

Pjer Burdije i Luj Altiser

Milan Urošević

Odnos Burdijea i Altisera obeležen je nizom teorijskih slaganja koja prestaju u određenim – važnim – segmenima, što rezultuje njihovim razilaženjima. Ta neslaganja korespondiraju sa istorijskim specifičnostima vremena u kojem su živeli, kao i sa njihovim političkim razmimoilaženjima. Naime, kako Švarc (*David Swartz*) navodi, Burdije i Altiser su pedestih godina bili deo ćelije Komunističke partije Francuske (PCF) koja je delala u Visokoj formativnoj školi (École normale supérieure, ENS) u Parizu (Swartz 1997: 16–21). Razlika između njih je što Burdije nikada nije bio zvaničan član Partije, iako je redovno posećivao sastanke pomenute ćelije (ibid.: 20). Takođe je redovno pohađao Altiserove seminare, ali, prema Švarcu, nikada nije prihvatio „konvertovanje“ na altiserovski marksizam. Naprotiv, Burdije u ovom periodu osniva „Komitet za odbranu sloboda“ sa nekoliko svojih kolega – uključujući Žaka Deridu – sa ciljem kritike staljinističkih tendencija koje tada prožimaju PCF i njenu pomenutu ćeliju na ENS-u (ibid). Kada je altiserovski marksizam postao jedna od dominantnih tendencija u francuskom intelektualnom životu tokom sedamdesetih godina, Pjer Burdije je postao njegov žestoki kritičar tvrdeći da ovaj teorijski pravac suzbija slobodu naučnog istraživanja svojom dogmatičnošću (ibid). I pored takvih razilaženja, Burdije nikada nije javno kritikovao Altisera, odajući mu priznanje za podsticanje studenata na čitanje Marksa van zvaničnih floskula i slogana koje je Partija diktirala (ibid).

U ovom radu ćemo se fokusirati na teorijske i epistemološke sličnosti i razlike između Burdijeove i Altiserove teorije. Rad će biti podeljen

na tri poglavlja, u svakom poglavlju ćemo sistematski izložiti stano-
višta oba autora, a potom ukazati na njihove sličnosti i razlike. Prvo
poglavljje se odnosi na Burdijeova i Altiserova epistemološka polazi-
šta i uticaj filozofije Gastona Bašlara na njihov teorijski razvoj. Drugo
poglavljje se tiče koncepta prakse koji čini teorijsku osnovu rada oba
autora kao i njihovih razmatranja subjekta i njegovog odnosa sa prak-
som. U poslednjem poglavlju bavićemo se sličnostima i razlikama u
njihovim razmatranjima mogućnosti postizanja objektivnosti u nauč-
nom radu kao i vannaučnim ulogama naučnog rada tj. idejom anga-
žovane teorije. Cilj našeg rada je da pokažemo kako razlike u idejama
ova dva autora svoje temelje imaju u različitom shvatanju prirode
ljudske prakse koje se nalaze u srži njihovog rada.

Dvostruki „epistemološki prelom“ i znanje o praksi

U ovom poglavlju ćemo se baviti epistemološkim osnovama Burdijeo-
vog i Altiserovog rada. Pokazaćemo da oba autora zasnivaju svoje epi-
stemološke pretpostavke na radu francuskog filozofa nauke Gastona
Bašlara, tj. pre svega na njegovom pojmu „epistemološkog preloma“. Ono što ćemo ovde uočiti je da Burdije i Altiser na vrlo sličan način
grade epistemološke osnove svog dela. Naime, oba autora formulišu
dva tipa „epistemoloških preloma“ na kojima počiva njihovo naučno
pregalaštvo i lociraju te prelome na istim mestima.

Bašlar je francuski filozof nauke koji je radno aktivan tokom prve
polovine XX veka. Njegovo delo je suštinski obeleženo tada savremeni-
nim naučnim otkrićima, posebno otkrićima u fizici, kao što su teo-
rija relativiteta i kvantna teorija (Smith 2016: 1–27). Ta otkrića prema
Bašlaru uvode novine u naučnu praksu i stoga zahtevaju filozofsku
refleksiju koja bi izgradila epistemološke osnove nove naučne prakse
(Bašlar 1991: 1–10). Dakle, Bašlar istovremeno opisuje novu naučnu
praksu nastalu prema njegovom mišljenju početkom XX veka i na
osnovu nje gradi normativne elemente nove naučne epistemologije.

Prema Bašlaru, naučna epistemologija mora biti otvorena, fluidna i izgrađena sa sposobnošću evolucije u skladu sa novim naučnim otkrićima. On se protivi kako racionalističkim tendencijama ka zasnivanju epistemologije na „zakonima ljudskog duha“ tako i realističkim pretpostavkama o težnji ka saznanju empirijske stvarnosti „po sebi“ (ibid.: 5–6). Bašlar tvrdi da se epistemologija mora zasnivati na „dijalektici razuma i eksperimenta“ (ibid.: 17), što drugim rečima znači da mora biti izgrađena tako da postoji konstantno kretanje između teorijskih konceptualizacija i empirijskog ispitivanja. Za njega proces naučnog istraživanja podrazumeva „izgradnju sveta“ tj. naučnik u ravni konceptata reprezentuje stvarnost, a potom gradi instrumente koji su, kako Bašlar tvrdi, „materijalizovane teorije“ (ibid.: 14–15). Instrumenti se potom primenjuju u ispitivanju stvarnih pojava i dijalektički proces se vraća na početak, pošto su određene teorijske pretpostavke opovrgnute.

Bašlar u stvari ne koristi termin „epistemološki prelom“, ali kako Altiser tvrdi, „pojam je tu od određene tačke u Bašlarovom radu“ (citata prema Smith 2016: 152). Naime, pomenuti dijalektički proces naučnog istraživanja se konstantno razvija i napreduje kroz epistemološke prelome kao događaje koji označavaju prevazilaženje „epistemološke prepreke“. Za Bašlara epistemološka prepreka podrazumeva određenu pretpostavku, „nemišljenu kategoriju misli“ koju naučnik nesvesno unosi u svoj rad (Bachelard 2002: 27). Epistemološka prepreka prema njemu potiče od prednaučnog, primarnog iskustva proučavane pojave, na osnovu kog naučnik nesvesno formira određene impresije koje potom utiču na njegov rad (ibid.: 29–30). Stoga Bašlar insistira da mora postojati „prelom između posmatranja i eksperimenta“ (ibid.: 30), što drugim rečima znači da naučno istraživanje podrazumeva diskontinuitet između primarnog iskustva s nekom pojavom i njenog naučnog istraživanja. Dijalektički proces na kom se zasniva nauka dakle podrazumeva konstantno odstranjivanje pomenutih pretpostavki, a trenutak njihovog odstranjivanja naziva se epistemološki prelom.

