

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Rok Kogej

Althusserjevo branje Machiavellija

Diplomsko delo

Ljubljana, 2009

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Rok Kogej

Mentor: red. prof. dr. Igor Lukšič

Somentor: doc. dr. Žiga Vodovnik

Althusserjevo branje Machiavellija

Diplomsko delo

Ljubljana, 2009

Althusserjevo branje Machiavellija

Avtor se v svoji diplomski nalogi ukvarja z branjem Machiavellija, kot ga je (predvsem) v *Machiavelli in mi* podal Louis Althusser. V prvem delu preučuje kontekst, znotraj katerega Althusser bere Machiavellija. To branje postavi v zadnje obdobje Althusserjevega ustvarjanja, bralcu pa slednjega predstavi kot simptomatično figuro tistega, čemur z Badioujem, Laclaujem in Mouffovo pa tudi z Althusserjem samim pravi 'kriza marksizma'. Ogleda si tudi podrobnosti okrog neke podtalne filozofske tradicije, s katero se je Althusser ukvarjal v svojem zadnjem obdobju (aleatorični materializem oz. materializem srečanja), in z umestitvijo Marxa vanjo. V drugem delu se avtor spoprime s srečanjem med Althusserjem in Machiavellijem, kot se to razteza vse od 'Machiavellijeve samote' preko 'Podtalnega toka materializma srečanja' in končno do *Machiavelli in mi*, za zaključek tega dela pa si ogleda posledice, ki jih ima Althusserjevo branje Machiavellija za interpretacijo njegovega zadnjega obdobja. Pri vsem tem avtorja vodi dvoje: Althusserjevo stališče, ki pravi, da je Machiavellija treba razumeti kot misleca nekega *začetka*, namreč tistega italijanske nacionalne države, obenem pa tudi *naključnih* pogojev njene konstitucije, in lastna ugotovitev, da je potrebno takšno branje umestiti v marksistično problematiko prehodov med posameznimi produkcijskimi načini (v tem primeru med fevdalizmom in kapitalizmom), v okviru katerega naletimo tudi na vprašanje opredelitve in lokacije politike.

Ključne besede: kriza marksizma, začetek, srečanje, naključje, politika

Althusser's reading of Machiavelli

In his diploma thesis the author deals with the reading of Machiavelli, as presented by Louis Althusser (primarily) in *Machiavelli and Us*. The first part examines the context, within which Machiavelli is read by Althusser. Author places this reading into the final period of Althusser's life, whereas to the reader the latter is presented as a symptomatic character of that which not only the author, but also Badiou, Laclau and Mouffe as well as Althusser himself refer to as 'the crisis of Marxism'. He also examines the details concerning a certain underground philosophical tradition, which by including of Marx therein Althusser dealt with in his final period (aleatory materialism or the materialism of the encounter). In the second part the author tackles the encounter of Althusser and Machiavelli, reflected first in 'Machiavelli's Solitude', then in the 'Underground Current of the Materialism of the Encounter' and finally in *Machiavelli and Us*. In the conclusion of his thesis he also examines the consequences of Althusser's reading of Machiavelli to interpretation of his final period. Thus, there are two things pursued by the author: the position of Althusser, saying that Machiavelli is to be understood as a thinker of a certain *beginning*, i.e. that of an Italian nation state, as well as of *coincidental* conditions of the constitution thereof and his own ascertainment that such reading has to be classified as one of the problems of Marxism in connection with the transition from one mode of production to the other (in this case from feudalism to capitalism), within which we come across the question of determination and location of politics as well.

Key words: crisis of Marxism, beginning, encounter, coincidence, politics

Kazalo vsebine

1 Uvod	5
1.1 Struktura diplomskega dela	6
1.2 Metodologija.....	7
2 Zadnji Althusser	8
2.1 Eden ali več Althusserjev?	8
2.2 Kriza marksizma.....	9
2.3 Materializem srečanja/aleatorični materializem	15
2.3.1 Skrivnost neke podtalne filozofske tradicije.....	15
2.3.2 Srečanje pri Marxu in Engelsu.....	18
3 Althusserjevo branje Machiavellija	20
3.1 Srečanje med Machiavellijem in Althusserjem	20
3.2 Machiavellijevo mesto znotraj podtalnega toka materializma srečanja	20
3.3 Machiavelli in mi.....	22
3.3.1 Teorija in politična praksa	22
3.3.2 Teorija in teoretični dispozitiv v Machiavelliju.....	25
3.3.3 Teorija novega Vladarja.....	26
3.3.4 Politična praksa novega Vladarja.....	29
3.4 Pomen Althusserjevega branja Machiavellija za razumevanje njegove misli.....	32
4 Zaključek	38
4.1 Odgovori na raziskovalna vprašanja.....	38
4.2 Sklepne misli	40
5 Literatura	42

1 Uvod

Težko se je ne strinjati s tezo, da je Niccolò Machiavelli eno najbolj zlorabljenih imen iz zgodovine političnih idej. Skozi leta mu je sicer le uspelo pridobiti neko spoštovanje s strani političnih teoretikov (Skinner, Strauss...) in dandanes velja za utemeljitelja moderne politične znanosti, v javni rabi pa vseeno ostaja ponižan na raven slovarskega gesla, označevalca, ki se ga skuša navezati na vse, kar je zahrbtnega in nemoralnega v politiki – makiavelizem.¹ Naj že tu, na samem začetku, naredimo rez in se distanciramo od ostalih diplomskih del na temo Machiavellija, a ne zaradi naše lastne pretencioznosti, temveč zgolj iz nuje, h kateri nas poziva zvestoba do teoretske jasnosti. Machiavelli namreč ni objekt naše analize. Bolj kot Firenčanu to mesto pripada Francozu, ki ga bere – Louisu Althusserju, velikemu filozofu, ki je prepotoval pot od mladega katoličana in briljantnega študenta elitne École normale supérieure do duševnega bolnika in morilca svoje žene, nekje vmes zaslovel kot eden najbolj inovativnih in cenjenih interpretov Marxove teorije, med svoje študente pa je lahko štel mislece največjega kova (naj omenimo samo imena, kot so Badiou, Balibar, Derrida, Foucault, Macherey, Poulantzas in Rancière). Rečeno drugače: Machiavelli je objekt *naše* analize le toliko, kolikor je objekt *Althusserjeve*.

Po vseh uveljavljenih interpretacijah Machiavellija, po vsem razglabljanju o temah, ki se kažejo kot ključne v njegovi misli, si težko predstavljamo, da je mogoče o njem sploh še kaj novega reči. A pojavi se docent z ÉNS, ki Machiavellija bere na nek nov, svež način in – kar je še pomembneje – v nekem novem, svežem kontekstu. Govorimo o *zadnjem* Althusserju, Althusserju mislecu naključnosti. Pokaže nam, da pravo vprašanje ni, ali je bil Firenčan republikanec ali monarhist, ali je bila njegova pozicija, kar se morale tiče, deontološka ali konsekvencialistična. Edino kar po Althusserju šteje, je problem, ki je ležal *pred* Machiavellijem – problem ustanovitve nacionalne države, ki je *politični* problem, njegova razrešitev pa je edini smoter, ki bi ga smeli videti v vseh Machiavellijevih delih, v njegovi *teoriji*. To je tisto, kar nam Machiavelli prinaša in kar ga dela tako fascinantnega – teoretizacija politične prakse oziroma poskus mišljenja nekega političnega problema skozi teorijo, problema, ki pa ga lahko v zadnji instanci razreši zgolj praksa. Seveda to niso vse Althusserjeve inovacije, je pa to vsaj nek njihov postulat. Naj ne razkrijemo vsega že na začetku in se raje preusmerimo k raziskovalnim vprašanjem, ki bodo vodila našo pot.

¹ Za sprejem Machiavellijeve misli in glavne debate, ki so se razvile okoli nje, glej Lukšič in Pikalo 2007, 99–104.

1. V kakšnem kontekstu (mesto znotraj Althusserjevega teoretskega opusa in konkretnih zgodovinskih okoliščin) Althusser bere Machiavellija?
2. Katere so za Althusserja ključne značilnosti Machiavellijeve misli?
3. Kakšno vlogo imajo dela o Machiavelliju pri interpretaciji Althusserjevega zadnjega obdobja?

Za konec začetka pa še odgovor na vprašanje, zakaj sploh ta tema. Althusser strukturalist bi vam rekel, da je izbira teme posledica subjektive pozicije znotraj nekih struktur. Althusser materializma srečanja bi sprejel tudi nek drug odgovor – naključje, ki je tudi samo otrok mnogih predhodnih naključij. Srečanjem med nami in Althusserjem je plod naključja in lahko bi se zgodilo, lahko pa tudi ne. Zgodilo se je, njegov *sprijem* pa leži pred vami.

1.1 Struktura diplomskega dela

Naloga je sestavljena iz dveh glavnih delov: iz zgodovinske in teoretske umestitve t. i. zadnjega Althusserja, iz predstavitve in analize Althusserjevega ukvarjanja z Machiavellijem ter njegovih posledic. Naloga je sicer razdeljena na štiri poglavja.

1. Prvo poglavje oz. uvod, v katerem podamo raziskovalna vprašanja, pojasnimo strukturo diplomskega dela in uporabljeno metodologijo.
2. Poglavje o zadnjem Althusserju, ki je razdeljeno na tri podpoglavja. V prvem si bomo ogledali (konceptualne) reze znotraj Althusserjeve teoretske misli. Sledila bo predstavitev nekega širšega teoretskega in zgodovinskega konteksta, ki mu bomo rekli 'kriza marksizma', ter podrobnejši prikaz Althusserjevih razmišljanj o materializmu srečanja.
3. Poglavje, ki je posvečeno Althusserjevemu branju Machiavellija. Razdeljeno je na več podpoglavij, v grobem pa bi jih lahko razdelili na del, posvečen Althusserjevemu ukvarjanju z Machiavellijem pred *Machiavelli in mi*² (1986), del, posvečen bolj ali

² Naj na tej točki obrazložimo logiko prevajanja naslovov Althusserjevih del, ki so navedena v naši diplomski nalogi. Če je bilo delo že prevedeno v slovenščino, bo uporabljen naslov, ki ga je izbral prevajalec; če dela ni na voljo v slovenščini, bilo pa je prevedeno v angleščino, smo njegov naslov v slovenščino prevedli sami; v primeru, da neko delo obstaja le v izvorniku (tj. francoščini), naslova ne prevajamo. Naslovi del ostalih avtorjev so prevedeni le, če obstaja slovenski prevod. Dela, ki so večinoma izšla v samostojni izdaji, pišemo v poševnem tisku, krajša besedila (eseje, članke ipd.) pa v enojnih narekovajih, ob prvi omembi katerega od Althusserjevih besedil pa zavoljo boljše kronološke predstave navedemo tudi letnico, kdaj so bila napisana oz. – če ta ni znana – njihovega izida.

manj izključno slednjemu, in pa zadnji del, v katerem bomo preučevali posledice tega branja za odstopanja pri interpretaciji Althusserjeve misli.

4. Zaključek, v katerem bomo podali sklepne misli in priverili, če bil nač cilj (tj. odgovoriti na zastavljena raziskovalna vprašanja) dosežen.

1.2 Metodologija

V svojem raziskovanju bomo uporabili več metod raziskovanja, vse pa bi lahko izpeljali iz istega principa, ki bi ga lahko skupaj s Kirnom (2005, 7) označili v nekem smislu za historično materialističnega: »[G]re za neko tematizacijo misli, ki vznikne iz nekih materialnih okoliščin, obenem pa sama definira in vpliva na realnost«. Tako moramo pritrditi Šterkovi (2003) in reči, da je potrebno poznati biografijo, da bi poznali teorijo, obenem pa s tem še vedno nismo povedali dovolj. Poleg strogo biografskega je potrebno poznati predvsem nek širši zgodovinski in teoretski kontekst, tj. tisto kar Althusser skozi velik del svoje kariere (skupaj z Leninom) imenuje *konjunktura*. Ali če razložimo z bolj strogo tehničnim izrazoslovjem: v prvem delu, v predstavitvi zadnjega Althusserja, bomo uporabili predvsem zgodovinske analize, opisne metode in analize sekundarnih virov. V drugem delu, ko se bomo ukvarjali z Althusserjevimi deli o Machiavelliju, pa bomo uporabljali predvsem opisno metodo in analizo sekundarnih virov.

Preden preidemo k stvari, naj na tem mestu razčistimo še neko potezo, ki je ključna za razumevanje naše metode: na začetku priprav na pisanje diplomske naloge smo imeli v mislih projekt vzporednega branja Althusserja in Machiavellija, a smo v procesu kmalu ugotovili, da ta pot ni skladna z našo namero branja Althusserjevih tekstov o Machiavelliju kot srečanja, ki se je že zgodilo in proizvedlo svoje učinke, torej prav ta besedila in pa odzive nanje. Zaradi te že prej razjasnjene pozicije (Machiavelli je objekt naše analize le toliko, kolikor je objekt Althusserjeve) smo že zgodaj opustili študij *Vladarja* in *Razmišljanj* in se zato toliko bolj posvetili Althusserju, njegovim delom in kontekstu, znotraj katerega je (še posebej v kasnejših letih) mislil in ustvarjal.

2 Zadnji Althusser

2.1 Eden ali več Althusserjev?

Usluga, ki jo je Althusser v *Za Marxa* (1965, za povzetek glej Althusser 2005, 21–39) naredil Marxu, ko je znotraj njegove misli identificiral rez, se mu da tudi vrniti. Ferretter (2006, 4–5) Althusserjevo kariero razdeli na pet obdobj.³

1. *Zgodnja dela* (1946–1951)

Althusser se ubada s prehodom od hegeljanstva k marksizmu in od katolicizma h komunizmu, obenem pa zagovarja revolucionarni potencial Heglove dialektike proti njegovi lastni politični konzervativnosti (glej Althusser 1997), torej prav tisto pozicijo, ki jo je kasneje tako neusmiljeno napadal.⁴

2. *Zrela dela* (1960–1966)

Gre za marksistično revolucijo v Teoriji, za razdelavo osnov znanosti o zgodovini, ki naj bi jo odkril Marx. V tem obdobju je ustvaril obe svoji najbolj znani knjigi, in sicer *Za Marxa* in *Brati Kapital* (1965), pri čemer gre pri slednji za delo večih avtorjev (poleg Althusserja najdemo v francoski verziji še eseje Balibarja, Estableta, Machereya in Rancièra).

3. *Samokritika* (1967–1975)

Althusser se posuje s pepelom za pretiran 'teoreticizem' prejšnjih del in nanovo definira filozofijo kot v zadnji instanci »razredni boj v teoriji«. Poglavitni deli tega obdobja sta *Filozofija in spontana filozofija znanstvenikov* (1967) in *Lenin in filozofija* (1971).

4. *Kriza marksizma* (1976–1978)

Althusser z naraščajočim odporom pljuva čez teorijo in prakso francoske komunistične partije (PCF), kličoč k samokritični reinterpretaciji Marxovih del. Pomembnejši eseji so 'O 22. kongresu Francoske komunistične partije' (1977), 'Kriza marksizma' (1977), 'Kaj se mora spremeniti v partiji' (1978), 'Marksizem danes' (1978) in 'Marx v svojih mejah' (1978).

³ Razlike, ki ločijo posamezna obdobja znotraj Althusserjeve teorije, niso epistemološkega, temveč konceptualnega značaja (Beverungen 2008, 105).

