

Gal Kirn*

Althusserjeva vrnitev k novemu materializmu: branje 10. in 11. teze o Feuerbachu

1. Uvod: struktura ali kontingenca?

V zadnjih letih je opaziti večje zanimanje za opus Althusserja. V nekaterih kritičnih revijah¹ so se razvile polemike o statusu njegove pozne faze po izidu vrste tekstov, ki so bili doslej dostopni zgolj v arhivu IMEC. V knjigah *The Humanist Controversy and Other Texts in Philosophy of the Encounter*, ki ju spremljata dve izvirni študiji prevajalca Goshgariana², je moč najti tako teoretske inovacije poznega Althusserja kot nekatere spregledane analize iz njegove srednje faze. Po odkritju teh spisov je začelo prevladovati branje, ki Althusserja interpretira skozi njegovo poznno obdobje, obdobje *aleatornega materializma*³. Vse, kar temu predhodi, počasi tone v pozabo. A to brv, ki je Althusserja razcepila na dva kontinenta, je zgradil že njegov učenec Etienne Balibar. V svojem sicer zelo zanimivem članku »L'objet d'Althusser«⁴ namreč trdi, da sta v Althusserjevem delu prisotni dve nezdružljivi tendenci. Razcepljeni subjekt Althusser je razcepljen tudi teoretsko na Althusserja strukture in Althusserja konjunktore. Balibarjeva teza nas postavi pred vel alternativo, ki že vnaprej določi vstop v celoten opus učitelja. V tem prispevku bomo med drugim pokazali, da je to napačna alternativa. Če bi potegnili razmejitveno črto tu, bi naredili napačno potezo: nobena od teh deviacij ni boljša, ne strukturalistična ne aleatorna. Zavzemanje za zgolj eno od teh alternativ pomeni okrnitev mišljenja, če ne celo odpoved mišljenju. Tej alternativni zvesto sledijo številni post-

113

¹ Celotni bloki oziroma številke revij *Historical Materialism*, *Borderline*, *Multitude* in *Theory and Event* ter pri nas *Problemov* so bile posvečeni Althusserjevi misli. Pravkar je začela izhajati tudi revija althusserjanskih študij – *Decalages*.

² Obe knjigi sta izšli pri založbi Verso, London, in sicer leta 2003 in 2006.

³ Da se izognemo nesporazumu. Ta pristop vendarle pozdravljamo, saj je teoretsko bolj produktiven od različnih šolskih predstavitev Althusserjeve misli, denimo, Gregory Elliot, *Althusser: Detour of Theory*, Verso, London 1987, ali pa prisvojitvev Althusserja za ozke potrebe kulturnih študij, ki vse zvedejo na analizo diskurza.

⁴ Članek je izšel v zborniku *Politique et philosophie dans l'oeuvre de Louis Althusser*, ur. S. Lazarus, PUF, Pariz 1993, ki je poleg *Althusserian Legacy*, ur. M. Sprinker in A. E. Kaplan, Verso, New York 1993, edini resni zbornik, ki se ukvarja z Althusserjevo mislijo.

* Podiplomski študent, Jan van Eyck Academie, Maastricht, Nizozemska

modernistični teoretiki⁵, ki so se odkrižali strukturalističnega in marksističnega mladega Althusserja. Alternativa nas opozori na obstoj dveh Althusserjev, a je eden pol privilegiran. V času splošne depolitizacije teorije je odločitev za poznega Althusserja bržkone lahka: metaforično in ideološko neobremenjeno besedišče je omogočilo zabrisati sled dogmatičnih marksističnih terminov. Dialektični materializem je izginil, z njegovim izgonom pa se pojavi aleatorni materializem, pri katerem imata glavni vlogi srečanje in kontingentnost vzpostavitve sveta, ki naj bi jo zagovarjali tako Epikur, Spinoza, Hobbes, Machiavelli, Marx, Nietzsche, Heidegger kot tudi Derrida in Deleuze⁶. Pozni Althusser je torej edini dobri Althusser. Po tej preparaciji ga lahko pomočimo v naftalin in ohranimo v muzejski zbirki dediščine francoske filozofije 20. stoletja. Čudimo se lahko, da aleatorna branja še niso izpeljala ironičnega sklepa: ali se ni Althusserju na samem koncu poti pripetila resnica, nekakšna inverzija njegove zgodnje misli? Spoznanje, ki ga tako rekoč opere preteklih grehov? Če je skušal tako vztrajno razmejiti marksizem od mladega Marxa (*epistemološki rez*, kritika humanizma, branje *Kapitala* brez Hegla itd.⁷), ali se mu ni skozi okno prikradlo nekaj, kar je vseskozi potlačeval? Pozni Althusser postane mladi Marx, bi lahko bil logični sklep aleatornih materialistov. Strukturo zamenja kontingenca in zgodba je končana, alternativa presežena.

Na tem mestu nam ne gre toliko za to, da bi zagovarjali vsako Althusserjevo tezo, saj jih je veliko nerazdelanih oziroma se srečujejo z velikimi zagatami, za katere Althusser ni našel pravih odgovorov. Tako se z novimi aleatornimi branji strinjamo v gesti, ki skuša pokazati, da je Althusserjeva misel še kako sodobna in da je doživela nekaj prelomov. Ne strinjamo pa se, da lahko te prelome jemljemo izolirano, ali pa še slabše, da izberemo zgolj enega. Ravno nasprotno, sodobnost Althusserja lahko pokažemo zgolj z materialistično gesto, ki te prelome bere skupaj. Če lahko govorimo o kakšnem jedru Althusserjeve misli, ga najdemo ravno v njegovem projektu, kako misliti skupaj oba momenta, obe tendenci, tako reprodukcijo (strukturno vzročnost) kot politiko (kontingentno srečanje)⁸. Lažna alternativa pomeni,

114

⁵ V mislih imamo zlasti prispevke v reviji *Multitude* ter njihovo knjižico *Lire Althusser aujourd'hui*, L'Harmattan, Pariz 1997. Enega najbolj revizionističnih odvodov te interpretacije je moč prebrati v članku M. Vattra »Machiavelli After Marx: The Self-Overcoming of Marxism in the Late Althusser« v *Theory and Event*, zv. 7, št. 4, 2005.

⁶ Glej zlasti Althusserjev spis »Podtalni tok materializma srečanja« v *Izbrani spisi*, Založba cf./*, Ljubljana 2000.

⁷ Gre zlasti za njegova zgodnja dela *Lire le Capital in Pour Marx*.

⁸ Hkratno mišljenje obeh tendenc zagovarja Panagiotis Sotiris, »Contradictions of Aleatory

da izgubimo ravno tisto, za kar je Althusserja vredno braniti. Le na ta način bomo bliže dojetju eksplozivnosti in kompleksnosti njegovega projekta. Brez tega ne moremo razumeti specifičnosti, *differentiae specifica* Althusserjevega novega materializma, s tem pa tudi ne njegove vrnitve k Marxu. *Novi materializem ni aleatorni materializem*, je prva stava tega prispevka.

