

Louis
ALTHUSSER

*Izbrani
spisi*

Louis Althusser
Lénine et la philosophie, Idéologie et appareils idéologiques d'état,
Note sur les AIE, Sur Marx et Freud, Le courant souterrain
du matérialisme de la rencontre

© PUF, 1998, 1995, Stock/IMEC, 1993, 1994

Prevedla

Zoja Skusek

Spremna beseda

[Michael Sprinker]

Ljubljana 2000

CIP - Kataložni zapis o publikaciji
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

141.82(081)
1 Althusser 1.(081)
316.75(081)

ALTHUSSER, Louis
Izbrani spisi / Louis Althusser ; [prevod Zoja Skusek ; spremna
beseda Michael Sprinker]. - Ljubljana : Založba /*cf., 2000. -
(Rdeča zbirka)

ISBN 961-6271-25-3

108716544

Louis
Althusser

IZBRANI
SPISI

LJUBLJANA
2000

*To knjigo posvečamo Michaeln Sprinkerju,
prijatelju in tovarišu*

LENIN IN FILOZOFIJA

Lénine et la philosophie

Prevedno po: Louis Althusser, *Lénine et la philosophie*, François Maspero, Pariz, 1969. Prva objava v: *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 62, 4, oktober-december 1968. Zdaj kritična izdaja z aparatom v: Louis Althusser, *Solitude de Machiavel* [Machiavellijeva samota], ur. Yves Sintomer, PUF, Pariz, 1998.

Naj se zahvalim vašemu društvu za čast*, ki mi jo je izkazalo s tem, da me je povabilo, naj mu predstavim tisto, kar imenuje, odkar obstaja, in kar bo prav gotovo še dolgo imenovalo z ganljivo nostalgičnim izrazom: poročilo**.¹

I.

Znanstvenik ima vso pravico, da pred znanstvenim društvom predloži poročilo. Poročilo in razprava sta mogoča samo, če sta *znanstvena*. Kaj pa filozofsko poročilo in filozofska razprava?

Filozofsko poročilo. Ta izraz bi pri Leninu prav gotovo zbudil smeh, tisti polni in odkritosrčni smeh, zaradi katerega so ga ribiči s Caprija imeli za človeka svoje baze in svojega tabora. To je bilo pred natanko 60 leti, leta 1908. Leninje bil tedaj

* Pričujoči prevod je bil prvič objavljen v *Časopisu za kritiko znanosti*, VII, 31, 1979, str. 75-119. Tukaj ga ponatiskujemo z manjšimi popravki. Opombe s številkami so avtorjeve, tiste z asteriskom pa naše.

** *Communication*^ v francoščini pomensko zelo bogata beseda, pomeni poročilo, a tudi sporočilo, naznanilo, obvestilo, povezavo, občevanje, promet itn.

¹ Poročilo, prebrano 24. 2. 1968 na Francoskem filozofskem društvu in objavljeno s privolitvijo predsednika tega društva gospoda Jeana Wahla.

na Capriju v družbi z Gorkim, čigar širokosrčnost je imel rad in je cenil njegov talent, imel pa ga je vendarle za malo-meščanskega revolucionarja. Gorki gaje bil povabil na Capri, da bi se udeležil filozofskih razprav z majhno skupino boljševiskih intelektualcev - z njihovimi tezami se je strinjal - z *otzovisti*. Leto 1908: to je bil čas po prvi oktobrski revoluciji, tisti iz leta 1905, čas umika in zatiranja delavskega gibanja. Med »intelektualci«, tudi med boljševiskimi intelektualci, je prav tako vladala zmeda. Nekaj se jih je združilo v skupino, v zgodovini znano po imenu »*otzovisti*«.

Politično so bili *otzovisti* zaradi svojih radikalnih stališč levičarji: odpoklic (*otzovat'*) poslancev iz dume, zavračanje vseh legalnih oblik delovanja, nemuden prehod k nasilni akciji. Toda te levičarske proklamacije so zakrivale desne *teoretske* pozicije. *Otzovisti* so se zagledali v modno filozofijo ali v filozofsko modo - empiriokriticizem, katerega formulo je obnovil sloviti avstrijski fizik Ernst Mach. Ta filozofija fizika in fiziologa (Mach ni bil kdorsibodi: njegovo ime je zapisano v zgodovini znanosti) ni bila brez sorodnosti z drugimi filozofijami, ki so jih fabricirali znanstveniki, denimo, s Poincaréjevo filozofijo, ali zgodovinarji znanosti, kakršna sta P. Duhem in A. Rey.

To so fenomeni, s katerimi se šele zdaj seznanjamo. Brž ko se v nekaterih znanostih zgodijo pomembne revolucije (tedaj v matematiki in fiziki), se vselej najdejo poklicni *filozofi*, ki razglašajo, da seje začela »kriza znanosti« ali matematike ali fizike. Ti razglasi filozofov so, če naj si dovolim reči, normalni: ko pa vendar neka cela kategorija filozofov preživlja svoj čas tako, da izreka napovedi, se pravi, da preži na agonijo znanosti, da bi jim potem dala zadnje filozofske zakramente *ad maiorem gloriam Dei*.

Bolj nenavadno paje, da obstajajo hkrati tudi *znanstveniki*, ki govorijo o krizi znanosti in ki nepričakovano odkrivajo v sebi presenetljiva filozofska nagnjenja - in menijo, da so se kar nenadoma spreobrili v filozofe, četudi niso nikoli prenehali

»practicirati« filozofije - in menijo, da pridigajo razodetja, čeprav samo ponavljajo plehkosti in premlevanja, ki sodijo k tistemu, kar je filozofija prisiljena imeti za svojo zgodovino.

Mi, filozofi, ki smo kljub vsemu od stroke, bi si mislili, da se ti znanstveniki v času »krize«, ko se znanost razvija - ta razvoj pa imajo oni za konverzijo - nalezejo vidne in spektakularne filozofske krize, v tistem pomenu, kot rečemo za otroka, daje imel vročično krizo. Njihova spontana, vsakdanja filozofija s tem postane kratko malo *vidna njim samim*.

Machov empiriokriticizem z vsemi svojimi podprodukti vred, z Bogdanovom, Lunačarskim, Bazarovom itn., je bil filozofska kriza te vrste. To so kronični dogodki. Če si lahko pomagamo s sodobnim zgledom, bomo - ob vseh razlikah v obsegu - rekli, daje filozofija, ki jo danes fabricirajo nekateri znanstveniki, biologi, genetiki, lingvisti itn. okoli »informacije«, taka majhna filozofska »kriza«, tokrat evforična.

Pri teh znanstveniških filozofskih krizah paje zanimivo, da so filozofske vselej usmerjene v eno in isto smer: povzemajo stare *empiristične* ali *formalistične*, se pravi *idealistične* teme in jih pomlajujejo: za nasprotnika imajo potemtakem *vselej materializem*.

Otzovisti so bili potemtakem empiriokriticisti, ker pa so bili marksisti (saj so bili boljševiki), so menili, da se mora marksizem otresti te predkritične metafizike, ki se ji pravi »dialektični materializem«, in da si mora, če hoče postati marksizem 20. stoletja, končno dati filozofijo, ki mu je vselej manjkala, prav to idealistično, rahlo neokantovsko filozofijo, ki so jo znanstveniki na novo oblikovali in ji podelili avtentičnost - *empiriokriticizem*. Nekateri boljševiki, ki so pripadali tej skupini, so celo hoteli vključiti v marksizem »avtentične« človeške vrednote religije in so se zato imenovali »bogoiskatelji«. A pustimo to.

Gorki je torej nameraval povabiti Lenina, da bi s skupino otzovističnih filozofov razpravljaj o filozofiji. Lenin je povedal svoje pogoje: dragi Aleksej Maksimovič, prav rad vas obiščem, odklanjam pa *vsakršno filozofsko razpravo*.

To je bila seveda taktična poteza: ker je bilo med boljševiki v emigraciji nujno treba doseči enotnost, jih ni smel ločevati s filozofsko diskusijo. Pa vendar lahko v tej taktiki razpoznamo veliko več kakor samo taktiko, sam bi temu rekel »praksa« filozofije in zavest o tem, kaj pomeni prakticerati filozofijo; skratka, zavest o tem surovem prvem dejstvu, da filozofija *ločuje*. Znanost združuje in združuje, ne da bi ločevala, filozofija pa ločuje in lahko združuje samo tako, da ločuje. Zdaj lahko razumemo Leninov smeh: ni filozofskega poročila, ni filozofske razprave.

Danes bi rad samo komentiral ta smeh, kije sam na sebi že teza.

Drznem si upati, da nas bo ta teza nekam pripeljala.

In pelje me takoj k temu, da si moram postaviti vprašanje, ki se mu pač nikakor ne morem izogniti: če filozofsko poročilo ni mogoče, kakšen pa naj bi potem lahko bil moj tukajšnji diskurz? Očitno gre za diskurz pred filozofi. A kaj, prav kakor kuta ne naredi meniha, tako tudi poslušalci ne delajo diskurza. Moj diskurz potemtakem ne bo filozofski.

Bo pa - zaradi nujnih razlogov, ki izhajajo iz našega sedanjega položaja v teoretski zgodovini, diskurz v filozofiji. Toda ta diskurz v filozofiji nikakor ne bo čisto filozofski diskurz. To bo ali, bolje, bi rad bil, diskurz o filozofiji. To pomeni, daje vaše društvo ugodilo mojim željam, ko me je povabilo, da vam predstavim *poročilo*.

To, kar bi želel poskusiti povedati, bi morebiti res zaslužilo ta naslov, če bi vam mogel, kakor upam, sporočiti kaj o filozofiji, skratka, sporočiti osnovne elemente o tem, kaj je *teorija* o filozofiji. Teorija: nekaj, kar na poseben način anticipira znanost.

Prosil bi vas, da tako razumete moj naslov: Lenin *in* filozofija. Ne Leninova filozofija, pač pa Lenin o filozofiji. V resnici sem prepričan, da Leninu dolgujemo nekaj, kar morebiti ni čisto brez predhodnikov, kar pa je vendarle neprecenljivo, prav to, kar nam zdaj omogoča, da se lotimo nekakšnega diskurza,

ki anticipira tisto, kar bo morebiti nekega dne nefilozofska teorija filozofije.

II.

Če je potemtakem za pričujoči namen to največja Leninova zasluga, morebiti lahko začnemo s tem, da hitro opravimo z nekim starim nerešenim vprašanjem med univerzitetno filozofijo, tudi francosko univerzitetno filozofijo, in Leninom. Ker sem tudi sam univerzitetnik in ker predavam filozofijo, sodim med »poslušalce«, ki jim Lenin pošilja svoj »pozdrav«.

Kolikor mi je znano, se francoska univerzitetna filozofija z izjemo Henrija Lefebvra, kije Leninu posvetil izjemno delo*, ni blagovolila zanimati za človeka, kije vodil največjo politično revolucijo v sodobni zgodovini in ki je v *Materializmu in empiriokriticizmu* povrh še na dolgo in natančno analiziral dela naših rojakov H. Poincaréja, H. Duhema, in A. Reya**, če omenim samo te.

Naj mi tisti izmed naših velikih učiteljev, kijih bom pozabil, oprostite, vendar pa menim, da zadnjega pol stoletja poleg člankov, ki so jih napisali komunistični filozofi ali znanstveniki, ni najti o Leninu kaj več kakor nekaj strani: nekaj Sartrovih v *Temps Modernes* iz leta 1946 (»Materializem in revolucija«), Merleau-Pontyjevih (v *Aventures de la dialectique*) in Ricoeurjevih (članek v *Espritu*).

Ricoeur tam s spoštovanjem govori o *Državi in revoluciji*, vendar pa se mi zdi, da se ne ukvarja z Leninovo »filozofijo«. Sartre pravi, da Engelsove in Leninove materialistične filozofije »ni mogoče misliti«, daje »nemisljiva« v pomenu *Unding* - misli, ki ne prenese preskusa preproste misli - saj je natu-

* H. Lefebvre, *Pour connaître la pensée de Lénine*, Bordas, Pariz, 1957.

** Henri Poincaré (1854-1912), matematik; Pierre Duhem (Althusser ima pri začetnici imena tu napako) (1861-1916), fizik in filozof; Abel Rey (1873-1940), filozof, zlasti epistemolog.

ralistična, predkritična, predkantovska in predheglovska metafizika, širokosrčno pa ji prizna, da ima funkcijo platonskega »mita«, ki pomaga proletarcem, da postanejo revolucionarji. Merleau-Ponty seje otrese z eno samo preprosto besedo: Leninova filozofija je nekakšno »pomagalo«.

Sam gotovo nisem pravi, da bi načenjal, pa čeprav z vsem zahtevanim taktom, proces proti francoski filozofski tradiciji zadnjih sto petdeset let, saj je molk, s katerim je francoska filozofija *prekrila* to preteklost, prav gotovo vreden vseh mogočih *odkritih* procesov. To mora biti tradicija, ki jo je le težko gledati, saj do dandanašnjih dni noben znani francoski filozof ni tvegala, da bi ji javno napisal zgodovino.

Pravzapravje res treba imeti nekaj poguma, če hočemo reči, da francosko filozofijo od Maina de Birana in Cousina do Bergsona in Brunschvicga prek Ravaissona, Hamelina, Lachelierja in Boutrouxa lahko *reši* pred njeno lastno zgodovino samo nekaj velikih duhov, nad katere seje zagrizeno spravila, med njimi, denimo, Comte in Durkheim, ali pajih je zavrgla, denimo, Cournot, Couturat; samo nekaj vestnih zgodovinarjev filozofije, zgodovinarjev znanosti in epistemologov, ki so potrpežljivo in tiho delali, da bi vzgojili tiste, katerim naša francoska filozofija že trideset let delno dolguje svoj preporod: med temi zadnjimi, kijih vsi poznate, mi dovolite, da omenim le preminula, Cavallèsa in Bachelarda.²

Čemu bi se navsezadnje ta francoska univerzitetna filozofija, že sto petdeset let globoko religiozna, spiritualistična in reakcionarna, potem v najboljšem primeru konservativna, in nato zapozneno liberalna in »personalistična«, ta filozofija, ki je veličastno prezrla Hegla, Marxa in Freuda, ta univerzitetna filozofija, ki se ni resno lotila branja Kanta, potem Hegla in Husserla in je šele pred nekaj desetletji ali še manj odkrila, da sta na svetu Frege in Russel, čemu bi se le zanimala za tega boljševeka, tega revolucionarja, tega politika Lenina?

² Žal moramo odslej dati na ta seznam še Jeana Hyppolita [1907-1968].

Poleg uničujočih razrednih razlogov, ki pritiskajo na čisto filozofske tradicije francoske filozofije, poleg obsodbe, ki so jo njeni najbolj »svobodomiselní« duhovi naslovili zoper Lenino »filozofsko predkritično misel, kije ni mogoče misliti«, je francoska filozofija, ki smo jo podedovali, živelá v prepričanju, da se ne more naučiti nič filozofičnega niti od kakšnega politika niti od politike. Navedimo en sam primer; ni še tako dolgo, kar se je nekaj francoskih univerzitetnih filozofov lotilo študija velikih teoretikov politične filozofije Machiavellija, Spinoze, Hobbesa, Grotiusa, Locka in celo Rousseauja. Še pred tridesetimi leti so te avtorje prepuščali literatom in juristom - kot ostanke.

Vendar pa se francoska univerzitetna filozofija ni prav nič zmotila, ko je tako radikalno odklanjala, da bi se česar koli naučila od politikov ali politike, potemtakem tudi od Lenina. Vse, kar je v zvezi s politiko, je lahko za filozofijo smrtno nevarno - ona namreč od tega živi.

Seveda ne moremo reči, pa čeprav univerzitetna filozofija ni najbrž nikoli brala Lenina, da ji ta ni povrnil, in še kako povrnil, tako daj je vrnil »ves drobiž«! Prisluhnimo mu, kako se v *Materializmu in empiriokriticizmu* sklicuje na Dietzgena*, tega nemškega proletarca, o katerem sta Marx in Engels dejala, daje »čisto sam«, kot samouk odkril »*dialektični materializem*«, zato ker je bil militanten proletarec.

» *Diplomirani lakaji z govori o idealnih vrednotah, ki s posiljenim idealizmom poneumljajo ljudstvo*«, to so J. Dietzgenu profesorji filozofije. *'Kakor ima hogec svojega antipoda v hudiču, tako ga ima popovski profesor v - materialista.'* Spoznavna teorija materializma je *'univerzalno orožje proti religiozni veri'*, to pa ne samo proti *'vsem znani, resnični, navadni religiji popov, ampak tudi proti očiščeni, prevzvišeni profesorski religiji okajenih idealistov.'*

* Joseph Dietzgen (1828-1888), nemški filozof samouk; po revoluciji 1848 je emigriral v ZDA.

V primeri s 'polovičarstvom' *svobodomiselnih profesorjev* je bil Dietzgen pripravljen dati prednost *'religiozni poštenosti'*, kajti tam je *'sistem'*, tam so celotni ljudje, ki ne trgajo teorije od prakse. *'Filozofija'* gospodom profesorjem *'ni znanost, ampak obrambno sredstvo proti socialni demokraciji'*. *'Vsi, ki se imenujejo filozofe, profesorji in privatni docenti, vsi ti kljub svojemu svobodomiselstvu tičijo bolj ali manj v predsodkih, v mistiki... in tvorijo proti socialni demokraciji... enotno reakcionarno maso'*. *'Da bi hodili po pravi poti, da se ne bi dali zamotiti kakim religioznim in filozofskim nesmisлом, je treba preučevati najbolj krivo izmed krivih poti (der Holzweg der Holzwege) - filozofijo.'*³

Ta tekst je neusmiljen, zna pa tudi razlikovati med »svobodomisleci« in »celimi ljudmi«, dasiravno *religioznimi*, ki imajo »sistem«, ne samo spekulativen sistem, pač pa tudi sistem, vpisan v njihovo prakso. Je tudi luciden: ni naključje, da se končuje s to presenetljivo Dietzgenovo besedo, ki jo Lenin navaja: mi moramo po pravi poti; da pa bi šli po pravi poti, moramo študirati filozofijo, kije »pot poti, ki ne pelje nikamor« (*der Holzweg der Holzwege*). Kar dobesedno pomeni: ni mogoča prava pot (razumimo: v znanostih, predvsem pa v politiki) brez študija in, še več, brez *teorije filozofije kot poti, ki nikamor ne pelje*.

V zadnji instanci in ne glede na vse razloge, ki smo jih pravkar navedli, je prav gotovo v tem razlog, zakaj je Lenin

³ Podčrtujemo Leninove citate iz Dietzgena; Leninje sam poudaril ključni izraz: »der Holzweg der Holzwege«. [Besedilo navajamo po slovenskem prevodu - V. I. Lenin, *Materializem in empiriokritičizem*, CZ, Ljubljana, 1956, str. 373, redakcijo teksta je po več prevedenih predlogah opravil Janez Zor. Slovenski prevod zaznamuje navedke iz Dietzgena z narekovaji in se pri tem (z izjemo ene tiskovne napake) drži ruskega izvirnika. Francoski prevod, s katerim dela Althusser, se na nekaterih mestih prav glede navajanja Dietzgena razlikuje od izvirnika. Zato podčrtujemo enako kakor Althusser. Narekovaji zaznamujejo potemtakem citate po izvorniku in slovenskem prevodu, *kurziva* pa citate po francoskem prevodu. »Ključni izraz« Lenin prevaja »nevernyj put' nevernyh putej«, Francozi pa »le chemin des chemins qui ne mènent nulle part«.]

neznosen za univerzitetno filozofijo in za - ne bi rad koga prizadel - za zelo veliko večino, če ne kar za vse filozofe, naj so univerzitetni ali ne. Kdaj pa kdaj nam je, ali pa nam je bil, vsem filozofsko neznosen (seveda govorim tudi o sebi). Neznosen zato, ker filozofi v bistvu in ne glede na tisto, kar znajo reči o predkritični naravi Leninove filozofije, dobro čutijo in dobro vejo, da *pravo* vprašanje ni tukaj. Čutijo in dobro vejo, da se Lenin iskreno norčuje iz njihovih ugovorov. Najprej se norčuje zato, ker jih je že pred dolgo časa opozoril. Sam Lenin je rekel: nisem filozof, na tem področju sem slabo pripravljen (pismo Gorkemu, 7. II. 1908). Lenin je rekel: vem, da so moje formulacije, moje definicije nejasne, slabo obdelane; vem, da bodo filozofi obtožili materializem, da je »metafizika«. Toda Lenin je dodal: vprašanje ni tukaj. Ne samo, da se ne grem njihove filozofije, ampak filozofije* ne »delam« kakor oni. Oni »delajo« filozofijo tako, da razsipajo zaklade inteligence in subtilnosti samo zato, da *prelevajo* v filozofiji. Sam filozofijo obravnavam drugače, *practiciram* jo, kakor je hotel Marx, v skladu s tem, kar filozofija je. Mislim, da sem v tem »dialektični materialist«.

Vse to je zapisano nedvoumno ali med vrsticami v *Materializmu in empiriokriticizmu*. In zato je filozof Lenin neznosen večini filozofov, ki nočejo vedeti, se pravi, ki se zavedajo, pa nočejo priznati, daje tukaj *pravo vprašanje*. Pravo vprašanje ni, ali so Marx, Engels in Lenin pravi filozofi ali ne, ali njihovim filozofskim izjavam formalno ni mogoče nič očitati, ali so rekli kakšno neumnost o Kantovi »stvari na sebi« ali ne, ali je njihov materializem predkritičen ali ne, itn. Ta vprašanja namreč so in ostajajo znotraj neke določene filozofske prakse. Pravo vprašanje pa sprašuje prav po tej tradicionalni praksi, ki jo Lenin spodbija s tem, da predlaga *čisto drugo* filozofsko prakso.

* »...maisje ne 'fais' pas *dela* philosophie«.

Ta druga praksa nosi v sebi nekaj kot obljubo ali skico *objektivnega spoznanja* tega, kakšen je način biti filozofije. Spoznanja filozofije kot *Holzweg der Holzwege*. Zadnje, kar pa bi filozofi in filozofija lahko prenesli, tisto, česar ni mogoče prenesti - to je nemara prav ideja o tem spoznanju. Filozofija ne more prenesti prav ideje o teoriji (se pravi o objektivnem spoznanju) filozofije, ki bi bila sposobna spremeniti njeno tradicionalno prakso. Ta teorija je za filozofijo lahko smrtna, saj filozofija živi od njene denegacije.

Univerzitetna filozofija potemtakem ne more trpeti Lenina (prav kakor ne more Marxa) zaradi dveh razlogov, ki sta en sam in isti razlog. Na eni strani ne more prenesti misli, da bi se lahko česa naučila od politike in od politika. In na drugi strani ne more prenesti misli, da bi bila filozofija lahko objekt teorije, se pravi, objektivnega spoznanja.

Če pa je bil *za povrh* še politik, kakršen je bil Lenin, »naivnež« in filozofski samouk, toliko predrzen, daje izrekel misel, da je teorija filozofije bistvena za zares zavestno in odgovorno *prakso* filozofije, to pa je očitno preveč...

Univerzitetna ali druga filozofija se tudi tukaj ne moti: tako divje se upira temu na videz naključnemu srečanju, kjerji preprosto politik predlaga, od kod naj bi začela spoznavati, kaj je filozofija, zato, ker to srečanje zadeva *v živo*, v točko največje občutljivosti, v točko neznosnega, v točko *potlačenega*, o čemer filozofija tradicionalno samo premlevala - natanko v točko, kjer mora filozofija, če naj se spozna v svoji teoriji, priznati, daje zgolj na poseben način investirana politika, na poseben način podaljšana politika, na poseben način premleta politika.

Je že tako, daje to Lenin prvi rekel. In je že tako, daje to *lahko* rekel samo zato, ker je bil politik, ne kateri koli politik, pač *paproletarski voditelj*. Zato filozofska premlevanja ne morejo trpeti Lenina, prav tako ga ne morejo trpeti - zavedam se svojih besed - kakor psiholološka premlevanja ne morejo trpeti Freuda.

Zdaj vidimo, da med Leninom in uveljavljeno filozofijo ne gre samo za nesporazume in naključne konflikte, niti ne le za ogorčeno občutljive reakcije profesorjev filozofije, katerim učiteljev sin, advokatek, ki je postal revolucionarni voditelj, brez ovinkov pove, da so v svoji množici malomeščanski intelektualci, ki, kot toliko drugih ideologov, delujejo v sistemu meščanske vzgoje in vbijajo množicam študirajoče mladine v glavo dogme - toliko kritične in postkritične, kolikor hočete - dogme ideologije vladajočih razredov.⁴ Med Leninom in etabrirano filozofijo je odnos, ki ga v pravem pomenu besede ni mogoče trpeti: odnos, s katerim je vladajoča filozofija zadržana v jedro svojega potlačenega, v politiko.

III.

Da pa bi bolje razumeli, kako je prišlo do takih razmerij med Leninom in filozofijo, se moramo vrniti malce nazaj, in še preden spregovorimo o Leninu in filozofiji na splošno, moramo določiti mesto, ki ga ima Lenin v marksistični filozofiji, torej prikazati stanje marksistične filozofije.

Nikakor ne gre za to, da bi tu očrtal njeno zgodovino. Tega nismo zmožni storiti, in razlogje popolnoma določujoč: vedeti bi namreč morali prav to, kaj je ta X, katerega zgodovino je treba opisati, in ko bi to ugotovili, bi bili še zmožni vedeti, ali ima ta X zgodovino ali je nima, se pravi, ali ima pravico do zgodovine ali ne.

Rajši kot da bi orisal »zgodovino« marksistične filozofije, pa čeprav le zelo na grobo, bi rad pokazal, kako besedila in dela, ki so si sledila v zgodovini, muči neka simptomatična težava.

Ta težava je spodbudila slovite razprave, ki trajajo še danes. Nanjo lahko opozorimo z najbolj vsakdanjimi naslovi v teh razpravah: Kaj je temelj marksistične teorije? Znanost ali filo-

* C/. "Dodatno opombo« na koncu teksta.

zofija? Če je marksizem v svojem temelju filozofija, »filozofija prakse« - kaj je potem z znanstvenimi pretenzijami, ki jih je razglašal Marx? Če pa je marksizem, prav narobe, v svojem temelju znanost, historični materializem, znanost zgodovine, kaj je potem z njegovo filozofijo, z dialektičnim materializmom? Ali - če sprejmemo klasično razločevanje med historičnim materializmom (znanost) in dialektičnim materializmom (filozofija), kako misliti to razločevanje: tradicionalno, na novo? Ali: kakšna so v dialektičnem materializmu razmerja med materializmom in dialektiko? Ali: kaj je dialektika: samo metoda? Ali cela filozofija?

Ta težava, ki napaja toliko razprav, je *simptomatična*. S tem bi rad dal vedeti, da priča o neki delno enigmatični realnosti, ki jo klasična vprašanja, ki sem jih pravkar omenil, na neki določeni način obdelujejo, se pravi, na neki določeni način interpretirajo. Zelo shematično bomo rekli, da klasične formulacije to težavo interpretirajo edinole na način *filozofskih vprašanj*, potemtakem znotraj tistega, kar smo imenovali filozofsko premlevanje - medtem ko je prav gotovo treba te težave, prek filozofskih vprašanj, kijih seveda nujno zbujejo, misliti popolnoma drugače: na način *problema*, se pravi na način objektivnega (potemtakem znanstvenega) spoznanja. Samo s tem pogojemje brez dvoma mogoče razumeti zmedo, zaradi katere so preuranjeno v obliki filozofskih vprašanj mislili bistveni teoretski prispevek marksizma k filozofiji, se pravi vztrajanje nekega *problema*, ki seveda lahko proizvede filozofske učinke, a samo, kolikor v zadnji instanci ni filozofsko *vprašanje*.

Teh izrazov, ki predpostavljajo razlike (znanstveni problem, filozofsko vprašanje), ne uporabljam zato, da bi obsojal tiste, ki so nasedli tej zmedi, nasedamo ji namreč vsi, in popolnoma utemeljeno lahko mislimo, da seji ni bilo mogoče, da seji še zmerom ni mogoče izogniti - tako da seje zaradi nujnih razlogov vanjo ujela, in je v njej še vedno ujeta, tudi sama marksistična filozofija.

Navsezadnje zadošča že, če ošinemo prizorišče tistega, kar

od *Tez o Feuerbachu* naprej velja za marksistično filozofijo, pa opazimo, da ponuja precej enkratni prizor. Če bi se strinjali z menoj, daje treba pustiti ob strani Marxova zgodnja dela (vem, da zahtevam koncesijo, kije za nekatere težka kljub močnim razlogom) in vzeti resno Marxovo izjavo, da je *Nemška ideologija* »obračun s prejšnjo filozofsko vestjo«, daje potemtakem prelom in obrat v njegovi misli - in če bi pogledali le, kaj se je zgodilo med *Tezami o Feuerbachu* (prvo znamenje »reza«, 1845) in Engelsovim *Antiduhringom* (1877), potem bi nas moral presenetiti dolg razmik filozofske praznine.

Marxova XI. teza o Feuerbachu je oznanjala: »Filozofi so svet samo različno interpretirali, gre za to, da ga spremenimo.«* Zdelo se je, da ta preprosti stavek obljublja novo filozofijo, ki ne bo več *interpretacija* sveta, pač pa njegova *transformacija*. Tako sta ga vsaj brala čez pol stoletja Labriola, pa potem Gramsci, ki sta definirala marksizem v bistvu kot novo filozofijo, kot »filozofijo prakse«. Vendar pa je treba priznati očitnost, da ta preroški stavek neposredno ni proizvedel nikakršne nove filozofije, vsaj nobenega novega filozofskega diskurza, prav narobe, odprl je le dolg filozofski molk. Ta dolgi molk je javno pretrgalo šele nekaj, kar je bilo vsekakor videti nepredvidljivo naključje: hiter Engelsov poseg, ko je bil Engels prisiljen v ideološki spopad zoper Dihringa, ko je moral »za njim na njegov lastni teren«, da bi se soočil s političnimi konkvencami, ki so jih imeli »filozofski« spisi slepega profesorja matematike, čigar vpliv se je nevarno širil med nemškimi socialisti.

Potemtakem je položaj hudo nenavaden: teza, za katero se zdi, da napoveduje revolucijo v filozofiji, - potem tridesetleten filozofski molk in nazadnje nekaj improviziranih poglavij filozofske polemike, ki jih je Engels iz ideoloških in političnih

* Karl Marx, »1. ad Feuerbach«, v: K. Marx, F. Engels, *izbrana dela*, II, CZ, Ljubljana, 1979, str. 359.

razlogov objavil kot uvod v sijajen povzetek Marxovih znanstvenih teorij.

Ali moramo iz tega sklepati, da smo žrtve retrospektivne filozofske iluzije, če beremo XI. tezo kot napoved filozofske revolucije? Da in ne. Vendar pa menim, da je *najprej* treba resno reči »da«, preden rečemo »ne«: *da, v bistvu smo žrtve filozofske iluzije*. Tisto, kar so naznanjale *Teze o Feuerbachu*, je bilo - v nujno filozofskem jeziku izjave o prelomu z vsakršno »interpretativno« filozofijo - čisto nekaj drugega kakor nova filozofija: nova znanost, znanost zgodovine, kateri je Marx v *Nemški ideologiji* postavil prve, še neskončno krhke temelje.

Filozofska praznina, ki je sledila napovedi iz XI. teze, je potemtakem polnost neke znanosti, polnost intenzivnega, dolgega in mučnega dela, kije začelo neko znanost brez precedenta, in tej je Marx posvetil vse življenje tja do zadnjih osnutkov za *Kapital*, ki ga ni mogel nikoli dokončati. Ta znanstvena polnost je prvi razlog, zaradi katerega XI. teza, četudi je preroško napovedovala dogodek, zmožen zaznamovati filozofijo, ni mogla odpreti poti kakšni filozofiji, še več, *morala* je razglašati radikalno odpravo vsakršne tedanje filozofije, daje lahko v ospredje potisnila delo teoretskega zorenja Marxovega znanstvenega odkritja.

Ta radikalna odprava filozofije je, kot vemo, izrecno vpisana v *Nemški ideologiji*. Treba seje otresti, pravi tam Marx, vsakršne filozofske muhe in začeti študirati pozitivno realnost, raztrgati filozofske tenčice in navsezadnje ugledati realnost tako, kakršnaje.

Nemška ideologija utemeljuje to odpravo filozofije na teoriji, daje filozofija halucinacija in mistifikacija, ali - pa povejmo vse - *sanje*, sestavljene iz tistega, čemur bi sam rekel dnevni ostanki realne zgodovine konkretnih ljudi, dnevni ostanki*,

* »Dnevni ostanki«, *Tagesreste*, Freudov izraz za prvine iz budnega stanja prejšnjega dne, ki se znova prikazujejo v sanjah in v sanjalčevih asociacijah.

opremljeni s popolnoma imaginarno eksistenco, kjer je red stvari obrnjen. Filozofija je prav kakor religija in morala samo ideologija, filozofija nima zgodovine, vse, kar se na videz v njej dogaja, se v resnici dogaja zunaj nje, v edini realni zgodovini, zgodovini materialnega življenja ljudi. Znanost je potemtakem samo realno, spoznano v dejanju, ki ga razodene s tem, da uniči ideologije, ki to realno zakrivajo: in med temi ideologijami v prvi vrsti - filozofijo.

Zaustavimo se pri tem dramatičnem trenutku in poskusimo ugotoviti, kakšen je njegov smisel. Teoretska revolucija, ki jo oznanja XI. teza, je potemtakem v resnici utemeljitev nove znanosti. Mislimo, da bi z Bachelardovim konceptom morebiti lahko mislili teoretski dogodek, ki odpira to novo znanost, kot »epistemološki rez«.

Marx je utemeljil novo znanost, se pravi, izdelal sistem novih znanstvenih konceptov tam, kjer je prej vladala le povezava ideoloških pojmov. Marx je utemeljil znanost zgodovine tam, kjer so bile prej samo filozofije zgodovine. Če pravimo, da Marx razpostavi teoretski sistem znanstvenih konceptov na področju, kjer so prej vladale filozofije zgodovine, razvijamo metaforo, ki paje samo metafora: sugeriramo namreč, da je Marx na istem prostoru, prostoru Zgodovine, ideološke teorije zamenjal z znanstveno teorijo. V resnici pa je s tem preoblikovano samo to področje. Kljub temu pomembnemu zadržku pa predlagam, da za zdaj ohranimo metaforo in jo celo natančneje izoblikujemo.

Res, če si ogledamo velika znanstvena odkritja v človeški zgodovini, se zdi, da bi lahko tisto, čemur pravimo *znanosti*, kot posamezne *regionalne* formacije povezali s tistim, čemur bomo rekli veliki teoretični *kontinenti*. Z našo sedanjo časovno distanco lahko, ne da bi anticipirali prihodnost, kije prav tako kakor Marx ne »bomo skuhali v svojih loncih«, razvijamo naprej našo popravljeno metaforo in rečemo, da sta se pred Marxom s kontinuiranim epistemološkim rezom za znanstveno spoznanje odprla *samo* dva velika kontinenta: *kontinent*

matematike, ki so ga odprli Grki (Tales ali tisti, kojih mit imenuje s tem imenom), in *kontinent fizike* (Galilej in njegovi nasledniki). Znanost, kakršna je kemija, utemeljena z Lavoisierjevimi epistemološkimi rezom, je regionalna znanost fizikalnega kontinenta: danes vsi vedo, da se vpisuje vanj. Znanost, kakršna je biologija, kije šele pred kakšnimi desetimi leti končala prvo fazo svojega epistemološkega reza, ki sta ga inavgurirala Darwin in Mendel, tudi sodi v kontinent fizike s tem, ko se je integrirala v molekularno kemijo. Logika v svoji moderni obliki sodi h kontinentu matematike itn. Prav verjetno pa je, da Freudovo odkritje odpira nov kontinent, ki ga šele začnemo raziskovati.

Če ta prenapeta metafora prenese preskus, lahko potemtakem postavimo tole trditev. Marx je znanstvenemu spoznanju odprl nov in tretji znanstveni kontinent, kontinent zgodovine, z epistemološkimi rezom, katerega prva rezina, še vsa negotova, je vpisana v *Nemški ideologiji*, a so jo napovedovale že *Teze o Feuerbachu*. Ta epistemološki rez seveda ni punktualen dogodek. Morebiti bi mu lahko na podlagi rekurence in sklicujoč se na kakšno njegovih *nadrobnosti* pripisali celo nekakšno slutnjo preteklosti. Ta rez vsekakor postane *viden* ob svojih prvih znamenjih, toda ta znamenja vpeljujejo samo začetek zgodovine brez konca. Kot vsak rez je tudi ta rez v resnici kontinuiran rez, in v njegovem območju je mogoče opazovati kompleksne predelave.

Pravzaprav je v zapovrstju Marxovih spisov res mogoče empirično opazovati, kako prihaja do teh predelav, ki zadevajo bistvene koncepte in njihov teoretski dispozitiv: v *Manifestu* in *Bedi filozofije* iz leta 1847, v *Prispevku h kritiki politične ekonomije* iz leta 1857, v *Mezdi, ceni in profitu* iz leta 1865, v prvi knjigi *Kapitala* iz leta 1867 itn. Prišlo je še do drugih predelav in razvijanj - v Leninovih delih, še zlasti v tistem delu s področja ekonomske sociologije, ki mu ni enakega, pa ga sociologi, žal, ne poznajo, v delu z naslovom *Razvoj kapitalizma v Rusiji*, pa v *Imperializmu* itn. Še danes smo vpisani, pa če ved-

nost o tem sprejemamo ali zavračamo, v teoretski prostor, ki gaje zaznamoval in odprl ta rez. Prav kakor druga reza, ki sta odprla oba druga nam znana kontinenta, ta rez vpeljuje zgodovino, ki ne bo nikoli imela konca.

Zato torej XI. teze o Feuerbachu ne smemo brati kot napoved nove filozofije, pač pa kot nujno izjavo o prelomu s filozofijo, ki utira prostor za utemeljitev nove znanosti. Prav zato se med radikalno odpravo vsakršne filozofije in nepredvidljivim »dogodkom«, ki je spodbudil filozofska poglavja v *Antidihringu*, razteza ta dolgi filozofski molk, ko govori samo nova znanost.

Seveda je ta znanost materialistična, toda materialistična kakor vsaka znanost, in zato se njena splošna teorija imenuje »historični materializem«. Materializem je potemtakem kratko malo znanstvenikova stroga drža pred realnostjo njegovega objekta, ki mu omogoči, da zgrabi, kot pravi Engels, »naravo brez vsakršnega tujega dodatka«.

V malce nenavadnem izrazu »historični materializem« (da bi opredelili kemijo, namreč ne uporabljamo izraza kemični materializem) beseda materializem hkrati zapisuje poprejšnji prelom z idealizmom filozofij zgodovine in vpeljavo znanstvenosti glede na zgodovino. Historični materializem potemtakem pomeni: znanost o zgodovini. Če se kaj takega, kot je marksistična filozofija, sploh lahko kdaj rodi, potem bo to, zdi se, nastalo iz samega zorenja te znanosti, kije seveda popolnoma originalna sestra, a prav v svoji nenavadnosti vendarle sestra obstoječih znanosti, po dolgem odlogu, ki filozofsko predelavo vselej loči od znanstvene revolucije, ki to predelavo izzove.

Zares, da bi globlje prodrli v razloge tega filozofskega molka, moramo tukaj predlagati tezo - ne da bi storili kaj več, kakor dajo ponazorimo z empiričnimi dejstvi -, tezo o odnosih med znanostmi in filozofijo. Lenin začne knjigo o *Država in revolucija* s tole preprosto empirično ugotovitvijo: država ni vselej obstajala; obstoj države je opaziti le v razrednih družbah.

Mi bomo rekli podobno: filozofija ni vedno obstajala; obstoj filozofije je opaziti le v svetu, kjer obstaja tudi to, kar imenujemo znanost ali znanosti. Znanost v strogem pomenu: teoretska disciplina, se pravi, ideelna in demonstrativna disciplina in ne agregat empiričnih rezultatov.

In zdaj v dveh besedah empirične ponazoritve te teze.

Da se filozofija lahko rodi ali obnovi, morajo obstajati znanosti. Morebiti se je zato filozofija v strogem pomenu začela šele s Platonom, ko jo je k nastanku spodbudil obstoj grške matematike; preobrat je doživela z Descartesom, k moderni revoluciji jo je spodbudila galilejska fizika; Kant jo je predelal pod vplivom newtonovskega odkritja; Husserla so k temu, dajo je ponovno modeliral, napeljale prve aksiomatike; itn.

To temo samo sugeriram - treba bi jo bilo preveriti - da bi opozoril, še zmerom na empirični način, da se Hegel navsezadnje le ni motil, ko je rekel, da filozofija vstane, ko se *spusti večer*. potem ko je znanost, rojena ob zori, že pretekla čas dolgega dne. Filozofija je potemtakem za znanostjo, ki jo je spodbudila k rojstvu v njeni prvotni obliki ali k ponovnemu rojstvu v njenih revolucijah, vselej v zaostanku za dolg dan, ki lahko traja leta, dvajset let, pol stoletja ali stoletje.

Upoštevati moramo, da udarca teh znanstvenih rezov ni čutiti v enem samem trenutku, da tak udarec predela filozofijo, je potreben čas.

Iz tega moramo prav gotovo tudi sklepati, daje delo filozofskega zorenja tesno povezano z delom znanstvenega zorenja, saj je vsako izmed njiju na delu v drugem. Jasno je, da se nove filozofske teorije izdelujejo v delu nove znanosti. Res pa je tudi, da v nekaterih primerih (prav pri Platonu, Descartesu) tisto, kar imenujemo filozofija, rabi za teoretični laboratorij, kjer se dokončno izoblikujejo nove kategorije, kijih zahtevajo koncepti nove znanosti. Kaj se ni, denimo, v karteziizmu izoblikovala nova kategorija vzročnosti, nujna za galilejsko fiziko, ki je zadela ob aristotelovski vzrok kot ob »episte-

mološko oviro«? Če dodamo, da se veliki filozofski dogodki, ki ji poznamo (stara filozofija, vezana na Platona, moderna filozofija, vezana na Descartesa), očitno navezujejo na izzivalno odprtje dveh velikih znanstvenih kontinentov - grške matematike in galilejske fizike, lahko izrečemo (vse to je namreč še vedno empirično) nekaj izpeljav o tem, kar morebiti lahko imenujemo marksistična filozofija. Tri izpeljave:

Prva izpeljava. Če je Marx zares odprl nov kontinent znanstvenemu spoznanju, bi moralo njegovo znanstveno odkritje spodbuditi nekaj, kar bi bilo pomembna predelava v filozofiji. *XI. teza* je morebiti prehitela: čisto zares je označevala pomemben dogodek v filozofiji. Zdi se, da bi lahko bilo tako.

Druga izpeljava. Filozofija obstoji samo tako, da zamuja za znanstvenim izzivom. Marksistična filozofija bi morala biti potemtakaem v zaostanku za marksistično znanostjo zgodovine. Zdi se, daje tako. Temu v prid priča tridesetletna puščava med *Tezami o Feuerbachu* in *Antiduhringom*, temu v prid pričajo tudi nekatera poznejša cepetanja, ko v številni družčini še zmerom koracamo na mestu.

Tretja izpeljava. Srečo imamo, da lahko v zorenju marksistične znanosti najdemo teoretske elemente, bolj razvite, kakor si mislimo, s katerimi lahko izdelamo marksistično filozofijo prav iz odmika, ki ga zdaj imamo glede na njeno zamudo. Lenin je rekel, daje treba v Marxovem *Kapitalu* iskati njegovo dialektiko - s tem je mislil prav marksistično filozofijo. V *Kapitalu* mora biti marsikaj, iz cesarje mogoče dopolniti ali skovati nove filozofske kategorije: gotovo tam delujejo v »praktičnem stanju«. Zdi se, da bi lahko bilo tako. Treba je le brati *Kapital* in se lotiti dela.

Dan je vselej dolg, ker pa se k sreči že precej nagiba h koncu, tole: kmalu se bo spustil večer. Vstala bo marksistična filozofija.

Te izpeljave, če gledamo skoz njihovo perspektivo, prinašajo, če naj si drznem reči, nekakšen red v naše skrbi in upe, pa

tudi v nekatere naše misli. Potemtakem lahko razumemo, da zadnji razlog, zakaj Marx, ves vpet med revščino, zagnanim znanstvenim delom in nujami političnega vodenja, ni nikoli napisal tiste dialektike (ali tiste filozofije), o kateri je sanjal, da zadnji razlog ni v tem - *kar kolije že sam mislil* - da ni nikoli »našel časa«. Potemtakem tudi lahko razumemo, da zadnji razlog, zakaj Engels, od danes do jutri primoran, da, kakor sam piše, »pove svoje o filozofskih vprašanjih«, ni mogel prepričati poklicnih filozofov, da ta zadnji razlog ni v improviziranosti zgolj ideološke polemike. Potemtakem lahko razumemo, da zadnji razlog filozofskih omejitev *Materializma in empiriokriticizma* ne gre le na račun zahtev ideološkega boja.

Zdaj lahko to že rečemo. Čas, ki ga Marx ni mogel najti, Engelsova filozofska nepripravljenost, zakoni ideološkega boja, ko seje moral Lenin zadovoljiti s tem, daje proti nasprotniku obrnil njegovo lastno orožje, vse to so sicer lahko izgovori, a to ne more biti razlog.

Zadnji razlog je v tem, da čas ni bil zrel, da se večer še ni spustil in da niti sam Marx niti Engels niti Lenin še niso mogli napisati tistega velikega filozofskega dela, ki manjka marksizmu. Tako ali drugače, četudi so res prišli za znanostjo, od katere je filozofija odvisna, so prišli še zmeraj *prezgodaj* za nepogrešljivo filozofijo, ki pa lahko nastane samo z nujno *zamudo*.

S konceptom te nujne »zamude« se lahko razjasni vse, tudi nesporazum tistih, ki so, tako kot mladi Lukàcs in Gramsci, pa še toliko drugih, ki niso bili tako genialni kakor ta dva, pretiravali z nestrpnostjo zaradi te vse prepočasi rojevajoče se filozofije in so naposled trdili, da seje rodila že pred dolgo časa, že na začetku, že ob *Tezah o Feuerbachu*, potemtakem že veliko *pred* začetkom same marksistične znanosti - in ki so, da bi si to dokazali, kratko malo izjavljali, da glede na to, daje vsaka znanost »nadzidava«, in je potemtakem vsaka obstoječa znanost v svojem temelju pozitivistična, ker je buržoazna,

marksistična »znanost« ne more biti drugega kakor *filozofska* znanost, marksizem pa filozofija, postheglovska filozofija ali »filozofija prakse«.

S konceptom te nujne »zamude« se lahko razjasni še veliko drugih težav, celo tiste v *politični* zgodovini marksističnih organizacij, njihovi polomi in krize. Če je res, kakor uči vsa marksistična tradicija, da je največji dogodek v zgodovini razrednega boja - se pravi tako rekoč v človeški zgodovini - zveza marksistične teorije in delavskega gibanja, lahko doumemo, da notranje ravnotežje te zveze lahko ogrozijo tiste slabosti teorije, ki jim pravimo *deviacije*, četudi so neopazne; razumemo lahko politični pomen teh zagnanih političnih razprav, ki so jih sprožili v socialističnem gibanju, potem v komunističnem, razprav o tem, čemur je Lenin rekel preprosti »odtenki«, v *Kaj delati?* je namreč rekel, daje »od preprostega odtenka lahko odvisna prihodnost socialdemokratske stranke za dolga, hudo dolga leta«.

Potemtakem smo lahko v skušnjavi, da mislimo - če je marksistična teorija to, kar je, znanost in filozofija, in če je morala filozofija zamujati za znanostjo, ki jo je to zaviralo pri njenem razvoju -, da so bile te teoretične deviacije v bistvu *neizogibne*, ne samo zaradi učinkov, ki jih je imel razredni boj na teorijo in v teoriji, pač pa zaradi notranjega razmika v teoriji sami.

In res, če se samo ozremo nazaj na marksistično delavsko gibanje, lahko z imenom naštejemo teoretske deviacije, ki so pripeljale do velikih zgodovinskih proletarskih polomov, denimo, do II. internacionale, če drugih niti ne navedemo. Te deviacije se imenujejo: ekonomizem, evolucionizem, voluntarizem, humanizem, empirizem, dogmatizem itn. Te deviacije so v svojem bistvu *filozofske* in so jih kot filozofske razkrinkali veliki delavski voditelji, med njimi prva Engels in Lenin.

Vendar pa smo torej zelo blizu tega, da zdaj razumemo, zakaj so jim podlegli prav ti, ki so jih razkrinkovali: ali na neki

prav poseben način niso bile neizogibne - namreč prav zaradi nujne *zamude* marksistične filozofije?

Pojdimo do konca. Če je tako, in prav vse do globoke krize, ki danes razdvaja mednarodno komunistično gibanje, marksistični filozofi lahko drhtijo in trepetajo pred nenadejano nalogo - ker je nadejana -, pred nalogo, ki jim jo nalaga in jo prednje polaga zgodovina. Če je res, da lahko danes delno ujamemo zamudo marksistične filozofije - in veliko znamenj to dokazuje -, ne bo pojasnjena samo preteklost, temveč bo morebiti spremenjena tudi prihodnost.

V tej spremenjeni prihodnosti bodo dobili pravično priznanje vsi tisti, ki jim je bilo usojeno, da živijo v protislovju politične nuje in filozofske zamude. Pravica bo povrnjena enemu največjih, Leninu. Pravica: njegovo filozofsko delo bo tako dokončano. Dokončano, se pravi, dopolnjeno in popravljen. To uslugo in to spoštovanje smo, kajne, dolžni človeku, ki je imel srečo, da se je rodil pravi čas za politiko, toda nesrečo, da se je rodil prezgodaj za filozofijo. Kdo pa navsezadnje izbira, kdaj se bo rodil?

IV.

Zdaj, ko nas je »zgodovina« marksistične teorije opozorila, kje so vzroki, da marksistična filozofija zamuja za znanostjo zgodovine, gremo lahko naravnost k Leninu in stopimo v njegovo delo. Vendar pa se tedaj naše filozofske »sanje« razpršijo: stvari niso preproste kot sanje.

Anticipiram svoj sklep. Ne, Lenin se ni rodil prekmalu za filozofijo. Človek se nikoli ne rodi prezgodaj za filozofijo. Če je filozofija v zamudi, če jo to, daje v zamudi, naredi za filozofijo, kako bi sploh lahko bili v zamudi glede na neko zamudo, ki nima zgodovine? Če je treba za vsako ceno še govoriti o zamudi: prav mi smo v zamudi za Leninom. Naša zamudaje le drugo ime za zmoto. Filozofsko se namreč motimo glede odnosov med Leninom in filozofijo. Odnosi med Leninom in

filozofijo se resda izražajo v filozofiji, znotraj »igre«, ki vzpostavlja filozofijo v filozofiji, toda ti odnosi niso filozofski, ker ta »igra« ni filozofska.

Rad bi poskusil prikazati razloge za te sklepe v obliki, ki bo - zbrana in sistematična - nujno zelo shematična, s tem da bom vzel za predmet analize veliko Leninovo »filozofsko« delo: *Materializem in empiriokriticizem*. Ta prikaz bom razdelil na tri momente:

1. *Leninove velike filozofske teze,*
2. *Lenin in filozofska praksa,*
3. *Lenin in partijnost v filozofiji.*

Ob vsaki teh točk si bom prizadeval pokazati, kaj novega prinaša Lenin v marksistično teorijo.

1. Leninove velike filozofske teze

S tezami razumem, kakor vsakdo, Leninove filozofske pozicije, vpisane v filozofske izjave. Za zdaj puščam ob strani ugovor, kije univerzitetni filozofiji rabil za zaslon in izgovor, da ni brala *Materializma in empiriokriticizma*: kategorialno terminologijo, zgodovinske reference in celo Leninovo nevednost.

Resje - in to bi bilo samo vredno cele študije -, da se Lenin v marsičem, začevši s presenetljivo »uverturo« v *Materializem in empiriokriticizem*, ko nas brutalno pošlje k Berkeleyu in k Diderotu, umešča v teoretični prostor empirizma 18. stoletja, potemtakem v filozofsko problematiko, kije »uradno« predkritična, če upoštevamo, da filozofija »uradno« postane kritična s Kantom.

Potem ko upoštevamo obstoj tega referenčnega sistema, ko poznamo njegovo strukturno logiko, se Leninove teoretične formulacije pojasnijo kot učinki te logike, skupaj z neverjetnimi presuki, s katerimi Lenin obdeluje kategorialno terminologijo empirizma, da bijo obrnil zoper empirizem. Če nam-

reč Lenin misli v problematiki objektivnega empirizma (Lenin pravi celo »objektivnega senzualizma«) in če to, da misli v tej problematiki, pogosto ne učinkuje le na te formulacije, temveč vse tja do nekaterih vzgibov Leninove misli, vendarle nihče ne more zanikati, da Lenin *misli*, se pravi, sistematično in rigorozno misli. Prav ta misel je za nas pomembna, ker izraža teze. Tukaj so, izražene v svojem golem bistvu. Sam bom razlikoval tri:

7. *teza*. Filozofija ni znanost. Filozofija se razlikuje od znanosti. Filozofske kategorije se razlikujejo od znanstvenih konceptov.

To je najpomembnejša teza. Navajam odločilno točko, kjer se odloča njena usoda: kategorija *materije*, pač najbolj občutljiva točka za materialistično filozofijo in za vse filozofske duše, ki ji želijo odrešitev, se pravi smrt. Toda Lenin popolnoma jasno pravi, daje razlika med filozofsko kategorijo materije in znanstvenim konceptom materije odločilnega pomena za marksistično filozofijo.

»Materija je filozofska kategorija...«⁵

»Kajti edina 'lastnost' materije, ki jo priznava filozofski materializem, je, daje objektivna realnost...«⁶

Iz tega izhaja, da filozofske *kategorije* materije, kije hkrati teza o eksistenci in teza o objektivnosti, ni mogoče nikoli zamenjati z vsebino znanstvenih *konceptov* materije. Znanstveni koncepti materije definirajo zgodovinskemu stanju znanosti ustrezna spoznanja o objektu teh znanosti. Vsebina znanstvenega koncepta materije se spreminja z razvojem, se pravi, s poglobljanjem znanstvenega spoznanja. Pomen filozofske kategorije materije se ne spreminja, saj se ne nanaša na nikakršen objekt znanosti, pač pa potrjuje *objektivnost*

⁵ *Materializem in empiriokriticizem*, str. 132.

⁶ *Ibid.*, str. 283.

vsakega znanstvenega spoznanja nekega objekta. Kategorija *materije* se ne more spreminjati. Kategorija materije je »absolutna«.

Konsekvence, do katerih pride Lenin iz te razlike, so odločilne. Najprej za tisto, kar so tedaj imenovali »kriza fizike«. Lenin je ponovno uveljavil resnico: fizika ne doživlja nikakršne krize. Pač pa vzpon. Materija ni »izhlapela«. Le *vsebinska* znanstvenega koncepta materije se je *spremenila* in se bo v prihodnosti še kar naprej spreminjala, proces spoznanja je namreč neskončen v samem svojem objektu.

Znanstvena psevdokriza fizike ni drugo kot *filozofska* kriza ali trans, kjer se ideologi, pa čeprav so tudi znanstveniki, odkrito zaganjajo v materializem. Ko razglašajo, daje materija izhlapela, moramo v tem slišati tihi diskurz njihove želje: *da bi materializem izhlapel!*

In Leninu je pripadla naloga, da razkrinka in obračuna z vsemi tistimi enodnevnimi učenjaškimi filozofi, ki so verjeli, daje prišla njihova ura. Kaj je danes ostalo od teh ljudi? Kdo jih še pozna? Priznajmo, daje Lenin, ta nevednež v filozofiji, vsaj znal presojati. In kateri poklicni filozof sije upal kakor on, ne da bi čakal, ne da bi se obiral, tako in s takim prepričanjem popolnoma sam izpostaviti zoper vse, izpostaviti v boju, kije bil na videz izgubljen? Rad bi, da nam kdo koga imenuje - z izjemo Husserla, takratnega objektivnega Leninovega zaveznika zoper empirizem in historicizem - toda začasnega zaveznika, ki ga ni mogel *srečati*, zakaj Husserl je kot dober »filozof« verjel, da »nekam« gre.

Leninova teza pa gre dlje od takojšnje konjunktore. Če je absolutno treba razlikovati med filozofsko kategorijo materije in vsakim znanstvenim konceptom, potem iz tega izhaja, da so materialisti, ki filozofske kategorije aplicirajo na znanstvene objekte, kakor da bi bile te kategorije njihov koncept, vpleteni v »quid pro quo«. Primer: tistemu, ki bi *konceptualno* uporabljal *kategorialno* dvojico materija/duh ali materija/zavest, se kaj lahko zgodi, da zaide v *paralogizme*, saj »ima tudi nasprot-

je med materijo in zavestjo absoluten pomen le v mejah zelo ozkega področja: v danem primeru izključno v mejah osnovnega spoznavnoteoretičnega vprašanja o tem, kaj je treba priznati za prvotno in kaj za drugotno«, se pravi, v filozofiji. »Izven teh meja«, se pravi, v znanostih, »je relativnost tega nasprotja nedvoumna.«⁷

Ne morem se ukvarjati še z drugimi, zelo pomembnimi konsekvencami, denimo, s tem, da razlikovanje med filozofijo in znanostmi v Leninovi perspektivi nujno odpira polje teorije zgodovine spoznanj, ki jo Lenin napoveduje v svoji teoriji o zgodovinskih *mejah* vsake resnice (se pravi, vsakega znanstvenega spoznanja), v teoriji, ki jo misli kot teorijo razlikovanja med *absolutno resnico* in *relativno resnico* (ta teorija hkrati misli pod eno samo dvojico kategorij razlikovanje med filozofijo in znanostmi in nujnost teorije zgodovine znanosti).

Rad bi samo na kratko opozoril, kaj iz tega izhaja. Razlikovanje med filozofijo in znanostmi, med filozofskimi kategorijami in znanstvenimi koncepti je v temelju radikalno filozofsko stališče *zoper vse oblike empirizma in pozitivizma*: zoper empirizem in pozitivizem samih nekaterih materialistov, zoper naturalizem, zoper psihologizem, zoper historicizem (prav pri tem opozarjam na ostrino polemike zoper historicizem Bogdanova*).

Priznati je treba, da to za filozofa, ki ga po mili volji, zgolj ob pogledu na nekaj formul razglašajo za predkritičnega in predkantovskega, ni tako slabo, pravzaprav je celo prese-netljivo; ta boljševiški vodja iz leta 1908, ki dotlej očitno ni prebral niti vrstice Kanta in Hegla, ampak se je zadovoljil z Berkeleyem in Diderotom, namreč iz nenavadnih razlogov dokazuje, da ima »kritični« čut za pozitivističnega nasprot-

⁷ *Ibid.*, str. 153.

* Ruski filozof, ekonomist in sociolog (1873-1928), boljševik do leta 1907, potem pa eden glavnih zagovornikov empiriokriticizma v Rusiji.

nika in da sijajno strateško razločuje v tedanjem »hiperkritičnem« religioznem koncertu filozofije.

Najbolj presenetljivo je, da se Leninu posreči ta veliki obrat, da se postavi na *antiempiristično stališče v samem polju svoje empiristične referenčne problematike*.

To, daje mogoče postati antiempirist, kljub temu, da misliš in se izražáš v temeljnih kategorijah empirizma, je paradokсно dejanje, ki bo dobronamernim filozofom, ki si ga bodo vseeno hoteli ogledati, vendarle zadalo majhen »problem«.

Ali naj bi to po naključju pomenilo, da so polje filozofske problematike, kategorialne formulacije, filozofske izjave, relativno indiferentni do filozofskih pozicij? Ali naj bi to pomenilo, da se v tistem, kar se zdi, da konstituira filozofijo, pravzaprav ne dogaja nič bistvenega? Nenavadno.

2. *teza*. Četudi se filozofija razlikuje od znanosti, je med filozofijo in znanostmi privilegirana povezava. To povezavo predstavlja materialistična teza o objektivnosti.

Tukaj sta bistveni dve točki.

