

TAMPEREEN YLIOPISTO

# Subjektin paluu

---

Katsaus Slavoj Zizekin ideologiateoriaan

Viljami Vaskonen

Tiedotusopin pro gradu -tutkielma  
Toukokuu 2013

TAMPEREEN YLIOPISTO

Viestinnän median ja teatterin yksikkö

VASKONEN, VILJAMI: Subjektin paluu. Katsaus Slavoj Zizekin ideologiateoriaan

Pro gradu -tutkielma, 50 s.

Tiedotusoppi

Toukokuu 2013

---

Pro gradu –tutkielmassani *Subjektin paluu – katsaus Slavoj Zizekin ideologiateoriaan* tarkastelen slovenialaisen marxilaisen filosofin Slavoj Zizekin käsityksiä ideologiasta sekä hänen muotoilemaansa ideologiakriittistä tutkimusmenetelmää. Pysin samalla positiivisena Zizekiä joukkoviestinnän tutkimuskentälle tarkastelemalla, kuinka hänen teoriasa ideologiasta sijoittuu suhteessa sitä edeltäviin marxilaisiin ideologiateorioihin, ja toisaalta kuinka hänen ranskalaiselta psykoanalyttikolta Jacques Lacanilta omaksumansa käsitykset suhteutuvat tieteenalalla vallitseviin post-strukturalistisiin käsityksiin subjektista, subjektivaatiosta ja kielestä.

Zizek näkee yhteiskunnan historiallisena ja antagonismien jakamana rakennelmana, jonka keskeinen koossa pitävä elementti on ideologia. Zizekin rakenteellinen ideologiakäsitys perustuu pitkälti ranskalaisen marxilaisen filosofin Louis Althusserin työn kriittiselle jatkokehitylle. Althusser omaksui Lacanilta psykoanalyttisen käsityksen yksilöiden kielen tavoin rakentuneesta tiedostamattomasta, mutta ei ymmärtänyt Zizekin mukaan lacanilaista subjektikäsitystä oikein tulkitessaan subjektiivisuutta puhtaasti ideologisena väärintunnistuksena. Tällöin hän ei kykene Zizekin mukaan tyydyttävästi selittämään, mistä yhteiskuntaa koossapitävät ja kapitalismin tuotantosuhteet uusintavat ideologiat kumpuavat.

Zizekin tavoitteena on palauttaa subjekti yhteiskunnallisen ja ideologiakriittisen tutkimuksen työkalupakkiin. Zizek näkee Lacanin – ja samaten itsensä – rationalismin ja valistusfilosofian tradition jatkajana, jonka käsitys subjektista ilmentää partikulaarisen, rajallisen ja ajallisen ihmisolion mahdottomuutta kokea symbolista todellisuutta johdonmukaisena tai ”omanaan”. Symbolisiin identifikaatioihin palautumaton osa subjektista ilmenee lacanilaisen käsityksen mukaan eräänlaisena nautintona (*jouissance*), jonka vangitseminen fantasioiden avulla on ideologian toiminnan keskeinen ulottuvuus. Zizekin ideologiakritiikkiä voisikin nimittää symbolisen todellisuuden psykoanalyysiksi.

Joukkoviestintätutkimukselle Zizekin ideologiakritiikki antaa uudenlaisen käsitteistön analysoida kulttuurisia ja ideologisia tekstejä ja representaatioita, mitä olen tässä tutkimuksessani pyrkinyt esittelemään. Zizekin ansioksi voi lukea sen, että hän ei tyydy vain kuvailemaan ja luokittelemaan symbolisen todellisuuden diskursseja, vaan hän pyrkii myös selittämään, mistä ideologiat kumpuavat ja miten ne vetoavat ihmisiin. Seuraava askel olisi tietenkin soveltaa teoriaa empiiristen aineistojen käsittelyyn.

Tärkein lähde Zizekin käsityksiin on tässä tutkimuksessa ollut hänen teoksensa *The Sublime Object of Ideology* (1. kerran 1989), missä hän esittelee filosofiansa ja ideologiakritiikkinsä päälinjat. Olen kuitenkin pyrkinyt hyödyntämään myös hänen muutakin tuotantoaan (mm. (toim.) *Mapping Ideology* (1994) ja *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology* (1999) ), kun minun on tarvinnut tarkentaa tai varmistaa tulkintojani *Ideologian ylevän objektin* muotoiluista. Kommentaarisenä viitteenä Zizekiin olen käyttänyt Matthew Sharpen ja Geoff Boucherin teosta *Zizek and Politics. A Critical Introduction* (2010). Reflektiopintaa Zizekin käsityksille olen hakenut mm. Stuart Hallin teoksesta *Identiteetti* (1999) ja Frantz Fanonin kirjasta *Black Skin, White Masks* (1967). Ideologiateoreettisen tutkimuksen traditioita avaavien Juha Koiviston ja Lauri Mehtonen (toim.) kirjalla *Otteita ideologiasta* (1991). Esittelen tutkielmassani myös Althusserin rakenteellisen ideologiakäsityksen, siten kuin hän muotoilee sen teoksessa *Ideologia ja ideologiset valtiokoneistot* (1984).

## Sisällys

1. Johdanto .....	1
1.1 Tutkimusongelma .....	2
2. Ideologia - harhaako se vain? .....	4
2.1 Subjekti-käsitteen kehittyminen .....	9
2.2 Ideologiateorian strukturalistinen murros: Louis Althusser .....	13
2.2.1 Interpellaatio .....	15
2.2.2 Ideologiset valtiokoneistot .....	17
3. Ideologia Zizekin mukaan .....	19
3.0.1 Usko ulkopuolisena käytäntönä kannattelee fantasiaa .....	23
3.0.2 Nautinto on yhteiskunnallinen seikka .....	24
3.0.3 Juutalainen ideologisenä fantasiana .....	27
3.1 Zizekin keinot tutkia ideologiaa .....	29
3.1.1 Ideologisen fantasian läpäiseminen .....	32
3.2 Zizekin paluu valistukseen .....	35
3.3 Zizek ja post-strukturalismi .....	38
3.3.1 Kysymys kielestä .....	40
4. Johtopäätöksiä .....	44
KIRJALLISUUS .....	49

# 1. Johdanto

Ideologiateoriat eivät ole nauttineet suurtakaan suosiota viimeaikoina kotimaisessa joukkoviestintätutkimuksessa. Kuvaavaa on, että edellinen Tampereen yliopiston tiedotusopin laitoksen ideologiateorioita koskeva tutkimus<sup>1</sup> on yli 20 vuoden takaa. Lieneekö hiljaiselon syynä sitten ideologiateorioiden kytkeytyminen marxilaiseen tutkimusperinteeseen, jonka länsimaisen liberaalin kapitalismin voitto idän reaalisosialismista näytti pitkäksi aikaa lamaannuttaneen?

Tänään länsimaisen kapitalismin voittokulku näyttäisi kuitenkin pysähtyneen. Viisi vuotta sitten alkanutta globaalia finanssikriisiä ei olla saatu vielä kukaan hallintaan, ja taloudellisessa kurimuksessa erilaiset liberaaleja arvoja vastustavat fasisitiset ja äärioikeistolaiset liikkeet nauttivat Euroopassa kasvavaa suosiota. Francis Fukuyaman tunnettu julistus historian lopusta ei ole myöskään onnistunut lunastamaan lupaustaan demokratian ja liberaalien kansalaisoikeuksien globalisoitumisesta kapitalismin rinnalla. Päin vastoin autoritaariset ja totalitaariset hallinnot esimerkiksi Kiinassa ja Lähi-idässä toimivat saumattomasti osana globaalia kapitalistista talousjärjestelmää.

Siitä huolimatta meidän on vaikea keksiä vaihtoehtoja kapitalismille. Kuten Slavoj Zizek (1994, 1) provokatiivisesti huomauttaa: meidän on helpompaa kuvitella (esim. ekokatastrofia seuraava) maailmanloppu, kuin kapitalismin tai markkinatalouden päättymisen. Zizekin käsitys ideologiasta pyrkiikin selittämään, miksi vaihtoehtojen näkeminen on vaikeaa ja mitä tästä tiedostetusta tai tiedostamattomasta sitoutumisesta markkinatalouden käytäntöihin seuraa. Hän ymmärtää ideologian käsitteen laajasti katsoen marxilaisen kontekstin kautta: se on elementti, joka pitää koossa taloudellisten ristiriitojen jakamaa kapitalistista yhteiskuntaa.

Mutta näkemykset siitä, mitä ideologia on olemukseltaan ja miten se toimii, vaihtelee myös marxilaisten tutkijoiden keskuudessa. Ideologiaa käsiteltiin pitkään yksilöiden tietoisuuden ilmiönä; erilaisina maailmankuvina tai sosiaalisten ryhmien aatejärjestelminä, jotka perustuvat niiden

---

<sup>1</sup> Koiviston ja Mehtosen (1991) toimittama *Otteita ideologiasta*.

"objektiivisiin" yhteiskunnallisiin etuihin. Sittenkin joukko teoreetikoita kyseenalaisti koko käsityksen "tietoisuudesta" tai itsenäisestä ajattelevasta ihmisestä.

Stuart Hallin (1999, 36-37) mukaan keskeisimpiä vaikuttajia subjektikäsitteiden muutokselle oli ranskalainen marxilainen filosofi Louis Althusser, joka väitti että ihmisen käsitys itsestään vapaana ja rationaalisen subjektina perustuu ideologiseen väärintunnistukseen. Althusserin myötä yleistyi näkemys, jonka mukaan yksilöt eivät voineet aidossa mielessä olla historian tekijöitä (tai subjekteja), sillä he saattoivat toimia vain toisten tekemien historiallisten ehtojen pohjalta, joihin he olivat syntyneet, ja käyttäen vain aineellisia ja kulttuurisia resursseja, jotka aiemmat sukupolvet olivat heille tuottaneet.

Tämän tutkimuksen tavoitteena on kartoittaa näitä ideologiaa ja subjektia käsitteleviä teoreettisia kehityskulkuja ja tarkastella, mitä uutta Slavoj Zizekin käsitykset niistä tuovat esiin. Vaikka Zizekin käsitys ideologiasta perustuu pitkälti Althusserin teorioille, menee Althusser hänen mukaansa harhaan hylätessään kokonaisuudessaan subjektin kategorian. Vaikka Althusser omaksuikin lacanilaisesta psykoanalyysistä käsityksen kielen tavoin muotoutuneesta tiedostamattomasta, hän ei silti Zizekin mukaan ymmärtänyt oikein Lacanin subjektifilosofiaa, joka on Zizekin mukaan avainasemassa ideologian toiminnan ymmärtämisessä.

Pyrin tässä tutkimuksessa tarkastelemaan, voisiko Zizekin lacanilainen ideologikritiikki antaa joukkoviestintätutkimukselle uudenlaisen käsitteistön ja menetelmän lukea kulttuurisia tekstejä.

## 1.1 Tutkimusongelma

Tutkimukseni tavoitteena on selvittää, mitä annettavaa slovenialaisen marxilaisen filosofin Slavoj Zizekin käsityksillä ideologiasta ja ideologikritiikillä voisi olla nykypäivän kulttuuri- ja joukkoviestintätutkimukselle. Samalla pyrin sijoittamaan Zizekin joukkoviestinnän tutkimuskentälle kahden sille olennaisen tradition tai diskurssin kautta:

1. miten Zizekin käsitys ideologiasta sijoittuu suhteessa sitä edeltäviin marxilaisiin ideologiateorioihin?

## 2. mikä on Zizekin suhde "tietoisuusdiskurssiin" tai käsityksiin subjektista?

Zizekin (2008, 171) nimittää omaa tutkimusmenetelmäänsä ideologiakritiikiksi. Menetelmä perustuu ranskalaisen filosofin Louis Althusserin kehittelemän rakenteellisen ideologiateorian jatkokehittelylle lacanilaisen subjektiteorian avulla, jota Althusser ei Zizekin mukaan ymmärtänyt oikein. Tältä osin pyrin tarkastelemaan millä tavoin Zizek näyttäytyy osana marxilaista traditiota, joka näkee yhteiskunnan historiallisena rakennelmana, jonka keskeinen koossa pitävä elementti on ideologia.

Zizek on läpi kirjallisen teoreettisen tuotantonsa esittänyt ankaraa kritiikkiä subjektikäsitteiden hylännyttä filosofiaa ja anglo-amerikkalaista kulttuurintutkimusta kohtaan, jonka teoreettisen perustan hänen mukaansa muodostavat "kielellisen käänteeseen" post-strukturalistiset ajattelijat, kuten Jacques Derrida, Michel Foucault ja Gilles Deleuze (Sharpe & Boucher 2011, 61). Tämän tutkimuksen puitteissa en pysty käsittelemään yksityiskohtaisesti Zizekin käymää debattia alan klassikkojen kanssa, mutta pyrin muotoilemaan karkeasti ne pääkysymykset, jotka erottavat Zizekin tästä myös joukkoviestintätutkimukselle tärkeästä traditiosta.

Luvussa 2 esittelen Zizekille keskeisten käsitysten ideologian ja subjektin historiaa, miten niitä on käsitelty ja käsitteellistetty länsimaisessa akateemisessa ja marxilaisessa traditiossa. Esittelen luvussa myös Althusserin rakenteellisen teorian ideologiasta, jonka perustuksille Zizek rakentaa omansa.

Luvussa 3 keskityn Zizekin teoksessaan Ideologian ylevä objekti<sup>2</sup> muotoilemiin käsityksiin ideologiasta; miten hän kritisoi Althusserin teoriaa ja rakentaa sen pohjalta oman ideologiakriittisen menetelmänsä. Pyrin luvussa myös esittämään, millainen on Zizekin käsitys kartesiolaisesta subjektista tänään, ja kuinka hän kritisoi subjektin hyljänneitä "post-ajatteliijoita".

Luvussa 4 pyrin esittämään oman arvioni Zizekin ideologiakritiikistä; mitä Zizekillä voisi olla annettavaa joukkoviestintätutkimukselle tänään.

---

<sup>2</sup> Olen käyttänyt tässä tutkimuksessa kirjan uusinta englanninkielistä laitosta vuodelta 2008, johon Zizek on laatinut uuden johdantoluvun. Ideologian ylevä objekti on Zizekin esikoisteos, ja hän on jatkanut siinä esittelemiensä ongelmien ja kysymysten käsittelyä. Hänen ajattelunsa kehityksen arvioiminen jää kuitenkin tämän tutkimuksen tavoitteiden ulkopuolelle. Olen kylläkin pyrkinyt hyödyntämään hänen muutakin tuotantoaan tarkentaakseni ja varmistaakseni tulkintojani Ideologian ylevän objektin muotoiluista.

## 2. Ideologia – harhaako se vain?

Arkikielessä ideologia tapaa tarkoittaa johdonmukaista poliittista maailmankatsomusta. Tämän käsityksen valossa tavataan puhua "vasemmistolaisesta" tai "oikeistolaisesta" tai kenties "vihreästä" ideologiasta. Arkikielinen käsitys ideologiasta on neutraali: se ei aseta niitä paremmuusjärjestykseen, vaan sitä käytetään pikemminkin erilaisten aatemaailmojen luokitteluun tai kuvailuun (Pietilä 1991a, 53).

Arkikäsitys ideologiasta toimii käytännöllisenä käsitteenä liberaalissa pluralistisessa demokratiassa, jossa vaikuttaminen tapahtuu vaalien kautta. Kun tiedämme suunnilleen, mitä ideologiaa mikään puolue edustaa, voimme valita meille sopivan aatteen kuin marketista itseäni miellyttävän brändin. Vasemmistolaiset edustavat yhteiskunnan köyhiä ja vähäväkisiä, vihreät luontoa ja oikeistolaiset rikkaita ja menestyneitä.

Arkikäsitys ideologiasta sisältää implisiittisesti ajatuksen, että on olemassa ei-ideologista ajattelua, että maailmankuva voi olla puolueeton tai objektiivinen (tämä on oman kokemukseni mukaan yleistä toimittajien keskuudessa). Näin ideologia saa implisiittisesti kielteisen sävyn: se on jotain, joka sulkee silmänsä todellisuudelta, totuudelta tai tulkitsee sitä "vasemmistolaisesta", "marxilaisesta" tai "oikeistolaisesta" vinkkelistä, näin vääristäen objektiivisia tosiasioita.

Ideologiakäsitettä on sen historiassa käytetty kuitenkin myös välineenä ymmärtää yhteiskuntaa ja sen toimintaa.

Käsitteen keksi Ranskan vallankumouksen jälkimainingeissa Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy, jonka oli nimettävä Pariisiin perustetun Kansallisen Instituutin moraalisten ja poliittisten tieteiden osasto. Moraaliset ja poliittiset tieteet muuttuivat ideologiatieteeksi. De Tracy johti käsitteen ideologia kreikankielen sanoista *eidōs* (idea, muoto) ja *logos* (ajattelu, oppi). Uusi tiede alkoi tutkia ideoiden muodostumista lähtökohtanaan aistihavainto. Päämääränä oli, että kieli olisi sopuosoinnussa havainnoin saatujen tosiasioiden kanssa. (Uusitupa 1991, 7-9)

Ideologia sai kielteisen merkityksensä Napoleonilta, joka ajautui 1800-luvun alussa erimielisyyksiin liberaalien tasavaltalaisten kanssa, joita de Tracy ja ideologiien koulukunta edustivat. Napoleon kutsui ideologiaa hämäräksi metafysiikaksi, joka johtaa verenhimoisten ihmisten valtaan. Siitä lähtien poliittisia vihollisia alettiin Ranskassa leimaamaan ideologeiksi, ja ideologia ymmärrettiin todellisuudelle vieraaksi haaveiluksi, illuusioiden rakenteluksi ja abstraktiksi teoretisoinniksi. (emt, 9-10)

Tarve ideologiakäsitteelle syntyi uudelleen marxilaisen yhteiskuntateorian problematiikasta. Mikä saa ihmiskunnan työtätekevän enemmistön alistumaan vapaaehtoisesti tuotantovälineet omistavan vähemmistön, kapitalistien, riistettäväksi? Miten hallitseva ja alistettu luokka muodostavat toimivan yhteiskunnan sen perusristiriidasta huolimatta? Ideologia on käsite, jolla marxilaiset ovat pyrkineet ratkaisemaan ongelmaa. Marx itse ei kuitenkaan tuottanut johdonmukaista teoriaa ideologiasta (Althusser 1984, 114). Hän kylläkin käytti termiä jo varhaisissa töissään, juurikin Napoleonilta periytyneessä kielteisessä merkityksessä (Uusitupa 1991, 11-12). Väitöskirjassaan (1841) Marx rinnastaa ideologian "tyhjämpäiväisiin hypoteeseihin"(emt.).

Myöhemmässä tuotannossaan Marx käytti ideologiakäsitettä pääasiassa kritisoidessaan poliittisia vastustajiaan, joita hän poleemisesti kutsui ideologeiksi ja heidän filosofioitaan, maailmankatsomuksiaan ja näkökulmiaan ideologiaksi (Uusitupa 1991, 16-17). Esimerkiksi teoksessaan *Filosofian kurjuus* Marx (1978a, 222, 227) hyökkää ranskalaista teoreetikkoa Proudhonia ja tämän teosta *Kurjuuden filosofia* vastaan syyttäen tämän kansantaloustieteellisiä näkemyksiä ideologisiksi ja häntä itseään ideologiksi.

