

Ekvivokacija ideologije v marksizmu

DARIJ ZADNIKAR

Ko različne teoretske paradigme poskušajo umestiti določene družbene pojave (bodisi zavestne družbene forme ali institucije) v razmerje ideologije, se vedno znova odpira terminološki problem, kaj sploh označuje sintagma "ideologija". Tu smo namreč priče semantične fiksacije, ki onemogoča prehajanje iz abstraktne neposrednosti v pojmovni razvoj ter komunikacijo med različnimi teoretskimi koncepti.

Znanstveni teoremi, sem pa vključujem tudi filozofske, kolikor je ta filozofija v tradiciji zahodnega ratia, vselej šele markirajo določeno polje spoznavne, kateremu sledi znanstvena eksploracija. Ta tok eksploracije, razdelovanja predmeta, analize, izdelava nov kategorialni aparat, s katerim je možna pojmovna rekonstrukcija dejanskosti in nakazovanje iz tistih točk, ki to dejanskost prehajajo. Nekemu teoremu mora nujno slediti diferenciacija in diskriminacija terminov.

Toda, kot se to vidi iz že stoletje trajajočih diskusij marksistov o ideologiji, ki se ne uspejo izviti iz teoretskih nastavkov Marxa in Engelsa, pri tem primeru pojmovanja ideologije ne prihaja do takšne izdiferenciacije terminov.

V okvirih najširše marksistične tradicije se ne samo že dokaj zgodaj odstopa od Marxovega teorema ideologije z izenačevanjem ideologije in družbeno zavestnih form ter z izgubo vrednostno negativne konotacije, temveč se oblikujejo najrazličnejša razumevanja, kompententna ter tista manj, vsa pa se tlačijo v okvir termina ideologije.

Razne posplošitve na mestu teoretske analize omogočajo na ravni političnih strank poljubno in nereflektirano rabo termina ideologija kot kakršnegakoli idejno političnega projekta. V osnovi takšne inhibicije Marxovega pojmovanja ideologije je bila zaverovanost v nezmotljivost monolitne stranke, ki svoje napake (in zločine) skriva pod plaščem pompozne govorice. Marxova teorija ideologije je potlačena iz marksistične zavesti, da ne bi izrekla dvoma v ideološke projekte, ki umerjajo stvarno, ter tako odprla dejanske emancipacije.

Dokaj konsekvntno rabo kategorij "ideološke forme" in "ideološke moči" Marxa in Engelsa pri Leninu zamenja posplošitev, ki nevtralizira termin "ideologija" kot formni pojem. V optiki spopada med "socialistično ideologijo" in "buržoazno ideologijo" se vmestijo kategorije "ideološki boj", "ideološka linija", "ideološka (idejna) kritika" v povsem drugi konstelaciji, kjer na mesto teoretsko-kritične funkcije stopi operativno-politična. Šele Lukacseva *Zgodovina in razredna zavest* rekonstruira pojem ideologije kot "nujno napačne zavesti" ali "postvarele zavesti", tej rekonstrukciji pa sledi večji del zahodnega marksizma in kritične teorije družbe posebej. Izjema je Gramsci (ki pa ne

navsezadnje, zaradi svojega vpliva na Althussera, ni nepomembna izjema), čigar teorija vsakdanje zavesti in možnosti njenega razvoja, teorija inteligence, teorija hegemonskih praks in blokov, civilne družbe in države, premakne pojem ideološkega k pozitivni, socializirajoči funkciji, hkrati pa s spregledanjem odtujene narave te socializacije ne izdela nedvoumnega pojma ideološkega.

Althusserjev koncept ideologije, ki je sprožil pomembno šolo s precejšnjim vplivom do konca sedemdesetih let, v perifernih deželah pa še dlje, je pomemben zaradi premestitve poudarka pri dojemanju ideologije kot predvsem zavestne zgradbe na mehanizme, ki potekajo znotraj aparatov države. Na tem mestu, ob upoštevanju Althusserjevega premika, ki resda ni povsem originalen, pa se koncentriram na nekatere teoretske inkonkvence, ki razkrivajo *hibriden* značaj njegove teorije. Althusserjeva razglasitev krize marksizma l. 1977 je dvojno pomankljiva: ne gre za krizo, marveč poraz, ne gre za marksizem sploh, temveč za galski marksizem. Njegova notranja slabost je bila v nekritičnem pristajanju na vprašanja (post)strukturalizma in v nereflektiranem nacepljanju (post)strukturalističnih in psihoanalitičnih ideologemov, ki ga je še dodatno omajal poraz delavskega gibanja v južni Evropi in latinska samozaverovanost (npr. ignoriranje vzpona "anglosaksonskega" marksizma¹).

