

Slavoj Žižek

IDEOLOGIJOS ŠMĖKLA

I. Ideologijos kritika šiandien?

Paprastai pagalvoję, kaip kinta istorinės vaizduotės horizontas, mes atsiduriame *in medias res*, kai turime pripažinti nemažėjančią ideologijos sąvokos svarbą. Prieš vieną ar du dešimtmečius gamybos-gamtos sistema (gamybinis-išnaudotojiškas žmogaus santykis su gamta ir jos ištekliais) laikyta konstanta, bet tuo pat metu visi mėgino įsivaizduoti skirtingas gamybos ir prekybos socialinės santvarkos formas (fašizmą arba komunizmą kaip alternatyvas liberaliajam kapitalizmui). Šiandien gi, kaip išvalgiai pastebėjo Fredricas Jamesonas, jau niekas rimtai nebesvarsto apie galimas alternatyvas kapitalizmui, bet tuo pat metu populiariają vaizduotę persekioja „žlugsiančios gamtos“, visiškai išnyksiančios gyvybės Žemėje vaizdiniai: atrodo, kad lengviau įsivaizduoti „pasaulio pabaigą“ nei kur kas nuosaikesnę gamybos būdo pasikeitimą, tarsi liberalusis kapitalizmas būtų „realybė“, kuri kažkokiu būdu išliktų net pasaulinės ekologinės katastrofos sąlygomis... Taigi galima kategoriškai teigti, kad ideologija egzistuoja kaip generuojanti matrica, kuri reguliuoja santykį tarp to, kas matoma ir nematoma, įsivaizduojama ir neišivaizduojama, taip pat šio santykio pokyčius.

Šią matricą galima lengvai įžiūrėti „seno“ ir „naujo“ dialektikoje, kai visiškai naują dimensiją ar epochą skelbiantis įvykis (klaidingai) palaikomas praeities tąsa ar sugrįžimu į praeitį arba, priešingai, kai egzistuojančios tvarkos logiką visiškai atitinkantis įvykis (klaidingai) palaikomas radikaliu lūžiu. Puikus pastarojo atvejo pavyzdys, žinoma, yra tie marksizmo kritikai, kurie mūsų vėlyvojo kapitalizmo

visuomenę (klaidingai) laiko nauju visuomenės dariniu, nebeveikiamu Marxo aprašytosios kapitalizmo dinamikos. Vis dėlto, siekdami išvengti šio nuvalkioto pavyzdžio, pažvelkime į seksualumo sritį. Šiandien paplitęs teiginys, kad vadinamasis „virtualus“ ar „kibernetinis“ seksas žymi radikalų pertrūkį su praeitimi, nes jo atveju tikrą lytinę santykį su „realiu kitu“ keičia mėgavimasis masturbacija, prie kurios kitas prisideda tik virtualiai, – nuo sekso telefonu, pornografijos iki kompiuterizuoto „virtualaus sekso“... Į tai mes pirmiausia turėtume atsakyti, pasiremdami Lacanu ir sugriaudami mitą apie „realų seksą“, kuris neva galimas „iki“ atsirandant virtualiam seksui: Lacano tezė, kad „seksualinis santykis neegzistuoja“, reiškia būtent tai, kad „realaus“ seksualinio akto (akto su kūniškuoju partneriu) struktūra nuo pat pradžių yra fantazminio pobūdžio – „realų“ kito kūną mes naudojame tik savo fantazminėms projekcijoms. Kitaip tariant, „virtualus seksas“, kai pirštine imituojami ekrane matomi stimulai ir pan., nėra monstriškas realaus sekso iškreipimas – jis viso labo atskleidžia pamatinę fantazminę pastarojo struktūrą.

Pavyzdinis priešingo klaidingo suvokimo atvejis – tai Vakarų liberalių intelektualų reakcija į naujai iškilusias valstybes, sugriuvus realiajam socializmui Rytų Europoje: ši iškilimą jie (klaidingai) laikė grįžimu prie XIX amžiaus tautinės valstybės tradicijos, o iš tikrųjų tai buvo visiškai priešingas reiškinys – „nykstanti“ tradicinė tautinė valstybė, kuri rėmėsi abstraktaus piliečio, tapatinamo su konstitucine teisine tvarka, samprata. Siekdamas apibūdinti šią naują situaciją, Étienne'as Balibaras neseniai pasitarkė seną Marxo posakį: „*Es gibt keinen Staat in Europe*“ – „Europoje nebėra nė vienos tikros valstybės“. Senoji Leviatano šmėkla, parazituojanti visuomenės gyvenamajame pasaulyje (*Lebenswelt*), totalizuojanti jį iš viršaus, yra vis labiau ardoma iš abiejų pusių. Viena vertus, iš naujo pasirodo etninės bendruomenės: nors kai kurios iš jų formaliai sudaro suverenias valstybes, jos jau nebėra valstybės tikrąja šiuolaikine europietiška prasme, nes jos nėra nutraukusios bambagyslės tarp valstybės ir etninės bendruomenės. Tipiškas pavyzdys – Rusija, kurioje vietinė mafija veikia kaip tam tikra paralelinė valdžios struktūra. Kita vertus, esama daugybės tarptautinių saitų – nuo daugiašalio kapitalo iki mafijos kartelių ir tarpvalstybinių politinių bendruomenių (Europos Sąjunga).

Valstybės suverenumas tampa ribotas dėl dviejų priežasčių, ir kiekvienos iš jų visiškai pakaktų, kad ši apribojimą pateisintume, – tai transnacionalinė ekologinė krizė ir branduolinė grėsmė. Šią valstybės valdžios eroziją iš abiejų pusių šiaandien atspindi pamatinis politinis antagonizmas tarp universalistinės „kosmopolitinės“ liberaliosios demokratijos – jėgos, ardančios valstybę iš viršaus, – ir naujojo „organiško“ populizmo-komunitarizmo – jėgos, ardančios valstybę iš apačios. Ir ši antagonizmą, pasak to paties Balibaro (žr. Balibar 1994b: 198–199), turėtume suvokti ne kaip išorinę opoziciją ar papildomą dviejų polių santykį, kai vienas

polius atsveria kito perteklių (tarkim, jeigu pernelyg įsivyruoja universalizmas, priminimas apie žmonių etnines šaknis leidžia jiems pasijusti bendruomenės dalimi ir taip stabilizuoja situaciją), o grynai hėgeliška prasme: kiekvienas antagonizmo polius yra neatsiejamas nuo jam priešingo poliaus, todėl mes jį aptinkame, kai tik pasistengiame suprasti patį priešingą polių, postuluoti jį „kaip tokį“.

Būtent dėl to, kad du poliai yra neatsiejami vienas nuo kito, mes turėtume vengti liberaliajai demokratijai būdingų spąstų, į kuriuos pakliūvama, išimtinai susitelkiant į šiurpinančius dabartinius Rusijos ir kai kurių kitų postkomunistinių valstybių gyvenimo reiškinius ir dar labiau šiurpinančius galimus ateities scenarijus: naująją hegemoninę „Eurazizmo“ ideologiją, skelbiančią organišką bendruomenės ir valstybės jungtį esant priešnuodžiu prieš ardančią „žydiško“ rinkos principo ir socialinio atomizmo įtaką, ortodoksinį nacionalinį imperializmą esant priešnuodžiu prieš Vakarų individualizmą ir pan. Siekiant veiksmingai kovoti su šiomis naujomis organicizmu pagrįsto populizmo formomis, privalu kritiškai pažvelgti į save ir taip pat kritiškai išnagrinėti patį liberaliosios demokratijos universalizmą: būtent šio universalizmo silpnoji vieta, jo „klaidingumas“, atveria duris organicizmu pagrįstam populizmui.

Vis dėlto tie patys ideologijos sąvokos aktualumą parodantys pavyzdžiai atskleidžia ir priežastis, kodėl šiandien skubama išsižadėti ideologijos sąvokos: ar tik ideologijos kritika neapima privilegijuotos vietos, kažkoku būdu neveikiamos socialinio gyvenimo neramumų ir leidžiančios kokiam nors subjektui-veikėjui suvokti slaptąjį mechanizmą, kuriuo ir reguliuojama, kas visuomenėje matoma, o kas ne? Argi pareiškimas, kad mes galime pasiekti šią vietą, nėra pats aiškiausias ideologijos pavyzdys? Ar, atsižvelgiant į šiandienę epistemologinės refleksijos situaciją, ideologijos sąvoka dėl to nėra autodestruktyvi? Kodėl mes turėtume laikytis įsitvėrę sąvokos, kurios epistemologinės implikacijos akivaizdžiai pasenusios („reprezentacijos“ santykis tarp mąstymo ir tikrovės ir pan.)? Ar pats visiškai dviprasmiš ir sunkiai apčiuopiamas šios sąvokos pobūdis nėra pakankama priežastis jos atsisakyti? „Ideologija“ gali reikšti bet ką – nuo kontempliatyvios laikysenos, nesuvokiančios savo priklausomybės nuo socialinės tikrovės, iki veikti skatinančių įsitikinimų rinkinio, nuo neišvengiamos terpės, kurioje individai išgyvena savo santykius su socialine struktūra, iki klaidingų idėjų, kuriomis įteisinama dominuojanti politinė galia. Regis, ideologija išnyra kaip tik tada, kai siekiame jos išvengti, tačiau nepasirodo ten, kur aiškiai jos tikimės.

Kai kokia nors procedūra pasmerkiama kaip „ideologinė *par excellence*“, galima būti tikram, kad jos inversija yra ne mažiau ideologinė. Pavyzdžiui, procedūroms, paprastai pripažįstamoms „ideologinėmis“, neabejotinai priskiriamas siekis

įamžinti tam tikrą istoriškai apibrėžtą būklę, mėginimas įžiūrėti tam tikrą aukštesnę Būtinybę atsitiktiniame reiškinyje (nuo bandymo pagrįsti patriarchatą „dalykų prigimtimi“ iki mėginimo AIDS interpretuoti kaip bausmę už nuodėmingą šiuolaikinio žmogaus gyvenimą; arba, kalbant intymesniu lygmeniu, kai mes surandame savo „tikrąją meilę“, atrodo, kad jos būtume laukę visą gyvenimą, tarytum visas ankstesnis gyvenimas kažkokiu paslaptingu būdu vedė prie jos): taip beprasmis realybės atsitiktinumas „internalizuojamas“, simbolizuojamas, jam suteikiama Prasmė. Tačiau ar ideologija nėra taip pat ir priešinga procedūra, kai būtinybės neįstengiama pastebėti, kai ji klaidingai suvokiama kaip nereikšmingas atsitiktinumas (nuo psichoanalitinio gydymo, kur viena pagrindinių paciento savignyos formų – atkakliai tvirtinti, kad simptomis jo riktas tebuvo nieko nereiškianti klaida, iki ekonomikos srities, kur ideologinės procedūros *par excellence* atvejis yra krizės redukavimas į išorinį, galiausiai atsitiktinį reiškinį, taip nepastebint krizę sukėlusios vidinės sistemos logikos)? Šia konkrečia prasme ideologija yra tikra išorinio atsitiktinumo internalizavimo priešingybė: tai vidinės būtinybės rezultato suišorinimas, o ideologijos kritikos užduotis tokiu atveju yra kaip tik išryškinti to, kas, atrodytų, tėra atsitiktinumas, paslėptą būtinybę.

Pats naujusias panašios inversijos pavyzdys – Bosnijos karo nušvietimas Vakarų žiniasklaidoje. Pirmiausia, akį rėžia kontrastas su tuo, kaip buvo nušviestas 1991 metų Persijos įlankos karas, kai buvo pateikiama standartinė ideologinė personifikacija:

Užuot pateikusi informaciją apie socialines, politines, religines tendencijas bei antagonizmus Irake, žiniasklaida galiausiai redukavo šį konfliktą į kivirčą su Saddamu Husseinu – personifikuotu Blogiu, esančiu už įstatymo ribų, atsiskyrusiu nuo civilizuotos tarptautinės bendruomenės. Tikroju tikslu buvo laikomas ne tiek Irako karinių pajėgų sutriuškinimas, kiek psichologinis Saddamo, turėjusio „netekti reputacijos“, pažeminimas. Tačiau Bosnijos karo atveju, nepaisant paskirų atvejų demonizuoti Serbijos prezidentą Miloševićų, daugiausia buvo laikomasi kone antropologinio stebėtojo požiūrio. Žiniasklaidos priemonės varžėsi tarpusavyje, šviesdamos žmones apie etnines ir religines konflikto prielaidas: iškeltos ir vis rodytos šimtmečių senumo traumos, nes manyta, kad, siekiant suprasti konflikto ištakas, būtina žinoti ne tik Jugoslavijos, bet ir visą Balkanų istoriją nuo viduramžių laikų... Todėl Bosnijos konflikte nebuvo įmanoma tiesiog palaikyti kurią nors pusę – buvo galima tik kantriai bandyti perprasti šio barbariško spektaklio, svetimo mūsų civilizuotai vertybių sistemai, prielaidas... Tačiau ši priešinga procedūra apima daug klastingesnę ideologinę mistifikaciją nei Saddamo Husseino demonizavimas (Salecl 1994: 13).

Kaip būtent pasireiškia ši ideologinė mistifikacija? Grubiai tariant, kai pristatomos „kompleksiškos aplinkybės“, mes esame atleidžiami nuo atsakomybės

veikti. Patogi nutolusio stebėtojo laikysena, tariamai painaus religinių ir etninių kovų konteksto Balkanų šalyse pristatymas suteikia Vakarams galimybę nusimesti savo atsakomybę už Balkanus, t. y. išvengti karčios tiesos, kad Bosnijos karas – tai toli gražu ne ekscentriško etninio konflikto atvejis, o Vakarų nesugebėjimo suvokti Jugoslavijos dezintegracijos politinės dinamikos ir tylaus Vakarų pritarimo „etni- niam valymui“ tiesioginis rezultatas.

Teorijos srityje mes aptinkame homologišką apvertimą, susijusį su „dekon- strukcine“ subjekto kaltės ir asmeninės atsakomybės problematika. Moraliai ir tei- siškai už savo veiksmus visiškai „atsakingo“ subjekto sąvoka aiškiai pasitarnauja ideologiniam poreikiui paslėpti painią, nuo pat pradžių visada veikiančią istori- nių-diskursyvių prielaidų tekstūrą, per kurią ne tik pateikiamas subjekto veiksmų kontekstas, bet ir iš anksto apibrėžiamos jų prasmės koordinatės: sistema gali funk- cionuoti tik tuo atveju, jei jos sutrikimo priežastimi galima laikyti atsakingo subjek- to „kaltę“. Tarp kairiųjų teisės kritikų paplitęs stereotipinis teiginys, esą asmeninės atsakomybės ir kaltės priskyrimas atleidžia mus nuo užduoties iširti konkrečias ap- tariamo veiksmo aplinkybes. Užteks prisiminti moralinės daugumos¹ įprotį didesni nusikalstamumo lygį tarp afroamerikiečių vertinti moraliai („polinkis nusikalsti“, „moralinis neįtaimas“ ir t. t.): toks vertinimas užkerta kelią bet kokiai konkrečių ideologinių, politinių ir ekonominių afroamerikiečių gyvenimo sąlygų analizei.

