

# **SUBJEKTIN TEOLOGIA**

**Uskonnollisuuden tarkastelua lacanilaisen psykoanalyysin näkökulmasta**

**Mikko Kytölä**

**Pro gradu -tutkielma**

**Filosofia**

**Yhteiskuntatieteiden**

**ja filosofian laitos**

**Jyväskylän yliopisto**

**Syksy 2011**

## TIIVISTELMÄ

### SUBJEKTIN TEOLOGIA

#### Uskonnollisuuden tarkastelua lacanilaisen psykoanalyysin näkökulmasta

Mikko Kytölä

Filosofia

Pro gradu -tutkielma

Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos

Jyväskylän yliopisto

Ohjaaja: Jussi Kotkavirta

Syksy 2011

78 sivua

Tutkimuksen tarkoituksena on tarkastella uskonnollisuutta lacanilaisen psykoanalyysin käsittein. Teesini on, että purkamalla osiin Jacques Lacanin subjektikäsityksen voidaan uskonnollisuus hahmottaa kielellisenä ilmiönä, joka on rakenteellisesti kytköksissä subjektuuteen. Uskonnollisuus tulee näin ollen formalisoiduksi siten, ettei se välttämättä tarvitse perustakseen konkreettista uskontoa vaan näyttäytyy tätä laajempänä, tiedostamattoman rekisteriin oleellisesti kuuluvana ilmiönä. Lacanin sanoin: ”Jumala on tiedostamaton.”

Tutkittava ilmiö – uskonnollisuus – näyttäytyy tutkimuksen teoreettisen näkökulman valossa arkijärjen käsityksistä poikkeavalta. Esimerkkinä piilevästä uskonnollisuudesta käytetään muun muassa uusateistista diskurssia sekä luentaa kauppatavarafetisismistä. Egon käsitteen – joka ymmärretään eräänlaisena subjektin käsitteen vastapoolina – avulla lacanilainen luenta uskonnollisuudesta valaisee konkreettisten uskontojen erästä merkitysulottuvuutta nykyään. Taustoitukseksi lacanilaiseen näkökulmaan toimii Sigmund Freudin uskontokäsitys.

Tutkimuksen punainen lanka on erottelu subjektin ja Toisen välillä. Iso Toinen on oleellisesti kielellinen, eroihin perustuva entiteetti, joka määrittää subjektia sen tätä tiedostamatta. Tämä Toisen diskurssi muodostaa subjektin tiedostamattoman, joka rakentuu yhden merkitsijän – herramerkitsijän – ympärille. Herramerkitsijä, jonka funktio tutkielmassa formalisoidaan, assosioituu ”jumaluuteen” subjektuuden konstitutiivisena elementtinä. Astuessaan kulttuurin, so. Toisen piiriin uskonnollisuudesta tulee eräänlainen subjektin perustila. Tätä perustilaa havainnollistetaan edelleen Lacanin neljän diskurssin teorian kautta, jossa on kyse subjektin rakentumisesta erilaisten diskurssien puitteissa. Neljän diskurssin teorian valossa lähestytään myös mahdollisuutta sellaisen ateistisen horisontin artikuloimiseen, joka ei olisi piilevästi kytköksissä uskonnollisuuteen.

**Avainsanat:** subjekti, iso Toinen, Jacques Lacan, uskonnollisuus, tiedostamaton.

## SISÄLTÖ

1 JOHDANTO.....	3
1.1 Tutkimuskysymys ja aiheen rajaus.....	3
1.2 Tutkimusote, lähteiden käyttö ja tutkielman rakenne.....	6
1.3 Termien alustavaa määrittelyä.....	8
2 JOHDATUS PSYKOANALYYTTISEEN NÄKEMYKSEEN USKONNOSTA.....	11
2.1 Freud uskonnosta.....	11
2.2 Lacan ja lingvistinen käänne.....	15
2.2.1 Lacanin taustavaikuttajat.....	16
2.2.2 Freudista Lacaniin.....	18
2.2.3 Kieli, tiedostamaton ja uskonnollisuus.....	19
3 USKONNOLLISUUS SUBJEKTIN PERUSTILANA.....	22
3.1 Subjektin genesis Loogisessa ajassa.....	24
3.1.1 Sofismin esitys.....	24
3.1.2 Kolme loogisen ajan moodia vastaavat subjektiivisuuden muodot.....	26
3.1.3 Odotus ja retroaktio.....	28
3.2 Merkitsijän kenttä: $S_1 \rightarrow S_2$ .....	29
3.3 Uskon extiimiys.....	33
3.3.1 Kauppatavarafetisismi: feodalismista kapitalismiin.....	36
3.3.2 Raha herramerkitsijänä.....	38
3.3.3 Tiedon ja uskon välinen kuilu – kauppatavarakierron tiedostamaton.....	39
4 USKONNOLLISUUS, EGO JA NIIDEN LÄVISTÄMINEN.....	43
4.1 Uskonto egoa konstituivana ilmiönä nykypäivänä.....	43
4.1.1 Lacanin ”paluu Freudiin”.....	44
4.1.2 Ego oireena.....	47
4.1.3 Imaginaarinen ja symbolinen identifikaatio.....	49
4.1.4 Uskonto reaktionarisena vastauksena symbolisen auktoriteetin murenemiseen....	52
4.2 Neljän diskurssin teoria ja uskonnollisuus.....	55
4.2.1 Herran diskurssi.....	56
4.2.2 Yliopistodiskurssi.....	57
4.2.3 Hysterikon diskurssi.....	58

4.2.4 Analyytikon diskurssi.....	60
4.3 Fantasian lävistäminen .....	61
4.3.1 Fantasian käsite .....	61
4.3.2 <i>L'Autre n'existe pas</i> .....	63
5 PÄÄTÄNTÖ.....	67
LÄHTEET: .....	72

# 1 JOHDANTO

## 1.1 Tutkimuskysymys ja aiheen rajaus

Psykoanalyysin perustaja Sigmund Freud (1856–1939) käsitti inhimillisen olemassaolon pessimistisesti eräänlaisen konstitutiivisen menetyksen tai luopumisen kautta: kuuluminen kulttuuriin piiriin edellyttää viettipyrkimyksiemme tukahduttamista (Freud 2008, 15). Freudia seuraten myös psykoanalyytikko Jacques Lacan<sup>1</sup> (1901-1981) piti menetystä<sup>2</sup>, nautinnosta luopumista, subjektikäsitteensä motiivina. Toisin kuin Freud, Lacan kuitenkin artikuloi subjektikäsitteensä tietoisena strukturalistisen kielitieteen saavutuksista, jotka määrittivät hänen aikansa intellektuaalista ilmapiiriä Ranskassa.<sup>3</sup> Kulttuurin olennaisin juonne on Lacanin (esim. 1997, 45; 2007, 155) mukaan kieli<sup>4</sup>, joka on meille lähtökohtaisesti Toinen (*L'Autre*), vieras ja ulkoapäin istutettu. Kulttuuriin ja kieleen integroituminen, Toisen määrittämäksi subjektiksi tuleminen, edellyttää sellaisen nautinnon taakse jättämistä, jonka perusmuotona voidaan pitää symbioottista *kuulumista* tai *yhteyttä* ilman tunnetta itsen erillisyydestä.<sup>5</sup>

Ne tavat, joilla kieli meitä syntymästämme alkaen määrittää, ovat pitkälti tietoisien ajattelumme tavoittamattomissa. Freudiin ja aikansa ajattelun trendeihin nojautuen Lacan (esim. É: 11–62) näkikin subjektin eräänlaisena kielen pelinappulana ja väitti tiedostamattoman koostuvan merkitsijöiden ketjusta, toisin sanoen olevan kielellisesti rakentunut. Tämä on vastoin sitä yleistä käsitystä (ks. esim. Fredrickson ym. 2003, 467–468), jonka mukaan psykoanalyysin tiedostamaton on jonkinlainen synnynnäisten biologisperäisten viettien tyyssija.

---

<sup>1</sup> Lacan oli ranskalainen psykoanalyytikko ja psykiatri, josta monesti puhutaan ”post-strukturalistina”. Lacanin ajattelun vaikutukset ovat yltäneet pitkälti yli psykoanalyysin, erityisesti taiteentutkimukseen ja poliittiseen filosofiaan.

<sup>2</sup> Psykoanalyytin tekninen termi tälle menetykselle on tunnetusti *symbolinen kastratio*.

<sup>3</sup> Tarkemmin siirtymästä Freudista Lacaniin ks. luku 1.2 *Lacan ja lingvistinen käänne*.

<sup>4</sup> Kielellä tarkoitetaan tässä kieltä yleisesti (ransk. *langage*), eikä sillä niinkään viitata mihinkään partikulaariseen kieleen (ransk. *langue*) kuten esimerkiksi suomeen, ruotsiin tai kiinään.

<sup>5</sup> Kuten myöhemmin asiaa tarkastellaan, tämä menetetty nautinto, joka konstituoii subjektin, on tietenkin kielen retroaktiivisesti synnyttämä vaikutus. Voimme artikuloida menetyksen vain *kielestä käsin* (É: 803–805).

Tarkastelen tutkielmassani uskonnollisuutta lacanilaisen psykoanalyysin näkökulmasta. Pyrkimyksenäni on paikantaa subjektiuteen rakenteellisesti kuuluva uskonnollisuus, joka tulee käsitetyksi yleisellä tasolla, ei yksinomaan uskontoihin instituutioina liittyväksi asiaksi. Esitän, että Lacanin käsitys tiedostamattomasta kielen tavoin rakentuneena paljastaa subjektin perustavanlaatuisen kytköksen uskonnollisuuteen. Tämän väitteen valaiseminen edellyttää Lacanin subjektikäsitteen purkamista ja uskonnollisuuden määrittelyä sen pohjalta. Tutkimuskysymykseni on kahtalainen: *miten uskonnollisuus voidaan käsittää Lacanin subjektikäsitteen kautta, ja miten tältä pohjalta voidaan arvioida uskonnollisuuden merkitystä nykypäivänä?* Siinä missä ensimmäinen kysymys on luonteeltaan varsin teoreettinen, tuo jälkimmäinen kysymys mukanaan ajankohtaisen juonteen, joka kuitenkin on vahvasti kytköksissä peruskysymykseen subjektiudesta.

Mielenkiintoni tutkia uskonnollisuutta lacanilaisen psykoanalyysin näkökulmasta heräsi, kun havahduin uusateistiksi kutsutun Richard Dawkinsin *The God Delusion* –teoksen äärellä.<sup>6</sup> Kirja keskittyy uskontojen ja niiden edustajien kritisoimisen ohella muun muassa todistamaan, ”miksi Jumalaa ei lähes varmasti ole olemassa” (Dawkins 2006, 111–159).<sup>7</sup> Ensinnä havahduin siihen, että Dawkins (2006) käsittää olemassaolon yksioikoisen naturalistisesti. Esimerkiksi kysymys Jumalan olemassaolosta on hänelle kysymys siitä, onko Jumala olemassa samassa mielessä kuin muutkin luonnontieteiden olemassa oleviksi tunnustamat objektit. Toisekseen havahduin siihen, että teoksessa luotetaan Darwinin kehittämään evoluutioteorian tuomaan varmuuteen hyvin samaan tapaan kuin uskonnolliset henkilöt luottavat Jumalan heille antamaan varmuuteen<sup>8</sup>. Tällä tavoin *The God Delusionin* äänekkään ateistinen sanoma tuntui asettuvan janusmaiseen peilaussuhteeseen kritisoimansa

---

<sup>6</sup> Muita uusateisteiksi luokiteltavia nykykirjoittajia ovat muiden muassa Daniel Dennett, Christopher Hitchens ja Sam Harris.

<sup>7</sup> Mainittakoon sivumennen, että tällainen kysymyksenasettelu tarjoaa erinomaisen samastumisalustan uskonnolliselle subjektiviteetille, joka voi nähdä itsensä antikonformistisena radikaalina, vastoin kaikkia todennäköisyyksiä Jumalaan luottavana erityisihmisenä. Valtavirralla alistumaton ”oman tien kulkijuus” on ehkä suosituin subjektivaation moodi nykypäivänä.

<sup>8</sup> Tietenkin on huomattava, että tiede kykenee korjaamaan tuloksiaan, kun taas uskonnolliset dogmit esitetään aina ja kaikkialla pätevinä. Toisaalta ne naturalistiset ontologiset-epistemologiset *taustaoletukset*, joihin Dawkinsin teksti nojaa, otetaan annettuina, jolloin lukijan on vaikea välttyä vaikutelmalta, että näillä taustaoletuksilla on samanlainen status kuin uskonnollisilla dogmeilla on uskovaiselle subjektille.

ilmiön kanssa, mikä antoi väistämättä vaikutelman siitä, että tässä leikissä voittaja ratkaistaan sen perusteella, kumpi osapuoli huutaa kovempaa. Kolmanneksi ja viimeiseksi havahduin siihen, että ateistisella ajattelulla pitäisi olla jokin ”kolmas tie”, jottei se vesittyisi piilo-*teismiksi* yksinkertaisessa Jumalan kieltämisessään<sup>9</sup>. Psykoanalyttinen näkökulma tuntui tarjoavan vaihtoehdoisen tavan tarkastella asiaa. Vaikken tässä tutkielmassa aiheen järkevän rajaamisen vuoksi tee mitään perusteellista katsausta Dawkinsiin, muihin ”uusateisteihin” tai vastaavasti teistisiin ajattelijoihin, hyödynnän heidän tekstejään kuitenkin paikoin ikään kuin esimerkinomaisissa viittauksissa.

Lopullisen sysäyksen tutkia uskonnollisuutta tavanomaisesta poikkeavasta näkökulmasta antoi Lacanin eräs hieman hämärältä kuulostava muotoilu. Sen mukaan ateismin kaava ei ole ”Jumala on kuollut” tai ”Jumalaa ei ole”, kuten tavallisesti ajatellaan, vaan ”*Jumala on tiedostamaton*” (Lacan 2007, 58). Lähdin purkamaan tätä väitettä, mistä teki erityisen hankalaa ensinnäkin se, että Lacanin omille teksteille on leimallista tietty elliptisyys ja äärimmäinen hankaluus<sup>10</sup>. Toisekseen vaikka apua tulikin runsaasti lacanilaisen nykytutkimuksen kentältä, oli hankala päättää, millaisia näkökulmia ottaa mukaan omaan tutkielmaan. Lacanin käsitteellinen aarreaitta kun tarjoaa lähes rajattomalta tuntuvat mahdollisuudet varioida sitä kanttia, jolta tutkittavaa ilmiötä lähestyy. Päädyin tässä tutkielmassa korostamaan kielen – Toisen – määrittävää roolia subjektiviteetin rakentumisessa.

---

<sup>9</sup> Uusateistisen position problemaattisuudesta lisää luvuissa 3.1 *Merkitsijään kenttä:  $S_1 \rightarrow S_2$*  ja 4.3.2 *L'Autre n'existe pas*.

<sup>10</sup> Lisäksi Lacanin ajattelu ja sen painotukset *muuttuvat jatkuvasti* lähtien 50-luvun peilivaihteoriasta ja päätyen 70-luvun hyvinkin erilaisiin ja käsitteellisesti mutkaisempiin teoretisointeihin. En pyri tässä tutkielmassa antamaan mitään historiallisesti valveutunutta Lacan-tulkintaa tai -kriittikää (joskin alaviitteissä tällaista keskustelua voi silloin tällöin havaita), vaan lähdän liikkeelle ajatuksesta, että Lacanin käsitteet on pantava töihin ”tässä ja nyt”. Lacan piti kiinni siitä, ettei psykonalyysi muodosta maailmankuvaa, ts. se ei voi tarjota koherenttia uskomusjärjestelmää, koska sen tehtävä on nimenomaan osoittaa jokaiseen uskomusjärjestelmään rakenteellisesti kuuluva inkoherenssi, epätäydellisyys. Tätä premissiä vasten Lacanin jatkuva kantojen vaihtelu ja ei-niin-lähestyttävä kirjoitustyyli ovat ymmärrettävissä.

## ***1.2 Tutkimusote, lähteiden käyttö ja tutkielman rakenne***

Tutkielmani kuuluu teoreettisen tutkimuksen kenttään. Tutkimusote yhdistää käsiteanalyysia ja hermeneuttista lähestymistapaa. Pyrkimyksenä on *tulkita* uskonnollisuutta *purkamalla osiin* mm. sellaisia käsitteitä kuin *subjekti* ja *Toinen*.

Ensisijaisina lähteinä käytän Lacanin teosten lisäksi lacanilaiseen nykytutkimuskenttään kuuluvia tekstejä, erityisesti slovenialaisen filosofin Slavoj Žižekin teoksia ja Bruce Finkin Lacan-komenttaareja. Toissijaisina lähteinä – joiden tehtävänä on useimmiten valaista keskusteltavaa teoreettista ongelmaa, ei niinkään asettaa uusia kysymyksiä – käytän monipuolisesti tekstejä eri tutkimuskentiltä sekä viittauksia kulttuurin ilmiöihin.

Lacanin tuotanto jaetaan tavallisesti kahteen osaan: suullisesti alun perin välitettyihin seminaareihin ja tekstikokoelma *Écritsiin*, joka sisältää Lacanin kirjoituksia yli kahdenkymmenen vuoden ajalta. Keskeisiä viittauskohteita tässä tutkielmassa ovat *Écrits*-teksteistä *Logical Time and the Assertion of Anticipated Certainty* ja *The Subversion of the Subject and the Dialectic of Desire*. Seminaareista painottuu erityisesti *The Other Side of Psychoanalysis* (17. seminaari, pidetty vuonna 1969–70), jossa Lacan kehittelee neljän diskurssin teoriaansa. *Écritsiin* viitattessani käytän kirjainta É, jonka jälkeen tulee kaksoispiste, välilyönti ja teoksen alkuperäistä sivunumerointia vastaava(t) sivunumero(t). Lähdeluettelossa on eritelty se, mille sivuille mikin *Écritsiin* kuuluva teksti sijoittuu.<sup>11</sup> Näin seminaarit – joihin viitataan tavan mukaisesti nimellä, vuosiluvulla ja sivunumeroilla – erottuvat tekstissä näkyvästi *Écritsin* kirjoituksista, jotka ovat ilmaisultaan tiiviimpiä ja harkitumpia kuin seminaarit.<sup>12</sup>

Tutkielmani ensimmäinen pääluku johdattaa psykoanalyttiseen näkökulmaan uskonnosta lähinnä Freudin ajatusten kautta ja esittelee siirtymän Lacanin diskurssiin. Mitään yhtenäistä psykoanalyttista näkökulmaa uskontoon ei tietenkään ole olemassa enää, vaan päinvastoin

---

<sup>11</sup> Lähdeluettelossa *Écrits* löytyy kuitenkin *Lacanin*, ei *É:n* kohdalta.

<sup>12</sup> Tarkemmin seminaarien ja *Écritsin* – tai laajemmin: puheen ja kirjoituksen – eroavaisuuksista ks. *É*: 493–530 ja Fink 2004, 63–72.



psykoanalyysin piirissä on uskontoa Freudin ehkä hieman yksioikoisten avausten jälkeen tarkasteltu hyvinkin eri tavoin. Jos Freud olikin jyrkkä ateisti, joka suhtautui uskontoon vihamielisesti, nykyään ei ole tavatonta kysellä jo uskonnon ja psykoanalyysin välisen dialogin perään (ks. esim. Black 2006). Tämän tutkielman rajaamisen kannalta on kuitenkin mahdotonta avata psykoanalyysin piirissä käytyjä uskontokeskusteluja laajasti, joten rajoitan taustoittamisen Freudin näkemyksiin jo siksikin. Lisäksi Freudin uskontokritiikin läpikäyminen valaisee Lacanin ajattelua, sillä jälkimmäinen hahmotti oman projektinsa nimenomaan ”paluuna Freudiin”.<sup>13</sup>

Kielen voidaan katsoa ”johdattavan” meitä uskonnollisuuteen siinä mielessä, että siihen kuuluu aina ja väistämättä rakenteellisena komponenttina tietty ”jumaluus”, merkitsijä, jonka funktiota Lacan kutsuu herramerkitsijäksi. Tätä voidaan kutsua tyhjäksi paikaksi kielen rakenteessa, jolle annan tarkan muotoilun tutkielman toisessa pääluvussa. Uskonnollisuus ei siis tässä teoreettisessa viitekehyksessä tarkoita jotain vain ja ainoastaan konkreettisiin uskontoihin liittyvää. Eräänlaisena paradigmaattisena esimerkkinä siitä, että voimme olla uskonnollisia sitä itse tiedostamatta, käytän kauppatavarafetismisiä ja sen implikoimaa subjektiivisuuden muotoa (ks. luku 2.3 *Uskon extiimiys*).

Kolmannessa pääluvussa pyrin paikantamaan erään ajankohtaisen uskontoihin liittyvän merkitysulottuvuuden *egon* (*subjektin* vastakohtana) ja Lacanin *neljän diskurssin teorian* käsittein. Kyse on siitä, että uskontojen suosio nykyään voidaan nähdä – ainakin osin – vastauksena symbolisen auktoriteetin murenemiseen, eräänlaisena herruuden diskurssin paluuna. En pyri antamaan tyhjentävää selvitystä uskontojen merkityksistä nykypäivänä vaan tavoittamaan jotain olennaista niiden suosiota selittävästä syistä. Tarkastelun kohteena on se alusta, jonka uskonnot nykyään usein tarjoavat subjektiivisuuden muotoutumiselle. Neljän diskurssin teorian kautta pyrin lopuksi tarkentamaan kuvaa subjektiuteen rakenteellisesti liittyvästä uskonnollisuudesta, ja artikuloin sen, mitä Lacan kutsuu ”analyytikon diskurssiksi” eräänlaisena mahdollisuutena lävistää subjektin uskonnollisuus (ks. luku 4.3.2 *L’Autre n’existe pas*).

---

<sup>13</sup> Tästä tarkemmin alaluvussa 3.1.1 *Lacanin ”paluu Freudiin”*.

Päätännössä teen sanotusta yhteenvedon, jossa kirjoitan auki tutkielman ”punaisen langan” tiivistetysti. Lisäksi arvioin puutteita, joita liittyy lacanilaisen käsitteistön käyttöön tutkittaessa sellaisia ilmiöitä kuin uskonnollisuus. Lopuksi ehdotan mahdollisia jatkotutkimuksen aiheita.

### ***1.3 Termien alustavaa määrittelyä***<sup>14</sup>

#### **Subjekti – ego (toinen) – Toinen:**

Iso Toinen (ransk. *l'Autre*) on monikasvoinen käsite. Se voi viitata kielijärjestelmään Toisena, Toiseen vaateena (*demande*), Toiseen haluna (*désir*) tai Toiseen nautintona (*jouissance*) (Fink 1997, 13). Nämä kaikki Toisen fasetit liittyvät toisiinsa läheisesti, mutta tässä tutkielmassa Toinen samastuu useimmiten kielijärjestelmään.

Kieli on subjektille Toinen, koska se edeltää subjektin olemassaoloa (Fink 1997, 49). Kielen Toisuus pysyy usein tietoisien ajattelumme tavoittamattomissa, ja merkitsijät sekä niiden kautta muovautuneet halumme ovat meille viime kädessä vieraita. Näin ollen (kielellisen) olemassaolomme peruspiirre on, että Toinen puhuu kauttamme (Myyrä 2006, 305–306). Halumme on Toisen halua (É: 98, 268). Subjekti on ennen kaikkea nimi sille paikalle, josta käsin ja jonka kautta Toinen operoi.<sup>15</sup> Samoin kuin Toisen käsite, myös *subjekti* voi lacanilaisessa teoriassa saada hieman erilaisia määrittelyksiä riippuen siitä yhteydestä, jossa se artikuloidaan. Näistä kaksi merkitystä nousee jätnevimmin esiin tässä tutkielmassa: subjekti Toiselle alisteisena (merkitsijän subjekti) ja subjekti *egon* vastakohtana (ks. etenkin pääluke 4 *Uskonnollisuus, ego ja niiden lävistäminen*).

Ego muodostuu suhteessa toiseen (pienellä alkukirjaimella). Siinä missä *Toinen* on ja pysyy meille vieraana, on *toinen* puolestaan kaltaisemme. Toinen pienellä alkukirjaimella on ikään kuin peilikuvamme, johon sijoitamme itsemme. Tämä kuva on se objekti, jota Lacan (esim. É:

---

<sup>14</sup> Tarjoan tässä yhteydessä joidenkin keskeisten käsitteiden alustavan muotoilun ikään kuin ponnahduslautana; käsitteet tarkentuvat ja näyttäytyvät monivaihteisimpana tutkielman myöhemmässä vaiheessa.

<sup>15</sup> Vrt. Martin Heideggerin (2000, 51) käsitys kielestä olemisen kotina: ”Kieli on olemisen talo. Ihminen asettuu siihen asumaan.”

667–684) kutsuu egoksi. Se on toiveidemme, luulojemme, kilpailun, kateuden ja narsismimme heijastuma. Toinen pienellä alkukirjaimella viittaa näin ollen toiseen ihmiseen oman egomme projektiona. Psykoanalyttisen prosessin kannalta tarkasteltuna potilaan egon vaaliminen tai sen vahvistaminen tarkoittaa subjektin viimekätisen tyhjyyden peittämistä. Lacan vastusti tällaista käytäntöä ja pyrki harjoittamaan psykoanalyysia juuri päinvastaiseen suuntaan: tavoitteenaan egon poispyyhkiminen ja subjektin perustavan Toisesta käsin määrittynäisyyden paljastaminen. (É: 668–669; Myyrä 2006, 305; Sammallahti 2006, 371; Fink 2004, 3–11.)

