BATESON, G., Conscious Purpose Versus Nature, v: Steps to an Ecology of Mind, Ballantine Books, New York, 1972, 541 strani, str. 426–439.
ČAS, M., Spreminjanje kulturne krajine in nastanek današnjih gozdov macesna in smreke na Peci, raziskovalna naloga, Lesna – Slovenj gradec, TOZD Gozdarstvo Črna na Koroškem, Ljubljana, 1988, 77 strani in priloge.
FERLIN, F., Raziskava prirastka in proizvodne sposobnosti sestojev v odvisnosti od onesnaženja zraka, v: Poročilo o delu za leto 1989 raziskovalnega projekta »Ohranjevanje gozdov v procesih onesnaževanja okolja in intenziviranje proizvodnje lesa«, Biotehniška fakulteta, VTOZD za gozdarstvo, Ljubljana, 1989, str. 12–21.
GROSSMANN, W. D., Hierarchy of Systems, v: E. F. Bruenig, H. Bossel, K.-P. Elpel, W.-D. Grossmann, T. W. Schneider, Wang Zhuhao, Yu Zuo-yue: Ecologic-socioeconomic System Analysis and Simulation: A Guide for Appliation of System Analysis to Conservation, Utilisation and Development of Tropical and Subtropical Land Resources in China, National MAB Committee of the Federal Republic of Germany, German Foundation for International Development, Academia Sinica – China MAB, Hamburg, 1986, 388 strani, str. 253–275.
LIEBERMAN, A. S. in NAVEH, Z., Landscape Ecology, Theory and Application, Springer – Verlag, New York, 1984, 356 strani.
POČKAR, B. in STRITIH, J., Strategija rasti gozda na zgornji gozdni meji – primerjava med Dinaridi in Julijskimi Alpami (diplomska naloga), Biotehniška fakulteta, VTOZD za gozdarstvo, Ljubljana, 1987, 64 strani in priloge.
THOM, R., Structural Stability and Morphogenesis, Benjamin, Reading, 1970, 348 strani.
VALVASOR, J. V., Die Ehre des Hertzogthums Crain. Moritz Endtner, Nuernberg, 1689, 15 zvezkov. Slovenska izdaja: Slava vojvodine Kranjske, Mladinska knjiga, Ljubljana, 1977, 365 strani.
VESTER, F., Urban Systems in Crises, DVA, Frankfurt, 1976, 90 strani.
ZADNIK STIRN, L., Operacijska raziskovanja (skripta), Biotehniška fakulteta, VTOZD za gozdarstvo, Ljubljana 1983, 175 strani.
ZEEMAN, E. C., Catastrophe theory, Scientific American, 1975, 334 strani, 65–83.

Ivan Urbančič Ideologija in/ali fenomenologija I

1. Razsežnosti ideologije

1.1. Problem teorije ideologije

Dandanes se zelo veliko opleta z besedo »ideologija«. Pri tem se navadno ne razmišlja o tem, kaj to pravzaprav je. Nasploh se z ideologijo označuje nekaj slabega, negativnega v spoznavnem in v moralnem, družbenopolitičnem ali kulturnopolitičnem pogledu. Po izkušnjah z neko določeno ideologijo se ideologija navadno jemlje kot nevarna blodnja, ki pelje k nasilju, posiljevanju posameznikov in družbe in vsega modernega življenja. Jemlje se kot nekaj, česar naj bi se moderni ali celo postmoderni liberalni svetovljanski človek čimprej znebil.

Poskusil bom v glavnih potezah odgovoriti na vprašanja o bistvu ideologije. Zakaj ideologijo že v naslovu postavljam v neko zvezo s fenomenologijo, bo vidno šele iz izpeljave, ko se bosta obenem pokazala stališče in obzorje pričujočega premisleka ideologije.

Zgodovina »ideologije« kot besede in kot zadeve je znana. Ideologija je otrok konca 18. stoletja, ko so v Franciji nastopili tako imenovani »ideologi«: *Destutt de Tracy, Cabanis, Royer-Collard* idr. V Nemčiji je v tem času cvetela velika nemška klasična filozofija. Ideologi so navezovali na *Condillacovo* filozofijo in so si v takratni Franciji pridobili precejšen politični vpliv. Njihove ideje Napoleonu niso bile všeč, zato se je seveda nanje jezil, njihovo ideologijo pa zaničeval. Že na svojem začetku ima torej ideologija oba tista predznaka, ki ju še dandanes srečujemo: pozitivnega in negativnega.

Omenjeni francoski ideologi so si prizadevali, da bi iz analize *vsebin* duševne dejavnosti, ki so jih v skladu s takratno besedno rabo imenovali *»idées«*, izpeljali pravila, norme, vrednote vzgoje, prava, države, politike itd. Njihova »ideologija« je bila »nauk idej« – po grških besedah *idéa* in *lógos* – vendar je treba omeniti, da je smisel »ideje« tu skrajno daleč od izvornega smisla ideje pri Platonu, da so vmes tako rekoč prepadi celih svetov. Danes so ti ideologi pozabljeni.

Odločilni preobrat smisla »ideologije« sta prinesla *Marx* in *Engels* okoli srede 19. stoletja. Od njiju kot klasikov marksizma se je spremenjeni pojem ideologije preko marksizma (Lukács) in z nekaterimi variacijami in dopolnili prenesel v naš čas. Najbolj izrazita taka dopolnila prihajajo od tabora (neo-)pozitivistov iz marksistično aficirane sociologije (K. Mannheim idr.) in tudi iz tako imenovane »meščanske socialne filozofije« (Th. Geiger). V našem času so ga posebej »oplodile« še teorije (post)strukturalizma, psihoanalize in kritike ideologije. Po takem »razvoju« smisla »ideologije« ima ta dandanes dokaj pestro mavrico pomenskih odtenkov. To pa ne pomeni, da za temi odtenki ni mogoče odkriti njihove iste podlage.

Na prvi pogled se zdi očitno, da moramo razlikovati med sámo ideologijo kot fenomenom (oz. ideologijami) in *teorijo* ideologije. Zdi se, da teorija ideologije ni tudi sama spet neka ideologija. Ampak kaj, če se tako le zdi? Je mogoča kaka teorija ideologije, ki po svojem lastnem pojmu ideologije ne bi bila ideologija? Če npr. sprejmemo, da imamo marksistični, neopozitivistični, »meščansko« socialno-filozofski, sociološki, (post-)strukturalistični, psihoanalitični, ideološkokritiški pojem ideologije oz. teorijo ideologije, se kar ponuja vprašanje, ali niso tudi te teorije po lastnem pojmu prav tako le neke ideologije. Toda ne moremo odgovoriti na to vprašanje, ne da bi že vedeli, kaj je ideologija kot fenomen in kaj teorija ideologije in kakšna je razlika med njima. To pa pomeni, da je odgovor mogoč le iz neke lastne teorije ideologije. Brez vsake vednosti o tem, da sploh obstaja tak fenomen, ni mogoče o njem ne vprašati ne izreči prav ničesar. Torej tudi ne tega, kako se tak fenomen razlikuje od teorije

o njem. Ne preostane nam nič drugega, kot da – vsaj poskusno – vskočimo v neko teorijo ideologije, da bi tako šele videli, kaj je ideologija in kako se od nje razlikuje njena teorija.

Toda ali se smemo pri takem vskoku v neko teorijo ideologije obnašati tako, kakor da smo zdaj transcendentalno čisti subjekt spoznanja? Smemo pri tem pozabiti lastno zgodovinsko faktičnost! Namreč to, da pripadamo nekim skupnostim in skupinam – narodu, razredu, sloju itd. – da imamo neke svoje izkušnje, poglede, cilje, interese, nazore, da smo v spopadu z drugimi in nasprotnimi, da imamo mnogotere naučene vednosti o tem in onem, da opravljamo neki poklic in smo bolj ali manj izobraženi, da imamo družino, da imamo lastne težave in bolečine in strahove, da ljubimo in sovražimo, da se po habitusu svoje osebnosti tako in tako *obnašamo* v celoti, da smo zmeraj na neki način razpoloženi in se tako ali drugače *po-čutimo* »v družbi«, v svetu, v celoti bivajočega; in da glede na vse to sami sebe in vse drugo tako ali drugače razumemo ali pa ne razumemo, kar je pa le deficientni modus razumevanja samega. Naša takšna zgodovinska faktura lahko kar nekako nezavedno vpliva na naša pojmovanja in teorije. Spričo vprašanj, ki so se nam prej zastavila o ideologiji in teoriji ideologije, vse te neskončno mnogotere lastne fakticetete ne smemo kar »pozabiti« in se imeti za čisti transcendentalni subjekt spoznanja, za čisto oko videnja. Upravičeno je celo vprašanje, ali se svoje življenjske fakticitete sploh lahko znebimo. Ali si smemo domišljati in verjeti, da smo lahko čisti subjekt spoznanja, *čisti teoretik kot tak?* Mar ne bi bila to svojevrstna *omejenost* na neko abstrakcijo?

In vendar je *vso znanstvenost vsega spoznanja novoveške in moderne Evrope nosila ravno takšna »omejenost«,* torej omejitev spoznavajočega ali teoretika na *čisti transcendentalni spoznavni subjekt;* in to omejitev je principialno izpovedala velika novoveška transcendentalna filozofija, katere začetnik je Descartes in katere vrh so filozofi nemške klasične filozofije. Ta, namreč *transcendentalna* – to pomeni: *na pogoje vsega spoznanja kot spoznanja nanašajoča se* – filozofija je *utemeljila* znanstvenost znanosti oziroma sploh spoznanje kot takšno s postavitvijo *čistega subjekta znanstvenosti znanosti in njegove logike* – transcendentalne in dialektične, vključno s formalno. Eksplicirala je ustroj subjekta spoznanja in je tako znanstvenost in spoznanje sploh utemeljila na tej *abstrakciji,* ki izloči, abstrahira vso neskončno mnogotero fakticiteto človeškega, ki sem jo omenil prej. Utemeljila jo je torej na tej strogo in nepopustljivo izpeljani *omejenosti.* Spoznanje je obče veljavno na podlagi postavljene občosti čistega transcendentalnega subjekta spoznanja. Podrobneje se zdaj v ta problem ne moremo spuščati.

