

# DRUGI TEORETICIZEM LOUISA ALTHUSSERJA

Matija JAN

Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko, Gospodinjska ulica 8, 1000  
Ljubljana, Slovenija

*matija.jan@gmail.com*

---

*Povzetek*

Althusser se leta 1974 svoji prejšnji opredelitvi razlike med znanostjo in ideologijo odreče kot teoreticistični. Očita si reduciranje problematike epistemološkega reza na epistemologijo in tako spregled utemeljenosti preloma s politično razsežnostjo. Vzroke teoreticizma pripiše svoji zvestobi Spinozi. Teza besedila je, da je Althusserjev poskus vezave znanstvene problematike s politiko, ki smo mu priča po letu 1967, neutemeljen; da se je, na drugi strani, Spinoza na prehodu od *Razprave o izboljšavi*

uma k *Etiki* soočal z istim problemom materialne umeščenosti produkcije spoznanja kot Althusser, ki ga razreši z vpeljavo v *Razpravi* manjkajoče druge zvrsti spoznanja. Zatrjujem, da za razliko neutemeljenih anti-teoreticističnih pretenzij po utemeljitvi vednosti z razrednim položajem resnično teoretsko jedro Althusserjevih izpeljav deluje v skladu z logiko, kakršno konceptualizira Spinoza.

*Gljučne besede:* Spinoza, Althusser, teoreticizem, znanost, metoda.

---

## **The Second Theoreticism of Louis Althusser**

### *Abstract*

330

In 1974, Althusser denounced his previous distinction between science and ideology as being theoreticist. He blames himself for reducing the problematic of the epistemological cut to epistemology, and thus overlooking its condition in the realm of politics. He locates the causes for this theoreticism in his fidelity to Spinoza. The thesis of the work is, that Althusser's endeavor to connect scientific problematic with politics, which we witness after 1967, is unwarranted, as Spinoza, during the transition from the *Treatise on the Emendation of the Intellect* to *Ethics*, encountered the same problem of material situatedness of knowledges as Althusser. He solves it by introducing a second type of knowledge, missing in the *Treatise*. The article argues that, contrary to unwarranted anti-theoreticist pretensions to ground knowledge in class position, the real theoretical kernel of Althusser's inferences functions according to the logic conceptualized by Spinoza.

*Keywords:* Spinoza, Althusser, theoreticism, science, method.

---

Hegemoni narativ razvoja misli Louisa Althusserja gre takole: leta 1974 se Althusser v *Elementih samokritike* dokončno odpove začetnemu projektu, prisotnem v delih, izdanih leta 1965, in sicer v knjigi *Za Marxa* (Althusser 2005) in v zapisu seminarja Althusserja in njegovih učencev *Branje Kapitala* (Althusser et al. 2018). Kar zavrže, so dela, vezana na definicijo filozofije kot *teorije teoretske prakse*. Kar sprejme, je nova definicija filozofije kot *razrednega boja v teoriji*. Prva definicija je zavoljo popolnega zapostavljanja politike po Althusserju reducirala filozofijo na teorijo-znanost in epistemološki rez med znanostjo ter ideologijo na »enostavno racionalistično-spekulativno antitezo« med resnico in zmoto (Althusser 1976, 107). Ime, s katerim to redukcijo označuje od druge izdaje *Branja Kapitala* (1968) dalje, se glasi *teoreticizem* (Althusser 2018, xiii). Kar tovrsten redukcionizem spregleda, je – vsaj po Althusserjevih besedah –, da je bil Marx »zmožen preloma z buržoazno ideologijo v njeni totalnosti le zato, ker se je inspiriral na temeljnih idejah proletarske ideologije in v prvih razrednih bojih, v katerih je ta ideologija postala meso in kri.« (2018, 121). Nova definicija filozofije naj bi theoreticistično redukcijo filozofije na epistemologijo rektificirala, zvezala filozofske tendence z njihovim izvorom – s konkretnimi političnimi tendencami. In kam Althusser situira razloge za ta »spregled« politične razsežnosti vednosti? Odgovor je enoznačen: »Bili smo spinozisti.« (Althusser 1976, 132)

331

Althusser se tako v skladu s tem narativom v isti sapi odpove avtonomiji teorije in spinozizmu. Odtlej se Althusserjev projekt v glavnini interpretacij opredeljuje kot *intervencijo* v politično-filozofsko konjunkturo, kot projekt, ki je v svoji vsebini v celoti določen z zunaj-teoretskimi okoliščinami. To, da je poleg tega vsaka intervencija vezana na drug kontekst interveniranja, jo avtomatično ločuje od prejšnje, vzpostavlja nov projekt in tako poraja prepoved iskanja imanentnega razvoja vsebine misli, kontinuitete projekta. V skladu s takšnim historicističnim pogledom sta lahko projekt-1965 in njegova epistemološka problematika po definiciji le zastarela. Ne le, da odgovarjata na zahteve drugega časa, temveč sta zavoljo svoje »ne-intervencijske« narave, zavoljo svoje zaprtosti v epistemologijo, v oziru na logiko, ki vsak filozofski projekt od vekomaj opredeljuje za intervencijo, neprimerna. Če se ju kdaj pa kdaj ponovno privleče na plano, se to stori le zato, da se v njej v rudimentarni obliki išče prvine poznih del, predvsem posthumno izdanega *Podtalnega toka materializma srečanja*.

Sam bi rad predlagal nasprotno tezo, ki se v veliki meri inspirira z delom *Spinoza Contra Phenomenology* (2014) Knoxa Pedena, in zatrdil, da Althusser v resnici nikoli ni prelomil s spinozistično-teoreticistično osnovo iz leta 1965, se ji nikoli ni zares odpovedal, temveč je na njej ves čas gradil. Zato ji bomo – z ozirom na naslov kontra-intuitivno – posvetili največji del besedila. Pokazali bomo, da problemi, ki jih poskuša Althusser razrešiti v delih od kurza filozofije za znanstvenike *Filozofija in spontana filozofija znanstvenikov* (1967) dalje in ki svoj vrh doživijo v izdaji *Elementov samokritike* (Althusser 1976) 1974. leta, v veliki meri sovpadajo s Spinozovimi težavami na prehodu od *Razprave o izboljšavi uma* k *Etiki*. A pokazali bomo, da gre Althusserjeva pot dlje od Spinoze. Poda sklepe, ki presegajo rešitve, prisotne v okviru imanentne spinozistične nadgradnje problematike iz leta 1965, ki jo kot tako še lahko stlačimo v okvire teoreticizma. Vendar bomo pokazali predvsem, da omenjeni Althusserjevi sklepi dejansko ne sledijo iz njegovih teoretskih premis, ki reproducirajo spinozistično kartografijo. Althusserjeva samokritika oziroma odpoved teoreticizmu posledično obvisita na ravni pretenzije, ki s kupom politične terminologije mistificira vztrajnost racionalističnega jedra, ki vsakič znova spodje Althusserjeve poskuse, da bi se teoreticizma otresel. Tej zadnji obliki misli, ki slabo krinka svojo zavezo nadgradnji prvotnega projekta, bom zato rekel drugi, tj. zakriti teoreticizem Louisa Althusserja.

### **Prvi teoreticizem (1965)**

Smo torej leta 1965. In Althusser s spisoma *Za Marxa* in *Branje Kapitala* postane Althusser. Namen obiska preteklosti: pokazati, da je struktura konceptov, ki obvladujejo omenjeni deli, spinozistična. Način: prikaz spinozističnega značaja odgovora na vprašanje, ki generira besedilo: »Kaj dela Marxovo filozofijo materialistično?« Vtis preprostosti vprašanja se takoj razkadi, saj Marx ni napisal filozofskega ekvivalenta znanosti zgodovine. Če imamo znanost *Kapital(a)*, nimamo knjige o dialektičnem materializmu, nimamo eksplicitnega koncepta materialistične filozofije. Preostane nam razbiranje Marxovega materializma iz določenih *indikacij materialistične filozofije*, posejanih tekom njegovega *znanstvenega dela*. Primer takšne indikacije: slavna metafora o obračanju Hegla na glavo, ki jo najdemo v predgovoru k drugi izdaji prvega zvezka *Kapitala* (Marx 2012, 22). Althusserjevo stališče:

---

---

Marxove »geste« o »obratu« nam lahko služijo kot *referenčne točke*, po katerih se lahko situiramo in orientiramo v ideološkem področju: kažejo k praktičnemu prepoznanju eksistence rešitve, vendar ne predstavljajo natančne vednosti o njej. (Althusser 2005, 175)