Marx ei määrittele käsitteitä, mutta lataa Proudhonia vastaan syytöksiä, jotka kenties auttavat ymmärtämään, mitä hän ideologialla saattaa tarkoittaa. Hän syyttää Proudhonia siitä, että hän sivuuttaa tuotantosuhdeiden historiallisen kehityksen ja johtaa taloudelliset kategoriansa "taloustieteilijöiden dogmeista" (Marx 1978a, 217-218). Marxin mukaan (1978a, 225) "Hän ottaa parhaan mahdollisen kategorian ja liittää siihen mielivaltaisesti kategorian haittoja parantavan ominaisuuden puhdistukseen kategorian haitat." Edelleen (Marx 1978a, 224): "Herra Proudhon on omaksunut Hegelin dialektiikasta vain ilmaisutavan. Hänen oma metodinsa on hyvän ja huonon dogmaattista erottamista." Marxin (1978a, 237) mukaan Proudhon luullessaan arvostelleensa sekä kansantaloustiedettä että kommunismia



jääkin jälkeen molemmista: "Hän haluaisi olla synteesi, mutta onkin vain yhteenpakattu erehdys." Proudhonin ajattelu on siis Marxille silkkaa metafysiikkaa (Marx 1978a, 225).

Niinpä *Filosofian kurjuuden* valossa näyttäisi siltä, että Marx käsitti "ideologian" samaan tapaan kuin Napoleon de Tracya vastaan hyökätessään, siis "todellisuudelle vieraaksi haaveiluksi ja abstraktiksi teoretisoinniksi." Marxilta voidaan kuitenkin löytää teoreettisempi näkökulma ideologiaan, jonka hän esitti Engelsin kanssa vuosina 1945-1946 kirjoittamassaan käsikirjoituksessa *Saksalainen ideologia* (Uusitupa 1991, 13).

Käsikirjoitus on kirvoittanut lukuisia erilaisia ja keskenään ristiriitaisia tulkintoja marxilaisessa tutkimustraditiossa, jotka Veikko Pietilä (1991a) ja Jussi Silvonen (1991, 192) luokittelevat teoksessa *Otteita ideologiasta* kolmeen ryhmään:

1. Ideologia aatejärjestelmänä (jolloin se viittaa tietyn luokan, ryhmittymän tai sosiaalisen kerroksen maailmankatsomukseen tai maailmankuvaan, jolla on selvä yhteys kyseisen ryhmän objektiivisiin etuihin ja intresseihin).
2. Ideologia vääranä tietoisuutena (joka estää yksilöä tiedostamasta yhteiskunnan riistosuhteita).
3. Rakenteellinen ideologiakäsitys (joka käsittelee ideologiaa yhteiskunnallisina käyntäntöinä, jotka konstituivat yksilön tietoisuuden).

Ne jotka tulkitsevat Marxin ajatelleen ideologian tarkoittavan neutraalisti aatejärjestelmiä yleensä, ovat joutuneet Saksalaisen ideologian negatiivisen ideologiakäsityksen valossa tarkentamaan ajatustaan siten, että Marxilla oli kaksi ideologiakäsitystä: suppeampi ja laajempi (Pietilä 1991a, 59, 62).

Suppeassa mielessä Marx puhui kriittis-negatiivisesti porvarillisesta ideologiasta, laajemmassa taas ideologiasta yleensä (emt.). Pietilän (1991a, 62-63) mukaan tämä tulkinta sivuuttaa järjestään Marxin viittaukset ideologiaan Saksalaisessa ideologiassa, joissa hän luonnehtii ideologiaa "nurinkuriseksi, vääristyneeksi ja harhakuvanomaiseksi".

Pietilän mukaan sofistikoituneimman tulkinnan, jonka mukaan Saksalainen ideologia määrittelee ideologian vääranä tietoisuutena, on esittänyt Jorge Larrain. Hänen mukaansa Marx väittää ideologian olevan tietoisuutta, "joka takertuu ilmenemismuotoihin ja kätkee näin todelliset ristiriitaiset sosiaaliset suhteet." (Pietilä 1991a, 65)

Sekä näkökulmalle ideologiasta vääränä tietoisuutena, että rakenteelliselle ideologiakäsityksellä tämä jakso Saksalaisesta ideologiasta (Marx 1978b, 78) on olennainen (siteeraan sitä näin pitkästi, että tutkimukseni lukijalla olisi itse mahdollisuus arvioida siitä tehtyjä erisuuntaisia tulkintoja):

"Ihmiset ovat mm. käsitystensä ja aatteidensa tuottajia, mutta kysymys on todellisista, toimivista ihmisistä, tuotantovoimiensa tietyn kehitysvaiheen ja sitä vastaavan kanssakäymisen etäisempienkin muotojen muovaamista ihmisistä... Kun ihmiset ja heidän suhteensa näyttävät koko ideologiassa pääläellaan seisovilta kuten camera obscura'ssa, niin tämä johtuu heidän elämiensä historiallisesta prosessista, kuten esineiden ylösalainen kuva silmän verkkokalvossa johtuu heidän elämisensä välittömästä fyysisestä prosessista. Aivan päin vastoin kuin saksalaisessa filosofiassa, jossa laskeudutaan taivaasta maahan, me nousemme maasta taivaaseen, me emme ts. lähde siitä, mitä ihmiset puhuvat, luulevat, kuvittelevat, emmekä myöskään puhutuista, luulluista, kuvitelluista ihmisistä tullaksemme sitä kautta fyysisiin ihmisiin - me lähdemme todella toimivista ihmisistä ja heidän todellisen elämisensä prosesseista ja osoitamme myös tämän elämisprosessin ideologisten heijastumisen ja kaikujen kehityksen. Ihmisen aivoissa syntyvät utukuvatkin ovat heidän aineellisen, kokeellisesti todettavan ja aineellisista edellytyksistä riippuvaisen elämisprosessinsa väistämättömiä härmistymiä, sublimaatioita. Moraali, uskonto, metafysiikka ja muut ideologian lajit sekä niitä vastaavat tajunnan muodot kadottavat näin ollen näennäisen itsenäisyytensä. Niillä ei ole mitään historiaa, niillä ei ole mitään kehitystä, vaan aineellista tuotantoaan ja aineellista kanssakäymistään kehittävät ihmiset muuttavat tämän todellisuutensa mukana myös ajatteluaan ja ajattelunsa tuotteita. Tajunta ei määrää elämää, vaan elämä määrää tajunnan."

Metafora ideologiasta *camera obscurana*, nurinkäännettynä todellisuutena, on Larrainin mukaan Marxin ideologiateorian ydin (Pietilä 1991a, 70). Ilmiömuotojen maailmassa näyttäisi esimerkiksi siltä, että ihmiset ovat vapaita ja tasa-arvoisia, mutta tämä mielikuva on nimenomaan ideologisen nurinkäännöksen tuotetta, joka peittää alleen kapitalismin ensisijaisen nurinkäännöksen eli sen, että tuottajat (työläiset, ihmiset) eivät hallitse työnsä tuotteita, vaan ovat kapitalistisen tuotantosuhteen seurauksena itse vain työmarkkinoilla vaihdettavaa tavaraa (Pietilä 1991a, 73).

Pietilän mukaan (1991a, 74-75) Larrain tulkitsee camera obscura-metaphoran väärin, ja perustaa lopulta ideologiateorian rekonstruktion *Pääoman* varaan. Kirjan, jossa - Pietilä huomautta - käsitettä ideologia ei sanallakaan mainita (emt.).

Pietilä itse pitää ideologiateorioista uskottavimpana rakenteellista ideologiakäsitystä, jota edustavat esimerkiksi Louis Althusser ja saksalainen Projekt Ideologie-Theorie-ryhmä (PIT) (Pietilä 1991a, 56-57, 83-84). Siinä, missä Larrain tulkitse camera obscura-metaphoraa nurinkäännöksen ja väärän tietoisuuden merkitsijänä, näkee PIT:n Wolfgang Fritz Haug (1991, 89) siinä tilaan viittaavan kielikuvan. Haugin (1991, 94-95) mukaan Marx irroittautuu Saksalaisessa ideologiassa tietoisuusdiskurssista, joka oli uuden ajan filosofian peruskategoria, ja kohdistaa huomionsa toiminnalliseen elämänprosessiin (käsittelen tietoisuusdiskurssin kehitystä ja subjektia lisää seuraavassa luvussa). Silloin ideologia camera obscurana on vertauskuva, joka merkitsee "käytäntötiloja ja -muotoja, jotka on käsitettävä mutkikkaasta työnjaosta, luokkavastakohtista ja valtiollisuudesta koostuvan rakenteen yhteydessä" (Haug 1991, 101). Camera obscura on laite, joka katoaa itse tuottamaansa hämääjän ja näyttää vain ideologisen kuvan (Haug 1991, 102).

Ideologiatutkimus voi näin tuottaa positiivista tietoa vasta, "kun katse pääsee irti camera obscuran sisäisestä kuvasta, heti kun se tulee laitteen ulkopuolelta ja saa näkyviinsä koko asetelman" (emt.).

PIT näkee ideologian siis järjestäytyneiden rakenteiden funktiona. He määrittelevät näin ideologisiksi sellaiset yhteiskunnallisten suhteiden pystysuorat organisaatiomuodot, jotka tuottavat yksilöiden ideaalista yhteiskunnallistumista "ylhäältä päin". (Pietilä 1991a, 57) Ajatus on lähellä Louis Althusserin ideaa ideologisista valtiokoneista, joiden tehtävä on uusintaa kapitalistiset tuotantosuhteet kutsumalla yksilöitä subjekteiksi työskentelemään vapaaehtoisesti niiden alaisuuteen. Althusserin teoriaa käsittelen tarkemmin myöhemmissä luvuissa. En kuitenkaan tässä tutkimuksessa paneudu tarkemmin PIT:n ja Althusserin teorioiden suhteeseen, sillä olen ensisijaisesti kiinnostunut selvittämään Slavoj Zizekin pitkälti Althusserilta johtaman ideologiateorian soveltuvuutta kulttuurin ja journalismin tutkimukseen.

Mielestäni sen pohtiminen, mitä Marx todella ideologialla ymmärsi, ei ole kovinkaan olennaista ideologia-analyysin relevanssin tai mahdollisuuksien kannalta nykypäivänä. Jumittuminen Marxin sanomisiin ja ei-sanomisiin johtaa pahimmillaan tyhjänpäiväiseen saivarteluun, kuten Pietilän (1991b, 131-132) debattiin Larrainin kanssa siitä, onko vulgaaritaloustiede Marxin mukaan ideologiaa vaiko

apologiaa. Kuten edellä olen osoittanut, niin Marxia on tulkittu monella eri tavalla, eikä edes marxilaisten tutkijoiden keskuudessa vallitse aiheesta yksimielisyyttä. Näyttäisi siltä, että ainakin alkuun Marx käytti käsitettä sen ajalleen tyypillisessä puhekielisessä kielteisessä mielessä (Uusitupa 1991, 12).

Vaikka PIT ja Haug olisikin oikeassa siinä, että Marxilla oli mielessään uusi rakenteellinen paradigma *Saksalaista ideologiaa* kirjoittessaan, hän ei tuossa poleemisessa käsikirjoituksessa esitä sitä lainkaan yksiselitteisesti. Esimerkiksi Althusser (joka päätyi samankaltaiseen rakenteelliseen ideologiateoriaan kuin PIT) tulkitsi Saksalaista ideologiaa siten, että ideologia tarkoitti Marxille siinä täysin mielikuvituksellista rakennelmaa, puhdasta harhaa tai illuusiota (Althusser 1984, 115).

*Saksalaisen ideologian* painottaminen on ongelmallista siinäkin mielessä, että sitä ei koskaan kirjoitettu yhtenäiseksi teokseksi (Carver 2011, 41). Saksalainen ideologia on koostettu useista keskeneräisistä, omalaatuisista ja vaikeasti tulkittavista käsikirjoituksista toimitustyön avulla vasta 1920-luvulla (emt.). Carverin (2011, 49-50) mukaan näyttäisi siltä, että toimitustyötä tehtiin tarkoituksena kanonisoida uusi kirja, jolla oli myös poliittisia tavoitteita historiallisen materialismin tieteellisyyden vahvistamisessa.

Ennen kuin ryhdyn käsittelemään Althusserin näkemyksiä ideologiasta, käyn läpi subjektikäsitteen kehittymistä länsimaisessa ajatteluperinteessä. Yksi keskeisistä jakolinjoista ideologiateorioissa on ollut niiden suhde subjettiin: onko ideologia yksilön tietoisuuden vai toiminnan ja yhteiskunnallisten rakenteiden ilmiö (Pietilä 1991a, 53-54). Kysymys subjektista ja sen luonteesta on keskeinen myös sekä Althusserille, että Slavoj Zizekille, ja heidän käsityksilleen ideologian toiminnasta. Heidän ideologiakritiikkiään ei voi purkaa käsittelemättä ensin subjektia.

## 2.1 Subjekti-käsitteen kehittyminen

Kun renessanssihumanismi ja valistusajattelu nostivat ihmisen keskeiselle sijalle maailmankaikkeudessa, tapahtui länsimaisessa ajattelussa käänne, joka mahdollisti ihmiskuvan kehittymisen. Valistusajattelu pyrki vapauttamaan yksilön transsendentin kohtalon tai Jumalan

alaisuudesta autonomiseksi toimijaksi, jolla on kyky vaikuttaa elämäänsä ja ympäristöönsä. Muotoutui käsitys subjektista. (ks. esim. Hall 1999, 29-36; Zizek 2008, 87-88)

Kulttuurintutkijan ja sosiologin Stuart Hallin (1999) mukaan eri aikoina vallinneet käsitykset subjektista ovat heijastelleet yhteiskunnallisia ja historiallisia prosesseja. Hall (1999, 21-23) erottelee länsimaissa valistuksesta alkaneen ajattelun historiasta kolme näkökulmaa subjektiin:

- (1) valistuksen subjekti,
- (2) sosiologinen subjekti ja
- (3) postmoderni subjekti.

Valistuksen subjekti (1) oli varustettu järjellä, tietoisuudella ja toimintakykyisyydellä, joiden keskuksena oli yksilön sisäinen ydin, ”identiteetti”, joka pysyi muuttumattomana läpi yksilön elämän (emt.). Valistuksen ”suvereeni yksilö” syntyi aikana, jolloin keskiajan Eurooppa kohtasi monia taloudellisia, uskonnollisia ja yhteiskunnallisia murroksia. Protestanttinen uskonpuhdistus painotti yksilön henkilökohtaista suhdetta Jumalaan, jota aiemmin oli välittänyt kirkko. Löytöretket ja kaupunkiporvariston vaurastuminen heikensi maanomistukseen perustunutta feodaalista järjestystä. Myös tieteessä tapahtui läpimurtoja, jotka kyseenalaistivat maailman jumalallisen järjestyksen. (Hall 1999, 29-33)

Vasta 1800-luvulle tultaessa yhteiskuntien kehittyessä aiempaa monimutkaisemmiksi kaupungistumisen, teollistumisen ja kapitalismin kehittymisen myötä keksivät yhteiskuntafilosofit sijoittaa valistuksen ”suvereenin yksilön” yhteiskunnan rakenteisiin. Teoriat alkoivat saada kollektiivisempia ja sosiaalisempia muotoja, jotka käsittelivät myös uusia yhteiskuntaluokkia. Syntyi aiempaa sosiaalisempi käsitys subjektista, jota alettiin tarkastella suhteessa yhteiskunnalliseen ympäristöönsä. (Hall 1999, 33-34)

Karl Marx oli yksi keskeisistä 1800-luvun filosofiista, joka muokkasi valistuksen käsitystä subjektista. *Taloudellis-filosofisissa käsikirjoituksissa 1844* Marx (1978c, 224-226) määritteli subjektin negatiivisesti, vieraantumisen kautta. Luovuttaessaan työvoimansa kapitalistille rahapalkkaa vastaan, ihminen vieraantuu työstään, luonnosta, inhimillisestä olemuksestaan ja yhteisöstään (emt.). ”Vieraantuminen siis muuttaa sen tajunnan, tietoisuuden, jonka ihminen saa lajiltaan, siten, että

lajielämä tulee hänelle välineeksi. (Marx 1978c, 226)" Näin alkoi kehittymään sosiologinen subjekti (2), josta tuli modernin ajan hallitseva ihmiskuva 1900-luvun jälkipuoliskolle asti (Hall 1999, 36).

Klassisen sosiologisen selityksen mukaan identiteetti muodostuu minän ja yhteiskunnan välisessä vuorovaikutuksessa (Hall 1999, 22). Subjektilla on yhä sisäinen ydin, mutta se muotoutuu dialogissa ”ulkopuolella” olevien kulttuuristen maailmojen ja identiteettien kanssa (emt.). Hall (1999, 35) kiinnittää huomionsa mm. siihen, miten modernin ajan ihmissubjekti säilytti valistuksen kartesiolaisen dualismin yksilön ja yhteiskunnan suhteessa. Yksilön ”sisäisen minän” dialogi ”yhteiskunnallisen ulkopuolen” kanssa tuottaa stabiilin tilanteen, jossa jokainen yksilö lankeaa ennalta määrättyihin yhteiskuntaluokkiin, kansallisuuksiin, sukupuoleen jne (emt.). Näin modernin ajan ihmissubjektilla on vakaa käsitys omasta identiteetistään ja paikastaan maailmanjärjestyksellä (Hall 1999, 29).

Althusser (2005, 51-52) tutki Marxin tuotannon kokonaiskuvaa, ja esitti tunnetuksi tulleen jakonsa "nuoreen" ja "vanhaan" Marxiin. Althusserin (2005, 155-160) mukaan juuri *Taloudellis-filosofiset käsikirjoitukset 1844* osoittavat, miten nuori Marx oli vielä oppi-isiltään Feurbachilta, Fichteltä, Kantilta jne. perimiensä valistuksen idealististen ennakko-oletustensa vanki. Althusser (emt.) painottikin Pääoman merkitystä Marxin tärkeimpänä työnä, missä hänen teoreettinen menetelmänsä oli itsenäistynyt.

Althusserin esiinnostama ongelma vauhditti modernin subjektin kritiikkiä, joka ei enää hyväksynyt mahdollisuutta universaalista ihmisolemuksesta (Hall 1999, 36-37). 1900-luvun loppua kohti tultaessa feministinen naisliike, värillisten kansalaisoikeuskamppailut, kolonisoitujen maiden vapautuminen ja seksuaalivähemmistöjen esiinnousu paljastivat Hallin (1999, 28) mukaan modernin ajan ihmissubjektin identiteetin käsityksen rajallisuuden. Modernilla ajalla korostunut luokkaidentiteetti, jonka perustana on yksilön suhde pääomaan ja tuotantovälineisiin, ei kyennyt yhdistämään kaikkia erilaisia identiteettejä ja kamppailuja sisäänsä (emt.).

