

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Andrej Mlinarič

Teorija ideologije v marksistični tradiciji

Diplomsko delo

Ljubljana, 2009

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Andrej Mlinarič

Mentor: doc. dr. Žiga Vodovnik

Teorija ideologije v marksistični tradiciji

Diplomsko delo

Ljubljana, 2009

TEORIJA IDEOLOGIJE V MARKSISTIČNI TRADICIJI

Tema pričujoče diplomske naloge bo teorija ideologije v marksistični tradiciji. Karl Marx je s svojo definicijo ideologije začel teoretsko razpravo, ki je trajala čez celo dvajseto stoletje in traja še danes. Različni pomembni marksistični avtorji so se ukvarjali s konceptom in v nalogi sem skušal kritično ovrednotiti nekatere od njih. Najprej sem preučil klasično definicijo ideologije, kot si jo je zamislil Karl Marx, ki je ideologijo razumel kot človekovo napačno zavest. Za Marxom se je ideologije lotil Antonio Gramsci, ki ideologijo razumel v kontekstu hegemonije. Iz Gramscijeve teorije pa je črpal tudi Louis Althusser, ki je prispeval najbrž najpomembnejši prispevek k marksistični teoriji ideologije. Althusser je v koncept ideologije vpeljal strukturalizem. Na koncu sem preučil še teorijo ideologije pri Slavoj Žižku, ki izhaja iz teoretske psihoanalize, vendar pa se opira na tradicijo koncepta, ki izhaja iz prej omenjenih avtorjev. Skušal sem analizirati, kakšne so povezave med koncepti in kako se je koncept ideologije razvijal skozi čas in različne avtorje.

Ključne besede: ideologija, Althusser, Gramsci, Žižek, marksizem

THEORY OF IDEOLOGY IN MARXIST TRADITION

The topic of this thesis is theory of ideology in marxist tradition. Karl Marx defined ideology and started a theoretical discussion which lasted throughout twentieth century and is still alive today. Many marxist authors have discussed the concept and in my thesis I tried to critically analyze some of them. First I analyzed ideology as Karl Marx defined it. That is as false consciousness. Antonio Gramsci followed Marx but he understood ideology in context of his concept of hegemony. Gramsci also influenced Louis Althusser, who contributed the most important theoretical contribution to the concept and defined ideology with some structuralist ideas. After Althusser I also analyzed Slavoj Žižek and his definition of ideology. Žižek uses theoretical psychoanalysis with his definition, but is also influenced by the theoretical tradition, which has its roots in previously mentioned marxist authors. I tried to analyze what are the connections between the concepts and how the concept of ideology evolved through time and different authors.

Key words: ideology, Althusser, Gramsci, Žižek, marxism

KAZALO

1	TEORETSKI UVOD IN UVOD V TEORIJO	5
2	O POJMU IDEOLOGIJA IN PROBLEMU DEFINICIJE.....	9
3	KARL MARX IN IDEOLOGIJA.....	13
3.1	ZGODOVINSKI KONTEKST IN KRITIKA NEMŠKEGA IDEALIZMA ...	13
3.2	IDEOLOGIJA V KONTEKSTU METAFORE O BAZI IN NADZIDAVI.....	15
3.3	PROBLEM EKONOMSKEGA DETERMINIZMA	17
4	ANTONIO GRAMSCI IN IDEOLOGIJA	22
4.1	NAVEZAVA NA MARXA.....	22
4.2	ZUNANJA OBJEKTIVNOST REALNEGA	23
4.3	RAZLIČNI VIDIKI GRAMSCIJEVE TEORIJE IDEOLOGIJE.....	25
4.4	ENOTNOST ZGODOVINSKEGA BLOKA IN POVEZAVA BAZE IN NADZIDAVE.....	27
5	LOUIS ALTHUSSER IN IDEOLOGIJA	29
5.1	VPLIVI MARXA IN LACANA NA ALTHUSSERJA.....	29
5.2	IDEOLOŠKI APARATI DRŽAVE	31
5.3	IDEOLOGIJA IN ŠOLSKI SISTEM.....	35
5.4	IDEOLOGIJA IN VPLIV STRUKTURALIZMA.....	36
5.5	KRITIKE ALTHUSSERJEVE TEORIJE	38
6	SLAVOJ ŽIŽEK IN IDEOLOGIJA	46
6.1	KRITIKA IDEOLOGIJE KOT IDEOLOGIJA SAMA	46
6.2	TRIBE MOMENTI IDEOLOGIJE.....	48
7	SKLEPI.....	50
8	LITERATURA.....	54

1 TEORETSKI UVOD IN UVOD V TEORIJU

„Akademik torej za okroglo mizo lahko govoriči o tem, kako danes živimo v postideološkem univerzumu, toda v trenutku, ko bo po razgreti diskusiji odšel na stranišče, bo spet do kolen v ideologiji...“ (Žižek 2003, 12)

Morda se zdi neizbežno, da se vsaka teoretska razprava o ideologiji po slavnemu letu 1989 in padcu Berlinskega zidu začne z dilemo o tem ali ideologija kot taka sploh obstaja. Francis Fukuyama je s svojim koncem zgodovine¹ skušal ideologijo nepovratno postaviti na smetišče zgodovine. Metaforično je tako tudi samo zgodovino postavil na to isto smetišče. Vendar pa se v tako v javnem življenju kot tudi v politološki debati ideologija ni dala tako hitro odstraniti. Zdi se, da je prav pokop ideologije sprožil zelo živo debato o različnih ideologijah in možnostih, ki bi veljale za potencialni prihodnji ideološki boj z ideologijo prostega trga ter neoliberalizma in konec koncev tudi demokracije. Na periferiji politične misli so še kar vztrajale različne ideologije, od marksizma pa do anarhizma. Slavoj Žižek je v svojem humorističnem slogu predstavil močno opozicijo koncu ideologije in je trdil, da je ideologija še bolj živa kot kdajkoli. Vendar pa mislim, da v marksistični misli to pravzaprav ni bilo nikoli vprašanje. Torej vprašanje, ki se je odprlo po Fukuyami, je bilo, ali je ena ideologija premagala druge in konec ideologije ni pomenil neobstoja ideologije kot take temveč le več alternativ. Vprašanje, ki se zdi mnogo bolj filozofsko ter je sprožalo mnoge miselne debate med različnimi misleci, tako pred Marxom kot tudi po njem, pa bi se lahko glasilo: ali je ideologija kot taka sploh kdaj obstajala. Torej ali obstaja subjekt brez ideologije? Ali ideologija sploh ima zgodovino? Ali obstaja ideološki vakuum, kjer je subjekt rešen svojih ideoloških očal in je sposoben videti realnost kot tako? Ali pa je „camera obscura“² dejstvo, ki človeku vedno onemogoča nedistorziran vpogled v realno? Najbrž so to pomembna vprašanja, katerih izvor lahko iščemo od začetka filozofije, pa še danes niso rešena. In zaradi narave filozofije ter politične teorije najbrž tudi nikoli ne bodo. Gotovo pa so obstajali pomembni premiki v razvoju te misli od Marxa pa do Gramscija

1 Zdi pa se, da je s sedanjo krizo kapitalizma ter obujanjem različnih socialističnih in marksističnih konceptov tudi ta slavna teza sama odšla na smetišče zgodovine. Mogoče bi bila sodobnejša različica tega vprašanja: ali je konec teze o koncu zgodovine?

2 V dobesednem prevodu iz latinščine to pomeni „temna soba“, izraz pa pomeni optično napravo, kjer se v škatlo projicira obrnjena slika.

ter Althusserja.

Zgodovinske okoliščine pa so povzročile tudi, da se je pojem ideologija močno zasidral tudi v javnem diskurzu. Navkljub domnevnemu koncu ideologije ostaja pojem pomembno orožje pri boju v politični areni. Slovenski politični prostor je zaradi svoje komunistične preteklosti primer, kako „ideološkost“ dobiva negativno konotacijo ter se uporablja v vseh možnih kontekstih in praviloma za obtoževanje nasprotne strani. Besedne zveze „ideološka tema“ ali pa „ideološko vprašanje“ praviloma nimajo nič skupnega z bogato teoretsko tradicijo, ki jo poseduje omenjeni koncept. Zato je prišlo do popolne banalizacije omenjenega pojma, ki je v javnosti izgubil teoretsko vrednost. Vendar pa uporaba le-tega definitivno dokazuje, da je nemogoče govoriti o koncu ideologije. Lahko bi celo trdili, da se ideološkost sama skriva v uporabi koncepta. Ali ni ravno Althusser (2000, 100) v svojem znamenitem spisu o ideoloških aparatih države ugotovil, da obtožba, da nekdo v ideologiji velja vedno za drugega in nikoli zase ter da je ravno to dokaz ideologije same? Seveda to še ni mesto, kjer bi razpravljali o Althusserju, vendar pa bi lahko rekli, da že ta primer lepo nakaže, da ideologije ne bi smeli preprosto odpisati. Lahko bi rekli, da vsaj dokler bo pojem ideologija v javnem diskurzu uporabljen kot pojem obtoževanja drugega, do takrat bo vredno raziskovati in razvijati teorijo ideologije.

V svoji diplomski nalogi se bom osredotočil izključno na teoretske predpostavke koncepta ideologije. Ideologija je teoretski koncept z bogato teoretsko tradicijo in bi moral biti vedno interpretiran v skladu s teoretskimi predpostavkami. Seveda pa je pri kompleksnosti samega pojma pomembno, da tudi znotraj ideologije razumemo različne povezave med teorijo in prakso, kar bomo videli še kasneje v nalogi, in lahko torej trdimo, da moramo navkljub temu, da bo naloga teoretska, sprejeti določene posledice same rabe pojma ideologija. Posledice so seveda odločilne tudi za vrednost same teorije, same naloge, saj predpostavljajo teoretika samega, ki teoretizira o temi. Povedano drugače, vsakemu tekstu je potrebno nujno dodati epistemološko predpostavko, ki je povezana tudi s teorijo ideologije. In ravno zaradi tega ter občutljivosti teme same, je najbrž edino pravilno, da se o ideologiji govori s teoretskega izhodišča in se ognemo empiriji, saj dokler pojem sam ni popolnoma razjasnjen, lahko našemu raziskovanju vedno očitajo padec v začaran krog ideologije. Vprašanje je torej: katere epistemološke predpostavke oz. katerega teoretika moramo uporabiti za to, da

lahko preiskujemo teoretike ideologije? Ali je smiselno, da pišemo o teoretiku, ki predpostavlja, da je nemogoče izstopiti iz ideologije, da je posamezen tekst vedno ideološki, ker je tudi avtor vedno v ideologiji, po drugi strani pa pišemo s stališča objektivnega raziskovalca, torej pišemo v skladu z drugim teoretikom, ki predpostavlja objektivno raziskovanje. Ali ni že samo tako pisanje pravzaprav negacija napisanega, saj že z aktom pisanja samim negiramo drugačne epistemološke predpostavke. To so realne težave, s katerimi se je moral soočiti vsak avtor, ki je pisal o ideologiji, še bolj pa avtor, ki piše o avtorjih, ki pišejo o ideologiji. Zaradi takih problemov je vsako pisanje o ideologiji težavno in te dileme bodo tudi predstavljene skozi oči različnih teoretikov ter se bodo do neke mere skozi nalogo tudi razrešile oz. vsaj ponudile možne poti za razreševanje teh problemov.

Naloga bo strukturirana v obliki časovnega traku. Raziskovalno vprašanje, okoli katerega se bo naloga vrtela, je: na kakšen način so pomembnejši teoretiki marksizma odstopali od Marxa samega in kaj so prinesli k marksistični teoriji ideologije? Marksistična teorija ideologije še zdaleč ni odpravljena. In prav zaradi plodovitosti in lucidnosti Marxovega dela je bilo mogoče, da so njegovi nasledniki lahko oblikovali nove koncepte, ki so se vedno navezovali na prejšnje in v zadnji instanci izhajali prav iz Marxa. Lahko bi rekli, da bo naloga neke vrste zgodovinskorazvojna analiza, saj bo preučevala tendence razvoja nekega pojava in ne bo temeljila na empiriji temveč samo analizi sekundarnih virov (Bučar 2000, 28). Vendar pa bi lahko rekli, da ne bo preiskovala posameznega pojava (ideologije) temveč zgodovinski razvoj preiskovanja pojava (teorijo pojava).

V prvem delu naloge se bom osredotočil na pojem ideologije nasploh in problematiko rabe pojma v sodobni literaturi ter javnem diskurzu. Tako bom skušal pojem ideologije dati v kontekst, iz katerega potem lahko ugotovimo, kakšni so izvori samega pojma in tudi kontrastno razmerje v različnih rabah pojma. V drugem delu naloge se bom osredotočil na Marxovo definicijo ideologije. Skušal bom pokazati, kako si je Marx sam zamislil ideologijo. Njegova definicija pa ni bila popolna in skušal bom tudi predstaviti nekatere kritike njegovega pojma. V tretjem delu naloge se bom osredotočil na Antonia Gramscija in predstavil njegov prispevek k teoriji ideologije. Skušal bom tudi raziskati, na kakšen način se Gramscijeva teorija navezuje na Marxovo in kakšne so njune razlike. Poskusil bom pokazati, kako je teorija ideologije z Gramscijem dobila nove dimenzije.

V četrtem delu naloge bom raziskoval še enega marksističnega teoretika, Louisa Althusserja. Skušal bom ugotoviti, kakšne so razlike med njim in Marxom, kot tudi kako se navezuje na Gramscija in kako nadaljuje njegovo teorijo. Prikazati bom skušal tudi določene kritike Althusserjeve (za marksizem) radikalne teorije. V zadnjem delu pa bom pokazal nekatere predpostavke Slavojja Žižka in njegovo teorijo ideologije ter njegov napredek pri teoriji ideologije glede na prejšnje teoretike.

2 O POJMU IDEOLOGIJA IN PROBLEMU DEFINICIJE

Pojem ideologija je v politoloških učbenikih večinoma omenjen, vendar pa kljub temu v njih niso predstavljene vse širine tega pojma. Primer je učbenik Temelji politične znanosti avtorice Donatelle Della Porta (2003, 12-13), kjer je ideologija omenjena le v kombinaciji z drugimi koncepti, recimo v konceptu politične moči, kjer se omenja tudi ideološka moč. Vsekakor omenjeni učbenik ni namenjen spoznavanju s filozofsko politološkimi koncepti, vendar pa se že na tem mestu začrta približen oris uporabe pojma ideologije v politološki literaturi. Tu govorim o umeščanju ideologije v različne točno določene definicije, ki na relativno preprost način določijo vrednost samega pojma in zastavijo napotnice za uporabo pojma v kontekstu političnih ideologij, kot sta na primer komunizem in fašizem, pa tudi demokracija. Sargent (1990, 2) tako priznava, da obstaja določena kontroverznost kar se tiče definiranja pomena ideologije, vendar pa vseeno poskuša ujeti pojem v kratko definicijo. Definira jo kot „sistem vrednot ali sistem prepričanj, ki ga je določena skupina sprejela za resničnega. Sestavljen je iz seta odnosov do različnih družbenih institucij in procesov. Verujočemu ponuja sliko sveta kakršen je in kakršen bi moral biti ter s tem poenostavlja veliko kompleksnost sveta“ (Sargent 1990, 2). Takšna definicija ne pušča nobenega dvoma, da nismo prav vsi do določene mere vpeti v ideologijo. To je seveda logično, saj bi bilo po teoriji nemogoče doumeti celotno kompleksnost sveta in si ga zatorej mora vsak subjekt do določene mere poenostaviti, torej skozi ideologijo. Glede na dejstvo, da obstajajo med sabo skoraj diametralno nasprotni pogledi na svet, se že na začetku odpirajo vprašanja o *pravi* ideologiji ter neideološkosti sami. Če torej predpostavimo, da je vsak subjekt do določene mere vključen v ideologijo, da je torej njegov sistem razmišljanja pod določenim ideološkim pritiskom, ali torej ni tudi že sama definicija ideologije ideološka? Sargent (1990, 3) je predpostavil, da je vsak človek samo do določene mere vpet v ideologijo in da so nekatere ideologije zaradi kompleksnosti težko razumljive ter težko definirajo razmerje dobro-zlo, vendar pa vsaka vključuje nekakšne standarde o tem, kaj je dobro in kaj je zlo. Če potegnemo vzporednico torej na definicijo samo, bi lahko rekli, da je v množici različnih definicij ideologije tudi vsaka za nekoga dobra in za drugega zla. Najbrž vsak avtor poskuša najti čimbolj pravilno definicijo in najbrž tudi verjame, da je njegova najbližje pravilni. Na tako spolzkem terenu je torej težko gotovo trditi, da so sodobne definicije ideologije bolj pravilne od vseh tistih, ki so

sledile Marxovemu pojmu. MacKenzie (1994, 6) v svojem uvodu v ideologije takoj opozori na kontradikcije, ki prihajajo iz ekonomsko deterministične razlage Marxovega pojma ideologije kot „napačna zavest“. Trdi, da je trditi, da obstaja neka resnica za določen del družbe, drugi del pa je pod vplivom ideologije, nesmiselno, saj se sprašuje, kaj omogoča Marxu in Engelsu ekskluziven dostop do resnice medtem ko drugim ne. Avtor navaja še nekaj primerov ter izpostavi Eagletona, kateri meni, da je kritika ideologije v istem trenutku tudi kritika kritike ideologije. Nadalje ugotovi, da kar je za nekoga resnica, je lahko takoj že za drugega ideologija. Že samo na teh kratkih primerih je lahko videti, kako spolzka so tla pri definiranju ideologije. Kako torej definirati nekaj, kar vpliva že na samo definicijo oz. mogoče je to tudi vprašanje, kako definirati definicijo samo? Še več, kako torej po takih problemih z definicijami raziskovati naprej? Če smo sami vedno ideološki, kako raziskovati druge ideologije ter priti do veljavnih rezultatov, ki ne bi bili posledica naše same ideologije? Če torej vzamemo Sargentovo (1990, 3) formulacijo, da ideologija naslika sliko, ki lahko odgovori na večino vprašanj o svetu, in jo obrnemo, bi lahko rekli, da je pravzaprav lahko tudi drugače: za odgovore na ta vprašanja o svetu *potrebujemo* ideologijo. Gotovo gre za razmerje prepletanja, kot nam ideologija niti ne odgovarja na vprašanja, temveč nam jih interpretira.