Z drugimi besedami: ko *indikacijo* jemljemo kot *koncept*, nastane problem. Kako se namreč spontano jemlje metafora obrata? Hegel, popoln v dialektični, tj. historični metodi, a *slab v izbiri objekta*, v svoji zavezanosti abstraktnosti idejnega slep za konkretnost materialnih odnosov. Klasična politična ekonomija za razliko od Hegla ve, kaj je prava stvar – trg! –, a uporablja *napačno metodo*, na stvar gleda nezgodovinsko. Od obeh elementov – Hegla in ekonomskih klasikov – Marx prevzame tisto, kar je dobro, in pusti, kar je slabo, in tako dospe do sebe kot heglovskega Ricarda (Althusser 2018, 233), spotoma pa se navleče logike, po kateri predhodna pravilna izbira *metode* neodvisno od *objekta analize* vsebuje predpogoj za njegovo pravilno spoznanje. A slika trga klasičnih političnih ekonomistov je daleč stran od tistega, kar najdemo pri Marxu, ki v prvi sliki vidi le odnos, v katerem si neka družba *nariše svoj odnos* do lastne realnosti. Med *Lebensweltom* klasika in Marxovo analizo gre za *drug objekt*, saj bi v primeru identitete prenos impliciral reprodukcije vseh mistifikacij prvega objekta, kar pa se ne zgodi. Zmota tako ne izhaja iz metode, ki naj bi bila predhoden kriterij resnice, ampak je zmeden kar objekt sam, ki bi v primeru golega prevzema kot tak ostal tudi po zamenjavi metode (Althusser 2005, 107). *Posledično težko govorimo o neodvisni-predhodni izbiri metode kot pogoju resničnosti preučevanja objekta, prav tako pa opredelitvi pogojev materializma težko zadostimo s pripoznanjem betona*. Materializem filozofije se skriva drugje.

Rešitev uganke nam omogoča digresija preko Spinoze, ki se je v *Razpravi o izboljšavi uma* (Spinoza 1997) soočal z isto težavo. V tem spisu nastopi proti Descartesovemu imperativu, da se pred pričetkom preučevanja resnice postavi splet formalnih pravil ali metodo, ki bo zagotovila, da naše ideje zvesto slikajo vnanje reči. Vendar iz takšne zahteve po vnanjem kriteriju resničnosti idej nujno sledi problem veljavnosti vnanjega kriterija resničnosti spoznanja, ki nas pelje do kriterija kriterija in od tod v nespoznavno nebo. *Instrumentalna teorija spoznanja*, ki razume metodo kot sredstvo spoznavanja, postavljeno

---

zunaj objekta svoje analize, tako po lastni logiki ter iz strahu pred izgubo vodi v nemožnost spoznanja in v dejansko izgubo. Kljub temu se Spinoza posluži ravno te instrumentalne metaforike, nevede uporabi tako rekoč enak primer kot Descartes v 8. pravilu *Pravil, kako naravnati umske zmožnosti* in prek *reductio ad absurdum* izpelje zgrešenost njenih zaključkov. S spoznanjem je enako kot z mehaničnimi dejavnostmi:

Da bi namreč lahko kovali železo, potrebujemo kladivo, da pa bi imeli kladivo, je tega potrebno narediti. In za to delo potrebujemo novo kladivo in nova orodja, za izdelavo le-teh pa zopet druga in tako v neskončnost. Na tak način si lahko vsak zaman prizadeva, da bi dokazal, da ljudje niso zmožni kovati železa. Kakor so ljudje sprva z orodji, ki so jih našli v naravi, lahko naredili le najpreprostejše stvari, nedovršene in z veliko vložene truda, s temi izdelali druge, mnogo težje, popolnejše ter z veliko manj dela, in lahko sedaj, ko so se tako postopoma povzpenjali od najpreprostejših operacij do orodij in od orodij do novih operacij, pa zopet orodij, izdelajo že tako številne in tako težke stvari s tako malo dela; *enako si tudi um s svojo vrojeno silo izdeluje umska orodja, s pomočjo katere pridobiva druge sile za druga umska dela, s pomočjo teh pa zopet nova orodja oziroma moč*, da nadaljuje raziskovanje, in tako postopoma napreduje, dokler končno ne doseže vrha modrosti. (Spinoza 1997, 16)

334

Nasproti tistim, ki postavljajo zahtevo o predhodnosti metode pred spoznanjem in ki po ovedenju lastne ujetosti v brezno skepse svoje težave rešujejo s še globljim spustom iz skepticizma v misticizem, Spinoza instrumentalno metaforiko obrne in zatrdi, da je celoten problem jamarjev v *nerazumevanju orodja*; da se ni treba spuščati v globeli, temveč je treba *ostati na površju*. Ni važno, kakšna zgodovina orodju omogoča, da dela, a prav tako ni potrebe, da bi bilo to orodje prvo. Um gradi na tistih idejah, ki jih ima: »s svojo vrojeno silo izdeluje umska orodja, s pomočjo katerih pridobiva druge sile za druga umska dela, s pomočjo teh pa zopet nova orodja oziroma moč« (ibid.).

Da začetne gradnike-ideje in orodja-ideje *tekom uporabe močno preoblikujemo*, da so stari koncepti podvrženi novim konceptualnim

---

aparatom, nikakor ne spodbije dejstva, da smo z njimi vseeno začeli, da začetek nikoli ni bil začetek s stanja ničle, da ima vednost tako kot vsaka dejavnost svojo *genealogijo*. Resničnost idej ni, kot bi z zahtevo po njihovi *vrojenosti* trdil Descartes, v tem, da so brez zgodovine, saj takšnih idej ni. Zato ni večjega nesmisla, kot je spodbijanje učinkovanja orodij na osnovi njihove nastalosti. Kar zadošča, je, da preko rabe orodja v *praksi* spoznamo, kako deluje – tako je tudi za mišljenje dovolj, da »Človek misli.« (e2a2).<sup>1</sup> Za njegovo resnico niso važni vsebinsko izpraznjeni pogoji – v svojem učinku resnice, v svoji praksi, je resnično, ne glede na pogoje njegove resnice. Z Machereyem: »Ker človek kuje železo, ‚človek misli‘.« (Macherey 2011, 47)

Seveda se z zgodovinskimi pogoji *idej* lahko ukvarjamo, vendar bo šlo v tem oziru za pogoje nastanka *ideje* v smislu *formalne realnosti*, medtem ko njena vsebinska resničnost, tj. *predmetna realnost*,<sup>2</sup> nikoli ne bo postavljena pod vprašaj. Zanimali nas bodo kavzalni pogoji, ki tvorijo sledenje ene ideje iz druge kot učinka iz vzroka. *Formalna realnost ideje* je v tem oziru preprosto njen obstoj kot *modus atributa mišljenja* – tako na *idejo* gledamo kot na *del praktičnega procesa mišljenja* in ne na način *vsebine* posameznih sklepov. Ideja oziroma vsebina sklepanja pa je kot dejavnost lahko koncipirana zgolj v novi ideji, v *ideji ideje*, ki prvo jemlje za svoj predmet. S tem postane *predmetno bistvo* njenega *formalnega bistva* na isti način, kot je prej *prva ideja* v *predmetnem* smislu povzela vse tisto, kar njen predmet vsebuje *formalno*. Zakaj prva ideja predmetno povzema to, kar neka reč vsebuje formalno? Zaradi zatrditve *paralelizma* med atributi. Ker sta *mišljenje* in *razsežnost* atributa, ki vsaj po svoje izražata *isto* absolutno neskončno substanco – *ontologija* je poenotena

335

1 Ko navajamo mesta iz *Etike*, zaradi formalne strukture besedila ne navajam strani (*knjiga etike* – e; *pravilo* – p; *aksiom*- a; *dokaz* – dem; *korolarij* – k; *opomba* – s). Držim se prevoda slovenske izdaje (Spinoza 2004), ko pa je ta spremenjen, to tudi navedem.