Z omembo eksplikacije ustroja čistega transcendentalnega spoznavnega subjekta in njegove logike smo se dotaknili tistega bistvenega pojma *teorije kot teorije,* ki obenem omogoča tudi dovolj nepoljuben pojem ideologije kot take in torej odpira možnost neke teorije ideologije. Pri tem je treba omeniti, da sama novoveška klasična filozofija (od Descartesa do vključno Hegla in starega Schellinga) ni razvila kake posebne teorije ideologije – pod tem imenom. To pa ne pomeni, da na podlagi njenega izvorno izpeljanega pojma teorije kot take ali utemeljitve znanstvenosti znanosti ne bi mogli ali smeli postaviti pojma ideologije. Pojem ideologije je na tej podlagi mogoče razločno izpeljati. Nakazujem ga takole: vsako teoretično spoznavno obnašanje, ki se predstavlja kot znanost, kot spoznanje, kot teorija, a je zasnovano na kakršni koli ukinitvi ali razširitvi ali okrnitvi tiste stroge omejenosti na čisti obči transcendentalni spoznavni subjekt in njegovo logiko, na ta obči duh, je ideološko. Nekoliko drugače rečeno: kar je zasnovano na tisti neskončno mnogoteri zgodovinski in osebnostni fakticiteti človeka in njegovega življenja ter njegovih posebnih interesov – ni znanost, ni teorija, ni spoznanje, čeprav se s takšnim vsepovsod v izobilju srečujemo in ga tudi sami kot ljudje »proiduciramo«. Zasnovano je na nasprotujočih si vrednotenjih ali interesih te vsakogaršnje življenjske fakticitete, na idolih, na subjektivnosti. Takšno ne-spoznanje je mogoče imenovati ideologija. Kot takšno izvira iz tiste neskončno mnogotere

življenjske fakticitete ali njenih segmentov in rabi njenim zasebnim intesom. Ideologija po tem pojmu je utemeljena na kršitvi ali celo nezavedanju tiste stroge omejenosti spoznanja kot spoznanja na čisti transcendentalni subjekt spoznanja in njegove logike kot edine zagotovitve spoznanja *kot* spoznanja oziroma znanstvenosti znanosti. Tako bi torej ideologija nasproti *znanstvenosti* znanosti bila po svojem pojmu samosvoj izraz ali predstavljanje vsega bivajočega *v subjektivnosti* (ne transcendentalni subjektiviteti) elementov neskončno mnogotere zgodovinske, družbene, osebnostne življenjske fakticitete: vsakršnih želja, strahov, posebnih ciljev, interesov ter iz vsega tega izhajajočih vrednotenj – ne kot objekt spoznanja, ampak kot nosilec in določujoči generator tega predstavljanja. Takšno subjektivno predstavljanje si zdaj lahko daje videz spoznanja, znanosti, objektivnega spoznanja realnosti. Lahko se totalizira do »podobe sveta« v svetovni nazor in si tako daje videz filozofije. Na podlagi takega pojma ideologije je mogoče izpeljati posebne teorije ideologije: npr. sociološko, kulturološko, literarnoteoretično ipd.

Iz nakazanega osnutka teorije ideologije je zdaj očitno, kakšna je razlika med teorijo ideologije in ideologijo. Ta razlika je zdaj sama izpeljana *teoretično* v smislu lastnega teoretičnega pojma teorije kot teorije, torej iz utemeljitve znanstvenosti znanosti na čistem transcendentalnem subjektu spoznanja in njegove logike. Sama razlika med teorijo ideologije in ideologijo je tako teoretska. In tu se – načelno – označevanje kakega človeškega predstavnega oziroma govornega obnašanja kot ideologije odločilno ozira na tako utemeljeno *znanstvenost* znanosti. Ta je obzorje in stališče. Kako je ta *znanstvenost znanosti* izpeljana v posebnem, zdaj za naš problem ni odločilno. Odločilno je, da se ideologija *kot ideologija* pokaže le iz ozira na neko določenost znanstvenosti. Pomembno je predvsem to, da je takšna razločitev med ideologijo in spoznanjem sploh razložljiva. Zato zdaj lahko tudi rečem, da v obzorje takega ozira na znanstvenost spadajo tudi (neo-)pozitivistična teorija ideologije in tudi nji sorodna »meščanska« socialno-filozofska teorija ideologije, sociologija ideologije itd. Ozir na znanstvenost kot *Wertfreiheit* je tu obzorje določanja ideologije. Pri tem *vrednotenje* nakazuje vso tisto neskončno mnogoterost človeške življenjske faktičnosti, ki sem jo omenjal prej. Za (neo-) pozitivistični pojem znanstvenosti je značilno samoizključevanje subjekta znanosti (človeka) od kakršnega koli »subjektivnega« vpliva na potek in rezultat znanosti. Pri tem pozitivizem ne razločuje med subjektom oziroma subjektivnostjo v navadnem, vsakdanjem pomenu in filozofsko strogo določenostjo čistega transcendentalnega subjekta spoznanja (subjektiviteto). Zato je pri njem tudi zabrisana vsaka bistvena razlika med ideologijo in filozofijo, saj je zanj tudi filozofija le ideologija. Prav ta poteza pa pelje ves (neo-)pozitivizem neogibno do tega, da znanstvenost oziroma racionalnost pri njem obvisi v iracionalnosti. *Karl Popper* to tudi izpove, ko pravi, »da racionalistična naravnanost temelji na neki iracionalistični odločitvi ali na veri v um«.* Njegov zvesti učenec v Nemčiji. *Karl Albert,* naredi iz te iracionalne vere v racionalnost kar krepost in govori o »mitu totalnega uma«. Tako Popprov kritični racionalizem na svojem ključnem mestu zapade v iracionalizem. To seveda pomeni, da tu med znanostjo in ideologijo *ni bistvene* razlike. Prav to dvoje pa so želeli razločiti. Podobno je tudi pri »meščanski« socialni filozofiji. Ta ideologijo opredeli kot tisto »teoretično« govorno obnašanje, kjer se »subjektivne vrednostne sodbe izrekajo v objektivni obliki kot trdilne izjave (Ist-Aussagen)«. To svojo formalno opredelitev pojma ideologije *Th. Geiger* še vsebinsko opredeli takole: »Vsi metafizični in teološki pojmi, v katerih se neki metafizični praobčutek preoblači v (neadekvatno) obliko spoznavne izjave, so že od začetka ideološki.« Seveda so tudi tu vrednotenja »subjektivna« v navadnem smislu in brez razločka od *transcendentalne subjektivitete.*

Naznačena tipična impertinenca znan-

* K. Popper: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, zvezek II, Lažni preroki, Hegel, Marx in nasledniki, Bern, 1958, str. 285.

stvenih »duhov« poznega 19. in večine 20. stoletja nasproti veliki klasični transcendentalni metafizični filozofiji novega veka od Descartesa do Hegla in starega Schellinga se ne zaveda niti tega, da je njeno pojmovanje znanstvenosti znanosti lahko izvorno zasnovano le na principu te filozofije in možno le v njenem obzorju. Propad zmožnosti razumevanja klasične filozofske zadeve novega veka in s tem tudi propad klasičnega humanizma novega veka Evrope je tu dosegel že stopnjo mraka. In ob njem se upravičeno na samosvoj način zastavlja vprašanje: ali ni na taki »podlagi« izpeljana teorija ideologije tudi sama le neka ideologija? Seveda pa se nam zdaj odpira tudi vprašanje, ali omenjena klasičnofilozofska utemeljitev znanstvenosti znanosti na transcendentalnem subjektu spoznanja in njegovi logiki ter na tej podlagi možna izpeljava teorije ideologije vzdrži še do današnjega časa? Da bi prišli do odgovora na to vprašanje, moram s premislekom nadaljevati.

1.2. Marksizem ali začetek, ideolgije kot znanosti oziroma tehnike

Na začetku sem omenil, da sta odločilni preobrat smisla ideologije prinesla Marx in Engels. Ampak preobrat smisla ideologije sam spada v mnogo globlji prevrat v sami znanstvenosti znanosti, saj smo videli, da je oboje soodvisno. K misleči izkušnji tega prevrata nas pelje Marxova kritična teorija družbenoekonomske baze in nji pripadajoče ter od nje bistveno odvisne idejne vrhnje zgradbe. Ideologija je tu ime za vso to idejno vrhnjo zgradbo, torej za vse ideje in teorije. Značilno za ideologijo – po tej kritični teoriji – je, da se ne zaveda dejstva, da je le izraz in odraz baze in odnosov znotraj nje, da je torej tisto bazično zanjo in nji *nezavedno*. Tako npr. je rečeno, da ljudje nekaj počno in nekaj mislijo, vendar ne vedo, kaj poganja njihove misli, ideje, teorije, »spoznaja« itd. Ljudje imajo o svoji biti (tj. družbenoekonomski bazi) sprevrnjeno zavest.