Postmoderni käsitys subjektista (3) kiistää mahdollisuuden minkäänlaiseen johdonmukaiseen ja muuttumattomaan identiteettiin, vaikka fantasian siitä voisimmekin itsellemme sepittää. Postmoderni subjekti ei koostu yhdestä, vaan monista identiteeteistä, jotka voivat olla keskenään ristiriitaisia tai jopa yhteen sopimattomia. Postmoderni identiteetti on historiallisesti määrittynyt. Subjekti ottaa eri

identiteettejä eri aikoina, mutta ne eivät ryhmitä yhtenäiseksi kokonaisuudeksi eheän ”minän” ympärille. (Hall 1999, 22-23)

Tätä taustaa vasten Hall (1999, 140) kehittää oman yhteiskunnallisen tutkimusmenetelmänsä "representaatioiden politiikan", joka pyrkii vaikuttamaan representaatiojärjestelmän stereotyyppistäviin käytäntöihin. Hall (1999, 210) perustaa mahdollisuuden "representaation politiikalle" siinä teoreettisessa väittämässä, jonka mukaan merkitystä ei voi koskaan kiinnittää lopullisesti. Hallin (emt.) mukaan "sanat ja kuvat kantavat konnotaatioita eli lisämerkityksiä, joita kukaan ei voi täysin kontrolloida, ja nämä marginaaliset tai salatut merkitykset nousevat pintaan ja sallivat erilaisten merkitysten rakentamisen, eri asioiden näyttämisen ja niistä puhumisen."

Representaation politiikan strategiat pyrkivät merkityksiä *ristiinkoodaamalla* ottamaan haltuun olemassaolevia merkityksiä uusien merkitysten tuottamiseksi (esimerkiksi "musta on kaunista") (Hall 1999, 211). Se on toimintaa, joka pyrkii esimerkiksi elokuvien, journalismin ja taiteen voimin luomaan positiivisia representaatioita ja samaistumisen kohteita rodullisen representaatiojärjestelmän stereotyyppistämille vähemmistöille (Hall 1999, 210-220).

Hall (1999, 218, 220) myöntää, että representaation politiikan strategiat eivät ole ongelmattomia: positiiviset representaatiot eivät välttämättä syrjäytä kielteistä kuvastoa vähemmistöistä, voimaannuttavat representaatioit voidaan tulkita myös kielteisesti ja niin edelleen. Zizekin (Sharpe & Boucher 2010, 65) mukaan näitä voitaisi pitää oireellisena ongelmana subjektin hyljänneelle post-ajattelulle, joka saavutti hegemonian länsimaisessa yliopistomaailmassa viimeistään reaaliosialismin romahduksen jälkeen 1990-luvulla. Ongelmat juontuvat Zizekin mukaan siitä, että modernin subjektin post-strukturalistinen kritiikki pyrkii tavoittamaan ideologian toiminnan imaginaaristen ja symbolisten identifikaatioiden kautta, eikä se silloin kykene tavoittamaan ideologian ja vallan toiminnan tiedostamattomaa nautinnon ulottuvuutta, joka ei palaudu identifikaation symbolisiin prosesseihin ideologian toiminnassa (Zizek 2008, 139).

Hall ei ole Zizekin mukaan ymmärtänyt oikein Lacania, kun hän (Hall 1999, 38-39) väittää lacanilaisen paluun Freudiin merkitsevän valistuksen subjektin tuhoa perustaessaan identiteetin jatkuville tiedostamattomille prosesseille ilman "sisäistä ydintä". Käsittelen Zizekin teoreettista irtiottoa Hallin esittelemän "postmodernin subjektin" paradigmasta yksityiskohtaisesti luvussa 3.3 Tässä riittänee

todeta, että Zizek (2008, xxx) tulkitsee Lacania (päin vastoin kuin Hall) valistuksen tradition jatkajana, jolle subjekti ilmenee etäisyytenä tai halkeamana, jonka tuottaa esi-symbolisen ruumiillisen nautinnon kohtaaminen kielellisen ja performatiivisen todellisuuden kanssa.

## 2.2 Ideologiateorian strukturalistinen murros: Louis Althusser

1960-luvulla sodanjälkeiset sukupolvet löysivät Marxin kirjoitukset ja ryhtyivät tulkitsemaan niitä uudessa valossa (Hall 2002, 36). Louis Althusser oli keskeinen filosofi Marxiin palanneelle sukupolvelle. Althusserin myötä suosioon nousi strukturalistinen Marxin tulkinta, jonka mukaan ”yksilöt eivät voineet missään aidossa mielessä olla historian ”tekijöitä” tai toimijoita, koska nämä saattoivat toimia vain toisten tekemien historiallisten ehtojen pohjalta, joihin he olivat syntyneet, ja käyttää (aineellisia ja kulttuurisia) resursseja, jotka aiemmat sukupolvet olivat heille tuottaneet.” (Hall 2002, 36-37)

Althusser oli tyytymätön siihenastiseen marxilaiseen valtioteoriaan, joka oli juuttunut kuvailevaan (*deskriptiiviseen*) käsitykseen kapitalistisen yhteiskunnan luonteesta. Marx esitti, että yhteiskuntakokonaisuus muodostuu kahdesta tasosta: perusrakenteesta (tuotantovoimien ja tuotantosuhteiden ykseydestä) ja sen päälle kohoavasta päällysrakenteesta (valtio ja oikeusjärjestelmä sekä erilaiset moraaliset ja uskonnolliset ideologiat). (Althusser 1984, 92) Tämä tilallinen kuvailu saattaa olla Althusserin (1984, 96) mukaan vain teorian ensimmäinen vaihe, joka vaatii itsensä ylittämistä. Sillä vaikka deskriptiivinen teoria auttaisiikin tunnistamaan esimerkiksi sorron eri muotoja, se samalla jättää tutkijan itsestäänselvyyksien vangiksi, ja pysäyttää teoreettisen kehityksen (emt. 97-98).

Kehittääkseen marxilaista valtioteoriaa on yhteiskunnan päällysrakennetta - sen luonnetta ja olemassaoloa - Althusserin (1984, 94) mukaan tarkasteltava tuotantosuhteiden uusintamisen näkökulmasta. Tämä puolestaan edellyttää päällysrakenteen ilmiöiden tarkempaa erittelyä. Päällysrakenteen sortavien valtiollisten tahojen (armeija, poliisi, vankilat) rinnalle on tuotava



Althusserin (emt., 99-101) mukaan ideologisten valtiokoneiden joukko, joita ovat esimerkiksi perhe, kirkko, koulu ja joukkoviestimet. Niiden tehtävä on varmistaa tuotantosuhteiden uusintaminen (emt. 106). Tästä lisää alaluvussa 1.2.2.

Toinen ongelma, johon Althusser kiinnittää huomionsa, on marxilaisen teorian käsitys subjektista, jota se oli pyrkinyt määrittelemään vieraantumisen tai ideologisen väärän tietoisuuden näkökulmista. Tätä problematiikkaa olen jo käsitellyt edellisissä luvuissa. Althusser (1984, 118) pitää ongelmallisena sitä, että väittäessään ideologian olevan harhaa tai "aineellisista edellytyksistä riippuvaisen elämisprosessinsa väistämättömiä härmistymiä" (kuten Marx luvun 1 pitkässä sitaatissa), ollaan samalla valmiita myöntämään niiden viittaavan tuohon todellisuuteen. Tällöin ideologioita tulkitsemalla voitaisiin teoriassa päästä käsiksi omaan todellisuuteemme (emt.). Jos ymmärrämme camera obscura metaforan Haugin tavoin, Althusser sanoisi siis, että tämän olettamuksen valossa Marx on edelleen "laitteen sisällä" kuvitellen, että sen tuottamasta harhakuvasta voisi sanoa jotain kameran ulkopuolesta.

Koska Althusserin mukaan (1984, 114) Marxilta puuttuu johdonmukainen teoria ideologiasta, hän pyrkii esittämään sellaisen. Lähtökohaksi teorialle Althusser (1984, 118, 121) esittää kaksi teesiä:

1. Ideologia ilmentää yksilöiden kuviteltua suhdetta olemassaolonsa todellisiin edellytyksiin.
2. Ideologia on aineellisesti olemassa.

Ensimmäinen teesi pyrkii erottautumaan ajatuksesta, että ideologia tarkoittaisi maailmankuvaa, tai että se viittaisi siihen, miten asiat ovat. Sen sijaan ideologia ilmentää yksilöiden kuvittelmaa siitä, keitä he ovat (äitinä, isänä, työläisenä tms.), ja sitä kautta mikä on heidän positionsa sosiaalisessa todellisuudessa, heidän suhteensa heitä ympäröivään maailmaan (tai Symboliseen järjestykseen, kuten Zizek asian ilmaisee). Althusserin (emt. 120) mukaan tämän subjektin suhteen ympärille rakentuu kaikki todellisen maailman kuvitteelliset ilmaukset, ideologiat. Ne siis puhuvat esimerkiksi siitä, millainen on hyvä työläinen (ahkera, tunnollinen, joustava jne.) tai hyvä äiti (hellä, kärsivällinen jne.).

Oivalluksen, joka on toisen teesin taustalla, Althusser (1984, 124) myöntää saaneensa ranskalaiselta matemaatikolta ja uskonnon filosofilta Blaise Pascalilta, joka kirjoitti: "Polvistu, liikuta huuliasi rukouksessa, ja sinä uskot." Teesin mukaan ideologian on materialisoiduttava jossakin

yhteiskunnallisessa käytännössä tai yksilön toiminnassa, ollakseen merkittävä. Yksilön ajatukset sellaisenaan kadottavat merkityksensä. (emt. 124-125) Jos ideologia ei realisoidu yksilön elämän käytännöissä, jos se ei ohjaa hänen päivittäisiä toimiaan, se myös kadottaa vaikuttavuutensa. Tältä kannalta katsottuna esimerkiksi neuvostososialismin oli ensin epäonnistuttava käytännössä (päivittäistavaroiden puute ja jonottaminen ja sitä seuranneet "pimeät" markkinat jne.), ennen kuin ihmiset menettivät siihen uskonsa.

Edellisistä teeseistä seuraa kaksi uutta teesiä, jotka liittyvät toisiinsa (Althusser 1984,126):

1. Käytäntöjä on olemassa vain ideologian kautta ja ideologiassa.
2. Ideologiaa on olemassa vain subjektin kautta ja subjekteja varten.

Näitä teesejä Althusser (emt.) tarkoittaa sillä, että "subjekti on kaiken ideologian perustava (constitutive) käsite vain sikäli kuin kaiken ideologian tehtävä (ja tämä määrittää sen) on "perustaa" ("*constituer*") konkreettisia yksilöitä subjekteina." Tähän tiivistyy Althusserin strukturalismi ja anti-humanismi. Subjektiiivisuus, sen "porvarillisessa" mielessä (yksilö autonomisena ja vapaana, omasta elämästään päättävänä jne.), on ideologisen interpellaation tuotetta. Ideologia, Althusserin kuuluisan väitteen mukaan, "kutsuu/nimittää" (=interpeloi) yksilön subjektiksi. Näitä yksilöä positioivia "kutsuja" yksilölle esittävät ideologiset valtiokoneistot.

## 2.2.1 Interpellaatio

Koska ideologia on muotona tai ilmiönä ylihistoriallinen<sup>3</sup>, interpellaatiota tapahtuu aina, ja sen "kutsutut" subjektit ovat aina-jo -subjekteja (Althusser 1984, 117, 131).

Mitä yksilön aina-jo subjektiiivisuus tarkoittaa sitten käytännössä? Tässä Althusser ottaa tuekseen tulkintansa lacanilaisesta psykoanalyysistä. Althusserin (1984, 131) mukaan "yksinkertaisesti osoittamalla millainen ideologinen rituaali ympäröi "syntymän", tuon "onnellisen tapahtuman" odotusta. Jokainen tietää miten paljon ja miten syntyyvää lasta odotetaan. Sivuuattaen "tunteet", ts. ne

---

<sup>3</sup> Althusser (1984, 116-117) erottaa toisistaan ideologian alitajunnan tapaan ylihistoriallisena muotona ja yksittäiset erityiset ja historialliset ideologiat, kuten esimerkiksi kristinusko, buddhalaisuus, uusliberalismi jne.

perheideologian, isyyden/äitiyden/siskouden/veljeyden ideologian muodot, joissa syntyvää lasta odotetaan, voimme proosallisesti todeta, että on jo etukäteen selvää, että tuo lapsi tulee saamaan isänsä nimen, siis yksilöllisyyden, ja olemaan korvaamaton." Tänä päivänä se tapahtuu vieläkin täydellisemmin ja nopeammin kuin Althusserin aikoina -70-luvulla, kun esimerkiksi lapsen sukupuoli on yleensä selvillä jo hyvissä ajoin ennen syntymää. Sairaalaan kotiin tullessaan häntä odottavat tavarat, vaatteet ja lelut ovat sukupuolen mukaan valittuja: vaaleanpunaista tai sinistä, nukkeja tai leikkiautoja; ne viestivät siitä odotetaanko hänestä herkkää tyttöä vai rasavillää poikaa. Syntynyt lapsi on aina-jo kutsuttu maailmaan sukupuolettuneena subjektina.

Yksilöiden kutsuminen subjektiksi edellyttää toisenkin Subjektin, jonka Althusser (1984, 134) erottaa edellisestä isolla alkukirjaimella. Kun tietty ideologia interpelloi yksilöstä subjektin, se tekee sen kutsumalla yksilön subjektiksi tämän toisen Subjektin nimissä (emt.) (kuten Althusser huomauttaa kukaan ei nimeä itseään). Althusser (1984, 132-133) käyttää esimerkkinään kristillistä uskonnollista ideologiaa: kun yksilö kastetaan kristinuskoon hän saa nimensä, koko identiteettinsä, Jumalalta, joka tietenkin edustaa Subjektia. Yksilö on subjektina (kuten sanan toisessakin yleisessä merkityksessä) aina alisteisessa suhteessa Subjektiin.

Selvyyden kannalta tarkastellaanpa Franz Fanonin (1986, 109-112) tunnettua kuvausta mustaihaisen miehen identifikaation kriisistä interpellaation näkökulmasta. Fanonin (emt. 9) mukaan kriisin laukaisee yksinkertainen huudahdus, jonka valkoihoinen lapsi osoittaa äidilleen mustan miehen nähdessään: "Katso, neekeri!"<sup>4</sup> Tuolla hetkellä hän tulee kutsutuksi erityiseksi subjektiksi, ”neekeriksi”, ja positoiduksi sosiaaliseen todellisuuteen:

"Olin samalla hetkellä vastuussa ruumiistani, rodustani ja esi-isistäni. Asetin itseni objektiivisen tarkastelun kohteeksi ja minulle paljastui mustuuteni, etniset piirteni; minut löivät alas tom-tom-rummut, kannibalismi, älyllinen vajavaisuus, fetisismi, vääristyneet kasvopiirteet, orjalaivat ja ennen kaikkea: "*Sho' good eatin*"." (Fanon 1986, 112)

Kutsun mustalle miehelle esitti valkoihoinen lapsi; hän on subjekti, jonka kautta interpellaatio tapahtui. Kuten edellä tuli todettua, ideologiaa on olemassa vain subjektien kautta ja heitä varten. Pikkulapsi ei selvästikään silti ole Subjekti, jolle "neekeri-subjekti" on alisteinen. Se on Valkoinen Mies, joka

---

<sup>4</sup> Kuvaus on analoginen Althusserin (1984, 129) yksinkertaisimman interpellaation esimerkin kanssa, jossa subjekti tunnistaa toisen kadulla ja kutsuu tätä "hei siellä!"

Fanonin (emt. 111) mukaan oli "punonut minut tuhansista yksityiskohdista, anekdooteista ja tarinoista." Erialaisten etnistesti toiseuttavien kertomusten tarkoitus on ollut läpi historian todistella, että musta mies ei ole kyllin kehittynyt hallitakseen itseään inhimillisesti (Hall 1999, 166-168). Tähän on aina tuossa diskurssissa tarvittu Valkoista Miestä, jonka alaisuudessa mustien on itsensäkin paras olla (emt.).

Asetelma vertautuu helposti kristinuskon ideologiaan, kristityn elämään Jumalan kämmenellä; herranpelossa ja Jumalan sääntöjä noudattaen kristityn elämän luvataan olevan helppoa ja autuasta. Althusser (1984, 132, 135) toteaa, että kaikilla ideologioilla on sama muodollinen rakenne: ideologiassa on aina keskus, Subjekti, josta käsin se kutsuu ympärilleen yksilöitä subjekteiksi. Althusserin (emt., 137) mukaan "yksilö kutsutaan (vapaaksi) subjektiksi, jotta hän vapaasti alistuisi Subjektin määräyksiin ja siis (vapaasti) hyväksyisi oman alisteisuutensa, ts. "aivan omin päin toteuttaisi" sen edellyttämät liikkeet ja toiminnot."

Althusserin (1984, 127) mukaan ideologia pyrkii aina esiintymään itsestäänselvyytenä tai asioiden luonnollisena tilana, ja ideologian toiminta perustuu pitkälti juuri siihen, ettei sitä tunnusteta ideologiaksi. Tässäkin mielessä rasistinen diskurssi on ideologinen: se on pyrkinyt sitomaan rodulliset näkemyksensä luontoon (Hall 1999, 161)

Näiden ideologian toiminnan tapojen toteaminen ei riitä Althusserille: on tehtävä selkoa, missä ideologioita tuotetaan, mistä ne ovat lähtöisin. Althusser löytää syytteen jo edellä mainituista ideologisista valtiokoneista.

## **2.2.2 Ideologiset valtiokoneistot**

Kuten olen jo edellä kirjoittanut, on ideologisten valtiokoneiden tehtävänä uusintaa tuotantosuhteet (Althusser 1984, 94). Näin ollen ne ovat instanssi, joka toimii ratkaistakseen ensimmäisessä luvussa esittämäni marxilaisen perusproblemaatiikan, eli sen miten hallitseva ja alistettu luokka muodostavat yhdessä toimivan yhteiskunnan perustavasta ristiriidastaan huolimatta.

Althusserin (1984, 139) mukaan "hallitsevan luokan ideologia ei saa hallitsevaa asemaansa Jumalan armosta eikä liioin pelkän valtiiovallan haltuunoton nojalla, vaan pystyttämällä ideologiset valtiokoneistot, jotka toteuttavat tämän ideologian ja joissa se toteutuu." Ideologia itsessään ei silti synny Althusserin (emt., 140) mukaan ideologisissa valtiokoneissa, vaan niiden perusta on luokkataisteluun kiinnittyneissä yhteiskuntaluokissa, niiden olemassaolon ehdoissa, käytännöissä ja luokkataistelukokemuksissa.

Siinä, missä sortavat valtiokoneistot (armeija, poliisi, oikeuslaitos, vankilat jne.) toimivat keskitetysti valtiovaltaa hallitsevan luokan alaisuudessa, ovat ideologiset valtiokoneet sen suhteen moninaisempia ja itsenäisempiä (Althusser 1984, 99-101). Koska ideologioiden perusta on Althusserin mukaan luokkaristiriidoissa, on ideologiset valtiokoneistot nähtävä myös luokkataistelun kenttänä, tilana, jonka hallinnasta eri luokkien ideologiat kilpailevat (emt. 104). Althusserin mukaan mikään luokka ei voi pitkän päälle säilyttää valtiovaltaansa, ellei se saavuta hegemonista asemaa ideologisissa valtiokoneissa (emt. 103).

Althusser (emt. 100-101) luettelee esimerkkejä ideologisista valtiokoneista: koulutuksellinen (koulujärjestelmä), uskonnollinen (kirkot ja uskonnolliset yhteisöt), perheen muodostama, poliittinen (puolueet, poliittinen järjestelmä), tiedotuksen (lehdistö, radio, tv), kulttuurinen (kirjallisuus, taide, urheilu). Tärkeimpänä niistä hän pitää koulutuksellista ideologista valtiokoneistoa, sillä se vastaa sekä työläisten tietotaitojen kehityksestä, valmiudesta siirtyä heti valmistuttuaan työmarkkinoille että niiden ideologisten "hyveiden" (alistuvuus auktoriteetille, nöyryys, vaatimattomuus) opettamisesta, jotka ovat keskeisiä tuotantosuhteiden uusintamisen kannalta (emt. 110-113).