Ampak mar ni danes govoriti o materializmu *passé*? Ali je to sploh še operativno vprašanje, operativen koncept? V uvodu svoje prelomne knjige *Logique des mondes*⁹ se Badiou sprašuje ravno o naravi materializma danes: kako lahko danes, ko se je pravzaprav vsa filozofija deklarirala za materialistično (razen misticizmov), potegnemo ločnico med dobrim in slabim materializmom, oziroma z njegovimi besedami, kako se postavimo na stališče materialistične dialektike proti demokratičnemu materializmu?¹⁰ Badioujeva filozofija je uperjena zoper obstoječe filozofije, zlasti zoper državno filozofijo in slonokoščeno filozofijo, ki *mont-hypythonovsko* odpove ob vsakem stiku z žogo. Prava materialistična filozofija naj bi bila tista, ki se ni odpovedala ne mišljenju sveta ne spremembi sveta. Ta klasična razmejitvena gesta, ki definira filozofijo kot intervencijo, kot dejanje, ki izvede ločitev ter zavzame pozicijo, je že od samega začetka krasila Althusserjevo koncepcijo filozofije, ki jo pravzaprav stalna polemika s *Tezami o Feuerbachu*. V pričujočem prispevku bomo z natančnejšim branjem 10. in 11. teze zavrnili Bali-barjevo alternativo in odgovorili na izziv aleatoričnih materialistov.

2. Teze o Feuerbachu kot znanilec Marxovega preloma

Teze o Feuerbachu so nedvomno eden Marxovih najbolj vizionarskih tekstov, ki odpira mnogo problemov in le začrta smernice za njihovo tematizacijo. Althusser označi *Teze* kot znanilce preloma: »so notranji rob reza«, ki ga je Marx izvedel v *Nemški ideologiji*.¹¹ Teze delujejo kot interpelacija, kot poziv k novemu

Materialism« (<http://www.after1968.org/app/webroot/uploads/Article-Sotiris.pdf>).

⁹ A. Badiou, *Logique des mondes*, Seuil, Pariz 2006.

¹⁰ Badiouju to razmejitev omogoči nedogmatično mišljenje resnice, ki jo prestavi izven same filozofije, v 4 postopke resnice (umetnost, politika, znanost in ljubezen; glej njegovo knjigo *Pogoji*, Založba ZRC, Ljubljana 2006). Za samega Althusserja shema »pogojenosti« filozofije sicer ne drži popolnoma. Pri njem bi lahko govorili o resnici zgolj v znanstvenih postopkih ter z manjšim zadržkom ob mišljenju dimenzije novega pri politiki, medtem ko se z umetnostjo ukvarja zgolj obrobno, ljubezni pa pravzaprav sploh ne omenja.

¹¹ Glej Balibarjevo tematizacijo v *Marxovi filozofiji*, Krtina, Ljubljana 2002.

materializmu. Naše branje se bo osredotočilo na diagonalno tematizacijo 10. in 11. teze, ki jima Ernst Bloch pripiše ključno vlogo za razumevanje mesta in naloge dialektičnega materializma.¹² Če se 10. teza vrti predvsem okoli razmerja med znanostjo in filozofijo, pa je v 11. tezi v ospredju razmerje med filozofijo in politiko.

2.1.) 10. teza: boj materializmov ali Eno se cepi v Dvoje (dve gledišči)

»Stališče starega materializma je občanska družba; stališče novega človeška družba ali družbeno človeštvo.«¹³

Začnimo z očitnima vprašanjema: kaj naj bi bilo po Marxu jedro novega materializma, ki bi prekinil tako z idealizmom kot materializmom Ludwiga Feuerbacha? Kako je Marx mislil preseči napetost med občansko družbo (*bürgerliche Gesellschaft*) in človeško družbo (*menschliche Gesellschaft*)? Heglovske interpretacije merijo predvsem na dimenzijo časa, ki naj bi bil ključen za novo materializem. Tako Ernst Bloch pravi sledeče: »šele horizont prihodnosti, kot ga zavzema marksizem, s horizontom preteklosti kot njenim predprostorom, daje dejanskosti njeno realno dimenzijo.«¹⁴ V podobni smeri bere to tezo Debenjak: »Stališče izoliranih individuov in občanske/meščanske družbe mora biti preseženo z novim materializmom.«¹⁵ S tematizacijo prihajajočega materializma se strinjamo, a bi radi na tej točki podali še althusserjanski poudarek teze, ki se opira na konceptualizacijo besede *Standpunkt* – stališča oziroma boljše gledišča.¹⁶ Macherey pravilno ugotavlja, da je prisotnost obeh gledišč ključna za izgradnjo novega materializma. Ne gre zgolj za zgodovinsko analizo sedanjosti (in preteklosti, bi lahko dodali), temveč moramo v premislek nujno vključiti že prihodnost, prihodnjo družbo, ki zadeva samo transformacijo sedanjosti: »novi materializem bo moral zajeti stališče zgodovinske in družbene *praxis* ter biti zmožen na novo

¹² Za natančen pregled in različne interpretacije glej zbornik tekstov *O spremembi sveta: pomen Marxovih tez o Feuerbachu*, založba Sofija, Ljubljana 2008. Naša analiza veliko dolguje inspirativni knjigi Pierra Machereya, *Marx 1845 – Les 'theses' sur Feuerbach*, Éditions d'Amsterdam, Pariz 2008.

¹³ Citata obeh tez sta iz zbornika *O spremembi sveta: pomen Marxovih tez o Feuerbachu*, ki vsebuje tako Marxov originalni tekst, ki ga navajamo tu, kot tudi Engelsovo redakcijo, ki se v nekaterih delih razlikuje. Prim. nav. delo, str. 25 in 35.

¹⁴ *O spremembi sveta*, str. 87.

¹⁵ *Ibid.*, str. 156.

¹⁶ Koncept stališča oziroma gledišča je začel Althusser razvijati v svojem delu o ideoloških aparatih države (odslej IAD) v: *Izbrani Spisi*, Založba cf/.*, Ljubljana 2000, kjer se postavi na stališče/gledišče reprodukcije.

premisлити proces *samospreminjanja* [*Selbstveränderung*], ki spodbuja dejansko prihodnost stvari in ljudi«¹⁷.

Če je pomenilo postaviti se na gledišče občanske družbe misliti znotraj ideologije izoliranega posameznika in avtonomije družbenih sfer, pa naj bi gledišče človeške družbe mislilo prihodnost, še-ne-ostoječe, komunistično družbo. Marxova analiza sedanosti znotraj stališča *občanske družbe* že prekinja s Feuerbachovim horizontom, in sicer na točki, ko pokaže na idealistično jedro abstraktnega Človeka ter izvede kritiko človeškega bistva.¹⁸ A vendarle bi se lahko povprašali ali Marx Feuerbachovega humanizma Človeka ne zamenja zgolj s humanizmom Družbe, abstraktnim idealom človeštva? Ali s tem Marx ne pade pod svojo izhodiščno kritiko? Ali ni moč *človeške družbe* brati kot eshatologizacije *človeštva* oziroma kot pravilno opozori Macherey: »Ali ni sama človeškost vselej-že obstoječa ne glede na pogoje?« Namesto da bi ta ideal projiciral v preteklost, kot so to počeli meščanski teoretiki družbene pogodbe, ali ni Marx zgolj projiciral stanje prakomunizma v prihodnost? Še več, ali ne bi mogli reči, da se je v današnjem postfordističnem horizontu ta ideal človeške družbe začel uresničevati? Postfordistični režim uresničuje vse človeške kapacitete in skrbi za samo-odpravo kapitalizma, feuerbachovsko bistvo Človeka pa se je končno udejanjilo. A nikar ne sklepajmo prehitro: treba je pristaviti, da je ta sprevrnjeni ideal samorealizacije človeštva zgolj normalizacija človekovih potreb in želja, ki še ostaja zavezana logiki blaga in blagovne produkcije.¹⁹ Marxu nikakor ni šlo za tovrstno človeško družbo, saj že v *Tezah o Feuerbachu*, zlasti pa v 3. tezi, kritizira socialistične utopiste, ki ne deli družbe na dva dela, na tiste, ki vodijo razvoj in na vodene. Za Marxa komunizem ni utopična sanjarija; 4. teza (kot že *Kritika Heglove pravne filozofije*) pravi, da je treba protislovja uničiti teoretsko in praktično. Komunizem zanj poleg horizonta prihodnosti pomeni tudi dejansko politiko, ki jo Marx misli kot ukinitvev privatne lastnine oziroma kot bo zapisal malo kasneje v

¹⁷ *O spremembi sveta*, str. 212.