Kot je videti iz teh kratkih definicij ima lahko ideologija več pomenov in ti se včasih tudi prepletajo. Tako se torej različne knjige, ki hočejo ponuditi orise teorije ideologije in političnih ideologij, prepletajo med različnimi ideologijami množic, ideologijami kot sistemi prepričanj in verovanj kot tudi njihovo teoretsko bazo, ki naj bi osnovala ta prepričanja. Sargent (1990) tako knjigo razdeli na poglavja o demokraciji, nacionalizmu, komunizmu... Torej gre po poti primerjalne analize t.i. sodobnih ideologij, vendar pa gre tukaj večinoma za opise različnih ideologij, ne pa teorije ideologije same.³

Na tem mestu se zdi primerno, da razjasnimo izvor pojma ideologija. Različni avtorji navajajo različne izvore pojma. MacKenzie (1994, 2) navaja, da ima pojem ideologija dolgo zgodovino, kot prvega pomembnejšega avtorja, ki je uporabil koncept, pa navaja Francisa Bacona in njegovo knjigo *Novum Organon* iz leta 1620. Bacon se je zavzemal

3 Po isti poti gredo tudi drugi učbeniki o ideologijah, za primerjavo glej Eccleshall (1994)

za znanstveni pristop k svetu, ki naj bi se otresel idolov, fantomov in mitov. Poudarjal je pomembnost empiričnega raziskovanja, ki naj bi odpravil fantome in verovanja. Sicer pa MacKenzie po Baconu navede tudi prvega avtorja, kjer se je ideologija pojavila tudi v taki besedni obliki kot jo poznamo danes. To je bil francoski filozof Antoine Destutt de Tracy. Eatwell (1993, 2) meni, da je šele on začetnik uporabe termina. De Tracy je izraz uporabljal v kontekstu francoske revolucije, kjer je zagovarjal, da bi se prave ideje ločile od nepravih. Zagovarjal je razum ter znanstveno raziskovanje in je skušal izboljšati življenje ljudi (Eatwell 1993, 2; MacKenzie 1994, 3).

Vendar pa je glavna uveljavitev pojma prišla šele z Karlom Marxom⁴. Najpomembnejše Marxovo delo na tem področju je Nemška ideologija in je tudi začrtalo pot za nadaljnje raziskave ideologije, ki so izhajale predvsem iz marksistične tradicije (Eatwell 1993, 3). MacKenzie (1994, 4) pa ugotavlja, da sicer niti v Nemški ideologiji ni ponudil sistematične analize koncepta, temveč je ponudil le začetno izhodišče.

Kasneje se kot pomembnega misleca pri teoriji ideologije in sploh pri marksistični tradiciji omenja Antonia Gramscija, ki je koncept ideologije razširil ter mu dodal novo dimenzijo in ga tudi predelal v svoj koncept hegemonije. Najbrž pa je najbolj znan prispevek francoskega filozofa Louisa Althusserja in sicer njegov esej Ideologija in ideološki aparati države, kjer je pod vplivom strukturalizma dodal pojmu še dodatno dimenzijo (Eatwell 1993, 4-6).

Pri teoriji ideologije v kontekstu marksistične tradicije pa so pomembni tudi nekateri ne-marksistični misleci. Zanimivo je, da Sargent (1990, 6-7) izpostavlja najpomembnejše teoretike pri teoriji ideologije, kjer izpusti tako Gramscija kot Althusserja, vključi pa na primer Sigmunda Freuda, ki se v svojem delu ni neposredno navezoval na politične ideologije, vendar pa so njegove raziskave na področju verovanj ter podzavesti pomembno prispevale k teoriji ideologije. Znano je, da je bil Althusser pod vplivom Lacana ter psihoanalize, ki je izhajala iz Freuda ter je tako imela tudi močan vpliv na esej o ideoloških aparatih države. Prav tako pa je kasneje na tem področju veliko pisal tudi Slavoj Žižek, ki prav tako izhaja iz lacanovske psihoanalize in čeprav se ne deklarira za marksista, pa v svojih delih tudi uporablja marksistične

4 Tudi Slovar tujk ideologijo poleg drugih definicij obrazloži kot razredno zavest, torej kot pojem, ki mu je Marx in marksizem določil pomen (Bulc 1991, 182).

koncepte.

Avtorjev, ki so se ukvarjali z omenjeno temo, je seveda še več, skušali smo samo izpostaviti nekatere izmed pomembnejših, ki izhajajo iz marksistične tradicije. Seveda se je tudi pri nas za časa socializma veliko pisalo in teoretsko razpravljalo o ideologiji in teoriji ideologije, vendar pa bi bilo vse te debate nemogoče spraviti v okvir te naloge.

3 KARL MARX IN IDEOLOGIJA

3.1 ZGODOVINSKI KONTEKST IN KRITIKA NEMŠKEGA IDEALIZMA

„Nobenemu od teh filozofov ni prišlo na misel, da bi vprašal po zvezi nemške filozofije z nemško dejanskostjo, po zvezi svoje kritike s svojim lastnim materialnim okoljem.“
(Marx 1976, 17)

Ta stavek, kot je bil zapisan v Nemški ideologiji, predstavlja bistveno motivacijo pri Marxovem pisanju o ideologiji. Kritika v zgornjem navedku se navezuje na nemško filozofijo in kritika le-te je bila ena temeljnih točk pri osnovanju Marxove teorije ideologije in prav za razumevanje celotnega koncepta ga je treba postaviti v kontekst.

Najprej je treba omeniti zgodovinski kontekst, iz katerega izhaja Marxova teorija. Marxovo delo je nastajalo v času, ki se je precej razlikoval od sodobnega ter ga je treba tudi zato brati skozi zgodovinski kontekst industrijske revolucije devetnajstega stoletja. Industrijska revolucija je prinesla spremembe v načinu produkcije predvsem z začetkom množične produkcije blaga skozi sistem tovarn. To je botrovalo nastanku velike koncentracije delovne sile v industrijskih mestih, delovne sile, ki je bila slabo plačana ter pod vplivom buržoazije in ki je formirala nov razred, ki ga je Marx imenoval proletarijat. Proletarijat je bil izkoriščen s strani buržoazije, kateri pa so po Marxu služile tudi državne institucije ter kapitalistični družbeni red. Te institucije niso pomagale ohranjati kapitalistične družbe samo skozi način produkcije, skozi nove tehnologije, temveč tudi na področju idej, morale, kulture in religije (Jones 2002, 186). Zatorej je mogoče trditi, da so objektivne razmere v času, ki je bil naklonjen izkoriščanju proletarijata ter po drugi strani bogatenju višjega sloja, vplivale na Marxovo teorijo skozi prizadevanja po spremembi obstoječega družbenega reda. Marx se je zato trudil, da bi ustvaril teorijo o pravičnejši družbi, ki pa je bila tudi izrazito praktično naravnana. Prav težnja po dejanski *praktični* spremembi obstoječih družbenih razmer je vzpodbudila ne samo odpor proti obstoječi realno politični moči, temveč tudi proti nemški filozofiji sami.

Marx je svojo teorijo vzpostavil na osnovah ter kritiki nemške idealistične filozofije. Za

razumevanje njegove teorije je torej pomembno tudi, da razumemo nekatere predpostavke nemškega idealizma. Idealizem je filozofska šola, ki se je razvila že za časa antične Grčije, najpomembnejši idealist je bil Sokrat. V splošnem idealisti trdijo, da bistvo objektov samih ne leži v realnosti, temveč je bistvo zunaj nje. Živimo v svetu idealov, kjer realna eksistenca ni v materialnem temveč zunaj njega, v našem znanju o realnosti. Prvi za Marxa pomembnejši nemški idealist je bil Kant, ki je predpostavil, da objektivna realnost kot taka ne obstaja, temveč izhaja iz naših sodb, kategorij v naših možganih. Iz Kantove teorije je izhajal še drugi pomembni nemški idealist, ki je najbrž najpomembneje vplival na Marxa, G.W. Hegel (Sparks 2004, 218-220).

Hegel je idealizem še bolj zaostрил. Zanj je vsa eksistenca obstajala samo kot oblika Duha. Prava realnost obstaja samo v Absolutnem Duhu, ki se razvija skozi tri različne stopnje zavedanja: duha, religije ter absolutnega znanja. Skozi razvoj sveta se skozi dialektični napredek človek pomika proti absolutnemu, ki pa je neodvisen od materialne eksistence, je totalnost človeške izkušnje (Sparks 2004, 220-221). Ker je Heglova filozofija navdahnila mnoge mislece za njim, je bila takrat prevladujoča nemška idealistična filozofija prepričana, da se svet spreminja skozi stanje duha ter se skozi dialektiko premika proti absolutnemu. Na tem momentu je bila pozabljena dejanska materialna eksistenca, ki se je, kot smo že omenili, kazala v nevzdržnih razmerah delavskega razreda. V tem kontekstu ni težko razumeti, zakaj se je Marx uprl tej idealistični predstavi, sploh ker je bil sam prepričan v izboljšanje eksistence proletariata. Za mladoheglovce Marx (1976, 17) ugotavlja, da se bojujejo le proti frazam, kjer pa nasproti njim postavljajo le fraze same in obstoječega sveta zato ne spreminjajo. Svojo teorijo je hotel nastaviti nasproti tej, torej je hotel doseči dejansko spremembo obstoječega materialnega, ne pa samo kritizirati kritiko. Torej je svojo teorijo skušal utrditi na podlagi materialnega in iz tega tudi izhaja izraz historični materializem (za katerega Sparks (2004, 224) sicer navaja, da ga Marx sam ni nikoli uporabljal). Sargent (1990, 132) ugotavlja, da je ena od podlag materializma tudi to, da je Marx hotel svoji teoriji dati znanstveno podlago, jo utemeljiti kot znanstveno in skozi analizo ugotoviti, katerim zakonom se podreja ter do določene meje predvideti prihodnost.

Za Marxa (1976, 17-26) je podlaga in predpostavka človeške zgodovine eksistenca živih človeških individuov. Človek najprej obstaja kot realni, živi individuum ter šele nato kot producent idej, predstav ter zavesti. Mišljenje se kaže kot odsev človekovega

materialnega življenja in za Marxa se ta kaže kot odsev produkcije lastnih sredstev za življenje, in posredno tudi življenja samega. Zavest je torej osveščen življenjski proces. Če torej citiramo Marxa (1976, 25):

Čisto v nasprotju z nemško filozofijo, ki sestopa z nebes na zemljo, se tu vzpenjamo z zemlje na nebo. To se pravi, ne izhajamo iz tega, kar ljudje pravijo, si umišljajo, si predstavljajo, tudi ne od rečenega, mišljenega, umišljenega, predstavljenega človeka, da bi odtod prišli k ljudem iz mesa in kosti; izhajamo iz dejansko dejavnih ljudi in iz njihovega dejanskega življenjskega procesa prikazujemo tudi razvoj ideoloških refleksov in odmevov tega življenjskega procesa.

Metafizično torej nima zgodovine, ideologija sama nima zgodovine, temveč se producira skozi materialno življenje ljudi. Za Marxa (1976, 25) „ne določa zavest življenja, marveč življenje določa zavest.“ Zavest sama ni živ individuum, brez življenja samega pravzaprav zavest ne bi obstajala. Zavest kot taka lahko obstaja le kot *človekova* zavest in ima torej materialne temelje. Vidimo torej, da Marx obrača hegeljanske koncepte, vendar pa ne zaide v absolutno negacijo le-teh. Ne predpostavi, da zaradi obrata od idejnega k materialnemu idejno preneha obstajati. Kvečjemu obratno. Za Marxa je bilo idejno in materialno brezpogojno združeno. Brez materialnega ni družbenega in človek kot misleči individuum vsebuje oba. Morda bi lahko trdili, da se je tudi na tem mestu poznal prav Heglov vpliv dialektike, ki zaobseže oba koncepta v sintezo.

Pomembna točka Marxovega nestrinjanja s Heglovo mislijo pa je bila država. Sparks (2004, 223-224) opiše Heglov koncept Pruske države kot najvišje točke človeškega razuma in da se je skozi zgodovino razvila v najvišjo obliko, ki jo je družba kadarkoli poznala. Država naj bi delovala kot skupna volja univerzalnega razreda, ki se udejstvuje skozi birokracijo. Za Marxa pa je bila država v funkciji ohranjanja interesov vladajočega razreda, še več, v samem bistvu takratnega kapitalističnega sistema je nepravilnost in neenakost in se lahko spremeni le s spremembo političnega sistema. Za Marxa (1976, 38-39) je v sami delitvi dela protislovje med posebnim in skupnim interesom.

3.2 IDEOLOGIJA V KONTEKSTU METAFORE O BAZI IN NADZIDAVI

Iz teh teoretskih predpostavk torej izhaja Marxova teorija ideologije. Kot smo že

povedali, se ideologija nujno giblje nekje v dialektiki med idealističnim in materialnim, med mislimi in življenjem ali povedano v marksistični terminologiji, med bazo in nadzidavo. Baza je prisposoda za ekonomsko bazo, ki je temelj družbe, na kateri se gradi nato nadzidava, ki pomeni intelektualne, politične in sociološke procese (Jones 2002, 186; Sparks 2004, 224-225). To shemo si torej lahko predstavljamo v obliki stavbe, kjer nadzidava leži na bazi, torej baza podpira nadzidavo. Prav to tudi izhaja iz prej povedanih temeljev Marxovega historičnega materializma: brez baze, brez ekonomske baze, brez materialnega ne bi mogla obstajati tudi nadzidava, tudi politično, sociološko, intelektualno ali filozofsko. Ali drugače, filozofija v smislu mladoheglovcev, ne obstaja sama zase, ideologija sama zase nima zgodovine. Koncept baze in nadzidave je v marksistični misli postal ena osrednjih točk razprave, kot tudi kritike. Prav zato je pojasnjevanje Marxove pozicije ideologije vedno stvar interpretacije, vendar pa je vseeno mogoče potegniti nekatere zaključke. Gotovo je, da je Marx ideologijo pozicioniral v nadzidavo, torej je jasno, da ideologija sama nima obstoja brez baze. Jasno je tudi, da za Marxa baza nujno vpliva na nadzidavo, torej ekonomske okoliščine, način produkcije nujno vpliva na nadzidavo, ideologijo. Formuliral je, da iz tega sledi torej, da tisti razred, ki ima v določeni dobi vladajočo funkcijo v ekonomski bazi, ima tudi vladajočo funkcijo v nadzidavi. „Razred, ki razpolaga s sredstvi za materialno proizvodnjo, razpolaga s tem hkrati s sredstvi za duhovno produkcijo, tako da so mu hkrati v povprečju podrejene misli tistih, ki nimajo sredstev za duhovno produkcijo“ (Marx 1976, 57). Iz zveze v *povprečju* sledi, da razred, ki vlada v materialnem, vlada tudi v duhovnem, vendar pa ideologija vladajočega razreda ni vseobsegajoča, obstajajo tudi misli zunaj prevladujoče ideologije. Obstajajo različne interpretacije realnosti s strani različnih ideologov, ki so lahko, ob Marxovih predpostavkah, na dimenzionalni lestvici postavljene od čistega realnega do čiste lažne zavesti oz. *camere obscure*. Čeprav ekonomska baza v zadnji instanci vedno določa superstrukturo, pa je že sama interpretacija baze tista, ki stoji na polju ideologije in je že zato subjektivizirana. Marx formulira torej, da sama subjektiviteta subjekta še ni dovolj, da bi nastala sama sprememba v bazi. Ta njegova kritika je realno usmerjena na nemško filozofijo, ki je tako govorila o napredku duha proti Absolutnem, vendar pa se je v realnih razmerah industrijske družbe devetnajstega stoletja kazalo, da je bila filozofija večinoma v domeni ideologov samih; navadni delavci so bili pač vpeti v svoja razmerja moči ter so se borili za preživetje. Pomanjkanje sprememb v realnih eksistenčnih razmerah delavskega razreda ter hegeljanska idealizacija države je pomembno vplivala

na osnove metafore o bazi in nadzidavi, ki je temeljila na prostorski predpostavki. Zato čista filozofija in tudi čista ideologija še ne pomeni spremembe v materialnem.