Ideologisten valtiokoneistojen perustamiseen ei liity mitään mystistä. Esimerkiksi Edward W. Saidin teosta *Orientalismi* (ilmestyi ensimmäisen kerran 1978, tässä tutkimuksessa käytän vuoden 2003 painosta) voi lukea kuvauksena erityisen ideologisen valtiokoneiston (orientalismin akateeminen koulukunta) perustamisesta ja kehittymisestä. Said (2003, 2-3) väittää orientalismin olevan osa eurooppalaista materiaalista kulttuuria: sillä on omat instituutionsa ja opetusohjelmansa (scholarship), joiden synty on ollut kiinteässä yhteydessä Ranskan ja Englannin itäisten siirtokuntien ja alusmaiden hallinnon tarpeisiin.

Yksi institutionaalisen orientalismin perustajista oli Napoleon, joka ymmärsi, että vallatakseen Egyptin ja hallitakseen sitä ja muslimeita, hän tarvitsi avukseen tiedettä kohteestaan. Niinpä Napoleonin sotaretkelle lähti mukaan joukko idäntutkijoita, jotka autoivat valloittajaa kanssakäymisissä paikallisten kanssa, mutta alkoivat myös tuottamaan järjestelmällistä tietoa Egyptistä, Lähi-idästä ja sen asukkaista. Vuosina 1808-1828 julkaistiin 23-osainen orientalismin perusteos *Description de l'Égypte*, joka rekonstruoii koko orientalismin diskurssin ja institutionalisoi uuden tavan tutkia ja käsitteellistää Lähi-itää erityisesti eurooppalaisesta vallan/herruuden positiosta käsin. (Said 2003, 80-88)

### 3. Ideologia Zizekin mukaan

Myös Slavoj Zizek (2008, 28) palaa Marxiin lähtiessään määrittelemään ideologiaa. Hän hakee viitepisteensä Marxiin tämän pääteoksesta *Pääomasta*, jota Zizek tulkitsee Lacanin väitteen "Marx keksi oikeen" näkökulmasta (emt. 3, 24). Lacanilainen luenta tunnistaa perustavanlaatuisen homologian menetelmissä, jolla Marx analysoi Pääomassa markkinoilla vaihdettavan tavaran<sup>5</sup> (*commodity*) erityistä luonnetta, ja jolla vastaavasti Freud analysoi unen erityistä luonnetta (emt.). Molemmat kiinnittävät huomionsa tutkimuskohteensa (tavara, uni) muotoon sen sijasta, että ne etsisivät kätkeytyä merkitystä muodon takaa (emt.).

Marx (1974, 45) aloittaa Pääoman analysoimalla kapitalistisen yhteiskunnan varallisuuden "alkeismuotoa", tavaraa. Marxin (emt. 45-46) mukaan tavarella on kaksinainen luonne: toisaalta tavara käyttöarvona, erityisenä esineenä, joka tyydyttää jonkin inhimillisen tarpeen; ja toisaalta tavara vaihtoarvona, siis määrällisenä suhteena kaikkiin muihin markkinoilla vaihdettaviin tavaroihin.

Kun tavaroita vaihdetaan markkinoilla, kaikki niiden positiiviset ominaisuudet (siis käyttöarvot, tavaran erityisyys) menettävät merkityksensä; tavara redusoidaan vaihdossa vain määrälliseen arvoonsa, hintaansa<sup>6</sup>. Tavaran arvo (tai hinta) on reaalinen abstraktio, joka kätkee taakseen koko sen prosessin, joka tavaran on tuottanut. (Zizek 2008, 10-11) Zizekin mukaan Marxin ensimmäinen askel

---

<sup>5</sup> tarkoitan tässä tutkimuksessa tavarella vastedes aina markkinoilla vaihdettavaa tavaraa (*commodity*)

<sup>6</sup> Marxilta löytyy yksityiskohtaisempikin määrittely hinnalle, mutta en näe sen tarkempaa erittelyä olennaiseksi tämän tutkimuksen aiheen kannalta.

tavaramuodon mysteerin ratkaisussa oli osoittaa, että tavaran arvon määrä perustuu sen sisältämään työaikaan (emt. 8). Seuraavaksi on Zizekin (emt. 9) mukaan selvitettävä, millainen on se prosessi, jossa työ - arvomuodon kätkeyty sisältö - saa tavaran muodon.

Työläiset, jotka tuottavat tavaroita<sup>7</sup> markkinoille, eivät missään vaiheessa omista tuotteitaan, vaan saavat niihin sijoittamaansa työaikaan perustuvan rahapalkan. Palkasta vielä riistetään ylimääräinen työ, jonka työläinen tuottaa lisäarvona kapitalistille. Kun tuo tavaroita tuottavan työn yhteiskunnallinen luonne saa ilmaisunsa rahassa (palkassa), saa samalla tavaramaailma Marxin (1974, 79) mukaan fetissiluonteen. Marxin (1974, 80) mukaan: "Asettaessaan vaihdossa erilaiset tuotteensa arvoina keskenään yhtäläisiksi, he asettavat erilaiset työnsä ihmistyönä keskenään yhtenäisiksi. He eivät kyllä sitä itse tiedä, mutta niin he kuitenkin tekevät."

Althusser kiisti Marxin esityksen tavarafetisismistä jäänteenä hänen feuerbachilaisesta idealismistaan, mutta Zizekin (2008, 31) mielestä liian hätäisesti. Zizekin (emt. 9) mukaan esitys tavarafetisismistä vie meidät ideologian jäljille, pois poliittisen taloustieteen kentältä. Zizekin mukaan (emt. 42) yksi Althusserin ongelmista on kysymys siitä, miten ideologiset valtiokoneistot "sisäistävät itsensä"; kysymys jonka Althusser (1984, 140) sivuutti johtamalla ideologiat luokkataistelusta. Tavarafetisismi avaa mahdollisuuden myös tuon kysymyksen ratkaisuun. Samalla alkaa hahmottumaan, mitä Lacan tarkoitti sanoessaan "Marx keksi oikeen" (emt. 3).

Fetissoitumisen kohde siirtyy Zizekin (2008, 22) mukaan feodaalialjalta kapitalismiin tullessa ihmisten välisistä suhteista tavaroiden suhteista tavaroiden välisiin suhteisiin. Feodaalialjalla "kuninkuus" oli seurausta sosiaalisista suhteista kuninkaan ja hänen alaiensa välillä. Fetisistinen väärintunnistus tapahtuu siinä, kun sosiaalinen suhde näyttäytyy sen osapuolille käänteisessä järjestyksessä: kuningas saa alaisiltaan kuninkaallisen kohtelun, koska he uskovat kuninkuuden olevan kuninkaan synnynnäinen luonnollinen ominaisuus, vaikka he todella tuottavat yhden miehen kuninkuuden omalla toiminnallaan, kohtelemalla häntä kuin kuningasta. (Zizek 2008, 18-20)

Kun porvarillinen yhteiskunta perustetaan ja kapitalistinen tuotantotapa vakiintuu, siirtyy fetisismien kohde Zizekin (emt. 21-22) mukaan tavaramaailmaan. Tuotannon ja vaihdon yhteiskunnallinen sosiaalinen prosessi tuottaa universaalien arvon reaalisen abstraktion, jota keskuudessamme välittää raha

---

<sup>7</sup> oman tulkintani mukaan "tavara" voi olla myös mikä tahansa palvelu tai henkinen tuotos, kuten vaikka freelancerin tuottama kuvareportaasi

(emt. 19). Zizekin mukaan (emt. 10) arvon reaalin abstraktio edeltää modernia rationaalista porvarillista subjektia tuottaessaan "objektiivisesti" tasa-arvoisen ja oikeudenmukaisen vaihdannan: markkinoilla palveluksia ja tavaroita vaihdetaan aina toisiin samanarvoisiin, markkinoilla kaikella on hintansa, ja vaihdossa osapuolet kohtaavat vertaisina ja itsenäisinä (Zizek 2008, 14). Näin ollen ihmisten väliset suhteet näyttäytyvät, toisin kuin feodaaliaikana, vapaina vallankäytöstä ja alistamisesta (emt. 21). Mutta samalla ihmisten väliset suhteet saavat tavaroiden välisen suhteen muodon (Zizek 2008, 31). Toisin sanottuna emme kohtaa toisiamme välittömästi "itseinä", vaan erilaisten taloudellisten positioiden kautta esim. ostajina, myyjinä, kuluttajina, työläisinä jne.

Oire tarkoittaa Zizekin (2008, 16) mukaan Lacanilla "erityistä elementtiä, joka kumoaa oman universaalien perustansa." Yksityisomistukseen perustuva kapitalistinen tavaratuotanto edellyttää uuden erityisen tavaran: työvoiman. Työläiset, jotka eivät omista tuotantovälineitä, joutuvat myymään työvoimansa sen sijasta että he myisivät työnsä tuotteita, kuten esi-kapitalistisena aikana (emt.). Koska työläisen on (viime kädessä) elääkseen myytävä työvoimaansa, hän ei ole lähtökodiltaan tasa-arvoisessa asemassa ostajan, eli kapitalistin ja hänen pääomansa kanssa (emt.). Näin työläinen on Zizekin (emt. 17-18) mukaan kapitalismin oire, yhteiskunnallinen halkeama tai paradoksi, joka saa universaalit porvarilliset ideaalit "vapaudesta", "tasa-arvoisuudesta" jne. toimimaan ideologisella tavalla.

Zizekin (2008, 27) mukaan on vielä selvitettävä, missä kohtaa Marxin esityksessä tavarafetisismistä ideologinen illuusio sijaitsee, kun hän kirjoitti työläisistä, että "he eivät kyllä sitä itse tiedä, [että he asettavat vaihdossa erilaiset työnsä keskenään vertaisiksi] mutta niin he kuitenkin tekevät." Tässä Zizek (emt. 27-28) hylkää Althusserin lailla näkemyksen, että ideologia olisi tietoisuuden ilmiö; että se olisi yksilön väärä representaatio todellisuudesta. Päin vastoin Zizek (emt. 28) väittää että tänä päivänä ihmiset ovat perillä siitä, että arvoabstraktio ja raha sen välittäjänä kätkevät taakseen sosiaalisia suhteita (emt. 28). Zizekin väite on helposti ymmärrettävissä, kun kiinnittää huomiota siihen, miten "reilu kauppa", luomutuotteet ja eettinen kulutus ovat nousseet viimeisen parinkymmenen vuoden aikana arkisiksi ilmiöiksi. Ongelma on Zizekin (emt.) mukaan siinä, että omassa toiminnassaan ihmiset toimivat silti kuten raha olisi vaurauden ruumiillistuma, että tavaran arvo olisi sen käyttöarvon ilmaisu, eikä se yhteiskunnallisten suhteiden ilmaisu, jonka he sen tietävät olevan. Ihmiset ovat Zizekin (emt.) mukaan fetisistejä käytännössä, eivät teoriassa.



Se, mitä ihmiset eivät Zizekin mukaan tiedä, tai minkä he tunnistavat väärin, on heidän oma toimintansa (emt. 30). Ihmiset siis tunnistavat väärin oman toiminnallisen suhteensa todellisuuteen. Tässä Zizek on samoilla linjoilla Althusserin kanssa, jonka mukaan "ideologia ilmentää yksilön kuviteltua suhdetta olemassaolonsa todellisiin edellytyksiin".

Tämä ilmenee kuvaavasti Zizekin (2008, 25-30) mukaan nykyään hallitsevassa ideologiassa, kyynisyydessä. Kyyninen ihminen ei ota erityisiä historiallisia ideologioita enää todesta; hän tunnistaa etäisyyden ideologisten väittämien ja sosiaalisen todellisuuden välillä (emt. 25). Siitä huolimatta yhteiskunnallisina toimijoina ihmiset osallistuvat rutiininomaisesti ideologisiin käytäntöihin, joihin he eivät tunnusta uskovansa. Näin kyynisyys on tapa, jolla ihmiset ottavat etäisyyttä omaan toimintaansa ja jolla he voivat sivuuttaa seikan, että heidän todellista toimintaansa ja toteutuvaa suhdettaan todellisuuteen strukturoi fetisistinen illuusio (emt. 30). Siis esimerkiksi rahan välittämä abstrakti universaali arvo, jonka kutsuun vastatessa ekokatastrofit tai sodat voivat olla hyvää bisnestä.

Sharpen ja Boucherin (2010, 43) mukaan nykyään lähes kaikki tuntuvat tietävän, että globaali kapitalismi tuottaa äärimmäistä hätää ja köyhyyttä, mutta tieto ei tunnu vaikuttavan lainkaan ihmisten toimintaan, eikä vaihtoehtoihin uskota. Esimerkiksi joukkoviestimien paljastukset poliittisesta korrumpiosta, poliitikkojen ja elinkeinoelämän kytköksistä, valtion ja finanssisektorin syvenevästä yhteistyöstä, Afrikan kroonisesta nälänhädästä, etenevästä ilmastonmuutoksesta jne. eivät näytä vaikuttavan millään lailla parlamentaarisen demokratian tai markkinoiden käytäntöihin. Arikkelissaan *Spectre of Ideology* Zizek (1994, 18) kirjoittaakin, että sanoilla ja puheilla ei näytä olevan myöhäisessä kapitalismissa enää minkäänlaista painoa:

”whatever one says is drowned in the general indifference; the emperor is naked and the media trumpet forth this fact, yet nobody seems really to mind – that is, people continue to act as if the emperor is not naked...” (emt.)

Ideologinen kyynisyys tuottaa katkoksen sen välillä, mitä ihmiset sanovat tietävänsä, ja mitä he oman toimintansa kautta ilmaisevat tiedostamattaan uskovansa. Marxin esityksen tavarafetisismien vaikutuksesta voisikin nykyään Zizekin (2008, 30) mukaan kirjoittaa uusiksi niin että "he tietävät, että omassa toiminnassaan he seuraavat illuusiota, mutta silti he tekevät niin." Ideologia sijaitsee siis "tekemisen" alueella; se on fantasia joka strukturoi sosiaalista todellisuutta itseään.

### 3.0.1 Usko ulkopuolisena käytäntönä kannattelee fantasiaa

Uskolla on Zizekin mukaan keskeinen sija ideologian toiminnassa. Althusserin lailla Zizek (2008, 34) ajattelee, että uskoa on käsiteltävä ilmiönä, joka materialisoituu sosiaalisella kentällä, yhteiskunnallisissa käytännöissä ja rituaaleissa ("polvistu, rukoile - ja sinä uskot"). Mutta se näkökulma ideologiaan, minkä Althusser menettää hyljätessään subjektin sekä sen myötä teorian tavarafetisismistä, on Zizekin mukaan uskon ehdoton ulkopuolisuus suhteessa yksilöön.

Kun Marx tekee tavarafetisismissään jaottelun ihmisten ja asioiden välille, voidaan tavarafetisismiä tulkita Zizekin mukaan (2008, 31) niin, että asiat (tavarat) alkavat ajattelemaan ihmisten puolesta (ihmisten väliset suhteet saavat tavaroiden välisen sosiaalisen suhteen muodon).

Zizek (2008, 35) havainnollistaa uskon ulkopuolisuutta lainkuuliaisuudella. Todellinen, ehdoton, kuuliaisuus laille on "ulkopuolista"; noudatamme lakia, koska se on laki. Vakaumukseen perustuva lainkuuliaisuus - siis jos noudattaa lakia siinä määrin kuin se on omasta mielestä hyvä, järkevä tai oikeudenmukainen - ei ole aitoa, sillä se on subjektiivisuuden välittämää (emt.). Ulkopuolinen kuuliaisuus laille on kuuliaisuutta sen määräyksille siinä määrin kuin ne ovat käsittämättömiä (emt.). Kun seisahdun keskellä valoisaa kesäyötä liikennevaloihin, vaikka näköpiirissä ei ole yhtäkään autoa, olen ehdottomasti kuuliainen laille.

Zizekin (2008, 35) mukaan laki perustuu käytäntöön - pysähdyn valoihin, koska niin on tapana toimia. Tässä kohtaa Zizek siirtyy lacanilaisen psykoanalyysin maailmaan. Ulkopuolinen käytäntö, jota noudatan enempiä ajattelematta, on Zizekin (emt., 39) mukaan subjektin tiedostamattoman materiaalin perusta. Käytäntö - siinä määrin kuin se on irrationaalinen tai käsittämätön - tukahdutetaan tiedostamattomaan, jossa se saa ideologisen merkityksen esimerkiksi lakina, joka perustuu totuuteen tai oikeuteen (emt., 36). Tätä prosessia nimitetään psykoanalyysissä transferenssiksi (*transference*) (emt., 37).

Seisautuessani kesäyönä liikennevaloihin uskon seisautuneeni lain tähden, siis toimin aivan kuin uskoisin lain perustuvan (esim.) oikeuteen (tai liikennevalojen tapauksessa ehkä pikemminkin toimivuuteen). Näin se idioottimainen seikka, että seison yksin autiossa risteyksessä odottaen vihreän

valon syttymistä, saa transferenssin kautta merkityksen. Lacanilaisen teorian mukaan tiedostamaton on siis Zizekin (emt. 34) mukaan eräänlainen merkitsijän automaatio (*automatism of the signifier*).

Poliittisesti tämä voisi tarkoittaa vaikka sitä, että uskon tiedostamattani säännöistä ja määräyksistä päättävien johtajien ja asiantuntijoiden (poliitkot, virkamiehet jne.) tietävän syyn, johon ne perustuvat, ainakin siinä määrin kuin ne jäävät itselleni käsittämättömiksi (Sharpe & Boucher 2010, 54). Zizek (2008, 130) puhuu samaan tapaan papeista: he organisoivat uskonnolliset rituaalit, ja meille riittää, että uskomme heidän tietävän syyn niiden takana, rituaalien itseltäni salaperäiseksi jäävän merkityksen.

Toistamalla käytäntöjä (esim. seisahtumalla valoihin) ja mukautumalla ideologisiin rituaaleihin (esim. äänestämällä vaaleissa, rukoillessa) yksilö toimii aivan kuin jo uskoisi niiden syihin (laki, demokratia), ja todellinen kääntymys - jos se on tullakseen - on vain muodollisuus (emt., 38-39). Usko on siis kuuliaisuutta mahdottomalle/selittämättömälle ulkopuoliselle käytännölle, jonka muoto siirtyy tiedostamattomaan, tehden siitä ulkopuolen edustajan päidemme sisään.

### 3.0.2 Nautinto on yhteiskunnallinen seikka

Lacanilaiseen teoriaan kuuluu ajatus siitä, että yksilön identifikaatio tapahtuu aina toisen kautta. Zizek (2008, 103) kutsuu sitä käsitteellä iso toinen (*the big Other*) tai symbolinen (*Symbolic*), jotka tarkoittavat kielen ja kulttuurin alati muuttuvaa avaruutta, jossa merkitsijät kuten "vapaus", "rauha", "oikeudenmukaisuus" jne. leijailevat riippumattomina ideologisina elementteinä. Identifikaatiossa yksilö kiinnittyy symboliseen "tikkaamalla" itsensä erityisiin kiinnekohtiin (*point de capiton*) symbolisessa, jolloin merkitysten vapaa leijailu pysähtyy ja symbolinen järjestyy merkitysten verkostoksi (Zizek 2008, 95-96).