Koncept omniprezentne ideologije kot zarobljene zavesti je v svojem fatalističnem pesimizmu v toliko tudi sam produkt ideološkega procesa, ker ne dopušča emancipacijsko projektiranje in delovanje (razen ciničnega izhoda, da se znotraj nepravice zavesti lahko izbojuje prostor svobodnejšemu, četudi ni jasno, kdo in kako sploh lahko pripozna to "svobodnejše", razen če se ta "kdo" povsem ne črta). Ti koncepti so samoomejujoči v tistem, kar jih je nekoč odlikovalo kot najproduktivnejše: *poleg odklanjanja genetičnega momenta opuščajo historizacijo nasploh*. Samoomejujoči so ti koncepti - kolikor zadeva razmerje do marksizma - v tem, ker gre za pozicijo, ki se resda z vso relevantno obme zoper nekatera reducirana branja Marxa (npr. evolucionizem v ortodoksijah marksizma), obenem pa so ta branja in izhodišča predvsem *njihova*. Tako v osnovi ne gre za teoretsko kritiko, temveč osebno obarvane od-povedi teoretičnim predstavam, ki v določenih izpovedih razkrivajo nepoznavanje osnovnih virov ali pa njihovo slabo kvaliteto. Ti reducirani viri, izhodišča in branja v svoji okosteneli fiksiranosti ne dopuščajo samokritike, tako da je edini plodni izhod v nanašanju na uspešnejše filozofske šole. To pa nemalokrat pomeni vnašanje njihovih napačnih predpostavk, kot je to npr. psihoanalitično zoperstavljanje individuuma potreb in odpovedujoče družbe. "Čudežna" ozdravitev nekaj histeričnih žensk ob prelomu stoletja, tako da se jim je ozavestila potlačena traumatska izkušnja, je spričo družbenozgodovinske transformacije duševne bolezni danes na ta način nemogoča. Ta preprosta psihodinamika, ki so jo presegle vse učinkovitejše psihoanalitske šole, je danes prepuščena v teoretsko veselje zgolj nekaterim filozofskim sektam. Nekrično vnašanje predpostavk, ki npr. onemogočajo Lacanovi psihoanalizi uresničiti kakršnekoli dejanske prakse, najmanj pa emancipacijsko, silijo v kombiniranje raznorodnih teoretskih elementov v nekonsistentne kolaže.

Produktivno izhodišče za preseganje aktualnih brezizhodnosti premišljanj o ideologiji nahajamo v Engelsovi navedbi, da animistične religije niso ideologije v pomeni poznejših religij, ker da so zgolj bornirana zavest bornirane materialne

¹ Anderson, Perry, *In the Tracks of Historical Materialism*, 1983, v MUS, 1988, 5/6.

življenjske prakse, religija kot razvita ideologija pa je to predvsem skozi svojo razredno-represivno funkcijo. Z drugimi besedami, šele ideologija v pravem pomenu besede je konstituirana kot izkrivljena zavest v polju soočenih praks, ki na sebi dopušča *kritiko*. Primitivna, bornirana ali samorasla zavest je preprosto bebava, je ni moč transformirati drugače, kot da se jo ukine. Ključno je tisto razmerje, ki ne le da razkraja in ukinja samoraslo skupnost kot celotno enotnost prirodnega in človeškega, še-ne-zgodovinskega, temveč tudi mitično dojetje in občutenje odriva v zakladnico mitološkega. Ta *kritika* predpostavlja čisto določeno miselno formo, namreč možnost zoperstavljanja diferenciranih in posamičnih zavestnih družbenih oblik. Predpostavlja se instrumentalizacija miselnih form zunaj duševne celotnosti, ki je primerna prirodni odvisnosti z njenim totalnim podrejanjem človeškega, tako da je njeno zavestno nanašanje na samoraslo in vsedeterminirajočo prirodnost irelevantno, ker ne potrebuje potrditve v instrumentalnem delovanju ter dopušča bogastvo mitskih dojemaj kot raznolikost prirodnih oblik. Edina možna kritika v tem samoraslem občestvu je homocidija, antropofagija in edina samokritika žrtev lastnih otrok. Kritika zoperstavljenih zavestnih tvorb je v novem veku možna šele znotraj diskurza zavesti, ki ga vpelje Descartes, naša transpozicija terminov čez moderno dobo pa je vselej vprašljiva. To razkrajanje, preoblikovanje in parcializirano (v smislu iztrganosti iz prirodnega konteksta) prisvajanje samoraslega Marx zajame s pojmom *industrija*. (Izoginimo se banalni rabi termina z naslonitvijo na angleški pomen besede "industry".) Naravna enotnost dela in njegovih stvarnih predpostavk, ki tvori samoraslo občestvo, se razkroji v *menjavi*.

"Historični proces je bil ločevanje dotlej povezanih elementov - njegov rezultat zato ni v tem, da eden od elementov izgine, ampak v tem, da se vsak pojavi v negativnem odnosu do drugega..."²

V mitu o Perzeju in Meduzi si lahko predstavljamo prav to razločevanje samoraslega in človeškega. Meduza je, kot tudi sirene v Odiseji ali pa Oidipova sfinga, zraslost človeškega in živalskega, enotnost v prirodnem. Perzej premaga in si podredi to ne-zgodovinskost tako, da prirodnemu nestvoru zopetavi njegove lastne prirodne moči, obvlada zakonitosti v mediju razuma, refleksije-zrcala, tukaj ščita. Meduza okameni, postane goli predmet, naravni material človeškega poseganja, človekovo anorgansko telo. Tudi sfinga postavi uganko rešitve iz objema zraslosti - rešitev je človek.