Po drugi strani pa deluje Marxov materializem po principu dialektike med bazo in nadzidavo. V osnovni shemi bi ga lahko orisali kot spremembe v bazi oz. načinu produkcije vzpodbudijo spremembe v nadzidavi. Skozi zgodovinska obdobja se z razvojem novih tehnologij spreminja način produkcije. Nove tehnologije pomenijo nove procese obdelave ter vpeljavo novih orodij, ki postopoma zamenjujejo ljudi. Te menjave vplivajo tudi na spremembe v družbi. Težko bi bilo ugovarjati na primer, da ni razvoj industrijske družbe prinesel tudi korenite družbene spremembe. Medtem ko se počasi ti pogoji spreminjajo, superstruktura pa ostaja ista, nastane konflikt. Marx je menil, da so spremembe v nadzidavi zelo rigidne in se spreminjajo počasneje od baze, tudi zato, ker hoče vladajoči razred ohraniti oblast. V tej točki konflikta naj bi prišlo do revolucije, ki bi pomenila spremembo tudi v nadzidavi. Vendar pa nerazrešeni konflikti v nadzidavi prav tako zavirajo napredek načina produkcije (Sargent 1990, 132-135).

Tako torej vidimo, da je odnos med bazo in nadzidavo vedno v določene dialektičnem razmerju. Je v razmerju vzajemnega vplivanja in nikakor ni nepovezan. V hegeljanskih izrazih bi rekli, da duh ne more napredovati brez materialnega. Marx je gotovo razumel kompleksen odnos med bazo in nadzidavo. Kot razlaga Vranicki (1983a, 128) so mnogi marksisti interpretirali ta odnos kot, da je zavest odsev dejanskosti in niso pomislili na to, da je dejanskost vedno neko družbeno razmerje. Ljudje razvijajo ta družbeno razmerje in materialno produkcijo ter so obenem soudeleženi v interpretaciji teh razmerij in produkcije. Zavest je vedno povezana s človekom je vedno človekova zavest.

3.3 PROBLEM EKONOMSKEGA DETERMINIZMA

Marxova formulacija metafore o bazi in nadzidavi pusti možnosti tako za ekonomski determinizem kot tudi za vpliv ideologije na materialno. Vendar pa je bila in še vedno je debata o ekonomskem determinizmu ena bolj perečih ter tudi nerazrešenih. Vprašanje, ki se postavlja, je, ali je način, kako mislimo, točno določen z materialnim? Ali je ideologija vedno samo ideologija določenega zgodovinskega načina produkcije ter

ideologija sama nima vpliva na bazo temveč šele sprememba baze same vpliva na ideologijo? To vprašanje je bilo predmet razgovora med mnogimi marksisti, najbrž najbolj znan je bil Louis Althusser, o katerem bomo govorili kasneje. Vendar pa je povsod šlo za možne interpretacije Marxa samega, torej za debato, ali je Marx sam predpostavil ekonomski determinizem.

Problem ekonomskega determinizma in odnosa nadzidave do baze je postal pomemben kmalu po Marxovi smrti. Njegove teorije je seveda prvi zagovarjal Engels, ki je tudi nastopil proti striktni deterministični razlagi Marxove teorije ideologije. Vranicki (1983a, 232) trdi, da čeprav vsaka nadaljnja stopnja človekove prakse odpira nove možnosti za teorijo, pa gre pri vplivu idej in ideologije na družbeni proces za kompleksnost vplivov. Ljudje tudi z ideologijo samo ustvarjajo zgodovino in ideologija lahko postane resnična materialna sila, ki obvladuje zgodovino. To je poudarjal tudi sam Engels (Vranicki 1983a, 233), ki je menil, da nezgodovinskost same ideologije še ne pomeni njene *zgodovinske neučinkovitosti*. Napačno bi bilo nedialektično predpostavljati preproste vzroke in posledice kot dve dihotomično ločeni strani. Engels poudarja, da „določen zgodovinski moment – brž ko se pojavi na svetu s pomočjo drugih, v zadnji instanci ekonomskih dejstev – tudi sam reagira ter lahko tudi povratno učinkuje na svojo okolico in celo na svoje vzroke“ (Vranicki 1983a, 233). Ideologija sama ima torej tudi povratni vpliv na materialno, vendar pa v zadnji instanci sama vedno izhaja iz materialnega, ker je njena lastna eksistenca pogojena z materialnim. Engels še dodaja:

Po materialističnem pojmovanju zgodovine stav *v zadnji instanci* odločujoča momenta v zgodovini produkcija in reprodukcija resničnega življenja. Več nisva niti Marx niti jaz nikdar trdila. Če pa zdaj kdo to prevrača tako, češ da je ekonomski moment *edini* odločujoči moment, tedaj spreminja to trditev v prazno, abstraktno, absurdno frazo. Ekonomski položaj je osnova, toda različni momenti nadgradnje /.../, vse to tudi vpliva na potek zgodovinskih bojev in določa v mnogih primerih predvsem njihovo obliko. (Vranicki 1983a, 237)

Pozorni moramo biti na uporabo zveze *v zadnji instanci*, ki jo Engels kot po pravilu uporablja. Fraza je vedno tudi poudarjena in zdi se, da je prav s to frazo skušal ubežati deterministični razlagi teorije ideologije. Vedel je, da bi bilo naivno pojmovati zgodovino samo kot materialna dejstva in iz njih izpeljano ideologijo. Vpliva ideologije ni za zanemarjati, vendar pa v zadnji instanci še vedno ideologijo določa oz. omogoča njen nastanek in razvoj ekonomska baza. Vranicki (1983a, 231-240) pa še večkrat

poudarja, da so Engelsove interpretacije izhajale predvsem iz njegovih in Marxovih zgodnjih pojmovanj.

Podobno kot Engels in Vranicki interpretira Marxovo teorijo tudi Sargent. Sargent (1990, 130-131) ugotavlja, da še obstaja določena mera upravičenosti v ekonomsko determinističnih razlagah Marxa, saj je ta do neke mere to gotovo bil. Vendar pa meni, da se Marxovo teorijo lahko bere tudi kot teorijo interakcij med bazo in nadzidavo. Marxova analiza je analiza sprememb v družbi, zgodovini, katera se giblje skozi stalno dialektiko med bazo in nadzidavo. Spremembe v ekonomski bazi omogočijo spremembe v nadzidavi, katere pomenijo možnosti za nove spremembe v bazi in tako naprej. Marx je za Sargenta torej determinist, vendar pa je njegova teorija vseeno malo kompleksnejša. Zaključí, da je danes sprejeto dejstvo, da so ekonomska razmerja med najpomembnejšimi determinantami družbenih sprememb.

Gouldner (1980, 222-249) se je lotil debate o ekonomskem determinizmu z druge strani. V svoji razpravi je skušal pokazati neke ključne razlike med interpretacijami različnih avtorjev iz kritičnega marksizma ter znanstvenega marksizma. Njegova kritika leti na kritične marksiste, ki so Marxa interpretirali v luči anti-determinizma ter v svoji analizi niso uspeli zaobseči vseh neskladij v Marxovi teoriji. Njegova kritika vidi problem determinizma predvsem v zgodovinskih stopnjah razvoja, kjer je vprašanje, ali morajo določenim zgodovinskim stopnjam slediti točno določene oz. bolj konkretno: ali je za prehod v socializem nujno potrebna predhodna stopnja kapitalizma ali pa lahko pridemo v kapitalizem direktno iz fevdalne družbe. Če je pri determinizmu nujno potrebno, da fevdalni družbi sledi kapitalizem ter šele potem komunizem, je vprašanje baze in nadzidave vedno in nujno pogojeno z ekonomskimi determinantami, ki pa so tudi že vnaprej določene. V tem primeru je vprašanje ideologije pravzaprav drugorazredno, kajti zgodovina je že vnaprej determinirana, ideologija pa ima izključno značaj odseva trenutnih družbenih razmer. Najbrž bi se v tem primeru veljalo strinjati z Engelsom, ki trdi, da bi bila v tem primeru „uporaba teorije za poljubno zgodovinsko dobo lažja, kakor rešitev navadne enačbe prve stopnje“ (Vranicki 1983a, 238). In prav res, če ideologija in politični sistem v celotnem obsegu samo reflektira način produkcije, potem je reflektirati sam način produkcije preprosto. Gouldner (1980, 230) svoje trditve utemeljuje na različnih Marxovih ter Engelsovih pismih, ki sta jih pisala na temo prehoda v socialistično družbo na primeru Rusije, kjer je takrat še obstajala fevdalna

družba. Vprašanje je bilo, ali se lahko Rusija izogne kapitalističnemu načinu proizvodnje. Avtor navaja, da kritični marksisti interpretirajo Marxovo stališče do tega vprašanja na način, da skušajo najti razlike med Marxovo in Engelsovo pozicijo. Po njihovem mnenju naj bi bil k determinizmu bolj nagnjen Engels, ki je v svojih pismih o tem vprašanju zagovarjal stališče, da Rusija ne more preiti v socializem brez predhodne faze kapitalizma, saj je socialistična revolucija vedno zmaga proletariata nad buržoazijo, torej revolucija ne potrebuje samo proletariata, temveč je za revolucijo nujna tudi buržoazija, ki pa je v ruski fevdalni družbi ni bilo. Determinirano je torej točno določeno zgodovinsko zaporedje razvojnih faz, pri katerih ne moremo izpustiti na primer kapitalizma. Kritični marksisti torej Engelsa uvrščajo med ekonomske deterministe, njegov pogled pa naj bi se razlikoval od Marxovega, ki to ni. Vendar Gouldner (1980, 231) nasprotuje temu stališču, saj naj bi Engels menil tudi, da je v Rusiji s pomočjo zunanjih vplivov, ki so se že industrijsko razvili in vstopili v kapitalizem, dejansko mogoč direkten prehod v socializem. Po tej interpretaciji torej Engels ni strikten determinist. Vendar pa, glede na že prejšnje citate Engelsa, determinizem ni bil njegov cilj. Še več, determinizmu se je striktno upiral. Zato je vprašanje, ali je smiselno spodbijati Marxov determinizem s prikazovanjem Engelsovega. Pravzaprav je na podlagi gradiva mogoče Marxov determinizem obravnavati popolnoma ločeno od Engelsa, saj je v kontekstu ruskega primera tudi sam zapisal, da je Rusija sposobna izpustiti fazo kapitalizma. To tudi na več mestih navaja Gouldner (1980, 232), vendar pa na koncu vseeno zaključi, da je Marx dejansko bil determinist, vendar pa ekonomski determinizem razdeli na tri dele, in sicer unilinearen evolucionizem, partikularističen determinizem ter univerzalen determinizem, kjer naj bi Marx kategorično zavračal samo prvega. Pri partikularističnem determinizmu naj bi šlo za posamezne zakone kapitalizma, pri univerzalnem pa za univerzalni vpliv baze na nadzidavo. Marx naj bi tako v Kapitalu točno določil, da način produkcije determinira bazo, kjer je Gouldner besedo determinirati v Marxovem citatu posebej poudaril. Treba pa bi bilo poudariti, da se Gouldnerjeva razlaga na več mestih opira predvsem na Marxova kasnejša dela, ki so bila mnogo manj humanistično ter bolj ekonomsko in scientifično obarvana.

Ko pa govorimo o humanističnih razlagah Marxa, lahko omenimo tudi Frommovo razlago Marxove ideologije oz. ekonomskega determinizma le-te. Fromm (1979, 29-32) izhaja iz primerjave Marxa s Spinozo in Freudom, ki sta prav tako predpostavljala, da

obstaja t.i. lažna zavest, le da se je ta pri Marxu imenovala ideologija, pri Freudu pa podzavest oz. človekove libidalne težnje. Tako kot pri Freudu različne nevroze in fantazme preprečujejo subjektu dostop do njegovih realnih težav, v marksističnih terminih do materialnega, pa pri Marxu ideologija onemogoča pravi pogled v materialno. Marx je torej mislil, da način produkcije ter razmerje moči določa tudi ideološko moč, torej imajo vladajoči razredi tudi prevladujočo ideologijo in le to determinirajo ekonomske razmere, vendar pa se je treba prebiti mimo lažne ideologije ter osvestiti prave človekove težnje, težnje po svobodi in realizaciji človekovih potencialov. Zavest je lahko ideološka, je lahko lažna, lahko pa se tudi prebije do realnega, ki v tem primeru tudi vpliva na prevladujoči produkcijski način. Tako bi lahko tudi rekli, da je prav Marx sam s svojimi idejami ali pa ideologijo vplival na spremembe v kapitalističnemu sistemu.

Kot vidimo, je torej Marx koncept ideologije mnogokrat povezoval s svojimi drugimi koncepti in se nanj ni posebej osredotočal. Lahko bi rekli, da je bil pri njemu potisnjen na stran, ni pa vedel, kakšne posledice bo imela njegova formulacija na nadaljnje avtorje. Pravzaprav si je brez njegovega koncepta težko predstavljati recimo Gramscijevo teorijo hegemonije, kjer je imela ideologija osrednji pomen. Zato je torej Marxova teorija ideologije, čeprav obrobna, pomemben teoretski dosežek.

4 ANTONIO GRAMSCI IN IDEOLOGIJA

4.1 NAVEZAVA NA MARXA

„Zahtevo (prikazano kot bistveno zahtevo zgodovinskega materializma), da se vsako politično in ideološko gibanje prikaže in razloži kot neposreden odsev strukture, moramo teoretično pobijati kot primitiven infantilizem, praktično pa se moramo boriti zoper njo z avtentičnim pričevanjem Marxa, pisca konkretnih političnih in zgodovinskih del.“ (Gramsci 1974, 453-454)

Antonio Gramsci je eden od avtorjev, ki so Marxovemu konceptu ideologije dodali največ teoretičnega premisleka. Izhajajoč iz marksistične tradicije je pravzaprav razvil mnogo novih konceptov ter še poglobil in dodal različne dimenzije Marxovim starim konceptom. Lukšič in Kurnik (2000, 7) ga umeščata na rob politične teorije dvajsetega stoletja, vendar pa je, vsaj kar se tiče marksizma in marksistične tradicije, gotovo eden osrednjih mislecev še danes. Njegova teorija je pomenila pomemben prispevek in predvsem poglobitev nekaterih pojmov, s katerimi se Marx sam ni ukvarjal, saj je bil bolj osredotočen na ekonomijo in ekonomske procese znotraj kapitalizma, Gramsci pa se je usmeril bolj na drugo raven marksistične metafore o zgradbi in ga mnogi pojmujejo kot *teoretika superstruktur*. Ta oznaka sicer njegove teorije ne opiše v celosti, vendar pa vseeno vsebuje resnico, da je Gramsci velik poudarek dajal superstrukturi, torej nadzidavi ter skušal skozi razumevanje le-te ponuditi kritiko kapitalizma, vendar pa ni nikakor zanemarjal tudi originalnih Marxovih konceptov ter se je boril tako proti idealističnim negacijam Marxa kot tudi (kamor je bila usmerjena njegova glavna kritika) proti ekonomizmu oz. ekonomskemu determinizmu. Njegova misel, ki je zaradi njegove življenjske situacije, njegovo glavno delo *Zaporniški zvezki* je nastajalo, medtem ko je bil zaprt, je skozi številne zapiske dobila fragmentirano obliko. V njegovih zapiskih se njegova teorija vije okoli nekaterih glavnih konceptov, kot sta hegemonija ali pa filozofija prakse, vendar pa se pri praktično vseh konceptih dotakne tudi teme ideologije, ki je z omenjenimi pojmi močno povezana.