2 Občasno se latinski izraz *essentia obiectiva* prevaja tudi kot *objektivno bistvo*. *Predmetno bistvo* je slovenski prevod, ki se ga bomo zavoljo citiranja držali tudi mi. Pojem se vedno veže na idejo, ki ima določen predmet in v sebi na način ideje vsebuje realnost tega predmeta. *Predmetno bistvo* se torej vedno veže na področje *objektivne realnosti*, na ideje, kolikor referirajo na *predmete*, medtem ko se *formalno bistvo* vedno veže na predmete, v kolikor se nanje referira. Ker se lahko referira tudi na *ideje*, lahko tudi slednje obravnavamo na način *formalnega bistva*.

z epistemologijo.<sup>3</sup> Kot pravi slavni e2p7: »Red in zveza idej sta ista kakor red in zveza stvari.« Iz tega sledijo tri pomembne posledice:

1. Ideja stvari in stvar, ki je *predmet ideje*, sta dve različni stvari: *predmetno bistvo*, vsaj ko govorimo o odnosu med dvema realno distinktivnima atributoma, ni isto kot *formalno bistvo*. Kot pravi Spinoza: »[N]ekaj drugega je namreč krog in nekaj drugega ideja kroga. Ideja kroga ni nekaj, kar bi imelo obod in središče, kot ima to krog, prav tako ni niti ideja telesa telo samo.« (Spinoza 1997, 16)

2. Ideja, ki jo imamo in iz katere sklepamo, je po svoji *imanentni formi* nujno *resnična ideja*, saj zavoljo paralelizma med atributi, tj. zaradi istovetnosti *reda in zveze* med atributi, »predmetnost ideje v vsem ustreza realnosti njenega ideata.« (ibid., 18)

3. Pogoj, da imamo *idejo ideje*, je, da imamo najprej *idejo*. Kriterij, ki bo določil resničnost ideje, bo zato ta *ideja* sama, ne pa neki *vnanji znak*, ki bi slednjo razločil od napačnih idej. Ta vnanji znak bi sovpadel z logiko *vnanjega kriterija*, s predhodnostjo metode objektu spoznanja, s polaganjem statusa resnice v skladnost idej z *legitimnost* podeljujočo vnanjostjo. Šele, ker imamo resnično idejo – *habemus enim ideam veram* –, lahko obenem trdimo, kaj je zmota. Resnica s tem postane znak same sebe in lažnosti – *verum index sui et falsi*. Problem razlike med objektivno veljavnostjo idej in njihovo resničnostjo, ki poganja dela, kot so Descartesove *Meditacije*, tako že od začetka odpade.

Kaj iz tega sledi za sam koncept metode? Videli smo, da ni ideja ideje tista, ki kot *indikacija* afirmira pravilnost ideje, saj se njena pravilnost afirmira imanentno. Prav tako smo videli, da metoda, ki bi kot *zunanja* nastopila pred spoznanjem, ne more potrditi pravilnosti spoznanja, ampak je *le pravilnost spoznanja tisto, kar določi pravilnost metode*. Kako v tem oziru sploh ohraniti koncept metode? Kaj to pomeni za njen konceptualni smisel, če ohranimo vsaj besedo metoda? To

---

3 Z dokazom enotnosti atributov, ki je obenem dokaz božjega bivanja, se zaradi obsega, ki bi ga takšna obravnava terjala, ne bomo ukvarjali.



[...] da resnična metoda ni tista, ki po pridobitvi idej išče kak znak, po katerem bi spoznali resnico, temveč je resnična metoda pot, po kateri v *dolžnem redu* iščemo resnico samo ali predmetna bistva stvari ali ideje [...]. Metoda [...] mora nujno govoriti o sklepanju oziroma razumevanju; se pravi, da metoda ni samo sklepanje, ki vodi k razumevanje vzrokov stvari, in še mnogo manj razumevanje vzrokov stvari. Metoda je, nasprotno, razumevanje tega, *kaj je resnična ideja*, da bi lahko – s tem da jo ločimo od drugih zaznav in *raziščemo njeno naravo* – na podlagi tega *spoznali našo zmožnost razumevanja* ter tako prisilili svojega duha, da *v skladu s tem merilom* razume vse, kar mora razumeti. (ibid., 17–18; [kurziva: M. J.]

Metoda ni torej nič drugega kot *vednost o imanentnosti vednosti*, ki to imanenco kot dejavnost vzame za svoj predmet, je *predmetno bistvo*, ki ima sam proces spoznavanja, njegovo praktično-logično formo, za *formalno bistvo*, tj. ideja ideje: »Ni nič drugega kot *refleksivno spoznanje ali ideja ideje*« (ibid., 18). Lahko rečemo tudi, da s tem, ko spoznamo metodo, »spoznamo našo zmožnost razumevanja« (ibid), tj. da spoznamo sile uma oziroma njihovo moč v njihovih *aposteriornih učinkih vednosti*. Metoda zatorej ni splet formalnih pravil; kakor sila ne obstoji drugače kot aktualizirana sila, tudi metoda ne obstoji nikjer drugje, kot v svoji rabi, v izpeljevanju sklepov. Ko se zamejimo na mišljenje, je učinek *formalnega predmeten* in učinek *predmetnega formalen*. Ker preučevanje *formalnega obstoja idej*, ki ga poda metoda ali ideja ideje, ni nič drugega kot preučevanje učinkov, ki jih imajo ideje na druge ideje, ti učinki pa sledijo po logiki, določeni z njihovo *predmetno vsebino*, med formo ideje in njeno vsebino tako ni nobenega resničnega razločka. Spoznavni proces je popolnoma zaprt sam vase. Med njim, koncipiranim kot *formo*, in njim kot *vsebino*, med idejo ideje-metode in idejo je zgolj *distinkcija razuma*. Takšna definicija metode, ki formo poenoti z vsebino in vsebino s formo, vsekakor ni običajna. Da se neobičajnosti Spinoza vsekakor zaveda, pokaže, ko si umisli primer začudenih bralcev: »Morda se bo kdo začudil, da potem ko smo dejali, da je dobra metoda tista, ki nas uči, kako usmerjati našega duha v skladu z merilom dane resnične ideje, sedaj to dokazujemo s sklepanjem,« in začudenim pojasnjuje: »Želel sem [...], da bi se pokazalo, da za *dokazovanje resnice in*

*pravilnega sklepanja ne potrebujemo nobenih orodij, temveč le resnico samo in pravilno sklepanje: pravilno sklepanje sem potrdil s pravilnim sklepanjem.*« (ibid., 19)

Na reprizo scene v celoti naletimo pri Althusserjevem raziskovanju statusa materialistične filozofije. V glavnem tekstu iz *Za Marxa* – »O materialistični dialektiki« – zapiše:

V praktičnem stanju rešitev našega teoretičnega problema že dolgo obstaja v marksistični praksi. Torej, postavitev in razrešitev našega teoretičnega problema v bistvu pomeni, da teoretsko izrazimo »rešitev« *obstoječo v praktičnem stanju*, rešitev, ki jo je marksistična praksa našla za realni problem, na katerega je naletela v svojem razvoju, čigar eksistenco je zabeležila in, ga po lastnem zagovoru, tudi razrešila. (Althusser 2005, 165 [kurziva: L. A.; podčrtava: M. J.]

338 Kaj pomeni, da »teoretsko izrazimo ,rešitev‘ obstoječo v praktičnem stanju« (Althusser 2005, 165)? V kakšni praksi obstaja? To ne more biti politika, saj samo dejstvo prepoznanja problema kot *teoretičnega* implicira, da je politika predmet neke teorije, ki pa sama še ni *teoretska ekspresija teoretičnega problema*. Samo prepoznanje zahteve teoretske ekspresije že predpostavlja obstoj teorije – *teoretske prakse kot prakse, ki na predmeten način povzame formalna bistva drugih praks*. Kot svoje nasprotje prejme *ideologijo*, ki takšnega predmetnega zajema ne proizvede. Indikacija *mnoštva praks* nadalje terja, da se uvede enotno matriko inteligibilnosti za razpoznavo prakse kot prakse. Potrebna je uvedba *Teorije* kot vednosti o praksi kot taki. Vprašanje »Kaj je Althusserjev materializem?« se posledično zveže z dvema novima:

1. Kaj določa razliko med *znanostjo* in *ideologijo*, tj. kaj je kriterij izvedbe *epistemološkega reza*, če sta obe praktični – kaj je tisto, kar določi *bistvo* vsake prakse?

2. Kaj je *splošna teorija prakse* (Teorija) – kakšno funkcijo ima to vprašanje v razmerju do prejšnjega vprašanja, kakšen je odnos *Teorije* do *teoretske prakse* in *ideologije*?