¹⁸ 6. Marxova teza o Feuerbachu pravi, da je človekovo bistvo »skupek družbenih razmerij« (*O spremembi sveta*, str. 23).

¹⁹ »Blago je predvsem zunanji predmet, stvar, ki s svojimi lastnostmi zadovoljuje kakršnokoli človeško potrebo. Vrsta teh potreb je postranska stvar in je vseeno, ali izvirajo iz želodca ali iz domišljije« (Karl Marx, *Kapital. Kritika politične ekonomije*, 1. knjiga, prev. S. Krašovec et al., Cankarjeva založba. Ljubljana 1961, str. 43.). Negri in Hardt se ob temeljnih Marxovih naukih o blagu in subsumpciji dela pod kapital znajdeta v zagati, ki je ne moreta rešiti z nobenim religioznim patosom multitudine.

Nemški ideologiji »komunizem je dejansko gibanje, ki odpravlja zdajšnje stanje«²⁰. Ideala človeške družbe Marx ne zapolni z abstraktnim idealom človeštva, temveč z ukinitvijo obstoječega stanja.

Marxu se v 10. tezi izrisuje ključen teoretski problem, in sicer: kakšno je razmerje med filozofijo in znanostjo (zgodovinsko analizo). Tu se lahko le deloma strinjamo z ugotovitvijo Machereya, ki pravi, da mora novi materializem »izdelati koncept, ki nam omogoča misliti skupaj determinirano (zgodovinsko-družbeno) in univerzalno (globalno, ki privilegira celoto nad deli)«. ²¹ Ključ za dostop do novega materializma bi bil po njegovem koncept, ki bo mislil še-ne-obstoječe (pozicija univerzalnega) z vključitvijo zgodovinske analize. Izključitev slednje se sicer kar rada dogaja politični filozofiji. Sami mislimo, da področja novega materializma ne moremo zaobjeti z enim konceptom²², ki bi vključeval tako področje filozofije kot znanosti o zgodovini, a tudi politiko. Navkljub pravilni smeri Macherey prehitro predlaga zgolj en koncept, ki bi Marxa popeljal iz teoretske zagate. Althusserjanska rešitev je bržkone v izdelavi obsežnejšega teoretskega aparata, ki omogoča misliti razmerje med filozofijo in zgodovinsko analizo, ki ne daje vnaprejšnjih odgovorov. Klasična marksistična odgovora znotraj tega okvira sta bila ali objektivizem protislovja produkcijskih sil in razmerij ali pa voluntarizem-mesijanizem upanja na prihod bodoče družbe. Ne gre torej za to, da stavimo na en koncept, univerzalno rešitev novega materializma, pač pa 10. teza poda kriterij, s katerim lahko razločimo pravo materialistično analizo od demokratičnega materializma. Novi materializem mora vsebovati tako mišljenje prihodnje družbe, horizont univerzalnega kot tudi zgodovinsko analizo pretekle in sedanje situacije. Rokovanje z *novumom* obeh področij (filozofije in znanosti) zahteva mišljenje lastnih teoretskih predpostavk, ki ob analizi vsakega specifičnega primera, znova vrže kocko. Ne more se zanašati na vnaprejšnje znanje in se opirati na zunanje jamstvo, pač pa mora vključiti tveganje, ki je lastno vsakemu materialističnemu podjetju. Ravno v tem se kaže radikalna odprtost in kontingentnost novega materializma.²³

118

²⁰ MEID II, *Izbrana dela*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1971, str. 41.

²¹ *O spremembi sveta*, str. 215.

²² Kontingenca sicer lahko reši zagato mišljenja prehoda in samega nastanka kapitalističnega sistema, nikakor pa ne zadošča za materialistično analizo.

²³ Na tej točki ne moremo zanikati pomembnosti nekaterih tez aleatornega materializma. Z vprašanjem kontingence in praznine se je pri nas ukvarjala Katja Kolšek v svoji disertaciji *Problem imanence in drugosti v sodobnih teorijah demokracije* (2007).

Koncept gledišča ne reši problema, nam pa omogoči kritiko dotedanjega materializma, ki je zgolj na določen način in iz obstoječega gledišča interpretiral razmere. Še več, stari materializem se giblje na področju ideologije, v obstoječih ideoloških koordinatah, ki so implicirale kritiko religije. Dotedanja filozofija je govorila iz varnega zavetja, iz distance, hkrati pa je bila potopljena v občansko družbo, ne da bi jo problematizirala. Proti temu gledišču se Marxov materializem zavzame za drugačno gledišče, ne da bi padel v dilemo izbire med teorijo in prakso oziroma mislijo in realnostjo. Ta nova perspektiva mu omogoča, da misli hkrati dve različni gledišči; gledišče sedanosti (kritika ideologije) in prihodnosti (komunizem). Z drugimi besedami, Marxu uspe izvrtati luknjo v obstoječi materializem tako, da ga razcepi na dva materializma: historični materializem in dialektični materializem. Ta uvid Althusserju omogoči misliti dva Marxova preloma. Prvi prelom vzpostavlja historični materializem. V tistem času ta znanost še nima svojega specifičnega objekta; obstaja zgolj objekt družbenih razmerij v kapitalizmu, ki ga v *Nemški ideologiji* že poimenuje kot produkcija.²⁴ Če sledimo Althusserju, pomeni ravno ta točka Marxov dokončen prelom z njegovim lasnim humanizmom, iz katerega šele lahko sledi projekt kritike politične ekonomije (analiza kapitala in razrednega boja), ki omogoči mišljenje kompleksnih zgodovinskih procesov. Drugi prelom predstavlja dialektični materializem kot specifična filozofska praksa, ki pa ostane pri Marxa manj razvita, čeprav pomembna pri analizi blaga in vrednostne forme. A dvojnega preloma ni moč postaviti tako šablonsko, kot si je zamislil Althusser²⁵. Pomen Heglove filozofije za Marxa priča o nadaljnjem medsebojnem vplivanju področij obeh materializmov. Brez Hegla in dialektike preprosto ne moremo misliti ne kritike ideologije ne Marxove metode in prikaza vrednostne forme. Brez tega si je kakopak težko razložiti razvoj znanosti o zgodovini. Res pa je, da je Marx na podlagi teoretskega dela uspel izdelati nekatere koncepte, ki prebijajo ideološki horizont in začenjajo praktimirati drugačno teorijo, ki ni več filozofija: razredni boj, blagovna produkcija, produkcijski način so pojmi, ki pričajo o Marxovem prelomu. Pojmovno ogrodje meščanskih ekonomistov je postavljeno pod velik vprašaj, medtem ko Marxova filozofija ostaja bolj na ravni mišljenja pozicije proletariata in ko-

²⁴ Resda Marx v *Tezah o Feuerbachu* še ni govoril o produkciji, temveč o praksi kot nasprotju Feuerbachove intuicije in čutnosti. Marxov koncept prakse je »skupek družbenih odnosov« in zgolj odpre pot za konceptualizacijo produkcije. Glej Debenjakovo razlago o razvoju koncepta (2008, str. 155–162).