Toda Marxovo teorijo družbenoekonomske baze in idejne vrhnje zgradbe je treba misliti strogo sovisno z njegovo razredno teorijo oziroma teorijo razredne eksploatacije ter z njo povezanega razrednega sovraštva, dalje s teorijo alienacije in revolucije, ne nazadnje pa s teorijo zgodovine in njenih epoh ali družbenoekonomskih formacij. Marx je kot popoln hegeljanec prav s svojim temeljitim pretresom Heglove filozofije in z njo vse filozofije kot v nji aufgehoben (ukinjene/povdignjene/povzete/ohranjene) prišel do tistega *prevrata,* ki mu je vso to filozofijo pokazal le kot »obliko zavesti« na neki nezavedni bazi, torej kot ideologijo. S tem je odprl možnost globinske *strukturne* analize ideologije, ki njene ideje zvaja na – njihovim nosilcem – skrite, nezavedne družbeno-bazične odnose. Pri tem se je bistvena zadeva dotedanje filozofije izmaknila. Bistveno je zdaj tole: ni kake »neodvisne filozofske stvari same«, ampak se kot stvar sama vseh idej idejne vrhnje zgradbe zdaj pred-stavlja njihov historično konkretni producent in nosilec ter njegov (zmeraj razredni) interes. Zato so same ideje, filozofije, znanosti, teorije itd. brezbistvene, nimajo lastne zgodovine, ampak so le refleks bazične, njim nezavedne realne zgodovine. Strukturna analiza ideologije ne odkriva kake nasebne lastne zadeve filozofije, saj je filozofska »stvar sama« le njen nosilec, torej neki razredni človek ali razred. Tu smo pri teoriji ideologije, katere strahovita posledica, pred katero se Marx ne umakne (čeprav je ne izpelje z vso doslednostjo do konca), je ta, da namreč sedaj tudi lastna kritična teorija ideologije (z lastno »filozofijo« vred) sama ni nič drugega kot le vrsta ideologije po lastnem teoretičnem pojmu. Tudi sama kot taka kritična teorija, je ideologija, ki kot produkt nekoga formulira njegov interes. Z drugimi besedami: Marxova kritična teorija ideologije poruši sam dotedanji *princip* znanstvenosti znanosti, spoznanja kot spoznanja. Poruši torej prej omenjeni klasično filozofski čisti transcendentalni subjekt spoznanja in njegovo *logiko*. Pokaže namreč, da je bil ta abstraktum le produkt nekega razrednega družbeno-bazičnega (nezavednega) interesa; in da torej ni in ne more biti nikakršno zagotovilo in temelj spoznanja kot takega. S tem pa nepopravljivo pade tudi prej naznačena principialna razlika med teorijo ideologije in ideologijo samo: tudi ta – zdaj

seveda tudi Marxova – teorija ideologije je le vrsta ideologije. Z vso dotedanjo filozofijo in sploh z idejami idejne vrhnje zgradbe ni treba več polemizirati na ravni samih idej, ampak jo je treba uničiti. To pa ne zunanje, ampak z ukinitvijo njenega izvora: sprevrnjenosti v realni družbenoekonomski bazi, z revolucijo same baze, njenih odnosov. »Kritika nebes je končana, zdaj se začne kritika zemlje (seveda s silo revolucije!).« Potem ko se je pokazal nezavedni izvor idej vse idejne vrhnje zgradbe, je naloga kritike ideologije, da vsak sklop takih idej zvede na njihov historično konkretni bazični izvir in njihovega konkretnega nosilca/producenta kot njihovo edino »stvar sámo«, odveč pa je razprava s temi idejami v obzorju njih samih. To je prvi korak kritike ideologije. Drugi in revolucionarni pa je, da ukine tiste sprevrnjene bazične odnose, ki zahtevajo in porajajo tak svoj refleks.

Če pade bistvena razlika med filozofijo in ideologijo in če tudi med znanstvenostjo in ideologijo ni več bistvene razlike, iz tega še nikakor ne sledi, da med ideologijami ni razlik. Poglavitni kriterij razlikovanja med ideologijami prinaša razredna teorija. Po tej se ideologije razlikujejo kot revolucionarne in kot reakcionarne, kar izhaja iz bazične vloge in mesta njihovega nosilca: razreda. Zato je Marxova lastna kritična teorija ideologije po svoji celotni kritični prevratni »filozofiji« tudi sama ideologija, le da revolucionarna, zgodovinsko napredna, v interesu revolucionarnega družbenega razreda – proletariata. Marksisti in marksisti-leninisti so zato svoj svetovni nazor v pozitivnem smislu imenovali marksistična ideologija ali ideologija marksizma-leninizma ali proletarska ideologija ipd. ter ga postavljali v nepomirljivo nasprotje z »meščansko«, »buržoazno«, »eksploatatorsko«, »nazadnjaško«, »reakcionarno« ideologijo ali takim svetovnim nazorom. Vse te reči so znane. Navsezadnje se zdaj lahko poljubno govori tudi o Maxovi ali marksistični filozofiji, medtem ko se z ideologijo zmerja le reakcionarne nazore itd. Te oznake se zdaj lahko poljubno uporabljajo, le vedeti je treba za mesto in vlogo teh reči v strategiji in taktiki marksizma. Odločilno je: 1. da je padla bistvena razlika med filozofijo in ideologijo; 2. da ni nobene »neodvisne stvari same«, ampak je *stvar sama* vsake ideologije le neki človek ali skupina v razredni strukturi družbenoekonomske baze kot njen nosilec in producent, ideologija pa je njegova delovanjska perspektiva in formulacija njegovih ciljev; 3. da v obzorju te nerazličnosti ne more več biti filozofiranja o »filozofski stvari sami« v nekdanjem pristnem smislu, saj gre lahko le še za njegovo *razgaljanje,* ko se na mestu nekdanje »nasebne filozofske stvari same« (»idej«!) prikaže čisto konkretni človeški razredni tip kot zdaj odkrita »stvar sama«. To pove Marxova formula: Koren in najvišje bitje za človeka je človek sam.

Z omenjenim porušenjem bistvene razlike in meje med filozofijo (znanostjo) in ideologijo, z nastalo nerazličnostjo postaja na tej podlagi vse intelektualno obnašanje nekako poljubno in pelje nezadržno v duhovni mrak moderne in našega časa. Stalinizem oziroma boljševizem ni deviacija marksizma, ampak njegova dosledna aplikacija. Deviacija je le današnji pomeščanjeni in akademizirani marksizem, npr. kot »znanstvena družboslovna metoda« ali kot pomeščanjena »teorija alienacije«; ali npr. tudi kot »razvijanje marksistično-filozofskih disciplin«: »marksistične estetike«, »marksistične etike«, »marksistične spoznavne teorije«, »marksistične dialektične logike« ipd. Vse to spada v slabo pomeščanjenje ali »akademiziranje« izvornega – Marxovega – marksizma in govori iz prezrtja ali pa iz nezmožnosti dojetja Marxove radikalne kritike. In Marx je kljub tisti svoji znameniti izjavi *prvi marksist.*

Toda premisleka o bistvu ideologije z dosedanjim prikazom še nismo niti začeli. Če smo rekli, da je z Marxovo kritiko razdejano samo dotedanje mesto znanstvenosti znanosti (smiselneje bi bilo, če bi rekli, da Marxova radikalna kritika že sama izvira iz zgodbe razkroja tega mesta znanstvenosti znanosti, kar seveda že ni več mogoče reči znotraj obzorja Marxove kritike), da se torej tudi sama moderna znanost kot taka ne razlikuje od ideologije, je zdaj to treba poskusiti pojasniti. Ne gre samo za to, da bi bila npr. le družbo-

slovna znanost ideološka (s čimer bi se utegnili še sprijazniti), ampak je treba tezo zaostriti tako, da se niti prirodoslovna znanost ne razlikuje več bistveno od ideologije. Če je bila znanstvenost znanosti prej utemeljena na strukturi čistega transcendentalnega spoznavnega subjekta in njegove logike, s porušenjem tega subjekta neogibno vstane tudi vprašanje znanstvenosti znanosti. Ta je sedaj postavljena v popolnoma drugačno obzorje svojega smisla. Znanost se zdaj pokaže v svojem dvojnem bitnem značaju: 1. sama kot teorija spada v idejno vrhnjo zgradbo in je ideologija, je neka oblika zavesti; 2. znanost je zdaj obenem prvovrstna proizvajalna sila in kot taka spada v proizvodno industrijsko bazo in je tehnika. Prav to, da je znanost sama prvovrstna proizvajalna sila, pove, da je znanost sama tehnika. Njena mera ni več resnica, ampak *učinkovitost, produktivnost* znotraj nekega proizvajalnega sistema. Znanstvenost znanosti je v njeni produktivni učinkovitosti znotraj nekega produkcijskega sistema in kot taka je tehnika. Toda ker je znanost sama zdaj enako bistveno ideologija, je tudi *vsaka ideologija* samosvoja tehnika. Zdaj smo prišli do nenavadne in presenetljive trditve: ideologija je po svojem bistvu tehnika. Mar ni marksistična ideologija znanost »znanstvenega socializma«, torej njegova tehnika? Toda tehnika je vsaka ideologija, če jo producira neki njen zgodovinsko konkretni (vselej razredni) nosilec, ki se tako po nji sam re-producira v svoji konkretni takšnosti. Saj prav v tem se izpolnjuje življenjski interes njenega nosilca in producenta. Zato spada tudi prevrat filozofije v ideologijo pravzaprav k usodnemu dogodku prevrata vsakokratne idejne vrhnje zgradbe v neko razredno-družbeno tehniko. Duh sam postane tehnika. Bitni značaj znanosti je spremenjen. Ideologija v ožjem smislu je po svojem bitnem značaju neka *družbena tehnika* upravljanja določenih družbenih odnosov oziroma sistemov: je tista zmožnost ali znanje, s katerim njegovi historično konkretni nosilci upravljajo in konstruirajo svoj družbeni sistem, svoj svet, bivajoče v celoti. Je njihova delovanjska perspektiva, produkcija ciljev in smisla. In tudi za ideologijo kot takšno družbeno tehniko ni mera resnica, ampak učinkovita produktivnost za svoj nosilni proizvajalni sistem. Ideologije so med seboj lahko zelo različne, toda neka ideologija je za svojega nosilca toliko »boljša« (to je »resničnejša«), kolikor je kot tehnika zanj produktivno učinkovitejša, kolikor bolj mu omogoča samoohranjanje in razvoj ali rast v njegovi posebni dejanskosti. To pomeni, da je značaj biti ideologije kot ideologije *razpoložljivost* produkciji njenega nosilca oziroma nosilnega družbenega sistema (ali kake družbene skupine, razreda, sloja, kaste, nacije ipd.); in po takem svojem značaju biti je ideologija tehnika ali – rečeno po Marxovo – je kot znanost proizvajalna sila. Marksistična ideologija je bila izredno revolucionarno učinkovita, učinkovita v rušenju obstoječega družbenoekonomskega sistema. Bila je torej negativno produktivna, tj. revolucionarna. Toda z izpeljano revolucijo je ostala kot znanost znanstvenega socializma v svojem sistemu realnega socializma tudi še naprej le negativno produktivna ali kontraproduktivna. Sistem je vodila v katastrofalno krizo in stagnacijo, bila je njegova skrajno neučinkovita in naravnost uničevalna družbena tehnika. Zakaj je marksistična ideologija taka, se nam pokaže iz njene razrednosti: izkazuje se kot razredno sovraštvo nižjega, plebejskega množičnega »razreda«, ki izenačuje razlike neenakosti ljudi in tako svoj nosilni sistem pelje v entropijo, ki se kaže kot stagnacija in katastrofalna kriza. Marxova razredno totalitetna ideologija ali svetovni nazor je kot eshatologija »proletarskega razreda« ali plebejstva negativna, negatorska, zanikovalska. Ostaja ujeta v takšno razredno eshatologijo sovraštva in zato ne ustreza polno prevratu modernosti. Torej: namesto da bi bila po svojem značaju biti *razpoložljiva* kot tehnika, je nastopala na način brezpogojne vere. Paradoks je v tem, da Marx, ki je odkril globinsko strukturno analizo vse duhovnosti kot ideologije, ni do kraja domislil bistvenega smisla ideologije, namreč, da je ideologija le neka družbena (ali tudi individualna) tehnika re-produkcije svojega dejanskega historično konkretnega nosilca. To pomeni, da je treba biti do

