

**МАРИО КАЛИК**  
Факултет за културу и медије  
Београд

УДК 316.75(141.82)ALTHUSSER  
Прегледни рад  
Примљен: 14.04.2016  
Одобен: 02.05.2016  
Страна: 135-154

## **АЛТИСЕРОВА ТЕОРИЈА ИДЕОЛОГИЈЕ - ИЗМЕЂУ СТРУКТУРАЛИЗМА И МАРКС(ИЗМ)А -**

**Сажетак:** Алтисеров неоспорни допринос историји марксизма је у томе што је показао да апстрактан филозофски дискурс о човеку, његовом отуђењу и разотуђењу (ослобођењу), који је доминирао и дотадашњом марксистичком филозофијом, представља озбиљну препреку за једну радикалну теоријску и политичку праксу. Наиме, такав хуманизам превиђа суштински значај класне борбе и класне анализе. Он је с правом указао и на одсуство развијене теорије идеологије у марксистичкој филозофији, исправно критикујући неке ограничености Марксовог схватања идеологије. Ипак, његов крајњи став да идеологија остаје трајан елемент друштвене стварности, тј. да је нужна за свако, а не само класно друштво, није прихватљив. Он негира могућност да човек овлада структурама свог друштвеног живота; оне неминовно доминирају над животом и свешћу појединаца, упркос ишчезавању класних односа експлоатације. Утицај структурализма долази овде до пуног изражаја: субјекти су захваћени анонимним објективним структурама, а њихова свест (субјективност) само је учинак деловања (идеолошких) структура. Структурализам код Алтисера односи тако превагу над Маркс(изм)ом. Чини се стога да Алтисерова теорија идеологије, која пројектује отуђену поделу рада и постојање идеологије и у само бескласно друштво, у крајњем завршава као једна теоријска идеологија.

**Кључне речи:** идеологија, марксизам, структурализам, хуманизам, материјализам, идеализам, наука, утопија, критика, револуција, (бес)класно друштво

Историја марксизма је историја непрекидних борби, теоријских и практичних истовремено. Непрестано нападајући и бивајући нападнута, марксистичка теорија се конституише у овим споровима. Као теорија (радикалне) друштвене праксе, као теорија која је „органична“ срасла са одређеном праксом, она је изложена дејству ове праксе, истовремено је излажући властитом дејству. Она се образује у овом дијалектичком односу као материјалистичка теорија, избегавајући тако замке идеализма, с једне, и прагматизма, с друге стране. Одржавајући (само)свесну везу са материјалном друштвеном праксом, она бива *материјалистичка* (на супрот идеализму), а чувајући (релативну) аутономију у односу на њу, она бива *теорија* (на супрот прагматизму). Посредовање

праксом која је у сталном кретању доводи до тога да је њен идентитет увек „у игри“, да он није унапред осигуран; напротив, он је резултат трајног осигуравања, обезбеђивања, изграђивања унутар тока обележеног непрекидним друштвеним сукобима. Линије фронта нису стабилне, померају се и трансформишу. Непријатељ није само споља, он је увелико унутар властитих редова, треба га правовремено препознати и одстранити. Бар је тако мислио Луј Алтисер. Он се позива на Маркса - већ Маркс води такве теоријске и практичне борбе, унутар радничког покрета пре свега. Улог тих борби је судбина самог покрета. Пролетеријат је у време грађанских револуција био савезник буржоазије, против племства и свештенства, а након победе буржоазије, бива потчињен њеној владавини. У том периоду, он је храњен њеним идејама, навикаван да свој положај прихвати као „природан“ или „уман“. Алтисер износи једну од раније познату истину - власт се у целини обезбеђује тек када подвлашћени препознају интересе повлашћених као властите, када њихово потчињавање постане слободно, прихваћено и спровођено њиховом властитом (слободном) вољом. Они не бивају (више) присиљавани, већ „иду сами од себе“, са свешћу која је дефинитивно одлучила - „Нека буде тако!“ Постојећи поредак бива признат (легитимисан).

### **Алтисерова критика марксистичког хуманизма и Марксовог схватања идеологије**

Ипак, велика снага владајућих идеја (као идеја владајућих) најбоље се види када потчињени почну да пружају отпор, када сурова реалност експлоатације почне да разбија окове дотадашњих илузија. По Алтисеру, највиши теоријски изрази овог отпора не иду даље од понављања прокламација владајуће (буржоаске) идеологије, позивања на човекову „слободу“, „стваралаштво“ итд. Апстрактне хуманистичке паролe, обједињене у утопистичким визијама идеалног друштва, у пракси не доводе ни до чега другог него до анархистичког или реформистичког става, са којим се владајући поредак лако обрачунава, односно излази му у сусрет. Зато оваква учења не представљају само теоријску (сазнајну) већ и практичну (политичку) препреку на путу јачања моћи пролетеријата. Нарочито када се појављују у руху „марксизма“<sup>1</sup>. Пошто пролетери-

<sup>1</sup> Стога не чуди када Маркс сличнима поручи: „Ја нисам марксиста!“ Ова, наизглед парадоксална формулација, указује на изразито полемички карактер марксизма. Марксизам је једина (друштвена) теорија која је толико прожета унутрашњим споровима и супротстављањима да они чине највећи део његовог историјског постојања. Његова критика је, пре свега, *самокритика*, стално повлачење линије разграничења у односу на оно што се сматра „скретањем“ са „исправног“ курса. А „исправно“ увек јесте „бити на линији“ интереса еманципације радничке класе и човека уопште. Ако марксизам има икакав идентитет у смислу непроменљиве суштине, онда је то овај еманципаторски интерес. Сва наклапања о марксизму као некаквој догми падају у воду пред овом чињеницом; марксизам „болује“ не од вишка догматизма већ, напротив, од *вишка критичности*. Ни код једне друге теорије унутрашње полемике нису доводиле до тако драматичних промена, нити су те полемике биле толико дубоке и непомирљиве да су у њима чак падале главе водећих теоретичара. Ако се у спору који није тек пуко реалполитичко сукобљавање око (врховне) власти, већ и озбиљан идејни конфликт који се по правилу артикулише у теоријском облику,

јат, бивајући заробљен оковима владајуће буржоаске идеологије, и препуштен сам себи и свом спонтанитету, може само да репродукује обрасце ове идеологије, Алтисер мисли да помоћ мора да дође „споља“, од истински марксистичке теорије (науке). „Теоријска формација“, заснована на Марковом научном открићу (историјски материјализам), мора да управља идеолошком борбом пролетеријата, како се овај не би даље батргао у плићацима буржоаске идеологије. Задатак је изузетно тежак, јер се непријатељ, по Алтисеру, увукао дубоко у марксистичке редове. Наиме, већ споменута хуманистичка идеологија, наслеђена од буржоаске филозофије, доминира у марксизму, пре свега западном, тупећи оштрицу класне борбе посредством својих идеалистичких „успаванки“. Зато се борба против те идеологије поставља као најпречи задатак, како би се рашчистио пут за исправну политичку праксу пролетеријата. То је лајтмотив Алтисеровог мишљења, главна тенденција која остаје непромењена упркос самокритикама (Алтисер, 1975:5,47). Алтисер овим својим ставом даје изузетан допринос историји марксизма као самокритике.

Иако се класна борба не може свести на идеолошку борбу, идеолошка борба је свакако битан моменат класне борбе у целини. Ту је на делу својеврсна дијалектика борбе која проистиче из *дијалектичке природе друштвене структуре*, узајамног деловања њене инфраструктуре и суперструктуре. Идеолошка инстанца друштва, бивајући условљена у крајњој линији економским односима, не може до краја бити измењена без измене ових односа; али, да би се дошло до њихове измене, пре свега до потребе за радикалном променом, непходно је уздрмати хегемонију владајуће идеологије која постојеће економске, и на њима засноване друштвене односе у целини, представља као остварење слободе. Потреба за ослобођењем претпоставља да појединци себе не доживљавају као (већ) слободне, а идеологија за учинак има управо ову илузорну свест о слободи. Зато је идеолошка борба *неизоставан моменат* целокупне класне борбе; с обзиром на то, Алтисер сматра да је одсуство развијене (материјалистичке) теорије идеологије крупан недостатак дотадашње марксистичке филозофије. Стога он настоји да попуни ову празнину, постављајући бар темеље једне такве теорије идеологије. Опремљени знањем о механизмима производње идеолошког привида бићемо способни да се одупремо његовом деловању, што је нарочито важно за свест пролетеријата, непрестано изложеног утицајима буржоаске идеологије.