²⁵ Glej njegovo delo *For Marx*, predvsem poglavje »Marxism and Humanism«, Verso, London 2005.

munizma ter kritike obstoječih filozofij, manj pa se je ukvarjala s samo filozofijo kot tako.

A kako in zakaj se sam Althusser »pravilno« vrne k Marxovemu prelomu? Sam je deloval v drugačni teoretski konjunkturi kot Marx, a vendarle je naletel na podobne težave. Althusser se je vsekakor zavedal nujnosti ponovitve Marxove geste, vrnitve k novemu materializmu v času realno obstoječega marksizma. V tistem času je lociral dva ključna ideološka sovražnika, ki ju je označil z imenom »stalinizem«: znanstveni odklon ekonomizma in filozofski odklon humanizma.²⁶ Prvi odklon je bil vulgarni oziroma ortodoksni marksizem, ki se zavzema za primat produkcijskih sil. Tovrstna znanstvena analiza je ekonomistična – ravna se po načelu: *baza določa nadzidavo* –, v samem temelju jo prežema evolucionizem, ki jaha na valovih modernizacije in produktivizma. Njeni praktično-politični učinki se kristalizirajo z vzponom tehnokracije/managerstva in z vztrajanjem pri razvoju industrije in tehnologije. Drugi odklon, filozofski sovražnik, ki je sicer deloval kot disidentska sistemska kritika stalinizma ali potrošniškega kapitalizma, so utelešali etični filozofi, razni humanisti in fenomenologi, ki so skušali bistvo človeka udejantiti v višavah reformiranega sistema, v socializmu ali kapitalizmu s človeškim obrazom.²⁷ Namesto ukvarjanja s primatom produkcijskih sil se tu srečujemo z ustvarjalnostjo generičnega bitja in odtujenostjo moderne družbe. Ta znanstveno-filozofski dvojec formira Eno tedaj obstoječega materializma.²⁸

Proti debilnemu ponavljanju Marxovih citatov in proti humanizmu mladega Marxa kot odgovoru na ekonomizem produkcijskih sil, Althusser krene v novo smer. Ravno kritika teoretske konjunkturi mu omogoči locirati omejitve, ki so inherentne samemu Marxu.²⁹ Slednjemu je ostal zvest le na način njegove potvorbe. Althusser je sicer vseskozi vztrajal pri konceptu produkcijskega načina kot ključnega za marksistično analizo; še več, model produkcije mu je služil kot obči model za vse ostale prakse³⁰. Ali potem sploh lahko govorimo o kaki inovaciji ali izvirnosti Alt-

120

²⁶ Čeprav Althusserja ne moremo razumeti brez njegove kritike stalinizma, pa je treba priznati, da kritika ekonomizma in humanizma (slednji ni ravno enak stalinizmu) ni zadostna kritika. Glej njegovo delo *Réponse à John Lewis*, F. Maspero, Pariz 1973. Ena boljših kritik stalinizma je bila spisana pod peresom Tomaža Mastnaka, *H kritiki stalinizma*, Krt, Ljubljana 1982.

²⁷ Za kritiko heideggerjanskih marksistov glej Žižkov *Ticklish Subject*, Verso, London 2000, str. 13.

²⁸ Namesto Hegla imamo Heideggerja, namesto Feuerbacha imamo marksistične revizionizme.

²⁹ Glej njegov esej »Marx in his Limits« v: *Philosophy of the Encounter*, (Verso, London 2006).

³⁰ Glej njegov prispevek »On the Materialist Dialectics« v: *For Marx*, Verso, London 2005.

husserjeve misli ali pa gre zgolj za simptomatsko branje Marxa? A navkljub vztrajanju pri analizi produkcije v njegovi zreli – političistični – fazi do radikalnega zasuk, ki ga lahko imenujemo prelom znotraj njegove misli. Ne kontingenca ne struktura, na tej točki nastopi pravi novum: Althusser zavzame drugačno gledišče, ki ni bilo stališče produkcije. Althusser se postavi *na gledišče reprodukcije* kot specifične logike družbenega. Tam, kjer je Marx zgolj površno ali nezadostno mislil družbeno nadzidavo, je Althusser postavil nove koordinate mišljenja in reanimiral marksizem. Gledišče reprodukcije ukine mehanicistično vzročnost med bazo in nadzidavo, prav tako pa zatrese tla pod nogami modelu vzvratnega učinkovanja. Nov princip vzročnosti reprodukcije je *strukturna vzročnost*.³¹ Ta konceptualna inovacija pomeni preobrnitev razmerja med produkcijo in reprodukcijo, odslej lahko govorimo o primatu reprodukcije, kar kaže, da je produkcija sama v temelju razcepljena. Konkretno pa to pomeni, da brez materialistične analize ideologije, ideoloških aparatov države, prava ter države ni moč razumeti kapitalističnega produkcijskega načina, ne njegovega nastanka ne njegove reprodukcije. Ekonomska logika ne zadošča za razlago kapitalizma. Še več, brez mišljenja reprodukcije ne moremo misliti ustvarjanja vrednosti v času poznega kapitalizma. Za Althusserja torej boj za *novi materializem* poteka na dveh linijah: kot kritika vladajoče ideologije in filozofije humanizma ter kot kritika znanstvenih revizionizmov. Filozofija je *Kampfplatz*, praksa, ki potegne razmejivne črte³². Če prevedemo 10. tezo v Althusserjev teoretski kontekst, bi rekli, da je bilo gledišče tedanjega materializma gledišče produktivnih sil, ki ga je dopolnjeval horizont prihodnosti humanizma (socializma/kapitalizma s človeškim obrazom). Althusserjeva 10. teza bi se lahko glasila kot spoj gledišča reprodukcije (nova zgodovinska analiza) s horizontom komunizma. Na podlagi te reinterpretacije 10. teze nam postane jasno, kako zelo politične učinke imajo znanstvene in filozofske deviacije. Na ta način smo si utrli pot k tretjemu področju – politiki. 10. teza se neizbežno sreča z 11. tezo, ki se osredotoča na razmerje med filozofijo in politiko, na političnost misli in na misel politike.

2.2.) 11. teza: transformirati svet ali filozofijo?

»Filozofi so svet samo različno *interpretirali*, gre za to, da ga *spremenimo*.«

³¹ Konceptualizacija drugačne vzročnosti je eden ključnih Althusserjevih prispevkov k historičnemu materializmu in jo je treba brati kot kritiko heglovske ekspresivne in mehanske vzročnosti (glej navedeni spis »On the materialist dialectics«).

³² Glej njegovo *Filozofija in spontana filozofija znanstvenikov*, Studia Humanitatis, Ljubljana 1985.