Epistemološki osnovi na kojima Burdije gradi svoj rad su, kao što ćemo videti, pod ključnim uticajem Bašlarovih shvatanja. Naime,

Burdije tvrdi da je osnovni tip znanja koje teži da stvori svojim radom tzv. „prakseološko znanje“. Da bismo razumeli na šta se taj tip znanja odnosi, moramo se osvrnuti na Burdijeovu kritiku druga dva tipa znanja na kojima su se prema njegovom shvatanju zasnivale dotadašnje društvene nauke. Prvi tip znanja koji navodi je „subjektivističko znanje“ i ono se odnosi na primaran stav aktera o svetu u kom se nalazi, na njegovo iskustvo koje nastaje usled života u društvenom svetu i sve zdravorazumske pretpostavke koje dolaze sa njim²⁰⁸ (Burdije 1999: 148).

Za Burdijea suštinski problem subjektivističkog znanja je što ne preispituje sopstvene uslove mogućnosti imajući u vidu da delatnik društveni svet u kojem postoji i dela shvata kao prirodan i samoočigledan i stoga nije svestan struktura koje uslovljavaju forme njegovog iskustva (ibid.: 148). Drugi oblik znanja je objektivističko znanje i ono se odnosi na različite sociološke i druge discipline koje teže iznalaženju objektivnih struktura koje determinišu delanje aktera, a kojih akteri nisu svesni²⁰⁹. Problem koji uočava sa ovim oblikom znanja je što naučnici koji na njemu insistiraju nastoje da postvaruju svoje koncepte. Naime, on tvrdi da objektivističko znanje vidi aktere kao puke izvršioce strukturnih determinanti koje su prethodno ustanovljene šabloniziranim naučnim modelom (ibid.: 154–155). Prema Burdijeu objektivističko znanje stavlja u zagradu iskustvo aktera ne bi li ustanovilo strukturne pravilnosti koje ne zavise od njihove volje, ali nije u stanju da potom ponovo integriše iskustvo aktera sa pomenutim strukturama (ibid.: 154). Drugim rečima, objektivističko znanje za Burdijea nije u stanju da objasni ontologiju pravilnosti koje uočava u društvenom životu i stoga postvaruje apstraktne naučne modele kojima te pravilnosti proučava, time ih ontološki izjednačavajući sa realnošću društvenog sveta.²¹⁰

208 Burdije tvrdi da ovo znanje ispituju različiti tipovi mikrosociologije, kao što su etnometodologija, fenomenologija i sl. (Bourdieu 1990a: 27).

209 Ovaj tip znanja se prema Burdijeu odnosi na razne statističke oblike proučavanja društvenog sveta kao i na sosirovsku lingvistiku i sl. (Burdije 1999: 149).

210 Burdije tvrdi da objektivističko znanje vidi odnos naučnih modela i prakse kao odnos „esencije i egzistencije“ (Bourdieu 1990a: 32–33).

Burdije kreira ideju prakseološkog znanja kao znanja koje istovremeno integriše objektivistički i subjektivistički tip, ali takođe nastaje i kroz epistemološki prelom u odnosu na oba pomenuta tipa. Naime, kako on tvrdi, predmet prakseološkog znanja je praksa aktera tj. pravilnosti koje se uočavaju u toj praksi (ibid.: 157). Ne bi li se te pravilnosti proučavale, Burdije insistira na tome da je potrebno napraviti prelom u odnosu na subjektivno iskustvo aktera, pošto je znanje aktera o sopstvenoj praksi primarno, naivno iskustvo o njoj koje ne reflektuje o sopstvenim uslovima mogućnosti (ibid.: 148–149). Drugim rečima, prema mišljenju Pjera Burdijea, potrebno je početi od objektivističkog znanja koje služi mapiranju pravilnosti u praksama.²¹¹

Sledeći korak je prelom u odnosu na samo objektivističko znanje pošto ono samo po sebi nije u stanju da objasni uslove mogućnosti pravilnosti koje uočava. Burdije teži da kroz ova dva epistemološka preloma ukloni pretpostavke sadržane u subjektivističkom i objektivističkom znanju, a da istovremeno zadrži njihove korisne elemente. Kao rezultat dobija prakseološko znanje koje objašnjava kako objektivne strukture generišu aktere sa određenim subjektivnim znanjem – koji potom svojim praksama reprodukuju te strukture (ibid.: 148–149). Drugim rečima, prakseološko znanje objašnjava kako akteri svojim praksama reprodukuju strukturne determinante bez svesti o njima. Cilj prakseološkog znanja je za Burdijea dolazak do „logike prakse“ kojim označava „mutan“ i „nejasan“ skup principa kojima se akteri nesvesno vode u svom delanju²¹² (Bourdieu 1990a: 12). Logika prakse je, iz te perspektive, implicitna samoj praksi i stoga Burdije svoj rad

211 Burdijeovo stanovište prema kom istraživanje kao proces produkcije znanja mora početi od objektivističkog tipa odražava proces njegovih ranih istraživanja sprovedenih u Alžiru kao i istraživanje neženja na jugoistoku Francuske koja su počela prikupljanjem statističkih podataka (videti Bourdieu, Wacquant 1992).

212 Opisujući logiku prakse Burdije se mahom oslanja na kasnog Vitgenštajna i njegovo shvatanje pojma „pravila“. Naime, Vitgenštajn smatra da jezik funkcioniše kroz implicitna pravila koja regulišu njegovo korišćenje ali kojih govornici nisu svesni već ona postoje implicitno u samoj praksi govora i stoga nisu konceptualna (Burdije 1999a: 158–159; Vitgenštajn 1980).

shvata kao metod izgradnje teorijskih koncepata kao „alata“ kojima bi se ona konceptualizovala (Bourdieu, Wacquant 1992: 5).