Kolikor industrija razkraja skupnost, ustvarja elemente, material delovanja, historičnega procesa življenja oz. zgodovino. Vendar, to "uničenje samoraslosti" - je tudi uničenje "privida" te samorasle duševnosti, tako da je industrija "uničila ideologijo, religijo, moralo itd., kjer pa to ni mogla, jih je spremenila v oprijemljive laži". Razkroj samorasle skupnosti razdeli duševnost družbenega v družbene miselne forme, čigar temeljni medsebojni odnos je kritika, oz. kolikor so "oprijemljive laži", so tudi ideologije. Sedaj je odvisno samo od stališča, s katerega se "opazuje" ta predmet, da bi se razrešila enigma ideologije. Kolikor se resignira na raven omniprezentne lažne zavesti, potem si ni primerno postavljati vprašanj po možni genezi emancipacijskih zmožnosti, če pa prevzamemo Marxovo naznako ideologije kot *oprijemljive laži*, potem odpremo prostor kritiki ne le kot metodičnemu oz. znanstveno konstitutivnemu principu, temveč

² METI I/8, str. 346.

hkrati s spremenjenim izhodiščem (drugo metateoretsko pozicijo) tudi kot *dejansko* kritiko, bodisi v prisvajanju prirodnih moči ali družbeno nad-družbenih moči.

Razkroj samoraslega kot preformacija ideološkega še ne pomeni, da je predpostavka aktualne ideologije, je pogoj, ki ne vstopa v sfero modernega sveta (vsaj ne v središče), je zgolj historična predstopnja nastanka, ki leži za tem svetom.

"Toda potem je ta podlaga ali predpostavka sama odpravljena ali pa postavljena kot izginjajoča predpostavka..."³

Koncept omniprezentne in večne ideologije, ki vselej-že interpelira individue v subjekte, ki to vselej že so, predpostavlja formalne strukture vsake ideologije kot vselej enake. Vendar, ali ni ta ugotovitev zgolj rezultat polovičarstva? Analitično redukcijska metoda izvleče bistvo iz zgotovljenih rezultatov brez rekonstrukcije njihovega razvoja iz praktične nujnosti, brez zasledovanja konstrukcije od spodaj navzgor.

"Zaradi tega v njegovem načinu učenja dominira intuicija v formi ezoteričnih gesel, njegovemu konceptu pa funkcionalistična shema. Njegova teorija je malo koristna za rekonstrukcijo notranje kompozicije ideološkega fenomena, da bi zajel njeno nereduktibilnost na determinante ideoloških form in funkcij in lociranje izhodišč za ideološki razredni boj in transformacijo družbenih razmerij."⁴

Glede na danost, katere se Althusser analitično loteva (od zgoraj), izoblikuje tri ločene enote: ideologija, ideološke aparate države in državne represivne aparate. Odpoved in nezmožnost dialektičnega integriranja izzvenijo v številna pridodajanja, kot je to primer z razrednim bojem, ki se ga z vso komunistično resnobnostjo nanese v obstoječe sheme ideologije in ideoloških aparatov države. To pridodajanje je tako v pravem pomenu besede "deskriptivno", in ne teoretsko.

Paradoks ideološko zarobljene zavesti, ki si navkljub temu in v teh ideoloških formah ove in izbojuje (ali pa ne) pravico, svobodo, resnico, je kot vsak paradoks to le z zamolčano predpostavko, ki formalno tvori ideološki konsenz. Paradoksnost in antinomija temeljita na reduciranju sfere potreb, interesov, strasti in čustvovanj, v to vpetih kognitivnih struktur ter imagitivnih poskusov na zgolj formalno mišljenjski, znanstveni diskurz. Lebenswelt je hipostaziran v znanstveno-logično resnico. Dejanska prepletanja, postavljanja in zoperstavljanja v svoji polnosti življenjskega procesa (materialnega in duhovnega) so očiščena in oropana tistega najbolj naključnega, nepredvidljivega in življenjskega, opasana z nasiljem vzročno posledičnih gotovosti, ki dejansko eksistirajo zgolj v *vertikalnih procesih socializacije*, ki jih določa država. Svoboden fond razstavljenih elementov skupnostnega se z izključevanjem vseh določil življenjskega procesa, razen tistih, ki formno ustrezajo subalternaciji izkristalizira kot paradoks. Nezvedljivost sveta življenja v racionalnost dominacije ustvarja iracionalno. Vsakemu procesu racionalizacije ustreza iracionalizacija, vsaka znanost je že ideologija. Delovanje, ki ga narekujejo potreba, interes in strast, je onkraj aporije ideološkega takoj, ko prizadene obstoječe institucije socializacije od zgoraj. Potrebno je drugačno izhodišče, izhodišče, ki kot "richtige Anschauung und Deduzierung" ne napotuje v past "zgotovljenih fenomenov" in njihovih železnih pravil. "Pravilnost" pomeni Marxu jemati vsa razmerja (pa tudi aparate) kot historično nastala razmerja, tako da njih motrenje in dedukcija napotujeta k takšnim "prvim enačbam", ki omogočajo razumevanje preteklega,

³ Ibid., str. 341.