A pogledjmo obe vprašanji: prvo sprašuje po razliki med dvema praksama – *znanostjo* in *ideologijo* – in s tem po njunem *specifičnem bistvu*; drugo postavlja

vprašanje po Teoriji, ki preučuje prakse kot take – njihova *bistva*. Odgovor na drugo bi moral biti zato obenem odgovor na prvo vprašanje. Kot da bi morala Teorija spregovoriti o teoretski praksi – *teorija teoretske prakse*. Zato začnimo z zadnjim vprašanjem, z vprašanjem *Teorije* ali *materialistične dialektike*, in z njim odgovorimo na obe.

V navezavi na vprašanje o statusu Althusserjevega materializma lahko rečemo, da vprašanje o Teoriji v bistvu predstavlja le specifično obliko vprašanja, s katerim smo pričeli, tj. vprašanja kriterija Althusserjevega materializma: vprašanje Teorije je ekspresija rešitve problema prisotnega v praktičnem stanju. Boljša oblika vprašanja, ki bo z ukinitvijo prve, tj. *abstraktne* oblike omogočila razrešitev problema. Namesto abstraktnega vprašanja: »*Kaj je materializem?*«, torej konkretnije: »*Kaj je Teorija, ki pojasni prakso kot tako?*«. Nadalje: ker gre za vprašanja, ki podajata odgovor na isti problem; ker specifično vprašanje o materializmu *sprašuje po praksi kot taki*, lahko zaenkrat provizorično rečemo vsaj: začetni pogoj materializma je priznanje praktične narave celotne eksistence. Problem je nadalje sama *opredelitev/specifikacija* prakse. A začnimo s splošnim pojmom *prakse*, o katerem Althusser zapiše:

339

S *prakso* na splošno mislim na proces *transformacije* določenega danega neobdelanega materiala v določen *produkt*, transformacijo povzročeno s strani določenega človeškega dela, z rabo določenih sredstev (»*produkcije*«). V vsaki tako koncipirani praksi, določujoči moment (ali element) ni niti neobdelan material niti produkt, temveč praksa v ožjem pomenu: moment *dela transformacije* kot tak, ki se spravi na delo, v specifični strukturi, ljudi, sredstva in tehnično metodo rabe sredstev. (2015, 166–167)

V *specifični strukturi*, tj. v specifični praksi. Če teorija podaja *splošen vzorec*, gre kljub temu vedno za splošnost, ki je udejanjena in spoznana le prek *singularnih serij splošnosti*: proizvodnja konsumpcijskih predmetov, proizvodnja spoznanja ... različnih tipov produkcij, ki so spoznane le v eni izmed produkcij, ki v razmerju do Teorije posledično goji privilegirani odnos. Če to splošno teorijo prakse prenesemo na *spoznanja*, lahko tako iz tega

sklenemo, da v skladu primerjave s produkcijo, v proizvodnji določenega produkta iz določenega danega materiala, nastanejo specifični produkti lastni teoretski praksi: *učinki vednosti*. Torej trije momenti, ki tvorijo *bistvo* vsake prakse: dani predmet, orodje proizvodnje, proizvod. Ko Althusser to shemo prikaže na področju teoretske prakse, poda teorijo treh *občosti*:

*Občost I (G1)*: »[T]vori neobdelan material, ki ga teoretska praksa znanosti preobrazi v specificirane ‚koncepte‘, tj. v tisto drugo, ‚konkretno‘ občosti (ki jo bom poimenoval *Občost III*), ki je vednost.« (2005, 183) Poudariti je potrebno, da *občost I*, ni čista empirična danost v smislu *občutenega* vnanjega predmeta samega, kot bi trdil vulgarni materializem. Prav tako ni niti *idejna partikularnost*, ki bi se neposredno ujemala z neko *partikularno empirično rečjo*. *Občost I* je določen *pojmem*, ki je kot tak nujno *splošen* in je nadalje podvržen teoretski analizi. Marx na primer deluje na *abstraktnih pojmih* klasične politične ekonomije, ki v nasprotju z njenimi pretenzijami niso empirične danosti, temveč pojmovni proizvodi, s katerimi in na katerih začnemo analizo oziroma proces spoznanja. Recimo: pojem *homo oeconomicusa* je inteligibilen  
340 zgolj, ko ga razumemo kot učinek mistificirane podobe kapitalistične družbene formacije, medtem ko je brez takšne obrazložitve, ki pokaže, da ne gre za *empirično partikularnost*, temveč za pogojeno *splošnost*, prepoznan kot univerzalno empirično določilo človeka, kot *sklep*, ki *ne potrebuje premis*, ki bi ga razložile. Posledično je *abstrahiran* in univerzaliziran kot bistvo človeka (v smislu pojmov, kot je *animal rationale*). V takšni obliki (G1) se z njim najprej sreča znanost.

*Občost II (G2)*: Tisto, kar v znanosti *dela*, kar *abstraktnost občosti I* pretvarja v *konkretnost občosti III*: »[K]orpus konceptov, katerih bolj ali manj kontradiktorna enotnost tvori ‚teorijo‘ neke znanosti v (zgodovinskem) trenutku obravnave, ‚teorijo‘, ki definira polje, znotraj katerega so postavljeni vsi problemi neke znanosti.« (ibid., 184–185) Na primer: koncepti historičnega materializma. V procesu produkcije spoznanja uteleša *produktivni člen*, katerega funkcija je, kot bomo pokazali kmalu, vse prej kot enostavna.

*Občost III (G3)*: Proizvod *dela teorije* oziroma *teoretske prakse* – »konkretna« občost, tj. *specifikacija občosti I* kot določenega učinka – *konkretna splošnost*. Pojem *profita*, ki se ga poslužuje klasična politična ekonomija, je na primer nerazložljiv pred elaboracijo Marxovega koncepta *presežne vrednosti*. Nov pojem

profita bo ohranil vse učinke, ki jih je *indiciral* v okviru *občosti I*, s to razliko, da bo zdaj specificiral pogoje njihove produkcije, njihov vzročni mehanizem in jih s tem *razložil*. Posledično ne bo več le *abstraktna indikacija* neke realnosti, temveč njena *vzročna pojasnitev-konkretizacija*. Takšen koncept *profita* bo s tem postal *nova občost* in s tem *nova splošnost*, nov predmet, ki lahko služi za nadaljnjo izvajanje teoretske prakse, v kateri *G2* prek analize *G1* proizvede *G3*.

Shema na prvi pogled deluje *instrumentalno*: imamo *abstraktni G1*, na katerega se aplicira *instrument/metoda-G2* in s tem proizvede *konkretno vednost-G3*. Imamo *metodo* in imamo *predmet*. Vendar takoj naletimo na obrat *instrumentalne metaforike*. Analiza česa je triadična teorija znanstvenih občosti, in predvsem *kdaj* nastopi? Je analiza dejanskega načina izvajanja *teoretske prakse*, ki njeno moč, da proizvede vednost, ne postavlja pod vprašaj *vnanjenja kriterija*, ki bi kot *znak* določal pravilnost. Je, če se vrnemo k začetku analize, *teoretska ekspresija problema razrešenega v praktičnem stanju* – v teoretski *praksi*. Ne gre za to, da imamo najprej *Teorijo* kot vednost o praksi na splošno, na osnovi katere določimo kriterije znanstvenosti neke prakse. Kriterij pravilnosti prakse spoznanja, ki ga prikaže *Teorija*, je teoretska praksa sama. Kot napiše Althusser:

341

Proces produkcije konkretnosti-vednosti v celoti poteka v teoretski praksi: seveda se veže na konkretno-realno, vendar to konkretno-realno »preživi v svoji neodvisnosti tako po kakor prej zunaj misli« (Marx), ne da bi jo lahko zamenjali s tistim drugim »konkretnim«, ki je vednost o njem. Da je obravnavano konkretno-v-misli (občost III) spoznanje svojega predmeta (konkretno-realno), *predstavlja »težavo«* le za *ideologijo*, ki *preobrazi to realnost v tako imenovani »problem«* (problem spoznanja) in ki *torej kot problematično razume tisto, kar je bilo s strani znanstvene prakse same proizvedeno ravno kot ne-problematična rešitev realnega problema*: ne-problematičnost relacije med objektom in vednosti o njem. [...] Kritika, ki v zadnji instanci, zoperstavi abstrakcijo, ki jo pripiše teoriji in znanosti in konkretno, ki ga razume kot realno samo, ostaja ideološka kritika, saj zanika realnost znanstvene prakse, veljavnost njenih abstrakcij ali navsezadnje realnost teoretsko »konkretnega«, ki je spoznanje. *V upanju, da bi bila »konkretna«, in*

*v upanju po »konkretnem« ta koncepcija upa na svojo »resničnost« kot koncepcija, torej si želi biti vednost, vendar začne s tem, da zanika realnost točno tiste prakse, ki vednost proizvaja. (2005, 186–187)*

Pri Althusserju se tako pojavijo stari Spinozovi antagonisti, ki v imenu objektivne veljavnosti vednosti postavljajo vnanje kriterije in se čudijo lastnemu padcu v skepticizem, temu, da se njihova spoznanja, po logiki, ki se je poslužujejo, nujno kažejo kot *problematična*. Obravnava odnosa med spoznanjem in objektom kot problematičnim, celoten *problem spoznanja* je zahteva po *kriteriju kriterija*, ki po Spinozi vodi v nemožnost spoznanja. Iz takšnih mest lahko sklenemo, da Althusser kritiko, ki jo je Spinoza usmeril na Descartesa, jemlje v smislu izvršenega teoretskega dejstva, ki ga ni potrebno dodatno analizirati.