Osvrnemo li se na Altisera, uočićemo da on epistemološke osnove svog rada gradi koristeći koncept epistemološkog preloma na identičnim mestima kao i Pjer Burdije. Naime, on takođe počinje od pojma prakse kao osnovnog koncepta, shvatajući društveni život kao integrisan sistem različitih tipova praksi. On praksu definiše kao svaki oblik preobražavanja materije oslanjajući se na marksističko shvatanje rada. Stoga njegovo shvatanje prakse sadrži tri elementa: (1) primarnu materiju koja je predmet prakse, (2) rad i oruđa koja se koriste u njenoj obradi i (3) proizvod kao rezultat prakse (Altise 1971: 145).

U skladu sa tim, Luj Altiser naučni rad shvata kao oblik prakse koji naziva „teorijskom praksom“. Prema njemu, u određenom istorijskom periodu u određenom društvu svaki tip prakse sadrži određenu „problematiku“ shvaćenu kao skup problema u odnosu na koje se neka praksa formira i orijentiše (ibid.: 57). Ti problemi egzistiraju nereflektovano u nekoj praksi kao aksiomi na osnovu kojih se formira „ideologija“²¹³ prakse kojom se ta praksa vodi. Teorijska praksa prema Altiseru ima, kao svoju primarnu materiju, ideologiju, kojom se vode druge prakse, tj. ono što on naziva *Opštost 1* teorijske prakse (ibid.: 146–147). Dakle, teorijska praksa za Altisera ima primarno i nereflektovano znanje kojim se akteri određene prakse vode kao primarnu materiju u odnosu na koju pravi epistemološki prelom. Drugi element teorijske prakse za njega je skup metoda i koncepata kojima se vrši analiza primarne ideološke materije, a koji on naziva *Opštost 2*, što je drugim rečima sredstvo kreiranja pomenutog epistemološkog preloma. Treći element teorijske prakse tj. njen proizvod koji Altiser naziva *Opštost 3* je saznanje koje se dobija procesom obrade *Opštosti 1* putem *Opštosti 2* (ibid.: 162–163).

Dakle, prema Altiseru naučni rad mora napraviti epistemološki prelom u odnosu na primarno znanje aktera o svojoj praksi, što odgovara

213 Ovaj pojam u Altiserovom radu detaljnije ćemo obraditi u sledećem odeljku ovog teksta.

Burdijeovom isticanju preloma koji nauka mora napraviti u odnosu na subjektivističko znanje. Stoga možemo reći da postoji epistemološki prelom između Opštosti 1 i Opštosti 3, ali Altiser takođe ističe da Opštost 3 nije direktna reprezentacija prakse kao takve. Naime, on tvrdi da je predmet teorijske prakse „konkretno-stvarnosti“ dok je Opštost 3 „konkretno-misli“ (ibid.: 165–166). To, drugim rečima, znači da je saznanje do kog teorijska praksa dolazi konceptualni prikaz realnih mehanizama prakse. Poput Burdijeove tvrdnje da objektivističko znanje postvaruje koncepte, Altiser na ovoj tački kritikuje Hegela i njegovo viđenje stvarnosti kao razvoja misli. On tvrdi da Hegel ne uviđa da je njegova logika način konceptualizacije razvoja stvarnosti, već smatra da je ontološki pokretač razvoja stvarnosti sama misao do koje se teorijskim radom dolazi (ibid.: 167–168).

Možemo zaključiti da se Burdije i Altiser, kada su u pitanju epistemološki osnovi njihovog rada, slažu u tri tačke: (1) osnovni predmet njihove analize je praksa tj. pravila kojima se akteri koji vrše praksu vode; (2) oba autora koriste Bašlarov koncept epistemološkog preloma ne bi li formulisali epistemološke osnove za istraživanje prakse tako što lociraju prelom na dva mesta. Prvi prelom treba izvršiti u odnosu na subjektivno znanje aktera o svojoj praksi. Drugi prelom je između konceptata koje naučnik formuliše prilikom analize prakse i logike same prakse. Pošto oba autora smatraju da su pravila kojima se akteri pri vršenju prakse vode nesvesna i implicitna samoj praksi, oni istraživanje prakse vide kao izgradnju teorijskih konceptata i metoda – čije jedinstvo Altiser naziva Opštost 2 – poput „alata“ kojima se ta nesvesna pravila „prevode“ u konceptualni oblik.

Praksa, polje i ideologija: kako Burdije dopunjuje Altisera

Pošto smo ustanovili da je praksa osnovni pojam u Burdijeovom i Altiserovom radu, u ovom odeljku ćemo se bliže pozabaviti poređenjem načina na koji ga ovi autori konceptualizuju. Poćemo od Altiserovog

shvatanja prakse, potom ćemo izložiti nekoliko kritika njegove teorije, naposljetku ćemo videti kako Burdije shvata praksu i pokazati kako se njegova teorija može potencijalno posmatrati kao dopuna Altiserove, jer uspješno odgovara na pomenute kritike. Luj Altiser u svom radu polazi od marksističke teorije društva, ali s namerom da je reformuliše koristeći tada savremena dostignuća u psihoanalizi i primeni strukturalističke lingvistike u društvenim naukama. On kritikuje uobičajenu marksističku reprezentaciju društveno-ekonomske formacije kroz prostornu metaforu „baze i nadgradnje“ u obliku piramide čiji temelj čini ekonomska baza, a nadgradnja se sastoji od pravno-državnog nivoa i ideološkog nivoa iznad njega (Althusser 2014: 55–56). Altiser tvrdi da je ova reprezentacija metaforička deskripcija koja ograničava naše mišljenje, jer nam omogućava da determinaciju između nivoa mislimo samo od baze prema nadgradnji. Nasuprot tome, Altiser predlaže koncept „strukturalne uzročnosti“ koji podrazumeva da su različiti elementi društvene formacije kompleksno međusobno povezani i poseduju određen stepen autonomije iako u krajnjoj instanci elementi nadgradnje imaju ulogu reprodukcije odnosa u bazi (Altise 1971: 109).

Prema Altiseru, ekonomska baza je drugi naziv za „način proizvodnje“ koji predstavlja jedinstvo između „proizvodnih snaga“ i „odnosa proizvodnje“ (Althusser 2014: 19–20). Proizvodne snage za njega čine jedinstvo između radne snage tj. rada koji obavljaju radnici i sredstava za proizvodnju koja oni pri tom radu koriste (ibid.: 25). Odnosi proizvodnje su prema Altiseru ključni element načina proizvodnje, jer određuju kako će se obavljati proces proizvodnje sredstava za život. Odnosi proizvodnje su za njega društveni odnosi u koje ulaze pojedinci koji učestvuju u proizvodnji i oni određuju pristup sredstvima za proizvodnju i proizvodima rada (ibid.: 48–49). Dok besklasno društvo podrazumeva da su sredstva i rezultati proizvodnje u vlasništvu samih individua, klasna društva karakterišu odnosi proizvodnje pri kojim određena klasa poseduje sredstva za proizvodnju, a akteri proizvodnje sačinjavaju drugu klasu koja ulazi u odnos sa klasom vlasnika ne bi li vršila proizvodnju (ibid.: 26).