### **Reaalinen–imaginaarinen–symbolinen:**

Triadia *reaalinen–imaginaarinen–symbolinen* voi lähestyä esimerkiksi yksilökehityksen näkökulmasta. Ne voi paikantaa vaiheiksi, jotka kuitenkin – samoin kuin Freudin psykoseksuaalisen kehityksen vaiheet – vaikuttavat meissä läpi elämän tavalla tai toisella. Lacan ei halunnut triadillaan vastata perinteiseen ontologian kysymykseen siitä, mitä oleva on. Pikemmin kyse kolmesta rekisteristä, joiden kautta hän pyrki hahmottamaan sitä, kuinka todellisuus konstituoituu. (Kurki 2004, 28; Sammallahti 2006, 372.)

Vastasyntyneen lapsen oleminen on *reaalista*. Sitä leimaa (inestinen) nautinto (teknisenä terminä tälle toimii *jouissance*), muistittomuus ja elämysten erillisuus. Lapsella ei ole erojen kautta hahmotettua itseä. Noin puolen vuoden iässä lapsi kuitenkin tunnistaa itsensä peilikuvassa ja muissa ihmisissä (*toisissa* pienellä alkukirjaimella) erillisenä ja kokonaisena olentona. Näin lapsi astuu *imaginaarisen* rekisteriin, jota leimaa illusorisuus ja egon muotoutuminen narsismissa. *Symbolisen* rekisteriin integroituminen tarkoittaa puhumisen oppimista noin puolentoista vuoden iässä. Lapsesta tulee kieltä käyttävä olento, ja hän omaksuu vallitsevan kulttuurin sääntöjä. Symbolinen on ison Toisen aluetta. (É: 594; Sammallahti 2006, 372.)

### **Uskonnollisuus:**

Uskonnollisuus on sanakirjamääritelmän<sup>16</sup> mukaan ”käsite, joka viittaa uskontoon perustuvaan tai sille ominaiseen asiaan tai ihmisiin, joiden elämässä uskonto on tärkeässä asemassa”.

Tutkielmassani pyrin kuitenkin tulkitsemaan uskonnollisuutta sanakirjamääritelmästä poikkeavalla tavalla subjektin perustilana eikä välttämättä yksinomaan uskontoon perustuvana tai sille ominaisena asiana. Voidaan puhua *subjektin teologiasta*<sup>17</sup>.

Ilmiönä uskonnollisuus on tietenkin alati ajankohtainen mutta tällä hetkellä myös erityisen äänekkäiden kiistojen<sup>18</sup> kapula. Lisäksi nykyään tuntuu olevan tavanomaista rinnastaa ilmiöitä uskontoon. Usein törmää siihen, että tällä tai tuolla ilmiöllä huomautetaan olevan samoja piirteitä kuin uskonnolla tai uskonnollisuudella<sup>19</sup>. Väitteeni on, että Lacanin käsitteiden avulla uskonnollisuuden tarkastelu ei kuitenkaan jää vain epämääräisiksi viittauksiksi samankaltaisuuksiin tai ”postmoderniksi” *jargoniksi* vaan tulee formalisoiduksi tavalla, joka tarjoaa mielenkiintoisen näkökulman uskonnollisuuteen ja avaa samalla horisontin ateistiselle ajattelulle.

---

<sup>16</sup> ks. Grönros (päätoim.) 2006: *Kielitoimiston sanakirja*, 3. osa.

<sup>17</sup> Pro gradun otsikon sana ”teologia” viittaa sanan etymologiseen merkitykseen – ”jumaluusoppiin”.

<sup>18</sup> Tästä äänekkyydestä todistavat esimerkiksi Suomessakin lyhyin väliajoin uskonnollisten piirien ja niiden vastustajien toisilleen suuntaamat provokaatiot, jotka taatusti saavat mediahuomionsa. Tuoreessa muistissa lienee ainakin Helsingin Vapaa-ajattelijoiden tietoisien irستاileva tempaus (4.6.2010), jossa Raamattuja vaihdettiin pornolehtiin. Aidan toiselta puolelta mainittakoon vaikkapa joidenkin kristillisten nuorisjärjestöjen ”Älä alistu!” –kampanja (21.3.2011), jonka perussanoma oli, ettei kenenkään nuoren tulisi alistua sille ”homomyönteiselle” kulttuurille, joka nykyään vallitsee, vaan jokaisen tulisi rohkeasti valita heteronormatiivisuuteen mukautuminen, koska Raamatussa siihen ohjataan.

<sup>19</sup> Akateemisen kirjoittelun piirissä esimerkiksi uskonto ja fanius on rinnastettu toisiinsa (Taira 2008).

## 2 JOHDATUS PSYKOANALYYTTISEEN NÄKEMYKSEEN USKONNOSTA

### *2.1 Freud uskonnosta*

Psykoanalyysin kantaisä Freud suhtautui uskontoon yksioikoisen kielteisesti. Hänen ateistinen kantansa pohjasi ajatukselle siitä, että uskonto on ennen muuta toiveajattelua, illuusio, jolle ihmiskunta antaa periksi oman avuttomuutensa edessä. Freud palautti uskonnon merkityksen lapsuuden infantiileihin fantasioihin, joiden keskeisenä tehtävänä on vastata narsistisiin toiveisiimme. (Black 2006, 3; Blass 2006, 24.)

Uskonnon tarjoama illuusio lievittää ja lohduttaa lukuisin eri tavoin, mistä johtuen sen suosiossa ei kuitenkaan ole Freudin mukaan mitään ihmeellistä. Freud maalaa kuvan aikuisuudesta lapsuuden jatkumona, jossa pysyvää on haikailu vahvan isähahmon perään. Aikuisiällä luomme isän korvikkeeksi idean kaikkivoivasta olennot, jota kutsumme ”Jumalaksi”. Tämä ”Jumala” tarjoaa meille lohdullisen varmuuden elämän yleisen onnettomuuden ja epävarmuuden edessä. Vaikeiden valintatilanteiden edessä uskonto instituutiona on aina valmis tarjoamaan ”oikean” vastauksen helpottaen näin päätöksen tekemisen sietämätöntä taakkaa. Kuolemanpelkoon uskonto tarjoaa ajatuksen tuonpuoleisesta ja elämän jatkumisesta. Vihollistemme menestys ja onni kismittää vain niin kauan, kunnes tajuamme, että he saavat vääräuskoisina lopulta rangaistuksensa. Uskonnon keinot infantiilien toiveidemme ruokkimiseen ovat monet. (Black 2006, 3.)

Freudin ateismi oli erityisen jyrkkää: hän ei löytänyt uskonnosta mitään ”arvoituksellista” tai hyvää vaan näki sen läpikotaisin infantiilina ilmiönä, josta ihmiskunnan olisi parempi päästä eroon. Freud tarkasteli ilmiöitä usein ”kypsyyden” ja ”epäkypsyyden” termein. Hän esimerkiksi ajatteli ihmiskunnan kehittyvän kohti ”aikuisuutta” samaan tapaan kuin yksilön

kehitys etenee. Hän ei kuitenkaan tunnustanut, että uskonto voisi saada ”kypsiä” muotoja, mikä teki uskonnosta Freudin käsittelyssä kategorisesti jotain ”epäkypsää”. (Black 2006, 4.)

Vuonna 1927 julkaistussa teoksessaan *Die Zukunft einer Illusion* Freud pohtii uskonnon tulevaisuutta. Hän lähtee liikkeelle ajatuksesta, että meidän tulee tuntea historia, jotta voimme arvioida tulevaisuuden kehityskulkuja (Freud 2008, 1–2). Niinpä Freud ottaa kunnianhimoiseksi tehtäväkseen hahmotella inhimillisen kulttuurin alkuperän, minkä jälkeen hän pyrkii sijoittamaan uskonnon osaksi tätä laajempaa kontekstia.

Kulttuurilla Freud tarkoittaa kaikkea sellaista inhimillistä toimintaa, jossa ihminen on noussut eläimellisen olemisensa yläpuolelle. Jokainen kulttuurimuodostelma perustuu viettilylykkeiden tukahduttamiselle, mistä seuraa väistämättä, että ihmisessä kytee perustava vihamielisyys kulttuuria kohtaan. Freudin pessimistisen ihmiskuvan mukaan ihminen on luontojaan ensisijaisesti omasta tyydytyksestään kiinnostunut olento, jolle eivät kulttuurin pakottamat yhteiseloä koskevat kompromissimuodostelmat sovi ilman (vähintäänkin piilevää) kapinallista vihamielisyyttä. Toisaalta kulttuuri on kuitenkin välttämättömyys, sillä – Freud näkee – muuten elämä kävisi sietämättömäksi ja lopulta mahdottomaksi jokaisen pyrkiessä vain omien välittömien mielihalujen tyydytykseen. Freud maalaa hobbesilaisen kuvan brutaalista luonnontilasta, jossa ihmisten egoistiset pyrkimykset ovat keskenään niin ristiriidassa, että ainoaksi mahdollisuudeksi esittäytyy lopulta kiellon väliin tuleminen. Jonkun on sanottava: ”Sinun ei pidä tappaman.” Tämän ensimmäisen kiellon Freud samastaa kulttuurin syntyhetken kanssa. Kulttuuri määrittäytyy siis ennen muuta ulkoa tulevaksi pakoksi – samaan aikaan harmilliseksi ja välttämättömäksi. Se vaatii luopumaan toisten hyväksi, mutta samalla se toimii suojana niin ihmisluontoa kuin lopulta luonnonvoimiakin vastaan. (Freud 2008, 2, 15–23.)

Uskonnollisilla ideoilla, samoin kuin kaikilla kulttuurimuodostelmilla, on Freudin mukaan niin ikään lähteenään pakko suojautua luonnon armottomuutta vastaan. Uskonnon juuret palautuvat lapsuuden kokemukseen omasta avuttomuudesta. ”Jumalan” keksiminen on jatkumoa sille ambivalentille tuntemukselle, jota lapsi kokee vanhempiensa edessä: yhtäältä pelkoa, koska on itse niin avuton, mutta toisaalta turvallisuutta, koska vanhemmat pystyvät

mihin vain. Freudin mukaan aikuisena sijoitamme ”Jumalaan” samoja kaikkivoipaisuuden ominaisuuksia kuin lapsena sijoitimme isään<sup>20</sup>. (Freud 2008, 15–23.)

Kirjassaan *Toteemi ja tabu* (ilmestyi vuonna 1913) Freud oli jo ennen vuotta 1927 pohtinut totemismia eräänlaisena uskonnon esimuotona, jonka psykologinen perusta on vahvan paternaalisen hahmon kaipauksessa (ks. Freud 1989). Freud ei tingi tästä käsityksestään *Die Zukunft einer Illusion*issakaan, vaan pitää sitä yhteneväisenä sen ajatuksen kanssa, että uskonnon perusta piilee siinä, että se suojaa meitä avuttomuudeltamme luonnon edessä. Pieni lapsi kokee yleensä äidin suojana ulkomaailman vaaroilta. Jossain vaiheessa tämän roolin ottaa Freudin mukaan äitiä vahvempi isä, johon lapsi suhtautuu ambivalentisti: yhtäältä isä on itsessään vaara (uhatessaan lapsen äiti-suhdetta) mutta toisaalta isä tarjoaa myös kaivattua suojaa. Näin ollen lapsi yhtä lailla pelkää kuin kaipaa ja ihaileekin isäänsä. Aikuisiällä samainen lapsi edelleen tarvitsee suojaa ulkoa tulevilta vaaroilta ja yleiseltä epävarmuudelta, ja niinpä hän sijoittaa isähahmon ominaisuuksia Jumalaan tai jumaliin, joita hän pelkää ja joilta hän samanaikaisesti saa suojaa. (Freud 2008, 24–28.)

Luonnon armottomuudelta suojautumisen lisäksi toinen uskonnollisten ideoiden lähde on Freudin mukaan tarve kompensoida kulttuurin kivuliaina koettuja epäkohtia, olipa kyse sitten yksittäisen kulttuurin epätäydellisyydestä johtuvista epäoikeudenmukaisuuksista tai kulttuuriin rakenteellisesti kuuluvasta ahdistavuudesta, joka kumpuaa sen vaatimuksesta tukahduttaa viettiyllykkeitä. Uskonnon tarjoama illuusio lohduttaa kulttuurin aiheuttamien vääryyksien edessä. Inhimillisestä elämästä on tehtävä edes jotenkin siedettävää, ja tähän tarpeeseen uskonto vastaa – joskin Freudin mukaan infantililla ja älyllisesti epärehellisellä tavalla. (Freud 2008, 22.)

Freud kritisoi uskontoa varsin valistuksellisista lähtökohdista, järjen voimaan luottaen ja irrationaalisuutta vastaan hyökäten. Uskonnolliset ideat ovat hänelle tosiasialausumia ulkoisesta todellisuudesta ja sen olosuhteista (dogmeja). Uskonnolliset uskomukset eivät sijoitu ”järjen tuolle puolen”, eikä niiden totuus piile yksinomaan subjektiivisessa

---

<sup>20</sup> Miksi juuri isään, jää hieman auki Freudin tekstissä.

kokemuksessa, kuten monesti ajatellaan. Uskontojen opetusten voima ei piile siinä, että niiden totuus olisi rationaalisesti perusteltu, vaan uskonnollisia totuuksia vaalitaan yleensä seuraavin (argumentatiivisesti virheellisin) perustein: 1) isoajat uskoivat samoihin asioihin ammoisina aikoina, 2) on todisteita noilta samoilta ammoisilta ajoilta, ja 3) on muutenkin kiellettyä kysyä uskomusten todenperäisyyttä. Uskonnolliset ideat ja niiden perustelut ovat Freudille niin päivänselvästi irrationaalisia ja lapsellisen toiveajattelun rekisteriin kuuluvia, että hän jopa pahoittelee, että suurin osa ihmiskuntaa vielä uskoo niihin. (Freud 2008, 30–34; 1982, 13.)

Huomionarvoista on, ettei Freudin ateismi ole yksinkertaisesti Jumalan olemassaolon kieltämistä. Freud ei ota kantaa kysymykseen Jumalan olemassaolosta. Uskonnon määrittäminen illuusioksi tarkoittaa sitä, että toiveajattelu näyttelee keskeistä roolia *niissä motiiveissa, jotka saavat meidät uskomaan*. Illuusio ei siis välttämättä ole epätosi. Esimerkiksi keskiluokkainen tyttö, joka kuvittelee, että jonakin päivänä prinssi tulee hakemaan hänet, on illuusion vallassa. Ei ole kuitenkaan mahdotonta, että prinssi todella saapuu jokin kaunis päivä. Ne kysymykset, joihin uskonto tarjoaa selkeät vastaukset, ovat Freudin mukaan ”toistaiseksi” ratkaisemattomia mutta eivät rationaalisen ajattelun (tieteen) ulottumattomissa. Uskonto on illuusio, koska sen tarjoamat vastaukset ja opetukset ovat niin selkeästi infantiilin toiveajattelun seurausta – ei sen takia että uskonnolliset ideat olisivat välttämättä epätosia. (Freud 2008, 36–39.)

Ensimmäinen psykoanalyttikkojen sukupolvi oli taipuvainen ajattelemaan uskonnosta samoin kuin Freud, mutta melko pian myös eriäviä näkökantoja alkoi kuulua (esim. Eriksonin *Luther-tutkielma*, Erich Frommin ”ateistinen mystisismi”) (Black 2006, 7–9). Nykyään Freudin reduktionistinen käsitys on kuitenkin pääosin jopa hylätty psykoanalyysin valtavirrassa – ainakin siinä määrin, ettei uskonnon ajatella olevan *yksinomaan* infantiilia toiveajattelua (Blass 2006, 23). Jacques Lacan sijoittuu Freudin tavoin ateismin perinteen jatkajaksi mutta tekee sen tavalla, joka tuottaa oppi-isänsä näkemystä kompleksisemmän käsityksen uskonnollisuudesta.

Freud oli vakuuttunut, että suurin osa hänen aikakautensa ihmisistä vilpittömästi uskoo niihin ideoihin, joita uskonnot levittävät. Hän kuitenkin varovasti ennakoii ajatusta eräänlaisesta



*ikään kuin* –suhtautumisesta uskontoon. Freud arvelee, että tulevaisuudessa on mahdollista, että – uskonnon hylkäämisen universaalina neuroosina sijaan – ihmiset katsoisivat perustelluksi käyttäytyä ikään kuin uskonnon dogmit olisivat totta. Vaikka he eivät tosiasiaa uskoisikaan oman uskontonsa ideoihin, ihmiset silti käyttäytyisivät niiden mukaisesti siitä yksinkertaisesta syystä, että elämä on siten paljon lohdullisempaa ja turvallisempaa kuin ilman uskontoa. (ks. Freud 2008, 34–35.)

Näin Freud lähenee jo hieman lacanilaista näkökulmaa vaikka hylkääkin ajatuksen kehittelyn nopeasti. Uskonnollisuus ei hahmotu lacanilaisen subjektikäsitteilyn kautta tarkasteltuna yksinkertaisesti universaalina pakkoneuroosina, josta ihmiskunnan voi odottaa kypsyvän ajan mittaan, kuten Freud (2008, 55) näki; uskonnollisuus on pikemmin rakenteellinen osa subjektina olemista. Vaikka subjekti kieltäisi Jumalan olemassaolon ja ajattelisi uskonnon olevan toiveajattelua, hänen *toimintansa* todistaa kuitenkin siitä, että hän tiedostamatta edelleen uskoo Jumalaan, tiettyyn perustavanlaatuisen periaatteeseen, joka jäsentää hänen subjektuitaan. Näin ollen Lacanin mukaan ateismin kaava ei ole ”Jumala on kuollut” tai ”Jumalaa ei ole”, vaan: ”*Jumala on tiedostamaton*”<sup>21</sup>(Lacan 1977, 59). Tällä tavoin siirtymä Freudista Lacaniin tarkoittaa siirtymää historiallisena ilmiönä ymmärretyn uskonnon vihamielisestä kritiikistä uskonnollisuuden käsittämiseen inhimilliseen (kielelliseen) olemiseen universaalisti kuuluvana rakenteellisena elementtinä.

## ***2.2 Lacan ja lingvistinen käänne***

“– – language is not to be confused with the various psychical and somatic functions that serve it in the speaking subject. – – language, with its structure, exists prior to each subject’s entry into it at a certain moment in his mental development.” (É: 495.)

---

<sup>21</sup> Tiedostamaton on Lacanille lingvistinen, tarkemmin sanottuna merkitysijöiden ketju, ks. luku 2.2.3 *Kieli, tiedostamaton ja uskonnollisuus*.

## 2.2.1 Lacanin taustavaikuttajat

Freudin kehittämä psykoanalyysi on Lacanin teoriakehittelyjen merkittävin lähtökohta. Hänen seminaarinsa ja kirjoituksensa ovat samalla tavalla kliinisesti orientoituneita kuin Freudillakin: psykoanalyysin teoria saa merkityksensä vain suhteessa kliiniseen työhön. Lacanin peräänkuuluttama ”paluu Freudiin” onkin pääpiirteissään sen korostamista, että teoria vastaa aina konkreettisiin kysymyksiin, jotka nousevat esiin psykoanalyysia harjoittaessa, toisin sanoen siellä, missä on sohva, potilas ja analyytikko.<sup>22</sup> Siinä missä moni Freudin seuraajista – ne, joita Lacan kutsuu ”egopsykologeiksi”<sup>23</sup> – pyrkivät muodostamaan psykoanalyysista selväpiirteisen oppirakennelman, koetti Lacan tavoittaa Freudin teorioiden historiallisuuden nähden oppi-isänsä teorian radikaalit muutokset aina vastauksina konkreettisiin kliinisiin haasteisiin.<sup>24</sup> Lisäksi Lacan katsoi Freudin keksineen – vaikkei hän itse sitä tiedostanut – käsityksen tiedostamattoman kielellisestä luonteesta.

Toinen keskeinen Lacanin taustavaikuttaja on strukturalistinen kielitiede ja erityisesti kielitieteilijä Ferdinand de Saussuren merkkiteoria. Saussure katsoi kielen koostuvan merkeistä. Merkillä puolestaan on kaksi puolta, samaan tapaan kuin kolikossa: merkitty ja merkitsijä. Nämä kaksi aspektia ovat vastavuoroisessa suhteessa molempien määrittäessä toinen toistaan. Merkitty on merkin käsitteellinen puoli, se, mitä voidaan kutsua *merkitykseksi*. Merkitsijä on Saussurelle merkin materiaallinen aspekti – se, mikä *merkitsee*, esimerkiksi kirjainjono ä, i, t, i. Merkitsijän suhde merkittyyn on arbitraarinen, sattumanvarainen. Tämän voi nähdä vaikka siinä, että merkitsijä ”äiti” liittyy merkittyynsä ’äiti’ vain suomen kielessä; muissa kielissä merkitsijä on eri (”mother”, ”mamma” jne.). Merkityllä ei ole sisäistä suhdetta merkitsijään. Merkit merkitsevät vain suhteessa toisiinsa, erojen kautta. Saussure viittaa konventioon: merkit ovat sopimuksenvaraisia, ja sopimukset merkkien käyttötavoista ovat

---

<sup>22</sup> Tämä lähtökohta herättää kysymyksen siitä, kuinka adekvaattia on ”soveltaa” psykoanalyysin teoriaa sellaisten kollektiivisten ilmiöiden kuin esimerkiksi uskonnollisuuden tarkasteluun yleisellä tasolla. En lähde purkamaan tätä keskustelua sen tarkemmin vaan otan annettuna lacanilaisen psykoanalyysin käsitteiden käyppyyden ei-kliinisessä kontekstissa. Lyhyesti viitattakoon kuitenkin itse symbolisen käsitteeseen: subjekteina olemme aina (perustavimmissa fantasioissammekin) jonkin jaetun, kollektiivisen piiriin kuuluvia olentoja, joten jo tältä pohjalta tuntuisi melko rajoitetulta ajatella, että lacanilaisen näkökulman tulisi pitäytyä ”yksilötasolla”.

<sup>23</sup> Etunenässä Anna Freud ja Rudolph Loewenstein, joka – kiinnostavaa kyllä – oli Lacanin psykoanalyytikko.

<sup>24</sup> Tarkemmin Lacanin suhteesta ns. egopsykologiaan alempana luvussa 4.1.1 *Lacanin paluu Freudiin*.

muokkautuneet historian saatossa. Puhuessamme olemme pakotettuja valitsemaan kussakin kontekstissa juuri tietyt merkit sikäli kun haluamme tulla ymmärretyksi. (Verhaeghe 2009, 58–59; Kurki 2004, 23.)

Lacan jättää taakseen Saussuren erityistieteen näkökulman ja antaa kielelle keskeisen roolin psyykeen ja ylipäättään inhimillisen olemassaolon konstituutiossa (Kurki 2004, 22). Siinä missä Saussure näki merkityn ja merkitsijän samanarvoisina, korostaa Lacan jälkimmäistä. Merkitsijät – eivät merkit – rakentavat kielen (esim. É: 11–64<sup>25</sup>). Merkityt ovat merkitsijöiden vaikutuksia, ja niin ollen toissijaisia merkitsijöihin nähden.

Lacan voidaan sijoittaa osaksi antihumanismin perinnettä sen perusteella, miten subjektin suhde Toiseen hahmottuu hänen teksteissään. Kieli järjestelmänä, Toinen, määrittää subjektia ja sen haluja tavoilla, jotka jäävät subjektin tietoisin ajattelun pimentoon. Samaan aikaan kieli on meille subjekteina välttämätön, sillä vasta kielen piiriin astuttuamme tulemme osaksi kulttuuria, so. (haluaviksi) subjekteiksi. Kieli ei ole ensisijaisesti sovitteleva media, kommunikaation väline tai sillanrakentaja; se on väkivaltainen Toinen<sup>26</sup>, jonka poltinmerkkiä kannamme ja jonka vaihtoehtona on jonkinlainen *ei-oleminen*, ts. psykoosi<sup>27</sup>. Lacan (esim. É: 671–702) kuvaa kulttuuriin integroitumista nimenomaan väkivaltaisena prosessina, jossa merkitsijä silpoo subjektin, tyhjentää hänet nautinnosta jättäen ruumiiseen reaalisen nautinnon etäpesäkkeitä (erogeenisiä alueita). Lacanin ihmiskuvan perustana on ajatus siitä, että olemme kielijärjestelmälle – ja siten tiedostamattomalle – alistettuja. Sen sijaan, että allekirjoittaisi käsityksen autonomisesta ja itsestään käsin määrittyvästä subjektista, Lacan korostaa subjektin määrittynä Toisesta käsin.

---

<sup>25</sup> Viittaan tekstiin *The Seminar on "The Purloined Letter"*, jossa Lacanin käsitys merkitsijöiden omaehtoisista reiteistä nousee selkeästi esiin.

<sup>26</sup> Tämä perustava näkökanta kielestä on lacanilaisesti orientoituneen nykyfilosofi Slavoj Žižekin teoksen *On Violence* (2008) lähtökohtana.

<sup>27</sup> Psykoosin Lacan (1993) hahmottaa isän-nimen (*Le Nom-du-Père*) ulossulkeutumisena (Freud: *Verwerfung*) psyyken ekonomiasta, minkä voi tässä yhteydessä käsittää niin, että kyse on luisumisesta symbolisen järjestyksen ulkopuolelle. Subjektiksi tulemisessa on siis kyse eräänlaisesta ”*rahat tai henki*” –tilanteesta, jossa jälkimmäisen ”valitseminen” tarkoittaisi itse asiassa molempien menetystä.