Prva zadeva naravo znanstvenega spoznanja. Lenin je indikacije iz *Materializma in empiriokriticizma* povzel, razvil in poglobil v *Filozofskih zvezkih*: prav v okviru koncepcije *znanstvene prakse* dajejo te indikacije ves svoj smisel Leninovemu antiempirizmu in antipozitivizmu. V tej zvezi moramo Lenina tudi imeti za pričo, ki kot avtentičen praktik govori o znanstveni praksi. Zadostije, če preberemo tekste, ki jih je med letoma 1898 in 1905 posvetil Marxovemu *Kapitalu*, njegovo analizo *Razvoja kapitalizma v Rusiji*, pa vidimo, da njegovo znanstveno prakso marksističnega teoretika zgodovine, politične ekonomije in sociologije nenehno spremljajo prenicljive epistemološke refleksije, ki jih njegovi filozofski teksti le povzemajo v splošni obliki.

Lenin jasno pokaže - tudi tokrat s kategorijami, ki so lahko okužene z njegovimi empirističnimi referencami (tako kate-

gorija odseva) - na antiempirizem znanstvene prakse, odločilno vlogo znanstvene abstrakcije, še več, na vlogo konceptualne sistematičnosti in, splošneje, na vlogo teorije kot take.

Lenin je politično znan po svoji kritiki »spontanizma«, ki ni usmerjena, na to je treba opozoriti, zoper spontanost, zmožnosti, iznajdljivost, genij ljudskih množic, pač pa zoper politično ideologijo, ki pod krinko besednega povečevanja spontanosti množic to spontanost izkorišča, da bi jih angažirala za napačno politiko. Vendar pa na splošno ne opažajo, da se Lenin v svoji koncepciji znanstvene prakse postavlja na natanko enako pozicijo. Če je Lenin napisal »*brez revolucionarne teorije ni revolucionarnega gibanja*«, bi bil prav tako lahko napisal: *brez znanstvene teorije ni produkcije znanstvenih spoznanj*. Njegova obramba zahtev teorije v znanstveni praksi se natanko ujema z njegovo obrambo zahtev teorije v politični praksi. Njegov antisponantizem potemtakem navzame teoretsko obliko antiempirizma, antipozitivizma in antipragmatizma.

Toda prav kakor njegov politični antisponantizem predpostavlja najgloblje spoštovanje spontanosti množic, tako tudi njegov teoretični antisponantizem predpostavlja najgloblje spoštovanje *prakse* v procesu spoznavanja. Lenin niti v koncepciji znanosti niti v koncepciji politike nikoli ne pade v *teoricizem*.

Ta prva točka nam pomaga, da razumemo *drugo*. V Leninovih očeh je materialistična filozofija globoko povezana z znanstveno prakso. To tezo je treba, tako se mi zdi, razumeti na dva načina.

Najprej, skrajno klasično, v prvem pomenu, ki ponazarja tisto, kar smo lahko empirično opazovali v zgodovini razmerij, ki vsako filozofijo povezujejo z znanostmi. Lenin meni, da se tisto, kar se dogaja v znanostih, tiče predvsem filozofije. Velike znanstvene revolucije izzovejo pomembne predelave v filozofiji. To je znana Engelsova teza: materializem z vsakim velikim znanstvenim odkritjem spremeni obliko; - teza, ki jo

Lenin zagovarja, tako da drugače in bolje kakor Engels, ki ga fascinirajo filozofske posledice odkritij v naravoslovnih znanostih (celica, evolucija, Carnotovo načelo itn.), pokaže, da odločilno odkritje, ki sproži nujno predelavo materialistične filozofije, ne prihaja iz naravoslovne znanosti, ampak iz *znanosti zgodovine*, iz historičnega materializma.

V drugem pomenu pa Lenin razvije pomemben argument. Tedaj ne govori več o filozofiji na splošno, pač pa o materialistični filozofiji. Ta je na svoj posebni način zlasti zainteresirana za tisto, kar se dogaja v znanstveni praksi, ker v svoji materialistični tezi *predstavlja* »spontana« prepričanja znanstvenikov, prepričanja, ki zadevajo eksistenco objekta njihove znanosti in objektivnost njihovega spoznanja.

Lenin v *Materializmu in empiriokriticizmu* nenehno ponavlja, daje večina specialistov naravoslovne znanosti »spontano« materialistična, vsaj glede na *eno izmed teženj* v njihovi spontani filozofiji. Lenin sicer napada ideologije spontanizma znanstvene prakse (empirizem, pragmatizem), vendar pa priznava, daje v izkustvu znanstvene prakse spontana materialistična težnja, ki je za marksistično filozofijo kar najbolj pomembna. Lenin poveže materialistične teze, nujne, da bi lahko mislili specifičnost znanstvenega *spoznanja*, s spontano materialistično težnjo *praktikov* znanosti: kakor da bi hkrati praktično in teoretično izražal eno samo in isto materialistično tezo, tezo o eksistenci in objektivnosti.

Anticipiram, ko pravim, da leninistično poudarjanje, da obstaja privilegirana povezava med znanostmi in marksistično materialistično filozofijo, potrjuje, da gre tukaj za odločilno vozlišče, ki ga bomo imenovali, če dovolite, *vozišče št. 1*.

Prav s tem, ko smo omenili spontano filozofijo znanstvenikov, pa se pokaže nekaj pomembnega, nekaj, kar nas bo pripeljalo do drugega odločilnega vozlišča, vozlišča popolnoma drugačne narave.

3. *teza*. Lenin tukaj še enkrat povzame klasično tezo, ki jo

je Engels razvil v *Ludwigu Feuerbachu*, vendar ji da popolnoma nov domet. To je teza o zgodovini filozofije, koncipirani kot zgodovini stoletnega boja med dvema težnjama: idealizmom in materializmom.

Res je, da ta teza v svoji brutalnosti frontalno tolče po prepričanjih velikanske večine poklicnih filozofov. Prav radi bodo priznali, če se bodo le odločili brati Lenina, in nekega dne ga bodo gotovo brali, da njegove filozofske teze le niso tako surne, kakor naj bi bile po slovesu, s katerim so jih obdali. Hudo pa se bojim, da se bodo divje upirali tej zadnji tezi, kijih bo prav lahko zadela v njihovih najglobljih prepričanjih. Gotovo se jim zdi preveč robata, dobra za javne razprave, se pravi za ideološke in politične razprave. Če rečemo, da se vsa filozofija v zadnji instanci reducira na boj med materializmom in idealizmom, potem, tako se zdi, razvrednotimo vse bogastvo zgodovine filozofije.

Ta teza trdi, da v bistvu *filozofija zares nima zgodovine*. Le kaj naj bi bila zgodovina, kije samo ponavljanje spopada dveh temeljnih teženj? Oblike in argumenti bitke se lahko spremenjajo, a če je vsa zgodovina filozofije samo zgodovina teh oblik, potem je zadosti, dajih reduciramo na stalne težnje, kijih predstavljajo, pa preoblikovanje teh oblik postane nekakšna *ničeva igra*. Filozofija v skrajnosti nima zgodovine, filozofija je tisti nenavadni teoretski prostor, kjer se ne dogaja čisto nič, nič drugega kot to *ponavljanje* nič. Če pravimo, da se v filozofiji nič ne dogaja, pravimo, da filozofija *nikamor ne pelje, ker sama nikamor ne gre*: pota, kijih odpira, so, kakor je pred Heidegrom rekel že Dietzgen, prav »Holzvege«, poti, ki nikamor ne peljejo.

Prav to *praktično* dopoveduje Lenin, ki že od prvih strani *Materializma in empiriokriticizma* pojasnjuje, da Mach samo *ponavlja* Berkeleya, čemur sam postavi nasproti svojo lastno *ponovitev* Diderota. Še slabše, očitno je, da Berkeley in Diderot *ponavljata* drug drugega, saj se strinjata glede dvojice materi-

ja/duh, le da v njej člene drugače razvrstita. Nič njune filozofije je samo nič tega obrata členov v stalni kategorialni dvojici (materija/duh), ki v filozofski teoriji predstavlja igro dveh antagonističnih teženj, ki se soočata prek te dvojice. Zgodovina filozofije ni potemtakem nič drugega kakor nič tega ponavljajočega se obrata. Ta teza bi vrh vsega dala smisel slovitim formulam o Marxovem obratu Hegla, toda Hegla, o katerem sam Engels pravi, daje bil zgolj poprejšnji obrat.

Na tej točki moramo pač priznati, daje Leninovo vztrajanje brez ozira in brez meja. Vsaj v *Materializmu in empiriokritizmu* (v *Zvezkih* se njegov ton glede tega namreč spremeni) pomeče s krova vse odtenke, razločke, finese, vse teoretične subtilnosti, s katerimi filozofija poskuša misliti svoj »objekt«: to so samo sofizmi, *distinguo*, profesorska dlakocepstva, prilaganja, kompromisi, katerih edini cilj je, da zakrinkajo realni zalog* razprave, v katero je vpletena vsaka filozofija: boj temeljne težnje med materializmom in idealizmom. Prav kakor v politiki tudi tukaj ni tretje poti, ni polovičarstva, vmesnih pozicij. Navsezadnje ni drugega, so samo idealisti in materialisti. Vsi tisti, ki odkrito ne razglašajo, kaj so, so »sramežljivi« materialisti ali idealisti (Kant, Hume).

A če je tako, pa moramo še naprej, reči moramo: če je vsa zgodovina filozofije samo premlevanje argumentov, kjer se uveljavlja en sam in edini boj, potem je filozofija samo boj teženj, ta »*Kampfplatz*«, o katerem je govoril Kant, ki pa nas potemtakem vrže v čisto in preprosto subjektivnost ideoloških bojev. To pomeni, da *filozofija natanko rečeno nima objekta* v tistem pomenu, kakor ima objekt znanost.

Lenin gre do sem, kar pač dokazuje, da Lenin *misli*. Razglašča, da ni mogoče dokazati zadnjih načel materializma, prav kakor ni mogoče dokazati (in ne ovreči: kar je jezilo Diderota) načel idealizma. Njih mogoče dokazati, ker ta načela ne more-

* »Zalog«, *enjeu*: tisto, za kar v igri gre, zastavek v igri.

jo biti objekt spoznanja, se pravi, spoznanja, ki bi ga bilo mogoče primerjati s spoznanjem znanosti, ki dokazuje lastnosti svojih objektov.

Filozofija potemtakem nima objekta. Vendar pa se vse ujema. Če se v filozofiji nič ne dogaja, potem je to prav zato, ker nima objekta. Če se v znanostih res kaj dogaja, je to zato, ker imajo objekt, o katerem lahko poglobijo spoznanje, in to jim daje zgodovino. Ker filozofija nima objekta, se ne more v njej nič zgoditi. Nič njene zgodovine samo ponavlja nič njene-ga objekta.

Tukaj se zdaj približujemo *vozlšču št. 2*, ki zadeva tisti slovi-ti *težnji*. Filozofija samo premleva in prežvekuje argumente, ki v obliki kategorij predstavljajo njun temeljni konflikt. Prav njun konflikt, ki ga v filozofiji ni mogoče imenovati, vzdržuje večni nični obrat, katerega klepetavi teater je filozofija, obrat temeljne kategorialne dvojice materija/duh. Kako se torej kaže težnja? V hierarhičnem redu, ki ga vzpostavi med členoma v dvojici: v redu dominacije. Prisluhnimo Leninu:

»Bogdanov, ki se strahopetno ogiba Engelsu in zbuja videz, da se bori samo proti Beljovu, se jezi nad takimi *definicijami*, ki se baje 'izkažejo kot enostavna *ponavljanja* ... 'formule' (Engelsove...), daje za eno smer v filozofiji materija prvotno, duh pa drugotno, medtem ko je za drugo smer obratno. Vsi ruski mahisti navdušeno ponavljajo njegovo 'ovržbo'. Že najmanjše razmišljanje pa bi pokazalo tem ljudem, da *lahko* *Že po samem bistvu vprašanja oba poslednja spoznavnoteoretična pojma opredelimo tako, da ugotovimo, kateri izmed njiju je prvoten*. Kaj se pravi 'opredeliti'? To pomeni predvsem spraviti določen pojem pod drug, širši pojem... Tu nastane vprašanje, ali je kakšen širši pojem, s katerim bi lahko operirala spoznavna teorija, kakor so pojmi: bit in mišljenje, materija in občutek, fizično in psihično? Ne. To so najobsežnejši, najširši pojmi, preko katerih spoznavna teorija po svojem bistvu (če ne upoštevamo v e d n o mogočih sprememb v n o m e n k l a t u r i) vse do danes ni prišla. Samo šarlatan-

stvo ali skrajna omejenost lahko zahteva tako 'opredelitev' teh dveh 'vrst' najobsežnejših pojmov, ki bi ne bila v 'enostavnem ponavijanju': eno ali drugo je prvotno.«⁸

Obrat, ki je formalno tisti nič, ki se dogaja v filozofiji, v njenem eksplicitnem diskurzu, ni ničen, ali bolje, je učinek izničenja, izničenja poprejšnje hierarhije, ki jo je nadomestila inverzna hierarhija. Tisto, za kar gre v filozofiji prek zadnjih kategorij, ki obvladujejo vse filozofske sisteme, je potemtakem smer te hierarhije, smer te geste, ki postavi neko kategorijo na dominantno pozicijo, je v filozofiji nekaj, kar daje nezadržno misliti na prevzem oblasti ali na postavitvev na oblast. Filozofsko moramo reči: postavitvev na oblast je brez *objekta*. Pa je postavitvev na oblast še zmerom čisto teoretska kategorija? Prevzem oblasti (ali postavitvev na oblast) je politična, nima objekta, ima zalog, namreč oblast, in cilj: učinke oblasti.

Tukaj se moramo za kratek čas ustaviti, da bi videli, kaj pri naša Lenin novega glede na Engelsa. Njegov prispevek je velikanski, če smo le voljni pregledati učinke tistega, kar so vse preveč pogosto imeli le za odenke.

Engels, ki ima presenetljive genialne domisleke, kadar obdeluje Marxov tekst, pravzaprav nima *misli*, ki bi jo bilo mogoče primerjati z Leninovo. Pogosto se mu dogaja, da teze postavlja drugo ob drugo - namesto da bi jih *mislil* v enotnosti razmerja med njimi.

Še huje: nikoli se ni zares otresel neke določene pozitivistične teme iz *Nemške ideologije*. Zanj mora filozofija, ki jo sicer priporoča v sistematičen študij, zginiti: filozofija je namreč samo obrtniški laboratorij, kjer so se nekdanje izdelovale filozofske kategorije, nujno potrebne znanosti. Ti časi so minili. Filozofija je svoje naredila. Zdaj se mora umakniti pred znanostjo. Odkar so znanosti znanstveno sposobne, da vzpostavijo

⁸ *Ibid.*, str. 151. Podčrtal L. Althusser; razprto tiskano je podčrtano izvorniku.

unitaren organski sistem svojih razmerij, ni več potrebe niti po *Naturphilosophie*, niti po *Geschichtsphilosophie*.

Kaj ostane filozofiji? En sam objekt: dialektika, najbolj splošni zakoni narave (a za to skrbijo znanosti) in misli. Ostanejo potemtakem zakoni misli, ki jih je mogoče razbrati iz zgodovine znanosti. Filozofija torej ni zares ločena od znanosti, od tod pozitivizem, ki preži iz nekaterih Engelsovih formul, ko pravi, da je biti materialist priznati naravo tako, kakršnaje, »brez tujega dodatka«; pa Engels vendarle ve, da so znanosti spoznavni proces. In zato ima filozofija kljub vsemu objekt: toda paradokсно je to *čista misel*, kar idealizmu ne bi bilo neprijetno. Kaj po svojih lastnih besedah dela danes, denimo, Lévi-Strauss, ki se sklicuje na Engelsa? Tudi on raziskuje zakone ali, če hočete, strukture *misli*. Ricoeur je Lévi-Straussu pokazal, in imel je prav, da je Kant brez transcendentnega subjekta. Lévi-Strauss tega ni zanikal. In res, če je objekt filozofije čista misel, potem seje mogoče sklicevati na Engelsa in postati kantovec brez transcendentnega subjekta.

Isto težavo lahko izrazimo tudi drugače. Dialektiki, objektu filozofije, pravimo *logika*. Ali ima filozofija za objekt res lahko objekt Logike? Zdi se, da se zna Logika odslej bolj in bolj znajti brez filozofije: logika je znanost.

Seveda Engels *hkrati* zagovarja tudi tezo o dveh težnjah, toda materializem in dialektiko na eni strani, boj med težnjama in filozofski napredek, ki ga izključno opredeljuje znanstveni napredek, na drugi strani, to je presneto težko misliti skupaj, se pravi, *misliti*. Engels poskuša, a četudi ga ne lovimo za besedo (kar je najmanj glede na to, da gre za nekoga, ki ni specialist), je vse preveč jasno, da mu *manjka* nekaj *bistvenega*.

To se pravi, da nekaj bistvenega *manjka* njegovim misli, da bi lahko mislila. Leninu gre zahvala, da lahko razumemo, da gre za manko. Engelsovi misli namreč manjka natanko to, kar ji Lenin prinaša.

Lenin prinaša globoko koherentno misel, ki postavlja neko določeno število radikalnih tez, in te se prav gotovo nanašajo na praznine, vendar prav na *pertinentne* praznine. V središču te misli je teza, da filozofija *nima objekta*, se pravi: filozofije ni mogoče pojasniti *s preprostim razmerjem, ki ga vzdržuje z znanostmi*.

Približujemo se *vozlšču št. 2*. Nismo pa še čisto pri njem.

2. Lenin in filozofska praksa

Da bi se dotaknili *vozlšča št. 2*, bomo stopili na novo področje, področje filozofske prakse. Zanimivo bi bilo, če bi v različnih Leninovih delih proučili njegovo filozofsko prakso. Vendar pa bi to predpostavljalo, da vemo, kaj je to filozofska praksa kot taka.

A ob nekaj redkih priložnostih so same zahteve, ki jih je postavljala filozofska polemika, Lenina prisilile, da je produciral nekakšno *definicijo svoje filozofske prakse*. Oglejmo si dva najbolj jasna teksta:

»Rekli boste: to razlikovanje med relativno in absolutno resnico je nedoločeno. Jaz pa vam bom odgovoril: ravno toliko je 'nedoločeno', *da ovira pretvarjanje znanosti v dogmo v slabem pomenu besede*, pretvarjanje v nekaj mrtvega, otrplega, okostenelega, hkrati pa je ravno toliko 'določeno', da se *najodločnejše in najbolj nepreklicno omejuje* pred fideizmom in agnosticizmom, pred filozofskim idealizmom in sofistiko Kantovih in Humovih naslednikov.«⁹

⁹ *Ibid.*, str. 139. Podčrtal L. Althusser. Na tem mestu je razlika med slovenskim in francoskim prevodom Leninovega teksta precejšnja; zadnji del citata se v francoskem prevodu glasi takole: »... mais elle (cette distinction, *op. prev.*) est assez précise pour tracer entre nous et le fidéisme, l'agnosticisme, l'idéalisme philosophique, la sophistique des adeptes de Hume et de Kant, *une ligne de démarcation décisive et ineffaçable.* «

V izvorniku gre takole;

»...no ono (različenie) v to že vremena kak raz nastol'ko 'opredellenno',

»Pri tem seveda ne smemo pozabljati, da kriterij prakse po svojem bistvu nikdar ne more *popolnoma potrditi* ali ovreči kakršne človekove predstave. Tudi ta kriterij je prav tako 'nedoločen', da človeškemu znanju ne dovoljuje, da bi se spremenilo v 'absolutum', hkrati pa je toliko določen, da se neusmiljeno bojuje z vsemi vrstami idealizma in agnosticizma.«¹⁰

Drugi teksti potrjujejo Leninovo pozicijo. Očitno ne gre za obrazce, navržene tu in tam po naključju, pač pa za dodelano misel.

Za Lenina ja potemtakem¹ poslednje bistvo filozofske prakse *intervencija* v teoretsko področje. Ta intervencija ima dvojno obliko: teoretsko, kjer formulira definirane kategorije; praktično zaradi funkcije, ki jo te kategorije imajo. Ta funkcija je v tem, da »razmeji, potegne demarkacijsko črto« v teoretskem področju med idejami, ki so razglašene za resnične, in idejami, razglašenimi za napačne, med znanstvenim in ideološkim. Učinki te razmejitev so dvojni: pozitivni, kolikor rabijo neki določeni praksi - znanstveni praksi -, negativni, kolikor varujejo to prakso pred nevarnostjo nekaterih ideoloških pojmov: tukaj pojmov idealizma in dogmatizma. Taki so vsaj učinki *Leninove* filozofske intervencije.

Vidimo, da se v poteku te demarkacijske črte soočata dve temeljni težnji, o katerih smo že govorili. Demarkacijsko črto začrtuje materialistična filozofija, da bi ubranila znanstveno prakso pred napadi idealistične filozofije, znanstveno pred napadi ideološkega. To definicijo lahko posplošimo in rečemo: vsaka filozofija potegne kakšno pomembno demarkacijsko črto, s čimer zavrača ideološke pojme filozofij, ki soji po težnji nasprotne; *zalog* tega demarkiranja, se pravi, filozofske pra-

štbody oteževat'sja samym rešite'nym i bespovorotnym obrazom ot fideizma i ot agnosticizma, ot filozofskogo idealizma i ot sofistiki posledovatelej Juma i Kanta.« V. I. Lenin, *Polnoe sobranie sočinenij*, 18. zv., 1961, str. 138-139.

¹⁰ *Ibid.*, str. 147.

kse, je znanstvena praksa, znanstvenost. Spet smo pri *vozlišču št. 1*: pri privilegiranem razmerju filozofije do znanosti.

A smo spet tudi pri tisti paradoksnih igri, v kateri člani zamenjujejo položaj in kjer se zgodovina filozofije izniči v nič, ki ga proizvaja. Ta nič ni ničen: v njem gre namreč za usodo znanstvenih praks, za usodo znanstvenosti in njenega drugega, ideološkosti. Filozofska intervencija bodisi eksploatira znanstvene prakse ali pajim služi.

Potemtakem je mogoče razumeti, da ima filozofija zgodovino, da pa se v njej kljub temu nič ne dogaja. Intervencija vsake filozofije, ki premešča ali spreminja obstoječe filozofske kategorije in potemtakem proizvaja te spremembe v filozofskih diskurzih, v katerih se dogaja filozofija zgodovine, prav ta intervencija je namreč tisti filozofski nič, katerega vztrajanje smo ugotovili, saj demarkacijska črta zares ni nič, še črta ni in niti ne poteza, temveč kratko malo to, da se demarkiramo - potemtakem je *praznina distance, ki smo jo zavzeli*.

Ta distanca pušča sled v distinkcijah filozofskega diskurza, v spremembah v njegovih kategorijah in njegovem dispozitivu, toda vse te spremembe same na sebi niso nič, saj delujejo le zunaj svoje lastne prezence, v distanci ali ne-distanci, ki loči antagonistične težnje od znanstvenih praks, zaloga njihovega boja.

V tej operaciji, ki potegne to nično črto, je lahko zares filozofsko samo to, da črto prestavi, a ta premestitev je v odvisnosti od zgodovine znanstvenih praks in znanosti. Znanosti imajo namreč zgodovino in glede na transformacije znanstvene konjunktore (se pravi, glede na stanje znanosti in glede na njihove probleme) in glede na stanje filozofskih dispozitivov, ki so jih spodbudile te transformacije, se linije na filozofski fronti premeščajo. Termine, ki določajo znanstveno in ideološko, je potemtakem treba vsakič *znova premisliti*.

Zgodovina je potemtakem v filozofiji, ni pa zgodovine filozofije: zgodovina premeščanja nedoločnega ponavljanja nične sledi, katere učinki so realni. To zgodovino lahko s

pridom beremo pri vseh velikih filozofih, celo pri idealistih - in tudi pri tistem, ki povzema vso zgodovino filozofije, pri Heglu. Zato Lenin očaran bere Hegla - toda branje Hegla izhaja tudi iz Leninove *filozofske prakse*. Če beremo Hegla kot materialisti, načrtujemo v njem demarkacijske črte.

Prav gotovo sem segel čez črko Leninovega teksta, mislim pa, da mu nisem bil nezvest. Čisto preprosto pravim tole: Lenin nam daje tisto, s čimer lahko začnemo misliti specifično obliko *filozofske prakse* v njenem bistvu in retrospektivno osmislimo celo vrsto obrazcev, shranjenih v velikih klasičnih filozofskih tekstih. Že Platon je namreč po svoje govoril o boju med prijatelji oblik in prijatelji zemlje in izjavil, da mora resnični filozof znati deliti, rezati in vleči razdelitvene črte.

Vendar pa nam še ostaja temeljno vprašanje: kaj je s tema velikima težnjama, ki si stojita nasproti v zgodovini filozofije? Lenin na to vprašanje daje divji odgovor, a vendarle odgovor.

3. Partijnost v filozofiji

Ta odgovor najdemo v sloviti in, čemu bi skrivali, za mnoge škandalozni tezi o partijnosti v filozofiji.

Ta beseda zveni kot *neposredno* politično geslo, kjer naj bi bila partijnost izvedena iz politične partije, komunistične partije.

Vendar zadošča že, da si malo pobliže preberemo Lenina, ne samo *Materializem in empiriokriticizem*, temveč tudi in predvsem njegove analize teorije zgodovine in ekonomije, pa vidimo, da gre za koncept in ne za preprosto parolo.

Lenin kratko malo ugotavlja, da se vsaka filozofija postavi na pristransko stališče, uveljavljajoč svojo temeljno težnjo zoper nasprotno temeljno težnjo - skoz filozofije, ki jo predstavljajo. Hkrati pa ugotavlja, da gre velikanski večini filozofij predvsem za to, da javno izjavljajo in dokazujejo, *da ne zavzemajo pristranskih stališč, ker jim stališča ni treba zavzeti*.

Vzemimo Kanta: »*Kampfplatz*«, o katerem govori, je dober

za druge predkritične filozofije, ne pa za kritično filozofijo. Njegova lastna filozofija je zunaj »*Kampfplatz*«, nekje drugje, od koder si prav prilašča vlogo, da razsoja o konfliktnih metafiziki v imenu interesov Uma. Odkar filozofija obstaja, od Platonovega *theorein* do Husserlovega filozofa, ki je »funkcionar človeštva«, pa vse do nekaterih Heideggrovih besedil, zgodovino filozofije obvladuje to ponavljanje, ki je ponavljanje kontradikcije: *teorija denegira svojo lastno prakso in hkrati si teorija obupno prizadeva, da bi to denegacijo vpisala v koherentne diskurze.*

Lenin nam na to presenetljivo dejstvo, kije, tako se zdi, konstitutivno za velikansko večino filozofij, kratko malo odgovori z *nekaj besedami* o vztrajnosti teh skrivnostnih teženj, ki si stojita nasproti v zgodovini filozofije. Za Lenina sta ti težnji konec koncev povezani z razrednimi stališči in potemtakem z razrednimi konflikti. Pravim *povezani*, Lenin namreč o tem ne reče nič več in povrh vsega še Lenin nikoli ne trdi, da naj bi bila filozofija zgolj enostaven in preprost razredni boj, pa četudi tisto, čemur v marksistični tradiciji pravimo ideološki razredni boj. Da ne bi delali sile Leninovim izjavam, lahko rečemo, da zanj filozofija *predstavlja* razredni boj, se pravi politiko. *Predstavlja* ga, kar predpostavlja *neko instanco, pri kateri* je politika tako predstavljena: ta instanca so znanosti.

Vozlišče št. 1: odnos filozofije do znanosti. *Vozlišče št. 2:* odnos filozofije do politike. Vse se dogaja v tem dvojnem odnosu.

Zdaj lahko postavimo tole trditev: filozofija bi bila nadaljevanje politike - na neki določeni način, na nekem določenem področju, glede na neko določeno realnost. Filozofija bi predstavljala politiko na področju teorije, ali natančneje, pri znanostih - in narobe, filozofija bi predstavljala znanstvenost na področju politike, pri razredih, vpletenih v razredni boj. Kako je to predstavljanje urejeno, kateri mehanizmi zagotavljajo to predstavljanje, kateri mehanizmi ga lahko popačijo ali ponaredijo, kako je *po splošnem pravilu vselej popačeno*, tega

nam Lenin ne pove. Očitno je trdno prepričan, da navsezadnje nobena filozofija ne more preskočiti tega pogoja, ne more pobegniti determinizmu tega dvojnega predstavljanja, skratka, da filozofija nekje obstaja kot tretja instanca med tema glavnima instancama, ki jo kot instanco vzpostavljata: med razrednim bojem in znanostmi.

Skratka, rečemo lahko takole: pri Engelsu resda najdemo *vozlišče št. 1*, instanco znanosti, a pri njem, kljub temu, da omenja boj med težnjama v filozofiji, ne najdemo *vozlišča št. 2*, instance politike. Se pravi, da Lenin ni zgolj preprost Engelsov komentator in da prinaša nekaj novega in odločilnega v tisto, kar imenujemo področje marksistične filozofije: prinaša tisto, kar je Engelsu *manjkalo*.

Za sklep lahko potemtakem rečemo le še nekaj preprostejšega. Spoznanje o tem dvojnem predstavljanju, ki ga opravlja filozofija, je namreč samo začetek, pa vendarle pravi, sicerjeklajoč, pa vendar začetek, *teorije filozofije*. Tega, daje ta teorija »teorija v zarodku«, daje komajda skicirana v tistem, kar smo imeli zgolj za preprosto polemiko, tega ne bo zanimal nihče. Te Leninove indikacije, če jih le hočemo upoštevati, pa imajo vsaj ta popolnoma nov rezultat, da vprašanje spremenijo v problem in da tistemu, čemur pravimo marksistična filozofija, pomagajo ven iz premlevanja filozofske prakse, kije že od nekdaj, na absolutno dominanten način, praksa *denegacije* realne prakse filozofije.

Takje Leninov odgovor, in njegov odgovor je prvi, saj nihče, niti Engels, pred njim ni dal odgovora na prerokbo XI. teze. Sam je odgovoril s »slogom« svoje filozofske prakse. Divje prakse v smislu, v katerem govori Freud o divji analizi, ki svojih operacij ne upravičuje s teoretskimi utemeljitvami in nad katero se zgraža filozofija »interpretacije« sveta, ki ji lahko rečemo filozofija *denegacije*. Divja praksa, če že hočete, a kaj na začetku ni bilo divje?

Dejstvo je, da je ta praksa *nova* filozofska praksa: *nova* v tem, da ni več to premlevanje, ki je samo praksa denegacije,

kjer filozofija, ki nenehno »politično« intervenira v razprave, kjer se odloča o realni usodi znanosti, v razprave med znanstvenostjo, ki jo te znanosti vzpostavljajo, in ideologijo, kijih ogroža, in ki nenehno »znanstveno« intervenira v boje, kjer se odloča usoda razredov, v boje med znanstvenostjo, kijim služi, in ideološkostjo, kijih ogroža - vendarle v filozofski »teoriji« zadrto zanika, da tod intervenira; *nova* v tem, ker je praksa, ki seje odrekla denegaciji in ki - ker ve, kaj dela - *deluje v skladu s tem, kar je*.

Če je tako, potem lahko domnevamo, da prav gotovo ni bilo naključje, da je ta čisto novi učinek spodbudilo Marxovo *znanstveno* odkritje, mislil pa gaje *proletarski politični* vodja. Če je namreč filozofijo spodbudila k nastanku prva znanost v zgodovini človeštva, to je bilo v Grčiji in v razredni družbi, in če vemo, do kam lahko razredna eksploatacija raztegne svoje učinke, se ne bomo začudili, da so ti učinki dobili tudi obliko, klasično v razrednih družbah, kjer dominantni razredi *denezirajo*, da dominirajo, obliko filozofske denegacije dominacije politike nad filozofijo. Potem se ne bomo začudili, da je edinole znanstveno spoznanje mehanizmov razredne dominacije in vseh njihovih učinkov, da je samó to znanstveno spoznanje, ki gaje proizvedel Marx, apliciral pa Lenin, spodbudilo v filozofiji to neverjetno premestitev, ki pretresa fantazme denegacije, kjer se filozofija pripoveduje sebi sami, da bi ji ljudje verjeli in tudi, da bi verjeli, da naj bi bila filozofija nad politiko, prav kakor naj bi bila nad razredi.

Iz tega izhaja, da preroški stavek iz XI. teze o Feuerbachu lahko dobi polni pomen šele z Leninom. (Do zdaj) »so filozofi svet samo različno interpretirali, gre za to, da ga spremenimo«. Ali ta stavek obljublja novo *filozofijo*? Mislím, da ne. Filozofija ne bo odpravljena: filozofija bo ostala filozofija. Če pa ve, kaj je njena praksa, in če ve, kaj je ona sama, ali vsaj začenja vedeti, jo to lahko malo po malo spreminja. Še manj kakor kdaj prej bomo potemtakem rekli, da naj bi bil marksizem nova filozofija: filozofija prakse. V srcu marksistične teorije je neka

znanost: čisto enkratna znanost, pa vendarle znanost. Tisto, kar marksizem prinaša novega v filozofijo, je nova *filozofska praksa*. Marksizem ni (nova) filozofija prakse, temveč je (nova) praksa filozofije.

Ta nova praksa filozofije lahko spremeni filozofijo. In vrh tega lahko na svoj način *pomaga* pri spreminjanju sveta. Samo pomaga, zakaj zgodovine ne delajo teoretiki, znanstveniki ali filozofi, in prav tako ne »ljudje« - pač pa »množice«, se pravi, razredi, združeni v istem razrednem boju..

Februar 1968

DODATNA OPOMBA

Da ne bi narobe razumeli pomena te obsodbe predavateljev filozofije in filozofije, ki jo predavajo, je treba upoštevati, kdaj je bil tekst napisan, in na nekatere izraze. Ko Lenin povzema Dietzgena, obsoja profesorje filozofije *scela*, ne pa vseh profesorjev filozofije brez izjeme. Obsoja njihovo filozofijo, ne pa filozofije. Priporoča celo, naj *študiramo* njihovo filozofijo, da bi lahko v filozofiji opredelili in prakticirali drugačno prakso od njihove. Trojna ugotovitev, na kateri pravzaprav datum in okoliščine ne spremenijo nič bistvenega:

1. Profesorji filozofije so profesorji, se pravi, intelektualci v službi danega šolskega sistema, so temu sistemu podrejeni in vsi *scela* opravljajo družbeno funkcijo, kije v tem, da vbijajo v glavo »vrednote vladajoče ideologije«. To, da morebiti obstaja v šolskih in drugih institucijah neka »igra«, ki dopušča nekaterim posameznim profesorjem, da svoje poučevanje in svojo refleksijo obrnejo zoper uveljavljene »vrednote«, ne spremeni *celotnega* učinka filozofske profesorske funkcije. Filozofi so intelektualci, potemtakem malomeščani, *scela* podrejeni meščanski in malomeščanski ideologiji.

2. Zato je vladajoča filozofija, katere predstavniki ali nosilci so profesorji filozofije celo v svoji »kritični« svobodi, podrejena tej vladajoči ideologiji, ideologiji, ki jo je Marx že v *Nemški ideologiji* definiral kot ideologijo vladajočega razreda. Tej ideologiji vlada idealizem.

3. Položaj malomeščanskih intelektualcev, profesorjev filozofije, in filozofije, ki jo ti učijo ali reproducirajo, s tem da ji dajo osebno obliko, ne izključuje tega, da nekateri intelektualci lahko uidejo prisilam, ki vladajo množici intelektualcev, in da lahko, če so filozofi, pristopijo k materialistični filozofiji in k revolucionarni teoriji. Že *Manifest je* omenjal to možnost. Leninjo povzema in dodaja, daje delavskemu gibanju to sodelovanje nujno potrebno. Sedmega februarja 1908 je Lenin pisal Gorkemu: »Vloga intelektualcev se v naši partiji zmanjšuje: od vsepovsod nam javljajo, da zapuščajo partijo. Naj te barabe odnese vrag. Partija se otresa malomeščanskih izmečkov. Delavci vse bolj jemljejo stvari v svoje roke. Vloga delavskih aktivistov se krepi. Vse to je čudovito.« Gorki, ki gaje Lenin prosil za pomoč, je ugovarjal, in Lenin mu je odgovoril 13. februarja 1908: »Mislim, daje marsikaj od tistih vprašanj, kijih Vi postavljate o naših nesoglasjih, prav za prav nesporazum. Prav gotovo nisem hotel 'preganjati inteligence', kakor to počno enostranski sindikalisti, niti nisem hotel zanikati, da je delavskemu gibanju potrebna. V vseh *teh* vprašanjih se midva nikjer ne moreva raziti...«. Prav narobe pa so se te razlike v istem pismu hitro pokazale pri filozofiji: »Kar se tiče materializma, prav kot svetovnega nazora, mislim, da se z Vami v bistvu ne strinjam.«* Nič čudnega, ko pa se je Gorki zavzemal za empiriokriticizem in neokantovstvo.

* V. I. Lenin: *Pisma Gorkemu*, CZ, Ljubljana, 1946, str. 10, 11.

Prevod prejšnjega pisma (7. 2. 1908, v slovenski izdaji ga ni) je narejen po francoskem prevodu. Pri drugem pismu je bistvena razlika med francoskim in slovenskim prevodom tale: »... O vseh teh vprašanjih med nama ne more biti razlik.« Na te »razlike«, divergence, se nanaša tudi Althusserjev komentar.

IDEOLOGIJA
IN IDEOLOŠKI APARATI DRŽAVE
Opombe za raziskavo

Idéologie et appareils idéologiques d'état.
Notes pour une recherche

Prevedeno po: Louis Althusser, *Positions*, Editions sociales, Pariz 1976, str. 67-125. Članek je prvič izšel v reviji *La Pensée*, št. 151, Pariz 1970. Zdaj je na voljo tudi kritična izdaja skupaj z obsežnim rokopisnim gradivom: Louis Althusser, *Sur la reproduction* [O reprodukciji], uvod Jacques Bidet, PUF, Pariz, 1995.

O REPRODUKCIJI PRODUKCIJSKIH POGOJEV*¹

Zdajle moramo pojasniti nekaj, kar smo mimogrede omenili v naši analizi, ko smo govorili o tem, daje nujno obnavljati produkcijska sredstva, če naj bo produkcija mogoča. Tedaj je bila to bežna opomba. Zdaj pa si jo bomo ogledali samo na sebi.

Že otrok ve, je rekel Marx, da družbena formacija ne bo preživela niti leta, če hkrati, ko producira, ne reproducira produkcijskih razmerij.² Zadnji pogoj za produkcijo je potemtakem reprodukcija produkcijskih pogojev. Ta reprodukcija je lahko »enostavna« (če reproducira zgolj pogoje poprejšnje produkcije) ali »razširjena« (če jih razširja). Pa za trenutek pustimo ob strani to razločevanje.

Kaj je potemtakem *reprodukcija produkcijskih pogojev*?

Zdaj stopamo na področje, kije hudo domače (že od druge knjige *Kapitala*), hkrati pa izjemno neznano. Trdovratne evidence (ideološke evidence empiristične sorte), ki se kažejo z izključnega stališča produkcije ali celo zgolj s stališča preproste

* Besedilo je v slovenščini prvič izšlo leta 1980 v knjigi: Louis Althusser *et al.*, *Ideologija in estetski učinek* (Cankarjeva založba). Pričujoča verzija je pregledana in se od prve ne razlikuje veliko. Opombe z asteriskom so uredniške oz. prevajalkine.

¹ Članek je sestavljen iz dveh odlomkov študije, kije še v delu. Pisu se je zdelo pomembno, daju naslovi »Opombe za raziskavo«. Tu predstavljene ideje naj rabijo le za uvod v razpravo. (Opomba uredništva [revije *La pensee*].)

² Pismo Kugelmannu, 11. 7. 1868.

produktivne prakse (kije sama abstraktna glede na produkcijski proces), tako tesno prežemajo našo vsakdanjo »zavest«, da se je skrajnje težko, nemara celo nemogoče, povzpeti na *stališče reprodukcije*. Vendar pa je zunaj tega stališča vse abstraktno (več kakor enostransko: izobličeno) - celo na ravni produkcije in še toliko bolj na ravni enostavne prakse.

Poskusimo se zadeve lotiti metodično.

Da bi poenostavili razpravo, lahko rečemo - če seveda domnevamo, da vsaka družbena formacija izhaja iz nekega vladajočega produkcijskega načina -, da produkcijski proces uporablja obstoječe produktivne sile v nekih določenih produkcijskih razmerjih in v okviru teh razmerij.*

Iz tega izhaja, da mora vsaka družbena formacija, če hoče obstajati, hkrati ko producira in zato, da bi lahko producirala, reproducirati pogoje za svojo produkcijo. Reproducirati mora potemtakem:

1. produktivne sile,
2. obstoječa produkcijska razmerja.

Reprodukcija produkcijskih sredstev

Dandanes se vsi strinjajo (celo buržoazni ekonomisti, ki delajo pri državnem proračunu, ali pa moderni »makroekonomski« teoretiki) glede tega, kar je Marx v drugi knjigi *Kapitala* nespodbitno dokazal, da namreč produkcija ni mogoča, če ni zagotovljena reprodukcija materialnih pogojev za produkcijo: reprodukcija produkcijskih sredstev.

Kateri koli ekonomist, ki se v tem ne razlikuje od katerega koli kapitalista, vam lahko pove, daje treba vsako leto pred-

* *Rapports de production* - »produkcijska razmerja«; ohranili smo prvotni prevod, ki je opustil uveljavljeni izraz »produkcijski odnosi«. Z izrazom »razmerja« smo poskusili poudariti, da so to strukturni odnosi, ne pa, denimo, odnosi med osebami. Računali smo tudi, da bo nepričakovana beseda pomagala utrditi konceptualno veljavo že dokaj izrabljenega izraza.

videti sredstva, s katerimi nadomestimo tisto, kar se v produkciji izrabi in obrabi: surovine, nepremičnine (stavbe), produkcijska orodja (stroje) itn. Pravimo: kateri koli ekonomist = kateri koli kapitalist, saj oba izražata stališče podjetja in menita, daje dovolj, če kratko malo komentirata postopke računovodske prakse v podjetju.

Mi pa vemo - po zaslugi Quesnaya, kije prvi genialno zastavil ta »v oči bijoči« problem, in Marxa, ki je ta problem genialno razrešil -, da reprodukcije materialnih pogojev produkcije ni mogoče misliti na ravni podjetja; reprodukcija v svojih realnih pogojih namreč ne poteka tam. Tisto, kar se dogaja na ravni podjetja, je učinek, ki samo kaže, kako nujna je reprodukcija, nikakor pa ne omogoča, da bi mislili njene pogoje in mehanizme..

Že kratek premislek je zadosti, da se o tem prepričamo: gospod X..., kapitalist, ki v svoji predilnici izdeluje volneno blago, mora »reproducirati« svoje surovine, svoje stroje itn. Vendar pa jih za svojo produkcijo ne izdeluje sam - izdelujejo jih drugi kapitalisti: veliki rejec avstralskih ovac, gospod Y..., veliki kovinar, ki izdeluje stroje - orodja, gospod Z..., itn., a tudi ta dva morata, da bi izdelala produkte, ki so pogoj za reprodukcijo produkcijskih pogojev gospoda X..., reproducirati pogoje svoje lastne produkcije, in tako naprej v neskončnost - vse to v takih razsežnostih, da na državnem trgu ali celo na svetovnem trgu ponudba zadovolji povpraševanje po produkcijskih sredstvih (za reprodukcijo).

Da bi lahko mislili ta mehanizem, ki se steka v nekakšno »nit brez konca«, je treba slediti »globalnemu« Marxovemu postopku in proučiti zlasti razmerja v cirkulaciji kapitala med oddelkom I (produkcija produkcijskih sredstev) in oddelkom II (produkcija konsumpcijskih sredstev) in realizacijo presežne vrednosti v drugi in tretji knjigi *Kapitala*.*

* »Celotni produkt, torej tudi celotna družbena produkcija, se deli v dva velika oddelka:

Ne bomo se spustili v analizo tega vprašanja. Naj nam bo dovolj opozorilo, da je nujna reprodukcija materialnih pogojev produkcije.

Reprodukcija delovne sile

Nekaj pa bo gotovo zbudilo bralčevo pozornost. Govorili smo o reprodukciji produkcijskih sredstev - ne pa o reprodukciji produktivnih sil. Tiho smo potemtakem obšli reprodukcijo tistega, kar razločuje produktivne sile od produkcijskih sredstev, namreč reprodukcijo delovne sile.

Če nam je opazovanje tistega, kar se dogaja v podjetju, še zlasti analiza finančno-računovodske prakse amortizacijsko-investicijskih predvidevanj, lahko dalo približno idejo glede obstojamaterialnegaprocessareprodukcije, pazdaj stopamo na področje, za katero je opazovanje tistega, kar se dogaja v podjetju, če že ne absolutno slepo, pa vsaj skoraj popolnoma; razlog za to je jasen: reprodukcija delovne sile se zvečine dogaja zunaj podjetja.

Kako je zagotovljena reprodukcija delovne sile?

Zagotovljena je tako, da so delovni sili dana materialna sredstva, s katerimi naj se reproducirá: danaji je mezda. Mezda nastopa v računovodstvu vsakega podjetja, vendar kot »kapitalska plačilna postavka«³, nikakor pa ne kot pogoj za materialno reprodukcijo delovne sile.

Pa vendarle natanko tako »deluje«, saj je mezda samo del vrednosti, ki jo producira poraba delovne sile, tisti del, ki je nujen za reprodukcijo te sile: namreč nujen za rekonstrukcijo

I. *produkcijska sredstva*, blago, ki ima obliko, v kateri mora iti ali vsaj lahko gre v produktivno konsumpcijo;

II. *konsumpcijska sredstva*, blago, ki ima obliko, v kateri gre v individualno konsumpcijo kapitalističnega in delavskega razreda.« K. Marx, *Kapital*, II, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1967, str. 442.

³ Marx je temu dal znanstveni koncept: *variabilni kapital*.

delovne sile meznega delavca (da bo imel kje stanovati, se oblačiti, hraniti, skratka, da se bo lahko jutri - vsak božji jutri - prikazal na vratih podjetja); dodajmo: nujen za vzgojo in izobraževanje otrok, s katerimi se proletarec reproducirá (v x primerkih: x lahko nadomestimo z 0, 1, 2 itn. ...) kot delovna sila.

Naj pripomnimo, da te količine vrednosti (mezde), ki je nujna za reprodukcijo delovne sile, ne opredeljujejo zgolj potrebe »biološke« garantirane minimalne mezde*, pač pa potrebe zgodovinskega minimuma (Marx je opozoril: angleški delavci potrebujejo pivo in francoski proletarci vino) - in ta se potemtakem skozi zgodovino spreminja.

Opozorimo naj še, daje ta minimum dvojno zgodovinski, saj ga ne določajo zgodovinske potrebe delavskega razreda, ki bi jih »priznal« kapitalistični razred, pač pa zgodovinske potrebe, ki si jih je priboril proletarski razred (ta razredni boj je dvojen: proti podaljšanju delovnega dneva in proti zniževanju mezd).

Vendar pa ni zadosti, da delovni sili zagotovimo materialne pogoje za njeno reprodukcijo, da bi se kot delovna sila tudi že reproducirala. Rekli smo, da mora biti delovna sila, ki je na voljo, tudi »kompetentna«, se pravi, sposobna, da jo lahko uporabijo v kompleksnem sistemu produkcijskega procesa. Razvoj produktivnih sil in tip zgodovinske enotnosti, ki v nekem zgodovinskem trenutku vzpostavlja produktivne sile**,

* V izvorniku: S.M.I.G. (*Salaire Minimum Interprofessionnel Garanti*).

** Zgodovinski načini, kako se v konkretnih produkcijskih procesih med seboj povezujejo elementi produktivnih sil, se pravi, produkcijska sredstva (predmet dela in delovno sredstvo) in delovna sila, tvorijo specifične strukture, značilne za posamezne produkcijske načine. Za vsako tako povezavo je značilno, da nekatere sestavine produktivnih sil tesneje združuje v relativno avtonomno *enoto*, ta zgodovinsko konstitutivna enotnost pa sama spet temelji na relativni *izločenosti* enega izmed elementov produkcijskega procesa. Tako je za *obrtni* (in še za manufakturni) produkcijski proces konstitutivna *enotnost* delovne sile in delovnega sredstva, enotnost, iz katere je *izločen* predmet dela;

zahtevata, da mora biti delovna sila (različno) usposobljena in da se mora zato tudi ustrezno reproducirati. Različno usposobljena: pač po zahtevah družbeno-tehnične delitve dela z vsemi njenimi »delovnimi mesti« in »zaposlitvami«.

Kako pa kapitalistična ureditev zagotavlja to reprodukcijo (različnih) usposobitev delovne sile? V nasprotju s tem, kar je veljalo v družbenih formacijah, ki so temeljile na suženjstvu in tlačanstvu, ta reprodukcija usposobljenosti delovne sile teži (gre za tendenčni zakon) k temu, da je ne zagotavljajo več kar »ob delu« (priučevanje v sami produkciji), temveč vse bolj zunaj produkcije: s kapitalističnim šolskim sistemom in z drugimi instancami in institucijami.

Česa se pa v šoli naučimo? V svojem študiju pridemo lahko dlje ali pa se prej ustavimo, vendar pa se vsekakor naučimo brati, pisati, računati - se pravi, naučimo se nekaj tehnik, pa še marsičesa drugega, všteti prvine (ki so lahko zgolj začetne ali pa, narobe, poglobljene) »znanstvene« ali »humanistične kulture«, prvine, ki so neposredno uporabne na raznih delovnih mestih v produkciji (en način usposabljanja za delavce, drugi za tehnike, tretji za inženirje, spet drugačen za višje uslužbenke itn.). Naučimo se torej »spretnosti«.

Toda poleg teh tehnik in teh spoznanj in tudi hkrati z njimi se v šoli naučimo še »pravil« lepega vedenja, se pravi, pravil ustreznega ravnanja, po katerih se morajo glede na položaj, ki jim je »usojen«, ravnati vsi dejavniki v delitvi dela: pravil morale, pravil državljske zavesti in poklicne vesti - ali, naravnost povedano, pravil pokorščine družbeno-tehnični delitvi dela in konec koncev pravil ureditve, ki jo vzdržuje razredno

industrijska revolucija preobrazi ta razmerja, s tem da vpelje *enotnost* mašinizma ali *tehnologije*, ki združuje predmet dela in delovno sredstvo, iz te enotnosti pa je konstitutivno *izločena* delovna sila. Koncept »zgodovinsko konstitutivne enotnosti produktivnih sil« je vpeljal in analiziral Etienne Balibar v knjigi *Lire le Capital*, in sicer v prispevku »Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique« [»O temeljnih konceptih zgodovinskega materializma«].

gospostvo. Naučijo nas tudi, kako naj »pravilno govorimo svoj jezik«, kako naj pravilno »pišemo«, se pravi, v resnici, kako naj (prihodnji kapitalisti in njihovi sluge) »pravilno ukazujemo«, se pravi (to bi bila idealna rešitev), kako naj delavcem »pravilno govorimo«, itn.

Če naj to izrazimo z bolj znanstvenim jezikom, lahko rečemo, da reprodukcija delovne sile ne zahteva samo reprodukcije njene usposobljenosti, pač pa hkrati tudi reprodukcijo njenega podrejanja pravilom veljavnega reda, se pravi, pri delavcih reprodukcijo podrejanja delovne sile vladajoči ideologiji, pri izvrševalcih izkoriščanja in represije pa zahteva reprodukcijo sposobnosti, da dobro obvladajo vladajočo ideologijo in tako tudi »z besedo« zagotavljajo dominacijo vladajočega razreda.

Z drugimi besedami, šola (pa tudi druge državne institucije, denimo, cerkev ali drugi aparati, na primer, vojska) uči »spretnosti«, toda v oblikah, ki zagotavljajo *podrejanje vladajoči ideologiji* ali pa obvladovanje njenega »prakticiranja«. Vsi dejavniki produkcije, eksploatacije in represije, če »poklicnih ideologov« (Marx) sploh ne omenimo, morajo biti tako ali drugače »prežeti« s to ideologijo, če naj »vestno« opravljajo svojo nalogo - nalogo izkoriščancev (proletarcev) ali izkoriščevalcev (kapitalistov) ali pomagačev pri izkoriščanju (tehnični kadri) ali velikih duhovnov vladajoče ideologije (njeni »uslužbenci«) itn. ...

Pri reprodukciji delovne sile se potemtakem pokaže, da njena *conditio sine qua non* ni zgolj reprodukcija »usposobljenosti« delovne sile, pač pa tudi reprodukcija podrejanja delovne sile vladajoči ideologiji ali reprodukcija »practiciranja« te ideologije; vendar moramo poudariti, da ni dovolj, če rečemo: »ne samo, pač pa tudi«, zakaj pokaže se, da se *reprodukcija usposabljanja delovne sile zagotavlja prav v oblikah in glede na oblike ideološkega podrejanja*.

S tem pa smo prišli do dejavne navzočnosti neke nove realnosti: *ideologije*.

Tu bomo razvili dve opombi.

V prvi bomo poskušali dopolniti našo analizo reprodukcije.

Pravkar smo na hitro pregledali oblike reprodukcije produktivnih sil, se pravi, na eni strani produkcijskih sredstev in na drugi delovne sile.

Nismo pa še načeli vprašanja *reprodukcije produkcijskih razmerij*. Vendar pa je to vprašanje *odločilno vprašanje* marksistične teorije produkcijskega načina. Če to vprašanje zamolčimo, zagrešimo teoretsko nedoslednost - še huje, resno politično napako.

Mi pa bomo o tem spregovorili. Da pa bi si zagotovili možnost, da o tem spregovorimo, moramo vnovič narediti velik ovinek.

Druga opomba je v tem: če naj naredimo ta ovinek, moramo spet postaviti svoje staro vprašanje: kaj je družba?

BAZA IN NADZIDAVA*

Imeli smo že priložnost⁴, da smo poudarili revolucionarnost marksistične koncepcije »družbene celote«^{**}, kolikor se razlikuje od heglovske »totalnosti«. Rekli smo že (in s to tezo smo samo povzeli slovita stališča historičnega materializma), da po Marxu strukturo vsake družbe sestavljajo »ravni« ali »instance«, ki jih artikulira specifična določenost: *infrastruktura* ali ekonomska baza (»enotnost« produktivnih sil in produkcijskih razmerij) in *superstruktura* ali nadzidava, ki ima sama dve ravni ali »instanci«: pravnopolitično (pravo in država) in ideologijo (razne ideologije: religiozno, moralno, pravno, politično itn.).

Ta predstavitev ima poleg teoretsko-pedagoške koristi

* V izvirniku: *Infrastructure et superstructure*.

⁴ V *Pour Marx in Lire le Capital*, Maspero, Pariz, 1965.

** V izvirniku: »*le tout social*«.

(pokaže razliko, ki loči Marxa od Hegla) še tole pomembno teoretsko prednost: omogoči nam, da vpišemo v teoretski dispozitiv njenih bistvenih konceptov tisto razsežnost, ki smo jo bili imenovali *indic njenega posebnega učinkovanja*. Kaj naj s tem razumemo?

Vsakdo se lahko brez težav prepriča, daje predstavitev, ki strukturo vsake družbe kaže kot stavbo z bazo (infrastrukturo), na kateri se dvigata dve »nadstropji« nadzidave, daje ta predstavitev metafora, natančneje, prostorska metafora: metafora topike.⁵ Kakor vsaka druga metafora tudi ta nekaj sugerirá, nekaj kaže. Kaj? No, natanko tole: da zgornji nadstropji ne bi mogli »stati« sami (v zraku), če ne bi imeli temeljev prav v svoji bazi.

Metafora s stavbo ima potemtakem namen, da predvsem kaže, da ekonomska baza »določa v zadnji instanci«. Namen te prostorske metafore je potemtakem, da pripiše bazi indic učinkovanja, znan po sloviti formulaciji: to, kar se dogaja v ekonomski bazi, v zadnji instanci določa tisto, kar se dogaja v nadstropjih (nadzidave).

»Nadstropji« v nadzidavi dobita glede na ta indic učinkovanja »v zadnji instanci« seveda drugačna indica učinkovanja. Kakšne vrste indica?

Rečemo lahko, da nadstropji v nadzidavi nista določujoči v zadnji instanci, pač pa njiju določa učinkovanje baze; če vendarle določata na svoj način (ki ga še nismo opredelili), potem določata samo kot instanci, kiju določa baza.

Marksistična tradicija *misl*i njun indic učinkovanja (ali določanja) - kot nekaj, kar je določeno z določitvijo v zadnji instanci po bazi - v dveh oblikah: 1. nadzidava je »relativno avtonomna« glede na bazo; 2. nadzidava »deluje nazaj« na bazo.

⁵ *Topika*, iz grškega *topos*: kraj. *Topika* v nekem določenem prostoru predstavlja kraje, kamor se umeščajo take ali drugačne realnosti, in odnose med temi kraji: ekonomija je tako *spodaj* (baza), nadzidava pa *zgoraj nad njo*.

Potemtakem lahko rečemo, daje velika teoretska prednost marksistične topike, se pravi, prostorske metafore stavbe (baze in nadzidave), v tem, da hkrati pokaže, da so vprašanja določenosti (ali indica učinkovanja) odločilna; da pokaže, da baza v zadnji instanci določa vso stavbo; in da nas, glede na vse to, prisili, da zastavimo teoretski problem glede »izvedenega« učinkovanja, ki je značilno za nadzidavo, se pravi, da nas prisili, da mislimo to, kar marksistična tradicija imenuje s povezanima terminoma: relativna avtonomija nadzidave in delovanje nadzidave nazaj na bazo.

Predstavitev, ki strukturo vsake družbe prikazuje s prostorsko metaforo stavbe, je neprimerna seveda predvsem zato, ker je metaforična: se pravi, daje še vedno zgolj *opisna*.

Poslej se nam zdi zaželeno in mogoče, da stvari prikažemo drugače. Da se prav razumemo: klasične metafore prav nič ne odklanjamo, saj nas prav ona sili, dajo presežemo. In ne presegamo je zato, da bi jo zavrgli, češ da naj bi bila obrabljena. Radi bi le poskusili misliti tisto, kar nam daje v obliki opisa.

Menimo, daje prav *iz reprodukcije* mogoče misliti in nujno misliti tisto, kar je značilno za bistvo eksistence in za naravo nadzidave. Dovolj je že, da se postavimo na stališče reprodukcije, in pojasnilo se bo več vprašanj, kojih je prostorska metafora stavbe sicer odpirala, a nanje ni konceptualno odgovorila.

Naša temeljna teza je, daje ta vprašanja mogoče postaviti (in potemtakem nanja tudi odgovoriti) *le s stališča reprodukcije*.

S *tega stališča* bomo na kratko analizirali pravo, državo in ideologijo. In hkrati bomo pokazali, kaj se dogaja s stališča prakse in produkcije na eni strani in reprodukcije na drugi.

DRŽAVA

Marksistična tradicija je izrecna: država je v *Manifestu* in *18. brumairu* (in v vseh poznejših klasičnih tekstih, predvsem v Marxovem o pariški komuni in v Leninovem *Država in revo-*

lucija) eksplicitno koncipirana kot represivni aparat. Država je represivni »stroj«, ki omogoča vladajočim razredom (v 19. stoletju meščanskemu razredu in »razredu« velikih zemljiških posestnikov), da si zagotovijo nadvlado nad delavskim razredom in s tem delavski razred podredijo procesu odvzemanja presežne vrednosti (se pravi, kapitalističnemu izkoriščanju).

Država je torej najprej to, čemur so klasiki marksizma rekli *državni aparat*. S tem izrazom ne razumemo le specializiranega aparata (v ožjem pomenu), ki smo zanj ugotovili, da izhaja in da nujno izhaja iz zahtev pravne prakse, ne razumemo torej le policije, sodišč, zaporov; temveč tudi vojsko, ki (proletariat je to skušnjo plačal s krvjo) v zadnji instanci neposredno poseže kot dodatna represivna sila, kadar policija in njeni specializirani oddelki »niso kos dogodkom«; in razumemo tudi vse, kar je nad to celoto - šefa države, vlado in upravo.