⁴ Ferretter tu izpusti celo desetletje Althusserjevega ustvarjanja, ki ga Elliot (v Beverungen 2008, 105) strne z izrazom 'dela preloma', tj. preloma med Althusserjem, ki je še obračunaval z lastnim katolicizmom, in tistim marksistične slave. Iz tega obdobja (z letnico 1959) je tudi njegovo branje Montesquieuja.

5. *Aleatorični materializem oz. materializem srečanja*⁵ (1979–1986)

Materializem srečanja je podtalni tok v zgodovini filozofije, ki je prvo in predvsem filozofija zgodovine, ki za razliko od historičnega materializma v ospredje postavlja naključnost. V seriji krajših besedil in intervjujev Althusser vzpostavi pozicijo, da zgodovina ni proces nujnosti, proces z začetkom in koncem, temveč rezultat serije naključnih serij. Paradigmatska primera te pozicije bi bila 'Podtalni tok materializma srečanja' (1982) in *Sur la philosophie* (izdano posthumno leta 1994), ter tudi *Machiavelli in mi*.

Čeprav so ta in podobne delitve daleč najbolj izčrpne, se bo za nas bolj plodovito izkazala tista, ki Althusserja deli glede na njegove opredelitve filozofije. Kolškova (2007b, 149) tako Althusserjevo filozofsko delo razdeli na tri obdobja, in sicer glede na spremembe v njegovi definiciji filozofije: obdobje teorije teoretske prakse in epistemološkega reza med znanostjo in ideologijo (ključni deli bi bili seveda *Za Marxa* in *Brati Kapital*), obdobje filozofije kot razrednega boja v teoriji (*Lenin in filozofija*) in obdobje materializma srečanja ali aleatoričnega materializma, ko je bil končan tudi *Machiavelli in mi*. Prvemu obdobju bomo rekli 'zrelo', drugemu 'pozno' in tretjemu 'zadnje'. Čeprav bo naše pozornosti deležno predvsem slednje, naj že tu ugotovimo, da posamezna obdobja Althusserjevega ustvarjanja niso s kirurškim rezom ločena drugo od drugega. Ne gre za vsakokratno zamenjavo celotnega konceptualnega aparata, temveč dostikrat (ne pa vedno) preprosto za nove teorije in koncepte, ki pomagajo dopolniti stare. To bomo na primeru *Machiavelli in mi* izkusili tudi sami.⁶

2.2 Kriza marksizma

Ena izmed tez, ki jih zasleduje Mladen Dolar v svojem nekrologu v drugo umrlemu Althusserju⁷ (1991), pravi, da bi se dalo uslugo, ki jo je Althusser naredil Machiavelliju, ko je v 'Machiavellijevi samoti' (1977) prepoznal njegovo osamljenost, tudi vrniti. Če Firenčan stoji »vmes med dolgo moralizirajočo religiozno in idealistično tradicijo, ki jo radikalno zavrača in med novo tradicijo politične filozofije naravnega prava, ki bo vse preplavila in v kateri se je

⁵ Materializem srečanja in aleatorični materializem sta sinonima (alea v latinščini pomeni naključje ali srečo) (Kolšek 2007a, 101).

⁶ Morfino (2005) najde štiri elemente, ki so v Althusserjevi misli vztrajali od šestdesetih let dalje: koncept procesa brez subjekta in negacija vsakršne teleologije, notranje ali zunanje; primat odnosov nad elementi, ki stopajo v te odnose; teoretični antihumanizem; opredelitev metafizične strukture s shemo Izvor-Subjekt-Objekt-Resnica-Cilj-Temelj.

⁷ Althusserjevo prvo smrt predstavlja nek novembrski dan v letu 1980, ko se je z umorom svoje žene obsodil na izgon iz javnega življenja.

prepoznala vzpenjajoča se buržoazija« (Althusser 1991, 168), njegova samota pa je v tem, »da se je osvobodil prve tradicije, še preden je druga preplavila vse skupaj« (prav tam), se je tudi Francoz vpisal v prav takšen prelom, in sicer »v prelom dveh dob, na eni strani obdobja določene hegemonije levičarskega diskurza, tako ali drugače navezanega na marksizem – obdobja, ki ga je zdaj nepovratno konec; na drugi strani dobe 'post-socialističnega' konsenza, kjer je absolutno hegemonijo zadobil univerzalni diskurz demokracije, človekovih pravic in proste cirkulacije kapitala (vključitve v 'Evropo', sprostitev tržnih zakonitosti, tehnološkega napredka itd.)« (Dolar 1991, 183).

Althusser je bil torej osamljen. A osamljen v čem? Kaj je ime za delovni prostor, v katerem je lahko razvil radikalno pozicijo, o kateri bomo govorili kasneje? Odgovor na *kje* se nam je že nakazal: med prej in kasneje, med obdobjem prevlade marksističnega diskurza in tistim kar je prišlo za njim. Vseeno pa ta kraj ni preprost konec neke dobe, ki pride pred začetkom druge. Govorimo o nekem dobesednem *med*, kraju, ki ga prva doba sicer že nakazuje, ki predstavlja njeno dovršitev, ne more pa ga več vzeti za svojega, obenem pa še ni šel dovolj preko in čez, da bi ga lahko imeli za nekaj povsem novega. Althusser je utelešal prav ta kraj, »isti trenutek, ko je bilo mogoče za hip pogledati za kulise, v neko zastrto dimenzijo, preden se je uveljavila nova hegemonija« (prav tam). Temu trenutku, temu *ne-kraju*⁸ bomo rekli kriza marksizma.

Althusser je torej končal osamljen v krizi marksizma, v njej pa tudi dočakal svoj teoretski in biološki konec. A nadeti ime neznanemu nam o temu še ničesar ne pove, saj najpomembnejša vprašanja ostajajo neodgovorjena. Katere razsežnosti je kriza dobila? Kakšni so sploh vzroki zanjo in kaj jo je nasledilo? Citirali smo že Dolarja, ki omeni eno izmed razsežnosti, in sicer politično. A kriza je bila dvojna, saj se je vzporedno s politično pojavila še teoretska. Na terenu politike je bila jasna in se je izpela v propadu vseh oblik realno obstoječega socializma (z eksotičnimi izjemami, ki pa imenu 'socializem' niso ravno v čast), ki pa še zdaleč niso bile edini referent marksizma, kar poudari tudi Alain Badiou⁹ (2004). Referenti so bili tako trije: poleg socialističnih držav še delavsko gibanje in boji za nacionalno osvoboditev, skupaj pa so uravnavali »marksizem glede na dejansko zgodovino in ga odtegovali golim mnenjskim tokovom, četudi so bili le-ti revolucionarni. Prek njih si je utiralo pot prepričanje, da

⁸ Ne-kraju zato, ker njegova pozicija enostavno ni vzdržna, saj je doba, ki ji pripada, porabila ves svoj kapital in ji ne preostane drugega, kot da jo preglasi nova. A ne zaradi dela negativnega v smislu heglvskega *aufgehoben*, temveč preprosto zato, ker je kratko malo prišel dan, ko se je neka singularnost razkropila in je bilo treba »na novo razdeliti karte in kocke na novo vreči na prazno mizo« (Althusser 2000, 166).

⁹ Za bolj faktilčno branje politično-zgodovinskega konteksta (dozdevnega) prehoda priporočamo *From Marxism to Post-Marxism* (2008) Görana Therborna.

zgodovina deluje v smeri kredibilnosti marksizma. Vstaja, država, narod, množična sindikalna akcija, vsi ti termini, v katerih je – na videz – povzeta delavska politična zmožnost, so prišli do svoje artikulacije v marksizmu, svojega vrhovnega subjektivnega agensa pa dobili v marksistični partiji« (prav tam, 22).

Kriza marksizma v Badioujevi interpretaciji tako pomeni ravno »postopno sesutje tega referenčnega dispozitiva« (prav tam). In sesul se je spektakularno. Delavski referent je dokončno blamirala poljska Solidarnost, ta »skorajda kemično čista delavska politična misel« (prav tam, 34), ki pa se je postavila prav proti marksizmu-leninizmu in tako razkrojila nujnost totalitete marksizma ter delavskih gibanj. Narodnostna osvoboditev kot referent je svoj zgodovinski kapital zapravila, ko je Vietnam postal država, se prelevil v ekspanzionistično vojaško silo in tako na laž postavil še eno nujnost, namreč nujnost prekrivanja narodnostnega z vprašanjem ljudske emancipacije. Etatistični referent z njegovo logiko diktature proletariata vred pa je pokopala predvsem bilanca Sovjetske zveze (prav tam, 31–32). Badiouju niti ne preostane drugega kot ugotoviti, da je marksizem »danes nezmožen še naprej izstavljati menice na Zgodovino. Njegov kredit je izčrpan, zdaj je reduciran na nauk med nauki« (prav tam, 22).

In kaj je za marksizem kot teorijo pomenila ta redukcija? Razumeti moramo, da za Badiouja marksizem prvotno ni toliko nauk, kot »ime Enega za mrežo, ki jo tvorijo politične prakse« (prav tam, 38), a to ne pomeni nič drugega kot to, da je marksistična teorija nastala kot miselni akt, ki je zarezal v neko realno, da je šlo za neki 'obstaja' (prav tam, 42). Prav ta 'obstaja' oz. realno, ki se je skozi zgodovino prelevilo v (samo)referenčni dispozitiv marksizma, je izginil(o). Bolj ko so se marksizmu izmikali njegovi referenti, bolj je bil dovzeten za napade drugih teoretskih smeri. Kar je bilo glede na povedano razumljivo, saj je marksizem izgubil svoj glavni adut, namreč izgovarjanje na sposobnost pojasnjevanja družbenega dogajanja. Kriza referentov je pomenila, da »marksizem danes ni več zmožen misliti samega sebe v izkustvu. Ne srečuje se več kot moč strukturiranja dejanske zgodovine« (prav tam). Ko se je izkazalo, da je vse, kar je prerokoval kot nujno in neizbežno v resnici bolj ali manj naključno, totaliteta – po mnenju nekaterih ključna beseda zahodnega marksizma¹⁰ (glej Jay 1984) – pa goli privid, ko je torej marksistična teorija prenehala biti *revolucionarna*

¹⁰ Pod to oznako Jay v *Marxism and Totality* (1984) razume tradicijo, ki se začneja pri Lukácsu, Korsch, Gramsciju in Blochu, njeni glavni člani pa so še frankfurtovci Horkheimer, Adorno, Marcuse in Habermas, Francozi Lefebvre, Goldmann, Sartre, Merleau-Ponty in Althusser, ter Italijana Della Volpe in Colleti. Za alternativni popis predstavnikov zahodnega marksizma glej Anderson 1976.

teorija, ki je lahko molzla dejstvo, da je bila revolucija, o kateri je govorila, dejansko v teku, ji ni ostalo drugega, kot čakati, da jo kritiki ponižajo na status obrobne akademske kuriozitet, na »nauk med nauki«.

Če se posvetimo prav zahodnemu marksizmu kot tisti podtalni tradiciji, v katero se je vpisal tudi Althusser, potem so njegovega najprepričljivejšega nasprotnika predstavljali post-strukturalisti, če ne zaradi drugega zato, ker so vdrli na teren samega (zahodnega) marksizma, kritika koncepta totalitete v vseh njenih inačicah pa je bila njihov priljubljen konjiček¹¹ (glej Jay 1984, 510–537). Na tej tradiciji je gradila tudi neka specifična kritika marksizma (kritika marksizma nasploh in – med drugimi – Althusserja konkretno), ki jo danes uvrščamo v t. i. post-marksizem. Njena avtorja sta Ernesto Laclau in Chantal Mouffe, katerih *Hegemonija in socialistična strategija* (1987) je za nas še posebej zanimivo delo, saj v njej obdelata izraz 'kriza marksizma' iz nekega drugega zornega toka, ki bi lahko bil po eni strani antipod, po drugi pa dopolnilo Badioujevi interpretaciji. Njuna stava namreč ni zgolj ta, da se je marksistična teorija sesula zaradi izginotja prakse, ki jo je teoretizirala, temveč trdita, da zgodovino marksistične teorije že vse od konca prevlade vulgarnega marksizma druge internacionale cepi stari prepad med naključnostjo in in nujnostjo oz. njima vzporednimi dihotomijami (univerzalno/partikularno itd.) in da gre prav ta razcep kriviti za nesposobnost marksizma razlaganja družbenih dogodkov, ki je še posebej izrazita postala v drugi polovici 20. stoletja. Rečeno drugače: kriza ni (zgolj) politična, temveč (tudi) teoretična. Nenazadnje je moralo biti v marksistični teoriji nekaj, kar ji je vsaj oteževalo, če ne že onemogočalo, prilagoditev na spremenjeno realnost.

Izvore (dvojne) praznine, katero sta poskušala zapolniti s svojo revizijo koncepta hegemonije, Laclau in Mouffova postavita v tekst Rose Luxemburg 'Množična stavka, partija in sindikati' iz leta 1906, ki govori predvsem o spontanizmu posameznih delov sicer razdrobljenega delavskega razreda, ki se odzivajo eden na drugega in medsebojno prepletajo, to pa privede do enotnosti ekonomskega in političnega boja, tj. do enotnosti delavskega razreda kot revolucionarnega subjekta zgodovine (prav tam, 12). Ključ do razumevanje teksta je prav

¹¹ Paradigmatski primer tega vdora bi bil lahko zagotovo odnos med Althusserjem in Foucaultom. Poleg njunega sodelovanja v okviru ÉNS in Foucaultovega priznanja, da mu je Althusser služil kot vir in navdih (Michel Foucault, info), ju je družilo vsaj še dopisovanje (Montag 2002, 12), Althusserjeve omembe Foucaulta skozi celoten *Brati Kapital*, priznanje dolga Foucaultu v dodatku k angleškemu prevodu *Za Marxa* (2005, 257–258) in zelo osebni odnos, ki je – vsaj z Althusserjeve strani – segal vse od ljubosumja do neizmernega spoštovanja (glej Johnson 1995). Tudi po Jayu (1984, 518) je Foucault »predstavljaj najbolj direkten izziv tradiciji zahodnega marksizma«, saj je bil »od vseh post-strukturalistov še najbolj odločen razširiti kritiko [marksističnega holizma – op. R. K.] jezika, filozofije, psihologije in kulture na družbo in politiko«.

koncept spontanizma, ki implicira radikalno naključnost enotnosti delavskega razreda, obenem pa tudi njeno naddoločenost.

V revolucionarnem položaju ni mogoče *utrditi dobesednega pomena* vsakega posameznega boja, ker vsak boj presega svojo lastno dobesednost in v zavesti množic zastopa zgolj moment bolj globalnega boja proti sistemu. Delavčeva razredna zavest kot globalna zavest zastopa zgolj moment bolj globalnega boja proti sistemu. Delavčeva razredna zavest kot globalna zavest, ki se konstituira na njegovih 'zgodovinskih interesih' in ki je v obdobju stabilnosti 'latentna' in 'teoretična', postane tako v revolucionarnem položaju 'aktivna' in 'praktična'. Zatorej se zdi, da se v revolucionarnem položaju *pomen* vsake mobilizacije tako rekoč razcepi: vsaka mobilizacija zastopa poleg svojih specifičnih dobesednih zahtev tudi revolucionarni proces kot celoto, ti totalizacijski učinki pa se kažejo kot medsebojna naddoločenost bojev. In prav to je opredelitelvena značilnost simbola: označevalec je preplavljen z označencem. *Enotnost razreda je potemtakem simbolna enotnost* (prav tam, 14, poudarki v izvorniku).