⁴ Haug, W. F., *Commodity Aesthetics, Ideology and Culture*, (NY 1987), str. 84.

ter po drugi strani nakazujejo "točke" odpravljanja zdajšnje podobe produkcijskih razmerij oz. prihodnost. Daleč od motivov kakršnegakoli genetičnega redukcionalizma ali strukturalističnega redukcionalizma. Izhodišče je pri analizi političnih institutov treba locirati v samo jedro tranzitornega, v tisto točko, ki v svojem gibanju ohranja življenjsko polnost izkazovanja in že v tem trga mehanično-racionalistične sisteme subalternacije - v emancipacijskih praksah. S tem, v osnovi predteoretskim aktom, se teorija previha in osvobodi prisile "zgotovljenih fenomenov".

Po Althusserju naj bi Marx ne imel teorije ideologije:

"Tukaj pa nas preseneti precej nenavaden paradoks. Videti je bilo, kakor da vse napeljuje Marxa k temu, da bi izdelal teorijo ideologije. Po rokopisih iz leta 44 nam v *Nemški ideologiji* sicer daje eksplicitno teorijo ideologije, vendar ... ta ni marksistična (...). *Kapital* ima sicer res številne napotke za teorijo ideologij (...), ni pa v njem teorije ideologije same, ki je v veliki meri odvisna od teorije ideologije nasploh."⁵

Althusserjevo tezo lahko strnemo, da tam, kjer ima Marx eksplicitno teorijo ideologije, ni marksist, tam pa, kjer je marksist, nima eksplicitne teorije ideologije. Ključna točka je torej "biti marksist". Res je tudi, da tam, kjer je podal teorijo ideologije, ni mogel biti marksist, tam, kjer je ni (več, ker jo je že), pa ni hotel biti marksist. Strukturalistična pamet si ne sme dopustiti posredovanja med neistočasnimi teoretskimi konstelacijami, ker bi to vključevalo sumljive kategorije kot "razvoj", ter mora tako arbitrarno vpeljati kriterij Marksizma. Ker je tekst nastal leta 1970, ki ga je še obvladovala utopija enotnega marksizma, ni potrebno tezo obremenjevati še iz perspektive pluralizma marksizma osemdesetih let. Althusser nikjer ne dokumentira, da sploh pozna "eksplicitno teorijo ideologije", ki ni "marksistična", ampak podtika reducirano razumevanje, ki hkrati odpira prostor konceptu omniprezentne ideologije:

"Ideologija je zanj sistem idej, predstav, ki vladajo nad duhom posameznika ali družbene skupine."⁶

V tem, ko to podtikanje odpira pot Althusserjevi argumentaciji, pa hkrati zapira tisti smisel, ki je vzpostavljajl Marxovo teorijo ideologije. Iz citiranega stavka, ki je ključen v Althusserjevem pristopu Marxu, ni razvidna razlika med vmeščanjem "idej, predstav" pri Marxu samem od tistih, ki jih ta označi za "ideologe" (zlasti mladoheglovce). Ne sme pa biti razvidna, ker edinole skozi oporekanje obstoja smiselnega koncepta ideologije lahko Marxu podtakne razumevanje ideologije kot "imaginarne brkljarije". Althusser mora Marxu podtakniti "pozitivistično-historicistično" razumevanje ideologije kot "imaginarne brkljarije", ker ga to postavlja v strukturno analogni položaj s predfreudističnim razumevanjem sanj. Zakaj pa po vsej sili hoče to paralelo? Sanje kot prazno in nično imaginarnost je racionaliziral Freud, ideologijo kot prav tako prazno in nično imaginarnost pa bi Althusser lahko zajel v Lacanov teoretični aparat. Da bi lahko nacepil Lacanovo psihoanalizo v "marksizem" (to šele je tisti Althusserjev Marksizem), mora odžagati Marxovo pojmovanje ideologije. S paralelo med Freudovim večnim nezavednim in omniprezentno ideologijo je odprta pot za nekritično povzemanje psihoanalize, analoško aplikacijo njenega kategorialnega aparata, ne da bi ga poprej razvezal v konkretna historična določila.

⁵ Althusser, Louis, *Ideologija in ideološki aparati države*, CZ, 1980, str. 62.

⁶ *Ibid.*

Ko Althusser locira Marxovo pojmovanje ideologije kot zgolj duševno področje ("čista iluzija, čiste sanje"), sicer dokaj plodno, skozi svojo teorijo ideoloških aparatov države, pokaže na *materialni* značaj ideologij, vendar v tem prezre "materialni" značaj, ki ga Marx locira v formiranju zavesti. Ne gre za nikakršni naturalistično vulgarnomaterialistični koncept.