Marksistično-leninistična teorija države, prikazana v tej obliki, zadene v bistvo, in niti za trenutek ne moremo podvomiti o tem, daje prav to zares bistveno. Državni aparat, ki državo opredeljuje kot represivno izvršilno in intervencijsko silo »v službi vladajočih razredov«, kot represivno silo v razrednem boju, ki ga buržoazija in njeni zavezniki bijejo proti proletariatu, ta aparat je pač res država in pač res opredeljuje njeno temeljno »funkcijo«.

Od opisne teorije k teoriji kot taki

Pa vendar je tudi tukaj - kakor smo že opozorili v zvezi z metaforo stavbe (baza in nadzidava) - predstavitev narave države še vedno delno zgolj opisna.

Še večkrat bomo imeli priložnost, da uporabimo ta pridevnik (opisen), zato ga moramo, da bi se izognili vsakemu nesporazumu, na kratko pojasniti.

Če pravimo, ko govorimo o metafori stavbe ali o marksistični »teoriji« države, da so to opisne koncepcije ali predstave

o tem predmetu, nimamo pri tem nikakršnih skritih kritičnih namenov. Prav narobe, z vso upravičenostjo lahko menimo, da se velika znanstvena odkritja pač ne morejo izogniti fazi tistega, čemur bomo rekli *opisna »teorija«*. To bi bila prva faza vsake teorije - vsaj na področju, s katerim se ukvarjamo (na področju znanosti o družbenih formacijah). Zatorej bi lahko videli - in po našem mnenju moramo videti - v tej fazi prehodno fazo, ki je nujna za razvoj teorije. To, daje ta faza prehodna, smo že zapisali z našim izrazom »opisna teorija«, saj smo s tem, da smo združili izraza, kiju uporabljamo, pokazali na nekaj, kar je enakovredno nekakšnemu »protislovju«. Prav zares izraz »teorija« nekoliko »škriplje« ob pridevniku »opisna«, ki smo mu ga pridali. To pa prav natančno pomeni: 1. da se z »opisno teorijo« prav zares - in ne da bi bilo še mogoče dvomiti - nepovratno začena teorija, vendar pa 2. »opisna« oblika, v kateri se ta teorija kaže, zaradi samega tega »protislovja« zahteva nadaljnji razvoj teorije, ki presega obliko »opisa«.

Če se povrnemo k našemu tukajšnjemu predmetu, k državi, se lahko izrazimo še natančneje.

Ko pravimo, daje marksistična »teorija« države, ki nam je na voljo, delno še vedno »opisna«, to najprej in predvsem pomeni, da je ta opisna »teorija« nespodbitno že pravi začetek marksistične teorije države in da nam začetek že daje tisto, kar je bistveno, se pravi, daje nam odločilno načelo za vsakršno nadaljnje razvijanje teorije.

Rekli bomo tudi, da je opisna teorija države pravilna, saj definiciji, ki jo daje o svojem predmetu, prav lahko priredimo velikansko večino dejstev, ki jih je mogoče opazovati na področju, ki ga ta teorija zadeva. S tem da državo opredelimo za razredno državo, ki obstaja v represivnem državnem aparatu, lahko tako jasno osvetlimo vsa dejstva, ki jih je mogoče opaziti v raznih vrstah represije ne glede na področje: od junijskega pokola leta 1848 in pariške komune, od krvave nedelje maja 1905 v Sankt Peterburgu, od Odpora, od postaje

Charonne* itn. ... pa vse do preprostih (in razmeroma ničevih) posegov »cenzure«, kije prepovedala Diderotovo *Religieuse*** ali Gattijevo igro o Francu; s to opredelitvijo osvetlimo vse posredne ali neposredne oblike izkoriščanja in uničevanja ljudskih množic (imperialistične vojne); z njo osvetlimo subtilno vsakdanjo vladavino, v kateri se kaže, denimo, v oblikah politične demokracije, tisto, čemur je Lenin po Marxovem zględu rekel diktatura buržoazije.

Vendar pa je opisna teorija države le faza v vzpostavitvi teorije, ki sama zahteva, da se ta faza »preseže«. Četudi nam ta definicija pač omogoča, da dejstva zatiranja identificiramo in prepoznamo s tem, dajih povežemo z državo, razumljeno kot represivni aparat države, pa je vseeno jasno, da ta »povezava«*** poraja evidenco neke prav posebne vrste, o kateri bomo lahko spregovorili že čez nekaj trenutkov: »da, resje tako, prav zares tako!...«. ⁶ S tem da kopičimo dejstva, kijih lahko zajame definicija države, sicer resda kopičimo tudi zglede, ki to opredelitev ponazarjajo, vendar pa te definicije tako ne zboljšujemo, se pravi, ne razvijamo njene znanstvene teorije. Vsaka opisna teorija tvega, da bo »zavrla« razvoj teorije, kije vendarle nujen.

Prav zato menimo, daje nujno, če hočemo to opisno teorijo razviti v teorijo kot tako, se pravi, če hočemo popolneje dometi, kako država deluje v svojih mehanizmih, zato torej menimo, daje nujno, da klasični definiciji države kot državnega aparata nekaj *dodamo*.

* Leta 1962 je policija na postaji metroja Charonne v Parizu streljala na množico, kije demonstrirala proti alžirski vojni.

** *Suzanne Simonin - La religieuse de Denis Diderot*, film Jacquesa Rivetta, je leta 1966 prepovedala francoska cenzura.

*** V izvirniku: »mise en rapporta.

⁶ Cf. spodaj: *V zvezi z ideologijo*.

Bistveno v marksistični teoriji države

Najprej si moramo biti na jasnem o pomembnem vprašanju: država (in njen obstoj v njenem aparatu) je smiselna samo v funkciji *državne oblasti*. Ves politični razredni boj se suče okoli države. Ali jasneje: okoli tega, kateri razred, zveza katerih razredov ali razrednih frakcij bo *imela* državno oblast, se pravi, katera jo bo prevzela in obdržala. Ta prva razjasnitev nam omogoča, da razlikujemo državno oblast (ohranitev državne oblasti ali prevzem državne oblasti), cilj političnega boja razredov, na eni strani in državni aparat na drugi.

Vsi vemo, da državni aparat lahko ostane, kakršen je - to nam dokazujejo meščanske »revolucije« 19. stoletja v Franciji (1830, 1848) ali državni udari (2. december*, maj 1958**) ali propad države (padec cesarstva 1870, padec tretje republike 1940) ali politični vzpon malomeščanstva (1890 do 1895 v Franciji) itn. - ti dogodki niso prizadeli ali spremenili državnega aparata: ta lahko ostane, kakršen je, ne glede na politične dogodke, ki odločijo, kdo *ima* državno oblast.

Celo po družbeni revoluciji, kakršna je bila leta 1917, ko je državno oblast prevzela zveza proletariata in revnega kmetstva, je velik del državnega aparata ostal, kakršen je bil; Lenin je to zadosti pogosto ponavljal.

Rečemo lahko, da »marksistična teorija« države izrecno razlikuje med državno oblastjo in državnim aparatom že od Marxovih tekstov *18. brumaire* in *Razredni boji v Franciji*.

Če naj na tem mestu povzamemo »marksistično teorijo države«, lahko rečemo, da so klasiki marksizma vselej trdili:

1. država je (represivni) aparat države;

* Drugega decembra 1851 je Ludvik Bonaparte z udarom prevzel državno oblast v Franciji.

** Maja 1958 je v Franciji prevzel oblast Charles de Gaulle in vpeljal sedanjo napol »predsedniško« republiko.

2. treba je razlikovati med državno oblastjo in državnim aparatom;

3. cilj razrednega boja zadeva državno oblast, ta pa zagotavlja, da razredi (zveza razredov ali razrednih frakcij), ki imajo državno oblast, lahko uporabljajo državni aparat, da bi uresničili svoje razredne cilje; in

k. proletariat mora prevzeti državno oblast, da bi razbil obstoječi buržoazni državni aparat in ga v prvi fazi nadomestil s popolnoma drugačnim, proletarskim državnim aparatom, v poznejših fazah pa sprožil radikalnejši proces, proces destrukcije države (konec državne oblasti in vsakršnega državnega aparata).

S tega stališča je torej to, kar predlagamo za dodatek k »marksistični teoriji« države, v tej teoriji že jasno zapisano. Vendar pa se nam zdi, daje ta teorija, četudi tako izpopolnjena, še zmerom delno opisna, čeprav poslej vsebuje kompleksne in diferencialne elemente, katerih delovanja in igre pa ni mogoče razumeti, če se ne lotimo dodatne poglobljene teoretske analize.

Ideološki aparati države

K »marksistični teoriji« države moramo potemtakem dodati nekaj drugega.

Previdno moramo stopiti na področje, po katerem so dejansko že davno prej hodili klasiki marksizma, vendar pa niso v teoretski obliki sistematizirali nadaljnjih korakov, ki jih vsebujejo njihove izkušnje in njihova ravnanja. Njihove izkušnje in ravnanja so v resnici ostala predvsem na področju politične prakse.

Klasiki marksizma so dejansko, se pravi, v svoji politični praksi, imeli državo za bolj kompleksno realnost, kot je definicija države v »marksistični teoriji države«, pa četudi bi to definicijo izpopolnili, kakor smo predlagali mi. V svoji praksi

so priznavali to kompleksnost, niso pa je izrazili v ustrezni teoriji.⁷

Radi bi poskusili čisto shematično orisati ustrezno teorijo. Zato predlagamo tole tezo.

Če hočemo razvijati teorijo države, moramo nujno upoštevati ne le razliko med *državno oblastjo* in *državnim aparatom*, temveč tudi neko drugo realnost, ki očitno sodi k (represivnemu) državnemu aparatu, vendar paje z njim ne smemo zamenjevati. To realnost bomo imenovali z njenim konceptom: *ideološki aparati države*.

Kaj so ideološki aparati države (odslej IAD)?

Ne smemo jih zamenjevati z (represivnim) aparatom države. Spomnimo se, da aparat države (AD) v marksistični teoriji obsega: vlado, upravo, vojsko, policijo, sodišča, zapore itn., kar bomo odslej imenovali represivni aparat države. »Represivni« kaže na to, da ta aparat »deluje s silo« - vsaj v skrajni meji (represija, denimo, administrativna, namreč lahko prevzame tudi oblike, ki niso fizične).

Z ideološkimi aparati države mislimo neko določeno število realnosti, ki se neposrednemu opazovalcu kažejo kot posebne in specializirane institucije. Navajamo empirični seznam teh institucij, ki ga bo seveda treba podrobno pregledati, preskusiti, popraviti in predelati. Za zdaj lahko z vsemi pridržki, ki jih vsebuje ta zahteva, med ideološke aparate države štejemo tele institucije (vrstni red, po katerem jih naštevamo, nima posebnega pomena):

- verski IAD (sistem raznih cerkva),

⁷ Gramscije, kolikor vemo, edini ubral pot, po kateri hodimo tudi mi. Imel je »enkratno« misel, da država ni samo (represivni) državni aparat, pač pa zajema, kakor je rekel, tudi nekatere institucije »občanske družbe«: cerkev, šole, sindikate itn. Gramsci svojih intuitivnih misli, žal, ni sistematiziral in so ostale v obliki bistrih, a delnih pripomb. C/: Gramsci, *Oeuvres Choisies*, Ed. Sociales, str. 290, 291 (opomba 3), 293, 295, 436; *Lettres de Prison*, Ed. Sociales, str. 313. Slov. prevod: *Izbrana dela*, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1974, predvsem poglavje o državi.

- šolski IAD (sistem raznih »šol«, državnih in zasebnih),
- družinski IAD⁸,
- pravni IAD⁹,
- politični IAD (politični sistem z različnimi strankami),
- sindikalni IAD,
- informacijski IAD (tisk, radio in televizija itn.),
- kulturni IAD (književnost, lepe umetnosti, šport itn.).

Pravimo: IAD ne smemo zamenjevati z (represivnim) aparatom države. V čem je razlika?

Že na prvi pogled lahko opazimo, daje (represivni) aparat države *eden*, ideoloških aparatov države pa je *več*. Če domnevamo, da obstoji enotnost, ki konstituira množstvo IAD, potem ta enotnost ni neposredno vidna.

Nadalje pa lahko opazimo tudi, da poenoteni (represivni) aparat države v celoti sodi v *javno* sfero, medtem ko največji del ideoloških aparatov države (v njihovi navidezni razpršenosti) spada nasprotno v *privatno* sfero. Zasebne so cerkve, stranke, sindikati, družine, nekatere šole, večina časopisov, kulturna podjetja itn., itn.

Pustimo za trenutek ob strani naše prvo opažanje. Prav gotovo pa nas bodo opozorili na drugo in nas vprašali, kako nam le morejo veljati za ideološke aparate *države* institucije, ki v večini nimajo javnega statusa, pač pa so kratko malo *privatne* institucije. Gramsci je kot zaveden marksist ta ugovor na kratko že zavrnil. Razločevanje med javnim in privatnim je razločevanje v okvirih meščanskega prava in velja le na (podrejenih) področjih, kjer meščansko pravo uveljavlja svoja »pooblastila«. Področje države mu uhaja, zakaj to področje je »onstran prava«: država, ki je država vladajočega razreda, ni

⁸ Družina seveda izpolnjuje tudi druge »funkcije«, ne le funkcije IAD. Nastopa v reprodukciji delovne sile. Glede na produkcijski načinje enota produkcije in (ali) enota porabe.

⁹ »Pravo« sodi hkrati k (represivnemu) aparatu države in k sistemu IAD.

nejavna ne privatna, pač pa je, prav narobe, pogoj za vsakršno razločevanje med javnim in privatnim. Recimo isto, vendar tokrat izhajajmo od naših ideoloških aparatov države. Prav malo pomembno je, ali so institucije, kijih utelešajo, »državne« ali »privatne«. Pomembno je le, kako delujejo. Privatne institucije lahko popolnoma ustrezno »delujejo« kot ideološki aparati države. Če bi hoteli to dokazati, bi bila dovolj že malo pregledna analiza katerega koli IAD.

A pojdimo k bistvenemu. Med IAD in (represivnim) aparatom države je tale temeljna razlika: represivni aparat države »deluje s silo«, medtem ko ideološki aparati države delujejo »z ideologijo«.

Lahko smo natančnejši, če ta razloček popravimo. Rekli bomo namreč, da vsak državni aparat, naj bo represiven ali ideološki, »deluje« hkrati s silo in ideologijo, vendar s hudo pomembno razliko, zaradi katere ni mogoče zamenjati ideoloških aparatov države z (represivnim) aparatom države.

Sam (represivni) aparat države namreč deluje v prevladujoči meri in pretežno z *represijo* (vključno s fizično represijo) in šele v drugi vrsti deluje z ideologijo. (Aparata, ki bi bil zgolj represiven, ni.) Primera: vojska in policija delujeta tudi z ideologijo, hkrati zato, da bi si zagotovili svojo lastno kohezijo in reprodukcijo, in z »vrednotami«, kijih propagirata navzven.

Enako, čeprav v nasprotnem smislu, moramo reči, da sami ideološki aparati države delujejo v prevladujoči meri in pretežno z *ideologijo*, šele drugotno delujejo z represijo, pa čeprav je lahko ta v mejnih primerih, a res le v mejnih primerih, hudo mila, zabrisana, celo simbolična. (Aparata, ki bi bil zgolj ideološki, ni.) Tako šola in cerkve z ustreznimi metodami, s sankcijami, z izključitvami, s selekcijo itn., ne »dresirajo« samo svojih mašnikov, pač pa tudi svoje ovčice. Prav tako družina... Prav tako tudi kulturni IAD (če naj omenimo zgolj cenzuro) itn.

Ali moramo še posebej poudariti, da ta opredelitev dvojnega »delovanja« (pretežno, drugotno) z represijo in ideologijo - pač glede na to, ali gre za (represivni) aparat države ali za ideo-

loške aparate države - omogoča, da razumemo, kako se nenehno tkejo pretanjene izrecne ali tihe povezave med delovanjem (represivnega) aparata države in delovanjem ideoloških aparatov države? V vsakdanjem življenju lahko vidimo nešteto zgledov za te povezave, ki pa jih bomo vendarle morali podrobno proučiti, če se nočemo zadovoljiti s to preprosto ugotovitvijo.

Ta opomba pa nam vendarle odpira pot, da razumemo, v čem je enotnost na videz dispartnega korpusa IAD. Če IAD »delujejo« v prevladujoči meri in pretežno z ideologijo, potem njihovo raznovrstnost enoti prav to delovanje, saj je ideologija, s katero delujejo, kljub svoji raznovrstnosti in protislovjem v resnici vselej poenotena *pod vladajočo ideologijo*, kije ideologija »vladajočega razreda«. Če zdaj pomislimo, da ima v načelu »vladajoči razred« v svojih rokah državno oblast (v odkriti obliki, najpogosteje pa prek razrednih zavezništov med deli razredov) in ima torej na voljo (represivni) aparat države, lahko rečemo, daje v ideoloških aparatih države dejaven isti razred, prav kolikor se navsezadnje v ideoloških aparatih države prav prek svojih protislovij realizira vladajoča ideologija. Seveda je čisto nekaj drugega, če z zakoni in odloki ukrepam v okviru (represivnega) aparata države, kakor če »ukrepam« s posredovanjem vladajoče ideologije v ideoloških aparatih države. To razliko bo treba še podrobno proučiti - vendar pa ne more zakriti realnosti neke globoke identičnosti. Kolikor vemo, *ne more noben razred trajno obdržati državne oblasti, ne da bi hkrati uveljavljal svojo hegemonijo nad ideološkimi aparati države in v njih*. Naj bo zadosti en sam zgled in dokaz: zavzeto Leninovo prizadevanje, da bi (med drugimi) revolucioniral šolski ideološki aparat države in tako sovjetskemu proletariatu, ki je prevzel državno oblast, omogočil, da čisto preprosto zagotovi prihodnost diktaturi proletariata in prehod v socializem.¹⁰

¹⁰ V patetičnem tekstu iz leta 1937 Krupska pripoveduje o obupanih Leninovih poskusih in o, tako je sama menila, njegovem neuspehu.

Ta opomba nam omogoča, da razumemo, da ideološki aparati države niso samo nekaj, *za kar* v razrednem boju gre, ampak so lahko tudi *kraj*, kjer ta boj poteka, in nemalokdaj prav zagrizeno. Razred (ali zveza razredov) na oblasti v IAD ne uveljavlja tako zlahka svojega zakona kakor v (represivnem) aparatu države; ne le zato, ker nekdanji vladajoči razredi lahko tu še dolgo ohranijo močne položaje, temveč tudi zato, ker si izkoriščani razredi v svojem odporu prav tu lahko poiščejo sredstva in dobijo priložnost, da se izrazijo - bodisi da izrabljajo notranja protislovja aparata ali pa si v njem z bitko osvojijo bojne položaje.¹¹

Povzemimo te opombe.

Če teza, ki smo jo razvili, drži, moramo prevzeti klasično marksistično teorijo države; vendar pajo moramo v neki točki dopolniti. Rekli bomo, da je treba razločevati med državno oblastjo (in tem, kdo jo ima v rokah) na eni strani in državnim aparatom na drugi. Dodali pa bomo, da državni aparat obsega dva korpusa: na eni strani korpus institucij represivnega aparata države in na drugi korpus institucij ideoloških aparatov države.

¹¹ Kar smo tu na kratko povedali o razrednem boju v IAD, seveda še zdaleč ne more izčrpati vprašanja razrednega boja.

Če naj se lotimo tega vprašanja, ne smemo pozabiti na dve načeli.

Prvo načelo je formuliral Marx v »Predgovoru« k *Prispevku h kritiki politične ekonomije*: »Ko proučujemo take prevrate [socialno revolucijo], moramo vselej razlikovati med materialnim prevratom v ekonomskih pogojih produkcije, ki se dá ugotoviti s prirodoslovno natančnostjo, in pravnimi, političnimi, religioznimi, umetniškimi ali filozofskimi, skratka: ideološkimi oblikami, v katerih se ljudje tega konflikta zavedo in ga izbojujejo.« [Slov. prevod: MEID, IV, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1968, str. 105-106.] Razredni boj se potemtakem izraža in dogaja v ideoloških oblikah, torej tudi v ideoloških oblikah IAD. Vendar pa razredni boj močno *presega* te oblike in prav ker jih presega, boj izkoriščanih razredov lahko poteka tudi v oblikah IAD, lahko torej orožje ideologije obrne proti razredom na oblasti.

To pa zaradi *drugega načela*: razredni boj presega **IAD**, zato ker korenini drugod in ne v ideologiji, korenini v bazi, v produkcijskih razmerjih, ki so izkoriščevalska razmerja in ki so temelj razrednih razmerij.

Če je tako, si moramo celo ob teh zelo splošnih napotilih postaviti tole vprašanje: kolikšna je pravzaprav vloga ideoloških aparatov države? Na čem sploh lahko temelji njihova pomembnost? Z drugimi besedami: čemu ustreza »funkcija« ideoloških aparatov države, ki ne delujejo z represijo, pač pa z ideologijo?

O REPRODUKCIJI PRODUKCIJSKIH RAZMERIJ

Zdaj lahko odgovorimo na svoje osrednje vprašanje, ki smo ga tako dolgo odlagali: *kaj omogoča reprodukcijo produkcijskih razmerij?*

V jeziku topike (baza, nadzidava) bomo rekli: v veliki meri¹² jo omogoča pravno-politična in ideološka nadzidava.

Ker pa smo menili, daje nujno preseči to še zgolj opisno govorico, bomo rekli: v veliki meri¹² jo omogoča to, da se v državnih aparatih, v (represivnem) aparatu države na eni strani in v ideoloških aparatih države na drugi, izvršuje državna oblast.

Tu moramo seveda upoštevati vse, kar smo že povedali in kar lahko zdaj povzamemo v treh točkah:

1. Vsi državni aparati delujejo hkrati z represijo in z ideologijo, vendar tako, da (represivni) aparat države deluje v prevladujoči meri in pretežno z represijo, ideološki aparati države pa delujejo v prevladujoči meri in pretežno z ideologijo.

2. Medtem ko je (represivni) državni aparat organizirana celota, katere razni člani so združeni pod enotnim poveljstvom, pod poveljstvom politike razrednega boja, ki ga bijejo

¹² V veliki meri. Produkcijska razmerja se namreč najprej reproducirajo v materialnosti produkcijskega procesa in cirkulacijskega procesa. Ne smemo pa pozabiti, da so ideološka razmerja v teh procesih neposredno navzoča.

politični predstavniki vladajočih razredov, ki imajo v rokah državno oblast - pa so ideološki aparati države mnogoteri, raznolični, »relativno avtonomni« in se v njihovem polju lahko objektivirajo protislovja, ki zdaj omejeno, zdaj spet v skrajnih oblikah izražajo tako učinke spopadov med kapitalističnim razrednim bojem in proletarskim razrednim bojem kot tudi podrejene oblike teh bojev.

3. Medtem ko enotnost (represivnega) državnega aparata zagotavlja njegova centralizirana in enotna organizacija pod vodstvom predstavnikov razredov na oblasti, ki izvršujejo politiko razrednega boja razredov na oblasti - pa enotnost raznih ideoloških aparatov države zagotavlja - največkrat v protislovnih oblikah - vladajoča ideologija, ideologija vladajočega razreda.

Če upoštevamo vse te značilnosti, potem si lahko reprodukcijo produkcijskih razmerij¹³ zamislimo takole - kot nekakšno »delitev dela«.

Vloga represivnega aparata države je predvsem, da kot represivni aparat z nasiljem (fizičnim ali drugačnim) zagotavlja politične pogoje za reprodukcijo produkcijskih razmerij, ki so navsezadnje *razmerja eksploatacije*. Ne samo, da državni aparat v zelo veliki meri poskrbi, da reproducirá samega sebe (v kapitalistični državi obstajajo prave dinastije politikov, vojaške dinastije itn.), temveč tudi in predvsem z represijo (od najbolj surovega fizičnega nasilja do preprostih ukazov in administrativnih prepovedi, do odkrite ali prikrite cenzure itn.) zagotavlja politične pogoje za delovanje ideoloških aparatov države.

Prav ti pa v veliki meri zagotavljajo samo reprodukcijo produkcijskih razmerij - pod »ščitom« represivnega državnega aparata. Tukaj ima odločilno vlogo vladajoča ideologija, ideo-

¹³ V *tistem delu* reprodukcije, h kateremu *prispevajo* represivni aparat države in ideološki aparati države.

logija vladajočega razreda, ki ima v rokah državno oblast. Prav s posredovanjem vladajoče ideologije je zagotovljena (včasih škripajoča) »harmonija« med represivnim aparatom države in ideološkimi aparati države ter med različnimi ideološkimi aparati države.

Ta različnost ideoloških aparatov države v njihovi edini, namreč skupni vlogi - v vlogi reprodukcije produkcijskih razmerij - pa nas napeljuje k temu, da poskusimo postaviti tole hipotezo.

V sodobnih kapitalističnih družbenih formacijah smo namreč našli sorazmerno veliko število ideoloških aparatov države: šolski aparat, religiozni aparat, družinski aparat, politični aparat, sindikalni aparat, informacijski aparat, »kulturni« aparat itn.

Za družbene formacije »tlačanskega« produkcijskega načina (ki mu navadno pravijo fevdalni način) pa lahko ugotovimo, daje represivni aparat države sicer enoten in po obliki zelo podoben (ne samo od časov absolutne monarhije naprej, pač pa celo od časov prvih znanih antičnih držav) tistemu, ki ga sami poznamo, toda število ideoloških aparatov države je manjše in njihova individualnost je drugačna. Vidimo na primer, daje v srednjem veku cerkev (religiozni aparat države) sama opravljala vrsto funkcij, ki jih danes opravlja več različnih ideoloških aparatov države, ki so glede na preteklost čisto novi - in ki opravljajo predvsem šolske in kulturne funkcije. Poleg cerkve je tedaj obstajal še družinski ideološki aparat države, katerega vlogaje bila zelo pomembna in je daleč prekašala vlogo, ki jo ima ta aparat v kapitalističnih družbenih formacijah. Cerkev in družina pa takrat nista bili edina ideološka aparata države, četudi je nemara tako videti. Obstajal je tudi politični ideološki aparat države (generalni stanovi, parlament*, razne politične stranke in zveze, prednice modernih

* Mišljeni so »parlamenti« *ancien regima*, ki so med drugim opravljali tudi sodne funkcije.

političnih strank, in celotni politični sistem svobodnih komun in pozneje mest). Obstajal je tudi močan »predsindikalni« ideološki aparat države, če lahko uporabimo ta neizbežno anahronistični izraz (močne bratovščine trgovcev, bankirjev, pa tudi združenja obrtniških pomočnikov itn.). Tudi založništvo in informacijska sredstva so se močno razvijala, prav tako spektakli, ki so bili sprva integralni del cerkve, pozneje pa so se od nje vse bolj osamosvajali.

Vendar pa je popolnoma očitno, da je v tem predkapitalističnem zgodovinskem obdobju, ki smo ga orisali v zelo splošnih potezah, *obstajal vladajoči ideološki aparat države* - cerkev, ki v sebi ni združevala le religiozних funkcij, ampak tudi šolske funkcije in v dobršni meri tudi informacijske funkcije in funkcije »kulture«. Ni naključje, da se je celotni ideološki boj od 16. do 18. stoletja, vse od prvih začetkov reformacije, *osredotočal* v antiklerikalnem in antireligioznem boju: to je neposredna posledica vladajočega položaja, ki gaje imel religiozni ideološki aparat države.

Najpomembnejši cilj in dosežek francoske revolucije ni bil samo, daje državna oblast iz rok fevdalne aristokracije prešla v roke kapitalističnega-trgovskega meščanstva, daje delno razbila stari represivni aparat države in ga nadomestila z novim (npr.: nacionalna ljudska armada) - temveč tudi, daje napadla ideološki aparat države številka 1: cerkev. Zato so tudi duhovščini dali civilni status, zaplenili cerkveno premoženje in ustanovili nove ideološke aparate države, ki naj bi nadomestili religiozni ideološki aparat države v njegovi vladajoči vlogi.

Seveda se vse to ni dogajalo samo od sebe: to dokazujejo konkordat, restavracija in dolgi razredni boj med zemljiško aristokracijo in industrijskim meščanstvom v vsem 19. stoletju, v katerem je meščanstvo vzpostavljalo hegemonijo nad funkcijami, ki jih je prej opravljala cerkev: predvsem s šolo. Rečemo lahko, da seje buržoazija oprla na novi politični ideološki aparat države, kije bil demokratičen in parlamentaren in

ki gaje vzpostavila v prvih letih revolucije, ga potem po dolgih letih hudih bojov leta 1848 spet obnovila za nekaj mesecev in potem postavljala več desetletij po padcu drugega cesarstva - da bi se bojevala proti cerkvi in da bi si prisvojila njene ideološke funkcije, skratka, da bi si ne zagotovila samo politične hegemonije, pač pa tudi ideološko hegemonijo, kije nujna za reprodukcijo kapitalističnih reprodukcijskih razmerij.

Prav zato mislimo, da lahko - ob vsem tveganju - izrečemo tole tezo. Menimo, daje prav *v šolski ideološki aparat* tisti ideološki aparat države, kije po hudem političnem in ideološkem razrednem boju proti staremu vladajočemu ideološkemu aparatu države prišel v zrelih kapitalističnih formacijah na *vladajoči* položaj.

Ta teza je nemara videti paradokсна, če namreč drži, da so vsi - se pravi, vsi, ki verjamejo v tisto ideološko predstavo, ki jo je buržoazija hotela ustvariti zase in za razrede, ki jih eksploatira - prepričani, da ideološki aparat države, ki vlada v kapitalističnih družbenih formacijah, ni šola, temveč politični ideološki aparat države, t.j. ,demokratska parlamentarna ure-ditev, h kateri sodita splošna volilna pravica in strankarski boj.

Vendar pa zgodovina - tudi nedavna - dokazuje, da se je buržoazija lahko prilagodila in se lahko prav dobro prilagodi političnim ideološkim aparatom države, ki so drugačni od parlamentarne demokracije: če govorimo samo za Francijo, lahko omenimo prvo in drugo cesarstvo, ustavno monarhijo (Ludvik XVIII. in Karel X.), parlamentarno monarhijo (Louis-Philippe), predsedniško demokracijo (de Gaulle). V Angliji je to še bolj očitno. Revolucija se je tam s stališča buržoazije še zlasti »posrečila«, saj se je angleška buržoazija (v nasprotju s Francijo, kjer se je morala buržoazija - sicer le zaradi neumnosti nižjega plemstva - sprijazniti, da so jo na oblast pripeljali »revolucionarni dnevi« kmetov in plebejcev, kar jo je neznanško drago stalo) lahko »spojila« z aristokracijo in sije z njo zelo dolgo »delila« državno oblast in uporabo državnega aparata (mir med vsemi ljudmi dobre volje, ki pripadajo vlada-

jočim razredom!). V Nemčiji je stvar še bolj presenetljiva, saj je imperialistična buržoazija tu vdrla v zgodovino pod političnim ideološkim aparatom države, v katerem so bili njen ščit in njeni voditelji imperialni junkerji (simbol Bismarck) s svojo vojsko in policijo - potem pa je »preživela« weimarsko republiko in se prepustila nacizmu.

Menimo, da imamo potemtakem tehtne razloge za trditev, daje buržoazija v ozadju za igricami v svojem političnem ideološkem aparatu države, ki se je ugnedil v ospredju prizorišča, vzpostavila kot svoj ideološki aparat države številka 1, torej kot vladajoči aparat, prav šolski aparat, ki je stari vladajoči ideološki aparat države, t. j. cerkev, dejansko nadomestil v njegovih funkcijah. Lahko celo pristavimo: dvojica šola-družina je nadomestila dvojico cerkev-družina.

Zakaj je v kapitalističnih družbenih formacijah šolski aparat dejansko vladajoči ideološki aparat države - in kako deluje?

Za zdaj naj zadostuje tole:

1. Vsi ideološki aparati države, ne glede na to, kakšni so, skupaj prispevajo k istemu rezultatu: k reprodukciji produkcijskih razmerij, t. j. , kapitalističnih razmerij eksploatacije.

2. Vsak izmed njih pa k temu enotnemu rezultatu prispeva na svoj posebni način. Politični aparat podreja individuume državnemu političnemu ideologiji, »posredni« (parlamentarni) ali »neposredni« (plebiscitarni ali fašistični) »demokraciji« ideologiji. Informacijski aparat pita »državljan« vsak dan po tisku, radiu, televiziji z ustreznim odmerkom nacionalizma, šovinizma, liberalizma, moralizma itn. Isto velja za kulturni aparat (šport ima pri razvijanju šovinizma izredno pomembno vlogo) itn. Religiozni aparat v pridigah in drugih velikih obredih ob rojstvu, poroki in smrti opominja, da je človek zgolj pepel, razen če ne zna ljubiti svojih bratov tako zelo, da tistemu, ki gaje udaril, nastavi še drugo lice. Družinski aparat... Bolje, da ne nadaljujemo.

3. Ta koncert obvladuje enotna partitura, ki jo kdaj pa kdaj zmotijo protislovja (tista, ki jih porajajo ostanki starih vlada-

jočih razredov, tista, kijih sprožajo proletarci in njihove organizacije): partitura ideologije tistega razreda, kije trenutno na oblasti - partitura, ki v svoji glasbi združuje velike teme humanizma velikih Prednikov, ki so pred Krščanstvom ustvarili grški Čudež, potem pa veličino Rima, Večnega mesta - pa teme Interesa, posebnega in občega, itn. Nacionalizem, moralizem in ekonomizem..

k. Pa vendar ima v tem koncertu eden izmed ideoloških aparatov države vodilno vlogo, četudi njegovi glasbi nihče ne prisluhne: ko pa je tako pritajena! Ta aparat je šola.

Otroke vseh družbenih razredov zgrabi že v otroškem vrtcu in jim od otroškega vrtca naprej, leta in leta, koje otrok najbolj »ranljiv«, v precepu med družinskim aparatom države in šolskim aparatom države, z novimi in starimi metodami vtepa v glavo »spretnosti«, ovite v vladajočo ideologijo (materni jezik, računanje, prirodopis, eksaktne znanosti, književnost), ali pa kar kratko malo vladajočo ideologijo v čisti obliki (moralna vzgoja, državljanska vzgoja, filozofija). Tam nekje proti šestnajstem letu velikanska množica otrok pade v »proizvodnjo«: to so delavci ali mali kmetje. Drugi del šolske mladine se šola naprej: in zlepa ali zgrda rinejo naprej, spotoma pa odpadajo, da zapolnijo delovna mesta nižjih in srednjih »kadrov«, uslužbencev, nižjih in srednjih uradnikov, vsakovrstnih malomeščanov. Zadnji del se povzpne do vrhov, da pade potem v intelektualno polovično nezaposlenost ali pa se iz njega novačijo - poleg »intelektualcev kolektivnega delavca« - agenti eksploatacije (kapitalisti, managerji), agenti represije (vojaki, policisti, politiki, administratorji itn.) in poklicni ideologi (vsakovrstni duhovniki, med katerimi je večina prepričanih »laikov«).

Vsaka skupina, ki spotoma odpade, je praktično opremljena z ideologijo, ustrežno vlogi, ki jo mora opravljati v razredni družbi: vloga izkoriščanca (z visoko »razvito« »poklicno«, »državljansko«, »nacionalno« in apolitično »zavestjo«); vloga agenta izkoriščanja (ki zna delavcem ukazovati in govoriti:

»medčloveška razmerja«), agentov represije (ki znajo ukazovati in doseči ubogljivost »brez razpravljanja« ali pa znajo uporabljati demagogijo retorike političnih voditeljev), ali vloga poklicnih ideologov (ki znajo ravnati z zavestmi s spoštovanjem, se pravi, s prezirom, izsiljevanjem, demagogijo in jih prirejajo poudarkom morale, kreposti, »transcendence«, nacije, vloge Francije v svetu itn.).

Seveda se številnih izmed teh nasprotujočih si kreposti (skromnosti, odpovedovanja, podrejanja na eni strani, cinizma, prezira, vzvišenosti, zadržanosti, oholosti, celo lepega vedenja in prebrisanosti) človek nauči tudi v družinah, v cerkvi, v vojski, v leposlovnih knjigah, v filmih, da, celo na stadionih. Vendar pa noben drug ideološki aparat države ne more za toliko let - pet do šest dni v tednu po osem ur na dan - prisiliti vseh otrok kapitalistične družbene formacije k obvezni (in - to je pač najmanj pomembno - brezplačni) udeležbi.

In prav priučevanje nekaterih spretnosti, ovitih v množično vtepanje ideologije vladajočega razreda, v veliki meri reproducirá *produkcjska razmerja* kapitalistične družbene formacije - se pravi, odnose izkoriščancev do izkoriščevalcev in izkoriščevalcev do izkoriščancev. Mehanizme, ki proizvajajo ta za kapitalistično ureditev življenjsko pomembni rezultat, seveda prekriva in prikriva vsesplošna ideologija o šoli, saj je to ena izmed bistvenih oblik vladajoče meščanske ideologije: ideologija, ki šolo predstavlja za nekaj nevtralnega, nekaj, kjer ni ideologije (ko paje... laična), kjer učitelji s spoštovanjem do »zavesti« in do »svobode« otrok, ki jim jih (z vso zaupljivostjo) zaupajo »starši« (ki so tudi sami svobodni, se pravi, lastniki svojih otrok), tem otrokom pomagajo na poti k svobodi, moralnosti in odgovornosti odraslih ljudi - s svojim lastnim zgledom, z znanjem, s književnostjo in s svojimi »osvobajajočimi« krepostmi.

Opravičujem se učiteljem, ki poskušajo v strahotnih razmerah obrniti proti ideologiji, proti sistemu in proti praksam, v katere so ujeti, tisto nekaj orožja, ki ga lahko najdejo v

zgodovini in v znanju, kiju »poučujejo«. Pravi junaki so. A so redki, in koliko jih je (večina), ki še niso niti zaslutili, h kakšnemu »delu«jih sili sistem (ki mu niso kos in kojih uničuje) - še huje, ki z vso vnemo in domiselnostjo poskušajo to nalogo tenkovestno izpolnjevati (slovite nove metode!). Tako malo slutijo, da prav s svojo predanostjo vzdržujejo in hranijo tisto ideološko predstavo o šoli, zaradi katere je za naše sodobnike šola prav tako »naravna« in nujno potrebna, celo dobrodelna ustanova, kakor je bila za naše prednike pred nekaj stoletji »naravna«, nujna in dobrotljiva cerkev.

Da, danes je šola zamenjala cerkev v vlogi *vladajočega ideološkega aparata države*. Povezuje se z družino, kakor se je svoj čas z družino povezovala cerkev. Zato lahko trdimo, da kriza, ki ni bila še nikoli tako huda in ki po vsem svetu pretresa šolski sistem v toliko državah - in se pogosto povezuje s krizo družinskega sistema (s krizo, ki jo je napovedal že *Komunistični manifest*) - dobiva politični pomen, če upoštevamo, da je šola (in dvojica šola-družina) vladajoči ideološki aparat države, aparat, ki ima določujočo vlogo v reprodukciji produkcijskih razmerij produkcijskega načina, katerega obstoj spodbopava svetovni razredni boj.

V ZVEZI Z IDEOLOGIJO

Ko smo vpeljali koncept ideološkega aparata države, ko smo rekli, da IAD »delujejo z ideologijo«, smo omenili realnost, o kateri moramo povedati nekaj besed: ideologijo.

Znano je, da so si izraz »ideologija« izmislili Cabanis, Destutt de Tracy in njuni prijatelji in da so ji dali za predmet (genetično) teorijo idej. Ko je Marx petdeset let pozneje spet povzel ta termin, mu je že v zgodnjih delih dal čisto drugačen pomen. Ideologija je zanj sistem idej, predstav, ki vladajo nad duhom posameznika ali družbene skupine. Ideološko-politični boj, ki gaje Marx bojeval že v člankih za *Rheinische Zeitung*; ga

je nujno kaj kmalu soočil s to realnostjo in ga prisilil, da je poglobil svoja prva intuitivna opažanja.

Tukaj pa nas preseneti precej nenavaden paradoks. Videti je bilo, kakor da vse napeljuje Marxa k temu, da bi izdelal teorijo ideologije. Po rokopisih izleta 1844 nam v *Nemški ideologiji* sicer daje eksplicitno teorijo ideologije, vendar... ta ni marksistična (to nam bo jasno že čez trenutek). *Kapital* ima sicer res številne napotke za teorijo ideologij (najvidnejša je pač ideologija vulgarnih ekonomistov), ni pa v njem teorije ideologij same, kije v veliki meri odvisna od teorije ideologije nasploh.

Tu bi tvegal in predlagal prvo in zelo shematično skico. Tez, ki jih bom razvil, seveda ne improviziram, mogoče pa jih je podpreti in preskusiti, se pravi, potrditi ali popraviti, samo z nadaljnjimi raziskavami in poglobljenimi analizami.

Ideologija nima zgodovine

Najprej naj na kratko pojasnim načelni razlog, ki naj po mojem vsaj avtorizira - če že ne utemelji - projekt teorije ideologije *nasploh*, ne pa teorije *posebnih* ideologij, ki ne glede na obliko (religiozno, moralno, pravno, politično) vselej izražajo *razredne pozicije*.

Vsekakor se bo treba lotiti teorije ideologij v obeh razsežnostih, ki smo ju pravkar omenili. Videli bomo, da teorija ideologij navsezadnje temelji na zgodovini družbenih formacij, se pravi, na zgodovini produkcijskih načinov, ki se povezujejo v družbenih formacijah, in razrednih bojov, ki v njih potekajo. V tem smislu je jasno, da nikakor ni mogoče govoriti o teoriji ideologij *nasploh*, saj ideologije (kijih določa omenjena dvojna razsežnost: regionalna in razredna) imajo zgodovino, ki pa je v zadnji instanci seveda določena zunaj samih ideologij, četudi jih ta določenost v zadnji instanci zadeva.

Če pa naj, prav narobe, razvijem projekt ideologije *nasploh* in če je ta teorija res eden izmed elementov, od katerega so

odvisne teorije ideologij, se s tem postavljam na na videz paradokсно stališče, ki ga bom izrekel takole: *ideologija nima zgodovine*.

Znano je, daje ta formula dobesedno zapisana v nekem odstavku *Nemške ideologije*. Marx jo je izrekel v zvezi z metafiziko, ki - to so njegove besede - nima zgodovine, prav kakor je nima morala (potemtakem: kakor je nimajo tudi druge oblike ideologije).

V *Nemški ideologiji* je ta formula zapisana v izrecno pozitivističnem kontekstu. Marx ideologijo tukaj razume kot čisto iluzijo, čiste sanje, se pravi, kot nič. Vsa njena realnost je zunaj nje same. Ideologijo torej misli kot imaginarno konstrukcijo, katere status je natančno podoben teoretskemu statusu sanj pri avtorjih pred Freudom. Za te avtorje so bile sanje vseskozi imaginaren, se pravi, ničen rezultat »dnevni usedlin«, ki se prikazujejo v poljubni kompoziciji in v poljubnem redu - kdaj pa kdaj tudi »obrnjene narobe« - skratka - »v neredu«. Zanje so bile sanje prazna in nična imaginarnost, poljubno in na slepo »zbrkljana« iz usedlin edine polne in pozitivne realnosti, dnevne realnosti. Natančno tak je tudi status filozofije in ideologije (saj je filozofija tu ideologija *par excellence*) v *Nemški ideologiji*.

Ideologija je tedaj za Marxa imaginarna brkljarija, to so čiste sanje, prazne in ničeve sanje, sestavljene iz »dnevni usedlin« edine polne in pozitivne realnosti, realnosti konkretne zgodovine konkretnih materialnih individuumov, ki materialno proizvajajo svojo eksistenco. Iz tega razloga ideologija v *Nemški ideologiji* nima zgodovine, njena zgodovina je namreč zunaj nje, tam, kjer obstaja edina zgodovina, ki obstaja, namreč zgodovina konkretnih individuumov itn. Teza iz *Nemške ideologije*, da ideologija nima zgodovine, je potemtakem popolnoma negativna teza, saj hkrati pomeni oboje:

1. ideologija so zgolj čiste sanje (kijih izdeluje kdove katera sila: če ne kar alienacija delitve dela, pa tudi to je *negativna opredelitev*);

2. ideologija nima zgodovine, s čimer pa nikakor ni rečeno, da ni zgodovinska (prav narobe, saj je le bled, prazen, obrnjen odsev realne zgodovine), pač pa le to, da nima *svoje* zgodovine.

Teza, ki bi jo sam rad zagovarjal, pri čemer bi formalno sicer prevzel terminologijo iz *Nemške ideologije* (»ideologija nima zgodovine«), pa je radikalno drugačna od pozitivistično-historicistične teze iz *Nemške ideologije*.

Na eni strani namreč menim, daje mogoče trditi, da ideologije imajo *svojo zgodovino* (pa čeprav jo v zadnji instanci določa razredni boj); na drugi strani pa mislim, da hkrati lahko trdim, da ideologija nasploh nima zgodovine, ne v negativnem pomenu (po katerem naj bi bila njena zgodovina zunaj nje), pač pa v absolutno pozitivnem smislu.

Ta smisel je pozitiven, če drži, daje za ideologijo značilno, da ima tako strukturo in da deluje tako, daje nezgodovinska realnost, se pravi, vsezgodovinska*, namreč da sta ta struktura in to delovanje v isti, nespremenljivi obliki navzoča v tistem, čemur pravimo celotna zgodovina, zgodovina, kakor je opredeljena v *Manifestu* - kot zgodovina razrednega boja, se pravi, kot zgodovina razrednih družb.

Če naj vam zdaj dam teoretsko referenco in povzamem naš primer sanj, tokrat v freudovski koncepciji, bi rekel, da naše stališče - ideologija nima zgodovine - moremo in moramo (in v tem ni popolnoma nič poljubnega, pač pa nas, prav narobe, k temu sili teoretska nujnost, zakaj stališči sta organsko povezani med seboj) neposredno povezati s Freudovim stališčem, daje *nezavedno večno*, se pravi, da nima zgodovine.

Če večno ne pomeni nečesa, kar transcendirava vso (časovno) zgodovino, pač pa vsepričujoče**, transzgodovinsko, potem takem nespremenljivo po obliki v vsej zgodovini, bom besedo za besedo prevzel Freudov izraz in napisal: *ideologija je večna*,

* V izvirniku: *omni-historique*.

** V izvirniku: *omniprésent*.

prav kakor je večno nezavedno. In še dodal, da menim, daje to zблиžanje teoretsko upravičeno, zato ker večnost nezavednega ni brez povezave z večnostjo ideologije nasploh.

Prav zato menim, da sem upravičen, vsaj hipotetično, predlagati teorijo ideologije nasploh, v tistem smislu, kot je Freud razvil teorijo nezavednega nasploh.

Če upoštevamo vse, kar smo rekli o ideologijah, se bomo - da bi poenostavili - gotovo lahko zedinili, da kratko malo uporabimo izraz ideologija, kadar mislimo na ideologijo nasploh, na tisto ideologijo, o kateri sem pravkar rekel, da nima zgodovine ali, kar je konec koncev isto, daje večna, se pravi, vsepričujoča v svoji nespremenljivi obliki v vsej zgodovini (zgodovini družbenih formacij, ki vsebujejo družbene razrede). Za zdaj se bomo omejili na »razredne družbe« in na njihovo zgodovino.

Ideologija je »predstava« imaginarnega razmerja
med individuumi in njihovimi realnimi
eksistenčnimi razmerami*

Da bi razvil osrednjo tezo o strukturi in delovanju ideologije, bom najprej predstavil dve tezi, prvo negativno in drugo pozitivno. V prvi gre za objekt, ki je »predstavljen« v imaginarni obliki ideologije, v drugi pa za materialnost ideologije.

1. teza: Ideologija predstavlja imaginarno razmerje med individuumi in njihovimi realnimi eksistenčnimi razmerami.

* V izvorniku: *représentation (représenter)*. V Lacanovem konceptualnem aparatu, na katerega se tukaj opira tudi Althusser, moramo pri »razmerju predstavljanja« ločiti med simbolnim »zastopstvom« in imaginarno »predstavo«. Lacan se pri tem razlikovanju opira na Freudov koncept *Vorstellungspräsentanz*, »predstavno zastopstvo, zastopstvo na način predstave«. Althusser tega razločka vselej ne upošteva, ker pa gre pri njem zvečine za imaginarno razmerje, *représentation* prevajamo s »predstava«. Podobne težave so imeli nemški prevajalci, ki uporabljajo *Vorstellung (vorstellen)*, a tudi *repräsentieren* (»Die Ideologie ist eine 'Vorstellung' ...; Die Ideologie repräsentiert...«).

Na splošno pravijo, da so religiozna ideologija, moralna ideologija, pravna ideologija politična ideologija itn. pač »svetovni nazori«. Izvemši ideologije, kijim nemara veljajo za resnico (če, denimo, »verjamejo« v Boga, Dolžnost, Pravico itn. ...), seveda tudi priznavajo, daje ideologija, o kateri tedaj govorijo s kritičnega stališča in jo raziskujejo, kakor etnolog raziskuje mite »primitivne družbe«, da so torej ti »svetovni nazori« pretežno imaginarni, se pravi, da »ne ustrezajo realnosti«.

Hkrati ko priznavajo, da ti »svetovni nazori« ne ustrezajo realnosti, da so potemtakem iluzija, pa vseeno menijo, da aludirajo na realnost* in daje dovolj že, če jih »interpretirajo«, pa dobijo pod njihovo imaginarno predstavo sveta samo realnost tega sveta (ideologija = iluzija/aluzija).

Poznamo več vrst takih interpretacij, najbolj znane so *mehanicistične* vrste, pogoste v 18. stoletju (bog je imaginarna predstava realnega kralja), in »hermenevtična« interpretacija, ki so jo vpeljali prvi cerkveni očetje, povzela pa Feuerbach in teološko-filozofska šola, kije iz njega izšla, na primer teolog Barth itn. (za Feuerbachaje, denimo, bog bistvo realnega človeka). Naj povem bistveno: če interpretiramo imaginarno transpozicijo (in inverzijo) ideologije, pridemo do sklepa, da si v ideologiji »ljudje v imaginarni obliki predstavljajo svoje realne eksistenčne razmere«.

Ta interpretacija pušča, žal, ob strani droben problem: zakaj »imajo ljudje potrebo« po tej imaginarni transpoziciji svojih realnih eksistenčnih razmer, po tem, da bi »si predstavljali« svoje realne eksistenčne razmere?

Prvi odgovor (iz 18. stoletja) predlaga preprosto rešitev: za to so krivi duhovniki in samodržci. Ti so »skovali« prelepe laži, da bi ljudje, misleč, da ubogajo boga, v resnici ubogali duhovnike in samodržce, največkrat povezane v tej svoji goljufiji: du-

* V izvirniku: ... *font allusion d la réalité.*

hovniki v službi samodržcev ali *vice versa*, pač glede na politično stališče vsakega izmed teh »teoretikov«. Imaginarna transpozicija realnih eksistenčnih razmer ima potemtakem svoj vzrok: ta vzrok je obstoj peščice ciničnih ljudi, ki svoje gospostvo in eksploatacijo »ljudstva« utemeljujejo na ponarejeni predstavi o svetu, ki so si jo bili izmislili, da bi zaslužnili duha ljudi, s tem da so obvladali njihovo domišljijo.

Drugi odgovor (Feuerbachov, ki pa gaje Marx v zgodnjih delih dobesedno povzel) je »globlji«, se pravi, prav tako napačen. Tudi ta odgovor išče in najde vzrok za imaginarno transpozicijo in deformacijo realnih eksistenčnih razmer ljudi, skratka, za to, da se je predstava eksistenčnih razmer ljudi odtujila v imaginarno. Ta vzrok tokrat niso ne duhovniki ne samodržci ne njihova dejavna domišljija ne pasivna domišljija njihovih žrtev. Vzrok je materialna odtujitev, ki vlada v eksistenčnih razmerah samih ljudi. Tako Marx v *Židovskem vprašanju*, pa tudi drugje, zagovarja feuerbachovsko idejo o tem, da imajo ljudje odtujeno (imaginarno) predstavo o svojih eksistenčnih razmerah, ker so same te eksistenčne razmere take, da odtujujejo (v spisih iz leta 1844: ker te razmere obvladuje bistvo odtujene družbe: »odtujeno delo«).

Vse te interpretacije potemtakem dobesedno razumejo tezo, ki jo predpostavljajo in na katero se postavljajo, tezo, da je tisto, kar odseva v imaginarni predstavi sveta, ki jo je najti v ideologiji, da so tisto eksistenčne razmere ljudi, torej njihov realni svet.

Sam pa bom tukaj povzel tezo, ki sem jo že zagovarjal drugje*: »ljudje« si v ideologiji »ne predstavljajo« svojih realnih eksistenčnih razmer, svojega realnega sveta, v ideologiji je predvsem predstavljeno njihovo razmerje do teh eksistenčnih razmer. To razmerje je v središču vsake ideološke, torej imaginarne predstave realnega sveta. V tem razmerju se skriva

* V *Pour Marx*, Maspero, Pariz, 1969.

»vzrok«, ki mora pojasniti imaginarno deformacijo ideološke predstave realnega sveta. Ali bolje - če pustimo ob strani jezik ! kavzalnosti, moramo razviti tezo, da je *imaginarna narava j tega razmerja* opora vsej imaginarni deformaciji, ki jo je ji mogoče opaziti v vsaki ideologiji (če ne živimo v njeni resnici).

Naj se izrazim v marksistični govorici: če je res, da predstava o realnih eksistenčnih razmerah individuumov, ki opravljajo funkcije dejavnikov v produkciji, eksploataciji, represiji, ideologizaciji in znanstveni praksi, v zadnji instanci izhaja iz produkcijskih razmerij in iz razmerij, ki so iz produkcijskih razmerij izvedena, potem lahko rečemo tole: vsaka ideologija v svoji nujno imaginarni deformaciji ne predstavlja obstoječih produkcijskih razmerij (in drugih razmerij, ki iz produkcijskih izhajajo), pač pa predstavlja predvsem (imaginarno) razmerje individuumov do produkcijskih razmerij in razmerij, ki iz produkcijskih izhajajo. V ideologiji potemtakem ni predstavljen sistem realnih razmerij, ki vladajo nad eksistenco individuumov, pač pa imaginarno razmerje teh / individuumov do realnih razmerij, v katerih živijo.

Če je tako, potem vprašanje o »vzroku« za imaginarno deformacijo realnih razmerij v ideologiji odpade in gaje treba nadomestiti z nekim drugim vprašanjem: zakaj je predstava, kije dana individuumom o njihovem (individualnem) razmerju do družbenih razmerij, ki vladajo nad njihovimi eksistenčnimi razmerami in nad njihovim kolektivnim in individualnim življenjem, zakaj je ta predstava nujno imaginarna? In kakšna je narava tega imaginarnega? Če je vprašanje tako postavljeno, se ni mogoče izmotati z odgovorom, da naj bi bila za to kriva »klika«¹⁴ skupine individuumov (duhovnikov ali samodržcev), avtorjev velike ideološke mistifikacije, in prav

¹⁴* Nalašč uporabljam ta nadvse moderni izraz. Celó v komunističnih okoljih je namreč hudo vsakdanje, da politično deviacijo (desni ali levi oportunizem) »pojasnjujejo« s »kliškim« delovanjem.

tako ne z odtujeno naravo realnega sveta. V nadaljevanju bomo videli, zakaj je tako. Za zdaj pa ne bomo nadaljevali.

2. teza: Ideologija ima materialno eksistenco.

Te teze smo se že dotaknili, ko smo rekli, da »ideje« ali »predstave« itn., iz katerih se zdi, daje sestavljena ideologija, nimajo idealne, ideelne, duhovne eksistence, temveč materialno. Omenili smo celo, da idealna, ideelna, duhovna eksistenca »idej« izhaja izključno iz ideologije »ideje« in ideologije, in sicer, naj dodamo, iz ideologije nečesa, kar naj bi »utemeljilo« to koncepcijo, odkar so se pojavile znanosti, namreč iz ideologije tistega, kar si praktiki znanosti v svoji spontani ideologiji predstavljajo kot resnične ali neresnične »ideje«. Tako afirmativno predstavljena teza seveda ni dokazana. Prosimo le, da ste ji, denimo, v imenu materializma, kratko malo naklonjeni. Da bi jo dokazali, bi bile potrebne dolge izpeljave.

Ta vnaprejšnja teza, da »ideje« ali druge »predstave« nimajo duhovne eksistence, temveč materialno, nam je v resnici nujno potrebna, če hočemo napredovati v analizi narave ideologije. Ali bolje, kratko malo koristi nam, da bi bolje pokazali, kar vsaka vsaj malce resna analiza katere koli ideologije nemudoma empirično pokaže vsakemu opazovalcu, ki je le količkaj kritičen.

Ko smo govorili o ideoloških aparatih države in o njihovih praksah, smo rekli, daje vsak izmed njih realizacija neke ideologije (enotnost teh različnih regionalnih ideologij - religiozne, moralne, pravne, politične, estetične itn. - je zagotovljena s tem, da so podrejene vladajoči ideologiji). Vrnimo se k tej tezi: ideologija vselej obstaja v nekem aparatu, v praksi ali praksah tega aparata. Ta eksistenca je materialna.

Materialna eksistenca ideologije v aparatu in njegovih praksah seveda nima enake modalnosti kot materialna eksistenca kakšnega kamna na cesti ali puške. A tvegajmo, da nas imajo za neoaristotelovca (naj opomnimo, daje Marx nadvse cenil Aristotela), in recimo, da »ima beseda materija več pome-

nov«, ali bolje, da materija obstaja v različnih modalnostih in da so vse v zadnji instanci zakoreninjene v »fizični« materiji.

Zdaj, ko smo to izrekli, pojdimo naravnost naprej in poglejmo, kaj se dogaja v »indivduumih«, ki živijo v ideologiji, se pravi, v (religiozno, moralno) določeni predstavi o svetu, katere imaginarna deformacija je odvisna od njihovega imaginarnega razmerja do njihovih eksistenčnih razmer, se pravi, v zadnji instanci od produkcijskih razmerij in od razrednih razmerij (ideologija = imaginarno razmerje do realnih razmerij). Rekli bomo, da ima samo to imaginarno razmerje materialno eksistenco.

Mi pa ugotavljamo tole:

Individuum veruje v Boga ali v Dolžnost ali v Pravico itn. To verovanje izhaja (za vse, se pravi, za vse tiste, ki živijo v ideološki predstavi ideologije, ki reducira ideologijo na ideje, ki imajo po definiciji duhovno eksistenco) iz idej prej omenjenega individuuma, potemtakem iz njega, subjekta z zavestjo, ki vsebuje ideje njegovega verovanja. Glede na to, se pravi, glede na popolnoma ideološki »konceptualni« dispozitiv, ki se s tem vzpostavi (subjekt ima zavest, kjer svobodno oblikuje in svobodno priznava ideje, v katere veruje), je pač (materialno) vedenje prej imenovanega subjekta čisto naravno.

Individuum, o katerem govorimo, se vede tako ali drugače, privzame tako ali drugačno praktično vedenje in se, še več, udeležuje urejenih praks, praks ideološkega aparata, od katerega so »odvisne« ideje, ki jih je kot subjekt pri polni zavesti svobodno izbral. Če verjame v Boga, hodi v cerkev k maši, kleči, moli, se spoveduje, dela pokoro (svoj čas je bila ta v vsakdanjem pomenu besede materialna) in se seveda kesa in potem spet od začetka itn. Če verjame v Dolžnost, se vede pač temu primerno, kakor je vpisano v ritualnih praksah, ki »ustrezajo pravilom lepega vedenja«. Če verjame v Pravico, se brez razpravljanja podredi pravilom Prava in morebiti celo protestira, kadar kdo prekrši ta pravila, podpisuje peticije, se udeležuje manifestacij itn.

Za vso to shemo ugotavljamo, da mora sama ideološka predstava ideologije priznati, da mora vsak »subjekt«, ki ima »zavest« in verjame v »ideje«, ki mu jih navdihuje in jih svobodno sprejema njegova »zavest«, da mora ta subjekt »delovati v skladu s svojimi idejami«, da mora potemtakem v dejanja svoje materialne prakse vpisati svoje lastne ideje svobodnega subjekta. Če tega ne stori, »potem to ni prav«.

In res, če ne dela tega, kar bi moral - pač glede na to, v kar veruje - potem dela nekaj drugega, kar po isti idealistični shemi pomeni, da v glavi skriva druge ideje, kot jih javno razglaša, in je potemtakem kot človek »nedosleden« (»nihče ni samovoljno hudoben«) ali ciničen ali perverzen.