Če je logika spontanosti torej simbolna logika, ki deluje, če pretrga z vsakim dobesednim pomenom, je logika nujnosti logika dobesednega in deluje prek utrditve pomena, z odpravo kakršnekoli variacije (prav tam, 16). Kot že rečeno, imamo opravka s starim prepadom med naključnostjo in nujnostjo. A med njima se ustvari napetost in to že s tem, da govorimo o čisto specifični enotnosti, o *razredni enotnosti*, ne da bi bilo v teoriji o spontanosti karkoli, kar bi logično podprlo ta sklep. Zakaj ne bi raje govorili o izoblikovanju, denimo subjektov, ki so po svoji temeljni opredelitvi ljudski ali demokratični? Zakaj bi se morala politična subjektivnost nujno ujemati z razrednimi pozicijami? Zakaj ne moremo predpostavljati njene avtonomije? Luxemburgova nam poskuša na to dilemo odgovoriti z afirmacijo nujnosti objektivnih zakonov kapitalističnega razvoja, ki pelje k vedno večji proletariatizaciji srednjih plasti in kmetov in s tem v neposreden spopad med buržoazijo in proletariatom. Inovacijski potencial logike spontanosti to le omeji, saj produkcije enotnosti politične subjektivitete ne postavi več v sam proces naddoločenosti, temveč enotnost razume skorajda kot infrastrukturno danost (prav tam, 14–15).

Koncept 'omejitev' je še posebej pomemben koncept za razumevanje *Hegemonije in socialistične strategije*, ki ga avtorja razložita v kontekstu Luxemburgove. »Logika spontanosti in logika nujnosti nista ločeni in pozitivni načeli, ki bi se ujemali pri pojasnjevanju nekaterih zgodovinskih situacij, pač pa delujeta kot antitetični logiki, ki se med seboj prepletata le, če druga drugi omejujeta učinke« (prav tam, 16). Če vztrajamo pri ločitvi

obeh logik, dobimo razmerje meja, ki se lahko premikajo k eni ali drugi skrajnosti, niso pa sposobne preseči temeljnega dualizma.¹² A »meje so v resnici *omejitve*« (prav tam, poudarki v izvorniku), iz tega pa izhaja, da »razmerij med 'nujnostjo' in 'naključnostjo' ne moremo dojeti kot razmerja med razmejenima in druga drugi zunanjsima področjema [...], kajti naključno obstaja le znotraj nujnega« (prav tam, 97).

Kako je Luxemburgova pregnala naključnost v okviru nujnega, je jasno. Projekt Laclauja in Mouffove je v tej luči nadaljevanje marksistične logike in obenem njegova radikalizacija, saj z opustitvijo ekonomizma in premestitvijo debate v (post-)strukturalistične vode poskusita transcedentirati dualistično (in monistično) logiko nasploh. Detajli tega poskusa za nas niti niso pomembni. Kar je pomembno je, da sta Laclau in Mouffejeva prepoznala neko napetost, ki je imanentna marksistični misli, in sicer njeno *krizo*. Sam izraz 'kriza marksizma' je leta 1898 skoval Tomáš Masaryk, zanjo pa sta bila značilna »dva temeljna momenta: nova zavest o nepresojnosti družbenega, o kompleksnosti in odporih vedno bolj organiziranega kapitalizma in o razdrobitvi različnih pozicij družbenih dejavnikov, ki bi morale biti po klasični paradigmi enotne« (prav tam, 21). A to ni bila zgolj prehodna kriza, pač pa je marksizem ravno takrat

dokončno izgubil nedolžnost. Na paradigmatsko zaporedje njegovih kategorij je vplival 'strukturni pritisk' vedno bolj neznačilnih situacij, tako da je postalo teže kot kdaj prej reducirati družbena razmerja na strukturne momente, ki so imanentni tem kategorijam. Zaradi vedno številnejših zarez in diskontinuitet se je enotnost diskurza, ki se je dojemal kot bistveno monističen, začela razkrajati.¹³ Odslej naprej je marksizem moral misliti te diskontinuitete in hkrati najti tudi oblike za rekonstrukcijo enotnosti razpršenih in heterogenih elementov (prav tam).

Če Badiou zagovarja pozicijo, da je kriza marksizma najprej kriza njegovih referentov, Laclau in Mouffova torej izpostavita njene učinke in razvoj na polju teorije. V ta marksizem se je kriza priplazila tisti trenutek, ko ga je spremenjena realnost prisilila, da se odreče svojim vulgarnim inačicam, in poskuša misliti naključno. A globlje smo zarili v 20. stoletje, bolj se je zdelo, da je marksizmu kot zavezi k mišljenju zgodovine, ki jo v *zadnji instanci* (pa čeprav njena »samotna ura [...] nikoli ne odbije«, kot nam zatrdi Althusser (2005, 113) v svojem

¹² Tu torej avtorja prepoznata že omenjeno *dvojno* praznino.

¹³ Predkrizni diskurz, ki ga imata Laclau in Mouffejeva v mislih, ni diskurz Marxa, temveč vulgarni marksizem druge internacionale, predvsem tisti Kautskega in Plehanova (glej Laclau in Mouffe 1987, 17–21).

klasičnem obdobju) določa protislovje med produktivnimi silami in produkcijskimi odnosi, projekt spodletel. V svetu, v katerem bi se se dalo vse dalo pojasniti preko ekonomije, je namreč enostavno nemogoče misliti po eni strani naključnost, po drugi pa avtonomnost ali primat¹⁴ drugih instanc (oz. praks, če se držimo bolj pristno althusserjanskega koncepta), ki je potrebna za razumevanje diskontinuitet v družbenem in zgodovini. Preden pa si ogledamo, kako se s pastjo zadnje instance sooči zadnji Althusser, in utemeljimo njegovo filozofijo kot marksistično razrešitev tistega, kar smo poimenovali kriza marksizma, pa moramo preučiti njegova dela o Machiavelliju, še prej pa neko podtalno tradicijo, znotraj katere ga bere.

2.3 Materializem srečanja/aleatorični materializem

V svojem pismu gruzinskemu filozofu Merabu Mardašviliju Althusser (2006, 3) prizna, da simptomatsko branje *Kapitala*, ki so se ga lotili Althusser, Balibar, Establet, Macherey in Rancière v *Brati kapital*, prineslo zgolj neko fabricirano Marxovo filozofijo, ki je bila močno prežeta z duhom časa, z vplivi strukturalizma, Bachelardove epistemologije¹⁵ in filozofije iz linije Spinoza–Hegel. Naloga, ki je sedaj pred Althusserjem, ni več iskanje Marxove filozofije *znotraj* samega Marxa, namreč teorije za Marxa (prav tam, 258) in ta cilj si zada v Podtalnem toku materializma srečanja. Svoj predmet razkrije takoj: »[V] zgodovini filozofije *obstaja materialistična tradicija, ki je malone popolnoma neznana: 'materializem' (potrebujemo besedo, ki bo opredelila njegovo težnjo) dežja, odklona, srečanja in sprimka*« (Althusser 2000, 160, poudarki v izvorniku).

2.3.1 Skrivnost neke podtalne filozofske tradicije

Ta *podtalna* materialistična tradicija je tradicija Demokrita, Epikurja, Machiavellija, Spinoze, Hobbesa, Rousseauja (Rousseauja *Razprave o izvoru in temeljih neenakosti*), Marxa in Heideggerja, v svojem jedru pa venomer ostaja atomistična.

Epikur nam pojasnjuje, da je pred nastankom sveta neskončno število atomov vzporedno padalo

¹⁴ Potrebno je razločevati med avtonomijo in primatom posameznih instanc. Katja Kolšek (2007a, 101) razliko pojasni na primeru politike: »Pri prvem [avtonomiji – op. R. K.] gre za koncept popolne popolne osamosvojitve domene politike (država in prava) od ekonomske. Pri drugem [primatu – op. R. K.] pa, nasprotno, za samostojne učinke politike na zgodovinske spremembe, s poudarkom na povezavi s poljem ekonomije.« Pri tem je potrebno poudariti (kar sicer stori tudi Kim (2007)), da storimo napako, če enačimo politiko v Althusserju z reprodukcijo ali njenimi posameznimi instancami, saj jo najdemo povsem drugje. A o tem malce kasneje.

¹⁵ Bachelard je bil Althusserjev mentor pri doktorski disertaciji.

skoz praznino. Padajo še zmerom. To implicira, da pred svetom ni bilo ničesar, in hkrati, da so vsi elementi sveta obstajali od nekdanj, še preden je bil kakršen koli svet. In implicira tudi, da pred nastankom sveta ni bilo *nobenega smisla*, ne vzroka, ne cilja, ne razuma, ne nerazuma. Epikurova temeljna teza je ne-predpodobnost smisla, in v tem se razlikuje tako od Platona kakor od Aristotela. Tu nastopi *clinamen*. [...] *Clinamen* je infinitezimalni odklon, 'kolikor je le mogoče majhen', ki se zgodi, 'ne vemo, ne kje ne kdaj in ne kako', in zaradi katerega atom 'deviira', zaide vstran iz navpičnega padanja skoz praznino, in na neki točki komajda zmoti paralelizem in s tem povzroči *srečanje* s sosednjim atomom in – od enega srečanja do drugega – trk in rojstvo sveta, se pravi sveta kot agregata atomov, ki sta ga verižno povzročila prvi odklon in prvo srečanje (Althusser 2000, 161, poudarki v izvirniku).

To je tista osnovna matrika, ki jo nato lahko srečamo vsaj še do Heideggerja. Ta materializem postavi začetek vsega, vsake realnosti, vsakega smisla, v odklon, pred katerim ni bilo nič. Kot poudari Althusser (prav tam, 162), so celo sami atomi, katerih sprimek predstavlja podlago vsakršni realnosti, pred odklonom in srečanjem zgolj *abstraktni* elementi brez konsistence in eksistence. Pred srečanjem so tako obstajali zgolj fantomsko. Srečanje jih spravi v eksistenco, njihov sprimek pa rodi svet.

Naša realnost je plod naključnega srečanja, pred katerim je bila praznina. Althusserjevo odkritje je tako odkritje filozofije praznine in začetka, filozofije, ki pravi, da je bil odklon izviren in ne izpeljan in zavrne vsakršno teleologijo, namesto nje pa sprejme *naključnost*. Bistveno je namreč razumeti, da se vsako srečanje lahko zgodi, lahko pa tudi ne. Gre za odpoved vsakršni filozofiji bistva, uma, torej izvira in smotra, ter za sprejetje logike golega naključja, ki ima za posledico bolj ali manj začasen sprimek nekih elementov, atomov itd.¹⁶ Materializem srečanja ne gleda s pozicije že izvršenega dejstva, v katerem, ko je dejstvo izvršeno, zavladajo razum, smisel, nujnost in cilj (prav tam). Prav nasprotno, ta filozofija misli tisto, kar je temu dejstvu predhodno – nič, praznino, nekaj, kar ima potencial za nek dogodek oziroma srečanje, ki pa je zgolj to – potencial brez zagotovila, da bo kdaj izpolnjen. Vprašanja izvira in velika filozofska vprašanja (Zakaj je nekaj in ne nič? Kaj je izvir sveta? V čem je smoter sveta? Kakšno je človekovo mesto v ciljih, ki jih ima svet?) odpadejo (prav tam).

¹⁶ Tej logiki sledi tudi Althusserjeva definicija zgodovine. Pravi namreč, da je zgodovina »nenehno razveljavljanje izvršenega dejstva po nekem drugem neberljivem dejstvu, ki naj bi se izvršilo, ne da bi vedeli vnaprej in sploh kdaj in kako se bo razveljavitev zgodila. Nekoč bo kratko malo prišel dan, ko bo treba na novo razdeliti karte in kocke na novo vreči na prazno mizo« (Althusser 2000, 166).

Filozofija je torej v vsem in za vse filozofija *praznine*. Ne samo, da pravi, da praznina obstaja pred atomi, ki padajo v njej, ampak je tista, ki *naredi* filozofsko praznino, da si omogoči obstoj, filozofija, ki začenja s tem, da odstrani vsako filozofsko vprašanje, ki odkloni kakršen koli objekt, in izhaja samo iz nič in iz te infinitezimalne in naključne variacije nič, ki je odklon v padcu¹⁷ (prav tam, 167). Materializem srečanja prav tako ni materializem subjekta, pa naj bo ta proletariat ali bog. Je materializem »procesa brez subjekta, ki pa subjektom (individuomom in drugim), ki jim vlada, vsiljuje red svojega razvoja, ki nima določljivega smotra« (prav tam, 183). A čeprav ni smisla zgodovine, nekega smotra, ki jo spremlja od njenih začetkov do konca, pa obstaja smisel v zgodovini, saj se ta smisel poraja iz dejanskega srečanja in dejansko srečnega ali katastrofičnega srečanja, ki je tudi *neki* smisel (prav tam, 188). Ni torej zakona, ki bi urejal srečanje sprijemanja, toda »ko se srečanje enkrat 'sprime', se pravi, ko je vzpostavljena stabilna figura sveta, *edinega*, ki obstaja (nastanek danega sveta kajpada izključuje vse druge možne svetove), imamo opraviti s stabilnim svetom, katerega dogodki se potem ravnaajo po 'zakonih'« (prav tam, poudarki v izvirniku). Zakoni torej so, ampak so specifični za vsako srečanje posebej, trajajo pa le toliko časa, kolikor traja struktura (ki je rezultat srečanja), ki naddoloča elemente (atome) srečanja, ta je pa *nujno* minljiva in naključna.

Morfino (2005) strne materializem srečanja v štiri osrednja načela.

1. Srečanja so lahko kratkotrajna, lahko pa trajajo. Trajajoče srečanje je tisto, v katerem se odnosi med posameznimi elementi sprimejo, kar pa še zdaleč ne zagotavlja, da bo trajalo v neskončnost. Tudi tista srečanja, ki trajajo, bodo nekoč dočakala svoj konec, vsa pa so postavljena na aleatorične temelje svojega obstoja: na dejstvo, da so čista možnost/nemožnost in bi se kaj lahko tudi ne zgodila.
2. Vsako srečanje je rezultat preteklih srečanj in vsako od njih bi se lahko ne zgodilo: »Srečanje se zgodi samo med nizi bitij, ki izhajajo iz več nizov vzrokov – vsaj dveh, a ta dvojka se nemudoma pomnoži zaradi paralelizma ali ambientalne nalezljivosti« (Althusser 2000, 186).
3. Srečanje je odvisno od privlačnosti med elementi, ki se srečajo. Toda privlačnost med njimi se lahko ugotovi šele *a posteriori*, saj pred srečanjem, recimo pred svetom, ni

¹⁷ Na tem mestu bi marsikdo lahko očital nesmiselnost takšne zastavitve. Ravno to, da filozofija po Althusserju izhaja iz nič, namreč definira njen objekt – nič. Kolškova (2007b, 165) tako pravi, da je Althusser v svojem zadnjem obdobju filozofijo (znova) koncipiral kot znanost (teorijo) o objektu-niču. Za dopolnilno branje filozofije zadnjega Althusserja kot filozofije praznine, glej Montag 2007.

nič, »je zgolj *ne-izvršitev* dejstva, ne-svet, ki je zgolj *irealna* eksistenca atomov [elementov – op. R. K.]« (prav tam, 162, poudarki v izvorniku).