Že površinskemu branju ne uide, da obstaja rahla nekonsistentnost med 10. in 11. tezo. Macherey opozori, da 10. teza ostaja *na ravni interpretacije*, kar pomeni, da je na tem mestu Marxu šlo zgolj za spremembo interpretacij. Raven interpretacije je na osi stari – novi materializem, medtem ko pri 11. tezi pride do odločnega preloma, preskoka na raven spremembe, ki ni zgolj logična konsekvence predhodnih tez.³³ Prav tako lahko vidimo, da 11. teza nima istega subjekta, saj se ne nanaša na filozofe (famozni »es«), pač pa ostaja subjekt skrit. To med drugim pomeni, da filozofija sama ne bo mogla izvesti revolucije. Če se strinjamo s prelomnim karakterjem 11. teze, pa smo v prejšnji točki pokazali, da je že 10. teza prelomljena v sami sebi, saj ne naslavlja zgolj filozofije, ampak tudi znanost o zgodovini. Novi materializem ne zastopa unitarnega gledišča, pač pa nekakšno produktivno križanje gledišč, ki vključuje kompleksnejše mišljenje časovnosti in logike družbenega.

11. teza na prvi pogled zoperstavlja dve področji, področje filozofije (interpretacije sveta) in politike (spreminjanja sveta). Nekateri bi šli celo tako daleč, da bi se odpovedali filozofiji in se zavzeli za revolucionarno prakso. A ti dve poti ne bi zdržali vode znotraj Althusserjevega materializma. V trenutku ko Althusser teorijo misli kot posebno prakso, kot teoretsko prakso, postane teza o *delitvi dela* na dve področji neuporabna. A te inovacije ne gre pripisati Althusserju. Že Marxu je bilo jasno, da sta ti dve področji povezani na neki način, kot pravi Balibar, je Marx prvi radikalno preizprašal oziroma odpravil antične in ustaljene »idealistične« ločnice med *praxis*, *poesis* in *theoria*.³⁴

11. teza je ena najbolj odmevnih tez v zgodovini filozofije in je bila pogosto komentirana. Po našem mnenju Frank Ruda prepričljivo pokaže tri glavne smeri branja 11. teze, ki jih poimenuje: transformativna, sprevrnjena (»reversing«) in pretirana interpretacija³⁵. Prva interpretacija zagovarja prihod nove *filozofije prakse*, ki mora zamenjati doslejšnjo interpretacijo sveta, filozofija mora misliti prakso in ne zgolj ostati na ravni kavarniških diskusij različnih idej³⁶. Tipičen

122

³³ Za evolutivno interpretacijo tez glej Debenjak, *O spremembi sveta*, str. 158.

³⁴ Glej Balibar, (*Marxova filozofija*, str. 49–50). Ni čudno, da je Marx povzročal tolikšne preglavice Hannah Arendt (*Vita Activa*, Krt, Ljubljana 1996). Glej zlasti 3. poglavje o delu.

³⁵ Prispevek »Idealism without Idealism: For a Renewed Materialist Reading of the 11th Thesis« s kolokvija *Eternity and change* (ZRC SAZU, Ljubljana, 4. 12. 2009).

³⁶ Ta interpretacija privilegira Engelsovo redakcijo teze, ki med stavka vstavi famozni »aber«. Glej tudi interpretacijo Labice v njegovi *Karl Marx: les «Thèses sur Feuerbach»*, PUF, Pariz 1987.

predstavnik te interpretacije je Ernst Bloch, ki tezo bere v luči Marxovega citata iz *Uvoda v Heglovo filozofijo prava*: »Filozofija se ne more udejanjiti brez odprave proletariata, proletariati pa se ne more odpraviti brez udejanjenja filozofije«. ³⁷ Druga, sprevrnjena interpretacija zagovarja tezo, da je za spreminjanje sveta nujna drugačna interpretacija; svet se stalno spreminja, potrebna je drugačna interpretacija te spremembe. V to interpretacijo se umešča Adorno, ki vztraja na specifičnosti filozofske interpretacije. Tretjo, pretirano interpretacijo Ruda pripiše Žižku, ki zastopa stališče, da je potrebno preko ekscesivnega branja, pretirane interpretacije intervenirati v svet, določiti pomen preteklega (in sedanjega) ter s tem vplivati na zgodovinski potek dogodkov.

Vsa branja se strinjajo, da je treba svet spremeniti, a to spremembo interpretirajo na svoj način. ³⁸ Če zadevo prevedemo v bolj politični jezik, v luči razmerja med filozofijo in politiko, bi lahko dejali, da zadeva razlika med interpretacijami mišljenje »zaupanja« do množic in razmerje med množicami in mislijo. Prvo interpretacijo lahko beremo kot prešitje filozofije s politiko, politika oziroma razredni boj je tisti, ki v zadnji instanci določa filozofijo (primat prakse in organizacija družbenih sil). Drugo interpretacijo gre brati kot obrambo avtonomije misli, ki daje pravilne smernice politični praksi, ta pa potem izvrši spremembe (enotnost oziroma enakovrednost avtonomije teorije in prakse). Zadnja interpretacija zagovarja razsvetlensko vlogo filozofije, prešitja politike s filozofijo, ne daje zgolj smernic, temveč aktivno posega v svet (primat teorije). Če malce poenostavimo, bi lahko rekli, da ne za prvo ne za tretjo interpretacijo ne obstaja distanca med filozofijo in politiko (spreminjanjem sveta). Če mora biti pri prvi interpretaciji filozofija prakse podrejena cilju odprave razrednih razmerij preko udejanjanja filozofije (in obratno), pa je pri tretji politika podrejena filozofiji, torej, filozofija nima nobene distance do sveta, saj mora vanj aktivno posegati. Druga interpretacija je edina, ki ohranja do politične prakse neko distanco in filozofiji pripiše relativno avtonomijo.

Teza prispevka Franka Rude je, da lahko vse zgornje interpretacije najdemo v Badioujevi misli, kar prav tako drži za samega Althusserja. Na tem mestu se bomo

³⁷ *MEID I*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1969, str. 208.

³⁸ Kot Balibar pravi za Marxa, pri spreminjanju sveta ni bilo dovolj zgolj izobraževanje oziroma vzgoja, pač pa revolucija. Prav slednja mu je omogočila, da je pretrgal z idealističnim horizontom svoje zastavitve, kjer se je raven interpretacije vezala na reprezentacijo, subjekt spremembe pa na proletariati. (*Marxova filozofija*, str. 31–36)

lotili diagonalnega branja 10. in 11. teze, s čimer bomo izpostavili Althusserjev specifični povratak k novemu materializmu. Brez hkratnega branja obeh tezi pač ne moremo razumeti, kaj je novi materializem.

3. 10. in 11. teza oziroma trikotnik filozofija-politika-znanost

Machereyeva interpretacija 11. teze zagovarja, da mora nova filozofska praksa iznajti nov način filozofije ter »nova sredstva, da stopi v igro samospreminjanja«³⁹ Takšna filozofija ne pomeni zavzetje stališča iz distance, iz varne daljave, ki zgolj opazuje situacijo. Lahko bi rekli, da se v tem oziru Althusserjeva filozofija ne razlikuje kaj dosti: naloga vsake materialistične filozofije je potegniti razmejitveno črto, kar pomeni bojno napoved vsem uradnim ideologijam in filozofijam. Materialistična filozofija je vselej-že v boju. Z zavzetjem pozicije, s partijnostjo, vzpostavlja distanco med različnimi materialističnimi in idealističnimi pozicijami. A vendarle obstajajo neke minimalne razlike med Machereyev in Althusserjevo koncepcijo filozofije, ki pa so kot vedno ključnega pomena.