V vseh primerih potemtakem ideologija ideologije kljub svoji imaginarni deformaciji priznava, da »ideje« človeškega subjekta obstajajo v njegovih dejanjih oziroma morajo obstajati v njegovih dejanjih, če pa ni tako, mu ta ideologija pripiše druge ideje, ki ustrezajo dejanjem (četudi perverznim), kijih izvršuje. Ta ideologija govori o dejanjih: mi bomo govorili o dejanjih, ki so vključena v *prakse*. In opozorili bomo, da te prakse urejujejo *rituali*, v katere se te prakse vpisujejo v naročju *materialne eksistence nekega ideološkega aparata*, pa četudi samo v majhnem delu tega aparata: kratka maša v majhni cerkvi, pogreb, nepomembna nogometna tekma v športnem društvu, šolski dan na šoli, sestanek ali srečanje politične stranke itn.

Sicer pa dolgujemo defenzivni Pascalovi »dialektiki« sijajni obrazec, ki nam bo omogočil, da obrnemo red pojmovne sheme ideologije. Pascal pravi nekako takole: »Pokleknite, premikajte ustnice v molitvi in verovali boste.« Škandalozno prevrne red stvari in prav kakor Kristus tudi on ne prinaša miru, temveč razdor in za nameček še nekaj, kar je prav malo krščansko (gorje namreč tistemu, po katerem prihaja na svet škandal!), namreč sam škandal. Blaženi škandal, ki mu omogoča, da v janzenističnem kljubovanju govori jezik, ki zaznamuje realnost samo na sebi.

Dovolite mi, da prepustim Pascala njegovim argumentom ideološkega boja v okviru takratnega religioznega ideološkega aparata države. In dovolite mi, da govorim, če je mogoče, v bolj neposredni marksistični govorici, zakaj bližamo se področjem, ki so še slabo raziskana.

Upoštevajoč en sam subjekt (takega in takega individuuma), bomo rekli, da je eksistenca idej njegovega verovanja materialna, zato ker so *ideje materialna dejanja, vključena v materialne prakse, kijih urejajo materialni rituali, te pa določa materialni ideološki aparat, iz katerega izvirajo ideje tega subjekta*. Seveda je treba pridevnik »materialen«, ki se štirikrat ponovi v našem stavku, prirediti različnim modalnostim: materialnost tega, da se premikamo, ko gremo k maši, da poklekujemo, da se prekrižamo, da rečemo *mea culpa*, materialnost stavka, molitve, kesanja, pokore, pogleda, stiska rok, zunanjšega besednega govora ali notranjšega besednega govora (vest) - vse to ni ena in ista materialnost. Ob strani bomo pustili teorijo razlike med modalnostmi materialnosti.

Vsekakor pa v tej obrnjeni predstavitvi nikakor nimamo opraviti s »prevratom«, saj lahko vidimo, da so nekateri pojmi preprosto in jasno zginili iz naše nove predstavitve, drugi so se, prav narobe, ohranili, prikazali pa so se tudi novi.

Zginil je: izraz *ideje*.

Ohranili so se: izrazi *subjekt, zavest, verovanje, dejanja*.

Prikazali so se: izrazi *prakse, rituali, ideološki aparat*.

Potemtakem ne gre za prevrat (razen v tistem smislu, ko govorimo o prevratu v vladi ali ko pravimo: kozarec seje prevrnil), pač pa za predelavo, rekonstrukcijo (ne kabinetne vrste), za precej nenavadno predelavo; dobimo namreč tale rezultat.

Ideje kot take so zginile (kot ideje, ki imajo idealno, duhovno eksistenco), prav kolikor seje pokazalo, daje njihova eksistenca vpisana v dejanjih praks, urejenih z rituali, ki jih v zadnji instanci določa ideološki aparat. Pokaže se torej, da

subjekt deluje, kolikor ga izdeluje tale sistem (navajamo ga v tistem vrstnem redu, v katerem deluje realno določanje): ideologija, ki obstoji v nekem materialnem ideološkem aparatu in predpisuje materialne prakse, te pa ureja materialni ritual in obstajajo v materialnih dejanjih subjekta, ki po svojem verovanju deluje pri polni zavesti.

Prav ta predstavitev pa pokaže, da smo ohranili te pojme: subjekt, zavest, verovanje, dejanje. Iz tega niza lahko takoj izločimo odločilni, osrednji termin, od kateregaje vse odvisno: pojem *subjekta*.

Nemudoma lahko postavimo dve med seboj povezani tezi: i

1. sleherna praksa je mogoča samo prek kakšne ideologije in v njej;

2. sleherna ideologija je mogoča le prek subjekta in za subjekte. **J**

Zdaj lahko preidemo k naši osrednji tezi. **t**

*Ideologija interpelira individuume v subjekte**

Pomen te teze je kratko malo v tem, da razvije našo zadnjo trditev: sleherna ideologija je mogoča le prek subjekta in za

* Interpelacija, interpelirati (lat. *interpellatio, interpellare*, seči v besedo) je v francoščini ohranila več pomenov: 1. nenadoma nagovoriti nekoga, nepričakovano nasloviti besedo na koga; nagovor, naslovitev; 2. sodni poziv; 3. (edini pomen, ki se je ohranil v slovenščini) javno vprašanje v parlamentu, s katerim zahteva poslanec od ministra odgovor glede vladne politike (v Franciji je bila ta pravica odpravljena leta 1958); 4. zgodovinski pomen iz leta 1599 (Hornkens, 1962, Larousse): natančno določeno vprašanje med policijsko preiskavo ali operacijo.

Angleški prevajalec (Louis Althusser: *Lenin and Philosophy and other Essays*, NLB, London 1971) je francoski termin *interpellation (interpetter)* prevajal z »interpellation or hailing; to hail or interpellate« (»Ali ideology hails or interpellates concrete individuals as concrete subjects...«).

Nemški prevajalci (Louis Althusser: *Ideologie und ideologische Staatsapparate*, VSA, »Positionen«, Hamburg/Westberlin, 1977) pa so termin prevajali z »Anrufung; anrufen« (»Die Ideologie ruft die Individuen als Subjekte an.«).

subjekte. Kar pomeni: sleherna ideologija je mogoča le za konkretne subjekte, in ta usoda ideologije je mogoča samo prek subjekta: kar pomeni, *prek kategorije subjekta* in prek njenega delovanja.

S tem hočemo reči, daje kategorija subjekta (ki lahko deluje z drugimi imeni: na primer pri Platonu duša, bog itn.), četudi s tem imenom (subjekt) nastopi šele z nastankom meščanske ideologije, predvsem z nastankom pravne ideologije¹⁵, da je, skratka, ta kategorija subjekta konstitutivna kategorija vsake ideologije ne glede na njeno določenost (regionalno ali razredno) in ne glede na njen zgodovinski datum - ideologija namreč nima zgodovine.

Pravimo: kategorija subjekta je konstitutivna za sleherno ideologijo, toda hkrati in nemudoma pristavimo, *daje kategorija subjekta konstitutivna za sleherno ideologijo, samo kolikor je funkcija sleherne ideologije (tista funkcija, ki jo opredeljuje), da konkretne individuumе »konstituira« v subjekte*. Sleherna ideologija deluje prav s to igro dvojne konstitucije, saj ni ideologija nič drugega kakor svoje delovanje v materialnih oblikah eksistence tega delovanja.

Da bi bilo tisto, kar bomo še povedali, bolj razumljivo, seje treba zavedati, da sta tako ta, ki piše te vrstice, kot bralec, ki jih bere, samo subjekta - torej ideološka subjekta (tavitološka trditev), se pravi, da tako avtor kot bralec teh vrstic »spontano« ali »naravno« živita v ideologiji v tistem smislu, kakor smo rekli, da »je človek po svoji naravi ideološka žival«.

Daje avtor, ki piše vrstice diskurza, ki naj bi bil znanstven, kot »subjekt« popolnoma odsoten iz »svojega« znanstvenega

V pričujočem zborniku prevajamo termin z interpelirati in naslavljati (interpelacija, naslovitev). Za dvojni prevod (interpelirati v subjekte, nasloviti kot subjekte) smo se odločili, da bi poudarili, da ideologija *šele* z naslavljanjem konstituira subjekte (interpelira jih v subjekte).

¹⁵ Ki si sposoja juridično kategorijo »pravnega subjekta« in jo spreminja v ideološki pojem: človek je po naravi subjekt.

diskurza (vsak znanstveni diskurz je namreč po definiciji diskurz brez subjekta, »subjekt znanosti« obstoji samo v ideologiji znanosti), to je drugo vprašanje in ga bomo za zdaj pustili ob strani.

Že sveti Pavel je sijajno povedal, da imamo »bit, gibanje in življenje« prav v »logosu«, se pravi, v ideologiji. Iz tega izhaja, daje tako za vas kakor zame kategorija subjekta prvotna »evidenca« (evidence so vselej prvotne): jasno je, da sva midva, vi in jaz, subjekta (svobodna, moralna itn. ...). Kot vse evidence, vključno s tistimi, ki omogočajo, da beseda »označuje stvar« ali »nekaj pomeni« (torej vključno z evidencami »transparence« govornice), je tudi ta »evidenca«, da sva midva, vi in jaz, subjekta - in da ni to prav nič problematično - ideološki učinek, elementarni ideološki učinek.¹⁶ In res je za ideologijo značilno, da vsiljuje (ne da bi bilo videti, saj to so »evidence«) evidence kot evidence, ki jih mi lahko samo *priznamo*, prepoznamo* in pred katerimi vselej in naravno reagiramo tako, da vzklknemo (glasno ali v »tišini zavesti«): »To je vendar evidentno! Tako je! Res je!«

V tej reakciji je na delu funkcija ideološkega *prepoznanja*, ki je ena izmed obeh funkcij ideologije kot take (njeno nasprotje je funkcija *ne-spoznanja*).

Naj navedem nadvse »konkreten« primer: vsi imamo prijatelje, in ko ti potrka pri nas, jih sprašujemo skoz zaprta vrata : »Kdo je?«, oni pa odgovarjajo (ko pa je vendar »evidentno«): »Jaz!« In mi jih dejansko prepoznamo, vemo, da »je

¹⁶ Jezikoslovci in vsi tisti, ki v najrazličnejše namene kličejo na pomoč jezikoslovje, pogosto nasedejo ob težavah, ki izhajajo iz tega, da ne vidijo igre ideoloških učinkov v vseh diskurzih - tudi v samih znanstvenih diskurzih.

Reconnaître (reconnaissance) prevajamo s »prepoznati (prepoznanje)«, četudi Althusser včasih izrablja tudi pomen »priznati, privoliti v«; *méconnaître (méconnaissance)* prevajamo z »nespoznati (ne-spoznanje)«, četudi bi lahko izraziteje prevajali s »spregledati (spregled)«; in *connaître (connaissance)* s »spoznati (spoznanje)«.

ona« ali da »je on«. Odpremo vrata in »res, prav onaje«. Še en primer: ko na cesti prepoznamo nekoga, ki ga poznamo, mu pokažemo, da smo ga prepoznali (in da smo prepoznali, da nas je on prepoznal) tako, da mu rečemo: »Dober dan, prijatelj!« in mu stisnemo roko (materialna ritualna praksa ideološkega prepoznanja v vsakdanjem življenju, ki je v navadi vsaj v Franciji: drugod imajo druge rituale).

S to vnaprejšnjo opombo in s konkretnima primeroma sem vas hotel samo opozoriti, da smo mi, vi in jaz, *vselej že* subjekti in se kot taki nenehno udeležujemo ritualov ideološkega prepoznanja, ki nam jamčijo, da smo zares konkretni, individualni, nezamenljivi in (seveda) nenadomestljivi subjekti. Pisanje, ki se mu zdajle predajam, in branje, s katerim se vi zdajle ukvarjate¹⁷, sta glede tega tudi rituala ideološkega prepoznanja, vključno s tem, kako »evidentno« se vam lahko v mojih razmišljanjih vsiljujeta »resnica« ali »zmota«.

Toda to, da priznamo, da smo subjekti, in da se udeležujemo ritualnih praks najbolj elementarnega vsakdanjega življenja (stisk roke, to, da vas pokličem po imenu, da vem, da »imate« lastno ime, čeprav ga ne poznam, ime, s katerim vas ljudje prepoznavajo kot enkratni subjekt, itn.) - to prepoznanje nam daje samo »zavest« o naši neprestani (večni) praksi ideološkega prepoznanja - samo zavest o njej, se pravi, njeno *prepoznanje* - nikakor pa nam ne daje (znanstvenega) *spoznanja* o mehanizmu tega prepoznanja. Zdaj pa se moramo dokopati do tega spoznanja, če hočemo - četudi govoreč v ideologiji in iz njene notranjosti - načrtati diskurz, ki poskuša pretrgati z ideologijo, da bi tvegala začetek znanstvenega diskurza (brez subjekta) o ideologiji.

Da bi pokazal, zakaj je kategorija subjekta konstitutivna

¹⁷ Bodite pozorni na tole: ta dvojni *zdajke* vnovični dokaz, daje ideologija »večna«, saj sta oba »zdajle« časovno poljubno ločena med seboj; sam pišem te vrstice 6. aprila 1969, vi pa jih boste kdove kdaj brali.

za ideologijo, ki obstaja samo v tem, da konstituira konkretne subjekte v subjekte, bom uporabil posebno obliko pojasnjevanja: dovolj »konkretno«, da jo bo mogoče prepoznati, a zadosti abstraktno, dajo bo mogoče misliti in dajo bomo res mislili, torej tako, da bo pripeljala do spoznanja.

V prvem obrazcu bom rekel: *vsaka ideologija interpelira konkretne individuumne v konkretne subjekte* prek delovanja kategorije subjekt. 1

To stališče za zdaj implicira, da razločujemo med konkretnimi in konkretnimi subjekti na drugi, četudi lahko na tej ravni konkretni subjekt obstoji samo, kolikor mu je v oporo konkretni individuum.

Menim torej, da ideologija »deluje« ali »funkcionira« tako, da z zelo natančno določeno operacijo, ki ji pravimo *interpelacija*, »novači« subjekte med individuumi (novači jih vse) ali pa te individuumne »spreminja« v subjekte (spreminja jih vse). Interpelacijo lahko pojasnimo z najbolj banalno vsakdanjo policijsko (ali pa tudi ne policijsko) interpelacijo, naslovitvijo: »Hej, vi tam!«¹⁸

Denimo, da se izmišljeni teoretski prizor odigrava na cesti; individuum, ki smo se nanj naslovili, se obrne. S tem preprostim obratom telesa za 180 stopinj postane *subjekt*. Zakaj? Ker je prepoznal, daje naslovitev veljala »prav« njemu in da smo se naslovili *prav* nanj (in ne na koga drugega). Izkušnje kažejo, da je praktično prenašanje interpelacije tako, da naslovitev tako rekoč nikoli ne zgreši svojega naslova: klic, pisk, naslovljenec vselej prepozna-prizna, da se naslavljajo prav nanj. Kaj nenavadna zadeva in kljub velikemu številu tistih, ki »si imajo kaj očitati«, je ni mogoče pojasniti zgolj z »občutkom krivde«.

Da bi laže in jasneje obrazložili naš mali teoretični teater,

¹⁸ Interpelacija, naslovitev, ki je vsakdanja praksa, podrejena natančno določenemu ritualu, dobi v policijski praksi »naslavljanja«, kjer gre za to, da naslavljajo »osumljene«, čisto »posebno« obliko.

smo seveda morali stvari prikazati kot sekvenco, ki ima svoj prej in svoj pozneje, torej kot časovno zaporedje. Individuumi se sprehajajo. Od nekod (zvečine izza njihovega hrbta) se zasliši naslovitev: »Hej, vi tam!«. Individuum (v 90% je to tisti, kije bil naslovljen) se obrne, saj verjame-sumi-ve, da gre zanj, in potemtakem prepoznavna-priznava, da je naslovitev veljala »prav njemu«. V realnosti pa se stvari ne dogajajo druga za drugo. Obstoj ideologije in interpelacija individuumov v subjekte sta ena sama in ista stvar.

Dodamo lahko še: kar se na videz dogaja zunaj ideologije (natanko - na cesti), se v resnici dogaja v ideologiji. Tisto, kar se v resnici dogaja v ideologiji, je torej videti, kakor da bi se dogajalo zunaj nje. Zato tisti, ki so v ideologiji, že po definiciji menijo zase, da so zunaj ideologije: eden izmed učinkov ideologije je praktična *denegacija* ideološke narave ideologije po ideologiji sami: ideologija nikoli ne reče: »Jaz sem ideologija.« Treba je biti zunaj ideologije, se pravi, v znanstvenem spoznanju, šele potem lahko rečemo: sem v ideologiji (popolnoma izjemen primer) ali (splošnejši primer): bil sem v ideologiji. Prav dobro vemo, da obtožba, češ daje nekdo v ideologiji, velja samo za druge in nikoli za nas (izjema so tisti, ki so resnični spinozisti ali marksisti, kar je v tej zadevi popolnoma enaka pozicija). Vse to nas pripelje do sklepa, da *ideologija (zase) nima zunanosti, hkrati pa ni (za znanost, za realnost) nič drugega kakor zunanost*.

Vse to je sijajno pojasnil Spinoza že 200 let pred Marxom, kije to sicer praktical, a nikoli nadrobno razvil. A pustimo to zadevo, ki ima sicer hude posledice - ne samo teoretske, pač pa tudi neposredno politične, saj, vzemimo primer, je od nje odvisna vsa teorija kritike in samokritike, ta teorija paje zlato pravilo prakse marksistično-leninističnega razrednega boja.

Ideologija potemtakem interpelira individuum v subjekte. Glede na to, daje ideologija večna, moramo zdaj odvreči obliko časovnosti, v kateri smo prikazovali delovanje ideologije, in

reči: ideologija je vselej-že interpelirala individuume v subjekte, ali natančneje, individuumi so po ideologiji vselej-že interpelirani v subjekte, to pa nas nujno pripelje do zadnje trditve: *individuumi so vselej-že subjekti*. Individuumi so potemtakem »abstraktni« v primerjavi s subjekti, kar individuumi vselej-že so. Ta trditev se nemara zdi paradokсна.

To, daje individuum vselej-že subjekt, še celo pred svojim rojstvom, je navsezadnje preprosta realnost, vsakomur razumljiva; tukaj nikakor ne gre za paradoks. To, da so individuumi vedno »abstraktni« v primerjavi s subjekti, kar individuumi vselej-že so, je pokazal Freud, ko je kratko malo opozoril na to, kakšen ideološki ritual obkroža pričakovanje »rojstva«, tega »srečnega dogodka«. Vsakdo ve, kako težko je pričakovani še nerojeni otrok in kako ga pričakujejo. Če za trenutek pustimo ob strani »čustva«, se pravi, oblike družinske, očetovske/materinske/zakonske/bratovske ideologije, v katerih pričakujejo otroka, potem lahko prozaično rečemo tole: vnaprej je jasno, da bo nosil Ime svojega Očeta, da bo torej imel identiteto in da bo nenadomestljiv. Še preden se otrok rodi, je potemtakem vselej-že subjekt, za to ga določi specifična družinska ideološka konfiguracija, v kateri ga »pričakujejo«, potem ko so ga spočeli; določeno je v tej konfiguraciji in po njej. Odveč je, če rečemo, daje ta družinska ideološka konfiguracija v svoji enkratnosti močno strukturirana; in v tej neusmiljeni, bolj ali manj »patološki« (če domnevamo, da temu izrazu lahko pripišemo kakšen pomen) strukturi mora nekdanji prihodnji-subjekt »najti« »svoj« prostor, se pravi, »postati« spolni (deček ali deklica) subjekt, kar pa je že vnaprej. Ta ideološka prisila in vnaprejšnja določenost, pa tudi rituali okoli nege in pozneje družinske vzgoje so prav gotovo nekako povezani s tistim, kar je raziskoval Freud v oblikah predgenitalnih in genitalnih »stopenj« v spolnosti, t. j. , s »prijemom« tistega, kar je Freud (skozi njegove učinke) odkril kot nezavedno. Pa pustimo tudi to.

Naredimo še korak. Zdaj se bomo posvetili temu, kako se »igranci« te interpelacijske mizanscene in pripadajoče jim vloge kažejo v sami strukturi vsake ideologije.

Primer: krščanska religiozna ideologija

Ker je formalna struktura vsake ideologije vselej enaka, se bomo omejili na analizo enega samega, vsem razumljivega primera, na analizo religiozne ideologije, vendar z opozorilom, da bi enak prikaz lahko naredili za moralno, pravno, politično, estetično itn. ideologijo.

Oglejmo si torej поблиže krščansko religiozno ideologijo. Uporabili bomo retorično figuro injo »prikazali, kako govori«, se pravi, v fiktiven diskurz bomo zgostili ne le tisto, kar »govori« v obeh testamentih, v teologih, pridigah, pač pa tudi tisto, kar govori v svojih praksah, ritualih, obredih, zakramentih. Krščanska religiozna ideologija govori približno tole:

Obračam se k tebi, človeški individuum, imenovan Peter (vsak individuum je v pasivnem pomenu imenovan s svojim imenom, nikoli si sam ne da imena), da bi ti povedala, da bog je in da si ti njegov dolžnik. Dodaja še: ta bog se obrača nate z mojim glasom (Pismo je božjo besedo shranilo, izročilo jo prenaša, papeška nezmotljivost pajo na »občutljivejših« mestih za vselej utrjuje). Takole govori: to si: Peter! To je tvoj rod: ustvaril te je večni bog, čeprav si rojen 1920 let po Jezusu Kristusu! To je tvoj prostor v svetu! To moraš storiti. Če ubogaš »zakon ljubezni«, boš ti, Peter, rešen in postal boš del Kristusovega zveličanega telesa! Itn...

To je sicer vsem znan in banalen diskurz, vendar paje hkrati tudi hudo presenetljiv.

Presenetljiv, če namreč pomislimo, da se religiozna ideologija obrača prav na individuum¹⁹, da bi jih »spremenila v

¹⁹ Dasiravno vemo, daje individuum vselej že subjekt, še zmerom uporabljamo ta izraz, primeren zaradi kontrastnega učinka, ki ga proizvaja.

subjekte«, in naslavlja individuuma Petra, da bi iz njega naredila subjekt, svoboden, da se odzove ali pa ne odzove temu klicu, se pravi božjim ukazom; če jih kliče po imenu in tako priznava, da so vselej že naslovljeni kot subjekti z osebno identiteto (tako zelo, da Pascalov Kristus lahko reče: »Zate sem prelil tole kapljo svoje krvi.«); če jih naslavlja tako, da subjekt odvrne: »Da, *res sem jaz!*«; če od njih dobi *priznanje*, da so oni res na tistem kraju v svetu, na stalnem bivališču v tej dolini solza, ki jim ga določa ona: »Res je, tukaj sem, delavec, gospodar, vojak!«; če doseže, da privolijo v usodo (večno življenje ali večno prekletstvo), pač glede nato, ali bodo spoštovali ali zaničevali »božje zapovedi«, Zakon, kije postal Ljubezen; - če se vse to v resnici tako dogaja (v dobro znanih ritualnih praksah, kakršne so krst, birma, obhajilo, spoved in poslednje olje, itn....), moramo ugotoviti, da vso to »proceduro«, ki pripelje na prizorišče krščanske religiozne subjekte, obvladuje nenavaden pojav: tolikšna množica možnih religiozних subjektov obstaja namreč le z absolutnim pogojem, da obstaja neki edini absolutni *drugi subjekt*, to je bog.

Da bi ta novi in enkratni subjekt ločili od drugih navadnih subjektov, kijih pišemo z malo začetnico, ga pišimo z veliko začetnico - *Subjekt*.

Pokaže se, da interpelacija individuumov v subjekte predpostavlja »eksistenco« nekega drugega, osrednjega, edinega Subjekta, v imenu katerega se religiozna ideologija naslavlja na vse individuumne kot subjekte. Vse to je jasno²⁰ zapisano v knjigi, kiji pravimo prav Sveto pismo. »V tistem času je Gospod (Jahve) govoril z Mojzesom v oblaku. In Gospod je poklical Mojzesa: 'Mojzes!' '(Res) sem jaz!' je rekel Mojzes, jaz sem Mojzes, tvoj služabnik, govori in jaz te bom poslušal!' In Gospod je govoril z Mojzesom in mu rekel: '*Jaz sem, ki sem.*'«*

²⁰ Besed ne navajam dobesedno, pač pa »po duhu in po resnici«.

* Althusser zgošča več prizorov iz Druge Mojzesove knjige: »Ko je Gospod videl, da gre gledat, gaje Bog poklical iz sredine grma in dejal: 'Mojzes,

Bog potemtakem opredeljuje sebe kot Subjekt *par excellence*, subjekt, kije po sebi in za sebe («Jaz sem, ki sem») in ki interpelira svoj subjekt*, individuuma, ki mu je podložen prav zaradi interpelacije, t.j. individuuma, imenovanega Mojzes. In Mojzes, ki so ga interpelirali-nagovorili po imenuje s tem, da je bil prepoznal, daje bog poklical »prav« njega, privolil, daje subjekt, božji subjekt, subjekt, podložen bogu, *subjekt, kije po Subjektu in ki je Subjektu podložen*. Dokaz: uboga ga in prepriča svoje ljudstvo, da uboga božje ukaze.

Bog je torej Subjekt, Mojzes in nešteti subjekti iz božjega ljudstva pa so njegovi sogovorniki-naslovljenci: njegova *zrcala*, njegovi *odsevi*. Kaj niso bili ljudje ustvarjeni po božji *podobi*? Vsa teološka misel namreč dokazuje tole: četudi bi On »lahko« čisto dobro shajal brez ljudi... bog potrebuje ljudi, Subjekt potrebuje subjekte, prav kakor potrebujejo ljudje boga, kakor potrebujejo subjekti Subjekt. Bolje: bogu so potrebni ljudje, velikemu Subjektu subjekti celo tedaj, kadar se njegova podoba v njih grozljivo spreobrne (kadar se subjekti predajo razvratu, se pravi, grehu).

Bolje: bog sam se podvoji in pošlje na zemljo svojega sina kot navaden, od očeta »zapuščen« subjekt (dolga tožba v vrtu na Oljski gori, tožba, ki se konča na križu), subjekt - a vendar Subjekt, človeka - a vendar boga, da bi se izpolnilo to, kar najavlja končno odrešitev: Kristusovo vstajenje. Bog potem-

Mojzes! 'Tukaj sem!' ... Tedaj je Bog rekel Mojzesu: 'Jaz sem, ki sem.' » Ex 3,4 - 3,14; 23,12. *Sveto pismo stare in nove zaveze*, Ekumenska izdaja, Ljubljana, 1975.

* »... celui qui interpelle son sujet, l'individu qui lui est assujéti...«. V francoščini beseda *sujet* ohranja svoje stare pomene, izpeljane iz lat. *subicere*, *subieci*, *subiectum* (vreči, položiti, postaviti pod); tako imamo pridevnik *sujet*, *sujette*: podrejen, podložen, podvržen; samostalniksw/ef: podložnik, državljan; in nazadnje samostalnik *sujet*, ki najprej pomeni tisto, s čimer se ukvarja misel, kar je torej misli »podvrženo«. - V slovenščino te besedne igre ni mogoče prevesti; gre pač za to, da Althusser v sodobni filozofski pomen besede ironično vpelje etimološki pomen.

takem potrebuje to, da sebe »naredi« za človeka, Subjektu je potrebno, da postane subjekt, kot da bi hotel empirično pokazati, tako da bi bilo za subjekte jasno vidno in otipljivo [cf. sv. Tomaža), da so subjekti, podložni Subjektu, samo zato, da bi se na dan poslednje sodbe kakor Kristus naposled vrnili v okrilje gospodovo, se pravi, v Subjekt.²¹

Dešifrirajmo to sijajno nujnost podvojitve *Subjekta v subjekte* in *samega Subjekta v subjekt-Subjekt*.

Ugotovimo lahko, daje struktura vsake ideologije, ki interpelira individuum v subjekte v imenu nekega Edinega in Absolutnega Subjekta, *spekularna* *, se pravi, zrcalna, in celo *dvojno* spekularna: ta spekularna podvojitvev je konstitutivna za ideologijo in zagotavlja njeno delovanje. To pa pomeni, daje vsaka ideologija *osrediščena*, da gre Absolutnemu Subjektu edino mesto v središču in da ta Subjekt okoli sebe interpelira neskončno število individuumov v subjekte v dvojnem spekulativnem razmerju, tako da ta ideologija *podreja* subjekte Subjektu, a jim hkrati v Subjektu, v katerem vsak subjekt lahko gleda svojo podobo (sedanjo in prihodnjo), daje *jamstvo*, da gre prav zanje in Zanj in da bo bog, ker se pač vse dogaja v Družini (Sveta družina: družina je sveta po svojem bistvu), »prepoznal svoje«, se pravi, tisti, ki bodo prepoznali boga in se bodo v njem prepoznali. Lji bodo rešeni:

Povzemimo) kar smo odkrili o ideologiji nasploh.

Podvojena spekularna struktura ideologije zagotavlja!
hkrati: j

1. interpelacijo »individuumov« v subjekte, j
2. njihovo podrejanje Subjektu, |
3. vzajemno prepoznanje med subjekti in Subjektom in

²¹ Dogma svete trojice je sama teorija podvojitve Subjekta (oče) v subjekt (sin) in njunega spekularnega razmerja (sveti duh).

* Terminje sposojen iz Lacanovega konceptualnega aparata.

med subjekti samimi in navsezadnje subjektovo prepoznavanje samega sebe²²,

4. absolutno jamstvo, daje tako prav, in da bo vse dobro, seveda s pogojem, da subjekti prepoznajo, kaj so, in da se temu primerno vedejo: »Amen - tako bodi.«

Rezultat: subjekti, ujeti v tem četvernem sistemu interpelacije v subjekte, podrejanja Subjektu, univerzalnega prepoznanja in absolutnega jamstva, ti subjekti »funkcionirajo*«, da, v veliki večini primerov »funkcionirajo kar sami«; izjema so »slabi subjekti**«, ki kdaj pa kdaj izzovejo ta ali oni oddelek v (represivnem) aparatu države, da intervenira. Velika večina (dobrih) subjektov pa dobro funkcionira »kar sama«, se pravi, z ideologijo (njene konkretne forme so realizirane v ideoloških aparatih države). Vključujejo se v prakse, kijih obvladujejo rituali IAD. »Prepoznavajo«, priznavajo obstoječe stanje [*das Bestehende*], to, da »je res tako in nič drugače«, daje treba ubogati boga, vest, duhovnika, de Gaulla, šefa, inženirja, da je »treba ljubiti svojega bližnjega kakor samega sebe« itn. S svojim konkretnim materialnim življenjem samo vpisujejo v življenje sijajne besede iz molitve: »Amen - tako bodi!«

Da, subjekti »funkcionirajo kar sami«. Vsa skrivnost tega učinka je v prvih dveh momentih četvernega sistema, o katerem smo pravkar govorili, ali, če hočete, v dvoumnosti termina *subjekt*. »Subjekt« v vsakdanji uporabi izraza res pomeni: 1, svobodno subjektiviteto: središče iniciativ, avtorja dejanj, kije zanje tudi odgovoren; 2. podrejeno bitje, podložno višji

²² Hegel je (ne da bi vedel) sijajen »teoretik« ideologije, prav kolikorje teoretik Vesoljnega Prepoznanja, žal pa konča v ideologiji Absolutne Vednosti. Feuerbach je presenetljiv »teoretik« spekularnega razmerja, žal pa konča v ideologiji Človekovega Bistva. Če hočemo priti do elementov za teorijo jamstva, moramo seči nazaj k Spinozi.

* V izvirniku: *marcher* pomeni (dobro, slabo) delovati, funkcionirati.

** Besedna igra; *mauvais sujet* v francoščini pomeni tudi lopova, hudobneža, telebana.

avtoriteti, potemtakem bitje, ki ni v ničemer svobodno razen v tem, da svobodno sprejme svojo podrejenost. Ta zadnja opomba nam pove, v čem je pomen te dvoumnosti, ki zgolj odseva učinek, ki jo proizvaja: *individuumje interpeliran v (svoboden) subjekt, da se lahko svobodno podredi ukazom Subjekta, da lahko torej (svobodno) sprejme svojo podrejenost, da potemtakem lahko »kar sam izvršuje«* postopke in dejanja svoje podrejenosti. *Subjekti so lahko samo skoz podrejanje in za podrejanje. Zato »funkcionirajo kar sami«.*

»Amen - tako bodil«... V tej besedi je vpisan učinek, ki gaje treba doseči; izraz dokazuje, da ni »naravno«, da tako je (»naravno«: zunaj te molitve, se pravi, zunaj ideološke intervencije). Ta beseda dokazuje, da *mora* biti tako, da bodo stvari take, kakršne morajo biti - recimo naravnost: da bo reprodukcija produkcijskih razmerij vse do procesa produkcije in cirkulacije vsak dan zagotovljena v »zavesti«, se pravi, v vedenju individuumov-subjektov na delovnih mestih, ki jim jih določa družbeno-tehnična delitev dela v produkciji, eksploataciji, represiji, ideologizaciji, znanstveni praksi itn. Za kaj v resnici gre v tem mehanizmu spekularnega prepoznavanja Subjekta in individuumov, interpeliranih v subjekte, in v tem mehanizmu jamstva, ki ga subjektom daje Subjekt, če se svobodno sprijaznijo s tem, da se podredijo Subjektovim »ukazom«? Realnost, za katero gre v tem mehanizmu, realnost, ki je v samih formah prepoznavanja nujno *nespoznana* (ideologija = *prepoznavanje/ne-spoznavanje*), je navsezadnje v resnici prav reprodukcija produkcijskih razmerij in razmerij, ki iz tega izvirajo.

Januar - april 1969

RS. - Teh nekaj shematičnih tez nam sicer omogoča, da pojasnimo nekatere vidike delovanja nadzidave in načina, kako ta intervenira v bazo, vendar pa so seveda *abstraktne* in

nujno puščajo ob strani pomembna vprašanja, o katerih je treba na kratko spregovoriti:

1. Vprašanje *celotnega procesa* realizacije reprodukcije produkcijskih razmerij.

IAD *sodelujejo* pri tej reprodukciji kot element v procesu. Toda stališče njihovega enostavnega sodelovanja je še vedno abstraktno.

Ta reprodukcija *se realizira* zgolj in šele v procesih produkcije in cirkulacije. Realizira se z mehanizmom teh procesov, v katerih se »dopolni« usposabljanje delavcev, kjer jim določijo delovna mesta itn. Prav v notranjem mehanizmu teh procesov se uveljavlja učinek raznih ideologij (predvsem pravno-moralne ideologije).

Toda to stališče je še vedno abstraktno. V razredni družbi so produkcijska razmerja namreč razmerja eksploatacije, se pravi, razmerja med antagonističnimi razredi. Reprodukcijska produkcijskih razmerij, ki je zadnji cilj vladajočega razreda, zato ne more biti zgolj preprost tehnični postopek, ki individuume izobražuje in jih razvršča na razna delovna mesta v »tehnični delitvi« dela. V resnici »tehnične delitve« dela sploh ni - razen v ideologiji vladajočega razreda: vsaka »tehnična« delitev, vsaka »tehnična« organizacija dela je oblika in krinka *družbene* (= razredne) delitve dela, *družbene* (= razredne) organizacije dela. Reprodukcijska produkcijskih razmerij je zatorej lahko edinole zadeva razredov. Realizira se v razrednem boju, v katerem se vladajoči razred spopada z eksploatiranim razredom.

Celotni proces realizacije reprodukcije produkcijskih razmerij je potemtakem še zmeraj abstrakten, vse dokler ga ne gledamo s stališča razrednega boja. V zadnji instanci gledamo s stališča reprodukcije tedaj, kadar gledamo s stališča razrednega boja.

2. Vprašanje razredne narave ideology, ki obstajajo v neki družbeni formaciji.

»Mehanizem« ideologije *nasplohje* eno. Videli smo, da gaje

mogoče povzeti z nekaj načeli, ki jih lahko izrazimo v nekaj stavkih (v tako »skopih« stavkih, kakršni so Marxovi, ko opredeljuje produkcijo *nasploh*, ali pa Freudovi o nezavednem *nasploh*). Če je v tem mehanizmu količkaj resnice, je glede na sleherno realno ideološko formacijo zgolj *abstrakten*.

Razvili smo misel, da se ideologije *realizirajo* v institucijah, v njihovih ritualih in v njihovih praksah, se pravi, v IAD. Videli smo, da se ideologije prav na ta način vključujejo v tisto za vladajoči razred življenjsko pomembno obliko razrednega boja, kiji pravimo reprodukcija produkcijskih razmerij. Toda naj je to stališče še tako realno, je vseeno še zmerom abstraktno.

Država in njeni aparati so namreč smiselni samo s stališča razrednega boja, smiselni so samo, kolikor so aparat razrednega boja, ki zagotavlja razredno zatiranje in jamči za pogoje eksploatacije in njene reprodukcije. Vendar pa ni razrednega boja brez antagonističnih razredov. Brž ko govorimo o razrednem boju vladajočega razreda, že govorimo tudi o odporu, uporu in razrednem boju vladanega razreda.

Prav zato pa se v IAD ne realizira ideologija *nasploh*, v njih se brez konfliktov ne realizira niti ideologija vladajočega razreda. Ideologija vladajočega razreda ne postane vladajoča ideologija po božji milosti, in tega ji ne zagotavlja niti to, da ima vladajoči razred v rokah državno oblast. Ta ideologija postane vladajoča ideologija prav s tem, da se vzpostavijo IAD, v katerih je ta ideologija realizirana in v katerih se realizira. IAD pa se ne vzpostavljajo kar sami od sebe, prav narobe, njihova vzpostavitve je predmet zelo ostrega in nepretrganega razrednega boja: najprej boja proti starim vladajočim razredom in njihovim pozicijam v starih in novih IAD, potem pa boja proti eksploatiranemu razredu.

Toda stališče razrednega boja v IAD je še zmerom abstraktno. Razredni boj v IAD je namreč sicer res aspekt razrednega boja, včasih pomemben in simptomatičen aspekt: denimo, boj proti religiji v 18. stoletju ali »kriza« šolskega IAD v vseh ka-

pitalističnih deželah danes. Toda razredni boj v IAD je zgolj aspekt razrednega boja, ki presega IAD. Ideologija, ki jo razred na oblasti povzdigne v vladajočo ideologijo v svojih IAD, se sicer resda »realizira« v teh IAD, vendar pa jih presega, saj prihaja od drugod. Prav tako ideologija, ki se jo vladanemu razredu posreči braniti v takih IAD in proti njim, te aparate presega, saj prihaja od drugod.

Tako je samo z razrednega stališča, se pravi, s stališča razrednega boja mogoče pojasniti ideologije, ki obstajajo v neki družbeni formaciji. S tega stališča ni mogoče pojasniti samo realizacije vladajoče ideologije v IAD in oblik razrednega boja, katerih bojišče in predmet so ti IAD. S tega stališča lahko tudi in predvsem razumemo, od kod izhajajo ideologije, ki se realizirajo v IAD in se v njih spopadajo. Četudi je namreč res, da so IAD tista *oblika*, v kateri se mora *nujno* realizirati ideologija vladajočega razreda, in oblika, s katero se mora ideologija vladanega razreda *nujno* meriti in spopadati, pa se ideologije ne »porajajo« v IAD, pač pa iz družbenih razredov, zapletenih v razredni boj: iz njihovih eksistenčnih razmer, njihovih praks, bojnih izkušenj itn.

April 1970

OPOMBA K IDEOLOŠKIM APARATOM
DRŽAVE (IAD)

Note sur les AIE

Prevedeno po: Louis Althusser, *Sur la reproduction*, PUF, Pariz, 1995, str. 253-267. Besedilo je datirano z decembrom 1976 in je bilo v francoščini objavljeno šele 1995. Izšlo je leta 1977 v nemščini, v publikaciji z naslovom *Ideologie und ideologische Staatsapparate* pri založbi VSA v Hamburgu, in leta 1978 v španščini v zborniku *Nuevos Escritos* pri založbi LAIA v Barceloni.

I.

Mojemu eseju iz let 1969-1970 o IAD* so najpogosteje očitali »funkcionalizem«. V teoretski skici so si prizadevali videti poskus, da bi v okviru marksizma razvil interpretacijo, ki opredeljuje organe zgolj z njihovimi neposrednimi funkcijami in družbo tako zamrzne v ideološke institucije, katerih naloga je izvrševati funkcije podrejanja: potemtakem so v eseju videli nedialektično interpretacijo, katere globlja logika izključuje vsako možnost razrednega boja.

Menim pa, da ti kritiki niso dovolj pozorno prebrali sklepnih pripomb v eseju, ki poudarjajo »abstraktno« naravo moje analize in razredni boj izrecno postavljajo v središče moje koncepcije.

Nedvomno bi lahko rekli, da je posebnost teorije o ideologiji, ki jo je mogoče razbrati iz Marxa, da poudarja, da ima *razredni boj prvenstvo* nad funkcijami in delovanjem državnega aparata, ideoloških aparatov države. Prvenstvo, ki ga kajpada ni mogoče povezati z nikakršnim funkcionalizmom.

Jasno je namreč, da sistema ideološkega »vodstva«, ki ga v

* Esej je v slovenščini že izšel v knjigi *Ideologija in estetski užitek*, CZ, Ljubljana, 1980 (v prevodu Slavoj Žižka); prevajalec je uporabil nemški prevod, kije bil tedaj v objavljeni obliki edini dostopen. Pričujoče besedilo je prevedeno iz francoskega izvornika, vendar razlike med prevodoma niso bistvene. *Op. ur.*

družbi uveljavlja vladajoči razred, se pravi, učinkov konsenza, kojih sproža vladajoča ideologija (ta »je ideologija vladajočega razreda«, Marx), ni mogoče koncipirati kot preproste *danosti*, kot *sistema natančno določenih organov*, ki bi *avtomatično* podvojeval nasilno gospostvo tega razreda ali pa bi ga ta razred vzpostavil z jasno politično zavestjo, zato da bi izvrševal cilje, opredeljene z njihovimi funkcijami. Vladajoča ideologija ni namreč nikoli *izvršeno dejstvo razrednega boja*, ki bi uhajalo samemu razrednemu boju.

Vladajoča ideologija, ki obstaja v kompleksnem sistemu ideoloških aparatov države, je v resnici rezultat zelo dolgotrajnega in trdega razrednega boja, v katerem je lahko buržoazija (če naj vzamemo ta primer) dosegla svoje cilje le z dvojnimi pogoji - tako, da se je *hkrati* borila proti prejšnji vladajoči ideologiji, kije preživela v starih aparatih, in proti ideologiji novega izkoriščanega razreda, ki si prizadeva najti svoje organizacijske oblike in oblike boja. In ta ideologija, s katero se je buržoaziji posrečilo vzpostaviti hegemonijo nad nekdanjo zemljiško aristokracijo in nad delavskim razredom, se ni konstituirala zgolj v *zunanjem* boju proti temu razredoma, marveč tudi in *hkrati* v *notranjem* boju, ki gaje bojevala, da bi presegla protislovja med frakcijami meščanskega razreda in vzpostavila enotnost buržoazije kot vladajočega razreda.

V tem smislu moramo razumeti reprodukcijo vladajoče ideologije. Formalno vzeto mora vladajoči razred reproducirati materialne, politične in ideološke pogoje svojega obstoja (obstajati, to je reproducirati se). Toda reprodukcija vladajoče ideologije ni preprosto ponavljanje, ni enostavna reprodukcija, pa tudi nikakršna razširjena, avtomatična, mehanična reprodukcija *danih* institucij, ki bijih enkrat za vselej določala njihova funkcija: ta reprodukcija je boj za poenotenje in obnovo *prejšnjih* disparatnih in protislovnih *ideoloških elementov* v enotnosti, izborjenih v razrednem boju in z razrednim bojem proti prejšnjim oblikam in novim antagonističnim težnjam. Boj za reprodukcijo vladajoče ideologije ni nikoli končan -

treba gaje začeti vselej znova - boj, kije zmerom podrejen zakonu razrednega boja.

Za to, da ni ta boj za poenotenje vladajoče ideologije nikoli »dokončan«, da ga je treba vedno »znova začenjati«, je več vzrokov. Ni edini vzrok to, da ideološke oblike in ideološki aparati države prejšnjega vladajočega razreda še *naprej vztrajajo* in se strahovito upirajo (»navada«, o kateri je govoril Lenin). Tudi ne le v življenjsko pomembni potrebi po vzpostavljanju *enotnosti* vladajočega razreda, kije nastal tako, da so se zlile različne razredne frakcije (trgovski kapital, industrijski kapital, finančni kapital itn.), in ne le v potrebi po tem, da vladajoči razred prepozna svoje »splošne razredne interese«, ki so onstran protislovij »posebnih interesov« individualnih kapitalistov. Ni edini vzrok razredni boj, ki ga je treba bojevati zoper porajajoče se oblike *ideologije podrejenega razreda*. In ne zgodovinske preobrazbe produkcijskega načina, ki silijo, da se vladajoča ideologija »*prilagaja*« razrednemu boju (tako se zdaj pravna ideologija klasične buržoazije umika tehnokratski ideologiji). Temveč sta vzrok tudi *materialnost in raznovrstnost praks*, katerih »spontano« ideologijo je treba poenotiti. Te velikanske in protislovne naloge ni nikoli mogoče popolnoma opraviti, in dvomiti je mogoče, da bo kdaj koli obstajal model »etične države«, katere utopični ideal je Gramsci prevzel od Croceja. Tako kot nikoli ne preneha razredni boj, tudi nikoli ne preneha boj vladajočega razreda, da bi poenotil obstoječe ideološke elemente in oblike. To pa pomeni, da ne more vladajoča ideologija *nikoli popolnoma rešiti svojih lastnih protislovij*, ki so odsev razrednega boja - četudi je prav to njena funkcija.

Zato lahko iz te teze o *prvenstvu razrednega boja nad vladajočo ideologijo in ideološkimi aparati države* izpeljemo neko drugo tezo, kije njena neposredna posledica: ideološki aparati države so nujno kraj in predmet razrednega boja, ki v aparatih vladajoče ideologije nadaljuje splošni razredni boj, ki obvladuje družbeno formacijo. Funkcija IAD je v tem, da vbijajo v glave vladajočo ideologijo, zato ker se tej ideologiji nekaj *upira*; nekaj

seji upira zato, ker se bje boj, ta boj pa je naposled posreden ali neposreden, bližnji ali, pogosteje, daljni odmev razrednega boja. Dogodki maja 68 so jarko osvetlili to dejstvo in razkrili boj, kije bil dotlej le zamolkel in pridušen. Toda ti dogodki so s tem, da seje v njih v obliki upora prikazal *neposredni* razredni boj, ki poteka v ideoloških aparatih države (zlasti v šolskem aparatu, pa tudi v medicinskem, arhitekturnem aparatu itn.), nekoliko zameglili temeljni pojav, ki je določal te *neposredne* dogodke, namreč naravo razrednega boja, inherentno zgodovinskemu *konstituiranju* in protislovni *reprodukciji* vladajoče ideologije. Maj 68 je bil »doživet« brez zgodovinske ali politične perspektive v strogem pomenu besede. Zato se mi je zdelo, da moram opozoriti na tole: če hočemo razumeti dejstva razrednega boja v ideoloških aparatih države in doumeti upor v njegovi pravi meri, se moramo postaviti »na stališče reprodukcije«, ki je stališče razrednega boja kot *celotnega procesa* in ne kot vsote spopadov, ki so punktualni ali omejeni na to ali ono »sfero« (ekonomsko, politično, ideološko); kot *zgodovinskega procesa* in ne kot *neposrednih* epizod represije ali revolte.

Zdaj ko sem opozoril na te perspektive, se mi zdi, da bi mi le težko lahko podtaknili »funkcionalistično« ali »sistemsko« interpretacijo nadzidave in ideologije, interpretacijo, ki bi izključila razredni boj v korist nekakšne mehanicistične koncepcije instanc.

II.

Drugih očitkov je bila deležna narava političnih strank, predvsem *revolucionarne politične stranke*. Naj povem na kratko: pogosto so mi hoteli podtakniti misel, daje zame *vsaka* politična stranka posebej ideološki aparat države, kar bi lako imelo za posledico, da bi vsako stranko radikalno zaprl v »sistem« ideoloških aparatov države, jo podredil zakonu »sistema« in s tem izključil iz tega »sistema« možnost revolucionarne stranke. Če so vse stranke IAD in so potemtakem v

službi vladajoče ideologije, potem si revolucionarne stranke, omejene na to »funkcijo«, kratko malo ne moremo več zamisliti.

Vendar pa nisem nikoli zapisal, daje politična stranka ideološki aparat države. Rekel sem celo (četudi na kratko, priznam) *nekaj čisto drugega*, namreč to, da so politične stranke zgolj »*sestavni deli*« posebnega ideološkega aparata države: *političnega* ideološkega aparata države, ki »realizira« politično ideologijo vladajočega razreda, recimo v njeni »konstitucionalni vladavini« (»osnovni zakoni« v času monarhije starega režima, parlament itn., predstavniški parlamentarizem buržoazije v njenih »liberalnih« obdobjih).

Bojim se, da kritiki niso prav razumeli tega, kar sem hotel povedati s terminom *politični* ideološki aparat države. Da bi ga bolje razumeli, moramo skrbno razlikovati med *političnim* ideološkim aparatom države in (represivnim) *državnim aparatom*.

Kaj vzpostavlja (represivni) *državni aparat*, katerega enotnost je - tudi kadar je protislovna - neskončno močnejša od vseh ideoloških aparatov države skupaj? Državni aparat obsega predsedstvo države, vlado in upravo, to je orodje izvršne oblasti, vojsko, policijo, pravosodje, sodišča in njihove dispozitive (zapore itn.).

V tej celoti moramo ločeno obravnavati to, kar bom imenoval *politični državni aparat* - ta zajema šefa države, vlado, ki jo neposredno vodi (vladavina, kije danes v veljavi v Franciji in v številnih drugih deželah), in upravo (ki *izvršuje* politiko vlade). Šef države reprezentira enotnost in voljo vladajočega razreda in je tista avtoriteta, kije zmožna uveljavljati splošne interese vladajočega razreda proti posebnim interesom njegovih članov. Giscard d'Estaing je popolnoma zavestno »pokazal barvo«, ko je rekel, da bo ostal predsednik, četudi bo levica na volitvah 1978 zmagala, in sicer zato, da bo »branil svobščine Francozov«, kar morate razumeti: tistih Francozov, ki pripadajo meščanskemu razredu. Vlada (ki jo zdaj nepo-

sredno vodi šef države) izvaja politiko vladajočega razreda, uprava, kije podrejena vladi, pa jo izvršuje v posameznostih. Pri tem razlikovanju, ki jasno pokaže obstoj *političnega državnega aparata*, ne smemo nikakor pozabiti, da k temu aparatu sodi tudi uprava, čeprav sama sebe pita z ideologijo - po zgedu same buržoazne države -, češ da »služi splošni koristi« in igra vlogo »javne službe«. Pri tem ne gre za individualne namere in ne za izjeme: funkcija uprave je v celoti neločljivo povezana z izvajanjem politike buržoazne vlade, ki je razredna politika. S tem daje visoki državni upravi zaupana naloga, da v posameznostih izvaja to politiko, igra neposredno politično vlogo, uprava kot celota pa igra vse bolj vlogo »kvadriljiranja«. Politiko buržoazne vlade lahko izvaja le tako, da je njena naloga hkrati nadzor nad tem, kako to politiko izvršujejo posamezne osebe ali skupine, in to, da s prstom kaže na tiste, ki ne spoštujejo te politike, ali jih izroča organom represije.

Tako razumljen *politični državni aparat* (šef države, vlada, uprava) je del (represivnega) državnega aparata: v okviru državnega aparata je mogoče legitimno določiti njegovo področje.

Tole pa je odločilna točka: razlikovati moramo med *političnim državnim aparatom* (šefom države, vlado, upravo) in *političnim ideološkim aparatom države*. Prvi sodi k (represivnemu) državnemu aparatu, medtem ko drugi pripada ideološkim aparatom države.

Kaj naj potemtakem razumemo z izrazom *politični ideološki aparat države*? »Politični sistem« ali »ustavno ureditev« neke družbene formacije. Tako se je, denimo, francoska buržoazija kot vse sodobne buržoazije kapitalističnih dežel v glavnem prepoznala v političnem sistemu *parlamentarnega zastopstva*, ki je realiziral buržoazno ideologijo v *političnem ideološkem aparatu države* - četudi se je v težavnih situacijah razrednega boja zatekla k drugačnim vladavinam (prvi in drugi bonapartizem, ustavna monarhija, Petainov fašizem).

Ta IAD lahko opredelimo z nekim določenim (volilnim) načinom zastopanja »ljudske volje«, z izvoljenimi poslanci (bolj ali manj splošna volilna pravica) - tem naj bi za svojo politiko »odgovarjala« vlada, ki jo imenuje šef države ali sam parlament. Seveda vemo, da ima vlada *defacto* (in v tem je prednost, ki jo ima ta aparat za buržoazijo) na voljo impresivno število sredstev, s katerimi lahko to »odgovornost« obide ali se ji izogne, in začne od začetka: najprej z vsemi mogočimi oblikami zastraševanja, s prirejanjem tako imenovane splošne in neposredne volilne pravice, nadalje z veljavnimi parlamentarnimi pravili (cenzus, izključitev žensk in mladine iz volitev, volitve v več stopnjah, sistem dveh domov z različnima volilnima bazama, »delitev« oblasti, prepoved revolucionarnih strank itn.). To so realna *dejstva*. Toda o »političnem sistemu« je mogoče govoriti kot o »*ideološkem* aparatu države« navsezadnje zaradi *fikcije*, ki ustreza neki »določeni realnosti« - zaradi fikcije, da sestavni deli tega sistema pa tudi načelo njegovega delovanja temeljijo na ideologiji »svobode« in »enakosti« individuuumov, ki volijo, na tem, da predstavnike ljudstva »svobodno izberejo« individuumi, ki »tvorijo« ljudstvo, in sicer v funkciji *ideje*, ki jo ima vsak individuum o politiki, kakršno naj bi uveljavljala država. Na podlagi te fikcije (državno politiko navsezadnje določajo interesi vladajočega razreda v razrednem boju) se oblikujejo »*politične stranke*«, ki naj bi izražale in zastopale velike divergentne (ali konvergentne) izbire glede politike naroda. Vsak individuum lahko tako »svobodno« izrazi svoje mnenje s tem, da po svoji izbiri glasuje za katero od političnih strank (seveda če ta stranka ni prepovedana).

V političnih strankah je nedvomno *lahko* neka določena realnost. Splošno rečeno: *če je razredni boj zadosti razvit*, politične stranke lahko v razrednem boju *grosso modo* zastopajo interese antagonističnih razredov in razrednih frakcij ali družbenih slojev, ki si prizadevajo v razrednem konfliktu uveljaviti svoje posebne interese. Skozi to realnost *lahko*, vsem oviram in prevaram »sistema« navkljub, naposled privre na dan

temeljni razredni antagonizem. Pravim »lahko«, saj poznamo buržoazne države (ZDA, Velika Britanija, ZRN itn.), v katerih se političnemu razvoju razrednega boja *ni posrečilo, da bi prekoračil prag volilnega zastopništva*: parlamentarni antagonizmi so v tem primeru zgolj zelo oddaljeni, da, celo popolnoma popačeni kazalci realnih razrednih antagonizmov. Buržoazija je v teh deželah popolnoma na varnem, zavarovana s parlamentarnim sistemom, ki se vrti v krogu ali teče v prazno. Prav narobe pa poznamo tudi primere, da se ekonomski in politični razredni boj delavskega razreda tako okrepi, da se mora buržoazija bati, kaj ji bo prinesla »razsodba splošne volilne pravice« (Francija, Italija), četudi ima na voljo tudi precejšnja sredstva, da to rzsodbo zaduši ali izniči. Pomislimo samo na poslansko zbornico ljudske fronte v Franciji: buržoazija je potrebovala le dve leti, daje zlomila njeno večino, potem pa jo je z *njeno lastno privolitvijo* izročila Petainu.

Mislim, da ne bo mogel nihče dvomiti o *ideološki* naravi parlamentarne vladavine, če njena »načela« soočimo z dejstvi in rezultati.

Vsaka ideologija - od pravne ideologije prek filozofske ideologije, ki se bohotita že stoletja, tja do moralne ideologije - uveljavlja tole »očitnost« o »človekovih pravicah«: namreč, da vsakemu individuumu pritiče svoboda, da si v politiki izbere svoje ideje in svoj tabor (svojo stranko); zlasti pa uveljavlja idejo o - ta je podlaga te »očitnosti« in je navsezadnje le prevara - *daje vsaka družba sestavljena iz individuumov* (Marx: »Družbe ne sestavljajo individuumi«, temveč razredi, ki se spopadajo v razrednem boju), da *obča volja* izhaja iz volilnih skrinjic večinskih volitev in da prav ta obča volja, ki jo predstavljajo strankarski poslanci, oblikuje *politiko naroda* - medtem ko je ta politika navsezadnje vselej zgolj politika nekega razreda, vladajočega razreda.

Kar preveč očitno je, da je ta politična ideologija del vladajoče ideologije in da ji je homogena: na to ideologijo naletimo vsepovsod v buržoazni ideologiji (ki pa se zadnjih deset let

vendarle spreminja). Nič presenetljivega, če vemo, daje »vzorec« za to vladajočo ideologijo *pravna ideologija*, kije neizogibno potrebna za delovanje buržoaznega prava. To, daje mogoče nanjo naleteti povsod, nam kaže, da imamo opraviti z *vladajočo* ideologijo. Prav iz tega, da se »očitnosti« *stalno sklicujejo druga na drugo* - »očitnost« pravne ideologije na »očitnost« moralne ideologije, ta pa na »očitnost« politične ideologije -, vsaka ideološka »očitnost« pridobiva svojo *neposredno potrditev* in se skozi razne prakse IAD vsiljuje vsakemu posameznemu individuumu. Ideologija človekovih pravic, svobode, enakosti, svobodne izbire idej in predstavništva, enakosti pred volilno skrinjico, je konec koncev - ne zaradi moči »idej«, marveč kot rezultat razrednega boja - proizvedla tisti ideološki *aparati*, v katerem se je politična ideologija človekovih pravic utelesila in je postala - z izjemo marksistične kritike - »očitnost«, ki jo volivci, vsaj velika večina volivcev, sprejemajo brez opaznega nasilja. Tu imamo dejansko opraviti z aparatom, saj predpostavlja materialen in urejen dispozitiv - od volilnega imenika, volilnega listka in volilne kabine prek volilnih kampanj in parlamenta, ki nastane kot rezultat volitev, itn. Vendar pa imamo tu dejansko opraviti z aparatom, ki je tudi *ideološki*, saj deluje brez nasilja, »čisto sam«, »na ideologijo« svojih akterjev, ki sprejemajo pravila in jih spoštljivo izvajajo, saj so prepričani, daje treba »izpolniti svojo volilno dolžnost« in da je to »normalno«. Podrejanje in konsenz sta eno. To »očitnost«, ki jo uveljavlja buržoazna ideologija, volivci sprejemajo kot »očitnost«: imajo se za volivce in sodelujejo v sistemu. »Držijo se pravil igre.«

Če je ta analiza pravilna, potem iz nje izhaja, da nikakor ni mogoče trditi - nekateri so iz nje »prenagljeno« potegnili sklep in mi podtaknili teorijo, ki naj bi zanikala vsako možnost revolucionarnega delovanja -, da so vse stranke, torej tudi stranke delavskega razreda, kot stranke *vselej ideološki aparati države*, integrirani v buržoazni sistem in zato nezmožni bojevati svoj razredni boj.

Če drži, kar sem rekel, potem je jasno, da obstoj političnih strank nikakor ne izključuje razrednega boja, temveč, prav narobe, temelji na njem. In če si buržoazija nenehno prizadeva, da bi dosegla ideološko in politično hegemonijo nad strankami delavskega razreda, potem je tudi to oblika razrednega boja, in buržoaziji se posreči doseči hegemonijo le, če ji delavske stranke nasedejo, bodisi tako, da se njihovi voditelji pustijo zastrašiti (državlanski mir 1914-1918), da se kratko malo »prodajo«, bodisi tako, da se baza delavskih strank zaradi materialnih ugodnosti pusti odvrniti od svoje revolucionarne naloge (delavska aristokracija) ali da pade pod vpliv buržoazne ideologije (revizionizem).