Lacanilainen psykoanalyysi väittää, että yksilön identiteetti muodostuu kahdesta osasta, ideaaliminästä (*ideal ego*) i(o) ja minäideaalista (*ego-ideal*) I(O)<sup>8</sup>. Ideaaliminä i(o) on yksilön imaginaarinen kuva itsestä sellaisena kuin hän haluaisi muiden näkevän itsensä, mutta se on aina alisteinen minäideaalille

---

<sup>8</sup> Zizek (2008, 111) perustaa tässä esittelemäni teoriansa Lacanin *halun graafille*. Hän (emt. 111-139) esittelee *graafin* seikkaperäisesti neljässä vaiheessa, ja noissa kaavioissa ideaaliminää on merkitty i(o) (*imaginary(o)ther*), ja minäideaalia I(O)) (*Imaginary(Other)*)

I(O), symbolisen identifikaation pisteelle, josta käsin tarkkailemme itseämme ja jolle haluamme näyttäytyä pidettävänä. (emt., 116,120)

Zizekin (emt.,112,120) mukaan yksilön "tikkaus" Symboliseen määrittelee minäideaalin I(O) pisteen, jota hän nimittää herramerkitsijäksi (*master signifier*). Jos "tikkaan" symboliseen kommunismin herramerkitsijän kautta saavat symbolisen riippumattomat ideologiset elementit, kuten "oikeudenmukaisuus" tai "rauha" aivan eri merkityksen kuin jos herramerkitsijä olisi joku toinen esim. liberaali (Zizek 2008, 112-113). Kommunistille esimerkiksi "rauha" tai "oikeudenmukaisuus" näyttäytyvät ilmiöinä, jotka voi saavuttaa vasta kapitalismin kumoavan vallankumouksen kautta, kun taas liberaalille niiden takeet ovat toiset (globaali vapaakauppa tms.) (emt.). Samalla se on piste, josta alitajuisesti tarkkailemme itseämme, ja jolle haluamme näyttäytyä pidettävänä ihmisenä; paikka, josta käsin muovaamme ideaaliminäämme i(o) (emt, 115-116). Näin kiinne kohta (*point de capiton*) symbolisessa on se piste, josta käsin yksilö (esi-ideologisena, esisymbolisena) interpelloidaan subjektiksi (emt. 112).

Lacanalaisen ajattelun mukaan ihmisen olemassaolo ennen symbolisaatiota ja interpellaatiota on lihaksi tullutta kyltymätöntä nautinnonhalua (*jouissance*) (Zizek 2008, 136). Suodattuessaan interpellaation kautta symboliseen nautinto Zizekin (emt.) mukaan ikään kuin kesytetään. Ryhdymme haluamaan sosiaalisten odotusten ja tapojen määräämiä asioita; haluan ehkä lääkäriksi, koska se on arvostettu ja hyvin palkattu ammatti. Nautinnon kesyttämisen hinta on sen "ruumiin" kastratio: symbolisaatioon kuuluu ruumiinosien merkitseminen (esim. erogeenisiksi/likaisiksi jne.) ja kieltojen ja sääntöjen asettaminen sille (esim. insesti, sukupuolinormit jne.) (emt.). Näin nautinto pakenee ruumiista isoon toiseen, sen määrityksiin. Mutta koska nautinto resonoi lacanalaisessa ajattelussa kuoleman vietin<sup>9</sup> rekisterissä, se ohjaa nautintoa lain tuolle puolen, sinne minkä olemme menettäneet symbolisaatiossa (Sharpe & Boucher 2010, 51).

Jos keskitymme Althusserin lailla vain interpellaatioon ja ideologisiin positioihin, meiltä jää Zizekin (2008, 139) mukaan huomaamatta nautintoon perustuva "ylijäämä" yksilön kokemuksessa, joka ei symbolisoidu tai saa tyydytystä interpellaation kautta. Interpellaation kautta subjekti kiinnitetään johonkin merkitsijään, joka samalla representoi häntä toiselle (Zizek 2008, 125). Hän saa symbolisen

---

<sup>9</sup> Zizekin (2008, xxvii) mukaan "'kuoleman vietti' (*death drive*) ei ole biologinen tosiseikka, vaan se viittaa siihen, että ihmisen psyykkiset mekanismit ovat alisteisia eräänlaiselle sokealle toiston automaatiolle, joka ohjaa ihmistä ohi mielihyvän tavoittelun ja itsesuojelun hänen suhteessaan ympäristöönsä."

mandaatin, paikan subjektien symbolisten merkitysten verkostossa, mutta koska positio on viime kädessä aina mielivaltainen, ja sen sen luonne performatiivinen<sup>10</sup>, se ei koskaan vastaa täydellisesti subjektin halua, kykyjä tai ominaisuuksia. (emt., 126). Silloin ylijäämä ilmenee Zizekin (emt.) mukaan isolle toiselle esitettyä hysteerisena kysymyksenä "*Che vuoi?*"; "Mitä tahdot (minusta)?" tai "Miksi kerrot minulle tämän?".

Zizekin (2008, 109, 139) mukaan vastausta ei ole: herramerkitsijät ovat merkitsijöitä ilman merkitsijää, ja interpellaatio on lopulta aina mielivaltainen. Subjektin tavoin iso toinen/symbolinen on aina rakentunut mahdottomuuden tai antagonismin ympärille (kuten esim. työ-pääomaristiriita kapitalistisissa yhteiskunnissa), ja sen kyvyttömyys antaa tyydyttävää selitystä toimii sen puutteen merkitsijänä (*signifier of lack in Other*) (emt., 137). Subjektin vastaus on fantasia (kuten esim. arvo kapitalistisissa yhteiskunnissa - ks. esitys tavarafetisismistä edellä), jolla se täyttää puutteen tuottaman aukon isossa toisessa nähdäkseen sen yhtenäisenä ja johdonmukaisena. (Zizek 2008, 128) Puutteesta tulee halumme kohde ja ainoa mahdollinen merkitsijä nautinnolle (*jouissance*) (Zizek 2008, 136-137).

Mitä tämä sitten tarkoittaa ideologian kannalta? Zizekin (2008, 142) mukaan sosiaali-ideologisen fantasian panoksena on tuottaa kuva ehjästä yhteiskunnasta, jonka osat täydentävät toisiaan, joka ei ole *antagonismien* jakama. Niinpä fantasia on Zizekin (2008, emt.) mukaan "ideologian keino ottaa sen oma epäonnistuminen ennalta huomioon." Sen sijaan, että ylijäämä auttaisi subjektia vastustamaan ideologista komentoa, se on ideologisen auktoriteetin ehto (Zizek 2008, 43). Fantasian avulla ideologia ottaa subjektin tiedostamattoman käyttövoimakseen strukturoidessaan sosiaalista todellisuutta tuottamalla syyn, johon subjekti voi sijoittaa nautintonsa ylijäämän (Zizek 2008, 30, 138).

Jos palaamme esimerkkiin kapitalistisesta yhteiskunnasta, ilmenee arvon merkitys todellisuutta strukturoivana ideologisenä fantasiana puhtaimmillaan vuonna 2008 alkaneessa finanssikriisissä. Kun pankkiirit ostavat ja myyvät lainapapereita, valuuttoja, johdannaisia jne. finanssimarkkinoilla, vain sillä, mikä jää päivän päätteeksi viivan alle, on merkitystä. Arvo ilmenee pankkien taseissa (virtuaalisten) valuuttojen ja arvopapereiden muodossa, jollaisina ne ottavat ottavan ideologian ylevän objektin paikan (pankkiiri-)subjektin mielessä (Zizek 2008, 51, 192). Zizekin (2008, 51, 222, 230) ajattelussa ideologian ylevät objektit (*sublime object of ideology*) sijaitsevat representaatioiden kentän

---

<sup>10</sup> Zizek viittaa edellisessä luvussa esittelemääni Althusserilta tulleeeseen periaatteeseen, että ideologian on materialisoiduttava ulkopuolisina käytäntöinä tai rituaaleina (ts. toimintana): paperimies käy tehtaassa töissä, kommunisti mielenosoituksissa, lääkäri joutuu kohtaamaan likaisia potilaitaan jne.

halkeamissa, josta käsin ne toimivat ylijäämä-nautinnon ruumiillistumana symbolisessa järjestyksessä; subjektin halun objekti-syynä (*object-cause of desire*).

Zizekin (2008, 229) mukaan ylevässä objektissa on jotain tavoittamatonta. Kun sitä tarkastelee läheltä pelkkänä materiaalisena objektina (seteli tai nykyaikaisten pankkien tapauksessa vain digitaalinen numerosarja) se näyttäytyy banaalina, eikä mitenkään erityisenä, mutta siltikin se toimii kuin siinä olisi jotain enemmän kuin materiaallinen ruumiinsa (Zizek 2008, 12). Esimerkiksi markkinoiden toiminnassa rahaa kohdellaan kuin se ei kuuluisi lainkaan luonnon normaaliin kiertoon, kuin se olisi ajan tuhoavan kosketuksen tavoittamattomissa (setelit ja kolikot toimivat samoin, vaikka ne olisivat kuluneita tai rikkonaisia) (emt.). Pankkiirien omistautuminen voitontavoittelulle selittyisi siis Zizekiä tulkitsemalla lisäarvon (tai voiton) kasaamisen tuottamalla transsendentillä, selittämättömällä nautinnolla, jolle antautuminen auttaa sivuuttamaan kokonaan sen, miten heidän toimintansa vaikuttaa sosiaaliseen todellisuuteen (esim. suljetut tehtaat, keinottelulla romahdetut kansantaloudet, spekulatiolla tuotetut nälänhädät jne.).

Zizekin (2008, 140) mukaan ideologian toiminnan kannalta on olennaista ymmärtää, että kaikki siinä ei palaudu ideologisten merkitysten piiriin, vaan juuri tuo palautumaton jokin, selittämätön esi-ideologinen nautinto, on ideologisen vaikutuksen viimeinen perusta.

### **3.0.3 Juutalainen ideologisenä fantasiana**

Juutalainen on Zizekin (2008, 140) mukaan oppikirjaesimerkki ideologisesta fantasiasta. Sen ideologinen hahmo kiteyttää kokonaisen sarjan antagonismeja: taloudellisen (ahne juutalainen pankkiiri), poliittisen (juutalainen juonittelija, joka pitelee taustalla lankoja käsissään), moraaliskonnollisen (korruptoitunut anti-kristitty), seksuaalisen (juutalainen viettelijä) jne. (emt.). Fasismille ideologinen fantasia juutalaisesta on keino, jolla se jo ennalta ottaa huomioon oman mahdottomuutensa ratkaista totalitaarisen valtion säilyttämiä antagonismeja, sen kyvyttömyyden representoida todellisuus yhtenä ja johdonmukaisena (Zizek 2008, 142). Siellä, missä antagonismit purkautuvat kriiseinä, löytyy taustalta juutalainen, juonittelija-riistäjä-petturi; ulkopuolinen elementti yhteiskunnan sosiaalisessa kudoksessa, joka pyrkii korruptoimaan sen (emt.).

Ihmiset ovat Zizekin (2008, 12) mukaan taipuvaisia ajattelemaan juutalaisista, että "he ovat ihmisiä kuten mekin, mutta silti heissä on jotakin". Ideologinen hahmo herättää meissä Zizekin (2008, 128) mukaan Lacanin "*Che vuoiksi?*" muotoileman kysymyksen: "Mitä juutalainen (meistä) haluaa?" Anti-semitistisen ideologian vastaus on kääntää kysymys alituisiksi epäilyksi, joka varjostaa juutalaisten kaikkia toimia: heidän fantasiansa juutalaisesta salaliitosta, juutalaisten salaperäisestä vallasta manipuloida tapahtumia kulissien takaa, juutalaisesta nauttimassa jostakin meiltä kielletystä (emt., 212).

Vaikka fasistinen ideologia liittää juutalaisen hahmoon erityisiä kielteisiä ominaisuuksia (ahne, kiero jne.), meidän ei Zizekin (2008, 48, 106) mukaan tule pyrkiä eroon anti-semitistisistä ennakkoluuloista määrittelemällä juutalaista uudestaan positiivisilla ominaisuuksilla, tai tutkia juutalaisia "objektiivisesti" ja pyrkiä osoittamaan, että he eivät todella vastaa anti-semitististä stereotyyppiä. Näin onnistumme Zizekin (2008, 48-49) mukaan vain vahvistamaan fantasiaa juutalaisesta lisäämällä hahmoon uusia määriytyksiä ja rationalisointeja, kasvattamaan sen ideologista painoa ja pysymään ennakkoluulojen vankeina. Mitä jos - Zizek (emt.) kysyy - objektiivisessa tarkastelussa paljastuisi, että juutalaiset todella riistäisivät muuta väestöä (esim. finanssikapitalisteina) tai viekoittelisivat nuoria tyttäriämme? Zizekin (emt.) mukaan kohtaamme asetelmassa saman ongelman kuin mustasukkaisen aviomiehen tapauksessa: vaikka kaikki tosiseikat puoltaisivat aviomiehen näkemystä hänen vaimonsa petollisuudesta - vaimo todella kävisi vieraisa - on mustasukkaisuus silti patologinen ja paranoidi konstruktio. Toisin sanoen juutalaisen ideologisella hahmolla ei Zizekin (emt.) mukaan ole mitään tekemistä todellisten juutalaisten kanssa; se on oman ideologisen järjestelmämme keino peittää oma epäjohtonmukaisuutensa.

Ideologikritiikin tehtävä on kääntää juutalaisen vangitseva kausaalisuussuhde ympäri; sen sijasta, että juutalaisen olisi sosiaalisen antagonismin syy, se on piste, jossa sosiaalinen antagonismi ilmenee olemassa olevana (Zizek 2008, 143). Ideologikritiikin kannalta juutalainen on elementti, joka representoi yhteiskunnan omaa mahdottomuutta esittää itseään suljettuna homogeenisena kokonaisuutena. Zizekin (emt.) mukaan se, mikä on suljettu symbolisesta järjestyksestä (yhteiskunnan omat antagonismit) palaa takaisin vainoharhaisena kuvana juutalaisesta. Silloin ideologikritiikin perimmäinen tehtävä on tunnistaa, miten juutalaisen hahmo on oman sosiaalisen järjestelmämme

tuottama, ja miten symbolinen ylimäärä, jonka hahmoon liitämme, on itse asiassa totuus itsestämme (ison toisen itseltämme kieltämistä/tuottamista fantasioista) (Zizek 2008, 144).

Vaikka anti-semitismi ei näyttele enää merkittävää osaa ainakaan suomalaisessa äärioikeistolaisessa ideologiassa, Zizekin esimerkin siitä voi nähdä kuvaavan yleisesti tosia koskevien stereotyyppien kehkeytymistä. Kun esimerkiksi länsimaissa spekuloidaan muslimien uskon vaarallisuudella (vaikkapa siinä, miten muslimiterroristien ajatellaan uskovan saavansa taivaassa palvelua neitsyeiltä neitokaisilta), kertoo se paljon enemmän omista (seksuaalisista yms.) tiedostamattomista uskomuksista kuin ”todellisista” muslimeista (Sharpe & Boucher 2010, 52).

### 3.1 Zizekin keinot tutkia ideologiaa

Zizekille ideologiakritiikki on eräänlaista systeemin (ison toisen) psykoanalyysia. Zizek (2008, 144) näkee ideologiakritiikin yhteyden Freudin menetelmään, siinä miten Freud löysi avaimen ihmismielen toimintaan sen "normaalitilan" häiriöistä, unista ja kielen lipsautuksista (jne.). Samoin yhteiskuntaa tutkittaessa voimme ymmärtää sitä todella vain kiinnittämällä huomion sen häiriötiloihin (taloudellisiin kriiseihin, sotiin, nälänhätiiin jne.), ja niiden ilmauksiin symbolisessa / isossa toisessa.

Zizekin (2008, 144) mukaan "Marxin suurin saavutus oli osoittaa kuinka ilmiöt, jotka ilmenevät porvarilliselle tietoisuudelle yksinkertaisina poikkeamina, sattumanvaraisina häiriötiloina tai "normaalin" toimivan yhteisön rappeutumisenä, ja sellaisina selvitettävänä systeemiä kohentelemalla, ovatkin systeemin itsensä välttämättömiä tuotteita - pisteitä, joissa "totuus" systeemistä, sen immanentti antagonistinen luonne, purkautuu." Yhteiskunta ei ole sama kaikille; se on antagonismien jakamana mahdoton esittää yhtenä ja jaettuna. Siinä mielessä yhteiskuntaa ei Zizekin (2008, 140) mukaan ole olemassa. Tuo mahdottomuus purkautuu ideologisiin fantasioihin (kuten juutalaiseen) ladattuna symbolisena ylimääränä.

Zizekin (2008, 140) mukaan ideologiakritiikin ensimmäinen vaihe on symbolisen kentän oireenmukainen (*symptomal*) luenta. Siinä Zizek (emt.) on kiinnostunut ideologisista teksteistä ja representaatioista, joiden diskursiivisella analyysillä dekonstruoidaan lukijan spontaani kokemus niiden



merkityksestä. Tavoitteena on Zizekin (2008, 109) mukaan havaita ideologisen kentän kirjavasta kuvastosta ne rakenteelliset elementit (herramerkitsijät ja ideologian ylevät objektit, esim. "Jumala", "kotimaa", "puolue", "luokka", "juutalainen"), joiden itseensä viittaava tautologinen performatiivinen operaatio pitää rakennetta koossa. Ne toimivat subjektin kiinnekohtina symboliseen (*point de capiton* / herramerkitsijöinä), ja järjestävät symbolisen vapaina leijuvat merkitsijät, totalisoivat symbolisen kentän (Zizek 2008, 140).

Tässä on tärkeää muistaa, että Zizek (2008, 34) edustaa Althusserin lailla rakenteellista ideologiakäsitystä, jonka mukaan ideologian on materialisoiduttava ulkoisissa käytännöissä ja rituaaleissa.

Esimerkiksi "amerikkalaisuuden" herramerkitsijä yhdistää Yhdysvaltiojen sosiaalista yhteisöä kollektiivisten rituaalien ja performoinnin (vaalit, massatapahtumat, lipunliehutus jne.) kautta (Sharpe & Boucher 2011, 11). Subjekti kokee "amerikkalaisuutensa" rituaalien ja toimintansa kautta; jos häneltä kysyttäisiin, mitä "amerikkalaisuus" merkitsee, viittaisi vastaus todennäköisesti lopulta johonkin erityiseen tapahtumaan – vaikkapa toiseen maailmansotaan tai presidentti Obaman virkaanastujaisiin – joka kysyjän olisi täytynyt "kokea" ymmärtääkseen, mistä "amerikkalaisuudessa" on kyse: "Sinun täytyi olla siellä!" Rituaaleille ja käytännöille alistuminen tuotta subjektissa Zizekin (2008, 88, 136, 191, 229) mukaan ylijäämänavautintoa (*surplus enjoyment*), jonka perusta on nautinnossa, mikä subjektilta kastroidaan; minkä se menettää ideologisen interpellaation, poliittisen sosialisointin – esim. amerikkalaistumisensa myötä.