Tačiau ar ši logika, kai „kaltos aplinkybės“, pasitelkus ją iki kraštutinumo, nėra pasmerkta žlugti dėl to, kad neišvengiamai veda prie nepamirštamo ir ne mažiau ideologiško cinizmo, pasireiškiančio garsiojoje Brechto frazėje iš *Operos už tris ska- tikus*: „*Wir wären gut anstatt so roh, doch die Verhältnisse, sie sind nicht so!*“ („Mes būtume geri, o ne storžieviai, jei tik aplinkybės būtų kitokios“)? Kitaip tariant, ar mes, kalbantys subjektai, nesame nuo pat pradžių visada *angažavęsi* nupasakoti aplinkybes, kurios iš anksto nulemia mūsų veiklos lauką?

Konkretnis to paties neišsprendžiamo dviprasmiškumo pavyzdys – tipiška „progresyvi“ prieš psichoanalizę nukreipta kritika. Priklašama, kad psichoanalitinis kančios ir psichinio skausmo aiškinimas, remiantis sąmoniniais libidiniais kom- pleksais ar net tiesiogiai nurodant į „mirties instinktą“, padaro nematomas tikrąsias destruktivumo priežastis. Ši psichoanalizės kritika pasiekė savo galutinę teorinę išraišką reabilitavus idėją, kad pirminė psichinės traumos priežastis yra reali vaikys- tėje patirta seksualinė prievarta: įvesdamas traumos fantazminės kilmės sampratą, Freudas neva išdavė savo paties atrastą tiesą (žr. Masson 1984). Užuo analizavus konkrečias išorines, esamas socialines sąlygas – patriarchalinę šeimą, jos vaidmenį visoje kapitalistinės sistemos reprodukcijoje ir pan., mums pateikiama istorija apie

¹ Moraline dauguma laikoma tokia žmonių dauguma, kuri pritaria griežtiems moraliniams standartams (sud. past.).

neišspręstas libidines aklavietes; vietoj prie karo vedančių socialinių sąlygų analizės mums pateikiamas „mirties instinktas“; užuot keitus socialinius santykius, sprendimo ieškoma vidiniuose psichikos pokyčiuose – „subrendime“, kuris paruoštų mus priimti socialinę tikrovę tokią, kokia ji yra. Remiantis šiuo požiūriu, pats socialinių permainių siekis pasmerkiamas kaip neišspręsto Edipo komplekso išraiška... Argi ši maištininko, kuris išreiškia savo neišspręstą psichinę įtampą, „neracionaliai“ priešindamasis socialiniam autoritetui, samprata nėra gryniausia ideologija? Vis dėlto, kaip parodė Jacqueline Rose (Rose 1989: 25–39), toks priežasties suišorinimas į „socialines sąlygas“ yra ne mažiau klaidingas, nes taip subjektui leidžiama išvengti akistatos su jo geismo realybe. Suišorindamas Priežastį, subjektas nebėra *angažuotas* tam, kas vyksta su juo pačiu, ir su trauma palaiko paprastą išorinį santykį: užuot sudrumstusi nepripažintą esminį subjekto geismą, patirta trauma sutrikdo jo pusiausvyrą iš išorės².

Visų šių atvejų paradoksas tas, kad *išėjimas anapus ideologijos (to, ką patiriame kaip ideologiją) kaip tik ir yra forma, kuria esame jai pavergiami*. Priešingas neideologijos, turinčios visus įprastinius ideologijos bruožus, pavyzdys – *Neues Forum* judėjimo vaidmuo buvusioje Rytų Vokietijoje. Jo likimas susijęs su iš vidaus *tragiška* etine dimensija: tuo metu ideologija pradėjo „suvokti save tiesiogine prasme“ ir nustojo veikti kaip „objektyviai ciniškas“ (Marxas) egzistuojančių galios santykių įteisinimas. *Neues Forum* judėjimą sudarė grupelės aistringų intelektualų, kurie „socializmą vertino rimtai“ ir buvo pasiruošę paaukoti viską, kad sunaikintų su-sikompromitavusią sistemą ir pakeistų ją „trečiojo kelio“ Utopija, esančia anapus kapitalizmo ir „realiai egzistuojančio“ socializmo. Jų nuoširdus įsitikinimas ir primygtinis tvirtinimas, jog jie veikia ne tam, kad atkurtų Vakarų kapitalizmą, žinoma, paaiškėjo esą viso labo tik nepagrįstos iliuzijos. Vis dėlto galėtume teigti, kad tai (būtent kaip visiška iliuzija be pagrindo) *stricto sensu buvo neideologija*: ji „neatspindėjo“ apverstos ideologijos forma jokių esamų santykių.

Teorinė šio atvejo pamoka yra ta, kad ideologijos samprata turi būti atskirta nuo „reprezentacinės“ problematikos: *ideologija neturi nieko bendra su „iliuzija“* – su klaidinga, iškreipta jos socialinio turinio reprezentacija. Trumpai tariant, politinis požiūris gali tiksliai („tikrai“) atitikti savo objektyvų turinį, bet išlikti visiškai ideologinis; ir atvirkščiai, idėja, kad politinis požiūris perteikia savo socialinį turinį, gali pasirodyti visiškai klaidinga, tačiau tai anaip tol nebūtų „ideologiška“. „Faktinės tiesos“ atžvilgiu *Neues Forum* judėjimo pozicija, komunistinio režimo dezintegraci-

² Daug ką pasako pats Rose straipsnio pavadinimas „Iš kur kyla kančia?": viena iš ideologijos funkcijų būtent ir yra paaiškinti „Blogio ištakas“, jo priežastį „paversti objektyvia“, įkūnyti ir taip atsikratyti atsakomybės už jį.

ją laikant atsiveriančia galimybe sukurti kokią nors naują socialinės erdvės formą, kuri nebūtų ribojama kapitalizmo, buvo neabejotinai iliuzinė. Šiam judėjimui opo- navo jėgos, kurios darė viską, kad Rytų Vokietiją kuo greičiau prijungtų prie Vakarų Vokietijos, t. y. įtrauktų šalį į kapitalistinės sistemos pasaulį; jų požiūriu, *Neues Forum* judėjimo šalininkai buvo viso labo tik saujelė herojiškų svajoklių. Ši pozicija pasirodė esanti tiksli, tačiau, nepaisant to, ji buvo *visiškai ideologinė*. Kodėl? Kon- formistinis Vakarų Vokietijos modelio taikymas implikavo ideologinį įsitikinimą, jog vėlyvojo kapitalizmo „socialinė valstybė“ veikė be problemų ir be antagoniz- mų, o štai pirmoji pozicija, nors iliuzinė savo faktiniu turiniu („formuluote“), savo „skandalinga“ ir visas ribas peržengiančia sakymo pozicija patvirtino suvokianti vėlyvajam kapitalizmui būdingą antagonizmą. Tai vienas iš būdų suprasti Lacano tezę, kad tiesa turi fikcijos struktūrą: tais sudėtingais mėnesiais, pereinant iš „rea- liai egzistuojančio socializmo“ į kapitalizmą, „*trečiojo kelio*“ fikcija buvo *vienintelė pozicija, kuri neištrynė socialinio antagonizmo*. Tai ir yra vienas iš „postmodernios“ ideologijos kritikos uždavinių: įvardyti egzistuojančios socialinės tvarkos elemen- tus, kurie „fikcijos“ pavidalu, t. y. kaip „utopiniai“ pasakojimai apie galimas, bet neįgyvendintas istorines alternatyvas, nurodo antagonistinį sistemos pobūdį ir taip „atitolina“ mus nuo šios tvarkos sukurtos tapatybės kaip savaiminės akivaizdybės.

II. Ideologija: šmėkliška sąvokos analizė

Visų šių *ad hoc* analizių atveju mes vis dėlto jau *praktikavome* ideologijos kritiką, o mūsų pirminis klausimas susijęs su ideologijos *samprata*, kurią ši praktika su- ponuoja. Iki šiol vadovavomės „spontanišku“ išankstiniu supratimu, kuris, nors ir vedė prie prieštaringų išvadų, turėtų būti ne nuvertintas, o veikiau paaiškintas. Pa- vyzdžiui, atrodo, mes kažkaip implicitiškai žinome, kas „jau nebėra“ ideologija: kol Frankfurto mokykla politinės ekonomijos kritiką laikė savo pagrindu, tol ji išliko tarp ideologijos kritikos koordinačių, o štai „instrumentinio proto“ sąvoka jau ne- bepatenka į ideologijos kritikos horizontą – „instrumentinis protas“ žymi laikyseną, kuri nėra vien funkcinė socialinio valdymo (*domination*) atžvilgiu, ji veikiau tampa pačiu valdymo santykių pagrindu³. Todėl ideologija nebūtinai yra „klaidinga“, jos pozityvus turinys gali būti „teisingas“, gana taiklus, nes svarbiausia yra ne pats tei- giamas turinys, o tai, *kaip šis turinys susijęs su subjektyvia pozicija, kurią implikuoja jos pačios sakymo procesas*. Mes atsiduriame tikroje ideologijos erdvėje tada, kai tik šis turinys – „teisingas“ ar „klaidingas“ (jei jis teisingas, ideologinis poveikis

³ Dėl šios priežasties „epochos išankstinio supratimo horizontų“ (tai svarbi tema hermeneutikoje) negalime laikyti ideologija.

didesnis) – jam natūraliu neskaidriu būdu ima veikti kurį nors socialinio valdymo santykį („valdžią“, „išnaudojimą“): *pati valdymo santykio įteisinimo logika privalo likti paslėpta, idant išliktų veiksminga*. Kitaip tariant, ideologijos kritikos atskaitos tašku laikytinas visiškas pripažinimas, kad galima lengvai *melą pateikti kaip tiesą*. Pavyzdžiui, kai kuri nors Vakarų galia įsiveržia į Trečiojo pasaulio šalį neva dėl žmogaus teisių pažeidimų, galbūt ir „tiesa“, kad šioje šalyje nebuvo gerbiamos pačios elementariausios žmogaus teisės ir kad po Vakarų intervencijos žmogaus teisių situacija pagerės, tačiau toks veiksmų įteisinimas vis dėlto išlieka „ideologinis“, nes nepamini tikrieji intervencijos motyvai – ekonominiai interesai ir pan. Išskirtinis būdas „*melą pateikti kaip tiesą*“ šiandien yra cinizmas: su nuginkluojančiu atvirumu „sutinkama dėl visko“, bet toks visiškas savo galios interesų pripažinimas netrukdo mums šių interesų siekti ir toliau. Klasikinė Marxo frazė „Jie nežino, ką daro, bet jie tai daro“ jau nebėra cinizmo formulė, dabar ji tokia: „Jie puikiai žino, ką daro, tačiau vis tiek tai daro“.

Taigi kaip galime paaiškinti šį implicitinį mūsų išankstinį supratimą? Kaip mums pereiti nuo *doxa* prie tiesos? Žinoma, pirmoji akivaizdi prieiga – hėgeliškas istorinis-dialektinis problemos perkėlimas į jos pačios sprendimą: užuot tiesiogiai vertinę skirtingų ideologijos sąvokų adekvatumą ar „tiesą“, mes turėtume šią ideologijos apibrėžimų daugybę interpretuoti kaip skirtingų konkrečių istorinių situacijų rodiklį, t. y. turėtume atsižvelgti į tai, ką, savikritiškai permąstę savo idėjas, Althusseras pavadino „mąstymo aktualumu“ – būdu, kuriuo mąstymas priklauso savo objektui, arba, kaip pasakytų Derrida, būdu, kuriuo pats rėmas yra įrėminto turinio dalis.

Pavyzdžiui, kai XX amžiaus trečiojo dešimtmečio pabaigoje į leninizmo-stalinizmo terminologiją staiga įtraukta „proletariato ideologijos“ sąvoka, siekiant įvardyti ne buržuazinės ideologijos „iškreiptą“ proletariato sąmonę, o pačią „subjektyvią“ proletariato revoliucinės veiklos varomąją jėgą, šis ideologijos sąvokos pokytis buvo glaudžiai susijęs su nauja paties marksizmo interpretacija, pagal kurią jis laikomas nešališku „objektyviu mokslu“, savaiame neapimančiu subjektyvios proletariato pozicijos: išlaikydamas neutralią metakalbos distanciją, marksizmas pirmiausia nustato objektyvų istorijos judėjimą link komunizmo; tada jis išplėtoja „proletariato ideologiją“, kad paskatintų darbininkų klasę įvykdyti savo istorinę misiją. Kitas tokio pokyčio pavyzdys – jau minėtas Vakarų marksizmo perėjimas nuo Politinės Ekonomijos Kritikos prie Instrumentinio Proto Kritikos, t. y. nuo Lukácso *Istorijos ir klasinės sąmonės* bei ankstyvosios Frankfurto mokyklos, kur ideologinis iškreipimas kildinamas iš „prekinės formos“, prie Instrumentinio Proto sąvokos, kuri jau nebegrindžiama konkrečia socialine tikrove, o veikiau suprantama kaip tam tikra antropologinė, netgi kvazitranscendentalinė, pirmapradė konstanta,

mums leidžianti paaiškinti socialinę valdymo ir išnaudojimo tikrovę. Šis perėjimas įvyko, kai po Pirmojo pasaulinio karo susidariusi situacija, kurios metu dar buvo gyva viltis, kad kapitalizmo krizę išspręs revoliucija, pasikeitė į dvigubą ketvirtojo ir penktojo dešimtmečių traumą – kapitalistinių visuomenių „regresą“ į fašizmą ir komunistinio judėjimo „totalitarinį“ posūkį⁴.

Vis dėlto ši prieiga, nors ir adekvati pagal savo lygmenį, gali mus lengvai privesti prie istoricistinio reliatyvizmo, kuris suspenduoja „ideologijos“ terminui būdingą pažintinę vertę ir paverčia ją vien socialinių aplinkybių išraiška. Atrodo, dėl šios priežasties verčiau pradėti nuo kitokios, sinchroninės prieigos. Kalbėdamas apie religiją (ją Marxas laikė ideologija *par excellence*), Hegelis išskyrė tris momentus: *doktriną*, *tikėjimą* ir *ritualą*. Tai kelia pagundą daugybę su „ideologijos“ terminu susijusių sąvokų išdėstyti aplink šias tris ašis: ideologija kaip idėjų kompleksas (teorijos, nuostatos, įsitikinimai, argumentavimo procedūros); išorinė ideologijos pusė, t. y. ideologijos materialumas, Ideologiniai Valstybės Aparatai; ir galiausiai sunkiausiai apčiuopiama sritis – „spontaniška“ ideologija, veikianti pačioje socialinės „tikrovės“ šerdyje (labai abejotina, ar „ideologijos“ terminas apskritai tinkamas įvardyti šiai sričiai: pabrėžtina, jog, kalbėdamas apie prekės fetišizmą, Marxas niekada nevartojo „ideologijos“ termino⁵). Prisiminkime liberalizmo atvejį: liberalizmas yra doktrina (plėtota nuo Locke'o iki Hayeko), įgavusi materialų ritualų ir aparatų pavidalą (laisva spauda, rinkimai, rinka ir t. t.) ir veikianti subjektų kaip „laisvų individų“ „spontaniškoje“ (savęs) patirtyje. Šio rinkinio straipsniai išdėstyti tokia eilės tvarka, kuri apytikriai atitinka Hegelio triadą: Būtis-savaime, Būtis-sau, Būtis-savaime-ir-sau⁶. Ši loginė-naratyvinė ideologijos sąvokos rekonstrukcija centruosis

⁴ Teoriniai šios dvigubos traumos padariniai glaustai išdėstyti Theodoro W. Adorno straipsnyje „Žinutė butelyje“ šios knygos pirmajame skyriuje (Adorno 1994: 34–45). Apie tai, kaip Adorno kritika identitarizmo mąstymo atžvilgiu numato poststruktūralistinį „dekonstrukcionizmą“, skaitykite Peterio Dewso straipsnį „Adorno, poststruktūralizmas ir tapatybės kritika“ antrajame šios knygos skyriuje (Dews 1994: 46–65).