Celokupan Altiserov rad se može videti kao pokušaj da se objasni kako elementi nadgradnje – iako su autonomni u odnosu na bazu – suštinski služe reprodukciji proizvodnih odnosa. Naslanjajući se i ujedno revidirajući Gramšijevu podelu između političkog i civilnog društva, Luj Altiser celokupnu nadgradnju naziva državom i tvrdi da se ona deli na „državne represivne aparate“²¹⁴ (DRA) i „državne ideološke aparate“²¹⁵ (DIA) (uporediti Altiser 2009). Ovi aparati čine kompleksne sisteme različitih institucija i organizacija koje država objedinjuje i koordiniše. Funkcija države je reprodukcija proizvodnih odnosa i – u slučaju DRA – ona to postiže primenom sile dok DIA, sa druge strane, funkcionišu putem onoga što on naziva „ideologijom“²¹⁶. Naime, za Altisera se reprodukcija proizvodnih odnosa dešava kroz kreiranje odgovarajućih „subjekata“ u okviru DIA.

DIA služe reprodukciji subjekata čija je uloga učešće u procesu proizvodnje kroz obučavanje, tj. sticanje veština, ali, iz njegove perspektive, najvažniji element reprodukcije proizvodnih odnosa je produkcija subjekata koji su poslušni ustanovljenom poretku tj. koji prihvataju vladajuću ideologiju.

Altiser insistira na tome da se ideologija ne sme videti kao svestan skup ideja kojima se pojedinci vode i ističe da ideologija ima „materijalnu“ egzistenciju (Althusser 2014: 184). Naime, za njega ideologija postoji „u praksi“ subjekta, tj. ona egzistira kao regulisan skup praktičnih činova (ibid.: 185–186). Altiser dalje tvrdi da se praksa subjekta reguliše putem određenih „rituala“ te da ideologija primarno egzistira putem njih. Rituali su za njega skupovi pravila koji postoje u okviru DIA i koje pojedinac usvaja te se na taj način njegova praksa ideološki reguliše. DIA dakle kreiraju rituale putem kojih regulišu praksu

214 U DRA spadaju institucije kao što su policija, vojska, sudovi, vlada, administracija (Althusser 2014: 92; Altiser 2009).

215 U DIA spadaju institucije kao što su crkva, porodica, kulturne ustanove, informativne ustanove, škola itd. (Althusser 2014: 92–93).

216 Altiser ističe da oba tipa državnih aparata koriste i silu i ideologiju, s tim što DRA koriste silu u mnogo većoj meri, dok DIA u mnogo većoj meri koriste ideologiju (Altiser 2009: 30).

pojedinaца proizvodeći time odgovarajuće subjekte. Na tom tragu, važno je istaći da je „subjekt“ ključna ideološka kategorija za Altisera. On ističe da ideologija egzistira samo kroz prakse pojedinaca, što znači da se sami DIA mogu videti kao sistemi praksi regulisanih ideološkim ritualima.

Ideologija je, dakle, ono što je primarna karakteristika DIA i ona, prema mišljenju Luja Altisera, funkcioniše tako što pojedince „interpelira“ u „subjekte“ (ibid.: 188–190). Interpelacija tako postaje jedan od ključnih pojmova u Altiserovoj teoriji, koji on preuzima iz teksta francuskog psihoanalitičara Žaka Lakana (*Jacques Lacan*) o „fazi ogledala“ – koja predstavlja period u ranom detinjstvu tokom kojeg, iz Lakanove perspektive, dete počinje da prepoznaje sebe u ogledalu, čime postaje svesno sebe kao jedinstvenog pojedinca (Lacan 1983: 5–15). Na sličan način, prema Altiseru, ideologija u svojoj materijalnoj egzistenciji u okviru DIA kroz regulaciju njegove prakse ritualima uključuje pojedinca u kategoriju „subjekta“. Naime, on smatra da pojedinci usvajaju ideološke rituale na nesvesnom nivou, i ideologija je „prva vrsta saznanja“ koja je izražena „telesnim stanjem“ pojedinca (Altiser 1975: 37). To, drugim rečima, znači da se ideologija prihvata na nesvesnom nivou bez refleksije pojedinca. Jedna od njenih osnovnih funkcija je „pogrešno prepoznavanje“, čime ovaj autor označava pogrešan doživljaj pojedinca da je jedinstven i samosvestan subjekt i izvorište sopstvenih praksi (Althusser 2014: 189). Nasuprot tome, za Altisera je takav doživljaj pokazatelj uspešne interpelacije i uključenosti pojedinca u DIA.

Treba pomenuti da je za Altisera ideologija kao struktura večna, tj. kako on tvrdi: „ideologija nema istoriju“ (ibid.: 174–176). Naime, on ideologiju definiše kao „predstavu imaginarnog odnosa pojedinaca prema njihovim realnim uslovima egzistencije“ (ibid.: 181–183). To, drugim rečima, znači da je ideologija način na koji se pojedincima predstavlja njihovo mesto u okviru društvenih odnosa u kojima žive, od kojih su, kao što smo videli, za Altisera proizvodni odnosi najvažniji. Iz njegove perspektive, pošto se oslanja na Lakanovu psihoanalitičku teoriju, subjektivnost pojedinca sadrži imaginarnu dimenziju u okviru

koje nastaje njegov doživljaj sebe kao subjekta (Rehman 2013: 164). Nasuprot tome, izvorište ovog doživljaja je intersubjektivni svet društvene prakse u koji se pojedinac uključuje posredstvom ove imaginarne dimenzije subjektivnosti (ibid.: 161). Sadržaj same ideologije i oblici prakse u okviru državnih ideoloških aparata su istorijski varijabilni i zavise od oblika društvene formacije, ali za Altisera imaginarna struktura ideologije se ne može promeniti.