Freudin, strukturalistisen kielitieteen ja antihumanismin lisäksi mainittakoot tässä yhteydessä Lacanin taustavaikuttajista vielä kaksi muuta tekijää<sup>28</sup>: Claude Lévi-Straussin strukturalistinen antropologia<sup>29</sup>, johon Lacan nojaa pitkälti käsityksessään symbolisen järjestyksen luonteesta, ja saksalainen idealismi (erityisesti Immanuel Kant ja G.W.F. Hegel), jonka tradition piirissä kysymykset *subjektista* alun perin nousivat keskeisiksi.

### 2.2.2 Freudista Lacaniin

Lacanin ja Freudin näkemuserot voidaan piirtää näkyviin tarkastelemalla esimerkiksi sitä, miten he käsittävät kielen ja todellisuuden suhteen tiedostamattomaan. Freud ajatteli kielen olevan yksinkertaisesti viittaussuhteessa todellisuuteen. Sanat nimeävät jonkin esineen tai asian ulkoisessa todellisuudessa. Tältä pohjalta Freudin oli ajateltava, että kieli kuuluu leimallisesti tietoisuuden ajattelun piiriin. Tiedostamaton sen sijaan on nimenomaan ei-kielellinen, sillä se ei tunne ulkoisen todellisuuden testiä. Freudin potilas saattoi esimerkiksi uneksia, että Freudilla on kärsä. Tällaisen tiedostamattoman unikuvan – joka selkeästi sivuuttaa ulkoisen todellisuuden siinä mielessä, että Freudilla ei koskaan voisi ”oikeasti” olla kärsää – Freud erotti tietoisuuden rekisteriin kuuluvasta kielestä, jonka tehtävä on viitata ulkoiseen todellisuuteen sanoin. (Van Haute 2002, 3–6.)

Lacan käsittää kielen ja todellisuuden suhteen toisin. Kielen perusyksikkö on hänelle merkitsijä, joka ei niinkään passiivisesti nimeä ulkoisen todellisuuden asioita vaan pikemmin aktiivisesti rakentaa sen, mitä kutsumme todellisuudeksi. Todellisuus on Lacanin mukaan kielellinen, merkitsijöiden pystyttämä. Merkitsijöiden suhde todellisuuteen on *arbitraarinen*; toisin sanoen ulkoisessa todellisuudessa ei ole mitään pysyvää viittauskohdetta, jolle merkitsijä ”perustuisi”. Merkitsijät muodostavat toisiinsa viittaavan rakenteen, jonka puitteissa merkitys ja todellisuus syntyvät. Tämän tai tuon merkitsijän merkitys ei perustu positiiviselle ulkoiselle viittauskohteelle vaan negatiiviselle erolle, toisin sanoen sille, mitä se *ei ole*. Nainen

---

<sup>28</sup> Lacan luki itse huomattavan paljon ja oli tietoinen filosofian historian klassikkojen ja aikansa psykoanalyttisten teorioiden ohella myös monien muiden tieteenalojen saavutuksista. Täydellisen luetteloinnin sijaan pyrin tässä yhteydessä nostamaan esiin vain keskeisimmät taustavaikuttajat.

<sup>29</sup> Kelpo yleisesitys strukturalismista suomeksi on Dosse 2011.

on ei-mies. Tällaisia jyrkkiä eroja ei ole raa'assa esikielellisessä todellisuudessa (sukupuolikin on liukuva, ei bipolaarinen ilmiö) ennen kuin kielijärjestelmä pakottaa sen ”järkeväksi” erojen kautta hahmottuvaksi kokonaisuudeksi. (Van Haute 2002, 9–11.)

Kielikäsitteensä pohjalta Lacan saattoi muotoilla teesinsä, jonka mukaan *tiedostamaton on rakentunut kielen tavoin*. Toisin kuin Freud, Lacan siis ajatteli tiedostamattoman kuuluvan yhteen kielen kanssa. Sekä Freud että Lacan kuitenkin pitivät kiinni siitä, ettei tiedostamaton tunne ulkoisen todellisuuden testiä vaan ikään kuin sysää ulkoisen todellisuuden sivuun. Freudilla tiedostamaton on heterogeeninen todellisuuden kanssa, koska edellinen ei tunne jälkimmäisen lakeja; ja kieli kuuluu tässä skenaariossa todellisuuden puolelle, tietoisien rekisteriin. Lacanilla puolestaan tiedostamaton edellyttää kielen ja ”mielivaltaisesti” ilman pysyvää kiinnekohtaa käyttäytyvien merkitsijöiden olemassaolon. Lacanin mukaan hänen teoriansa tiedostamattoman perustavasta yhteydestä kieleen on luettavissa myös Freudilta, joka vain ei kyennyt artikuloimaan yhteyttä, koska strukturalistisen kielitieteen tulokset eivät olleet hänen saatavillaan. Lacan hahmottikin projektinsa ”paluuna Freudiin” ja toi mukaan lingvistisen katsantokannan, jonka pohjalta saattoi hyökätä sellaista käsitystä vastaan, joka ajatteli tiedostamattoman olevan palautettavissa joksikin biologisperäisten viettien tyyssijaksi. (Van Haute 2002, 12–13.)

### **2.2.3 Kieli, tiedostamaton ja uskonnollisuus**

*Merkitsijä* on kielen perusyksikkö. Sen ei tarvitse olla välttämättä sana, vaan monet erilaiset asiat voivat saada merkitsijän statuksen – esimerkiksi kirjain, foneemi tai tauko sävellyksessä. Kriteerinä on vain se, että merkitsijä on jotain, mikä asettuu suhteeseen toisiin merkitsijöihin nähden ja määrittyy erojen kautta. Lacan korostaa, että merkitsijän luonteeseen kuuluu, ettei se viime kädessä merkitse mitään; merkitsijä on merkityksetön materiaallinen elementti suljetussa järjestelmässä – elementti, joka saa merkityksen ainoastaan negatiivisesti sen kautta, mitä se ei

ole. Tällä tavoin Lacan asettaa merkitsijän etusijalle merkittyyn nähden<sup>30</sup>. Merkitty ei ole muuta kuin merkitsijöiden yhteispelin vaikutus. (Lacan 1993, 185; É: 152.)

*Kieli* on Lacanin mukaan differentiaalinen (eroihin perustuva) järjestelmä. Tässä yhteydessä tarkoitetaan kieltä yleensä, ei mitään partikulaarista kieltä kuten esimerkiksi ranskaa tai ruotsia. Merkitsijöiden merkitys perustuu siihen, mitä ne *eivät ole*, mikä implikoi, ettei kielessä ole positiivisia termejä. Lacan (esim. É: 806) kuvaa kieltä ”merkitsijöiden aarraitaksi”, jossa uusia termejä voi alati tulla käyttöön ja merkitsijä voi asettua eri tavoin ketjuun muiden merkitsijöiden kanssa saaden siten uusia merkityksiä. Kieli on jatkuvasti liikkeessä, ja merkitsijät ovat viime kädessä ”tyhjiä” – ne eivät itsessään merkitse mitään vaan niiden merkitys perustuu siihen, miten ne kontekstista riippuen eroavat muista merkitsijöistä. Merkitsijöillä ei siis ole lukkoon lyötyä merkitystä. Kieli on näin ollen ”kuolettava järjestelmä”, jossa ei ole positiivisia termejä vaan ainoastaan poissaoloa (Kurki 2004, 30).

*Tiedostamaton* on Lacanin (esim. É: 493–530<sup>31</sup>) mukaan rakentunut kielellisesti. Koska kieli on meille radikaalisti Toinen, kutsuu Lacan tiedostamatonta *Toisen diskurssiksi*. Tämä voidaan yleisellä tasolla käsittää niin, että emme subjekteina pysty hallitsemaan niitä erilaisia tapoja, joilla kielellisesti rakentunut Toisen diskurssi, so. tiedostamaton, vaikuttaa meihin ja määrittää meitä. Esimerkkinä Toisen diskurssin vaikuttavuudesta lacanilaisten psykoanalyttikkojen piirissä on kiertänyt anekdootti hoitoon hakeutuneesta miehestä, joka pelkäsi kuollakseen kanoja, koska arveli olevansa jyvä:

”Vietettyään jonkin aikaa mielisairaalassa hän parantui lopulta. Nyt hän tiesi olevansa mies eikä jyvä, joten hänet päästettiin ulos. Heti kohta hän kuitenkin tuli juosten takaisin sanoen: ’Tapasin kanan ja pelkäsin, että se söisi minut.’ Tohtorit yrittivät rauhoittaa häntä ja sanoivat: ’Mutta mitä sinä oikein pelkää? Sinähän tiedät, että olet nyt

---

<sup>30</sup> Toisin kuin Ferdinand de Saussure, johon Lacan kuitenkin nojaa käsityksessään merkitsijästä. Saussure ajatteli kielen koostuvan merkeistä, jotka puolestaan koostuvat kahdesta tasavertaisesta puoliskosta – merkitsijästä ja merkitystä, jotka ovat vastavuoroisessa riippuvuussuhteessa (Saussure 1995, 66–67).

<sup>31</sup> Viitataan kirjoitukseen *The Instance of the Letter in the Unconscious, or Reason Since Freud* (Écrits).

mies etkä jyvä.’ Hullu vastasi: ’Niin, minä tietenkin tiedän sen, mutta tietääkö kana, etten enää ole jyvä?’” (Žižek 2005a, 59.)

Kana ruumiillistaa esimerkissä ison Toisen. Vaikka tietoisien ajattelun – lacanilaisittain ilmaistuna imaginaarisella – tasolla tietäisimme asiain laidan, ei se riitä, sillä Toisesta ja hänen tiedostaan tai tietämättömydestään ei voi koskaan olla varma (Žižek 2005a, 60). Tämä kuvaus subjektin suhteesta Toiseen voidaan ulottaa koskemaan (tiedostamatonta) uskonnollisuutta: vaikka tietäisimme, ettei Jumalaa ole olemassa, ei se riitä, sillä Jumala itse ei välttämättä tiedä sitä.

### 3 USKONNOLLISUUS SUBJEKTIN PERUSTILANA

"The Other, the Other as the locus of truth, is the only place, albeit an irreducible place, that we can give to the term, 'divine being,' God, to call him by his name... And as long as things are said, the God hypothesis will persist." (Lacan 1999, 45.)

"Lord! Give us weak eyes for things of no account, and eyes of full clarity in all your truth." (Kierkegaard 2008.)

Tullessaan osaksi merkitsevää järjestelmää, kulttuuria, lapsi kohtaa ensin auktoriteetin järjettömän käskyn. Se on järjetön siksi, koska auktoriteetilla – jonka funktioon jatkossa viitataan *herramerkitsijänä* – ei ole viimekätistä perustaa muussa kuin itsessään. Toisin sanoen auktoriteetti on aina luonteeltaan tautologista. Lapsen kysyessä perustetta häneen kohdistetuille käskyille on vanhemman lopulta aina tukeuduttava epätyytyttävään vastaukseen: "Koska minä sanon niin." Lacanin käsitteiden kautta voidaan inhimillinen elämä – subjektiksi tuleminen – käsittää sellaisen merkitsijän etsimisenä, joka sulki merkitsijän kentän avoimuuden tarjoamalla perustan auktoriteetille (*herramerkitsijälle*).<sup>32</sup> Jokainen vastaus, jokainen löytäminen on kuitenkin rakenteellisesti mahdoton ja osoittautuu väistämättä epätyytyttäväksi herramerkitsijän tautologisen statuksen tähden. Uskonto on ennen muuta eräs tapa tulla toimeen tämän alkuperäisen mahdottomuuden kanssa – esimerkiksi peittämällä se transsendentilla persoonallisella "Jumalalla" tai välttelemällä sen kohtaamista erilaisin rituaalisin menoin (Lacan 1997, 130).

Eivät vain eri uskonnot vaan myös muut "uskomusjärjestelmät" ja ideologiat pyrkivät peittämään tämän alkuperäisen järjettömyyden, johon herramerkitsijä nojaa. Uskonto asettaa tuonpuoleisen entiteetin, Jumalan, kaiken merkityksen viimekätiseksi takuiksi; muiden uskomusjärjestelmien kohdalla tämän Jumalan (alkuperäisesti tyhjän) paikan täyttää jokin

---

<sup>32</sup> Vrt. Freud (1993, 56).



muu merkitsijä: marxilaiselle se on ”Historia”, evoluutiobiologiaan nojaaville uusateisteille ”Luonnonvalinta” ja niin edelleen (McGowan 2010, 10). Oleellista on se, että kirjautuessaan jonkin ”uskomusjärjestelmän”, so. symbolisen järjestyksen, piiriin subjekti lunastaa oman subjektiuden (olemassaolonsa yhteisössä) sillä hinnalla, että herramerkitsijän mahdottomuus – sen viimekätinen järjetön tautologisuus ja tyhjiys – peittyi. Implisiittisenä tässä huomiossa on, että *merkityksenanto on sattumanvaraista*, sillä mikä tahansa merkitsijä voi periaatteessa varata herramerkitsijän paikan. Tätä voidaan perustellusti kutsua kieleen ja subjektiuteen rakenteellisesti kuuluvaksi ”uskonnollisuudeksi” (ks. Žižek 2008, 7–60; McGowan 2010, 7–8). Kieleen peruuttamattomasti kytkettyinä olivoina tarvitsemme aina ja väistämättä aksiooman, lähtökohdan, taustaoletuksen – toisin sanoen herramerkitsijän, jonka perustaa ei aseteta kyseenalaiseksi.

Tämän tai tuon herramerkitsijän paljastaminen tautologiseksi ei kuitenkaan tuo mukanaan radikaalia murrosta suhteessa herruuteen, sillä *herramerkitsijän tyhjä paikka pysyy koskemattomana*. Tämän vuoksi sen käsittämisessä, ettei kuninkaalla ole vaatteita yllään, ei välttämättä ole mitään ”vallankumouksellista”.<sup>33</sup> Kyse on merkitsevään rakenteeseen kuuluvasta tyhjistä paikasta, jonka voi täyttää mikä tahansa merkitsijä muttei koskaan täydellisesti. Herramerkitsijä on siis pohjimmiltaan ”tyhjä merkitsijä”, josta taistelua voidaan kutsua politiikaksi. (Žižek 2000, 176–177; 2001, 102–103; ks. myös Laclau ja Mouffe 2001.)

Tässä pääluvussa hahmotan ensin Lacanin subjektikäsitystä tukeutuen hänen varhaiseen kirjoitukseensa *Logical Time and Assertion of Anticipated Certainty* (jatkossa: *Looginen aika*). Kirjoitus kuvaa subjektiksi tuleminen logiikan, joka edellyttää intersubjektiivisuutta, toisin sanoen toisia ihmisiä. Tämän jälkeen tuon mukaan Lacanin *Loogisen ajan* jälkeen esittelemiä käsitteitä ( $S_1$  eli herramerkitsijä,  $S_2$ <sup>34</sup> eli muut merkitsijät, *ex-tiimiys*, iso Toinen), joiden avulla yllä mainittu kieleen ja subjektiuteen rakenteellisesti kuuluva ”uskonnollisuus” on tavoitettavissa mielekkäällä tavalla. Eräänlaisena paradigmaattisena esimerkkinä siitä, kuinka

---

<sup>33</sup> Lacan (1997, 231) katsoikin toteamuksen ”*Kuinka noloa, vaatteidensa alla hän on täysin alasti!*” olevan huomattavasti tätä *Keisarin uudet vaatteet* –sadun lapsen toteamusta radikaalimpi.

<sup>34</sup> Kirjain ”S” tulee ranskan kielen sanasta *signifiant*, englanniksi *signifier* eli merkitsijä. Pitäydyn näissä kirjaimissa, sillä se on tapana lacanilaisen tutkimuksen piirissä, ja lisäksi kirjain M saattaisi sekoittaa symboliseen äitiin, jonka algebrallinen merkki se Lacanilla on.

voimme uskoa tietämättämme, käytän kauppatavarafetismismiä ja sen olettaa subjektiä. Luvun pääväite on, että ”uskonnollisuus” on – usein tiedostamattamme – piirteellistä symboliseen järjestykseen kuulumiselle ja siten myös subjektiudelle.

### **3.1 Subjektin genesis Loogisessa ajassa**

"History is not the past. History is the past in so far as it is historicised in the present." (Lacan 1988, 12.)

Lähden liikkeelle tarkastelemalla sitä, kuinka subjekti rakentuu tietyn intersubjektiivisen logiikan puitteissa. Lacan vaihtelee kantojaan ja näkökulmiaan läpi elämänsä, mutta jo hänen varhainen, vuonna 1945 julkaistu kirjoituksensa *Logical Time and the Assertion of Anticipated Certainty* (tästä lähtien: *Looginen aika*) antaa alustavan käsityksen siitä, mistä subjektiudessa on kyse. *Écritsiin* eli Lacanin kirjoitusten kokoelmaan sisältyvässä *Loogisen ajan* esseessään Lacan esittää ikään kuin subjektin ”tislatus” alkutilan, sen ”transsendentaalisen” valinnan puitteet, joista ponnistaen subjekti *tulee olemaan ollut* subjektina. Tämä subjektivaation prosessi kuvataan *Loogisessa ajassa* tukeutuen vankimetaforaan, sofismiiniin, joka Lacanin tekstissä saa lopulta mittavamman kuin ”pelkän sofismin” statuksen. Tulkintani mukaan olemme jatkuvasti samankaltaisessa tilanteessa kuin sofismin vangit kiirehtiessämme kohti varmuutta itsestämme, etsiessämme perustetta herramerkitsijälle. Lacan pyrkii siis formalisoimaan tämän alati käynnissä olevan subjektiksi tulemisen prosessin, tavoittamaan sen logiikan alla kuvatun sofismin eli loogisen dilemman tarjoaman metaforan kautta.

#### **3.1.1 Sofismin esitys**

Lacan perustaa koko *Loogisen ajan* esityksensä hieman monimutkaiseen ”sofismiiniin”, loogiseen dilemmaan, jonka alkuasetelma on seuraava:

”Vanginvartija ilmoittaa kolmelle vangille, että yksi heistä on määrää päästää vapaaksi. Tämän jälkeen vartija pistää esille viisi levyä, joista

kolme on valkoisia ja kaksi mustia, ja selittää vangeille: 'Laitan nyt jokaisen selkään yhden levyn, jonka väriä ette itse voi nähdä. Toisten levyn väriä voitte sen sijaan nähdä. Ensimmäinen, joka päättelee – puhtaasti loogisin keinoin – oman levynsä väriä, tulkkoon vankilan portille esittämään minulle ratkaisunsa. Hänet päästetään vapaaksi. Huomatkaa, ettei ratkaisu saa perustua todennäköisyyksiin; ette saa myöskään selvittää väriänne kysymällä sitä toisilta tai käyttämällä minkään peilikuvan apua.'<sup>35</sup> (É: 197–198.)

Selvitettyään vangeille ”pelin hengen” vanginvartija kiinnittää jokaisen selkään valkoisen levyn ja jättää näin ollen kaksi mustaa käyttämättä. Kuinka vangit – jotka ovat nyt tismalleen samassa tilanteessa, sillä kaikki näkevät kaksi valkoista levyä – voivat päätellä oman värinsä? Jos tilanne on valkoinen–musta–musta, on ratkaisu itsestään selvä: nähdessään kaksi mustaa voi tietää olevansa valkoinen. Jos taas asetelma on valkoinen–valkoinen–musta, piilee ratkaisu siinä, että kaksi valkoista – nähdessään edessään valkoisen ja mustan – voisivat päätellä seuraavaa: ”Jos olisin musta, tuo valkoinen olisi päätelty välittömästi olevansa varmuudella valkoinen ja lähtenyt kohti vankilan porttia esittämään ratkaisunsa, mutta koska hän ei tee elettäkään siihen suuntaan, täytyy minunkin olla valkoinen.” (É: 200, 204–206.)

Kaikkien ollessa valkoisia jokainen vangeista voi edeltävien kahden muun mahdollisen tilanteen järjeilemiseen perustaen päätellä seuraavan ”täydellisen ratkaisun”:

”Koska toiset ovat valkoisia, ajattelin, että jos olisin musta, molemmat heistä olisivat voineet päätellä seuraavanlaisesti: 'Jos minäkin olisin musta, tuo valkoinen olisi välittömästi tajunnut olevansa valkoinen ja lähtenyt kohti porttia; koska hän ei liikahtanutkaan, en ole musta.' Ja silloin olisivat molemmat voineet lähteä kohti porttia vakuuttuneina siitä, että ovat valkoisia. Koska he eivät tee elettäkään portin suuntaan,

---

<sup>35</sup> Käännös kirjoittajan.

täytyy myös minun olla valkoinen. Niinpä otan askelen kohti porttia...”<sup>36</sup> (É: 198.)

Mutta, Lacan huomauttaa, tämä *ensimmäinen* pysäytetty ele, kaikkien liikkumattomuus, ei vielä riitä omasta identiteetistä varmuuteen pääsemiseksi, vaan tarvitaan vielä toinenkin pysäytetty liike. Kun kaikki tekevät liikkeen lähteäkseen kohti porttia, nousee jälleen epävarmuus: ovatko muut päätyneet samaan ratkaisuun, vai onko sittenkin niin, että olen musta ja toiset ovat keskenään jo päässeet varmuuteen omasta valkoisuudestaan. Tässä uuden epävarmuuden vaiheessa yhden vangeista on pysähdyttävä. Mikäli kaksi muuta vankia jatkavat matkaansa pysähdyksestä piittaamatta, on hän musta; mutta mikäli kaikki pysähtyvät vaihtamaan hämmentyneitä katseita *toistamiseen*, on tämä kaikkien liikkumattomuus viimeinen todiste siitä, että kaikki ovat valkoisia ja samassa tilanteessa. Siinä vaiheessa jokaisen on jälleen kiirehdittävä kohti porttia *sen pelossa, että jäisi jälkeen päättelyssä*. On huomattava, että nämä *pysäytetyt liikkeet* ovat sisäisiä loogiselle päättelylle, välttämättömiä varmuuteen pääsemisen kannalta; toisin sanoen ne eivät ole pelkästään empiiristä lisämateriaalia tai –tukea, jota ilmankin looginen päättely tässä – monimutkaisimmassa kolmen valkoisen tapauksessa – voisi tulla toimeen. (É: 203–204, 207–211.)

### 3.1.2 Kolme loogisen ajan moodia vastaavat subjektiivisuuden muodot

Yllä esitetyistä kolmesta mahdollisesta variaatiosta on Lacanin mukaan luettavissa kolme loogisen ajan moodia<sup>37</sup>, joiden mukaisesti niitä vastaavat subjektiivisuuden muodot voidaan nähdä rakentuvan. *Subjekti sanan Lacanilaisessa merkityksessä* esittäytyy kuitenkin vasta kolmannessa moodissa tilanteessa, jossa oletetaan kaikkien olevan valkoisen levyn kantajia. (ks. É: 204; Žižek 2007, 136.)

Loogisen ajan ensimmäinen moodi on **(I) näkemisen välittömyys**, joka ilmaisee itsensä parhaiten tilanteessa, jossa vanki näkee edessään kaksi mustaa. Hän voi välittömästi huomata olevansa valkoinen täysin riippumatta siitä, mitä muut ajattelevat tai tekevät. Kyse on

---

<sup>36</sup> Käännös kirjoittajan.

<sup>37</sup> Myöhemmin Lacan käytti näitä kolmea moodia kuvaamaan analyyttisen prosessin vaiheita (Fink 1997, 64).

klassisen logiikan päättelyn eristäytyneestä subjektista<sup>38</sup>, joka voi periaatteessa olla kuka tahansa ja joka ilmenee kieliopillisesti ilmaistuna tyypillisimmillään passiivi- muodossa: ”Nähdessään kaksi mustaa sitä tietää olevansa valkoinen.” Toista loogisen ajan moodia Lacan kutsuu **(II)** *ymmärtämisen ajaksi*, jota määrittää jo tietty intersubjektivisuus. Siinä hypoteettisessa tilanteessa, jossa on yksi musta ja kaksi valkoista, tarvitaan varmuuteen pääsemiseksi ajatusten projisoimista toisiin ja sen ohella toisten toiminnan – tai pikemminkin toimimattomuuden – mukaan lukemista päättelyprosessiin. Kummankin valkoisen otsaan voi ymmärtämisen ajan kuluttua ikään kuin nähdä kirjoitetun: ”Jos olisin musta, tuo valkoinen ei olisi tuhlannut aikaansa vaan olisi välittömästi nähnyt ratkaisun. Kun hän kerran jää miettimään, täytyy minunkin olla valkoinen.”<sup>39</sup> Lacan kutsuu tätä loogisen ajan moodia vastaavaa subjektivisuutta ”määrittelemättömäksi vastavuoroisuuden subjektiksi”; kyse ei ole vielä mistään muusta kuin kyvystä ottaa toisen – pienellä *t*:llä: kyse on empiirisistä toisista, ei vielä isosta Toisesta – järkeily huomioon. (É: 205–206.)