"Das Bewußtsein kann nie etwas anderes sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß."⁷

Ta tolikokrat citirani stavek ne pomeni formule, ki bi pojasnjevala ZAVEST = OSVEŠČENA BIT, ker bi šlo bodisi za tautologijo ali trivialno izjavo, temveč pomeni radikalno premestitev filozofskega diskurza kot "Bewußtseinsdiscoursa". Ključen je "bewußte wirklicher Lebensprozeß", ki pa vzpostavlja kopernikanski obrat preko WIRKLICHER. Gre za tisto *dejansko*, ki je onkraj obstoječega, je praxis, skozi katerega se konstituira svobodno-človeško kot umno. V jedru, ki določa novi materializem, je emancipacijska praksa, ki se sooča z nasprotnim principom vertikalne socializacije "od zgoraj". S tem Marx vzpostavlja nov predmet filozofiranja onkraj Bewußtseinsdiscoursa, kritiko Bewußtseinsdiscoursa, ki je aplikabilna na sebi.

Althusser te premestitve ne zmore, jo šele nacepi v dualistični rezultat svojih preiskovanj, ki po obliki presenetljivo spominja na Descartesa: na eni strani "zgotovljeni rezultat" ideoloških aparatov države, v katerih se realizirajo ideologije, na drugi strani pa psihoanalitični pojem ideologije *nasploh*, ki mu sicer odpira analizo ideološke *podreditve*, ostaja pa v okviru freudističnega antagonizma nedružbenega individuuma in nujno odpovedujoče družbe.

Ne v imenu apologije Marxa, marveč v zaščito nepristranskosti znanstvene discipline je treba zavrniti samovoljne posege v tekst, ki imajo namen predisponiranje drugorodnega ideološkega ali teoretskega stališča. Če je Althusserjeva preinterpretacija Marxovega stališča, da "ideologija nima zgodovine", v njeno transhistoričnost domiselna in je njegova nenatančnost pri interpretaciji 6. teze o Feuerbachu s spreminjanjem male začetnice v veliko ("človeka" v "Človeka") zavajajoča, pa je teza o ideologiji kot "imaginarni brkljariji" falsifikacija, ki aludira na partijno določeno komunistično dvojno moralo.

Antinomijo med "duhom" in "materijo", med "imaginarno brkljarijo" in materialno stvarnostjo Althusser rešuje s psihoanalitičnim poseganjem v iluzorno ter s konceptom ideoloških aparatov države, dualizmom, ki je rezultat njegovega "pogleda od zgoraj", ki torej ne transcendirata antinomičnosti same. Althusser se, skratka, izogne Marxovemu pojmu *realno eksistirajoče abstrakcije*.

Brez teorema *realno eksistirajoče abstrakcije* ni mogoče zajeti ne razvite države, ne denarja, ne dela (abstraktno industrijskega) in, končno, ni mogoče razdelati kakršnekoli konsekventne teorije ideologije. Še posebej je to signifikantno pri Althusserjevem dojetanju Marxovega pojmovanja države. Kot je moral pojmovanju ideologije podtakniti konotacijo iluzije, tako pri recipiranju teorije države *potisne* tiste aspekte, ki v državi vidijo konsenzualno funkcijo, ki jo vzpostavlja kot navidezno skupnost, torej državo kot "*prvo ideološko moč*"⁸ ter prebira tiste sekvence, ki v državi vidijo razredno

⁷ MEW 3, str. 26.

⁸ MEW 21, str. 302.

represivno funkcijo. Althusserjevo branje je radikalno dihotomizirajoče prilagajanje teksta dualističnemu metadiskurzu.

"Marksistična tradicija je izrecna: država je v *Manifestu* in 18. brumairu (in v vseh poznejših tekstih...) eksplicitno razumljena kot represivni aparat."⁹

Tudi tukaj se Althusserjeva recepcija omejuje in navezuje na dožemanja, ki so značilna za 5. poglavje Buharinovega "ABC komunizma".

Že Marx štiridesetih let opredeli državo kot iluzorno občestvo (realno obstoječo abstrakcijo), ki sicer svojo iluzornost empirično potrdi skozi konkretno zgodovinske eskalacije represivnosti, vendar prav v tej funkciji država ni "prva ideološka moč" in v največji meri sodi v premoderno. Ta dialektika videza in realnosti, nujnosti videza, se ponovi znotraj vseh odločilnih določil moderne kapitalske družbe (država, denar, delo ...) in tako tudi v ideologiji. Razmerje, ki določa to realno onostranskost fenomenov na način totalitete, *zakona* kot "najbolj splošne forme meščanskega produkcijskega načina"¹⁰, je vrednostna forma delovnih produktov.