342 Nadalje: kako v okviru te koncepcije razumeti nekaj takega, kot je ideologija, kako jo razločiti od znanstvenih idej? Ko Althusser omeni Bachelardov koncept epistemološkega reza, obenem zapiše, da »bo zavzel pozicijo onkraj ,reza‘ v polju vzpostavljene znanosti« (ibid., 198). Šele ko se znanost *vzpostavi* s tem, da proizvede svoje *konkretno-v-misli*, ki *predmetno* vsebuje vse, kar njeno *konkretno-realno* vsebuje *formalno*, lahko na osnovi tega novega konkretnega-v-mislih zatrdi, da je bil material, na katerem je pričela svojo teoretsko delo, v skladu z novimi dognanji *abstrakten-ideološki*. Definicija ideologije je *rekurzivna*. Šele ko in ker imamo resnično idejo (G3) – *habemus enim ideam veram* –, lahko, *post festum*, zatrdimo, da je ta znak tako same sebe kot zmote – *verum index sui et falsi*. In kaj je nazadnje tisto, kar določene koncepcije dela za *abstraktne* in ne za *konkretne*? To, da določen *učinek*, na primer, menjalno vrednost, vzamejo kot empirično danost, ki jo kot čutno lastnost *abstrahirajo* iz različnih blag in jo določijo kot *svoj lasten vzrok*, prek tega pa za univerzalno določilo vseh reči kot takih. *Konkretno vednosti* je nasprotno v produkciji spoznanja *splošnosti vzročnega mehanizma*, ki *proizvede omenjeno lastnost*, pri čemer je ta proizvod spet doumet kot *splošen*. Ne govorimo torej o specifični menjalni vrednosti, temveč o produkciji učinka-lastnosti menjalne vrednosti na splošno znotraj kapitalizma, ki lahko pojasni specifikko. O adekvatnem spoznanju lastnosti reči v okviru produkcijskega načina, ki slednje obravnava kot blaga. Razlika med G1 in G3 se tako spoji z razliko med

*abstraktnimi in genetičnimi defnicijami*, ki jo najdemo v *Razpravi o izboljšavi uma*, med definicijami, v katerih definirajoči člen predstavlja neka splošna lastnost-učinek, abstrahirana iz predmetov – krog je »neki lik, v katerem so črte, ki segajo od središča do krožnice, enako dolge« (Spinoza 1997, 34) –, in definicijami, kjer so *vsi učinki-lastnosti* neke reči deducirani iz genetičnega vzroka, ki jih *vse proizvede*: »[T]o je lik, ki ga opiše neka črta, katere en konec je trden, drugi gibljiv.« (ibid.)

Triadična forma se sklada še z določeno Spinozovo koncepcijo: s četverno razdelitvijo *zaznav*, ki jo najdemo v *Razpravi o izboljšavi uma* in v obliki treh *zvrsti spoznanja* v drugi knjigi *Etike*. Spinoza v obeh izmed omenjenih del poda primer matematičnega razmerja  $2 : 4 = 3 : x$ , in o slednjem zapiše:

Trgovci bodo takoj rekli, da vedo, kaj je potrebno storiti, da dobimo četrto število, saj še niso pozabili postopka, ki so se ga, kar tako brez vsakega dokaza, naučili od svojih učiteljev. Drugi postavijo obči aksiom iz izkustvenega poznavanja preprostih primerov, kjer je četrto število samo po sebi razvidno, kot je to, na primer, pri 2, 4, 3, 6, kjer jim izkušnja pove, da drugo število, pomnoženo s tretjim in deljeno s prvim, da količnik šest. In ko vidijo, da so dobili prav tisto število, za katerega so že pred tem postopkom vedeli, da je četrto sorazmerno število, na podlagi tega sklepajo, da nam ta postopek vedno omogoča, da z njim poiščemo četrto proporcionalno število. Toda matematiki, opirajoč se na Evklidov dokaz 19. propozicije v 7. knjigi, vedo, katera števila so med seboj sorazmerna, ker namreč izhajajo iz narave sorazmernosti in njene lastnosti, da je produkt prvega in četrtega števila enak produktu drugega in tretjega. Toda matematiki ne vidijo adekvatne sorazmernosti danih števil, če pa jo že, je gotovo ne po zaslugi one propozicije, temveč intuitivno, ne da bi izpeljali kakršenkoli postopek. (Spinoza 1997, 14–15)

343

Vidimo, da se *prva* in *druga zaznava* – sklepanje po *avtoriteti učiteljev* in *empirična vednost* – skladata z vednostjo, ki jo imajo o svojem predmetu klasični politični ekonomisti. Njihova vednost v celoti sovпада z zaznavo konstante nekega učinka na osnovi neke prakse, brez vednosti o tej praksi kot



vzroku. Tako kot trgovec ve, da bo učinek takšnega postopka vedno pravilen, da bo izračun vedno 6, in ne ve, zakaj bo tako, tako tudi kapitalist s tem, ko zgolj popisuje prilive in odlive, indicira profit, nima pa pojma o vzročnem mehanizmu profita – tj. o mehanizmu presežne vrednosti. Učinki ga zanimajo le, kolikor so *zanj kot za subjekta*, za kapitalista, ki se ukvarja z reprodukcijo lastnega življenja. Takšna vednost predstavlja živeto razmerje kapitalista do njegovih lastnih eksistenčnih pogojev, do njegovega *Lebenswelta*. Kljub temu da indicira resnične učinke, saj živeto ali izkušeno ni lažno samo po sebi, je kot *golo prepoznanje učinka* še vedno ne-vednost, saj o teh učinkih ne pove nič konkretnega. Ne poda vednosti o mehanizmu njihove produkcije. Je, kot pravi Spinoza v *e2p28dem*, »kakor sklepi brez premis«. Primer takšne vednosti Spinoza imenuje *predstavljanje (imaginatio)*, v 2. opombi 40. pravila druge knjige *Etike (e2p40s2)* pa jo poimenuje kot »*spoznavo prve zvrsti*, mnenje ali predstavo.« Althusser jo imenuje *ideologija*. V njegovi triadični koncepciji teoretske prakse takšna vednost zavzame mesto *G1*.

344 *Tretji primer zaznave* je primer vednosti, ki se sklada z delom, ki ga po Althusserju proizvaja *teoretska praksa-znanost*: govorimo recimo o Marxovi kritiki politične ekonomije. Tako Marx poda splošen koncept *presežne vrednosti* kot *strukturnega vzroka* in iz njega izpelje vednost o *učinku-profita (G1)*; matematiki, na katere se sklicuje Spinoza, pa se pri analizi nekega razmerja (*G1*) oprejo na nek *splošen sintetičen dokaz* podan v Evklidovih *Elementih* in na osnovi njega razložijo *specifičen učinek*. Vendar je specifika tega učinka še vedno razumljena zgolj na *splošen način*, tj. na način neke vzročne lastnosti, ki jo pripišemo neki (natančno določeni!) sferi spoznavnih predmetov. Spinoza ta način spoznanja v *e2p40s2*, torej v *Etiki* in ne v *Razpravi o izboljšavi uma*, imenuje »razum ali *spoznavo druge zvrsti*« ter zapiše, da temelji na tem, da »imamo obče pojme in adekvatne ideje lastnosti reči.«<sup>4</sup> Mesto takšnih konceptov je po eni strani v *G3*, kolikor se te koncepte proizvede, ter *G2*, kolikor se z njimi izvaja nadaljnjo delo, in *G1'*, kolikor se jih rekonfigurira za novo znanstveno problematiko.