Vasta viimeinen loogisen ajan moodi, **(III)** *johtopäätöksen hetki*, sulkee sisäänsä nämä kaksi edellistä moodia (*näkemisen välittömyys* ja *ymmärtämisen aika*) siinä mielessä, että niiden läpi on ikään kuin kuljettava päästäkseen varmuuteen omasta väri-identiteetistään tilanteessa, jossa on kolme valkoista<sup>40</sup>. Lacanin mukaan vangit ovat kietoutuneet sellaiseen kilpailuun, jonka logiikka kuvaa yhtäältä subjektin genesiksen ja toisaalta ”kaikkea inhimillistä assimilaatiota” (É: 213). Kyse ei ole siis vain loogisesta pulmasta tai ajatusharjoituksesta. Jos tämän Lacanin *Loogisen ajan* viimeiselle sivulle jättämän sofismin ”todellisen merkityksen” paljastuksen ottaa tosissaan, voi todeta, että *subjekti* rakentuu siinä prosessissa, jossa epävarmuus muuntuu varmuudeksi hätiköidyn, kiireessä suoritettun identifikaation eleen myötä. Toisen keskeytetyn

---

<sup>38</sup> Lacan (1966, 208) kutsuu tätä *noeettiseksi subjektiksi* korostaen sen intuitiivista ja metafyyssistä määrittämisyyttä.

<sup>39</sup> Jos aika käsitetään kronologisesti, on ymmärtämisen aika tietenkin periaatteessa redusoitavissa näkemisen välittömyyteen: ymmärtämiseen tarvittava aika ei *välttämättä* kestä kauemmin kuin välitön näkeminen. Mutta Lacan yrittääkin nimenomaan tehdä pesäeroa perinteisiin aikakäsityksiin paikantaen rakenteita, joissa kronologinen rakoilee. Tulevaisuus voi vaikuttaa nykyisyyteen toimintamme kohdistuessa kohti varmuutta, so. johtopäätöstä (tulevaisuuden ennakointi ohjaa/orientoi nykyisyyttämme). Nykyisyys voi retroaktiivisesti muuttaa menneisyyttä, mikä on – sivumennen sanoen – Lacanilaisen psykoanalyttisen käytännön päämäärä: oman menneisyyden totaalinen uudelleen symbolisointi.

<sup>40</sup> Ks. sofismin ”ratkaisu” yllä.

liikkeen jälkeen jokaisen vangin – edellyttäen kaikkien olevan kyvyiltään yhtäläisiä – on radikaalilla tavalla oletettava oma identiteettinsä ennen kuin on liian myöhäistä:

”Kiirehdin julistamaan itseni valkoiseksi, jotta nämä valkoiset, joiden arvelen pysähtyneen, koska hekin näkevät kaksi valkoista, eivät tunnista itseään siksi, mitä ovat, ennen minua.”<sup>41</sup> (É: 206.)

Implisiittisenä *Loogisen ajan* subjektikäsitteessä on, että subjekti on se, mikä pyrkii varmuuteen tietyn intersubjektiiivisen logiikan puitteissa; toisin sanoen subjektuuteen tarvitsee muita ihmisiä, toisia subjekteja. Lisäksi subjekti voidaan jakaa sofismin perusteella kahteen rekisteriin. Reaalisen subjekti on se, joka ei ole vielä vanginvartijan ”pelin” määrittämä, so. subjekti ennen symbolista kastaatiotaan. Toinen subjektin moodi on symbolisen rekisteriin kuuluva subjekti, jota kutsutaan kastroiduksi; se on Toisen (symbolisen pelin tässä tapauksessa) piinaama ja jakama subjekti, joka pyrkii epätoivoisesti kohti varmuutta. (Fink 1997, 69, 72–79.)

### 3.1.3 Odotus ja retroaktio

Odotuksen ja ja retroaktion käsitteiden voidaan katsoa rikkovan lineaarisen ajan käsityksen. Lacanin (esim. É: 256–260) mukaan psyykeessä aika voi kallistua taaksepäin tai eteenpäin. Odotuksen moodissa kyse on siitä, että tulevaisuus näyttäisi vaikuttavan nykyisyyteen. Johtopäätöksen hetkeä, varmuutta, kohti kallistuvaa (vanki)subjektia määrittää juuri futuuriin virittyminen – *odotus* siitä, mitä itse tulee olemaan (ollut).

Retroaktiossa puolestaan kyse on siitä, että nykyisyys vaikuttaa menneisyyteen. Lacan ajatteli psykoanalyttisen prosessin tähtäävän potilaan menneisyyden totaaliseen retroaktiiviseen uudelleen symbolisointiin. Menneisyys ei ole sarja tapahtumia, vaan elää jatkuvasti muistoina subjektin psyydessä. Näitä muistoja on mahdollista retroaktion moodissa työstää ja artikuloita uudelleen (Lacan 1988, 12). Sofismissa *ymmärtämisen aika* – sen arvo – määrittyy vasta

---

<sup>41</sup> Käännös kirjoittajan

retroaktiivisesti johtopäätöksen hetken kautta. Toisin sanoen ymmärtämisen aika on merkityksellinen vain siinä määrin kuin se tähtää kohti johtopäätöksen hetkeä.

Lacanin mukaan nämä kaksi moodia jäsentävät kaikkia diskursseja, mutta odotus ja retroaktio toimivat myös puheen ”mikrotasolla”, lauseissa. Lauseen ensimmäiset sanat rajaavat niitä mahdollisuuksia, miten lauseen voi lopettaa. Emme voi odottaa mitä tahansa lauseen ensimmäisten sanojen jälkeen, vaan olemme virittyneet odottamaan jotakin edes minimaalisesti rajattua. Toisaalta lauseen viimeiset sanat määrittävät sitä, missä valossa kuulija tai lukija tulkitsee lauseen alun. Lauseen loppu toimii ikään kuin johtopäätöksen hetkenä, joka lopettaa merkityksen jatkuvan liukumisen lukien sen. Odotus ja retroaktio repivät lineaarista aikakäsitystä jo niinkin arkisella tasolla kuin puheessa (Fink 2004, 88–90). Kyse on subjektin ajasta, joka määrittyy intersubjektiivisuuden, odotuksen ja retroaktion tuottamien temporaalisten katkosten ja hyppyjen kautta.

### **3.2 Merkitsijän kenttä: $S_1 \rightarrow S_2$**

Subjektivaatiota tällaisen hätäilevän identifikaation kautta voidaan helpoiten kuvata ottamalla etäisyyttä *Looginen aika* –tekstiin ja tarkastelemalla asiaa Lacanin myöhemmin introdusoimien algebrallisten merkkien avulla. Subjektin tyhjä paikka, \$<sup>42</sup>, merkitsee epävarmuutta ja ratkaisemattomuutta symbolisen identiteetin suhteen. Tämän epävarmuuden katkaisee johtopäätöksen hetki antaessaan *varmuuden*, jota Lacan kutsuu herramerkitsijäksi,  $S_1$ :ksi. Vasta  $S_1$ , johtopäätöksen hetken tuoma varmuus, määrittää *retroaktiivisesti* ymmärtämisen ajan arvon, toisin sanoen  $S_2$ :n.<sup>43</sup> Tämä merkityksen muodostumisen prosessi, jossa  $S_1$  määrittää  $S_2$ :n peittäen subjektin alkuperäisen ja radikaalin epävarmuuden (\$), on samaan aikaan prosessi, *joka tuottaa \$:n*. Toisin sanoen subjektia ei ole ennen tätä varmuutta

---

<sup>42</sup> ”Puomitetun subjektin” poikkiviiva algebrallisessa merkissä \$ tulisi olla hieman kallellaan oikealle. Teknisistä syistä käytän hieman poikkeavaa merkintää.

<sup>43</sup> Mikäli haetaan ”tosielämän” esimerkkejä kuvaamaan tätä logiikkaa, joka Lacanin (É: 212–213) mukaan hallitsee kaikkea inhimillistä assimilaatiota, kuten sanottu, voidaan ajatella esimerkiksi ”kovia kokenutta” alkoholista (\$), joka ”parantui löydettyään Jumalan”, toisin sanoen varmuuden  $S_1$ :nä, joka nyt värittää hänen koko ”kokemusmaailmaansa” ( $S_2$ ).

merkitsevän herramerkitsijän ( $S_1:n$ ) suhdetta toiseen merkitsijään ( $S_2:een$ ); subjekti on tässä skenaariossa merkitsijän retroaktiivinen vaikutus. (Fink 1997, 64–65; Žižek 2007, 135.)

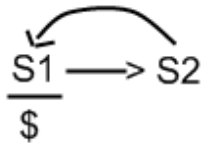
Tämän hieman monimutkaiselta kuulostava prosessi selkiytyy, kun sen purkaa osiin. Iso Toinen on merkitsevän systeemin kenttä, joka voidaan pelkistetysti kirjoittaa muotoon:

$$S_1 \rightarrow S_2$$

KUVIO 1: *Herramerkitsijä ja kaikki muut merkitsijä muodostaa ison Toisen alueen.*

Kuviossa 1 on ilmaistu yksinkertaistettuna se, mitä Lacan kutsuu isoksi Toiseksi; siihen kuuluu kaikki kielen merkitsijät, jotka voidaan viime kädessä pelkistää kahdeksi ”navaksi” – herramerkitsijäksi ( $S_1$ ) ja kaikkien muiden merkitsijöiden ketjuksi ( $S_2$ ) (ks. Fink 1997, 5). Tätä kenttää – joka heuristisista syistä on kuvattu liioitellun staattiseksi – ei kuitenkaan ole ilman subjektia, minkä voi käsittää tässä vaiheessa hyvin yksinkertaisellakin tavalla: kieltä ei ole ilman sen käyttäjiä, ei sosiaalisen kenttää ilman ”toimijoita”, ei yhteiskuntaa ilman yksilöitä, ja niin edelleen. Subjekti asettaa ison Toisen hätäisesti suoritettua identifikaation eleen kautta, joka manifestoituu sofismissa johtopäätöksen hetken esiin puristamana tekona (lähteä kohti porttia). Mutta toisaalta on myös niin, ettei subjektia ei ole ilman Toista. Lacanin mukaan subjektia kuvaa osuvasti ranskan kielen futuurin perfekti, jonka rakennetta vastaa suomen kielessä suurin piirtein ilmaisu ”*tulee olemaan ollut*”. Subjekti on se, mikä tulee olemaan ollut merkityksen muodostamisen retroaktiivisena vaikutuksena: vasta merkitsijöiden kautta on mahdollista artikuloita, tehdä olemassaolevaksi, alkuperäinen tilanne \$, joka ”oli ennen”. Mitä ei ole symbolisoitu, sitä ei Lacanin mukaan varsinaisesti ole olemassa. Fink (1997, 64) kirjoittaa tämän *après coup*in seuraavaan muotoon:





KUVIO 2: *Merkitsijä korvaa subjektin.*

Näin voidaan alustavasti hahmottaa, kuinka Lacanin mukaan vieras, meille ulkoinen merkitsijä korvaa subjektin (Žižek 1997, 109–111). Toisin sanoen kyse on siitä, että olemme merkitsijän subjekteja ”löytäessämme” varmuuden ( $S_1:n$ ) symbolisen ison Toisen tasolta; subjekti puutteena (\$) korvautuu herramerkitsijällä, joka asettaa muut, ”tavalliset” merkitsijät ( $S_2$ ) vastaavuuksien sarjaan, tiettyyn järjestykseen ja suhteeseen itseensä nähden. Tässä kohden erilaiset ideologiset muodostelmat lyövät kättä aina uskonnoista ja uusateismista erilaiseen poliittisiin liikkeisiin: ne kaikki ovat viime kädessä yrityksiä peittää tämä alkuperäinen epävarmuus, subjekti puutteen subjektina, tarjoamalla itseään ”vastauksena” (Žižek 2005a, 21). Vankiesimerkissä varmuus manifestoituu hätäisenä tekona, joka edellyttää toisten toiminnan tarkkailua ja ajatusten projisoimista toisiin.

Subjektin merkitsijöille alisteista tilaa ja subjektivaatiota voi edelleen havainnollistaa tarkastelemalla, kuinka aikamme ehkä äänekkäin uusateisti Richard Dawkins (2006) lainaa teoksessaan *The God Delusion* osaa Douglas Adamsin haastattelusta, jossa Adams kertoo, kuinka hänestä tuli ateisti:

“And I thought and thought and thought. But I just didn’t have enough to go on, so I didn’t really come to any resolution. I was extremely doubtful about the idea of god, but I just didn’t know enough about anything to have a good working model of any other explanation for, well, life, the universe, and everything to put it in its place. But I kept at it, and I kept reading and I kept thinking. Sometime around my early thirties I stumbled upon evolutionary biology, particularly in the form of

Richard Dawkins's books *The Selfish Gene* and then *The Blind Watchmaker*, and suddenly (on, I think the second reading of the *Selfish Gene*) it all fell into place. It was a concept of such stunning simplicity, but it gave rise, naturally, to all of the infinite and baffling complexity of life. The awe it inspired in me made the awe that people talk about in respect of religious experience seem, frankly, silly beside it. I'd take the awe of understanding over the awe of ignorance any day." (Adams Dawkinsin 2006, 116–117 mukaan.)

Mikä tässä tunnustuksellisessa katkelmassa pistää silmään, on tietenkin se, että muutamaa sanaa vaihtamalla siitä saisi paradigmaattisen esimerkin tyypillisestä ”uskoon tulemisen” kuvauksesta<sup>44</sup>. Kuten Dawkins (2006, 117) vaatimattomana itsekin huomauttaa, Adamsin ylistys ei kohdistu niinkään häneen kuin Darwinin kehittämään evoluutioteoriaan. Evoluutioteorian tarjoaman tiedon myötä kaikki ”loksahtaa kohdalleen” ja näyttäytyy ”yksinkertaisena mutta kauniina”.

Adam saavuttaa varmuuden  $S_1$ :n mielessä, ja uskonto jää hänen diskurssinsa oireelliseksi viitepisteeksi. Evoluutiobiologia näyttäytyy hänelle merkityksellisenä sen vuoksi, että se asettuu vastakkain ja vertailuun uskonnon tarjoaman ”vastauksen” kanssa. Lainauksessa evoluutioteorian tarjoama varmuus – jota Adams koettaa tavoittaa puhumalla ”syvästä kunnioituksesta ymmärtämisen edessä” – on *merkityksellinen* ainoastaan sitä taustaa vasten, että uskonnollinen kokemus on itse asiassa huonompi ”syvässä kunnioituksessaan tietämättömyyttä” kohtaan. Toisin sanoen Adamsin lainauksessa ilmaistu subjektiasema tarvitsee viime kädessä uskontoa, jota vasten määrittää itsensä ”arvokkaampana”. Tällä tavoin avoimesti uskonnollinen diskurssi toimii usein uusateistisen suoran hyökkäyksen uskontoa kohtaan tiedostamattomana tukikeppinä (ks. McGowan 2010). Uskonto on Adamsin

---

<sup>44</sup> Tätä huomiota vasten Lacanin pahamaineinen iskulause ”Tiedostamaton on rakentunut kielen tavoin” näyttäytyy kaikkea muuta kuin hämärältä: se, minkä Adams torjuu (Jumalan), nousee väkisin esiin merkitsijöiden tasolla siinä mielessä, että kuvauksessaan ateistiksi tulemisestaan Adams tukeutuu rakenteellisesti (ja libidinaalisesti) vastaaviin latauksiin kuin tyypillinen uskovainen uskoon tulemisen kuvauksessaan. Herramerkitsijän implikoima ”jumaluus” kuuluu rakenteellisesti subjektiksi tulemisen prosessiin.

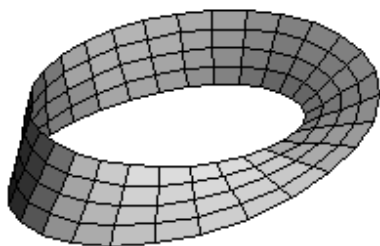
lainauksesta esiin nousevan subjektin tiedostamaton  $S_1$ , jota vasten hänen saavuttama ”ymmärryksensä” näyttäytyy arvokkaana.

Vastaavasti voidaan nostaa esiin kuviteltu uskonnollinen subjektiviteetti, joka ei pelkää kuin yhtä asiaa. Kaikki maalliset pelot ovat tyhjänpäiväisiä ja mitättömiä *Jumalan pelkoon* verrattuna. Jumalan pelko on tässä  $S_1$ , jonka suhteen kaikki muut pelot ( $S_2$ ) asettuvat merkitykselliseen sarjaan.  $S_1$  tuo tässä esimerkissä subjektille varmuuden jäsentäen hänen pelkonsa. (Žižek 2008, 21.)

### ***3.3 Uskon extiimiys***

Lapset syntyvät yleensä pitkälti ennalta määriteltyn maailmaan; vanhemmat ovat saattaneet valmistella uuden perheenjäsenen saapumista kuukausia, ellei vuosia. Ennen kuin lapsi syntyy, on sille jo varattu paikka symbolisessa universumissa: on ehkä oma huone, vaatteet on hankittu, nimi keksitty jne. Puhumattakaan siitä, että ympäröivä kulttuuri ja kieli ovat jo ennalta olemassa, valmiiksi annettuina. Tämä kaikki on lapselle viime kädessä vierasta, Toista. Aluksi lapsi ilmaisee tarvettaan itkemällä. Lacanin mukaan lapsi ei tarkalleen ottaen tiedä, minkä vuoksi hän itkee, vaan kyse on ennemminkin jonkinlaisesta esikielellisestä, määrittelemättömästä epämukavuuden tunteesta. Vanhempien tehtävä on vastata itkuun – tähän epämääräiseen tarpeen ilmaisuun – ikään kuin arvaamalla, mistä on kyse. Arvaaminen tapahtuu aina kielellisesti (lapsella saattaa vanhempien tulkinnan mukaan olla ehkä ”nälkä”, ”jano” tai ”kylmä”), mikä ajan kuluessa muovaa lapsen epämääräisistä *tarpeista* kielellisesti artikuloituja *haluja*. Tarve on esikielellinen siinä missä halu ilmaistaan aina kielellisesti. Tarpeiden merkitykset, so. halut, tulevat siis toisilta, toisin sanoen lapsen ensisijaisilta hoivaajilta, jotka toimivat lapselle ison Toisen, kielen ja kulttuurin, edustajina. Tätä prosessia Lacan (esim. É: 840–842) kutsuu *vieraantumiseksi kielessä*, mikä on inhimillisen olemassaolon väistämätön tosiasia. Kieli on Toinen, vieras elementti, joka tunkeutuu meihin ikään kuin takaoven kautta oppiessamme puhumaan; opimme kielellisesti ilmaisemaan haluja, mutta nämä halut ovat peruuttamattomasti vieraita meille, sillä ne ovat lähtöisin Toisesta. (Fink 1997, 5–7.)

Subjektin suhdetta Toiseen, kieleen järjestelmänä, Lacan (esim. 1992, 139) kuvaa *extiimiksi*. *Extimité* on neologismi, jonka voidaan tulkita problematisoivan ajatteluamme monesti hyvin yksioikoisesti määrittävän dikotomian ”sisäisyyden” ja ”ulkoisuuden” välillä. Suomeksi voidaan puhua *extiimiydestä*. Etuliite *ex-* viittaa tunnetusti johonkin ulkoiseen, ja se korvaa neologismissa *intiimiyys*-sanana sisäisyyttä merkitsevän *in*-etuliitteen. Näin ollen *extimité*, extiimiyys, nimeää rakenteen, joka on eräänlainen sekoitus ”sisäisyyttä” ja ”ulkoisuutta”. Topologisessa tilassa<sup>45</sup> extiimiyden käsitettä voi havainnollistaa niin kutsutun Möbiuksen nauhan rakenteen kautta. Vastoin välittömän havainnon intuitiota Möbiuksen nauhan pinta kiertyy siten, että on mahdotonta erottaa ulkopintaa sisäpinnasta – johtuen siitä, että nauhassa on vain yksi pinta (ja yksi reuna).

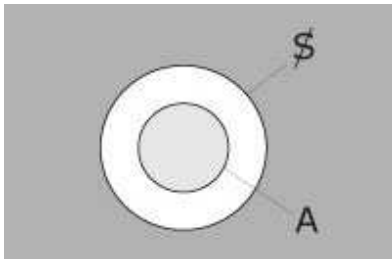


KUVIO 3: *Ulkoinen ja sisäinen kiertyvät ja sekoittuvat toisiinsa: lähtipä Möbiuksen nauhaa kiertämään mistä pisteestä tahansa, päätyy aina samaan pisteeseen, sillä siinä on vain yksi pinta.*

Extiimiyden rakenteen kautta voidaan horjuttaa myös sitä yleisesti hyväksyttyä ja arkijärjen mukaista ennakko-oletusta, että uskomisen on ensisijaisesti jotain ”sisäistä” tai psykologista. Tarkoituksena ei tässä ole kiistää uskomisen psykologisen (”sisäisen”) aspektin olemassaoloa, vaan osoittaa, että tätä psyykkistä sisäisyyttä – joka voidaan Lacanin termein paikantaa *imaginaarisen* rekisteriin – määrittää kielijärjestelmä, toisin sanoen *symbolisen* rekisteri, joka

<sup>45</sup> Lacan tukeutui usein erilaisiin topologiaan malleihin ilmaistaakseen symbolisia rakenteita ja saadakseen kuulijansa ja lukijansa ajattelemaan toisin kuin sellaisten kategorioiden kuten ulkopuoli-sisäpuoli tai etupuoli-takapuoli puitteissa (Fink 2004, 152–153).

on lähtökohtaisesti meille ulkoinen, autonominen järjestys mutta samaan aikaan kuitenkin ”sisäinen”, toimintaamme ja subjektiivisuuttamme määrittävä. Lacanin antihumanistisen subjektikäsityksen ydinajatus on, että meidät on al(t)istettu tälle merkitsevän järjestelmän, symbolisen rekisterin, sokealle automatismille, mikä määrittää meitä subjekteina – meidän sisäisiltä vaikuttavilla halujamme, uskomuksiamme ja niin edelleen. Symbolinen järjestys on *Toinen*, joka ei ole subjektille sisäinen eikä ulkoinen, vaan se muodostaa subjektin *extiimin* ytimen; se on, Milleriä (2008) lainaten, ”loismainen, vieras olento subjektin intiimiydessä”<sup>46</sup>. Lähtökohtaisesti ulkoiselta vaikuttava *Toinen*, kielijärjestelmä, symbolinen<sup>47</sup> onkin subjektille intiimimpi kuin sen intiimein osa. Tämän Miller (2008) skematisoi seuraavalla tavalla:



KUVIO 4: *Iso Toinen (Autre, A) muodostaa subjektin (\$) extiimin ytimen.*

Kuviossa 4 subjektin intiimiyden muodostaa radikaalisti *Toinen*, symbolisen järjestyksen ulkoinen automatismi, ja Millerin (2008) mukaan extiimiys-termi nimeää tällaisen paradoksaalisen rakenteen. Extiimiyden rakenne on siinä mielessä universaali, että se kuvaa muitakin subjektiivisuuden muotoja kuin nimenomaan uskonnollista subjektiviteettia; subjektuuteen ja siten inhimilliseen olemiseen kuuluu rakenteellisesti tällainen *Toiseus*, Jumalan paikka, joka muodostaa tiedostamattomamme perustan (ks. Lacan 1999, 45; McGowan 2010), sen, mitä voidaan kutsua merkitsijän kentän rakenteelliseksi ”uskonnollisuudeksi”.

<sup>46</sup> ks. Miller 2008, *Extimity* (julkaistu Symptom-onlinejulkaisussa, saatavilla osoitteessa <http://www.lacan.com/symptom/?p=36>).

<sup>47</sup> Lacanin käyttämät käsitteet *symbolinen*, *kielijärjestelmä*, *Toinen*, *merkitsevä systeemi* ja *tiedostamaton* ovat kaikki lähellä toisiaan, mutta eivät aina tunnu olevan vaihdettavissa toisiinsa. Esimerkiksi *Toinen* ei ole yksioikoisesti samastettavissa kieleen järjestelmänä, vaikka se onkin paikannettavissa symboliseen funktioon. *Toinen* (l’Autre) voi esimerkiksi tarkoittaa henkilöä, joka edustaa subjektille symbolista ja sen lakia (Van Haute 2002, 10).

### 3.3.1 Kauppatavarafetisismi<sup>48</sup>: feodalismista kapitalismiin

”Ensi silmäyksellä tavara näyttää itsestään selvältä, jokapäiväiseltä oliolta. Sen erittely osoittaa kuitenkin, että se on hyvin kiero olio, täynnä metafyyssistä rikkiviisautta ja teologisia oikkuja.” (Marx 1974, 77.)

Kapitalismille leimallista uskomisen extiimiä luonnetta voi lähteä purkamaan tarkastelemalla feodalismien rakenteellista psykopatologiaa. Feodaaliajan monarkiassa alamaiset tunnistavat itsensä alamaisiksi, koska on olemassa kuningas. Kuninkaan ’kuninkuus’ näyttäytyy alamaisille kuninkaan itsensä luonnollisena ominaisuutena. Tämä on tietenkin eräänlainen fetisistinen väärintunnistaminen, sillä tosiasiallisesti kuningas on kuningas vain siinä määrin kuin alamaiset tunnistavat ja tunnustavat hänet sellaiseksi. Toisien sanoen ’kuninkuus’ ei ole luonnollinen ominaisuus vaan feodaaliajan sosiaalisen rakenteen, sen symbolisen järjestyksen vaikutus. Väärintunnistaminen on kuitenkin välttämätöntä sosiaalisen rakenteen ylläpitämisen kannalta; sen käsittäminen, ettei kuninkaalla ole vaatteita yllään (ettei kuninkaalla ole välittömästi symbolista fallosta, vaan ’kuninkuus’ perustuu siihen, että alamaiset tunnustavat hänet kuninkaaksi), johtaisi sosiaalisen rakenteen hajoamiseen. Feodalismille sisäinen psykopatologia piilee siis sosiaalisten suhteiden fetisistisessä nurinkääntymisessä. Sen sijaan, että näkisivät kuninkaan ikään kuin oman toimintansa ”tuotoksena”, alamaiset kohtelevat kuningasta kuninkaanaan siitä yksinkertaisesta syystä, että hän on kuningas. (Žižek 2005a, 44–45.)