Poglejmo si malce pobliže, kaj točno je Althusser rekel ob branju 11. teze. V svoji *Beležki o Tezah*⁴⁰ pravi, da je v tej tezi subjekt spreminjanja sveta prazen. Marx ne govori o filozofih oziroma o filozofiji nove rase, ki bodo spremenili svet. Ravno nasprotno, filozofija se mora vrniti k sebi, spremeniti mora sebe in s tem prispevati k transformaciji sveta, *iz daljave* (sic!). Ali se na tem mestu Althusser umakne v adorno vskrambo filozofije? Tekst je sicer napisan leta 1982 in kaj lahko bi rekli, da kaže na simptom časa, na streznitev glede na realno politično konstelacijo, glede na realnost gulagov in začetek propada realno obstoječih socializmov. Ali pa gre pač za še eno samokritiko? Ali je Althusser s tem dokončno zapustil projekt filozofije kot revolucionarnega orožja iz leta 1968?⁴¹ Ali ta distanca ne krasi ravno idealistične filozofije, ki iz varne razdalje spremlja dogodke in se ukvarja zgolj z besedami? A vendarle ne smemo pozabiti, da se Althusser nikoli ne odpove primatu prakse/politike glede na teorijo, primatu spremembe glede na interpretacijo.⁴² Ta

124

³⁹ P. Macherey, nav. delo, str. 227.

⁴⁰ Althusser, »Note sur les Thèses«, *Magazine littéraire*, št. 324, September 1994.

⁴¹ Isti, »Philosophy as revolutionary weapon«, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, Monthly Review Press, New York 1971.

⁴² S statusom skritega subjekta 11. teze in z razmerjem med znanostjo ter politiko se je ukvarjal Ozren Pupovac v prispevku »It is necessary to change it: Althusser without subject« na konferenci *Eternity and change* (ZRC SAZU, Ljubljana, 4. 12. 2009).

poudarek je ključen pri razumevanju samega Althusserja. Njegovo interpretacijo bi lahko poimenovali kot *zavzetje pozicije z distanco*, iz katere sledi opredelitev filozofije kot specifične prakse. A do te filozofske prakse je šele treba priti, njena avtonomija se vzpostavlja šele skozi boj in ni že predpostavljena.⁴³ Tako nove filozofske prakse ne moremo zreducirati ne na politiko ne na znanost. Kako torej misliti primat prakse skozi filozofijo? Tu se ne zavzame za nekakšno filozofijo prakse, temveč za novo filozofsko prakso, ki afirmira primat prakse. To pa doseže zgolj preko teorije, zgolj s tem, da se nanaša sama nase, da se vpisuje v samo teorijo. Filozofija oziroma misel avtorizira samo sebe in se s tem šele vzpostavlja. Z Althusserjevimi besedami, filozofija teoretsko afirmira primat prakse in »to pokaže na mesto, ki ga ima glede na *zastavke* in možne učinke, a *iz distance*, ne pa glede na objekte, ki jih filozofija misli (filozofija nima objekta), ampak glede na teze, ki jih formulira, to je pod pogojem, da vključi svoj način obstoja v forme *dispozitiva* topike.«⁴⁴ Filozofija tako misli znotraj same sebe, a hkrati misli tudi svojo družbeno pogojenost, razmišlja o svojih zastavkih in tudi političnih učinkih znotraj obstoječih družbenih razmerij ter prihodnjega horizonta.

Filozofija po Althusserju ne obstaja nekje *zunaj* sveta, ali nad njim, v slonokošenem stolpu, ki gleda na družbo iz ptičje perspektive ali nebeškega kraljestva idej. Filozofija priznava obstoj vrste praks - ekonomsko, politično, znanstveno – ki so zunanje sami filozofiji. Ne gre za to, da filozofija ne more misliti teh praks, temveč da filozofija ni tista, ki jih *producira*. Potemtakem filozofija bije svoj boj, boj, s katerim ne intervenira direktno v druge, nefilozofske prakse. Althusser se je, kot tudi Marx pred njim, zavedal materialne sile idej; vsekakor obstajajo zgodovinska obdobja, ko ima filozofija še kako pomembne politične učinke, a vendarle revolucije ne bo delala zgolj filozofija. Althusser je to mesto prepustil množicam, ki bodo v različnih zgodovinskih konjunkturah formirale različne razredne koalicije.⁴⁵ Njegov poziv, da mora filozofija ostati na distanci, distanci do drugih praks, moramo brati še v drugi luči. Ključ za razumevanje relativne avtonomije filozofije ali bolje rečeno nove avtonomije filozofije gre brati v distanci filozofije od Države. Filozofiji se kaj hitro zgodi, da postane *državna*, stopi v službo poli-

⁴³ Specifično neliberalno koncepcijo avtonomije razumemo v smislu, kot jo je v kontekstu partizanske umetnosti razvil Miklavž Komelj, *Kako misliti partizansko umetnost?*, Založba cí/.*, Ljubljana 2009.

⁴⁴ Althusser, »Note sur les Thèses«, nav. delo, str. 42.

⁴⁵ Glej Althusser, *Réponse à John Lewis*, F. Maspero, Pariz 1973 in isti, *Sur la révolution culturelle*, *Cahiers marxistes-léninistes*, št. 14, nov-dec. 1966.

tike in daje legitimnost vladajočim politikam. Tovrstna filozofija ostaja znotraj obstoječih ideoloških koordinat, enkrat kot humanistično leporečje, drugič kot strokovni jezik tehnokratov. Althusser ostro nastopi proti prešitju filozofije s politiko⁴⁶, hkrati pa se zaveda, da relativna avtonomija filozofije ni že podarjena. Zanj se je treba boriti, tako v miselni kot v politični praksi. Althusser specifičnega razmerja med filozofijo in politiko (ter znanostjo) nikoli ni uspel zadovoljivo tematizirati, a mu je vsaj uspelo pokazati na dva momenta, ki sta še kako pertinentna danes: prvič na obstoj specifičnega, »naddoločujočega« razmerja s politiko in drugič na zamejitev specifičnega področja, kamor filozofija intervenira.⁴⁷ Filozofija intervenira v teoretske ideologije, deluje na vmesnem polju med znanstvenim in ideološkim, kjer locira nevrvalgične točke teh področij. Te točke kažejo na prelome in na deviacije spontanih in drugih ideologij, ki prevevajo znanstveno polje. Althusserju ni moč očitati, da je filozofijo zgolj izenačil z ideologijo.

Kako torej misliti famozni trikotnik filozofija-politika-znanost, ki ponazarja jedro Althusserjevega novega materializma? Da na hitro obnovimo: za filozofijo smo pokazali, da je bojovita: riše demarkacijske črte ter intervenira v njej specifičen material (teoretske ideologije). Njegovo mišljenje politike je zavezano Leninovi analizi konjunktura in Machiavellijevemu mišljenju srečanja med *virtu* in *fortuna*. Na področju znanosti o zgodovini je njegov največji prispevek premislek strukturne vzročnosti, ki je preobrnil klasično marksistično metaforo o bazi in nadzidavi ter opiranje na epistemološki rez, ki kaže na teoretski razvoj ločitve od ideologije. Vsako od teh področij misli specifičen material in producira različne koncepte. Ne glede na specifično ne-samoumevno avtonomijo teh področij, pa se na nekaterih točkah ta področja srečajo. A Althusser nam ne ponudi enoznačnega ali zadovoljivega odgovora tega srečanja, specifičnega razmerja teh področij, pač pa v svoji teoretski poti niha med različnimi odgovori. V althusserjanskih študijah se v glavnem srečujemo z dvema splošnima odgovoroma: prvi odgovor je šolski in Althusserja časovno opredeli. V vsakem obdobju ima primat drugo področje. Tako Elliot v že omenjeni knjigi *Althusser: Detour of Theory* pravi, da lahko sledimo naslednjim razvojnim fazam: teoreticizem (pri-

126

⁴⁶ Althusser nastopi tudi proti prešitju znanosti s politiko. Ob prešitju znanosti namreč grozi lisenkizem. Glej delo njegovega učenca Dominiqua Lecourta, *Lyssenko : histoire réelle d'une "science prolétarienne"*, F. Maspero, Pariz 1976.