Kot je že v uvodnem citatu videno, se Gramsci nikoli ni odpovedal Marxu. Kot različni drugi pomembni teoretiki ideologije je zagovarjal svoje in se boril proti napačnim

interpretacijam Marxovega dela. Ker pa je bil Marx dokaj skop s pisanjem na področju ideologije ter superstrukture nasploh, je pustil veliko prostora za različne interpretacije ter tudi veliko prostora za nadaljnji razvoj teorije. Femia (1993, 109-110) tako Gramscija skupaj z Lukácsom uvršča med t.i. hegeljanske marksiste. Ti sicer niso bili zagovorniki čiste hegeljanske filozofije, ki interpretira človeka izključno skozi idealistično, torej skozi duh, vendar pa so se prav tako borili proti ekonomizmu in zagovarjali pomembnost superstrukture oz. subjektivitete. Človek ni bil le objekt narave niti ni bil izključna subjektiviteta, vendar je Gramsci iskal povezavo med obojim ter tudi trdil, da sta dve plati nerazdružljivi. Vendar pa pomembno zavrača hegeljansko teleologijo in zavrača strukturno obliko zgodovine, zgodovina ne vsebuje nobenega neminljivega pomena, v zgodovini nič ni gotovo. Vračanje k Heglu pa Gramsci recimo pokaže na svojem primeru filozofije prakse, ki je v „določenem smislu reforma in razvoj hegeljanstva.“ (Gramsci 1974, 450)

4.2 ZUNANJA OBJEKTIVNOST REALNEGA

Gramsci je pri svoji teoriji v vsem obsegu razumel problem „zunanje objektivnosti realnega“ (Gramsci 1974, 393). Gotovo je to lahko še v današnjem času eden osrednjih problemov teorije ideologije. Problem se lahko razreši v idealističnem pojmovanju, da realno ne obstaja, da so vse samo subjektivne sodbe subjekta o objektivnem in je zatorej objektivno subjektu nedosegljivo ali pa celo neobstoječe. Vendar pa pri marksističnem pojmovanju, ki predpostavlja obstoj strukture in superstrukture, takega problema ne moremo opraviti tako preprosto. To je vedel tudi Gramsci, ki je razumel, da mora to vprašanje razrešiti do določene mere, da bi lahko sploh formuliral svoje koncepte, kot sta ideologija in hegemonija. To vprašanje je nujno treba upoštevati, če hočemo v marksistični tradiciji predpostaviti, da obstaja možnost spremembe kapitalističnega sistema v komunizem oz. da obstajajo možne transformacije prav tega *realnega* v bodisi determinirano smer ali pa s strani subjekta določeno. Gramsci (1974, 394) je že v formulaciji vprašanja o tem nakazal, da teorija prakse predpostavlja obstoj nekega realnega, ki je dosegljivo ter tudi spremenljivo. Struktura torej vsebuje realno, ki bo „nekega dne postalo znano, ko bodo človeški ‘fizični’ in intelektualni instrumenti popolnejši, torej ko bodo v progresivnem pomenu spremenjene socialne in tehnične razmere človeštva“ (Gramsci 1974, 394). Gramsci torej ne samo predpostavlja obstoj

realnega, temveč predpostavi tudi dostop do njega.

Temu vprašanju je namenil veliko prostora v svoji kritiki Buharina in njegovega „Poljudnega eseja o sociologiji“. Buharinovo stališče je bilo pozitivistično in je priznavalo obstoj objektivne realnosti sveta. Buharin je tudi dokazoval, da bi preprosto občinstvo s posmehom sprejemalo filozofsko trditev, da zunanji svet objektivno ne obstaja. Vendar pa je bilo za Gramscija že ta sam posmeh, ta sama samoumevnost problematična kot samo še eno prepričanje o objektivnem, ki je lahko enako problematično tudi v drugi smeri, se pravi popolnoma subjektivistična predpostavka. Resnični problem je pravzaprav prav v tem (Gramsci 1974, 487-489). Če obstaja neka zunanja objektivnost, se Gramsci sprašuje: „Kdo bo presojal takšno objektivnost?“ Kdo se bo postavil na to „stališče vesoljstva po sebi“ in kaj naj bi pomenilo to stališče (Gramsci 1974, 492)? Zanj je to ostanek pojma o bogu, ki si je vzel privilegirano pozicijo dajati take sodbe in da je to mistično pojmovanje neznanega boga. Po drugi strani pa Gramsci priznava objektivno, ki je tako, „če je spoznanje realno za ves človeški rod, ki je zgodovinsko združen v enoten kulturni sistem“ ter je „boj za objektivnost“ pravzaprav „boj za kulturno združitev človeškega rodu“ (Gramsci 1974, 492). Vendar pa lahko pridemo do objektivnega samo po poti od objektivnega k spoznanju, od strukture do superstrukture. Idealistični „duh“ ni izhodišče, ampak zaključek na poti v univerzalnost, ki pomeni tudi objektivnost oz. je to „bolj konkretno posplošena subjektivnost“ (Gramsci 1974, 492). Tukaj vidimo, da je pri Gramsciju pomembna združitev strukture in superstrukture, ki se prepletata in pogojujeta med sabo ter skupaj tvorita zgodovinsko objektivnost. „Hegeljanska ‘ideja’ se je stopila tako v strukturo kot v superstrukture, ves način pojmovanja filozofije je ‘historiziran’, začelo se je torej rojstvo novega načina filozofiranja, ki je bolj konkretno in bolj zgodovinsko od prejšnjega.“ (Gramsci 1974, 496)

Za Gramscija je najvišja oblika doseganja objektivnosti vpletena v filozofijo prakse, ki se je kot taka še najbolj približala eksperimentalni znanosti, ki pa je lahko objektivna, saj združuje človeka z naravo in naravo spoznava prek tehnologije. Tako kot je znanstvenik vključen v to združevanje, je tudi delavec v tem odnosu, njegova praksa mu vedno nadzoruje mišljenje in obratno in na koncu se to združi v popolno enotnost med teorijo in prakso. Tako kot biologi in naturalisti domnevajo, da obstaja življenje, lahko domnevamo, da obstajajo med ljudmi realni odnosi. Ti odnosi lahko skozi filozofijo

prakse ustrezajo realnim dejstvom, so realni, in človek lahko objektivizira realnost ter pride do točke, kjer se realno in racionalno enačita (Gramsci 1974, 494-495).

Filozofija prakse do tega vpogleda pride, ker filozofija prakse sama vsebuje zavest o protislovjih, ki so nujni, da lahko sploh pridemo iz polja ideološkosti same filozofije. Filozofija prakse moment protislovja povzdigne v načelo spoznanja in nato delovanja (Gramsci 1974, 450-451). Filozofija prakse je torej osvobodjena ideološkega momenta in lahko doseže določeno neideološkost, ki je nujno potrebna za dojem stvarnosti. Vendar pa ima na koncu tudi znanost sama ideološki značaj, znanost je v resnici superstruktura. Zato filozofija prakse potrebuje filozofsko oporo zunaj sebe, če hoče doseči položaj v družbi, kjer bi znanstveno spoznanje postalo zgleden svetovni nazor (Gramsci 1974, 412).

Ko smo torej pregledali Gramscijeva izhodišča, lahko potegnemo sklepe, da ima ideologija določeno moč pri določanju stvarnosti, vendar pa je možen dostop do materialnega mimo nje. Možen je izstop iz ideologije in možna je objektivizacija stvarnosti. Vendar pa je odnos med ideologijo ter strukturo kompleksen in zato je prav tako kompleksen tudi prehod na višje stopnje razvoja materialnega kot tudi zavesti. V vsem temu skupaj ima pomembno vlogo hegemonija, katero mora proletarijat nujno doseči, če želi zmagati v boju proti kapitalizmu. Tukaj je opaziti tudi hegeljanski moment. Znanost kot taka sicer ima objektivni obstoj, vendar pa je vedno zavita v ideologijo. Objektivna dejstva obstajajo, vendar pa nam bo šele zgodovinski napredek omogočil vedno večji dostop do njih, do hegeljanskega duha. Za znanstvena spoznanja je Gramsci vedel, da nikoli niso dokončna in da znanost vedno odkriva nove stvari, vendar pa je videl določeno progresijo glede na zgodovinski razvoj in je mislil, da lahko skozi filozofijo prakse pridemo do višje zgodovinske točke. Za Gramscija je bil pomemben boj za pravo znanost.

4.3 RAZLIČNI VIDIKI GRAMSCIJEVE TEORIJE IDEOLOGIJE

Iz teh ontoloških predpostavk lahko zdaj preidemo na Gramscijevo dejansko teorijo ideologije. Ideologijo je, kot tudi mnoge druge pojme, razširil. Ideologija za Gramscija ni samo sistem idej, temveč koncept vključuje dva različna sistema: arbitrarne sisteme

idej, ki so jih razvili partikularni intelektualci in filozofi, ter organske ideologije, ki imajo zgodovinsko vrednost pri osmišljanju določene socialne formacije. Organske ideologije organizirajo sistem vrednot pri ljudeh in ustvarjajo zavest o njihovih lastnih pozicijah. Vendar pa imajo ideologije vedno materialno eksistenco, torej obstaja povezava med strukturo in superstrukturo. Materialna eksistenca se kaže v vsakdanjih praksah, v delovanju ljudi v okviru določenih pravil in moralnega obnašanja. Pomemben vidik te materialne eksistence ideologij pa so njeni subjekti. Obstoj ideologije predpostavlja tudi obstoj posredovalcev ideologije, ki jih Gramsci opredeli kot organske intelektualce. Ti intelektualci služijo pri razvijanju ideologije ter formaciji zgodovinskega bloka in ohranjanju hegemonске pozicije. Če hoče delavski razred uspeti, mora prav tako razviti svoje organske intelektualce, ki bodo delovali znotraj organizacij civilne družbe, državnih aparatov, ekonomskih organizacij. Ideologije imajo torej materialno eksistenco skozi te medije, vendar pa obstajajo tudi skozi same koncepte in boj konceptov (Simon 1982, 58-60; Gramsci 1974, 403-405).

Za Gramscija ideologija ni bila nekaj, kar bi lahko sodili po tem, ali je pravilno ali pa napačno. Ideologija se sodi v njeni zmožnosti, da veže skupaj blok socialnih elementov. Ideologija funkcionira kot nekakšen cement, ki združi socialne sile v enoten blok, ki lahko potem prevzame hegemonsko pozicijo. Glavna sestavina take združitve je enotno pojmovanje sveta, pojmovanje, ki vsebuje tako kulturno kot tudi socialno kategorijo. Vendar pa to skupno pojmovanje sveta ne bo izključno kapitalistično ali izključno marksistično, ne bo predstavljal samo pogleda delavskega razreda ali pa buržoazije. Pojmovanje sveta je sklop kompleksnosti, več različnih razrednih interesov. Ideologija delavskega razreda vznikne skozi kritiko starega ideološkega sistema, katerega pa ne zanika v celoti. Ideologija sama ne izhaja iz popolnoma novega začetka, ampak vzame elemente prejšnje hegemonске ideologije in jih kombinira ter predela v svoj vrednostni sistem. Če hoče delavski razred prevzeti hegemonijo, ne more začeti iz popolnoma novih idej temveč mora izhajati iz elementov vladajoče ideologije ter jih preusmeriti v svoj ideološki sistem. Socialistične vrednote morajo izražati fundamentalne vrednote delavskega razreda. Šele skozi vzpostavitev enotne ideologije se lahko bori na področju hegemonije. Vendar pa ideologija ni omejena samo na politični boj različnih konceptov. Ideologija se razvija znotraj delavskega razreda, kulture (Simon 1982, 60-63).

Pomemben aspekt Gramscijeve teorije ideologije je bila tudi t.i. zdrava pamet. Zdravo

pamet razvijejo ljudje skozi njihov pogled na svet, na stvarnost in ta zdrava pamet je za Gramscija pomenila, da so vsi ljudje filozofi. Zdrava pamet pa je delovala na nezavednem in je bila lahko v nasprotju s človekovim zavestnim delovanjem. Zato se je boril za to, da se skozi kritiko uvidi nezavedno in da se razvije pozitivna zdrava pamet, *dobra pamet*. Ideologija deluje na temelju te zdrave pameti, vendar pa tudi odpor proti ideologiji temelji na le-tej (Simon 1982, 63-64).

Tukaj lahko zasledimo že pomembno točko, o kateri bo še govora kasneje. Razvoj psihološke znanosti in predvsem psihoanalize je v dvajsetem stoletju pomenil dostop do nezavednega, ki ima lahko pomembno funkcijo pri delovanju ideologije. Pri Gramsciju je že zaslediti ta moment, saj ideologija lahko deluje na področju nezavednega, na področju podzavesti, ki pa je integralna za delovanje vsakega posameznika. Če je pri Marxu „camera obscura“ delovala za določeno množico, ki je bila nesposobna videti skozi iluzije, pa je se je s psihoanalizo razvila koncepcija, da je iluzija pravzaprav del normalnega delovanja človeka. Tako je tudi Gramsci lahko poglobil svojo in Marxovo teorijo.

4.4 ENOTNOST ZGODOVINSKEGA BLOKA IN POVEZAVA BAZE IN NADZIDAVE

Gramsci je mislil, da gre pri oblikovanju zgodovinskega bloka za enotnost strukture in superstrukture. Ker je filozofija prakse organska kreacija, gre pri njej za prav to enotnost. Filozofija prakse je superstruktura, ki omogoči subjektu, da se zave strukture, lastne družbene biti, lastnega nastajanja. Povezavo med obema ravnema pa je Gramsci nakazal s svojo metaforo človeškega telesa in povezave kože s kostmi. Človeka pokonci ne drži koža temveč skelet, v tem smislu je skelet kot struktura, vendar pa tudi sam skelet ne more obstajati brez kože, to lahko potrdi odrt človek (Lukšič in Kurnik 2000, 118-120). Struktura in superstruktura sta povezani, vendar pa stopata v dialektični odnos. Pri tem se opira na analizo Marxa, ki je pri svoji formulaciji govoril o vzgajanju vzgojitelja, kar je Gramsci interpretiral kot vzajemno delovanje, superstruktura dialektično vpliva na strukturo in jo modificira. Ideologija sama ima včasih podobno energijo kot materialna sila in lahko torej sama vpliva na strukturo (Lukšič in Kurnik 2000, 121-122).

Zaradi inventivne rabe pojma ideologija ima tako Gramsci pomembno vlogo pri razvoju originalne Marxove misli ter je tudi pomembno prispeval za razvoj teorije ideologije kot take. Preskok se je najbrž zgodil tudi pod vplivom splošnega razvoja družboslovja v dvajsetem stoletju ter pod določenim vplivom novih odkritij na področju psihologije ter sociologije. Brez Gramscijeve misli si težko predstavljamo sodobni marksizem, ki je bil v dvajsetem stoletju pod močnim pritiskom, saj so nekateri (predvsem filozofski) Marxovi koncepti puščali mnogo možnosti za reinterpretacije in so jih izjemni misleci, kot je Gramsci, uspeli ponovno obuditi ter odpraviti nekatere nejasnosti. Tak primer je prav gotovo teorija ideologije. Prav tako je, kot bomo videli v nadaljevanju, Gramsci odprl nove možnosti za nadaljnji razvoj teorije pri kasnejših marksistih, kot je Louis Althusser. Tako kot si je Gramscijevo teorijo nemogoče predstavljati brez Marxovih teoretičnih nastavkov, pa si je podobno nemogoče predstavljati Althusserjev koncept ideologije brez Gramscija, katerega v svoji teoriji tudi pogosto navaja. Tako lahko vidimo prehod teorije z enega avtorja na drugega, vendar pa ne gre le za zagovarjanje že obrabljenih konceptov, temveč za reinterpretacijo ter obogatitev teorije, ki je bila nujna, da je lahko marksistična misel nadaljevala svojo tradicijo.