4. In nazadnje: ko se srečanje sprime, dobi njegova struktura primat nad posameznimi elementi.

2.3.2 Srečanje pri Marxu in Engelsu

Poleg Machiavellija se v 'Podtalnem toku materializma srečanja'¹⁸ pojavi še en za nas pomemben mislec, namreč Marx. Da bi v njegovi misli dokazal sled materializma srečanja, se loti Marxovega koncepta produkcijskega načina, ki pomaga periodizirati zgodovino družbene formacije oz. družbenih formacij, torej postaviti teorijo zgodovine¹⁹ (Althusser 2000, 190). Problem, ki je pred nami, izhaja iz dejstva, da Althusser pri Marxu najde dve nesorodni zastavitvi produkcijskega načina. Tista, ki jo sicer postavi na drugo mesto, je »totalitarna, teleološka in filozofska« (prav tam, 194) in misli elemente kapitalističnega produkcijskega načina kot emanacijo nekih privilegiranih elementov. Je koncepcija, ki ne pozna posebnih zgodovin, pozna le izvršeno dejstvo kapitalističnega produkcijskega načina, s stališča katerega je edino sposobna misliti. Vse je že vnaprej izvršeno, struktura pa obstaja pred samimi elementi in jih reproducira, da bi reproducirala samo strukturo (prav tam, 194–195). Kot primer predstavi Marxovo in Engelsovo mišljenje proletariata »kot 'produkta velike industrije', 'produkta kapitalistične eksploatacije', 'produkta kapitalizma' in pri tem *zamenjujeta produkcijo proletariata z njegovo razširjeno kapitalistično reprodukcijo*, kakor da bi kapitalistični produkcijski način obstajal pred enim svojih bistvenih elementov, pred razlaščno delovno silo« (prav tam, 194, poudarki v izvorniku).

Druga Marxova koncepcija produkcijskega načina je očitno aleatorična, saj obravnava srečanje, in sicer tisto slavno iz Engelsovega *Položaja delavskega razreda v Angliji* med 'človekom s cekini' in proletarcem, ki premore le svojo delovno silo. To srečanje se je torej prijelo in trajalo v podobi kapitalističnega produkcijskega načina. Postalo je »*fait accompli*, izvršeno dejstvo tega srečanja, ki poraja stabilna razmerja in nujnost, iz raziskovanja katere je mogoče povzeti 'zakone', kajpada tendenčne: zakone razvoja kapitalističnega produkcijskega

¹⁸ Strani, ki obravnavajo srečanje v Marxu, so ločene od preostanka 'Podtalnega toka materializma srečanja', saj so del neke širše montaže tekstov iz tega obdobja, ki se jo je Althusser namenil narediti poleti 1982 (glej prevajalčevo opombo v Althusser 2000, 190 in predgovor urednika k angleškemu prevodu 'Podtalnega toka' v Althusser 2006, 163–164).

¹⁹ Za podrobnejšo utemeljitev te pozicije glej Althusser in Balibar 2009.

načina [...]. V tej koncepciji ni toliko pomembno razbiranje zakonov, torej bistva, kolikor *naključna narava 'sprimka' tega srečanja, ki je pripeljalo do izvršenega dejstva*, katerega zakone je mogoče formulirati« (prav tam, 191, poudarki v izvorniku).

Na začetku vsakega produkcijskega načina torej stoji srečanje med njegovimi elementi. Če govorimo o kapitalističnem produkcijskem načinu, potem Althusser domneva, da se je srečanje v zgodovini že večkrat zgodilo, preden se je na zahodu sprijelo, a da se takrat bodisi zaradi elementa, ki ga ni bilo, ali zaradi pomanjkljive razvrstitve elementov enostavno ni prijelo. Zgled so recimo italijanske državnice 13. in 14. stoletja, kjer so bili izpolnjeni skoraj vsi pogoji za nastanek kapitalističnega produkcijskega načina, a se pojav vseeno ni prijel. Tisto, kar je manjkalo – in za kar si je Machiavelli kasneje prizadeval – je *notranji trg*, ki bi lahko posrkal mogočo produkcijo (prav tam, 192). Prav ta možnost obstoja elementa-ki-manjka nam kaže na resničnost Althusserjeve pozicije, češ da »je vsak produkcijski način sestavljen iz *elementov, neodvisnih drug od drugega*, in da je vsak od teh elementov rezultat svoje posebne zgodovine ter da med temi različnimi zgodovinami ni nikakršnega organskega ali teleološkega razmerja« (prav tam, 192–193, poudarki v izvorniku). Ta koncepcija je najbolj vidna v teoriji prvotne akumulacije, iz katere je Marx naredil poglavje *Kapitala*, poglavje, ki ga Althusser označi za »srce tega dela« (prav tam, 193).

A kaj se zgodi, ko srečanje enkrat dobi svoj obstoj? Vzpostavi se kombinacija, »ki produktivne sile (produkcijska sredstva, producente) podreja dominaciji totalnosti, v kateri dominirajo lastniki produkcijskih sredstev. [...] Produkcijski način je kombinacija, ker je *struktura*, ki vsiljuje svojo enotnost nizu elementov« (prav tam, 197, poudarki v izvorniku). Tisto, kar torej loči en produkcijski način od drugega, je torej »*način, kako struktura dominira nad elementi*« (prav tam, poudarki v izvorniku). Iz besedila (in Althusserjeve širše misli) je moč sklepati, da to zagotovo ni transcendentna struktura, da ne gre za neke 'naravne zakone' razvoja produkcijskih načinov, temveč da je struktura, kombinacija imanentna odnosom med elementi oz. – bolje rečeno – *je* odnos med njimi. Tu Althusser povsem očitno namiguje na koncept naddoločenosti, znan iz njegovega klasičnega obdobja (glej Althusser 2005, 87–127).

3 Althusserjevo branje Machiavellija

3.1 Srečanje med Machiavellijem in Althusserjem

Machiavelli še zdaleč ni bil le modna muha zadnjega Althusserja, ki je prešla tako hitro kot je prišla. Navkljub temu, da za časa svojega življenja del o Machiavelliju ni objavil in da se je do njegove smrti na to temo dalo najti zgolj eno predavanje ('Machiavellijeva samota' iz leta 1977) in dva citata (Terray v Elliot 1999, VI), je bil Firenčan vsaj implicitna stalnica Althusserjevega dela. Prvo pomembno srečanje med Machiavellijem in Althusserjem se je zgodilo že leta 1962, ko ga je obravnaval na svojem podiplomskem seminarju na École Normale Supérieure, izvori njegovega najbolj obširnega dela na to temo, *Machiavelli in mi*, pa sežejo v leto 1972. K tem zapiskom in tezam se je Althusser nenehno vračal, njegov ključni poudarek pa je bil na teoretizaciji politične prakse in na mišljenju Machiavellija kot misleca začetka, začetka nečesa novega, natančneje italijanske nacionalne države. Althusser je nato ta zastavek pripeljal do pozicije, da je pri Machiavelliju na delu prakticanje razredne pozicije znotraj teorije.²⁰ Leta 1977 je sledilo predavanje 'Machiavellijeva samota', ki ga je spet prisililo k reviziji spisov *Machiavelli in mi*. Ko je dokončno vstopil v svoje zadnje obdobje, pa je izraza dialektični in dialektični materializem v svojih spisih sistematično menjal z aleatoričnim materializmom (Kirn 2006, 59).

3.2 Machiavellijevo mesto znotraj podtalnega toka materializma srečanja

Še preden si pogledamo, kako Althusser analizira Machiavellija v svojih dveh ključnih delih o italijanskem avtorju, moramo določiti še njegov položaj znotraj podtalnega toka materializma srečanja. Kot že rečeno, je Machiavelli po Althusserju definitivni predstavnik te šole, znotraj katere pa ima še posebno vlogo – je namreč prvi avtor, pri katerem je bilo srečanje mišljeno skozi politiko, a to ne pomeni, da je filozofija v drugem planu. Srečanje se sicer zgodi v politični praznini, toda ta »politična praznina je najprej filozofska praznina. V njej ni nobenega moralnega ali teološkega načela [...]; tukaj se ne razmišlja skoz nujnost izvršenega dejstva, temveč skoz naključnost dejstva, ki naj se izvrši« (Althusser 2000, 166, poudarki v

²⁰ Tako nas kot Kirna (2006, 59) ta izpeljava »napeljuje na neko drugo teoretsko koincidenco znotraj misli Althusserja v začetku sedemdesetih let ('Odgovor Johnu Lewisu' ter 'Lenin in filozofija') Gre za njegovo interpretacijo 'Lenina in filozofije': medtem ko tam najbolj odmeva teza, da je filozofija v zadnji instanci razredni boj na področju teorije (1972), bi lahko rekli, da Machiavelli znotraj teorije politike prakticira razredni boj«.

izvirniku).

V 'Podtalnem toku materializma srečanja' Althusser Machiavellija privleče na dan kot svojo drugo pričo takoj za Heideggerjem. Njegov načrt identificira takoj, prav tako praznine.

[V] nemogočih razmerah Italije 16. stoletja misliti pogoje za nastanek nacionalne italijanske države. Vse okoliščine so ugodne, da bi posnemala Francijo in Španijo, a med njimi ni nobene vezi: razbito, a vročekrvno ljudstvo, Italija, razdeljena na majhne države, zastarele in zgodovinsko obsojene, splošen a nepovezan upor nekega celega sveta proti tuji okupaciji in kraji in globoka skrita ljudska želja po enotnosti, o kateri govorijo vsa velika dela tistega časa, tudi delo Danteja, ki o tem ni razumel nič, je pa čakal na prihod 'velikega Hrta'. Skratka, atomizirana dežela, v kateri vsak atom pada v prostem padu, ne da bi srečal sosednjega. Treba je *ustvariti pogoje za odklon* in potemtakem za srečanje, da se bo italijanska enotnost lahko 'sprijela' (prav tam, poudarki v izvirniku).

A kdo bi lahko bil tisti, ki bi lahko ustvaril te pogoje in s tem Italijo povezal? Machiavelli našteje celo vrsto možnih akterjev, od rimokatoliške cerkve pa do posameznih mestnih držav, a vse zavrne kot »dekadentne dele prejšnjega, fevdalnega produkcijskega načina« (prav tam, 164). A če mesta povezovalca, mesta ustvarjalca odklona in srečanja ne more zapolniti nobena obstoječ država in noben takrat živeč vladar, torej noben *kraj* in noben *človek* (prav tam), kdo potem lahko? Machiavelli se spomni na novega Vladarja, Vladarja brez imena in izvora, ki bo produkt srečanja *virtù* in *fortune*. Ta brezimni Vladar se bo naselil v brezimnem kraju Italije in jo iz te točke povezal v nacionalno državo. V praznini sta tako dve prazni mesti, mesto povezovalca in ime pokrajine, iz katere se bo oblikovala ta federacija. A Vladar mora biti »nič, ki je začel iz nič in ki je prišel iz kraja, ki ga ni mogoče določiti« (prav tam), torej sam in osamljen, saj lahko le tako uide že obstoječemu sprijemu fevdalnega produkcijskega načina.

Poleg filozofske in politične praznine najdemo še tretjo, tisto, ki loči Vladarja od ljudstva, rekli pa bi ji lahko tudi ideološka. Vladar mora namreč ljudi »pridobiti tako, da jim pride naproti, a znati mora ohraniti razdaljo. Ta dvojni postopek je podlaga za teorijo zapeljevanja in teorijo strahu, prav tako pa tudi za teorijo pretvarjanja« (prav tam, 165). Govora je seveda o dvojni naravi, ki jo mora prevzeti Vladar, o njegovem notranjem lisjaku in levu. In prav lisjak je tisti, ki mu naloži nalogo, kakšno ideološko podobo si mora ustvariti, da bi ustrezala

njegovemu in ljudskemu interesu oz. kakšne vrste *razdalja* bo ločila njega od ljudstva, na katerem gradi (prav tam).

Tudi srečanja, ki se zgodijo v Vladarju, so po Althusserju najmanj tri: srečanje med človekom in pokrajino, ki rodi nacionalno državo, srečanje med *virtù* in *fortuno*, ki rodi Vladarja, ter srečanje lisjaka na eni strani z levom in človekom na drugi, ki vodi Vladarjevo obnašanje in vzpostavlja njegov videz v odnosu do ljudstva, njegovo ideološko podobo (prav tam, 164–165). Seveda se lahko katerokoli od teh srečanj zgodi ali pa tudi ne. Mora pa biti vsako dolgotrajno, se sprijeti, da bi lahko njihov skupni produkt – italijanska nacionalna država – trajal.²¹

3.3 Machiavelli in mi

Machiavelli in mi je v bistvu zbirka štirih spisov ('Teorija in politična praksa', 'Teorija in teoretični dispozitiv v Machiavelliju', 'Teorija 'novega Vladarja', 'Politična praksa novega Vladarja'), ki predstavljajo Althusserjevo kronsko delo o Firenčanu, obenem pa tudi neko nadaljnjo razdelavo razmišljanj iz 'Podtalnega toka materializma srečanja' in 'Machiavellijeve samote'. Da bi bolje razumeli konceptualni aparat, skozi katerega Althusser bere Machiavellija, si bomo pogloblje pogledali vsakega od teh esejev, pri čemer pa bomo ponekod teze iz izvornih spisov skozi sprotne opombe opremili še z nekaterimi pojasnili iz 'Machiavellijeve samote'.²²

3.3.1 Teorija in politična praksa

V prvem spisu Althusser poda tisto definicijo Machiavellija, ki se bo za nas kasneje izkazala za tako uporabno: »Machiavelli [...] je teoretik začetkov – *enega* začetka« (Althusser 1999, 6,

²¹ Althusser je že precej zgodaj v svojem ukvarjanju z Machiavellijem razrešil t. i. 'Machiavellijevo dilemo' – ali je bil Machiavelli monarhist ali republikanec? Kot že rečeno, se Althusser strinja s svojimi predhodniki (Hegel, De Sanctis, Gramsci), da je Machiavelli zgolj poskušal razrešiti problem ustanovitve italijanske nacionalne države. *Vladar* je v tej luči delo, ki obravnava moment *nastanka* združene Italije, *Razmišljanja* pa njeno *trajanje* (glej Elliot 1999, XV–XVIII). Več o tem, ko bomo govorili o teoriji 'novega Vladarja'.

²² 'Machiavellijeve samote' posebej ne bomo predstavljali, saj gre za kraje besedilo, ki je v večji meri zgolj povzetek ugotovitev iz *Machiavelli in mi*. Izpostaviti velja zgolj naslovno tezo, tisto o Machiavellijevi samoti. Zakrivil je namreč prelom, ki pa ni bil le prelom s preteklostjo (s klasično-sholastično filozofijo, ki temelji na Aristotlu), temveč tudi s prihodnostjo, saj se namreč nikoli »ni vpisal na šolo naravnega prava, saj ne govori o kaki pogodbi, zakoni pa vedno pridejo šele po nastanku neke skupnosti« (Kirn 2006, 61).

poudarki v izvorniku). Poudarek je seveda na ednini – Machiavelli je mislil izključno in le en začetek, začetek italijanske nacionalne države.²³ V kolikor se je v svojih delih posluževal nekih obćih teoretskih/zgodovinskih tez, je bilo to le zato, da bi lahko skozi teorijo razrešil oziroma mislil razrešitev nekega konkretnega *političnega* problema, problema, ki mu ga zastavlja in ki ga je moč misliti v konjunkturi tistega časa in prostora.²⁴ Kar torej zanima Machiavellija, ni univerzalno, niso univerzalni zakoni vsega političnega, temveč nečesa konkretnega, singularnega – ustanovitve nacionalne države. Njegovega *teoretskega* dela ni moč preprosto zajeti v obliko nekaj preprostih formul, ker to niti ni bil njegov namen: »Da, Machiavellijev predmet obravnave so zakoni zgodovine ali politike, toda obenem temu ni čisto tako. Njegov predmet, ki ni predmet v tem smislu, je formulacija nekega konkretnega političnega problema. Formulacija problema politične prakse v biti vsega: vsi teoretični elementi (kolikor 'zakonov' si želite) so razporejeni v funkciji te osrednje politične problematike« (prav tam, 16).