⁵ Knygoje *La philosophie de Marx* Étienne'as Balibaras (Balibar 1993) atkreipė dėmesį į mįšlingą faktą, jog po 1850 metų iš Marxo tekstų visiškai išnyko ideologijos sąvoka. Knygoje *Vokiečių ideologija* nuolat minima ideologijos sąvoka yra suvokiama kaip chimera, kuri papildo socialinį produkavimą ir reprodukavimą: jai foną sukuria konceptuali priešprieša tarp „realaus gyvenimo proceso“ ir iškreiptos jo refleksijos ideologų galvose. Vis dėlto, kai Marxas imasi „politinės ekonomijos kritikos“, atsiranda komplikacijų: čia jis „prekės fetišizmo“ pavidalu susiduria jau nebe su „iluzija“, kuri „atspindi“ tikrovę, o su keista chimera, veikiančia pačioje realaus socialinės gamybos proceso šerdyje. Tą patį mįšlingą sąvokos užtemimą galima aptikti daugybės postmarksistinių autorių darbuose, pavyzdžiui, Ernesto Laclau, veikale *Politics and Ideology* ideologijos terminą vartojęs kone perteklinai (Laclau 1977), jo visiškai atsaisako kartu su Chantalou Mouffe parašytoje knygoje *Hegemony and Socialist Strategy* (Laclau, Mouffe 1985).

⁶ Siekiant išvengti lemtingo nesusipratimo, būtina pabrėžti, kad šios sekos nereikėtų laikyti hierarchine raida, kai ankstesnė atmaina „įveikiama“ (*Aufhebung*) ar „nuslopinama“. Pavyzdžiui, kai į ideologiją žvelgiamo Ideologinių Valstybės Aparatų pavidalu, tai jokiū būdu nereiškia, kad toks argumentavimo lygmuo yra atgyvenęs ar nereikšmingas. Šiandien, kai oficiali ideologija vis mažiau domisi savo pačios

į jau minėtą pasikartojantį neideologijos pavirtimą ideologija, t. y. į staigų įsisąmoninimą, kad pats žengimas anapus ideologijos mus įtraukia atgal į ją.

1. Taigi pradėkime nuo ideologijos „savaimė“: tai imanentinė ideologijos samprata, pagal kurią ideologija yra doktrina, idėjų, įsitikinimų, sampratų ir pan. rinkinys, turintis įtikinti mus savo „tiesa“, tačiau iš tikrųjų tarnaujantis paskiram (viešai) nepripažintam galios interesui. Šią sampratą atitinkantis ideologijos kritikos būdas yra *symptomų interpretavimas*: kritikos tikslas – išskirti (viešai) nepripažintą oficialaus teksto šališkumą, remiantis jame esančiais pertrūkiais, lakūnomis, riktai, pvz., „lygybėje ir laisvėje“ išskirti rinkos mainų dalyvių lygybę ir laisvę, kai žinoma, kad prašumą turi gamybos priemonių savininkas ir pan. Habermasas, galbūt paskutinis didis šios tradicijos atstovas, ideologinio statinio iškreipimą ir/arba klaidingumą vertina, pasitelkdamas neprievartinio racionalaus argumentavimo normą, tam tikrą „reguliatyvų idealą“, kuris, jo manymu, būdingas simbolinei tvarkai kaip tokiai. Ideologija yra sistemingai iškraipoma komunikacija – tekstas, kurio „oficialią“, viešąją prasmę dėl (viešai) nepripažintų socialinių interesų (valdymo ir pan.) įtakos skiria didžiulis atotrūkis nuo jo realių tikslų, t. y. kai mes susiduriame su neapmąstyta įtampa tarp eksplicitinio išsakyto teksto turinio ir jo pragmatinių priedaidų⁷.

Vis dėlto šiandien turbūt labiausiai prestižinė ideologijos kritikos kryptis, išsivysčiusi iš diskurso analizės, šį santykį apverčia: tai, kas Apšvietos tradicijoje atmetama kaip paprasčiausias „normalios“ komunikacijos trikdys, paaiškėja esanti jos pozityvi sąlyga. Konkrečią intersubjektyvią simbolinės komunikacijos erdvę visada struktūruoja įvairios (pašąmoninės) teksto priemonės, kurių negalima redukuoti į antrinę retoriką. Šiuo atveju mes susiduriame ne su tradicinę Apšvietos požiūrį arba Habermaso prieigą papildančiu judesiu, bet su jiems būdingu apvertimu: tai, ką Habermasas suvokia kaip žengimą anapus ideologijos, čia demaskuojama kaip ideologija *par excellence*. Apšvietos tradicijoje „ideologija“ reiškia miglotą („klaidingą“) tikrovės sampratą, kurią lemia įvairūs „patologiniai“ interesai (mirties ir gamtos jėgų baimė, galios interesai ir t. t.); taikant diskurso analizę, pati priėjimo prie tikrovės, kuri nebūtų paveikta jokių diskursyvių priemonių ar sąsajų su galia, samprata laikoma ideologine. Ideologijos „nulinį laipsnį“ atitinka (klaidingas) suvokimas, kad koks nors diskursyvus darinys esąs ekstradiskursyvinis faktas.

Dar XX amžiaus šeštajame dešimtmetyje Roland'as Barthes'as knygoje *Mitologijos* pateikė ideologijos kaip simbolinės tvarkos „natūralizavimo“ sampratą:

nuoseklumu, norint perprasti, kaip ji realiai veikia, svarbu analizuoti ją sudarančius, jai būdingus prieštaravimus.

⁷ Habermaso poziciją pavyzdinčiai pristato Seyla Benhabib straipsnyje „Instrumentinio proto kritika“ trečiajame šios knygos skyriuje (Benhabib 1994: 66–92).

ideologija – tai toks suvokimas, kuris sudaiktina diskursyvių procedūrų rezultatus, paversdamas juos „daikto savaime“ savybėmis. Paulo de Mano „pasipriešinimo (dekonstrukcijos) teorijai“ samprata juda ta pačia kryptimi: „dekonstrukcijai“ taip priešintasi todėl, kad ji „denatūralizuoja“ išsakytą turinį, į dienos šviesą išskeldama diskursyvias procedūras, kurios ir pagimdo Reikšmės akivaizdybę. Tikriausiai išsamiausia šios prieigos versija – Oswaldo Ducrot argumentavimo teorija (žr. Ducrot 1986): nors joje nevartojamas „ideologijos“ terminas, ši teorija turi milžinišką ideologinį-kritinį potencialą. Pagrindinė Ducrot mintis yra ta, kad neįmanoma aiškiai atskirti aprašomąjį ir argumentacinį kalbos lygmenis: nėra neutralaus aprašomojo turinio; kiekvienas aprašymas (įvardijimas) jau priklauso tam tikrai argumentacinei schemai; aprašomieji predikatai patys galiausiai yra sudaiktinti-natūralizuoti argumentaciniai gestai. Šis argumentacinis postūmis remiasi *topoi*, t. y. „stereotipiniais teiginiais“ („*commonplaces*“), kurie veikia vien natūralizuotai tik tol, kol mes juos taikome automatiškai, „nesąmoningai“: sėkmingo argumentavimo išankstinė prielaida – jo veiksmingumą reguliuojančių mechanizmų išlikimas nematomais.

Čia privalome paminėti Micheli Pêcheux, kuris Althussero interpeliacijos teorijai suteikė griežtai kalbinį pobūdį. Savo darbuose jis nagrinėja diskursyvių mechanizmus, generuojančius Reikšmės „akivaizdybę“. Kitaip tariant, viena iš fundamentalių ideologijos strateginių priemonių – nuoroda į savaiminę akivaizdybę: „Pažvelk, juk pats matai, kaip viskas yra!“ „Tegul faktai kalba patys už save“ – tai galbūt pats svarbiausias ideologijos pareiškimas. Pabrėžtina, kad faktai *niekada* „nekalba patys už save“, jie visada *verčiami kalbėti* pasitelkiant diskursyvių priemonių tinklą. Užteks prisiminti liūdnei pagarsėjusį prieš abortus nukreiptą dokumentinį filmą *Tylus šauksmas* (*The Silent Scream*): mes „matome“ vaisių, kuris „ginasi“, „verčia“ ir pan., tačiau šiuo atveju mes „neregime“ kaip tik to, kad visa tai „matome“ iš anksto diskursyviai sukonstruotos erdvės fone. Diskurso analizė galbūt labiausiai tinka atsakyti kaip tik į šį klausimą: kai rasistinių pažiūrų anglas pareiškia „Mūsų gatvėse per daug pakistaniečių!“, *kaip ir iš kurio taško jis tai „mato“?* Kitaip tariant, koku būdu struktūruota šio anglo simbolinė erdvė, kad jis suvokia Londono gatvę einantį pakistanietį kaip nerimą keliantį perteklių? Čia reikia prisiminti Lacano *motto*, kad *realybėje nieko netrūksta*: kiekviena suvokiama stoka ar perteklius („to nepakanka“, „ano per daug“) visada susijusi su *simboliniu* universumu⁸.

Galiosiausiai turėtume paminėti ir novatorišką Ernesto Laclau požiūrį į fašizmą bei populizmą (žr. Laclau 1977), kurio pagrindinė teorinė išvada yra ta, kad pras-

⁸ Žr. Michelio Pêcheux [straipsnį] „Ideologinio (klaidingo) atpažinimo mechanizmas“ šeštajame šios knygos skyriuje (Pêcheux 1994: 141–151). Čia reikia turėti omenyje, kad pagrindinis ideologinių akivaizdybių kritikos šaltinis diskurso analizėje yra Jacques'o Lacano straipsnis „Aš funkciją formuojanti veidrodžio stadija“, kuris įtrauktas į ketvirtąjį šios knygos skyrių (Lacan 1994: 93–99): šiame tekste įvesta atpažinimo (*reconnaissance*) kaip klaidingo atpažinimo (*méconnaissance*) sąvoka.

mė neįglūdi ideologijos kaip tokios elementuose: šie elementai labiau funkcionuoja kaip „laisvai plūduriuojantys signifikantai“⁹, kurių prasmę nustato jų hegemoninės išraiškos būdas. Pavyzdžiui, ekologija niekada nėra „ekologija kaip tokia“, ji visada įtraukiama į specifinę ekvivalentiškumą grandinę: ekologija gali būti konservatyvi (skatinanti grįžti prie harmoningų kaimo bendruomenių ir tradicinių gyvenimo būdų), etatistinė (tik ryžtingas valstybinis reguliavimas gali mus išgelbėti nuo artėjančios katastrofos), socialistinė (pirminė ekologinių problemų priežastis yra kapitalistinis gamtinių išteklių eksploatavimas siekiant pelno), liberali-kapitalistinė (aplinkai padarytą žalą reikėtų įskaičiuoti į produkto kainą ir taip leisti rinkai sureguliuoti ekologinę pusiausvyrą), feministinė (gamta eksploatuojama dėl vyriško požiūrio į valdymą), savivaldi anarchistinė (žmonija išgyvens tik persitvarkiusi į nedideles savarankiškas bendruomenes, kurios palaikytų harmoniją su gamta) ir pan. Žinoma, pabrėžtina, kad nė viena iš šių grandininių jungčių nėra savaime „teisinga“, įrašyta į pačią ekologinės problematikos prigimtį: kuriam diskursui pavyks „pasisavinti“ ekologiją, priklausys nuo kovos dėl diskursyvios hegemonijos, ir šios kovos rezultato negali užtikrinti jokia pamatinė būtinybė ar „prigimtinė sąjunga“. Kita neišvengiama tokios hegemoninės artikuliacijos sąvokos pasekmė yra ta, kad etatistinis, konservatyvus, socialistinis ir kitoks ekologijos variantas nežymi antrinės konotacijos, kuri papildytų jos pirminę „tiesioginę, pažodinę“ prasmę: kaip pasakytų Derrida, šis papildas retroaktyviai iš naujo apibrėžia pačią „tiesioginės“ tapatybės prigimtį, pavyzdžiui, konservatyvusis variantas specifiskai nušviečia pačią ekologinę problematiką („dėl nepagrįstos arogancijos žmogus atsižadėjo savo šaknų prigimtinėje tvarkoje“ ir t. t.).

2. Toliau pereiname nuo ideologijos „savaime“ prie ideologijos „sau“, prie ideologijos jos kitybėje-išorybėje: šį momentą iliustruoja Althussero „Ideologinių Valstybės Aparatų“ (IVA) sąvoka, kuri žymi materialų ideologijos egzistavimą ideologinėse praktikose, ritualuose, institucijose¹⁰. Pavyzdžiui, religinis tikėjimas – tai ne vien ir net ne pirmiausia vidinis įsitikinimas, tai Bažnyčia kaip institucija su savo ritualais (malda, krikštu, sutvirtinimo sakramentu, išpažintimi...), kurie, užuot buvę vien antrinis vidinio tikėjimo suišorinimas, *patys yra jį generuojantys mechanizmai*. Kai Althusseras pakartoja Pascalio žodžius „Elkis taip, tarsi tikėtum, melksis, klaupkis,

⁹ Tai Claude'io Lévi-Strausso terminas *signifiant flottant*, pirmą kartą pavartotas jo įvade Marcelio Mausso knygai *Sociologija ir antropologija*. Tai fiksuoto signifikato neturintis signifikantas, jo simbolinė vertė – nulinė, ir dėl to jis gali susijungti su bet kokių signifikatu, kad suformuotų žodį. Prancūzų kalboje tokio signifikanto atitikmuo būtų žodžiai *truc* ar *machin*, kurie žymi absoliučiai bet ką, jie vartojami, kai žmogus nežino, kaip pavadinti kokį nors daiktą ar dalyką (sud. pastaba).

¹⁰ Žr. Louis Althusser „Ideologija ir ideologiniai valstybės aparatai“ penktajame šios knygos skyriuje (Althusser 1994: 100–140).

ir tu patikėsi – tikėjimas ateis savaime“; jis nužymi sudėtingą refleksijos mechanizmą, kuris sudaro retroaktyvų, „save kuriantį“ („*autopoetic*“) tikėjimo pagrindą, gerokai pranokstantį redukcionistinį teiginį, esą vidinis tikėjimas priklauso nuo išorinio elgesio. Kitaip tariant, numanoma jo argumento logika yra tokia: atsiklaupk ir tu patikėsi, jog atsiklaupėi dėl to, kad tiki, t. y. ritualo atlikimas yra tavo vidinio tikėjimo išraiška, padariny; trumpai tariant, „išorinis“ ritualas performatyviai generuoja savo paties ideologinį pagrindą¹¹.