III.

Učinke razrednega boja je mogoče videti še jasneje, če si ogleđamo same revolucionarne delavske stranke, na primer, komunistične stranke. Ker so organizacije delavskega razrednega boja, so *načeloma* (tudi te organizacije namreč lahko padejo v reformizem in revizionizem) popolnoma *tuje* interesom buržoaznega razreda in njegovemu političnemu sistemu. Njihova ideologija (na podlagi katere novačijo svoje privržence) je antagonistična buržoazni ideologiji. Njihova organizacijska oblika (demokratski centralizem) se razlikuje od buržoaznih strank in celo od socialdemokratskih in socialističnih strank. Njihov cilj ni omejiti svoje delovanje na parlamentarno tekmovanje, temveč razširiti razredni boj na vse delavce, od ekonomije na politiko in ideologijo, in sicer v *oblikah delovanja*, ki so zanje značilne in ki nimajo kajpada nič skupnega s tem, da vsakih pet let vržemo listek v volilno skrinjico. Naloga komunistične stranke je voditi delavski razredni boj *na vseh področjih in zlasti zunaj parlamenta*. *Njeno končno poslanstvo* ni »sodelovati« v vladi, temveč vreči in razbiti oblast buržoazne države.

To točko moram še zlasti poudariti, saj se ima danes večina

zahodnih komunističnih strank za »vladne stranke«. *Tudi če kakšna komunistična stranka po naključju sodeluje v vladi (in z nekimi določenimi pogoji je to lahko popolnoma prav), paje nikakor ni mogoče definirati za »vladno stranko«, pa naj gre za vlado pod gospostvom buržoaznega razreda ali za vlado pod gospostvom proletarskega razreda (»diktatura proletariata«).*

Ta točka je odločilna. Komunistična stranka namreč ne more stopiti v vlado buržoazne države (tudi če je ta vlada »leva« vlada, vlada združene levice, odločena, da bo izpeljala demokratične reforme) *zato, da bi »upravljala« zadeve buržoazne države. V vlado marveč stopi zato, da bi okrepila razredni boj in pripravila padec buržoazne države. Vendar pa tudi v vlado diktature proletariata ne more stopiti s prepričanjem, da naj bi bila njena prava naloga »upravljati« zadeve te države, ko pa je njena naloga pripravljati njeno odprtje in njen konec. Če namreč posveti vse svoje sile temu »upravljanju«, tj., če se tako rekoč spoji z državo - to smo videli v državah Vzhoda -, potem ne more prispevati k njenemu spodkopavanju. Komunistična stranka se torej nikakor ne sme vesti kot navadna »vladna stranka«, saj pomeni vladna stranka isto kot *državna stranka*, to pa spet pomeni, da bodisi služi buržoazni državi ali pa da podpira državo diktature proletariata, medtem ko je njeno poslanstvo, prav narobe, da prispeva k njenemu koncu.*

Kot vidimo, revolucionarne stranke ne opredeljujeta niti njeno mesto v izvoljenem parlamentu niti ideologija, ki jo realizira buržoazni *politični* ideološki aparat države, četudi zahteva svoje mesto v *političnem* ideološkem aparatu države, da bi ponesla odmev razrednega boja tudi v parlament, in celo če - kadar so okoliščine ugodne za nadaljnji razvoj razrednega boja - »sodeluje« v vladi. Komunistična stranka ima pravzaprav popolnoma drugačno »politično prakso« kot buržoazne stranke.

Buržoazna stranka ima na voljo sredstva in podporo vsakokratne buržoazije, njenega ekonomskega gospostva, njenega izkoriščanja, njenih državnih aparatov, njenih ideoloških

aparatom države itn. Za svoj obstoj ji ni treba - *ni prioriteta* - združiti okoli sebe ljudskih množic, ki jih hoče pridobiti za svoje ideje: to prepričevanje, propagando in snubljenje prevzame nase predvsem družbena ureditev same buržoazije, ki s tem poskrbi za *množično bazo* buržoaznih strank. Politični in ideološki prijem buržoazije je tak, tako dobro in tako dolgo vzpostavljen, da so volilne odločitve v »normalnem« obdobju že kar avtomatične - tja do variacij, ki zadevajo stranke različnih frakcij buržoazije. Za to, da lahko buržoazne stranke uživajo plodove tistega gospostva, kije rezultat volitev v skladu s prepričanjem, jim največkrat zadošča, da s hitro in učinkovito mobilizacijo dobro organizirajo volilno kampanjo.

Zato tudi buržoazni stranki za preživetje ni potrebna nikakršna znanstvena teorija ali sploh kakšen nauk: za to, da pridobi privržence, ki so - iz interesa ali strahu - že vnaprej prepričani, ji zadodošča nekaj idej iz zakladnice vladajoče ideologije.

V nasprotju s tem nima delavska stranka članom ničesar ponuditi: niti nadarbin niti materialnih prednosti, s katerimi si buržoazna stranka kupuje svoje odjemalce, če se ti obotavljajo. Kaže se kot to, kar je: organizacija delavskega razrednega boja, katere edina sila so razredni instinkt izkoriščancev, znanstvena teorija in svobodna volja članov, angažiranih na podlagi priznavanja strankinega statuta. Svoje člane organizira, da bi bojevala razredni boj v vseh njegovih oblikah: ekonomski (skupaj s sindikalnimi organizacijami), politični in ideološki. Svoje linije in svojih praks ne opredeljuje zgolj na podlagi *upora* izkoriščanih delavcev, temveč na podlagi *razmerja sil* med razredi, ki ga »konkretno« analizira, zahvaljujoč načelom svoje znanstvene teorije, obogatene s celotnim izkustvom razrednega boja. Ne le v nacionalnem merilu, temveč tudi v svetovnem kar najbolj upošteva oblike in silo razrednega boja vladajočega razreda. Izhajajoč iz te »linije« lahko presodi, daje v nekem trenutku koristno in »prav« stopiti v levo vlado in v njej za lastne cilje bojevati razredni boj. V vsakem

primeru pa vselej podreja neposredni interes gibanja dolgoročnim interesom delavskega razreda. Svojo taktiko podreja strategiji komunizma, se pravi strategiji brezrazredne družbe. Taka so vsaj »načela«.

V takih razmerah komunisti upravičeno govorijo o svoji stranki kot o »partiji nove vrste«, ki se popolnoma razlikuje od buržoaznih strank, o sebi pa kot o »bojevniki nove vrste«, ki se popolnoma razlikujejo od buržoaznih politikov. Njihova politična praksa - ilegalna ali legalna, parlamentarna ali »zunajparlamentarna« - nima nič skupnega z buržoazno politično prakso.

Seveda je mogoče pripomniti, da se tudi komunistična stranka - tako kot vse stranke - konstituira na podlagi neke *ideologije*, ki jo sama označuje za *proletarsko ideologijo*. Zagotovo. Tudi pri njej ima ideologija vlogo »cementa« (Gramsci), ki družbeno skupino *enoti* v mišljenju in v praksah. Tudi pri njej ta ideologija »interpelira individuume v subjekte«, natančneje v subjekte-borce; če hočemo videti, kako delujeta ta mehanizem in ta dinamika, ki *načeloma* - če upoštevamo »igro« in protislovja, ki obstajajo med različnimi ideologijami - ne zapečati usode kakšnega individuuma nič manj kot katera koli druga ideologija, nam zadošča že nekaj konkretnih izkustev s kakšno komunistično stranko. Toda to, čemur pravimo proletarska ideologija, ni čista »spontana« ideologija proletariata, v kateri se proletarski »elementi« (Lenin) kombinirajo z buržoaznimi elementi in so jim pogosto celo podrejeni. Če naj namreč proletariat obstaja kot razred, ki se zaveda svoje enotnosti in kije dejaven v svoji bojni organizaciji, ne potrebuje zgolj izkustev (izkustev razrednega boja, ki ga bije že dobro stoletje), temveč tudi *objektivna spoznanja*, za katera mu je načela priskrbela marksistična teorija. Proletarska ideologija - množična ideologija - se konstituira na dvojni podlagi izkustev, kojih osvetljuje marksistična teorija, ideologija, ki je sposobna poenotiti avantgardo delavskega razreda v njenih organizacijah razrednega boja. *Je torej čisto posebna*

ideologija: je ideologija, saj na ravni množic deluje kot vsaka ideologija (tako, da interpelira individuume v subjekte), vendar pa je hkrati prežeta z zgodovinskimi izkustvi, ki so jih osvetlila načela znanstvene analize. Tako kot se kaže, je ena izmed oblik, kako seje delavsko gibanje zlilo z marksistično teorijo; to zlitje kajpada ne poteka brez napetosti ali protislovij, saj lahko med proletarsko ideologijo, kakršna obstoji v danem trenutku, in med stranko, v kateri se realizira ta ideologija, obstaja oblika enotnosti, kije sami marksistični teoriji *nepre-sojna*, čeprav je ta sama vpeta v to enotnost. Marksistična teorija je v tem primeru uporabljena kratko malo kot argument avtoritete, se pravi, kot spoznavno znamenje ali dogma, navsezadnje pa lahko - četudi jo razglašajo za teorijo stranke - celo kratko malo *izgine*, nadomesti pa jo pragmatična in sektaška ideologija, ki je zgolj še v službi interesov stranke ali države. Ni treba veliko besed, da v tem prepoznamo sedanji položaj v strankah, ki jih je zaznamoval Stalinov čas, in da iz tega pridemo do sklepa, da je tudi »proletarska ideologija« zalog razrednega boja, ki zadeva proletariat v njegovih lastnih načelih enotnosti in dejavnosti, kadar se vladajoča buržoazna ideologija in buržoazna politična praksa vrineta v organizacije proletarskega razrednega boja.

Je ideologija, zagotovo. Toda proletarska ideologija ni katera koli ideologija. Vsak razred se namreč prepozna v neki posebni, nikakor ne poljubni ideologiji, v tisti ideologiji, kije *zakoreninjena v njegovi strateški praksi* in ki je sposobna poenotiti in usmerjati njegov razredni boj. Vemo, da se je fevdalni razred iz razlogov, ki bi jih morali še analizirati, tako prepoznal v *religiozni ideologiji* krščanstva, da pa se je buržoazni razred - vsaj v času svojega klasičnega gospostva in pred najnovjšim razvojem imperializma - prav tako prepoznal v *pravni ideologiji*. Delavski razred pa se - četudi je dojemljiv za elemente religiozne, moralne in pravne ideologije - prepozna predvsem v ideologiji politične narave: ne v buržoazni politični ideologiji (razrednega gospostva), temveč

v proletarski politični ideologiji, v ideologiji razrednega boja za odpravo razredov in za vzpostavitev komunizma. Prav ta ideologija, ki je bila najprej spontanih oblik (utopični socializem), pozneje - ko se je delavsko gibanje zlilo z marksistično teorijo, paje postala učena, je »jedro« proletarske ideologije.

Kajpada taka ideologija ni nastala tako, da bi posamezni »intelektualci« (Marx in Engels) *poučevali* delavsko gibanje, to gibanje pa bi sprejelo ponujeno ideologijo, ker bi se v njej prepoznalo: v tem primeru bi namreč morali pojasniti, kako so lahko buržoazni intelektualci sproducirali tak čudež, namreč teorijo, kije ukrojena natančno po meri proletariata. Ta teorija tudi ni - kot je mislil Kautsky - od zunaj »prišla v delavsko gibanje«, saj Marx in Engels ne bi mogla razviti svoje teorije, če je ne bi utemeljila na teoretskih razrednih pozicijah, ki so bile neposredni učinek njune organske pripadnosti delavskemu gibanju njunega časa. Marksistično teorijo so resda razvili intelektualci, opremljeni z velikansko kulturo, vendar v *delavskem gibanju in iz delavskega gibanja*. Machiavelli je rekel, da »moramo biti ljudstvo, če hočemo razumeti vladarja«. Intelektualec, ki se ni rodil kot ljudstvo, mora *postati ljudstvo*, če naj razume vladarje, to pa lahko postane le tako, da se udeležuje bojev tega ljudstva. To je storil Marx: s tem da se je bojeval v prvih proletarskih organizacijah, je *postal* »organski intelektualec proletariata« (Gramsci), in šele ko je stal na političnih in teoretičnih pozicijah proletariata, je lahko »razumel« kapital. Napačno vprašanje *vnašanja* marksistične teorije od zunaj se je s tem spremenilo v vprašanje, *kako v delavskem gibanju razširjati teorijo, kije bila zasnovana iz delavskega gibanja*. To »razširjanje« je kajpada rezultat zelo dolgega razrednega boja, kije poln hudih preobratov in se nadaljuje še danes, skozi dramatične razkole, ki jih neti razredni boj imperializma.

Če hočemo povzeti bistveno vsebino te analize o naravi revolucionarne stranke, se lahko vrnemo k tezi o prvenstvu razrednega boja nad državnim aparatom in ideološkimi aparati

države. Stranka, kakršna je komunistična stranka, *je formalno* lahko videti kot stranka, kakršne so druge, ko uporablja pravico, da je z volitvami zastopana v parlamentu. *Formalno* je lahko videti, da se drži »pravil igre« *političnega* ideološkega aparata države, če nastopa v parlamentu ali če celo »sodeluje« v vladi ljudske enotnosti. *Formalno je* lahko celo videti, da potrjuje ta »pravila igre« in z njimi ves ideološki sistem, ki se je realiziral v njih: buržoazni ideološki sistem. Zgodovina delavskega gibanja nam daje dovolj primerov, kako je revolucionarna stranka s svojim »sodelovanjem v igri« v resnici »zaigrala samo sebe« in pod pritiskom vladajoče buržoazne ideologije izdala razredni boj v korist razrednega sodelovanja. Pod vplivom razrednega boja lahko torej »formalno« postane »realno«.

To vselej aktualno tveganje nas spomni na okoliščine, ki jim je bilo podrejeno delavsko gibanje, ko se je vzpostavilo: *gospodstvo buržoaznega razrednega boja nad delavskim razrednim bojem*. Razredni boj si predstavljamo popolnoma napačno, če mislimo, daje zgolj *posledica upora delavskega razreda* proti družbeni nepravilnosti, neenakosti, se pravi kapitalističnemu izkoriščanju, skratka, če razredni boj zvedemo na proletarski razredni boj proti *danim* pogojem izkoriščanja in na odgovor, ki ga buržoazija daje temu boju. S tem pozabljamo, da so pogoji izkoriščanja primarni in daje proces vzpostavljanja pogojev izkoriščanja proletariata temeljna oblika buržoaznega razrednega boja, da je torej izkoriščanje že razredni boj in da je *buržoazni razredni boj primaren*. Celotno zgodovino prvotne akumulacije imamo lahko za *produkcijo, v kateri* - v procesu razrednega boja, ki proizvaja pogoje za kapitalistično izkoriščanje - *buržoazni razred sproducira delavski razred*.

Če ta teza drži, potem lahko jasno vidimo, v čem buržoazni razredni boj že od začetka obvladuje proletarski razredni boj in zakaj je proletarski razredni boj potreboval toliko časa, da se je izoblikoval in našel svoje lastne oblike obstoja, zakaj je razredni boj v temelju *neenak*, zakaj ne poteka skozi iste prakse

pri buržoaziji in pri proletariatu in zakaj vsiljuje buržoazija v ideoloških aparatih države *oblike*, katerih naloga je *onemogočiti* revolucionarno dejavnost delavskega razreda in si jo podrediti.

Ta pogoj se izraža v veliki strateški zahtevi delavskega razreda, njegovi *avtonomiji*. Delavski razred, kije podrejen gospostvu buržoazne države in prepuščen zastraševanju in »očitnostim« vladajoče ideologije, si lahko izbojuje svojo avtonomijo samo s pogojem, da se osvobodi vladajoče ideologije, da se od nje loči in razvije oblike organizacije in delovanja, ki realizirajo njegovo ideologijo, proletarsko ideologijo. Posebnost tega preloma in tega radikalnega distanciranja je, da lahko do njiju pride zgolj v boju dolgega trajanja, v katerem mora proletariat upoštevati *oblike* buržoaznega gospostva in premagati buržoazijo *v nedrjih njenih lastnih oblik gospostva*, ne da bi se pri tem kdaj »ujel v igro« teh oblik, ki niso nikakršne preproste nevtralne »oblike«, temveč *aparati*, ki realizirajo *obstoje* vladajoče ideologije.

Kot sem napisal v sklepni pripombi iz leta 1970: »Četudi je namreč res, da so IAD tista *oblika*, v kateri se mora *nujno* realizirati ideologija vladajočega razreda, in oblika, s katero se mora ideologija vladanega razreda *nujno* meriti in spopadati, pa se ideologije ne 'porajajo' v IAD, pač pa iz družbenih razredov, zapletenih v razredni boj: iz njihovih eksistenčnih razmer, njihovih praks, bojnih izkušenj itn.«

Eksistenčni pogoji, (produktivne in politične) prakse in oblike proletarskega razrednega boja nimajo nič skupnega z eksistenčnimi pogoji, (ekonomskimi in političnimi) praksami in oblikami kapitalističnega in imperialističnega razrednega boja. Iz tega izvirata antagonistični ideologiji, ki sta tako kot razredna boja (buržoazije in proletariata) *neenaki*. To pa pomeni, da proletarska ideologija ni neposredno nasprotje, obrat, sprevrnitev buržoazne ideologije - temveč *popolnoma druga ideologija* s popolnoma drugačnimi »vrednotami«: »kritična in revolucionarna« ideologija. In ker je proletarska

IZBRANI SPISI

ideologija kljub vsem obratom, ki sojo doleteli v zgodovini, že nosilka vrednot, ki so že realizirane v organizacijah in praksah delavskega boja, anticipira, kakšni bodo ideološki aparati države v socialistični tranziciji, s tem pa tudi anticipira, kako bo v komunizmu potekala odprava države in ideoloških aparatov države.

Decembra 1976

O MARXU IN FREUDU

Sur Marx et Freud

Prevedeno po: Louis Althusser, *Écrits sur la psychanalyse*, STOCK/IMEC, Pariz, 1993, str. 222-245. Prva objava z naslovom »La découverte du Docteur Freud dans ses rapports avec la théorie marxiste« v: *The Unconscious. Nature. Function. Methods of Study*, Metsniereba, Tbilisi, 1978. V tej izdaji, ki prinaša gradivo z znanstvenega srečanja *Mednarodni simpozij o nezavednem* (Tbilisi, 1. do 5. oktobra 1979, v organizaciji Gruzinske akademije znanosti, Univerze v Tbilisiju in Centra za psihosomatsko medicino Déjerine v Parizu), je naslov spremenilo uredništvo zbornika. Althusser se srečanja osebno ni udeležil.

Danes se malone vsi strinjamo - kljub simptomatičnim odporom, katerih razloge bi bilo treba raziskati -, da sta v »družboslovju« ali »humanistiki« dve izjemni in popolnoma nepredvidljivi odkritji razburkali univerzum kulturnih vrednot »klasične dobe«, dobe, ko se je buržoazija vzpenjala na oblast in se tam ustalila (od 16. do 19. stoletja). Ti dve odkritji sta historični materializem - ali teorija pogojev, oblik in učinkov razrednega boja, Marxovo delo, - in nezavedno, Freudovo delo. Pred Marxom in Freudom je kultura temeljila na raznih naravnih *znanostih*, ki so jih dopolnjevale *ideologije* ali filozofije zgodovine, družbe in »človeškega subjekta«. Z Marxom in Freudom pa so *znanstvene* teorije nenadoma zasedle »področja«, ki so bila dotlej pridržana za teoretske formacije buržoazne *ideologije* (politična ekonomija, sociologija, psihologija), ali, bolje, znotraj teh »področij« imajo presenetljive in vznemirljive položaje.

Prav tako se domala vsi strinjamo, da pojavi, s katerimi sta se ukvarjala Marx in Freud, namreč učinki razrednega boja in učinki nezavednega, pred njima niso bili neznani. Cela tradicija političnih filozofov in še zlasti »«praktikov«, o katerih govori Spinoza v zvezi z Machiavellijem - ta je govoril neposredno o razrednem boju in njemu dolgujemo tezo o tem, daje protislovje pred členi v protislovju; najbolj znani so bili filozofi naravnega prava, ki so o tem govorili posredno pod preobleko

pravne ideologije -, je že veliko pred Marxom opazila obstoj razredov in učinkov, kijih ima razredni boj. Marx sam je priznaval za neposredne predhodnike, od katerih seje distanciral s svojo kritiko buržoazne teorije razrednega boja, buržoazne zgodovinarje restavracije in ekonomiste Ricardove šole, kakršen je bil Hodgskin: ti avtorji so opazili, da obstajajo razredi in razredni boj. Prav tako so učinke nezavednega, kijih je raziskoval Freud, delno poznali že v visoki antiki in so jim v sanjah, prerokovanjih, pojavih obsedenosti in eksorcizmatn., namenjali čisto določene prakse obdelave.

V tem smislu nista potemtakem ne Marx ne Freud ničesar *iznašla*: predmeta, o katerih sta proizvedla teorijo, sta obstajala že pred njunim odkritjem. Kaj sta potemtakem prispevala? Definicijo svojega predmeta, njegove meje in obseg, karakterizacijo njegovih pogojev, eksistenčnih oblik in učinkov, formulacijo zahtev, ki jih je treba zagotoviti, če ga hočemo doumeti in delovati nanj: skratka, prispevala sta teorijo svojega predmeta ali prve oblike teorije.

Ta pripombaje hudo banalna, če je res, da za materializem vsako odkritje zgolj proizvede spoznavno obliko predmeta, ki že obstaja »zunaj misli«.

Stvari postanejo zanimivejše tedaj, ko pogoji za ta vznemirljiva odkritja *popolnoma obnovijo pogoje, za katere je prej veljalo, da so normalni za vsako odkritje*. In zagotovo ni naključje, če obe odkritji, ki sta razburkali kulturni svet v razmiku petdesetih let, pripadata tistemu, čemur splošno uveljavljeno rečemo »humanistika« ali »družboslovje«, in če sta pretrgali s *protokoli tradicionalnih odkritij* v naravoslovju in v teoretskih formacijah ideologije. Prav tako ni naključje, da je kar nekaj Marxovih in Freudovih sodobnikov, brž ko sta postala zadosti znana, v tem skupnem prelomu občutilo manifestacijo nekakšne afinitete med teorijama. In zato ni naključje, če so nekateri med njimi, ujetniki ideološkega predsodka o »monizmu« vseh predmetov znanosti, začeli iskati razloge za to afiniteto v *identiteti predmeta* - denimo Reich, ki sije prizadeval učinke

nezavednega, ki jih je osamil Freud, *poistovetiti* z učinki razrednega boja, ki jih je osamil Marx.

Tudi mi še živimo - v vsakem primeru nas je veliko, ki živimo v isti slutnji: vse preveč stvari zbližuje Marxa in Freuda, *med njima mora biti nekaj skupnega*. A kaj? In če nam je spodletela Reichova izkušnja pokazala, kje in kako *ne smemo* iskati skupne točke njunega srečanja (v identiteti predmeta), pa vendarle še zmerom obstaja prepričanje, da v tej dvojni izkušnji, ki ji ni para v zgodovini kulture, ostaja neka povezava.

Za začetek lahko rečemo tole: v svetu, ki mu hkrati vladata idealizem in mehanizem, nam tako Freud kot Marx dajeta zgled *materialistične in dialektične* misli.

Če materializem definira minimalna teza, da obstaja realnost zunaj misli ali zavesti, potem je Freud zagotovo materialist, saj spodbija prvenstvo zavesti ne samo v spoznanju, ampak v *zavesti* sami, saj spodbija prvenstvo zavesti v psihologiji in misli »psihološki aparat« kot celoto, v kateri sta jaz ali »zavedno« samo ena izmed stopenj, del ali učinek. Splošneje rečeno, Freudovo nasprotovanje vsakemu idealizmu, spiritualizmu in religiji, pa četudi je ta zavita v moralo, je dobro znano.

Kar pa zadeva dialektiko - Freud je prinesel presenetljive figure, ki jih ni nikoli obravnaval kot »zakone« (v neki določeni marksistični tradiciji se je uveljavila ta dvomljiva oblika): denimo kategorije premestitve, zgostitve, naddoločenosti itn., pa tudi tisto mejno tezo z daljnosežnimi posledicami, ki bi jih morali še premisliti - namreč, da *nezavedno ne pozna protislovij* in daje ta odsotnost protislovja pogoj za vsako protislovje. To bi nam pač lahko pomagalo »razbiti« klasični model protislovja, model, ki se še vse preveč navdihuje pri Heglu, da bi lahko res rabil za »metodo« marksistične analize.

Marx in Freud naj bi si bila potemtakem blizu po materializmu in dialektiki - le da ima Freud to nenavadno prednost, daje raziskoval figure dialektike, ki so zelo podobne Marxo-

vim, a včasih tudi bogatejše od njegovih, in za katere se zdi, kot da bi sama Marxova teorija čakala nanje. Če se lahko citiram, sem pred časom* navedel primer te presenetljive afinitete in pokazal, da sta kategorijo naddoločenosti (izposojena je pri Freudu) v svojih analizah potrebovala in nanjo čakala Marx in Lenin - njemu je natančno ustrezala, hkrati pa ima ta kategorija to prednost, da se ob njej pokaže, kaj ločuje Marxa in Lenina od Hegla, pri katerem protislovje namreč *ni naddoločeno*. **

Ali so te filozofske afinitete zadosti, da pojasnimo teoretsko povezanost, ki obstaja med Marxom in Freudom? Da in ne. Prav lahko bi se sicer ustavili tukaj, filozofska bilanca je že bogata, in pustili, da vsaka teorija deluje sama za se, se pravi, se sooča s svojim predmetom, kije *kot predmet* ireduktibilen na filozofske afinitete, o katerih smo pravkar govorili, in se umaknili v molk. Vendar pa mora našo pozornost pritegniti neki drug, še presenetljivejši pojav: to, čemur pravim *konfliktna* narava marksistične teorije in freudovske teorije.

Izkustveno dejstvo je, da je freudovska teorija konfliktna teorija. Že od rojstva - in pojav se še kar naprej reproducira - zoper sebe ne zbuja samo hudega nasprotovanja, ne samo napadov in kritik, temveč spodbuja tudi, in to je bolj zanimivo, poskuse *aneksije* in *revizije*. Pravim, da so poskusi aneksije in revizije zanimivejši od preprostih napadov in kritik, ker pomenijo, da je v freudovski teoriji po priznanju njenih nasprotnikov nekaj *resničnega* in *nevarnega*. Kjer ni nič resničnega, ni razloga za aneksijo in revizijo. V Freudu je potemtakem nekaj resničnega, kar sije treba prisvojiti, a tako, da mu

* V *Pour Marx*, Maspero, Pariz, 1969. [Opombe, označene z asteriskom, so naše, tisto s črko paje prispeval francoski urednik.]

** Cf. «Contradiction et surdetermination», *La Pensée*, december 1962; »Sur la dialectique materialiste«, *La Pensée*, avgust 1963; oboje povzeto v: L. Althusser in drugi, *Ideologija in estetski učinek*, CZ, Ljubljana, 1980 (prvi dodatek: »O konceptu naddoločenosti«), - V izdaji gradiva z znanstvenega srečanja v Tbilisiju (izšlo 1978) tega odstavka ni.

revidiramo smisel, *to resnično je namreč nevarno*: treba gaje revidirati, da bi ga nevtralizirali. To je krog, katerega dialektika je neusmiljena. V tej dialektiki odpor-kritika-revizija je namreč pomembno prav to, da se ta pojav, ki se zmerom začne *zunaj* freudovske teorije (pri njenih nasprotnikih), zmerom konča *znotraj* freudovske teorije. Freudovska teorija se je prisiljena znotraj same sebe braniti zoper poskuse aneksije in revizije: nasprotniku se nazadnje vselej posreči priti noter - to je revizionizem, ki povzroča notranje nasprotne napade in se konča v *shizmah*. Freudovska teorija je kot *konfliktna* znanost tudi *shizmatična* znanost, njena zgodovina je zaznamovana z zmerom novimi shizmami.

Toda misel, da bi neka znanost lahko bila po naravi konfliktna in shizmatična in podrejena dialektiki odpor-napadi-revizija-shizma, je škandalozna za racionalizem, pa četudi se razglaša za materializem. Racionalizem konec koncev še lahko prizna, da kakšna popolnoma nova znanost (Kopernik, Galilej) zadene ob uveljavljeno moč cerkve in ob predsodke »časa nevednosti«, a do tega pride nekako po naključju in samo v prvem trenutku, samo dokler se nevednost ne razprši: *de iure* znanost, kije razum, na koncu vselej zmaga, »resnica je namreč vsemogočna« (sam Lenin je rekel: »Marxova teorija je vsemogočna, ker je resnična«) in močnejša od vseh mrakobnosti sveta. Za racionalizem je misel, da bi lahko obstajale znanosti, ki so po naravi konfliktne in kojih pretresata ali celo vzpostavljata oporekanje in boj, popoln »ne-smisel«: to niso znanosti, pač pa preprosta *mnenja*, ki so kot vsa subjektivna stališča sama v sebi protislovna in potemtakem dvomljiva.

Pa vendar je marksistična znanost pred freudovsko teorijo zgled za znanost, kije nujno konflikta in shizmatična. Tukaj ne gre za naključje in ne za presenečenje nepripravljene nevednosti, pa tudi ne za uveljavljene predsodke, prizadete v svojem udobju in moči: gre za nujnost, ki je organsko vezana na sam predmet znanosti, katere utemeljitelj je Marx. Vsa zgodovina marksistične teorije in marksizma to dokazuje,

najpoprej pa to dokazuje - če že moramo navesti primer - sama Marxova zgodovina. Marxje izšel iz Hegla in Feuerbacha, kjer je mislil, da bo našel kritiko Hegla, a se mu je posrečilo priti do filozofskih pozicij, s katerih je lahko odkril svoj predmet, samo z dolgim zunanjim in notranjim političnim in filozofskim bojem. Do teh pozicij je lahko prišel le s pogojem, da je pretrgal z vladajočo buržoazno ideologijo, potem ko je politično in intelektualno izkusil *antagonistično naravo* [odnosa] med svetom vladajoče buržoazne ideologije in političnimi in filozofskimi pozicijami, ki so mu omogočile *odkriti* tisto, kar ima velikanska stavba buržoazne ideologije in njenih teoretskih formacij (filozofije, ekonomije, politike itn.) *za nalogo prikriti*, da bi ohranjala eksploatacijo in vladavino buržoaznega razreda. Marx se je tako lahko prepričal, da »resnica«, ki jo je odkrival, nima za nasprotnika *naključne* »zmote« ali »nevednosti«, temveč *organski sistem buržoazne ideologije, kije bistveni del boja buržoaznega razreda*. Ta »napaka« ni imela nobenega razloga, da bi kdaj koli priznala »resnico« (razredno eksploatacijo), saj je imela, prav narobe, za organsko razredno nalogo, da to resnico prikriva in da v svojem razrednem boju izkoriščane podreja *sistemu iluzij*, nujno potrebnemu za njihovo podreditev. V samem jedru »resnice« je Marx naletel na razredni boj, na nepomirljiv boj brez milosti. Hkrati pa je odkril, da je znanost, ki jo je utemeljeval, »partijna znanost« (Lenin), znanost, »ki zastopa proletariat« (*Kapital*), potemtakem znanost, kije buržoazija ne more nikoli priznati, temveč se mora na življenje in smrt bojevati z njo.

Vsa zgodovina marksizma je potrdila in vsak dan potrjuje, daje narava znanosti, ki jo je utemeljil Marx, *nujno konfliktna*. »Resnična« in nevarna marksistična teorija je hitro postala eden od glavnih ciljev buržoaznega razrednega boja. Videli smo lahko, kako poteka prej omenjena dialektika: napad-aneksija-revizija-shizma, videli smo, kako se napad, ki prihaja *od zunaj*, preseli v teorijo, v katero se je naselil revizionizem. Na to je v nekaterih mejnih okoliščinah odgovoril nasprotni

napad shizme (Lenin proti 2. internacionali). V tej neizprosni in *neizogibni* dialektiki nepomirljivega boja je rastla marksistična teorija in se krepila, preden je morala skozi hude krize, ki so bile vselej konfliktno.

To so znane reči, a vselej ne znamo oceniti njihovih pogojev. Ni se težko strinjati, da je marksistična teorija nujno zapletena v razredni boj in daje konflikt, ki jo postavlja nasproti buržoazni ideologiji, nepreklicen, težje pa seje strinjati, da je *konfliktnost* marksistične teorije *konstitutivna* za njeno *znanstvenost*, za njeno *objektivnost*. Marsikdo se bo umaknil na pozitivistične in ekonomistične koncepcije in vpeljal razločevanje, po katerem so konfliktni eksistenčni pogoji znanosti *kontingentni* glede na znanstvene rezultate. To stališče ne vidi, da se morata marksistična znanost in marksistični raziskovalec *opredeliti* v konfliktu, katerega predmet je marksistična teorija, da se morata postaviti na teoretske (proletarske) *razredne* pozicije, ki so antagonistične vsaki buržoazni teoretski razredni poziciji, da bi lahko vzpostavila in razvijala svojo znanost. Kaj so te teoretske pozicije proletarskega razreda, nujne za konstitucijo in razvoj marksistične teorije? Materialistične in dialektične/*z7o;?o/ske pozicije*, ki omogočajo, da *vidimo*, kar buržoazna ideologija nujno *prikriva*: razredno strukturo in razredno eksploatacijo v neki družbeni formaciji. Te filozofske pozicije pa so zmerom in nujno antagonistične buržoaznim pozicijam.

Marksistični teoretiki ta načela - če ne v tej formulaciji (teoretske razredne pozicije), pa vsaj v njihovem splošnem pomenu - priznavajo precej na široko. A ne morem si kaj, da ne bi vse prevečkrat pomislil, da jih priznavajo samo na zunaj, zares pa njihovega globokega pomena ne sprejemajo in ga ne upoštevajo v vseh njegovih posledicah. Ali naj mu poskusimo dati manj uveljavljen, a nemara bolj pojasnjujoč izraz? Ta misel pomeni tole: če hočemo kratko malo *videti* in *razumeti*, kaj se dogaja v razredni družbi, seje nujno treba postaviti na proletarske razredne teoretske pozicije; preprosta ugotovitev, da v

realnosti, kije nujno konfliktna - in takaja je ta družba - *ni mogoče vsega videti od povsod*; bistvo te konfliktne realnosti je mogoče odkriti samo s pogojem, da se postavimo na *neke določene pozicije v samem konfliktu in ne na druge*; če namreč pasivno ostanemo na drugih pozicijah, se pustimo zapeljati v logiko razredne iluzije, ki se imenuje vladajoča ideologija. Ta pogoj kajpada spodnaša vso pozitivistično tradicijo, v kateri je buržoazna ideologija interpretirala prakso naravoslovnih znanosti, pozitivistični pogoj za objektivnost je namreč prav v tem, da naj bi se bilo treba postaviti na *nično* pozicijo, na pozicijo *zunaj konflikta*, kakršen koli ta že je (potem ko je mimo čas teologije in metafizike). Prav ta pogoj pa se navezuje na neko drugo tradicijo, katere sledove lahko najdemo pri največjih, denimo pri Machiavelliju, ki je zapisal, »da *moramo biti ljudstvo*, če hočemo *razumeti* vladarje«. Marx v vsem svojem delu ni rekel nič bistveno drugega. Ko je v predgovoru h *Kapitalu* napisal, da to delo »zastopa proletariat«, je v glavnem rekel, da je treba biti na pozicijah proletariata, če hočemo razumeti kapital. In če Machiavellijeve besede razumemo v najbolj pravem pomenu in jih prenesemo na zgodovino Marxa in njegovega dela, lahko upravičeno rečemo: *če hočemo razumeti kapital, moramo biti proletariat*. To konkretno pomeni: da bi bili v poziciji, ko bi razumeli kapital, ni dovolj, če priznamo obstoj proletariata, ampak moramo z njim tudi deliti njegove boje - tako kot je Marx to počel štiri leta pred *Manifestom*, ko se je bojeval v prvih organizacijah proletariata. Če se hočemo predstaviti na razredne teoretske pozicije proletariata, ni na svetu nobenega drugega načina kot *praksa*, se pravi, osebna udeležba v političnih bojih prvih organizacijskih oblik proletariata. S to prakso intelektualec »postane proletariat« in kolikor je »postal proletariat«, se pravi, kolikor se mu je posrečilo, da se je z buržoaznih in maloburžoaznih razrednih teoretskih pozicij prestavil na revolucionarne teoretske pozicije, potem lahko »razume kapital« - ali, kot je rekel Machiavelli, »treba je biti ljudstvo, da bi poznali vladarje«. *Za intelektualca pa ni*

drugega načina, da bi »bil ljudstvo«, le ta, da postane ljudstvo s praktično izkušnjo boja tega ljudstva.

Dovolite mi besedo o nadvse slovitem obrazcu: izrekel gaje Kautsky, Lenin pa ponovil v *Kaj delati?* Govori o združitvi delavskega gibanja in marksistične teorije. Takole gre: marksistično teorijo so izdelali intelektualci in v delavsko gibanje je bila potemtakem vpeljana *od zunaj*. Ta obrazec se mi je vselej zdel ponesrečen. To, da sta se Marx in Engels izobrazila kot buržoazna intelektualca zunaj delavskega gibanja, je pač očitno dejstvo: kot vsi intelektualci njunega časa sta se izobrazila na buržoaznih univerzah. Toda marksistična teorija nima nič opraviti z buržoaznimi teorijami, s katerimi so bili prežeti intelektualci, prav narobe, marksistična teorija pripoveduje nekaj, kar je popolnoma tuje svetu buržoazne teorije in ideologije. Kako je mogoče, da so *buržoazni* intelektualci z visoko izobrazbo lahko izdelali in zasnovali *revolucionarno* teorijo v službi proletariata, s tem da so izrekli resnico o kapitalu? Odgovor se mi zdi preprost in v načelu sem ga pravzaprav že dal: Marx in Engels svoje teorije nista ustvarila *zunaj*, pač pa *znotraj* delavskega gibanja, a pri tem nista prenehala biti intelektualca, ne *zunaj* proletariata in njegovih pozicij, temveč *znotraj* pozicij in revolucionarne prakse proletariata. Ker sta postala *organska* intelektualca proletariata, in to sta postala s svojo prakso v delavskem gibanju, sta lahko zasnovala svojo teorijo. Ta teorija ni bila »od zunaj uvožena« v delavsko gibanje, z velikim teoretskim naporom je bila zasnovana *znotraj* delavskega gibanja. Psevdo *uvoz*, o katerem govori Kautsky, je zgolj *ekspanzija* znotraj delavskega gibanja, *ekspanzija* teorije, ki stajo v delavskem gibanju proizvedla organska intelektualca proletariata.

Tukaj ne gre za drugotna vprašanja ali anekdotične podrobnosti, gre za probleme, ki zadevajo pomen celotnega Marxovega dela. Ta »premestitev« (o kateri tako rad govori Freud v zvezi s svojim predmetom) na revolucionarne teoretske razredne pozicije namreč nima - kot bi lahko mislili -

samo političnih posledic: temveč ima teoretske posledice. Konkretno to politično-teoretsko ali filozofsko dejanje - zapustiti buržoazne in maloburžoazne politične pozicije in preiti na proletarske razredne teoretske pozicije - prinaša vse polno teoretskih in znanstvenih posledic. Marx ni po naključju podnaslovil *Kapitala* s preprostim obrazcem *Kritika politične ekonomije*. In prav tako ni naključje, da so se pogosto motili glede pomena te »kritike« in jo imeli za Marxovo *sodbo* o nespodbiti in nespodbitni stvarnosti, jo reducirali na razprave okoli tega, ali sta Smith in Ricardo to ali ono dobro razumela, ali sta v renti videla pojavno obliko presežne vrednosti ali ne, itn. Zadeva sega neskončno dlje. Marx je s »premestitvijo«, s katero se je postavil na proletarske razredne teoretske pozicije, odkril, da obstoječa politična ekonomija - vsem zaslugam svojih avtorjev navkljub - v bistvu ni *znanost*, temveč *teoretska formacija buržoazne ideologije*, ki igra svojo vlogo v ideološkem razrednem boju. Odkril je, da ni treba kritizirati samo podrobnosti v obstoječi politični ekonomiji, temveč da se je treba ponovno vprašati in podvomiti o sami ideji, o načrtu, potemtakem o obstoju *politične ekonomije*, ki jo lahko mislimo kot avtonomno, neodvisno disciplino samo s pogojem, da popačimo razredna razmerja in razredni boj, kijih v skladu s svojim ideološkim poslanstvom prikriva. Marxova teoretska revolucija potemtakem pripelje do tega sklepa: ni *politične ekonomije* (razen za buržoazijo, njeni interesi so pa še vse preveč jasni) in še toliko bolj *ni marksistične politične ekonomije*. To ne pomeni, da ni nič, temveč daje Marx odpravil domnevni predmet - politično ekonomijo - z neko *čisto drugo realnostjo*, kije razumljiva na podlagi *čisto drugih načel*, namreč načel historičnega materializma, *kjer razredni boj postane odločilen za razumevanje pojavov, ki jim pravijo ekonomski pojavi*.

Še bi lahko naštevali zglede pri Marxu, pokazali, daje njegova teorija razrednega boja čisto nekaj drugega kakor buržoazna teorija, daje njegova teorija ideologije in države prav tako vznemirljiva. V vseh primerih je mogoče premestitev na

razrednih teoretskih pozicijah povezati z revolucijo, ki zadeva predmet (ta postane čisto drug predmet, ne spremenijo se mu samo meje, temveč tudi narava in *identiteta*), in s praktičnimi revolucionarnimi posledicami. Nedvomno drži, da ta preobrat v tradicionalnih spoznavnih protokolih ni olajšal dela Marxovim bralcem. Najbolj pa jih je prizadela prav teoretska in znanstvena plodnost konfliktna znanosti.

Naj bo, porečete, a kje je v vsem tem Freud? Reč je taka, da je freudovska teorija - ne da bi jo sicer primerjali z Marxovo in na neki drugi ravnini - v enakem položaju, kar zadeva *konfliktnost*.

Ko je Freud snoval svojo teorijo nezavednega, se je namreč dotaknil izjemno občutljive točke filozofske, psihološke in moralne ideologije, ko je z odkritjem nezavednega in njegovih učinkov zamajal določeno »naravno«, »spontano« idejo »človeka« kot »subjekta«, čigar *enotnost zagotavlja* ali *dopolni »zavest«*.

Reč pa je tudi taka, da se ta ideologija le stežka odreče temu ključnemu konceptu, ne da bi se odrekla tudi svoji vlogi. Upira se (njeni »funkcionarji« se upirajo, je rekel Marx), kritizira, napada in si prizadeva zasesti freudovsko teorijo, jo od znotraj revidirati, potem ko jo je od zunaj napadala. Tukaj spet naletimo na dialektiko, ki smo jo že analizirali. Prav ta dialektika je temelj neizbežno konfliktni naravi freudovske teorije.

Toda - porečete - katera skupna mera omogoča, da sovražnost buržoazne ideologije človeka do teorije nezavednega povežemo s sovražnostjo buržoazne ideologije do teorije razrednega boja? Ali ni tisto, kar je pri Marxu nujno, pri Freudu relativno naključno? Kako povezati to, kar velja za razredni boj v neki družbi, z obrambnim refleksom ideologije človeka?

Povezava v resnici ni tako naključna, kot bi se utegnilo zdeti. Ta ideologija človeka kot subjekta, čigar *enotnost zagotavlja* ali *dopolnjuje zavest*, ni katera koli fragmentarna ideologija, temveč je kratko malo *filozofska forma buržoazne ideologije*, kije vladala v zgodovini petsto let in ki - četudi danes nima več enake moči kot nekdanj - še zmerom vlada na širnih

področjih idealistične filozofije in tvori implicitno filozofijo psihologije, morale in celo politične ekonomije. Odveč bi bilo tukaj spomniti, daje bila velika idealistična tradicija buržoazne filozofije *filozofija »zavesti«*, enkrat empirične, drugič transcendentalne - to namreč vemo vsi, četudi ta tradicija pravkar odstopa svoje mesto neopozitivizmu. Bolj pomembno paje, da spomnimo, da je bila ta ideologija *zavestnega subjekta* implicitna filozofija v teoriji klasične politične ekonomije, in daje Marx kritiziral njeno »ekonomsko« različico, ko je zavrnil vsako misel o »*homo oeconomicus*«, po kateri je človek definiran kot subjekt, ki se zaveda svojih potreb, in je zavrnil misel, da naj bi bil ta subjekt-potreb zadnji in konstitutivni element vsake družbe. S tem je Marx zavrnil misel, da naj bi bilo v človeku kot subjektu svojih potreb mogoče najti ne zgolj zadnjo razlago družbe, temveč tudi - *in to je odločilno - razlago človeka kot subjekta*, se pravi kot enotnosti, kije identična sebi in ki se zmore identificirati po sebi, še zlasti s tisto obliko »po sebi« *par excellence*, kije zavest o sebi. Zlato pravilo materializma je: *ne sodi bitja po njegovi zavesti o sebi samem!*, kajti vsako bitje je nekaj drugega kot njegova zavest o samem sebi. A morebitije še bolj pomembno, da opozorimo, da se ta filozofska kategorija subjekta, ki se zaveda samega sebe, naravno uteleša v *buržoazni koncepciji morale in psihologije*. Razumeti je mogoče, da morala potrebuje subjekt, ki se zaveda sebe, se pravi subjekt, ki je odgovoren za svoja dejanja, zato da ga je mogoče »zavestno« prisiliti, da se podredi normam - manj »ekonomično« bi mu jih bilo vsiljevati na silo. In že sama definicija moralnega subjekta (ali subjekta-svojih-dejanj) nam pove, daje ta subjekt samo *nujno dopolnilo pravnega subjekta*, ki kajpada mora biti subjekt in zavest, da bi imel *identiteto* in spoštoval svoje obveznosti - vse v funkciji zakonov, za katere se predpostavlja, »da mu niso neznani« -, subjekt, ki se mora zavedati zakonov, ki ga zavezujejo (Kant), a ga ne obvezujejo »v zavesti«. Potemtakem si lahko mislimo, da slovi »*psihološki subjekt*«, ki je bil in je še vedno, kar koli je že psihologija

naredila z njim, predmet »znanosti«, psihologije, ni surovo in naravno dejstvo, temveč je nenavadne problematične mešane narave, v kateri se križajo filozofske usode vseh »subjektov«, ki se lepijo nanj: pravnega subjekta, subjekta potreb, moralnega (in religioznega) subjekta, političnega subjekta itn.

Če bi imeli zadosti časa, bi zlahka pokazali ideološko zaroto, ki se pod gospostvom buržoazne ideologije plete okoli pojma »subjekta, ki se zaveda sebe«, »realnosti«, ki je *močno problematična* za možno ali nemožno znanost o človeku, toda - prav narobe - realnosti, ki jo struktura razredne družbe na vso silo zahteva. Buržoazna ideologija v kategoriji subjekta, ki se zaveda sebe, *kaže* individuumom, kaj *morajo* biti, da bi sprejeli svojo lastno podreditev buržoazni ideologiji, prikazuje jih, kot da bi bili opremljeni z *enotnostjo* in *zavestjo* (to samo enotnostjo), kiju morajo imeti, če naj *poenotijo* svoje razne prakse in razna dejanja pod enotnostjo vladajoče ideologije.

Nalašč poudarjam to kategorijo *enotnosti*, neločljivo od vsake *zavesti*. Ni naključje, da vsa buržoazna filozofska tradicija prikazuje zavest kot zmožnost poenotenja, zmožnost sinteze, naj bo to v okviru empirizma kakšnega Locka ali Huma ali v okviru transcendentalne filozofije, ki je našla izraz v Kantu, potem ko je dolgo preganjala njegove predhodnike. To, da je zavest *sinteza*, pomeni, da v subjektu realizira enotnost raznoličnosti njegovih čutnih afektov (od percepcije do spoznanja), enotnost njegovih moralnih dejanj, enotnost njegovih verskih aspiracij, a tudi enotnost njegovih političnih praks. Zavest se tako *kaže kofunkcija*, ki jo na individuuma prenaša »človeška narava«, *funkcija poenotenja* raznoličnosti njegovih praks, naj so kognitivne, moralne ali politične. Prevedimo ta abstraktni jezik: *zavest je obvezna*, da bi individuum, ki je z njo obdarjen, v sebi dosegel *enotnost*, ki jo zahteva buržoazna ideologija, zahteva zato, da bi se subjekti prilagodili njeni ideološki in politični zahtevi po *enotnosti*, skratka, da *bi dejavniki razrednega boja doživljali njegov konfliktni razdor kot nekakšno višjo in »duhovno« obliko enotnosti*. Nalašč poudarjam to

enotnost, drugače rečeno, identiteto *zavesti in funkcije enotnosti*, ker se je nanjo odločno spravil Marx v svoji kritiki, ko je *razdril* iluzorno *enotnost* buržoazne ideologije in fantazmo enotnosti, ki jo ta ideologija ustvarja v *zavesti* kot učinek, ki ga potrebuje za svoje delovanje. Nalašč poudarjam to enotnost, ker se je - in v tem je to tako pomembno srečanje - freudovska kritika zavesti koncentrirala prav nanjo.

Če dobro razumemo Marxa, potem res ni skrivnosti v tej »občutljivi točki«, ki jo je Freud prizadel v vsej klasični filozofski tradiciji in v *teoretskih* formacijah buržoazne filozofije, kakršne so psihologija, sociologija in politična ekonomija, ali v *praktičnih* formacijah, kakršni sta morala in religija. Zadosti je, če razumemo, da različni »subjekti, ki se zavedajo«, *enotjo družbeno identiteto individuuma, kolikor so sami poenoteni kot primerki ideologije »človeka«*, bitja, ki naj bi bilo »naravno obdarjeno z zavestjo«; potem zlahka razumemo globoko enotnost te ideologije in njenih teoretskih in praktičnih formacij. Zadosti je, da doumemo to globoko enotnost, da uvidimo razloge, zakaj je odpor proti Freudu tako globok. S tem ko je Freud odkril nezavedno, realnost, ki je ni pričakoval, v tem, čemur bi lahko rekli njegova politična nedolžnost, kije prikrivala močno ideološko občutljivost, se namreč ni dotaknil samo *ene izmed* »občutljivih točk« v obstoječi filozofski, moralni in psihološki ideologiji, ni prizadel idej, ki bi bile zaradi razvoja vednosti ali človeške iluzije tam po naključju, ni se dotaknil kakšne občutljive, a vseeno drugotne in lokalne točke v kakšni ideologiji, ki bi vzniknila iz naključnega srečanja. Ne da bi v prvih letih nemara sploh vedel (a je potem hitro ugotovil), se je dotaknil teoretsko *najbolj občutljive* točke v vsem sistemu buržoazne ideologije. Paradoks je, da si Freud - z izjemo nekaj tveganih in spornih esejev [*Totem in tabu, Nelagodje v kulturi* itn.) - ni nikoli zares prizadeval, da bi zaobjel in kot celoto mislil to buržoazno ideologijo, ki jo je prizadel v njeni najobčutljivejši točki. Pojdimo še dlje: tega ni bil zmožen narediti, saj bi za kaj takega moral biti Marx. Pa ni bil Marx: imel je

čisto drug predmet. A zadostije bilo, daje presenečenemu svetu razkril, da ta *drugi predmet* obstaja, pa so posledice že prišle same od sebe in so ga začeli brez konca in kraja napadati vsi tisti, ki so bili iz tega ali onega razloga - ker jih je združevalo prepričanje vladajoče ideologije - zainteresirani, da *Freud molči*. Verrio, kaj je rekel pred obiskom v Ameriki, ko se je bližal njenim obalam: »Prinašamo jim kugo.« Človek se spomni Marxovih besed, ko je rekel, daje *Kapital* »največja bomba, ki je bila vržena na glavo kapitalistične buržoazije«. To so besede mož, ki nista vedela samo tega, kaj je boj, temveč sta vedela, da svetu prinašata znanosti, ki lahko obstajata samo v boju in z bojem, saj nasprotnik ne more prenašati njunega obstoja: konfliktni znanosti brez možnega kompromisa.

Vendar pa ne smemo ostati pri teh splošnostih, naj so še tako upravičene, in sicer iz tega preprostega razloga: *Freudov predmet ni Marxov predmet*. V Freudu je bilo dejansko nekaj popolnoma enkratnega, zaradi česar se primerjava tukaj izteče in hkrati dobi nov zagon.

Freudov predmet ni Marxov predmet. Marx se sprašuje, kaj je družbena formacija, ugotovi, da ima v njej določujočo vlogo razredni boj, in s tega stališča postavi vso svojo teorijo razmerja med produkcijskimi razmerji in proizvodnimi silami in teorijo nadzidave (pravo in država, ideologija). Vnaprejšnji teoretski pogoj, ki omogoča to teorijo, v kateri so določujoča prav *razmerja* (produkcijska, razredna itn.), teorijo, ki predpostavlja idejo *kavzalnosti, izhajajoče iz razmerij* in ne iz elementov, je, da zavržemo teoretsko podmeno klasične politične ekonomije ali idealističnih teorij zgodovine, namreč da naj bi *indi'viduumi bili subjekti* (prvotni kot zadnji vzroki) celotnega ekonomskega ali zgodovinskega procesa. Zato si Marx v *Kapitalu* večkrat zapored prizadeva natančno pojasniti, da je treba individuume razumeti kot *nosilce [Träger] funkcij*, te funkcije same pa so določene in utrjene z razmerji razrednega boja (ekonomskimi, političnimi, ideološkimi razmerji), ki poganjajo vso družbeno strukturo, tudi kadar se ta samo

reproducirá. Marx v »Uvodu« k *Prispevku* pravi*: ne smemo začeti s »konkretnim, temveč z abstraktnim«. Ta teorija primata razmerij nad členi, teorija, po kateri so individuumi (kapitalistični ali proletarski) »nosilci funkcij«, potrjuje tezo iz »Uvoda«. Saj ne, da bi Marx kdaj pozabil na konkretne individuumne, a ker tudi ti sodijo h »konkretnemu«, so »sinteza številnih določitev«, *Kapital* pa se omejuje na proučevanje najpomembnejših izmed teh številnih določitev, zato ni v njegovem načrtu, da bi s »sintezo številnih določitev« rekonstruiral konkretne individuumne, s katerimi se začasno ukvarja le v njihovi razsežnosti nosilcev, zato da bi lahko odkril zakone kapitalistične družbe, v kateri ti konkretni individuumi obsta-

* Karl Marx, »Uvod k *Očrtom kritike politične ekonomije*«, »A.) Uvod«, »3) Metoda politične ekonomije«. Althusser misli na začetek tega podpoglavja, iz katerega navajamo daljši odlomek; izraz »die Zusammenfassung vieler Bestimmungen«, ki ga Althusser prevaja »la synthèse de nombreuses déterminations«, so poslovenili »povzetek mnogih določitev«. - »Zdi se torej, daje pravilno pričeti z realnim in konkretnim, ... torej npr. v ekonomiji s prebivalstvom, kije temelj in subjekt celotnega družbenega produkcijskega akta. Vendar pa se pri podrobnejši obravnavi pokaže to kot napačno. Prebivalstvo je abstrakcija, če npr. izpustim razrede, iz katerih sestoji. Ti razredi pa so spet prazna beseda, če ne poznamo elementov, na katerih temeljijo. Npr. meznega dela, kapitala etc. ... Če bi torej začel s prebivalstvom, bi bila to kaotična predstava celote in s podrobnejšo določitvijo bi analitično prihajal do vse enostavnejših pojmov; od predstavljenega konkretnega do vse bolj mršavih abstrakcij, dokler ne bi prišel do najenostavnejših določitev. Od tod bi se moral nato spet odpraviti nazaj, dokler ne bi naposled znova prišel do prebivalstva, toda tokrat ne kot do kaotične predstave celote, temveč kot do bogate totalnosti mnogih določitev in odnosov. ... Zadnje je očitno znanstveno pravilna metoda. Konkretno je konkretno zato, ker je povzetek mnogih določitev, torej enotnost raznoterega. V mišljenju se zato prikazuje kot proces povzemanja, kot rezultat, ne izhodišče, čeprav je dejansko izhodišče in zato tudi izhodišče zrenja in predstave. Pri prvi poti seje polna predstava razblinila v abstraktno določitev; pri drugi pa vodijo abstraktne določitve k reprodukciji konkretnega po miselni poti.« (Karl Marx, Friedrich Engels, *Temeljna izdaja*, I, 8. zvezek, Delavska enotnost, Ljubljana, 1985, str. 32; cf. tudi: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857-7858*, Europäische Verlagsanstalt, s.d., str. 21 in 22.)

jajo, živijo in se bojujejo. Vsekakor nam *Kapital* o tem pove dovolj, in Marxovi zgodovinski teksti so zadosti eksplicitni, da lahko vemo, da Marx *ni mogel seči onstran teorije družbene individualnosti ali zgodovinskih oblik individualnosti*. V Marxu ni ničesar, kar bi napovedovalo Freudovo odkritje: *v Marxu ni ničesar, kar bi lahko utemeljilo teorijo psihizma*.

Freud pa je v teh spisih, ki tako ponesrečeno posplošujejo, v dvomljivih okoliščinah pravzaprav ves čas samo *ponavljal*, kar je odkril *drugod*. Tisto, kar je odkril, pa se ni nanašalo na »družbo« ali »družbena razmerja«, temveč na zelo posebne pojave, ki se tičejo *individuumov*. Četudi je bilo mogoče trditi, da naj bi nezavedno vsebovalo »transindividualni« element, pa se učinki nezavednega navsezadnje kažejo *v individuumu* in zdravljenje deluje *na individuuma*, čeprav je res, da zdravljenje zahteva navzočnost še enega individuuma (analitika), če naj spremeni obstoječe učinke nezavednega. Ta razlika je zadosti, da loči Freuda od Marxa.

Ločuje ju, četudi lahko v pogojih za njuni odkritji opazimo nenavadne podobnosti. Pred nekaj trenutki sem poudaril, da mora intelektualec »postati ljudstvo«, če naj razume vladarje, dal sem celo razumeti, da do preobrazbe - zaradi nje prestopi s teoretskih pozicij buržoaznega in maloburžoaznega razreda na proletarske pozicije, s katerih in edinole s katerih je mogoče *videti* eksploatacijo in razredni boj -, da do te preobrazbe pride skozi politično prakso. Lahko bi šli še dlje in rekli, da intelektualec lahko postane organski intelektualec proletariata samo, če se je izobrazil v razrednem boju proletariata, ki preobrazi njegove prejšnje pozicije in mu omogoči, da *vidi*. Z močnimi argumenti pa so lahko podprli trditev, da se je nekaj podobnega zgodilo s Freudom: zamenjal je pozicijo glede problemov zavesti, pretrgal s fiziologijo in medicino, vse to zato, *ker so ga izobrazili njegovi histerični bolniki*, ki so ga dobesedno *naučili* in *mu dali videti*, da obstaja govornica nezavednega, zapisana v njihovem telesu, in Anna O. ni samo iznašla zanj izraza »*bese-dno zdravljenje*« (odločilna etapa v odkritju), temveč gaje

prisilila, daje priznal obstoj transferja in nasprotnega transferja. V tem je pretresljiv vidik zgodovine psihoanalize, o katerem bi materialisti morali razmisliti.²

Na prvi pogled se torej to, kar je odkril Freud, dogaja v individuumu. Prav tukaj pa naletimo na nepričakovano obliko konfliktnosti in z njo na novo razliko med Freudom in Marxom, hkrati pa na načelo, ki delno nedvomno sodi k učinku podrejanja, ki ga ideologija izvršuje nad svojimi »subjekti«. Dejansko se zdi, da množični odpor filozofov do psihoanalize (ali »revizija«, ki ji jo nalagajo, da bi uničili njene pretenzije), tudi marksističnih materialistov, ki se vse bolj pogosto zatekajo v »ontološki« koncept leninistične teze o zavesti-odsevu, odpor zdravnikov, psihologov, moralistov in drugih, *ne izvira samo* iz množičnega ideološkega antagonizma, četudi je na ravni množice ta antagonizem neizogiben. Zdi se, da je treba temu antagonizmu dodati še drugo specifično določilnico, da bi lahko pojasnili njegovo značilno »držo«: to, da se sam »opira« na neko značilnost predmeta-nezavednega samega. Ta dodatni element izhaja iz »narave« nezavednega, to pa je *potlačitev*. Če pa to drži, potem ni prenačljivo reči, da se individuumi ne upirajo ideji nezavednega iz razlogov, ki so izključno ideološki, ampak zato... *ker imajo sami nezavedno*, ki avtomatično, s ponavljalno prisilo (*Wiederholungszwang*), potlači idejo o obstoju nezavednega. Vsak individuum tako »spontano« razvije refleks »obrambe« pred nezavednim, ki je del njegovega lastnega nezavednega, *potlačitev* možnosti nezavednega, ki se ujema z nezavednim samim. Vsak individuum? Nemara pa ne: ni dokazano, da bi bil obrambni refleks zmerom tako aktiven, izkušnja - prav

² Althusserje v različici tega besedila, ki gaje januarja 1977 predal nemškemu založniku VSA, omenil, da ves ta odstavek lahko črta. Tega odstavka v izdaji gradiva s simpozija v Tbilisiju ni, vendar ni mogoče zanesljivo reči, ali je avtor sovjetskimi uredniki prepustil odločitev, da odstavek ohranijo ali ne, in ali so si ti - kot smo videli zgoraj - sami vzeli svobodo in ga črtali.

narobe - kaže, da obstajajo subjekti, ki so zaradi organizacije svojih fantazmatskih konfliktov ta odpor zadosti premagali, da si lahko privoščijo in priznajo obstoj nezavednega, ne da bi to v njih sprožilo refleks obrambe ali bega.