5 LOUIS ALTHUSSER IN IDEOLOGIJA

5.1 VPLIVI MARXA IN LACANA NA ALTHUSSERJA

„Videti je bilo, kakor da vse napeljuje Marxa k temu, da bi izdelal teorijo ideologije. Po rokopisih iz leta 1844 nam v *Nemški ideologiji* sicer daje eksplicitno teorijo ideologije, vendar... ta ni marksistična (to nam bo jasno že čez trenutek). *Kapital* ima sicer res številne napotke za teorijo ideologij (najvidnejša je pač ideologija vulgarnih ekonomistov), ni pa v njem teorije ideologij same, ki je v veliki meri odvisna od teorije ideologije nasploh.“ (Althusser 2000, 84)

Do sedaj smo obravnavali dva pomembna misleca, ki ju lahko umestimo v marksistično tradicijo, Marx je bil sam začetnik marksizma, Gramsci pa je pomembno nadaljeval njegovo delo tudi na področju superstruktur, ki so bile pri Marxu, glede na obseg njegovega dela, dokaj marginalizirane. Vendar pa, če smo že povedali, da je Marx naredil pomembne temelje, na katerih se je razvijala teorija ideologije, je Marx vseeno v svojem delu pustil mnogo odprtega ter pustil tudi mnogo prostora za različne interpretacije. Še več, njegova teorija ideologije je pravzaprav razkrojljena na več mestih v njegovih delih, kot je tudi videti iz zgornjega Althusserjevega citata. Ravno zaradi dejstva, da ni ponudil eksplicitne teorije ideologije, se zdi, da je ta naloga privlačila mislece za njim, sploh tiste, ki so se ukvarjali bolj z teorijo in manj z ekonomijo. Eden takih primerov je bil, kot je bilo že povedano, Antonio Gramsci, ki pa je delno zaradi narave svojega dela, ki je obstajalo v obliki zapiskov in pisem, ter tudi zaradi preokupacije na drugih področjih, področju hegemonije, intelektualcev, pustil samo teorijo ideologije prav tako ob strani. Nikoli ni eksplicitno zgostil svojih razmišljanj v enem delu, ki bi se temeljito lotilo teorije ideologije kot take. To nalogo pa si je zastavil Althusser, ki se je že pred svojim slavnim delom *Ideologija in ideološki aparati države* ukvarjal s problemi ideologije in odnosa znanost-ideologija. V svojem predavanju, ki je izšlo v knjigi *Filozofija in spontana filozofija znanstvenikov*, je tako zapisal, da bi bile potrebne „dolge analize“, ki bi nam omogočile „skicirati teorijo ideologij, ki bi se dokopala do razločka med praktičnimi ideologijami /.../ in teoretskimi ideologijami ter njihovim odnosom itd.“ (Althusser 1985, 59). Tukaj vidimo, da se je Althusser zavedal mnogih pasti pri zastavljanju teorije ideologije in je skušal tematiko

temeljito preučiti, preden bi ponudil svojo razlago problema. Če se je že ukvarjal s problemom ideologije v svojem knjigi *Za Marxa*, ki je izšla leta 1965, ter je pri prej omenjenih predavanjih mnogo govoril tudi o problemu ideologije, pa je šele leta 1970 izšel njegov članek *Ideologija in ideološki aparati*, kjer je skušal na enem mestu predstaviti svojo eksplicitno razlago ideologije. Članek je na enem mestu skušal ponuditi izvirno razlago Marxa in reinterpretacijo njegove teorije ter je, ker je bilo vprašanje ideologije filozofsko zanimivo, dvignil veliko prahu v znanstvenih sferah. Najbrž ni odveč reči, da je ta članek pomenil pomembno točko v razvoju tako marksizma kot teorije ideologije kot take in je gotovo aktualen še danes, saj je s povezavo nekaterih konceptov iz strukturalizma ter lacanovske psihoanalize odprl možno polje raziskovanja ter tudi mnoga nerešena vprašanja ter paradokse. Ni odveč tudi omeniti, da se je v svojih konceptih pomembno navezoval na Marxa in je, kljub nekaterim nasprotovanjem, zagovarjal Marxovo delo ter tudi skušal samo reinterpretirati njegovo teorijo ideologije in jo postaviti v modernejši koncept, ni pa je hotel ovreči ali negirati. V Althusserjevi ideologiji je poleg Marxa čutiti tudi pomemben vpliv Gramscija, za katerega v opombi poudari, da „je, kolikor vemo, edini ubral pot, po kateri hodimo tudi mi“ (Althusser 2000, 70). Gramscija navaja še na več mestih in zdi se, da je prav Gramsci (poleg Marxa) postavil temelje za umestitev ideoloških aparatov *države* v Althusserjevo teorijo, saj je prav Gramsci govoril o intelektualcih kot medijih ideologije, ki funkcionirajo tako v civilni sferi kot tudi znotraj državnih aparatov. Tukaj je nastavil polje za radikalizacijo argumentov, da je funkcija ideološkosti integralna za državne aparate, mnogim celo glavna funkcija.

Pomemben vpliv na Althusserja in njegovo teorijo pa je imel tudi Jacques Lacan ter njegova psihoanalitična teorija ter z Lacanom tudi Freud, iz katerega je Lacan razvijal svoje koncepte. V tej točki je Althusser izstopal iz čiste marksistične misli ter se podajal na polje tako strukturalizma kot psihoanalize in ravno to navdušenje nad obema filozofskima smerema ga je prisililo, da je iskal nekakšno sintezo med elementi dveh teorij in je bil v zadnji posledici tudi do določene mere uspešen, saj je gotovo presegel klasični marksizem, kot je tudi s koncepti razrednega boja ter marksizma prinesel določene zanimive ugotovitve na področju teoretske psihoanalize, kar je očitno tudi pri Slavoju Žižku, ki je v osnovi psihoanalitik, ki pa se mnogokrat navezuje tudi na Althusserja. Vendar pa omenjena sinteza gotovo ni bila enostavna in bi veljalo trditi, da je tudi dejanski tekst *Ideologija in ideološki aparati države* sestavljen na način, da se v

določenih mestih bolj uveljavlja marksistična misel, na določenih mestih pa lacanovska psihoanaliza. Tekst se tako začne s klasičnimi marksističnimi formulami in tudi marksističnim diskurzom, ki pa ga nato skozi tekst vedno bolj razvija v psihoanalitični ter ga tako tudi konča z vpeljavo subjektov z malo in veliko začetnico. V pripisu pa, da ne bi popolnoma odšel iz marksizma, odide ponovno nazaj na območje razrednega boja. Kritike iz marksističnega tabora so očitno letele na zadnji (psihoanalitično navdahnjen) del, vendar pa je prav zato tudi sam opozoril, da „ti kritiki niso dovolj pozorno prebrali sklepnih pripomb v eseju, ki poudarjajo ‘abstraktno’ naravo moje analize in razredni boj postavljajo v središče moje koncepcije“ (Althusser 2000, 113). Na tem mestu je lepo viden ta problem, ki ga je moral Althusser še eksplicitno poudarjati, saj bi ga prav res lahko izlet na polje teoretske psihoanalize peljal iz območja razrednega boja, ki je esencialen za vsakršno marksistično kritiko družbe.

Čeprav kratek, je Althusserjev tekst za marksistično teorijo ideologije tako pomemben, da bi ga veljalo pozorno brati v čisti obliki in šele nato skušati razumeti tudi nekatere interpretacije ter kritike teksta.

5.2 IDEOLOŠKI APARATI DRŽAVE

Kot je že bilo povedano, se Ideologija in ideološki aparati države začenjajo marksistično- s stališča produkcije in reprodukcije. Prvi del teksta gotovo ni nepomemben, saj napeljuje na nadaljnjo izpeljavo, vendar pa tudi ni tako pomemben, da bi bil predmet velikih kritik in razprav. Althusser (2000, 55-56) navaja Marxa, ki ugotavlja, da je nujen pogoj vsake reprodukcije reprodukcija produkcijskih razmerij. V zadnjem pogoju je pogoj za reprodukcijo torej reprodukcija produkcijskih pogojev, kar preprosto pomeni, da morajo za reprodukcijo biti ustvarjeni določeni pogoji, ki pa se morajo tudi reproducirati. Ti pogoji se delijo na produktivne sile ter obstoječa produkcijska razmerja.

Poleg tega ima reprodukcija materialno osnovo: reprodukcijo produkcijskih sredstev. V osnovi gre za to, da brez surovin, strojev, stavb in podobnih stvari družba ne more producirati. Te materialne pogoje, ki niso večni, pa je prav tako potrebno reproducirati. Marx je tudi ugotovil, da se ta reprodukcija ne dogaja na ravni podjetja temveč na

globalni ravni. Stroji, ki pridejo v podjetje in so torej materialni pogoji za produkcijo določenega podjetja, so prav tako nekje izdelani in so torej druge surovine materialni pogoji za produkcijo strojev. Ta krog je neskončen (Althusser 2000, 56-57).

Prvi aspekti produkcije so torej tipično materialni in tudi ne morejo biti predmet pretiranih dilem ter jih je tudi že dokazal Marx. Vendar pa je Althusser pomembno ugotovil, da je poleg reprodukcije materialnih pogojev pomembna tudi reprodukcija produktivnih sil- torej delovne sile. Delovna sila se reproducira s pomočjo mezde, ki ji zagotavlja materialno existenco. Mezda je prvi materialni pogoj, saj brez hrane in bivalnih prostorov ljudje ne morejo živeti, ni pa edini pogoj. Prav tako je treba delovno silo tudi usposobiti za produkcijski proces. Reprodukcijska delovna sila se v kapitalistični družbi dogaja zunaj delovnega procesa, torej v šolah in drugih institucijah. V teh institucijah se delovna sila ne nauči samo tehnik dela, temveč se nauči tudi družbenih pravil, pravil lepega vedenja, pravil delitve dela, pravnih pravil in moralnih pravil, v zadnji posledici pravil, ki jih vsiljuje kapitalistično gospodarstvo. Lahko bi tudi rekli, da se nauči podrejanja ustaljenemu družbenemu redu. To velja tako za tiste, katerim se ukazuje kot tudi za tiste, ki ukazujejo. V šoli in teh institucijah se torej uveljavlja neka nova realnost, ideologija (Althusser 2000, 58-61). Na tem mestu Althusser že pride do enega od bistev svoje teorije, in sicer dejstva, da se ideologija oz. ideološko podrejanje dogaja v različnih formah, ki niso nujno samo državne institucije temveč vse institucije socializacije. Ideologija je tako prisotna tudi zunaj države, prisotna je v družini, kjer starši naučijo otroka, kako se pravilno umestiti na trg delovne sile in kakšno je njegovo mesto v družbi. Tukaj tudi Althusser ugotavlja, da so vse institucije del ideologije, katere glavna funkcija je reprodukcija produkcijskih sil in posledično reprodukcija kapitalističnega načina proizvodnje. Vendar pa je tukaj še vedno na mestu čiste marksistične teorije, predpostavlja torej, da ideologije služijo interesom kapitalističnega načina proizvodnje, ki se lahko samo skozi ta način reprodukcije tudi reproducira.

V nadaljnjem delu teksta pa se že kaže značilna deviacija od klasičnega interpretacije Marxa. Gre za vprašanje strukture in superstrukture, o katerem je bilo že mnogo povedano. Althusser (2000, 62-64) je bil močan zagovornik vzajemno delujočega vpliva baze in nadzidave. V svoji konceptualizaciji je sicer, kot tudi mnogi drugi marksisti, trdil, da preprosto pravilno interpretira Marxa. Za Althusserja je bila prav tako pomembna besedna zveza „v zadnji instanci“, ki jo je Marx uporabil za določitev vpliva

baze na nadzidavo. Za Althusserja (2000, 63-64) je skozi pojem zadnje instance pomembno, da je nadzidava relativno avtonomna ter da nadzidava prav tako vpliva nazaj na bazo. Althusser pa se tukaj vendar postavi malce izven Marxa, trdi namreč, da je to klasično, sicer pravilno metaforo, treba preseči. Preseže pa jo tako, da misli tisto, kar je značilno za nadzidavo, nujno s stališča reprodukcije. Sicer pa se v tem tekstu problem strukture in superstrukture postavlja samo na tem mestu, problema pa se, kot je bilo povedano, loti s strani reprodukcije.

Tukaj pa pride Althusser do ene glavnih točk svojega dela. Tukaj gre za ideologijo v obliki državnih aparatov, kasneje pa se bo lotil še ideologije na ravni subjekta. Althusser (2000, 65-67) ugotavlja, da je klasično marksistično teorijo države potrebno nujno preseči. Klasična teorija je sicer popolnoma pravilna, ko ugotavlja, da je državni aparat definiran kot represiven, da je za potrebe države nujno, da le-ta obstaja in ga zato lahko pravzaprav imenujemo kar država, saj opravlja njeno temeljno funkcijo, to je v marksistični teoriji seveda omogočanje vladajočim razredom, da obdržijo nadvlado nad delavskim razredom. Tudi na tem mestu Althusser poudarja, da v *zadnji instanci* ob uporabi v državi posreduje tudi vojska, v zadnji instanci pa je potrebno razumeti tudi kot dejstvo, da boju na ideološkem področju vedno lahko sledi tudi boj skozi represivne aparate države. Vendar pa, če je klasična teorija državo definirala kot (represivni) državni aparat, pa je Althusser tej teoriji dodal po njegovem mnenju pomemben dodatek: država je poleg represivnega še ideološki aparat (Althusser 2000, 69).

Že tukaj pa Althusser skuša v svojo teorijo ponovno vpeljati razredni boj, saj se strinja s klasiki marksizma, da „proletariat mora prevzeti državno oblast, da bi razbil obstoječi buržoazni državni aparat ter ga v prvi fazi nadomestil s popolnoma drugačnim, proletarskim državnim aparatom“ (Althusser 2000, 69). Tega dejstva ni Althusser nikoli opustil in trdil, da že v tej klasični klasifikaciji obstaja indic, ki ga nato samo še potrdi, in sicer obstoj ideoloških aparatov države.

Ideološki aparati države torej spadajo v kontekst države, v kontekst ohranjanja politične moči, vendar pa delujejo v neki drugi sferi kot represivni aparati države, v zasebni sferi. Althusser ugotavlja, da je to ugotovil že Gramsci, ki je pomemben poudarek dajal na institucije v zasebni sferi, v civilno družbo. Althusser dopolni argument, da skoraj vsa druga področja človekovega življenja doda k ideološkim aparatom države, naj bo to

šola, cerkev, pravo, informacije ali pa družina (Althusser 2000, 70-71). To množstvo ideoloških aparatov praktično ne pušča prostora izven ideološkega vpliva države. Vprašanje obstoja neideološkosti je tukaj zavrnjeno, vendar še ne na ravni subjekta temveč na ravni družbe. Država, kot interes vladajočega razreda, deluje na vseh področjih človekovega življenja. In s to formulacijo je Althusser zaostрил tudi razredni boj, ki ima, kot je že Gramsci nakazal, svojo realnost tudi zunaj klasične interpretacije, torej preprostega prevzema oblasti. Kakšen je lahko razredni boj na ravni družine, ki je stvar posameznika, kako vpeljati razredni boj na raven subjekta, ki je kot individuum podvržen vplivu množstva ideologij. Najbrž bi bilo logično predpostavljati, da se ideološki boj v enem ideološkem aparatu pretaka na druge. Ideologija kot taka sicer ni nekaj, kar bi bilo zelo občutljivo na spremembe, vendar pa je težko trditi, da bi se ideološki aparati družin na ravni družbe lahko zamenjali brez vpliva množičnih medijev ali pa šol, religije.

Tega dejstva se je Althusser zavedal in ga je še natančneje določil v svoji opombi k ideološkemu aparatom. Tam ugotavlja, da je vladajoča ideologija vseskozi v kompleksnem boju za poenotenje. Vladajoča ideologija *mora* težiti k temu, da se v državi poenoti, to je njena naravna tendenca, vendar pa se v okviru tega poenotenja vedno bije ideološki boj, boj proti vladajočim ideologijam prejšnjega časa kot tudi konkurenčnim ideologijam, ki se borijo za hegemonijo. Boj ni torej nikoli končan in se tudi vedno znova začne (Althusser 2000, 114-115). Na ideološkem polju v državi torej konstantno poteka boj, ki pa je zaradi velike množice ideoloških aparatov ter konec koncev tudi ideologij veliko bolj kompleksen kot boj na področju državnega aparata. Ta boj je za Althusserja latenten, saj razredni boj poteka konstantno. Seveda je jasno, da ne more biti tako očiten, kot je boj na področju strank, saj se v nekaterih ideoloških aparatih sploh ne vidi. Primer je lahko družina, kjer poteka ideološko vzgajanje otroka, katerega pa je nemogoče videti in so vidni šele rezultati. Vendar pa Althusser (2000, 116) ugotavlja, da v določenih zgodovinskih trenutkih prihaja do manifestacije razrednega boja na ideološkem polju v nekaterih dogodkih, kot je bil maj 68, ki pa niso imeli prave politične perspektive.

5.3 IDEOLOGIJA IN ŠOLSKI SISTEM

Althusser je torej razumel realnost povezanosti ideoloških aparatov ter kompleksnosti boja v le-teh. Na podlagi tega je postavil tezo, da obstaja osrednji ter najpomembnejši ideološki aparat države (seveda za sodobne družbe, v fevdalizmu je bila to cerkev) in to je šolski ideološki aparat. Šola ima vlogo vzgajanja človeka od majhnih nog. Poenostavljeno povedano ga nauči svojega mesta v določenem načinu produkcije. Usposabljanje za določene položaje ima vedno še ideološki profil, zraven tehničnega znanja šola vedno podaja še ideološki profil določenega delavca, nauči ga delovati po pravilih in nauči ga njegovega mesta v sistemu. Delavce nauči, da morajo spoštovati zakone, da morajo poslušati svoje nadrejene, nauči jih torej njihove socialne vloge delavcev. Še več, šola skozi različne stopnje šolanja nauči tudi kapitaliste njihovih funkcij v družbi, torej izuči vladane in vladajoče (Althusser 2000, 79-82). V tej formulaciji bi lahko prepoznali, da je Althusser prepletal socializacijo z ideologijo in vendar, če bi nas lahko hitro zavedlo, da bi ideologijo reducirali na socializacijo, pa je treba vedno dodati, da gre pri ideologiji vedno za ohranjanje nekaterih interesov znotraj razrednega boja. Povedano drugače, socializacija je lahko nevtralen pojem, ideologija ni nikoli.