Čia mes ir vėl susiduriame su „regresu“ į ideologiją kaip tik tada, kai, atrodytų, žengiamo už jos. Šiuo atžvilgiu ypač įdomus yra santykis tarp Althussero ir Foucault. Foucault teorijoje Ideologinius Valstybės Aparatus atitinka disciplinarinės procedūros, kurios veikia „mikrogalios“ lygmeniu ir žymi tašką, kai *galia įsismelkia į kūną tiesiogiai, aplenkdamą ideologiją*, – būtent dėl šios priežasties Foucault niekada nevartojo „ideologijos“ termino kalbėdamas apie šiuos mikrogalios mechanizmus. Toks ideologijos problematikos atsisakymas yra lemtingas šio mąstytojo teorijos trūkumas. Foucault nenuilstamai kartoja, kad galia susiformuoja „iš apačios“, kad ji nekyla iš kokios nors vienintelės viršūnės: pats Viršūnės (Monarcho ar kokio kito Suvereniteto įsikūnijimo) vaizdinys atsiranda kaip antrinė mikropraktikų daugio, sudėtingo jų tarpusavio ryšių tinklo pasekmė. Vis dėlto, kai Foucault būna privers-tas atskleisti konkretų šio galios atsiradimo mechanizmą, jis griebiasi ypač įtartinos kompleksiško retorikos, atkurdamas painių šalutinių ryšių – kairės ir dešinės, viršaus ir apačios – tinklą ir taip aiškiai stengdamasis vien užtaisyti spragas, nes tokiu būdu Galia niekada nepasiekiamą: praraja, kuri skiria mikroprocedūras nuo Galios šmėklos, išlieka neįveikiama. Althussero pranašumas prieš Foucault atrodo akivaizdus: Althusseras pasuka visiškai priešinga kryptimi – iš pat pradžių jis laiko šias mikroprocedūras IVA dalimi, t. y. mechanizmais, kurie tam, kad veiktų, kad „sučiuptų“ individą, visada nuo pat pradžių suponuoja visa apimantį valstybės vaidmenį, perkėlimu grįstą individo santykį su valstybės galia arba, vartojant Althussero terminus, su ideologiniu didžiuoju Kitu, iš kurio ir kyla interpeliacija.

Šis Althussero skiriamas dėmesys nebe ideologijai „savaime“, o jos materialiam egzistavimui Ideologiniuose Valstybės Aparatuose pasirodė vaisingas naujai interpretuojant fašizmą: šiuo požiūriu verta prisiminti Wolfgango Fritzo Haugo kritiką Adorno atžvilgiu. Adorno atsisako laikyti fašizmą ideologija tikrąja šio žodžio prasme, t. y. „racionali egzistuojančios tvarkos įteisinimu“. Vadinamoji fašizmo ideologija nebėra nuosekli kaip racionali struktūra, kurią reikėtų konceptualiai

¹¹ Čia glūdi ryšys tarp „Ideologiniams Valstybės Aparatams“ priklausančio ritualo ir interpeliacijos veiksmo: kai tikiu, jog atsiklaupiau dėl to, kad tikiu, aš tuo pat metu „atpažįstu“ save man atsiklaupiti paliepusio Kito-Dievo kvietime... Šią temą išplėtojo Isolde Charim savo pranešime „Dresūra ir neigimas“ („*Dressur und Verneinung*“) seminare *Der Althusser-Effekt* Vienoje, 1994 m. kovo 17–20 d.

analizuoti ir ideologiškai kritiškai paneigti, t. y. ji nebeveikia lyg „melas, neišvenigiamai patiriamas kaip tiesa“ (tai tikros ideologijos atpažinimo ženklas). Fašizmo ideologijos rimtai nevertina net jos rėmėjai: jos statusas – vien instrumentinis ir galiausiai remiasi išorine prievarta (Adorno 1972). Vis dėlto, atsakydamas Adorno, Haugas triumfuodamas parodo (žr. Haug 1980), kaip ši kapituliacija prieš doktrinos viršenybę visai nereiškia „ideologijos pabaigos“, o parodo ideologijos kaip tokios steigimo gestą – besąlyginio pavaldumo bei „iracionalaus“ aukojimosi reikalavimą. Tai, ką liberalioji kritika (klaidingai) suvokia kaip fašizmo silpnę, yra kaip tik jo stiprybės apraiška: fašizmo horizonte pats racionalaus argumentavimo, turinčio suteikti pagrindą pripažįstant valdžią-autoritetą, reikalavimas yra iš anksto pasmerkiamas kaip tikrosios etinio pasiaukojimo dvasios liberalaus išsigimimo rodiklis, – kaip teigia Haugas, sklaidant Mussolini tekstus, apninka keistas jausmas, jog jis skaitė Althusserą! Tiesiogiai pasmerkus fašistinę „tautinės bendruomenės“ (*Volksgemeinschaft*) sampratą kaip apgaulingą jauką, slepiančią valdymo ir išnaudojimo tikrovę, neatkreipiamas dėmesys į esminį faktą, kad ši *Volksgemeinschaft* samprata buvo materializuota ištisa serija ritualų bei praktikų (ne tik masiniais sambūriais bei paradais, bet ir didelio masto kampanijomis padėti badaujantiems, darbininkams organizuota sporto bei kultūros veikla ir t. t.), kurie performatyviai sukūrė *Volksgemeinschaft* efektą¹².

3. Kitame mūsų rekonstrukcijos etape nagrinėjame, kaip šis suišorinimas taip saktant „reflektuojamas savyje“: čia ideologijos sąvoka dezintegruojasi, apriboja pati save ir išsisklaido. Ideologija jau nebesuvokiama kaip homogeniškas mechanizmas, užtikrinantis socialinę reprodukciją, kaip visuomenės „cementas“; ji virsta Wittgensteino aprašyta neapibrėžtai susijusių ir heterogeniškų procedūrų „šeima“, kurios veikimo spindulys griežtai lokalizuotas. Panašiai kritikuojant vadinamąją Dominuojančios Ideologijos Tezę (DIT) stengiamasi parodyti, jog ideologija arba daro esminę įtaką, tačiau paliečia tik kokį nors siaurą socialinį sluoksnį, arba jos vaidmuo socialinei reprodukcijai – marginalus. Pavyzdžiui, formuojantis kapitalizmui, protestantiškosios sunkaus darbo kaip savaiminio tikslo ir pan. etikos vaidmuo buvo reikšmingas tik naujųjų kapitalistų sluoksniui, o darbininkai ir valstiečiai, taip pat aristokratai ir toliau laikėsi kitų, labiau tradicinių etinių pažiūrų, todėl protestantiškajai etikai negalima priskirti viso socialinio statinio „cemento“

¹² Diskurso analizė ir Althussero ideologijos sampratos permąstymas taip pat atvėrė naują prieigą feminizmo studijose. Du pavyzdiniai atvejai – Michèle Barrett postmarksistinė diskurso analizė (žr. „Ideologija, politika, hegemonija: nuo Gramsci iki Laclau ir Mouffe“ vienuoliktajame šios knygos skyriuje – Barrett 1994: 235–264) ir Richardo Rorty pragmatinis dekonstrukcionizmas (žr. „Feminizmas, ideologija ir dekonstrukcija. Pragmatinis požiūris“ dešimtajame šios knygos skyriuje – Rorty 1994: 227–234).

vaidmens. Šiandien, vėlyvojo kapitalizmo laikotarpiu, kai naujų masinės žiniasklaidos priemonių plėtra bent jau iš principo leidžia ideologijai veiksmingai įsiskverbti į kiekvieną socialinio kūno porą, ideologijos kaip tokios svarba sumažėja: skirtingai nei jiems įprasta, individai veikia nesiremiami savo įsitikinimais ar ideologinėmis pažiūromis, kitaip tariant, sistema dažniausiai apeina ideologijos atliekamą reproduktivumą ir remiasi ekonomine prievarta, teisiniu bei valstybiniu reglamentavimu ir pan.¹³

Vis dėlto čia ir vėl kyla neaiškumų, nes vos tik atidžiau pažvelgiame į šiuos tariamai užideologinius mechanizmus, kurie reguliuoja socialinį reproduktivumą, mes iki ausų įklimpstame į jau minėtą miglotą sritį, kur tikrovės neįmanoma atskirti nuo ideologijos. Todėl šiuo atveju susiduriame su trečiu neideologijos pavirtimu ideologija: staiga mes įsisažmoniname ideologiją – sau veikiant tikroje užideologinėje savaiminėje esamybėje. Pirma, ekonominės prievartos ir teisinio reglamentavimo mechanizmai visada „materializuoja“ tam tikrus pasiūlymus ar įsitikinimus, kuriems būdingas ideologiškumas (pavyzdžiui, baudžiamoji teisė implikuoja tikėjimą asmenine individo atsakomybe arba įsitikinimą, kad nusikaltimai yra socialinių aplinkybių padarinys). Antra, sąmonės forma, kuri atitinka vėlyvojo kapitalizmo „postideologinę“ visuomenę, – ciniška, „blaivi“ laikysena, kai propaguojamas liberalus „atvirumas“ „nuomonių“ atžvilgiu (kiekvienas gali laisvai tikėti kuo tik nori ir manyti ką tik nori – tai kiekvieno privatus reikalas), kai nepaisoma patetišku ideologinių frazių ir vadovaujamosi vien utilitariniais ir/arba hedonistiniais motyvais, *stricto sensu* išlieka ideologine laikysena: ji implikuoja visą seriją ideologinių prielaidų (dėl santykio tarp „vertybių“ ir „realaus gyvenimo“, dėl asmens laisvės ir pan.), kurios būtinos egzistuojančių socialinių santykių reproduktivumui.

Tokiu būdu pasirodo trečias ideologinių reiškinių kontinentas: tai nei ideologija kaip eksplicitinė doktrina, artikuliuoti įsitikinimai dėl žmogaus, visuomenės ir pasaulio prigimties, nei materialiai egzistuojanti ideologija (ją įkūnijančios institucijos, ritualai, praktikos), tai sunkiai apčiuopiamas tinklas implicitinių, kone „spontaniškų“ prielaidų ir laikysenų, kurios formuoja neredukuojamą „neideologinių“ (ekonominių, teisinių, politinių, seksualinių...) praktikų reproduktivumą¹⁴. Čia verta prisiminti Marxo „prekės fetišizmo“ sampratą. Ji žymi ne (buržuazinę)

¹³ Žr. Nicholas Abercrombie, Stephen Hill ir Bryan Turner, „Apibrėžtumas ir neapibrėžtumas ideologijos teorijoje“ (Abercrombie, Hill, Turner 1994: 152–166); taip pat Gōrano Therborno kritinis atsakas „Nauji subjektyvybės klausimai“ (Therborn 1994: 167–178), abu straipsniai yra šioje knygoje, septintajame ir aštuntajame skyriuose. Bendrą ideologijos sampratą istorinės plėtos, privedusios prie šio išsisklaidymo, apžvalgą rasite Terry Eagletono straipsnyje „Ideologija ir jos vingiai vakarietiškajame marksizme“ devintajame šios knygos skyriuje (Eagleton 1994: 179–226).

¹⁴ Apie šios „implicitinės“ ideologijos traktuotę skaitykite Pierre'o Bourdieu ir Terry Eagletono straipsnyje „*Doxa* ir įprastas gyvenimas“ dvyliktajame šios knygos skyriuje (Bourdieu, Eagleton 1994: 265–277).

politinės ekonomijos teoriją, bet seriją prielaidų, kurios determinuoja labai „realios“ rinkos mainų ekonominės praktikos struktūrą: teoriškai kapitalistas tvirtai laikosi utilitarinio nominalizmo, tačiau savo paties praktikoje (mainuose ir pan.) jis tenkina „teologines užgaidas“ ir veikia kaip spekuliatyvus idealistas...¹⁵ Dėl šios priežasties tiesioginė nuoroda į užideologinę prievartą (pavyzdžiui, rinkos) yra ideologinis gestas *par excellence*: rinka ir (masinė) žiniasklaida susijusios dialektiškai¹⁶; mes gyvename „reginio visuomenėje“ (Guy Debord), kurioje žiniasklaida iš anksto suformuoja mūsų tikrovės suvokimą ir paverčia tikrovę neatskiriama nuo „estetizuoto“ jos vaizdinio.

III. Antagonizmo šmėkla ir realybė

Ar todėl mūsų galutinė išdava yra ta, kad iš esmės neįmanoma išskirti tikrovės, kurios nuoseklumo nepalaikytų ideologiniai mechanizmai, tikrovės, kuri nesubyrėtų, vos tik iš jos atimtume ideologinį komponentą? Čia glūdi viena pagrindinių priežasčių, kodėl palaipsniui atsakoma ideologijos sąvokos: ši sąvoka kažkoku būdu tampa „pernelyg stipri“, pradeda apimti viską, įskaitant ir patį neutralų, užideologinį pagrindą, nustatantį standartą, pagal kurį galima matuoti ideologinius iškreipimus. Kitaip tariant, ar tik galutinis diskurso analizės rezultatas nėra tas, kad pats diskursas savo sąranga yra iš vidaus „ideologinis“?

Tarkime, kokiame nors politikų susirinkime ar mokslinėje konferencijoje iš mūsų tikimasi gilių minčių apie liūdną benamių padėtį mūsų didmiesčiuose, tačiau mes nė nenutuokiame apie jų tikrąsias problemas – tam, kad išsaugotume savo reputaciją, turime sudaryti „gelmės“ įspūdį, pasiremdami vien formaliu apvertimu: „Šiandien galima daug išgirsti ir perskaityti apie sunkią benamių padėtį mūsų miestuose, apie jų vargus ir nelaimės. Vis dėlto galbūt šios nelaimės, kad ir kokios apverktinos, galiausiai viso labo žymi tam tikrą daug gilesnę nelaimę, susijusią su tuo, kad šiuolaikinis žmogus nebeturi deramo būsto, kad jis tampa vis labiau svetimas savo paties pasaulyje. Net jei pastatytume pakankamai naujų namų, siekdami apgyvendinti visus benamius žmones, tikroji nelaimė gal netgi padidėtų. Benamystės esmė yra pačios esmės benamystė – tai tiesiog faktas, kad mūsų pasaulyje, suirusiame nuo karštiligiškų tuščių malonumų paieškų, nėra namų, deramos buveinės iš tikrųjų esminei žmogaus dimensijai.“

¹⁵ Apie ideologijos sąvoką, kuri struktūruoja (socialinę) tikrovę, skaitykite Slavojaus Žižeko straipsnyje „Kaip Marxas išrado simptomą?“ keturioliktajame šios knygos skyriuje (Žižek 1994a: 296–231).

¹⁶ Žr. Fredric Jameson, „Postmodernizmas ir rinka“ tryliktojame šios knygos skyriuje (Jameson 1994: 278–295).

Šią formalią matricą galima pritaikyti nesuskaičiuojamai daugybei temų, tar- kim, atstumui ir artumui: „Šiandien šiuolaikinė žiniasklaida gali per akimirksnį mus betarpiškai supažindinti su įvykiais iš paties tolimiausio mūsų žemės kampelio, net iš aplinkinių planetų. Vis dėlto ar šis visur paplitęs artumas neatitraukia mūsų nuo žmogiškosios egzistencijos autentiškos dimensijos? Ar žmogaus esmė šiandien nėra nutolusi nuo mūsų labiau nei bet kada anksčiau?“ Arba pasikartojančiam pa- vojaus leitmotyvui: „Šiandien galima daug išgirsti ir perskaityti apie tai, kaip galima ekologinė katastrofa (nykstantis ozono sluoksnis, šiltnamio efektas ir pan.) kelia grėsmę pačiam žmonijos išlikimui. Vis dėlto tikrasis pavojus glūdi kitur: grėsmė galiausiai iškyla pačiai žmogaus esmei. Stengdamiesi išvengti artėjančios ekologinės katastrofos vis naujesnėmis technologinėmis priemonėmis („ekologiškais“ aereo- zoliais, neetiliuotu benzinu ir pan.), mes iš tiesų paprasčiausiai pilame žibalą į ugnį ir taip keliamo didesnę grėsmę žmogaus, kurio negalima redukuoti į technologinį gyvūną, dvasinei esmei.“

Vien formalus veiksmas, kuris visais šiais atvejais sukuria gelmės įspūdį, yra ideologija turbūt gryniausia savo forma, savo „elementaria ląstele“, kurios sąsaja su Lacano terminu „vadovaujantis signifikantas“¹⁷ nesunku išvelgti: „paprastųjų“ signifikantų grandinė užfiksuoja tam tikras pozityvias žinias apie benamystę, o vadovaujantis signifikantas simbolizuoja „iš tikrųjų esminę dimensiją“, apie kurią mums nereikia nieko teigti (dėl šios priežasties vadovaujantį signifikantą Lacanas pavadina „signifikantu be signifikato“). Ši formali matrica pavyzdinčiai parodo for- malios ideologijos diskurso analizės savinaikos galią: jos stiprybė tuo pačiu yra ir silpnybė, nes diskurso analizė galiausiai būna priversta patalpinti ideologiją į tarpą tarp „paprastosios“ signifikantų grandinės ir besaikio vadovaujančio signifikanto, kuris yra pačios simbolinės tvarkos dalis.