Sada ćemo se osvrnuti na nekoliko kritika izloženih Altiserovih koncepcija. Prva kritika dolazi iz pera Džudit Batler i odnosi se na Altiserovo shvatanje interpelacije. Naime, Altiser nam daje primer procesa interpelacije opisujući zamišljenu situaciju u kojoj pojedinca koji ide ulicom policajac poziva sa „Hej ti, tamo!“, na šta se on odaziva, ulazeći tako u ideološki regulisanu praksu u kojoj se prepoznao kao subjekt poziva (Altiser 2009: 69). Batler tvrdi da Altiser nije u stanju da objasni zašto se pomenuti pojedinac odazvao. Tačnije, ona tvrdi da Altiserova teorija ne sadrži objašnjenje uslova formiranja subjektivnosti pojedinca pre same interpelacije koji bi ga učinili podložnim interpelirajućim mehanizmima DIA (Batler 2012: 106). Drugu kritiku upućuje više različitih autora, kao što su kulturni teoretičar Džon Stori i teoretičar Jan Reman. Naime, kako Stori tvrdi, problem sa Altiserovom teorijom DIA je što „radi previše dobro“ (Storey 2009: 79). Tačnije, kao što takođe Reman primećuje, Altiser zanemaruje sukobe u okviru DIA i isključivo se koncentriše na njihov doprinos reprodukciji proizvodnih odnosa (Rehman 2013: 153–154). To njegovoj teoriji onemogućuje da uoči dinamiku i kontradikcije koje možda postoje u okviru DIA.

Sada ćemo se osvrnuti na Burdijeovo shvatanje prakse, kako bismo ga uporedili sa Altiserom i pokazali na koji način Burdijeove ideje dopunjuju Altiserove. Burdije nam daje jasan prikaz svog shvatanja prakse kada u svojoj možda najpoznatijoj knjizi, *Distinkcija*, praksu objašnjava matematičkom jednačinom „[(habitus) (kapital)] + polje = praksa“ (Bourdieu 1996: 101). Upravo ćemo se osloniti na ovu jednačinu, kako bismo sistematično izložili njegovo shvatanje prakse. Burdijeova namera je da svojom teorijom prakse prevaziđe klasičnu sociološku dihotomiju pojedinac – struktura kroz formulisanje sistema koncepata

koji bi objasili kako delatnici proizvode strukture i kako, zauzvrat, strukture reprodukuju odgovarajuće delatnike (Burdije 1999: 158–159).

Prvi pojam u jednačini je „habitus“ koji Burdije definiše kao „sistem trajnih dispozicija“ koji strukturise prakse i predstave pojedinaca tako da one bivaju uređene bez svesne namere. Habitus je sistem opažanja, vrednovanja i klasifikacija sveta koji određuje granice između mogućeg i nemogućeg, normalnog i nenormalnog, i deluje ispod nivoa svesti pojedinca (ibid.: 161–162). On nastaje postepeno, socijalizacijom u detinjstvu, i stoga je produkt uslova života pojedinca (ibid.: 163). Burdije razvija ovaj pojam oslanjajući se na teoriju genetičke gramatike Noama Čomskog i vidi habitus kao set principa koji može reprodukovati ogroman broj praksi, ali im takođe pruža određeno jedinstvo (ibid.: 180). Sledeći važan pojam je pojam polja. Polje podrazumeva skup objektivnih društvenih odnosa koji funkcionišu kao pozicije nezavisne od aktera koji ulaze u njega (Bourdieu, Wacquant 1992: 17). Ono je međupovezan skup institucija i sadrži sopstvena pravila koja Burdije naziva „nomos“ (Bourdieu 2000: 101). Kako bismo ta pravila bolje objasnili, moramo se osvrnuti na pojam kapitala. Za Pjera Burdijea kapital je resurs koji pojedinac poseduje; on može postojati u više različitih oblika koji se međusobno mogu konvertovati (videti Bourdieu 1986). Pravila određenog polja odnose se na način konvertovanja kapitala u okviru polja, na kapitale koji su u određenom polju delatni i poželjni, kao i na pravila borbe između delatnika u polju oko profita koji se u njemu može steći i koji takođe ima oblik kapitala (Bourdieu 2000: 113; Bourdieu, Wacquant 1992: 97).

Sada ćemo se osvrnuti na način uključivanja pojedinca u polje kao i na dinamiku polja i te elemente Burdijeove teorije ćemo potom uporediti sa Altiserovom. Naime, znak + iz jednačine kojom Burdije objašnjava praksu možemo videti kao oznaku za određene pojmove kojima on objašnjava uključenje pojedinca sa određenim habitusom u polje. Prvi od tih pojmova je „iluzija“. Ovim pojmom Burdije označava način na koji polje uključuje pojedinca u sopstvenu igru i podrazumeva način na koji polje navodi pojedinca da se angažuje u borbi oko kapitala u polju (Bourdieu, Wacquant 1992: 98). Pojedinac koji

potpadne pod dejstvo iluzije uzima zdravo za gotovo pravila polja, on ih vidi kao datost koja se ne dovodi u pitanje i angažuje se u borbama kao rezultat toga (Bourdieu 2000: 102). Pojam iluzije u velikoj meri podseća na Altiserov koncept interpelacije, pošto se oba pojma odnose na uključivanje pojedinaca u sisteme društvenih odnosa na način da ih oni prihvataju zdravo za gotovo.

Ali Burdije ne ostaje na tome. Naime, koncept habitusa mu omogućuje da objasni podložnost pojedinca uključivanju u polje, kao i njegovo ponašanje u okviru polja. Za njega, habitus je otelovljena istorija, on je način na koji strukture društva generišu pojedinca, a pošto je polje sistem društvenih odnosa, oba imaju istorijsku genezu i produkti su iste istorije (ibid.: 143–144). Stoga, kada se pojedinac uključuje u polje, određene dispozicije u habitusu bivaju aktivirane i pojedinac razvija „osećaj za igru“; pravila polja mu deluju kao prirodna i nužna, upravo zato što pravila polja „prepoznaju“ dispozicije u njegovom habitusu, i obrnuto (ibid.: 151). Takva situacija u pojedinca izaziva ono što Burdije naziva „doksom“ ili „doksičkim stavom“, što je primarni, naivni stav prema polju koji pojedinac ima, stav prepoznavanja i prihvatanja pravila polja „zdravo za gotovo“ (Bourdieu 1995: 266–268; Bourdieu 2000: 143–144). Dakle, dispozicije habitusa su ono što, smatra Batler, nedostaje Altiserovoj teoriji interpelacije, usled čega on nije u stanju da adekvatno objasni uključivanje pojedinca u DIA. Nasuprot tome, Burdije Altiserovu teoriju ideologije razlaže na iluziju, kao efekat polja u odnosu na pojedinca, i doksu, kao odgovor pojedinca kojim prihvata iluziju usled efekta habitusa. Stoga, kako Burdije kaže, odnos polja i habitusa je odnos u kom „istorija prepoznaje samu sebe“, što rezultuje da pojedinac nesvesno i nereflektovano prihvata pravila polja.