Po tej poti tako kot po drugih stopamo v Freudovo odkritje. Kaj je Freud odkril? Od mene ne pričakujte ekspozicije o freudovski teoriji, temveč le nekaj pripomb, ki jo teoretsko umeščajo.

Nesmiselno bi bilo verjeti, da naj bi Freud - po zgledu behavioristov, katerih delo je zasmehoval - predlagal *idejo psihologije brez zavesti*. Prav narobe, v psihičnem aparatu je dal prostor »temeljnemu dejstvu zavesti«, pripisal mu je poseben »sistem« (»percepcija-zavest«), ki meji na zunanji svet, in privilegirano vlogo v zdravljenju. In zatrdil, da je nezavedno mogoče le pri zavestnem bitju. Vendar pa je bil glede ideološkega primata zavesti neusmiljen: »Naučiti se moramo *emancipirati* od pomembnosti, ki jo pripisujejo simptomu 'zavedati se'. Zakaj? Ker zavest sama na sebi ni zmožna, da bi omogočila »razločevanje *med sistemi*«.

Freud namreč ni samo odkril obstoja nezavednega, temveč je zagovarjal stališče, da psihično *[ni]* strukturirano po modelu *enotnosti*, *osrediščene* na zavest, temveč je strukturirano kot »aparatus«, ki obsega »razne sisteme«, ireduktibilne na *enotno* načelo. V prvi »topiki« (ponazoritev v prostoru) ta aparat vsebuje nezavedno, predzavedno in zavest - z instanco »cenzure«, ki potlači v nezavedno zastopstva gonov, ki jih predzavedno in zavest ne moreta prenašati. V drugi topiki ta aparat vsebuje ono, jaz in nad-jaz, potlačitev pa zagotavljata deljaza in nad-jaz.

Ta aparat ni *osrediščena enotnost*, temveč je kompleks instanc, kijih vzpostavlja igra nezavedne potlačitve. To, da se je subjekt raztreščil, in to, da psihični aparat ni več osrediščen na zavedno in jaz, gre vštric z revolucionarno teorijo jaza: jaz, kije bil nekdaž izključno sedež zavesti, v velikem delu postane sam nezaveden, pasivni udeleženec v konfliktu nezavedne potlačitve, kjer se vzpostavljajo instance. Zato je zavest slepa za

»razliko med sistemi«, saj je sama le *en* sistem med drugimi sistemi, katerih celota je podrejena *konfliktni dinamiki* potlačitve.

Seveda si ne moremo kaj, da ne bi od daleč pomislili na revolucijo, ki jo je sprožil Marx, ko se je odpovedal buržoaznemu ideološkemu mitu, po katerem naj bi bila narava družbe *enotna* in *osrediščena celota*, da bi lahko mislil vsako družbeno formacijo kot sistem instanc *brez središča*. Freud, ki skorajda ni poznal Marxa, je mislil svoj predmet (čeprav ni imel nič skupnega z njegovim predmetom) prav tako v prostorski figuri »topike« (pomislite na »Predgovor« k *Prispevku* iz leta 1859), *topike brez središča*, kjer imajo razne instance samo to *enotnost*, da *konfliktno delujejo* v tem, čemur Freud pravi »psihični aparat« - a tudi ta izraz (aparat) dà diskretno misliti na Marxa.

Te teoretske sorodnosti med Marxom in Freudom omenjam, da bi pokazal, kako sta prevrat v tradicionalnih *formah mišljenja* in vpeljava revolucionarnih misli (topika, aparat, konfliktna instance brez središča, ki imajo le eno enotnost, enotnost svojega konfliktnega delovanja, nujna iluzija identitete jaza itn.) lahko bodisi opozorila na navzočnost vznemirljivega predmeta - nezavednega - bodisi prizadela ideologijo, ki jo je ta predmet spodnašal, in potlačitev, ki jo je sprožal.

Iz tega lahko zdaj poskusimo negativno definirati pozicijo freudovskega nezavednega.

Freudovsko nezavedno sodi k *psihičnemu*, zato ga ni mogoče poistovetiti - to si je prizadeval storiti celotni mehanistično materialistični tok - z *ne-psihičnim* ali z učinkom, izpeljanim iz ne-psihičnega. Freudovsko nezavedno torej ni ne materialna realnost (telo, možgani, »biologija«, »psihofiziologija«) in ne družbena realnost (družbena razmerja, za katera Marx pravi, da določajo individuume *neodvisno od njihove zavesti*), ki bi bila nekaj drugega kakor »zavest« in potemtakem kakor psihizem, ki pa bi proizvajala ali določala zavest brez njene vednosti. Freud ni nikoli zanikal, da obstaja razmerje

med nezavednim na eni strani in biološkim in družbenim na drugi. Vse psihično življenje se »opira« na biološko prek gonov (Triebe), ti so v Freudovi misli »zastopniki«, ki jih somatsko pošilja v psihično. S konceptom *zastopstva* Freud objektivno prizna, da je gon (ki je v temelju vselej seksualen) biološko zasidran, a s tem konceptom tudi osvobodi gon nezavedne želje vsake *esencialne biološke določenosti*: gonje »mejni koncept med somatskim in psihičnim«, kot mejni koncept pa je hkrati tudi koncept te meje, se pravi, *razlike* med somatskim in psihičnim. Freud prav tako ni nikoli zanikal, da obstaja razmerje med sistemom instanc jaza in objektivno ali družbeno realnostjo, katere sledov ne najdemo samo v »načelu realnosti«, temveč tudi v sistemu percepcija-zavest in v nadjazu. A tudi tukaj Freud, ko vztrajno govori o »zunanji površini« psihičnega aparata, spet misli *mejo*: opiranje na zunanji in družbeni svet hkrati zaznamuje *različnost v realnosti*, njeno priznanje in njeno identifikacijo.

Nobenega dvoma ni, da so za Freuda pojavi, ki jih proizvaja psihični aparat, in zlasti učinki nezavednega, prava realnost, a ta realnost je *sui generis*: »Je treba nezavednim željam priznati realnost? Ne bi vedel... Ko se znajdemo pred nezavednimi željami, zvedenimi na njihov zadnji in najbolj resnični izraz, *smo prisiljeni reči, daje psihična realnost posebna oblika eksistence, kije ne smemo zamenjati z materialno realnostjo.*« Ali: Najbolj nenavadno pri nezavednih (potlačeni) procesih... je to, da pri teh procesih ne velja preizkušnja realnosti, daje miselna realnost izenačena z zunanjo dejanskostjo, želja z izpolnitvijo... Nikoli nas ne sme zavesti, da bi v potlačene psihične tvorbe vnašali merila realnosti... Dolžni smo se posluževati prav tiste valute, ki je v raziskovalni deželi prevladujoča (»Formulacije o dveh načelih psihičnega dogajanja«*).

Če freudovsko nezavedno zaznamuje to realnost *sui gene-*

* V: *Metapsihološki spisi*, ŠKUC/FF, Ljubljana, 1987, str. 17-18.

ris, enkratno v svoji vrsti, potem kajpada nima nič opraviti z nezavednim, ki nastopa v filozofski tradiciji: platonskim pozabljenjem\$, leibnizovskim nerazločljivim in celo ne s »hrbtom« heglowskega samozavedanja. To nezavedno je namreč vselej akcidenca ali modalnost *zavesti*, je zavest o pravem, ki jo je »prekrila« pozaba telesa, ki pa v tem pozabljenju vztraja v sebi (Platon), infinitezimalnost zavesti, kije preveč »majhna«, da bi jo »opazili« (Leibniz), ali pa zavest, kije navzoča na sebi v na sebi/za sebe samozavedanja, preden se odkrije v novem za-sebe samozavedanja (Hegel). Vsa ta filozofska tradicija ima zavest za »*resnico*« njenih nezavednih oblik, se pravi, ima nezavedno kratko malo za *zavest, ki ne ve zase*. Usoda filozofije je, da »odstranjuje« to nevednost, da bi se »razkrila« resnica. Če zgrabimo stvari iz te simptomatične in omejene perspektive, lahko rečemo, da pri Freudu zavest ni nikoli »resnica« svojih nezavednih oblik, najprej zato ne, ker razmerje zavesti do nezavednih oblik ni razmerje *lastnine* (»svojih« oblik), kar lahko povemo takole: zavest ni subjekt nezavednega - teza, ki jo lahko preverimo v zdravljenju, kjer ne gre - četudi so tako menili - za to, da bi si zavest ponovno prisvojila »svojo resnico« v obliki svojega nezavednega, temveč za to, da sodeluje pri reorganizaciji dispozitiva fantazem v nezavednem, podrejenem delu [*Durcharbeit*] analize.

Za konec bi rad poudaril še tole. Freudovsko nezavedno prav tako ni *ne-zavedna* psihična struktura, ki bi jo psihologija rekonstruirala na podlagi stereotipov ali splošnega sloga v *vedenju* individuuma kot njihovo domnevno nezavedno »vnaprejšnjo montažo«. V Franciji je interpretacijo te vrste razvil Merleau-Ponty, kije »bral« Freuda v dvojni luči vedenjske psihologije (behaviorizma) in Husserlove filozofije konkretnega transcendentalnega: Merleau-Ponty je rad mislil to »vedenjsko strukturo« kot *antepredikativni* a priori, ki določa pomen in obliko vedenj v *tostran* njihove tetične zavesti. V tej sintezi ali antepredikativni strukturi je iskal način, kako bi se približal freudovskemu nezavednemu. Teorije podobne nara-

ve je mogoče razviti, ne da bi se eksplicitno sklicevali na Husserla, vendar pa se ne morejo izogniti vedenjski psihologiji ali - bolj subtilni - psihologiji P. Janeta, utemeljeni na podlagi »materialistične« geneze stereotipov strukture vedenj.

Mislím, da lahko s freudovskega stališča na ta poskus naslovimo dve kritiki. Prva je tale: teorija nezavednega kot »montaže« vedenj ne spodbija tistega, za kar smo videli, daje v samem jedru psihološke ideologije: namreč *enotnosti subjekta*, ki velja za subjekta *svojih* vedenj in *svojih* dejanj (to, daje mogoče eventualno abstrahirati zavest, ne prizadeva načela *enotnosti*). Druga je tale: ta poskus ne »spreminja« »terena« glede na psihološki teren: v obliki »realnosti«, ki ji pravi »nezavedno«, le *podvaja* strukturo vedenj - ki so zavestna ali niso. Vseeno je, ali je ta podvojitev transcendentalna ali empirična (in genetska), tisto, do česar pride, je bolj podobno *nezavednemu*, o katerem smo govorili, kakor pa freudovskemu nezavednemu. Glede nezavednega se ne smemo motiti. Spomnimo se Freudovih besed: »Dolžni smo se posluževati prav tiste valute, ki je v raziskovani deželi pravladujoča«* in ne kakšne druge.

* *Op. cit.*, str.18

PODTALNI TOK
MATERIALIZMA SRECANJA

»Le courant souterrain du matérialisme
de la rencontre«

Prevedeno po: Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*,
1. zv., STOCK/IMEC, Pariz, 1994. Besediloje nastajalo od jeseni 1982.
Zadnja redakcijaje uredniška.

Dežuje.³

Naj bo ta knjiga potemtakem najprej knjiga o navadnem dežju.

Malebranche¹³ se je spraševal, »zakaj dežuje v morje, po širokih poteh in sipinah«, ko pa ta voda z neba, ki drugod zaliva pridelke (in tako je prav), prav ničesar ne prispeva k morski vodi ali pajalovo izhlapeva po cestah in peščinah.

A ne gre za ta dež^c, ki priča o božji previdnosti ali proti njej.

Ta knjiga se, prav narobe, ukvarja z drugim dežjem, s tehtno temo, ki se vleče skoz vso zgodovino filozofije in s katero so se v tej zgodovini ves čas spopadali in jo vedno potlačili, brž ko jo je kdo izrekel: z »dežjem« (Lukrecij) Epikurovih atomov, ki vzporedno padajo skoz praznino, z »dežjem« paralelizma neskončnih atributov pri Spinozi in še pri mnogih drugih, Machiavelliju, Hobbesu, Rousseauju, Marxu in tudi Heideggerju in Derridaju.

¹ Louis Althusser temu besedilu ni dal naslova; za naslovje francoski urednik izbral izraz iz besedila na str. 190. [Opombe, označene s številkami, so avtorjeve, tiste s črkami je prispeval francoski urednik, tiste, označene z asteriskom, pa so naše.]

^b *Entretiens sur la métaphysique*, IX, 12. paragraf.

^c Cf.: Malebranche, *Traité de la nature et de la grâce*, I, 14. paragraf, Dodatki; »Nepravilnost navadnega dežja uporabljam, da pripravim duha na neki drug dež, ki ne pada po zaslugah ljudi, prav kakor običajni dež navadno ne pada po posejani zemlji, temveč samo po tisti, kije v prahi.«

To je prva točka, ki bi jo rad prikazal in ki kar skrajša razkriva mojo bistveno tezo: v zgodovini filozofije *obstaja materialistična tradicija, ki je malone popolnoma neznana*: »materializem« (potrebujemo besedo, ki bo opredelila njegovo težnjo) *dežja, odklona, srečanja in sprimka*. Razvil bom vse te koncepte. Da bi poenostavili, recimo za zdaj takole: *materializem srečanja*, potemtakem materializem poljubnega in naključnega, ki se kakor neka čisto druga misel upira raznim učbeniškim materializmom, tudi materializmu, ki ga na splošno pripisujejo Marxu, Engelsu in Leninu, ta je - tako kot vsak materializem racionalistične tradicije - materializem nujnosti in teleologije, se pravi, predelana in zakrinkana oblika idealizma.

To, daje filozofska tradicija materializem srečanja potlačila, ne pomeni, da se zanj ni menila: preveč nevaren je bil. Že zelo zgodaj so ga interpretirali, potlačili in preusmerili v *idealizem svobode*. Epikurovi atomi, ki v vzporednem dežju padajo skozi praznino, naj bi se *srečali* zato, da bi bilo mogoče v odklonu, ki ga proizvaja *clinamen*, priznati prostor za človeško svobodo v samem svetu nujnosti. Seveda je dovolj, da proizvedemo ta zainteresirani nesmisel, pa že na kratko opravimo z vsako drugo interpretacijo te potlačene tradicije, kiji pravim materializem srečanja. Od tega nesmisla naprej triumfirajo idealistične interpretacije, pa naj ne gre samo za *clinamen*, temveč za vsega Lukrecija, za Machiavellija, Spinozo in Hobbesa, za Rousseauja iz druge *Razprave*, za Marxa in celo za Heideggerja, kolikor seje dotaknil te teme. In v teh interpretacijah triumfira neka določena koncepcija filozofije in zgodovine filozofije, ki jo je po Heideggerju mogoče opredeliti za zahodnjaško, saj od Grkov obvladuje naše usodo, in za logocentrično, ker filozofijo enači s funkcijo logosa, katerega naloga je misliti antecendens, preddobnost smisla pred vsako realnostjo.

Naloga, ki bi si jo rad zadal, je osvoboditi ta materializem srečanja njegove potlačitve, odkriti - če je mogoče -, kaj impli-

cira tako za filozofijo kot za materializem, pokazati, kakšni so njegovi skriti učinki tam, kjer nemo delujejo.

Začnemo lahko s primerjavo, ki utegne presenetiti: Epikura s Heideggerjem.

Epikur nam pojasnjuje, da je pred nastankom sveta neskončno število atomov vzporedno padalo skozi praznino. Padajo še zmerom. To implicira, da pred svetom ni bilo ničesar, in hkrati, da so vsi elementi sveta obstajali od nekdaj, še preden je bil kakršen koli svet. In implicira tudi, da pred nastankom sveta ni bilo *nobenega smisla*, ne vzroka, ne cilja, ne razuma, ne nerazuma. Epikurova temeljna teza je ne-predobnost smisla, in v tem se razlikuje tako od Platona kakor od Aristotela. Tu nastopi *clinamen*. Specialistom prepuščam vprašanje, kdo je vpeljal ta koncept, ki ga najdemo pri Lucreciju, ki pa ga v Epikurovih fragmentih ni. To, da so ta koncept »vpeljali«, dopušča sklep, da je bil - nemara šele po preudarku - nepogrešljiv za »logiko« Epikurovih tez. *Clinamen* je infinitezimalni odklon, »kolikorje le mogoče majhen«, ki se zgodi, »ne vemo, ne kje ne kdaj in ne kako«, in zaradi katerega atom »deviira«, zaide v stran iz navpičnega padanja skozi praznino, in na neki točki komajda zmoti paralelizem in s tem povzroči *srečanje* s sosednjim atomom in - od enega srečanja do drugega - trk in rojstvo sveta, se pravi, sveta kot agregata atomov, ki sta ga verižno povzročila prvi odklon in prvo srečanje.

Da začetek vsega sveta, potemtakem vsake realnosti in vsakega smisla dolgujemo odklonu, daje odklon in ne razum ali vzrok začetek sveta - ob tem si lahko predstavljamo, kako drzna je Epikurova teza. Katera filozofija je v zgodovini filozofije prevzela tezo, daje *odklon izviren* in ne izpeljan? A narediti moramo še korak naprej. Da bi odklon povzročil srečanje, iz katerega se rodi svet, mora trajati, to ne sme biti »bežno srečanje«, temveč dolgotrajno srečanje, ki potem postane podlaga vse realnosti, vse nujnosti, vsega smisla in vsega razuma. Toda srečanje lahko tudi ne traja in potem ni sveta. Še več,

vidimo, da srečanje ne ustvarja realnosti sveta - ta je le aglomerat atomov -, temveč *daje realnost samim atomom*, ki bi bili brez odklona in srečanja zgolj *abstraktni* elementi brez konsistence in eksistence. Tako da lahko rečemo, da eksistenca atomov izvira iz odklona in srečanja, pred katerim so obstajali le fantomsko.

Vse to lahko povemo v drugem jeziku. Za svet lahko rečemo, da je *izvršeno dejstvo*, v katerem, ko je dejstvo izvršeno, zavladajo razum, smisel, nujnost in cilj. Toda ta *izvršitev dejstva* je zgolj učinek naključja, saj je odvisna od naključnega srečanja atomov, ki se zgodi zaradi odklona, ki ga sproži *clinamen*. Pred izvršitvijo dejstva, pred svetom, je zgolj *neizvršitev dejstva*, ne-svet, kije zgolj *irealna* eksistenca atomov.

Kaj se v tem primeru zgodi s filozofijo? Ni več beseda razuma in izvira stvari, temveč teorija o njihovi naključnosti in priznanje *dejstva*, dejstva naključja, dejstva, da je nujnost podrejena naključju, in dejstva form, dejstva, ki »daje obliko« učinkom srečanja. Odtlej je le še zapisnik: *zgodilo se je* srečanje in elementi so se med seboj »*srijeli*«. (tako kot rečemo, da se puding »*sprime*«). Vsako vprašanje izvira z vsemi velikimi filozofskimi vprašanji vred odpade: »Zakaj je nekaj in ne nič? Kaj je izvir sveta? V čem je smoter sveta? Kakšno je človekovo mesto v ciljih, kijih ima svet? Itn.« Ponavljam: katera filozofija je bila v zgodovini tako drzna, daje povzela te teze?

Omenil sem Heideggerja. Pri njem, ki kajpada ni ne epikurejec ne atomist, najdemo podobno gibanje misli. Vemo, da odklanja vsako vprašanje o izviru, vsako vprašanje o vzroku in cilju sveta. Je pa pri njem cela vrsta razmišljanj okoli izraza »*es gibt*«, »je«, »tako se daje«, ki so blizu Epikurovem navdihu. »*Svet je*, materija je, ljudje so...« Filozofija »*es gibt*«, »danega«, obračunava z vsemi klasičnimi vprašanji izvira itn. In »odpira« pogled, ki obnavlja nekakšno transcendentalno naključnost sveta, v katerega smo »vrženi«, in smisla sveta, ki napotuje k odpiranju biti, na izvirno pulziranje biti, na njen »*envoi*«, onkraj katerega ni kaj ne iskati ne misliti. Svet je tako za nas

»dar«, »dejstvo dejstva«, ki ga nismo izbrali in ki se »odpira« pred nami v faktičnosti svoje naključnosti, celo onkraj te faktičnosti, v tem, kar ni samo gola ugotovitev, temveč je »biti-v-svetu«, ki obvladuje vsak možni smisel. »*Da-seinje* varuh biti.« Ves poudarek je na »*da*«. Kaj ostane filozofiji? Še enkrat, a na transcendentni način, *ugotovitev o »es gibt«* in o njegovih rekvizitih, bolje, o njegovih učinkih v njihovi nepremostljivi »danosti«.

Ali je to še materializem? Vprašanje nima veliko smisla pri Heideggerju, ki se zavestno umešča zunaj velikih delitev in poimenovanj zahodne filozofije. Pa so potem Epikurove teze še materialistične? Da, morebiti, zagotovo, a s pogojem, da opravimo s to koncepcijo materializma, ki na podlagi skupnih vprašanj in konceptov iz njega dela le odgovor idealizmu. Še naprej bomo govorili o materializmu srečanja, ker je tako najudobnejše: treba pa je vedeti, da Heidegger sodi sem in da materializem srečanja uhaja klasičnim merilom vsakega materializma in daje pač treba najti besedo, da z njo poimenujemo stvar.

Machiavelli bo naša druga priča v zgodovini podtalne tradicije materializma srečanja. Njegov načrt poznamo: v nemogočih razmerah Italije 16. stoletja misliti pogoje za nastanek nacionalne italijanske države. Vse okoliščine so ugodne, da bi posnemala Francijo in Španijo, a med njimi ni nobene *vezi*: razbito, a vročekrvno ljudstvo, Italija, razdeljena na majhne državice, zastarele in zgodovinsko obsojene, splošen, a nepovezan upor nekega celega sveta proti tuji okupaciji in kraji in globoka skrita ljudska želja po enotnosti, o kateri govorijo vsa velika dela tistega časa, tudi delo Danteja, ki o tem ni razumel nič, je pa čakal na prihod »velikega Hrta«. Skratka, atomizirana dežela, v kateri vsak atom pada v prostem padu, ne da bi srečal sosednjega. Treba je *ustvariti pogoje za odklon* in potemtakem za srečanje, da se bo italijanska enotnost lahko »sprijela«. Kako se tega lotiti? Machiavelli ne verjame, da bi katera koli obstoječa država, še zlasti ne cerkvena, najhujša med

vse, lahko odigrala vlogo povezovalca. V *Vladarju* jih naštevava drugo za drugo, a zato, da bijih zavrnil kot dekadentne dele prejšnjega, fevdalnega produkcijskega načina - z republikami vred, ki so njegov alibi in ujetnice. Problem zastavi v vsej njegovi ostrini in goloti.

Ko zavrne vse države in vladarje, torej vse *kraje* in *ljudi*, mu pride na misel - pri tem mu pomaga zgled Cesareja Borgia -, da bo enotnost dosežena, če se prikaže brezimen človek, ki bo imel zadosti sreče in kreposti, da se bo nekje naselil, v nekem brezimnem kotu Italije, in ki bi iz te atomske točke počasi združil okoli sebe Italijane v veliki projekt nacionalne države. To je popolnoma poljubno razmišljanje, ki politično pušča *in bianco* ime federatorja kot tudi ime pokrajine, iz katere se bo oblikovala ta federacija. Kocke so tako vržene na mizo, ki je sama prazna (toda obkrožena s plemenitimi ljudmi).³

Da se to srečanje človeka in pokrajine »sprime«, se mora *nekje zgoditi*. Machiavelli, ki je politično dobro poznal nemoč obstoječih držav in obstoječih vladarjev, je molčal o tem vladarju in temu kraju. Ne sme nas premotiti. Ta molkje *politični* pogoj za srečanje. Machiavelli si samo želi, da bi se v atomizirani Italiji zgodilo srečanje, in očitno ga preganja ta Cezar, kije začel iz nič in iz Romagne naredil kraljestvo, in ki bi po zasedbi Firenc združil ves sever, če ne bi v odločilnem trenutku zbolel v ravenskem močvirju, ko je šel nad Rim, da bi odstranil Julija II. *Niče, kije začel iz nič in kije prišel iz kraja, ki ga ni mogoče določiti* - to so bili zanj pogoji za preporod.

Da pa bi se zgodilo to srečanje, je potrebno neko drugo srečanje: v vladarju se morata srečati sreča in »*virtu*«. Ko vladar sreča srečo, mora imeti *virtu*, da z njo ravna kot z žensko, da jo sprejme in zapelje ali posili, skratka, uporabi za uresničenje svoje usode. Zaradi tega razmišljanja Machiavelliju dolgujemo filozofsko teorijo srečanja sreče z *virtu*. Srečanje se lahko

³ Prva verzija: »sama prazna (ampak polna)«.

ne zgodi *aH* zgodi. Lahko se zgrešimo. Srečanje je lahko kratko ali dolgotrajno: vladar potrebuje srečanje, ki traja. Zato se mora naučiti vladati svoji sreči tako, da vlada ljudem. S tem da formira ljudi, mora strukturirati svojo državo, in še zlasti s tem, da ji da trdne *zakone*. Ljudi mora pridobiti tako, da jim pride naproti, a znati mora ohraniti razdaljo. Ta dvojni postopek je podlaga za teorijo zapeljevanja in teorijo strahu, prav tako pa tudi za teorijo pretvarjanja. Preskočil bom zavrnitev ljubezenske demagogije, tezo, daje strahu dati prednost pred ljubeznijo, prikaz nasilnih metod, ki naj vzbudijo strah, in šel naravnost k teoriji pretvarjanja.

Ali mora biti vladar dober ali hudoben? Naučiti se mora biti hudoben, v vseh okoliščinah pa mora znati *zbujati videz*, daje dober, imeti mora moralne kreposti, s katerimi si bo pridobil ljudstvo, četudi si bo z njimi nakopal sovraštvo velikih, kijih prezira, saj od njih ni mogoče pričakovati nič drugega. Machiavellijevo teorijo poznamo: vladar mora biti kot »grški kentaver, človek in žival«. Niso pa zares opazili, da se v njem *žival podvoji*, hkrati je lev in lisjak, in da nazadnje lisjak vse obvladuje. Prav lisjak mu namreč naloži bodisi to, da se mora zdeti hudoben, bodisi to, da se mora zdeti dober, skratka, da si ustvari popularno (ideološko) podobo o sebi, ki ustreza ali ne njegovim interesom in interesom »malih«. Vladarja potemtakem vodijo variacije tega drugega naključnega srečanja, srečanja lisjaka na eni strani z levom in človekom na drugi. Lahko, da se to srečanje *ne zgodi*, lahko pa *se zgodi*. Biti mora dolgotrajno, da se vladarjeva podoba »prime« med ljudstvom - »sprime«, se pravi sprime v obliko -, da se ga institucionalno bojijo kot dobrega in, nazadnje, da tudi je dober, če je to kajpada mogoče, vendar z absolutnim pogojem, da nikoli ne pozabi biti hudoben, če je treba.

Mogoče bi bilo reči, da gre le za politično filozofijo, in prezreti, da je tukaj hkrati na delu filozofija. Enkratna filozofija, kije »materializem srečanja«, mišljen skoz politiko, in ki

kot taka ne predpostavlja nič vnaprej določenega. V politični *praznini* mora priti do srečanja in se mora »sprijeti« nacionalna enotnost. *Toda ta politična praznina je najprej filozofska praznina.* V njej ni nobenega vzroka, ki bi bil pred učinki, nobenega moralnega ali teološkega načela (kakor v vsej aristotelovski politični tradiciji: dobre in slabe ureditve, razkroj dobrih v slabe); tukaj se ne razmišlja skoz nujnost izvršenega dejstva, temveč skoz naključnost dejstva, ki naj se izvrši. Tako kot so v epikurejskem svetu vsi elementi tu in onkraj, da dežujejo (c/. zgoraj: italijanski položaj), a ne obstajajo in so le abstraktni, vse dokler jih enotnost nekega sveta ni združila v srečanju, ki jim je omogočilo existenco.

Opazili boste, da v tej filozofiji vlada alternativa: srečanje se lahko zgodi, a se lahko tudi ne zgodi. Nič ne odloča, nobeno odločilno načelo vnaprej ne odloča o tej alternativni, ki je podobna kockanju. »Met kocke ne bo nikoli odpravil naključja.« Tako je! Uspelo srečanje, ki ni kratko, ampak traja, nikoli ne jamči, da bo trajalo še jutri in se ne bo končalo. Prav tako kakor bi se lahko ne zgodilo, se lahko tudi *ne* dogaja več: »sreča mine in je opoteča«, dokazuje Borgia, kateremu se je do slovityh vročičnih dni vse posrečilo. Z drugimi besedami: nič nikoli ne jamči, da bi bilo to, *da seje izvršeno dejstvo zgodilo*, kakršno koli *jamstvo*, *da bo tudi trajalo*: prav narobe, vsako izvršeno dejstvo, celo volilni izid, in vse, kar lahko iz njega izvlečemo nujnosti in razloga, je zgolj začasno srečanje; vsako srečanje je namreč začasno, celo kadar traja, in v »zakonih« nobenega sveta in nobene države ni večnosti. Zgodovina je zgolj to: nenehno razveljavljanje izvršenega dejstva po nekem drugem neberljivem dejstvu, ki naj bi se izvršilo, ne da bi vedeli vnaprej in sploh kdaj in kje in kako se bo razveljavitev zgodila. Nekoč bo kratko malo prišel dan, ko bo treba na novo razdeliti karte in kocke na novo vreči na prazno mizo.

Tako bi lahko rekli, daje ta filozofija v vsem in za vse filozofija *praznine*: ne samo filozofija, ki *pravi*, da praznina obsta-

ja pred atomi, ki padajo v njej, ampak filozofija, ki *naredi filozofsko praznino*, da si omogoči obstoj: filozofija, ki ne izhaja iz slovitih »filozofskih problemov« (»zakaj je sploh kaj in ne nič?«), temveč *začenja s tem, da odstrani vsako filozofsko vprašanje*, s tem torej, da odklanja, da bi si dala kakršen koli »predmet« (»filozofija nima predmeta«), in izhaja samo iz *niča* in iz te infinitezimalne in naključne variacije nič, kije odklon v padcu. Ali obstaja bolj radikalna kritika vsake filozofije, katere pretenzija je, da pove resnico o stvareh? Ali je mogoče na bolj presenetljiv način reči, daje filozofski »predmet« *par excellence* ničnost, nič ali praznina? V 17. stoletju seje Pascal ukvarjal s to mislijo in je vpeljal praznino za filozofski predmet. A le na obžalovanja vrednem ozadju apologetike. Tudi tukaj je bilo treba počakati na Heideggerja - po lažni besedi kakšnega Hegla (»delo negativnosti«) ali kakšnega Stirnerja (»stabil nisem na nič«) -, daje praznina dobila ves svoj odločilni filozofski domet. A vse to je mogoče dobiti že pri Epikuru in Machiavelliju, pri Machiavelliju, kije odstranil vse Platonove in Aristotelove filozofske koncepte, da bi mislil možnost, kako iz Italije narediti nacionalno državo. Ob tem lahko izmerimo učinek filozofije: reakcionaren ali revolucionaren, pogosto skrit pod presenetljivimi videzi, ki jih je treba potrpežljivo in skrbno razbirati.

Le kako bi kdo, kije tako bral Machiavellija (tole tukaj so samo kratke opombe, ki bi jih bilo treba razviti in ki jih mislim nekoč še razviti²), lahko pomislil, da se pod zunanostjo politike ne skriva avtentična filozofska misel? In kdo bi pomislil, daje bila fascinacija, ki jo je zbujal Machiavelli, zgolj politična, še več, osredotočena na absurdno vprašanje, ali je bil

² Althusser misli na knjigo *Machiavel et nous*, ki jo je napisal po svojih številnih predavanjih o Machiavelliju in ki jo je večkrat že skoraj objavil. Besedilo je zdaj natisnjeno v *Écrits philosophiques et politiques*, 2. zv., STOCK/IMEC, Pariz, 1995.

monarhist ali republikanec (s to neumnostjo se je ukvarjal najboljši del razsvetljenske filozofije³), medtem ko so bile njegove filozofske resonance brez njegove vednosti med najbolj tehtnimi, kar smo jih dobili od te boleče preteklosti? Rad bi *prestavil* problem, ne samo zavrnil alternativo monarhist/republikanec, ki nima nobenega smisla, ampak zavrnil tudi poljudno tezo, da naj bi Machiavelli utemeljil zgolj politično znanost. Rad bi sugeriral, da Machiavelli ne dolguje toliko politiki kolikor svojemu »materializmu srečanja«, s katerim je bistveno vplival na ljudi, kijim je za politiko upravičeno toliko, kolikor za lanski sneg - »*nikomur se ni treba ukvarjati s politiko*« - in ki so se delno motili glede njega in si zaman prizadevali odkriti, še celo Croce, od kod ta fascinacija, ki bo ostala *za zmerom* nerazumljiva.

To fascinacijo je slabih sto let po Machiavellijevi smrti nekdo le razumel - ime mu je bilo Spinoza. V *Političnem traktatu* najdemo eksplicitno hvalnico Machiavelliju, v traktatu, kjer gre na videz spet enkrat za politiko, v resnici pa tudi za filozofijo. Če hočemo to filozofijo razumeti, seje treba povzpeti više, saj je Spinozova filozofska strategija radikalna in izjemno kompleksna. Bojuje se namreč v polnem svetu, kjer na vsako njegovo besedo prežijo nasprotniki, ki so zavzeli ali mislijo, da so zavzeli, vse področje, in razvijati mora vznemirljivo problematiko: z višine, ki obvladuje vse posledice.

Zagovarjal bom tezo, da je predmet filozofije za Spinozo praznina^b. Paradokсна teza, če pogledamo množico koncep-

^a C/.: Rousseau, *Du contrat social*, III, 6: »Delal se je, da poučuje kralje, pa je v resnici veličastno poučeval ljudstvo. Machiavellijev *Vladarje* knjiga republikancev.« C/ tudi: *Družbena pogodba*, CZ, Ljubljana, 1960, str. 146.

^b Prav v trenutku, ko je Althusser napisal te vrstice, je Pierre Macherev zagovarjal paradoks iste vrste v prispevku za kolokvij v Urbino oktobra 1982, kije potekal ob 350 letnici Spinozovega rojstva (»Entre Pascal et Spinoza: le vide«, pozneje objavljen v knjigi *Avec Spinoza*, Pariz, PUF, 1992). Na str. 165 ss., denimo, beremo: »Če hočemo onkraj besed razumeti pomen, ki gasporočā-

tov, ki so »obdelani« v *Etiki*. A zadosti je, če opazimo, *kako začne*. V pismu je priznal: »... eni začenjajo s svetom, drugi s človeškim duhom, jaz pa začnem z bogom.«³ Drugi: na eni strani sholastiki, ki začenjajo s svetom in od ustvarjenega sveta preidejo k bogu. Drugi, to je na drugi strani Descartes, ki začne s mislečim subjektom in s *cogito* in potem preide k *dubito* in bogu. Vsi gredo k bogu. Spinoza gre po bližnjici brez ovinkov in se zavestno umesti v *bogu*. Zato lahko rečemo, da s tem, ko začne s tistim *onstran česar ni nič, vnaprej* zasede občo trdnjavo, zadnje jamstvo in poslednje pribežališče vseh svojih nasprotnikov, mesto, kije s tem, da obstaja v absolutu, brez vsakega razmerja, *samo nič*. Če rečeš »začenjam z bogom« ali z vsem ali z edino substanco, a hkrati daš razumeti, da »začenjaš z nič«, je pravzaprav isto: kakšna je razlika med vsem in nič? Ko pa ne obstaja nič zunaj Vsega... Res, kaj pa ima povedati o bogu? Tukaj se začne nenavadno.

Bogie *zgolj* narava, kar je isto, kot če ne rečeš: *Ni nič* drugega, je *zgolj* narava. Tudi Epikur je izhajal iz narave kot tistega, zunaj česar ni nič. Kaj je potemtakem ta spinozistični bog? Absolutna substanca, enkratna in neskončna, obdarjena z neskončnim številom neskončnih atributov. Seveda je to način, kako povedati, da vse, kar bi lahko obstajalo, obstaja zmerom le v bogu, naj je to »kar koli« znano ali neznano. Mi namreč poznamo samo dva atributa, razsežnost in mišljenje, pa še pri fizikalnem telesu ne poznamo vseh zmožnosti in pri mišljenju ne poznamo zmožnosti nepredstavljljive želje. Drugi

jo, ali ima Pascal povedati kaj drugega [kot Spinoza]? S tem ko je dal svoje 'občutenje' praznine, je postuliral neskončnost, se pravi nedeljivost razsežnosti, kije kot taka ireduktibilna na kateri koli telesni del narave in kije potemtakem mogoče misliti kot njo samo, neodvisno od prezence vsake končne materialne realnosti. Ali tej neskončnosti rečemo polnost ali praznina, je predvsem vprašanje poimenovanja, to pa se ne meni za vsebino razmisleka, ki ga pomaga formulirati.«

³ Dejansko gre za Leibnizovo rokopisno pripombo, zapisano po pogovoru, ki gaje imel s Tschirnhausom o Spinozi.

atributi, ki jih je neskočno in so neskončni, so zato, da pokrijejo vse možno in nemožno. To, da jih je *neskončno* in da so nam neznani, pušča vrata na široko odprta za njihovo existenco in njihove naključne podobe. To, da so *paralelni* in daje tukaj vse učinek paralelizma, spominja na epikurejski dež. Atributi padajo skoz prazen prostor svoje določenosti kot dežne kaplje, ki se lahko srečajo [zgolj] v tem izjemnem paralelizmu, paralelizmu *brez srečanja*, *brez združitve* (duše s telesom...) - v človeku, v tem določljivem, a drobnem paralelizmu misli in telesa³, ki pa je spet zgolj paralelizem, saj je v njem, tako kot v vseh stvareh, »red in povezanost stvari isto kot red in povezanost idej«. Skratka, *paralelizem brez srečanja*, ki pa je zaradi same strukture razmerja med različnimi elementi vsakega atributa že sam na sebi *srečanje*.

Da bi lahko sodili o tem, si moramo ogledati filozofske učinke te strategije in tega paralelizma. Če je bog *nič* drugega kakor narava, ta narava pa neskončna vsota neskončnega števila paralelnih atributov, potem ne samo, da *ni več kaj reči o bogu*, temveč tudi ni več kaj reči o velikem vprašanju, ki je preplavilo vso zahodno filozofijo od Aristotela in zlasti od Descartesa naprej: vprašanju spoznanja in njegovega dvojniškega korelata, spoznavajočega subjekta in spoznanega objekta. Velike teme, o katerih je bilo toliko rečeno, so izpuhtele: »*homo cogitat*«, »človek misli«, tako je, to je ugotovitev o neki faktičnosti, faktičnosti »tako je«, »*es gibt*«, ki že napoveduje Heideggerja in spominja na faktičnost padanja atomov pri Epikuru. Mišljenje je le niz načinov atributa mišljenja in ne napotuje na subjekt, temveč v urejenem paralelizmu na niz načinov atributa razsežnosti.

³ Besedilo ima tukaj veliko rokopisnih popravkov in je težko berljivo. Začetna različica se glasi: »Atributi padajo skoz prazen prostor svoje nedoločenosti kakor dežne kaplje, ki so se srečale samo v človeku, v tem določljivem, a drobnem paralelizmu misli in telesa.«

Prav tako je zanimiv način, kako se mišljenje vzpostavlja v človeku. Pomembno je, da začenja misliti z zmedenimi mislimi ali s tistim, kar je slišal govoriti druge, dokler se ti elementi nazadnje ne »sprimejo« v obliko mišljenje v »splošnih pojmih« (od prve vrste do druge, potem do tretje: po posameznih bistvih) - človek bi namreč lahko ostal pri tem, kar je slišal govoriti druge, in »sprimek« med mislimi prve vrste in mislimi druge vrste se ne bi zgodil. Takaj je usoda večine ljudi, ki s tem ostajajo pri prvi vrsti in imaginarnem, se pravi pri iluziji, da mislijo, v resnici pa ne mislijo. Tako pač je. Lahko ostanemo pri prvi vrsti ali pa ne. Ne obstaja - tako kot pri Descartesu - imanentna nujnost, ki bi omogočala prehod od zmedene misli k jasni in razločni, ne obstaja *cogito*, ne obstaja nujni moment refleksije, ki zagotavlja ta prehod. Lahko se zgodi ali pa ne. In izkušnja uči, da se po splošnem zakonu ne zgodi - izjema je filozofija, ki se zaveda, da ni nič.

Kaj ostane filozofiji, ko sta zreducirana na nič tako bog kot teorija spoznanja, ki naj bi postavila na svoje mesto najvišje »vrednote«, po katerih se vse meri? Ni več morale in zlasti ni več religije, bolje, teorija religije in morale, kiju je že dolgo pred Nietzschejem uničila vse do njunih imaginarnih temeljev v »preobratu« - »narobna *fabrica*« [cf. dodatek k Prvi knjigi *Etike*]; ni več finalnosti (naj je psihološka ali zgodovinska): skratka, *praznina, ki je filozofija sama*. In ker je ta rezultat rezultat, pridemo do njega samo z velikanskim konceptualnim delom - to je vsa privlačnost *Etike* - s »kritičnim« delom, bi rekli zdaj, z »dekonstrukcijo«, bi rekel Derrida, povzemajoč Heideggerja, kajti - kar je uničeno, je hkrati rekonstruirano, le da na drugih temeljih in po čisto drugem načrtu, dokaz je ta neizčrpna teorija zgodovine itn., toda v [svojih] dejanskih, političnih funkcijah.

Čudna je ta teorija, ki bi jo radi predstavili kot teorijo spoznanja (prva izmed treh vrst), ko pa *imaginacija ni nikakor v ničemer zmožnost, temveč je pravzaprav zgolj sam svet v svoji*

»danosti«.* S tem premikom se Spinoza ne samo izogne vsaki teoriji spoznanja, temveč tudi odpre pot za priznanje »sveta« kot nečesa, onkraj česar ni nič - tudi teorije narave ne -, za priznanje »sveta« kot [...] enkratne totalnosti, ki ni totalizirana, ampak živetja v svoji razpršenosti, živetja kot »danost«, v katero smo »vrženi« in izhajajoč iz katere sestavljamo vse svoje iluzije (»fabricae«). V bistvu teorija prve vrste kot »sveta« od daleč, a zelo natančno ustreza tezi o bogu kot »naravi«, saj je narava le svet, mišljen v običajnih pojmih, a dan pred njimi kot tisto, to stran česar ni nič. Na to imaginarno sveta in njegovih neizbežnih mitov se cepi Spinozova politika, ki se povezuje z Machiavellijem v svojih najtehtnejših sklepih in v tem, da izloči vse predpostavke tradicionalne filozofije, avtonomija političnega pa je le oblika, do katere pripelje izključitev vsake f in alnosti, vsake religije in vsake transcendence. Teorija imaginarnega kot sveta pa omogoča Spinozi, da misli to »posamično bistvo« tretje vrste, kije *par excellence* zgodovina individuum ali ljudstva- Mojzesa ali judovskega ljudstva. To, daje nujna, pomeni samo to, da se je izvršila, a vse v njej bi lahko zanihalo glede na srečanje ali ne-srečanje Mojzesa z bogom ali srečanje razumevanja [ali] nerazumevanja prerokov. Dokaz: treba jim je bilo pojasniti pomen tistega, kar so prinesli iz svojih pogovorov z bogom! Skupaj z mejno situacijo, situacijo ničča, Danielovo situacijo [...]: zaman so mu vse pojasnjevali, nikoli ni nič razumel. Dokazovanje ničča s samim niččem - mejna situacija.

Hobbesa, tega »hudiča«, »demon« bomo po svoje porabili za prehod od Spinoze do Rousseauja. Kronologija je pri tej zadevi bolj malo pomembna, saj so se te misli razvijale vsaka zase, četudi je vmes posredoval Mersenne, in ker gre predvsem za resonance zakopane in spet povzete tradicije, ki jih je treba dati začutiti.

* Zdi se, da sta tukaj drug na drugem dva rokopisna popravka, ne da bi bil prvi zbrisan.

Celotna družba temelji na strahu, pravi Hobbes, empiričen dokaz za to je, da imate *ključe*. Zakaj le? Da bi zaprli svojo hišo pred agresijo kdove koga, morebiti soseda ali najboljšega prijatelja, ki se je zaradi vaše odsotnosti, priložnosti in želje po bogatenju spremenil v »človeka, kije človeku volk«. Hobbes iz te preproste pripombe, ki je vredna naših najboljših »analiz bistva«, potegne celo filozofijo: da namreč poteka med ljudmi »vojna vseh proti vsem«, »neskončna tekma«, v kateri hoče vsakdo zmagati, a skorajda vsi izgubijo, če upoštevamo položaj, ki ga imajo - spredaj, zadaj, drug ob drugem - tekmeči med tekom (odtod »strasti«, o katerih je po tedanji modi, da bi prikriji politiko, napisal traktat [*sic*] - od tod izvira splošno vojno stanje: tukaj ne izbruhne med državami (kakor je pozneje hotel Rousseau), temveč do njega pride tako, kakor ljudje govorimo o »slabih časih, ki grozijo« (v vsakem trenutku noči ali dneva lahko brez opozorila dežuje), skratka, kakor govorimo o nenehni grožnji naši osebi in premoženju - pa še grožnja smrti, ki visi v vsakem trenutku nad vsakim človekom spričo preprostega dejstva, da živi v družbi. Dobro vem, daje imel Hobbes v mislih vse kaj drugega kakor - tako so mislili - konkurenco, preprosto ekonomsko konkurenco, namreč velike upore, ki jim je bil priča (človek ne more biti nekaznovano Cromvellov sodobnik in doživeti usmrtitev Karla I.) in kjer je videl, kako se je ravnotežje majhnih strahov »hišnih ključev« podrlo pred velikim strahom ob ljudskih uporih in političnih umorih. Ko se sklicuje na čas nesreče, ko bi en del družbe lahko pobil drugega, da bi si prisvojil oblast v njej, predvsem in naravnost govori o tem strahu.

Naš Hobbes kot dober teoretik naravnega prava se kajpada ne ukvarja s temi videzi, četudi grozovitimi, temveč hoče jasno pogledati v učinke, tako da se vrne k vzroku, zato nam tudi sam ponudi teorijo naravnega stanja. Če ga hočemo razdeliti na elemente, je treba seči vse do »*družbenih atomov*«, se pravi individuumov, *obdarjenih s conatus*, se pravi z močjo in voljo, da »vztrajajo v svoji biti« in da pred seboj *naredijo*

praznino in si v njej pripravijo prostor za svojo svobodo. Atomizirani individuumi in praznina kot pogoj, da se lahko gibljejo - to nas na nekaj spominja, mar ne? Hobbes v resnici meni, daje svoboda, ki vzpostavlja celotnega individuum in njegovo bivanjsko moč, v »praznini brez ovire«, v »odsotnosti ovire³« pred njegovo osvajalsko silo. V boj vseh proti vsem se spušča zgolj zato, ker se hoče izogniti vsaki oviri, ki mu onemogoča ravno pot (pomislimo na prosti pad vzporednih atomov), in pravzaprav bi bil vesel, če v svetu, ki bi bil tedaj prazen, ne bi srečal nikogar. Žal je *ta svet poln*, poln ljudi, ki se ženejo za istim ciljem, ki se spopadajo, da bi naredili prostor svojemu lastnemu *conatus*, in pri realizaciji svojega cilja ne najdejo drugega sredstva kot »zadati smrt« tistemu, kojih ovira na poti. Odtod bistvena vloga *smrti* v tem mišljenju o neskončnem življenju, vloga smrti, ki ni naključna, ampak nujna, ki jo zadaja in sprejema človekova roka, vloga ekonomskega in političnega umora, edinega, kije zmožen vzdrževati to družbo vojnega stanja v nestabilnem, a nujnem ravnotežju. A ti okrutni ljudje so tudi ljudje, mislijo, torej *računajo*, ocenjujejo, kakšne so prednosti tega, če ostanejo v vojnem stanju ali se odločijo za pogodbeno državo, ki pa temelji na neodtujljivem temelju vsake človeške družbe: na *strahu* ali *terorju*. Razmišljajo in se potem odločijo, da jim je v prid, če sklenejo med seboj enkratni neuravnotežen pakt, s katerim se med seboj zavežejo (kot atomizirani individuumi), da se ne bodo upirali vsemogočni oblasti tistega, kateremu bodo enostransko in brez vsakega povračila delegirali vse svoje *pravice* (naravne pravice), da se ne bodo upirali Leviatanu - naj je individuum v absolutni monarhiji ali vsemogočna skupščina ljudstva ali njegovih predstavnikov. Pri tem se obvežejo in medsebojno zavežejo, da bodo spoštovali ta prenos oblasti in da te oblasti ne bodo nikoli izdali, ne da bi jih doletela grozljiva kazen Leviatana, ki - bo-

³ *Leviatan*, 14. pogl.

dirno pozorni - pa sam ni z nobeno pogodbo zavezan ljudstvu, ampak ga ohranja enotnega s svojo enoglasno sprejeto vse-mogočnostjo, pa s strahom in terorjem, s katerima vlada na mejah zakonov in čuti (kakakšen čudež!) za svojo »dolžnost«, da tako podrejeno ljudstvo ohranja v podrejenosti, da bi mu prihranil grozovitosti, neskončno hujše od njegovega strahu, grozovitosti vojnega stanja. Vladar, ki ga na njegovo ljudstvo veže zgolj dolžnost, da ga varuje pred vojnim stanjem, ljudstvo, ki ga na vladarja veže zgolj obljuba - držijo, sicer pozor! -, da ga bo v vsem ubogalo, ubogalo tudi glede *ideološke konformnosti* (Hobbes prvi misli, če je to mogoče, ideološko dominacijo in njene učinke) - v tem je vsa izvirnost in grozljivost tega subverzivnega misleca (njegovi sklepi so bili pravilni, a je slabo razmišljal, njegovi razlogi so bili napačni, je rekel Descartes), tega nenavadnega teoretika, ki ga nihče ni razumel, vsi pa so se ga bali. Mislil je (ta privilegij mišljenja, da se norčuje iz govoric, sveta, obrekovanja, celo iz svojega ugleda, da rezonira v absolutni samoti - ta privilegij ali iluzija o njem) in ni mu bilo mar za obsodbe - te so bile enake kakor pri Spinozi -, češ da sta ga med ljudi poslala pekel in hudič, itn. Hobbes je menil, daje vsaka vojna preventivna, da ima vsakdo zoper morebitnega drugega eno samo sredstvo - da »ga prehití«. Hobbes je mislil (kakšna predrznost ob tem predmetu!), daje vsaka oblast absolutna, daje absolutnost bistvo oblasti in daje treba vse, kar še tako malo, bodisi z desne bodisi z leve, prekrši to pravilo, najstrožje zatreti. In tega ni mislil zato, da bi napisal apologijo nečesa, kar bi danes imenovali z besedo, ki briše vsako razliko, torej vsak pomen in vsako mišljenje, apologijo »totalitarizma« ali »etatizma«: vse to je mislil v službi svobodne ekonomske konkurence in svobodnega razvoja trgovine in kulture ljudstev! Če namreč pogledamo od blizu, je njegova slovita totalitarna država že skorajda enaka Marxovi državi, ki *mora odmreti*. Ker so vse vojne, potemtakem ves teror preventivni, je v resnici zadosti, da bi ta grozljiva država dopustila, da bijo tako rekoč posrkal njen lastni obstoj,

pa ji navsezadnje sploh ne bi bilo treba obstajati. Govorili so o strahu pred žandarjem, o tem, da je treba »pokazati svojo moč, daje ne bi bilo treba uporabiti« (Lyautey), zdaj govorijo o tem, da *ne bodo* pokazali svoje (atomske) moči, da jim je ne bi bilo treba uporabiti. Se pravi, daje moč mit in da kot taka deluje na imaginacijo ljudi in ljudstev preventivno in nikakor ne zato, da bijo uporabili.

Vem, da tukaj nadaljujem mišljenje, ki ni nikoli šlo tako daleč, toda ostajam znotraj njegove logike in upoštevam njegove paradokse v logiki, kije še zmerom njegova. Kakor koli že, še prevečjasno je, da Hobbes ni bil tista pošast, o kateri so nam pravili, in da je bila njegova edina ambicija, da bi pripomogel k pogojem za znosnost in razvoj sveta, kije bil, kakršen je bil, svojega sveta, renesančnega sveta, ki se je pripravljaj na izjemno odkritje nekega drugega sveta, Novega sveta. »Sprimek« atomiziranih individuov kajpada ni imel enakega bistva in moči kot pri Epikuru in Machiavelliju, in Hobbes, ki je preživel toliko zgodovine, žal ni bil zgodovinar (to niso poklici, ki bi jih lahko naročili), a je po svoje prišel do enakega rezultata kot njegovi učitelji iz materialistične tradicije srečanja: do *naključne konstitucije sveta*; in če je imel ta mislec tolikšen vpliv na Rousseauja (s tem se bom nekoč še ukvarjal) in celo na Marxa, je ta vpliv dolgoval prav vključitvi v to skrivno tradicijo, pa čeprav se tega (in to ni nemogoče) ni zavedal. Navsezadnje vemo, daje zavest pri teh stvareh zgolj muha na plugu*, bistveno je, da vprega vleče voz sveta v hitrem galopu po ravninah ali dolgo in počasi po klancih.

Oživitev materializma srečanja dolgujemo Rousseauju, avtorju druge *Razprave in Eseja o izvoru jezikov*, četudi se v teh besedilih nikjer ne sklicuje na Epikura in Machiavellija.

* V francoskem izrazu »la mouche du coche« je zgoščen pomen, ki ga tudi pri nas poznamo iz minimalistične basni: »Muhaj je sedla na vola, vpreženega v plug, in rekla: 'Orjemol!'«

Niso zadosti poudarjali, da se druga *Razprava začne*, z opisom naravnega stanja, ki se slabo ujema z drugimi opisi svoje vrste v tem, da se deli na dvoje: »čisto naravno stanje«, ki je radikalni vir vsega, in »naravno stanje«, to nastane po spremembah, ki prizadenejo čisto stanje. V vseh primerih naravnega stanja, ki nam jih navajajo avtorji naravnega prava, je dejansko videti, daje to naravno stanje družbeno stanje, bodisi vojno stanje vseh proti vsem, bodisi mirno stanje. Res je, kakor jim očita Rousseau, družbeno stanje so projicirali v čisto naravno stanje. Rousseau je edini, ki misli »čisto naravno« stanje, in ko ga misli, ga misli kot stanje brez vsakega družbega razmerja, bodisi pozitivnega bodisi negativnega. In nam ga opiše s fantastično podobo pragozda - ta nas spomni na nekoga drugega Rousseauja, carinika -, po katerem begajo osamljeni individuumi, ki nimajo odnosov med seboj, *individuumi brez srečanja*. Moški in ženska se kajpada lahko srečata, se »otipata« in celo združita, a to je le bežno srečanje brez identitete in pripoznanja: komajda sta se spoznala (še to ne: in niti besede ni o otroku, kakor da bi se človeški svet pred *Emilom* ne menil zanje ali da bi lahko shajal brez njih - ne o otroku in ne o očetu in materi, skratka, o *družini*), že se razideta in v prazni neskončnosti gozda zavijeta vsak po svoji poti. Če se dva človeka srečata, gresta v večini primerov le - bolj ali manj blizu - drug mimo drugega, ne da bi se opazila, tako da do srečanje sploh ne pride. Gozd je ekvivalent epikurejski praznini, po kateri pada vzporedni dež atomov: to je psevdo brownovska praznina, kjer individuumi hodijo drug mimo drugega, se pravi, se srečujejo le ob kratkih priložnostih, ki ne trajajo. Rousseau je za visoko ceno (odsotnost otroka) s tem hotel ponaazoriti *ničnost družbe*, kije pred vsako družbo in je pogoj za možnost vsake družbe, ničnost družbe, kije bistvo vsake mogoče družbe. Daje ničnost družbe bistvo vsake družbe, je drzna teza, katere radikalnost se ni izmaknila samo njegovim sodobnikom, ampak tudi marsikomu med njegovimi poznejšimi komentatorji.

Kaj je potrebno, če naj družba dejansko obstaja? Ljudem je treba *vsiliti stanje srečanja*, neskončnost gozda, kije pogoj za možnost ne-srečanja, se mora zožiti na končnost - in sicer iz zunanjih razlogov, tako da naravne katastrofe razdelijo gozd na omejene prostore, denimo, na otoke, kjer so ljudje *prisiljeni* v srečanje, prisiljeni v srečanje, ki traja: prisilila naj bi jih sila, višja od njih. Ob strani puščam ingenioznost teh naravnih katastrof, ki prizadevajo zemeljsko površje in katerih najpreprostejša je komajda opazni infinitezimalni naklon ekvatorja glede na ekliptiko, naključje brez vzroka, primerljivo s *clina-men*; grem naravnost k njihovim učinkom. Ko so ljudje prisiljeni v srečanje in v *dejansko* trajajoče združbe, se med njimi razvijejo *prisilna razmerja*, ki so družbena razmerja - najprej rudimentarna, potem pajih okrepijo učinki, kijih ta srečanja proizvedejo na njihovi človeški naravi.

Potem začne delovati dolga in počasna dialektika, skoz katero prisiljeni stiki sčasoma proizvedejo govorico, strasti, ljubezensko občevanje ali boj med ljudmi: celo vojno stanje. Rojenaje družba, rojeno je naravno stanje, tudi vojna in z njimi se razvija proces akumulacije in spreminjanja, ki dobesedno *ustvari socializirano človeško naravo*. To srečanje bi lahko tudi ne trajalo, če bi ga stalnost zunanjih prisil ne ohranjala vabljivi razkropitvi navkljub v stalnem stanju in mu dobesedno ne vsiljevala svojega zakona zbliževanja, ne da bi vprašala za mnenje ljudi, katerih družba se poraja nekako na njihovih hrbtih in katerih zgodovina se poraja kot hrbtna in nezavedna konstitucija te družbe.

Človek v čistem naravnem stanju resda ima telo, nima pa, če lahko tako rečem, duše, a nosi v sebi vseeno zmožnost, ki transcendirava vse, kar je in kar se mu bo zgodilo, *perfektibilnost*, ki je nekakšna abstrakcija in pogoj za transcendentalno možnost vsake anticipacije vsakega razvoja; vrh tega nosi v sebi zmožnost, kije morebiti bolj pomembna, *usmiljenje*, negativno zmožnost, da ne trpi trpljenja sebi podobnih, družbo, ki jo vzpostavlja manko in je torej družba v odsotnosti, nega-

tivno družbo v odsotnosti v izoliranem človeku, ki je v svoji samoti lačen drugega. Toda vse to, kar je vzpostavljeno že od »čistega« naravnega stanja, v njem ne deluje, nima ne eksistence ne učinka, je zgolj čakanje na prihodnost, ki ga čaka. Tako kakor se družba in zgodovina, kjer se ta vzpostavlja, delata na človekovem hrbtu, ne da bi človek zavestno in aktivno sodeloval, tako sta tudi perfektibilnost in usmiljenje le nična anticipacija te prihodnosti, kjer *človek niza nič*.