---

4 *Obči pojem* je v slovenščino preveden kot *obči poznanek* (Spinoza 2004, 168). Sami bomo prevod spremenili tako, da bo vsakič, ko se v slovenskem prevodu pojavi *obči poznanek*, v citiranju nadomeščen z besedno zvezo »obči pojem«.



Koncept presežne vrednosti ali na primer Spinozovo pravilo *e1p28*, ki določa splošno kavzalnost med končnimi modusi, sta proizvedena koncepta, ki sta splošna in tako *obča*. *E1p28* Spinoza v *e2p31dem* recimo poimenuje »skupna lastnost singularnih reči«. Skupna lastnost reči, tj. ravno nekaj, kar smo spoznali o stvareh kategoriziranih kot *G1*, torej določen *G3*. A po drugi strani *e1p28* v, npr. *e2p30*, funkcionira kot koncept, ki razloži, zakaj je naša vednost o večini sveta neadekvatna. Torej funkcionira kot pojasnjevalno orodje, kot koncept, kot *G2*. Enako bi lahko rekli za koncept presežne vrednosti. Kot proizvod teoretske prakse iz ideološkega polja klasične politične ekonomije (*G1*) zavzame mesto *G3*. A kot rekurzivni pojasnjevalec ideološkega *Lebeswelta* *G1* – *verum index sui et falsi* – postane del konceptualne orodjarne (*G2*), ki kartografira polje relacij znotraj *G1*. *G1* s tem na konceptualni ravni izginja, ko se pod *G2* preobraža v *G3*, ki postane del *G2'*, ki zadene v *G1'* ... Ne gre za nič drugega kot za ponovitev Spinozove ponazoritve kovanja kladiva, s katerim se je zoperstavil Descartesovi instrumentalistični logiki spoznavanja.

Če smo imeli na začetku vtis, da je šlo pri Althusserju za strogo instrumentalistično teorijo spoznanja, se prvotni videz, tako kot pri Spinozi, poruši sam vase, tehnična metaforika je preobrnjena v svoje nasprotje, govor o *predmetih-G1, G3*, postavljenih v tehnično-vnanjem razmerju do *metode-G2*, neutemeljen. Meja med *G1*, *G2* in *G3* ni jasna, ker gre pri *teoretski praksi* za kompleksen proces brez smotra, v katerem iste vsebine v različnih momentih razvoja neke znanosti prejmejo različno *G-funkcijo*.

Ker je celoten red spoznanja pri Althusserju *genetičen*, tj. vezan na vzroke, ne pripada *predstavljanju*, in ker je v celoti *splošen*, mora celotna njegova teorija potekati v redu *občih pojmov*. Torej v procesu izmenjave med različni *G-funkcijami*, ki smo jih ravno opisali. Na tem mestu naletimo na težavo. Ne težavo z *občimi pojmi* oziroma *G2-3* kot konceptom, temveč z njegovo odsotnostjo v *Razpravi v izboljšavi uma*. Kot bomo pokazali, je Althusser izhajal ravno iz slednje, kjer omenjenega koncepta ni. Ravno le-tega pa bi nujno potreboval, da bi se izognil tistemu, čemur je sam rekel *teoreticizem*.

In nazadnje, četrti primer *zaznave*: intuitivno spoznanje. Slednje ne poteka na način splošnih zakonov, na način triade občosti oziroma *občih pojmov*, ki karakterizira teoretsko prakso, vendar gre, kot v *e2p40s2* piše Spinoza, »od adekvatne ideje formalnega bistva nekaterih atributov Boga naprej

do adekvatne spoznave bistva stvari«. Takšen tip spoznanja je *absolutno partikularen*, pozna vse specifične vezi, ki se pletejo med modusi, ne uporablja splošnih zakonitosti, temveč, na primer, ve, kako je točno ta in ta *profit* sledil iz ustroja celotne Narave, saj pozna notranjo strukturo vsakega posamičnega modusa, njegovo razmerje ali bistvo in iz skupka vseh teh *razmerij-biste*v sklene genezo vseh učinkov. Šele takšen tip spoznanja bi dejansko dosegel *idejno partikularnost vsake partikularne reči*, ki v nekaterih teorijah zmotno predstavlja začetek samega spoznavnega procesa: bil bi *racionalno empirično*. A bolj kot spoznanje takšnih singularnih individuuumov je za Althusserja primer intuitivnega spoznanja pomemben, ker gre pri njem za spoznanje *biste*v kot takih. S tem tudi *biste*v vsake prakse, tudi *teoretske*. Torej gre za spoznanje tistega tipa, ki smo ga ravnokar izvajali, ko smo razčlenjevali teoretsko prakso. Ko smo pokazali na njene temeljne formalne zakone, ki ne terjajo spusta k vnanji materialnosti, temveč zahtevajo, da ostanemo v misli, delamo na njej in z njo. Intuitivno spoznanje ali Spinozova *tretja zvrst spoznanja* je Althusserjeva *Teorija, filozofija-dialektični materializem, metoda ali vednost o bistvu prakse kot take*. To ni več *znanost* v klasičnem pomenu, to je iskana *materialistična filozofija*. A vendar, zakaj smo potem ves čas govorili o znanosti?

Kje stoji filozofija v razmerju do znanosti? Kaj se posledično zgodi s problemom *metode* in s problemom *materializma*? Spomnimo se, da naj ne bi ta Teorija storila drugega kot *teoretsko izrazila* določeno rešitev, obstoječo v praktičnem stanju. Opazimo lahko tudi, da smo rekli, da bomo govorili o Teoriji, a na koncu smo govorili le o tem, kako se izvaja *teoretska praksa*. Lahko bi preprosto preformirali dilemo začudenih, nadomestili Spinozove besede z Althusserjevimi ustreznici, in zapisali: »Morda se bo kdo začudil, da potem ko smo dejali, da je Teorija tista, ki nas uči, kako usmerjati našega duha v skladu z merilom G3, sedaj to dokazujemo s teoretsko prakso ...«, in začudenim pojasnili: »Želeli smo [...], da bi se pokazalo, da za dokazovanje resnice in pravilnosti teoretske prakse ne potrebujemo nobenih orodij, temveč le resnico samo in pravilno teoretsko prakso: pravilnost teoretske prakse smo potrdili s pravilnostjo teoretske prakse.«

Teoretska praksa predstavlja red *idej*, ki določa pravilnost. Teorija je *ideja ideje*, reflektivno spoznanje mišljenja, ki predmetno vsebuje vse tisto, kar teoretska praksa vsebuje formalno. Teorija ali *materialistična dialektika* je, ko

se veže na red spoznanja, *teorija teoretske prakse*, njene avtonomije, njenih *formalnih pogojev* – njene formalne realnosti – *kot imanentnih mišljenju*. S Spinozovimi besedami: Teorija je *ideja ideje* ali reflektivno spoznanje *sil* ali *moči* mišljenja, ki temu omogočajo, da s tem, ko jih udejanji, ko proizvaja *vzročno vednost*, proizvajajo *spoznanja*. Kot ideja ideje, ki *predmetno zajame tisto*, kar *teoretska praksa* oziroma *ideja* vsebuje *formalno*, Teorija vedno nastopi *post festum*. To so razlogi, zavoljo katerih Marx nikoli ni napisal filozofskega ekvivalenta *Kapitalu*. Slednji mu za izvedbo kritike kategorij klasične politične ekonomije preprosto ni bil potreben, saj bi v okviru opisane spinozistične sheme njegova vloga sovpadla z naknadno refleksijo konceptov znanosti zgodovine. Filozofija za svoj pogoj potrebuje slednje, medtem ko ti za svojo resničnost prve ne potrebujejo. Tako kot resnična ideja za to, da je resnična, ne potrebuje *znaka* ali *ideje ideje*, ki bi jo blagoslovil, so znanstveni koncepti svoje delo nemoteno opravljali brez Teorije. Slednjo je torej tako rekoč nemogoče ločiti od *znanosti*, od »teorije« v ožjem pomenu besede. V več ozirih. Lahko rečemo, da je Teorija *metoda*, ki zgolj reflektira delo, ki ga znanost že izvaja. Ki k znanostim ne prispeva drugega kot refleksije njihove avtonomije, tj. bistva njihove prakse. V tem oziru bi bila teorija teoretske prakse in izvajala bi enako funkcijo, kot jo *ideja ideje* izvaja pri Spinozi.