Kada je u pitanju druga kritika Altiserove teorije, Burdije iznosi slična zapažanja na nekoliko mesta. On tvrdi da je Altiserova teorija DIA svela subjekte na proste „nosioce“ struktura te da se prakse subjekata u tim aparatima svode na „izvršavanje“ strukturalnih determinacija (Bourdieu 1990b: 20). On stoga DIA naziva „trojanskim konjem pesimističkog funkcionalizma“ (Bourdieu, Wacquant 1992: 102).

Nasuprot tome, Burdije ističe da se njegova teorija polja razlikuje od Altiserove teorije DIA po tome što uključuje elemente istoričnosti i borbe. Naime, prema Burdijeu, polje je uvek nestabilno i uključuje nivo nedeterminisanosti usled borbi koje se odvijaju u njemu (ibid.: 17–18). Pored borbi oko kapitala, njegovo shvatanje polja uključuje i borbu oko samih pravila u polju. Stoga Burdije tvrdi da u polju postoje delatnici koji teže da zadrže pravila polja takvim kakva jesu, ne bi li zadržali i svoje privilegije (ortodoksija) i delatnike koji dovode u pitanje poredak polja (heterodoksija) (Rehman 2013: 227). Takvim idejama Burdije osigurava da osim sukoba u polju svojom teorijom može objasniti čak i radikalne promene u pravilima polja.

Kada je u pitanju praksa subjekta, da bi izbegao prenatlaženu determinaciju koju zamera Altiserovoj teoriji, Burdije tvrdi da se praksa subjekta vodi „strategijama“. Strategije nastaju susretom habitusa i polja i predstavljaju prethodno pomenut „osećaj za igru“ koji subjekt razvija pri ovom susretu (Bourdieu 1990b: 62–64). One su nesvesne i implicitne praksi, tj. predstavljaju pravilnosti u praksi koje Burdije izdvaja kao osnovni predmet svog rada (ibid.: 65). Subjekti su vođeni strategijama i na taj način igraju po pravilima polja, a konkretne strategije koje razvijaju zavise od njihovog habitusa. Stoga odnos pravila polja i habitusa određuje moguće varijacije strategija, a strategije generišu kod subjekta nesvestan osećaj za to šta je poželjna, moguća i dobra praksa (Bourdieu 2000: 138). Strategija je dakle realna praksa subjekta, tj. način na koji on učestvuje u igri unutar polja, a prema kojoj ima doksičan stav, tj. prihvata je nerefleksivno i zdravorazumski (ibid.: 142). Za razliku od Altisera kod koga je praksa subjekta potpuno determinisana ideologijom materijalizovanom u DIA, kod Burdijea odnos polja i habitusa generiše strategije kao okvirne varijacije u praksi kojom subjekti zauzvrat reprodukuju pravila polja, a da toga nisu svesni.

Možemo zaključiti da Burdijeova teorija prakse proširuje i modifikuje Altiserovu te da na taj način odgovara na kritike koje su joj upućene. Na kritiku koju upućuje Batler, Burdije odgovara konceptom habitusa kojim objašnjava podložnost pojedinca uključivanju u polje i njegov pristanak na pravila igre u njemu. Kada su u pitanju

Storijeve i Remanove kritike, Burdije na njih odgovara shvatanjem polja kao prožetog borbama te stoga modifikuje Altiserovo rigidno, nedinamično i funkcionalističko shvatanje DIA. Naposljetku, Burdije svojim konceptom strategije kao skupa implicitnih pravila prakse kojima se pojedinci nesvesno vode tokom učestvovanja u polju, uspeva da izbegne shvatanje prakse kao potpuno determinisane strukturama, što je karakteristično za Altiserovu teoriju DIA.

Klasna borba u teoriji vs politika habitusa

Jedan od najznačajnijih elemenata u Burdijeovom i Altiserovom radu nesumnjivo je njihova kritičnost. Ono što pod tim mislimo je da oba autora teže otkrivanju skrivenih i neprimetnih disproporcija u moći i uticaju u društvenom svetu. Njihove teorije stoga sadrže angažovani element tj. one nisu isključivo naučni produkti, već njihovi autori kroz svoj intelektualni rad teže da utiču na nenaučne sfere društva. Drugim rečima, kritičnost Burdijeovog i Altiserovog rada se ogleda u njihovoj težnji da svojim naučnim radom utiču na uvećanje mogućnosti za društvenu promenu. Uvođenje nenaučnih elemenata kao relevantnih za naučni rad nužno povlači pitanje osiguravanja naučnosti, tj. objektivnosti naučnog rada. Stoga ćemo u ovom poglavlju porediti način na koji Burdije i Altiser koncipiraju mogućnosti postizanja objektivnosti u naučnom radu, a potom i u čemu se razlikuju njihove ideje o angažovanoj ulozi nauke.

I u svojim razmatranjima o tome kako postići objektivnost u naučnom radu, Burdije i Altiser se u velikoj meri oslanjaju na Bašlara. Oba autora naime smatraju da je glavna opasnost za naučni rad – nesvesno unošenje nenaučnih pretpostavki. Oni pronalaze rešenje u refleksiji samih naučnika i mogućnosti da se putem refleksije otklanjaju nenaučni sadržaji koji u vidu epistemoloških prepreka ometaju naučnike u radu.

Pomenuli smo da Altiser teorijsku praksu – kako on naziva naučni rad – vidi kao epistemologiju različitih praksi koja služi da otklanja

ideološke sadržaje koji nastaju nereflektovanim odnosom te prakse prema svojoj problematici (Altise 1971: 148–150). On ističe da i teorijska praksa kao takva ima sopstvenu problematiku koja nastaje njenom istorijskom genezom, pošto je i sama teorijska praksa proizvod istorije kao i druge prakse (ibid.: 60). Prema njegovom mišljenju, marksizam je jedina teorija koja u sebi sadrži mogućnost reflektovanja sopstvene istorijske geneze i stoga može ukloniti ideološke sadržaje iz naučne prakse refleksijom o nastanku sopstvene problematike (ibid.: 58). Marksizam, prema njegovom mišljenju, sadrži u sebi teoriju istorijskog razvoja koja mu omogućava da objasni sopstvenu genezu, dok druge teorije, koje Altiser naziva „idealističkim“, negiraju svoje istorijsko poreklo i stoga nemaju mogućnost uočavanja sopstvenih ideoloških sadržaja (ibid.: 60–61).