Razmislili so o genealogiji teh konceptov (Goldschmidt³, njegova knjiga je nespodbitna), a niso zadosti razmislili o učinkih vsega tega dispozitiva, ki se v drugi *Razpravi* izpolni s teorijo *nelegitimne pogodbe*, vsiljene pogodbe, ki jo je zaradi ubogljivosti šibkih vsilila aroganca močnih, ki so tudi najbolj »premeteni«, [in] daje pravi pomen družbeni pogodbi, ki jo je mogoče sprejemati in ohranjati le, če nanjo preži *poguba* (beseda je Rousseaujeva iz *Izpovedi*) *ponovnega padca* v naravno stanje, organizma, ki ga preganja notranja smrt, ki jo mora odvrčati, skratka *srečanje*, *kije dobilo obliko* in je postalo nujno, vendar na temelju naključnosti ne-srečanja in njegovih oblik, kamor lahko pogodba vsak trenutek *spet pade*. Če ta pripomba, ki bi jo bilo treba razviti, drži, bi razrešila klasično aporijo, v kateri se brez konca soočata *Pogodba* in druga *Razprava* - akademska težava, ki ima v zgodovini zahodne kulture en sam ekvivalent, namreč absurdno vprašanje, ali je bil Machiavelli monarhist ali republikanec... Iz istega zornega kota bi tudi pojasnila status besedil, kjer Rousseau tvega in piše zakone za ljudstva, za Korzičane, Poljake itn., tako da v vsej njegovi moči uporabi koncept, ki je pri Machiavelliju glaven, - četudi ne izgovori besede, a to ni pomembno, ko pa je stvar tam - koncept *konjunktura*: če hočemo dati ljudem zakone, je treba kar najbolj upoštevati način, kako se kažejo *okoliščine*, upoštevati

³ Victor Goldschmidt, *Anthropologie et Politique. Les principes du système de Rousseau*, Vrin, Pariz, 1974.

Kaj je potrebno, če naj družba dejansko obstaja? Ljudem je treba *vsiliti stanje srečanja*, neskončnost gozda, kije pogoj za možnost ne-srečanja, se mora zožiti na končnost - in sicer iz zunanjih razlogov, tako da naravne katastrofe razdelijo gozd na omejene prostore, denimo, na otoke, kjer so ljudje *prisiljeni* v srečanje, prisiljeni v srečanje, ki traja: prisilila naj bi jih sila, višja od njih. Ob strani puščam ingenioznost teh naravnih katastrof, ki prizadevajo zemeljsko površje in katerih najpreprostejša je komajda opazni infinitezimalni naklon ekvatorja glede na ekliptiko, naključje brez vzroka, primerljivo s *clina-men*; grem naravnost k njihovim učinkom. Ko so ljudje prisiljeni v srečanje in v *dejansko* trajajoče združbe, se med njimi razvijejo *prisilna razmerja*, ki so družbena razmerja - najprej rudimentarna, potem pa jih okrepijo učinki, kijih ta srečanja proizvedejo na njihovi človeški naravi.

Potem začne delovati dolga in počasna dialektika, skoz katero prisiljeni stiki sčasoma proizvedejo govorico, strasti, ljubezensko občevanje ali boj med ljudmi: celo vojno stanje. Rojenaje družba, rojeno je naravno stanje, tudi vojna in z njimi se razvija proces akumulacije in spreminjanja, ki dobesedno *ustvari socializirano človeško naravo*. To srečanje bi lahko tudi ne trajalo, če bi ga stalnost zunanjih prisil ne ohranjala vabljivi razkropitvi navkljub v stalnem stanju in mu dobesedno ne vsiljevala svojega zakona zbliževanja, ne da bi vprašala za mnenje ljudi, katerih družba se poraja nekako na njihovih hrbtih in katerih zgodovina se poraja kot hrbtna in nezavedna konstitucija te družbe.

Človek v čistem naravnem stanju resda ima telo, nima pa, če lahko tako rečem, duše, a nosi v sebi vseeno zmožnost, ki transcendirata vse, kar je in kar se mu bo zgodilo, *perfektibilnost*, ki je nekakšna abstrakcija in pogoj za transcendentalno možnost vsake anticipacije vsakega razvoja; vrh tega nosi v sebi zmožnost, kije morebiti bolj pomembna, *usmiljenje*, negativno zmožnost, da ne trpi trpljenja sebi podobnih, družbo, ki jo vzpostavlja manko in je torej družba v odsotnosti, nega-

tivno družbo v odsotnosti v izoliranem človeku, ki je v svoji samoti lačen drugega. Toda vse to, kar je vzpostavljeno že od »čistega« naravnega stanja, v njem ne deluje, nima ne eksistence ne učinka, je zgolj čakanje na prihodnost, ki ga čaka. Tako kakor se družba in zgodovina, kjer se ta vzpostavlja, delata na človekovem hrbtu, ne da bi človek zavestno in aktivno sodeloval, tako sta tudi perfektibilnost in usmiljenje le nična anticipacija te prihodnosti, kjer *človek niza nič*.

Razmislili so o genealogiji teh konceptov (Goldschmidt³, njegova knjiga je nespodbitna), a niso zadosti razmislili o učinkih vsega tega dispozitiva, ki se v drugi *Razpravi* izpolni s teorijo *nelegitimne pogodbe*, vsiljene pogodbe, ki jo je zaradi ubogljivosti šibkih vsilila aroganca močnih, ki so tudi najbolj »premeteni«, [in] daje pravi pomen družbeni pogodbi, ki jo je mogoče sprejemati in ohranjati le, če nanjo preži *poguba* (beseda je Rousseaujeva iz *Izpovedi*) *ponovnega padca* v naravno stanje, organizma, ki ga preganja notranja smrt, ki jo mora odvrniti, skratka *srečanje*, *kije dobilo obliko* in je postalo nujno, vendar na temelju naključnosti ne-srečanja in njegovih oblik, kamor lahko pogodba vsak trenutek *spet pade*. Če ta pripomba, ki bijo bilo treba razviti, drži, bi razrešila klasično aporijo, v kateri se brez konca soočata *Pogodba* in druga *Razprava* - akademska težava, ki ima v zgodovini zahodne kulture en sam ekvivalent, namreč absurdno vprašanje, ali je bil Machiavelli monarhist ali republikanec... Iz istega zornega kota bi tudi pojasnila status besedil, kjer Rousseau tvega in piše zakone za ljudstva, za Korzičane, Poljake itn., tako da v vsej njegovi moči uporabi koncept, ki je pri Machiavelliju glaven, - četudi ne izgovori besede, a to ni pomembno, ko paje stvar tam - koncept *konjunktive*: če hočemo dati ljudem zakone, je treba kar najbolj upoštevati način, kako se kažejo *okolščine*, upoštevati

³ Victor Goldschmidt, *Anthropologie et Politique. Les principes du système de Rousseau*, Vrin, Pariz, 1974.

»to je« to in ne nekaj drugega, denimo, kakor alegorično podnebje in toliko drugih okoliščin pri Montesquieuju, okoliščine in njihovo zgodovino, se pravi njihovo »postajanje«, skratka srečanja, ki bi se lahko ne zgodila [*cf.* naravno stanje: »stanje, ki bi lahko nikoli ne bilo«) in ki so se zgodila in s tem ukrojila »podatke« problema in njegovo stanje. Kaj je to drugo kakor misliti ne samo naključnost nujnosti, ampak tudi nujnost naključnosti, kije v njeni srži? Tedaj družbena pogodba ni več videti utopija, temveč notranji zakon vsake družbe v svoji zdaj legitimni zdaj nelegitimni obliki, pravi problem pa postane: *kako je mogoče, da bi nelegitimno (sedanjo) obliko kdaj popravili v legitimno obliko?* Ta navsezadnje ne obstaja, toda treba jo je predpostaviti, da bi lahko mislili obstoječe konkretne oblike, ta spinozistična »posamezna bistva«, naj so to individuumi, konjunktore, realne države [ali] njihova ljudstva, treba jo je potemtakem postaviti kot transcendentalni pogoj vsakega pogoja, se pravi vsake *zgodovine*. Najgloblji del Rousseauja je odkrit in pokrit tu, v tem pogledu na vsako mogočo teorijo zgodovine, ki misli naključnost nujnosti kot učinek nujnosti naključnosti, s tem parom vznemirljivih konceptov, ki pa ju je treba nedvomno upoštevati, saj sta se pokazala že pri Montesquieuju, odkrito pa ju je postavil Rousseau, upoštevati kot intuicijo 18. stoletja, ki vnaprej spodbija vse teleologije zgodovine, ki so tako privlačile to stoletje in ki jim je spričo nezadržne spodbude francoske revolucije na široko odprlo vrata. Polemično rečeno - ko postavimo vprašanje »*konca zgodovine*«, vidimo, da so v istem taboru Epikur in Spinoza in Montesquieu in Rousseau, in sicer na eksplicitnem ali implicitnem temelju istega materializma srečanja ali, v pravem pomenu besede, misli *konjunktore*. In seveda tudi Marx, a on je moral misliti v obzorju, ki se je trgalo med naključnostjo srečanja in nujnostjo revolucije.

Lahko tvegamo še zadnjo pripombo? Morda pa ni naključje, daje ta enkratni par konceptov zanimal predvsem ljudi, ki so v konceptih srečanja in konjunktore iskali to, s čimer naj bi

mislili ne samo *realnost* zgodovine, ampak predvsem *realnost politike*, ne zgolj bistvo realnosti, temveč predvsem bistvo *prakse*, in mislili povezavo teh dveh realnosti v času *njunega srečanja*: v *boju*, da, pravim v *boju*, navsezadnje v *vojni* (Hobbes, Rousseau), [v] *boju* za priznanje (Hegel), [toda] tudi in veliko pred njim [v] *boju* vseh proti vsem, kar je konkurenca, ali, kadar dobi to obliko, v *razrednem boju* (in njegovih »kontradikciji«³). Je treba tukaj spomniti, zakaj in za koga govori Spinoza, ko se sklicuje na Machiavellija? Le njegovo misel hoče misliti, in ker je to misel prakse, hoče misliti prakso skozi misel.^b

Vse te zgodovinske pripombe so le preliminarije k tistemu, s čimer bi hotel poskusiti pojasniti Marxa. Vseeno pa niso naključne, dokazujejo namreč, da se je od Epikura do Marxa zmerom ohranjalo - toda prikrito (celo s svojim odkrivanjem, pozabo in zlasti z denegacijami in potlačitvami, kadar ni šlo za obsodbe, ki so jih spremljale človeške smrti) - »odkritje« globoke tradicije, kije iskala svojo materialistično oporo v *filozofiji srečanja* (in je bila zato bolj ali manj atomistična, saj je atom najpreprostejša figura za individualnost v »padanju«), potemtakem v radikalni odpovedi vsaki filozofiji bistva [*ousia, essentia, Wesen*], se pravi uma [*logos, ratio, Vernunft*], torej izvira in smotra - pri tem je izvir samo anticipacija smotra v umu ali prvobitnem redu, se pravi anticipacija reda, naj je racionalen, religiozen, moralen ali estetičen - v prid filozofije, ki, odklanjajoč celoto in vsak red, odklanja celoto in red v *prid* razpršitve (»diseminacije«, bi v svoji govorici rekel Derrida) in *nereda*. Kdor reče, daje bil na začetku nič ali nered, ta se postavi tostran vsakega sestavljanja in vsakega urejanja, ta seje odrekel temu, da bi izvir mislil kot um ali smoter, da bi

^a Stavek je poln rokopisnih popravkov in gaje bilo komajda mogoče razvozlati.

^b Cf.: *Traité politique*, V, 7. odstavek. Tukaj je Althusser nameraval citirati del Spinozovega besedila, a ni določil, kateri del.

ga mislil kot nič. Na staro vprašanje: »Kaj je izvir sveta?« ta materialistična filozofija odgovarja: »ničnost«, »nič«, »začenjam z nič«, »začetka ni, ker pred nečim, čemer koli, ni nikoli nič obstajalo«; torej »filozofija nima obveznega začetka« - »filozofija se ne začne z začetkom, ki bi bil njen izvir«, prav narobe, filozofija »skače na vlak med vožnjo« in se z velikim trudom »uvršča v konvoj«, ki od vekomaj teče [pred] njo kot Heraklitova voda. Potemtakem ni smotra ne sveta ne zgodovine ne filozofije ne morale, umetnosti ali politike itn. Te teme, ki so nam od Nietzscheja do Deleuza in Derridaja, angleškega empirizma (Deleuze) ali Heideggerja (s pomočjo Derridaja) postale domače in plodne za vsako razumevanje, ne samo za razumevanje filozofije, temveč za razumevanje vseh njenih domnevnih »predmetov« (znanosti, kulture, umetnosti, književnosti ali vsakega drugega izraza eksistence), so bistvene za materializem srečanja, naj so še tako prikrite za nekakšnimi drugimi koncepti. Zdaj jih lahko prevedemo v jasnejši jezik.

Rekli bomo, da smo »materializem« srečanja poimenovali materializem samo začasno¹, da bi dali občutiti, daje radikalno nasproten vsakemu idealizmu zavesti, uma, kakršna koli je že njegova usmeritev. Potem bomo rekli, da materializem srečanja izhaja iz neke določene interpretacije enega samega stavka: *[to] je* (*es gibt*, Heidegger) in njegovih razvojov in implikacij, denimo: »je« = »je nič«; »je« = »zmerom je bil že nič«, se pravi »nekaj«, kar je »zmerom-že«, ki sem ga v svojih esejih doslej pogosto uporabljal, ki pa ga niso vselej opazili, in kije *griffe*, podpis, prijem (*Greifen*: v nemščini »prijem«; *Begriff*: pojem ali koncept) te antecedence vsake stvari pred seboj samo, potemtakem pred vsakim izvirom. Rekli bomo torej, da materializem

¹ Zato Dominique Lecourt v imenitnem delu, ki ga univerza kajpada ni znala ceniti, kar seveda ni prvič, da se je zmotila, brž ko se je začutila »prizadeto«, upravičeno govori o Marxovem »nadmaterializmu« (cf.: *L'Ordre et les Jeux*, Grasset, Pariz, 1981, zadnji del).

srečanja izhaja iz teze o primatu pozitivitete nad negativiteto (Deleuze), iz teze o primatu odklona nad premočrtnostjo ravne poti (katere izvirje odklon in ne um), iz teze o primatu nereda nad redom (to nas spominja na teorijo »šuma«), iz teze o primatu »diseminacije« nad utrditvijo pomena v vsakem označevalcu (Derrida), in iz vznikanja reda, izhajajočega iz samega osrčja nereda, ki proizvaja svet. Rekli bomo, da materializem srečanja prav tako ves, kar ga je, izhaja iz negacije smotra, vsake teleologije, naj je racionalna, svetna, moralna, politična ali estetska. In nazadnje bomo rekli, da materializem srečanja ni materializem subjekta (naj je subjekt bog ali Proletariat), ampak materializem procesa brez subjekta, ki pa subjektom (individuom ali drugim), ki jim vlada, vsiljuje red svojega razvoja, ki nima določljivega smotra.

Če bi hoteli kar najbolj temeljito raziskati te teze, bi morali proizvesti določeno število konceptov, ki so - jasno - *koncepti brez objekta*, ker so koncepti *niča* in*, ker filozofija nima objekta, preobrazataničvitalibitja, tako da ga v njih ni mogoče spoznati in gaje mogoče prepoznati (zato ga konec koncev v njej niso spoznali, a so ga slutili). Da bi te koncepte izoblikovali, bi se sklicevali na prvotno obliko, najpreprostejšo in najčistejšo, ki so si jo naredili v zgodovini filozofije, pri Demokritu in zlasti pri Epikuru, in mimogrede naj omenimo, da ni naključje, daje bilo njuno delo plen plamenov in da sta bila tako ta požigalca vsake filozofske tradicije kaznovana enako, kakor sta grešila - z ognjem, ki se vžge na vrhovih velikih dreves, ker so velika (Lukrecij) ali na vrhovih filozofij (velikih). In v njihovi podobi (ki jo je treba na vsaki etapi zgodovine filozofije obnavljati) bi dobili tele prvotne oblike.

»*Die Welt ist alles, was der Fall ist*« (Wittgenstein³: svet je vse,

* Naprej od tega »in« pa do konca odstavka slovnična struktura ni preveč trdna; naš prevod se drži bolj »misli« kakor »črke«.

³ To je prvi stavek v *Tractatus logico-philosophicus*.

kar »pada«, vse, kar »se zgodi«, »vse, kar je pripetljaj« - pripetljaj v pomenu *casus*, kije *hkrati pripetljaj in naključje* - kar se zgodi na način nepredvidljivega, a kljub temu na način biti. Vrnimo se nazaj, kolikor je mogoče: »[to] je = to je zmerom bilo«, to »je zmerom že bilo«, s tem daje »že« bistven, saj zaznamuje to predhodnost, antecedenco pripetljaja, antecedenco *Fall* pred vsemi njegovimi oblikami, se pravi pred vsemi *formami* biti. To je Heideggerjev »es *gibt*«, prvotno »dajanje«* (bolje kakor *danost*** , v skladu z aktivno-pasivnim vidikom, ki bi ga radi poudarili), ki je zmerom pred svojo *prezenco*. Z drugimi besedami, to je primat absence nad prezenco (Derrida), ne kot *vračanje-k*, temveč kot obzorje, ki se ves čas odmika, kakor se odmika pred popotnikom, ki išče pot po planjavi, pa pred seboj zmerom najde le drugo planjavo (ta popotnik je tako drugačen od kartezijskega popotnika, ki hodi naravnost skozi gozd in pride iz njega, saj je svet narejen bodisi iz nedotaknjenih gozdov bodisi iz gozdov, ki so jih izkrčili v odprta polja: brez »*Holzwege*«³).

Kaj se zgodi v tem »svetu« brez biti in zgodovine (tak je Rousseaujev gozd)? Kajti, *zgodí se*: neosebni aktiv/pasiv. *Srečanja*. Zgodi se, kar se zgodi v univerzalnem Epikurovem dežju, kije pred vsakim svetom, vsako bitjo in vsakim umom in pred vsakim vzrokom, zgodi se, da »se to sreča«, pri Heideggerju, da »je to vrženo« v prvotnem »*envoi*«, metu. Ni pomembno, ali se to zgodi zaradi čudeža *clinamen*, zadostije, če vemo, da se zgodi »kdo ve kje, kdo ve kdaj«, in daje to »naj-

* V izvorniku »*donne*«; izrazje iz iger s kartami: »delitev, razdelitev igralnih kart«.

** V izvorniku: »*donne*« - »karje dano, danost«.

³ V knjižnici Louisa Althusserja je bila nemška izdaja *Holzwege* Martina Heideggerja (Vittorio Klostermann, Frankfurt ob Maini, 1952). Francoski prevod: *Chemins qui ne mènent nulle part*, druga izdaja, Gallimard, Pariz, 1986. [Descartesova prispodoba o popotniku, ki »mora korakati kar se da naravnost«, ponazarja drugo maksimo njegove »začasne morale«; cf.: *Razprava o metodi*, Slovenska matica, Ljubljana, 1957, str. 52-53.]

manjši možni odklon«, se pravi, nič, ki gaje mogoče pripisati vsakemu odklonu. Lukrecijevo besedilo je zadosti jasno, da pokaže, *kar nič na svetu ne more pokazati*, kar paje vseeno izvir vsega sveta. V »ničju« odklona se zgodi srečanje med enim in drugim atomom, in ta *événement*, dogodek, je postal *avènement*, začetek, s pogojem, da obstaja paralelizem med atomi; paralelizem namreč, če ga enkrat samkrat podremo, sproži velikanski trk in atomi v neskončnem številu treskajo drug v drugega, iz česar se rodi svet (ta ali kakšen drug: od tod pluralnost možnih svetov in vraščenost koncepta možnosti v koncept izvirnega nereda). Od tod *oblika reda* in *oblika bitij*, ki sta izzzvani, da se porodita iz tega trka, določeni s *strukturno* srečanja; od tod - ko se srečanje že zgodi (ne pa prej) - primat strukture nad elementi; od tod navsezadnje to, čemur moramo reči *afiniteta* in *zmožnost*, da se ti elementi *kompletirajo* v srečanju, od tod njihova »stikljivost«, da se to srečanje »prime«, se pravi »sprime v *obliko*«, porodi *oblike*, *nove oblike* - kakor se »sprime« voda v led, ali kakor se »sprime« mleko, »ko se kisa«, ali majoneza, ko se zgosti. Od tod primat »ničja« nad vsako »obliko« in naključnega materializma* nad vsakim formalizmom.³ Z drugimi besedami, kar koli ne more proizvesti česar koli, proizvajajo lahko le elementi, namenjeni medsebojnemu srečanju, in zaradi svoje afinitete namenjeni medsebojnemu »sprijemanju« - zato je o atomih pri Demokritu in morda celo pri Epikuru rečeno ali bo rečeno, da so »kavljasti«, se pravi zmožni, da se drug drugega oklenejo - za večnost, za zmerom, za vedno.

Ko so atomi enkrat tako sprijeti in združeni, stopijo v kraljestvo biti, ki ga inavgurirajo: postanejo bitja, določljiva,

* V izvirniku: »materialisme aleatoire«.

³ Ta stavek je dodan v rokopisu. V tekstu se tukaj edinič pojavi izraz »naključni materializem«. Leta 1986 je Louis Althusser enemu svojih zadnjih tekstov dal naslov »Naključni materializem«.

razločna, taka, da jih je mogoče umestiti in da imajo take ali drugačne lastnosti (glede na kraj in čas), skratka, v njih se začrta struktura biti ali sveta, ki vsakemu teh elementov določi prostor in smisel in vlogo, bolje, ki elemente fiksira kot »elemente tega in tega...« (atomi kot elementi telesa, bitij, sveta), tako da atomi še zdaleč niso izvir sveta, temveč so le drugotni usedeek njegove določitve in zgoditve. In če naj tako govorimo o svetu in atomih, morajo svet in atomi jžebiti, in zato je diskurz o svetu *za zmerom drugi* in *druga* je tudi filozofija biti (in ne prva, kakor je hotel Aristotel) - in zato je mogoče za zmerom razumeti, da ni mogoč (in zato gaje mogoče tudi pojasniti, cf. dodatek k Prvi knjigi *Etike*, ki skorajda besedo za besedo povzema kritiko vsake religije pri Epikuru in Lukreciju) noben diskurz *prve filozofije*, pa četudi materialistične (kar pojasnjuje, da se Epikur, ki je to vedel, ni navezal na Demokritov »mehanicistični« materializem, saj je ta materializem samo ponoven vznik idealizma v osrčju mogoče filozofije srečanja, vladajočega idealizma reda, ki naj bi bil imanenten neredu).

Ko so ta načela postavljena, vse drugo, naj si drznem reči, teče iz izvira.

1. Da neko *bitje* (telo, žival, človek, država ali vladar) je, se je srečanje moralo zgoditi v pretekliku. Če ostanemo kar pri Machiavelliju: srečanje se je moralo zgoditi med prvinami, med katerimi je mogoče vzpostaviti stik, denimo, med individuumom in konjunkturo ali Fortuno - saj je konjunktura sama vez, po-vezava, skrepenelo, četudi hkrati gibljivo srečanje, ki seje že zgodilo in ki se po svoje razpušča v neskončnost svojih preteklih vzrokov, prav kakor se sicer razpušča v neskončen niz svojih preteklih vzrokov tudi rezultat onega prvega niza, se pravi, ta ali oni določeni individuum, Borgia, na primer.

2. Srečanje se zgodi samo med nizi bitij, ki izhajajo iz več nizov vzrokov - vsaj dveh, a ta dvojka se nemudoma pomnoži zaradi učinka paralelizma ali ambientalne nalezljivosti

(Breton je tehtno zapisal: »sloni so nalezljivi«²). Tukaj se tudi spomnimo Cournota, tega velikega nepriznanega uma.

3. Vsako srečanje je naključno; ne samo v svojih izviri (nič nikoli ne jamči, da bo do srečanja prišlo), ampak tudi v svojih učinkih. Z drugimi besedami, vsako srečanje bi se lahko tudi ne zgodilo, četudi se je zgodilo, a njegov mogoči nič pojasnjuje smisel njegove naključne biti. In vsako srečanje je naključno v svojih učinkih po tem, da pred samim tem srečanjem v elementih srečanja nič ne začrtuje obrisov in determinacij bitja, ki bo iz tega prišlo. Julij II. ni vedel, da na svojih romagnskih prsih goji smrtnega sovražnika, in tudi ni vedel, da bo ta smrtnik pogledal smrti v oči in se v odločilnem trenutku Fortune znašel zunaj zgodovine, potem pa umrl v obskurni Španiji pod neznano utrdbo. To pomeni, da nobena določitev bitja, ki je izšlo iz »sprimka« srečanja, ni bila načrtovana, niti približno ne, v biti elementov, ki so prišli skupaj v srečanju, temveč da je, nasprotno, vsako določitev mogoče pripisati tem elementom le, če se od rezultata *vrnemo nazaj* k njegovemu postajanju, le v njegovi rekurenci. Če je potemtakem treba reči, da ni rezultata brez njegovega postajanja (Hegel), je treba tudi zatrdati, da je vsako postalo določeno z rezultatom tega postajanja: to je ta rekurenca sama (Canguilhem). Se pravi, namesto da bi mislili naključje kot modaliteto ali izjemo nujnosti, moramo misliti nujnost kot postajanje - nujno srečanje naključnih prvin. Tako ne vidimo samo sveta življenja (biologi so pred kratkim to opazili, ti, ki bi morali poznati Darwina³), temveč tudi svet zgodovine, kako v nekaterih srečnih trenutkih *skrepeni* v sprimek elementov, ki jih poveže srečanje,

² Cf. Feuerbacha, ki navaja Plinija Starejšega: »sloni nimajo vere« [Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, 1841, franc, prev. *L'Essence du christianisme*, Maspero, Pariz, 1973, str. 117].

³ Cf. imenitni kolokvij o Darwinu, ki sta ga pred kratkim v Chantillyju z zelo velikim uspehom organizirala Dominique Lecourt in Yvette Conry [*De Darwin au darwinisme. Science et idéologie*, ur. Yvette Conry, Vrin, Pariz, 1988].

primerno, da zariše figuro: vrsto, individuuma, ljudstvo. Tako obstajajo naključni ljudje in »življenja«, podrejeni naključju zadane ali prežete smrti, in njihova »dela«, pa velike figure sveta, kateremu je izvirno naključno »metanje kock« dalo njihovo obliko, velike figure, v katerih se je »uobličil« svet zgodovine (antika, srednji vek, renesansa, Aufklärung itn.). Še preveč jasno je, da bi se tisti, ki bi te figure, individuume, konjunktore ali stanja sveta imel bodisi za nujen rezultat danih premis bodisi za začasno anticipacijo smotra, motil, ker bi spregledal dejstvo [*Faktum*], da so ti začasni rezultati dvojno začasni, ne samo zato, ker bodo preseženi, ampak zato, ker bi se lahko ne bili zgodili ali pa bi se zgodili le kot učinek »kratkega srečanja«, če ne bi vzniknili na srečni podlagi dobre Fortune, ki daje njihovo »šanso« »trajanja« elementom, katerih povezavo mora ta oblika (po naključju) uravnati. Tako vidimo, da nismo v nič, da ne živimo v nič, temveč da je morda - če že ni smisla zgodovine (smotra, kijo transcendirajo od njenih začetkov do konca) - smisel v zgodovini, saj se ta smisel poraja iz dejanskega srečanja in dejansko srečnega ali katastrofičnega srečanja, kije tudi *neki* smisel.

Iz tega izhajajo zelo pomembne posledice za pomen besede »zakon«. Strinjali se bomo, da ni zakona, ki bi urejal srečanje sprijemanja, toda - porečete - ko se srečanje enkrat »sprime«, se pravi, ko je vzpostavljena stabilna figura sveta, *edinega*, ki obstaja (nastanek danega sveta kajpada izključuje vse druge možne svetove), imamo opraviti s stabilnim svetom, katerega dogodki se potem ravnajo po »zakonih«. In potem ni pomembno, ali je svet - naš svet (drugega ne poznamo, med neskončnostjo možnih atributov poznamo le mišljenje in prostor, »*Faktum*«, bi lahko rekel Spinoza) - porojen iz srečanja atomov, ki v epikurejskem dežju padajo skozi praznino, ali iz velikega poka, »big bang«, o katerem govorijo astronomi, dejstvo je, da imamo opraviti s *tem* svetom in ne s kakšnim drugim, dejstvo je, daje ta svet »*regularen*« (tako rečemo o poštenem kvartopircu: ta svet namreč igra in se lepo poigrava

z nami), daje podrejen pravilom in se ravna po zakonih. Od tod zelo velika skušnjava, celo za tistega, ki bi nam dopustil premise materializma srečanja, da bi se - potem ko je srečanje »sprijeto« - zatekel v proučevanje zakonov, ki izhajajo iz tega uobličenja in v njegovem temelju neomejeno ponavljajo te oblike. Namreč dejstvo, »Factum«, je tudi, daje v tem svetu red in da do spoznanja tega sveta pridemo čez spoznanje njegovih »zakonov« (Newton) in pogojev - ne za možnost obstoja teh zakonov -, temveč samo za možnost spoznanja teh zakonov: kar je seveda način, da prestavimo *ad calendas Graecas* staro vprašanje o izviru sveta (tako stori Kant), vendar zato, da bi bolje potopili v mrak izvir tega drugega srečanja, ki omogoča spoznanje prvega srečanja na *tem* svetu (srečanja med koncepti in stvarmi).

Tej skušnjavi se bomo uprli in zagovarjali tezo, ljubo Rousseauju, ki je menil, da pogodba temelji na »prepadu«, trdeč, da nujnost zakonov, nastalih iz sprimka, ki ga je povzročilo srečanje, celo v njeni največji stabilnosti ogroža *radikalna nestabilnost*, ki pojasnjuje, kar tako težko razumemo, ker žali naš čut za »spodobnost«, namreč to, da se zakoni lahko spreminjajo - ne, da lahko veljajo začasno in ne za večno (Marx je v svoji kritiki klasične politične ekonomije segel do sem, kar je dobro razumel njegov »ruski kritik«³: vsakemu zgodovinskemu obdobju njegovi zakoni, a ne dlje, kot bomo videli v nadaljevanju), ampak da se lahko spremenijo vsak trenutek in razodenejo naključni temelj, na katerem stojijo, da se lahko spremenijo brez vzroka, se pravi, brez razpoznavnega smotra. To je njihovo presenečenje, *surprise [il n'est de prise que sous la surprise]*, ki tako zelo prizadene duhove ob velikih izbruhih, nihljajih ali napetostih zgodovine, bodisi zgodovine individuumov (primer: norost) bodisi zgodovine

³ C/.: Karl Marx, sklepna beseda k drugi nemški izdaji *Kapitala*, *op. cit.*, 1. zv., str. 27 ss. Slov. prevod: *Kapital*, 1. zv., CZ, Ljubljana, 1961, str. 19 ss.

sveta, ko so kocke brez priprave spet vržene na mizo ali karte razdeljene brez opozorila, »elementi« sproščeni v norosti, ki jih osvobaja za nove presenetljive sprimke (Nietzsche, Artaud). Vsakdo bo v tem brez težav prepoznal eno temeljnih potez zgodovine individuumov ali sveta, potezo razodetja, ki iz neznanega individuumu naredi avtorja ali norca ali oboje hkrati, ko se hkrati sodijo Holderlini, Goetheji in Hegli, ko izbruhne francoska revolucija in triumfira, dokler ne pripelje Napoleona, »svetovnega duha«, pod Heglova okna v Jeni, ko iz izdaje plane Komuna, ko leta 1917 v Rusiji eksplodira - in še toliko bolj izbruhne - [kulturna] revolucija, v kateri so se na velikanskih širjavah zares sprostiti malone vsi »*elementi*«, a do trajnega srečanja ni prišlo - tako tudi 13. maja³, ko so delavci in študentje, ki bi se morali »združiti« (kaj bi iz tega nastalo!), v dolgih vzporednih povorkah šli drugi mimo drugih in *se niso združili*, za vsako ceno so si prizadevali, da se ne bi združili, da se ne bi povezali, poenotili v enoto, kakršne dotlej nedvomno še ni bilo (dež v svojih učinkih, do katerih *ne pride*).

* *

Da bi pojasnil^b, kaj je podtalni tok materializma srečanja, ki je pri Marxu tako pomemben, in o potlačitvi tega toka pod materializem (filozofskega) bistva, moramo govoriti o produkcijskem načinu. Nihče ne bo zanikal, kako pomemben je ta koncept, ki ne pomaga samo misliti vsake »družbene formacije«, temveč pomaga tudi *periodizirati* njeno zgodovino, torej postaviti teorijo zgodovine⁴.

Pri Marxu pravzaprav najdemo dve koncepciji produkcijskega načina, ki nimata druga z drugo nič opraviti.

^a Referenca na največjo manifestacijo maja 1968.

^b Naslednje strani, ki ustrezajo 12. poglavju montaže, kije narenil Louis Althusser, so rahlo spremenjeni ponatis besedila, kije sprva imelo naslov »O proizvodnem načinu«.

⁴ C/ *Lire Le Capital*, I.

Prva sega nazaj k *Položaju delavskega razreda v Angliji* Friedricha Engelsa, kije njen resnični začetnik: najdemo jo v slovitem poglavju o prvotni akumulaciji, delovnem dnevu itn. in v številnih drobnih aluzijah, h katerim se še povrnem. Najdemo jo prav tako v teoriji azijskega produkcijskega načina. *Drugo* najdemo v *Kapitalu* v velikih odlomkih o bistvu kapitalizma, a tudi o bistvu fevdalnega in socialističnega produkcijskega načina, o revoluciji in, splošneje, v »teoriji« transzicije ali oblike prehoda iz enega produkcijskega načina v drugega. Tega, kar je bilo zadnjih dvajset let napisano o »transziciji« med kapitalizmom in komunizmom, ni mogoče ne razumeti ne prešteti!

Marx v nešteti odlomkih, zagotovo ne po naključju, pojasnjuje, da se je kapitalistični produkcijski način rodil iz »srečanja« med »človekom s cekini« in proletarcem, kije brez vsega, ima le svojo delovno silo. »Zgodilo se je«, daje do tega srečanja prišlo in da se je »prijelo«, kar pomeni, da se ni razstavilo, brž ko se je sestavilo, temveč je *trajalo* in je postalo *fait accompli*, izvršeno dejstvo tega srečanja, ki poraja stabilna razmerja in nujnost, iz raziskovanja katere je mogoče povzeti »zakone«, kajpada tendenčne: zakone razvoja kapitalističnega produkcijskega načina (zakon vrednosti, zakon menjave, zakon o cikličnih krizah, zakon o krizi in razpadu kapitalističnega produkcijskega načina, zakon prehoda - transzicije - v socialistični produkcijski način pod zakoni razrednega boja itn.). V tej koncepciji ni toliko pomembno razbiranje zakonov, torej bistva, kolikor *naključna narava »sprimka« tega srečanja, kije pripeljalo do izvršenega dejstva*, katerega zakone je mogoče formulirati.

To lahko povemo z drugimi besedami: celota, ki izhaja iz »sprimka« »srečanja«, ni pred »sprimkom« elementov, ampak je po njem, in zato se tudi lahko ne bi »prijela« in, še toliko bolj, »do srečanja lahko tudi ne bi prišlo«. Vse to je izrečeno, kajpada v namigih, v Marxovi formuli, ko nam tako pogosto govori o »srečanju« (*das Vorgefundene*) med človekom s cekini in golo

delovno silo. Lahko gremo še dlje in domnevamo, da se je *srečanje zgodilo že večkrat v zgodovini, preden seje na zahodu sprijelo*, a da se tedaj zaradi enega elementa, ki ga ni bilo, ali zaradi pomanjkljive razvrstitve elementov ni »prijelo«. Zgled so italijanske države iz 13. in 14. stoletja v nižini reke Pad, kjer je bilo zadosti ljudi s cekini, bila je tehnologija, energija (stroji na vodni pogon) in delovna sila (brezposelni obrtniki), a se pojav vseeno ni »prijel«. Manjkalo je nedvomno to (mogoče, to je hipoteza), za kar sije Machiavelli obupano prizadeval, ko je apeliral za nacionalno državo, manjkal je *notranji trg*, ki bi bil zmožen posrkati mogočo produkcijo.

Če samo malo razmislimo o implikacijah te koncepcije, opazimo, da postavlja zelo poseben odnos med strukturo in elemente, ki naj bi jih ta struktura povezala. Kaj je namreč produkcijski način? Z Marxovimi besedami smo rekli: posebna »kombinacija« elementov. Ti elementi so finančna akumulacija (akumulacija »človeka s cekini«), akumulacija tehničnih produkcijskih sredstev (orodja, strojev, produkcijskih izkušenj delavcev), akumulacija produkcijske surovine (narava) in akumulacija producentov (proletarcev, ki nimajo nobenega produkcijskega sredstva). Ti elementi ne obstajajo v zgodovini *zato, da bi obstajal produkcijski način*, v njej obstajajo v »plavajočem« stanju, preden pride do njihove »akumulacije« in »kombinacije«, in vsak med njimi je produkt svoje lastne zgodovine, nobeden ni teleološki produkt drugih ali njihove zgodovine. Ko sta Marx in Engels rekla, daje proletariat »produkt velike industrije«, sta izrekla veliko neumnost, saj sta se postavila na stališče *logike izvršenega dejstva razširjene reprodukcije proletariata*, in ne na stališče naključne logike »srečanja«, ki proizvede (in ne reproducirá) v proletariat to množico revnih in golih ljudi, množico kot enega izmed elementov, ki sestavljajo produkcijski način. S tem sta prešla iz prve, zgodovinsko-naključne koncepcije produkcijskega načina, k drugi, esencialistični in filozofski koncepciji.

Ponavljam se, a to je potrebno: v prvi koncepciji je poleg

izrecne teorije srečanja izjemna ideja, daje vsak produkcijski način sestavljen iz *elementov, neodvisnih drug od drugega*, in da je vsak teh elementov rezultat svoje posebne zgodovine in da med temi raznimi zgodovinami ni nikakršnega organskega ali teleološkega razmerja. Ta koncepcija kulminira v teoriji *prvotne akumulacije*, iz katere je Marx, ki se je navdihoval pri Engelsu, naredil imenitno poglavje *Kapitala*, poglavje, ki je srce tega dela. V njem je mogoče videti, kako je nastal zgodovinski fenomen, katerega rezultat poznamo - celotni kmečki populaciji Velike Britanije so odvzeli produkcijska sredstva -, katerega vzroki pa nimajo zveze z rezultatom in njegovimi učinki. So to storili zato, da bi dobili velika lovišča? Ali neskončne travnike za rejo ovac? Ne vemo zares, kateri razlog (bržkone ovce) je prevladal v tem procesu nasilnega odvzemanja, in zlasti ne, kateri v nasilju, a to tako ni pomembno: dejstvo je, da se je ta proces zgodil in daje pripeljal do *rezultata*, ki so ga »ljudje s cekini«, ki so potrebovali revno delovno silo, nemudoma *odvrnili od* njegovega možnega domnevnega cilja. *Ta obrat je znamenje ne-teologičnosti procesa* in vpisa njegovega rezultata v proces, [ki gaje sicer] omogočil, a ki mu je bil popolnoma tuj.

Vendar pa bi bilo narobe, če bi verjeli, da se ta proces naključnega srečanja omejuje na angleško 14. stoletje. Nadaljeval se je *in se še zmerom nadaljuje*, ne samo v deželah tretjega sveta, ki so njegov najbolj eklatanten primer, ampak tudi pri nas, v razlaščanju kmetijskih proizvajalcev in njihovem spreminjanju v specializirane delavce [*cf.* Sandouville²: Bretonce za stroje), in sicer kot stalen proces, ki zapisuje naključnost v samo osrčje preživetja in krepitve kapitalističnega »produkcijskega načina«, a prav tako v osrčje tako imenovanega socialističnega »produkcijskega načina«.⁵ In tukaj

² Mišljene so Renaultove tovarne v Sandouvilleu.

⁵ *Cf.* imenitno delo Charlesa Bettelheima *Les Luttes de classe en URSS*, 4. zv.

marksistični raziskovalci neutrudno prevzemajo Marxovo fantazmo in mislijo *reprodukcijo* proletariata, medtem ko verjamejo, da mislijo produkcijo; mislijo v okvirih *fait accompli*, izvršenega dejstva, medtem ko mislijo, da mislijo njegov *devenir-accompl*, dovršeno postajanje.

Pri Mraxu pravzaprav ne manjka priložnosti za to napako, ko popusti pred drugo koncepcijo kapitalističnega produkcijskega načina: totalitarno, teleološko in filozofsko koncepcijo.

V tem primeru imamo opraviti z vsemi različnimi elementi, o katerih je bil govor, vendar pa se o njih razmišlja in se jih razvršča, kakor da jim je od nekdanj usojeno, da se povežejo v kombinacije, se med seboj uskladijo in vzajemno proizvajajo, kakor da bi bili drug drugemu smoter in (ali) dopolnilo. Marx v tej hipotezi zavestno pusti ob strani naključno naravo »srečanja« in njegovega »sprimka«, *zato da bi mislil samo še s stališča izvršenega dejstva »sprimka« in potemtakem s stališča njegove predestinacije*. Po tej hipotezi nima noben element več neodvisne zgodovine, temveč ima njegova zgodovina smoter, smoter, da se prilagodi drugim zgodovinom, zgodovina pa tako postane celota, ki nenehno *reproducirá* svoje lastne elemente, primerne, da kakor zobato kolesje ležejo drug v drugega. Tako Marx in Engels mislita proletariat kot »produkt velike industrije«, »produkt kapitalistične eksploatacije«, »produkt kapitalizma«, in pri tem *zamenjujeta produkcijo proletariata z njegovo razširjeno kapitalistično reprodukcijo*, kakor da bi kapitalistični produkcijski način obstajal pred enim svojih bistvenih elementov, pred razlaščenno delovno silo.⁶ Tukaj *posebne zgodovine ne plavajo več v zgodovini*, kakor atomi plavajo v praznini v prid srečanju, ki bi se lahko tudi ne zgodilo. Vse je vnaprej izvršeno, *struktura je pred elementi in jih reprodu-*

⁶ Glede tega Engelsov *Komunistični katekizem* (»Dossiers partisans«, predstavitev Roberta Parisa, Maspero, Pariz, 1965) ne dopušča dvomov: proletariat je produkt »industrijske revolucije«.

eira, da bi reproducirala strukturo. Kar velja za prvotno akumulacijo, velja tudi za človeka s cekini. Od kod pride pri Marxu ta človek s cekini? Ne vemo natančno: iz trgovskega kapitalizma? [...] (skrivnostna beseda, kije povzročila številne nesmisle glede »trgovinskega produkcijskega načina«), iz oderuštva? iz prvotne akumulacije? iz ropanja kolonij? Za nas to navsezadnje ni pomembno, pomembno je le za Marxa - *bistven je rezultat: da namreč obstaja.* Marx je to tezo opustil, ljubša mu je bila teza o mitičnem »razkroju« fevdalnega produkcijskega načina in o buržoaziji, ki se rodi iz tega razkroja, kar je prineslo nove uganke. Kaj dokazuje, da fevdalni produkcijski način slabi in se razkraja in izgine - v Franciji je bilo treba čakati do 1850-1870, da se je kapitalizem vzpostavil? In ker naj bi bila buržoazija njegov produkt - kaj dokazuje, da *buržoazija ni razred fevdalnega produkcijskega načina, ki kaže, da se ta način krepi, ne pa propada?* Ti uganki iz *Kapitala* se osredotočata ob istem predmetu: finančni in trgovski kapitalizem na eni strani in na drugi narava meščanskega razreda, kije njegova opora in tisti, ki ima od njega korist.

Če se pri celotni definiciji kapitala zadovoljimo s tem, da govorimo tako kakor Marx o akumulaciji denarja, ki ustvarja presežek - dobiček v denarju ($A'' = A + A'$), potem lahko govorimo o finančnem in trgovskem kapitalizmu. Toda to sta kapitalizma brez kapitalistov, kapitalizma brez eksploatacije delovne sile, kapitalizma, kjer ima menjava bolj ali manj obliko odvzemanja, ki se ne ravna po zakonu vrednosti, temveč po praksah neposrednega ali posrednega ropanja. In tukaj se moramo potem seveda soočiti z velikim vprašanjem *buržoazije...*

Marxova rešitev je enostavna in ganljiva. Buržoazija je nastala kot antagonistični razred iz razkroja vladajočega fevdalnega razreda. Tukaj spet naletimo na shemo dialektične produkcije, kjer nasprotje poraja svoje nasprotje. Tukaj tudi spet naletimo na dialektično tezo negacije, ko mora po nekakšni konceptualni nujnosti to nasprotje naravno nado-

mesti ti svoje nasprotje in prevladati. *Kaj pa, če ne bi bilo tako? Če buržoazija ne bi bila nasproten produkt fevdalizma, temveč njegova dopolnitev in kot vrhunec njegova najvišja oblika in, če lahko tako rečemo, njegova izpopolnitev? To bi nam omogočilo, da najdemo pot iz številnih problemov, ki so vsi slepe ulice, iz teh buržoaznih revolucij, kakršna je bila francoska, ki bi morale biti na vso silo kapitalistične⁷, pa niso kapitalistične revolucije, ali da najdemo pot iz problemov, ki so vsi skrivnostni: kaj je torej ta čudni razred, kapitalističen po svoji prihodnosti, ki pa se je izoblikoval precej pred slehernim kapitalizmom in pod fevdalizmom - kaj je buržoazija?*

Tako kot pri Marxu ne najdemo zadovoljive teorije tako imenovanega trgovskega produkcijskega načina in *afortiori* ne zadovoljive teorije trgovskega (in finančnega) kapitalizma, *pri njem tudi ne najdemo zadovoljive teorije buržoazije*, najdemo pa seveda, da se je znebil težav, prepogosto rabo pridevnika »buržoazen«, kakor da bi pridevnik lahko nadomestil koncept čiste negativnosti. In ni naključje, da se teorija buržoazije kot antagonistična oblika razkroja fevdalnega produkcijskega načina ujema s filozofsko koncepcijo produkcijskega načina. Buržoazija je v njej dejansko *le element, ki mu je usojeno*, da bo povezal vse druge elemente produkcijskega načina in iz njih sestavil neko drugo kombinacijo, namreč kombinacijo kapitalističnega produkcijskega načina, je dimenzija celote in teleologije, ki vsakemu elementu določa njegovo vlogo in prostor v celoti in ga reproducirá v njegovi eksistenci in v njegovi vlogi.

Daleč stran smo od koncepcije »srečanja med buržoazijo« - elementom, kije prav tako plavajoč kakor preostali - in *dругimi* plavajočimi *elementi*, srečanja, v katerem se vzpostavi izviren produkcijski način, kapitalizem. Srečanja ni, ker je celota pred elementi, *ker ni praznine, nujne za vsako naključno srečanje*. Medtem ko gre še zmerom za to, da bi mislili *dejstvo*,

⁷ Soboul sije vse življenje na vse kriplje prizadeval to dokazati.

ki se mora šele izvršiti, se Marx zavestno postavi na stališče *izvršenega dejstva* in nas povabi, da mu sledimo v zakonih njegove nujnosti.

V skladu z Marxom smo^a definirali produkcijski način kot dvojno kombinacijo (Balibar), kombinacijo produkcijskih sredstev in kombinacijo produkcijskih razmerij (??). Če hočemo v tej analizi seči še dlje, moramo razlikovati elemente: »produktivne sile, produkcijska sredstva, posestniki produkcijskih sredstev, producenti s sredstvi ali brez njih, narava, ljudje itn.« Produkcijski način potemtakem vzpostavlja kombinacija, ki produktivne sile (produkcijska sredstva, producente) podreja dominaciji totalnosti, v kateri dominirajo lastniki produkcijskih sredstev. Ta kombinacija je bistvena, je enkrat za zmerom utrjena, ustreza referenčnemu središču; kajpada se lahko razdre, toda v svojem razpadanju ohrani še zmerom isto strukturo. Produkcijski način je kombinacija, ker je *struktura*, ki vsiljuje svojo enotnost nizu elementov. To, kar je v produkcijskem načinu pomembno, kar iz njega naredi tak ali drugačen produkcijski način, je *način*, *kako struktura dominira* nad elementi. Tako v fevdalnem produkcijskem načinu *struktura odvisnosti* elementom vsiljuje njihov smisel: posest zemljišča, vključno s podložniki, ki na njem delajo, fevdalčeva posest kolektivnih instrumentov (mlin, kmetija itn.), podrejena vloga denarja, razen potem, ko se denarna razmerja vsilijo vsem. Tako se v kapitalističnem produkcijskem načinu vsem elementom vsili struktura eksploatacije - podreditev produkcijskih sredstev in produktivnih sil procesu eksploatacije, eksploatacije delavcev, ki so oropani produkcijskih sredstev - monopol produkcijskih sredstev v rokah kapitalističnega razreda itn.

^a Ker je »montaža«, ki jo je naredil Louis Althusser, očitno nezadostna, popravljamo besedilo po njegovi izvorni redakciji, namreč po tekstu z naslovom »O produkcijskem načinu«. »Mi« se bržkone nanaša na avtorje knjige *Lire le Capital*.

Michael Sprinker*
ALTHUSSERJEVE DEDIŠČINE

Ena izmed posledic vseevropske smrti doslej vladajočih oblik zgodovinskega komunizma je priložnost - pravzaprav v resnici prijetna dolžnost -, da ocenimo njegovo teoretsko dediščino. Politična dinamika Tretje internacionale je sicer dobila zadnji udarec v letih 1989-1992, vendar pa iz tega nikakor ne izhaja, da so prav tako izčrpani tudi njeni intelektualni viri. Govori se o tem, da naj bi bilo v razvitih industrijskih družbah konec vsake možne razredne politike, hkrati pa se surovosti kapitalistične akumulacije neovirano širijo po svetu. V trenutku, ko se zdi, da so tradicionalne množične stranke delavskega razreda zapravile svojo legitimnost med ljudmi (in so se v večini primerov bodisi razpustile ali razpadle v rivalske težnje), je analitična vrednost družbenega razreda za razumevanje prav teh političnih procesov še zmerom velika.

* Michael Sprinker (1950-1999), profesor angleške književnosti na State University of New York v Stony Brooku, urednik revije *New Left Review* in založbe Verso, avtor in urednik številnih knjig, med drugim *Imaginary Relations: Aesthetics and Ideology in the Theory of Historical Materialism* (Verso/NLB, London, 1987), *History and Ideology in Proust: »A la recherche du temps perdu« and the Third French Republic* (Cambridge University Press, Cambridge, 1994); skupaj z E. Ann Kaplan je uredil knjigo *The Althusserian Legacy*, sam pa je uredil delo *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's »Specters of Marx«* (Verso/NLB, London, 1999). Marca 2001 bo pri londonski založbi Verso izšla knjiga *Collected Writings of Michael Sprinker*.

Med kupom teoretskih programov, značilno zmetanih skupaj z nalepko »zahodni marksizem«, ni nič izzvalo bolj strastnih odmevov *pro et contra*, kakor marksizem, povezan z imenom Louisa Althusserja. Lahko bi si zamislili celo vrsto razlogov za neverjetno vehemenco, s katero so Althusserjeva dela zagovorniki branili in nasprotniki spodbijali. Za nazaj se utegne zdeti, daje glavni vir vročice, ki so jo izzvala, v njihovem izvirnem načrtu, da bi povezala dve na videz nekompatibilni težnji v misli 20. stoletja v enoten teoretski program, ki naj bi pospešil revolucionarno politiko. Althusser je črpal iz virov (predvsem) francoske historične epistemologije, da bi pojasnil, kako je marksizem vzniknil iz klasičnih filozofij zgodovine, hkrati pa je poudarjal znanstvenost zgodovinskega materializma, to, daje absolutno drugačen od filozofskih ideologij, ki so obstajale pred njim in so, po njegovem, še zmerom grozile, da bodo v uradnih aparatih internacionalnega delavskega gibanja ovirale njegov razvoj. Vztrajno je ponavljal, daje komunist in filozof, a so ga zdaj označili za dogmatika, ker ni hotel zavračati marksizma-leninizma, zdaj za relativista, ker je trdil, daje treba marksizem nenehno konceptualno popravljati. Iz teh nasprotujočih si teoretskih obtožb lahko sumarno potegnemo politične posledice - Althusserja so na eni strani obsojali za zakrknjen stalinizem in na drugi za to, da se je najprej spogledoval z maoizmom, pozneje pa gojil evrokomunistične simpatije.²

¹ Najbolje je to povzel Etienne Balibar, ko se je na Althusserjevem pogrebu spomnil svojega učitelja in sodelavca: »To, daje bil *hkrati* popolnoma filozof in popolnoma komunist in da ni žrtvoval, podredil ali izpostavil katerega koli od teh dveh polov drugemu - to je Althusserjeva enkratnost, to je bil njegov zastavek in tveganje, ki ga je prevzel« (»Adieu«, v: Balibar, *Ecrits pour Althusser*, La Découverte, 1991, str. 122).

² Najslovitejša obtožba, napisana v angleščini, je esej Edwarda Thompsona »The Poverty of Theory«, v: *id.*, *The Poverty of Theory and Other Essays*, Monthly Review, New York, 1978, str. 1-210. Gregory Elliot v filozofovem razvoju, ki pelje od *Brati* »Kapital« preko IAD, pripisuje častno mesto Althusserjevemu maoizmu, ki se je izkristaliziral leta 1966 v anonimno objavljenem tekstu z

Za teoretske programe so tako kakor za politična gibanja značilne konfliktne težnje. Althusserjevi teksti niso izjema. Včasih so proizvedli različne, pogosto protislovne rezultate. Tragični *denouement*, ki je nenadoma zaustavil Althusserjev razvoj, pa ni zavrl tistega, čemur bi lahko rekli althusserjanska problematika v humanistiki in družboslovju na splošno, še zlasti ne v delu tistih, ki so bili intimno povezani s projektom v trenutku, ko je sredi šestdesetih let planil na evropsko intelektualno prizorišče. V preostanku tega eseja se bom v glavnem ukvarjal s potjo nekaterih zgodnjih althusserjancev, kakor je potekala v tridesetih letih, ki so pretekla od njihovega sodelovanja v seminarju, kije proizvedel *Brati »Kapital«*. Ta preliminarni pregled del nekaterih Althusserjevih najslovi-tejših učencev nikakor ni dokončna bilanca njihovega dela in ne Althusserjevega pomena na splošno, prizadeva pa si locirati nekaj najobetavnejših poti, ki jih je odprla Althusserjeva intervencija. Mimogrede zato tudi oceni nekaj manj posrečenih rezultatov v politiki in teoriji, ki so zajemali iz Althusserjevega dela, rezultatov, za katere Althusser ne more biti odgovoren, a so jim njegova dela zagotovo pomagala, da so se uveljavili.³

naslovom »Sur la révolution culturelle«; cf. Elliot; *Althusser: The Detour of Theory*, Verso, London, 1987, str. 194-197. Elliot dokazuje premik k evrokominizmu, ki naj bi se zgodil sredi poznih sedemdesetih in ki naj bi bil razviden, na primer, iz razlike med Althusserjevim predavanjem na dvaindvajsetem kongresu KPF in Balibarjevim besedilom o diktaturi proletariata; cf. *ibid.*, str. 289 ss. Obsodbo, da je althusserjanska teorija hkrati dogmatska in relativistična, je izrekel tudi Peter Dews; cf. »Althusser, Structuralism, and the French Epistemological Tradition«, v: Gregory Elliot (ur.), *Althusser: A Critical Reader*, Blackwell, Oxford, 1994, str. 104-141.

³ Iz pregleda smo izpustili - v prvi vrsti zaradi omejene avtorjeve znanstvene kompetentnosti - bogato in kompleksno delo v politični ekonomiji, ki so ga opravili privrženci regulacijske teorije. O tem, kaj dolgujejo »visokemu althusserjanstvu« (namreč, *Pour Marx in Lire »le Capital«*, s Poulantzasovo *Pouvoir politique et classes sociales*) - a prav tako o razhajanjih z njim - cf.: Alain Lipietz, »From Althusserianism to 'Regulation Theory'«, v: E. Ann Kaplan in Michael Sprinker (ur.), *The Althusserian Legacy*, Verso, London,

Althusserjanske teze

Althusserje od leta 1967 naprej poudarjal, daje naloga filozofije, da postavlja teze. Posebnost marksistične filozofije je, da predlaga materialistične teze, te naj nevtralizirajo idealistične težnje, ki ves čas ogrožajo napredek v znanostih.⁴ Noben Althusserjev bralec bržkone ne bo spregledal samorefleksivnosti, s katero je ta njegova teza delovala na njegova lastna besedila, ki jih je bilo pogosto mogoče brati kot razširjene elaboracije enega samega koncepta, predstavljenega v obliki slogana. Nekaj znanih zgledov: zgodovina je proces brez predmeta in smotra; ideologija interpelira individuume v subjekte; filozofija je razredni boj v teoriji; vednost o zgodovini ni nič bolj zgodovinska, kakor je vednost o sladkorju sladka.

Iz teh tem (in nekaterih drugih, kijih bom nemudoma naštel) lahko osamimo nekaj izrazitojasnih althusserjanskih tem, ki so prišle v splošno rabo (kar ne pomeni, da so bile vsevprek sprejete) in ki so jih pozneje še razvijali in razdelovali. Naštavam, ne da bi hotel z vrstnim redom izraziti tudi pomembnost:

1. Relativna avtonomija vrhnje stavbe in vnažajsko delovanje vrhnje stavbe na bazo.
2. Večnost ideologije.
3. Specifičnost umetnosti glede na ideologijo.
4. Načelna naddoločenost vsake zgodovinske konjunkturo.
5. Razlika med spoznavnimi predmeti in realnimi predmeti.

1993, str. 99-138. Prav tako smo izpustili najvplivnejše angleško govoreče post-althusserjance, Hundessa in Hirsta, Laclaua in Mouffovo, Wolfa in Resnicka, ki so v Althusserju našli opravičilo za svoj umik v socialno demokracijo. Neuničljiv izziv althusserjanstva po mojem mnenju zahteva, da vztrajamo pri Althusserjevi predanosti komunizmu tako na teoretični kakor na politični ravni.

* C/.: Louis Althusser, *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists and Other Essays*, Verso, London, 1990; slov. prev.: *Filozofija in spontana filozofija znanstvenikov*, ŠKUC/FF, Ljubljana, 1985. [Pisec navaja po angleških prevodih, kadar ti obstajajo; te navedke smo ohranili tudi v prevodu. *Op. ur.*]

6. Brezsubjektnost zgodovinskih procesov.
7. Vraščanje filozofije v politiko.
8. Nujnost razrednega boja v zgodovini.

Nobena teh tem ni izvirno Althusserjeva. Kot je sam večkrat poudaril, so bile bodisi vse eksplicitno zapisane v klasičnih besedilih marksizma-leninizma ali pajihje bilo mogoče iz njih ekstrapolirati. Althusserjev prispevekje bil - če ostanem samo pri tem -, daje te motive potegnil iz tradicije in iz njih skonstruiral posebno problematiko za historični materializem, problematiko, ki naj bi mu omogočila, da še naprej proizvaja nove vednosti, tako da natančno omeji svoje raziskovalno polje. Poudarek na znanstvenosti historičnega materializma ni nikoli imel drugega smotra.

Merilo zrelosti vsake znanosti (naj je »progresivna« ali »degenerirajoča« v Lakatosovem smislu), merilo, po katerem se znanost loči od ideološke problematike, iz katere je nastala, so nove vednosti, teoretske in empirične, ki jih proizvaja. Tako kakor vsak raziskovalni program mora tudi Althusserjev prenesti to preskušnjo. Kako so zgoraj omenjene trditve prestale poznejše raziskovanje?