Vis dėlto čia reikia būti atsargiems, kad išvengtume paskutinių spąstų, dėl kurių įstrigtume ideologijoje, prisidengdami tuo, kad nuo jos atsiribojame. Kitaip tariant, kai mes patį bandymą nubrėžti aiškią demarkacijos liniją tarp ideologijos ir esamos tikrovės pasmerkiame kaip ideologinį, taip, atrodo, neišvengiamai pri- metame išvadą, kad vienintelė neideologinė pozicija – atsisakyti pačios užideolo- ginės tikrovės sąvokos ir pripažinti, kad viskas tėra simbolinės fikcijos, diskursy-

¹⁷ *Master-Signifier* – Lacano terminas *le signifiant maître* (*maître* – „šeimininkas; vadovas; mokytojas; ponas“). Pasak Lacano, pasąmonė struktūruota kaip kalba ir ją sudaro signifikantų grandinės. Tose grandinėse signifikantai be galo nurodo vieni į kitus, ir jų begalines nuorodas sustabdo „vadovaujantis signifikantas“, kuris tarsi užfiksuoja signifikantų reikšmes ir garantuoja galutinę prasmę. Jis tai padaro ne dėl to, kad turėtų kokią nors ypatingą reikšmę, o dėl to, kad tuščiu gestu nurodo pats į save. Tai gali būti kokia nors formuluotė, vardas ar net kelios raidės. Mokytojo-vadovo-pono diskurse jis įvardija ir tuo vadinimo gestu steigia, padaro galiojančiu, teisėtu, normatyviu. Vadovaujantis signifikantas ką nors skelbia viešai, apibrėžia, pasako, kas tai yra. Jis pavadina dalykus ir valdo tvarkos, į kurią pats įsirašo, vardu (sud. past.).

vių universumų įvairovė, bet jokiū būdu ne „tikrovė“. *Vis dėlto šis greitas, sklandus „postmodernus“ sprendimas yra ideologija par excellence.* Viskas remiasi tuo, kad mes atkakliai laikomės šios neįmanomos pozicijos: nors ir nėra aiškios demarkacijos linijos tarp ideologijos ir tikrovės, nors ideologija nuo pat pradžių veikia visoje mūsų patiriamoje „tikrovėje“, mes vis tiek privalome išlaikyti įtampą, kuri išsaugo ideologijos *kritiką* gyvą. Sekdami Kantu, turbūt galėtume pavadinti šią aklavietę „kritinio ideologinio proto antinomija“ – ideologija nėra viskas; įmanoma surasti vietą, kuri mums leistų išlaikyti atstumą nuo ideologijos, *tačiau ši vieta privalo likti tuščia, jos negali užpildyti jokia pozityviai apibrėžta tikrovė* – tą akimirka, kai pasiduodame šiai pagundai, mes sugrižtame į ideologiją.

Kaip mums apibrėžti šią tuščią vietą? Tikriausiai atskaitos tašku turėtume pasirinkti giją, kuri eina per visą loginę-naratyvinę ideologijos sąvokos rekonstrukciją: atrodo, tarsi kiekviename stadijoje ta pati priešprieša, ta pati *neišsprendžiama* alternatyva tarp vidaus ir išorės pasikartoja vis kitokio aiškinamojo pavidalu. Pirmasis įtrūkis yra ideologijoje „savaimė“: viena vertus, ideologija reiškia racionalaus argumentavimo bei racionalių įžvalgų iškreipimą, atsirandantį dėl „patologinių“ išorinių galių, išnaudojimo ir pan. interesų; kita vertus, ideologija kaip tik ir slypi mąstyme, nepersmelktame kokios nors neskaidrios galių strategijos, argumente, nepriklausančiame nuo kokių nors neskaidrių retorinių priemonių... Antra, pats šis išoriškumas skyla į „vidinį išoriškumą“ (simbolinę tvarką, t. y. išcentruotus diskursyvius mechanizmus, kurie generuoja Reikšmę) ir „išorinį išoriškumą“ (IVA ir socialinius ritualus bei praktikas, kurie materializuoja ideologiją) – *išoriškumas, kurio nepripažįsta ideologija, yra paties „teksto“, taip pat „užtekstinės“ socialinės tikrovės išoriškumas.* Trečia, ši „užtekstinė“ socialinė tikrovė pati skyla į institucinę Išorę, kuri valdo ir reguliuoja individų gyvenimą „iš viršaus“ (IVA), ir ideologiją, kurios IVA neprimeta ir kuri susiformuoja „spontaniškai“, „iš apačios“, iš užinstitucinės individų veiklos (prekės fetišizmas), – tai galima įvardyti kaip priešpriešą tarp Althussero ir Lukácso. Ši priešprieša tarp IVA ir prekės fetišizmo – tarp *materialumo, kuris visada nuo pat pradžių susijęs su ideologija kaip tokia* (materialiais, realiai veikiančiais aparatais, kurie įkūnija ideologiją), ir *ideologijos, kuri visada nuo pat pradžių susijusi su materialumu kaip tokiu* (esamomis socialinės gamybos sąlygomis), – galiausiai yra priešprieša tarp Valstybės ir Rinkos, tarp išorinio aukštesnio veiksnio, kuris organizuoja visuomenę „iš viršaus“, ir visuomenės „spontaniškos“ saviorganizacijos.

Ši priešprieša, kuriai filosofinę formą pirmą kartą suteikė Platonas su Aristotelium, savo galutinę išraišką pasiekia įgydama dviejų ciniškų ideologijų bruožus: „vartotojišką“, postprotestantišką vėlyvojo kapitalizmo cinizmą ir cinizmą, kuris sietas su „realiuoju Socializmu“. Nors abiem atvejais sistema veikia tik su sąlyga, kad

subjektai išlaiko cinišką distanciją ir „nežiūri rimtai“ į „oficialias“ vertybes, skirtumas yra stulbinantis: aukštyn kojomis apverčiama nuomonė, pagal kurią vėlyvasis kapitalizmas, kaip (formaliai) „laisva“ visuomenė, remiasi argumentuotu įtikinėjimu ir laisvu sutikimu, kad ir kaip jis būtų „manipuliuojamas“ bei fabrikuojamas, o Socializmas griebiasi grynos „totalitarinės“ prievartos jėgos. Lyg vėlyvajame kapitalizme „žodžiai nieko nereikštų“, nebeįpareigotų: jie vis labiau atrodo prarandantys savo performatyvią galią; bet koks pasakymas paskęsta bendrame abejingumo liūne; karalius nuogas, ir žiniasklaida ištrimituoja šį faktą, tačiau neatrodo, kad kam nors tai rūpėtų, t. y. žmonės ir toliau elgiasi taip, tarsi karalius nebūtų nuogas...

O štai pagrindinis vėlyvojo „realiojo Socializmo“ simbolinės ekonomikos bruožas galbūt buvo kone paranojiškas *tikėjimas žodžio galia* – valstybė ir valdančioji partija net į pačią menkiausią viešą kritiką reaguodavo itin nervingai ir puldavo į paniką, tarytum kažkokios miglotos kritinės užuominos mažo tiražo literatūros žurnale išleistame nereikšmingame eilėraštyje ar esė akademiniame filosofiniame žurnale turėjo potencialą sukelti visos socialistinės sistemos sprogimą. Beje, žvelgiant retrospektyviai ir nostalgiskai, dėl šio bruožo „realusis Socializmas“ atrodo kone teigiamas, nes liudija apie jame išlikusį Apšvietos palikimą – tikėjimą socialiniu racionalių argumentų veiksmingumu. Galbūt būtent dėl to buvo įmanoma „realųjį Socializmą“ pakirsti taikiais pilietinės visuomenės judėjimais, kurie veikė žodžio lygmenyje, – tikėjimas žodžio galia buvo šios sistemos Achilo kulnas¹⁸.

Visų šių pasikartojimų matrica turbūt yra priešprieša tarp ideologijos kaip „spontaniškos“ (išgyvenamos [*vėcu*]) patirties universumo, iš kurio gniaužtų galime išsivaduoti tik stengdamiesi samprotauti moksliskai, ir ideologijos kaip radikaliai nespontaniškos mašinos, kuri iškreipia mūsų gyvenimiškos patirties autentiškumą iš išorės. Kitaip tariant, mes visada turėtume atsiminti, kad Marxui pirmą kartą mitologinė ikiklasinės visuomenės sąmonė, iš kurios išsirutuliojo vėlesnės ideologijos (sekdamas vokiškojo klasicizmo tradicija, Marxas įžvelgė šios pirmą kartą socialinės sąmonės paradigmą graikų mitologijoje), *dar nėra tikroji ideologija*, nors (ar veikiau kaip tik dėl to) ji yra betarpiškai išgyvenama ir kartu akivaizdžiai „klaidinga“, „iliuzinė“ (ji apima gamtos galių sudievinimą ir pan.); tikroji ideologija iškyla tik atsiradus darbo pasidalijimui ir susiskaldymui į klases, tik kai „klaidingos“

¹⁸ Cinizmą, kaip postmodernią laikyseną, puikiai iliustruoja viena iš pagrindinių Roberto Altmano filmo *Našvilis* ypatybių – mįslingas jame skambančių dainų statusas. Žinoma, Altmanas išlaiko kritinę distanciją kantri muzikos universumo, ikūnijančio kasdienės amerikietiškos ideologijos kvailumą, atžvilgiu; vis dėlto labai klystume, jei filme atliekamas dainas suvoktume kaip „tikrosios“ kantri muzikos parodiją – į šias dainas reikia žvelgti visiškai „rimtai“; jomis tiesiog reikia mėgautis. Turbūt didžiausia postmodernizmo mįslė – tai šių dviejų nesuderinamų laikysenų sambūvis, kurio paprastai nesupranta jaunieji kairieji intelektualai, mat jie, nors teoriškai ir žino apie *kultūrinės industrijos* kapitalizmo mašineriją, be jokių problemų mėgaujasi roko industrijos produktais.

idėjos praranda savo „betarpišką“ pobūdį ir „plėtojamos“ intelektualų tam, kad būtų aptarnaujami (įteisinami) esami valdymo santykiai, – trumpai tariant, tik kai pasidalijimas į Poną ir Tarną susisieja su paties darbo pasidalijimu į intelektualinį ir fizinį darbą. Būtent dėl šios priežasties Marxas nelaikė prekės fetišizmo ideologija: jo manymu, ideologija visada buvo valstybinė, o valstybė, kaip sakė Engelsas, pati yra pirmoji ideologinė jėga. Visiškai priešingai ideologiją suvokia Althusseras: kaip betarpiškai patiriamą santykį su pasauliu, ir kaip tokia ji yra amžina; o kai savikriatiškai permąstęs savo idėjas Althusseras įveda IVA terminą, jis tam tikra prasme sugrįžta prie Marxo: ideologija neišauga iš „paties gyvenimo“ – ji ima egzistuoti tik tiek, kiek visuomenę reguliuoja valstybė. Tiksliau, Althussero paradoksas ir teorinis interesas glūdi dviejų linijų sankirtoje: pagal patį savo betarpiškai patiriamą santykio su pasauliu pobūdį ideologija visada yra nuo pat pradžių reguliuojama valstybės išoriškumo ir jos ideologinių aparatų.

Dėl šios įtampos tarp „spontaniškumo“ ir organizuoto prievartinio primetimo į pačią ideologijos sąvokos šerdį įvedama tam tikra refleksyvi distancija: pagal apibrėžimą ideologija yra visada „ideologijos ideologija“. Užteks prisiminti realiojo Socializmo dezintegraciją: Socializmas buvo suvokiamas kaip „ideologinės“ priespaudos ir indoktrinacijos taisyklė, o perėjimas į demokratiją-kapitalizmą buvo patiriamas kaip išsivadavimas iš ideologinių suvaržymų. Bet ar kaip tik ši „išsivadavimo“ patirtis, kurios metu politinės partijos ir rinkos ekonomika buvo suvokiamos kaip „neideologinės“, kaip „natūrali dalykų padėtis“, nebuvo ideologija *par excellence*?¹⁹ Mes manome, kad šis bruožas yra *universalus*: nėra ideologijos, kuri save teigtų neatsiribodama nuo kitos „grynos ideologijos“. Ideologijai pajungtas individas niekada negali sau prisipažinti: „Esu ideologijoje“, jam visada reikia *kito doxa* rinkinio tam, kad nuo jo atskirtų savo paties „tikrąją“ poziciją.

Pirmą tokį pavyzdį pateikia ne kas kitas kaip Platonas: filosofinis *epistēmē* prieš painią minios *doxa*. O Marxas? Nors atrodo, kad jis pakliūva į šiuos spąstus (argi visa *Vokiečių ideologija* nėra paremta priešprieša tarp ideologijos chimeros ir „esamo gyvenimo“ tyrinėjimo?), brandžioje Marxo politinės ekonomijos kritikoje viskas tampa kur kas sudėtingiau. Kitaip tariant, kodėl jis pasirenka būtent *fetišizmo* terminą, kad įvardytų prekių universumo „teologinę fantaziją“? Šiuo atveju reikėtų turėti omenyje, kad „fetišizmas“ yra *religinis* terminas, žymintis (ankstesnę) „klaidingą“ stambeldystę, kuri priešpriešinama (esamam) teisingam tikėjimui: žydų fetišas yra Aukso Veršis, gryno dvasingumo šalininkui fetišizmas

¹⁹ Galima paminėti Kieslowskio atvejį: slegiančioje, slogioje vėlyvojo Socializmo atmosferoje sukurtiems jo filmams (*Dekalogas*) būdinga iki tol beveik negirdėta ideologijos (tiek „oficialios“, tiek „disidentiškos“) kritika, o vos palikus Lenkiją dėl „laisvės“ Prancūzijoje, į jo kūrybą akivaizdžiai įsibrauna ideologija (pavyzdžiui, New Age obskurantizmas filme *Dvigubas Veronikos gyvenimas*).

reiškia „primityvų“ prietarą, vaiduoklių bei kitų šmėkliškų pamėklių baimę ir pan. Marxas iškelia mintį, kad prekių universumas suteikia būtiną fetišistinį priedą prie „oficialaus“ dvasingumo: galbūt „oficiali“ mūsų visuomenės ideologija ir yra krikščioniškasis dvasingumas, bet jos realus pagrindas vis dėlto yra Aukso Veršio, pinigų garbinimas.