vsake ideologije sproščen in nevtralen kot pač do vsake tehnike. Vendar Marx prevrata modernosti ni domislil do kraja. Njegova plebejska razredna totalitetna ideologija (svetovni nazor) pripisuje temu svojemu nosilcu eshatološko zgodovinsko nujnost in brezpogojno opolnomočenost. Marx zato ni mogel polno miselno izkusiti tega, da je vsaka ideologija neka samosvoja tehnika. Ni izkusil tehničnega/znanstvenega bistva ideologije in je zato ideologijo imel za obliko sprevrnjene zavesti. Govorjenje o sprevrnjenosti pa je mogoče le iz odločilnega ozira na *pravo* ali *pravilno* zavest. In tu se nedoločno vmeša in zaplete misel, kakor da je pravilna zavest pač tista, ki se vzpostavlja kot znanstveno spoznanje objektivne stvarnosti. Toda ker je po isti teoriji sama bistveno nerazlična od ideologije, ker sta tako ena kot druga le svojevrstni tehniki, je pravilnost zavesti pač le v njeni tehnični pravšnjosti za svojega konkretnega nosilca. Vendar Marx pravilnost zavesti spet brezpogojno razredno locira: kot pravilna je dopuščena le zavest proletarskega razreda kot revolucionarnega. Marx ne misli pravilnosti zavesti glede na nekdanjo utemeljitev znanstvenosti znanosti na transcendentalni subjektiviteti in njeni logiki, ampak glede na njeno razrednost. In ker prirodoslovno spoznanje objektivne stvarnosti nenehno revolucionira družbenoekonomsko bazo kot njena proizvajalna sila, sodita pravilna revolucionarna razredna zavest ali taka totalitetna ideologija in prirodoslovje skupaj po svoji takšni pravilnosti: sta kompleksna tehnika »znanstvenega socializma«. Vanja Sutlić je to kompleksno celoto imenoval »praksa rada kao znanstvena povijest«. Vendar je ta mogoča le, če se znebimo marksistične razrednosti in razrednega sovraštva.

Naj povzamem poglavitno: v obzorju prevrata modernosti, iz katerega že govori Marx, je vse duhovno-idejno ideologija. Vsaka ideologija pa se izkaže kot specifična tehnika, ki je kot taka produkcijsko razpoložljiva glede na specifike in dejanski ustroj svojega nosilca ter njegove cilje. Med znanostjo in ideologijo pade bistvena razlika. So le različne ideologije glede na različne razredne in druge interese specifičnih dejanskih nosilcev ideologij kot njihove različne produkcijske oziroma reprodukcijske tehnike. Evropa nezadržno tone v svoj moderni duhovni mrak, v svoje moderno tehničo barbarstvo, ki ni v tehniki sami, ampak v nekem človekovem še ne pojasnjenem odnosu do nje.

1.3. Ideologija kot vrednostni sistem – Nietzsche

Omenil sem prelom moderne, da iz njega že govori Marx, čeprav ga ni domislil dosledno do kraja. »Dosledno« tu pomeni odgovorno temu prelomu samemu. Mnogo bolj dosledno od Marxa je iz tega preloma mislil *Nietzsche.* Nietzsche sploh ne govori o ideologiji. On govori o vrednotah in o prevrednotenju vseh vrednot. Znanost, religija, filozofija, resnica, spoznanje, umetnost, leposlovje, bit, bivajoče, pojem, vrhovne kategorije, logika, bog, svet, človek ... vse in vsako je po svojem *bitnem* značaju ali smislu *vrednota.* Vse mišljenje, vse spoznanje, tudi znanstveno, je neko vrednotenje, ki mu je v osnovi nezavedna organizacija /organizem sistem. Da naj bi bila znanost v svoji znanstvenosti *Wertfrei,* brez vrednotenja, tej omejeni meščansko-učenjaški domislici se Nietzsche lahko le posmehuje kot navadnemu filistrstvu. Vrednoto kot *táko* Nietzsche določi kot pogoj ohranjanja in rasti oziroma razvoja določene vrste živega organizma (človeka določenega tipa, s čisto določeno telesno-duševno - kulturno - družbeno - organsko sestavo in zmožnostmi ali močmi v najkompleksnejšem smislu te besede, ki zaobsega vso njegovo kulturo, zgodovino, faktični svet in lastno mesto in ustvarjalnost v njem). Po svoji stopnji različne vrednote ustrezajo po stopnji različnim tipom ljudi, njihovemu različnemu življenjskemu organizmu kot lastnemu določenim človeškim skupinam, kastam, razredom, slojem, narodom itd. – tipom – kot njihovim ustvarjalcem, torej producentom in nosilcem. Takšnim kompleksno organskim sestavom tipov ustrezajo različni sestavi vrednot kot pogojev njihovega ohranjanja in rasti ali pa njihove dekadence, propadanja, izginjanja, izumiranja. Vrednote so pogoji njihovega ta-

kega bivanja: samoustvarjanja, samoreprodukcije ali samopohabljanja. Kaj kdo misli, v kaj veruje, kakšno ima filozofijo, umetnost, religijo, znanost, politiko itd. – je strogo soodvisno s tem, kakšen JE po svojem kompleksno organskem ustroju in fakturi, po svojem habitusu in »bistvu«, ki so zasnovani v njegovi nezavedni »fiziologiji« ali »fizisu« (ne v navadnem pomenu). Vse tisto, namreč njegove »ideje«, so njegove stvaritve, produkti, on je njihova »stvar sama«, in rabijo mu za reprodukcijo njega samega v njegovi konkretni življenjski takšnosti. Tudi tu je očitno, da so njegove ideje, torej *vrednote,* kot perspektive njegove tako posredovane re-produkcije samosvoja *tehnika* te re-produkcije. V obzorju Nietzschejeve misli je prav to dognano do brezpogojnosti. Vrednote so tehnika skladno razvitega živega in močnega kompleksnega organizma ali pa njegovega pohabljanja, poškodovanja, nemoči, razkroja – *dekadence.* Na tem je zasnovana vsa Nietzschejeva kritika modernosti in prejšnjih zgodovinskih epoh.

Če je vse vrednota v prej naznačenem bistvenem smislu, potem seveda ni eno resnično, drugo lažno, eno znanost ali pravo spoznanje, drugo ideologija. Nasprotno, tudi *laž,* in prav laž oziroma celo nezavedna, nehotena, nesamovoljna *zlaganost,* spada med najpomembnejše vrednote. To je mogoče le, ker je eno in drugo *znanje* v smislu *tehnike* lastne samo-re-produkcije, samoustvarjanja ali pa hotenega samomora, dekadence. Skratka: nasprotja laž–resnica, znanje–zmota, take in podobne razlike nimajo več smisla tam in samo tam, kjer je *znanje* sámo po sebi *tehnika.* Tedaj je mera idej – *vrednot* – njihova produktivnost za nosilca: mera je samo to, koliko bolj stopnjujejo moč in zmožnosti kompleksnega sestava živega organizma kot njihovega nosilca: Herschaftsgebilde. Nesmiselno je sploh govoriti o ideologiji, kakor da je kje kako neideološko spoznanje oziroma kakršno koli drugo označevalno/simbolno ali govorno obnašanje, ki ne bi bilo ideološko. Nobenega rezervata čiste obče spoznavne racionalnosti ni več. Nietzsche ne zagreši več Marxove nedoslednosti. Nesmiselna je prilepljenost na kak vrednostni sistem poškodovanega, z razrednimi resentimenti napolnjenega plebejstva – »proletarskega razreda«, ker je to dekadenca. Presoja vseh in vsakih vrednot – torej idej, filozofij, religij, logik, moral, etik, asketstva, politik, socializma, komunizma, demokratizma, nacionalizma, umetniških in literarnih stvaritev, znanosti, kakor tudi ljudi, slojev, razredov, družb, držav, kultur, narodov itd. – je v njihovi redukciji na njihov kompleksni vse-zajemajoči organski življenjski sestav in organski ustroj njihovega nosilca, ki je ostajal njegovim idejam nezaveden. Taka presoja ni nikdar znanstvena v nekdanjem smislu, »objektivna«, »wertfrei«, ampak je vedno izrazito pri-stranska, strastna, upravljana od osnovnih življenjskih nagonov nosilca presoje, vrednostna; izhaja torej iz moči in zmožnosti njegovega skladnega življenjskega organizma v celoti lastnega sveta – okolja, iz njegove osnovne volje do re-produkcije, do rasti ali pa iz organsko-življenske pohabljenosti, nemoči in volje do dekadence ter propada. Ni nobene prisilno za vse obvezne znanstvenosti znanosti, resničnega spoznanja iz kake »stvari same na sebi«. Že predpostavka česa takega je izraz življenjske nemoči in dekadence, samozatajevanja pred »objektom znanosti«, samozanikanja in nemoči *pojma* kot pristrano urejajočega neskončno mnogoterost faktičitete realnega.