Burdije polaže slične nade u sociologiju te predlaže projekat „refleksivne sociologije“ kao rešenje za probleme postizanja objektivnosti. Za njega nauka, kao i svako drugo polje, sadrži sopstvena pravila i borbe (Swartz 1997: 271–272). Ipak, za Burdijea naučno polje, sa posebnim naglaskom na njegov deo koji sačinjavaju društvene nauke, ima mogućnost reflektovanja o sopstvenoj genezi i na taj način može uočiti nenaučne sadržaje koji utiču na naučni rad njegovih učesnika (Birešev 2014: 140–141). On navodi tri tipa nenaučnih uticaja koji mogu ometati naučni rad: (1) sadržaji koji dolaze iz habitusa samih naučnika, (2) pravila samog naučnog polja i (3) ono što Burdije naziva „intelektualističkom greškom“ (Swartz 1997: 271–272).

Pod intelektualističkom greškom Burdije podrazumeva negiranje uslova mogućnosti naučnog rada koji su nastali istorijskom genezom naučnog polja, a odnosi se na same naučnike (Bourdieu 2000: 50–51). Naime, on smatra da određeni uslovi omogućuju naučnicima da formiraju distancu u odnosu na realnu praksu kao svoj predmet istraživanja, što je nužno za njeno proučavanje (ibid.: 16–17). Problem koji on uočava je situacija kada, kako sâm tvrdi, naučnici „distancu u odnosu na svoj predmet upisuju u sam predmet“ (ibid.: 52–53). Pod tim Burdije podrazumeva da naučnici negiraju da je njihov naučni rad rezultat različitih istorijskih oblika prakse i praksu koju proučavaju smatraju

za objekt kontemplacije, što rezultira time da koncepte koje formulišu vide kao direktan odraz proučavane prakse, jer sopstvenu poziciju iz koje je istražuju shvataju kao svojevrsnu „arhimedovu tačku“ (ibid.: 51).

Relektivna sociologija koju Burdije predlaže kao sredstvo za odstranjivanje nenaučnih sadržaja iz naučnog rada postiže se „objektivizacijom objektivatora“. Naime, reflektivna sociologija podrazumeva da naučnik reflektuje što veću količinu kompleksnih društvenih uslova koji su omogućili da njegov rad dobije određen oblik (Bourdieu 1990a: 29). Kako Debra Rid-Danahej (*Deborah Reed-Danahay*) tvrdi, takav postupak dobija oblik autoetnografije koja podrazumeva konstatno dijalektičko kretanje naučnika između proučavanja određenog predmeta i introspekcije, tj. proučavanja samog sebe i faktora koji uslovljavaju naš odnos prema posmatranom predmetu (Birešev 2014: 173–174)²¹⁷.

Kao što možemo videti, Burdijeova i Altiserova stanovišta o postizanju objektivnosti u naučnom radu sadrže pregršt sličnosti. Tek kada se okrenemo njihovim idejama o vannaučnim ulogama naučnog rada, moći ćemo uočiti ključnu razliku između njihovih stanovišta o mogućnostima postizanja objektivnosti.

Za Altisera celokupan naučni rad se može posmatrati kao „klasna borba u teoriji“ (Althusser 2017: 22). Naime, on tvrdi da se filozofija, što je pojam kojim označava naučni rad u svojim kasnijim delima, može videti kao svojevrsna borba između dva tabora – idealizma i materijalizma (ibid: 142). Ova dva tabora nisu ništa drugo do način na koji se sukob između buržoazije i proletarijata „prelama“ u filozofiji (ibid.: 142–143). Prema njegovoj tvrdnji, svaki učesnik te borbe mora „napraviti izbor“ između ova dva tabora s obzirom da se svako filozofsko stanovište može svrstati u jedan od njih (ibid.: 143). Onaj ko izabere materijalistički tabor svrstava se na klasnu poziciju proletarijata i njegov zadatak je nemilosrdna borba protiv idealističkih filozofskih stanovišta (ibid.: 167).

217 Burdije rezultate primene metoda reflektivne sociologije na samog sebe izlaže u knjizi *Nacrt za jednu autoanalizu* (Bourdieu 2019).

Možemo reći da prema Altiseru filozofija ima dve političke uloge: prva je kreiranje naučnih istina koje bi trebalo da ukažu proleterijatu na najefikasnije metode klasne borbe.²¹⁸ Drugi zadatak je sama klasna borba u okviru filozofije protiv buržoaskih idealističkih stanovišta. Naime, Altiser tvrdi da se klasna borba može voditi u okviru DIA, pošto su oni „krhkiji“ od DRA, te stoga proleterijat ima mogućnost da osvoji neke pozicije u njihovim okvirima (Althusser 2014: 153). Klasna borba u filozofiji je stoga deo klasne borbe uopšte.

Teorijska praksa je za Altisera, dakle, podređena ciljevima klasne borbe, što drugim rečima znači da naučni rad postaje instrument vannaučnih ciljeva. Ovo se ogleda u njegovoj definiciji materijalističke filozofske pozicije kroz dva postulata: (1) praksa ima primat u odnosu na teoriju; i (2) realni objekt ima primat u odnosu na objekt misli (ibid.: 146). Drugim rečima, naučni rad je za Altisera sredstvo u praksi klasne borbe. Vidimo da je klasni sukob za njega osnovna karakteristika društvenog sveta koja prožima i samu nauku u vidu podele na pomenute „tabore“. Pošto u Altiserovom viđenju naučni rad predstavlja instrument klasnog sukoba, možemo zaključiti da naučna znanja ne mogu izmeniti njegovu prirodu. Drugim rečima, pošto je za Altisera naučni rad sredstvo vannaučnih ciljeva, možemo reći da prema njegovom stanovištu teorijska praksa ne može uticati na promenu svojstava klasnog sukoba kao osnovne strukturne prirode društvene prakse.