Trumpai tariant, Marxas pabrėžia, kad nėra jokios dvasios be dvasių-vaiduoklių, jokio „gryno“ dvasingumo be nešvankios „sudvasintos materijos“ šmėklos²⁰. Pirmasis, žengęs šį žingsnį „nuo dvasios prie dvasių“ ir sukritikavęs gryną dvasinį idealizmą, jo „negatyvų“ nihilizmą be gyvybės ženklų, buvo F. W. J. Schellingas – itin svarbus, nepagrįstai užmirštas vokiečių idealizmo filosofas. Atkreipdamas dėmesį į „akis badantį“ dvigubą perviršį, dialoge „Clara“ (1810) jis įvarė pleištą į paprastą abipusio papildymo veidrodinį santykį tarp Vidaus ir Išorės, tarp Dvasios ir Kūno, tarp idealaus ir realaus pradų, kurie kartu sudaro Organizmo gyvybinę visumą. Viena vertus, egzistuoja *dvasinis kūniškumo pradas*: pačioje materijoje esti nematerialus, bet fizinis pradas, subtilus lavonas, santykinai nepriklausomas nuo laiko ir erdvės, suteikiantis materialų pagrindą mūsų laisvai valiai (animalistinis magnetizmas ir t. t.). Kita vertus, egzistuoja *kūniškas dvasingumo pradas*: dvasios įsikūnijimas į tam tikrą pseudomedžiagą – nesubstancialias pamėkles (vaiduoklius, gyvus numirėlius). Darosi aišku, kaip šiedu perviršiai perteikia prekės fetišizmo ir IVA logiką: prekės fetišizmas apima keistą prekės-kūno „sudvasinimą“, o IVA materializuoja dvasinį, nesubstancialų ideologijos didįjį Kitą.

Neseniai pasirodžiusioje knygoje apie Marxą Jacques'as Derrida pasitelkė „šmėklos“ terminą, kad parodytų šį sunkiai apčiuopiamą pseudomaterialumą, kuris suardo klasikines ontologines priešpriešas tarp realybės ir iliuzijos ir pan. (Derrida 1993). Galbūt kaip tik čia mes turėtume ieškoti paskutinės ideologijai likusios išeities – iki-ideologinio branduolio, formalios matricos, į kurią įskiepijami įvairūs ideologiniai dariniai: nebūna jokios tikrovės be šmėklos, kad tikrovės ratą galima uždaryti tik pasitelkus keistą šmėklišką papildą. Kodėl gi nebūna tikrovės

²⁰ Teisės srityje ši priešprieša tarp *Geist* (dvasios) ir nešvankaus *Geisterwelt* (dvasių pasaulio) tampa priešprieša tarp eksplisitinės viešos rašytinės Teisės ir išvirkščiosios jos superego pusės, t. y. bendruomenės sanglaudą užtikrinančių nerašytų-nepripažintų taisyklių rinkinio (apie tai daugiau skaitykite Slavojaus Žižeko knygos *The Metastases of Enjoyment* trečiajame skyriuje (Žižek 1994b)). Užteks prisiminti paslaptingai nešvankią studentų ir studenčių draugijų instituciją JAV universitetuose: šiose ne visai legaliose bendruomenėse su slaptomis įstojimo taisyklėmis sekso, išgertuvių ir pan. malonumai dera su valdžios dvasia; arba Anglijos privačių mokyklų įvaizdį Lindsay Andersono filme *If...*, kai vyresnieji moksleiviai terorizuoja jaunesnius, kurie būna priversti dalyvauti žeminančiuose galios ir seksualinės prievartos ritualuose. Būtent todėl dėstytojai gali atlikti geraširdžių liberalų vaidmenį, pokštaudami su savo studentais, į auditorijas įvažiuodami dviračiu ir pan.: tikroji galia remiasi į visai ką kita – į vyresnius studentus, kurių veiksmai liudija apie neatskiriamą Tvarkos ir Nusižengimo jai, seksualinių malonumų ir „represinio“ galios panaudojimo mišinį. Kitaip tariant, čia mes susiduriame su nusižengimu, kuris atlieka galutinės Tvarkos atramos vaidmenį, – su piktnaudžiavimu uždraustu seksualumu, kuris tiesiogiai grindžia „represiją“.

be šmėklos? Lacanas tiksliai atsako į šį klausimą: tikrovė (tai, ką mes patiriame kaip tikrovę) nėra „daiktas savaime“, ji visada nuo pat pradžių įsimbolinta, konstituota, struktūruota simbolinių mechanizmų, o problema kyla todėl, kad simbolizavimas galiausiai visada žlunga, niekada negeba visiškai „padengti“ realybės, visada implikuoja tam tikrą neapmokėtą, neišpirktą simbolinę skolą. Ši realybė (neįsimbolinta tikrovės dalis) grįžta šmėkliškų pamėklių pavidalu. Dėl šios priežasties „šmėklos“ nederėtų painioti su „simboline fikcija“, su tuo, jog pačiai tikrovei būdinga fikcijos struktūra ta prasme, kad ji yra simboliškai (arba, kaip teigia kai kurie sociologai, „socialiai“) sukonstruota: šmėklos ir (simbolinės) fikcijos sąvokos priklauso viena nuo kitos būtent todėl, kad jos nesuderinamos (jos „komplementarios“ kvantinės mechanikos apibrėžta prasme). Paprastai tariant, tikrovė niekada nėra tiesiogiai „pati savaime“ – ji pasireiškia tik per savo neišbaigtą, nepavykusį įsimbolinimą, o šmėkliškos pamėklės iškyla būtent šiame tarpe, kuris visam laikui atskiria tikrovę nuo realybės ir dėl kurios tikrovė turi (simbolinės) fikcijos pobūdį: šmėkla įkūnija tai, kas išsprūsta iš (simboliškai struktūruotos) tikrovės²¹.

Taigi, iki-ideologinį ideologijos branduolį sudaro šmėkliška pamėklė, kuri užpildo realybės kiaurymę. Būtent į tai ir neatsižvelgiama, kai mėginama aiškiai atskirti „tikrą“ tikrovę nuo iliuzijos (arba iliuziją pagrįsti tikrove): kad pasirodytų tikrovė (tai, ką patiriame kaip „tikrovę“), kažkas turi būti iš jos eliminuota, kitaip tariant, „tikrovė“, kaip ir tiesa, pagal apibrėžimą niekada nėra „visa“. Šmėkla paslepia ne tikrovę, bet tai, kas joje „pirmapradiškai represuota“ – nereprezentuojamąjį X, kurio „represavimu“ grindžiama pati tikrovė. Gali pasirodyti, kad mes tokiu būdu nuklydome į drumzlinus spekuliacijų vandenį, kurie visiškai nesusiję su konkrečiomis socialinėmis kovomis, bet argi tokios „tikrovės“ svarbiausias pavyzdys nėra marksizmo *klasių kovos* sąvoka? Gerai ją apmąstę, turime pripažinti, kad „tikrovėje“ klasių kovos nėra: „klasių kova“ žymi patį antagonizmą, kuris neleidžia objektyviai (socialinei) tikrovei susiformuoti į uždarą visumą²².

Žinoma, remiantis marksizmo tradicija, klasių kova – tai „suvisuotintas“ visuomenės principas, tačiau tai nereiškia, kad ji yra tam tikra galutinė garantija, įgaliojanti mus suvokti visuomenę kaip racionalią visumą („galutinę kiekvieno socialinio reiškinio prasmę nulemia jo pozicija klasių kovoje“): didžiausias „klasių kovos“ sąvokos paradoksas yra tas, kad visuomenę „kartu išlaiko“ būtent anta-

²¹ Būtent šis realybę nuo tikrovės skiriantis tarpas atveria erdvę *performatyvui*, kuris priešpriešinamas konstatyvui. Kitaip tariant, be realybės perviršio tikrovėje, kuris pasirodo šmėklos pavidalu, simbolizavimas viso labo įvardytų, nurodytų tam tikrą pozityvų turinį tikrovėje. O performatyvas pačiu radikaliausiu būdu bando iškviesti realybę, apvalyti šmėklą, t. y. Kitą: „šmėkla“ pirmapradiškai yra Kitas kaip toks, savo laisvės bedugnėje esantis kitas subjektas. Pažvelkime į klasikinį Lacano pavyzdį: tardamas „Tu esi mano žmona!“, aš šitaip įpareigoju, suvaržau Kitą; aš stengiuosi įvilinti jos bedugnę į simbolinės pareigos spąstus.

²² Šią antagonizmo sampratą, žinoma, įvedė Laclau ir Mouffe knygoje *Hegemony and Socialist Strategy*.

gonizmas, įtrūkis, kuris visam laikui užkerta kelią jai tapti harmoninga, skaidria, racionalia Visuma, – būtent trukdis, kuris pakerta kiekvieną racionalaus suvisuotinio siekį. Nors „klasių kova“ niekur tiesiogiai nepasirodo kaip pozityvi esybė, ji vis dėlto *būtent savo nebuvimu* veikia kaip atskaitos taškas, kuris mums leidžia lokalizuoti kiekvieną socialinį reiškinių, ne susiejant jį su klasių kova kaip jo galutine prasme („transcendentaliniu signifikatu“²³), o suprantant jį kaip dar vieną mėginimą paslėpti ir „užtaisyti“ klasių antagonizmo plyšį, ištrinti jo pėdsakus. Čia mes susiduriame su struktūriniu-dialektiniu paradoksu, kai *padarinys egzistuoja tik tam, kad ištrintų savo buvimo priešastis*, tai padarinys, kuris tam tikra prasme priešinasi savo priešasčiai.

Kitaip tariant, klasių kova yra „reali“ griežta lakaniška prasme: tai „kliūtis“, trukdis, paskatinantis atsirasti vis naujiems įsimbolinimams, kuriais mėginama jį integruoti ir prisijaukinti (pavyzdžiui, korporatistinis siekis išversti ar perstumti²⁴ klasių kovos sąvoką į organišką „socialinio kūno narių“ artikuliaciją), bet tuo pačiu pasmerkiantis šiuos mėginimus galiausiai žlugti. Klasių kova – tai viso labo tik neišmatuojamos ribos, kurios negalima objektyvuoti, lokalizuoti socialinėje visumoje, pavadinimas, nes ji pati ir yra riba, neleidžianti suvokti visuomenės kaip uždaros visumos. Arba, dar kitaip tariant, „klasių kova“ žymi tašką, kurio atžvilgiu „nėra metakalbos“: kadangi kiekviena pozicija socialinėje visumoje galiausiai yra papildomai determinuojama (*overdetermined*) klasių kovos, nėra tokios neutralios vietos, kuri nebūtų įtraukta į klasių kovos dinamiką ir iš kurios būtų galima nustatyti klasių kovos vietą socialinėje visumoje.

Šį paradoksalų klasių kovos statusą galima išreikšti pasitelkiant esminę Hegelio perskyrą tarp Substancijos ir Subjekto. Substancijos lygmenyje klasių kovą sąlygoja „objektyvus“ socialinis procesas: ji funkcionuoja kaip antrinė nuoroda į tam tikrą fundamentalesnę šiam procesui būdingą nesantaiką, kurią reguliuoja pozityvūs, nuo klasių kovos nepriklausomi mechanizmai („klasių kova prasideda tada, kai gamybiniai santykiai nebeatitinka gamybinių jėgų išsivystymo“)²⁵. Prie Subjekto

²³ Tai nuoroda į Derrida terminą (sud. past.).

²⁴ *displacement* – psichoanalitinis terminas, žymintis pirmąjį procesą, kai subjektas asociacijų keliu perstumia kokį nors psichinį akcentą ar intensyvumą, kai itin intensyvias reprezentacijas perkelia, pakeičia į ne tokias intensyvias. Šis procesas ypač ryškus formuojantis isteriniams ar apsidėmimo simptomams, taip pat sapno veikloje (pvz., viskas, kas svajonėse priklausė periferinei bei antraeilei sferai, sapne perstumiamą į centrą, ir atvirkščiai). Dažnai šis terminas siejamas su pakeitimo, substitucijos terminu, taip pat su perkėlimo [*transfert*] terminu (sud. past.).

²⁵ Kai socialinės klasės suvokiamos kaip pozityvios esybės, kurios į kovą įsipainioja tik retkarčiais, tuomet pražiūrimas iš tikrųjų dialektinis santykio tarp universalijos ir paskirybės paradoksas: nors visa istorija iki šiol yra klasių kovos istorija (ši teiginį Marxas pateikia *Komunistų partijos manifesto* pirmojo skyriaus pradžioje), *stricto sensu* egzistuoja (netgi kyla pagunda rašyti ek-sistuoja [aliuzija į Heideggerį, kurio filosofijoje egzistuoti (lot. *ex-istere*: *ex-* „už“, *sistere* (*sisto*) – „statyti, padėti“) – tai „stovėti už“, „išeiti už“, – sud. past.) tik viena – buržuazijos, kapitalistų klasė. Prieš išskylant kapitalizmui, klasės dar nebuvo „pačios sau“, dar nebuvo „postuluojamos kaip tokios“: jos deramai neegzistavo, bet „atkakliai

lygmens pereiname tada, kai pripažįstame, jog klasių kova neiškyla nelauktai pa- baigoje kaip objektyvaus proceso padarinys, o visada nuo pat pradžių veikia pačioje objektyvaus proceso šerdyje (kapitalistai plėtoja gamybos priemones tam, kad su- mažintų santykinę ir absoliučią darbo jėgos vertę; pati darbo jėgos vertė nėra objek- tyvi, ji susidaro dėl klasių kovos ir pan.). Trumpai tariant, neįmanoma išskirti jokio „objektyvaus“ socialinio proceso ar mechanizmo, kurio vidinė logika neimplikuotų „subjektyvios“ klasių kovos dinamikos, arba, kitaip tariant, *pati „taika“; kovos ne- buvimas jau yra kovos forma*, (laikina) vienos iš kovojančių pusių pergalė. Kadangi klasių kovos nematomumas („klasinė santaika“) jau yra klasių kovos padarinys, t. y. vienos iš kovojančių pusių hegemonijos padarinys, kyla pagunda palyginti kla- sių kovos statusą su Hitchcocko naudotos priemonės McGuffinas²⁶ statusu: „Kas yra klasių kova? – Antagonistinis procesas, konstituoiantis klases ir determinuojantis jų santykius. – Bet mūsų visuomenėje nėra klasių kovos! – Dabar tu matai, kaip ji veikia!“²⁷

Ši klasių kovos kaip antagonizmo samprata mums leidžia sugretinti antago- nizmo tikrovę su jį papildančiu priešybių poliariškumu: galbūt antagonizmo redu- kavimas į poliariškumą yra viena elementariausių ideologinių operacijų. Užtenka prisiminti standartinę New Age procedūrą, kuria suponuojama tam tikra natūrali kosminių priešybių pusiausvyra (protas – emocijos, aktyvumas – pasyvumas, in- telektas – intuícija, sąmonė – pasąmonė, *in – jang* ir t. t.), o tada mūsų laikmetis suvokiamas kaip teikiantis pernelyg daug reikšmės vienam iš dviejų polių – „vyriš- kajam“ aktyvumo ir proto „principui“ ir, žinoma, pateikiamas sprendimas atkurti dviejų principų pusiausvyrą.

„Progresyviojoje“ tradicijoje taip pat buvo daugybė bandymų suvokti (ly- čių, klasių) antagonizmą kaip dviejų priešingų pozityvių esybių sambūvį: prade- dant tam tikru „dogmatiniu“ marksizmu, sugretinančiu „jų“ buržuazinį mokslą ir „mūsų“ proletarinį mokslą, baigiant tam tikru feminizmu, sugretinančiu vyrišką ir moterišką diskursą ar „rašymą“. Užuoat buvę „pernelyg kraštutiniai“, šie bandy- mai, priešingai, yra nepakankamai kraštutiniai: jie laikosi prielaidos, kad kalba iš trečio neutralaus tarpininko pozicijos, kurioje abu poliai koegzistuoja; vadinasi, jie nusileidžia, pripažindami nesant jokio sąlyčio taško, jokio neutralaus pagrindo,

laikėsi“ [*insisted*] kaip pamatinis struktūrinis principas, kuris reiškėsi valstybių, kastų, organiško so- cialinio statinio, visuomenės „korporatyvaus kūno“ pavidalais, o proletariatas *stricto sensu* jau nebėra klasė, tai veikiau klasė, sutampanti su savo priešingybe, neklase, nes istorinė tendencija neigt klasinį pasidalijimą priklauso pačiai jo klasei pozicijai.