Nietzscheju kratko malo ni potrebno operirati z »ideologijo«, čeprav VSE misli iz istega izvora: iz preloma moderne epohe, vendar neprimerno bolj dosledno in brez vse tiste vezanosti na smrtonosno razredno sovraštvo ali resentiment plebejstva in njegove revolucionarne pravičnosti ter samooklicane zgodovinsko eshatološke opolnomočenosti »proletariata«, čemur je zapadel Marx in s čimer edinim je zares vplival na boljševistično morijo. Skozi Marxovo razredno-plebejsko vrednotenje VSEGA govori strahovit resentiment, strahovito sovraštvo plebejca kot tipa do vsega, kar je drugačno, višje, uspelejše, močnejše kot on sam in vse njegovo. To sovraštvo se izkazuje kot maščevanje vsemu velikemu evropskemu duhu, njegovim nosilcem in na njem zasnovanemu novoveškemu klasičnemu

evropskemu humanizmu. Realni socializem je bil sistem take dekadence. Če danes temu uničevalnemu »antiduhu« pravimo boljševistična ideologija in se mu upiramo s svojim demokratizmom, ni nič narobe. Le vedeti je najbrž treba, kje pri tem smo: da je namreč naš demokratizem prav tako le ideologija, torej neki sistem vrednot, katerega edina podlaga je pač naša volja in moč, da hočemo produktivno, ustvarjalno bivati, ne pa se več le uničevati. Zato smo odvrgli s sebe marksizem in njegov »realni socializem«, da bi tako naredili prostor tistemu, kar je Sutlić imenoval »praksa rada kao znanstvena povijest«. Marxova kritika ideologije in Nietzschejeva kritika vrednot prihajata iz istega izvira, sta samosvoja od-govora na nagovor preloma moderne epohe svetovne zgodovine – na *zgodbo tehnike* – vendar je med njima neznanska razlika v poslušnosti temu nagovoru epohe, v doslednosti. Za to, kar se dandanes vse bolj nezadržno planetarno uveljavlja in godi, za to zadevo – to *vladanje skritega bistva tehnike* – je pri-stojnejši Nietzsche – ne Marx. Odločilna za besnenje tehnike je prav *skritost njenega bistva.* Vendar ta misel prihaja že iz drugega dela pričujočega premisleka.

1.4. Ideologija kot strukturalizem

Na poti premisleka ideologije smo prišli do našega časa in v njem do neke zaostritve naše zadeve. Ta se namreč zelo zaostri z nastopom *strukturalizma.* Dosedanji premislek je pokazal tisti značilni dogodek moderne: padec bistvenih razlik med ideologijo in znanostjo, med ideologijo in filozofijo, celo med ideologijo in teorijo ideologije. Ta dogodek spada v obzorje prevrednotenja vseh vrednot, ki zaznamuje moderno dobo. To pomeni: naša tematična stvar, namreč ideologija, nam je tako rekoč med prsti izpuhtela. Zdaj je vse le glede na vsakokratni produktivni sistem in njemu lastno produktivnost ter upravljanje prilagojena posebna tehnika oziroma znanost. Ideologija je specifična znanost, pri čemer znanost pomeni toliko kot tehnika. Isto velja za umetnost itd. Vrednote niso le znanstvene, ampak so vrednote same kot take znanost. Znameniti spor o tem, ali so vrednote znanstvene ali zunajznanstvene, toliko razvpita zahteva po Wertfreiheit znanosti ipd. – so kratko malo nesporazumi, ki – v svoji absolutni postavitvi – niso več dostojni intelekta. Sledeč Neitzscheju bi lahko rekli, da je takšno rezoniranje intelektualna nepoštenost ali pa negodnost. Označevanje česa z »ideologijo« ali pa kot »zgolj vrednostno« je enako zlaganosti, če se hoče s tem takó označeno načelno razločiti od znanstvenega, objektivno resničnega (pri tem taka zlaganost *lahko* deluje tudi kot vrednota!). Vse »duhovno« lahko zdaj poljubno označujemo kot ideologijo ali kot znanost ali kot vrednoto. Tudi poezija in umetnost pri tem nista izjemi. Ni več bistvenih razlik glede na tehniko. Razlike so le v načinu glede na nosilni sistem in njemu lastno proizvodnjo, niso pa bistvene. Nobeno ni resnično ali zmotno (cum grano salis!). Nikjer ne gre za spoznanje ali za izrekanje kake nasebne »stvari same«. In prav to se zaostri z nastopom *strukturalizma.*

Strukturalizem z metodo strukturalne analize eksplicira *strukturo* govora kot tisto »globinsko« in zato nezavedno na »površini« samega govora. Tisto, kar je Marx imenoval »idejna vrhnja zgradba« in čemur je rekel »ideologija«, izvajajoč jo s svojo strukturno analizo iz njene, nji nezavedne, »baze«; tisto, kar je Nietzsche ironično imenoval »bajka o resničnem svetu« (wie die wahre Welt endlich zur Fabel wurde; s posebnim namenom, ki se bo pojasnil v nadaljevanju, vpeljujem zdaj to izjemno tehtno ironično Nietzschejevo besedo) – to se pri strukturalizmu predstavi z neko udarno doslednostjo znanstvene abstrakcije kot govor oziroma tekst. Saj je vsa »idejna vrhnja zgradba« in je celotna »bajka resničnega sveta« navsezadnje *govor,* zmeraj neki govor. Predvsem pa imam zdaj v mislih poetski govor in govor mišljenja, oboje vzeto v najširšem smislu. Govor je po svoji povédi »površina«, ki jo določa, nosi, generira »globinska« struktura, nezavedna na »površini« samega govora. S tem je dosežen skupni imenovalec – shema – vseh vrst strukturalnih »globinskih« analiz/metod od Marxove do psihoanalitične in kritike ideologije.

Ko tu govorim o strukturalizmu, mi-

slim predvsem na dosledno izpeljavo metode in teorije strukturalne analize pri francoskih strukturalistih in njihovi šoli.* Naj zdaj z vidika premisleka teme o ideologiji in fenomenologiji na kratko omenim poglavitne poteze strukturalizma.

Govor ali tekst je v svojem »pomenu« neodvisen od svojega avtorja, govorečega v neki komunikacijski situaciji. »Pomen« ni sporočilo govora, ni njegova filozofska ali eksistencialna ali historična vsebina, ampak je neki red in povezanost elementov strukture govora. Tak pomen ima mesto na »globinski« ravni in je zato na ravni sporočila – »površine« – govora nezaveden. Pomen kake izpovedi oziroma pripovedi je samo integracija elementov njene strukture v sklenjeno obliko. Tekst ali govor ni neodvisen le od »avtorja«, ampak je docela avtonomen tudi glede na kar koli vnanjega, zunaj tekstualnega. Nima nobene *kazalne* funkcije ali razsežnosti. Zato avtonomija teksta/govora tu ni le njegova distanca glede na vsakokratno komunikacijo, v kateri nastopa. Avtonomija teksta/govora v strukturalizmu pomeni ukinitev njegove *kazalne* in s tem seveda tudi vsake *mimetične* funkcije, kakor med drugim ugotavlja P. Ricoeur. V tem je njegova pomenska imanenca v prej omenjenem smislu »pomena«. In ta izključuje vsako kazalno funkcijo govora in s tem tudi vsako mimetično razsežnost govora. Zato *R. Barthes* izrecno pove: »Kaka pripoved ne daje spoznanja o čemer koli, ne ponazarja/prispodablja. To, kar na nas učinkuje,... ni prikaz kake podobe, temveč pomen, tj. neki višji red odnosov, ki gradi samosvoj prostor občutkov, upov, ogroženosti in zmag. Kar se v pripovedih godi, je – gledano iz kazalnega odnosa – NIČ. Kar se godi, je edinole govorica, pustolovščina govorice, katere prihod lahko samo slavimo.«*

Govor torej ne prinaša spoznanja kake »stvari same«, tudi ni ubeseditev kake »stvari same«, je odrezan od vsake nasebne resnice, od vsake biti same, od časa, od vsega bitno bivajočega, od vsega človeško eksistencialnega, od zgodovine, od sveta. Zato se govor in njegovo sporočilo tudi ne moreta ravnati po čem takem in mu zato ne more pripadati kaka pravilnost v *tem* smislu. Govor se »ravna« le po »globinskem« strukturnem kodu, ki mu leži v osnovi, pri čemer je tu bistven kod, in ne sporočilo. Sporočilo govora je le manifestacija koda. Barthes izrecno postavi, da je sporočilo govora zgolj *citat* kodov, ki so v njegovi osnovi. In ta Barthesov daljnosežni korak je posledica analitičnega dela C. Lévi Straussa.

V zvezi s tem moram omeniti Žižkovo teorijo o nepremostljivem, prepadnem razločku med realnim in simbolnim/označenim, ki jo Žižek razloži kot nepremostljiv razloček med realnim in bivajočim.** Po tej teoriji je bivajoče zmeraj že načelno ideološko, filozofija kot mišljenje bivajočega *kot* bivajočega je tako že v načelu ideologija. Isto velja tudi za vso poezijo oziroma umetnost, teologijo itd. Po Žižkovi toeriji nepremostljivega razločka med realnim in simbolnim/označenim – kot bivajočim – bivajoče nikoli ne sovpada z realnim, ga ne doseže. Govor je ločen od realnega, ga ne spozna ipd. To pa pomeni, da je vsako bivajoče *kot bivajoče*, da je torej svet kot celota bivajočega zmeraj le produkt neke produkcije – najprej seveda govorne – s čigar produkcijo se seveda obenem re-producira to producirajoče ali »producent«. Žižkova teza je samosvoja formulacija strukturalistične teze o tem, da govoru manjka vsaka *kazalna* funkcija in tudi vsaka *mimetična* razsežnost. Prav zato bivajoče, kakor ga izreče govor – in razen izrečenega ni nobenega bivajočega – ni kaka nasebna »stvar sama«. Seveda ostane pri Žižkovi teoriji nerazrešena »skrivnost« sámo ono realno, saj bi moralo ostati sploh nerekljivo oziroma izjava o njem je načelno nesmiselna. Žižkovo »nedosegljivo realno« tu deluje kot kaka kantovska »nespoznavna stvar na sebi«, ki pa jo je filozofija po Kantu zavrgla kot nesmiselno. Kratko in malo ne biva nobena nasebna »stvar sama« kot »realno« onkraj govornega vesoljstva. Materialistični ideološki obrat razlage tega realnega je teoretično docela nevzdržen. Žižkov teoretični poskus razlage realnega s pomočjo subjektivitete *želje* pa spet spominja na Schopenhauerjevo razlago kantovske stvari na sebi kot *volje*. Vendar to vprašanje z vidika naše teme ni bistveno. Bistvena je tu teorija razločka realnega in simbolnega/označenega kot bivajočega. Ta pa le po svoje formulira strukturalistično tezo o tem, da govor nima niti kazalne niti mimetične funkcije.

