

**“MILLAINEN POLITIIKKA SOVELTUU PSYKOANALYYSIIN?” SLAVOJ ŽIŽEK JÄRJEN JA VIETTIEN LEIKKAUSPISTEESSÄ**

Tino-Vuorinen  
Filosofia  
YFIKA  
Jyväskylän-yliopisto  
Kevät-2024

# JYVÄSKYLÄN YLIOPISTO

Tiedekunta Humanistis-yhteiskuntatieteellinen	Laitos Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos
Tekijä Tino Vuorinen	
Työn-nimi "Millainen politiikka soveltuu psykoanalyysiin?" Slavoj Žižek järjen ja viettien leikkauspisteessä.	
Oppiaine Filosofia	Työn laji Kandidaatin tutkielma
Aika 28.05.2024	Sivumäärä 36
Tiivistelmä <p>Tutkimukseni tarkoituksena on vertailla Slavoj Žižekin argumentteja postmodernististen filosofien argumentteihin. Žižek käyttää argumentoinnissaan hegeliläisiä, lacanilaisia ja marxistisia argumentteja. Tarkastelen työssäni erityisesti politiikan ja psykoanalyysin suhdetta näiden teoreettisten kehyksien sisällä.</p> <p>Johtopäätöksenä arvioin, että parakonsistenttiin logiikkaan nojaava argumentointi on ongelmallista, sekä totean ettei Žižek ole mitenkään yksiselitteisesti ylittänyt postmodernismia. Erityisesti kvanttimekaniikan ja poliittisten ilmiöiden yhteys on ongelmallinen. Arvioin myös, että psykoanalyttisen teorian sisältä tulevat erilaiset politiikan filosofian lopputulokset osoittavat pikemminkin poliittisen pluralismin suuntaan.</p> <p>Ongelmista huolimatta väitän antamieni esimerkkien pohjalta Žižekin teoreettisella mallilla olevan instrumentalistista ja pragmatistista arvoa poliittisten tilanteiden, filosofioiden ja tieteiden ongelmien käsitteellistämiseen. Žižek tarjoaa omaperäisen perspektiivin, jolla on sellaisenaan arvoa yhteiskuntatieteelliselle tutkimukselle, erityisesti epätasa-arvon mekanismien kuvailemiseen.</p>	
Asiasanat: postmodernismi, dekonstruktionismi, marxismi, Hegel, Lacan, Žižek	
Säilytyspaikka Jyväskylän yliopisto	
Ohjaaja: Juhana Toivanen	



## SISÄLLYS

JOHDANTO: NEULAN ETSIMINEN HEINÄSUOVASTA - UUDEN TOTUUDEN AIKA? -----	1
1. IDEOLOGIASTA: PASCAL, MARX, ALTHUSSER JA ŽIŽEK - MITÄ IDEOLOGIA ON? -----	8
2. IDEOLOGISEN FANTASIAN INTERSUBJEKTIIVINEN VERHO-----	13
3. IDEOLOGISEN FANTASIAN INTERSUBJEKTIIVISEN VERHON RAOTTAMISEN EETTIS-POLIITTISET SEURAUKSET -----	23
4. VASTA-ARGUMENTIT JA KESKUSTELUA-----	31
JOHTOPÄÄTÖKSET -----	38
LÄHTEET-----	40

## JOHDANTO: NEULAN ETSIMINEN HEINÄSUOVASTA - UUDEN TOTUUDEN AIKA?

Kandidaatin tutkielmassani käsittelen Slavoj Žižekin filosofiaa. Käsittelen erityisesti hänen pyrkimyksiään ylittää *postmodernismi*. Käytän tutkielmassani päälähteistönä Žižekin teoksia: *Less than nothing: Hegel in the shadow of dialectical materialism*, sekä *Plague of fantasies*. Käytän laajasti lisälähteistöjä: Žižek-tulkintoja, teoreetikkoja Žižekin ajattelun pohjalla, filosofeja joita hän argumenteillaan vastustaa ja filosofeja jotka vastustavat hänen ajatteluaan, sekä (tieteellisiä ja ei-tieteellisiä) artikkeleita jotka tukevat argumenttiani. Žižek pyrkii ylittämään argumenteillaan postmodernistiset argumentoinnin strategiat luodakseen uuden eettis-poliittisen totuuden, joka pohjaa *tieteellisiin tosiasioihin* erityisesti kvanttifysiikkaan. Ensisijainen tutkielmani perusta on kysyä: onnistuuko Žižek tehtävässään? Päädyn lopulta tutkielmassani lopputulokseen: Žižekin teorian sidosteisuus kvanttifysiikan löydöksiin on naiivi, mutta hänen ideologiateoriallaan on instrumentalistista arvoa poliittisten tilanteiden ja ideologioiden käsitteellistämiseksi sekä ymmärtämiseksi.