⁴⁷ Kot Macherey pravilno opozori, je tovrstna koncepcija filozofije na delu že zgodaj. Glej Machereyev odlični članek »Althusser and the concept of the spontaneous philosophy of scientists« v: *Parrhesia*, 2009, št. 6.

mat znanosti; filozofija kot Teorija teoretske prakse), politicizem (primat politike; filozofija kot revolucionarno orožje ali posrednik med znanostjo in politiko) in aleatorna faza (primat filozofije; kontingenca). Ta odgovor nam sicer ponuja neko šolsko vednost o Althusserjevi misli, ne pomaga pa nam razumeti njegovega materializma. Drugo, bolj politično konjunktorno razlago nam ponudi Goshgarian, ki poudarja razumevanje filozofije kot posrednika med politiko in znanostjo, se pravi na posredniško vlogo filozofije »filozofija je v zadnji instanci razredni boj na področju teorije«. ⁴⁸ Z drugimi besedami, filozofija vleče demarkacijske črte med različnimi svetovnimi nazori, prakticira razredno pozicijo v znanstveni teoriji, ki je v službi ljudstva in išče pravilne ideje. Na drugi strani pa je tudi znanost reprezentirana v politiki, spet skozi filozofijo, ki naj bi pravilno vodila samo politiko.

Četudi je drugi odgovor bližji Althusserjevemu novemu materializmu, pa vendarle ni čisto zadovoljiv, saj filozofijo zvede na pozicijo posrednice. Kot pravilno opozori Macherey, je koncepcija filozofije kot posrednika ujeta v *model reprezentacije*⁴⁹, lahko bi dodali: filozofija zgolj posreduje razredne interese, proletarske interese med znanstvenimi odkritji in političnimi transformacijami. Takšno razmišljanje odpira dve smeri: ali mišljenje filozofije kot Partije (ki določa direktive za znanost in politiko) ali pa razumevanje filozofije kot razrednega prevajanja diskurzov. Ta interpretacija se sicer izogne tako šolski eksegezi kot po našem mnenju šibkejšima opredelitvama filozofije. Če se namreč odločimo zgolj za zgodnjega Althusserja – strukturalista – dobimo ob zunanji instanci znanosti filozofijo kot *Teorijo teoretske prakse*, ki naj bi stala na poziciji razsodnika. Ta pozicija je idealistična, in to je priznal v samokritiki sam Althusser.⁵⁰ V pozni fazi se Althusserju povrne prav tako problematična zastavitev filozofije, ki pa je očiščena političnosti in zato na prvi pogled morebiti manj sumljiva. A aleatorni filozofizem zadnje faze lahko pride prav bolj v kavarniških diskusijah, katerim pa se mora novi materializem izogibati.

127

Althusserjevo nihanje ob koncepciji filozofije kaže na teoretsko zagato in je navzoče v definiciji novega materializma, ki je podtalno prisoten v njegovem celotnem projektu. Ta podtalni tok smo brali preko *Beležke o Tezah*, ki pravi, da mora

⁴⁸ Althusser, *Essays in Ideology*, Verso, London 1984, str. 67.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Althusser, *Elements of Self-Criticism*, NLB, London 1976.

filozofija ostati na distanci do obeh polj, a da vendarle vanje intervenira. Ta intervencija ni direktna, a producira različne, tudi nefilozofske učinke. Toda ali ta posrednost intervencije ne pomeni zopet posredniške vloge filozofije? Filozofija neposredno intervenira v samo filozofijo, v obstoječe teoretske ideologije, in jo formira, če pa so družbene okoliščine prave, pa morda povzročiti še kaj več od zgolj znotrajfilozofskih učinkov? Ostati zvest Althusserju v času konca zgodovine, v času razveze revolucionarne misli in prakse, pomeni razpustiti posredniški model filozofije kot reprezentacije kot tudi aleatornega arhiviranja filozofije. Ponoviti Althusserjevo gesto danes je vsekakor sodobno in ambiciozno početje. Pomeni nič manj kot bojevati se na vsaj treh frontah: v mišljenju novega v politiki, zgodovinski analiza preteklega in sedanjosti ter zavzemanju stališč v filozofski konjunkturi. Althusserjev čas in sam marksizem nista nikoli skrivala politične angažiranosti filozofije, trdne povezave revolucionarne misli in politike⁵¹. A ta angažirani karakter same filozofije še ne pomeni, da je Althusser filozofijo kratko malo izenačil ali prešil s politiko.

Obstajata vsaj dve miselni poti, ki lahko služita za nadaljnji razmislek o konceptualizaciji (Althusserjeve) filozofije znotraj tega trikotnika: ena se navezuje na koncept naddoločenosti, druga pa na *sprevmjene forme*, na proces transformacije ideologije⁵². Koncept naddoločenosti pomeni Althusserjevo inovacijo v mi-

⁵¹ Ob zatonu historičnih referentov (Partije) je potrebno to revolucionarno zvezo na novo iznajti. Ena od najzanimivejših rekonceptualizacij razmerja filozofije do drugih področij je nedvomno Badioujeva teorije pogojev, ki misli pogojenost filozofije od drugih področij. Badioujeva koncepcija se od Althusserjeve razlikuje, obstaja pa kar nekaj konvergentnih točk, ki se jih tu ne bomo lotili.

⁵² Druge poti se tu ne bomo lotili, saj bi pomenila dodatno tematizacijo področja ideologije. Naj zgolj navržemo, da po Althusserju mesto filozofske intervencije zavzemajo teoretske ideologije, ki so področje med znanstvenim in ideološkim (za dodatno razlago glej Macherey, »Althusser and the concept of the spontaneous philosophy of scientists« v: *Parrhesia*, 2009, št. 6). Ne gre torej za to, da bo filozofija pokazala zgolj na znanosti ali na ideologijo, temveč na njuno razmerje nasprotja. Če Althusser v prvem koraku pokaže na vpetost in ideološko pogojenost vseh področij, pa v drugem koraku skuša pokazati, na kak način pride do njene prekinitve in (samo)konstitucije teh področij. V *Beležki o Tezah* Althusser navrže možno rešitev razmerja. Marxov koncept sprevmjenih form, *verwandelte Form*, mu služi za prikaz specifičnega razmerja ideologije do drugih področij. Filozofija je sprevmjena forma ideologije, ideološke forme pa tista realnost, tisti material, s katerim se bazično ukvarjajo tako znanost kot filozofija in politika. Šele skozi teoretsko obdelavo ideoloških form lahko prispemo do filozofije in znanosti. Ta model naj bi omogočil misliti teoretski proces na ne-representacijski način, na način preloma. V znanosti se to dogaja preko epistemološkega reza, v politiki se razlika z ideološkimi koordinatami kaže