Naj le omenim, da se je pri nas v 70. letih na veliko pisalo o »koncu mimesisa«, o »strukturah«, o »koncu pomena«, o »znotrajtekstualnosti«, celo o »koncu človeka« in »koncu subjekta« itd., kar so nekateri razglašali hkrati za »premaganje metafizike« – in pri tem ustrelili debelega kozla. Toda v daleč pretežni večini primerov so bile njihove »razlage tekstov« še vedno tradicionalne historične in eksistenčne, daleč od strukturalistične znanosti.

Strukturalizem izpelje radikalno razčasenje govora, reducirajoč njegovo pripoved in vse njene »figurativne« in »antropomorfne« sestavine na ahronično strukturo in njene elemente ter kombinacijska pravila in transformacijske matrice. Čas in dogodki v pripovedi so manifestacija modela aktantov kot njegovih strukturnih elementov in so zgolj antropomorfizacija ahrone strukture. Struktura ne vsebuje nobenih figurativnih sestavin govora. Kak »dogodek« v pripovedi je zgolj figurativni izraz transformacijskega modela. Kombinacijska pravila nižjih govornih enot ali elementov, kot so fonemi, morfemi, leksemi (po znakovnem sistemu de Saussura), se prenesejo tudi na višje govorne enote. Strukturalna analiza je *elementarna* v izrecnem smislu besede. Govor se ji konstruira iz najmanjših, malih in večjih elementov, ki so od vsega konkretno govornega in figurativnega abstrahirane forme in se razlikujejo le po svoji večji ali manjši zapletenosti. Tako npr. fonem ni kak faktični zvok ali glas govora z neko zvočno/slušno kvaliteto (po de Saussuru ni kaka »substanca«), ampak je le oblika nekih vzajemnih odnosov (razlik). Glas govora strukturalna analiza abstrahira z vpeljavo takih oblik – fonemov – kot njegovih najmanjših elementov, »atomov«. Tudi drugi elementi, morfemi, leksemi, semantemi, ali elementi pripovedi, kot so aktanti, motifemi, mitemi, abstrahirajo vse konkretno govorno in figurativno. »*Najmanjša enota globinskega teksta* je motifem oziroma motifemska sekvenca s svojimi logičnimi relacijami.« (E. Güttgemanns, v že omenjenem zborniku, str. 216.) C. L. Strauss je vpeljal teorijo *mitemov* kot strukturnih elementov konstrukcije mitov in pri tem izvedel isto abstrakcijo vsega mitskega. Mitemi niso mitski stavki ali mitske besede. Mitem predstavlja neko opozicijsko vrednost in je neki »snopič odnosov«. Kombinacijska pravila mitemov dajo neko pomensko funkcijo. »Pomen« tu spet ni to, kar mit pove, njegovo »površinsko« sporočilo s kakršno koli bitno, eksistencialno resničnostno vsebino, ampak le struktura mita, urejenost in razpostavitev mitemov. In zakaj ne bi bilo mogoče – z nekaj truda – konstruirati analognih filozofemov?!

Skratka: strukturalna analiza govora mora izključiti vse »figurativno«, vse eksistencialno, vse, kar diši po historični ali eksistenčni (neznanstveni!) razlagi tekstov/govorov, če hoče biti znanstvena, če hoče biti znanost. To pa je njena odločilna zahteva. Po tem se razlikuje od vse tradicionalne razlage oziroma eksegeze govorov/tekstov. E. Güttgemanns pravi izrecno: »Ker se tradicionalna eksegeza orientira izključno po zgodbi izrazne substance, ne da bi vprašala po njeni grama-

---

* To so v prvi vrsti: *F. de Saussure,* Cours de linguistique générale; nemški prevod Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft, Berlin 1967. *E. Benveniste,* Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft, Frankfurt a. M. 1977. *Cl, L. Strauss,* Strukturale Antropologie, Frankfurt a. M. 1978. *A. J. Greimas,* Strukturale Semantik. Methodologische Untersuchungen, Braunschwig 1970. *R. Barthes,* Am Nullpunkt der Literatur, Düsseldorf 1959. Pomembna so še druga dela in drugi avtorji, npr. *V. Propp, D. O. Via, E. Dumézil, E. Güttgemans, L. Marin, R. Jacobson* idr.

* Roland Barthes, Introduction à l'analyse strukturale des récits, v: Communications 8, 1966; navajam po zborniku »Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horisont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1982, str. 266.

** Glej v knjigi S. Žižek, Jezik, ideologija, Slovenci, Delavska enotnost, Ljubljana 1987, predvsem zadnje poglavje: Realno v ideologiji.

tični bazi, ni znanstveno utemeljena analiza tekstov, temveč rudiment historizma/pozitivizma, ki ji mora lingvistika, idealistično orientirana na govorno kompetenco, ugovarjati.« (V že omenjenem zborniku, str. 216–17.)

Strukturalizem je znanost o govoru/tekstu. Ta znanost izloči – abstrahira – vse sporočilno, figurativno, vso vsebino govora kot zgolj »površino«, na učinek »globinske« strukture. Abstrahira torej tisto, kar navadno imamo za govor, in ga reducira. S tem izključi mimetično razsežnost govora, vsako njegovo *kazalno* (torej razkrivajočo, resničnostno) funkcijo. Izključi tudi vsako samosvojost in enkratnost govorca govora. V zvezi s tem je posebej poučna strukturalistična razlaga Jezusovih prispodob iz evangelijev. Vprašanje o historičnem Jezusu je tu irelevantno. Tekst nas ne usmerja k »govorcu«, temveč k svojemu kodu. E. Güttgemanns pravi: »Osnova pripovedi evangelijev (ali ožje sinoptikov) ni kristološka kerigma..., ampak za vse ‚preproste' pripovedi konstitutivni narativni leksikon motifemov..., ki so v pripovedi načelno mogoči.« In isti dosledno dalje: »Semantična vsebina kakega narativnega teksta leži kot lingvistična baza (leksikon + kombinatorika) pod vsakokratno posamično/jezikovno (v našem primeru grško) verbalizacijo in je kot takšna principialno dostopna *prevodu* v kako drugo posamično/jezikovno verbalizacijo, pri čemer se lahko spremeni tudi ‚kulturološki' prevod, ki je pojav verbalne diahronije. Na podlagi narativne kompetence, pridobljene z učenjem, je *homo loquens* (»človek brbljanja«! – op. I.U.) kot tak (tj. brez predpostavke kakega *vsebinskega* ‚razodetja'!) sposoben danes v moderni verbalizaciji pripovedovati ‚zgodbe o bogu', s katerimi generativno nadaljuje sinoptične ‚zgodbe', tako da je današnje ‚oznanilo' generativna razširitev ‚kanoničnih' sinoptikov. Teoretična posledica tega je, da niti ‚historični' Jezus niti razodeta ‚kerigma' nista lingvistična baza sinoptične in današnje pripovedi, temveč (je takšna baza) v narativno kompetenco *homo loquens-a* spadajoči repertoar (motifem – paradigma) kakor tudi v njem vsebovana sintagmatska kombinatorika, katerih površinska projekcija je verbalizacija ‚pripovedi'. Jezus in kerigma spadata v *pragmatično* bazo narativnega oznanila, ki to oznanilo motivira, ki pa obenem uporablja *a priori* obstoječo lingvistično bazo. Jezus in kerigma sta torej sicer nujen, toda ne zadosten pogoj evangeljske pripovedi; zadosten pogoj je namreč izključno gramatično določljiva narativna kompetenca človeka, tako da je gramatika v vsakem primeru ontološko in logično pred zgodbo.« (V omenjenem zborniku, str. 216.)

Govorni subjekt ali »jaz« je v obzorju in na polju strukturalne analize in njenega razločevanja narativne »površine« in strukturne »globine« – baze – govora nekaj površinskega, neki učinek strukture označevalca. V strukturalni analizi govora je nebistven. Jezus, govorec evangeljskega oznanila, je črtan kot enkraten in neponovljiv. Kdor koli lahko zdaj na podlagi svoje priučene »narativne kompetence« (po kateri postane *homo loques* ali brbljivec) tako rekoč ponovi Jezusa in množi njegov evangelij – brez kakega »razodetja« ali »oznanila« (kerigma), ali »navdiha« ali »nareka«. Dovolj je, da se priuči »narativne kompetence«, tj., da zna upravljati sam svojo generativno poetiko tega govora kot neki stroj za produkcijo takih govorov, kakršni so Jezusova »oznanila«. In predvsem: črtano je razodetje, črtan je navdih, črtan je vsak bitni narek ustvarjanja govornega dela. Niso resnica, bit, zgodovina, svet tiste »stvari same«, ki navdihnejo in narekujejo govor, predvsem govor pesnjenja in mišljenja. Baza govora je zmeraj že kak repertoar ali leksikon nekih elementov in kombinatorika, zmeraj le struktura, kod.

Po istem avtorju strukturalna analiza evangeljskih – Jezusovih – prispodob kaže, da je struktura teh zgodb ista kot struktura ruskih pripovedk, kakor jih je strukturalno razložil Propp (omenjeni zbornik, 197).