Када каже да дотадашња марксистичка филозофија није дала исправну, ваљану теорију идеологије, Алтисер мисли на теорију која мора бити *марксистичка*, односно *материјалистичка*. Ова примедба, по њему, погађа и самог Маркса: „Стварно, *Немачка идеологија* нам пружа, после *Рукописа из 1844*, једну експлицитну теорију идеологије, али (као што ћемо одмах видети) она није марксистичка“ (Алтисер, 1979:99). Маркова теорија идеологије, изложена у „Немачкој идеологији“, није марксистичка јер идеологијама придаје, у

---

може изгубити живот, онда је то признање да нас теорија обавезује, да значи нешто више од дескрипције постојеће праксе (реалности), да она, у основи, има значајне практичне ефекте. Отуда Лењин може да каже да „нема револуционарног покрета без револуционарне теорије“ (а револуција не „једе“ само противничку, већ и своју „децу“).

крајњем, искључиво идеелну, духовну егзистенцију. За Маркса, идеологије су пуке илузије, системи идеја (представа) који немају никакву самосталност, будући да су једноставан одраз<sup>2</sup> отуђеног карактера стварног света. Отуђена, идеолошка свест тако само репродукује отуђење које влада у материјалним условима производње. Радикалном изменом ових услова аутоматски ће нестати илузије идеолошке свести. Када људи, као удружени појединци, буду свесно контролисали стварне, материјалне услове свог живота, неће више постојати онаква „светска основа“ која се нужно уздиже у имагинарно искривљење (деформисање) ових услова, што долази до изражаја у идеолошкој свести<sup>3</sup>.

Алтисер сматра да ову теорију треба исправити како би била у складу са властитим Марксовим научним открићем. Већ Марксова мисао, дакле, садржи елементе сопствене критике, али често само у „практичном облику“ (као теоријски недовољно рефлектована места). Главнина Алтисеровог рада састоји се у томе да се овим елементима да потпуно свестан, теоријски рефлектован облик, и да се на основу њега исправљају девијације присутне у дотадашњем марксизму, али и код самог Маркса. Маркс је поставио (само) „угаоне камене“ једне науке, науке Историје, па грађевину те науке (историјског материјализма) тек треба подићи; у томе се састоји основни задатак који се поставља пред сваког ко се сматра марксистичким теоретичарем. Али, најважнији део посла већ је завршен, темељи су ударени. Наиме, за историјски материјализам, друштво је сложена целина са инфраструктуром (економијом) и суперструктуром (право, политика, идеологија). Инфраструктура је одређујућа за суперструктуру, али само „у крајњој инстанци“, што значи да суперструктура има релативну аутономију у односу на инфраструктуру. Такође, суперструктура је (и) материјалне, а не (само) духовне природе. Зато се, у погледу идеологије, а на основу темељних увида марксистичке науке, може извести следећи зак-

<sup>2</sup> У нашем преводу „Немачке идеологије“ стоји „израз“, али ми ћемо овај термин користити за нешто што, за разлику од „одраза“, има (релативну) аутономију у односу на оно што „изражава“. У „Немачкој идеологији“ „израз“ јасно упућује на „одраз“ у нашем значењу.

<sup>3</sup> „Друштвена структура и држава непрекидно извиру из процеса живљења извесних одређених индивидуа; али ових индивидуа, не таквих какве оне могу у својој или туђој представи изгледати, већ таквих какве оне стварно јесу, тј. како оне делују, материјално производе, дакле, како су оне делатне под извесним одређеним и од њихове воље независним границама, претпоставкама и условима. Представе које ове индивидуе себи стварају јесу представе о њиховом односу са природом или њиховом узајамном односу, или о њиховом сопственом саставу. Очигледно је да у свим случајевима ове представе јесу - стваран или илузоран - свестан израз њихових стварних односа и делатности, њихове производње, њиховог општења, њихове друштвене или политичке организације. Супротна претпоставка је могућа само онда ако се ван духа стварних, материјално условљених индивидуа претпостави још и неки засебан дух. Ако је свесни израз стварних односа ових индивидуа илузоран, ако оне у својим представама постављају своју стварност на главу, то је још једном последица њиховог ограниченог начина делатности и отуд потеклих њихових ограничених друштвених односа“ (Маркс/Енгелс, 1964:21-22)

„Уопште, религиозни одраз (религија је овде у значењу идеологије уопште - прим. М.К.) стварног света може се изгубити тек онда када односи практичног свакодневног живота буду из дана у дан показивали људима провидне разумне односе међу њима и према природи. Процес друштвеног живота, односно процес материјалне производње, скинуће са себе мистични маглени вео само кад као производ слободно удружених људи буде стајао под њиховом свесном планском контролом“ (Маркс, 1979:80-81)

ључак: „...Наука коју је утемељио Маркс (је) наука о историји друштвених формација. У том својству она по први пут даје научни садржај концепту *идеологије*. Идеологије нису пуке илузије (Заблуда), већ скупови представа које постоје у институцијама и праксама: оне се налазе у оквиру суперструктуре, и темеље се на борби класа. Ако наука коју је утемељио Маркс разоткрива као идеолошке оне теоријске концепције које су уплетене у њену сопствену предисторију, онда то није само да би се оне проказале као погрешне: него такође да би се казало да су се оне издавале за истините, биле и наставиле да буду прихватане као истините - и да би се показали разлози те нужности. Ако теоријске концепције са којима је Маркс раскинуо (једноставније речено: филозофије историје) завређују да буду оквалификоване као идеолошке, то је због тога што су оне биле *теоријски изводи* практичних *идеологија* које су обављале неопходне функције у репродукцији производних односа датог класног друштва“ (Алтисер, 1975:60-61). Идеологија није тако пуки духовни одраз материјалне економске стварности, већ (релативно аутономан) израз ове стварности који егзистира у материјалним праксама, уређеним извесним ритуалима. Радикална измена економских услова егзистенције *неће* стога *аутоматски* довести до слабљења и ишчезавања владајуће идеологије; због одређене самосталности коју идеологија има у односу на економију, потребно је водити снажну *класну борбу у идеологији* да би се подрила хегемонија владајуће идеологије. Значи, не само да је идеолошка борба неопходна да би се успешно водиле економска и политичка борба, већ је она неопходна и након успешног исхода ових борби. Револуција је изложена контра-револуцији, могућности поновног јачања свргнутих клика, тако да њена победа није у потпуности осигурана - зато је она, у основи, перманентна. Али, ако се може говорити о некој привременој победи, она је незамислива без сузбијања дотадашње владајуће идеологије. Једино тако се могу разумети Лењинове и Маове борбе на идеолошком пољу, након револуционарног преузимања економске и политичке власти. Чини се да се овим ставовима нема шта озбиљно приговорити, и да је Алтисерова критика ограничености Марксовог схватања идеологије (датог у „Немачкој идеологији“) исправна.