šljenju vzročnosti: gre za dvojno določenost, ki misli medsebojno pogojenost družbenih instanc. Ta koncept nam na tem mestu služi kot pripomoček za motrenje razmerja med filozofijo in politiko: politika naddoloča filozofijo, a hkrati tudi sama filozofija določa politiko. Z drugimi besedami, filozofija je naddoločena s politiko emancipacije oziroma revolucije, odtod sledi tudi angažirana narava same filozofije. Angažiranost same filozofije ne pride sama po sebi, pač pa iz njene umeščenosti v sami politični konjunkturi, ki v sebi nosi poziv k spremenjanju sveta, horizont bodoče družbe, komunizma. Čeprav filozofija vztraja pri delu na lastnem materialu, pa ima materialne učinke na realnost, v prvi vrsti meri na teoretsko-ideološko realnost. Na samo družbeno realnost ima tako povečini zgolj posreden vpliv. A vendarle Althusser pokaže na možnost preobrnitve tega razmerja v trenutku, ko se filozofska praksa konstituira avtonomno, pride do nekega preloma. Izredno zanimiv je Althusserjev poziv v *Filozofiji kot revolucionaremu orožju*⁵³, kjer pravi, da se je treba učiti teorije in se obenem učiti z množicami, in od množic moramo dodati.⁵⁴ Ta teza kaže na pomembno vlogo, ki jo je v transformaciji sveta, Althusser namenjal ravno filozofiji. Moment revolucionarnega srečanja med mislijo in množicami je tisti, ki omogoča filozofiji neposreden politični učinek, hkrati pa prepreči »meščansko« vnašanje idej v množice. Srečanje misli in množic podpira še ena ključna predpostavka, in sicer, da ljudje mislijo. S tem je bil filozofiji odvzet privilegij elitizma, ki pripušča ozek krog učenjakov, kar hkrati zamaje samoumevno avtonomijo filozofije.

Če smo ob 10. tezi govorili o specifični teoretski konjunkturi, moramo tu dodati kratko analizo politične konjunktore, v luči katere se je k 11. tezi vračal Althusser. Marx je pisal iz perspektive prihodnosti in samoodprave kapitalizma ter v luči zgodovinskih porazov delavskega razreda (revolucije 1848 in Pariške komune). Lahko bi rekli, da je tudi Althusser še pisal znotraj horizonta meščanske

v prekinitvi z njimi samimi (srečanje *virtu* in *fortune*; misli in množic). Znanost in filozofija ne odslikavata obstoječih razmerij, nista zgolj interpretaciji sveta, temveč sodelujeta v transformaciji svojega lastnega področja, ki ga s svojo prelomno gesto pravzaprav šele vzpostavljata. Sprevrnjene forme tako delujejo kot določena distanca med ideologijo in ostalimi področji, kot vmesno stanje med miselnimi operacijami, medtem ko je teoretsko delo lastno vsakemu od področij. Lahko se vprašamo ali je ravno filozofija tista, ki odkrije in nakaže prelomne točke v raznih materialih? Hkrati se izhodiščni trikotnik odpre polju ideologije, ki kaže na tridimenzionalnost postavitve novega materializma.

⁵³ Glej njegovo »Philosophy as revolutionary weapon«, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, Monthly Review Press, New York 1971.

⁵⁴ Tu odzvanja tako 3. teza o Feuerbachu kot aluzija na kitajsko kulturno revolucijo.

družbe, a vendarle je na koži občutil stalinistično realnost komunistične partije na Zahodu in opazoval realno obstoječe socializme na Vzhodu. Na dnevnem redu je bilo izgrajevanje socializma, kjer so nekateri eksperimenti – zlasti jugoslovansko samoupravljanje in kitajska kulturna revolucija – privedli do različnih politik znotraj mednarodnega delavskega gibanja, ki so po svoje prakticirali Leninovo *odmrtno državo*.⁵⁵ Vse te nove politike so pričale o različnih momentih: od inovacij na področju delavskega (samo)organiziranja in novega srečanja med Partijo ter množicami, do konsolidacije političnega aparata ali celo restavracije kapitalističnih družbenih razmerij. Ravno zaradi teh protislovnih gibanj socialističnega razvoja, ki ga je spremljalo revizionistično evrokomunistično sprejetje demokratične igre,⁵⁶ je Althusser še toliko bolj vztrajal pri horizontu prihodnosti – komunizmu. Le na ta način lahko razumemo njegov zagovor *diktature proletariata*, s katerim je kritiziral politiko nevtralizacije razrednega boja in odpovedi revolucionarnemu boju komunističnih partij na Zahodu, pa tudi na pacifikacijo in konsolidacijo socialistične oblasti, ki si je domišljala, da je njihov vlak že v komunizmu, ali pa zaman čakala na ta vlak.

4. Namesto sklepa

Filozofija po Althusserju je nedvomno pogojena, ne mora obstajati sama po sebi, čeprav se začne oziroma konstituira šele z vrnitvijo k sebi, šele s tem, da namreč vzpostavi specifično avtonomijo. S filozofsko intervencijo, s partizanskim posegom v videnje sveta, v iznajdevanju novih konceptualnih sredstev in novih gledišč, se lahko šele vzpostavlja nekaj takega, kot bi bila specifična avtonomna filozofska praksa. A slednje po Althusserju ni moč misliti brez mišljenja transformacije sveta. Ta moment filozofijo nujno poveže tako s politiko kot z znanostjo, kar pelje k njegovi opredelitvi novega materializma. Zato danes ni dovolj misliti zgolj 11. tezo, temveč srečanje med 10. in 11. tezo: srečanje med zgodovinsko analizo v perspektivi prihodnosti in univerzalne pozicije znotraj teorije, kot

130

⁵⁵ Althusserjev entuziazem nad kulturno revolucijo in skrito kritiko stalinizma (kjer je kot metaforo vzel prav jugoslovanski socializem) je moč prebrati v sicer anonimnem spisu »Sur la révolution culturelle«, *Cahiers marxistes-léninistes*, 1966, št. 14, nov-dec.

⁵⁶ Althusserjeva formula socializem = kapitalizem + komunizem postavi nove koordinate za materialistično analizo socializma, ki ne pristaja na izenačitev socializma s kapitalizmom kot tudi ne redukcije socializma na totalitarizem. S tem problemom smo se ukvarjali v članku »Od primata partizanske politike do postfordistične tendence v socialistični Jugoslaviji« v *Postfordizem*, ur. G. Kirn, Mirovni Inštitut, Ljubljana 2010.

tudi srečanja med revolucionarno politiko množic in misli ter analizo konjunkturalne sedanje situacije, ki zahteva njeno prekinitvev in afirmacijo novega. V aktualnem in sodobnem vprašanju, *Kaj je komunizem?*, Althusser piha z ostrim, a svežim vetrom, ki nam rabi kot ključna teoretska in politična referenca. Ne moremo se lahkotno sprehoditi mimo njegovega izziva, ki nas poziva k ponovnem definiranju novega materializma, se pravi k premisleku današnje teoretske kot tudi politične konjunkturalne. Novi viri novega materializma bi tako lahko bili sledeči: v zgodovinski analizi se temu najbolj približajo svetovnosistemske študije (Wallerstein, Frank, Arrighi, Harvey) in postfordistični teoretiki, v politični praksi alterglobalizacijska gibanja, ki se srečujejo z novimi sindikalističnimi formami organiziranja, medtem ko se danes pri filozofiji mnogi opirajo ravno na francosko radikalno filozofijo. A dolg pohod se je komajda začel...