Če razmerje med Machiavellijem in problemom, ki mu je bil zastavljen, ni teoretsko, kakšno je potem? Razlog, *zakaj* Machiavelli problema nastanka italijanske nacionalne države ne more razrešiti na ravni teorije, je preprost in smo ga že nakazali – ker je to politični problem, ki potrebuje za razrešitev politično prakso, to pa mesto subjekta, mesto, ki ga čista teorija ne premore: »[K]ar dela prostor politične prakse tako drugačnega od prostora teorije je to, da ko je enkrat podvržen analizi konjunktore, ki postavlja politični problem 'na dnevni red' (kot se je izrazil Lenin), je *na novo postavljen* v svoji modaliteti in dispoziciji zaradi obstoja nekega prostora, ki je prazen, da se ga lahko zapolni, zapolni pa ga lahko 'subjekt' (agent) politične prakse: Vladar ali partija« (prav tam, 21). To nam poda tudi odgovor na vprašanje o razmerju – je in mora biti politično. Teorija lahko Machiavelliju pomaga le, v kolikor je uperjena v razrešitev skozi politično prakso: »[T]eoretični elementi so osredotočeni na Machiavellijev konkretni politični problem *samo zato, ker je ta politični problem sam osredotočen na politično prakso*« (prav tam, 17, poudarki v izvorniku).

Potem, ko je problem enkrat identificiran, je potrebno najti še rešitev. Machiavelli kot slednjo

²³ Na nekem drugem mestu se Althusser vpraša, če mar ta pozicija (pozicija mišljenja začetka pred začetkom samim) ne dela Machiavellija za »redko pričo tistega, kar bi imenoval *politična prvobitna akumulacija*« (Althusser 1991, 169, poudarki v izvorniku), saj za razliko od številnih ideologov uspe »ne le živeti in prenašati, temveč tudi *misliti* nasilje poroda Države« (prav tam, 170, poudarki v izvorniku).

²⁴ Kaj pomeni »misliti znotraj konjunktore? Misliti znotraj obstojećih okolišćin in ne o njih, temveč znotraj njih. A obenem Machiavelli ne misli samo problema znotraj okolišćin, temveč ravno te problem ustvarjajo, ga postavljajo na dnevni red (Althusser 1999, 18).

predstavi neko politično formo, ki mu jo ponudi njegov čas – absolutnega Vladarja. To je ena izmed že omenjenih praznin, ki jo je potrebno zapolniti skozi politično prakso. Ko sta cilj in politična forma njegove realizacije enkrat določena, preostane zgolj še to, da se definira politična praksa, ki bo privedla Vlararja do uspeha – forma, sredstva in postopki njegove prakse. In ravno to je objekt *Vladarja* in *Razmišljanj* (prav tam, 19). A kaj to pomeni za status teh dveh del? Če niso teoretska dela, kaj potemtakem so? Za Althusserja se na tem mestu še posebej koristno izkaže Gramscijevo branje Machiavellija, še posebej njegova teza, da je Vlarar 'revolucionarni utopični manifest'.^{25, 26} Zakaj je revolucionarni manifest, ni težko razumeti. Da bi bilo neko besedilo politično efektivno, mora zasesti mesto znotraj politične prakse, ki jo opisuje, in to mesto seveda ni mesto političnega subjekta, ki to prakso izvaja, temveč besedila, ki jo predpisuje. Vlarar je tako politični akt, ki je vrezan v nek širši kontekst boja za združeno Italijo.

Za bolj problematičen del formulacije Vlararja kot manifesta se izkaže pridevnik 'utopični'. Althusser izhaja iz dvojnosti pozicij subjekta pri vsakem manifestu – mesta subjekta politične prakse in mesta pisca. Ker gre pri pisanju manifesta za politični akt, je namreč potrebno, da pisec razkrije svoj namen, svojo pristranskost, skratka razredno pozicijo. Althusser Vlararja primerja s *Komunističnim manifestom* in opazi, da je med njima neka velika razlika – medtem ko pri *Komunističnem manifestu* obe poziciji zavzema proletariat, sta pri Vlararju subjekta druga. Pisec je Machiavelli, ki govori s pozicije ljudstva, ki ga zgodovina, konjunktura še ni določila za revolucionarni subjekt, ta pa je Vlarar. Prav tu je videti utopičnost Machiavellijevega projekta, saj vlada »[...] nedeljiva dvojnost med prostorom političnega gledišča in prostorom politične sile in prakse; med 'subjektom' tega političnega gledišča – ljudstvom – in 'subjektom' politične prakse: Vlararjem. Ta dvojnost in nedeljivost se dotakne *obeh*, Vlararja *in* ljudstva. Edinstveno in ekskluzivno definiran s strani funkcije, ki jo mora opravljati – s strani zgodovinske praznine, ki jo mora zapolniti – je Vlarar čista aleatorična možnost/nemožnost« (prav tam, 26, poudarki v izvorniku).

²⁵ Gramsci v svojem komentarju Machiavellija (1974, 127–134) te sintagme nikoli ne uporabi, zato pa *Vlararju* nadene oznaki 'manifesta' in 'revolucionarne utopije' (glej tudi Lukšič in Kurnik 2000, 98–102).

²⁶ Althusser (1999, 14) literarno formo manifest razume kot nek dispozitiv, ki vzpostavlja razmerja med diskurzom in njegovim subjektom, med diskurzom in njegovim objektom in posledično tudi med samima subjektom in objektom.

3.3.2 Teorija in teoretični dispozitiv v Machiavelliju

Če je bil prvi spis namenjen pojasnjevanju razmerja med teorijo in prakso v Machiavelliju, pri čemer se je prva podredila drugemu, nam Althusser v drugem predstavi svoj teoretični dispozitiv in pokaže, kako je ta praktično uporabljen.

Iz Althusserjevih zgodnejših del (glej npr. Althusser 1985) poznamo od Lenina prevzeto navado, da operira s filozofskimi tezami in jih poskuša identificirati tudi v obeh Machiavellijevih delih. Kar najde, so tri filozofske teze, katerim sledi še ena, dodatna, ki je v bistvu pozicija, iz katere dokončno izhaja Machiavelli.

1. »Potek naravnih in človeških zadev je nespremenljiv« (Althusser 1999, 34).
2. »[V]se je v stalnem, nestabilnem gibanju, podvrženo nepredvidljivi nujnosti« (prav tam, 35).
3. V zgodovini političnih ureditev vlada ciklizem, pri čemer poznamo šest političnih oblik, tri dobre in tri slabe: monarhija, tiranija, aristokracija, oligarhija, demokracija, anarhija. Te med seboj prehajajo v navedenem vrstnem redu (prav tam, 35–37).

Že na prvi pogled je jasno, da med posameznimi tezami vlada neko protislovje, kar prepozna tudi Althusser. Še več, ravno to protislovje se mu zdi ključno za razumevanje Machiavellija. Prva teza ima tako za posledico možnost objektivnosti, možnost določitve nekih objektivnih zakonov in primerjave med posameznimi zgodovinski obdobji. Druga teza ji nasprotuje, s tem pa povzroči, da – kot prvo – lahko sploh mislimo spremembe, *prelome*, in – kot drugo – prihod koncepta sreče, *fortune*. Ta je docela nepredvidljiva in obenem edini zakon človeške zgodovine, ki je zgodovina naključij. Marsikdo bi Machiavelliju očital nekonsistentnost, a Althusser sprevidi, da ima protislovje med tezama neko funkcijo – druga drugo dopolnjujejo. Teza o neprestanih spremembah bi bila brez teze o neki konstanti v zgodovini v funkciji subjektivnega relativizma (prav tam, 41). Šele tretja teza pa je tista, ki protislovje med prvima dvema razreši in je njuna dialektična oz. – še raje – aleatorična sinteza. Kaj drugega pa je ciklična teorija, če ne gibanje neke konstante v zgodovini?

Althusser se tu ne ustavi in poskuša najti še Machiavellijevo pozicijo, ki pa je druga negacija oziroma negacija razrešitve prve negacije. Machiavelli namreč ciklični teoriji oziroma oblikam politične ureditve, ki jo sestavljajo, očita, da imajo vse – tudi tri dobre – neko

pomanjkljivost, namreč *minljivost*. Kar predlaga Machiavelli, je država s politično ureditvijo, ki bi združevala elemente vseh treh dobrih oblik. Šele takšna država bi dosegla trajanje. Tu Althusser opazi neko razliko med tretjo tezo in Machiavellijevo pozicijo – Machiavellija namreč ne zanima toliko politična ureditev kot država in njeno trajanje. Greh treh dobrih političnih ureditev ni toliko, da so minljive, kot to, da je država tista, ki nikoli ne doživi konca cikla. Da bi država trajala, je potrebno, da traja tudi ureditev, ureditev, ki traja, pa ne more biti ena izmed tistih iz cikla, ker so minljive (prav tam, 38–40).

Iz analiziranega dispozitiva Althusser izpelje nekaj posledic, od katerih je najpomembnejša vloga *virtù* v teoretskem dispozitivu. Althusserjeva definicija *virtù* je »kvaliteta, specifična subjektivnim pogojem za ustanovitev države, ki traja« (prav tam, 44). *Virtù* je svet prvič zbral v Asiriji, od koder je sčasoma prešel v Rim. Od takrat naprej pa do Machiavellijevih časov, ga še nobeni državi ni uspelo zajeti, saj vse tare prekletstvo minljivosti. Ravno zaradi politične forme in mehanizmov se Machiavelli ozira k Rimu in ne zaradi neke moralne, ideološke utemeljitve svojega projekta, kot Marx pojasnjuje tovrstno početje v francoski revoluciji (prav tam, 49–50). Rim je potrebno, preučevati, da bi ugotovili, kako ta *virtù* spet zajeti: »Z Rimom ravna kot politik, primerja Rim s Francijo in Španijo in nato predstavi svoj 'primer' – zagotovilo potencialnega obstoja države, ki traja in teorije pogojev njenega obstanka – izključno kot dokaz, da je njegova teorija aleatorične invariante *resnična*« (prav tam, 51, poudarki v izvorniku). Rim Machiavelliju predstavlja manjkajoči člen med nujnostjo in nezmožnostjo razrešitve problema, pred katerim je, namreč ustanovitvijo italijanske nacionalne države, ki bi trajala. Tudi zaradi te diskrepance je Machiavellijevo delo utopično, a posebne vrste utopija: »[N]i ideološka utopija; niti ni *večidel* politična utopija. Je teoretska utopija, s čimer mislimo, da se pojavi in proizvede svoje posledice v *teoriji*« (prav tam, 52, poudarki v izvorniku). Machiavelli je utopist, ker je mislil nemogoče, aleatorično možnost/nemožnost nekega dogodka.

3.3.3 Teorija novega Vladarja

V 'Teoriji novega Vladarja' Althusser razloži svoje videnje kontinuitete med Machiavellijevim *Vladarjem* in *Razmišljanji*. Prvi naj bi tako predstavljal monarhični moment *nastanka države*, *Razmišljanja* pa republikanski moment njenega *trajanja*. A stvari niso tako preproste. Med obema momentoma ni nobenega preloma in ko iz monarhije preidemo v republiko, ne gre za dva ločena sistema. Kar Machiavelli razume pod republiko, je mešani

sistem, ki premore tudi elemente monarhije, pa čeprav pod novim imenom. Osamljeni Vladar ga namreč potrebuje, da njegova država traja, da se zakorenini med ljudstvo in sprime z njim (Althusser 1999, 65–66).

Skozi branje *Razmišljanj* se razkrije, zakaj točno je takšna politična ureditev najprimernejša – ne samo zaradi trajanja države, temveč tudi zaradi njene moči. Močna država se namreč lahko obrani in širi, tako pa ne pade pod vpliv kakšne večje države (prav tam, 57). Glavni razlog za mešano ureditev pa so zakoni, ki držijo državo v redu²⁷ in skozi katere se Vladar sploh sprime z ljudstvom. A od kje pridejo? Machiavelli pravi, da so rezultat neke vrste dialektičnega boja med dvema glavnima razredoma v državi, je pa tu tudi tretja stran, stran Vladarja, ki nosi takšno in drugačno ime, ki z dekreti razglašča te zakone, pri tem pa se zmerom postavi na stran ljudstva (prav tam, 58–60).

Mešana ureditev tako nudi ravnotežje med posameznimi razredi, ima pa nek problem – nestabilnost, ki ima svoj izvor v antagonizmi med njimi. Te je sicer možno zmanjšati na najmanjšo možno raven, a Machiavelli trdi, da to ni v interesu države, vsaj ne, če želi biti močna. »Machiavelli ne pravi, da je razredni boj motor zgodovine; pravi, da je razredni boj motor zgodovine; pravi, da je razredni boj nujen, neizogiben za razvoj katerekoli države, ki se želi širiti in trajati, medtem ko se širi – širi, kar pomeni, da postane država naroda« (prav tam, 62, poudarki v izvorniku). Država, ki se lahko brani in širi tako potrebuje dvoje – čim večje število plebejcev, da se lahko vojskuje, in odprta mora biti za tujce. Bile so države, ki so imele eno ali drugo, ampak Rim je združil oboje, kar mu je dalo trajanje *in* moč. Pod črto to pomeni, da ni idealne politične ureditve, temveč le nek kompromis, ki ga je potrebno prilagajati političnemu cilju, ki je pred nami. Ne neki abstrakciji, temveč konkretni realnosti. Machiavellijeva izbira, ali država v nekem omejenem okviru ali država, ki se bo sposobna braniti in širi, je samoumevna. Italija se lahko združi zgolj z državo te vrste in zato se je nemogoče izogniti zgledu Rima (prav tam, 60–62).

Tisto, kar zanima Machiavellija, in obravnava v Vladarju, je torej »politična ideja [...] *nove* Vladavine in tako Vladavine, ki se jo pridobi 'z lastnim orožjem' in s talentom, namesto s srečo« (prav tam, 69). Toda te nove Vladavine ne obravnava abstraktno, temveč na nekih konkretnih primerih, ki zasedajo nek konkreten čas – na primerih Machiavellijeve Italije. Če

²⁷ Popoln substitut za zakone je strah, a težava z njim je, da je kratkotrajen (Althusser 1999, 58).

že uporablja primere iz antike, je to zgolj zato, da bi ta nadomeščala takratno Italijo. A pri tem se ne ustavi in se skozi celotno besedilo opredeljuje, kakšne vrste projekt si je sploh zastavil, kakšno vrsto vladavine sploh hoče – nacionalno državo, ki bi opravila z vsemi starimi *fevdalnimi* oblikami vladavine, kamor šteje tudi mestne državice (prav tam, 69–71).