Tutkielmassa hyödynnän filosofisia ja psykoanalyttisiä traditioita. Tutkielma on niitä yhdistelemällä lähimpänä kriittisen teorian traditiota. Keskiössä on *kriittinen suhtautuminen* poliittiseen tilanteeseen, erilaisiin filosofian traditioihin ja lopulta myös Žižekin filosofiaan. Johdannossa aloitan kysymyksenasettelun käymällä läpi Žižekin teorian valossa kiinnostavimpia postmodernistisia argumentteja. Tarkastelen hieman mitä mestarimerkitsijällä lacanilaisessa traditiossa tarkoitetaan ja mitä ongelmia sillä on dekonstruktioismin kanssa, sekä lopulta esittelen tarkan tutkimuskysymykseni.

Mitä on postmodernismi, johon Žižek vastaa? SEP-artikkelin mukaan postmodernismin tarkkaan määrittämättömyys on itsestäänselvyys (Aylesworth 2015, 1). Postmodernismia voidaan kuitenkin kuvailla joukoksi kriittisiä, strategisia ja retorisia käytäntöjä. Postmodernismi käyttää käsitteitä kuten ero, toisto, jälki, simulakrum ja hypertodellisuus. Kyseisiä käsitteitä käyttämällä postmodernistisilla strategioilla pyritään horjuttamaan käsitteitä kuten läsnäolo/nykyisyys, identiteetti, historiallinen kehitys, episteeminen varmuus ja merkityksen yksiselitteisyys (Aylesworth 2015, 1).

Seuraavaksi nostan esimerkiksi *postmodernismista* Jean-François Lyotardin argumentin metanarratiivien mitätöitymisestä postmodernissa ajassa. Lyotardin argumentti edustaa postmodernistisena strategiana erityisesti historiallisen kehityksen ja merkityksen yksiselitteisyyden horjuttamista. Tämä on olennaista, sillä kuten myöhemmin tutkielmassa osoitan: Žižekin ensisijainen pyrkimys on ylittää postmodernismin väite: "suuret tarinat ovat kuolleet". Lyotardin metanarratiivit ovat näitä "suuria tarinoita". Žižekille suuret tarinat ovat yhden laajemman poliittisen ykseyden (tällä hetkellä globaalin kapitalismin) osia – ja se ei sinänsä ole tarina ylipäättään vaan "materialistisen dialektiikan" liikettä. Tähän palaan tutkielman kolmannessa pääluvussa.

Lyotardin mukaan kapitalismi *ei* ole voittanut sillä Auschwitzissa tapettiin koko ihmisen idea (tapahtunut oli niin kauheaa, ettei mikään idea voi enää yhdistää ihmiskuntaa). Moderni ei ole tämän vuoksi kyennyt täyttämään ihanteitaan (1992, 30). Täten kaikkien suurien emansipaatiokertomusten perusta metanarratiiveina on mitätöity (Lyotard 1992, 40). Juuri *idea* on Lyotardin mukaan olennaista tässä yhteydessä, sillä idea on se mikä postmodernilta puuttuu. Siltä puuttuu esimerkiksi valistuksen idea tai sosialismin idea, joilla on legitimoiva arvo etiikkaan ja käytäntöihin. Tämä tarkoittaa sitä, että universaalina ideana niillä (valistuksella tai sosialismilla ideoina) voidaan oikeuttaa käytäntöjä, lakeja ja etiikkaa, sillä niissä on kyse tulevaisuudesta. Tarkemmin määriteltynä kyse on idean toteutumisesta tulevaisuudessa (Lyotard 1992, 29–30).