### Алтисерова теорија идеологије и њена критика

Међутим, даља Алтисерова разрада теорије идеологије покреће извесне проблеме. Они су видљиви већ код његове дефиниције идеологије. Испоставља се, наиме, да идеологија, у строгом смислу, не само да није одраз стварног света (стварних односа), већ *није ни његов (њихов) израз*. У идеологији се ради о *односу* према стварном свету (и његовим односима), а *не о самом* том свету (и његовим односима); или се, бар, овај свет појављује само посредством односа према њему Алтисер, 1979:103; Алтисер, 1971:216-217). Алтисер мисли да је тиме дефинитивно онемогућио Марксово објашњење идеологије „помоћу отуђеног карактера стварног света“ (Алтисер, 1979:104). Овакав став подстиче одређена питања. Не види се у чему је крајњи смисао ове Алтисерове интер-

венције, осим да би се елиминисао њему толико мрзак појам „отуђење“. Јер, и Маркс не би тврдио да је у идеологији просто реч о стварном свету, а не и о односу према њему. Идеологија је сама по себи однос (представљања) између људи и њиховог света, у њој се људи односе према свом свету на један имагинаран (илузоран, деформишући) начин. Ако је стварни свет класно друштво, а стварни односи класни односи, онда се у (владајућој) идеологији ови стварни односи не представљају као оно што (стварно) јесу, већ као своја супротност. У идеологији је човек слободан (субјект), а стварно је у оковима. То је срж идеолошког преокретања „стварности на главу“, о коме Маркс говори. И његов узрок налази се у самом карактеру стварног света, у коме је човек отуђен од производа свога рада, самог рада, другог човека и своје родне суштине уопште. Алтисер, уместо „питања 'узрока' имагинарне деформације стварних односа у идеологији“, поставља стога једно друго, одлучујуће питање: „Зашто је представа, коју индивидуе имају о своме (индивидуалном) односу према друштвеним односима...нужно имагинарна?“ (Алтисер, 1979:104). Али, и на овако постављено питање може се одговорити на Марксов начин, који Алтисер одбацује - идеолошка представа је нужно имагинарна јер је сам свет, она „светска основа“ која се „сама од себе одиже и себи једно царство у облацима фиксира“, „поцепана“ и „противречна“ (4. теза о Фојербаху). Алтисер не прихвата овај одговор, али ни не нуди свој, већ га само обећава (бар је тако у тексту „Идеологија и државни идеолошки апарати“). Он тиме запада у једну противречност: ако се о суперструктури, тиме и о идеологији, може говорити само са становишта репродукције (односа производње) (Алтисер, 1979:84), а ова репродукција може, у класном друштву, да буде само класни подухват (Алтисер, 1979:118), како се може истовремено одбацити Марксов одговор, у коме „отуђени карактер стварног света“ не упућује ни на шта друго него на класну природу тог света?<sup>4</sup> Као да се објашњење нужно имагинарног карактера идео-

<sup>4</sup> Када Маркс говори о „човеку“, његовој „слободи“ и „отуђењу“, пре „прелома“ (лоцираног на Алтисеров начин), он већ има у виду *економски садржај ових израза*. „Прелом“, ако уопште постоји, *већ је направљен у самој критици Хегелове филозофије*. Нису стварни, материјални односи отуђење „духа“, него је сам „дух“ схваћен као отуђење (од) ових односа. Сами наслови поглавља из „Економско-филозофских рукописа“ то показују (тај и многе друге, по нашем мишљењу, оправдане приговоре Алтисеру упућује британски марксиста Џон Луис). *Нова „проблематика“ је већ на делу*, чак и када се не употребљавају каснији, чисто економски појмови „производне класе“ и „производни односи“ (уосталом, сам Алтисер је признавао да нови појмовни садржај може неко време да се појављује у облику „старих“ израза). Није реч више о Духу или апстрактно схваћеном човеку, одвојеном од његове (материјалне) историје, него о *човеку у конкретности његовог историјског, материјалног постојања*. У капиталистичком друштву човек се појављује као „радник“ или „капиталиста“, а његов темељни друштвени однос је „однос приватног власништва“ (ови се изрази користе у „Економско-филозофским рукописима“). Дакле, *производне класе и производни односи су већ ту*, иако не под тим именом. С друге стране, бројно појављивање речи „отуђење“ (не само њеног појма) у „Капиталу“ сведочи да хуманистичка проблематика није страна ни „зрелом“ Марксу, и његовом научном делу. Чини се да се без ове проблематике уопште не може схватити крајњи домет Марксовог „Капитала“, односно критике политичке економије. Наравно, уз претходно разликовање хуманизма на којег се позива Маркс и оног који промовише буржоаска идеологија. Разлика је у томе што је Марксов „човек“ увек човек захваћен у својој материјалној практичкој егзистенцији. Стога се *елемент дисконтинуитета појављује већ код раног Маркса*.

лошке свести, у крајњој линији, мора тражити у нечем другом, а не у класном карактеру друштва.

Заиста, такав одговор налазимо у тексту „Теорија, теоријска пракса и теоријска формација: Идеологија и идеолошка борба“ (Althusser, 1990). Ту се открива да идеологија има своју друштвену, практичну функцију *не само* у класном друштву, већ *и* у могућем бескласном друштву. Идеологија није ограничена само на досадашњу историју (као историју класних борби), јер се њена базична функција не исцрпљује у функцији легитимисања класне поделе; прва од ове две функције је у класном друштву само надодређена другом: „Неопходно је поставити проблем идеологије у бескласном друштву - он ће бити решен показивањем да је идеолошка деформација друштвено нужна као функција саме друштвене целине, као функција (да будемо прецизнији) њене детерминисаности структуром, која је чини - као друштвену целину - непрозирном за појединце који заузимају место у друштву детерминисано овом структуром. Непрозираност друштвене структуре нужно чини мистификујућом ту представу света која је неопходна за друштвену кохезију. У класном друштву остаје ова прва функција идеологије, али је она подређена новој друштвеној функцији коју намеће постојање класне поделе“. Или, нешто раније: „У бескласном друштву, као и у класном, идеологија има улогу да обезбеди спону међу људима у целокупности њиховог постојања, везу између људи и њихових задужења проистеклих из друштвене структуре. У класном друштву, овом улогом доминира облик поделе рада који дели људе у антагонистичке класе“ (Althusser, 1990:29). Дакле, људи ће и у бескласном друштву на нужно имагинаран (деформишући) начин представљати своје односе према стварном свету. „Непрозираност друштвене структуре“ остаће очувана, упркос укидању класа, јер је то *сама (објективна) природа друштвене структуре*, да превазилази свест појединаца који заузимају одређене положаје и функције у њој. Ова „непрозираност“ друштвене структуре чини нужно „непрозирном“ саму идеолошку структуру: „Заправо, у својој стварној пракси, било економској или политичкој, људи су детерминисани објективним структурама (односима производње, политичким класним односима); њихова пракса уверава их у постојање ове стварности, омогућава им да уоче неке објективне учинке ових структура, али скрива од њих суштину ових структура. Они не могу, кроз саму ову праксу, постићи истинито знање о овим структурама, било о економској или политичкој стварности у чијем механизму они играју одређену улогу...Структура и механизми идеологије нису ништа више непосредно видљиви људима који су јој потчињени, него што су структура односа производње, и на њима настали механизми економског живота, видљиви производним делатницима...Због своје структуре стварност идеологије превазилази све облике у којима је овај или онај појединац субјективно живи“ (Althusser, 1990:24,26).

Утицај структурализма долази овде до пуног изражаја: субјекти су захваћени анонимним објективним структурама, а њихова свест (субјективност) само је учинак деловања (идеолошких) структура. Они испуњавају упражњена места која намеће владајућа друштвена подела рада, а функција идеологије је да им осмисли деловање на тим местима, како би га препознали као „своје“,

као властити (слободан) избор<sup>5</sup>. Немоћ појединаца спрам друштвених структура очувана је и у бескласном друштву, па је утопијска визија јединства свести и (друштвеног) бића, односно прозирне присутности бића (при) свести, најобичнија (идеолошка) илузија. Овакав став присутан је и у тексту „Марксизам и хуманизам“: „Једино је једна идеолошка концепција света могла да замисли друштва без *идеологија* и да прихвати утопијску идеју света у коме би идеологија (а не нека од њених историјских форми) нестала без трага...И, да не избегавамо најопасније питање, историјски материјализам не може да замисли да би чак и само комунистичко друштво могло икада да се лиши идеологије...Јасно је да је *идеологија (као масовни систем представа) неопходна сваком друштву, да би формирала људе, изменила их у оспособила их да одговоре захтевима њихових егзистенцијалних услова*. Ако је историја, чак и у социјалистичком друштву, - како је Маркс говорио - непрекидно преображавање егзистенцијалних услова људи, и људи се морају стално мењати да би се овим условима прилагодили...У идеологији бескласно друштво *живи* неадекватност-адекватност свог односа према свету, у њој и њоме оно преображава 'свест' људи, то јест њихов став и понашање, да би их поставило на ниво њихових задатака и егзистенцијалних услова“ (Алтисер, 1971:215,219). Сада постаје јасан Алтисеров став о идеологији као „свеисторијској реалности“ (Алтисер, 1979:101; Алтисер, 1971:215). Иако у тексту „Идеологија и државни идеолошки апарати“ (након самокритике) о историји говори само у Марксовом смислу, као „историји класних друштава“, Алтисер се ту не изјашњава о питању идеологије у бескласном друштву. Стога се чини да је његов крајњи став да идеологија остаје трајан елемент друштвене стварности, без обзира на (бес)класни карактер ове стварности. Она је нужна с обзиром на *друштво као такво*, дакле, за свако, а не само класно, друштво.