²⁶ Taip vadinama priemonė (daiktas ar įvykis), reikalinga siužeto, personažų motyvacijos plėtotei, trilerio įtampos kūrimui, nors pati savaime ji bereikšmė, nesvarbi. Šį terminą pirmasis panaudojo scenariistas Angus Roy MacPhail, pagal kurio scenarijus Hitchcockas statė filmus (sud. past.).

²⁷ Už šią analogiją su Hitchcocku esu dėkingas Isoldėai Charim ir Robertui Pfallerui.

kuris būtų bendras abiem antagonistinėms lyčių ar klasių pozicijoms²⁸. Kalbant apie mokslą, jis, žinoma, nėra neutralus objektyvus žinojimas, kurio nepaveiktų klasių kova ir kuris būtų prieinamas visoms klasėms, tačiau kaip tik dėl šios priežasties jis yra *vienas*: nėra dviejų mokslų, o klasių kova ir yra kova būtent už šį vieną mokslą, už tai, kas jį pasisavins. Taip pat ir su „diskursu“: nėra dviejų diskursų – „vyriško“ ir „moteriško“, yra *vienas* diskursas, iš vidaus padalytas lyčių antagonizmo, t. y. sukuriantis „teritoriją“, kurioje vyksta mūšis dėl hegemonijos.

Šį klausimą taip pat galima suformuluoti kaip kategorija laikomo žodelio „ir“ statuso problemą. Althusseras vartoja „ir“ kaip tikslią teorinę kategoriją: kai jo esė pavadinimuose pasirodo „ir“, šiuo žodeliu kokia nors bendra ideologinė sąvoka (tiksliau sakant, neutrali, dviprasmė sąvoka, svyruojanti tarp savo ideologinės esybės ir mokslinio potencialo) neabejotinai signalizuoja konfrontaciją su jos patikslinimu, kuriuo nurodoma, kaip turėtume sukonkretinti šią sąvoką, kad ji pradėtų veikti kaip neideologinė, kaip griežta teorinė sąvoka. Tokiu būdu „ir“ *suskaldo* dviprasmę pradinę vienybę, įveda į ją skirtį tarp ideologijos ir mokslo.

Užteks paminėti du pavyzdžius. „Ideologija ir Ideologiniai Valstybės Aparatai“: IVA žymi konkretų materialinių ideologinio statinio buvimo sąlygų tinklą – tai, ko pati „normaliai“ funkcionuojanti ideologija turi nepripažinti. „Prieštaravimas ir Daugybinis Determinavimas“: daugybinio determinavimo²⁹ sąvoka įvardijus neišsprendžiamą sudėtinę visumą kaip prieštaravimo buvimo būdą, mums leidžiama nusimesti idealistinę-teleologinę naštą, kuri paprastai slegia prieštaravimo sąvoką (teleologinė būtinybė, kuri iš anksto užtikrina, kad prieštaravimas bus „įveiktas“ aukštesniame lygmenyje)³⁰. Galbūt pirmas pavyzdinis tokio „ir“ atvejis – garsioji Marxo frazė „laisvė, lygybė ir Benthamas“ iš *Kapitalo*: priedėlis „Benthamas“ reiškia socialines aplinkybes, kurios suteikia patetiškų frazių apie laisvę ir lygybę konkretų turinį, – prekiniai mainai, derybos rinkoje, utilitarinis egotizmas... O ar ne homologišką jungtuką aptinkame Heideggerio veikale *Būtis ir laikas*? „Būtis“ žymi fundamentalią abstrakčiai universalią filosofijos temą, o „laikas“ reiškia konkretų būties prasmės horizontą.

Todėl „ir“ tam tikra prasme yra *tautologinis*, nes jis sujungia du to paties turinio modalumus: iš pradžių jis pateikia ideologinę akivaizdybę, o tada užideologines jo buvimo sąlygas. Dėl šios priežasties čia nereikia jokio trečio dėmens, žymin-

²⁸ Lyčių skirtumo atveju teologinis šios trečiosios belytės pozicijos pavadinimas – „angelas“; dėl šios priežasties *angelų lyties* klausimas yra absoliučiai esminis materialistinei analizei.

²⁹ *overdetermination* – tai Freud'o sąvoka, vėliau perimta Althussero. Nesąmoningumo (simptomo, sapno, liapsuso) susiformavimą determinuoja ne vienas, o daug veiksmų, kurie susigrupuoja į skirtingas reikšmines grandines. Tai daugybinis determinavimas (sud. past.).

³⁰ Šią mintį išplėtojo Robertas Pfalleris savo pranešime „Altuseriškojo nominalizmo link“ („*Zum Althusserianischen Nominalismus*“) seminare *Der Althusser-Effekt*.

čio patį tarpininką, kuriame jungtuku „ir“ susieti du dėmenys susidurtų vienas su kitu: šis trečias dėmuo jau yra antrasis dėmuo, reiškiantis ideologinio universalumo konkretaus buvimo tinklą („terpę“³¹). Priešingai nei šis dialektinis-materialistinis „ir“, idealistinis-ideologinis „ir“ veikia būtent kaip trečiasis dėmuo, kaip bendras elementų poliariškumo arba daugybės mediumas. Čia ir glūdi atotrūkis, visam laikui atskiriantis Freudą nuo Jungo jų *libido* sąvokų atžvilgiu: Jungas *libido* suvokia kaip tam tikrą neutralią energiją, kurios konkrečios formos (seksualinis, kūrybinis, destruktivus *libido*) yra skirtingos jo „metamorfozės“, o Freudas tvirtina, kad konkrečiai egzistuojantis *libido* yra neredukuojamai *seksualinis*: visos kitos *libido* formos yra „ideologiškai“ nepripažintos šio seksualinio turinio formos. O ar tos pačios operacijos negalima pakartoti kalbant apie „vyrą ir moterį“? Ideologija mus verčia „žmoniją“ laikyti neutraliu mediumu, kuriame „vyras“ ir „moteris“ postuluojami kaip du vienas kitą papildantys poliai. Paprieštaraudami šiai ideologinei akivaizdybei, galime teigti, kad „moteris“ reiškia konkrečios egzistencijos aspektą, o „vyras“ – tuščią ir dviprasmi universalumą. Paradoksas (giliai hėgeliškos prigimties) yra tas, kad „moteris“, t. y. specifinio skirtumo momentas, funkcionuoja kaip visa apimantis pagrindas, dėl kurio atsiranda vyro universalumas.

Interpretuodami socialinį antagonizmą (klasių kovą) kaip Realybę, o ne kaip objektyvią socialinę tikrovę (ar jos dalį), mes taip pat galime atmesti pasenusį argumentą, pagal kurį reiktų atsisakyti ideologijos sąvokos, nes atskiriant „vien tik ideologiją“ nuo „tikrovės“ implikuojama epistemologiškai nepagrįsta „Dievo perspektyva“, t. y. priėjimas prie objektyvios tikrovės, tokios, kokia ji „yra iš tikrųjų“. Klausimas, ar „klasių kovos“ terminas tinka įvardyti šiuolaikinei vyraujančiai antagonizmo formai, šiuo atveju yra antrinis, susijęs su konkrečia socialine analize. Svarbiausia tai, kad pati socialinės tikrovės konstitucija implikuoja antagonizmo „pirmąją represiją“, todėl galutinė ideologijos kritikos atrama – užideologinis atskaitos taškas, leidžiantis demaskuoti mūsų tiesioginio patyrimo turinį kaip „ideologinį“, – yra ne „tikrovė“, o „represuota“ antagonizmo realybė.

Siekdami išsiaiškinti šią keistą antagonizmo kaip realybės logiką, prisiminkime analogiją tarp Claude'o Lévi-Strausso struktūralistinės prieigos ir Einsteino reliatyvumo teorijos. Einsteinui paprastai priskiriamas erdvės sureliatyvinimas įvedus stebėtojo perspektyvą, t. y. absoliučios erdvės ir laiko sampratos panaikinimas. Tačiau reliatyvumo teorija implikuoja savo pačios absoliučią konstantą: erdvės-laiko intervalas tarp dviejų įvykių – tai niekada nevarijuojantis absoliutas. Erdvės-laiko intervalas apibrėžiamas kaip stačiojo trikampio, kurio kraštinės sudaro laiko ir erd-

³¹ *medium* – Žižekas čia išnaudoja žodžio *medium* daugiareikšmiškumą: a) tarpininkas, tarpininkavimas; b) terpė; c) vidurys, vidurkis; d) mediumas (sud. past.).

vės atstumą tarp dviejų įvykių, įžambinė. Vienas stebėtojas gali judėti taip, kad jam tam tikras laiko tarpas ir atstumas bus įterptas tarp dviejų įvykių; o kitas gali judėti taip, kad jo matavimo prietaisai rodys kitokį atstumą ir kitokį laiko tarpą tarp jų, tačiau faktiškai erdvės-laiko intervalas tarp šių dviejų įvykių nesikeis. Kaip tik ši konstanta ir yra Lacano Realybė, kuri „išlieka tokia pati visuose galimuose (stebėjimo) universumuose“. Tokią homologišką konstantą aptinkame ir Lévi-Strausso pavyzdiniame darbe iš *Struktūrinės antropologijos*, kur analizuojamas erdvinis pastatų išdėstymas Pietų Amerikos čiabuvių kaime.

Gyventojai padalijami į du pogrupius; kai paprašome individą nubraižyti savo kaimo planą (erdvinį namų išsidėstymą) ant popieriaus lapo arba ant smėlio, gaudame du visiškai skirtingus atsakymus, priklausomai nuo to, kuriam pogrupiui jis ar ji priklauso. Pirmojo pogrupio (pavadinkime jį „konservatyviu-korporatistiniu“) narys kaimo planą suvokia kaip einantį ratu – tai namų žiedas, daugmaž simetriškai išsidėstęs aplink centrinę šventyklą, o štai antrojo pogrupio („revoliucinio-antagonistinio“) narys savo kaimą suvokia kaip dvi atskiras namų grupes, kurias skiria nematoma riba... Kokia gi čia homologija su Einsteino teorija? Pagrindinė Lévi-Strausso mintis yra ta, kad šis pavyzdys jokia būdu neturėtų mūsų nuvilioti į kultūrinį reliatyvizmą, pagal kurį socialinė erdvė suvokiama atsižvelgiant į tai, kuriai grupei priklauso stebėtojas: pats pasidalijimas į du „reliatyvius“ suvokimus implikuoja paslėptą nuorodą į konstantą – ne į objektyvų, „realų“ pastatų išsidėstymą, o į traumos branduolį, fundamentalų antagonizmą, kurio kaimo gyventojai nesugebėjo įsimbolinti, paaiškinti, „internalizuoti“, priimti, – į socialinių santykių disbalansą, kuris neleido bendruomenei tapti stabilia harmoninga visuma. Dvejopai suvokiami kaimo planai – tai paprasčiausiai dvi nesuderinamos pastangos susitvarkyti su šiuo trauminiu antagonizmu, išgydyti jo žaizdą, primetant subalansuotą simbolinę struktūrą. Vargu, ar reikia pridurti, kad lygiai taip pat veikia ir lyčių skirtumas: „vyriškumas“ ir „moteriškumas“ – tai kaip dvi namų konfigūracijos Lévi-Strausso kaime...

Sveikas protas mums sako, kad lengva ištaisyti šališką subjektyvų suvokimą ir nustatyti, „kaip yra iš tikrųjų“: pasamdome sraigtasparnį ir nufotografuojame kaimą tiesiai iš viršaus... Tokiu būdu gautume neiškreiptą realybės vaizdą, tačiau visiškai prarastume socialinio antagonizmo realybę, neišsimbolinamą traumos branduolį, kurį išreiškia patys tikrovės iškreipimai, fantazuojami „esamo“ namų išsidėstymo perstūmimai. Būtent tai turi omenyje Lacanas tvirtindamas, kad *iškreipimas ir/arba slėpimas pats savaimė yra atskleidimas*: per tikslaus tikrovės atvaizdo iškreipimus iškyla realybė, t. y. trauma, aplink kurią struktūruojama socialinė tikrovė. Kitaip tariant, jei visi kaimo gyventojai nubraižytų tą patį tikslų planą, tokia bendruomenė būtų neantagonistinė, harmoninga. Vis dėlto siekdami prieiti prie fundamentalaus

paradokso, kurį implikuoja prekės fetišizmo sąvoka, mes turime žengti dar vieną žingsnį ir įsivaizduoti, tarkim, du skirtingus „esamus“ kaimus, kuriuose būtų išdėstymu įgyvendinamas vienas iš dviejų Lévi-Strausso atkurtų sufantazuotų planų: tokiu atveju pati socialinės tikrovės struktūra materializuotų mėginimą susitvarkyti su antagonizmo realybe. Pati „tikrovė“, kiek ją reguliuoja simbolinė fikcija, paslepia antagonizmo tikrovę, ir būtent ši realybė, eliminuota iš simbolinės fikcijos, sugrįžta šmėkliškų pamėklių pavidalu.

Interpretacija, pagal kurią šmėkliškumas yra tai, kas užpildo nereprezentuojamą antagonizmo prarają, neišsibolintą realybę, mums taip pat leidžia aiškiai atsiriti nuo Derrida, kurio manymu, šmėkliškumas, Kito pamėklė suteikia galutinį etikos horizontą. Pasak jo, metafizinis šmėkliškumo ontologizavimas grindžiamas tuo, kad mąstymui siaubą kelia jis pats, jį patį steigiantis gestas, kad mąstymas išsižada šiuo gestu iškviestos dvasios. Trumpai tariant, taip Derrida interpretuoja Marxą ir marksizmo istoriją: pirminis Marxo impulsas buvo mesianistinis teisingumo kaip šmėkliškos Kitybės pažadas, kuris yra tik *avenir*, žadantis ateiti, bet niekada nėra paprastas *futur* – tai, kas bus; „totalitarinio“ marksizmo posūkio, kurio kulminacija buvo stalinizmas, šaknys – šmėklos ontologizavimas, šmėkliško Pažado pavertimas pozityviu ontologiniu Projektu... Vis dėlto Lacanas žengia dar toliau: šmėkla kaip tokia *jau liudija atsitraukimą, pasišalinimą*, bet iš kur?

Dauguma žmonių išsigąsta pajutę laisvę, panašiai kaip susidūrę su magija, kažkuo nepaaiškinamu, ypač dvasių pasauliu (Schelling 1856–1861: 39).