347

### Obči pojmi in ideologija

*A teoreticizem-1965 je problematičen*. Althusser bo trdil, da ga je zatrditev avtonomije epistemološkega polja vodila v zmotno prepričanje, ki Teorijo določi kot motor zgodovine. Kolikor to preprosto ni res, saj iz razlike spoznavni/realni objekt sledi, da učinki spoznanja ostajajo zaprti v spoznavni proces in ne učinkujejo na način transformacije spoznanega realnega objekta, Althusser s svojo zmoto kljub temu *indicira* realen teoretski problem, vezan na *prakso*. Priča smo neenakemu razvoju med teorijo oblikovanja koncepta in ideologije. Zadnja namreč postopoma postaja realna sila, ki v celoti prevzame polje doživetega izkustva. Že v »O materialistični dialektiki« tako najdemo tezo o ideologiji kot praksi (Althusser 2005, 167), v čemer lahko vidimo predhodnika *materialne eksistence ideologije* iz »Ideologije in ideoloških aparatov države« (Althusser 2018, 91). V »Marksizmu in humanizmu« pa najdemo predhodnike

teze o njeni ahistoričnosti (Althusser 2005, 232; Althusser 2018, 84), predvsem pa tezo o *imaginarnem*, tj. živetem odnosu individuumov do njihovih realnih eksistenčnih razmerij (Althusser 2005, 233–234; Althusser 2018, 87). V besedilih iz *Za Marxa* tako z izjemo mehanizma *interpelacije* razberemo vse elemente, ki bodo v »Treh opombah k teoriji diskurzov« (1966) in »Ideologiji in ideoloških aparatih države« (1970) prek koncepta *interpelacije* proizvedli kanonsko različico Althusserjeve teorije ideologije, ki prevzame problematiko dodatka k prvi knjigi *Etike*. Z njeno genezo se ne bom podobno ukvarjal, ker je dovolj dobro poznana. Obravnava istovetnosti imaginarnega razmerja, ki ga v obliki teze o *interpelaciji* ali o *podvojitvi subjekta* najdemo pri Althusserju, ter razmerja med *svobodno voljo* in *kraljevskim Bogom*, ki ga najdemo v dodatku k prvi knjigi *Etike*, bi sicer dodatno razjasnila določene sledeče formulacije, a bi terjala dodaten članek.

348

Za nas je dovolj, da poudarimo, da takšna shema s pripisom realnega učinkovanja ideologij na družbo z njeno umestitvijo v produkcijo realnosti implicira, da v to umestimo tudi njeno nasprotje – *znanost*: da pokažemo na materialne pogoje adekvatnega spoznanja, pogoje, prek katerih je omogočen prelom z učinkovanjem na misel, ki ga Althusser poimenuje *ideologija*, Spinoza pa *predstavljanje*: prelom z *zaznavo učinkov na našo telo* in tvorjenje resnično vzročnih (*e1a4*), tj. *adekvatnih idej* (*e2d4*). Teorija znanstvenih idealnosti, ki preprosto zatrdi razliko med znanstvenim in ideološkim objektom, je z ozirom na takšen razvoj teorije ideološkega in v okviru spoznavne teorije, ki trdi, da »*spoznanje učinka ni v resnici nič drugega kot pridobitev popolnejšega spoznanja vzroka*« (Spinoza 1997, 33), *neadekvatna*. Tega se zaveda tudi Spinoza, ko v *Razpravi o izboljšavi uma* po uvedbi ločnice med *predmetnim* in *formalnim bistvom* v opombi 13. zapiše:

Opozoril bi, da se tukaj ne sprašujemo, kako nam je bilo vrojeno prvo predmetno bistvo. Kajti to vprašanje sodi k raziskovanju narave, kjer bom to obširneje razložil in hkrati tudi pokazal, da ni zunaj ideje nobene afirmacije niti zanikanja niti ne volje. (Spinoza 1997, 17)

Kar pomeni, da Spinoza ve, da ni dovolj, da poda epistemološko ločnico med *predmetnim* in *formalnim bistvom*, temveč da opazi zahtevo dopolnitve *epistemologije* z »raziskovanjem narave«. Če želimo dejansko pokazati, kako je

znanost možna, tj. kako lahko imamo adekvatne ideje in ne le, da jih imamo, je potrebna *Etika*, ki spoznanje umesti v svet. Ne gre za to, da bi zanikali možnost znanosti, saj je sama izvršeno dejstvo. Le njeni kavzalni pogoji nas zanimajo. Spoznanje se namreč ne dogaja v vakuumu, izven učinkovanja *predstavljanja* («*imaginatio*») ali *ideologije*, izven trkov z vnanjimi telesi, ki v duhu kot ideji telesa puščajo takšne in drugačne *predstave* (*podoba* – «*imago*»).

V drugi knjigi *Etike* se Spinoza sreča z identičnim problemom. Vse ideje, ki jih imamo v skladu z *redom afekcij telesa*, vedno kažejo le *stanja našega telesa* (*e2p16c2*) ob srečanju z vnanjostjo, brez adekvatne vednosti našega ali vnanjega telesa. Vednost je opredeljena kot spoznanje učinkov prek njihovih vzrokov (*e1a4*), ideje stanj našega telesa pa so po definiciji *le ideje učinkov*, ločene od neskončnega vzročnega spleta, ki proizvede naše in vnanje telo. Spinozovo rešitev na vprašanje: »Kako je vednost prek vzrokov možna?«, najdemo v teoriji *občih pojmov*, ki za predmet nimajo neke *singularne realne reči*, temveč *relacijo med njimi*. Kot primer lahko podamo optično relacijo, ki v obliki *podobe* teče med našim telesno-kognitivnim aparatom in opazovanim soncem. Ko enkrat ne govorimo več o objektu kot singularni stvari – o nas ali o soncu –, ki se zaradi neskončnega spleta vnanjih vzrokov, ki ga proizvedejo, po definiciji izmika človeškemu spoznanju, ampak o spoznavnem predmetu, definiranem kot *vednost o specifični relaciji med dvema objektoma*, o nečem *skupnem tako delu kot celoti*, proizvedemo prvo adekvatno idejo (*e2p39*).

349

Ta teorija je manjkajoči člen *Razprave o izboljšavi uma*, ki je adekvatnost postavljala le v četrto zaznavo, v vednost o singularnih bistvih, prav tako pa v *Branju Kapitala*, kjer je bila ob manku vsake teorije produkcije znanstvene idealnosti distinkcija med znanostjo in ideologijo preprosto zatrjena. Posledično je nastop *znanstvenih konceptov* vzbujal vtis nenadne emergence. Manjkal je prehod od idej, vezanih na doživetost ideologije, ki nastanejo v polju relacij med rečmi, v katerega smo kot del materialnega sveta hočeš nočeš vpeti, in adekvatnimi idejami singularnih bistev. Vendar je Althusser potreboval ravno takšno teorijo. Alternativi sta: ujetost v okvire predstavljanja, v popis *naših* doživljajev na način empiricistične enumeracije doživetih lastnosti, ki res *veliko zazna*, a ničesar ne deducira in zato ne pokaže, *zakaj je nekaj* (recimo sonce) *nujno doživeto na tak način* (*e2p35s*). Reza z ideologijo tako bodisi ni ali pa se izvede za ceno ujetosti v ideologijo znanosti à la *deus ex machina*.

## Drugi, prikriti teoreticizem

Vse to so razlogi, zavoljo katerih Althusser po kurzu filozofije za znanstvenike, leta 1974 izdanem z naslovom *Filozofija in spontana filozofija znanstvenikov* (1967), navrže novo definicijo filozofije: *razredni boj v teoriji*. Potem ko je že v spisih iz leta 1965 osnoval določeno obliko spinozistične teorije ideologije in jo od »Treh opomb k teoriji diskurzov« dalje nadgradil s preslikavo problematike iz *Etike*, je želel pokazati možnost znanstvene vednosti v polju, zasičenem s praktičnimi ideologijami. Ker slednje delujejo na enak način kot Spinozovo *predstavljanje* – skozi materialno prakso, ki v njenih akterjih zavoljo nevednosti vzrokov lastnih dejanj po nujnosti proizvede učinek imaginarne podvojitve zavesti, so tudi rešitve lahko le spinozistične. Z drugimi besedami: če rečemo, da je filozofija razredni boj v teoriji in ne teorija teorije, želimo teorijo povezati s praktičnimi pogoji, postavljenimi zunaj čistosti koncepta. In točno to je storil Spinoza v drugi knjigi *Etike*, ko je pokazal, kako se znotraj vpetosti v relacije, ki nujno proizvajajo zaslepitev, poraja znanstvena vednost o razmerjih. A Althusserjev razglas filozofije za razredni boj v teoriji moramo obenem brati kot razglas Spinozove nezadostnosti. Ne samo da bi moral produkcijo znanstvenih idej povezati z neznanstveno praktično ravno. Povezati bi jo moral s *specifičnim razrednim položajem* kot osnovo adekvatne vednosti. Zgolj s *stališča delavskega razreda* »lahko« tvorimo adekvatno vednost kapitalistične družbene formacije. Kar manjka Spinozovi izboljšani teoriji izboljšave uma, so pojmi konflikta, opozicije, protislovja ... Kar ji manjka, je politika (Althusser 1976, 141).