Маркс је мислио да чин револуционарног укидања класа сам по себи довести до ишчезавања идеолошке свести. Али, класни односи се репродукују не само у економији и политици, већ и у идеологији, науци, филозофији. Зато се класна борба води и мора да се води и код ових последњих, а не само код првих. Видели смо да на том месту Алтисер *с правом* исправља Маркса, користећи управо марксистичке увиде. Потребна је и идеолошка борба да би се револуција довела до краја, јер идеологија има аутономију у односу на економију и политику. Међутим, реч је о *релативној* аутономији; ако је, у последњој инстанци, начин репродукције материјалног живота одређујући за више „спратове“ друштвене целине, онда радикална измена односа који владају у инфраструктури неминовно доводи (пре или касније) до радикалне измене облика суперструктуре. Немогућа је да би идеолошка свест могла опстати на дуже стазе у условима темељно другачијих економских и политичких односа, насталих револуцијом. На делу је својеврсна дијалектика која извире из дијалектичке природе суперструктуре (која је аутономна, али само релативно у односу на инфраструктуру) - пошто је суперструктура *аутономна*, класна борба мора

<sup>5</sup> О овој функцији идеологије Алтисер, осим у овом тексту, говори и у „Три белешке о теорији дискурса“.



да се води и у њој, али пошто је *само релативно* аутономна, исход ове борбе одлучен је већ унапред, самим револуционисањем односа (материјалне) производње. Ако идеолошки облици свести упорно опстају, упркос економској и политичкој револуцији, онда је то симптом да сама ова револуција није истинска, да није довољно радикална. Уопште, у социјалистичкој револуцији не ради се о пукој промени владајуће класе, као што је случај у свим дотадашњим револуцијама. Зато је она најрадикалнији облик револуције - она није само нови облик историјског постојања, односно, нови вид класног друштва, већ радикално напуштање читаве дотадашње (пра)историје (као историје класних друштава) и започињање истинске човекове историје. „Диктатура пролетеријата“ је само прелазни облик ка остварењу бескласног друштва, владавина једне класе је само (необходни) корак ка укидању сваке класе. У складу са тим, идеолошка борба која се води током револуције нема за циљ успостављање хегемоније неке нове идеологије, већ укидање идеолошке свести као такве. Ако пролетерској идеологији помаже марксистичка наука, и ако ова наука има доминантно место у борби пролетерске против буржоаске идеологије<sup>6</sup>, онда на делу више није пука идеологија, већ једна трансформисана идеологија, измењена посредством научног сазнања о природи друштва. Почетак укидања идеолошке свести присутан је, дакле, већ у пролетерској идеологији, суштински одређеној и вођеној помоћу марксистичке науке. Крајњи исход ове борбе је несатанак идеолошке свести као такве; уместо до тада имагинарног (деформисаног) односа према њиховој друштвеној стварности, људи поседују истинито сазнање о њој. Ова стварност више није непрозирна, посредована идеолошким (не)препознавањем, већ потпуно прозирна.

## Марксова мисао као критичко јединство науке и утопије

Чини се да је Маркс овде био потпуно у праву. Ако људи буду свесно владали својим друштвеним бићем, ако оно више није отуђено од њих, уздижући се као самостална сила над њима, нестаће (пре или касније) идеолошке фантазмагорије о човековом постојању, његовом односу према природи и другим људима. Када човек буде стварно слободан, неће више бити потребе да своју слободу живи на имагинаран (илузоран) начин. Своју неискорењиву потребу за слободом живеће у стварном свету, не више у отуђеном свету религије, филозофије или уметности (као момената „апсолутног духа“). У Марксовом материјализму постоји један *неотклоњиви траг идеализма*, сви покушаји да се он одстрани (укључујући и Алтисеров) нужно доводе до сакаћења његове мисли, до непрепознавања њене суштине. Тај идеалистички моменат видљив је у његовом разумевању револуције и будућег (комунистичког) друштва (заједнице), у непрекинутом низу од „младачких“ до „зрих“ дела<sup>7</sup>. Револуционарна

<sup>6</sup> То је једна од основних теза текста “Теорија, теоријска пракса и теоријска формација: Идеологија и идеолошка борба”.

<sup>7</sup> “Свестрана зависност, овај природно поникли облик светскоисторијског заједничког деловања индивидуа, преобраћа се комунистичком револуцијом у свесно владање оним силама које, пони-

активност, и заједница заснована на њој, представљају преокретање дотадашњег начина човековог постојања. Не одређује више друштвено биће (једнострано) његову свест, већ (само)свест одређује друштвено биће, или, бар, друштвено биће одређује свест тако што је (већ) само прожето (само)свешћу. Револуција је самоделатност, човек у њој делује са пуном свешћу, његово мишљење више није отуђено од његовог бића, нити његово биће од његовог мишљења. Такође, људи више нису пуки представници класе којој припадају, у потпуности одређени механизмима класне поделе, већ се појављују у својој пуној индивидуалности, и у свом стваралаштву. *Без ових утопијских садржаја, утопијских јер су радикална негација свега дотадашњег, нешто што нигде није (било), немогуће је разумети целину Марксове мисли.* Они уопште омогућују да она буде критика (политичке економије), а не (само) једна нова наука, у уобичајеном значењу те речи. Ако наука има посла (и по Алтисеру) само са оним што јесте, онда критика доноси оно што *није, а треба* да буде. Марксозна наука је *критичка* наука, она није само научно сазнање капиталистичког друштва већ уједно и радикална критика тог друштва.

А критика буржоаског друштва већ је постојала у *самој буржоаској филозофији*, бар у њеним највишим донетима. Ако се озбиљно узме Хегелова мисао да је филозофија идеализам и да, стога, филозофија узима ум као принцип свега, у томе је садржана и осуда неумне „стварности“. Њој се одриче право на постојање, она мора бити измењена како би дошла у склад са умом. Наравно, идеализам није повлачио до краја ове (друштвене) консеквенце, он је пројектовао једну стварност већ измирену са умом, и то је могла бити само

---

кле из деловања људи једних на друге, наметнуле су им се као сасвим туђе силе и владале њима” (Маркс/Енгелс, 1964:36)

“Тек се на ступњу револуције самоделатност са материјалним животом поклапа, што одговара развоју индивидуа у целовите индивидуе и брисању сваке природне пониклости; и исто тако одговарају једно другом преокретање рада у самоделатност и преокретање досад условљеног општења у општење индивидуа као таквих” (Маркс/Енгелс, 1964:74)

“Комунизам се разликује од свих досадашњих покрета тиме што преокреће основу свих досадашњих односа производње и општења, и први пут свесно посматра све природно поникле услове као творевине досадашњих људи, скида са њих природну пониклост и потчињава их моћи уједињених индивидуа... Оно што комунизам ствара јесте реална база онемогућења свега што би независно од индивидуа постојало, утолико је то што постоји ипак само производ самог досадашњег општења индивидуа” (Маркс/Енгелс, 1964:77)