Kapitalismissa ihmisten väliset suhteet eivät enää mahdu tähän feodalismien herruuden matriisiin. Jälkifeodaalisessa kapitalismissa vallitsee tunnetusti vähintään muodollinen tasavertaisuus ihmisten välillä: ihmisoikeudet ovat yleispätevät ja koskevat kaikkia ihmisiä, jokainen voi tavoitella egoistisia intressejään, kunhan vain kunnioittaa kaikille yhtäläisiä lakeja jne.. Fetisismi ei paikannu ihmisten välille samassa mielessä kuin feodaalimaailmassa. Mutta sen

---

<sup>48</sup> Tukeudun kauppatavarafetisismien luennassani Slavoj Žižekin tulkintaan aiheesta hänen ensimmäisessä englanninkielisessä teoksessaan *Ideologian ylevä objekti* (alkuperäisteos: *The Sublime Object of Ideology* (1989)).

sijaan, että olisi kadonnut tyystin, fetisismi onkin kokenut siirtymän: sen kiintopiste on nyt ”esineiden välisten suhteiden” tasolla, kauppataroiden kaikkeudessa. (Žižek 2005a, 45–47.)

Fetismin siirtymän logiikka piilee Žižekin (1997, 100) mukaan siinä asemassa, jonka *raha* saa kapitalistisessa kauppataroiden maailmassa. Raha, arvon ruumiillistuma, varaa erikoisen paikan suhteessa kaikkiin muihin kauppataroihin (kengät, hammasharja, joulukuusi jne.). Yhtäältä se on samalla materiaalisuuden tasolla kuin mikä tahansa kauppataro, mutta toisaalta se toimii arvon, tämän abstraktin asian, merkitsijänä. Näyttäisi siltä kuin rahalla olisi materiaalisuuden, kuluvaan ruumiinsa lisäksi toinen tuhoutumaton ruumis, jolle aika ei mahda mitään; siinä missä muut kauppatarot ovat altistettuja luonnolliselle rappeutumiselle, raha arvon merkitsijänä on ja pysyy ikuisesti. Marx (1978) havainnollistaa sitä statusta, jonka raha saa kapitalismissa:

“If I say: Roman law and German law are both systems of law, then that is obvious. But if I say: Law, this abstraction, is realized in Roman law and German law, these concrete systems of law, then the relationship is mystical.” (Marx 1978.)

Jälkimmäisessä väitteessä abstraktio (Laki) määrittää konkreettista, sillä abstraktio ei ole enää konkreettisen lain ominaisuus kuten on laita ensimmäisessä, ilmeisen todessa ja yksinkertaisessa väitteessä. Jälkimmäisen, metafyyssisen hämärältä kuulostavan väitteen voidaan tulkita ilmaisevan sellaisen rakenteen, joka on paikannettavissa myös kauppataroiden ja rahan (kapitalismin abstraktin universaalien) suhteeseen. Rahan rakenteellinen status on sama kuin mitä Marxin ”abstraktin universaalien Lain”: kauppataroiden joukossa on *Yksi*, joka toimii eräänlaisena mystifikaation generaattorina (samoin kuin ”Laki, tämä abstraktio” Marx-lainauksessa tai kuningas esikapitalistisessa feodaaliyhteiskunnassa) ruumiillistaen abstraktin-universaalien *Arvon*. Lacanilaisin käsittein

ilmaistuna: raha on kapitalistisen kauppatavaroiden todellisuuden *herramerkitsijä* (Yurchak 2006, 73).

### 3.3.2 Raha herramerkitsijänä

”Tiedostamaton on rakentunut kielen tavoin.” (Lacan 1993, 167.)

Herramerkitsijän rooli (merkitsevässä järjestelmässä) on toimia solmukohtana, joka kytkee yhteen kaikki muut merkitsijät. Merkitsijöiden kenttä – ja siten myös Lacanin mukaan se, mitä kutsumme todellisuudeksi – muodostuu siitä prosessista, jossa herramerkitsijä ”tulee väliin” ja tuottaa kaikkien muiden merkitsijöiden kokonaisuuden.<sup>49</sup> Lacan (esim. 2007) käyttää herramerkitsijästä algebrallista termiä  $S_1$  ja ”kaikista muista merkitsijöistä” termiä  $S_2$ . (Butler 2005, 34–35.)

Esikapitalistinen talous tarjoaa esimerkin tilanteesta ilman herramerkitsijää. Kuten sanottu, herruus ilmeni tuolloin pikemminkin ”ihmisten välisissä suhteissa”. Esikapitalistisessa kauppatavaroiden vaihdossa kukin kauppatavara on periaatteessa vaihdettavissa toiseen. Kauppatavarat toimivat toistensa arvon merkitsijöinä: tietty määrä jauhoja oli vaihdettavissa tiettyyn määrään nauloja, tietty määrä nauloja hevoseen. Jokainen merkitsijä (kauppatavara) saattoi representoida minkä tahansa muun merkitsijän (kauppatavaran) arvoa. Kapitalismissa sen sijaan yksi merkitsijä (raha) ottaa roolin kaikkien muiden merkitsijöiden (kauppatavaroiden) arvon mittarina; kaikki kauppatavarat lankeavat järjestykseen, merkitysketjuun suhteessa yhteen merkitsijään, rahaan. Kauppatavaroiden systeemin (”merkitsevän järjestelmän”) puitteissa esineet, so. kauppatavarat, alkavat ilmaista universaalia Arvoa, joka ei ole paikannettavissa esineen fyysisiin ominaisuuksiin (ns. ”käyttöarvoon”). ”Tähän saakka ei vielä kukaan kemisti ole löytänyt vaihtoarvoa helmessä tai timantissa”, kuten Marx (1974, 88) huomauttaa. Arvon ilmaiseminen juontuu siitä, että raha toimii kapitalistisen kauppatavaramaailman herramerkitsijänä: se kääntää

---

<sup>49</sup> Siitä, miten inhimillinen subjekti asettuu – tai on asettumatta – tähän kauppatavara-merkitsijöiden kenttään, tarkemmin alempana luvussa 3.2.4 *Tiedon ja uskon välinen kuilu – kauppatavarakierron tiedostamaton*.



satunnaisen kokoelman merkitsijöitä merkitykselliseksi kokonaisuudeksi. Tässä piilee rahan teologinen oikukkuus, sen ”jumaluus” kapitalismissa: Kapitalismin kauppatavarakierrossa raha varaa herramerkitsijän paikan suhteessa muihin kauppatavaroihin taaten näin merkityksen kentän ”mielekkyuden” (siitä yksinkertaisesta syystä, että kauppatavaroiden arvo ilmaistaan rahassa). Rakenteellisesti vastaavan paikan ottaa ”Jumala” uskonnollisen henkilön libidinaalisessa taloudessa. (Žižek 2008, 19.)

Näyttäisi siis siltä, että usko herruuteen – siihen, että kuninkuus on kuninkaan luonnollinen ominaisuus – on siirtynyt kauppatavaratodellisuuden toimivuuteen. Miten tämä liittyy meihin subjekteina? Keskeistä on, että me otamme osaa tähän kauppatavaroiden teologiseen todellisuuteen osallistumalla vaihtoon niin kuin kapitalismissa subjektit osallistuvat. Osallistumisemme kauppatavaravaihtoon todistaa – rituaalin tavoin – pysyvästä uskostamme herruuteen; nyt se tapahtuu vain toiminnan tasolla, riippumatta siitä, mitä ajattelemme tai tiedämme. Näyttäisi siltä kuin herruuden ja orjuuden olisi *torjuttu* ja ne olisivat siirtyneet ”esineiden välisiin suhteisiin” (Žižek 2005a, 46–47). Seuraava alaluku purkaa osiin tämän ajatuksen käytännön tason fetisismistä ja siihen liittyvästä uskomisesta.

### 3.3.3 Tiedon ja uskon välinen kuilu – kauppatavarakierron tiedostamaton

Mikä on subjektin rooli tässä yllä esitetystä merkityksellisestä rakenteesta, jonka kauppatavaroiden kierron logiikka muodostaa? Žižek (2005a, 52–56) erottaa ”uskomisen” ja ”tietämisen” kauppatavarafetisismien ideologisen ulottuvuuden hahmottamiseksi. Tietäminen<sup>50</sup> on tässä yhteydessä jotain tietoista, kyselylomakkeen tasoista tietoa, jonka subjekti egona tietää. Uskomisen puolestaan viittaa – kuten tullaan näkemään – tiedostamattoman rekisteriin, siihen, mikä tietämättämme konstituoivat meidät subjekteina. Kapitalismin kauppatavaroiden taikamaailmassa seikkailevat subjektit tietävät kyllä, että partikulaariset kauppatavarat eivät heijastele jotain ontologisesti itsenäistä ja abstraktia

---

<sup>50</sup> Tietäminen tässä kohden viittaa *imaginaariseen tietoon*, jota Lacan kutsuu *connaissance*ksi. Ikään kuin vastakohtana tälle on olemassa symbolista tietoa tai tietoa symbolisessa (*savoir*). Imaginaarinen tieto estää subjektin pääsyn tietoon symbolisessa, joka muodostaa subjektin tiedostamattoman totuuden. Imaginaarista tietoa leimaa egon hallitsevuus ja tietoisuus; symbolinen tieto puolestaan tuotetaan analysoitaessa subjektin suhdetta Toiseen.

universaalia arvoa, vaan tämä arvo on vain yksi kauppatavaran ominaisuus. Toisin sanoen porvarillinen arkitietoisuus tietää kyllä, että raha – universaalien arvon ilmaisija kapitalismissa – ei ole muuta kuin sosiaalisten suhteiden ilmaus ja että esineiden taustalla ovat ihmisten väliset suhteet; kukaan ei ole spekulatiivinen hegeliläinen tietämisen tasolla ja ajattele jonkin universaalien arvon materialisoituvan aina kussakin kauppatavarassa. Mutta ideologia toimiikin nimenomaan ”tekemisen” tasolla, siinä, että käytännössä, kauppatavaravaihdon aktissa, toimimme ikään kuin kauppatavarat ruumiillistaisivat maagisesti aina jonkin universaalien arvon. Ei siis auta vaikka lenkkimakkaraa ostaessani vakuuttelen itselleni, että raha on aivan samalla materiaalisuuden tasolla kuin sekin mitä ostan – raha siitä huolimatta suorittaa teologiset finessinsä universaalien arvon ruumiillistajana, sillä kauppatavaravaihdon muoto on tietoisuudestani riippumaton. Sosiaalinen todellisuus siis ”käyttäytyy idealistisesti”; illuusio on itse todellisuudessa, sosiaalisissa käytänteissä, ei ihmisten tietoisuudessa. Tällainen ylenkatsottu, sosiaalisessa todellisuudessa vaikuttava illuusio muodostaa tiedostamattomamme, sen, mitä lacanilaittain usein kutsutaan myös *Toisen diskurssiksi*. (Žižek 2005a, 52–56; 1997, 100–101.)

Kapitalismissa porvarilliset subjektit kokevat siis olevansa vapautuneita keskiaikaisesta lumeen maailmasta, joka nyt kuitenkin ilmaantuu uudelleen ”esineiden välisissä suhteissa”, torjuttuna oireena kauppatavarafetisistisen muodossa. Toisin sanoen esineet, *kauppatavarat uskovat puolestamme* muodostaen tiedostamattomamme. Kauppatavaravaihdon subjekteina olemme jakautuneita: tiedämme kyllä, ettei rahalla ole maagista ominaisuutta nimeltä ”arvo”, jota muut kauppatavarat sitten ilmaisevat, mutta olemme vaihdon aktissa ikään kuin pakotettuja toimimaan vastoin tätä (tietoista) tietoaamme. Tässä mielessä jatkamme uskon harjoittamista toiminnan tasolla. Taulukon muotoon laitettuna kauppatavaravaihdon subjektin fetisistinen jakautuneisuus voidaan kirjoittaa seuraavasti:

TAULUKKO 1: *Kauppatavarafetismin jakautunut subjekti*

Tietäminen (psykologisena tilana)	Uskominen (toiminnan taso)
Tietoinen ego	Tiedostamaton Toisen diskurssi
<i>”Tiedän, ettei Jumalaa / rahaa arvon universaalina ekvivalenttina ole olemassa...”</i>	<i>...”mutta toimin silti ikään kuin uskoisin Jumalan / rahan arvon universaalina olevan olemassa.</i>

Sikäli kun ajatellaan Jumalan olevan tietty funktio tai paikka merkitsevässä järjestelmässä (merkitsijän kentässä) – vieläpä välttämätön sellainen, jotta voisimme tulla osaksi sitä, mitä kutsutaan todellisuudeksi – voidaan huomata, että olemassaoloon kytkeytyy rakenteellisesti tietty uskonnollisuus. Niinkin arkisella tasolla kuin kauppatavaravaihdossa olemme merkitsevän rakenteen piirissä ja niin ollen altistettuja tietynlaiselle jumaluudelle – riippumatta siitä, luulemmeko olevamme valistuneita ateisteja vai emme. Toisen diskurssi, kauppatavaramuodon tiedostamaton on merkitsevä järjestelmä, jonka verhoilunappina raha herramerkitsijänä toimii tehden puhtaan ateistisesta positiosta ilmeisen hankalan saavuttaa. Toiminnan tasolla pysymme ”uskovaisina”, sillä kauppatavaravaihdon muoto pakottaa meidät jatkuvasti eräänlaiseen rituaaliseen todistamiseen (ks. Žižek 2005a, 57–58; 2006a, 22–39), joka toistuvasti antaa rahalle sen roolin ”Jumalana” (herramerkitsijänä). ”Jumala” (S<sub>1</sub>) tarkoittaa tässä teoreettisessa yhteydessä symboliseen järjestykseen välttämättä kuuluvaa (hallitsevaa) paikkaa, jonka mikä tahansa merkitsijä voi periaatteessa tulla täyttämään.

Ison Toisen toimivuus riippuu viime kädessä kieltä käyttävistä / kauppatavaravaihtoon osallistuvista subjekteista, jotka toimivat ikään kuin se olisi olemassa itsessään ja omaehtoisesti. Kuitenkin iso Toinen on olemassa vain siinä määrin kuin subjektit kohtelevat sitä aktuaalisena tunnustaen sen näin todella olemassa olevaksi – esimerkiksi käy jo mainittu kuningas, jonka kuninkuus perustuu feodaaliyhteiskunnan sosiaalisen rakenteen vaikutukseen. Ison Toisen ontologinen status on näin ollen paradoksaalinen. Toisaalta sitä ei ole olemassa, so. kuninkaan kuninkuus ei perustu kuninkaan itsensä ominaisuuksiin; toisaalta se toimii ikään kuin virtuaalisena entiteettinä, joka säätelee sosiaalista todellisuuttamme, koska arkipäivän toiminnassamme uskomme, että joku toinen uskoo kuitenkin isoon Toiseen, ja siksi mekin

toimimme ikään kuin iso Toinen todella olisi olemassa. Iso Toinen on itseään toteuttava ennustus. (Johnston 2007, 67–70.)

## 4 USKONNOLLISUUS, EGO JA NIIDEN LÄVISTÄMINEN

Tässä pääluvussa liitän uskonnon ja egon käsitteellisesti yhteen, minkä jälkeen lähestyn uskontoa ja uskonnollisuutta laajemmin käsitettynä Lacanin egopsykologiakritiikin ja neljän diskurssin teorian näkökulmasta.

### *4.1 Uskonto egoa konstituivana ilmiönä nykypäivänä*

Tässä luvussa nostan esiin yhden aspektin uskontoon liittyen, joka on ajankohtainen ja teoreettisen valituksen arvoinen. Uskonto on tietenkin termi, joka sulkee sisäänsä joukon kategorisesti täysin erilaisia ja ”yhteismitattomia” ilmiöitä ja asioita, mikä tekee siitä puhumisesta saati sen kritisoimisesta hankalaa. Tarkoituksena tässä tutkielman luvussa ei ole tyhjentävästi selittää uskontoa ilmiönä, vaan kiinnittää katse siihen, mikä näyttäisi olevan eräs keskeinen uskonnon merkitysulottuvuus nykyään, ja antaa tälle valitukselle teoreettinen pohja.

Perustan esitykseni kahteen pääasialliseen väitteeseen, joissa molemmissa *egon* käsite näyttelee pääroolia:

(1) Ego ei ole sovitteleva instanssi psyykeen ekonomiassa (kuten yleisesti ollaan taipuvaisia ajattelemaan), itselleen läpinäkyvä tietoisuus tai millään lailla ehdottomasti ”hyvä” asia, jonka vahvistaminen tai vaaliminen olisi normatiivisesti suotavaa; ego on sen sijaan, lacanilaisittain ilmaistuna, oiremuodostelma, joka perustuu torjunnalle. Kuta vahvempi ego, sitä enemmän torjuntaa (jotka palaavat ”oireen reaalisessa”).

(2) Uskonnon eräs keskeisimmistä merkityksistä nykypäivänä on tarjota egon rakennuspalikat: kuuluminen uskonnolliseen yhteisöön tyydyttää ihmisten

narsistisia tarpeita tarjoamalla joukkoon sulautumisen, erityisyyden ja ylemmyyden tuntemuksia.

Toista väitettä puran lacanilaisten käsitteiden avulla, kun taas ensimmäinen väite pohjautuu erityisesti psykoanalyttisesti ajattelevan Tamas Patakin (2007) teokseen *Against Religion*. Keskityn ennen muuta *uskontoon sellaisena ilmiönä, joka toimii yksilöille voimakkaana persoonallisuuden ilmauksena*. Ns. ”tapauskovaisuuden” – jonka voisi määritellä esimerkiksi uskonnolliseen yhteisöön kuulumiseksi vain tavan vuoksi ilman sen suurempia henkilökohtaisia sitoumuksia – voidaan toki tulkita olevan aina potentiaalisesti ”fundamentalismia”, voimakas persoonallisuuden ilmaus, mutta tätä tulkintaa en tässä luvussa lähde kuromaan kasaan. Selvää kuitenkin on, että eri uskonnot ovat viime aikoina kammenneet jalansijaa aina vain röyhkeämmin mitä tulee egon konstituutioon voimakkaan identifikaation kautta. Mainittakoon esimerkkeinä evankelinen liike Yhdysvalloissa, ääri-islamistiset liikkeet ja vaikkapa herännäisliikkeet Suomessa (lestadiolaisuus, helluntalaisuus, viidesläisyys nuorten keskuudessa jne...).

Aukaisen ensin Lacanin (esim. É: 585–646) ”egopsykologian kritiikin” pääsisällön keskittyen erityisesti egon käsitteen paikantamiseen. Tämän jälkeen muotoilen Patakia (2007) mukailleen uskonnon merkityksen egoa konstituivana ilmiönä.

#### **4.1.1 Lacanin ”paluu Freudiin”**

”Here one is liable to make errors of judgment in the conduct of the treatment – such as trying to strengthen the ego in many neuroses that are caused by its overly strong structure, which is a dead end.”(É: 322.)

Lacan ymmärsi teoriakehittelynsä ”paluuna Freudiin”. Hän suuntasi kritiikinkärkensä erityisesti aikansa ”egopsykologeihin” (mm. Anna Freud, Heinz Hartmann, Ernst Kris ja

Rudolf Loewenstein), joita hän syytti Freudin perinnön kesyttämisestä.<sup>51</sup> Nämä ”ego-psykologit” olivat Lacanin mukaan langenneet Freudin teorian liialliseen yksinkertaistamiseen, johon Freudin tyyli kirjoittaa osaksi heitä houkutteli. Seurauksena tästä ”latistamisesta” ei ollut vain psykoanalyttisen praksiksen latistuminen sopeuttamistekniikaksi, vaan uhkana oli myös koko psykoanalyttisen ajattelun alistaminen ”amerikkalaiselle elämäntavalle”. (Esim. É: 323–362, 381–399.)

Lacanin egopsykologiakritiikki kohdistui *autonomisen egon* käsitteeseen. Sen voidaan katsoa liittyvän mm. kysymykseen siitä, tiedämmekö todella itse, mitä teemme, mihin uskomme ja niin edelleen. Lacanin vastaus molempiin kysymyksiin on sanalla sanoen kielteinen. Ego ei ole itselleen läpinäkyvä. Hän muotoili näkemyksensä vastauksena nimenomaan sille psykoanalyttiselle tutkimus- ja hoitotavalle, jonka hän niputti termin ”egopsykologia” alle.<sup>52</sup>

Lacan siis hylkäsi kaikki käsitykset autonomisesta egosta ollen näin uskollinen – joskin omalla tavallaan – sille Freudin tunnetulle teesille, jonka mukaan ”ihminen ei ole herra edes omassa talossaan”. Egopsykologit sen sijaan tulkitsivat Freudin tekstejä tavalla, joka oikeutti heidät perustamaan psykoanalyttisen hoidon ja teorian käsitykselle autonomisesta egosta. Heidän mukaansa ego on *synnynnäinen* ja kehittyy pitkälti alueella, joka on vapaa konflikteista. Ego oli näin ollen aktiivinen toimija, välittäjä ulkoisen todellisuuden ja *Id*-impulssien välillä. Freudilta on löydettävissä monia muotoiluja sille, mitä ego on, ja niistä osa korostaa sen aktiivisuutta, ”sovittelijan” roolia, osan kuvatessa egoa objektin kaltaisena, passiivisena ja staattisena rakenteena.<sup>53</sup> Siinä missä egopsykologit korostivat ensin mainittua aspektia, nosti Lacan voimakkaasti esiin käsitystä egosta objektina, epäautonomisena toimijana. (Fink 2004, 38–43.)

---

<sup>51</sup> Lacanin egopsykologiakritiikin seuraamista hankaloittaa hieman se, että hän käyttää teksteissään paljon rivejä akateemisesta näkökulmasta tarkasteltuna melko turhamaiseen ”vihollisten” ivaamiseen ilman varsinaista sisältöä. Kaiken lisäksi Lacan ei mainitse nimeltä ”vihollisia” kuin poikkeustapauksissa.

<sup>52</sup> Pyrin antamaan tässä vain yleisluontoisen hahmotelman siitä, millaisia käsityksiä vasten Lacan muotoili oman kantansa ja millainen tämä kanta on. En ota kantaa esimerkiksi siihen, kuinka perusteltua Lacanin egopsykologiakritiikki on.

<sup>53</sup> Lisätietoja Freudin egokäsityksistä ks. Fink 2004, 41.

Anna Freudin (1966) – isänsä työn itseoikeutetun jatkajan – teos *The Ego and the Mechanisms of Defence* (joka julkaistiin ensimmäisen kerran 1936) toimi ikään kuin oikeutuksena sille, että egoa saatettiin tutkia psykoanalyttikkojen piirissäkin hyvällä omallatunnolla. Koska egoa katsottiin määrittävän sen autonomisuus suhteessa muihin psyykeen komponentteihin, voitiin sitä vihdoin psykoanalyysinkin piirissä tutkia itsenäisenä kohteena. Näin egopsykologit – nämä Freudin perinnön jatkajat – saattoivat alkaa tutkia kaikkia niitä asioita, joita psykologit olivat jo vuosikymmeniä tutkineet: miten lapset oppivat ja kehittyvät, miten he reagoivat erilaisiin kasvatustapoihin ja niin edelleen. Kaikki tämä oli mahdollista vain, koska egon katsottiin kehittyvän ”pitkälti psyykkisen konfliktin ulottumattomissa”<sup>54</sup>. (Fink 2004, 39–40.)

Kris, Hartmann ja Loewenstein (1946, 12) osoittivat tekstissään *Comments on Formation of Psychic Structure* halunsa muodostaa Freudin käsitteistä hallittavan teoriakokonaisuuden, joka voitaisiin esittää oppikirjamaiseen tapaan. Se, mikä oli tieteellisesti todettu vanhentuneeksi psykoanalyttiseksi tiedoksi, voitaisiin heittää samalla ranteenliikkeellä roskakoriin. Egopsykologit katsoivat Freudin toisen topografisen mallin psyykestä ylittävän ensimmäisen. Toisin sanoen Freudin kolmijako (**I**) *tiedostamaton – esitietoinen – tietoinen* oli heidän mukaansa vanhentunut, ja se tuli korvata tuoreemmalla triadilla (**II**) *Id – superego – ego*. Muun muassa tällä tavoin egopsykologit pyrkivät peittämään psykoanalyysin tosiasiaa sotkuisen historian. Lacan puolestaan pyrki lukemaan Freudin muotoiluja aina vastauksena niihin spesifeihin ongelmiin, joita Freud kohtasi harjoittaessaan psykoanalyysia. Toisin sanoen siinä missä egopsykologit pyrkivät synkronisoimaan Freudin teorian ja muodostamaan siitä selväpiirteisen totaliteetin, lähti Lacan liikkeelle Freudin tekstien kontekstualisoinnista ja epäjohdonmukaisuuksien mukaan lukemisesta tulkiten ne sisäisiksi itse teorialle<sup>55</sup>. (Fink 2004, 42, 44.)

---

<sup>54</sup> Fink viittaa Hartmannin ja Krisin (1945) tekstiin nimeltä *The Genetic Approach in Psychoanalysis*.