Vendar red razlogov pritrjuje Spinozi in ne Althusserju. Ne zato, ker bi Spinoza dejansko povezal teoretsko s političnim – kar po drugi knjigi *Etike* tudi stori –,<sup>5</sup> temveč ker je Althusserjev dokaz nujnosti odnosa v skladu s kriteriji njegovih samokritičnih del neveljaven. Začnemo lahko z omembo tistih vrst ideologij, ki se jim delavski razred po definiciji ne more izogniti. Na primer: blagovni fetišizem. Koncept, ki je na ekspliciten način odsoten iz

---

<sup>5</sup> Althusser spada v tradicijo, ki je, sledeč Gueroultovim knjigam o prvi in drugi knjigi *Etike*, Spinozo razumela kot epistemologa adekvatne ideje in metafizika substance (Peden 2014, 7–8).

Althusserjevega dela, saj ga je ocenil kot intimno povezanega s problematiko odtujitve/reifikacije, izražene v obliki distinkcije objekta in subjekta. Koncept, ki je implicitno prisoten v besedilih, saj Althusser neposredno po tem, ko svojo teorijo ideologije v »Marksizmu in humanizmu« obrazloži prek Spinozovih primerov, omeni, da znanstvena vednost o menjalni vrednosti kot družbenem razmerju ne odpravlja obstoja ideoloških koncepcij, ki vrednost postavljajo kot substancialno lastnost reči (Althusser 2005, 230). Ni načina, prek katerega bi lahko pokazali, da je delavski razred kakorkoli izvzet iz njih, saj gre za občo ideologijo kapitalistične družbe, katere sestavni del ni nič manj tudi delavski razred. Videz vrednosti kot inherentne lastnosti singularnih reči nič manj ne megli pogleda delavca kot pogleda buržoazije. In če je tako, lahko delavski razred doživi »razsvetljenje« le ob predpogoju vednosti o blagovnem fetišu, ki sama ne izhaja iz specifične pozicije v politični konjunkturi. Odločujoči moment tako pade na teorijo in ne na politiko kot predpogoj teorije, kot bi želel Althusser. In to, sicer nehote, v *Filozofiji in spontani filozofiji znanstvenikov* (1967) dejansko pokaže.

V omenjenem kurzu smo v luči redefiniranja filozofije kot dejavnosti, ki za razliko od znanosti ne odkriva resnice, temveč postavlja teze, priča zatrditvi razlike med dvema tipoma filozofije. 1) Filozofija, ki riše razmejitvene črte med *pravilnimi* in *napačnimi tezami* in se tega zaveda. To je *materialistična* filozofija, ki svojo pravilnost najde v tem, da *znanostim pušča, da v lastni praksi proizvedejo resnico*. Kar v bistvu ni nič drugega kot to, kar je počela teorija teoretske prakse, ko je znanstvena spoznanja podredila le kriterijem znanstvene prakse: spinozizem. 2) Filozofija, ki se ne zaveda, da resnica pritiče le znanostim in »riše« razmejitvene črte med resničnim in napačnim. To je *idealistična* filozofija, ki v obliki kritike spoznavnih zmožnosti (Descartes, Kant) *znanosti od zunaj postavlja meje njene veljavnosti*. Kot taka je *neppravilna*. Vidimo, da je pravilnost v tej shemi v celoti določena z uslužnostjo resnicotvornemu obstoju znanstvene prakse, kar se popolnoma sklada s Spinozo. O svoji pravilni liniji tako Althusser zapiše: »[Z]nanstveno spoznanje njenega razmerja do praktičnih ideologij napravi iz nje ‚pravilno‘ filozofijo« (Althusser 1985, 89). Pravilnost neke filozofske drže, ki se v razmerju do znanosti ravna na spinozističen način, je tako potrjena na osnovi teorije ideologije, ki je v celoti prevzeta iz Spinoze. Kar je, glede na to, da je Althusser z novo definicijo filozofije poskušal pokazati



možnost neke znanosti na ozadju politične pozicije, bizarno. Moment, ki določi pravilnost, na koncu namreč ni politika, utemeljena na proletarskem boju, temveč teorija ideologije, povzeta od Spinoze, od katere se želi Althusser odmakniti.

Težav s tem ni konec: to, da Althusser pravilnost filozofije kot razrednega boja v teoriji *konceptualno določi* zgolj prek njenega razmerja do resnicotvornosti znanosti, ne pa na osnovi realnih političnih učinkov, in temu *kljub vsemu reče politika*, proizvede nove mistifikacije. Althusser tako kot leta 1965 pričakuje, da bo iz znanstvene koncepcije kapitalistične družbene formacije sledila revolucionarna akcija, teorijo spet zmotno razglasi za motor zgodovine oziroma to implicira z odgovorom na določena vprašanja. Ko si v *Za Marxa* zastavi vprašanje, zakaj je teorija teoretske prakse nujna, če teorija že obstoji v praktičnem stanju, kot odgovor poda le Leninovo geslo: »brez revolucionarne teorije ni revolucionarne prakse« (Althusser 2005, 166). Rezultat je vzpostavitev razsvetljenskega mita, ki napredovanje vednosti zveže s specifično družbeno transformacijo. Mit, ki ga onemogoča ravno teza o popolni inkomenzurabilnosti med spoznavnim in realnim objektom, ki se ji Althusser nikoli ne bo odpovedal. Mit enotnosti teorije in politične prakse, ki v predavanjih iz leta 1967 ponovno ne najde deduktivne enotnosti, tj. *ostaja mit*, in se tokrat, žal ne zadnjič, ponovi prek legitimacije v leninistični analogiji med politiko in filozofijo. Filozofija tako kot politika deli, »zarisuje razmejitvene črte (Lenin).« (Althusser 1984, 14) A analogija ni dokaz in dominantna tako vsemu navkljub ostaja v teoriji, kar bo Althusser žalostno priznal.

Ko leta 1974 izide *Filozofija in spontana filozofija znanstvenikov (1967)* je kurz že označen kot zastarel in markiran z letnico 1967 v naslovu. Althusser spozna, da je ponovno padel v teoreticizem. Kot bo tudi kasneje. Znova in znova. Zagovornika povezave med politiko in vednostjo, ki ju bo v stiski vedno znova klical na pomoč, bosta ostajali analogija ali entuziazem. Filozofija deli, riše razmejitve črte, *kot to počne politika*. In njegov sovražnik, kaj z njim? Pod vsemi Althusserjevimi terminološkimi manevri vztraja racionalistično trdo jedro, izraženo skozi Spinozove obče pojme ali koncepte relacij, zakrito pod besednjakom intervencije, politike in razrednega boja. Kar ostane, je spinozizem. Z drugimi besedami: ostane drugi, zakrinkani teoreticizem Louisa Althusserja.

---



**Bibliografija | Bibliography**

- Althusser, Louis. 1976. *Essays in Self-Criticism*. London: NLB.
- . 1985. *Filozofija in spontana filozofija znanstvenikov*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- . 2005. *For Marx*. London, New York: Verso.
- . 2018. »Ideologija in ideološki aparati države [1970].« V Louis Althusser, *Ideologija in ideološki aparati države in drugi spisi*, uredila Zoja Skušek, 55–110. Ljubljana: Založba /\*cf.
- Althusser, Louis, Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey in Jacques Rancière. 2018. *Branje Kapitala*. Ljubljana: Sophia.
- Macherey, Pierre. 2011. *Hegel or Spinoza*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Marx, Karl. 2012. *Kapital: kritika politične ekonomije – prvi zvezek*. Ljubljana: Sophia.
- Peden, Knox. 2014. *Spinoza Contra Phenomenology*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Spinoza, Baruch de. 1997. *Dve razpravi*. Ljubljana: Analecta.
- . 2004. *Etika*. Ljubljana: Slovenska matica.