Omenili smo že, da je »nujno biti *sam*, da bi ustanovili novo republiko ali jo popolnoma prenovili. Temelji države, začetki države ali popolna prenova, ki je obenem tudi nek (nov) začetek v toku zgodovine – na kratko, *vsak absolutni začetek potrebuje absolutno samoto reformatorja ali ustanovitelja*« (prav tam, 63–64, poudarki v izvirniku). Vladar mora biti na začetku sam, radikalno iztrgan iz vseh obstoječih političnih form in interesov, da bi lahko ustvaril nekaj novega in iskreno dobrega – mnoštvo namreč zaradi nasprotja interesov in različnih interpretacij dobrega ni sposobno prepoznati. Da bi lahko začel iz nič, mora biti Vladar sam, moment trajanja države, republika, pa se začne takrat, ko Vladar sestopi iz samote (prav tam, 65). A potrebno je razumeti, da »Vladar ni predhoden novi vladavini; nova vladavina ni predhodna novemu vladarju. Začeti se morata skupaj in ta začetek je tisto, kar Machiavelli imenuje 'avantura': 'ta avantura prehoda od zasebnega državljana k Vladarju'« (prav tam, 73).

Avantura rojstva novega Vladarja in njegove države se lahko zgodi samo s srečanjem med *fortuno* in *virtù*: »*Fortuna* mora razporediti 'snov', ki bo pridobila obliko. Istočasno se mora pojaviti posameznik, ki je obdarjen z *virtù* – sposoben, če jih že mora uporabiti, svoje osvoboditve izpod jarma odvisnosti na tuje sile, da bi zlahko z *virtù* vzgojil svoje lastne; in sposoben položiti »močne temelje za svojo prihodnjo moč« tako, da se zakorenini v ljudstvo skozi *virtù*« (prav tam, 76, poudarki v izvirniku). Ravno na takih mestih se vidi politika na delu oziroma prisotnost zgodovine in politike v teoriji, saj skozi misli neko srečanje, ki pa se lahko zgodi zgolj v praksi (prav tam, 80). Pozicije posameznika in dežele, ki sta subjekta *virtù* in *fortune*, pusti prazna, ker sta to poziciji, ki ju mora zasesti zgodovina oziroma politična praksa. Nerodno je le, da je ustanovitev italijanske nacionalne države problem, ki presega vse obstoječe politične forme in osebnosti. Srečanje je sicer možno, toda »zunaj *obstojećih* držav in Vladarjev; torej nekje v Italiji, v koščku Italije, ki ne more biti obstoječa država – srečanje med *fortuno* in anonimnim posameznikom, od katerega se ne zahteva, da bi že bil Vladar, temveč le to, da lahko ta postane« (prav tam, 77, poudarki v izvirniku). Dokaz za možnost srečanja je seveda Cesare Borgia, sin papeža, ki je bil nič in je prišel iz nič, njegov uspeh pa je preprečila zgolj usoda (prav tam, 78).

3.3.4 Politična praksa novega Vladarja

Althusser nam v svojem zadnjem spisu skozi Machiavellija pokaže, kako mora novi Vladar delovati, da bi mu uspelo doseči svoj cilj. V svoji analizi Machiavelli opusti prvotni moment avanture (tj. hkratnega postajanja novega Vladarja in nove Vladavine), saj se ga v teoriji ne da lokalizirati, svoje moči pa raje prepusti procesu, ki že poteka, oziroma praksi, ki jo mora novi Vladar uporabiti, da bi ta proces privedel do uspešnega zaključka (Althusser 1999, 81).

Za razumevanje Machiavellijeve teorije Althusser postavi tri temeljne teze.

1. »Državo vodi Vladar, toda Vladarjeva praksa je neprepoznavna, če ni cenjeno, da je ta država zakoreninjena v ljudstvu, je *ljudska država*. Ljudski značaj države določa Vladarjevo politično prakso« (prav tam, poudarki v izvirniku).
2. Machiavellijevo razumevanje države je ozko in politično, omejeno je na tisto, čemur bi v marksistični (in predvsem althusserijanski) tradiciji lahko rekli državni aparati (prav tam, 81–82).
3. Državo se da razdeliti na tri elemente: na aparat sile, ki ga predstavlja vojska, na aparat soglasja, ki ga predstavljata religija in celoten zbir idej, ki si jih ljudstvo izoblikuje o Vladarju, in na politični ter pravni sistem, torej na zakone, institucije, ki posredujejo med posameznimi družbenimi razredi²⁸ (prav tam, 82).

Če pustimo pravo ob strani, saj je njegova podrejenost političnemu očitna, nam ostaneta še vojska in aparati za doseganje soglasja.²⁹ Tudi pri vojski se Althusser odloči za uporabo. Prva pravi, da vojska oziroma sila prevladuje v sistemu državnih aparatov. Vladar brez vojske, ki se poslužuje zgolj ideologije, ne more uspeti. Druga vzpostavi hierarhijo znotraj vojaškega samega – vojno je potrebno razumeti kot nadaljevanje političnega z drugimi sredstvi.³⁰ To pomeni primat političnega nad vojaškim, kar nas privede do tretje teze, namreč do primata politike *nasploh*. Če je politika tudi sestavni del prava in ideologije, to pomeni, da v parih

²⁸ Tudi tu je jasno, da Althusser bere Machiavellija skozi marksizem, še posebej skozi Gramscija, mogoče pa še bolj skozi svoje lastne teorije ideoloških aparatov države.

²⁹ Naša filozofska vest nam vseeno ne da toliko miru, da bi se lahko premagali reči par stvari o tej temi. Kot se da implicitno razbrati iz 'Machiavellijeve samote' (1991, 165), je pravo ena izmed (mogoče pa tudi odločujoča) razlik med obema momentoma Države, njenega nastanka in trajanja. Če pri nastanku Vladar še zmerom drži vso arbitrarno oblast pisanja zakonov, je v njenem republikanskem momentu pravni sistem že samoumeven, že sprijet z ljudstvom. Rečeno drugače: *pravna* ideologija je že na delu.

³⁰ Althusser seveda hoče reči, da Machiavelli anticipira Clausewitza (1985) in njegovo znano krilatico, češ da je vojna nadaljevanje politike z drugimi sredstvi.

sila/soglasje, vojska/ideologija, ni antagonizmov, temveč gre le za dve nujni obliki državne moči pod enotnim vodstvom – pod vodstvom Vladarjeve nacionalne in ljudske politike. Četrta, zadnja teza pa pravi, da mora Vladar vedno uporabiti svoje lastne moči (prav tam, 83–84).

Uporaba lastnih moči, torej ne uporabljati najemnikov, tujih vojsk ali mešanih enot, ima svojo funkcijo vpeto v Vladarjev širši projekt – je že del nastanka nacionalne države, saj gre za uporabo *nacionalne* vojske, ki je prvo seveda *ljudska* vojska. Machiavelli to doseže na dva načina: skozi rekrutiranje vojakov med kmeti, kar poveže mesta s podeželjem, in z reorganizacijo vojske, tako da bo zagotovljen primat pehote nad konjenico (prav tam, 87). Vojska tako ni le sredstvo, ki je zunanje Vladarjevemu cilju, temveč je subjekt, ki proizvaja svoj lastni objekt – nacionalno državo. Ali z Althusserjevimi besedami: »Ne samo, da sredstva niso zunanja cilju, temveč je cilj notranji sredstvom. Machiavellijeva vojska – s svojim splošnim novačenjem, spojitvijo mesta in podeželja in prevlado pehote nad konjenico – oblikuje in združuje ljudi, ki jim je država določila cilj združevanja in širjenja že s samim dejstvom, da obstaja« (prav tam, 89, poudarki v izvorniku). To seveda pomeni tudi, da ima vojska ne samo funkcijo izvajanja nasilja, temveč tudi soglasja, ideologije.

Vprašanje soglasja ima pri Machiavelliju dve plati, in sicer religijo ter predstave, ki si jih ljudstvo izoblikuje o Vladarju. Religija je zanj nekaj že vnaprej danega, nujno zlo, ki pa ga obravnava z izključno političnega oziroma ideološkega vidika. Za Machiavellija je religija »absolutno potrebna [podpora – op. L. A.] za vzdrževanje civilizirane družbe« (Machiavelli v Althusser 1999, 90). Althusser pravi, da je za Machiavellija bistvo religije »strah, ki [...] je najbolj ekonomična (!) in zanesljiva oblika ekonomije. Toda istočasno je religija najbolj nujna podpora, ker ko pride do strahu, ima strah pred bogovi neizmerno prednost pred strahom pred Vladarjem, saj je *konstanten*, ni podvržen spreminjajočim se razmeram v politični eksistenci posameznika, ki ne le, da lahko umre, temveč tudi naredi spodrseljaj« (Althusser 1999, 91, poudarki v izvorniku). Tudi vloga religije je tako dvojna, biti politična in moralna ideologija: po eni strani mora vzbujati strah, po drugi pa negovati *virtù* v ljudeh in tako skrbeti, da bodo delovali v korist države (prav tam, 92).

Druga plat doseganja soglasja so že omenjene predstave, ki jih ima ljudstvo o Vladarju in so – tako kot religija – del državne moči, del državne ideologije in tako del ideoloških aparatov države (prav tam). A potrebno je razumeti, da pri Vladarju ne gre za *zasebnega*, temveč za

političnega posameznika, ki ne zasleduje ideala neke moralne vrline, temveč politične *virtù* in kot takšnega se ne sme soditi po moralnosti njegovih dejanj, temveč po uspešnosti rešitve problema, ki leži pred njim. Torej ne samo, da deontološka presoja ne drži vode, tudi konsekvencialistična mora biti omejena le in samo na nek specifičen cilj, na ustanovitev italijanske nacionalne države. To ne pomeni, da Vladar ne more biti moralen, le da mora biti moralen v kolikor *virtù* to zahteva od njega. Gre seveda spet za nek nov primat, primat *virtù* nad moralo.

Ustanovitev države, skrb za dobrobit svojih podanikov: to je rezultat, ki šteje in presoja *virtù*, kot tudi presoja moralne vrline in grehe, ki jih je Vladar prevzel in prakticiral z *virtù*. Biti moralen kakor pogosto je mogoče in nemoralen, ko to zahteva politični rezultat, toda zmerom v skladu z *virtù*: moralen z *virtù*, nemoralen z *virtù* – takšen je Vladar, tisti edini posameznik, ki ni zasebni državljani. Zato *virtù* Vladarja-posameznika nima nobene zveze z individualizmom moralne vesti ali moči, ali z estetskostjo [vojaške] perjanice. Medtem, ko je sicer lastnost posameznika, *virtù* ni *notranje bistvo* individualnosti; je zgolj refleksija, zavestna in odgovorna kolikor je le mogoče, objektivnih pogojev za doseganje zgodovinske naloge, ki leži pred Vladarjem-posameznikom (prav tam, 93–94, poudarki v izvorniku).

Politično delovanje Vladarja ima spet dvojen značaj, in sicer človeškega (soglasje) in živalskega (sila), da pa bi bil uspešen, mora Vladar pokazati oba (prav tam, 94–95). Althusser pa pokaže še na neko podvojitve, na podvojitve živalskega značaja na lisjaka (goljufija) in leva (silo). Ta podvojitve ne predstavlja razcepitve sile, temveč nekaj čisto drugega – drugi red soglasja in sile. Lisjaka oziroma goljufijo lahko uporabljamo, ko pride do zakonov (politična prevara) in ko pride do vojske (stratagem) (prav tam, 95). Tako je jasno tudi, zakaj po Machiavelliju goljufija pripada živalskemu – ker gre tudi pri politični prevari za neke vrste nasilje, in sicer za nenasilno nasilje (prav tam, 97).

A Machiavelli se zaveda, da mora Vladar »vzeti v račun realnost prevladujoče ideologije in vanjo vtisniti lastno predstavo, ki je javni obraz države« (prav tam, 99). Pred Vladarjem tako že obstaja neka ideologija in Vladar jo mora upoštevati, se ji prilagoditi in le tako jo bo lahko preoblikoval in uporabil sebi v prid. Pri tem mora uporabljati vse vrste sredstev, tiste z živalsko in tiste s človeško naravo, seveda pa vedno le po nareku politične nuje, ki pravi, da je njegov cilj »vzpostaviti pravilno ideološko *relacijo* med Vladarjem in ljudstvom skozi reprezentacijo podobe Vladarja« (prav tam, poudarki v izvorniku). Ta odnos je odnos strahu, a

obenem ne sovraštva, saj si Vladar za nobeno ceno ne more privoščiti, da bi imel ljudstvo proti sebi. Ljubezen ni potrebna, kvečjemu škodljiva, saj je muhasta in odvisna od interesov ljudstva, strah pa je moč na preprost način vzdrževati z grožnjo kaznovanja (prav tam, 100).

3.4 Pomen Althusserjevega branja Machiavellija za razumevanje njegove misli

Če se vrnemo nekaj poglavij nazaj – besedna zveza 'kriza marksizma' Althusserju zagotovo ni bila tuja, nenazadnje jo je uporabil kot naslov že omenjene kritike francoske komunistične partije in sodobne marksistične teorije, ki je bila v prvi vrsti naperjena na njun neuspeh odgovoriti na vprašanje, kaj točno je vodilo sovjetski socializem do Stalina in njegovih naslednikov.³¹ Zagotovo ni naključje, da je v času, ko je bila razdalja med njegovimi stališči in stališči stranke, katere tako zagret član je bil že dolga tri desetletja, največja, napisal tudi besedilo, v katerem je želel razkrinkati Marxove meje, namreč problem odnosa marksizma do države, ideologije in politike. 'Marx v svojih mejah' iz leta 1978 sicer ni pomenil, da je Althusser preko radikalne kritike opustil nauke svojega učitelja, definitivno pa je prinesel neko spremembo, ki se je sicer nakazovala že precej prej (glej Goshgarian 2006), svoj vrh pa dosegla v 'Podtalnem toku materializma srečanja'. V zadnjem delu tega poglavja si bomo ogledali posledice Althusserjeve definicije kapitalističnega produkcijskega načina kot naključnega sprimka svojih elementov in njegovega branja Machiavellija za razumevanje misli njegovega zadnjega obdobja.

Kot piše Kolškova (2007a, 97), je Althusser »v času svojega aleatoričnega materializma preusmeril pozornost od problema 'ohranjanja' produkcijskega načina na problem 'trajanja' produkcijskega načina kot naključnega sprimka njegovih sestavnih delov. Pri poskusu zamenjave subjekta kot nosilca sprememb družbenih formacij s strukturo ali 'procesom' brez

³¹ G. M. Goshgarian (2006) v 'Krizi marksizma' vidi zgolj nadaljevanje spopada med Althusserjem kot najvidnejšim predstavnikom levega krila PCF, ki je zagovarjal diktaturo proletariata oz. prevzem oblasti, kar je pozicija, ki so jo PCF in druge evrokomunistične stranke počasi opuščale že od šestdesetih let dalje, dokončno opustile pa ravno konec sedemdesetih. Althusserjevo stališče glede te dileme (ali pristanek na pravila igre, ki jih določa parlamentarna demokracija kot prevladujoča politična ureditev sodobnih kapitalističnih držav ali boj za oblast, katerega cilj je diktatura proletariata) je po Goshgarianu ključno za razumevanje obrata od produkcije k reprodukciji, ki ga je Althusser prvič obširneje začrtal v *Sur la reproduction* (1969), besedilu, iz katerega so kasneje nastali tudi 'Ideološki aparati države'. Nekaj vidikov obrata bomo sicer izpostavili tudi v naši diplomski nalogi, a naj bralca za podrobnejšo razlago vseeno napotimo k 'Primeru Althusser' Gala Kirna (2007). Zaenkrat naj rečemo samo to, da stališče reprodukcije ni neka novost, ki bi se pojavila šele s poznim Althusserjem. Tisto novo je predvsem njena reinterpretaacija v luči teorije podtalnega toka materializma srečanja, ki v igro pripelje tudi dejavnik naključja. Prej omenjene dileme (ali boj za oblast ali prizadevanje za razkroj starega sistema od znotraj) se kot ključne za razumevanje sodobnih levičarskih političnih strategij sicer zavedajo tudi v naših koncih (glej Močnik 2003, 7–13).

subjekta se je Althusser v svojem strukturalističnem obdobju soočil s težavnim projektom določitve mesta politike v Marxovi teoriji«. To je ravno tista zadnja Marxova meja, ki jo Althusser prepozna v 'Marx v svojih mejah': »[N]aši avtorji nam niso nikoli dali, razen v formi seznamov ali opisov, niti osnov analize, ki bi odgovarjala na vprašanje, *kaj točno bi politika lahko bila?* Kje politiko najdemo? V kakšnih oblikah? Kaj jo ločuje od nepolitičnih form in kako naj te druge forme definiramo?« (Althusser 2006, 150, poudarki v izvirniku).