<sup>55</sup> Tämä ”uskollisuus” Freudin teorian epäjohdonmukaisuuksille on ymmärrettävää sitä taustaa vasten, että Lacan ajatteli jokaisen symbolisen rakenteen, jokaisen koherenttina itsensä esittävän (teoria)kokonaisuuden, olevan rakenteellisista syistä aina ”puomitettu”, ts. epätäydellinen, ”ei-kaikki”. Näin ollen psykoanalyysista(kaan) ei voi tehdä oppikirjamaista esitystä, kuten ”egopsykologit” halusivat. Tulkintani mukaan Lacan viittasi juuri totaliteetin muodostamisen rakenteelliseen mahdottomuuteen pitäessään kiinni siitä, että ”psykoanalyysi ei voi muodostaa maailmankuvaa”.



Psykoanalyttisen hoidon<sup>56</sup> tasolla Lacan määrittelee egopsykologian halveksuvaan sävyyn ”sopeuttamistekniikaksi”. Lähtöoletus siitä, että analyttikko parantaa ei niinkään sanoillaan kuin sillä, mitä hän on, osoittautuu kestävämmäksi ja eräänlaiseksi vallankäytön muodoksi. Analyttikon egon oletetaan olevan ”vahva” tai ”terve”, ja potilaan – egoltaan heikon – tulisi samastua analyttikkoonsa. Samastumisen ja sitä seuraavan egon vahvistumisen kautta potilaalle palautuu toimintakyky; toisin sanoen potilas on sopeutunut ympäristöön ja niin ollen parantunut. Lacan huomauttaa, että tällaisessa sopeuttamistekniikassa ympäröivä yhteiskunta ja sen olosuhteet otetaan annettuna, samoin kuin analyttikon ”terveys”. Näille oletuksille ei kuitenkaan ole perustaa muussa kuin tavassa ja totumuksessa; alistaessaan päämääränsä ympäröivän yhteiskunnan vaatimuksille (siitä, mikä on ”normaalia”, ”tervettä” jne.) psykoanalyysi latistuu sopeuttamistekniikaksi eikä voi muuta kuin tulla palvelleeksi yhteiskunnan *status quoa*. (É: 585–588, 590.)

Lacan (É: 597) viittaa Freudin tapaan järjestää analyttinen tilanne kritisoidessaan egopsykologian käsitystä analyysistä tilanteena, joka koostuu kahdesta egosta. Freud ei koskaan työskennellyt kasvokkain potilaan kanssa, mikä Lacanin mukaan implikoi, ettei Freudin perinnölle uskollisessa analyysissä ego puhuttele egoa, vaan sekä analyttikon että potilaan katse on suunnattu Toiseen, joka on ikään kuin kolmas osapuoli analyysissä. Tarkoitus ei voi olla potilaan (egon) sopeutuminen ympäristöön, vaan potilaan (*subjektina*) suhteen Toiseen purkaminen<sup>57</sup>.

#### 4.1.2 Ego oireena

Millä tavoin Lacan sitten käsittää egon? Ensinnäkään hän ei hyväksy käsitystä toisen topografian (*Id – superego – ego*) etusijaisuutta; se ei ylitä vanhaa kolmijakoa, kuten egopsykologit tuntuivat ajattelevan. Lacan lävistää tämän kehitykseen perustuvan oletuksen – joka oli johtanut tiedostamattoman laiminlyömiseen ja sen käsittämiseen yksioikoisesti biologisten viettien tyyssijana (tiedostamaton *Id*inä) – ottamalla käsitteen molemmista

---

<sup>56</sup> Ks. tarkemmin lacanilaisen psykoanalyttisen hoidon suuntaviivoista É: 585–646 (*The Direction of the Treatment and the Principles of Its Power*).

<sup>57</sup> Tästä lisää alla luvuissa 4.2.4 *Analyttikon diskurssi* ja 4.3. *Fantasian lävistäminen*.

topografoista muodostaen näin ikään kuin oman topografisen mallinsa. Nämä käsitteet ovat *tiedostamaton* ja *ego* (Fink 2004, 44.). Lacanin termein voidaan puhua Toisesta ja toisesta, mikä selkenee pian symbolisen ja imaginaarisen identifikaation eron selvittämisen yhteydessä. Finkiä (2004) mukaillen voidaan kirjoittaa allekkain seuraavat termit, jotka eivät ole täysin samastettavissa toisiinsa mutta joiden mukaisesti voidaan erottaa kaksi Lacanin rekisteriä:

<b>tiedostamaton</b>	–	<b>ego</b>
iso Toinen	–	toinen
symbolinen	–	imaginaarinen

Siinä missä vasemmanpuoleiset käsitteet (iso Toinen ja symbolinen) ilmaisevat siis jotain olennaisesti tiedostamattomaan kytkeytyvää, määrittävät oikealle puolelle asettuvat käsitteet (toinen ja imaginaarinen) egon piiriä. Tiedostamaton on symbolisen, kielen piiriin kuuluvaa, kun taas ego on alkujaan imaginaarinen konstruktio – myöhemmin yksilökehityksessä myös symbolinen. Nämä rekisterit eivät ole erillisiä, sillä Lacanin mukaan ”symbolinen orientoi ja sitoo imaginaarisia vaikutuksia” (É: 11, 40–41). Ego on imaginaarinen vaikutus, ja symbolisella on siis määrittävä rooli suhteessa imaginaariseen.

Lacan ei koskaan puhu egosta sovittavana instanssina, joka kamppailee kolmen tekijän – ulkoisen todellisuuden, *Idin* ja superegon – ristivedossa, paitsi kommentoidessaan muiden tekstejä (Fink 2004, 4). Pikemminkin ego on jotain, mikä muodostuu radikaalin vieraantumisen prosessissa.

Egon muotoutumisprosessin riippuvaisuus toisesta (imaginaarinen identifikaatio) ja Toisesta (symbolinen identifikaatio), on kuitenkin jäätävä egon itsensä pimentoon. Toisin sanoen ego säilyttää konsistenssinsa vain siinä määrin kuin se (väärin) tunnistaa itsensä autonomisena toimijana. Tässä mielessä Lacan menee niinkin pitkälle, että sanoo egon olevan *oire*: egon muotoutuminen noudattaa perustavalla tavalla samaa logiikkaa kuin oireenmuodostus.

Freudilainen oire pysyy, on olemassa, vain siinä määrin kuin sen aiheuttaman syyn logiikkaa ei tiedetä; sen olemassaolo edellyttää tietyn ei-tiedon, ja näin on myös egon, tuon oireen *par excellence*, kohdalla. (Žižek 2005a, 217.)

#### 4.1.3 Imaginaarinen ja symbolinen identifikaatio

Egon vieraantumisen prosessi liittyy olennaisesti yksilöpsykologisen kehityksen kannalta katsottuna ns. *peilivaiheeseen*, joka toimii Lacanille imaginaarisen identifikaation ja egon muotoutumisen matriisina. Tietyssä iässä (noin puolivuotiaana) lapsi kiinnostuu omasta peilikuvastaan nähdessään siinä lupauksen hallitusta ”kokonaisuudesta”, lihaskoordinaation kontrollista. Tähän ideaaliseen kuvaan lapsi samastuu, mikä merkitsee vieraantumista: tunnistan itseni (väärin) kuvassa. Erilaiset egojamme määrittävät imaginaariset identifikaatiot ovat läsnä läpi ihmiselämän. Myöhemmin kyse ei vain ole niinkään konkreettisesta peilikuvasta kuin toisista ihmisistä. Näemme toisissa itsemme tai idealisoidun kuvan itsestämme, sen, mitä haluaisimme olla<sup>58</sup>. Näin ollen imaginaarinen, egon muotoutumisen rekisteri, on potentiaalisesti aina myös kateuden, kilpailun, narsismin, vieraantumisen ja kaiken muun duaaliseen suhteeseen liittyvän temmellyskenttä. (Lacan 1991, 17; 1988, 76; É: 184–187.)

Jos imaginaarinen implikoi duaalisen suhteen, on symboliseen järjestykseen integroitumisessa kyse triadisesta suhteesta. Jos tarkastellaan symbolisen rekisterin merkitystä yksilöpsykologisen kehityksen kannalta, kyse on ns. Isän-nimen väliintulosta duaaliseen äiti-lapsi –suhteeseen. Lapsi huomaa, että on olemassa kolmaskin osapuoli, jolla on jokin rooli siinä, miten äiti on tai ei ole läsnä. Isän-nimi<sup>59</sup> on ennen muuta *symbolinen funktio*, instanssi, joka asettaa ”kiellon” ja estää pääsyn nautintoon (*jouissance*). (É: 278.)

Samalla Isän-nimen funktio asettaa saavuttamattoman nautinnon jälkikäteisesti; sitä ei ole ennen kuin se menetetään. Kuten niin monet asiat esimerkiksi ihmiskunnan historiassa,

---

<sup>58</sup> Mikä voi tapahtua myös siten, että näemme toisessa sen, mitä emme haluaisi olla – tai mitä rakastamme/vihaamme (itsessämme).

<sup>59</sup> Tarkemmin isän-nimen funktiosta (ja siitä, miten isän-nimi liittyy psykoosiin) ks. É: 531–584.

saavuttamaton nautinto syntyy sillä hetkellä, kun se menetetään. Esimerkiksi (monesti profasistiset) pyrkimykset ”palata vanhoihin hyviin aikoihin”, orgaaniseen yhteisöön, jossa jokaisella yksilöllä on oma selkeästi määritelty paikkansa, voidaan nähdä tällaisena mahdottoman *jouissance*n kaipuuna, yrityksenä herättää henkiin jokin menetetty, joka on tullut olevaksi – toisin sanoen retroaktiivisesti sijoitettu menneisyyteen – vasta symbolisaationsa hetkellä. Tätä orgaanista yhteisöä, jota kaivataan, ei ole ennen sen nimeämistä, ennen sen asettamista menneisyyteen retroaktiivisen merkityksenannon keinoin. Alati saavuttamattoman *jouissance*n tunteminen nahoissaan on siis symboliseen järjestykseen kuulumisen hinta, ja se edellyttää ns. symbolisen kastration – perustavanlaatuisen menetyksen kokemuksen – läpikäymistä. (Kurki 2004, 30; Žižek 1997, 10–13.)

Jos imaginaarisessa identifikaatiossa on kyse suoraan kuvaan samastumisesta, esimerkiksi siitä, että näkee itsensä ristillä kärsivässä Jeesuksessa, niin symbolisessa identifikaatiossa *subjekti samastaa itsensä sen paikan kanssa, josta käsin hän näyttää miellyttävältä, Toisen halun arvoiselta*.<sup>60</sup> (É: 667–685.) Kyse on siis Toisen katseesta. Samastuminen (sekä imaginaarinen että symbolinen) voi tietty tapahtua myös ”negatiivisesti”: en halua olla tuon toisen tai tuon toisen kaltainen / teen kaikkeni, jotten toimisi Toisen haluamalla tavalla (esim. arkkityyppinen ”kapinoiva teini”).

Erottelu imaginaarisen ja symbolisen identifikaation välillä voi edelleen havainnollistaa tarkastelemalla slovakialaisen lastenrunoilija Milan Rúfuksen (2005) runoa nimeltä *Runoilija rukoilee lasten puolesta*:

*”Ne eivät tiedä miksi,  
mutta ne tarvitsevat sitä paljon.  
Voi olla, että enemmänkin kuin leipää.*

*Jottei heillä olisi sydämessä tyhjä olo.  
Jotta heillä olisi aina iloa.*

---

<sup>60</sup> Imaginaarisen identifikaation yhteydessä Lacan (esim É: 667-685) puhuu *ideaaliegosta*, symbolisen identifikaation yhteydessä *egoideaalista*.

*Jotta heillä olisi pehmeä olo  
kuin äidin sisällä.*

*Kun asiat, joita emme tunne, satuttavat,  
silloin jokainen lapsi, pelokas kuin peura,  
saisi tuntea päänsä päällä lämpimän käden.*

*Jumala,  
sellaista kämmentä ihmispienokainen pyytää Sinulta.  
Aikana, kun ei edes vielä tiedä, Kuka sinä olet.”*

Kysymys kuuluukin: missä valossa ja ketä ”varten”, kenen katseelle lapset esitetään runossa? Lapset ovat viattomia ja tietämättömiä: ”*Ne eivät tiedä miksi...*”, ”*...kun ei edes vielä tiedä...*”. Juuri tämän vuoksi kyse ei ole lasten runosta: vain ja ainoastaan ”tietävän”, korruptoituneen aikuisen perspektiivistä lapset ovat tällaisia – nimittäin tietämättömiä, viattomia jne. Vain aikuisen katseelle, aikuisen fantasia-puitteissa lapset ovat herttaisia, tietämättömiä, viattomia. Samaan voi törmätä esimerkiksi Charles Dickensin romaaneissa, joissa ”tavalliset ihmiset” ja köyhät lapset esitetään samalla tavoin jokseenkin romantisoidussa valossa. Kysymys onkin taas kerran: kenelle dickensiläiset (köyhät) lapset näyttäytyvät sellaisina kuin he kuvataan, kenen katseelle kaikki on lavastettu? Vastaus kuuluu: tietenkin korruptoituneen vallan katseelle. Tässä mielessä esimerkiksi Chaplinin elokuvat, joissa lapset näyttäytyvät ilkkumisen, kiusaamisen, vähättelyn jne. objekteina, ovat paljon teeskentelemättömämpiä, rehellisempiä kuin Rúfuksen runon lapsikuva tai dickensiläinen lapsi. Chaplin asettaa näyttämölle sen, *mitä lapset ovat toisille lapsille* (ks. Žižek 2005a, 107.).

Rúfuksen runon puhuja asettaa siis itsensä sellaisen katseen paikalle, johon hän olettaa ja toivoisi ”viattomien” ja ”turvaa kaipaavien” lasten vastaavan. Viimeisessä säkeessä runon puhuja paljastaa myös oman symbolisen identifikaation pisteen, ”Jumalan”, jonka katseelle puhuja itse haluaa olla miellyttävä (lapsirakas, välittävä, alistuva pyytäessään palvelusta lasten puolesta jne.). Näin ollen runosta on erotettavissa kaksi symbolisen identifikaation mekanismeja:

- 1) ”lapsi” → *runon puhuja*
- 2) *runon puhuja* → ”Jumala”

Nuoli merkitsee symbolisen identifikaation operaatiota eli vastaa kysymykseen: kenen katseelle haluan olla miellyttävä, kenen *Toisen* haluun haluni perustuu?

#### 4.1.4 Uskonto reaktionarisena vastauksena symbolisen auktoriteetin murenemiseen

”Herramerkitsijä on ilmiselvästi menettänyt synteettisen vaikutuksensa. Ei kauaakaan aikaa sitten  $S_1$  antoi meille takeen, että ’on olemassa yksi’, *Il y a de L’Un*,  $S_2$ -merkitsijöiden moninaisuudesta huolimatta. Tämä ei päde enää, päinvastoin. Kasvava joukko lapsia ei kirjaimellisesti tiedä, minkä yhteisen nimittäjän alle heidän olisi asetettava. – He ovat anonyymeja yksilöitä ja etsivät epätoivoisesti samastumisankkureita.” (Verhaeghe 2010, 36.)

Kuten Rúfuksen runossa on läsnä symbolisen identifikaation etsintä, niin samoin nykyään uskonnon tehtävä on usein herättää henkiin ”paluu vanhoihin hyviin aikoihin”, jolloin symbolinen auktoriteetti oli vielä voimissaan. Uskonnon nykyään voi nähdä osaltaan vastauksena symbolisen auktoriteetin vallan murentumiseen ja siitä seuraavaan postmoderniin ”juurettomuuteen”. Imaginaarisen *simulacran* hämmentämä subjekti kaipaa varmuutta symbolisen tasolta, Herran/Toisen, *jolle* olla (ks. Žižek 1997, 127–167). Tässä piilee eräs uskonnon suosion syy nykyään: se tarjoaa libidinaalisesti tyydyttävän varmuuden, (valheellisen) lupauksen paluusta ”menetettyyn”, symbolisen identifikaation pisteen.<sup>61</sup> Johtajan karismaan perustuvat uskonnolliset liikkeet ovat vain jäävuorenhuippu tästä tendenssistä.

---

<sup>61</sup> Symbolisen tason libidinaalisesti tyydyttävän varmuuden (identifikaation pisteen) lisäksi uskonnot tarjoavat tunnetusti kiihottavan samastumiskuvaston imaginaarisella tasollakin. Esimerkiksi Mel Gibsonin ohjaama *Passion of the Christ* (2004) perustaa suosionsa mässäilyyn kristinuskon kärsimyskuvastolla.

Tamas Patakin (2007, 5) mukaan uskonto on nykyään enemmän kuin koskaan vastaus kaipuuseen *kuulua johonkin*: kyse on ennen muuta erosta, erottautumisesta, identiteetistä. Vaikka uskontojen sisälläkin voi olla suuria näkemys- ja uskomuseroja, ei jäsenyys uskonnollisessa yhteisössä nykyään kompastu siihen, uskooko subjekti (tietoisuuden tasolla) yhteisön virallisesti tunnustamiin opinkappaleisiin vai ei. Kuuluminen on keskeisempää kuin doktriinin allekirjoittaminen. Subjekti voi vallan mainiosti olla uskomatta ylläpitämällä etäisyyttä doktriiniin ja antaa näin Toisen (instituution, yhteisön, jonkun joka edustaa yhteisöä) tavallaan uskoa puolestaan. Tällöin subjekti ei tiedä, että tosiasiaassa hän uskoo siinä määrin kuin itse osallistuu yhteisöön – kuulumalla siihen, ottamalla osaa rituaaliin, identifioitumalla siihen ja niin edelleen.<sup>62</sup> (Žižek 1997, 113–115.)

Patakin (2007) uskontokritiikki perustuu väitteeseen siitä, että uskonnolliseen yhteisöön kuulumisen syyt ovat pääosin tiedostamattomia eivätkä niinkään rationaalisesti perusteltavissa. Uskonnolliset uskomukset, rituaalit jne. ovat tiedostamattomien toiveiden ja fantasioiden ilmaisuja. Pataki ei siis käsittele esimerkiksi kysymystä Jumalan ontologisesta statuksesta, kuten naturalistiset uusateistit tekevät. Kyse ei ole siitä, onko Jumala olemassa vai ei (tai ovatko uskonnolliset uskomukset ”totta” vai ei), vaan siitä, mikä saa ihmiset uskomaan ja kuulumaan uskonnolliseen yhteisöön. (Pataki 2007, 7–8.)

Mitä tulee näiden tiedostamattomien syiden erittelyyn, jonkinlaisena kattokäsitteenä Pataki tuntuu pitävän ”narsistista tyydytystä”, joka vahvistaa egoa. Uskonnosta ammennettavia narsistisen tyydytyksen muotoja ovat muun muassa itsetunnon ylläpitäminen, syyllisyyden ja häpeän tukahduttaminen<sup>63</sup>, piilotetun vihan ja kateuden ilmaiseminen sekä erityisyyden, ylemmyyden ja kuulumisen toiveiden täyttäminen. Uskonnot ovat Patakin mukaan nykyään erikoistuneet vastaamaan juuri tällaisiin toiveisiin. (Pataki 2007, 15–16.)

---

<sup>62</sup> Slavoj Žižek (ks. esim. 2005a, 2007) käyttää luentaansa kauppatavarafetisismistä usein tällaisen uskomisen matriisina, jossa subjekti *tietää* kyllä, että ei-X (persoonallista Jumalaa ei ole olemassa) mutta *toimii* silti ikään kuin X (persoonallinen Jumala on olemassa). Erottelu on siis tietämisen (tietoisuuden) ja toiminnan (Toisen, tiedostamattoman) tasolla.

<sup>63</sup> Miksei myös niiden ruokkiminen?

Sen lisäksi, että uskonnot yksinkertaisesti vastaavat tällaisiin ”narsistisiin toiveisiin” egoa näin vahvistaen, ne myös osallistuvat vahvasti tällaisten toiveiden konstituution. Tämä johtuu siitä, että uskontoihin perustuvat näkemykset ja käytänteet koskettavat ihmisiä jo hyvin varhaisella iällä. Jumalan omnipotentin hahmon ilmaantuminen psyykeen ekonomiaan on Patakin (2007) mukaan jatkumoa varhaislapsuuden narsismille, joka perustuu illuusioon *omasta* kaikkivoipaisuudesta. Lapsi vaatii äidin (tai ensisijaisen hoitajan) jatkuvaa läsnäoloa, ja myöhemmin, kun käsittää tämän olevan mahdotonta, lapsen on vähintään *tiedettävä*, missä äiti on. ”Tietäminen” tapahtuu fantasian avulla, jolloin illuusio omnipotenssista voi edelleen kukoistaa; hallitsen kaikkea ajattelun, fantisoinnin keinoin. Pian kaikkivoipaisuuden kuvitelman (vrt. käsitys egon autonomisuudesta) on kuitenkin väistytävä, sillä ”elämän kovat tosiasiat” tulevat vastaan. Projektion mekanismi – symbolinen identifikaatio – kuitenkin voi pelastaa tehokkaasti tältä loukkaukselta egon narsismia kohtaan. Asettamalla ”tuonpuoleisen” omnipotentin ja idealisoidun entiteetin subjekti voi paikata sen perustavan haavan, jonka oman kaikkivoipaisuuden menetys aiheutti. ’Jumalasta’ tulee näin ollen se paikka, jolle minä itse voin näyttää arvokkaalta (”Jeesus kulkee vierelläni.”). (Pataki 2007, 59–64.)

Uskontojen eräs keskeinen merkitys piilee nykyään siinä, että ne pystyvät tarjoamaan symbolisen auktoriteetin paluun. Tämä paluu on erityisen kaivattu asia jatkuvassa epävarmuudessa ja ”kodittomuudessa” rypevälle postmodernille subjektille, jonka tilaa Verhaeghe (2010, 36) kuvaa tämän alaluvun alun sitaatissa. Libidinaalisesti tyydyttävänä (symbolisen) varmuuden tyssijoina uskonnot (niiden yhteisöt, käytännöt, rituaalit, uskomusjärjestelmät jne.) ovat vastaus subjektin alkuperäisen hämmennyksen tilaan – kysymykseen ”Mitä Toinen haluaa minulta?”. Tällä tavoin uskonnot peittävät ”alkuperäisen haavan”, subjektin \$:nä. Lacanin mukaan tämä peittäminen on samanaikainen prosessi egon syntymisen kanssa. Ego ikään kuin käy yksiin fantasiamuodostelman omnipotentista Jumalasta kanssa, joka pelastaa kuvitelman egon autonomisuudesta. Toisin kuin useimmissa psykoanalyttisissä suuntauksissa Lacan ei, kuten jo yllä mainittu, katsonut hoidon päämääränä olevan egon vahvistaminen, vaan päinvastoin subjektin oman fantasian lävistämisen (Lacan 1977, 273).



## 4.2 Neljän diskurssin teoria ja uskonnollisuus

Lacan muotoili neljän diskurssin teoriansa 17. seminaarissaan<sup>64</sup>. Perimmäisenä motiivinaan hänellä oli erottaa psykoanalyttinen diskurssi muista ja näin paikantaa sen erityisyys. Lacanin mukaan perustavia diskursseja – jotka ilmaisevat kukin tietynlaisen sosiaalisen sidoksen ja sitä vastaavan subjektiivisuuden muodon – on neljä: *herran*, *hysterikon*, *yliopiston* ja *analyytikon*. Diskurssi voi Lacanin (2007, 12) mukaan olla olemassa ilman sanoja tai puhetta, jotka ovat aina enemmän tai vähemmän ajasta tai paikasta riippuvaisia; diskurssi on välttämätön rakenne, joka edeltää jokaista lausumisaktia ja määrittää niitä.

Uskonnot voivat ottaa käyttöönsä varmasti minkä tahansa näistä diskursseista (jopa emansipatoriseksi kuvaillun analyytikon diskurssin), mutta nykypäivänä uskonnolliset liikkeet ovat erikoistuneita vastaamaan hysterikon kysymykseen. Hysterikko – joka on ennen muuta yliopistodiskurssin tuote (kuten alla selviää) – etsii Lacanin mukaan herraa (kysymyksellään ”Mitä Toinen haluaa?”), ja väitteeni on, että uskonnot tarjoavat sellaisen joko Jumalan tai karismaattisen johtajan hahmossa. Uusateistisen positio puolestaan – näin tulkitseen alla luvussa 4.3.2 – on paradigmaattinen esimerkki yliopistodiskurssista, joka on aina tiedostamattaan jonkin herruuden palveluksessa, eräänlainen herran diskurssin peitelty muoto, kuten Lacan (2007, 183) sen määrittelee.

Kukin diskursseista muodostuu neljän position ja neljän termin ympärille. Termit kiertävät vastapäivään kunkin termin täyttäessä eri diskurssissa eri position. Termit ovat:

S<sub>1</sub>, eli herramerkitsijä

S<sub>2</sub>, eli tiedon ketju tai kaikki muut merkitsijät

\$, eli subjekti haluavana, ”puutteen subjekti”

a, eli halun objekti-syy

---

<sup>64</sup> Alkup. *L'envers de la psychanalyse* (1969-1970).

Positioita, jotka pysyvät paikallaan, Lacan (2007, 169) kuvaa seuraavin termein:

<u>toimija</u>	→	<u>toinen/työ</u>
totuus		tuote

KUVIO 5: *Neljän diskurssin teorian positiot.*

#### 4.2.1 Herran diskurssi

Neljästä diskurssista perustavin on herran diskurssi. Tätä Lacan perustelee yhtäältä historiallisilla syillä, toisaalta sillä, että se ilmaisee subjektiksi tulemisen perustavan matriisin. Muut diskurssit artikuloidaan herran diskurssista lähtien. Herran diskurssi pohjautuu Hegelin (1977) herran ja orjan dialektiikkaan. (Lacan 2007, 20–23; Fink 1997, 130.)