"Ta menjava ekvivalentov poteka je le vrhnja plast produkcije, ki temelji na prilagajanju tujega dela *brez menjave*, toda z *videzom menjave*. Ta sistem menjave ima za podlago kapital, in če ga obravnavamo ločeno od kapitala, kakor se prikazuje na sami površini, kot *samostojen* sistem, tedaj je to samo *videz*, toda *nujen videz*."¹¹

Obravnava ideologije, ločene od sistema socializacije od zgoraj, ki je osnovna funkcija državne moči, reducira to ideologijo na videz. Prav dejstvo, da sistemi vertikalne socializacije ne morejo zajeti vse *Lebensweise*, da se tudi zavestne forme subalternih grup konstituirajo heterogeno, protislovno, včasih na bizaren način kot kombinacija ideologemov, stvarnih izkušenj in samoraslih premodernih dožemanj, nam dokazuje redukcijem Althusserjevega koncepta, ki je rezultat funkcionalističnega motrenja, ter po drugi plati ustreznost Gramscijevega postopka, ki izhajajoč iz emancipacijskega metateoretskega motiva preiskuje prav to heteronomno vsakodnevno zavest kot realno podlago nove kulture in emancipacijskega družbenega ravnanja. Ker pa v družbenih bojih vstopamo v institucionalno fiksirane vertikalne socializacijske procese, ideološke moči, je sedaj odvisno od stopnje in moči nove kulture, koliko zmorejo razkrojiti sisteme dominacije in subalternosti, koliko pa so ne- močne in se jim te moči predstavljajo kot omnipotentne in omniprezentne. Nadaljnji vzrok napačne predstave o omniprezentnosti in omnipotentnosti ideološkega pa je v inkorporiranosti v politično organizacijo, ki je sama vertikalno strukturirana in ujeta v stare kulturne sheme, kar pa za komunistično gibanje velja po pravilu.

Dokončno pa Althusserjeva teza, da pri Marxu ni teorija ideologije, marveč zgolj dožemanje ideologije kot "imaginarne brkljarije", pade ob vprašanju, kako potem ta sploh izoblikuje materialistično pojmovanje zgodovine. Moja preiskovanja¹² kažejo, da je namreč prav teorija ideologije tista točka, iz katere se steka mreža Marxovega materialističnega pojmovanja zgodovine.

Ob tem je Lukacsevo stališče¹³, da se Marx loteva tega, da "presegajoč Feuerbacha uporabi materializem tudi na probleme politike in zgodovine", tudi samo mistično

⁹ Althusser, L., *Ibid.*, str. 46.

¹⁰ Marx, K., *Kapital I*, MEW 23, str. 95.

¹¹ METI 1/8, str. 351.

¹² *Filozofska istraživanja*, Zagreb, 1987, zv. 3, str. 785-801.

¹³ Lukacs, G., *Mladi Marx*.

preobrnjeno. Ne gre za uporabo Feuerbachovega materializma na tistih področjih, ki bi jih ta spregledal - družba in zgodovina - ker bi to pomenilo jalovo cepljenje naturalističnega materializma na neadekvaten predmet. Razviti jima je bilo treba lasten materializem, še več, izkaže se, da je ta tudi osnova za umevanje prirode. Da je Feuerbach ostal idealist na področju zgodovine in družbe, ni toliko inkonsekventnost njegovega materializma, kot je ne(z)možnost takšnega materializma. Vez empiričnih, materialnih interesov in razmerij z družbeno zavestno obliko je "privedla do izhodišča"¹⁴, do teorije ideologije, ki je omogočila "splošni rezultat", materialistično pojmovanje zgodovine. Tukaj nima zanemarljivo vlogo mladoheglovstvo s svojim tematiziranjem "interesa", ki pa pri Marxu z njegovo izkušnjo dela v *Rheinische Zeitung* (Debatten über das Holzdiebstahlggesetz, Rechtfertigung des Korrespondenten von der Mosel) izgubi abstrakten pomen in ga preobrne v konkretno razmerje med materialnim interesom in ustrezno zavestno obliko. Misticizem kategorij Heglove *Logike* postane transparenten šele v politični strukturi njegove pravne filozofije, kot ima tudi pomenskost Marxove kritike spekulativne konstrukcije na primeru "Sadeža" v *Sveti družini* značaj kritike ideologije šele na osnovi predhodnega vpogleda v apologetsko funkcijo. Heglove logike v političnem mediju.¹⁵ Teorija ideologije kot osnova materialističnega pojmovanja zgodovine se na logični ravni formira prek kritike spekulativne konstrukcije v pravnofilozofskem mediju, poleti 1843, na temelju tematiziranja interesa pri mladoheglovcih ter, predvsem, izkušnji razprav okoli zakona o kraji lesa. Tako imamo eksplicitno kritiko ideologije (religije), skoraj identično s tisto v *Kritiki Heglove pravne filozofije* (pozimi 1843/44) že 30. decembra 1842, v pismu A. Rugeju:

"Želim torej kritizirati religijo bolj v kritiki političnih razmer, ..., ker religija, po sebi brezvsebina, ne živi od nebes, temveč zemlje in z razrešitvijo sprevrnjene realnosti, čigar teorija je, pade tudi sama."¹⁶

Teorija ideologije je ključnega pomena pri utemeljitvi revolucionarne teorije, ker privede do spoznanja pomena "ukinitve sprevrjene realnosti".