V strukturalistični znanstveni razlagi govora/teksta je govor kot sporočilo, kot tisto, kar pove, docela abstrahiran kot »površina« in učinek »globinske« strukturne baze in le *kot tak* predmet strukturalne znanosti. Tako ga ta predstavi in postavi kot svoj lastni znanstveni predmet. Abstrahira celo sam glas govora, s tem ko ga predstavi elementarno oziroma reducira na foneme. Le tako je lahko brez poloviçarstva znanost o govoru. In le tako je svet predstavljen kot učinek strukturne baze in se izpolnjujejo Nietzschejeve besede, da je »die wahre Welt – eine Fabel«. To, kar žene strukturalno znanost o govoru, je brezpogojno hotenje po obvladovanju govorne produkcije sveta kot razpoložljivega vsakršnemu produkcijskemu predmetenju. Sama moderna produkcija kot znanstveno izzivanje sveta je to *hotenje*, ki se tu izkazuje kot *znanost*, kar strukturalizem vsekakor je. Naj v zvezi s tem omenim neke *Heideggrove besede* o bistvu hotenja, ki jih jemljem iz njegovega besedila *Wozu Dichter?* (Čemu pesniki?, 1946, Holzwege, str. 288).

»Im vielfältigen Herstellen wird die Welt zum Stehen und in den Stand gebracht. (...) Etwas vor sich bringen dergestalt, dass dieses Vorgebrachte als ein zuvor Vorgestelltes alle Weisen des Herstellens in jeder Hinsicht bestimmt, ist ein Grundzug des Verhaltens, das wir als das Wollen kennen. Das hier genannte Wollen ist das Her-stellen und zwar im Sinne des vorsätzlichen Sichdurchsetzens der Vergegenständlichung.« (Mnogotero proizvajanje postavlja in ustanavlja svet. (...) Nekaj spraviti predse tako, da to predloženo kot vnaprej predstavljeno v vsakem pogledu določa vse načine proizvajanja, je osnovna poteza tistega obnašanja, ki ga poznamo kot hotenje. Tu imenovano hotenje je pred-stavljenje (proizvajanje), in sicer v smislu naklepnega samouveljavljanja predmetenja.

Heideggrove besede o bistvu hotenja izpovedo obenem bistvo moderne znanstvene proizvodnje – kot iz-zivanja. Svet (v smislu bivajoče v celoti ali priroda ali življenje) je po neki docela odrinjeni, nematični *predodločitvi* že vnaprej predstavljen tako, da ta pred-stavitev določa vse možne načine proizvajanja kot iz-zivanja. Hotenje je takšno proizvajanje na način *naklepnega* predmetenja. Naklepno pomeni tu premišljeno namerno, znanstveno preračunano na učinek: opredmeteni in vsakršnemu predmetenju in samo predmetenju razpoložljivi svet. Takó vnaprej predstavljeni ali proizvedeni svet kot razpoložljiv v vsakem pogledu določa vse načine proizvajanja – iz-zivanja – (torej vse načine znanstvene produkcije). In prav to vnaprejšnje pred-stavljenje ali proizvajanje sveta kot razpoložljivega za to, postane s strukturalno znanostjo o govoru zdaj tudi sámo znanstveno preračunano – naklepno – proizvajanje ali izzivanje sveta. Hotenje postane in je znanost. Strukturalizem se izpolnjuje kot strukturalna znanost o govoru ter ga tako naredi razpoložljivega znanstveni produkciji sveta. Glede na tradicijo, ki je verjela v resničnost sveta (kar Nietzsche ironizira), svet zdaj ni ne resničen ne lažen ali navidezen, ker je edinole razpoložljiv. Kot tak je le še »fabula«, »zgodba«: to z znanstveno produkcijo pred-stavljeno. In TO »fabulo« sveta obvladuje strukturalna znanost o govoru: strukturalizem. Prav zaradi takšne narave sveta govor ne more – ne sme imeti – nobene resničnostne, *kazalne* funkcije, po kateri bi kazal káko nasebno »stvar sámo«.

Güttgemanns v prejšnjem navedku pravi, da: »Jezus in kerigma spadata v *pragmatično* bazo narativnega oznanila, ki to oznanilo motivira, ki pa obenem uporablja *a priori* obstoječo lingvistično bazo«. Ta »pragmatična baza« se tiče semantične »površine«, in torej sporočila govora. Pragmatična baza motivira oznanilo; če posplošimo, motivira govor ljudi. S to pragmatiko se pred-stavi ali producira svet kot produktivno razpoložljiv; in teorija TE produkcije je generativna poetika govora. Pragmatična baza govora, ki govor motivira ali žene, je produkcija sveta kot razpoložljivega in obvladljivega. Kar pravzaprav *žene* ali motivira, je *hotenje po razpolaganju ali obvladovanju »sveta«. A priori* obstoječe sredstvo ali stroj *tega* hotenja pa je *lingvistična baza.* Njena teorija je strukturalizem. V njem je zbrana najvišja moč hotenja v prej naznačenem smislu.

V zvezi s tem ne smemo prezreti spremembe »vloge« subjekta. Subjekt ali nosilec ideologije in s tem seveda enako znanosti/tehnike zdaj ni več kaka človeška osebnost ali družba ali narod, razred, kasta ipd., čeprav nekateri »strukturalisti« še vedno radi šarijo z razrednostjo.

Kdo ali kaj je zdaj subjekt ideologije/znanosti/tehnike v njihovi bistveni brezrazličnosti? Kdo ali kaj je tisto, kar se z ideologijo re-producira? Tisto, kar *žene* govor kot tak in torej vso ideologijo s kritiko ideologije vred, se je pokazalo kot *hotenje* po brezpogojnem razpolaganju in obvladovanju sveta. To hotenje sámo je znanost. Strukturalizem je znanost obvladovanja produkcije sveta s pomočjo obvladanega govornega stroja. Subjekt v novoveško tradicijskem smislu, subjekt kot človeška osebnost, kot univerzalni rod, kot narod, kot družba, kot razred, kot kasta itd. je s tem črtan kot tisto nosilno sámo. Tradicionalni novoveški subjekt z nastopom modernosti pade v svoji »absolutnosti« in svobodnosti kot neka iluzija, kar pokaže že Nietzsche. Tudi dogodek padca tega subjekta zaznamuje modernost. In tako imenovana post-modernost kot naš čas s strukturalizmom le dožene ta dogodek do posebne dovršitve. Tisto, kar »leži v osnovi«, kar je »nosilna podlaga« in gonilo vse produkcije – v prvi vrsti znanstveno obvladane govorne produkcije sveta – je *hotenje* kot naklepno, znanstveno preračunano samouveljavljanje brezpogojnega predmetenja vsega. In to hotenje je »utelešeno« v mnogoterih in različnih znanstvenoprodukcijskih sistemih, ki so zdaj »subjekti«, pri čemer je ono *hotenje* njihova *subjektiteta* sama kot taka. Zato ne gre več niti za subjektivnost niti za subjektiviteto, kakor jo je mislila predmoderna doba. Subjektiteta je znanost sama v tu opredeljenem smislu. Ta subjektiteta ni kaj človeškega, ampak je tisto, kar posvaja človeka v svojega funkcionarja, uslužbenca, delavca, ustvarjalca, tekmovalca, zmeraj znotraj nekih posebnih produkcijskih sistemov. Vsi moderni produkcijski sistemi so »utelešenja« *te subjektitete hotenja kot znanosti* in zato le-ti niso več – bitno samosvoji, svobodni – subjekti. Ideologije nosi to hotenje kot znanstvena subjektiteta. Razrednost, ki je imela prej, npr. še pri Marxu, tako silovito svetovnozgodovinsko vlogo, zdaj kratko malo zgubi vsako tehtnost. Človeški rod, narod, razred, kasta, posamezna osebnost ali individuum so, kar so, le kot povzeti ali posvojeni funkcionarji znanstvenoprodukcijskih sistemov kot »utelešenj« subjektitete onega *hotenja:* znanosti same. Nikakor pa to niso več svobodni subjekti. V tem vidim bistveni smisel strukturalistične teze o »koncu subjekta«.

Glede na rečeno izključenost vsake kazalne in mimetične funkcije govora in s tem vsake njegove zunajgovorne resničnostne razsežnosti, glede na črtanje vsake nasebne »stvari sáme« iz dometa govora je očitno, da je strukturalizem dosledno sovražen izvorni fenomenologiji in fenomenološki hermenevtiki. Strukturalizem nujno in brezpogojno odbija fenomenologijo in fenomenološko hermenevtiko, jima je brezpogojno nasproten in sta zato od te strani deležni silovitega zavračanja in napada. Od tod izvira ves kritični naboj strukturalizma; in tega se moramo zavedati principialno. Če hoče nastopati kot znanost v današnjem smislu, mora abstrahirati vsako nasebno »stvar sámo«, ki naj bi jo govor ubesedil in imel v nji zagotovljeno svojo *kazalnost.* »Stvar sáma« mora biti reducirana na učinek nezavedne strukturne baze. V napadalni potezi strukturalizma pa se kaže njegova ideološkost. Obenem pa je očitno, da kritične zahteve, naslovljene na strukturalizem, češ da se mora otresti svoje dogme o prednosti koda (in strukture) pred sporočilom ter si tako omogočiti pot nazaj k hermenevtiki in njeni zgodovinski in eksistenčni interpretaciji »površinskega« sporočila govora (npr. Paul Ricoeur, ki pri tem hermenevtiko misli v tradicionalnem smislu; glej v že omenjenem zborniku, 248–339), zgrešijo njegovo bistvo. Zgrešijo njegovo notranjo sistemsko koherenco, ki mu zagotavlja znanstvenost.