Koska ideologiassa kaikki ei palaudu symbolisiin merkityksiin, kritiikin toisessa vaiheessa pyritään tavoittamaan nautinnon ulottuvuus; miten ideologia implikoi, manipuloi ja strukturoi esi-ideologista (interpellaation tavoittamatonta) nautintoa fantasioihin (Zizek 2008, 140). Fantasioiden ymmärtäminen on tärkeää, sillä ne konstituoivat kehyksen, jonka lävitse näemme maailman johdonmukaisena ja merkityksellisenä (emt., 138). Esimerkiksi kapitalistisessa yhteiskunnassa "kaikella on hintansa", ja aforismin takaa pilkistävä arvo-fantasia selittää ja organisoii yhteiskuntaa sen jäsenille. Se vie meitä töihin, pankkirosvoiksi, riistäjiksi, pyramidihuijareiksi, pörssipelureiksi ja pankkiautomaateille. Vaikka emme hyväksyisi pyramidihuijarin juonitteluja, meidän on helppoa ymmärtää häntä; haaveilla rikkauksista, jotka olivat aivan hänen ulottuvillaan.

Fantasian toiminnalle tärkeä ulottuvuus Zizekin (2008, 210-212) ideologiakritiikissä on lacanilainen käsitys transferenssista, kyvystämme uskoa, nauttia ja halutaan toisen kautta. Koko psykoanalyysin terapeutinen menetelmä perustuu Zizekin (emt. 210-211) mukaan transferenssille: potilaan on uskottava, että analyytikko pystyy selittämään hänen oireidensa merkityksen. Analyytikon rooli suhteessa potilaaseen on olla "subjekti, jonka oletetaan tietävän" (emt.). Ideologian välittämässä suhteissa toistuvat samanlaiset asetelmat. Esimerkiksi stalinismi esitti johtajansa subjektina, joka ainoana ymmärtää "historian lait" ja "puolueen historiallisen tehtävän", jotka oikeuttivat (koska johtaja niin sanoo) gulagin ja "petturien" vainon (Zizek 2008, 212-213), ja antavat selityksen Stalinin ajan neuvostotodellisuuden ilmiöille ja käytännöille.

Muita Zizekille (2008, 210-212) tärkeitä transferenssin muotoja ovat "subjekti, jonka oletetaan uskovan" ja "subjekti, jonka oletetaan nauttivan".

Ensimmäinen muoto, "subjekti, jonka oletetaan uskovan", ilmenee Zizekin (emt. 211) mukaan esimerkiksi siinä, kun edes mennessä sosialistisessa Jugoslaviassa aika ajoin levisi huhuja vessapaperin tuotannon ongelmista. Vaikka olisi tiennyt niiden olevan perättömiä, huhut saivat ihmiset silti hamstraamaan vessapaperia, sillä he uskoivat, että aina löytyy niitä hölmöjä, jotka uskovat huhuihin ja ostavat hyllyt tyhjiksi. Olennaista on, että "subjektia, jonka oletetaan uskovan" huhuun ei tarvitse olla olemassa; pelkästään fantasia hänestä saa järkevät väkijoukot ostamaan vessapaperia yli tarpeen ja tuotannon tason. (Zizek 2008, 211)

"Subjekti, jonka oletetaan nauttivan" on puolestaan Zizekin (2008, 212) mukaan keskeinen osa fantasioita, joita rasistiset ja valtiolliset ideologiat tuottavat ulkopuolisista toisista. Jos tarkastelemme esimerkiksi syyskuun 11.2001 terrori-iskua ja George W. Bushin julistamaa "sotaa terroria vastaan" ideologiakriittisesti, niin tärkeä osa uutta viholliskuvaa (fantasiaa Islamilaisesta fundamentalistista) oli mielikuva terroristien kyvystä nauttia väkivallastaan ja marttyyrikuolemasta (Sharpe & Boucher 2011, 57). Transferenssin roolin voi nähdä myös uusliberalismin ideologisissa fantasioissa työttömistä, sosiaalipummeista, yh-äideistä ynnä muista, joiden oletetaan nauttivan toimettomuudestaan ja elämisestään "meidän" kustannuksellamme. Tämän ulottuvuuden voi tunnistaa vaikka

kokoomuspolitiikko Saul Schubakin lausunnoissa<sup>11</sup> ”heikomman aineksen” lisääntymisessä lapsilisän ja muiden sosiaaliturvien turvin.

Zizekin ideologikritiikki vaatii meitä kysymään ideologisilta teksteiltä, "miksi kerrot minulle tämän?" Taustalla on lacanilainen näkemys kielestä, jonka mukaan "ei ole olemassa kieltä ilman objektia" (Zizek 2008, 177). Se tarkoittaa, että vaikka teksti pyrkisi viittaamaan vain toisiin teksteihin ja toisiin merkitsijöihin, viittaavat merkitsijän liikkeet väistämättä myös johonkin objektiin, joka konstituoii position, josta teksti tuotetaan/lausutaan. Objektit (*objet petit a*) representoivat tai ruumiillistavat symbolisessa / isossa toisessa niitä väistämättömiä seksuaalisia, sosiaalisia ja historiallisia antagonismeja, jotka estävät näkemästä todellisuuden jaettuna.

### 3.1.1 Ideologisen fantasian läpäiseminen

Ideologikritiikin tavoite on tunnistaa symbolisesta ne rakenteelliset elementit, jotka pitävät ideologista rakennelmaa koossa, ja dekonstruoida, miten ne vangitsevat nautinnon fantasioihin (Zizek 2008, 140). Kritiikin yhteiskunnallinen tavoite on Zizekin mukaan (emt. 147-148; 2007, 2) samankaltainen kuin psykoanalyysin hoitomuodolla (kuten Lacan sen esitti): saada potilas kohtaamaan halunsa koordinaatit ja perustavat umpikujat (antagonismit); johdattaa potilas tunnistamaan pisteet, joihin hänen yrityksensä verbalisoida oireensa pysähtyvät. Noissa pisteissä sijaitsevat fantasiat, tautologiset merkitsijät ilman merkitsijää, jotka pyrkivät konstituoimaan todellisuuden subjektille johdonmukaisena. Analyysin viimeinen askel on ottaa etäisyyttä fantasiasta ja ymmärtää että sen funktio on vain peittää tietty tyhjyys tai mahdottomuus isossa toisessa (Zizek 2008, 80). Fantasian läpäiseminen tarkoittaa Lacanille viime kädessä sen tunnustamista, että fantasian takana ei ole mitään, että fantasia on mahdottomuuden positiivinen ilmaus (emt. 148).

Ideologikritiikin tavoite läpäistä ison toisen sosiaaliset ja yhteiskunnalliset fantasiat on Zizekin mukaan empansipatorinen. Zizekin (2008, 48-49) mukaan on turhaa yrittää osoittaa fantasioita harhakuviksi viittamalla todellisuuteen ja todistelemalla, miten esimerkiksi rasistinen ideologinen

---

<sup>11</sup> lähde tarkistettu 18.4.2013: [http://yle.fi/uutiset/kokoomusnuorten\\_vpj\\_lapsilisat\\_poistettava\\_-\\_jarjenvastaista\\_tukea\\_heikomman\\_aineksen\\_lisaantymista/6362497](http://yle.fi/uutiset/kokoomusnuorten_vpj_lapsilisat_poistettava_-_jarjenvastaista_tukea_heikomman_aineksen_lisaantymista/6362497)

fantasia "neekeristä" on väärä, vaan nähdä fantasiat yhteiskuntaa jakavien historiallisten ja sosiaalisten antagonismien ilmauksena symbolisessa.

Luvussa 2.2.1 esitin Frantz Fanonin kuvauksen "värillisen miehen" interpellaatiosta neekeriksi. Fanonin yhtymäkohta Zizekiin piilee hänen johtopäätöksessään olla hyväksymättä interpellaatiota. Fanonin kirjan *Black Skin, White Masks* päätösluvun voi lukea kuvauksena siitä, mitä Zizek tarkoittaa fantasian läpäisemisellä.

Zizekin mukaan välttämätön osa ideologisen fantasian läpäisemistä on dekonstruktio siitä, miten fantasia pyrkii kiinnittämään subjektin nautinnon, interpellaation ylijäämän. Kun Fanon (1986, 178-180) kertoo, miten "värillisen miehen" on käännettävä katseensa omasta historiasta ja kulttuurista, olla etsimättä sieltä todellista neekeriä, hän dekonstruoi samalla, miten fantasia rodullisesta tehtävästä pyrkii vangitsemaan "neekeri-subjektin" nautinnon:

"I as a man of color do not have the right to seek to know in what respect my race is superior or inferior to another race..

I as a man of color do not have the right to hope that in the white man there will be a crystallization of guilt toward the past of my race.

I as a man of color do not have the right to seek ways of stamping down the pride of my former master.

I have neither the right nor the duty to claim reparation for the domestication of my ancestors." (Fanon 1986, 178)

Samalla Fanon (emt. 178-180) on jo läpäissyt fantasian:

"There is no Negro mission; there is no white burden....

No, I do not have the right to be a Negro. I do not have the duty to be this or that. . . .

My life should not be devoted to drawing up the balance sheet of Negro values.

There is no white world, there is no white ethic, any more than there is a white intelligence...

The Negro is not. Any more than the white man."

Fantasiaan läpäiseminen sisältää Zizekin (2008, xxvii) mukaan universaalien ulottuvuuden, kun subjekti tunnistaa fantasiansa vain yhdeksi mahdollisuudeksi vangita tai kesyttää antagonismit, joita sosiaalis-historialliset yhteiskunnalliset käytännöt tuottavat. Näin se vapauttaa subjektin nautinnon tuottamaan uusia symbolisia identifikaatioita, jotka voivat jäsentää todellisuuden uudella tavalla (niin, että suhdettamme toisiinsa ei määritä esim. fantasiat ryöstetystä nautinnosta jne.) (Sharpe & Boucher 2011, 13, 53). Poliittisesti tämä on Zizekille tärkeää, sillä se avaa mahdollisuuden maailman muuttamiseen. Sama ulottuvuus on nähtävissä myös Fanonin (1986, 180) teoksen johtopäätöksissä:

"There are in every part of the world men who search. I am not a prisoner of history. I should not seek there for the meaning of my destiny.

I should constantly remind myself that the real leap consists in introducing invention into existence...

The body of history does not determine a single one of my actions.

I am my own foundation..."

Viime kädessä interpellaation väistämätön epäonnistuminen, ison Toisen meissä herättämä hysteerinen kysymys "*Che vuoi?*", tuottaa tilan tai halkeaman, jota voisi Zizekin<sup>12</sup> mukaan nimittää subjektiksi. Koska kuoleman vietin leimaamaa nautintoa on mahdoton sulkea täydellisesti mihinkään ideologiseen positioon, ovat kaikki ideologiset rakenteet aina kumottavissa. Tähän kiteytyy Zizekin teoreettinen positio suhteessa post-strukturalismiin, joka Zizekin (2008, 197) mukaan kiistää subjektilta mahdollisuuden autonomiaan redusoimalla subjektin subjektivaation prosesseihin; näkemällä subjektin viime kädessä puhtaasti ei-subjektiiivisen prosessin tuloksena. Vaikka subjekti ei voi koskaan löytää omaa nimittäjäänsä ja vaikka se joutuu aina artikuloimaan itsensä itseään edeltävien kielellisen, kulttuuristen ja symbolisten representaatioiden avulla, sitä ei silti voi palauttaa subjektivaation sosiaaliseen prosessiin. Tällöin ei kyetä ottamaan huomioon subjektivaation symbolisiin prosesseihin palautumatonta ulottuvuutta, joka on Zizekin mukaan olennainen ideologian toiminnalle.

"In short, the Lacanian answer to the question asked (and answered in a negative way) by such different philosophers as Althusser, Derrida and Badiou – 'Can the gap, the opening, the Void which precedes the gesture of subjectivization, still be called "subject"?' – is an emphatic 'Yes!'" (Zizek 1999, 158-159)

---

<sup>12</sup> Zizek: Different figures of The Big Other, luento, European General Studies, 2012 (lähde tarkistettu 19.4.2013): [http://www.youtube.com/watch?v=\\_7a3DVx\\_X1M](http://www.youtube.com/watch?v=_7a3DVx_X1M)

## 3.2 Zizekin paluu valistukseen

Zizek on läpi teoreettisen tuotantonsa pyrkinyt murtamaan länsimaisessa akatemiassa vallitsevaa poliittista ja teoreettista konsensusta, jonka mukaan (kartesiolainen) teoria modernista subjektista on kokonaisuudessaan hylättävä. Kirjansa *The Ticklish Subject* (1999) johdannossa hän (Zizek 1999, 1) kirjoittaa Marxin ja Engelsin *Kommunistista manifestia* mukailleen, että aave kummittelee länsimaisessa akatemiassa:

“... the spectre of the Cartesian subject. All academic powers have entered into a holy alliance to exorcize this spectre: the New Age obscurantist (who wants to supersede the 'Cartesian paradigm' towards a new holistic approach) and the postmodern deconstructionist (for whom the Cartesian subject is a discursive fiction, an effect of decentred textual mechanisms); the Habermasian theorist of communication (who insists on a shift from Cartesian monological subjectivity to discursive intersubjectivity) and the Heideggerian proponent of the thought of Being (who stresses the need to 'traverse' the horizon of modern subjectivity culminating in current ravaging nihilism); the cognitive scientist (who endeavours to prove empirically that there is no unique scene of the Self, just a pandemonium of competing forces) and the Deep Ecologist (who blames Cartesian mechanistic materialism for providing the philosophical foundation for the ruthless exploitation of nature); the critical (post-) Marxist (who insists that the illusory freedom of the bourgeois thinking subject is rooted in class division) and the feminist (who emphasizes that the allegedly sexless cogito is in fact a male patriarchal formation). “

1970-luvulta alkaneessa paradigmaattisessa murroksessa Zizekin (emt.) mukaan kaikki akateemiset suuntaukset ja koulukunnat ovat joutuneet tekemään tilinsä selviksi "kartesiolaisen perintönsä" kanssa. Teoreettisen perustan valistuksen ja kartesiolaisen subjektin kritiikille (ainakin kulttuurintutkimuksen ja mannermaisen filosofian alueella) muodostavat Zizekin mukaan keskeisiltä osin Michel Foucault'n, Gilles Deleuzen, Jacques Derridan ja Emmanuel Levinas'n tuotanto (Sharpe & Boucher 2010, 61). Viimeistään 1990-luvulla vakiintuneen paradigman kyseenalaistamattomat lähtöoletukset, kuten Zizek tuotannossaan ne erittelee, voidaan Sharpen ja Boucherin (emt. 61-62) mukaan muotoilla kolmeen kohtaan:

1. Modernin valistuksen projekti, joka uskoi ihmiskunnan tieteelliseen ja rationaaliseen kehitykseen, on epäonnistunut. Päin vastoin valistuksen perustavat ajatukset (esim. juuri universaalista kartesiolaisesta subjektista) johtivat viime kädessä 1900-luvun synkimpiin inhimillisiin katastrofeihin: natsismiin, holokaustiin, stalinismiin ja gulageihin.

2. Valistusajattelun ja esi-modernin uskonnollisen maailmankatsomuksen välillä ei ole käänteentekevää katkosta. Päinvastoin eurooppalaiset ennakkoluulot ja oletukset toisista kansoista olivat konstitutiivinen osa valistusajattelua (ks. esim. Hall 1999, 81).

3. Valistusajattelun kriittinen opetus on kieltäytyä suurista poliittisista projekteista maailman muuttamiseksi, koska niiden vaarana on aina päätyä totalitarismiin ja gulageihin. Päinvastoin mahdollisuus muutokseen piilee vähemmistöryhmien paikallisten kamppailuiden moneudessa esim. sukupuolista, seksuaalista, rodullista tai sosioekonomista sortoa vastaan.

Zizek pyrkii läpi tuotantonsa haastamaan nämä "postmodernin ajan" vallitsevat näkemykset valistuksesta. Zizekin mukaan valistusajattelun tavoite on ollut alusta asti vapauttaa subjekti valtaapitäviä palvelevasta pseudo-tiedosta. Vaikka se nykyään helposti unohdetaan, valistuksen ajattelijat olivat aikansa radikaaleja. Heidän tavoitteenaan oli yhteiskunta, jossa ihmisten kuuliaisuus vallalle perustuisi heidän vapaalle järkeilylleen, itsenäiselle päätökselleen. (Sharpe & Boucher 2010, 62-63) Zizek näkee valistuksen keskeneräisenä projektina, jota on jatkettava osoittamalla sen omat sokeat pisteet, jotka syntyvät valistuksen kytkeytymisestä kapitalismin historialliseen kehitykseen (Sharpe & Boucher 2010, 41).

Zizekin (2008, 87) mukaan valistuksen keskeinen paradoksi on, että autonomisena subjektina ihminen voi (ja kuuluukin) epäillä ja kyseenalaistaa vallitsevia ennakkoluuloja, käsityksiä, ja jopa olemassaoloaan, mutta yhteiskunnan jäsenenä velvollisuus on kuitenkin noudattaa ehdoitta sen lakeja ja sosiaalisia käytäntöjä sekä ylempiensä määräyksiä; olla toiminnassaan kyseenalaistamatta auktoriteettia. "Reason about whatever you want and as much as you want - but *obey!*" (emt.)

Zizek (emt. 87-88) näkee tässä paradoksissa todellisen katkoksen suhteessa valistusta edeltäneeseen länsimaiseen ajatteluun. Länsimaissa valistusta edeltäneessä ajattelussa lakia ja käytäntöjä ei oltu Zizekin (emt.) mukaan koskaan koettu itsenäisenä entiteettinä, vaan ne kietoutuivat aina

auktoriteettinsa (esim. Jumalan, kuninkaan) karismaattiseen viehätykseen. Erona entiseen valistusfilosofien suhde lakeihin, sosiaalisiin tapoihin ja käytäntöihin sisälsi tietyn etäisyyden niihin, ja Zizekin mukaan vasta valistuksen katse saattoi nähdä ne perusteettomina tai selittämättöminä – ja sellaisina hyväksyttävänä (emt.).

Tulkinta kartesiolaisesta subjektista luonnon ja itsensä kaikkivoipaisena herrana ansaitsee Zizekin mukaan kaiken post-strukturalistisen kritiikin, jota se on saanut osakseen (Sharpe & Boucher 2010, 74). Mutta vastoin vallitsevaa teoreettista konsensusta Zizek väittää, että kartesiolainen subjekti sisältää kuitenkin ulottuvuuden, tai "unohdetun ytimen", jota kritiikki ei tavoita, ja jonka voi tavoittaa vasta psykoanalyttisen teorian avulla (Sharpe & Boucher 2010, 64). Lacan antaa Zizekin mukaan valistuksen projektille tarvittavan käsitteistön, joilla se pystyy paljastamaan ne tiedostamattomat tavat, joilla ideologia sitouttaa valistuneenkin yksilön poliittiseen järjestelmään (emt., 63).

Lukiessaan valistusfilosofia uudelleen Lacanin psykoanalyttisen teorian ja hegeliläisen dialektiikan avulla ei subjekti enää näyttäyty Zizekille länsimaisena patriarkaalisena unelmana subjektivaation dialektista prosessia kontrolloivana "mega-Subjektina". (Zizek 2008, xxi-xxii). Subjekti on Zizekille nimittäjä tyhjyydelle tai "ei-millekään", joka meidän on oletettava edeltävän subjektivikaatiota ja interpellaatiota (Zizek 1999, 158-159). Zizekille Kantin esittämä huomio Descartesin kuuluisan väitteen - "ajattelen, olen siis olemassa" ("*cogito ergo sum*") - sisältämästä laadullisesta katkoksesta "ajattelun" ja "olemassaolon" välillä on olennainen. Jo Kant ymmärsi Zizekin mukaan, ettemme voi koskaan tavoittaa pistettä, josta itse ajattelemme, puhumme ja tarkkailemme maailmaa, ja ainoa keino saada vihiä siitä - ja siis muovata identiteettiämme - on kysellä sosiaalisen ja yhteiskunnallisen järjestyksen toisilta "mitä tahdot minusta?" ("*che vuoi?*") (Sharpe & Boucher 2010, 75).