Težava z opredelitvijo politike se je torej pojavila z »zamenjavo subjekta kot nosilca sprememb družbenih formacij s strukturo«, za katero se v bistvu skriva eno izmed velikih vprašanj marksizma, na katerega Marx ni nikoli podal sistematičnega odgovora: kako pojasniti prehod od enega k drugemu produkcijskem načinu, npr. od fevdalizma k kapitalizmu. Althusser že v *Brati Kapital* (2009, 215–220) izpostavi to kot enega izmed temeljnih problemov Marxovega dela, ki še vedno nima rešitve. Sicer prizna, da bi začetno točko moralo nuditi Marxovi traktati o prvotni akumulaciji kapitala, a vseeno zavzamestališče, da teorija družbenih formacij s konceptom naddoločenosti in njegovima logikama premestitve in zgostitve na čelu³² nudi zadostno orodje za pojasnilo prehoda. Seveda pa bi to pomenilo, da še vedno vztrajamo znotraj sistema, v katerem prehodu nujno botruje ekonomska instanca, česar se je kmalu zavedel tudi Althusser sam. Po Antoniu Negriju tako Althusserjevo obdobje samokritike z začetka sedemdesetih let »izhaja natanko iz nemožnosti, da bi v času njegovega klasičnega obdobja politična instanca postala neposredni vzrok radikalnih sprememb znotraj strukture produkcijskega načina, zaradi okostenelosti same kategorije protislovja, ki 'ne omogoča misliti 'fuzijo', eksplozijo ali kvalitativno dobro kot izjemo glede na umestitev vsake strukture v občo strukturo, ki zaobsega celotno zaporedje struktur v obliki variacij« (Negri v Kolšek 2007a, 98).

Da posamezni produkcijski načini niso večni, je ideja, ki leži v sami srčiki marksističnega pojmovanja zgodovine, problem pa je torej, kako utemeljiti politiko kot vzrok prehoda med njimi. Če se želimo dokopati do Althusserjeve rešitve, moramo iti preko nekega temeljnega *nerazumevanja*³³, ki loči dvoje različnih pojmovanj koncepta politike v poznem Althusserju, dobro pa ju povzame debata med Miguelom Vatterjem in Warrenom Montagom, ki je svoje

³² Do revolucionarnega vrenja bi preko zgostitve prišlo v osnovnem, ekonomskem protislovju.

³³ Kot 'nerazumevanje' Rancière (2005, 9–10) opredeli »neko določeno vrsto govorne situacije, tiste namreč kjer eden izmed sogovornikov sliši/razume [*entend*] tisto, kar pravi drugi, in hkrati tega ne sliši/razume. Nerazumevanje je ni spor med nekom, ki reče belo, in nekom drugim, ki reče črno. Je spor med tistim, ki reče belo, in tistim, ki ravno tako reče belo, vendar s tem ne razume iste reči oziroma ne razume, da drugi pove isto z imenom belosti.«

bojno polje dobila v reviji *Theory&Event*. Medtem ko Vatter (2003 in 2004) poznega Althusserja bere skozi filter obrnjenega modela baza/nadzidava, v katerem je tistemu, kar razume pod poljem političnega (politika kot razredni boj, država, ideologija), končno določena avtonomija, Montag (2004) popolnoma zavrne ustreznost tega modela (obrnjenega ali ne) in trdi, da Althusser v resnici zagovarja mišljenje ekonomije in politike v njuni neločljivosti, v imanenci.

Vatter (2004) glavno tezo nakaže že v naslovu svojega članka ('Machiavelli After Marx – The Self-Overcoming of Marxism in the Late Althusser'): Althusser naj bi z domnevnim priznanjem avtonomije političnega v 'Marx v svojih mejah' in *Machiavelli in mi* 'prebolel' marksizem oz. kritiko politične ekonomije in se pridružil neki drugi, zelo nejasno povezani tradiciji, v katero se vpisujejo avtorji, kot so Hannah Arendt, Isaiah Berlin, Karl Popper in Raymond Aron, »zagovorniki ločitve civilne družbe od države in glasniki strahu pred množicami« (Kolšek 2007a, 99), ki naj bi jih družilo tudi skupno sovraštvo do komunističnega totalitarizma (Montag 2004). Vatter (2003) v poznem Althusserju vidi zagovornika večnosti razrednega boja (politike) in njegov primat pred razredi kot ekonomskimi kategorijami, večnost, ki je posledica opustitve hegeljanskega koncepta protislovja, ki se nujno izteče v sintezo, in njegovo nadomestitev z antagonizmom, katerega pogoje obstoja v nedogled reproducira prav politično. »Družbeni antagonizem je več in nobenega 'konca zgodovine' ni«, pravi Vatter (prav tam). Tako imamo pravzaprav opravka z neko abstrakcijo, ki predhodi materialne pogoje svojega obstoja, obenem pa po definiciji onemogoča, da bi se kdaj iztekla v brezrazredno, tj. nekonfliktno družbo. Vatter se pri zagovoru takšnega branja poznega Althusserja opira predvsem na Althusserjevo razumevanje Machiavellijevega republikanstva v *Machiavelli in mi*, ki naj bi predstavljalo »edino jamstvo za 'državo, ki traja', saj zagotavlja reprodukcijo konstituirane moči [države – op. R. K.] oziroma tako imenovano 'reprodukcijo reprodukcije'« (Kolšek 2007a, 99).³⁴

³⁴ Vatter verjetno izhaja iz naslednjega Althusserjevega citata: »Machiavelli ne pravi, da je razredni boj motor zgodovine; pravi, da je razredni boj nujen, neizogiben za razvoj katerekoli države, ki se želi *širiti in trajati*, medtem ko se širi – širi, kar pomeni, da postane država naroda« (Althusser 1999, 62, poudarki v izvorniku). Ne Montag in ne mi ne zanikamo te teze. Problem je drugje, in sicer v Vatterjevi trditvi, da politično nudi edini teren za odvijanje in reprodukcijo razrednega boja. Zakaj edini? Ker se ljudstvo, ki mu stoji nasproti in mu nudi podlago, v času revolucionarnega vrenja ne dojema več kot množica političnih subjektov, temveč teži k *ne*-vladi in zatorej k *de*-interpelaciji, tj. *de*-subjektivizaciji. Njegovih želja tako ne more zadovoljiti diktatura proletariata ali reprezentativna demokracija, saj oba modela predpostavljata hegemonični boj za oblast. Ljudstvo pa ne želi oblasti, želi se je *rešiti*. Kot tako nima nobene pozitivne funkcije, v svoji skrajnosti je zgolj tista rušilna sila, ki teži k dekonstrukciji trenutne politične forme in s tem k ponovnemu začetku zgodovine. Prav želja ljudstva po *ne*-vladi in njena opozicija obstoječi politični formi pa je po Vatterju tista, ki zagotavlja politično svobodo (Vatter 2003). Takšno branje Althusserjevega Machiavellija, ki zatrjuje, da političnemu/reprodukciji

Montagov³⁵ tekst (2004) je zastavljen kot odgovor na Vatterjeva razglabljanja o Althusserjevem branju Machiavellija, v katerem slednjemu očita predvsem nelegitimnost poskusa ločitve Althusserja od marksizma, tega »elementa, znotraj katerega je mislil in pisal in mu je nudil oporne točke, ki so ga vseskozi vodile, pa naj je bral Montesqueiuja, Lacana ali Epikurja« (prav tam). Sporen je predvsem način, na katerega je Vatter to izvedel oz. prepričanje, na katerega se je pri tem opiral: marksizem naj bi slonel na shemi baza/nadzidava. Drži, kapitalistični produkcijski način je paradokсно prvič utemeljil relativno avtonomijo političnega, saj je »ekonomska lastnina [...] v tem produkcijskem načinu nastajala s pravnim prilaščanjem pod okriljem države« (Kolšek 2007a, 98), a to ne potrdi ne domnevnega Althusserjevega obrata preživete topike iz zaprašene skrinje historičnega materializma, ne tega, da je Marxa dejansko bral skozenj. Če že kaj, potem ga je Althusser vztrajno in glasno rušil in to od samega začetka svoje kariere marksističnega intelektualca. Kot ugotovi Montag (2004), je Althusser že leta 1962 v 'Protislovju in naddoločenosti' »odločno zavrnil kakršnokoli možnost, da bi sprememba v bazi avtomatično in nujno ustvarila, determinirala ali povzročila ustrezne spremembe v nadzidavi. 'Zorenje' protislovja med produkcijskimi sredstvi in produkcijskimi odnosi ne zagotavlja ničesar, ne revolucije in ne ekonomskega napredka«. In tudi, ko v 'Marxu v svojih mejah' bere *Kapital* in najde dokaz, da je Marx s tezo, da je država le manifestacija produkcijskih razmerij, podlegel idealizmu, Althusser takšno pozicijo le kritizira. A vendar to še vedno ne pomeni zagovora avtonomije političnega in ne opustitve marksizma.

Če pozni Althusser ne zagovarja avtonomije političnega, kako potem Montag bere artikulacijo med ekonomijo in politiko (oz. političnim, če vztrajamo pri Vatterjevemu besednjaku pri poznem Althusserju? Kolškova (2007a, 100) pravi, da Montag

ohrani pomen razrednega boja (ekonomskega izkoriščanja) v razmerju do politike, saj trdi, da se v poznem Althusserjevem obdobju sprememba zgodi zgolj v strukturi nastajanja absolutno imanentnega prostora razmerja med politiko in ekonomijo, in da pri tem ne gre za avtonomizacijo prve. Montag gre še dlje in zapiše, da gre nemara celo za Althusserjevo materialistično obravnavo zgodovine produkcijskih načinov kot oblik singularnosti oz. boljše

produkcijskih razmerij stoji nasproti neko uničevalno ljudstvo, ki se spontano izmika politiki in političnemu, po našem mnenju ostaja vkopano v 'strahu pred množicami' (Balibarjev (1994) izraz, ki ga ta najde pri Spinozi) in transcendenci, ki sta docela tuja Althusserjevi misli.

³⁵ Warren Montag sicer velja za eno izmed glavnih avtoritet na področju althusserijanskih študij. Poleg njegovega *Louisa Althusserja* (2002), priporočamo še *Bodies, Masses, Power: Spinoza and his Contemporaries* (2001), delo, ki se je v našem primeru izkazalo za neprecenljiv pripomoček pri razumevanju Althusserjevega spinozizma.

rečeno topike [razumevanja družbene formacije skozi shemo baza/nadzidava – op. R. K.] kot singularnosti.

Produksijski način oz. družbena formacija torej vznikne iz »absolutno singularnega srečanja med elementi« (Montag 2004). Montag kot ključ za razumevanje poznega Althusserja vzame 'Podtalni tok materializma srečanja' in že obrazloženo razumevanje kapitalizma pri Marxu (in Engelsu) ne kot nastanek produktijskega načina, katerega začetki so tleli že v fevdalizmu in je torej obstajal pred svojim obstojem, temveč kot aleatorično srečanje, ki se zgodi – kot smo že povedali – med slavnima 'človekom s cekini' in proletarcem, ki premore le svojo delovno silo. Srečanje se je prijelo in trajalo v podobi kapitalističnega produktijskega načina. To torej ni

izvor ali geneza v tradicionalnem smislu in ne konec zgodbe. Za Althusserja je srečanje rezultat meta kocke na prazni mizi nič. Kot bi se lahko pričakovalo, se večina srečanj ne 'sprime' in so začasni; elementi trčijo in se odbijejo drug od drugega. Po Althusserju je prav to tragedija Machiavellijeve Italije. Druga srečanja, a zelo redka, se 'sprimejo' in so 'obstojna'; kapitalizem je bil eden izmed teh. Izvor ne pojasni ničesar; namesto tega moramo razložiti, kako lahko dana družbena formacija, potem ko se je srečanje elementov zgodilo in 'sprijelo', vztraja kot singularna entiteta. Natanko v tej luči moramo razumeti Althusserjevo vztrajanje, da se moramo postaviti na 'stališče reprodukcije' namesto produkcije, ko analiziramo državo. Za tem ne tiči toliko Althusserjev funkcionalizem kot njegov poskus misliti teorijo srečanja s pomočjo Lukrecija in Spinoze (Montag 2004).

Država ni dosegla nobene osamosvojitve, ki bi ustrezala evrokomunistični konceptiji le-te, kar je »ideja, deloma izhajajoča iz Althusserjevega lastnega dela. Da država ni emanacija baze ne pomeni, da je prosta vsakršne povezave z dejansko obstoječim kapitalizmom in jo lahko preprosto prevzamemo in usmerimo kamorkoli pač že hočemo« (prav tam), temveč je njena vloga reprodukcija razmerij prevlade in izkoriščanja. In njeni aparati, npr. ideološki, svojega gradiva ne najdejo v državi sami, temveč v *ekonomskem* razrednem izkoriščanju. Sferi produkcije in reprodukcije sta tako neločljivo povezani, kar Althusser poimenuje 'paradoks' kapitalistične države. Če želimo končati izkoriščanje, je prvo potrebno uničiti državo, to tkivo diktature, ki skupaj veže kapitalistični ekonomski režim (Goshgarian 2006, XXXVII). Glavno sporočilo 'Marxa v svojih mejah' tako ni, da je država *izvzeta* iz razrednega boja, temveč da se v njej ne *bije* razredni boj, saj je država v pogojih kapitalistične produkcije vedno že razredno opredeljena. Oziroma: država je v pogojih kapitalističnega produktijskega načina vselej že *kapitalistična država*.