Pri vprašanju boja znotraj sistema ideologij pa je treba poudariti še en vidik, ki ga je Althusser pustil ob strani. Tukaj gre za vprašanje subjektov ideologizacije, torej subjektov, ki delujejo v hegemoniji s funkcijo prenosa ideologije na nove subjekte. Tukaj govorimo o ideologijah, ne o ideologiji nasploh, kot jo bomo še naprej opisali. Če je znotraj ideoloških aparatov vedno določena borba med različnimi ideologijami, pa je treba nujno poiskati, na katerih mestih se ta borba dogaja. Eno glavnih mest je prav gotovo mesto posredovalcev znanja, torej učiteljev. Althusser to opazi, ko ugotovi, da nekateri učitelji „poskušajo v strahotnih razmerah obrniti proti ideologiji, proti sistemu in proti praksam, v katere so ujeti“ ter ugotovi, da so le-ti učitelji redki, večina pa „še niso niti zaslutili, h kakšnemu „delu“ jih sili sistem (ki mu niso kos in ki jih uničuje) – še huje, ki z vso vnemo in domiselnostjo poskušajo to nalogo tankovestno izpolnjevati“ (Althusser 2000, 80-83). Torej se v šoli vseeno dogaja ideološki boj, vendar pa ga učitelji v veliki večini niso osvestili. Nekateri skušajo podajati pravo znanje, večina pa samo poučuje samoumevnosti, ki so ključne za obstoj kapitalistične ideologije. Če torej obstajajo nekateri učitelji, ki vendarle delujejo zunaj okvirja prevladujoče ideologije, se

je potrebno vprašati, na kakšen način se le ti reproducirajo. Zakaj če je šolski ideološki aparat prav tisti, ki zavzema ključno vlogo v ideološkem boju, potem je za razredni boj ključno, da prevzamejo hegemonsko funkcijo prav v tem aparatu. To pa lahko naredijo samo, če razumejo funkcijo reprodukcije reproducentov ideologije. Povedano drugače, pomemben je sistem vpeljevanja novih učiteljev, od osnovne šole pa do fakultete. Če so ti učitelji vpeti v prevladujočo ideologijo, bodo le-to ideologijo posredovali novim subjektom, ki se bodo ponovno izučili za učitelje, torej subjekte, ki prenašajo ideologijo naprej. Tukaj gre za nekakšen krog, kjer se postavlja vprašanje, kako ga presekati. Za Althusserja, kot tudi za Gramscija, je bil tukaj ključen obstoj delavske ideologije, pri Gramsciju je šlo za vzpostavitev kontrahegemonije. Vendar tukaj ostaja vprašanje, kako se znotraj javnega in obveznega šolskega sistema lahko sploh vzpostavi prostor za alternativno ideologijo? Če samo pogledamo na primer cerkev, se ravno v Sloveniji bije boj za vpeljavo verouka v šolo, prav zaradi te funkcije. Če pustimo ob strani vprašanje, če je verski sistem združljiv s kapitalistično ideologijo, gre v tem ravno za to vprašanje-ideološki boj na najbolj občutljivi fronti, fronti šolskega sistema.

Tega dejstva se je zavedal tudi Bibič, ki je v svojem premisleku o vzgojnoizobraževalnem procesu v kontekstu ideologije poudarjal pomembnost vnašanja socialistične kulture v učni proces, v njegovem primeru na fakulteti. Sama socialistična ureditev mora za svoj obstoj nujno razvijati tudi znanje na podlagi dialektične metode ter zgodovinskega materializma (Bibič, 1978: 178). „Naloga, da ob vsej strokovni rigoroznosti povečamo idejni učinek pedagoškega procesa, torej ni nekaj zunanjega, marveč izvira iz same notranje, kompleksne narave pedagoškega procesa, ki ni in ne sme biti zgolj kanal za pretakanje ‘čistih’ znanj, marveč mora biti tudi proces, v katerem se oblikuje samoupravna politična kultura“ (Bibič 1978, 178).

5.4 IDEOLOGIJA IN VPLIV STRUKTURALIZMA

Na tem mestu se vračamo k Althusserju. V svojem spisu je tukaj prišlo do pomembnega preloma v njegovi teoriji, ki se je nakazoval že v prejšnjih poglavjih. Govorimo o vstopu v strukturalizem, pri katerem se je v veliki meri navezoval na teoretsko psihoanalizo. Ideologijo, kot je bila opisana v prejšnjih poglavjih, je bilo težko in morda celo nemogoče spraviti v strukturalistični okvir, saj je predpostavljala interese

kapitalistične države, katere obstoj je zgodovinski ter je tudi ideologija sama po tej formulaciji zgodovinska. Struktura sama pa nima zgodovine, vsaj ne do poststrukturalizma. Tukaj je prišlo do inventivne distinkcije, ki je omogočila ta preskok. Govorimo seveda o delitvi ideologije na dva dela: na posamezne ideologije ter na ideologijo *nasploh*. Ta ločitev je omogočila vpeljavo ideologije nasploh kot strukture, ki nima zgodovine in znotraj katere tudi ne more potekati razredni boj, pustila pa je možnosti odprte tudi za posamezne ideologije, ki pa delujejo vedno v kontekstu razrednega boja.

Torej, Althusser (2000, 84-57) pravi, da se bo lotil obeh aspektov ideologije, teorije posameznih ideologij in teorije ideologije nasploh. Zanj prihaja do prevzema Marxove teze, da ideologija nima zgodovine. Vendar pa se Althusser upre striktno pozitivistični interpretaciji te teze ter predlaga že prej omenjeno distinkcijo. Ideologija po Marxu nima zgodovine, ker je imaginarna konstrukcija, prava zgodovina pa se dogaja zunaj nje, torej v realnosti, prava zgodovina je torej zgodovina konkretnih individuumov. Althusser to tezo interpretira tudi v kontekstu, da to pomeni, da ideologija ni nezgodovinska, temveč le nima svoje zgodovine, kajti je le obrnjen odsev realnosti. Vendar pa Althusser meni, da je to tezo treba predrugačiti in radikalizirati. Torej si dovoli določen odmik od Marxa.

„Na eni strani namreč menim, da je mogoče trditi, da ideologije imajo *svojo zgodovino* (pa čeprav jo v zadnji instanci določa razredni boj); na drugi strani pa mislim, da hkrati lahko trdim, da ideologija nasploh nima zgodovine, ne v negativnem pomenu (po katerem naj bi bila njena zgodovina zunaj nje), pač pa v absolutno pozitivnem smislu“ (Althusser 2000, 86). Za Althusserja ideologija nasploh nima zgodovine v smislu, da je pravzaprav vsezgodovinska, da obstaja kot struktura sama v nespremenjeni obliki čez celotno zgodovino razrednih družb. Ideologija je tako brez zgodovine, vendar je večna, podobno kot je pri Freudu nezavedno večno in Althusser skuša konceptualizirati teorijo ideologije nasploh ravno tako, kot je Freud opredelil teorijo nezavednega nasploh (Althusser 2000, 86-87).

5.5 KRITIKE ALTHUSSERJEVE TEORIJE

Ta distinkcija je povzročila veliko različnih debat znotraj marksizma. Kritiko tega pogleda je postavil tudi Bibič. Bibič (1978, 158-159) označi Althusserjevo distinkcijo med ideologijo in ideologijami kot nedialektično ter ponudi svojo interpretacijo slavne Marxove teze o ideologiji, ki nima zgodovine. Da ideologija nima zgodovine, pomeni za Bibiča tri stvari, in sicer, da „ideologije ne moremo razumeti kot ločenega področja bivanja, ampak samo v odnosu do totalne socialne strukture in zgodovine“, da je „ideologija mrtva, ko prenehajo biti resnični temeljni socialni interesi, katerih izraz je določena ideologija“, ter da „ideje same na sebi ne morejo biti edini ali poglavitni vir zgodovinskega razvoja, ampak samo kolikor so izraz določenih socialnih sil“ (Bibič 1978, 159). Tukaj vidimo torej, da je Bibič pri svoji interpretaciji izbral mnogo bolj materialistično razlago Marxa, saj je ideologija vedno vezana na določene socialne odnose, socialne sile ter je potemtakem izraz razrednih interesov in le-te tudi vedno izraža. Bibič se torej upre strukturalistični interpretaciji in zanika obstoj ideologije na ravni konstitucije subjekta. Ideologija nima zgodovine v narekovanjih, to pomeni, da nima zgodovine, ker je vezana na socialne interese, vendar pa je v bistvu zgodovinska, saj se ukvarja s problemi prihodnosti, ko skozi njo uveljavljamo interese razredne emancipacije. Bibič gleda na ta problem s stališča boja za socialistično ideologijo, torej v kontekstu takratnega družbenega sistema, ko je bilo pomembno, kakšna ideologija bo oblikovala razredne odnose v prihodnosti in v kontekstu uveljavljanja socialistične ideologije.

Močnik ugotavlja, da je pri Althusserju tudi problematično, da nikoli ni konkretnije povezal ideologije nasploh s posameznimi ideologijami. Nikoli ni konkretno povezal obče strukture ideologije z njenimi zgodovinskimi učinki na posamezne ideologije in tako padel v past nezmožnosti konceptualizacije odnosa med strukturo in zgodovino (Močnik 1999, 12). Vprašanja vpliva ideologije nasploh se torej sploh ni lotil, dovolj mu je bila že osnovna razmejitev med obema aspektoma. Vendar pa je nakazal določene povezave, ki pa niso odgovorili na glavno vprašanje, ki bi zanimalo bralca, vprašanje vpliva. Kaj vpliva na kaj, ali vpliva ideologija nasploh na posamezne ideologije? To bi pomenilo, da je razredni boj vedno že določen, saj ideologija nasploh nima zgodovine. Tak odgovor Althusserja gotovo ne bi zadovoljil. Po drugi strani pa se lahko vprašamo, ali posamične ideologije odločilno vplivajo na subjekt? Če je to res, potem bi težko

govorili o kategoriji subjekta, ki mu determiniranost posamičnih ideologij vzame subjektiviteto. Althusser je namignil v smeri usklajenega delovanja obeh aspektov, v marksistični tradiciji trdi, da „v zadnji instanci določa ideološki aparat“, kjer misli na državni aparat, prav tako pa sistem deluje v določenem vrstnem redu: „ideologija, ki obstoji v nekem materialnem ideološkem aparatu in predpisuje materialne prakse, te pa ureja materialni ritual in obstajajo v materialnih dejanjih subjekta, ki po svojem verovanju deluje pri polni zavesti“ (Althusser 2000, 94-95). Subjekt deluje pri polni zavesti, vendar pa v skladu z ideološkim aparatom, materialnimi praksami in rituali.

Prispeli smo torej k ideologiji nasploh. „Ideologija predstavlja imaginarno razmerje med individuumi in njihovimi realnimi eksistenčnimi razmerami“ (Althusser 2000, 87). Ideologijo je torej Althusser oddaljil od navadne imaginarne predstave realnih razmer. Ideologija šele predstavlja razmerje med individuumi in realnimi razmerami, ta predstava pa je vedno imaginarna. Razmerja v produkciji kot taka obstajajo, v kapitalistični družbi bi lahko rekli, da so to razmerja eksploatacije, vendar pa ni zamegljena posameznikov pogled na ta razmerja, temveč je ideološko njegovo razmerje do teh razmerij. Althusser tukaj lahko odpiše vprašanje vzroka imaginarnosti predstave eksistenčnih razmerij in se loti novega vprašanja: zakaj je predstava tega razmerja vedno imaginarna (Althusser 2000, 87-90)?

Ideologija nasploh ima vedno materialno eksistenco. To pomeni, da ideologija vedno obstaja v praksi, naj bo v praksah individuuma ali v praksah aparata. Ta eksistenca je vedno materialna, ker ima materialne učinke. Individuum deluje v določeni ideologiji in ta ideologija subjekt usmerja v njegovem delovanju. Če subjekt veruje v boga, vedno tudi deluje v skladu z lastnim verovanjem. Če se včasih zdi, da navzven ne deluje v skladu s tem, pa je to delovanje gotovo v njegovih mislih. Subjekt deluje v ritualnih praksah, ki materializirajo njegovo ideologijo (Althusser 2000, 91-93). Tukaj se lahko navežemo na Freuda in podzavest, saj subjekt vedno deluje znotraj ideologije, tudi takrat, ko misli, da deluje nasproti ideologije oz. ko zunanji opazovalec misli, da deluje znotraj neke druge ideologije.

Proces vstopa individuuma v ideologijo je Althusser poimenoval interpelacija. „Ideologija interpelira individuume v subjekte“ (Althusser 2000, 95). Ideologija je mogoče le preko kategorije subjekta in subjekt je konstitutiven za obstoj ideologije.

Glede na tezo, da ideologija nima zgodovine, je tudi subjekt sam nezgodovinski. Še več, avtor diskurza je vedno subjekt. Sicer obstaja diskurz zunaj subjekta, ki je znanstveni diskurz, vendar pa je človek po svoji naravi ideološka žival (Althusser 2000, 96).

Interpelacijo je Althusser ponazoril s konkretnim primerom. Individuum se odzove na ideološko interpelacijo kot se odzove na naslovitev, na klic policista na ulici. Subjekt se v interpelaciji vedno prepozna, saj deluje ideologija v polju samoumevnosti. Subjekt vedno ve, kdaj je nagovarjan in kdaj ideologija deluje proti njemu. Prepoznavanje oz. interpelacija ima obliko materialnih praks, ki se v življenju izražajo kot rituali. Tu gre za pozdrave, stiske rok, ki se dogajajo konstantno, saj je mehanizem interpelacije vedno prisoten, vedno interpelira individuum in to vedno preko kategorije subjekt (Althusser 2000, 96-99).

Zanimiv Althusserjev koncept pa je tendenca ideologije, da vedno zanika svojo lastno ideološkost. Tisto, kar se na videz dogaja zunaj ideologije, se pravzaprav dogaja znotraj nje. Eden glavnih učinkov tistega, ki deluje v ideologije, je ravno negacija lastne ideološke subjektivitete. Kritika ideološkosti vedno velja za druge in nikoli za nas. Iz tega stališča Althusser potegne zaključek, da „ideologija (zase) nima zunanosti, hkrati pa ni (za znanost, za realnost) nič drugega, kakor zunanost“ (Althusser 2000, 100). Ta teza pravzaprav ni nič kaj preveč revolucionarnega. Z besedno igro Althusser preprosto opiše, da je subjekt, ki je v ideologiji, v njej nujno in vedno, zatorej za subjekt (zase) ne obstaja zunanost. Človek je ideološka žival in za kot tako zunanosti ni, struktura je imanentna in kot taka konstitutivna za subjekt, za človeka. Podobno, kot je nezavedno pri Freudu, je tudi ideologija nujen del človekovega delovanja, brez ideologije ni človeka. Vendar pa ideologija sama (za znanost, za realnost) ni nič drugega kot zunanost. Ideologija torej ni znanstveno spoznanje in tudi ni realnost. Realnost obstaja sama zase in kot taka ni del ideologije. Čeprav ima ideologija določen vpliv na realno, pa ideologije same ne moremo enačiti z realnostjo, za realnost, za znanost je ideologija samo zunanost.

Rastko Močnik ponudi svojo interpretacijo tega slavnega izreka. Vendar pa pri njegovih interpretaciji in dopolnitvi Althusserja obstajajo določene nejasnosti ter vzbujajo določena vprašanja. Problematično je najprej že to, da na dveh mestih narobe navaja Althusserja. Tako na obeh mestih sicer dobesedno navede Althusserjevo tezo, vendar pa se mu

izmuzne besedna zveza „za realnost“ (Močnik 1999, 11-18). Glede na to, da je Močnikova knjiga izšla leta 1999, Althusserjeva izbrana dela pa leta 2000, bi bilo možno, da je prišlo do razlik v prevodih ali pa napako pri izdaji, vendar pa niti ni važno, ali je problem v napačnem citiranju, ali pa preprosti napaki, saj je pomembno to, kar je Althusser s svojo tezo mislil. Tudi drugi viri Althusserjevega teksta imajo vključeno zvezo „za realnost“ (Althusser 1970/1994, 131). Ta zveza pa je pomembna pri interpretaciji.

Če vzamemo torej Močnikovo interpretacijo. Močnik Althusserjevo tezo skuša radikalizirati in zato uporabi namesto *znanosti* koncept teorije. Ideologija ni za teorijo nič drugega kot zunanost, s stališča teorije je nekaj zunanjega (Močnik 1999, 18). Že ta radikalizacija teze bi imela problem, če bi dosledno sledili Althusserju, ter zamenjali znanost, pri Močniku teorijo, za realnost. Ali je torej teorija enako kot realnost? Althusser v svojem tekstu tega gotovo ni trdil, saj je, kot smo že prej poudarili, avtor diskurza vedno ideološki subjekt, tako tisti ki piše kot tudi tisti ki bere teorijo. Bilo bi pozitivistično gledati na teorijo kot realnost in Močnik tega gotovo ni hotel, zato pa je uporabil besedo znanost, ki bi lahko v določenem kontekstu pomenila teorijo.

Močnik nadaljuje s svojo primerjavo, ko postavi primer različnih stavkov, kjer lahko v slovenščini namesto odvisnika uporabimo posamezno besedo in ideološki subjekt v tej besedi prepozna prav bistveno, stavki s predlogom preprosto zgoščeno povejo bistvo odvisnikov. Subjekt samodejno in brez posebnega naprezanja prepozna bistvo, ki je zunaj nas, zunaj interpretira. Ker pa naša interpretacija nima alternative, nima tudi zunanosti, subjekt vedno izbere samoumevni pomen. Obči kraj je torej zunaj občevalcev, a hkrati tudi nima zunanosti (Močnik 1999, 18-20). Močnik nato iz te predpostavke opozarja na težavo, o kateri Althusser ni govoril, problem občega v kulturno različnih okoljih. Obče kot tako lahko v določenem kulturnem okolju pomeni nekaj drugega kot v drugem okolju in lahko zatorej subjekt prepozna različne pomene pri stavku z predlogom. Kulturni relativizem je za Močnika pomemben pri preučevanju ideologije (Močnik 1999, 20-21).