Herran diskurssi kirjoitetaan algebrallisten termien avulla seuraavalla tavalla (Lacan 2007, 29):

<u>S<sub>1</sub></u>	→	<u>S<sub>2</sub></u>
\$		a

KUVIO 6: *Herran diskurssi.*

S<sub>1</sub> on dominantin paikalla. Se nimeää herra(merkitsijä)n, joka on luonteeltaan järjetön siinä mielessä, ettei herruudelle ole perustaa muussa kuin siinä itsessään. Toisin sanoen valta on pohjimmiltaan tautologista: ”Asia on niin, koska sanon, että se on niin.” Herra kohdistaa käskynsä orjalle, joka varaa herran diskurssissa tiedon, S<sub>2</sub>, paikan. Orjalla tietoa, sillä se – raataessaan herran hyväksi – oppii asioita. Orjalla on niin kutsuttua *savoir-fairea*, tietoa siitä, miten tuotetaan hyödyllisiä asioita. Herran ei tarvitse puolestaan välittää tästä tiedosta mitään: kaikki on hyvin niin kauan kuin herra saa käsiinsä orjan tuottamia kulutustavaroita. (Lacan 2007, 20; Fink 1997, 131; Hegel 1977, 111.)

Objekti pikku a, oikealla alhaalla merkitsee orjan *savoir-faire*n avulla aikaansaamaa tuotetta. Tämä tuote on samalla orjalle menetys, hänen työnsä lisäarvo, jonka herra häneltä riistää omaan käyttöönsä. Paikka alhaalla vasemmalla on kussakin diskurssissa *totuuden* paikka, johon herran diskurssissa sijoittuu puomitettu subjekti \$. Totuus herrasta on, että hänkin on kastroitu osaksi merkitsevää järjestelmää; herra on kielen subjekti, kuten kuka tahansa muu, ja siten hänen halunsa on symbolisen kastraation kautta artikuloituvaa. Säilyttääkseen valta-asemansa herran on piilotettava tämä totuus hallitsemastaan diskurssista – se, että herra itse ei ole onnipotentti vaan tarvitsee orjansa tyydyttääkseen halunsa. Halu implikoi puutteen, joka on sopimaton herruuteen assosioitavaksi. Näin ollen herra piilottaa itsensä subjektina \$, joka on totuus hänen olemisestaan. Orja ei ole muuta kuin valeasuinen herra, sillä viime kädessä – Lacan huomauttaa – hän tietää herran halun jo ennen herraa ja pitää näin yllä herruuden diskurssia. (Lacan 2007, 21; Fink 1997, 131.)

#### 4.2.2 Yliopistodiskurssi

Siinä missä herran diskurssi viittaa historiallisesti moderniin hallitsijaan<sup>65</sup> (Žižek 2006, 298), kuvaa ns. yliopistodiskurssi jotain, mikä syntyi vastauksena herran diskurssin kestämyyteen valistuksen ideaalien edessä. Yliopistodiskurssi – jota voisi nimittää nykyään hallitsevaksi diskurssin muodoksi (ks. Verhaeghe 2009, 77–111) – pakenee herran diskurssin mutta tulee viime kädessä vain palvelleeksi jotain herruutta tiedostamattaan. Nimestään huolimatta se ei ole sidottu yliopistoon instituutiona.

Yliopistodiskurssissa termit pyörähtävät neljänneskäännöksen<sup>66</sup> vastapäivään:

---

<sup>65</sup> Žižek (2006, 298) sijoittaa herran diskurssin historiallisesti modernin subjektiviteetin alkupisteeksi, josta esimerkkinä toimii ”Aurinkokuningas” Ludvig XVI. Lacan (1997, 23) niin ikään erottaa tämän ”hegeliläisen herran” antiikin herrasta.

<sup>66</sup> Lacan puhuu seminaarissaan (*The Other Side of Psychoanalysis*) usein tämän neljänneskäännöksen merkityksellisyydestä, joka ei tosin lukijalle aukene erityisen nopeasti. Jätän tämän marginaaliselta tuntuvan kysymyksen neljänneskäännöksestä käsittelemättä.

$$\begin{array}{ccc} \underline{S_2} & \rightarrow & \underline{a} \\ S_1 & & \$ \end{array}$$

KUVIO 7: Yliopistodiskurssi.

Dominoivalla paikalla on nyt  $S_2$ , jota Lacan aluksi kutsuu hieman yllättäen *byrokratiaksi*. Yliopistodiskurssi on ”tiedon tyrannia”.  $S_2$  puhuttelee – tai pikemmin kohdistaa toimenpiteensä –  $a$ :han, ”ihmismateriaan”, jota se pyrkii hallinnoimaan.<sup>67</sup> Tämä byrokraattisen hallinnon muoto tuottaa kastroituja subjekteja \$, joiden halut artikuloituvat tämän modernin ja kapitalismille ominaisen diskurssin puitteissa. Totuus – kuviossa 7 jälleen alhaalla vasemmalla – yliopistodiskurssista on  $S_1$ , mikä tarkoittaa, että se on aina piilevästi jonkin herruuden palveluksessa.<sup>68</sup> Byrokratia, filosofia, tiede – minkä sijoitammekin  $S_2$ :n paikalle – on viime kädessä vain jonkin herruuden muodon oikeutus. Esimerkiksi tiede  $S_2$ :na palvelee usein kapitalistista tuotantoa  $S_1$ :nä. (Lacan 2007, 30–32; Fink 1997, 132–133.)

Kyse on historiallisesta siirtymästä orjan tiedosta, joka luonteeltaan käytännöllistä, herran tietoon, joka esittää itsensä universaalina ja herruudesta vapaana. Lacanin mukaan filosofia varusti herran *halulla tietää*. Ennen filosofiaa herran ei tarvinnut tietää mistään mitään: orja tiesi kaiken tarvittavan tyydyttäen herran halun jo ennen kuin se ehti herätä. (Lacan 2007, 34–35.)

#### 4.2.3 Hysterikon diskurssi

Jos herran diskurssi ja yliopistodiskurssi kytkeytyvät toisiinsa historiallisesti, niin sama pätee kahteen jäljelle jäävään diskurssiin. Hysterikon ja analyytikon diskurssi liittyvät vahvasti

<sup>67</sup> Lacanin mukaan (2007, 206) Neuvostoliitto (vuonna 1969) oli yliopistodiskurssin ylivaltaa puhtaimmillaan.

<sup>68</sup> Esimerkiksi Lacan itse tapaa käyttää oppi-isänsä Freudin tapauksertomuksia ikään kuin niillä olisi erityisenkin suuri todistusvoima (esim. ikään kuin kaikkien psykoottisten pitäisi mahtua siihen skeemaan, jonka Schreberin tapaus meille tarjoaa) paeten näin yliopistodiskurssin suojiin.

konkreettiseen psykoanalyttiseen tilanteeseen, joka edellyttää, että potilas kulkee läpi hysteerikon position.<sup>69</sup> (Lacan 2007, 33.)

Hysteerikon diskurssin Lacan (esim. 2007, 43) kirjoittaa seuraavalla tavalla:

$\$$       $\rightarrow$       $S_1$   
a                  $S_2$

KUVIO 8: *Hysteerikon diskurssi.*

Dominoivaksi on noussut subjekti puutteena, haluavana olentona, jota kutsutaan hysteerikoksi. Hysteerikko kohdistaa tiedustelunsa herralle (analyttikko, opettaja, herra tai mikä tahansa auktoriteettiasemassa suhteessa hysteerikkoon oleva) pyrkien saamaan ensin hänet tuottamaan tietoa  $S_2$ . Tämän tiedon puutteellisuutta, epätäydellisyyttä hysteerikko sitten alkaa jahdata. Toisin sanoen hysteerikko koettaa saada herran ( $S_1$ ) kiinni itse teosta: joko herralla ei ole selitystä kaikkeen tai jotkin hänen perustelunsa ontuvat. Historiallisesti tarkasteltuna hysteerikko – vaatiessaan saada aina vain lisää tietoa – on myös tieteen kehitysaskelten takana. (Fink 1997, 133–135.)

Analyttisessä tilanteessa potilas hysteerikkona puhuttelee analyttikkoa ( $S_1$ ), jonka hän olettaa tietävän totuuden oireistansa. Tällä tavoin analyttikko toimii ”*subjektina, jonka oletetaan tietävän*” (Žižek 2004, 257), silloinkin kun hysteerikko-potilas pyrkii tiedusteluillaan kyseenalaistamaan analyttikon aseman  $S_1$ :nä. Analyttikon on Lacanin (2007, 35) mukaan kuitenkin kieltäytyttävä vastaamasta hysteerikko-potilaan vaateisiin: hän ei saa toimia automaattina ( $S_1$ :nä), joka suoltaa vastauksia potilaan ongelmiin tai antaa yksinkertaistavan diagnoosin potilaan tilasta.<sup>70</sup>

---

<sup>69</sup> Olipa kyse sitten pakkoneuroosista, fobiasta tai perversiosta, potilas omaksuu Lacanin mukaan nimenomaan hysteerisen aseman analyttisessä tilanteessa (Fink 1995, 136).

<sup>70</sup> Verhaeghe (2009) kirjoittaa kriittisesti DSM-järjestelmään tukeutuvasta psykodiagnostiikasta neljän diskurssin teorian näkökulmasta. Hänen mielenkiintoinen perusväitteensä on, että psykodiagnostiikan nykypraksis pakenee rakenteellisia antinomioitaan yliopistodiskurssin suojiin.

Viime kädessä hysteerikko etsii siis herraa, jotain merkitsijää, joka antaisi varmuuden hänen olemiselleen (Lacan 2007, 129–130). Tähän kategoriaan mahtuvat niin vuonna 1969 Pariisin kaduilla protestoivat nuoret<sup>71</sup> (Lacan 2007, 207) kuin mitkä tahansa muutkin ”Jumalaansa” etsivät subjektit. Uskontojen voidaan näin ollen katsoa potentiaalisesti vetoavan hysteerikkoihin, sillä edellinen tarjoaa hyvin selkeässä muodossa sen, mitä jälkimmäinen etsii.

#### 4.2.4 Analyytikon diskurssi

$$\begin{array}{ccc} \underline{a} & \rightarrow & \underline{\$} \\ S_2 & & S_1 \end{array}$$

KUVIO 9: *Analyytikon diskurssi.*

Analyytikko toimii potilaan halun objekti-syynä (a) yrittäen paikantaa potilasta jakautuneena subjektina. Analyytikko kohdistaa huomionsa siihen, milloin potilas näyttäytyy jakautuneena, haluavana \$:nä; toisin sanoen hän huomioi virhesanonat, kielenlipsautukset, puheen keskeytykset ja muut seikat, jotka paljastavat jotain potilaan halusta. Vapaassa assosiaatiassa potilas tuottaa tiedostamattaan ne herramerkitsijät, jotka määrittävät hänen olemistaan. Esimerkiksi voi olla, että potilas kompastelee jatkuvasti jonkin erisnimen kohdalla. (Lacan 2007, 38; Fink 1997, 135.)

Totuus analyytikon diskurssissa on tieto  $S_2$  – joskaan kyse ei ole samankaltaisesta tiedosta kuin esimerkiksi yliopistodiskurssissa. Analyysitilanne tuottaa tietoa *tiedostamattomasta*, niistä merkitsijöistä, jotka ovat määrittäneet ja hallinneet potilasta hänen selkensä takana. Lacanin mukaan analyytikon diskurssi on historiallisesti poikkeuksellinen ja se voidaan nähdä emansipatorisena. Analyytikon diskurssin päämääränä on fantasian lävistäminen, joka on yhtenevä egosta eroon pääsemisen kanssa. (Fink 1997, 136.)

---

<sup>71</sup> Lacanin tunnettu ja tietynlaisesta konservatismista kielivä vastaus hänen seminaarinsa keskeyttämään saapuneille protestoijille oli: ”Vallankumouksellisia etsitte uutta herraa. Sellaisen tulette saamaan.”

### **4.3 Fantasian lävistäminen**

Imaginaaristen ja symbolisten identifikaatioiden prosesseissa muovautuva ego on fantasiamuodostelma, jonka lävistämisen Lacan nimesi psykoanalyttisen prosessin päämääräksi. Ego on – teknisesti ilmaistuna – se aines, joka peittää subjektin \$:nä; egomme estää meitä pääsemästä käsiin haluamme (\$), joka on symbolisen rekisterissä määrittynyt ja tiedostamaton. Tämän vuoksi Lacan kirjoittaa neljän diskurssin teoriassa analyytikon diskurssin yläpuolen ”a → \$”: analyttikko toimii liikkeellepanevana voimana, halun objektisyynä, joka puhuttelee potilasta nimenomaan haluavana, tiedostamattoman subjektina, eikä tietoisena egona (ks. É: 53, 585–646).

Tällä tavoin se psykoanalyttinen prosessi, jonka Lacan hahmotti ja jota hän harjoitti, on vastakkainen sille, minkä olen paikantanut uskonnon erääksi keskeiseksi funktioksi nykyään: siinä missä uskonnot vetoavat ihmisiin tarjoamalla identifioitumisen pisteitä ja siten egon rakennusaineiksia, siinä lacanilainen psykoanalyysi pyrkii lävistämään egon, joka on ennen muuta fantasiamuodostelma. Lacan (ks. esim. É: 816–816) ei kuitenkaan tarkoita fantasialla yksinkertaisesti jotain vääristynyttä kuvaa todellisuudesta, vaan kyse on tätä arkipuheen käsitystä perustavammasta asiasta.

#### **4.3.1 Fantasian käsite**

Lacanin mukaan fantasia ammentaa *imaginaarisen* muotonsa ympyrän täydellisyydestä. Samalla fantasia on aina fantasia seksuaalisuhteesta, kahden erillisen (esimerkiksi mies ja nainen) täydellisestä yhteensulautumisesta. Imaginaarisessa rekisterissä fantasia liittyy näin ollen kokonaisuuteen ja harmoniaan. Olemme taipuvaisia ajattelemaan, että egomme (minuutemme) on suhteellisen pysyvä ja muodostaa kokonaisuuden. Fantasiamuodostelma egosta saa alkunsa peilivaiheessa tunnistaessamme itsemme peilikuvassa, jossa näemme lupauksen hallitusta lihaskoordinaatiosta (ks. yllä 4.1.3 *Imaginaarinen ja symbolinen identifikaatio*).

Symbolisen rekisterin kannalta tarkasteltuna fantasia ei synny vastauksena jonkin halun<sup>72</sup> tyydyttämisen mahdottomuuteen; toisin sanoen se ei tässä teoreettisessa kontekstissa tarkoita halun tyydyttämistä hallusinatorisella tavalla. Pikemminkin fantasia tarjoaa halumme koordinaatit, ja näin kirjaimellisesti *opettaa meille, kuinka haluta*. Tarkemmin sanottuna fantasia tarjoaa ”skeeman”, lavastetun näyttämön, jonka mukaisesti juuri tietyt objektit voivat tulla halumme objekteiksi. Fantasia ei näin ollen ole vääristynyt kuva todellisuudesta vaan pikemminkin muodostelma, jonka kautta se, mitä kutsumme todellisuudeksi, rakentuu. (Žižek 1997, 7–8; É: 815–816.)

Fantasiassa on siis myös aina symbolisen rekisteriin kuuluva ulottuvuus. Sen perustavin funktio on peittää puute isossa Toisessa (Lacan 1991, 119–120). Fantasia on vastaus *Toisen* halun käsittämättömyyteen. Se halu, jonka fantasia lavastaa, ei, kuten Žižek (1997, 8–10) korostaa, ole subjektin omaa vaan nimenomaan *Toisen* halua; toisin sanoen halun perustavin kysymys ei ole ”Mitä *minä* haluan?”, vaan ”Mitä *Toinen* haluaa minulta?”.<sup>73</sup> Tämä kytkee fantasian käsitteen egon muotoutumiseen symbolisen identifikaation prosessissa (ks. alaluku 4.1.3 *Imaginaarinen ja symbolinen identifikaatio*): symbolisessa identifikaatiossa kyse on juuri vastaamisesta Toisen haluun – ”Millaisena olen Toisen halun arvoinen?” (É: 815).

Esimerkkinä (poliittis-ideologisesta) fantasiasta toimii natsidiskurssiin kuuluva paranoia ”juutalaisten juonesta”, joka on nimenomaan fantasmaattinen yritys vastata kysymykseen, mitä yhteisö (iso Toinen) haluaa minulta. Juutalaisen ideologisen hahmon kautta voidaan pelkistää historiallisesti monimuotoinen ja vaikeaselkoinen tilanne. Esimerkiksi Saksassa 1930-luvulla natsidiskurssin otettua vallan oli mahdollista palauttaa kaikki sosiaalinen vääryys yhteen ainoaan merkitsijään – ”juutalaiseen”, joka toimi nimenomaan herramerkitsijänä natsi-Saksan ideologisessa ilmastossa. Kulttuurissa kytenyt monisyinen ahdistus sai sosiaalisesti hyväksytyyn purkautumisväylän, kun identiteetti oli mahdollista muodostaa juutalaisen hahmoa – vihollista – vasten. (Žižek 1997, 9.)

---

<sup>72</sup> Halu, kuten mainittu, on Lacanin mukaan aina jotain symbolisen piiriin kuuluvaa.

<sup>73</sup> Lacanilaisesti orientoitunut analyytikko Darian Leader (1996) selvittää hauskassa kirjassaan *Why Do Women Write More Letters than They Post?*, kuinka feminiinisen identiteetin muodostus pyörii usein hysteerisen kysymyksen ”*Che vuoi?*” (”Mitä teille?”, ”Mitä Toinen haluaa?”) ympärillä. Koska ei ole mitään universaalia kaavaa sille, mitä on olla nainen, jokainen nainen joutuu itse vastaamaan enigmaan siitä, mitä on (toisille).



Uskontojen rituaalien (rukoilu, ripittäytyminen, ehtoollinen jne.) taustalla voidaan myös paikantaa fantasian taso: ne ovat eräänlaisia vastauksia siihen, mitä Toinen (Jumala, uskovien yhteisö tai sen Edustaja) meiltä haluaa. Lisäksi uskonnot ovat erikoistuneet muotoilemaan fantasiapuitteita. Sikäli kun fantasia rakentaa halumme samalla sitä rajoittaen, ovat uskonnot monenlaiset kiellot ja rajoitteet erinomaista fantasia-ainesta, sillä kiello ei vain luo Lakia ja siten selkeitä puitteita halulle vaan myös aukaisee kiellon transgression horisontin, so. mahdollisuuden rikkoa Lakia<sup>74</sup>. (ks. Lacan 1997.)

Viime kädessä fantasiassa on kyse *kastraation* – ei-minkään, traumaattisen reaalisen – verhoamisesta (Žižek 1997, 14–15, 32–33). Tätä voi hahmottaa – kuten psykoanalyysissa on tapana – isän-nimen väliintulona äidin ja lapsen väliseen suhteeseen: duaalinen maailmasuhde muuttuu triangulaariseksi, mutta hintana on juuri *kastraatio* sekä sen mukanaan tuomat pelko ja ahdistus sekä myyttisen, täyden *jouissance* kadottaminen (Kurki 2004, 30). Fantasian tehtävänä on auttaa meitä tulemaan toimeen tämän perustavan menetyksen kanssa. Näin fantasia käsitteenä liittyy niin imaginaariseen (peilivaiheen kuva omasta kehosta kokonaisuutena), symboliseen (Toisen halun lavastaminen ja puutteen Toisessa peittäminen) kuin reaalisempaan (kastraation ei-minkään verhoaminen).

#### 4.3.2 *L'Autre n'existe pas*<sup>75</sup>

Kurki (2004, 21) kuvaa vertauskuvallisesti egoa liikkumattomaksi haarniskaksi, eräänlaiseksi malliksi, johon ihminen pyrkii sovittautumaan. Haarniska-ego, joka on muodustunut imaginaaristen ja symbolisten identifikaatioiden kautta, tuottaa pidemmän päälle tuskaa, sillä se ei mahdollista sen sisään sovittautuneen ihmisen liikkumista. (Kurki 2004, 21.)

Mikäli ego käsitetään objektin kaltaiseksi staattisuuteen taipuvaiseksi fantasiamuodostelmaksi, johon mukautuminen on kaikkea muuta kuin vapauttavaa, käy ymmärrettäväksi, että

---

<sup>74</sup> Lailla viitataan tässä psykoanalyttiseen Lain käsitteeseen, joka tulee erottaa juridisesti ymmärretystä laista. Edellinen viittaa symboliseen lakiin, joka installoituu subjektin tullessa osaksi symbolista järjestystä.

<sup>75</sup> ”Isoa Toista ei ole olemassa.” (Lacan 1999, 93.)

psykoanalyysin päämääräksi asettuu egon kahleista irrottautuminen. Lacanin mukaan egon alta paljastuu se, mitä hän kutsuu subjektiksi; toisin sanoen analyttisessä prosessissa liike käy imaginaarisesta (egon rekisteri) symboliseen/reaaliseen (tiedostamattoman, subjektin reaalisena rekisteri). Kyse on siitä ”aarteesta” luopumisesta (Žižek 2005b, 168), joka on subjektille kaikista rakkain (ego), mikä tarkoittaa subjektin ja Toisen suhteen – toisin sanoen subjektin halun – radikaalia uudelleen organisointia. Toisin sanoen kyse on sen omaksumisesta, ettei isoa Toista ole olemassa (”*L’Autre n’existe pas*”); Toinen ei voi taata olemistamme ja sitä varmuutta, jonka olemme Toisen kautta lunastaneet, vaan on itsekin puutteen leimaama, epätäydellinen ja haluava.<sup>76</sup> Näin ollen Toinen – materialisoipa sen sitten Jumala, isä, yhteisö tai mikä tahansa vastaava, so. herramerkitsijän roolin saava merkitsijä – ei voi toimia enää tekosyynä subjektin olemiselle, jonka on oletettava radikaali vastuu olemisestaan.<sup>77</sup>

Antisemitismi toimii jälleen esimerkkinä. Tieto,  $S_2$ , siitä, millaisia juutalaiset ”todella ovat”, on lacanilaisittain tarkasteltuna *lähtökohtaisesti valheellista* – vaikka juutalaiset olisivatkin yhtä häikäilemättömiä, seksuaalisesti yliaktiivisia ja petollisia kuin antisemitistiset *doksat* väittävät. Valheellisuus piilee siinä, että tämä tieto,  $S_2$ , peittää alleen sen tavan, miten natsidiskurssi tarvitsee juutalaisen hahmon pitääkseen yllä ideologiaansa. Totuus – peitetty sellainen – natsidiskurssista on siis se, että ”juutalainen” toimii sen  $S_1$ :nä, solmukohtana, jota ilman se hajoaisi. Juutalaiseen viittaaminen sosiaalisen ”pahan” lähteenä, juutalaisongelmasta keskustelu, juutalaisten hallinnoiminen ja vieminen keskitysleireille todistavat siitä, että natsidiskurssissa juutalainen toimii halun objekti-syynä (a), jota lähestytään  $S_2$ :sta (vakiintunut ja yleisesti hyväksytty tieto siitä, millaisia juutalaiset ovat) käsin. Tuotteena on kastroitu natsisubjekti (\$), josta totuus on (kuten sanottu), että hän on riippuvainen  $S_1$ :stään, so. herramerkitsijästä ”juutalainen”<sup>78</sup>. Analyttikon diskurssissa puolestaan tieto  $S_2$  osuu yksin

---

<sup>76</sup> Vaikka uskonnot useimmiten keskittyvät ylläpitämään herran diskurssia, niin kristinuskossa ison Toisen epätäydellisyys asetetaan näkyville Jobin kirjan alussa, jossa Jumala ylimielisesti kerskailee kyvykkyydellään keskustellessaan Saatanan kanssa. Mitä muutakaan tällainen turhamainen kerskailu on kuin alleviivaavan selkeä voimattomuuden/impotenssin osoitus?

<sup>77</sup> Tässä lacanilainen psykoanalyysi tulee tavallaan lähelle Jean Paul Sartren eksistentialismin perusteisiä ihmisen perustavanlaatuisesta vapaudesta (esim. Sartre 2000).

<sup>78</sup> Herramerkitsijä on yhtä kuin kuin objekti a, vain eri perspektiivistä katsottuna: objekti a:na juutalainen on reaalin ylijäämä, joka pitää ”kesyttää”, herramerkitsijänä ”juutalainen” on natsidiskurssin tiedostamaton tuki, sen mahdottomuuden piste (vrt. Butler 2005, 44–58).



Analyytikon diskurssissa (neljänneskiertos vastapäivään yliopistodiskurssissa) herramerkitsijä tuotetaan sellaisena kuin se on hallinnut subjektin \$ tiedostamatonta. Se ikään kuin kaivetaan esiin, mikä tuottaa tietoa tiedostamattomasta (Žižek 2006b, 304). Tämä merkitsee sen lävistämistä, mitä voidaan kutsua subjektin kytkökseksi uskonnollisuuteen.