Identiteettimme, mielikuvamme itsestämme, muotoutuu siis ikään kuin takautuvasti, muttei koskaan täydellisenä ja eheänä, vaan aina epätäydellisenä, sillä subjekti ei voi koskaan saada tyhjentävää kielellistä selitystä positiolle, josta hän näkee maailman merkityksellisenä. Näin muotoiltuna subjekti viittaa Zizekin (2008, 195) mukaan pisteeseen, jossa sen pyrkimys tuottaa symbolinen representaatio itsestään epäonnistuu.

Zizekin (2008, 198) mukaan subjektin jokainen yritys representoida itseään symbolisesti vääristää sitä; subjekti on kyvytön löytämään merkitsijää, joka olisi sen oma. Toisin sanoen kaikki yritykset sanovat joko liikaa tai liian vähän tai jotain muuta, mitä subjekti alun alkaen tarkoitti (emt.). Tämä



mahdottomuus ei viittaa subjektin sisäisten merkitysten rikkauteen (siinä mielessä, että "en kykene löytää sanoja kaikelle sille mitä sisälläni on"), vaan päin vastoin merkitysten ylimäärä, jolla subjekti pyrkii artikuloimaan itsensä, naamioi perustavanlaatuisen puutteen, joka on lacanilaisin käsittein merkitsijän subjekti (*subject of the signifier*) (emt.).

Tere Vaden (2012, 37-39, 178) syyttää Zizekin muotoilemaa teoriaa "sisällöttömästä" ja "minimalistisesta" subjektista keinotekoiseksi ja retoriseksi tempuksi yrittää pelastaa vallankumoukseen kykenevä universaali subjekti. On selvää, että subjekti on - kuten Vaden (emt. 39) huomautta - Zizekin ajattelussa välttämätön elementti, jonka mukana koko hänen filosofinen työnsä kaatuu, jos on kaatuakseen. Kuitenkin Zizekin paluu valistusajatteluun Lacanin käsitteistön avulla avaa uuden teoreettisen position, josta käsin hän kykenee sekä muotoilemaan ideologiakriittisen tutkimusmenetelmän yhteiskunnallisten ilmiöiden analysoimiseen (mitä olen jo käsitellyt edellä) että tuomaan esiin ongelmia, joihin filosofinen ja yhteiskunnallinen ajattelu törmää hylätessään subjektin kategorisesti.

### 3.3 Zizek ja post-strukturalismi

Zizekille post-strukturalismi on keskeinen teoreettinen paradigma, jota vasten hän rakentaa omaa filosofista työtään ja johon hän peilaa ideologiakriittistä menetelmäänsä. Tämän tutkimuksen puitteissa on mahdotonta<sup>13</sup> käsitellä yksityiskohtaisesti Zizekin yhteenottoja paradigman klassikoihin. Pyrinkin tässä yhteydessä vain muotoilemaan Zizekin kritiikin pääkohdat, joiden kautta hän pyrkii perustelemaan oman teoreettisen työnsä merkityksen ja tarpeen.

Zizek ei kiistä post-strukturalismin kekseistä väitettä, että identiteettimme on suurilta osin sosiaalisesti rakentunut (Sharpe & Boucher 2010, 68). Hän hyväksyy myös foucautilaisen ajatuksen, että identiteettimme rakentuu läpi elämämme monista erilaisista, päällekkäisistä ja osittaisista identifikaatioista (emt.). Siis esimerkiksi sen, jos ajattelen itseäni isänä, miehenä, heterona,

---

<sup>13</sup> Zizekin post-strukturalismia käsittelevä kriittinen diskurssi on mukana läpi koko hänen lukuisia kirjoja ja artikkeleita käsittävän tuotantonsa, jonka pääkohtia hahmottelen tässä tukeutuen Sharpen & Boucherin (2010) kirjaan *Zizek and Politics* sekä Zizekin (1989) länsimaiselle akateemiselle yhteisölle tunnetuksi tehneeseen teokseen *Sublime Object of Ideology*.

suomalaisena, opiskelijana, valokuvaajana, jalkapallofanina, kommunistina ja niin edelleen, eivät nämä erilaiset identifikaatiot muodosta koskaan ehjää kokonaisuutta itsestäni. Kirjassaan *Plague of Fantasies* (1997) Zizek Sharpen & Boucherin mukaan esittää, että voimme kuvitella yksilön monet osittaiset ja päällekkäiset identifikaatiot kuin sipulin kerroksina. Sipulivertauksessa kartesiolainen subjekti on tyhjiys, jonka ympärille osittaiset identifikaatiot kerrostuvat (emt.). Näin Zizek pyrkii kuvaamaan sen, miten subjektina erotettuna egosta tai siitä minä koemme itsemme, emme ole kokonaan sosiaalisesti rakentuneet, ja tätä post-strukturalismi ei osaa hänen mukaansa ottaa huomioon (emt.).

Jos haluamme puhua post-strukturalistisen teorian "hajakeskitetystä subjektista" tai "subjekti-positioiden moneudesta", meidän olisi Zizekin mukaan ymmärrettävä, ettei sen pitäisi tarkoittaa yksilöllä olevan useampia egoja tai persoonia, kuten internetin pelimaailmoissa. Kartesiolaisen subjektin "hajakeskittyminen" tarkoittaa sen (tyhjyyden) hajakeskittymistä suhteessa sisältöihinsä, siis erilaisiin symbolisiin ja imaginaarisiin identifikaatioihinsa. Zizekin lacanilaisen käsityksen mukaan subjekti on jakautunut, vaikka sillä olisi vain yksi selkeä identiteetti. (Sharpe & Boucher 2010, 68)

Post-strukturalismin perusongelma on Zizekin mukaan juuri subjektin ja egon/itsen samaistaminen. Tämä teoreettinen liike tehdään Zizekin (2008, 197) mukaan redusoimalla subjekti symbolisen subjektivaation prosessiin, joka on viimekädessä ei-subjektiivinen siinä, miten yksilö kielen, kirjoituksen ja puheen kautta kiinnittyy häntä edeltävän kielelliseen ja historialliseen prosessiin. Tällöin post-strukturalismin painotukseksi jää tutkia erilaisia tapoja, joilla yksilöt "kokevat" tai "elävät" positioitansa historiallisen prosessin "toimijoina" tai "agentteina" (emt.).

Zizek (2008, 197) näkeekin Foucault'n juuri mestarina artikuloimaan erilaisia tapoja tai moodeja, joilla yksilöt omaksuvat subjekti-positionsensa. Tältä osin Sharpe & Boucher (2010, 66-67) näkevät, että Foucault'n analyysit erilaisten instituutioiden kuten sairaaloiden, koulujen ja vankiloiden tavoista muovata kurinpidollisesti yksilöiden kehollisuutta ja käyttäytymistä, täydentää Zizekin painotusta toistuvien materiaalistien käytäntöjen ja rituaalien merkityksestä ihmisten uskomuksille. Kun Foucault näkee yhteiskunnan hienonvaraisen vallankäytön<sup>14</sup> tuottavan yksilön kokemuksen identiteetistään, vastaa se Sharpen & Boucherin (emt.) mukaan Zizekin psykoanalyttista käsitystä ideologiasta, joka ei toimi vain negatiivisesti (kieltämällä yksilöltä asioita), vaan myös sallimalla ja jopa kannustamalla

---

<sup>14</sup> Foucault'n käsitys vallasta painottaa sen tuottavaa merkitystä. Valta ei toimi vain kieltämällä, vaan sen mekanismit myös tuottavat käyttäytymistapoja ja identiteettejä (esimerkiksi yhteiskunnan alakulttuureja). (Sharpe & Boucher 2010, 66)

subjektia nauttimaan rajojensa ylittämistä. Tämän voi nähdä ilmenevän vaikka siinä, miten kurinalaisen ja hallitun työelämän vastapainoksi liberaali kapitalistinen yhteiskunta tarjoaa subjektille lukuisia mahdollisuuksia "nollata" työviikko kapakoissa, klubeilla, risteilyillä jne. arjessa kielletyin keinoin.

Foucault kritisoi moderneja politiikkatieteitä keskittymisestä suvereenin vallan analyysiin, joissa valta nähdään yksilölle tai joukolle kuuluvana ominaisuutena tai substanssina, jonka voi saada haltuunsa ja kohdistaa toisiin ihmisiin (Sharpe & Boucher 2010, 66). Vaikka myöskään Zizek ei näe valtaa ominaisuutena tai substanssina<sup>15</sup>, hänen mielestään sen toimintaa ei voida myöskään palauttaa niihin moninasiin ja kapillaariin (alhaalta ylöspäin suuntautuviin) vallan mekanismeihin, joihin Foucault analyyseissaan keskittyy (emt.). Yksilöllä on kuitenkin Zizekin mukaan taipumus (väärin)tunnistaa poliittinen järjestelmä, jossa hän elää, yhtenä isona toisena: esimerkiksi "sosiaalisena järjestelmänä", "ihmisluontona" tai "sinä mitä kaikki ajattelevat", ja että tuo (väärin)tunnistus on olennainen foucaultilaisten vallan mekanismien toiminnalle (Sharpe & Boucher 2010, 67). Tavallaan Zizekin voisi nähdä pyrkivän herramerkitsijän ja minäideaalin/ideaaliminän käsitteiden avulla analysoimaan sitä katsetta, joka meitä foucaultilaisessa mielessä tarkkailee; joka miehittää *panoptikonia*.

Samalla foucaultilainen ajatus vallan toiminnasta - siitä miten sen mekanismit muovaavat yksilöiden identiteettejä ja subjekti-posiitioita ja niiden myötä tuottaa myös omat vastavoimansa - johtaa Zizekin mukaan helposti pessimistiseen näkemykseen, jossa subjektille ei jää lainkaan tilaa autonomialle. Se nostaa kysymyksen, kenen puoleen kääntyä tai mistä löytää positiio, josta olisi mahdollisuus haastaa epäoikeudenmukainen poliittinen järjestelmä. (emt. 67)

### 3.3.1 Kysymys kielestä

Yksi keskeinen teoreettinen kenttä, jolla Zizek kamppailee post-strukturalististen käsitysten kanssa, käsittelee kysymystä kielestä. Kielen merkitys on olennainen sekä post-strukturalisille teorioille, jotka näkevät todellisuuden rakentuvan kielen kautta, että Zizekin psykoanalyttiselle ajattelulle, joka

---

<sup>15</sup> Zizekin mukaan käsitys vallasta ominaisuutena on fetisistinen, ks. luku 3.

painottaa ideologian toiminnassa kielen tavoin rakentuneen tiedostamattoman merkitystä. Zizekin (2008, 171) kannalta merkittävä on monesti Jaques Derridan nimiin pantu väittäminen "ei ole olemassa metakieltä"<sup>16</sup>. Lauseen voi nähdä kiteyttävän paljon Derridan länsimaisen "logosentrisyyden" kritiikistä ja dekonstruktion perusajatuksesta.

Derrida syyttää länsimaista filosofiaa suljettujen teoreettisten järjestelmien rakentelusta pyrkimyksenään vastustaa merkitysten jatkuvaa liudentumista tai muuttumista. Derridan mukaan jokainen filosofinen järjestelmä tarvitsee perustavan "transendentin signifioidun" (*transcendental signified*), keskeisen konseptin, joka asettuu kaiken yläpuolelle, ja antaa asioille merkityksensä (esim. Platonin "ideat", keskiajan "Jumala", tai modernin ajan "kartesiolainen subjekti"). Mutta filosofiset järjestelmät eivät kykyne ottamaan huomioon sitä, että ne ilmaantuvat kielelliseen todellisuuteen aina viivellä, ja että niiden transendentiksi kohottama ajatus jää väistämättä alttiiksi kielen *différencelle*, prosessille, jossa merkitykset muuttuvat ja asettuvat erojen kautta kirjalliseen jatkumoon. Näin läpinäkyvyyteen ja universaalisuuteen pyrkivät filosofiset järjestelmät ovat hänen mukaansa väistämättä tuomittu epäonnistumaan yrityksessään. (Sharpe & Boucher 2010, 70)

Post-strukturalistinen dekonstruktio lähtee ajatuksesta, että tavanomainen ja arkinen kieli on kaiken kirjoituksen ja tulkinnan perustaso, josta ei voida erottaa tai irroittaa teoreettista metakieltä, joka pystyisi kuvailemaan todellisuutta sen objektiivisemmin tai läpinäkyvämmiin (Zizek 2008, 177). Näin lukiessaan esimerkiksi länsimaisen filosofian klassikoita post-strukturalistinen dekonstruktio pyrkii sulkeistamaan niiden väittämät totuudesta, ja paljastamaan kielelliset mekanismit, joilla ne pyrkivät tuottamaan niin sanotun "totuus-vaikutuksen" (*truth-effect*) (Zizek 2008, 172). Tältä osin post-strukturalistinen dekonstruktio näyttäytyykin Zizekin mukaan eräänlaisena estetiikan universalisaationa, jossa totuus redusoidaan vain diskursiivisen artikulaation tyylikeinoksi (emt.).

Zizekin (2008, 173, 175) mukaan dekonstruktion runollinen tyyli, joka "kieltäytyy suorista ja yksinkertaisista väittämistä ja tuntee velvoitetuksi jättää aina uusia kommentteja, varauksia, pakoreittejä, sulkeita ja lainausmerkkejä", on keino välttää paljastamasta sen omia teoreettisia näkemyksiä ja tuottaa turvallinen positio, johon kohdistetun kritiikin voi aina tuomita metakieliseksi yritykseksi hallita kielen ikuisessa liikkeessä olevaa prosessia. Zizekin (2008, 173-174) mukaan dekonstruktion perusongelma piilee siinä, ettei se tunnista omaa positiotaan, josta käsin se lausuu

---

<sup>16</sup> myös Lacan on väittänyt samoin, mutta Zizekin (2008, ) mukaan eri merkityksessä kuin Derrida.

väittämänsä kielellisten prosessien ylimäärävydestä. Se pyrkii jatkuvasti toistamaan, miten tekstien on mahdotonta päästä eroon metafyyysisistä oletuksista, jotka ovat kietoutuneet jo arkisen kieleemme rakenteeseen, ja toisaalta miten jokainen teoreettinen tai metafyyysinen yritys päästä irti arkikielestä on tuomittu epäonnistumaan (emt. 177). Zizekin (emt. 173) mukaan teoreettinen positio, josta käsin dekonstruktivistisesti pystyy aina todistamaan, että "ei ole olemassa metakieltä", että mikään lausuma ei kerro tarkalleen sitä, mitä sen oli tarkoitus, että lausumisen prosessi aina vääristää lausuman jne., on itsessään metakielinen, sen radikaaleimmassa muodossa.

Lacanin väittämiä siitä, että totuus on rakentunut fiktion tavoin, ei tarkoita Zizekin (2008, 172) mukaan koko totuusulottuvuuden redusoimista tekstuaaliseen "totuus-vaikutukseen", kuten post-strukturalistit ovat hänen mukaansa ongelmaa tulkinneet. Lacan nimenomaisesti painotti psykoanalyysin merkitystä totuuskokemuksena (emt.). Lacan näkee kielen luonteeltaan ikään kuin objektisena. Zizekin (2008, 177) mukaan Lacanin opetus lauseesta "ei ole olemassa metakieltä" on otettava kirjaimellisesti: ei ole olemassa kieltä ilman objektia. Se tarkoittaa, että vaikka kieli näyttäisikin ilmenevän vain jatkuvana itseensä viittaavana liikkeenä, on liikkeessä aina viittauspiste, joka konstituoii position, josta se tuotetaan (emt.). Lacan nimittää viittauspistettä *objet petit a*:ksi (emt. 178).

Zizekin ideologikritiikki ja derridalainen dekonstruktio pyrkivät Sharpen ja Boucherin (2010, 72) mukaan molemmat osoittamaan, miten herramerkitsijöihin tai "transsendentteihin signifioituihin" - kuten esim. suomalaisuuteen tai jumalaan - liitetty symbolisesti tavoittamaton yleisyys (*objet petit a*) on eräänlainen syötti. Siinä missä Derridalle syötti pyrkii peittämään merkitysten jatkuvan liukenemisen, *differancen*, Zizekille se pyrkii vangitsemaan subjektin halun palvelemaan omaa logiikkaansa. Zizekin mukaan herramerkitsijän (ja sen implikoiman objektin a:n) oma sisältö on väistämättä suljettu subjektin tietoisuuden ulkopuolelle; herramerkitsijöillä ei ole omaa merkityksiään, ne ovat tyhjiä samalla tavoin kuin Derridan "transsendentit signifioituidut", mutta symbolisesti rakentuneen tiedostamattomassa ne toimivat subjektin halun objektin-syynä, itseoikeutettuna auktoriteettina, jolle antautuminen tuottaa erityistä ylijäämä-nautintoa<sup>17</sup> (emt. 72-74).

Tässä on tärkeä muistaa, ettei lacanilaisella käsityksellä (ylijäämä-)nautinnosta ole tekemistä varsinaisesti mielihyvän kanssa. Nautinto (*jouissance*), jonka objekti a ruumiillistaa, ei koskaan tyydyty, koska asian kokemisen ja sen kielellisen ilmauksen välillä on ylittämätön raja. Joka kerta, kun

---

<sup>17</sup> tätä aihepiiriä olen käsitellyt yksityiskohtaisemmin luvuissa 3.0.2 ja 3.1.

koemme tai pääsemme lähelle objekti a:n implikoimaa asiaa, joudumme pettymään: se ei ollut aivan sitä mitä "luvattiin". Lacanin käsitys nautinnosta viittaaakin paremmin pakkomielteenomaiseen toimintaan, jossa toistamme tiettyjä käytäntöjä meille itselle selittämättömän käsityksen nimissä.

Nautinto onkin yksi Lacanin reaalisiksi kutsuman "totuusulottuvuuden" perusolemuksesta.

Totuusulottuvuus tai reaalin ilmenee Lacanille perustavanlaatuisena mahdottomuutena, jota emme voi koskaan tavoittaa suoraan (Zizek 2008, 182). Se on Zizekin (2008, 190) sanoin "kivi johon jokainen yritys symbolisoida todellisuutta kompastuu"; seikka, joka pysyy muuttumattomana kaikissa mahdollisissa symbolisissa maailmoissa, mutta joka on samalla niin hauras, että se hajoaa jokaisessa yrityksessä antaa sille positiivinen sisältö. Nautinto (*jouissance*) on Zizekin (2008, 184) mukaan juuri tällainen mahdottomuus: kaikki yritykset sulkea nautinto identifikaatiossa tiettyihin symbolisiin rajoihin saa sen pakenemaan ja palaamaan odottamattomissa muodoissa.

Lacanin reaalin on entiteetti, joka on läsnä subjektien representoidussa ja symbolisessa todellisuudessa vain tuottamiensa rakenteellisten vaikutusten kautta (Zizek 2008, 183). Zizek (emt., 184) käyttää marxilaista käsitystä luokka-antagonismista esimerkkinä Lacanin reaalisesta: se on tietty raja, joka estää ideologisen kentän totalisaation (ts. ei ole olemassa yhteisesti jaettua positiota), ja joka ilmenee vain vaikutuksina symbolisessa todellisuudessa (esim. lakkoina, työttömyytenä, riistona jne).

