaje značaj „pobožne hipokrizije“, štaviše govori o „paradoksalnoj logici koju birokratsko polje promovise“ (ibid.: 18).

Čini nam se da je za sociološki adekvatno zahvatanje te paradoksalnosti ipak potrebnije nijansiranije shvatanje privatnog i javnog. Ono bi možda rezultiralo uvidom u to kako je često i privatnost „birokratizovana“, odnosno, da postoji i „korporativno-birokratski kapitalizam“ u kojem važi gvozdeni zakon (neo)liberalizma: *svaka tržišna reforma završava u pojačanoj birokratizaciji* (Grejber 2016). „Sklop tržište–organizacija od početka je podrazumevao ne-neutralnost pravila, kao i ne-neutralnost okvira u kojima se odigrava tržišna utakmica“ (Gvozdin, Lošonc 2017: 18). Dakle, umesto čiste „neutralne pozicije“ birokratske države, možda bi trebalo govoriti o različitim stupnjevima i načinima ne-neutralnosti. Na kraju, valja pomenuti i teorije *state capture*-a koje takođe naglašavaju procese partikularizacije države, kao sistemsko iskorištavanje javnog dobra (videti Hellmann i dr. 2003). Takođe, postoje i teorije koje kritikuju državu upravo zbog nedostatka opštosti i suštinski nejednakih kapaciteta u pogledu građana (videti npr. McLaughlin 2007: 75; Egoumenides 2014: 24–27, 35–38).

Država i otpor

Kritikujući Veberovu i Racovu (*Joseph Raz*) teoriju autoriteta, Stiven Luks (*Steven Lukes*) je ukazao na to da ovim modelima nedostaje jedna suštinska dimenzija (Lukes 1990: 205–207). Naime, kada se autoritet

analizira isključivo kao „odlika praktičnog rezonovanja“ ili kao „jedna vrsta moći“, uglavnom se redukuje na aktera A koji ga vrši nad akterom B (i A i B su individue ili institucije). Ukratko, reč je o jednostranoj perspektivističkoj analizi koja ne uzima u obzir gledište aktera B. Tako na primer Luks tvrdi da Veber ne postavlja pitanje o *sui generis* perspektivi aktera B, pa čak ni „zašto se ljudi povinuju moći?“ Slično tome, naš utisak je da je Burdijeova sociologija države takođe umnogome perspektivistička, preciznije, on analizira etastički fenomen pre svega iz perspektive državnog mišljenja i državnih aktera.

Kao što je poznato, postburdijeovska sociologija je insistirala na „kompetentnosti aktera“, „pragmatičnoj refleksivnosti“, „otvorenosti i nestabilnosti“, „nepotpunoj ili nepostojećoj identifikaciji s ustanovljenim“ i „distanciranju od uloge“ (Birešev 2014: 290, 294–295, 311, 324). Jednostavno rečeno, pojavila se potreba za tim da se daje što veća uloga perspektivi aktera B. Ova sociološka tendencija je relevantna i u pogledu Burdijeove sociologije države. Pre svega zbog toga što se u njegovim seminarima o državi jedva pojavljuje akter B kao akter koji može učiniti više od puke interiorizacije i ponavljanja državnog mišljenja, odnosno prakse. Luis A. Koser (Lewis A. Coser) je kritikovao Dirkema zato što je zanemario značaj koersivnih mehanizama u pogledu država, odnosno što nije naglašavao njenu „ambivalentnost“ u odnosu na građansko društvo (prema Balandier 2013: 156).

Nešto slično važi i za Burdijea. Nesumnjivo, Burdije zna za alternativni pristup koji ima „ponešto anarhističku dispoziciju, dispoziciju društveno etablirane pobune protiv autoriteta“ (on upućuje na Alenovo (Alain) delo *Građani protiv moći*) (Bourdieu 2014: 5). Međutim, tu „anti-institucionalnu“ (ibid.: 6) i alternativnu tradiciju sociolog odbacuje sugerišući da ona naprosto preokreće uobičajeni diskurs, naime, divinizaciju države zamenjuje dijabolizacijom države (ibid). Burdijeu je više stalo do toga da svoju sociologiju države elaborira imajući u vidu perspektivu delatnika – tj. države – koji ima hegemoniju. On ponekad konstatuje da država određuje „univerzum mogućeg diskursa“ (Bourdieu 1977: 169), kao da želi da „anti-institucionalni“ impuls opiše kao nešto irelevantno ili marginalizovano. Zanimljivo

je da mu je ipak potrebna figura anarhiste/anarhizma kao konstitutivni kontrapunkt ličnoj viziji države⁵². Naravno, „anti-institucionalna“ perspektiva je skroz drugačija. Primera radi, „pod francuskom reči *anarchie* [...] Proudhon [...] je podrazumijevao [...] sve samo ne nered. U njegovim očima, upravo je vlada krivac nereda“ (Guérin 1980: 9–10).