Burdijeovo stanovište je suštinski drugačije. Njegov saradnik Loik Vakan je Burdijeovu ideju o angažovanoj nauci nazvao „politikom habitusa“ (Birešev 2014: 186). Naime, Burdijeova tvrdnja je da sociologija ima ulogu naučne analize različitih oblika dominacije koji u društvu postoje (Bourdieu 2000: 83–84). Kreiranjem znanja o tim oblicima dominacije sociologija doprinosi uvećanju „sfere slobode“ jer negira transcendentnu prirodu tih društvenih oblika (Birešev 2014: 185). Drugim rečima, Burdijeova ideja je da kreiranjem znanja o društvenoj

218 Prema Altiseru njegov teorijski rad upućuje proleterijat na osvajanje države i preuzimanje DIA i DRA kao osnovne ciljeve klasne borbe (Althusser 2014: 150).

praksi sociologija ukazuje da ta praksa ima istorijsku genezu te da može izgledati drugačije. Stoga možemo reći da je Burdijeova politika habitusa svojevrsna refleksija društvene prakse o sebi samoj, tokom čega nastaju naučna znanja koja uvođenjem u konstituciju realne prakse uvećavaju mogući opseg varijacija same prakse, uvećavajući tako ljudsku slobodu (ibid.: 195).

Fundamentalna razlika između Burdijea i Altisera, kada je u pitanju politička uloga nauke, odnosi se, dakle, na njenu mogućnost uticaja na društvenu praksu. Altiserovo stanovište je da nauka nema drugu ulogu osim instrumenta u praksi klasne borbe te stoga ne može suštinski izmeniti ljudsku praksu. Klasna broba je za njega tako strukturna nužnost na koju se ne može uticati. Jedino što naučnik može je da u toj borbi izabere stranu i doprinese njenom konačnom razrešenju u vidu revolucije. Sa druge strane, Burdijeovo stanovište je da su zakoni ljudske prakse neizmenjivi dokle god ostaju nesvesni. Spoznajući njihove mehanizme, mi saznajemo da stvari „mogu izgledati drugačije“ (Branchu, Robbins 2019: 17). Stoga naučni rad kroz kreiranje znanja o nesvesnim društvenim mehanizmima može doprineti njihovoj izmeni.

Iz ove tačke možemo bolje osvetliti razliku između Burdijeovog i Altiserovog stanovišta o načinu postizanja naučne objektivnosti. Altiserova ideja o naučnom radu kao instrumentu klasne borbe ograničava mogućnost refleksivnosti koji mu on pripisuje. Za njega je marksizam jedini legitimni oblik naučne prakse jer ima mogućnost refleksije o svojoj genezi pomoću čega može odstraniti sopstvene ideološke sadržaje. Ono što Altiser ne primećuje je da njegovo shvatanje marksizma nije u stanju da objasni izbor samog naučnika kojim se svrstava u materijalistički tj. marksistički tabor u filozfiji. Kao u slučaju njegove teorije interpelacije koja mu ne omogućava da objasni uslove pod kojima pojedinac biva uključen u poziciju subjekta u DIA u slučaju naučne prakse, Altiserovo shvatanje marksizma omogućuje refleksiju naučnika na sopstveni naučni rad, ali tek pošto je naučnik svrstan u određeni tabor u okviru klasne borbe u teoriji. Njegovo shvatanje marksizma nije u stanju da objasni same uslove svrstavanja u određeni tabor, te stoga Altiser nema izbora nego da se poziva na svojevrsan

sartrijanski „izbor“ koji naučnik mora da napravi (Althusser 2017: 142–143). Sa druge strane, koncepti koje Burdije razvija za potrebe naučnog rada u sebi već sadrže mogućnost refleksije, te, kako Švarc primećuje, omogućuju naučniku da konstantno u što većoj meri otklanja društvene determinacije svog rada²¹⁹ (Swartz 1997: 271–273). Za Altisera, s druge strane, klasna borba je neizbežna i neotklonjiva vannaučna determinacija kojoj se naučni rad mora povinovati.

Zaključak

Možemo zaključiti da osnovna teorijska razlika između Burdijea i Altisera potiče od njihovih drugačijih shvatanja prirode strukturalnih nužnosti koje se nalaze u ljudskoj praksi. Burdije koncipira praksu kao delanje aktera koje ima određene pravilnosti usled nedostatka svesti aktera o silama koje ga determinišu. Sa druge strane, za Altisera praksa ima određene strukture kao što je klasni sukob, koje se ne mogu izmeniti svesnim delanjem. Stoga klasna borba za Altisera predstavlja transcendentnu nužnost ljudske prakse koja se ne može promeniti. Nasuprot tome, Burdije svoj rad upravo shvata kao proizvodnju znanja koje ima za cilj razotkrivanje strukturalnih determinanti prakse koje sebe predstavljaju kao transcendentne nužnosti. Ovakva razlika nam može i bliže osvetliti različite puteve političke angažovanosti Burdijea i Altisera koje smo pomenuli u uvodu.

Altiserovo shvatanje klasne borbe kao nepromenljive nužnosti podrazumeva da svaki subjekt mora izabrati stranu u tom sukobu, što njega navodi na članstvo u Komunističkoj partiji. Sa druge strane, Burdijeova shvatanja podrazumevaju da je naučni rad svojevrsna refleksija na samu praksu sa ciljem njene izmene. To ga odvraća od članstva u

219 Za Burdijea upravo što su rezultati naučnog rada u većoj meri u skladu sa kriterijumima nauke, mogu biti politički efektivniji. Stoga on oštro protestuje protiv onoga što naziva „naučni populizam“ pod kojim podrazumeva javno istupanje naučnika koji daju uprošćene i jednostavne odgovore na kompleksne društvene probleme (Birešev 2014: 179–181).

partiji s obzirom da takvo članstvo podrazumeva posvećenost jednoj, partijski propisanoj, unitarnoj i dogmatičnoj viziji sveta²²⁰. Stoga možemo zaključiti da razlike u shvatanjima prirode ljudske prakse Burdijea i Altisera dovode do toga da je za Altisera politički rad primaran u odnosu na naučni, dok kod Burdijea naučni rad mora imati primat u odnosu na politički.

220 Burdijeovo neslaganje sa propisivanjem ispravnih teorijskih i ideoloških načela možemo videti u njegovoj opaski da je Altiserovo shvatanje marksizma „aristokratsko“ jer daje sebi za pravo da određuje koja su stanovišta ispravna tj. materijalistička, a koja su idealistička tj. neispravna (Bourdieu, Eagleton 1995: 267). Tom opaskom Burdije implicira da Altiser sopstveno stanovište nije dovodio u pitanje, smatrajući ga konstantno ispravnim.