Zizekin ideologikritiikille lacanilainen psykoanalyysi tarjoaa käsitteistön ja menetelmän lukea puhuttuja tai kirjoitettuja tekstejä tarkoituksenaan eristää niistä antagonismeja, joita teksti väistämättä implikoi; joiden ympärille sen käsityksen mukaan koko symbolinen todellisuus on rakentunut.

## 4. Johtopäätöksiä

Olen tässä tutkimuksessa pyrkinyt tarkastelemaan Zizekiä osana joukkoviestintätutkimuksen alaan kuuluvia keskusteluja tai diskursseja, jotka koskevat käsityksiä ideologiasta ja subjektista. Zizek (2008, xxvi) ei pyri lainkaan peittelemään filosofiansa ja ideologiakritiikkinsä marxilaista perustaa. Hänelle kapitalistinen yhteiskunta on väistämättä työtätekevän ja omistavan luokan välisen antagonistisen ristiriidan jakama. Zizek näkee, että Marxin Pääomassa huipentunut historiallis-materialistinen analyysi kapitalismin toiminnasta - työnjaosta, tuotantomuodoista ja -suhteista, luokista, palkkatyöstä, tavarafetisismistä, vieraantumisesta jne. - antaa lähtökohdan myös nykyaikaisen globaalin kapitalistisen yhteiskunnan ja kulttuurin tutkimukselle.

Marxin esitys kapitalistisen yhteiskunnan jakautumisesta toisilleen vihamielisiin luokkiin herättää kuitenkin kysymyksen siitä, miten sellainen järjestelmä pystyy yleensä edes toimimaan ja uusiutumaan. Marxilaiset tutkijat ja teoreetikot ovatkin pyrkineet selittämään työväenluokan alistumista heitä riistävään tuotantojärjestelmään erilaisilla ideologiaa käsittelevillä teorioilla. Ideologiaa koskevien marxilaisten teoreettisten rekonstruktioiden haasteena on ollut Marxin oma epäjohdonmukaisuus käsitteen käytössä. Marx, joka keskittyi poliittisen taloustieteen arvosteluun, ei koskaan muotoillut johdonmukaista teoriaa ideologiasta, vaan käytti sitä erilaisissa yhteyksissä useimmiten pilkkasanana kritisoidessaan teoreettisia ja poliittisia vastustajiaan. Niinpä kysymys ideologian luonteesta onkin saanut lukuisia erilaisia muotoiluja, jotka esimerkiksi Veikko Pietilä (1991a) ja Jussi Silvonen (1991, 192) luokittelevat kolmeen eri ryhmään:

1. Ideologia aatejärjestelmänä
2. Ideologia vääränä tietoisuutena
3. Ideologia rakenteellisena käsityksenä

Zizekin sijoittaminen Pietilän ja Silvosen ryhmittelyyn on vaikeaa. Vaikka Zizek omaksuukin pitkälti Louis Althusserin rakenteellisen käsityksen ideologiasta, hänen tapansa muotoilla teoriaa uudelleen lacanilaisen psykoanalyysin avulla ei vastaa enää täysin heidän esittämiään rajoituksia koskien rakenteellisia ideologiateorioita. Pietilän (1991, 53-54) mukaan käsitykset ideologiasta aatejärjestelmänä tai vääränä tietoisuutena kuuluvat tietoisuusdiskurssiin; ne näkevät ideologian

subjektin tietoisuuden ilmiöksi - ja tyytyvät etsimään sieltä todellisten yhteiskunnallisten suhteiden heijastumia, härmistymiä tai nurinkäännöksiä. Rakenteellinen näkemys puolestaan tarkastelee ideologiaa subjektin tietoisuudesta riippumattomina historiallisina käytänteinä ja rakenteina, jotka konstituivat sen, mitä voisi nimittää subjektiksi. Esimerkiksi Althusserille ihmisen käsitys itsestä subjektina tai yksilönä perustuu täysin oman toiminnallisuuden väärintunnistukseen.

Zizek (1999, 158-159) ei kuitenkaan suostu tyystin luopumaan subjekti-käsityksestä. Hän syyttää Althusseria subjektin redusoimisesta ideologisen interpellaation tuottamaan väärintunnistukseen. Tällöin hän ei kykene Zizekin mukaan ottamaan huomioon subjektin interpellaatiossa symboliseen prosessiin palautumatonta ulottuvuutta, joka on hänen mukaansa olennainen ideologian toiminnalle. Zizek perustaa Althusserin kritiikkinsä lacanilaiselle psykoanalyysille, jonka mukaan jokainen symbolinen ja imaginaarinen identifikaatio on puutteellinen. Kokeakseen itsensä ja maailman johdonmukaisena tai eheänä subjekti tarvitsee fantasioita, jotka pyrkivät täyttämään identifikaation (tai interpellaation) puutteellisuuden.

Tämä ajatus mielessään Zizek (2008, 31) palaa Marxin esitykseen tavarafetisismistä, jonka lacanilaisen luennan hän näkee implikoivan kapitalistiselle yhteiskunnalle tärkeimmän ideologisen fantasian - arvon - toimintaa. Tavarafetisismillä Marx tarkoittaa, että kapitalistisessa yhteiskunnassa, jonka tuotannon ja vaihdon sosiaalinen prosessi edellyttää universaalista arvon reaalista abstraktiota<sup>18</sup>, ilmenevät tärkeimmät ihmisten väliset suhteet tavaroiden tai asioiden välisinä sosiaalisina suhteina. Toisin sanottuna emme kohtaa toisiamme välittömästi "itseinä", vaan erilaisten taloudellisten positioiden kautta esim. ostajina, myyjinä, kuluttajina jne. Vaikka tavaroiden vaihtoarvo perustuukin läpensä yhteiskunnalliselle tuotantoprosessille, noissa positioissa arvon tuottaneet yhteiskuntasuhteet kätkeytyvät, ja ihmiset näyttävät kohtaavan päällisin puolin vertaisina ja tasa-arvoisina. Siis vaikka ihmiset tietäisivät, että tavaran arvon taakse kätkeytyy esimerkiksi työläisten tai luonnon riistoa, kuluttajina (rahaa käyttäessään) he toimivat aivan kuin tavaran arvo olisi vain sen käyttöarvon - materiaalisen muodon - ilmaus, eikä niiden yhteiskunnallisten suhteiden ilmaus, jonka he sen ehkä tietävätkin olevan.

Näin arvo alkaa Zizekin mukaan toimimaan tiedostamattomana uskomuksena tai ideologisena fantasiana, joka strukturoi ihmisten sosiaalista todellisuutta riippumatta siitä, mitä ihmiset siitä ajattelevat. Zizekille (2008, 27-28) tavarafetisismi osoittaa, että ideologia toimii välittömässä

---

<sup>18</sup> joka ilmenee symbolisessa todellisuudessa rahana.



sosiaalisessa todellisuudessa; siinä mikä organisoii ihmisten tekemisiä ja keskinäisiä suhteita. Mutta koska mikään ulkoinen käytäntö, johon ideologia interpelloi yksilön osallistumaan, ei kykene koskaan vastaamaan täysin subjektin mieltymyksiä, tarvitsee ideologia fantasioita, jotka toimivat kielen tavoin rakentuneessa tiedostamattomassa subjektin halun objekti-syynä, jolle alistuessaan ihminen kokee lacanilaisen käsityksen mukaan erityisenä nautintona. Näin ideologia on perusulottuvuudessaan Zizekin mukaan fantasiakonstruktio (tiedostamaton uskomusjärjestelmä), joka toimii itse todellisuutemme tukena.

Joukkoviestintätutkimukselle Zizekin ideologikritiikki antaa uudenlaisen käsitteistön ja menetelmän lukea kulttuurisia tekstejä. Zizekin (2008, 95) mukaan symbolinen todellisuus koostuu toisistaan riippumattomista ja heterogeenisistä merkitsijöistä. Kuitenkin kaikki siellä tapahtuvat kielelliset ja symboliset ilmaukset tai liikkeet viittaavat väistämättä johonkin objektiin (esim. herramerkitsijään tai ideologiseen fantasiaan), jonka kautta symbolisen riippumattomat merkitsijät kiinnittyvät toisiinsa merkitysjärjestelmäksi, isoksi toiseksi. Ideologisten tekstien ja representaatioiden diskursiivisen analyysin tavoitteena on Zizekin (2008, 140) mukaan eristää siitä nuo rakenteelliset elementit, joiden itseensä viittaava tautologinen operaatio pitää ideologista rakennelmaa koossa, ja representoivat siten mahdottomuutta esittää todellisuutta kaikille yhteisenä, johdonmukaisena ja jaettuna.

Ideologikritiikin toisessa vaiheessa pyritään tavoittamaan (lacanilaisen käsityksen mukainen) nautinnon ulottuvuus. Kritiikin on pyrittävä artikuloimaan, millä keinoin ideologia manipuloi ja strukturoi interpellaation tavoittamatonta nautintoa fantasioihin. Koska subjekti ei voi Zizekin mukaan koskaan saada varmuutta ideologioiden todellisesta merkityksestä tai syystä, ovat esimerkiksi subjektin uskomukset koskien toisten ihmisten (esim. asiantuntijoiden, poliittisten ja uskonnollisten johtajien, julkkisten jne.) uskomuksia keskeisiä hänen omalle poliittiselle identiteetilleen ja toiminnalleen.

Tämän tutkimuksen tavoitteena onkin ollut esitellä käsitteitä ja käsityksiä - kuten jakautunut subjekti, nautinto, iso toinen, antagonismi, herramerkitsijä, fantasia, subjekti, jonka oletetaan.. - joilla Zizekin lacanilainen ideologikriittinen tutkimusmenetelmä operoi. Seuraava vaihe olisi tietenkin soveltaa näitä käsitteitä julkisuuden tekstien tai diskurssien analyysiin.

Menetelmä voisi antaa eväitä vaikka erilaisten ideologioiden vertailevaan analyysiin. Voisi olla mielenkiintoista tutkia rinnakkain esimerkiksi Suomeenkin kotiutuneen maahanmuuttoa,

monikulttuurisuutta ja islamia vastustavan kansallisaatteen ja sen keskeisimmän viholliskuvan poliittisen islamismin ideologisia tekstejä. Zizek näkee, että jokaisen poliittisen ideologian panoksena on ylittää erilaiset universaalit ja historialliset antagonismit (sukupuoliset, seksuaaliset, taloudelliset jne.), jotka väistämättä jakavat jokaista yhteisöä. Ideologiakritiikin näkökulma johdattaa kysymään, voisiko esimerkiksi halla-aholaisen ajattelun ja islamilaisen fundamentalismin väliltä löytyä tältä osin rakenteellisia yhtäläisyyksiä? Molemmat ainakin näyttäisivät ensisilmäyksellä olevan huolissaan perinteisen yhteisönsä ja kulttuurinsa rappeutumisesta. Tällöin kysymys kuuluisikin, millaisiin fantasioihin toisista ne projisoivat "rappeutumisen" representaatiot; esim. lähiöiden ja nuorison levottomuudet, rikollisuuden, seksuaalisten normien murtumisen jne. Tältä kannalta nuo vastakkaisina pidetyt ideologiat saattaisivatkin osoittautua muodoltaan ja rakenteeltaan hyvinkin kaltaisiksi.

Käsittelin luvussa 3.0.3 Zizekin esimerkkiä anti-semitistisen ideologian tavoista kanavoida sosiaalisten antagonismien tuottamia yhteiskunnallisia oireita juutalaisen fantasiahahmoon. Nykypäivän Suomessa anti-semitismi ei näyttele keskeistä osaa äärioikeiston ideologiassa, ja juutalaisen paikka äärioikeiston ideologiassa näyttäisi langenneen muslimeille. Voisikin olla mielenkiintoista tarkastella äärioikeistolaista muslimeja koskevaa diskurssia ja eristää siitä ne antagonismit, joiden ympärille muslimien fantasmaattista hahmoa rakennetaan. Mitkä omat oman kulttuurimme rajat ja tabut, joiden kieltämisen nautinnon ideologia pyrkii projisoimaan muslimin hahmoon?

Olen tutkimuksessani pyrkinyt myös kartoittamaan pääkohtia Zizekin post-strukturalistiselle diskurssille kohdistamasta kritiikistä. Zizek pyrkii kritiikillään osoittamaan millaisiin ongelmiin post-strukturalistista pmissseistä ja teorioista johdetut tutkimuskäytännöt saattavat johtaa, kun ne redusoivat subjektin symbolisiin identifikaatioihin ja sen ottamiin erilaisiin subjektipositioihin, ja tarkastelevat todellisuutta puhtaasti kielellisenä ja symbolisena entiteettinä. Vaikka laajaa aihepiiri edellyttäisi syvällisempää paneutumista, ja riittäisi itsessäänkin väitöstutkimuksen aiheeksi, katsoin, että jo näkemyserojen pääkohtien kautta voin hahmotella Zizekin vastauksia ongelmiin, joihin post-strukturalistista taustaa vasten rakennetut menetelmät törmäävät.

Ajatellaanpa esimerkiksi Stuart Hallin käsitystä representaatioiden politiikasta, jonka avulla hänen mukaansa voitaisiin voimaannuttaa vähemmistöjä koodaamalla uudestaan merkityksiä, joita niiden stereotyyppisiin hahmoihin liitetään. Toisin sanoen representaation politiikka pyrkisi vaikuttamaan ikään kuin interpellaation sisältöihin: voit olla musta mies ja herkkä, voit olla arabinainen ja ylpeä jne.

Tällöin ollaan kuitenkin valmiita myöntämään noiden hahmojen - musta mies, arabinainen - olemassaolo, ja kysymykseksi jää, kuten Hallkin myöntää, pystymmekö koskaan syrjäyttämään julkisuudesta niihin liitettyä kielteistä kuvastoa. Koska hahmot, tai herramerkitsijät, joihin samaistumme representoivat meitä myös toisille, pystyvät erilaiset ideologiat (kansallisaate, fasismi, rasismi jne.) projisoimaan niihin syitä yhteiskunnalle immanenttien antagonismien tuottamiin purkauksiin ja kriiseihin.

Zizekin (2008, 143-144) mukaan meidän olisikin kyettävä näkemään ideologisten hahmojen lävitse: ei ole olemassa "mustaa miestä" tai "arabinaista"; ne ovat puhtaasti fiktiivisiä kategorioita, joihin liitetty merkityksellinen ylimäärä representoi vain yhteiskunnan omia antagonismeja. Zizekin mukaan vain vallankumouksellisen teon kautta, joka läpäisee yhteiskunnan sosiaaliset fantasiat ja perustaa uudet herramerkitsijät, voimme päästä "lopullisesti" eroon kulttuurimme vallitsevista ideologisista hahmoista tai stereotyypeistä.

Zizekin ideologiakritiikin ansioksi voi lukea sen, että se ei tyydy vain kuvailemaan ja luokittelemaan symbolisen todellisuutemme ilmiöitä ja diskursseja. Ideologiakritiikki pyrkii lacanilaisen käsitteistön avulla myös selittämään, mistä ideologiat ja ideologiset fantasiat (kuten stereotyypit) kumpuavat, ja miten ne vetoavat ihmisiin. Teoria esimerkiksi voisi kyetä antamaan selityksensä sille, miten ja miksi juuri äärioikeistolainen ideologia näyttäisi vetoavan kasvaviin ihmisjoukkoihin näinä kapitalismin kriisiaikoina ympäri Euroopan.

Zizekin ideologiakritiikin lacanilainen käsitteistö ei ole vielä vakiintunut suomen kieleen tai joukkoviestintätutkimukseen, ja siksi menetelmän soveltaminen empiirisiin aineistoihin on vielä haastavaa. Tässä tutkimuksessa olen pyrkinyt tekemään käsitteitä tunnetuksi, ja luomaan edellytyksiä Suomessa vielä uudenväliselle tavalle tutkia julkisuuden representaatioita, diskursseja ja ideologisia tekstejä.

# KIRJALLISUUS

Althusser, Louis (1984): Ideologia ja ideologiset valtiokoneistot. Tampere, Vastapaino, 1984.

Althusser, Louis (2005): For Marx. Lontoo, Verso, 2005 (1969).

Boucher, Geoff & Sharpe, Matthew (2010): Zizek and Politics - a critical introduction. Chippenham & Eastbourne, Edinburgh University Press, 2010.

Carver, Terrell (2011): Saksalaista ideologiaa ei koskaan kirjoitettu. Teoksessa Koivisto, Juha & Oittinen, Vesa (toim.): Mega-Marx. Johdatus uuteen Marxiin. Tampere, Vastapaino, 2011.

Fanon, Frantz (1986): Black Skin, White Masks. Lontoo, Pluto Press, 1986 (1967).

Hall, Stuart (1999): Identiteetti. Tampere, Vastapaino, 1999.

Haug, Wolfgang Fritz (1991): Tietoisuusdiskurssi, ideologia ja camera obscura. Teoksessa Koivisto, Juha & Mehtonen, Lauri (toim.): Otteita ideologiasta. Tampere, Tampereen yliopisto, 1991.

Marx, Karl (1978a): Filosofian kurjuus. Teoksessa Marx-Engels Valitut teokset osassa 2. Moskova, Edistys, 1978.

Marx, Karl (1978b): Saksalainen ideologia. Teoksessa Marx-Engels Valitut teokset osassa 2. Moskova, Edistys, 1978.

Marx, Karl (1978c): Taloudelliset-filosofiset käsikirjoitukset 1844. Teoksessa Marx-Engels Valitut teokset osassa 1. Moskova, Edistys, 1978.

Marx, Karl (1974): Pääoma. Poliittisen kansantaloustieteen arvostelua. Moskova, Edistys, 1974.

Pietilä, Veikko (1991a): Ideologiateoriat ja Saksalainen ideologia. Teoksessa Koivisto, Juha & Mehtonen, Lauri (toim.): Otteita ideologiasta. Tampere, Tampereen yliopisto, 1991.

Pietilä, Veikko (1991b): Ideologia ja tiede. Teoksessa Koivisto, Juha & Mehtonen, Lauri (toim.): Otteita ideologiasta. Tampere, Tampereen yliopisto, 1991.

Said, Edward (2003): Orientalism. Lontoo, Penguin Books, 2003 (1978).

Silvonen, Jussi (1991): Ideologia ja rajautuva toimintakykyisyys. Teoksessa Koivisto, Juha & Mehtonen, Lauri (toim.): Otteita ideologiasta. Tampere, Tampereen yliopisto, 1991.

Uusitupa, Timo (1991): Huomioita ideologiakäsitteen varhaishistoriasta. Teoksessa Koivisto, Juha & Mehtonen, Lauri (toim.): Otteita ideologiasta. Tampere, Tampereen yliopisto, 1991.

Vaden, Tere (2012): Heidegger, Zizek ja vallankumous. Helsinki, Gaudeamus, 2012.

Zizek, Slavoj (1999): The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology. Lontoo, New York, Verso, 1999.

Zizek, Slavoj (2008): The Sublime Object of Ideology. Lontoo, New York, Verso, 2008 (1989).

Zizek, Slavoj (2007): How to read Lacan? Lontoo, New York, W. W. Norton & Company, 2007.

Zizek, Slavoj (1994): The Spectre of Ideology. Teoksessa Zizek, Slavoj (toim.): Mapping Ideology. Lontoo, Verso, 1994.