“Из свега изложеног следи да заједнички однос, у који су ступале индивидуе ма које класе и који је био условљен њиховим заједничким интересом противу извесне друге класе, беше увек таква заједница којој су индивидуе припадале само као просечне индивидуе, само уколико су живеле под условима егзистенције своје класе, однос у којем се оне не налазе као индивидуе, већ као чланови класе. Напротив, у заједници револуционарних пролетера, који узимају под свој надзор животне услове своје и својих чланова друштва, управо је обротно; у тој заједници учествују индивидуе као индивидуе” (Маркс/Енгелс, 1964:81-83)

“Слобода се у овој области може састојати само у томе да подруштвљени човек, удружени произвођачи, рационално уреде овај свој промет материје са природом, да га доведу под своју заједничку контролу, уместо да он њима господари као нека слепа сила; да га врше с најмањим утрошком снаге и под условима који су најдостојнији и најадекватнији њиховој људској природи. Али то увек остаје царство нужности. Са оне стране њега почиње развој људске снаге, који је сврха самом себи, право царство слободе, али које може да процвета само на оном царству нужности као својој основи. Скраћење радног дана је основни услов” (Маркс, 1979:1816)

духовна стварност. Он је прогласио остварење ума пре него што је сама (постојећа) стварност постала умна, односно, учинио је стварност умном пре него што је сам ум постао стварним. По томе је он *и* (теоријска) идеологија; Маркс га критикује као таквог, Алтисер такође, и ту нема ничег спорног. Али, *идеологије нису пуке лажи*, видели смо да сам Алтисер то увиђа, иако не изводи до краја закључак из тог става (јер би се он сукобио са његовом једностраном критиком буржоаске идеологије). Оне су заправо *истине у облику лажи*, универзални садржаји у функцији очувања партикуларних интереса владајуће класе. Ако је реч о хуманистичкој идеологији, у којој је човек схваћен као слободно, стваралачко биће, истина је у следећем - човек заиста *треба* да буде слободан, да ствара своју властиту егзистенцију; лаж је у томе што он таквим *није* и не може бити у друштву у којем влада класа која промовише ову идеологију. Зато је буржоаски хуманизам само идеологија - у њему се појединци односе према себи као (већ) слободним бићима, иако то у стварности нису. Али, решење није у потпуном одбацивању ове идеологије, што Алтисер непрестано чини, већ у њеном *дијалектичком превладавању*. Истина која је у њој заробљена мора бити сачувана као норма једне радикалне друштвене праксе. Маркс не одбацује хуманистичке идеале буржоаске филозофије, већ их само ослобађа *њихове везаности* за очување постојећег класног поретка. Они остају убојито критичко оружје спрам самог друштва које их је уздигло, као што је и сам пролетеријат негација тог друштва, настала у самом његовом средишту.

У томе је дијалектика капитализма. *Без утопијске идеје о човеку као слободном и стваралачком бићу*, које се појављује у свом пуном остварењу, као „тотални“ човек, тек у заједници слободних људи, *немогућа је критика капитализма*; остаје само наука о ономе шта капитализам јесте. Наука открива његов начин производње, стварања и присвајања вишка вредности, и на томе утемељену класну природу тог друштва. Она открива механизме експлоатације радне снаге, а на емпиријској равни су видљиви појавни облици те експлоатације (свеопшта дехуманизација радничке класе). Али, она *не нуди* критику тог стања ствари, *нити је може понудити*, будући да се креће искључиво у равни онога што *јесте*, чак и када је то што јесте дијалектичке природе, бременито унутрашњим кризама. Капитализам и јесте систем који непрекидно ствара, али и решава, кризе – зато се ради о томе како доћи до кризе која неће бити само још једна криза у низу, већ која ће довести до напуштања тог система, значи, до кризе самог система, а не само кризе унутар система. Чини се да је ово *немогуће без оних хуманистичких идеала*, без свести да човек треба да буде слободан, да треба да се „сруше сви односи у којима је човек понижено, угњетено, напуштено, презрено биће“ (Маркс/Енгелс, 1989:99). Пролетери су изложени патњи и дегардацији, али то постаје проблем (за систем) *тек када* се они са пуном свешћу да то не треба тако да буде, односно да треба да буде нешто друго, и када постоји интелектуална снага која ће моћи да артикулише тај захтев. Без оног „треба“ немогућа је критика онога што „јесте“, без утопијског садржаја немогућа је критичка наука. Нема критике без интереса за критику, као што нема еманципације без интереса за еманципацију.

Зато хуманизам не може бити само практични, као што је желео Алтисер, одричући му теоријски карактер. Ако је реч о Марксовој теорији (науци), која је критичка теорија (наука), онда је критика (заснована на утопијским садржајима хуманизма) саставни део саме теорије. Алтисер претходно редукује појам теорије на начин који ће онемогућити ове садржаје, а затим показује како се они не могу уклопити у њега. *Petitio principii* је очигледан. Уместо да одвајање (политичке) праксе (за коју сам тврди да мора бити испуњена хуманистичким садржајем) од саме теорије (у којој важи антихуманизам) схвати као теоријски проблем, као проблем за саму теорију, он мирно прелази преко овог проблема. И то не би било спорно да нема страственог позивања на Маркса, код кога је јединство теорије и праксе, насупротив Алтисеру, све време на делу. Зато Марксова мисао може бити критичка наука. Али, она је наука; ово спречава пад у утопизам. Критика није одвојена од научног сазнања, оно „треба“ не супротставља се једнострано ономе што „јесте“, што је био случај код (социјалних) утописта. Маркс је утопијски, а не утопистички мислилац, критика је код њега постала наука. У самом „јесте“ налазе се могућности оног „треба“; наука показује да оно што „треба“ може да буде, да оно није нека „лоша бесконачност“, онострани идеал коме се само може тежити, а не и остварити. Маркс је показао не само да мисао мора да тежи стварности, већ и да сама стварност мора (и може) да тежи мисли. Капитализам јер створио услове властите негације, они су дати у таквом развоју производних снага који слободу и стваралаштво људске индивидуе чине (реално) могућом. Зато је Марксова утопија конкретна, његов хуманизам има чврст ослонац у самој друштвеној стварности. Маркс је избегао ступице позитивизма, с једне, и идеализма, с друге стране. Утопијски моменат његовог учења доноси критику, негацију постојећег, а научни моменат критику умног које остаје с оне стране постојећег. Постојеће треба, али и може да се промени, „царство слободе“ је већ омогућено самим развојем „царства нужности“. Када Енгелс пише дело „Развој социјализма од утопије до науке“, то значи да ваља истаћи научну природу социјализма (насупротив утопистима). Али, у истом том делу он истиче његову утопијску страну, на бриљантан начин, износећи темељну Марксову идеју у концентрованом облику<sup>8</sup>. Марксов социјализам стога може бити само *утопиј-*

---

<sup>8</sup> “Преузимањем средстава за производњу у својину друштва одстрањује се робна производња, а тиме и владавина производа над произвођачима. Анархија у друштвеној производњи замењује се планском свесном организацијом. Борба за индивидуални опстанак престаје. Тек тиме се човек коначно издваја, у извесном смислу, из животињског царства, прелази из животињских услова опстанка у истинске људске услове. Животни услови, којима су људи окружени и који су досад владали над људима, долазе сад под владавину и контролу људи, који сад први пут постају свесни, стварни господари природе, јер постају господари свог подруштвљеног живота. Законе свог сопственог друштвеног делања, који су им се дотле супротстављали као туђи природни закони, и који су њима владали, људи сада примењују с потпуним познавањем ствари, и они, према томе, господаре тим законима. Сопствени друштвени живот људи, који им се дотле супротстављао као нешто што им је наметнула природа и историја, постаје сада њихово слободно дело. Објективне, туђе силе, које су дотле владале историјом, ступају под контролу самих људи. Тек од тог момената ће људи сами и потпуно свесно стварати своју историју, тек тада ће друштвени узроци, који они буду стављали у покрет, претежно и у све већој мери имати оне последице који они желе. То је скок човечанства из царства нужности у царство слободе” (Маркс/Енгелс, 1950:148-149)

*ско-научни социјализам*, не само једно или друго; једино као такав може представљати озбиљну критику буржоаског друштва и његове идеологије.