Ali ni npr. tudi fizika lahko zares znanost npr. o strukturi materije le, če dosledno abstrahira vse »čutno« in sploh vse tisto, s čimer se navadno srečujemo v svetu? In če obenem zavrže tudi relevantnost vsake domneve o kaki »zunajfizikalni« »resničnosti« ali nasebni »pravilnosti« svojih stavkov! Fizikalna oziroma sploh znanstvena razlaga reke Drave abstrahira vse tisto, s čimer se srečujemo in kar nas obdaja in navdaja, če se peljemo po nji s čolnom skozi njeno krajino ali če se sprehajamo po njenih bregovih. Strukturalna znanost o govoru mora abstrahirati in reducirati sam govor. Vendar se pri tem zastavlja naslednje odločilno vprašanje: Kdaj in kako je bilo odločeno, da je *govor* nekaj takega, kar je svojemu lastnemu bistvu primerno lahko samó predmet znanosti, ki je dandanes po svojem bistvenem smislu tehnika? Strukturalizem kot znanost o govoru se drži in je kot tak sploh mogoč v obzorju neke bitno-bistvene predodločitve o bistvu govora, ki ostaja pri njem – neogibno neizprašana, docela odrinjena kot možno vprašanje. To je predodločitev o tem, da je govor po svojem bistvu izčrpan kot *predmet znanosti.* To je tematično nepremišljena predodločitev o tem, da je govor brezpogojno in brez *bistvenega* »ostanka« razpoložljiv preračunanemu predmetenju. In ta predodločitev o bistvu govora je izvorno sovisna z neko drugo tematično nepremišljeno predodločitvijo o bistvu človeka kot govoreče živali (homo loquens, zoon lógon échon, animal rationale). Prav zaradi potlačene in nepripuščene predodločitve o svojem »predmetu« – govoru – je strukturalizem ideologija. Ideologija je prav kot taka znanost o govoru. In kot vsaka je tudi ta ideologija neka delovanjska – produkcijska – perspektiva produkcijskega sistema znanosti in njenih »nosilcev« ali *posvojencev.* Njegova osnovna mera ni niti resnica niti pravilnost (v smislu kake usklajenosti s káko »stvarjo sámo«), ampak produktivnost, produktivna učinkovitost tega sistema samega. Njegova mera je znanstvenost: notranja sistemska koherenca nje same kot produkcijskega sistema. Tako biva znanost; in strukturalizem v tem smislu ne podlega kritiki. Strukturalizem je kot znanost svoj lastni produkcijski sistem. Je v celoti neka generativna poetika govora: teorija nekakšnega govornega stroja za produkcijo *sveta* v prej naznačenem smislu. In prav kot tak je *svetovni nazor* (drugo ime za ideologijo!). Strukturalizem ni samó neka dogmatska postavka o filozofskem značaju govora, kakor njegovo ideološkost opredeli Paul Ricoeur (glej omenjeni zbornik). Strukturalizem je svetovni nazor in kot tak je ideologija. Ta ideologija pripada duhu evropskega – planetarnega – nihilizma; pripada torej »duhu« naše dobe. Ali, kakor je rekel Barthes: »Kar se v pripovedih godi, je – gledano iz kazalnega odnosa – NIČ. Kar se godi, je edinole govorica, pustolovščina govorice, katere prihod lahko samó slavimo.« NIČ, ki se tako godi, je znanost sama kot produkcijski sistem. Dogajanje *tega* NIČA je dogajanje tistega *hotenja,* katerega bistvo sem prej naznačil. In to dogajanje je v pravem smislu besede nihilizem. Kot znanost, kot svetovni nazor v prej naznačenem smislu, kot ideologija strukturalizem pripada nihilizmu, je neka njegova dovršena oblika. Kot tak pa je mogoč le v pozabi ali izrinjenosti svojega lastnega *izvora,* zato to ni njegova notranja pomanjkljivost, ampak njegova prednost in premoč. S strukturalizmom je dosegla vrhunec »brezdušnost« evropskega duha: z njim evropski duh vstane kot neduh. Tega ne smemo razumeti niti moralistično niti pejorativno. Ker je strukturalizem v naznačenem samosvojem smislu *svetovni nazor,* se z njim izpolnjuje izguba sveta samega kot tistega, ki nikakor ni produkt kake produkcije. Toda te trditve prihajajo že iz nekega obzorja znova vzpostavljene bistvene razlike, ki se prebije s fenomenologijo. Teza R. Barthesa neizrecno izrazi radikalno in nepomirljivo nasprotje fenomenologiji in fenomenološki hermenevtiki; in to nasprotje je treba vzdržati.

Dosedanji premislek kaže, da je več kot le problematično današnje pogosto zatrjevanje, češ da je naš čas čas konca ideologij. Nasprotno, naš čas, še posebej tisti, ki se ima za postmodernega, je čas brezpogojnega vladanja ideologij, pri čemer je ideologija kot svetovni nazor po svojem bistvu znanost – in znanost sama je tehnika. Zato je naš čas čas brezpogojnega vladanja *tehnike* v obzorju *nebivanja njenega bistva.* Ker je ideologija povsod, ker so padle bistvene razlike med ideologijo in znanostjo, med ideologijo in filozofijo, med tehniko in umetnostjo itd., nastaja videz, kakor da ideologije ni nikjer. Boj proti ideologiji je sam lahko le ideološki. Ideološkokritiška razsežnost in naboj strukturalizma kažeta njegovo lastno ideološkost. Ideologija je danes normalno stanje »duha« nihilizma. Toda ta brezrazličnost sama dandanes še *ne biva.* Kajti *bivanje* brezrazličnosti kliče bistveno/bit-

no *razliko.* Zaradi nebivanja brezrazličnosti se danes še vedno ne uravnavajo jadra po ostrem vetru razločitve.

Premislek o ideologiji se je zadrževal pri nekaterih ključnih zgodovinskih mestih njenega »razvoja«. Bistvena intencija tega premisleka je opozoriti na dejansko zgodovinsko stanje duha naše dobe. Ne gre za zgolj prikaz pojmovanja ideologije pri tako imenovanih »meščanskih« teoretikih, pri Marxu in marksizmu, pri Nietzscheju in pri strukturalistih, ampak so ti tu izbrani zato, ker se skozi njihova pojmovanja kaže in uveljavlja obče stanje »duha« naše dobe kot nekaj nepoljubnega. Ta doba s tem tone v svoj duhovni mrak.

Se nadaljuje!

Tine Hribar Bivanje in bistvo

Od Platonove bivajočosti bivajočega kot *ideje* do Nietzschejeve določitve biti kot *vrednote,* se pravi skozi vso zgodovino filozofije kot metafizike, je bit potisnjena v vlogo apriorija, do katerega je človek v odnosu kot umno bitje, z ravnodušnostjo, zaradi katere *razlika* biti in bivajočega za metafiziko ne more postati vprašljiva. Toliko bolj to velja za *razliko* med biti in bivati, ki se je kot take lahko zavemo šele tedaj, ko uzremo *razliko* med bitjo in bivajočim. V metafiziki pomeni biti isto kot bivati. Znotrajmetafizična razlika ni razlika med bitjo in bivajočim oziroma med biti in bivati, marveč razlika med bistvom in bivanjem. Ontološki dokaz o bivanju Boga, po katerem je bit, ker bivanje spada k samemu bistvu (pojmu) Boga, realni božji predikat, temelji na neposrednem spregledu ontološke diference, na neposrednem spregledu razlike med bitjo in bivajočim, s tem pa tudi razlike med biti in bivati.

Ko metafizika bit določi kot apriorij, sicer izpostavi prednost biti pred bivajočim: bit naj bi bila prej kot bivajoče. »Toda tako je mišljena bit ravno iz bivajočega za bivajoče in samo tako, pa naj metafizika razlaga to apriorno kot tisto prejšnje glede na stvar ali kot to, kar je prednostno po redu spoznavanja in predmetnih pogojih.« Prav razumevanje biti kot apriorija, kot takšnega ali drugačnega temelja bivajočemu, prepreči misliti bit kot bit. Čeprav metafizika, ko se vpraša po bivajočem kot bivajočem, priznava, da bivajočega ni brez biti, da brez biti bivajoče ni bivajoče, v odgovoru na svoje vprašanje bit takoj preloži v neko bivajoče. Pa naj je to najvišje bivajoče v pomenu vrhovnega vzroka, izjemnostno bivajoče v pomenu subjekta subjektivitete kot pogoja možnosti objektivitete ali pa v heglovski varianti povezave obeh navedenih utemeljitev biti v absolutno najvišje bivajočem v pomenu brezpogojne subjektivitete. Ta subjektiviteta daje brezpogojni odgovor, zakaj je bivajoče, in ne rajši nič.

Vprašanje o vrhovnem vzroku in najvišjem bivajočem razlogu, temelju bivajočega, kar Leibnizovo vprašanje v svojem jedru je, vznikne že na začetku metafizike, pri Platonu in Aristotelu, se pravi iz bistva metafizike. Ker metafizika bit misli kot bit bivajočega, kot bit v bivajočem, mora izrekati *theion,* je neogibno *teo*-logija. In to prav tedaj, ko se potrjuje kot *onto*-logija, ko izreka bivajoče kot bivajoče, *on he on.* Čeprav je Nietzschejeva metafizika na videz zelo oddaljena od onto-teologije, je kot ontologija obenem tudi teologija. Bit v pomenu bistva bivajočega misli kot voljo do moči. Bivanje bivajočega kot takega in v celoti razume teološko, kot večno vračanje enakega. Zato gre pri Nietzscheju za metafizično teologijo, za negativno teologijo posebne vrste, katere negativnost se kaže v stavku: Bog je mrtev. Prav zato to ni ateistično, marveč onto-teološki stavek.

Onto-teološko bistvo metafizike vsebuje izmenično naravnanost ontologije in teologije druge na drugo. Ker metafizika ne misli biti kot biti, marveč jo misli kot bit bivajočega, v pomenu bivajočega kot takega, misli le bivajoče, in to glede na njegovi dve vezani določili, glede na esenco in eksistenco, bistvo in bivanje. Vendar se teh dveh določil bivajočega *kot* bivajočega, biti bivajočega, le dotakne, ne misli pa ju iz same biti. Niti vsake zase niti obeh skupaj, a glede na njuni razliki. Kakor da bi ta razlika, pripomni Heidegger, padla z neba. To se zlasti izrazito pokaže v načinu, kako metafizika obravnava počelo bivajočega, tisto, čemur pravi transcendenca. »Ta beseda imenuje najprej prekoračenje bivajočega k tistemu, kar kot bivajoče v svojem kajstvu (kvalifikaciji) je. Prekoračenje k esenci (essentia) je transcendenca kot to transcendentalno. Kant je v skladu s kritično omejitvijo bivajočega na predmet izkustva izenačil to transcendentalno s predmetnostjo predmeta. Transcendenca pa obenem pomeni to transcendentno,