Vendar pa je to interpretacijo težko pripisati Althusserju samemu. Zakaj za Althusserja nikoli ni bil problem kulturnega relativizma pri preučevanju ideologije *nasploh*, kajti ideologija nasploh je struktura, katere mehanizem ni pripisovanje pomena temveč

interpelacija, ključno je torej prepoznavanje subjekta in identifikacija le-tega. V tem kontekstu ni važno, v kateri kulturi subjekt obstaja, kajti interpelacija deluje strukturno isto, obrača se na subjekta in ga ideologizira. Pri ideologiji ne gre za prepoznavanje pomena v določenem stavku, ki ni bil nikoli izrečen, temveč gre za prepoznavanje subjektovega razmerja do določenega stavka, ideološko je vedno razmerje do realnih eksistenčnih razmer. V tem smislu vprašanje prepoznavanja občega kraja odpade.

Althusser tej teoriji doda še eno pomembno pripombo. Individuum, ki ga ideologija vseskozi interpelira v subjekt, je prav tako kot ideologija nezgodovinski. Subjekt sam nima zgodovine, je *vselej-že* subjekt. Althusser ta primer ponazori z dejstvi, da je človeku subjektiviteta dana že pred njegovim rojstvom, saj je otrok že z rojstvom samim del ideološkega rituala, ritual izbiranja otrokovega imena pa se dogaja že pred njegovim rojstvom. Otroka prav tako spremljajo ideološki rituali med njegovim odraščanjem, kar je raziskoval tudi Freud v svojih fazah otrokovega razvoja (Althusser 2000, 101).

Althusserjeva teorija kot taka je povzročila živahne debate znotraj marksizma ter bila predmet tako pohval kot tudi kritik. Pogledali smo že nekaj pripomb na določene koncepte in tukaj jih bomo pogledali še nekaj.

Vranicki pripisuje Althusserju nekaj zaslug za to, da je obudil debato o nekaterih Marxovih idejah, ki so ostale neraziskane. Vendar pa je poleg tega tudi dokaj kritičen do navezav strukturalizma na marksizem. Kritizira njegovo strogo razmejitev znanosti od ideologije in prizadevanje, da bi znanstveno utemeljil filozofsko misel ter se pri tem opira na pozitivistične vzorce, ki bi jih moderni marksizem moral preseči. Althusser je tudi nekritičen do stalinističnega obdobja, kar po mnenju Vranickega ne more biti temelj razvitejše marksistične misli (Vranicki 1983b, 163-165).

Doslejšnja teoretska prizadevanja L. Althusserja kažejo smisel za konsekventno analizo ne konkretne zgodovinske dejavnosti, marveč miselnih, teoretskih abstrakcij, kar daje marksizmu priokus sholastičnih disputov. S svojo eksegezo in konceptualnim formalizmom, ki mu je kritična in konkretnozgodovinska analiza tuja, je ta tip marksizma veliko bližji dogmatskemu marksizmu kot pa vsem prizadevanjem, da bi ga presegli v pristnem Marxovem duhu. (Vranicki 1983b, 166)

Očita mu torej odhod iz konkretne in kritične zgodovinske analize, kot naj bi se je pravi

marksist držal, ter poudarja prav tisti odhod v teoretske abstrakcije, o katerih smo že prej govorili, ko smo ugotavljali, da skuša Althusser združiti marksizem s strukturalizmom.

Althusserjeva teorija ideologije pa ima tudi mnogo nedorečenih točk in na trenutke tudi nekonsistentnosti, ki so jih številni avtorji kritizirali. Ravno prehod med marksizmom in strukturalizmom je Althusserja napeljeval k nekaterim kompromisom. Distinkcija med znanostjo ter ideologijo ter želja po ohranitvi koncepta znanosti je pomenilo, da ni mogel oditi v popolnoma strukturalistično ali bolj marksistično povedano idealistično razlago ideologije kot popolne subjektivnosti, ki prihaja le od subjekta in je tudi samo za subjekt. Ideologija je morala pustiti odprt prostor, kjer je prava znanost mogoča, kjer lahko pridemo do objektivnih rezultatov, kjer je diskurz ideologije onemogočen. Točka o kateri tu govorimo je torej tista točka, kjer je ideologija zunanost. Eagleton (1994, 212) ugotavlja, da je bil ta odmik za zahodni marksizem kontroverzen.

Eagleton pa ugotavlja še nekaj nekonsistentnosti v Althusserjevi teoriji. Prva kritika gre na račun interpelacije, kjer gre pri Althusserju za proces naslavljanja, ki spreminja individuum v subjekt. Althusser se po Eagletonu ujame v logično zanko, saj je vprašanje, kako se individuum v interpelaciji spozna ter spremeni v subjekt, če že pred interpelacijo nima lastne subjektivitete, ki bi mu omogočala prepoznavanje. Ali ni prepoznavanje samo lastnost subjekta? V tem primeru bi moral subjekt časovno prehitevati lastno eksistenco. Althusser se je iz te zanke skušal rešiti tako, da je predpostavil, da je individuum vseskozi že subjekt, tudi pred rojstvom, že v maternici. Vendar pa, kaj je potem smisel trenutka interpelacije, če je subjekt vedno-že subjekt. Dilema je tudi prepoznavanje subjekta, identifikacije na podlagi samo-prepoznavanja. Kako se subjekt samo-prepozna, če se ni (pre) poznal že pred tem momentom. Eagleton pravi, da ni nič samoumevnega pri primeru prepoznavanja v ogledalu, saj bi subjekt sam potreboval še en višji subjekt, ki bi primerjal pravi subjekt z njegovim odsevom ter ugotovil, da sta res identična (Eagleton 1994, 215).

Eagleton kritizira tudi izvore Althusserjeve teorije, ki se opirajo na Lacana, kjer pa je Althusser zagrešil vsaj dva napačna branja. Prva je korelacija Althusserjevega imaginarnega subjekta z lacanovskim egom, kjer je v psihoanalitični teoriji ego le vrh ledene gore jaza. Subjekt pri Lacanu ni centralizirana entiteta, temveč je razcepljen in

željni subjekt nezavednega, ki spada k simbolnemu redu. S tega stališča je Lacanov subjekt mnogo bolj nestabilen, saj ga vodi želja, ki izvira iz nezavednega, ego je vedno pod vplivom želje. Althusser je svoj subjekt postavil mnogo bolj stabilno, kajti posledice stabilizacije subjekta so bile politične, s striktno lacanovskim subjektom bi bila politična akcija mnogo bolj pod vplivom želje, nezavednega in tako tudi ne bi bila zmožna uporništva. Zato je Althusser svojo teorijo bolj kot okoli subjekta razvil na konceptu ega. Subjekt z veliko začetnico je pri Althusserju podobe Freudovemu superegu, moči, ki subjekt drži na svojem mestu v družbi. Vendar pa to funkcijo pri Lacanu igra Drugi, ki se nanaša na celotno področje jezika in nezavednega. Tukaj je pri Lacanu ponovno spolzek teren, nič ni dokončno določeno in odnos med Drugim in subjektom je mnogo bolj nestabilen, kot bi si želel Althusser. Zatorej je Freudov superego Althusserju mnogo bolj primeren, ker je bolj enoten in avtoritaren, kar omogoča politične posledice razrednega boja, kar je pri nestabilnem lacanovskem subjektu bolj težavno (Eagleton 1994, 216).

Druga spolzka točka Althusserjevega branja Lacana se nahaja na problem naslavljanja. Althusser predpostavlja, da ideologija naslavlja subjekt kot naslavlja policaj človeka na ulici, kateri se v naslavljanju skoraj vedno prepozna. Vendar pa se Eagleton sprašuje, kakšne so posledice, če se individuum ne prepozna v tej interpelaciji, če se ne prepozna klicu Subjekta? Kaj, če se odzove z: „Pardon, zmotili ste se.“ Pri Lacanu bi bile posledice takega odziva padec izven simbolnega reda, ki bi pomenil psihozo subjekta. Poleg tega se subjekt na naslavljanje lahko odzove na različne načine, z različnimi identifikacijami, kot oče, delavec, hišnik ali vsemi naenkrat. Althusser ne predvidi možnosti mnogih kontradiktornih načinov, kako je lahko subjekt ideološko interpeliran (Eagleton 1994, 216-217).

Eagleton je kritičen tudi do Althusserjeve teze, da ima vsa ideologija materialno eksistenco. Althusserju očita inflacijo pomena materialnosti, saj izenačitev ideologije in materialnosti teži k temu, da se popolnoma izgubi pomen teh dveh konceptov ter tudi politične vrednosti termina ideologija. Ugotavlja tudi, da so pomembne razlike med materialnim kot mislijo ter materialnim kot striktno fizičnim (Eagleton 1994, 219). Čeprav je Eagletonova kritika na nekaterih mestih upravičena, pa pri materialnosti ideologije najbrž ni popolnoma zajel Althusserjevega koncepta. Althusser priznava materialnost ideologije kot dejstvo, da ima ideologija materialne učinke, torej posledični

odnos med konceptoma, ki pa je daleč od izenačevanja. Prav tako Althusser priznava različne modalnosti materialnega in ne izenačuje različnih materialnosti. „Materialna eksistenca ideologije v aparatu in njegovih praksah seveda nima enake modalnosti kot materialna eksistenca kakšnega kamna na cesti ali puške.“ (Althusser 2000, 91)

Ne glede na vse kritike in inkonsistentnosti v Althusserjevem pisanju pa je treba priznati, da je teorija ideologije v marksistični misli z njim dobila veliko ter tudi odprla veliko možnosti za raziskovanje. Althusser je s svojim zanimivim interteoretskim pristopom in inventivno rabo strukturalizma omogočil, da teorija ideologije še ni bila odpisana. Če je bilo Marxa lahko kritizirati, saj se je z ideologijo ukvarjal bolj kot postransko teorijo ter je svoj poudarek dajal drugim konceptom, pa sta Gramsci in Althusser ponovno obudila koncept. Althusser je nadgradil Gramscija, vendar pa je vzpostavil tudi drug pomemben premik: osredotočil se je na teorijo ideologije kot tako. Če je Marx to vprašanje puščal ob strani in ga je Gramsci odprl na določenih točkah, vendar pa bil bolj osredotočen na druge koncepte, pa je Althusser eksplicitno odprl polje teorije ideologije. Ideologija pri njemu ni bila neka komplementarna stvar, ki bi služila za dopolnitev drugih konceptov, temveč je bila osrednja misel njegovega dela. Tudi če je sam pisal o več drugih marksističnih konceptih, pa ga je zgodovina zapisala predvsem na podlagi teksta Ideologija in ideološki aparati države. Tukaj gre torej za eksplicitno teorijo ideologije kot take. Althusser je potisnil teorijo ideologije v ospredje in, kot smo že povedali za Marxa in Gramscija, ponudil teoretične predpostavke za nadaljnji razvoj teorije. Tako je gotovo pomembno vplival tudi na naslednjega teoretika, katerega bomo obravnavali, Slavoj Žižka. Žižek sicer ne sodi striktno v marksistično tradicijo oz. bi lahko rekli, da je njegova misel interteoretska, vendar pa vleče določene predpostavke tako iz Marxa kot tudi Althusserja. Žižek tudi še bolj zaostri odnos med marksizmom in teoretično psihoanalizo ter se sam deklarira kot lacanovec, ki pa se (tudi v svoji kritiki) mnogokrat opira na Marxa in Althusserja in bi lahko v določenih njegovih delih našli marksistični ter althusserjanski izvor.

6 SLAVOJ ŽIŽEK IN IDEOLOGIJA

6.1 KRITIKA IDEOLOGIJE KOT IDEOLOGIJA SAMA

„Ideologija lahko označuje vse, od razmišljujočega odnosa, ki ne priznava njene odvisnosti od socialne realnosti do akcijsko usmerjenih prepričanj, od neizogibnega sredstva, v katerem posamezniki izživijo svoje odnose do socialne strukture, do napačnih prepričanj, ki upravičujejo prevladujočo politično moč. Zdi se, da se pojavlja ravno takrat, ko se ji poskušamo izogniti, in je ni, kjer bi jo pričakovali.“ (Žižek 1994, 3-4)

Teorija ideologije je dobila pomemben zagon s Slavojem Žižkom. Čeprav bi Žižka težko klasificirali kot marksističnega misleca, saj sebe pojmuje kot lacanovca, pa se v njegovih konceptih pogosto pojavljajo navezave na Marxa ter Althusserja. Prav tukaj lahko tudi vidimo, kako pomembna je bila misel Marxa in Althusserja za teorijo ideologije, pa četudi velikokrat s stališča kritike njunih konceptov. Žižek se v svoji teoriji mnogokrat ne strinja z njunimi koncepti ter ju mnogokrat tudi dopolnjuje ali pa ju le vzame za izhodišče ter ju nato logično preverja in obrača. V Žižkovem pisanju pa obstajajo paradoksalne trditve, ki so lahko včasih tudi (namerno) nekonsistentne, včasih lahko izhajajo celo iz njegove samodeklaracije kot marksista. Kay (2003, 130-132) opisuje Žižkovo koncepcijo ideologije kot globoko marksistično. Še več, celo njegova kritika (marksistične) teorije ideologije je marksistična. Vendar pa jo utemeljuje na način, da se bori z Lacanom in Heglom proti Marxu, to pa ga skozi tekste vodi k novi interpretaciji Marxa in reinveciji njegove politične filozofije. V zgodnjih delih, ki se ukvarjajo s kritiko ideologije, se nagiba k odkritju praznine, ki se skriva za fantazmo, pri kasnejših delih pa se vedno bolj nagiba k Marxu, ko se koncentrira ne toliko na vsebino temveč na sam akt prepoznavanja. Pri poznejših delih pa se pozna tudi njegova vedno manjša nagnjenost k marksističnim rešitvam problema razredne družbe, torej so postali njegovi glavni kritiki prav marksisti, ki mu očitajo, da ni dovolj marksističen (Kay 2003, 132).

Žižkova teorija ideologije se v več primerih nanaša na sodobno družbo ter sodobno kritiko ideologije. Žižek prepozna problematičnost sodobne teorije ideologije, ki se

lahko zaplete v krog samo-določitve, kar pomeni, da je kritika ideologije že sama ideologija. Ali torej že koncept ideologije sam sebe ne porazi (Žižek 1994, 3-4)? „Ideologija se pojavi natančno tam, kjer se ji skušamo izogniti, medtem ko se ne pojavi tam, kjer bi pričakovali, da bo bila.“ (Žižek 1994, 4)

Žižek za te trditve navaja primere, kjer je nekaj prepoznano kot ideološki diskurz *par excellence*, se pogosto ideologija pojavlja prav v negaciji tega diskurza. Ideologija se kaže kot internalizacija naključnega dogodka, simbolizaciji „realnega“, ki mu je v ideologiji dan pomen. Takšna je recimo interpretacija AIDS-a kot simptoma grešnega življenja sodobnega človeka. Vendar pa je za Žižka prav nasprotno tudi ideologija: nezmožnost spoznanja nujnega, očitnega, ali spoznanje teh zunanjih naključij kot nepomembnih, kot je pri ekonomiji izvor krize reduciran na zunanje okoliščine, obenem pa obstaja nezmožnost prepoznanja notranje logike sistema, ki je pripeljala do tega. Tako je torej ideologija ravno nasprotno kot internalizacija zunanjih naključij: ideologija je eksternalizacija rezultata notranje nujnosti in naloga kritike ideologije je prav na tej točki razkritja notranjih očitnosti, ki se v ideologiji predstavlja le kot zunanje naključje (Žižek 1994, 4). Za Žižka je smisel kritike ideologije prav opozarjanje na notranja protislovja sistema, torej je točka kritike ideologije prav na kritiki samoumevnosti, ki jih je treba spoznati kot interna bistva sistema samega. Žižek torej na več mestih piše o kritiki samoumevnosti kapitalističnega sistema.

Žižek pravi, da se na teoretični ravni ideologija kaže kot subjektova odgovornost in krivda za lastna dejanja. Tako je levičarska kritika v sodobni družbi vedno usmerjena na to točko. Subjekt naj ne bi nosil celotne krivde za svoja dejanja, saj je le produkt historično diskurzivnih okoliščin. Vendar pa je prav ta nazor za Žižka problematičen in ideološki. Sprašuje se, ali ni subjekt že kot tak vedno udeležen pri ustvarjanju okoliščin, ki določajo subjektovo aktivnost (Žižek 1994, 5). Tukaj vidimo Žižkovo navezavo na marksistično misel, saj dopušča možnosti razrednega boja v ideologiji, upira se popolnemu prenosu subjektove odgovornosti na objektivne okoliščine ter določa subjektovo lastno odgovornost, lahko bi rekli, da po eni strani kritizira marksistične predpostavke, saj se upira ekonomsko deterministični razlagi determiniranosti subjekta ter uveljavlja vzajemen učinek nadzidave na bazo, vendar pa v okvirih subjekta, ki je zmožen dejanja.