## 5 PÄÄTÄNTÖ

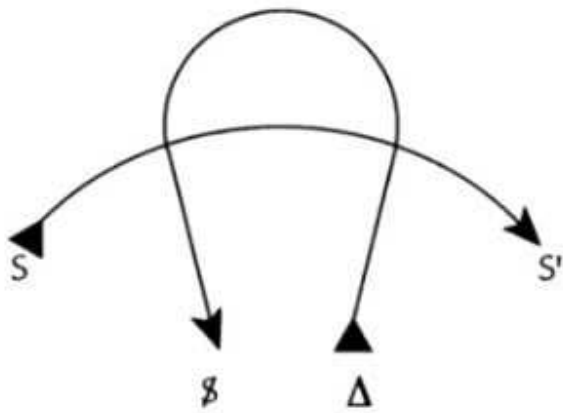
Tutkielmassa lähestyin uskonnollisuutta subjektin ja Toisen suhteen kautta. Uskonnollisuus määrittyi subjektin perustilaksi, siihen välttämättä kytkeytyväksi (usein tiedostamattomaksi) piirteeksi, joka liittyy vahvasti kieleen. Lähestyin aihetta, jonka nimesin subjektin teologiaksi, lacanilaisen psykoanalyysin käsittein. Johdatuksena lacanilaiseen näkökulmaan toimi Sigmund Freudin uskontokritiikki.

Subjekti rakentuu loogisen ajan, odotuksen ja retroaktion sekä tietyn intersubjektiiivisen logiikan puitteissa; kuvasin ensin subjektin taipuisuutta kohti varmuutta Lacanin *Looginen aika* -esseen kautta (ks. 3.1 *Subjektin genesis* Loogisessa ajassa). Tämän jälkeen introdusoin Lacanin myöhemmän ajattelun käsitteitä, joiden kautta keskiöön nousi subjektin suhde Toiseen.

Subjektin ja Toisen suhteessa kyse ei ole yksinkertaisesta oppositioparista tai vastakkainasettelusta, vaan nimenomaan sellaisten selkeäpiirteisten erottelujen kuin ihminen-ympäristö, yksilö-yhteiskunta, sisäinen-ulkoinen tai subjekti-objekti uudelleen ajattelemisesta. Subjektius ja Toisuus rakentuvat suhteessa toisiinsa tavalla, jota yllä hahmotettiin termillä *ex-tiimi*. Iso Toinen ei ole subjektille yksinomaan ulkoinen kielijärjestelmä, vaan se muodostaa myös subjektin tiedostamattoman. Se, mitä luulemme olevamme peittää sen, mitä olemme merkitsijäin, so. tiedostamattoman subjektina. Toisin sanoen tietoisien egomme taso on imaginaarinen harha, kun taas totuus olemisestamme löytyy symbolisen Toisen tasolta, niistä herramerkitsijöistä, jotka määrittävät olemistamme. Kauppatavarakierron tasolla esimerkkinä tällaisesta herramerkitsijästä toimii raha, joka tuottaa subjektin fetisistisesti jakautuneena. Jakautuneisuus koskee tietoisuutta (imaginaarinen) ja toimintaa (symbolinen): subjekti tietää, ettei rahassa ole mitään maagista eikä se ruumiillista universaalia Arvoa, mutta silti subjektin on toimittava kauppatavaroiden todellisuudessa ikään kuin raha todella ruumiillistaisi universaalien Arvon.

Lacanin halun graafin elementaarinen taso (ks. kuvio 11 alla), joka on kuvattu Écritsiin sisältyvässä *The Subversion of the Subject and the Dialectic of Desire* -esseessä (ks. É: 793–

828) havainnollistaa edelleen Lacanin subjektikäsitystä. Oikealla alla on  $\Delta$ , jolla merkitään reaalisen nautinnon (*jouissance*) ulottuvuutta.  $\Delta$  merkitsee prelingvististä ja siten presubjektivistä ihmistä elämellisessä olemisessaan, ilman tunnetta erillisyydestä. Tämän elämellisen homeostaasin katkaisee merkittävän systeemin väliintulo, jonka myötä nautinnon subjekti silvotaan ja tyhjennetään nautinnosta, alistetaan sille, mitä psykoanalyysissä kutsutaan symboliseksi kastratioksi. Subjektista tulee merkitsijän subjekti. (É: 681–682; Fink 2004, 114–115; Žižek 2005a, 145–148.)



KUVIO 11: Halun graafin elementaarinen taso.

Symbolisen kastration operaatio on asettaa subjektille saavuttamaton, menetetty nautinto (*jouissance*), ja subjekti rakentuu nimenomaan tätä menetettyä äidillistä Asiaa, ideaalista nautintoa ”silmällä pitäen”, sen luomaa taustaa vasten. Toisin sanoen reaalinen on symbolisen vaikutus ja elämellinen oleminen  $\Delta$  eräänlainen myytti. Tämä ”menetetty” (reaalinen) nautinto, symbolisoimaton ylijäämäobjekti  $\Delta$ , joka on symbolisaatioprosessin retroaktiivisesti asettama myytti, värittää kuitenkin kaikkia ”arkipäiväisiä” haluja siten, että niiden täytyessä tunne jää väistämättä vajaaksi: ”*Tämä ei ole Se.*” Implisiittisenä tässä on erottelu *odotetun nautinnon* ja *saavutetun nautinnon* välillä. Jälkimmäinen pettää väistämättä edellisen: ”tämä” (toteutunut nautinto) ei ole koskaan ”Se” (odotettu nautinto). Tuloksena merkitsijän ketjun väliintulosta  $\Delta$ :han on subjekti \$, so. subjekti haluavana, puutteen leimaamana. Inhimillinen oleminen voidaan nähdä sellaisen merkitsijän etsimisenä, joka palauttaisi subjektille sen

alkuperäisen, myyttisen homeostaasin. (Lacan 1999, 111; Žižek 1997, 14 – 15, 32 – 33; ks. Johnston 2002.)

Iso Toinen ei kuitenkaan voi tarjota – rakenteellisista syistä – subjektin hartaudella etsimää varmuuden herramerkitsijää, sillä Toinen on itsekin haluava ja siten puutteen leimaama. Tätä puutetta Toisessa subjekti kuitenkin peittää fantasialla. Fantasia käsitettiin yllä teknisenä terminä, jonka funktio on vastata kysymykseen ”Mitä Toinen haluaa?”. Nostin tyypiesimerkkinä esiin fantasian omnipotentista Jumalasta, jonka kautta subjekti voi peittää perustavanlaatuisen puutteen (itsessä ja Toisessa) ja säilyttää näin narsistisen kuvitelman omasta kaikkivoipaisuudesta, joka nyt ilmaantuu Toiseen projisoituna. Psykoanalyysin teoriaa yksilöpsykologisesta kehityksestä seuraten kytkin tämän ”jumaluuden” ja Toiseuden isäsuhteeseen – tai tarkemmin: isän funktioon, josta Lacan puhuu isän-nimenä.

Lacanin subjektikäsitteen pohjalta ehdotin uskonnon nykyisen suosion erääksi syyksi sen kyvykkyyden tarjota yksinkertaisessa muodossa imaginaarisen ja symbolisen identifikaation pisteitä alati kasvavan olemisen epävarmuuden keskellä. Olemisen epävarmuus juontuu yleisestä paternaalis-symbolisen auktoriteetin arvonalennuksesta. Kuta heikommaksi erilaisten symbolisten auktoriteettien rooli subjektin konstituutiossa käy, sitä enemmän konkreettisilla uskonnoilla ja niiden fundamentalistisilla muodoilla on toiminta-alaa Toisena subjektien etsiessä epätoivoisesti varmuutta. Voidaan puhua eräänlaisesta paluusta herran diskurssiin, vastareaktiosta paternaalis-symbolisen auktoriteetin kriisiytymiseen.

Lopuksi syvensin kuvaa subjektin kytköksestä uskonnollisuuteen Lacanin neljän diskurssin teorian kautta. Yliopistodiskurssi, josta esimerkkeinä toimi muun muassa nykyinen uusateismi sellaisena kuin Richard Dawkins (2006) sen kirjassaan *The God Delusion* esittää, näyttäytyi eräänlaisena herran diskurssin variaationa. Pääväitteeni oli, että yliopistodiskurssi tulee lopulta palvelleeksi jotain herruuden muotoa, mikä (uus)ateismin kohdalla tarkoittaa useimmiten sen vajoamista piilo-*teismiksi*. Ajatus ateismista uskontona on tietenkin kaikkea muuta kuin uusi, mutta Lacanin neljän diskurssin teorian ja subjektikäsitteen läpi tarkasteltuna se voidaan formalisoida.

Neljän diskurssin teoria avaa myös toisenlaisen ateismin horisontin, jonka yllä artikuloin analyytikon diskurssin kautta. Analyytikon diskurssin on rakentunut siten, että se tuo näkyville totuuden subjektin tiedostamattomasta kytköksestä  $S_1$ :een, jota voidaan pitää ”Jumalan paikkana” (Lacan 1999, 45) merkitsevässä systeemissä. Näin ollen ateismin kaava ei ole yksinkertaisesti ”Jumalaa ei ole”, vaan: ”*Jumala on tiedostamaton.*” Tämä on lähtökohta sille, että subjekti hyväksyy lopulta, että Jumala/Toinen on puutteen leimaama eikä varmuutta ole löydettävissä Toisen kentältä.

Lacanilaisen näkökulman mielekkäintä antia on näkemykseni mukaan sen tapa paljastaa rakenteita, jotka vaikuttavat kaiken ilmenevän takana. Se, mikä arkitietoisuudelle ilmenee itsestään selvänä tai spontaanisti, näyttäytyy uudessa valossa. Kyse onkin eräänlaisesta arkitietoisuuden ja vakiintuneen puheen tietoisesta haastamisesta ja nurinkääntämisestä, jota nykyfilosofi Slavoj Žižek on Lacanin jalanjäljissä tehnyt poliittisen filosofian kentällä.<sup>82</sup> Yksinkertaistaen voidaan sanoa, että lacanilainen näkökulma on parhaimmillaan paljastaessaan niitä tapoja, joilla subjekti on (tiedostamattaan) kytköksissä Toiseen.

Tämän tutkimuksen puutteet palautuvat nähdäkseni sen käyttämien käsitteiden luonteeseen. Voidaan väittää, että ne ovat epäselviä: ne eivät ole riittävän rajattuja, eikä niillä ole selkeää viittauskohdetta. Jälkimmäiseen voidaan huomauttaa, etteivät käsitteet koskaan perustu ulkoiseen viittauskohteeseen, vaan niiden merkitys syntyy siinä erojen järjestelmässä, jonka piirissä ne artikuloidaan.<sup>83</sup> Käsitteiden rajaamattomuus puolestaan juontuu osin Lacanin kirjoitustyylistä, joka (tietoisesti) hylkii perinteistä akateemista tapaa ilmaista asiat, mikä tietenkin hankaloittaa tulkitsemistyötä.<sup>84</sup> Käsitteiden rajaamatta jättämiselle – tai suopeammin ilmaistuna: plastisuudelle – on kuitenkin myös perustavat filosofiset syynsä. Selkeyden imperatiivi tuottaa usein staattisia luokitteluja, jotka ovat viime kädessä intellektuaalisia kompromisseja. Jos tavoitteena on ajatella arkipuheen spontaanisuutta vastakarvaan silittäen, täytyy käsitteellisen työkalupakinkin olla dynaaminen. Kuinka pitkälle voidaan mennä ilman, että kommunikointavuus (eräs keskeinen tieteen kriteeri) tyystin häviää, on toki kohdallinen

---

<sup>82</sup> Lisää aiheesta ks. esim. Butler, Laclau ja Žižek (2000).

<sup>83</sup> Ks. alaluku 2.2.3 *Kieli, tiedostamaton ja uskonnollisuus.*

<sup>84</sup> Lacan-tulkinnossa on menty jopa niin pitkälle, että on väitetty hänen tyystin ”bluffaavan” syystä tai toisesta (ks. esim. Bricmont ja Sokal 1998).



kysymys. Olen tässä tutkielmassa pyrkinyt riittävässä määrin oikomaan mutkia ja pelkistämään lacanilaisia käsitteitä muun muassa jättämällä tarkastelematta käsitteiden kehityshistoriaa ja käyttämällä lähekkäisiä käsitteitä synonyymisesti (esim. *identiteetti/ego/toinen* tai *symbolinen/iso Toinen/kieli/kielijärjestelmä/merkitsevä systeemi* tai *herramerkitsijä/isännimi/herra/auktoriteetti*).<sup>85</sup>

Jatkotutkimuksena uskonnollisuuden tarkastelua voisi jatkaa lacanilaisesta näkökulmasta tarkastelemalla eri moodeja, joilla subjektius voi rakentua suhteessa Toiseen. Fink (1997, 75) esittelee erilaisia fantasian kaavoja tai subjektin ja Toisen suhteen moodeja, joiden pohjalta voisi tavoittaa esimerkiksi konkreettisten uskontojen eri merkitysulottuvuuksia. Erilaisten diskurssien – virallisten ideologioiden, arkisen kielenkäytön, tieteen tai minkä tahansa muun tekstuaalisen – piilevää uskonnollisuutta olisi mahdollista lähteä purkamaan Lacanin (2007) neljän diskurssin teorian avulla.

Vertailevana tutkimuksena olisi mahdollista vertailla yhtäältä erilaisia käsityksiä subjektista (miten saksalaisen idealismin, fenomenologian/eksistentiaalismin, strukturalismin, Derridan ja Lacanin subjektikäsitykset eroavat toisistaan ja mitä yhteistä niillä ehkä on?), toisaalta lähestyä uskonnollisuutta eri kanteilta ja vertailla niitä keskenään.

---

<sup>85</sup> Lisäksi olen suosiolla jättänyt pois joitain hyvinkin tärkeitä ja valaisevia käsitteitä liiallisen monimutkaisuuden välttämiseksi (esim. *kuolemanvietti*, *fundamentaalin fantasia*, *vaade*, *tyhjä/täysi puhe*, *separaatio*, *oireeseen idenfioituminen* jne. – suosittelen tutustumista lähdeluettelon kirjallisuuteen).

## LÄHTEET:

Black, David M.: *Introduction*. Teoksessa Black, David M. (toim.): *Psychoanalysis and Religion in the 21<sup>st</sup> Century. Competitors or Collaborators?* Routledge, Lontoo / New York 2006, s. 1–20.

Blass, Rachel B.: *Beyond illusion: psychoanalysis and the question of religious truth*. Teoksessa Black, David M. (toim.): *Psychoanalysis and Religion in the 21<sup>st</sup> Century. Competitors or Collaborators?* Routledge, Lontoo / New York 2006, s. 23–43.

Bricmont, Jean ja Sokal, Alan: *Fashionable Nonsense*. Picador, New York 1998.

Butler, Judith, Laclau, Ernesto ja Žižek, Slavoj: *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. Verso, Lontoo / New York 2000.

Butler, Rex: *Slavoj Žižek – Live Theory*. Continuum, Lontoo / New York 2005.

Dawkins, Richard: *The God Delusion*. Houghton Mifflin Company, New York/Boston 2006

Dosse, François: *Strukturalismin historia I. Ohjelman synty 1945–1966*. Suom. Helle, Anna. Tutkijaliitto, Helsinki 2011.

Fink, Bruce: *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance*. Princeton University Press, Princeton 1997.

Fink, Bruce: *Lacan to the Letter: Reading Écrits Closely*. University of Minnesota Press, Minnesota 2004.

Fredrickson, Barbara L., Loftus, Geoffrey R., Nolen-Hoeksema, Susan ja Smith, Edward E.: *Atkinson & Hilgard's Introduction to Psychology, 14<sup>th</sup> edition*. Thomson Learning, Lontoo 2003.

Freud, Anna: *The Ego and the Mechanisms of Defence*. Karnac Books, Lontoo 1966.

Freud, Sigmund: *Ahdistava Kulttuurimme*. Suom. Puranen, Erkki. Gummerus, Jyväskylä 1982.

Freud, Sigmund: *Johdatus narsismiin ja muita esseitä*. Suom. Rutanen, Mirja. Love kirjat, Helsinki 1993.

Freud, Sigmund: *The Future of an Illusion*. Penguin Books, Lontoo 2008.

Freud, Sigmund: *Toteemi ja tabu. Eräitä yhtäläisyyksiä villien ja neuroottisten sielunelämässä*. Love Kirjat, Helsinki 1989.

Grönros, Eija (päätoim.): *Kielitoimiston sanakirja. 3. osa: S-Ö. Kotimaisten kielten tutkimuskeskuksen julkaisuja 140*. Kotimaisten kielten tutkimuskeskus, Helsinki 2006.

Hartmann, Heinz ja Kris, Ernst: *The Genetic Approach in Psychoanalysis*. Julkaisussa: *The Psychoanalytic Study of the Child*, 1945, 1, s. 11–30,

Hartmann, Heinz, Kris, Ernst ja Loewenstein, Rudolf: *Comments on the Formation of Psychic Structure*. Julkaisussa: *The Psychoanalytic Study of the Child*, 1946, 2, s. 11–38.

Haught, John F.: *God and the New Atheism. A Critical Response to Dawkins, Harris, and Hitchens*. Westminster John Knox Press, Louisville 2008.

Hegel, G.W.F.: *Phenomenology of Spirit*. Oxford University Press, Oxford 1977.

Heidegger, Martin: *Oleminen ja aika*. Vastapaino, Tampere 2000.

Johnston, Adrian: *The Cynic's Fetish: Slavoj Žižek and the Dynamics of Belief*. International Journal of Žižek Studies [online], 2007, 1, 0, s. 65–111 [viitattu 8.6.2011]. Saatavilla www-muodossa: <URL:<http://www.zizekstudies.org/index.php/ijzs/article/view/8/24.html>>. ISSN 1751-8229

Johnston, Adrian: *The Forced Choice of Enjoyment: Jouissance between Expectation and Actualization*. The Symptom [online] 2002, 2 [viitattu 9.11.2008]. Saatavilla www-muodossa: <URL: <http://www.lacan.com/forcedf.htm>>.

Kierkegaard, Søren: *The Sickness unto Death*. Penguin Books, Lontoo 2008.

Kurki, Janne: *Lacan ja kirjallisuus. Poe, Shakespeare, Sofokles, Claudel, Duras ja Joyce*. Apeiron Kirjat, Helsinki 2004.

Lacan, Jacques: *Écrits*. Käänt. Fink, Bruce. W.W. Norton & Company, New York/Lontoo 2006 (alkup. 1966):

*Logical Time and the Assertion of Anticipated Certainty*. Teoksessa: *Écrits*. Käänt. Fink, Bruce. W.W. Norton & Company, New York 2006, s. 197–214.

*Position of the Unconscious*. Teoksessa: *Écrits*. Käänt. Fink, Bruce. W.W. Norton & Company, New York 2006, s. 829–850.

*Presentation on Psychological Causality*. Teoksessa: *Écrits*. Käänt. Fink, Bruce. W.W. Norton & Company, New York 2006, s.151–196.

*Remarks on Daniel Lagache's Presentation: "Psychoanalysis and Personality Structure"*. Teoksessa: *Écrits*. Käänt. Fink, Bruce. W.W. Norton & Company, New York/Lontoo 2006, s. 647–684.

*Seminar on 'The Purloined Letter'*. Teoksessa: *Écrits*. Käänt. Fink, Bruce. W.W. Norton & Company, New York/Lontoo 2006, s. 11–62.

*Subversion of the Subject and the Dialectic of Desire*. Teoksessa: *Écrits*. Käänt. Fink, Bruce. W.W. Norton & Company, New York/Lontoo 2006, s. 793–828.

*The Direction of the Treatment and the Principles of Its Power*. Teoksessa: *Écrits*. Käänt. Fink, Bruce. W.W. Norton & Company, New York 2006, s. 585–646.

*The Instance of the Letter in the Unconscious, or Reason since Freud*. Teoksessa: *Écrits*. Käänt. Fink, Bruce. W.W. Norton & Company, New York 2006, s. 493–530.

*The Mirror Stage as Formative of the I Function*. Teoksessa: *Écrits*. Käänt. Fink, Bruce. W.W. Norton & Company, New York 2006, s. 93–100.

Lacan, Jacques: *The Seminar. Book I. Freud's Papers on Technique, 1953-54*. Käänt. Forrester, John. Cambridge University Press, Cambridge 1988.

Lacan, Jacques: *The Seminar. Book III. The Psychoses, 1955-56*. Käänt. Grigg, Russell. Routledge, Lontoo 1993.

Lacan, Jacques: *Le Séminaire. Livre IV. La relation d'objet, 1956-57*. Seuil, Pariisi 1991.

Lacan, Jacques: *The Seminar of Jacques Lacan, Book VII. The Ethics of Psychoanalysis, 1959-60*. Käänt. Porter, Dennis. W. W. Norton & Company, New York, 1997.

Lacan, Jacques: *The seminar of Jacques Lacan, Book XI. The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis, 1963-64*. Käänt. Sheridan, Alan. Hogarth Press and Institute of Psychoanalysis, Lontoo 1977.

Lacan, Jacques: *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII. The Other Side of Psychoanalysis, 1969 – 1970*. Käänt. Grigg, Russell. W.W. Norton & Company, New York 2007.

Lacan, Jacques: *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX. On Feminine Sexuality, the Limits of Love and Knowledge, Encore 1972 – 1973*. Käänt. Fink, Bruce. W.W. Norton & Company, New York 1999.

Laclau, Ernesto ja Mouffe, Chantal: *Hegemony and Socialist Strategy – Towards a Radical Democratic Politics*. Verso, Lontoo / New York 2001.

Leader, Darian: *Why Do Women Write More Letters than They Post?* Faber and Faber, Lontoo 1996.

Marx, Karl: *Pääoma I. Kansantaloustieteen arvostelua*. Kustannusliike Edistys, Moskova 1974.

Marx, Karl: *The Value-Form*. Julkaisussa: Capital and Class [online] 1978, 2, 1, s. 134–150 [viitattu 23.6.2011]. Saatavilla www-muodossa (vaatii kirjautumisen): <URL: <http://cnc.sagepub.com/content/2/1/134.full.pdf+html>>

McGowan, Todd: *The Necessity of Belief, or, The Trouble with Atheism*. Julkaisussa: International Journal of Žižek Studies [online], 2010, 4, 1, s. 1–18 [viitattu 21.6.2011]. Saatavilla www-muodossa: <URL: <http://zizekstudies.org/index.php/ijzs/article/view/226/324>>. ISSN 1751-8229

Miller, Jacques-Alain: *Extimity*. Julkaisussa: The Symptom [online] 2008, 9 [viitattu 15.6.2011]. Saatavilla www-muodossa: <URL: <http://www.lacan.com/symptom/?p=36>>.

Myyrä, Johannes: *Toisen paikka – Jacques Lacan*. Teoksessa Mälkönen, Kristiina, Sammallahdi, Pirkko, Saraneva, Kristiina, Sitolahti, Terttu (toim.): *Psykoanalyysin isät ja äidit – teoreettisia näkökulmia*. Therapie-säätiö, Helsinki 2006, s. 299–322.

Pataki, Tamas: *Against Religion*. Scribe Short Books, Melbourne 2007.

Rúfus, Milan: *Pienet rukoukset*. Kampus kustannus 2005.

Sammallahti, Pirkko: *Lacain ja Kristevan termien selityksiä*. Teoksessa Mälkönen, Kristiina, Sammallahdi, Pirkko, Saraneva, Kristiina, Sitolahti, Terttu (toim.): *Psykoanalyysin isät ja äidit – teoreettisia näkökulmia*. Therapie-säätiö, Helsinki 2006, s. 371–376.

Saussure, Ferdinand de: *Cours de linguistique générale*. Payot, Pariisi 1995.

Sartre, Jean Paul: *Being and Nothingness*. Routledge, Abingdon 2000.

Taira, Teemu: *Fanius ja uskonto*. Teoksessa Nikunen, Kaarina (toim.): *Fanikirja: Tutkimuksia nykykulttuurin fani-ilmiöistä*. Nykykulttuurin tutkimuskeskus, Jyväskylä 2008, s.121–141.

Van Haute, Philippe: *Against Adaptation: Lacan's "Subversion" of the Subject*. Other Press, New York 2002.

Verhaeghe, Paul: *Identiteetti etsimässä peiliä*. Suom. Kurki, Janne, Tiihonen, Jussi. Teoksessa Kurki, Janne (toim.): *Media ja identiteetti*. Apeiron, Helsinki 2010, s. 10–57.

Verhaeghe, Paul: *Normaaliudesta ja muista mielenhäiriöistä*. Suom. Kurki, Janne. Apeiron, Helsinki 2009.

Yurchak, Alexei: *Everything Was Forever, Until It Was No More: the last Soviet generation*. The Princeton University Press, Princeton 2006.

Žižek, Slavoj: *Enjoy Your Symptom! Jacques Lacan in Hollywood and Out*. Routledge, Cambridge, 2001.

Žižek, Slavoj: *For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor*. Verso, Lontoo / New York 2008.

Žižek, Slavoj: *How to Read Lacan*. Granta Books, Lontoo 2006a.

Žižek, Slavoj: *Ideologian ylevä objekti*. Suom. Kujansivu, Heikki & Kurki, Janne. Apeiron, Vantaa 2005a.

Žižek, Slavoj: *The Indivisible Remainder: On Schelling and Related Matters*. Verso, Lontoo & New York 2007.

Žižek, Slavoj: *The Metastases of Enjoyment: On Women and Causality*. Verso, Lontoo / New York 2005b.

Žižek, Slavoj: *The Parallax View*. MIT Press, Cambridge 2006b.

Žižek, Slavoj: *The Plague of Fantasies*. Verso, Lontoo & New York, 1997.

Žižek, Slavoj: *The Ticklish Subject – The Absent Centre of Political Ontology*. Verso, Lontoo / New York 2000.