Vsa razhajanja in nemoč marksistov, da razdelajo Marxov teorem o ideologiji, je moč pojasniti s historizacijo branja. Velja pa dejstvo, da vsi ti neuspehi pre(iz)hajajo skozi nerazumevanje njegovega dialektičnega silogizma o ideologiji. Ideologija je sprevrnjena (verkehrte) zavest, vendar sprevrnjena zavest nekega sprevrnjenega sveta in sprevrnjene/popačene prakse, ki ta svet podpira. Ideologija torej ni napačno zavest, temveč adekvatna zavest določene družbene oblike in kot taka njena nujna oblika zavesti. Šele neka nova zavest, ki radikalno kritizira vse obstoječe s stališča nove družbene oblike, s stališča neobstoječega, utopičnega, si jemlje za pravico, da zavest prejšnje družbene oblike razglasi za napačno. Ta napačnost se potrjuje vnažaj, medtem ko so argumenti v idejnih sporih najprej večinoma moralistični, vendar ključni ideologokritični potencial izraža iz oporekanja in rušenja vertikalnih sistemov socializacije oz. dominacije (ta ideologokritično potencial je treba ločevati od sfere bojev z represivnimi aparati države).

Na Alhuserjevem dojemanju ideologije je sicer pozitivno, da je ne določa kot zgradbe idej, temveč kot množstvo aparatov za produkcijo in reprodukcijo notranjega

¹⁴ MEW, 13, str. 8.

¹⁵ MEW 1, str. 208, 217, 240.

¹⁶ MEW 27, str. 214.

soglasja z razrednimi produkcijskimi razmerji ter v tem napravi pomemben premik spoznavnega interesa znotraj takratnega marksizma. V svojem izhodišču, pri preiskovanju države, ki je odločilno za umestitev ideološkega, pa je Althusser divergenten Marxu. Slednji rekonstruira državo s historično (tudi genetično) metodo iz razkrojenih elementov družbe kot prvo *ideološko moč*. Pri tem je vseskozi zaznaven metateoretski določujoči motiv "gesellschaftlichen Menschheit"¹⁷ Althusser, kot že rečeno, izhaja nasprotno iz države in družbi odtujenih institucij v svoji fiksirani podobi - postavi se na "stališče zgotovljenih fenomenov"¹⁸. Ker izostane povezava, teoretska gena za med dejanskimi življenjskimi razmerji in ideološkimi formami¹⁹, je prisiljen podtakniti abstraktno antropološko osnovo. Zatorej ni nenavadno, da pri prevzemanju Gramscijevih teoremov, ki inspirirajo njegovo teorijo ideoloških aparatov države, povsem prezre pojem integralne države, s katero je Gramsci bližji Hegel-Marxovi kategorialni razporeditvi: civilna družba (sfera potreb, meščanska družba, občanska družba), *politična država* (aparati), *država* (ideja države). Marx nikjer ne omenja odmiranje države, temveč konsekvntno odmiranje politične države, ki jo reproducira meščanska družba kot sebi nadrejeno. Zato tudi pri Marxu srečamo kategorije, kot "komunistična država", ki bi jih marksistična ortodoksija težko prebavila.

Vertikalni model socializacije, ki ga prinese država, je tisti, ki občevalne in duševne vzorce transformira v ideologijo. Zato tudi nujna zvezanost ideologije z institucijami, zunaj njih ni možna produkcija niti uspešnejše vzdrževanje ideologij.

Po mojem mnenju pomeni kakovostno nadgradnjo Marx-Engelsovih teoremov o ideologiji predvsem skupina avtorjev okoli Projekta ideologija-teorija (PIT): H. Bosch, M. Begrens, W. Elferding, R. Graf, S. Hall, P. Jehle, T. Lugstien, R. Nemitz, V. Pietila, J. Rehmann in zlasti W. F. Haug. V tem desetletju nam PIT v Argument Verlagu nudi dovolj zanimivo in celovito soočanje teorije z manifestacijami ideološkega.²⁰

Funkciji socializacije od zgoraj, ki izrine horizontalno sposobnost socializacije (samoregulacije), korespondira ideal socializacije od zgoraj (ideološko). Ta preobrnitev se veže na že obstoječe vzorce družbenega občevanja, zlasti subalternih razmerij, kot je to npr. podrejenost mladih, ki generira v kult prednika, patriarhat, verske skrivnosti ipd. Ker gre za vsebine, ki so zgodovinsko primerne za ideologizacijo, jih imenujemo proto ideološki material, ki torej sam zase, zunaj države kot prve ideološke moči ni ideologija. Termin *ideološka moč* (ideologische Kraft) je rezultat Engelsovega poznega preskusa teoretskih osnutkov *Nemške ideologije* na empiričnem materialu (Morgan). Althusserjeva kategorija IAD se ne izogne statični, funkcionalistični fiksaciji fenomena, ki pa se konstantno premeščajo na račun razmerij moči, ki jih determinirajo, ter razvoja produktivnih sil. Država je "prva ideološka moč nad ljudmi"²¹,

"aus der Gesellschaft hervorgegangene, aber sich über sie stellende, sich ihr mehr entfremdete Macht."²²

¹⁷ MEW 3, str. 7.