### Алтисеров структурализам и отклон од Маркс(изм)а

Алтисер не прихвата ове ставове. За Маркса, осамостаљење друштвене целине над појединцима проистиче из класне природе друштва; за Алтисера је оно природа друштва по себи, последица његове детерминисаности властитом структуром. За Маркса се овај постварени облик друштвеног постојања мора (и може) изменити укидањем самог класног карактера друштва; за Алтисера он остаје и након те (револуционарне) измене. Отуда и разлика у погледу односа према идеологији. За Маркса је идеологија „излучевина“ класног друштва; за Алтисера сваког друштва (па и бескласног). По Марксу, човек стиче пуну свест о властитој економској и политичкој пракси у бескласном друштву; по Алтисеру, та свест је и даље деформисана, због нужног постојања идеологије. Значи, док за Маркса нестаје идеолошка свест као таква, за Алтисера она (евентуално) само мења свој облик. Алтисер тако негира могућност да човек овлада структурама свог друштвеног живота, код њега ове објективне структуре неминовно доминирају над животом и свешћу појединаца, упркос ишчежавању односа експлоатације. Ови односи у класном друштву само *надодређују* темељну одређеност друштва његовом структуром, а не *одређују одлучујуће* друштвену структуру (као код Маркса). Укидањем класа укида се само друштвена (класна) подела рада, али остаје „техничка“ подела рада. Стога револуција има ограничен домет, она не може радикално изменити природу друштва, односно угрозити свемоћ његових структура. Ове структуре су *потпуно објективне*, изван моћи свесног овладавања од стране (удружених) појединаца. Оне се само могу научно сазнати као оно што јесте (а за Алтисера је то увек оно што јесте пре и независно од моје свести и воље), не и променити, поготово не укинути у својој пуној објективности. *И у бескласном друштву* су људи пасивно изложени деловању друштвених структура, а идеологија им, као и увек, помаже да то деловање препознају као своје, да се у њему доживљавају као (слободни) субјекти. Појединци су пукe променљиве на одговарајућим местима у систему производње, они извршавају задатке који су им додељени (макар и „својом“ вољом); они не постављају задатке. Они одговарају на питања која су унапред снабдевена одговорима<sup>9</sup>; они не постављају питања. Они се прилагођавају постојећим егзистенцијалним условима; они не стварају нити мењају ове услове. На крају, они су субјекти само ако су потчињени, слободни само унутар већ оцртаних граница датих поделом рада.

Оваквим ставовима Алтисер се придружује главном току структурализма који славодобитно објављује смрт субјекта, човека, историје, и уздиже живот несвесног, структуре, система. Више уопште не може бити речи о пуком кокетирању са структуралистичком терминологијом. Сличне идеје заступа и конзервативна структурално-функционалистичка социологија, за коју је човек

<sup>9</sup> Алтисер, Три белешке о теорији дискурса

само „играч (социјалних) улога“ које су му додељене независно од његове воље (нпр. *homo sociologicus* Ралфа Дарендорфа). Веза са Марксом у потпуности нестаје, па је питање у ком смислу се још може говорити о Алтисеровом марксизму, бар кад су ови ставови у питању. Када Маркс спомиње горе наведене ставове, он их строго лоцира у контекст капиталистичке репродукције; у будућој комунистичкој заједници долази до потпуног преокретања ових односа. Узајамно деловање људи у производњи њиховог материјалног живота осамостаљује се као објективна сила над њима искључиво због историјски заосталих односа производње; њиховом изменом човек ће поново присвојити целину свог друштвеног постојања (праксе). У капитализму су људи заиста сведени на обичне припаднике класе, али у комунизму се појављују као људи. И тај став је непромењен у Марксовој мисли, независно од „епистемолошког прелома“ (чак и да постоји, на начин како га је Алтисер представио). Супротно томе, Алтисер односе који важе у капитализму пројектује и на будуће (бескласно) друштво, настало револуционарном изменом самог капитализма. Не чини ли онда он нешто слично енглеским политичким економистима, који су капиталистички облик друштва видели као његов природан облик, као суштину друштва уопште? Може ли се онда говорити о идеолошком карактеру ових Алтисерових ставова, и структурализма у целини? Структуралистички напад на историју требало је да онемогући историзацију структуре, да структуру учини имуном на историјске процесе деструктурисања<sup>10</sup>. Историја, односно човек у својој историјској егзистенцији, ствара и разграђује структуре, па је стабилност структуре могућа само ако елимишемо историју, односно стваралачки карактер човековог постојања. У структурализму се одређена, историјски настала структура, проглашава трансисторијском појавом, осигураном спрам историјске разградње. Није ли ово идеолошки учинак *par excellence*, израз жеље да се историја заустави, како не би више доводила у питање постојеће односе (моћи)? Откуда уопште Алтисерово уверење да ће и у бескласном друштву човек бити потчињем механизмима властите друштвене праксе, без могућности да их истински препозна, а камоли промени?

## Закључна разматрања

Чини се да је у својој оправданој критици буржоаске (идеалистичке) филозофије, и оног марксизма који се недовољно диференцира (разграничава) од ње, Алтисер отишао предалеко, да је превише савио прут у супротном смеру, и да он сада пуца. Зато би га требало савити у смеру супротном Алтисеровом како би се кориговала ова девијација<sup>11</sup>. Алтисеров неоспорни допринос историји марксизма је у томе што је показао да апстрактан филозофски дискурс о

<sup>10</sup> „Структуралистички напад на историју“ назив је текста Алфреда Шмита, у коме он износи критику Алтисера и структурализма уопште (Шмит, 1975). Лефевр наводи речи Ролана Барта: „Изгледа да је данас главни отпор структурализму стварно марксистичког порекла и да се одиграва око појма историје“ (Лефевр, 1973:175)

<sup>11</sup> На Лењинову метафору савијања прута Алтисер се позива у тексту „Је ли једноставно бити марксиста у филозофији?“ (Алтисер, 1978)

човеку, његовом отуђењу и разотуђењу (ослобођењу), макар био „марксистички“, представља озбиљну препреку за једну радикалну праксу (теоријску и политичку). Такав говор заиста превиђа суштински значај класне борбе и класне анализе. Хуманистички марксизам се нашао пред том опасношћу, и Алтисер с правом упозорава на њу. Међутим, *без хуманистичког елемента, Марксова мисао је незамислива* (самим тим и марксизам). Без њега она престаје да буде критичка теорија (наука) која је у битној вези са критичком, револуционарном праксом. Као теорија еманципације, односно еманципаторска теорија, она је немогућа без интереса за еманципацију, интереса за преображавање пролетера у човека. Како другачије објаснити чињеницу да Маркс није (само) објективни аналитичар капиталистичког начина производње, понајмање непристрасни посматрач класне борбе, већ неко ко се врло заинтересовано и врло страшно опредељује за једну од страна у класном сукобу? И да је тек та опредељеност омогућила саму појаву марксистичке науке<sup>12</sup>? Зашто се Маркс уопште укључује у теоријске и практичне борбе пролетеријата, а не остаје на становишту своје класе? Нема другог објашњења осим заинтересованости да се „сруше сви односи у којима је човек понижено, угњетено, напуштено, презрено биће“, што значи да се укине поредак у коме је могуће да постоји тако нешто као (дехуманизовани) пролетеријат. Пролетери се не боре (у крајњем) да свргну буржоазију, остајући пролетери, него да укину себе као пролетере и (коначно) постану људи, слободни појединци у слободном друштву. Ако већ стојимо на становишту јединства теорије и праксе, хуманистички карактер пролетерске идеологије којим одише револуционарна пракса мора бити теоријски објашњен (ситуиран у теорији), а не да остане одсечен од теорије. Другим речима, из перспективе овог јединства, немогуће је истовремено постојање теоријског антихуманизма и практичног хуманизма. Или теоријски антихуманизам води у практични антихуманизам, или практични хуманизам има потпору у теоријском хуманизму.