Zdaj, ko smo videli, da je država ujeta v zvezo z ekonomijo (isto velja pa tudi za ostale elemente nadzidave), nam še vedno ostane odprt problem, ki ga Negri prepozna zgoraj: kako utemeljiti politiko kot avtonomno instanco, odgovorno za neke radikalne spremembe? In kaj politika sploh je? Če že kje, potem politiko najdemo na samem začetku, preden se določijo pravila igre. A to ne pomeni, da politika predhodi izvršenemu dejstvu. Politika *je* izvršitev dejstva in kot taka se razprši v svojih učinkih, v svoji imanenci. Ravno zato lahko rečemo, da Althusser pri Machiavelliju najde srečanje med politiko in filozofijo, saj Machiavelli misli tisto, kar mora politika šele izvršiti. Kaj? Nek aleatoričen dogodek, dogodek, ki se lahko zgodi, lahko pa tudi ne in je torej čista možnost/nemožnost: ustanovitev italijanske nacionalne države, ki bi obenem pomenila začetek novega produkcijskega načina, srečanje med elementi njegovega obstoja, njihovo specifično kombinacijo. Rečemo lahko, da je zadnji Althusser preko ovinka nekaj stoletij poskušal narediti natanko tisto, kar je Badiou oznanil kot nujno spričo spremenjene konjunktore: teoretsko zarezo v neko novo realno, ki je zahtevalo mišljenje naključnosti v zgodovini in družbenem. Althusser pri tem sicer prepozna meje Marxove teorije (ne tistih iz 'Marxa v svojih mejah', temveč nujnost mišljenja znotraj kritike politične ekonomije), a se zaveda, da so to tudi *naše* meje. In prav to je tisto, kar mu omogoča, da svoj projekt še vedno izpelje znotraj *marksistične* teorije.

4 Zaključek

4.1 Odgovori na raziskovalna vprašanja

Preden podamo sklepne misli, si oglejmo še odgovore na raziskovalna vprašanja, zastavljena na začetku.

1. *V kakšnem kontekstu (mesto znotraj Althusserjevega teoretskega opusa in konkretnih zgodovinskih okoliščin) Althusser bere Machiavellija?*

Althusserjevo branje Machiavellija smo postavili v njegovo zadnje obdobje teoretskega ustvarjanja. Bralcu smo tega Althusserja predstavili kot simptomatično figuro tistega, čemur smo rekli 'kriza marksizma'. To lahko upravičimo na podlagi dvojega: na podlagi Dolarjeve teze o Althusserjevi samoti in na naši zavrnitvi *Aufhebung* logike krize marksizma oz. prehoda iz marksizma v post-marksizem, takšno stališče pa se da zagovarjati tudi preko branja poznega Althusserja kot misleca neke nemarksistične podtalne tradicije (tiste Demokrita, Epikurja, Machiavellija, Spinoze, Hobbesa, Rousseauja, Heideggerja pa tudi Marxa), a zato nič manj marksista. Torej nekoga, čigar misel je iskala odgovor na zahteve svojega časa, se jim prilagodila, zagotovo pa ni 'preseгла' svojih nekdanjih stališč, ki so jo delala avtentično marksistično.

Omenili smo še neko dilemo, ki je bremenila misel zadnjega Althusserja – ali ubrati pot boja za oblast (tradicionalno stališče komunistov) ali pa se boriti za razkroj starega sistema znotraj njega samega (stališče, ki so ga znotraj institucionalnih okvirov zagovarjali predvsem t. i. evrokomunisti italijanske (PCI) in francoske (PCF) komunistične partije). To ni bila zgolj teoretična dilema, temveč se je Althusser z njo srečeval predvsem pri politični praksi. Njegovi teksti iz tega obdobja so tako predvsem kritika evrokomunističnih tendenc znotraj PCF, ki so nazadnje privedle do njene socialdemokratizacije, s tem pa sčasoma tudi do njene podreditve francoskim socialistom. Althusser sicer omenjeno dilemo prevede v bolj teoretsko vprašanje mišljenja prehoda med posameznimi družbenimi formacijami oz. produkcijskimi načini, na katerega poskuša odgovoriti tudi preko Machiavellija.

2. Katere so za Althusserja ključne značilnosti Machiavellijeve misli?

Strne jih že na nekem mestu v 'Machiavellijevi samoti'. Machiavelli je po njegovem »teoretik političnih pogojev konstitucije nacionalne Države, teoretik utemeljitve nove Države pod novim Vladarjem, teoretik trajanja te Države, teoretik jačanja in širjenja te Države. Izvirnost te drže je ravno v tem, da ne misli izvršenega dejstva absolutnih monarhij kot tudi ne njihovega mehanizma, temveč misli *dejstvo, ki ga je šele treba izvršiti*« (Althusser 1991, 166, poudarki v izvorniku). Da, Machiavellijeva misel res predstavlja 'revolucionarni utopični manifest', kot v *Machiavelli in mi* povzame skozi Gramscija.

Kot smo že omenili, Althusser bere Machiavellija (oz. vsaj svoje branje zaključí) v svojem zadnjem obdobju in zato v prvi vrsti kot teoretika aleatorične tradicije, bolj ali manj eksplicitno pa je moč zaslediti tudi teorije iz njegovih prejšnjih obdobj, predvsem tiste o filozofiji kot v zadnji instanci razrednem boju na področju teorije, kar je le še eno potrdilo, da zadnji Althusser ni opustil vseh svojih zgodnejših pozicij.³⁶ Seveda ti ostanki Althusserjevih lastnih stališč proizvedejo zelo konkretne posledice za njegovo branje Machiavellija. Slednji je tako praktikant razrednega boja na področju teorije, obenem pa tudi teoretik *političnih pogojev konstitucije neke družbene formacije*, kateri pritiče tudi lasten *produkcijski način*, oba pa sta plod naključnega *srečanja in sprijetja* njunih elementov. Ali je za časa Machiavellija do tega srečanja prišlo ali ni (in zgodilo se je slednje), niti ni pomembno. Machiavellijeva inovacija je, da je to srečanje *mislil*.

3. Kakšno vlogo imajo dela o Machiavelliju pri interpretaciji Althusserjevega zadnjega obdobja?

Kot smo poskušali pokazati v posebnem podpoglavju, imajo razmišljanja o Machiavelliju tudi velik pomen za interpretacijo kasnejših obdobj Althusserjevega ustvarjanja, še posebej za prehod od njegovega pojmovanja dialektičnega k aleatoričnemu materializmu. Le-ta mu je nudil filozofijo, skozi katero je lahko bolje razložil *naključnost* prehoda med posameznimi družbenimi formacijami oz. produkcijskimi načini, tako da je svojo razlago diskontinuitet v družbenem in zgodovini lahko utemeljil še na čem drugem, kot v *zadnji instanci* na ekonomiji, preko katere naj bi se dalo razložiti domala vse. Točka, na kateri se krešejo

³⁶ Da velja to tudi za konkretno to, nam priča tudi Althusserjev 'psevdo-intervju' s Fernando Navarro (glej Althusser 2006, 251–289).

različna mnenja, pa je vprašanje, če je pri tem opustil povezavo med politiko in ekonomijo, ki je ključna značilnost vseh marksizmov, in raje utemeljil svojo širšo misel pa tudi branje Machiavellija na prepričanju o avtonomiji političnega, o njegovi izvzetosti iz pogojev razrednega boja. Ogledali smo si dela dveh avtorjev, Miguela Vatterja in Warrena Montaga, ki zagovarjata ravno nasprotni si stališči. Mi se prevzamemo pozicijo slednjega, ki pravi, da Althusser v svojem zadnjem obdobju (konkretno v besedilih o krizi marksizma in Machiavelliju) ne zagovarja avtonomije političnega, temveč mišljenje produkcijskega načina kot naključnega sprimka njegovih elementov, ki pa lahko traja ravno zaradi reprodukcije pogojev njegovega obstoja in reprodukcije, ki jo jamči prav politično. Ne misli torej političnega kot ločenega od ekonomije, temveč njun preplet.

4.2 Sklepne misli

Na začetku podpoglavja o krizi marksizma smo predstavili tezo, da je Althusser svojo kariero preživel v samoti. Naj jo tu dopolnimo: njegova osamljenost se vzpostavi šele za nazaj. Za Althusserja danes pravijo, da je bil osamljen ne zato, ker bi bil tak skozi celotno kariero (nenazadnje govorimo o enem najvidnejših francoskih intelektualcev svojega časa, docentom ÉNS, ki je na svojem vrhuncu kot učence pritegnil sama zveneča imena francoske teorije), temveč zato, ker je *končal* osamljen. Pritrdi nam že površen pregled dejstev, da je bil po umoru svoje življenjske družice izgnan, diskreditiran, brez zvestih učencev, ki bi neposredno nadaljevali njegovo teoretsko tradicijo in tako kot smo rekli za marksizem, je bil tudi on ponižan na status akademske kuriozitet. Še v naših, s francoskimi misleci obsedenih logih se dolga leta ni poudarjalo kaj dosti več od njegove teorije ideologije.³⁷ Ali lahko potem torej pritrdimo Vatterju in rečemo, da je zadnji Althusser reprezentacija krize marksizma, ker predstavlja njegov konec in obenem neko teoretsko smer, ki ga bo presegla, nek *post*-marksizem, karkoli in kogarkoli si že predstavljamo pod to oznako, definitivno pa nekaj kar bo opustilo kritiko politične ekonomije? Nikakor ne. To bi pomenilo vztrajati pri hegeljanski logiki negacije in transcendence, katere obrise lahko očitamo tudi vsem našim ključnim referencam iz prvega dela, tako Dolarju kot Badiouju, Laclauju in Mouffovi. Drži, marksizem je na neki točki kot mreža političnih praks domala izginil. In da, zaradi poudarka na ekonomiji kot zadnji instanci se je soočil z veliki težavami pri mišljenju novega realnega. A to

³⁷ Tu naj s Kirnom (2007) izpostavimo Rastka Močnika (1999), Slavoj Žižka (2000) in Mladena Dolarja (1988). Seveda pa obstajajo izjeme, med katerimi izstopa predvsem zbornik *Althusser* s tekstoma Katje Kolšek (2007b) in Gregorja Modra (2007).

ne pomeni konca marksizma, pomeni njegovo *osamitev* spričo spremenjene zgodovinske in teoretske konjunkturo. Pozni, še vedno marksistični Althusser, se ji je uprl, a njegove ideje se enostavno niso prijele. Tudi zato lahko rečemo tej poziciji ne-kraj, ker njegov čas pač še ni napočil. Za novo srečanje med Althusserjem in voljnimi bralci (pa naj gre za Hardta in Negrija (2003), za mlado generacijo slovenskih filozofov ali koga tretjega) je bilo potrebno zgolj počakati na novo in ugodnejšo konjunkturo.

5 Literatura

- Althusser, Louis. 1991. Machiavellijeva samota. V *Bog, učitelj, gospodar*, ur. Miran Božovič, 161–173. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- 1997. *The Spectre of Hegel – Early Writings*. New York: Verso.
- 1999. *Machiavelli and Us*. London: Verso.
- 2000. *Izbrani spisi*. Ljubljana: /*cf.
- 2005. *For Marx*. London: Verso.
- 2006. *Philosophy of the Encounter*. London: Verso.
- Althusser, Louis in Étienne Balibar. 2009. *Reading Capital*. New York: Verso.
- Anderson, Perry. 1976. *Considerations on Western Marxism*. London: Verso.
- Badiou, Alain. 2004. *Ali je mogoče misliti politiko? Manifest za filozofijo*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Balibar, Étienne. 1994. *Masses, Classes, Ideas*. New York: Routledge.
- Beverungen, Armin. 2008. *Encountering Althusser*. Dostopno prek: <http://www.ephemeraweb.org/journal/8-1/8-1beverungen.pdf> (16. avgust 2009).
- Dolar, Mladen. 1988. Onstran interpelacije. *Razpol* (4): 265–274.
- 1991. a kot Althusser. V *Bog, učitelj, gospodar*, ur. Miran Božovič, 175–191. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Elliot, Gregory. 1999. Introduction – In the Mirror of Machiavelli. V *Machiavelli and Us*, ur. Francois Matheron, XI–XXII. London: Verso.
- Ferretter, Luke. 2006. *Louis Althusser*. London, New York: Routledge.
- Goshgarian, G. M. 2006. Translator's Introduction. V *Philosophy of the Encounter*, ur. Francois Matheron in Oliver Corpet, XIII–L. London: Verso.
- Gramsci, Antonio. 1974. *Izbrana dela*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Hardt, Michael in Antonio Negri. 2003. *Imperij*. Ljubljana: Študentska založba.
- Harper, Douglas. 2001. *Online Etymology Dictionary*. Dostopno prek: <http://www.etymonline.com/> (16. avgust 2009).
- Jay, Martin. 1984. *Marxism and Totality*. Cambridge: Polity Press.
- Johnson, Douglas. 1995. Introduction. V *The Future Lasts Forever*, ur. Olivier Corpet in Yann Moulier Boutang, VI–XVIII. New York: The New Press.
- Kirn, Gal. 2005. *Zgodovinski kontekst prehoda iz Srednjega veka v Moderno na konceptu suverenosti* (diplomsko delo). Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

- 2006. Machiavellijev rez – misliti vojno ali razredno politiko? *Časopis za kritiko znanosti* 34 (225): 57–66.
- 2007. Primer Althusser – Stališče reprodukcije in očrt polja prava. *Časopis za kritiko znanosti* 35 (229/230): 228–241.
- Kolšek, Katja. 2007a. Althusserjev materializem srečanja in politika. *Agregat* 5 (11/12): 97–102.
- 2007b. Filozofija poznega Althusserja kot znanost o praznini. V *Althusser*, ur. Mladen Dolar, 149–183. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Laclau, Ernest in Chantal Mouffe. 1987. *Hegemonija in socialistična strategija*. Ljubljana: Partizanska knjiga.
- Lukšič, Igor in Andrej Kurnik. 2000. *Hegemonija in oblast – Gramsci in Foucault*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Lukšič, Igor in Jernej Pikalo. 2007. *Uvod v zgodovino političnih idej*. Ljubljana: Sophia.
- Michel Foucault Info*. Dostopno prek: <http://foucault.info/> (16. avgust 2009).
- Močnik, Rastko. 1999. *Tri teorije*. Ljubljana: /*cf.
- 2003. *Teorija za politiko*. Ljubljana: /*cf.
- Moder, Gregor. 2007. Althusser in epistemološko vprašanje. V *Althusser*, ur. Mladen Dolar, 99–148. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Montag, Warren. 1999. *Bodies, Masses, Power – Spinoza and his Contemporaries*. London: Verso.
- 2002. *Louis Althusser*. New York: Palgrave MacMillan.
- 2005. Politics – Transcendent or Immanent? A Response to Miguel Vatter's 'Machiavelli After Marx'. *Theory&Event* 7 (4). Dostopno prek: http://muse.jhu.edu/login?uri=/journals/theory_and_event/v007/7.4montag.html (16. avgust 2009).
- Morfinio, Vittorio. 2005. An Althusserian Lexicon. *Borderlands e-journal* (2). Dostopno prek: http://www.borderlands.net.au/vol4no2_2005/morfinio_lexicon.htm (16. avgust 2009).
- Rancière, Jacques. 2005. *Nerazumevanje – politika in filozofija*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Šterk, Karmen. 2003. Ali moramo poznati biografijo, da bi razumeli teorijo – Socialnoantropološki uvod in psihoanalitski primer Freudove teorije zapeljevanja. *Časopis za kritiko znanosti* 31 (211): 209–225.
- Therborn, Göran. 2008. *From Marxism to Post-Marxism?* London: Verso.

Vatter, Miguel. 2003. *Althusser and Machiavelli – Politics After the Critique of Marx*. Dostopno prek: <http://multitudes.samizdat.net/Althusser-and-Machiavelli-Politics> (16. avgust 2009).

--- 2005. Machiavelli After Marx – The Self-Overcoming of Marxism in the Late Althusser. *Theory&Event* 7 (4). Dostopno prek: http://muse.jhu.edu/login?uri=/journals/theory_and_event/v007/7.4vatter.html (16. avgust 2009).

Žižek, Slavoj. 2000. *The Ticklish Subject – The Absent Centre of Political Ontology*. London: Verso.