Kritična ideja Žižkove interpretacije ideologije je obrat iz marksistične teze „ne vedo, kaj počnejo“ v tezo „točno vedo, kaj počnejo, pa vseeno počnejo“. Ideologija v tej obliki ni nujno napačna, ni nujno neresnična, temveč je lahko resnična. Ideologija v postmoderni družbi ima obliko cinične pozicije. Primer, ki ga Žižek navaja, je vojna v državah Bližnjega vzhoda, kjer so razmere dejansko takšne, kot jih zahodne sile predstavijo v svoji utemeljitvi humanitarne intervencije, vendar pa je ideologija ravno v tej utemeljitvi, katere glavna funkcija je prikrita: funkcija ni prikazati realno (slabe) razmere temveč je funkcija prikriti motiv samega napada (ekonomski interesi,...). V ideologiji torej subjekt prepozna resnico, ki je lahko resnična, vendar pa je ideološki učinek v pasivizaciji subjekta (Žižek 1994, 8). Za Žižka je pozicija ciničnega kritika prav tako ideološka kot ideologija sama. Prav z izhodom iz ideologije, s spremembo v ciničnega kritika, stopimo v ideološko polje.

6.2 TRIJE MOMENTI IDEOLOGIJE

Žižek tudi analizira različne pristope k rešitvi te ideološke zanke, ki pa se že po definiciji vedno ujamejo v ideološko zanko. Pri tem izhaja iz klasične Heglove pozicije, kjer je Hegel definiral tri momente religije (ki je bila za Marxa ideologija *par excellence*): doktrina, verovanje in ritual. Če te momente vežemo na pojem ideologije, se ideologija vrti okoli treh osi: ideologija kot kompleks idej, ideologija kot njena materialnost in ideologija kot spontana ideologija socialne realnosti same. Tako dobimo klasično Heglovo triado V-sebi, Za-sebe in V-in-Za-sebe (Žižek 1994, 9-10).

Pri prvi, ideologiji V-sebi, so kritiki skušali prepoznati ideologijo kot tako skozi različne prakse, s katerimi bi lahko prišli do realnosti. Najbolj znana taka je diskurzivna analiza, kjer skušajo skozi tekst pokazati ideološke učinke in jo tako skozi branje razkrinkati. Vendar pa Žižek vidi problem v takih mehanizmih, saj je intersubjektivni prostor simbolične komunikacije vedno strukturiran na različnih podzavestnih tekstualnih mehanizmih. Tako je prav ta izstop, kot je bilo že prej omenjeno, ideološki *par excellence* (Žižek 1994, 10).

Še en pristop, ki izhaja iz te misli, je pristop Michela Pêcheuxa, ki je lingvistično interpretiral Althusserjev mehanizem interpelacije. Tu gre za diskurzivni mehanizem

ideoloških očitnosti, učinek „seveda, saj je očitno“. Žižek priznava določeno vrednost tej teoriji, ki pa jo osnuje na Lacanovem reku, ki pravi, da nič ne manjka v realnem, vsaka percepcija pomanjkanja ali presežka vedno vsebuje simbolni univerzum (Žižek 1994, 11).

Pri ideologiji Za-sebe se Žižek opira na analizo Althusserja ter njegovo povezavo na Foucaulta. Althusser je prav tej materialni eksistenci ideologije posvečal veliko pozornosti in tukaj je tudi ključna podobnost kot tudi razlika z Foucaultom. Foucaultove disciplinarne postopke bi lahko primerjali z Althusserjevimi ideološkimi aparati države, vendar pa je pri Foucaultu moč izhajala vedno iz nekaterih mikrotočk, bila je razpršena. Žižek meni, da, čeprav se je Foucault izognil terminu ideologija, prav tukaj zagrešil kritično napako, saj nikoli ni razložil, kako kompleksne mreže oblastnih točk producirajo nek vrh oblasti. Tukaj je Althusser ubral nasprotno pot, saj je po njegovo ideologija posredovana od zgoraj navzdol. Iz te Althusserjeve teze Žižek nato analizira nov pristop k razumevanju fašistične ideologije. Fašistična ideologija včasih vsebuje tako malo racionalizma, da je resno ne jemljejo niti njeni zagovorniki in ravno v tem je njena ideološka moč, saj je racionalnost nepotrebna v horizontu ideološke dominacije (Žižek 1994, 12-14).

Naslednji korak Žižkove dekonstrukcije ideologije je ideologija V-in-Za-sebe. Tukaj gre za poznokapitalistično samo-disperzijo ideologije, ki skozi množične medije penetrira v vse pore človekovega življenja, kar izrinja ideologijo samo, sistem obide ideologijo v lastni reprodukciji ter se zanaša na ekonomske, pravne in državne regulative. Vendar pa Žižek opozarja, da se pri tej kritiki ideologije kritiki prav tako ujamejo v lastno zanko, saj v trenutku, ko začnemo raziskovati točno eksterno-ideološke sisteme socialne reprodukcije, se znajdemo ponovno v ideologiji (Žižek 1994, 14-15).

7 SKLEPI

Kot se je za časa celotne naloge nakazovalo, so omenjeni misleci v svoji teoriji močno povezani. Marx je seveda, kot izvorni pisec, določil originalno idejo, ki pa je bila sama od sebe še močno okrnjena in je bila ter tudi še je nujno potrebna nadaljnjih teoretskih razmislekov. Ravno te teoretske razmisleke so v luči povezave več različnih struj marksizma in družboslovja nasploh uveljavljali tako Gramsci, Althusser kot tudi Žižek. Zdi se, da je sinteza teorije ideologije pri tako različnih, a vendar tako povezanih konceptih, zelo zahtevna naloga za kogarkoli. Če pogledamo s te strani, je tudi Althusser skušal vzpostaviti sintezo med Marxom, Gramscijem in Lacanom, prav tako pa Žižek skuša v to teorijo ujeti še druge mislece. Vendar pa je vsak tak poskus prišel do drugačnih rezultatov. Vsak tak poskus je tudi prinesel določeno dodatno vrednost konceptu in niti enega ne moremo z lahkoto odpraviti.

Ali lahko trdimo, da je Marxova distinkcija med bazo in nadzidavo zastarel koncept? Gotovo je v takšni okrnjeni obliki, kot je bila napisana v devetnajstem stoletju, nesprejemljiva. Pomembna točka pri razvoju družboslovja in tudi pri razvoju teorije ideologije je bila Freudovo revolucionarno odkritje nezavednega. Filozofija, ki je pred tem imela edina dostop do idealističnega, do Duha, je z odkritjem nezavednega dobila močan teoretski zagon v smislu odkrivanja objektivnih mehanizmov, ki delujejo na subjektivno percepcijo stvarnosti. Isto velja tudi za teorijo ideologije. Ključno za Marxa je bilo, da je živel v času, ko še niso poznali mehanizma podzavesti, ki, sicer ob različnih interpretacijah Freuda, determinira ali vsaj vpliva na ego. Če obstajajo objektivne sile, do katerih se človek lahko prebije skozi psihoanalizo ter vpogled v podzavest, ali ni potem ideologija prav tako nekaj, ki deluje v polju nezavednega? Če vzamemo predpostavko, da ima ideologija materialno eksistenco, je ta eksistenca v mnogo primerih produkt nezavednih želja, ki usmerjajo subjektivno delovanje. Lahko bi trdili, da bi Marx lahko popolnoma drugače razvil svojo teorijo, če bi poznal ta dognanja. Mehanizme ideologije bi bilo potem potrebno razkrinkati kot mehanizme podzavesti, torej bi lahko je skozi psihoanalizo prišli do človekovih pravih vzgibov. Dimna zavesa, ki deluje na ljudi, da ne spoznajo svojih pravih interesov in pravih eksistenčnih razmer, ki so vedno vpete v razredni boj, vedno so na polju konflikta razrednih interesov, ta „camera obscura“ je postavljena na polje nezavednega, proti

kateremu se je potrebno boriti, da prava razmerja razrednega boja pridejo v ospredje. Pravi interesi subjekta se lahko razkrijejo šele ob razkrinkanju mehanizmov, ki mu ta vpogled preprečujejo, mehanizmov, ki delujejo na polju podzavesti. Marx je pravilno prepoznal, da je človek ločen od svojih pravih interesov, vendar pa vseh mehanizmov, ki delujejo v ideologiji, ni prepoznal, saj je bilo to odmaknjeno od njegove teorije. Če malce zaostriamo tezo, ideologija je dinamično povezana s podzavestjo, ki stoji na mestu superstrukture, vendar pa je oblikuje še ego ter id. Superstruktura je tako mnogo kompleksnejša, kot je predpostavil Marx.

Ti momenti navezave na Freuda so vidni tudi pri Gramsciju. Gramsci je nadaljeval Marxovo delo takrat, ko je Freud že napisal svojo Interpretacijo sanj, ki je predstavila domene podzavesti. Teoretska praksa, kot jo je osnoval Gramsci, je s svojo deklarirano znanstvenostjo pomenila preboj v plasti človekovega delovanja, ki razkrivajo njegove prave interese. Filozofija prakse lahko uvidi realnost mimo ideologije, ali če prevedemo v freudovske termine, lahko pride do pravih človekovih interesov, ki so potisnjeni v podzavest, katere mehanizmi subjektu onemogočajo vpogled v le-te.

Novost v primerjavi z Marxom pa je bila pozitivna predpostavka ideologije. Če je za Marxa ideologija vedno nekaj slabega, nekaj takega, kar nam zakriva prave interese, pa je za Gramscija v primeru delavskega razreda pomenila nekaj, kar deluje tudi v pozitivno smer, saj skozi ideologijo lahko sporočamo tudi prave interese, delavski sloj bi moral razviti svoje organske intelektualce, ki bi širili ideologijo. Tako je lahko ideologija tudi delavska, ideologija je lahko tudi v interesih delavcev in ne služi vedno vladajočemu razredu, kot pri Marxu. Tukaj je pomemben napredek v razumevanju ideologije kot strukture, ne pa le kot mehanizma oblasti. Ideologija se tu že nakaže kot struktura, vendar pa jo je mogoče tudi oblikovati ter prenašati, njeni mehanizmi so takšni, da se jih lahko izkoristi za oblikovanje nove ideologije, ki bo delovala v kontrahegemoniji.

Psihoanalitski moment pa je še bolj viden pri Althusserju, ki se dokončno opre na strukturo subjekta. Svoje misli o tej povezavi je zbral v spisu O Marxu in Freudu, kjer pa ne razjasni svojih izvorov teorije ideologije, vendar se bolj osredotoča na samo Freudovsko koncepcijo nezavednega ter skuša interpretirati Freudovo stališče do tega problema kot tudi do problema „realnega“ (Althusser 2000, 149-155). Ne glede na

njegove teoretske razprave, pa je nemogoče spregledati, da je pri njegovi formulaciji ideologije mogoče uvideti freudovski moment, ko preide iz (napačne) predstave subjektovega do njegovih eksistenčnih pogojev na predstavo imaginarnega razmerja med subjektom in eksistenčnimi pogoji.

Žižek je po drugi strani prav tako vpet v svoj čas nastanka teksta. Če je Althusser pisal v letih, ki so bila prežeta s kontekstom hladne vojne, pa je Žižek svoje tekste pisal v pozni kapitalistični družbi, kakršno poznamo sedaj. V tem času mu ni bilo težko prepoznati ciničnega subjekta, ki je postal prevladujoč intelektualni karakter novega tisočletja, saj bi lahko rekli, da je današnji čas nenaklonjen humanistični misli ter revolucionarnim spremembam. Izhoda iz apatične pozicije na novo humanistično paradigmo pa ne moremo predvideti.

Žižek ta problem ciničnega individuuma ponazori s primerom filma *Forrest Gump*, kjer je glavni protagonist *čista ideologija*. Forrest in njegova zaročenka v filmu predstavljata ultimativno ideološko os. Na eni strani osi se nahaja Gump, ki je umsko zaostal, vendar prijazen protagonist, ki slepo, tudi zaradi kognitivne nezmožnosti, sledi ukazom svojih nadrejenih. Na drugi strani je njegova zaročenka, ki aktivno sodeluje v zgodovinskih bojih in ohranja ironično distanco do sveta. Gump je tako idealni subjekt ideologije, mesto, kjer deluje ideologija popolno. Gump daje videz neideološkosti, medtem, ko je njegovo dekle vpeto v vse ideološke boje in ravno zato je treba po Žižku sprejeti dejstvo, da je Gump čista ideologija kot neideološkost. Posledica tega je konec filma, kjer Gump v družbi uspe, njegovo dekle pa nesrečno konča za AIDS-om (Žižek 1996, 200). Ideologija je torej natančno na tisti točki, kjer je ni in cinični subjekt v svoji neideološkosti najde mesto svojega (ideološkega) uspeha.

Kako torej definirati osrednjo misel okoli ideologije? Ideologija je gotovo delo človekove strukture kot mislečega bitja. Mehanizmi ideologije so nekaj, čemur bi lahko rekli struktura, saj osnovno strukturirajo subjektovo percepcijo sveta, določajo predpostavke iz katerih subjekt oblikuje mnenja o svetu. Ideologija pa je prav tako mehanizem, ki subjektu preprečuje stik z realno sliko eksistenčnih razmer, z subjektivnim „realnim“. Ta dvojnost ideologije je med sabo v dialektičnem razmerju soodvisnega vpliva, kjer mehanizem subjektivitete krepi subjektovo predstavo o svojih razmerah, po drugi strani pa družbene razmere in subjektova predstava o le-teh vpliva

na to delovanje mehanizma ideologizacije (oz. interpelacije). Problem izstopa iz tega kroga zaenkrat ostaja nerešen, različni avtorji so samo ponudili svoje poglede na rešitev problema, konsenz o ideologiji pa v marksistični misli ni dosežen. Najbrž tudi nikoli ne bo, saj je tako kot razredni boj temeljni del človekove eksistence.

8 LITERATURA

Althusser, Louis. 1970/1994. Ideology and Ideological State Apparatuses. V *Mapping Ideology*, ur. Slavoj Žižek, 100-140. London: Verso.

--- 2000. *Izbrani spisi*. Ljubljana: *cf

Bibič, Adolf. 1978. *Politična znanost, ideologija, politika*. Ljubljana: Komunist.

Bučar, Bojko. 2000. *Navodila za pisanje: seminarske naloge in diplomska dela*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Bulc, Stanko. 1991. *Slovar tujk*. Maribor: Založba Obzorja.

Della Porta, Donatella. 2003. *Temelji politične znanosti*. Ljubljana: Sophia.

Eagleton, Terry. 1994. Ideology and its Vicissitudes in Western Marxism. V *Mapping Ideology*, ur. Slavoj Žižek, 179-226. London: Verso.

Eatwell, Roger. 1993. Ideologies: Approaches and Trends. V *Contemporary Political Ideologies*, ur. Roger Eatwell in Anthony Wright, 1-22. London: Pinter.

Eccleshall, Robert. 1994. *Political ideologies: an introduction*. London, New York: Routledge.

Femia, Joseph V. 1993. Marxism and Communism. V *Contemporary Political Ideologies*, ur. Roger Eatwell in Anthony Wright, 100-126. London: Pinter.

Fromm, Erich. 1979. *Marksovo shvatanje čoveka*. Beograd: Grafos.

Gouldner, Alvin W. 1980. *The Two Marxisms: Contradictions and Anomalies in the Development of Theory*. London: Macmillan.

- Gramsci, Antonio. 1974. *Izbrana dela*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Jones, Tudor. 2002. *Modern Political Thinkers and Ideas*. London, New York: Routledge.
- Kay, Sarah. 2003. *Žižek: A Critical Introduction*. Oxford: Polity.
- Lukšič, Igor in Andrej Kurnik. 2000. *Hegemonija in oblast: Gramsci in Foucault*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- MacKenzie, Iain. 1994. Introduction: The arena of ideology. V *Political ideologies: an introduction*, ur. Robert Eccleshall, 1-27. London, New York: Routledge
- Marx, Karl. 1976. *Izbrana dela v petih zvezkih, zv. 2*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Močnik, Rastko. 1999. *3 teorije: ideologija, nacija, institucija*. Ljubljana: *cf.
- Sargent, Lyman Tower 1990. *Contemporary Political Ideologies: A Comparative Analysis*. Pacific Grove (CA): Brooks/Cole.
- Simon, Roger. 1982. *Gramsci's Political Thought*. London: Lawrence and Wishart.
- Sparks, Chris. 2004. *Political Theorists in Context*. London, New York: Routledge.
- Vranicki, Predrag. 1983a. *Zgodovina marksizma 1*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- 1983b. *Zgodovina marksizma 3*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Žižek, Slavoj. 1994. The Spectre of Ideology. V *Mapping Ideology*, ur. Slavoj Žižek, 1-33. London: Verso.
- 1996. *The Indivisible Remainder: an Essay on Schelling and Related Matters*. London, New York: Verso.

--- 2003. *Kuga fantazem*. Ljubljana: Analecta.