Imajući sve ovo u vidu, ne bi li bila poželjna sociologija države koja bi adekvatno konceptualizovala i perspektivu aktera A i aktera B? Burdije želi „tradicionalnim jezikom uništiti metajezik“ (Bourdieu 2014: 6) iz čega najverovatnije sledi i eliminacija ili zanemarivanje „anti-institucionalnog“ metajezika. Međutim, figura anarhiste se pojavljuje kao svojevrsna sablast i na drugim mestima. Burdije cinično govori o tome da još nikada nije video „anarhistu koji ne menja svoj sat kada leti dolazi do pomeranja sata“ (ibid.: 8). Ranije smo već kritikovali Burdijeov koncept neutralne temporalnosti. Anarhizam se pojavljuje još jednom, u kontekstu Franca Kafke (*Franz Kafka*), kao „utopija radikalne anarhije“ u kojoj se svakom sudi, odnosno svako sudi. Ali na Kafkino pitanje o tome ko će u našem društvu suditi glavnom sudiji, Burdije odgovara tako što se poziva na Aristotela: beskonačni regres negde mora da stane; drugim rečima, potreban je poslednji pokretač – a to je država.

„Postoji, dakle, centralna perspektiva. S jedne strane, postoji perspektivizam; s druge strane, postoji apsolutizam, gledište za koje ne postoji neko drugo gledište – u odnosu na koje se sva ostala gledišta mogu meriti“ (ibid.: 68). Burdije ovde ne samo što nije veran kompleksnom, acentralističkom pristupu državi, već odlučno isključuje samostalnost perspektive aktera B. Ova dimenzija Burdijeove sociologije države višestruko je razočaravajuća. S jedne strane, u moderni su od velikog značaj pokreti i ideologije koji su želeli da ograniče moć države, da je svedu na minimum ili da je potpuno ukinu – od liberalizma, preko monarhističkih tendencija, do anarhizma. U stvari, otpor

52 Pored pomenute „anarhističke dispozicije“, on govori i o tome da je država „suprotnost nereda, anarhije i građanskog rata“ (pritom će koristiti izraz „anarhija“ na najvulgarniji način) (Bourdieu 2014: 4).

državi je praksa koja zaslužuje posebnu pažnju s obzirom na njegovu kreativnost i diverzitet (videti npr. Scott 2009; Williams, Lee 2012). Nadalje, jedna obuhvatna sociologija države bi trebalo da uzme u obzir i teorije koje se najoštrije suprotstavljaju navodnoj legitimnosti i autoritetu države.

Jedna pažljivija analiza pokazala bi da je teza o anarhističkoj i „kontra-institucionalnoj“ dijabolizaciji države zapravo puka karikatura stvarnog pokreta i ideja. U stvari, anarhisti znaju za „plastičnost Levijatana“ (Kinna 2019, 172; Guérin 1980: 62–63) i nije im teško da na primer brane izvesne mehanizme države blagostanja od neoliberalne komodifikacije (videti npr. Chomsky 2013; Egumenides 2014: 41, 53–54). Međutim, i dalje se može postaviti pitanje o granicama sociologije. Kao što jedan individualistički anarhista, Maks Štirner (*Max Stirner*) kaže, država „mi dopušta da filozofiram sve dok se dokazujem kao ‘filozof države’; protiv države ne smem da filozofiram“ (Stirner 1995: 227, 251). *Mutatis mutandis*, naše pitanje je da li sociolog nužno mora biti „sociolog države“ koji na kraju krajeva produžuje mišljenje o državi (*pensée de l’État*) ili postoje i alternativne mogućnosti?

Literatura:

- Abrams, Philip (1988), „Notes on the Difficulty of Studying the State“, *Journal of Historical Sociology*, 1(1): 58–89.
- Agamben, Giorgio (2005), *State of Exception*, Chicago: Chicago University Press.
- Balandier, Georges (1967), *Anthropologie politique*, Paris: PUF.
- Baños, Francisco Villacorta (2017), „The Fields of Fields. The State According to Pierre Bourdieu“, *Culture & History Journal* 6(1): e010.
- Birešev, Ana (2014), *Orionov vodič: otkrivanje dominacije u sociologiji Pjera Burdijea*, Beograd: IFDT.
- Boghossian, Paul (2006), *Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism*, New York: Clarendon Press.
- Bourdieu, Pierre (1977), *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre (1988), *Ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris: Le sens commun.
- Bourdieu, Pierre (1989), *La noblesse d'État: grandes écoles et esprit de corps*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1994), „Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field“, *Sociological Theory* 12(1): 1–18.
- Bourdieu, Pierre (1994), *Raisons pratiques: sur la théorie de l'action*, Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre (2000), *Les structures sociales de l'économie*, Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre (2014), *On the State: Lectures at the College de France, 1989–1992*, Cambridge, Malden: Polity Press.
- Chomsky, Noam (2013), „Defending the Welfare State“, u: *On Anarchism*, Anarchist Library (Online: <https://theanarchistlibrary.org/library/noam-chomsky-on-anarchism#toc11>).
- Egumenides, Magda (2014), *Philosophical Anarchism and Political Obligation*, New York: Bloomsbury.
- Engelhardt, Tom (2014), *Shadow Government*, Chicago: Haymarket Books.
- Ferge Zsuzsa (2016), *A demokráciahiányról és a perverz újraelosztásról* (Online: https://www.hetek.hu/hatter/201602/ferge_zsuzsa_a_demokraciahianyrol_es_a_perverz_ujraelosztasrol).
- Fraenkel, Ernst (2017), *The Dual State*, Oxford: Oxford University Press.
- Glennon, Michael J. (2015), *National Security and Double Government*, Oxford: Oxford University Press.
- Grejber, Devid (2016), *Utopija pravila*, Beograd: Geopolitika.
- Guérin, Daniel (1980), *Anarhizam: od doktrine do akcije*, Zagreb: Naprijed.
- Gvozden, Vladimir, Alpar Lošonc (2017), „Zašto smo obustavili kritiku birokratije?“, *Zlatna greda* 183–184: 16–20.
- Habermas, Jürgen (1991), *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, Cambridge, MA: MIT Press.

- Hellmann, Joel S., Geraint Jones i Daniel Kauffmann (2003), „Seize the State, Seize the Day: State Capture, Corruption, and Influence in Transition“, *World Bank Group* (Online: <https://openknowledge.worldbank.org/handle/10986/19784>).
- Henning, Christoph (2014), *Philosophy After Marx*, Leiden i Boston: Brill.
- Jessop, Bob (1991), *State Theory: Putting the Capitalist State in Its Place*, Cambridge: Polity Press.
- Kinna, Ruth (2019), *The Government of No One The Theory and Practice of Anarchism*, London: Penguin Books.
- Linden, Marcel van der (2007), *Western Marxism and the Soviet Union*, Leiden i Boston: Brill.
- Lofgren, Michael (2016), *The Deep State*, New York: Viking.
- Lošonc, Mark (2018), *Slepilo i kapital*, Beograd: Karpos.
- Loyal, Steven (2017), *Bourdieu's Theory of the State: A Critical Introduction*, New York: Palgrave MacMillan.
- Lukes, Steven (1990), „Perspectives on Authority“, u: Joseph Raz (ur.), *Authority*, Oxford: Basil Blackwell, 203–218.
- Marx Karl, Friedrich Engels (1845), *The German Ideology* (Online: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/german-ideology/>).
- Neocleous, Mark (2008), *Critique of Security*, Edinburg: Edinburgh University Press.
- Poupeau, Franck (2020), „Sur l'État de Bourdieu“, *Politika* (Online: <https://www.politika.io/fr/notice/letat-bourdieu>).
- Rovirosa Madrazo, C. V. (1988), *Towards the Impossibility of the State: A Deconstructive Reading*, University of Essex: MA thesis.
- Schelsky, Helmut (1961), „Die Bedeutung des Klassenbegriffs für die Analyse unserer Gesellschaft“, u: Heinz Abels (ur.), *Auf der Suche nach Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze*, Cologne: Diederichs, 269–306.
- Schinkel, Willem (2015), „The Sociologist and the State. An Assessment of Pierre Bourdieu's Sociology“, *British Journal of Sociology* 66(2): 215–235.
- Scott, James C. (2009), *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, London: Yale University Press.
- Scott, Peter Dale (2010), „Continuity of Government Planning: War, Terror and the Supplanting of the U. S. Constitution“, *The Asia-Pacific Journal*, Japan Focus (Online: <https://apjff.org/-Peter-Dale-Scott/3362/article.html>).
- Scott, Peter Dale (2015), *The American Deep State*, London: Rowman Littlefield.
- Stirner, Max (1995), *The Ego and Its Own*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Trenkle, Norbert (2014), „Value and Crisis: Basic Questions“, u: Neil Larsen i dr. (ur.), *Marxism and the Critique of Value*, Chicago: MCM: 1–15.
- Walzer, Michael (1967), „On the Role of Symbolism in Political Thought“, *Political Science Quarterly* 82(2): 191–204.
- Williams, Dana M., i Matthew T. Lee (2012), „Aiming to Overthrow the State (Without Using the State): Political Opportunities for Anarchist Movements“, *Comparative Sociology* 11: 558–593.