Šį Schellingo teiginį galima suprasti dvejopai, priklausomai nuo to, kaip interpretuojamas palyginimas: kuria būtent prasme laisvė yra lyg šmėkla? Čia mūsų lakaniška prielaida yra ta, kad „laisvė“ žymi akimirką, kai suspenduojamas „pakanamo pagrindo principas“, kai *veiksmu* nutraukiama „didžioji būtis“ – simbolinės tikrovės, kuriai priklausome, – „grandinė“. Vadinasi, nepakanka pasakyti, kad mes bijome šmėklos: šmėkla pati nuo pat pradžių kyla iš baimės, kai bėgame nuo kai ko, kas mums kelia dar didesnę siaubą, – nuo laisvės. Yra du būdai reaguoti į patiriamą laisvės stebuklą:

- ARBA laisvę „ontologizuojame“, suvokdami ją kaip žemišką „aukštesnio“ tikrovės sluoksnio pamėklę, kaip kito, antjutiminio universumo, esančio Anapus, tačiau mums, paprastiems mirtingiesiems, prieinamo vien miglotos chimeros pavidalu, stebuklingą, nepaaiškinamą įsikišimą į mūsų universumą;
- ARBA šį Anapus esantį universumą, šį mūsų žemiško universumo sudvigubinimą dar vienu *Geisterwelt* (*dvasių pasauliu*), suvokiame kaip mėginimą sukilinti laisvės veiksmą, susitvarkyti su jo trauminiu poveikiu: šmėkla yra laisvės prarajos supozityvinimas, tuštuma, kuri įgauna kvazibūties formą.

Čia glūdi atotrūkis tarp Lacano ir Derrida: mūsų pirminė pareiga nėra pareiga šmėklai, kad ir kokią formą ji įgautų³². Laisvės veiksmas kaip realybė ne tik peržengia to, ką patiriame kaip „tikrovę“, ribas, bet ir panaikina mūsų pirmąpradi įsiskolinimą šmėkliškajam Kitam. Todėl šiuo atžvilgiu Lacanas stoja Marxo pusėn prieš Derrida: šiuo veiksmu mes „paliekame mirusiems laidoti savo numirėlius“, kaip kad Marxas pareiškė esė „Louiso Bonaparte'o briumero aštuonioliktoji“.

Taigi ideologijos problematika, pats jos sunkiai apčiuopiamas statusas, apie kurią liudija jos „postmodernūs“ vingiai, mus sugrąžino prie Marxo – prie svarbiausios socialinio antagonizmo („klasių kovos“) reikšmės. Vis dėlto, kaip matėme, šis „sugrįžimas prie Marxo“ reiškia radikalų Marxo teorinio statinio perstūmimą: pačioje istorinio materializmo šerdyje atsiranda tarpas, t. y. ideologijos problematika mus privedė prie iš vidaus neišbaigto, „nevisuminio“ istorinio materializmo pobūdžio: kažkas turi būti pašalinta, eliminuota, kad galėtų konstituotis socialinė tikrovė. Tiems, kuriems ši mūsų išvada pasirodys pritempta, spekuliatyvi, svetima konkreitiems socialiniams marksizmo ideologijos teorijos keliamiems klausimams, geriausia atsakymą galėtų pateikti Étienne'as Balibaras, kuris savo paskutiniame darbe priėjo prie visiškai tokios pat išvados, konkrečiai analizuodamas ideologijos sąvokos vingius Marxo darbuose ir marksizmo istorijoje:

Ideologijos teorijos idėja *visada buvo tik būdas idealiai užbaigti istorinį materializmą*, „užpildyti kiaurymę“ jo pateikiamoje socialinės visumos reprezentacijoje, ir taip idealiai paversti jį baigtine aiškinimo sistema, bent jau „iš principo“ (Balibar 1994a: 173).

Balibaras taip pat lokalizuoja šią kiaurymę, kurią turėtų užpildyti ideologijos teorija: ji susijusi su socialiniu antagonizmu („klasių kova“) kaip vidine riba, kuri eina skersai visuomenės ir neleidžia jai konstituotis į pozityvią, baigtinę, uždara sąlybę. Būtent šioje konkrečioje vietoje turi įsikišti psichoanalizė (Balibaras gana mįslingai pasitelkia nesąmoningumo sąvoką³³), žinoma, ne senuoju froidi-

³² Savo poziciją nuo Derrida galime atskirti ir kitaip: ar pats Derrida, kalbėdamas apie šmėklą, neišvilia į dvasių užkalbėjimo logiką? Pasak jo, galutinis „blogio šaltinis“ yra šmėklos ontologizavimas, kai jos neišsprendžiamas statusas (tikrovės/iliuzijos atžvilgiu) redukuojamas į „vien regimybę“, priešingą tam tikram (idealiai ar realiam) visaverčiam buvimui. Derrida deda visas pastangas, siekdamas užtikrinti, kad šmėkla išliktų šmėkla, kad ji nebūtų ontologizuojama: todėl ar pati Derrida teorija nėra dvasių užkalbėjimas, skirtas išsaugoti šmėklą tarpinėje gyvų numirėlių erdvėje? Ar taip jis nepakartoja klasikinio metafizinio negalimybės ir draudimo sąsajos paradokso, kurį pats minėjo, kalbėdamas apie pakaitalą (*supplement*) (pakaitalas *negali* kelti grėsmės Kilmės grynumui ir būtent todėl mes turime *su juo kovoti*): šmėkla *negali* būti ontologizuojama ir būtent todėl ontologizavimo *neturi* būti, mums reikia su juo kovoti...

³³ Idant nesąmoningumo sąvoka galėtų atlikti šį esminį vaidmenį, ji turi būti suvokiama griežtai froidiška prasme, kaip „trans-individuali“, t. y. anapus ideologinės priešpriešos tarp „individualaus“ ir „kolektyvinio“ nesąmoningumo: subjekto nesąmoningumą visada grindžia perkėlimu paremtas santykis su Kitu; jis yra visada „išorinis“ monadinės subjekto egzistencijos atžvilgiu.

niu-marksistiniu būdu, kaip elementas, kuriam lemta užpildyti istorinio materializmo kiaurymę ir šitaip padaryti įmanomą jo *užbaigimą*, o, priešingai, kaip teorija, kuri mums leidžia konceptualizuoti šią istorinio materializmo kiaurymę kaip neredukuojamą, nes ji yra konstituojanči:

Tada „marksizmo ideologijos teorija“ būtų simptomas tų nuolatinių keblumų, su kuriais susiduria marksizmas, pats kritiškai pripažindamas klasių kovą. [...] *ideologijos sąvoka* žymi ne ką kita, o nesuvisuotinamą (arba nereprezentuojamą unikalioje duotoje tvarkoje) istorinio proceso kompleksiskumą; istorinis materializmas yra neužbaigtas ir iš principo neužbaigiamas ne tik laiko dimensijoje (todėl, kad postuluojama, jog apibrėžtų priešasčių padariniai yra santykinai nenuspėjami), bet ir teorinėje „topografijoje“, nes reikalaujama, kad klasių kova būtų išreiškiama sąvokomis, kurios turi kitokį materialumą (pavyzdžiui, pašamonė) (Balibar 1994a: 173–174).

Ar psichoanalizė gali veiksmingai atlikti šį svarbų vaidmenį, suteikdama trūkstumą paramą marksizmo ideologijos teorijai (tiksliau, paaiškindama marksizmo teorijoje glūdintį trūkumą, kuris pasimato ideologijos teorijai patekus į aklaivietę)? Paprastai psichoanalizei priekaištaujama dėl to, kad, vos tik pradėjusi kištis į socialinę ir/ar politinę sritį, ji visada galiausiai sukuria kokią nors „minios“ teorijos versiją su bijomu-mylimu Vadu, kuris valdo subjektus per „organišką“ libidinį perkėlimo ryšį, o bendruomenę neva konstituoja tam tikras pirmapradis nusikaltimas ir todėl vienija bendra kaltė³⁴.

Pirmas atsakymas į šį priekaištą atrodo akivaizdus: ar tik ne šis teorinis kompleksas – masių ir jų Vado santykis – būtent ir buvo akloji zona marksizmo istorijoje, tai, ko marksistinis mąstymas nesugebėjo konceptualizuoti, „išsimbolinti“, jo „eliminuo-tas dalykas“, kuris vėliau sugrįžo į realybę vadinamojo stalinistinio „asmenybės kulto“ pavidalu? Teorinis, taip pat praktinis autoritarinio populizmo-organicizmo, kuris nuolat suardo progresyvius politinius projektus, problemos sprendimas šian-dien įsivaizduojamas tik pasitelkus psichoanalizės teoriją. Vis dėlto tai jokia būdu nereiškia, kad psichoanalizės veikimo užmojai apsiriboja negatyviu gestu, kuriuo nužymima „regresyvi“ pirminių totalitarinių bendruomenių libidinė sistema: būti-na šio gesto išvirkščioji pusė yra ta, kad psichoanalizė nužymi, kaip per simbolinę tvarką mes bent kartkartėmis galime ištrūkti iš ydingo rato, kuris paprastai pagimdo „totalitarizmą“. Pavyzdžiui, Claude'as Lefort'as suformulavo „demokratijos išradimo“ sąvoką, remdamasis Lacano Simbolinės plotmės ir Realybės kategorijomis: „demokratijos išradimas“ – tai grynai simbolinė, tuščia Galios vieta, kurios negali užimti joks „realus“ subjektas (Lefort 1988). Visada reikėtų turėti omenyje,

³⁴ Paprastai tučiuojau priduriama, kad šią kalte pagrįstos bendruomenės, kurią valdo tėvo figūra – bijomas-mylimas Vadas, struktūrą ištikimai atkartoja visos psichoanalizės organizacijos, pradedant Tarptautine psichoanalizės asociacija, baigiant Lacano école freudienne (Freudine mokykla).

kad psichoanalizės subjektas yra ne koks nors pirmapradis potraukių subjektas, o, kaip nuolat aiškino Lacanas, modernus, dekartiškas mokslo subjektas. Esama pamatinio skirtumo tarp Le Bono ir Freudo „minios“ sampratos: Freudui „minia“ reiškia ne pirmąją, archajinę esybę, pradinę evoliucijos tašką, o „dirbtinį“ patologinį darinį, kurio genezę reikia atskleisti, – „archajiškas“ „minios“ pobūdis kaip tik ir yra iliuzija, kuri turi būti išsklaidyta pasitelkiant teorinę analizę.

Čia galbūt praverstų palyginimas su Freudo sapnų teorija. Freudas atkreipia dėmesį, kad sapne mes susiduriame su pačiu Realybės branduoliu būtent „sapno sapne“ pavidalu, t. y. tada, kai atstumas nuo tikrovės atrodo dvigubai didesnis. Panašiai aptinkame vidinę socialinės tikrovės ribą – tai, ką reikia eliminuoti, kad pastovus tikrovės laukas pasirodytų būtent kaip ideologijos problematika, kaip „superstruktūros“, kaip to, kas pasirodo esąs vien „tikro“ socialinio gyvenimo epifenomenas, veidrodinis atspindys, problematika. Šiuo atveju mes susiduriame su paradoksalia topologija, kurioje paviršius („vien tik ideologija“) yra tiesiogiai susijęs su tuo, kas yra „giliau nei pati gelmė“, realiau nei pati tikrovė, užima jos vietą ir ją pavaduoja.

Iš anglų kalbos vertė Laurynas Barkauskas

Versta iš: Slavoj Žižek „Introduction. The Spectre of Ideology“, in Žižek, S. (ed.). *Mapping Ideology*. London, New York: Verso, 1994, p. 1–33.

Vertimą tikrino Nijolė Keršytė

- Abercrombie, N.; Hill, S.; Turner, B. S. 1994. "Determinacy and Indeterminacy in the Theory of Ideology", in Žižek, S. (ed.). *Mapping Ideology*. London, New York: Verso, p. 152–166.
- Adorno, T. W. 1972. „Beitrag zur Ideologienlehre“, *Gesammelte Schriften*, Bd. 8. Frankfurt: Suhrkamp, S. 457–477.
- Adorno, T. W. 1994. "Messages in a Bottle", translated by E. Jephcott, in Žižek, S. (ed.). *Mapping Ideology*. London, New York: Verso, p. 34–45.
- Althusser, L. 1994. "Ideology and Ideological State Apparatuses", in Žižek, S. (ed.). *Mapping Ideology*. London, New York: Verso, p. 100–140.
- Balibar, E. 1993. *La philosophie de Marx*. Paris: La Découverte.
- Balibar, E. 1994a. "Politics and Truth: The Vacillation of Ideology, II", *Masses, Classes, Ideas*, translated by J. Swenson. New York: Routledge, p. 151–176.
- Balibar, E. 1994b. "Racism as Universalism", in Balibar, E. *Masses, Classes, Ideas*, translated by J. Swenson. New York: Routledge, p. 191–204.
- Barrett, M. 1994. "Ideology, Politics, Hegemony: From Gramsci to Laclau and Mouffe", in Žižek, S. (ed.). *Mapping Ideology*. London, New York: Verso, p. 235–264.
- Benhabib, S. 1994. "The Critique of Instrumental Reason", in Žižek, S. (ed.). *Mapping Ideology*. London, New York: Verso, p. 66–92.
- Bourdieu, P. and Eagleton, T. 1994. "Doxa and Common Life", in Žižek, S. (ed.). *Mapping Ideology*. London, New York: Verso, p. 265–277.
- Derrida, J. 1993. *Spectres de Marx*. Paris: Galilée.
- Dews, P. 1994. "Adorno, Post-Structuralism and the Critique of Identity", in Žižek, S. (ed.). *Mapping Ideology*. London, New York: Verso, p. 46–65.
- Ducrot, O. 1986. *Le dire et le dit*. Paris: Éditions de Minuit.
- Eagleton, T. 1994. "Ideology and its Vicissitudes in Western Marxism", in Žižek, S. (ed.). *Mapping Ideology*. London, New York: Verso, p. 179–226.
- Haug, W. F. 1980. „Annäherung an die faschistische Modalität des Ideologischen“, *Faschismus und Ideologie 1*, Argument-Sonderband 60. Berlin: Argument Verlag, S. 44–80.
- Jameson, F. 1994. "Postmodernism and the Market", in Žižek, S. (ed.). *Mapping Ideology*. London, New York: Verso, p. 278–295.
- Lacan, J. 1994. "The Mirror-phase as Formative of the Function of the I", translated by J. Roussel, in Žižek, S. (ed.). *Mapping Ideology*. London, New York: Verso, p. 93–99.
- Laclau, E. 1977. *Politics and Ideology in Marxist Theory*. London: Verso.
- Laclau, E. and Mouffe, Ch. 1985. *Hegemony and Socialist Strategy*. London: Verso.
- Lefort, C. 1988. *Democracy and Political Theory*, translated by D. Macey. Oxford: Polity Press.
- Masson, J. 1984. *The Assault on Truth: Freud's Suppression of the Seduction Theory*. New York: Farrar, Straus & Giroux.
- Pêcheux, M. 1994. "The Mechanism of Ideological (Mis)recognition", in Žižek, S. (ed.). *Mapping Ideology*. London, New York: Verso, p. 141–151.
- Rorty, R. 1994. "Feminism, Ideology and Deconstruction: A Pragmatist View", in Žižek, S. (ed.). *Mapping Ideology*. London, New York: Verso, p. 227–234.
- Rose, J. 1989. "Where Does the Misery Come From?", in Feldstein, R., Roof, J. (eds.). *Feminism and Psychoanalysis*. Ithaca, NY, London: Cornell University Press, p. 25–39.
- Salecl, R. 1994. *The Spoils of Freedom*. London: Routledge, 1994.
- Schelling, F. W. J. 1856–1861. „Clara oder über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt. Ein Gespräch“, *Sämtliche Werke IX*. Stuttgart: Cotta, S. 1–110.
- Therborn, G. 1994. "The New Questions of Subjectivity", in Žižek, S. (ed.). *Mapping Ideology*. London, New York: Verso, p. 167–178.
- Žižek, S. 1994a. „How Did Marx Invent the Symptom?“, in Žižek, S. (ed.). *Mapping Ideology*. London, New York: Verso, p. 296–231.
- Žižek, S. 1994b. *The Metastases of Enjoyment*. London: Verso.