*Nikoli nismo bili strukturalisti,
bili smo spinozisti*

Althusserje večkrat poudaril, daje Spinoza ključ, daje nemara edini avtentični predhodnik Marxovega materializma. Pri Althusserjevem sklicevanju na Spinozovo filozofijo so posebej izrazite tri poteze: 1. »nepresojnost neposrednega« (na tem temelji teorija branja, ki ji je Althusser dal freudovski vzdevek »lecture symptomale«); 2. absolutna razlika med realnimi predmeti in spoznavnimi predmeti; in 3. pojem »vzroka, iminentnega v svojih učinkih«.⁵ Te namige - nič več kakor namige

⁵ Vse tri so izjemno na kratko pojasnjene v: L. Althusser, E. Balibar, *Reading »Capital«*, New Left Books, London, 1970, str. 16, 40, 189. Na zdra-

- sta dodobra izkoristila Etienne Balibar in Pierre Macherey, katerih pisanje o tem filozofu iz 17. stoletja je del pomembne sodobne ponovne osvetlitve njegovega dela v Franciji in drugod.⁶ Macherey je šel po Althusserjevi sledi, ko je trdil, daje za marksistično teorijo Spinoza pomembnejši od Hegla. Še zlasti je poudaril Spinozov pomen pri ustvarjanju zares materialistične (nehegeljanske, neidealistične, neteleološke) dialektike, ki nasprotuje evolucionističnim ostankom v marksistični konceptiji zgodovine.⁷

Balibar se je s Spinozo v glavnem ukvarjal na drugem področju, na področju politike in specifičnega odnosa, ki ga ima do nje filozofija. Njegova teoretska problematika je očitno prav tista, ki stajo odprla Althusser in Macherey - neteleologičnost zgodovinskih procesov -, toda Balibarjeva postavitev je precej drugačna. Zadeva »predmet ali problem, kije v nekem smislu *skupen Spinozi in Marxu*: namreč, problem 'množic', ali, bolje, določanja vloge množic v zgodovini«⁸. Balibar ta problem zastavi kar najbolj emfatično in prodorno v enem svojih zgodnejših tekstov o Spinozi, v eseju »Spinoza, anti-Orwell: strah pred množicami«:

vilen učinek Spinozovih konceptov ideologije in kavzalnosti, ki Althusserju omogočajo, da se izogne napakam hegeljanske teleologije, ko ocenjuje Marxovo teoretsko revolucijo, cf.: Althusser, *Essays in Self-Criticism*, New Left Books, London, 1976, str. 135-141.

⁶ Cf., med drugim: Pierre-François Moreau, *Spinoza*, Editions du Seuil, Pariz, 1975; Gilles Deleuze, *Spinoza: philosophie pratique*, Minuit, Pariz, 1981; Antonio Negri, *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1991; Warren Montag, *Bodies, Masses, Power: Spinoza and his Contemporaries*, Verso, London, 1999.

⁷ Cf. Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Maspero, Pariz, 1979, str. 259-260. O vzajemski težnji k evolucionizmu v marksistični filozofiji, od Marxovega Uvoda k *Prispevku h kritiki politične ekonomije* (1859) do tekstov druge internacionale in uradnih doktrin komunističnih partij, cf.: Etienne Balibar, *La philosophie de Marx*, La Découverte, Pariz, 1993, str. 78-90.

⁸ Etienne Balibar, *Masses, Classes, Ideas: Studies on Politics and Philosophy Before and After Marx*, Routledge, New York, 1994, str. xvi.

Spinoza zlasti išče *pojasnitev* vzrokov in logike, značilnih za množična gibanja. To je precej več, kakor če bi množico, *multitudo*, zgolj simbolno pozitivno ovrednotil, zato da bi jo spremenil v drugo ime za »ljudstvo« ali za »civilno družbo« in jo razglasil za temelj političnega in pravnega reda. Pri Spinozi »množica« ali, bolje, množice, postanejo izrecen teoretski predmet; v zadnji instanci namreč razne eksistencialne modalnosti množic v skladu z zgodovinskimi konjunkturami in ekonomijami in režimi strasti določajo možnosti, da se politična praksa usmeri k tej ali oni rešitvi.⁹

Tako kakor pri Marxu seje koncepta množic, *masses*, mogoče lotiti samo z veliko protislovnostjo. Spinoza je hkrati prepričan, da: 1. je množici, *crowd* ali *vulgus*, inherentna nezmožnost, da bi se pustila voditi razumu, saj zmerom postane plen praznoverja in strahu¹⁰; in 2. je množica nujen temelj za vsako demokratično politiko (ki jo je, kot je dobro znano, Spinoza zagovarjal v svojih programatskih napotkih za holandsko republiko).¹¹ Po katastrofi (z njegovega stališča) revolucije oranževcev leta 1672 je Spinoza to misel še razvil in opredelil jedro nadvse nepriljubljene - a vseskoz sodobne - politike. Balibar takole pravi:

O konstitutivnem razmerju med množicami in državo [*multitudo* in *imperium*) Spinoza rigorozno razmišlja kot o notranjem protislovlju. Tako je *Politična razprava* od vseh njegovih del najbolj eksplisitno dialektična: iskati način, kako razrešiti protislovlje, pomeni predvsem razviti njegove člene.¹²

Protislovlje, ki mu je Spinoza dal ime demokracija, se nikoli

⁹A/d., str. 9.

¹⁰ Ta pogled je v osnovi projekta *Tractatus Theologico-Politicus*; jasno razviden je iz začetnih odstavkov Predgovora, kjerje odkrito rečeno, daje človeški položaj tak, da so ljudske množice ves čas prestrašene in zato plen praznoverja, kar ima grozljive posledice za politično družbo (Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, E. J. Brili, Leiden, 1989, str. 50).

¹¹ Balibar, *Masses, Classes, Ideas*, str. 9.

¹² *Ibid.*, str. 19.

ne razreši. *Politična razprava* je ob njegovi smrti ostala nedokončana, pa tudi sicer v njej ni teorije demokracije, ki so jo komentatorji neumorno poskušali najti v njej.

To, daje *Politična razprava* nenehno frustrirala zgodovino komentarjev, ne izhaja toliko iz nepopolnosti besedila kolikor iz trmastega odpora, da bi se odločil za preprosto - Spinoza bi rekel »utopistično« - razrešitev protislovja, ki ga je našel v jedru političnega življenja. Tisto, kar Balibar drugje imenuje »politična antropologija« *Etike*¹³, utemeljuje teorijo političnih oblik in dejavnosti, ki v načelu zanika, da bi bilo kakor koli mogoče preseči dialektiko med politično močjo in množicami ali med državo in njenimi državljani/subjekti/podložniki. Demokracija ni končna oblika zgodovinskega razvoja - tako trdi liberalna tradicija -, temveč je *težnja*, konstitutivni vidik političnega procesa v vseh ureditvah. Vsaka mogoča državna oblika se sooča z nujnostjo, da uravnava notranje konflikte, in mora zato »iz 'fluktuacije duhov' izluščiti eno samo mnenje in izbiro« in zasnovati »zvezo src in umov okoli skupnega interesa. Od tega trenutka naprej pa postane zamisljivo, da [lahko] množica, *multitude*, vlada sebi sami«¹⁴. Ta težnja ali notranji potencial bo obstal, tudi če »bo vladajoči razred zaobsegel vse ljudstvo«¹⁵, saj konflikta med strastjo in razumom, ki po *Etiki* določa vsako človeško delovanje, v načelu ni mogoče odpraviti:

Strast in razum sta konec koncev načina komuniciranja med telesi in med idejami teles. Prav tako morajo biti politične ureditve zasnovane kot ureditve komuniciranja: nekatere so konfliktne in nestabilne, druge koherentne in stabilne. Ali bolje: v nekaterih konfliktni vidik prevladuje nad koherenco, v drugih koherenca nad konflikti.¹⁶

¹³ Cf.: Etienne Balibar, *Spinoza et la politique*, PUF, Pariz, 1985, str. 91-118.

¹⁴ *Ibid.*, str. 90.

¹⁵ *Ibid.*

**Ibid.*, str. 114.

Z drugimi besedami, spinozistična politika se izteče v razvpito althusserjansko tezo, daje ideologija večna.¹⁷

Razredni boj v teoriji

Balibarjeva knjiga, *La philosophie de Marx* [Marxova filozofija], je uvod v marksistično filozofijo, ki si prizadeva »zagovarjati nekoliko paradokсно tezo: kar koli že utegne kdo misliti, marksistična filozofija ne obstaja in nikoli ne bo obstajala; zato je Marx bolj kakor kdaj prej pomemben za filozofijo«. ¹⁸ To tezo pojasni na naslednjih straneh, kjer trdi, da so vsa Marxova dela - tista iz politične ekonomije, a prav tako tista, ki neposredno posegajo v sodobno politiko in zgodovino, pa tudi bolj konvencionalno filozofska besedila, kakršni sta *Nemška ideologija* ali *Prispevek h kritiki Heglove 'Filozofijeprava'* - filozofska dela: v neprestanem procesu filozofske kritike mobilizirajo in razvijajo teoretske koncepte. Hkrati ta dela spodbijajo tradicionalno koncepcijo filozofije od Platona do Hegla, vključno z materialisti od Epikura do Feuerbacha.¹⁹ Balibar izhaja iz *Tez o Feuerbachu* in trdi, daje Marx, hoteč uveljaviti tisto, »kar je bila zmerom njegova največja ambicija: emancipacijo, osvoboditev«, domel, da se je nujno »dokončno odločiti za izhod [*Ausgang*] iz filozofije«²⁰. A naj si je še tako prizadeval, da bi »naredil revolucijo zoper filozofijo«, seje »znašel ne samo v jedru filozofije, ampak celo v jedru njenega najbolj spekulativnega gibanja, tistega, ki si prizadeva *misliti svoje lastne meje*, pa četudi le zato, da bi jih uničilo in da bi se s tem, da jih odkriva, vzpostavilo«²¹.

¹⁷ Izcrpno o tem piše: Warren Montag, »Beyond Force and Consent: Hobbes, Spinoza, Althusser«, v *Marxism and Postmodernism. Essays in the Althusserian Tradition*, A. Callari in D. Ruccio (ur.), Westleyan Univ. Press, Middletown, 1995.

¹⁸ Balibar, *La philosophie de Marx*, str. 3.

¹⁹ *Ibid.*, str. 5-8.

²⁰ *Ibid.*, str. 15.

²¹ *Ibid.*, str. 21.

Balibarjev opis Marxove filozofske problematike nikakor ni znotrajfilozofski. Ne glede na hegeljanski zven iz prejšnjega stavka je Marx iz materialnih, zgodovinskih razlogov zavzel enkratno položaj do filozofije. Biografska dejstva so znana in nam jih tukaj ni treba ponavljati. Balibar je opozoril, kakšen je v *Tezah* pomen izraza »revolucija«, in je njegove izvire umestil v radikalno demokratske težnje iz leta 1789 (njihov najbolj znani predstavnik je Babeuf), sodobno inkarnacijo (sodobno v Marxovem času) pa v komuniste. Komunizem nikakor ni čista ideja, ni »spekulativna koncepcija, koncepcija idealne ali eksperimentalne države«, temveč je »družbeno gibanje, katerega zahteve so kratko malo dosledna uveljavitev načela [francoske] revolucije: mera za uresničitev svobode je uresničitev enakosti in obratno, zato da bi na koncu prišli do bratstva«²². Od leta 1840 naprej je Marx enačil to družbeno gibanje z realno existenco prolateriata. Njegova teoretska pot in njegova produkcija novih filozofskih konceptov sta bili mogoči le zaradi razvojburžoazne družbe, kije kulminiral z nastankom proletariata kot razreda. Althusser je nekoč rekel: »... šele ko se je Marx postavil na popolnoma nova stališča, na proletarska razredna stališča, je lahko udejanjil možnosti teoretske konjunktore, iz katere se je rodila zgodovinska znanost.«²³

Kaj je bila s stališča same filozofije Marxova glavna filozofska inovacija? Po Balibarju je bila v Marxovi popolnoma novi povezavi dveh tipov človeške dejavnosti, ki sta v tradiciji od Aristotela naprej klasično postavljena drug proti drugemu:

V tem je potemtakem temelj Marxovega materializma v *Nemški ideologiji* (to je dejansko *nov* materializem): ne preprosta inverzija hierarhije, »ne delavstvo v teoriji«, kakor bi se drznil izraziti (to so mu očitali Hannah Arendt in drugi), se pravi, ne prevlada *poiesis* nad *praxis*, zato ker ima neposredno zvezo z materijo, temveč identifikacija

²² *Ibid.*, str. 22.

²³ Althusser, »On the Evolution of the Young Marx«, v: *Essays in Self-criticism*, str. 157.

obeh, revolucionarna teza, po kateri *praxis* nenehno prehaja v *poiesis* in narobe. Ni dejanske svobode, ki ne bi bila hkrati materialna transformacija, ki ne bi bila zgodovinsko vpisana v *zunanost*; hkrati pa tudi ni nobenega dela, ki ne bi bilo preobrazba sebstva, kakor da bi človeška bitja lahko spreminjala svoje življenjske razmere, a hkrati ohranjala nekakšno nespremenljivo 'bistvo'.²⁴

Nadaljnja posledica te konceptualne inovacije je, daje spremenila sam pojem teorije, kije odtlej nujno »izenačen s 'produkcijo zavesti'. Natančneje, z enim členom zgodovinskega protislovja, ki ga poraja produkcija zavesti. Ta člen je natanko ideologija...«²⁵ Balibar zavrne Althusserjevo »prvo definicijo filozofije« - po kateri naj bi bila filozofija »teorija teoretske prakse« in zato enakovredna empiričnim znanostim - in filozofijo programatsko umesti naravnost v ideologijo. Ni čudno, da so filozofi doslej samo različno interpretirali svet. A kako naj ga spremenijo (pomagajo spremeniti)?

Idealistične utvare, da naj bi misel revolucionirala realnost, ni lahko pregnati iz filozofije. Tudi Balibar se tu in tam spogleduje z njo.²⁶ Marxov odločilni dosežek ni bil samo v tem, daje razpoznal - in obtožil - idealizem v njegovih številnih oblikah, temveč da je pojasnil njegov obstoj - njegov vztrajni obstoj. Napaka *filozofov* je bila, da so stigmatizirali ideologijo kot čisto iluzijo, da so njene vire umestili v prevare duhovnikov in kraljev - pogled, ki ga ustrezno povzema Diderotovo slovitostno geslo. Narobe pa je Marx poudarjal: a. univerzalnost ideologije; in b. to, da ideologija izvira iz materialnih razmer

²⁴ Balibar, *La philosophie de Marx*, str. 40-41.

²⁵ *Ibid.*, str. 41.

²⁶ Denimo, v neobjavljeni razpravi s kolokvija »Cultural Diversities: On Democracy, Community, and Citizenship«, New York, 1994, v kateri pravi, da »praktična sprememba v 'realni' politični strukturi nujno odseva ali se izraža v uporabi pojmov, kakršni so univerzalnost, skupnost, pravice itn., četudi ta sprememba ni **zmenim** tudi nemudoma 'zavestna', kar lahko povzroči deformacije in blokade. Teoretiki ali filozofi **so** lahko koristni, če nam pomagajo, da **se** zavemo te kompleksne povezave.«

človeškega življenja. Filozofi niso nič manj ideološke živali kakor vsi drugi; njihov posebni odpustek izhaja iz posebnega položaja, ki ga imajo v svetu, to je, v družbenih produkcijskih razmerjih.

Balibar ne odstopa od tradicije, ki je v marksizmu močno razširjena, in za temeljno delitev v družbi označi delitev med ročnim in duhovnim delom. Ta delitev je kajpada že precej stara, a je dobila akutno obliko v modernih družbah, kjer se neštivilne specializirane funkcije delijo med vse večji diapazon ljudi in obsegajo vse večji nabor nalog. Tisti, ki jim Marx odkrito pravi »ideologi«, sodijo med najbolj pomembne dejavnike ohranjanja temeljne družbene delitve in s tem reprodukcije dominacije lastnikov nad proizvajalci. V »meščanski javni sferi« ideologi širijo iluzijo, da vlogo vladajočega razreda določa zgolj moč njegovih idej, iluzijo, ki se ni porodila iz cinične lucidnosti, ampak zaradi njihove objektivne družbene pozicije:

Iluzija o tem, da verjamemo, daje gospostvo nekega določenega razreda zgolj dominacija nekkih določenih idej (Balibar citira Marxa) (in tako tudi sublimacija posebnih interesov v splošnem interesu), je rezultat dejavnosti ideologov (Marx govori o »aktivnih ideologih« vladajočega razreda). Da pa se to lahko zgodi, je nujno, da so ti ideologi *sami mistificirani*, »najprej v svojih vprašanjih«, se pravi, v svojem načinu življenja, v svoji lastni *posebnosti* (ali »neodvisnosti«), kijo je porodila zgodovina in ki določa njihove življenjske razmere. Ideologi *so na strani* svojega razreda, saj so ideje, ki jih proizvajajo (Razum, Svoboda, Človeštvo), onstran družbene prakse.²⁷

Intelektualci - dajmo tej skupini bolj domače, trenutno modno ime - niso nič bolj izvzeti iz objektivnih procesov, ki ustvarjajo ideologijo, kakor razredi, kijih bodisi predstavljajo ali jim pomagajo vladati. Balibar takole povzame univerzalni položaj ideologije, kakor gaje izpeljal Marx: »[Marxova] kon-

²⁷ Balibar, *La philosophie de Marx*, str. 50.

stitucija sveta ni delo subjekta, temveč je geneza subjektivnosti (*ena* izmed oblik zgodovinsko določene subjektivnosti) kot del (in nasprotni del) družbenega sveta objektivnosti.«²⁸ Ali bolj klasično: »Biti ljudi ne določa njihova zavest, njihova družbena bit določa njihovo zavest.«²⁹

Kako potem lahko obstaja nekaj takega, kot je marksistična filozofija? V nekem smislu - kakor dosledno trdi Balibar že od začetka - nobena taka entiteta ni nikoli obstajala in nikoli ne bo. A vendar, če naj spet citiramo Althusserja, je prav gotovo mogoče biti - četudi težko - marksist v filozofiji. Balibar se loti tega izziva na videz na paradoksen način. Najprej spomni na to, da se filozofija umešča v ideologijo - »ideologija določa filozofiji sam element njenega formiranja« -, potem pa še enkrat opozori, kako je mladi Marx ideologijo postavil nasproti revolucionarni praksi proletariata, kar je poznejši Marx »povzdignil na raven absolutna«. Če hočemo v tem po Marxovi sledi, se moramo

hkrati postaviti na dve antitetični poziciji: filozofija je »marksistična«, če je zanjo vprašanje resnice vključeno v analizo fikcij univerzalnosti, kijih avtonomno proizvaja; že od začetka pa mora biti »marksistična« *proti Marxu*, s tem da si Marxovo denegacijo ideologije vzame za prvi predmet svoje kritike.³⁰

²⁸*Ibid.*, str. 66.

²⁹ Cf: Althusser, »... struktura produkcijskih razmerij določa mesta in funkcije, kijih imajo ali sojih prevzeli produkcijski dejavniki, ki niso nikoli nič več kakor zasedbeniki teh mest, kolikor so 'nosilci' [Träger-] teh funkcij. Pravi 'subjekti' (v pomenu konstitutivni subjekti procesa) tako niso zasedbeniki ali funkcionarji, niso - videzu in 'očitnosti' 'danega' v naivni antropologiji navkljub - 'konkretni individuumi', 'resnični ljudje', temveč sta *definicija in distribucija teh prostorov in funkcij. Resnični 'subjekti' so ti definatorji in distributorji: produkcijska razmerja* (in politična in ideološka družbena razmerja)« (Althusser in Balibar, *Lire le Capital*, angl. prev. str. 180). Ta zadnji stavek v oklepaju osvobaja Althusserja obsodbe, ki so mu jo vse prevečkrat izrekli: ekonomizma. Tako kot njegovo nenehno vztrajanje pri naddoločnosti vsake zgodovinske konjunktore spodbija njegov domnevni funkcionalizem (sicer bi se zdelo, da gre citirani odlomek temu v prid).

³⁰ Balibar, *La philosophie de Marx*, str. 117.

Filozofski diskurz je racionalen - razsoja med resnico in lažjo v medsebojno tekmujočih opisih sveta-, toda marksistična filozofija ni racionalizem. Je, če uporabimo althusserjanski izraz - praksa, t. j. , transformacija poprejšnjih materialov v nov proizvod. Njeni materiali so ideologije, ki jih je v družbenem svetu obilo in ki tekmujejo za hegemonijo nad mislimi in dejanji množic, še zlasti tiste ideologije, ki so jih oblikovali ideologi vladajočega razreda. Marksistična filozofija je zgolj še ena instanca razrednega boja, ki poteka na področju, ustreznem filozofiji, se pravi, v teoriji. Njenega uspeha ali neuspeha ne moremo ločiti od drugih instanc razrednega boja v dani konjunkturi. Hkrati pa celo v najtemnejših obdobjih - v kontrarevolucionarnem času svete alianse, v času po 18⁸, v času belega terorja, kije sledil boljševiškem prevzemu oblasti - njeno enkratno poslanstvo ostaja. Z besedami nekega drugega sodobnega marksističnega filozofa: to poslanstvo je, da sodeluje »pri oblikovanju gibanja za socializem - v katerem bo socializem dobil kulturno-intelektualno hegemonijo, tako da bo postal razsvetljeni *commonsense* našega časa«³¹.

Ideologija nima zgodovine

V anglofonskem svetu je bila Althusserjeva najbolj trajna, a tudi njegova najbolj dvoumna dediščina *rifondazione* kulturnih študijev, za katere so bila njegova dela zakon. Celotno med tistimi, ki bi zdaj zavrnili skorajda vsak vidik svoje althusserjanske preteklosti, še zmerom straši okultna sila Althusserjevih indikacij, ki zadevajo ideologijo.³² Tukaj nas zanimata

³¹ Roy Bhasker, *Reclaiming Reality: A Critical introduction to Contemporary Philosophy*, Verso, London, 1989, str. 1.

³² C/.: Francis Mulhern opisuje usodo, kije zadela althusserjanske motive, ko so v sedemdesetih in osemdesetih letih prešli v britanske kulturne študije:

dve tesno povezani temi: 1. kaj je izrecno althusserjanski prispevek k marksistični teoriji ideologije; in 2. kako sta v althusserjanski teoriji umetnost in ideologija intimno povezani, pa hkrati analitično različni. Prve se najbolj ekonomično lahko lotimo skoz Balibarjeve eseje o »nihanju ideologije«, druge pa tako, da povzamemo Machereyjeve spise o literaturi.

Althusserje nekoč izzivalno pripomnil: »... Po *Rokopisih iz 1844* nam *Nemška ideologija* daje eksplicitno teorijo ideologije, vendar... ta ni marksistična.«³³ Balibar razdela to na videz škandalozno trditev in pokaže, kako je koncept ideologije za historični materializem sicer resda odločilen, a ima pri Marxu in Engelsu vseeno nenavadno tekstualno zgodovino: »Ideologija je v delih iz 1845-1846 vsenavzoča, v obdobju 1847-1852 je reducirana na nekaj obrobnih pripomb, potem je skorajda nikjer ni najti, dokler ne doživi svojega polnega razcveta v sedemdesetih letih, v glavnem od *Anti-Duhringa* naprej.«³⁴ V zgodnejših besedilih - v glavnem Marxovih - koncept ideologije zaznamuje kraj, kjer si historični materializem lasti pravico do teoretske izviranosti, kamor umešča svoj popolni prelom z vsemi filozofijami zgodovine, ki so obstajale pred njim:

Historični materializem je predvsem program analize procesa formiranja in realne produkcije idealističnih predstav o zgodovini in politiki - skratka, procesa idealizacije... historični materializem se konstituira, kolikor lahko pokaže, daje idealizacija zgodovine sama nujen rezultat neke specifične zgodovine.³⁵

»Message in the Bottle: Althusser in Literary Studies«, v: Eliot (ur.), *Althusser: A Critical Reader*, str. 167-172.

³³ Louis Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, Monthly Review, 1971, str. 158; drugi izpustekje Althusserjev. Stavekje iz teksta »Ideologija in ideološki aparati države«, slov. prev.: L. Althusser et al, *Ideologija in estetski učinek*, CZ, Ljubljana, 1980, str. 62.

³⁴ Balibar, *Masses, Classes, Ideas*, str. 88.

³⁵ *ibid*, str. 91.

Doslej je vse neproblematično; v marksistični tradiciji so to ves čas ponavljali. Kanonična interpretacija pa naleti na težavo, kije strašila po marksistični teoriji od poznega Engelsa do mladega Lukácsa in do zrelega Sartra, paše naprej: namreč, iz katere pozicije lahko razpoznamo (in kritiziramo?) ideološko naravo ideologije? Marxov odgovor, ekspliciten v *Nemški ideologiji*, implicitno močno navzoč v *Manifestu*, je v nekem smislu neposreden: samo s stališča proletariata lahko ideologijo razpoznamo kot tako. A kaj je za Marxa proletariat? To je sicer očitno naivno vprašanje, a ko človek poskusi odgovoriti nanj in pobliže pregleda Marxova besedila, razkrije konstitutivno aporijo. Na eni strani je proletariat tisti razred, ki s svojo pozicijo v družbenih razmerah produkcije stoji nasproti buržoaziji in se bojuje zoper hegemonijo buržoazne ideologije, da bi v družbi vzpostavil svojo vladavino. Na drugi strani pa sploh ni razred, pač pa nosilec univerzalnih vrednot, ki so, *stricto sensu*, onstran vsake ideologije. »Ker je proletariat dejanje praktične negacije vsake ideologije, proletarska ideologija ne obstaja,« pravi Balibar.³⁶ Ta pozicija podpira zgodovinske (in teoretske) pretenzije *Nemške ideologije*. Da bi jo Marx podprl, mora iz proletariata odstraniti vsako zgodovinsko ali politično specifičnost. Balibar eksplicira Marxov pogled, a le zato, da bi ga spodbil.

Proletariat dejansko obstaja, kolikor se bojuje na vseh ravneh zoper svojega strukturnega antagonist, buržoazijo. Zato mora nujno proizvesti ideologijo, nasprotno tisti, kije, *ex hypothesi*, v kapitalizmu dominantna: »... konstituciji vladajoče ideologije vselej ustreza, vsaj v tendenci, konstitucija viadane ideologije, kije vprežena v proces represije, a zmožna, da ga subvertirá.«³⁷ Ta nova pozicija je že na kratko omenjena v »Uvodu« k *Prispevku h kritiki politične ekonomije*, toda najbolj

³⁶ *Ibid.*, str. 95.

³⁷ *Ibid.*, str. 99.

izostreno je prikazana v *Manifestu*, kjer je odpoved razredni politiki, kakor nastopa v *Nemški ideologiji*, eksplicitno preklicana:

Očitno ne gre več za predstavo o proletariatu, po kateri je postavljen *onkraj* vsake razredne eksistence v množico deindividualiziranih individuumov, proletariatu iz *Nemške ideologije*. Prav narobe, koncept razrednega boja je treba razširiti na sam revolucionarni proces, zato da bi revolucijo *mislili znotraj razrednega boja* (in ne razrednega boja znotraj neizbežnosti revolucije). Znotraj revolucije se proletariat še zdaleč ne razlikuje od buržoazije po tem, da naj ne bi bil več pravi razred, temveč »sebe vzpostavi kot vladajoči razred (tako da 'dobi bitko za demokracijo'), to pa mora dialektično peljati k njegovi lastni negaciji in destrukciji vsake razredne vladavine, tudi njegove«³⁸.

Popolnoma klasična formulacija: proletariat lahko le tako, da dobi razredni boj zoper buržoazijo, da razbije buržoazne državne aparate, odpravi razredno družbo in državo, kije njena nujna podpora. V tej točki se *Manifest* pridružuje Marxovim poznejšim spisom o pariški komuni in nemški socialni demokraciji.

Kot smo videli, odprava države v brezrazredni družbi prihodnosti ne implicira, da bo hkrati izginila tudi ideologija kot taka - vsem Marxovim in Engelsovim nasprotnim trditvam navkljub. Kako pa to lahko vemo? Ali ni to, da Althusser in Balibar vztrajata pri tem, daje ideologija večna, celo v komunistični družbi, le simptom njenega dogmatizma? Njuna napoved ideološko nasičene brezrazredne družbe je, lahko bi rekli, komajda kaj manj »ideološka« od nasprotne pozicije, ki jo vehementno pobijata. Četudi sta si obe poziciji v tem podobni, pa vseeno nista simetrični; dajeta alternativna, nekompatibilna koncepta ideologije.

Pri načrtovanju časa, ko ne bo več ideologije, prva pozicija

³⁸*Ibid.*, str. 101-102.

implicira, daje ta čas že tukaj, da revolucionarna praksa proletariata povezuje politiko z resnico. Od erfurtskega programa do postleninističnih partij tretje internacionale je to prepričanje dajalo *rationale* glavnim organizacijskim oblikam delavskega razreda, da so razglašale svojo teoretsko pravilnost (in s tem svojo dejansko imunost pred »zunanjo« kritiko) in da so ohranjale svoj monopol nad politično strategijo. Althusser in Balibar pa sta, prav narobe, napisala temeljno listino za komunistične disidente (prvi ves čas iz partije; drugi najprej iz nje, potem od zunaj), s tem da sta ideologijo definirala ne kot naprotje resnici ali kot predmet čiste teoretske raziskave, temveč kot nujen pogoj, da vednost sploh lahko vznikne. Balibar se ravna po Leninu, ki je definiral marksizem kot »konkretno analizo konkretne situacije«, in opredelil resnico kot »konjunktorno dejstvo in učinek konjunkturre...«, kolikor »je v kontradikciji z 'vladajočimi' oblikami ali merili univerzalnosti, se pravi, kolikor vključuje praktično kritiko ideologije«³⁹. Resnica ali tisto, čemur bi bolje rekli pravilna teorija, je neločljivo povezana z ideološkim, s tistimi formami praktične dejavnosti, verjetij in njihovih institucionalnih ritualov, ki upravljajo vsa naša življenja in vzpostavljajo našo temeljno razmerje z družbeno realnostjo. Vednost (o mezdni obliki, o mistifikacijah buržoaznega legalizma, celo o izgovorih, s katerimi partijski intelektualci prikrivajo svojo lastno zmotljivost) se poraja iz realnih bojev v ideologiji ali, če smo natančnejši, iz konflikta med ideologijami, ki je ireduktibilni pogoj družbenega življenja.

Ta konflikt ima, zgodovinsko gledano, dva elementa: razredne boje in množična gibanja, ki sta po Balibarju zmerom »relativno heterogena [drug drugemu]«⁴⁰, hkrati pa se nenehno zraščata v bolj ali manj odločilnih konjunkturah. Te

³⁹> *Ibid.*, str. 170.

**Ibid.*, str. 173.

so, natančno rečeno, nepredvidljive, vendar pa njihovi rezultati niso kratko malo naključni ali brez naukov za poznejšo prakso. Temeljna struktura, v kateri sta povezana oba elementare označena takole:

Če lahko parodiramo Kanta, lahko rečemo, daje razredni boj brez množičnih gibanj prazen (kar pomeni, da je še naprej poln dominantne ideologije). Vendar pa so brez razrednega boja [beri: brez organizacijskih oblik] množična gibanja slepa (to pomeni, da peljejo v kontrarevolucijo, celo fašizem, prav tako kot revolucijo). Vendar pa ne obstaja nobena vnaprejšnja zveza med tema oblikama, ni univerzalnega »shematizma«. Resnica se potemtakem proizvaja kot kritični učinek nepredvidljivega, ki sili razredni boj, da se *vrača nazaj* in popravlja svoje predstave (in lastne mite).⁴¹

Ne glede na Marxa, Engelsa in dolgo tradicijo njunih naslednikov (tudi Althusserja iz nekaterih spisov), nobena marksistična teorija ideologije, nobena marksistična znanost o družbi kot taka ne more obstajati. Delo revolucije - tako tukaj implicira Balibar - ne izhaja iz nadzorovane teoretske napovedi, temveč iz naključnih praks, katerih področje delovanja se vedno znova na novo oblikuje. Revolucionarna politika ni toliko znanost, kolikor je umetnost.

Umetnosti ne smemo uvrstiti med ideologije

Terry Eagleton je v svoji zgodnji, od Althusserja navdahnjeni knjigi *Criticism and Ideology* [Kritika in ideologija] ostro kritiziral odlomek iz pisma o umetnosti* in nanj navezujoči se

⁴¹ *Ibid.*, str. 172. Balibarjeva opomba k temu odlomku napotuje bralca na »Althusserjevo tezo o 'naddoločnosti' in 'poddoločnosti' kontradikcij« v programskem spisu »Contradiction and Overdetermination« (*ibid.*, str. 240, op. 19).

* «Réponse de Louis Althusser», *La Nouvelle Critique*, št. 175, april 1966; slov. prev.: »O razmerju umetnosti do spoznanja in ideologije«, v: L. Althusser *et al.*, *Ideologija in estetski učinek*, CZ, Ljubljana, 1980, str. 322 ss.

odlomek iz Machereyjeve knjige *Pour une théorie de la production littéraire* [Za teorijo literarne produkcije]. Osredotočil se je na Althusserjevo izjavo (»Prave umetnosti ne uvrščam med ideologije«⁴²) in je Althusserja in Machereyja takole pobil:

Zdi se, da hočeta Althusser in Macherey *rešiti* in *odkupiti* tekst pred sramoto popolne ideološkičnosti; vendar pa lahko v teh odlomkih to storita samo, če se zatečeta v nebulozno figurativen jezik (»aludiram«, »vidim«, »odstopam«), kar daje razliki med »notranjo distanco« in tradicionalnim pojmom umetnostne »transcendence« ideologije zgolj retorično kvaliteto. Zdi se, kakor da mora imeti estetsko še zmerom skrivnostno privilegiran status, toda tokrat v neprijetno indirektnem slogu. Če »prave« umetnosti ne smemo uvrstiti med ideologije, ali potem sodi v posebno področje znotraj družbene formacije - poleg althusserjanskih kategorij ekonomičnega, političnega, ideološkega in znanstvenega? Če je tako, potem biji s tem pripisali res velik - človek bi pomislil, da pretiran - privilegij.⁴³

Pretiran ali ne, vsekakor je to »privilegij«, kije v althusserjanskem programu pripisan umetnosti, privilegij, ki ima slovito utemeljitev - tega ne smemo pozabiti - v Marxovih izjavah o umetnosti.⁴⁴ Četudi se zdi drugače, se Macherey temu ni nikoli odrekel.⁴⁵ Še več, ko Eagleton poskuša pojasniti razmer-

⁴² Althusser, *Lenin and Philosophy...*, str. 221. Slov. prev.: *ibid.*, str. 322.

⁴³ Terry Eagleton, *Criticism and Ideology: A Study in Marxist Literary Theory*, New Left Books, London, 1976, str. 84.

⁴⁴ Cf. razmišljanja o grški umetnosti v: Karl Marx, *Grundrisse*, angl. prev. str. 111, [slov. prev.: K. Marx, F. Engels, *Temeljna izdaja*, I, 8. zv., *Kritika politične ekonomije 1857/58*, Delavska enotnost, Ljubljana, 1985, str. 39-40; tudi: Marx, Engels, *Izbrana dela*, IV, CZ, Ljubljana, 1968, str. 44-46] in moj, ne čisto zadovoljujoč, komentar v *Imaginary Relations: Aesthetics and Ideology in the Theory of Historical Materialism* (Verso, London, 1987), str. 12-14, 274-276.

⁴⁵ Pot Machereyjevega pisanja o umetnosti je opisana v mojem Uvodu k: Pierre Macherey, *The Object of Literature*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, iz katerega črpam ta in naslednji odlomek. Francoski izvirnik ima naslov *A quoi pense la littérature?: exercices de philosophie littéraire*, PUF, Pariz, 1990.

je med estetsko formo in ideološkim materialom v literaturi, se tudi sam ne more popolnoma izogniti althusserjanski problematiki, ko določa specifičnost literarnih besedil, ki jih jasno loči od navadnega delovanja ideologije.⁴⁶

Splošno prepričanje je, da se je Macherey, potem ko je v *Pour une théorie de la production littéraire* dosegel »althusserjanski vrh«, umaknil v bolj konvencionalno sociologijo literature, katere značilnost je, da estetsko zvaja na njegovo ideološko funkcijo.⁴⁷ To umevanje je močno zavajajoče. Zagotovo pa je res, daje bila Machereyjeva prva (in za tiste, ki ne znajo francosko, najbolj znana) knjiga močno zaznamovana s tem, daje sodeloval v Althusserjevem seminarju o *Kapitalu*, ki gaje imel Althusser v letih 1964-1965 na Ecole Normale. Manj znano je - vsaj zunaj Latinske četrti -, daje bila ista skupina študentov, ki so sodelovali pri *Brati »Kapital«*, leto prej v Derridajevem seminarju - taje namreč med Althusserjevo hospitalizacijo prevzel nekaj njegovih pedagoških obveznosti. Kakor kaže tale odlomek, ima Machereyjeva knjiga sledove te prejšnje izkušnje:

V knjigi potemtakem ni vse izrečeno, in da bi bilo vse izrečeno, moramo čakati na »eksplicitnost« kritike, to čakanje pa je lahko brez konca. Četudi knjiga ne govori kritičnega diskurza, je ta diskurz na neki način njena lastnina, na katero nenehno aludira, a je nikoli odkrito ne izgovori. Kaj je molk - naključno obotavljanje ali strukturna nujnost? Od tod problem: ali obstajajo knjige, ki povejo, kar mislijo, pa niso kritične knjige, se pravi, niso *neposredno odvisne* od drugih knjig?⁴⁸

⁴⁶ Eagleton, *Criticism and Ideology*, str. 85-101.

⁴⁷ Cf., na primer, Terry Eagleton, »Macherey and Marxist Literary Theory«, *The Minnesota Review*, jesen 1975; ponatis v: *id.*, *Against the Grain: essays 1975-1985*, Verso, London, 1986, str. 19-20.

⁴⁸ Pierre Macherey, *Pour une théorie de la production littéraire*, angl. prev.: *A Theory of Literary Production*, Routledge and Kegan Paul, London, 1978, str. 83.

Protokoli za branje in interpretacijo, ki so razvidni iz teh stavkov in implicitno navzoči v vsem Machereyjevem besedilu, se popolnoma ujemajo s tistimi, ki jih je (četudi obotavlja) razvil Derrida v *Gramatologiji*⁴⁹.

Pour une théorie de la production littéraire razširi althusserjanski projekt «lecture symptomale» na področje literature. Natančneje, postavi niz vprašanj, implicitnih v problematiki znanosti/ideologije, ki je jedro Althusserjevega dela: kakšne vrste vednost proizvaja literatura (ali umetnost); kakšno je razmerje med literaturo in ideologijo; in, s tem v zvezi, kakšen je status literarne kritike v razmerju med znanostjo in ideologijo? Macherey se trdno drži kanonov historičnega materializma, po katerih je literatura proizvodnja ideologije; hkrati poskuša definirati poseben način literarne materialne eksistence, način, ki literaturo razlikuje od drugih ideoloških oblik. Njegov projekt si prizadeva preseči razliko med formalizmom in marksizmom, tako na ravni teorije kot v eksemplaričnih analizah literarnih besedil. Bistvo svoje konceptualne inovacije ustrezno povzema proti koncu obširnega teoretskega uvoda z naslovom »Nekaj elementarnih konceptov«:

... to, kar iščemo, je analogno tistemu razmerju, ki ga priznava Marx, ko poudarja, da materialna razmerja izhajajo iz družbene baze, kije za ideološkimi fenomeni, a ne zato, da bi pojasnil te fenomene kot emanacije baze, kar bi pomenilo, da je ideološko le ekonomsko v drugačni obliki: od tod možnost reduciranja ideološkega na ekonomsko.⁵⁰

Kakor Macherey pojasnjuje (v odlomku, h kateremu se bomo še vrnili), je mogoče simetrijo med Marxovim konceptom ideologije in konceptom literature, kakršnega predlaga tukaj, izraziti kot razmerje: ideologija/ekonomija = tekst/

⁴⁹ Jacques Derrida, *De la grammatologie*, angl. prev.: *Of Grammatology*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1976, str. 158.

⁵⁰ Macherey, *A Theory of Literary Production*, str. 92-93.

zgodovina. Na obeh straneh enačbe prvi člen ne izraža kratko malo in neposredno drugega; a prav tako členov ni mogoče popolnoma ločiti drugega od drugega. Neekonomistična teorija ideologije, izpeljana iz Marxa (čez Althusserja), implicira anti-mimetično teorijo estetske reprezentacije.

Macherey nadaljuje na popolnoma ortodoksen althusserjanski način in inavgurira svoj projekt, da bi postavil konceptualne temelje literarne znanosti, s tem da bi omejil njene člene in začrtal njene meje glede na ideološko problematiko, s katero si prizadeva prelomiti. Ideološko problematiko označi za kritično presojo, katere cilj je kultivirati literarno ali estetsko sodbo, proizvajati izobražene subjekte, ki imajo diskriminirajoč okus. Temu še zmerom močno uveljavljenemu modelu branja in kritike Macherey postavi nasproti pojmovanje, da je namen literarne kritike proizvesti vednost, ki ne sodi o estetski vrednosti besedila, temveč razlaga njegove »pogoje in možnosti...«⁵¹ »Znanost o literarni produkciji«, ki jo predlaga Macherey, mora najprej proizvesti svoj predmet; tako kot v vsaki znanosti tudi tukaj področje raziskovanja ni nikoli kratko malo dano. Na tehtnici je althusserjanska ofenziva zoper empiricizem, ki je v tem kontekstu zavrnitev vsakega koncepta, po katerem bi bil tekst neposredno dostopen pregledu. Zoper še zdaleč ne izumirajoče stališče, da so besedila zaprta, samozadostna in popolnoma eksplicitna, in ustrezno (pozitivistično) prepričanje, da interpretacija zahteva samo to, da se bralec približa besedilu brez predsodkov ali poprejšnjega prepričanja, Macherey zagovarja ireduktibilno kompleksnost ali neenakost literarnih besedil in to v svojem eseju o Balzacovih *Kmetih* poimenuje njihova »disparatna« narava. Za Machereva so besedila nujno in načelno v svoji strukturi naddoločena, zato pa so tudi, kot bomo videli pri Julesu Vernu, naddoločena v svojih učinkih.

Koncept naddoločenosti je zdaj v kulturnih študijih

⁵¹ *Ibid.*, str. 3.

bržkone zadosti znan, da ne zahteva širše razlage. Eagletonova učbeniška pojasnila razmerij med splošno ideologijo, estetsko ideologijo, avtorsko ideologijo in literarnim produkcijskim načinom so lahko dober uvod v to, kako lahko ta koncept deluje pri razlagi literarnih besedil.⁵² Koncept naddoločenosti nikakor ne dovoljuje nenadzorovane interpretativne dejavnosti (tako je trdilo veliko tistih, ki se z njim niso strinjali, in kar nekaj tistih, ki so se), temveč poudarja nujne pogoje za existenco umetnine, pogoje, zaradi katerih umetnina je, kar je, in ni nekaj drugega. Naddoločenost ne pomeni izgube objektivnosti; upira pa se redukciji intenc, ki so v besedilu, na enoglasen avtorski subjekt: »Literarno delo potemtakem ni nikoli popolnoma vnaprej premišljeno; ali pa je, a hkrati na več ravneh, ne da bi monolitično izhajalo iz ene same in preproste koncepcije.«⁵³

Macherev se spogleduje s terminologijo ruskih formalistov in poznega Bahtina in literaturi pripiše dve glavni značilnosti: avtonomijo in parodijo. Kaj parodirajo literarna besedila? Macherev predlaga tri glavne tarče: vsakdanji jezik, prejšnje literarne forme in ideologijo.⁵⁴ Njegovo koncepcijo literature loči od formalizma v strogem pomenu izraza to, da dokončno determinacijo literarnih besedil umesti v tretje izmed teh področij. Specifičnost nekega besedila se rodi iz tega, da ideologiji postavlja vprašanja na dveh različnih ravneh. Na eni strani so elementi, ki so »delu zares notranji« - temu Macherev pravi »vprašanje struktur«, tradicionalna kritika pa bi temu rekla »teme, ki nastopajo v umetnini«. Na drugi strani so poteze, ki delu niso popolnoma zunanje, pa vendarle zahtevajo raziskavo, ki sega čez izjave v sami umetnini. Te poteze vsebujejo pozicijo umetnine v »ideološki zgodovini«, kakor »se

⁵² Eagleton, *Criticism and Ideology*, 2. poglavje »Catégories for a Materialist Criticism«, *passim*.

⁵³ Macherey, *A Theory of Literary Production*, str. 41.

⁵⁴ *Ibid.*, str. 52-53, 59.

kaže v umetnini, kolikor je vznik umetnine zahteval to zgodovino, kije njeno edino realitetno načelo in kiji tudi prinaša njena izrazna sredstva⁵⁵. Kako se realizira ta internalizacija ideologije? Macherey tukaj neposredno opozori na svojo analizo Julesa Verna, toda jasnejšo idejo o značilnih procedurah s tem v zvezi lahko dobimo iz njegovega teksta o Leninovih esejih o Tolstoju.

Upravičeno lahko vprašamo: kakšne vrednosti so Leninovi naključni zapiski o umetnosti, ne samo za nas, tudi za samega Lenina? Ti članki, napisani med letoma 1908 in 1911, se zdijo na prvi pogled zabava profesionalnega revolucionarja, katerega prva naloga je bila, da doume propad revolucije iz leta 1905. Macherey se frontalno spopade s tem ugovorom:

Leninov prispevek k marksistični estetiki je bil intimno povezan z izdelavo znanstvenega socializma. Članki o književnosti so imeli svojo vlogo v tej širši nalogi. Lenin je torej v določenih okoliščinah znotraj svoje splošne teoretske aktivnosti odkril literarni kritiki, kakšna je vloga romana. To, daje pisal o Tolstojevih romanih, ni bila ne zabava ne digresija... Estetska in politična teorija sta bili tesno povezani, saj so imela Leninova razmišljanja o Tolstoju praktične posledice... Splošno načelo Leninovih kritičnih metod je, da ima književno delo smisel samo, če ga pogledamo v razmerju z določenim zgodovinskim obdobjem. Iz tega obdobja črpa svoje razločevalne posebnosti, lahko pa obdobje tudi pojasnuje... znanstvena študija ekonomije lahko črpa iz evidence književnih del.⁵⁶

Koje Lenin iskal možne poti za rusko revolucionarno strategijo, je opozoril na zgodovinske nauke, ki se jih je mogoče naučiti iz Tolstojeve predstavitve caristične družbene formacije. »Umetnost,« pravi Althusser, »v *strogem smislu* ne prinaša *spoznanja...*, kljub temu pa je to, kar nam prinaša, v nekem *specifičnem razmerju* s spoznanjem.«⁵⁷ Macherey si prizadeva

⁵⁵ *Ibid.*, str. 93-94.

⁵⁶ *Ibid.*, str. 107.

⁵⁷ Althusser, *Lenin and Philosophy...*, str. 222 [slov. prev.: *ibid.*, str. 323].

opisati, kaj bi utegnila biti ta »posebna zveza« umetnosti in vednosti.

Kakšen je po Macherevju Leninov postopek? Prva naloga je, odkriti Tolstojevo zgodovinsko obdobje, namreč materialne (tudi ideološke) razmere, ki so proizvedle Tolstojeva besedila in v katere so ta besedila intervenirala. To so bila leta med 1861 in 1905, torej čas, v katerem so po odpravi tlačanstva ruski kmetje doživeli konec fevdalizma in s tem hkrati rojstvo kapitalizma.⁵⁸ Drugič, Lenin raziskuje kompleksne ideološke identifikacije, ki opredeljujejo Tolstojevo razmerje do tega obdobja. Najprej, Tolstojev socialni izvir narekuje njegovo »spontano« predstavo o zemljiški aristokraciji. Drugič pa, zaradi »socialne mobilnosti«, ki si jo kot pisec lahko privoščiti, programatično priporoča ideologijo, ki »'naravno' ni njegova - temveč kmečka.«⁵⁹ Tolstojevo delo je potemtakem niz ideoloških protislovij, ki vzpostavljajo dvojno razmerje: na eni strani z zgodovino (realnostjo), na drugi z ideologijo (reprezentacijo realnosti).⁶⁰ Teoretski problem je, ugotavlja Macherev, ugotoviti, kako se to dvojno razmerje kaže v Tolstojevih besedilih.

Ključ za Leninove analize je v njegovih metaforah: ogledalo, odsev, izraz.⁶¹ V nasprotju s tem, kar bi sklepali iz prehitrega branja, te metafore ne kažejo, da se je predajal naivni teoriji *mimesis*; prej bi lahko rekli, da kažejo na tisti mehanizem figuracije, ki mu je Freud rekel *Rucksicht auf Darstellbarkeit*, [oziri predstavljenosti]. Macherev zapiše:

Skrivnost ogledala je iskati v obliki njegovih odsevov; kako kaže zgodovinsko realnost, s pomočjo kakšnega paradoksa prikazuje svojo lastno slepoto, ne da bi se v resnici videlo?... Tolstojevo delo je samo *assemblage*, montaža. Tako kakor je Freud ugotovil, daje treba sanje

⁵⁸ Macherey, *A theory of Literary Production*, str. 108-110.

⁵⁹ *Ibid.*, str. 113-114.

⁶⁰ /te/., str. 115.

⁶¹ *Ibid.*, str. 118.

dekonstruirati na njihove konstitutivne elemente, preden jih lahko interpretiramo, Lenin trdi, daje treba književno besedilo raziskovati na enak način - ne tako, da iščemo iluzorno totalnost, pač pa da ga razčlenjujemo v skladu z njegovo realno in nujno diskontinuiteto.⁶²

Poiskati elemente je šele prvi korak. Macherey trdi, da predmet znanstvene raziskave v Tolstojevih besedilih ni individualna, zgodovinsko ločena ideologija in tudi ne en sam družbeni razred. Znanstvena kritika raziskuje strukturo ali sistem besedila, ki proizvaja neko določeno protislovje. Protislovje, kije proizvedeno v besedilu in ki ga besedilo proizvaja, odpira vrata za zgodovinsko resnico, kije besedilo zaradi svoje ideološke omejenosti ne more odkrito prikazati.

Ali je preprosto biti marksist v filozofiji?

Macherey ni v prvi vrsti teoretik literature. Toda pred angleško govorečim občinstvom mora nujno tako nastopati. Njegovi edini knjigi in večina njegovih krajših del bodisi razvijajo teoretske pozicije o literaturi ali se ukvarjajo s praktično kritiko književnih del. Novejše delo *A quoi pense la littérature?: exercices de la philosophie littéraire* [Na kaj misli literatura?: vaje iz filozofije literature, angl. prevod Predmet literature] spet odpira teoretsko problematiko, ki jo je začel v knjigi *Pour une théorie de la production littéraire*: kateri je tisti predmet, ki ga je treba raziskovati, analizirati, pojasnjevati v literarni znanosti, ki jo je še treba vzpostaviti? Kot smo videli, so ta zgodnji projekt obdolžili formalizma, medtem ko so za Machereyja sedemdesetih let trdili, daje padel v nasprotno napako, v funkcionalistični redukcijem. Obe obsodbi sta se kajpada spet pojavili v odzivu na *A quoi pense la littérature*.

V primerjavi z obema zgodnjima Machereyjema *A quoi pense la littérature* kljub vsemu postavi literarno problematiko

⁶² *Ibid.*, str. 122.

nekako drugače. V enem samem spekulativnem projektu pripelje skupaj filozofsko in literarno, kakor da bi si prizadeval povezati oba pola svojega *oeuvre*. Vsi ti eseji se ukvarjajo z načini, kako se literatura in filozofija, reprezentacije in koncepti intimno prepletajo v celo vrsti besedil od Sada in Mme de Staël do Queneauja in Foucaulta. Razmerje med tema področjema ustrezno povzema tale odlomek iz eseja o Hugoju:

Ko primerjamo Marxova ali Tbcquevillova besedila s tistimi, ki sta jih napisala Sue ali Hugo, in kažemo, kako v njih delujejo primerljive reprezentacijske sheme, s tem nočemo zanikati izvirnosti njihove vsebine in trditi, daje konec koncev vse samo literatura; pač pa želimo opozoriti na to vsebino in pokazati, kako lahko umetniška besedila po svoje ne samo prenašajo, temveč tudi proizvajajo spekulativne forme, ki neposredno izražajo določeno zgodovinsko realnost. Omogočajo nam, dajo razumemo in da si jo hkrati zamišljamo.⁶³

Koncept literature, ki je tukaj nakazan, je v skladu s tako imenovanim »formalističnim Macherevjem« in hkrati z močno obrekovanim odlomkom iz Althusserjevega pisma o umetnosti, ki gaje nedvomno navdihnilo. Literatura ni zgodovina (ali znanost ali filozofija), temveč je v prav posebni zvezi z zgodovinskimi materiali, iz katerih proizvaja svoj posebni način eksistence.

Kakšna je narava te zveze? Macherey je na tej točki še zmerom neskesani althusserjanec, in to najbolj neposredno pove na koncu *A quoi pense la littérature*:

Problematična misel, ki teče skozi vsa književna besedila, je podobna filozofski zavesti o nekem zgodovinskem obdobju. Vloga literature je, da pove, kaj doba misli o sami sebi. Literarno obdobje, ki sega od Sada do Celina, pošilja ideološko sporočilo, ki zase zahteva, da mu je treba verjeti na temelju dejanske evidence. Če sporočilo vzamemo dobesedno, se zdi očitno nekonsistentno in nekoherentno.

⁶³ Pierre Macherey, *A quoi pense la littérature*, angl. prev. *The Object of Literature*, op. cit.

Kaže obris svojih lastnih meja in te skice ni mogoče ločiti od vpeljave relativistične perspektive. Kaj je s tega vidika filozofski prispevek literature? Ta prispevek omogoča, da na novo umestimo vse filozofske diskurze - v posvečenih formah filozofije - v zgodovinski element, ki iz njih dela rezultat naključja in okoliščin, torej proizvode patetične in očarljive igre kock.^{64*}

Nihče, ki je izurjen v filozofiji zgodovine, bržkone ne bo spregledal, da je v tem odlomku na glavo postavljen neki določeni hegeljanizem. Po Machereyju ni filozofija tista, ki na koncu dobe slika sivo na sivo, to počne literatura, ki prikazuje samozavedanje neke dobe. Hegel je v pripombi, ki so jo veliko navajali, pa redko razumeli, rekel, da umetnost »je in bo za nas stvar preteklosti«⁶⁵. Macherey si sposodi Heglovo poanto in jo po althusserjansko zasuka. Umetnost je stvar preteklosti, tako kakor lahko za zgodovinsko znanost rečemo, da kaže ideološke (in druge) strukture družbene forme, ki izginja. Literatura buržoazne dobe - po Machereyjevem mnenju drugačne literature tudi ni bilo - popolnoma jasno kaže ideološka protislovja te dobe. Tukaj nismo daleč od Marxovega in Engelsovega slavljenja Balzaca, le da - kakor pravi Macherey drugje - protislovij kapitalističnega sveta ni zmožen razkrivati samo generični realizem: »... ideja odseva, če jo pravilno razumemo, nas uči, daje proizvod lahko objektivni, t. j. , določen z materialno realnostjo, ne da bi bil eksakten, t. j. , prilagojen tej realnosti ali naši ideji o realnosti: Kafka ni nič manj objektivni od Thomasa Manna, četudi je njegova objektivnost drugačna...«⁶⁶

Če je kdaj obstajal funkcionalistični Macherey, je v delu *A quoi pense la littérature* doživel svoj konec. Dvoumnosti in pro-

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ Hegel, *Estetika*, angl. prev.: *Aesthetics: Lectures on Fine Art*, Clarendon Press, Oxford, 1975, str. 11.

⁶⁶ Pierre Macherey, »The problem of reflection«, *Sub-Stance*, 15, 1976, str. 15.

tislovja, ki domnevno sodijo k »althusserjanstvu«, kljub vsemu ne morejo prikriti dejstva, da so Althusserjevi prvi študenti in sodelavci raziskovalni program, ki seje začel z deloma *Pour Marx* in *Lire* »*Le Capital*«, nadaljevali na raznih frontah. Ta program, ki je med drugim vztrajal pri tem, da mora vsaka znanost proizvajati svoj predmet raziskovanja, se nadaljuje tudi v delu *A quoi pense la littérature* z rezultati, ki jim bodo konec koncev sodili ne samo v luči te knjige, ampak tudi v luči prihodnjih raziskav, ki jih bo navdihnila. Morda lahko tvegamo napoved, da ta projekt zelo verjetno ne bo ostal brez posledic.

BIBLIOGRAFIJA KNJIŽNIH IZDAJ
LOUISA ALTHUSSERJA (1918-1990)

- Montesquieu, la politique et l'histoire*, PUF, 1959. Ponatis v zbirki »Quadrige«.
- Pour Marx*, Maspero, zbirka »Theorie«, 1965. Razširjena izdaja: *La Découverte*, zbirka »La Decouverte/Poche«, 1996.
- Lire le Capital* (z É. Balibarjem, R. Establetom, P. Machereyjem in J. Rancièrjem), Maspero, zbirka »Theorie«, 2 zvezka, 1965. Ponatis v zbirki »PCM«, 4 zvezki, 1968 in 1973, potem pri PUF, zbirka »Quadrige«, 1 zvezek, 1996.
- Lénine et la philosophie*, Maspero, zbirka »Theorie«, 1969. Razširjena izdaja z naslovom *Lénine et la philosophie* (z dodatkom *Marx et Lénine devant Hegel*), zbirka »PCM«, 1972.
- Réponse à John Lewis*, Maspero, zbirka »Theorie«, 1973.
- Philosophie et philosophie spontanée des savants (1967)*, Maspero, zbirka »Theorie«, 1974.
- Éléments d'autocritique*, Hachette, zbirka »Analyse«, 1974.
- Positions*, Éditions sociales, 1976. Ponatis v zbirki »Essentiel«, 1982.
- XXIIè Congrès*, Maspero, zbirka »Theorie«, 1977.
- Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste*, Maspero, zbirka »Theorie«, 1978.
- L'avenir dure longtemps* (z dodatkom *Les faits*), Stock/IMEC, 1992. Razširjena izdaja pri Le Livre de Poche, 1994.
- Journal de captivité (Stalag XA 1940-1945)*, Stock/IMEC, 1992.

Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan, Stock/IMEC, 1993. Ponatis pri Le Livre de Poche, zbirka »Biblio-essais«, 1996.

Sur la philosophie, Gallimard, zbirka »Linfini«, 1994.

Écrits philosophiques et politiques, Stock/IMEC, 2 zvezka, 1994 in 1995.

Sur la reproduction, PUF, zbirka »Actuel Marx Confrontations«, 1995.

Psychanalyse et sciences humaines (Deux Conférences), Le Livre de Poche, zbirka »Biblio-essais«, 1996.

Solitude de Machiavel, PUF, zbirka »Actuel Marx Confrontations«, 1998.

Lettres à Franca (1961-1973), Stock/IMEC, 1998.

KAZALO

Lenin in filozofija, 1968.	7
Ideologija in ideološki aparati države, 1970.	53
Opomba k ideološkim aparatom države, 1976.	111
O Marxu in Freudu, 1978	131
Podtalni tok materializma srečanja, 1982-.	157
<i>Michael Sprinker, Althusserjeve dediščine.</i>	<i>199</i>
<i>Bibliografija knjižnih izdaj Louisa Althusserja.</i>	<i>229</i>

Louis
Althusser
IZBRANI SPISI

ZALOŽBA *I*cf.*, Rdeča zbirka

UREDNIŠKI ODBOR

Bogdan Lešnik, Rastko Močnik, Tanja Rener,
Zoja Skušek, Marko Stuhec, Igor Zabel, Alvena Žuraj

PREVOD

Zoja Skušek

SAPREMNA BESEDA

[Michael Sprinker]

Urednica Zoja Skušek

Pomočnica urednice Alvena Žuraj

OBLIKOVANJE

Rajko Vidrih

DTP

Ti M

TISK

Tiskarna Schwarz, Ljubljana

Knjigaje izšla s pomočjo Francoskega ministrstva za kulturo in komunikacije (prevajalska štipendija).

Publié avec le soutien du Ministère de culture et de communication,

Direction du livre et de la lecture (bourse de traduction).