¹⁸ MEW 24, str. 218.

¹⁹ MEW 23, str. 393.

²⁰ Theorien über Ideologie (1979, 3. izd. 1986), Faschismus und Ideologie (1980), Rethinking Ideology (1982). Die Camera obscura der Ideologie (1984), Die Entstehung burgerlicher Hegemonialapparate (1986), J. Rehmann: Die Kirchen im NS-Staat, W. F. Haug: Die Faschisierung des burgerlichen Subjekts (1986), W. F. Haug: Commodity Aesthetics, Ideology and Culture (NY, 1987).

²¹ MEW 21, str. 302.

²² Ibid., str. 165.

Ideološko-formnost se izkazuje tako, da poteka proces gospodstva v formi politične integracije. Država je prostor, relativno prost nasilja (oboroženi aparati ga obdajajo), v katerem se družbena protislovja nenasilno izravnavajo ustrezno pravilom - nastala forma zoperstavljanja (in sprave) je *politična forma*.

"alle Kämpfe innerhalb des Staates (...) nichts als die illusorischen Formen sind, in denen die wirklichen Kämpfe der verschiedenen Klassen untereinander geführt werden"²³

Zato je naivno pričakovati, da se bodo na političnem polju določeni interesi (ekonomski) izbojevali kot dejansko artikulirani interesi - v naravi političnega kot ideologije je, da so premaknjeni in zakriti. Dva koncepta razvoja družbe se npr. v Jugoslaviji bojujeta na ideoloških konstruktih, kot je to nacionalna "ogroženost", "napadi na JLA" itd. Ideološko (nasploh) je po PIT operativna mreža idealne socializacije, od zgoraj povezane z državofornno reprodukcijo dominacije. V tem okviru so ideologije kompleksi praktičnih norm (odvrčanje od interesov k ideološkim vrednotam) in idej v funkciji operacionalizacije ideološkega na različnih področjih socializacije. Tako lahko govorimo o pravu kot drugi ideološki moči, ki, ko je odstranjena samoregulacija družbe v obliki sprave in funkcij horizontalne arbitracije, zadobi funkcijo vertikalne intervencije, ki zahteva poslušnost. PIT razdela vrsto kategorij, ki niso daleč od Althusserjevih in psihoanalitskih terminov, so pa smiselno inkorporirano dopolnijo Marx-Engelsovemu konceptu funkcije ideologije v tranzitornih in protislovnih procesih sodobne države.²⁴

Kar zavede k prepričanju o omniprezentnosti ideologije, je predvsem dejstvo, da se znotraj iste ideološke forme, ki definira prekrivajoče diskurzivne modalitete, artikulirajo kot opresivna tako tudi emancipacijska družbena gibanja. Ideološko artikulacijo socialnih bojev, oz. "preobleko" socialno emancipacijskih zahtev v ideološke je treba dojeti predvsem kot naskok na ideološke aparate. Prevezanje teh simbolnih artikulacij je nujno za zavzetje institucionalne (petrificirane) družbene moči, ker agonalni dezintegraciji mora slediti ideološka restitucija skupnosti. Tam, kjer je ideološka diskurzivna modaliteta različna, je ta restitucija težavnejša (večnacionalne skupnosti, različne religije...). Ekvivokacija nastopi, ker se antagonistične sile nanašajo na identične institucije in na njihove simbolne artikulacije kot družbeno kohezivne moči. Tako se divergentne in agonalne družbene moči srečajo v istih vrednotah, tradicijah, koceptih. S te se transcendirajo skupnostni elementi po vzorcu naddružbene vertikale. Tisto, kar ostane in omogoča ekvivokacijo, je *simbolna forma*, v kateri se različni antagonizmi prekrivajo. Simbolna forma je tisto, kar je v antagonističnih artikulacijah identično. Konkretni motivi in interesi so znotraj družbenih bojev takoj različni, kar pa še posebej izloča ideološko formo in boje za njeno dediščino. V tem kontekstu je koristen Gramscijev koncept *hegemonije* in *historičnega bloka*. Tranzitornost ideološkega je povsem zunaj zgolj teoretskega silogizma ideologije, ki nas zaplete v past *ideologije o ideologiji*. Teorija o ideologiji se tej zanki izogne skozi nadteoretski motiv praktičnega zvečanja zmožnosti samosocializacije, skozi izkušnjo individualnih in skupnostnih avtonomij.

²³ MEW 3, str. 33.

²⁴ Glej zlasti "Ideological Powers and the Antagonistic Reclamation of Community: Towards a Better Understanding of Ideological Class Struggle" v W. F. Haug: "Commodity Aesthetics, Ideology and Culture", str. 89-99, (NY, 1987).