Ми се опредељујемо за ово друго, верујемо да би се и Алтисер тако определио да је био довољно свестан овог проблема. А ако хуманизам има теоријску основу, онда то свакако не може бити теорија која свуда види само класе, и појединце само као пукe представнике њихове класе. То може бити само теорија која увиђа да су људи сведени на припаднике класе захваљујући систему у коме не могу постојати као људи. Немогуће је ставити човека у заграде, искључити га, како Алтисер жели, а да га претходно нисмо укључили; немогуће је негирати хуманизам а да га не претпоставимо. Овде до изражаја долази еманципаторски карактер Марксове мисли, али и еманципаторски потенцијали

<sup>12</sup> Сам Алтисер каже следеће: “Треба дакле напустити теоријско становиште владајућих класа, и стати на становиште са којег ти механизми (експлоатације и класне владавине - прим. М.К.) могу постати видљиви, то јест на становиште класе која трпи експлоатацију и владавину: на становиште пролетеријата. Није довољно усвојити пролетерско *политичко* становиште. То политичко становиште треба да буде развијено у *теоријско* (философско) становиште да би оно што је видљиво са становишта пролетеријата било појмљено и мишљено у својим узроцима и својим механизмима. Без тог *премештања*, наука Историје је непојмљива и немогућа” (Алтисер, 1975:64-65)

буржоаске филозофије<sup>13</sup>. У буржоаској филозофији се крије *утопијско језгро* које треба ослободити његовог *идеолошког омотача*, који га ставља у службу постојећој (буржоаској) стварности. Као што је свака идеологија имагинарна деформација стварности, а не њена проста репродукција, тако је и буржоаска филозофија као (теоријска) идеологија преокретање буржоаске стварности, а не само саставни део њеног кретања. Она је средство које се може окренути против циља коме је иначе подређена. Такве су, рецимо, идеје о човеку као слободном и стваралачком субјекту. Оне постају субверзивне по постојећу стварност када добију материјалистички карактер, када се поставе као захтев да човек и у својој материјалној делатности буде слободан и стваралачки субјект, а не само у духовној делатности, која је у постојећој подели рада изразито одвојена од материјалне. Појам (раз)отуђења има овде неотклоњив значај. Преузет из Хегелове филозофије, и преобучен у материјалистичко рухо (отуђење укорено у човековој материјалној делатности), он постаје моћно оружје против капиталистичке стварности<sup>14</sup>. Самом Алтисеру заправо више смета идеја разотуђења него отуђења. Ова друга је ионако присутна у његовом постулирању друштвене структуре која доминира над појединцима (људима), чак и у бескласном друштву. Оно што, међутим, он никако не може да прихвати (због сужене перспективе из које критикује буржоаску филозофију) јесте идеја о друштвеном стању у коме би постојало јединство субјекта и објекта, у коме би објективност друштва изгубила свој осамостаљени карактер спрам појединачних субјеката, у коме би (удружени) субјекти потпуно прозирно препознавали структуре своје властите објективне (материјалне) делатности. А таква је управо комунистичка заједница о којој говори Маркс. У њој субјекти нису више субјекти само по идеологији, само као потчињени, већ су *субјекти у пуном смислу*; зато код Маркса *идеологија нестаје у аутентичној људској заједници будућности*. Идеализам учи да субјект постаје истински субјект тек када постави објект као свој, када га при-своји, када савлада његово (односно своје) отуђено постојање. Као тврдокорни критичар идеалистичког става о универзалном препознавању (субјекта у објекту, и обрнуто), Алтисер превиђа да комунистичка заједница, али већ и сама револуционарна пракса, садрже овај идеалистички моменат. У њима се идеологија препознаје као оно што уистину јесте, као идеологија; ишчезава онај моменат непознавања конститутиван за сваку идеологију, односно идеолошки субјект. Алтисер је мислио да (марксистичка) наука може разбити илузије идеолошке свести, разоткривајући механизме њеног функционисања. Али, ову моћ одрицао је самој друштвеној пракси, чак и револуционарној - тако код њега марксистичка теорија остаје одвојена од радикалне праксе, која би требало да буде утемељена на њој. Зак-

<sup>13</sup> И Алтисер на више места истиче да нема „чисте“ филозофије, да у „свакој 'филозофији', чак и када она изричито и колико је могуће 'доследно' заступа једну од две велике антагонистичке тенденције, постоје изражени или виртуелни елементи *друге* тенденције“ (Алтисер, 1975:46; 1975б: 121). То би значило да и у материјализму може бити присутна извесна идеалистичка тенденција.

<sup>14</sup> „Без појма алијенације, мислећа мисао би напустила своју критичку функцију“ (Лефевр, 1973:322-324)



ључак је да сама пракса никада не може бити потпуно радикална, да увек постоји неки остатак објективности (материјалности) који не може бити растворен у субјекту (идеалитету свести). Ту има извесне истине - револуција заиста наилази на овакве објективне препреке; али, она је револуција само утолико и само онда када је потпуно свесна онога што чини, и када успева да савлада ове препреке, у супротном, она поново запада у претходно стање идеолошког (не)препознавања. Алтисер готово *нигде не говори о смислу револуције*, правом улогу класне борбе пролетеријата и карактеру комунистичке заједнице уопште. Уместо тога, присутно је (превише) начелно опредељење за револуцију и сврставање на страну пролетеријата, којима тако недостаје дубље теоријско образложење. А тамо где спомиње бескласно друштво, инсистира пре свега на очувању отуђених друштвених структура, укључујући идеолошке.

*Неуклоњиви остатак материјалног* који се опире нашој свести и слободној вољи, који је конститутиван за сваки материјализам, укључујући Марсков, састоји се у чињеници *постојања природе*, и нас самих као природних (телесних) бића. Људи ће и у комунистичкој заједници морати материјално производити да би подмирили своје материјалне потребе, односно водити овакве или онакве борбе са природом. За материјализам природа никада не може (до краја) бити идентична са духом, растворена у његовој самосвести. Али, људи ће се односити према природи потпуно *свесни онога што чине*, прозирући своју друштвену праксу, која је до тада била непрозирна. Ова пракса, и њене структуре, у таквој заједници губе свој отуђени (постварени) карактер, инертност материјалности која се непопустљиво опире нашем слободном и свесном овладавању. Алтисер не прави ову битну разлику, и зато његов материјализам остаје битно мањкав, *готово сасвим идентичан оном вулгарном*, развијаном пре појаве класичног немачког идеализма. Када брани материјализам, он стално истиче непремостиву раздвојеност мишљења (предмета сазнања) и бића (стварног предмета), и примат другог над првим. Идеализам брани само у области теоријске праксе, која остаје одвојена од политичке. У свим другим ситуацијама он га, без икакве задршке, напада и оспорава, и та критика је средишње место његове филозофије. Алтисер не увиђа да у самој револуционој, и друштвеној пракси будућности, људско материјално деловање (биће) не може постојати „пре и независно“ од његове свести (мишљења), да је *суштина ове праксе управо у укидању ове подвојености*. У радикалној пракси чин и свест о чину падају у-једно. Идеолошки привид (превид) је у таквој пракси *искључен*. То је моменат идеализма присутан у самом језгру Марксовог материјализма. Заиста, идеалистичке паролe о човековој слободи и стваралаштву могу одвести у идеолошку странпутицу ако их не подупире захтев за класном борбом и, пре свега, трезвена класна анализа. Али, ништа мању опасност не представљају ни пукe декламације о класној борби, радикално испражњене од хуманистичког садржаја. Као такве, оне могу подупирати политичку праксу у којој је пролетеријат додуше победио буржоазију, али је остао пролетеријат, не еманципујући се у људе; или, бар, бити немоћне спрам такве праксе. У таквом друштву, пролетеријат је победио у класној борби, али и даље постоји као класа, са одговарајућим местом у подели рада (макар „техничкој“). Једна од

крилатица технократизма била је: „владавина (над) људима биће замењена управљањем стварима“. Веровало се да ће у технократски замишљеном друштву сами по себи ишчезнути односи власти, па тиме и експлоатације. Међутим, он се позивао на „природу ствари“ која налаже да људи морају обављати тачно одређене функције у технолошком апарату, и бити у потпуности подређени његовим императивима. Управљање стварима од стране људи полако се преокренуло у управљање људима од стране ствари. Разградња људске субјективности ишла је упоредо са попримањем одлика субјективности код самих ствари; оно што су људи губили, на себе је преузимала сама ствар(ност). Слично је код Алтисера. Не понавља ли се онда код њега исто оно што се десило у капитализму, само без односа експлоатације. Друштвена стварност својом структуром прописује одговарајућу поделу рада, а људи одговарају овим захтевима тако што заузимају одређена места у њој. Марксдова визија „тоталног“ човека у таквом друштву не може бити остварена. Људи не стварају услове свог постојања, већ их налазе затечене; идеологија их снабдева илузијама субјективности (слободе). Људи су лишени пуне субјективности, али зато структура постаје Субјект. *Код Алтисера структурализам односи тако превагу над Маркс(изм)ом.*

Али, у техничкој подели рада, једни командују, други извршавају, то извире из саме „природе ствар(ност)и“. Нису ли то обриси *нове класне поделе*, макар без њене економске основе (приватног власништва над средствима за производњу)? Да ли је такво друштво у *правом смислу бескласно*? Не прикрива ли позивање на „природу ствар(ност)и“ *нове односе моћи (власти)*, који је требало у потпуности да ишчезну? Немају ли онда такви позиви идеолошке учинке? Чини се да Алтисерова теорија идеологије, која пројектује отуђену поделу рада и постојање идеологије и у само бескласно друштво, у крајњем завршава као једна *теоријска идеологија*. Или, бар, може послужити у те сврхе, не бивајући имуна на њих<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Овде треба указати на још један проблем у Алтисеровој теорији идеологије. Алтисер, наиме, каже да је „идеологији својствено да има такву структуру и такво функционисање да они од ње чине једну неисторијску, то јест свеисторијску реалност, у том смислу што су ова структура и ово функционисање, под истим непроменљивим обликом, присутни у ономе што се зове целокупна историја, у смислу у коме Манифест дефинише историју као историју класне борбе, то јест историју класних друштава“ (Алтисер, 1979:101). Значи, не само да је идеологија саставни део сваког друштва (овде се Алтисер само „привремено ограничава на 'класна друштва' и њихову историју“, 1979:102), него она има идентичну формалну структуру кроз читаву историју, њени механизми функционисања су једноставно непроменљиви. Међутим, ако економски односи у крајњем детерминишу све остале друштвене инстанце, укључујући и идеологију, и ако се њихова структура и механизми мењају кроз историју, како је могуће да структура и механизми идеологије остану историјски непромењени. Већ у класичној буржоаској идеологији, везаној за период раног капитализма, ишчезава фигура Апсолутног Субјекта који је трансцендентан у односу на људске субјекте, прописујући им шта треба да раде како би „све било у реду“, „ствари ишле својим током“. Уместо Бога или краља, појављује се апстрактни грађански субјект, као инстанца која је већ иманентна постојећим економским и правним односима. Његов конкретан лик је фигура оца, као приватног власника и главе грађанске породице. На овој фигури почива модел Фројдове психоанализе. Међутим, са каснијим развојем капитализма, долази до промене његове економске структуре, па тиме и идеологије. Као што из друштвене стварности нестају индивидуални, изоловани приватни власници, бивајући замењени формама концентрисаног и монополизваног капитала, тако из идеолошких механизма нестаје фигура оца, уступајући место ано-

## Литература:

1. Altiser, Luj (1979): *Ideologija i državni ideološki aparati*, Marksizam u svetu br. 7-8
2. Althusser, Louis (1990): *Theory, Theoretical Practice and Theoretical Formation: Ideology and Ideological Struggle*, u zborniku: *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists & Other Essays*, VERSO, London-New York
3. Altiser, Luj (1975): *Elementi samokritike*, BIGZ, Beograd
4. Altiser, Luj (1971): *Za Marksa*, Nolit, Beograd
5. Altiser, Luj (1975b): *Odgovor Johnu Lewisu*, Marksizam u svetu br. 7-8
6. Altiser, Luj (1978): *Je li jednostavno biti marksista u filozofiji*, u zborniku: *Čemu još filozofija*, Cekade, Zagreb
7. Altiser, Luj: *Tri beleške o teoriji diskursa*
8. Marks/Engels (1964): *Nemačka ideologija*, Kultura, Beograd
9. Marks, Karl (1979): *Kapital*, Prosveta-BIGZ, Beograd
10. Mark/Engels (1989): *Rani radovi*, Naprijed, Zagreb
11. Engels, Fridrih (1950): *Razvoj socijalizma od utopije do nauke*, u: Marks/Engels, *Izabrana dela*, tom II, Kultura, Beograd
12. Šmit, Alfred (1975): *Strukturalistički napad na istoriju*, Marksizam u svetu br. 7-8
13. Lefevr, Anri (1973): *S onu stranu strukturalizma*, Komunist, Beograd
14. Markuze, Herbert (1977): *Kultura i društvo*, BIGZ, Beograd

---

нимном апарату масовне производње и потрошње. У идеологији савременог капитализма као друштва (потрошачких) маса, инстанца која се обраћа (интерпелира) појединачне људске субјекте, не само да није трансцендентна у односу на њих, него више није ни субјект. Док је рани капиталистички модел још дозвољавао генезу аутономне субјективности (која се формирала у отпору спрам ауторитета оца), у друштву масовне конзумације таква је аутономија изузетно отежана. Нестаје грађанска породица као посредник између појединца и друштва, тако да појединац бива директно изложен императивима „јавног мњења“. Зато рецимо Маркузе масовно друштво зове „друштвом без оца“ и у том контексту говори о „застаревању психонализе“ (Маркузе, 1977).

Алтисер уопште не разматра ова питања. Уместо тога, он узима једну одређену идеологију (религиозну), карактеристичну за одређену друштвено-историјску формацију (феудализам), и њену структуру проглашава за структуру идеологије уопште. Његов анти-историзам на крају доводи до ишчезавања сваког (конкретног) историјског кретања из теоријске анализе. Као што је идеологију учинио трансисторијском појавом, саставним делом сваког друштва, тако и њену структуру чини непроменљивом кроз историју, упркос променама структуре детерминишуће економске инстанце. Након утопијског (хуманистичког) елемента Марксовог учења, отпада и његов научни (генуино марксистички) елемент (историјски материјализам), који говори о динамичном узајамном деловању „базе“ и „надградње“ током историјског процеса. Онда се поставља оправдано питање: *шта уопште остаје од Маркс(изм)а?!*

## ALTHUSSER'S THEORY OF IDEOLOGY

### - BETWEEN STRUCTURALISM AND MARX(ISM) –

**Summary:** Altiserov unquestionable contribution to the history of Marxism is in prove that an abstract philosophical discourse about the man, his alienation and de-alienation (liberation), which was dominant in the Marxist philosophy too, is a serious obstacle to a radical theoretical and political practice. Namely, such a humanism overlooks the crucial importance of class struggle and class analysis. He also rightly pointed to the lack of developed theory of ideology in Marxist philosophy, properly criticized some of the limitations of Marx's conception of ideology. However, his ultimate position that ideology remains a permanent element of social reality, ie. it is a necessary for each, not just a class society, is unacceptable. He denies the possibility that man can overmaster the structures of his social life; they inevitably dominate the life and consciousness of individuals, despite the disappearance of class relations of exploitation. The influence of structuralism comes here to the fore: the subjects are affected by anonymous objective structures, and their consciousness (subjectivity) is just the effect of action of these (ideological) structures. So, structuralism prevails Marx(ism) in Althusser's thought. It appears therefore that Althusser's theory of ideology, which projects the alienated division of labor and the existence of ideology in a classless society too, ultimately ends up as a theoretical ideology.

**Key words:** ideology, Marxism, structuralism, humanism, materialism, idealism, science, utopia, criticism, revolution, class(less) society