Toiseksi esimerkiksi postmodernismista nostan derridalaisen dekonstruktionismin. Jacques Derrida väitti, että jokaisella merkityksellä on erilaistuvan

jäljen rakenne ilman mestarimerkitsijää. Esimerkiksi tekstillä (kuten kirjalla) ei ole tekstin ylittävää tekijää. Toisin sanoen tekijä on aina muihin linkittyvä entiteetti, eli mestarimerkitsijää ei hänen mukaansa ole missään diskurssissa (Derrida 1988, 148).

Derridan argumentin ymmärtämiseksi avaan seuraavaksi, että mihin hän argumentillaan vastaa: lacanilaiselle diskurssianalyysille. Mestarimerkitsijällä ilmaistaan diskurssin *vain itseensä* viittaavaa merkitsijää. Merkitsijä on kielen perusyksikön *merkin* toinen osapuoli, joka ilmaisee merkin *fonologista elementtiä*, ei sitä miltä merkki kuulostaa vaan *mielikuvaa* siitä. Toinen puoli merkistä on *merkitty*, eli merkin käsitteellinen elementti. Lacanin mukaan subjektit kommunikoivat merkitsijät edellä, vaikkakin merkitsijät ja merkityt ovat toisistaan riippuvaisia. (Lacan 1993, 185). Toisin sanoen Lacanille *mielikuvat ovat primäärisiä ja käsitteet sekundaarisia merkkijärjestelmälle*.

Mestarimerkitsijä on merkitsijä, johon muut merkitsijät viittaavat. Kun poliitikko sanoo: "työllisyyttä pitää valtiossamme saada nostettua, jotta pääsemme takaisin talouskasvun tielle", niin lacanilaisesta diskurssianalyysistä tarkasteluna kyseisen väittämän sitoo mestarimerkitsijä (tällä hetkellä tavarafetisistinen raha - tavara - raha sykli), eli kaiken yhteen sitova *mielikuva* siitä mitä talouskasvu tarkoittaa. Talouskasvu viittaa vain itseensä ja sitoo diskurssin siten, että poliitikon väitteestä tulee ymmärrettävä. Derridan väittäessä, ettei mestarimerkitsijää ole hän viittaa tähän. Myös Lyotardin argumentista liittyen metanarratiiveihin voidaan osoittaa sama: postmodernissa epäily metanarratiiveja kohtaan herää, koska kaikkia mahdollisia *mestari-merkitsijöitä* metanarratiivien takana epäillään. Ei ole mitään yhdistävää merkitsijää, joka viittaisi vain itseensä.

Žižek pyrkii filosofiallaan osoittamaan, että postmodernistiset argumentoinnin strategiat ovat epäonnistuneita, ja tämä koskee molempia edellä mainittuja (Derridaa ja Lyotardia). Tutkielmastani selviää, kuinka Žižekin mukaan Auschwitzista huolimatta kapitalismi voitti erilaisten ideologisten metanarratiivien (kuten markkinaliberalismin) avustamana. Myös mestarimerkitsijä löytyy, tavarafetisismi (raha - tavara - raha sykli) ylläpitää globaalia kapitalismia edelleen. Raha viittaa arvoon itsessään, ja muut tavarat ajatellaan sen perusteella mikä niiden arvo rahassa on (Kotsko 2008, 30). Näin ollen tekstillä kuten metanarratiivilla on *tekijä* myös

“postmodernissa ajassa”. Ehkä myöhäinen kapitalismi olisi tämän seurauksena kuvaavampi käsite?

Niinpä myöskään emansipaatiokertomusten pohjaa ei ole Žižekin mukaan “mitätöity”. Avaimet emansipaatioon tarjoaa filosofisesti hegeliläisen (ideoita avaamalla selitetään sosiaalista ja aineellista järjestystä), psykoanalyttisesti lacanilaisen teoreettisen pohjan (esimerkiksi analysoidaan ideologisen diskurssin “iso toinen”) sisältävä ideologiakritiikki. Ideologiakritiikkiä käyttämällä voidaan päästä kohti *radikaalin emansipaation projektia* (Žižek 2013, 19), eli vapautua mestarimerkitsijästä (joka ei enää palvele yhteisön tarpeita) analysoimalla sen paikkaa diskurssin mestarimerkitsijänä, sekä asettamalla toinen (yhteisön uusiin tarpeisiin toimivampi) mestarimerkitsijä tilalle.

Uusi mestarimerkitsijä voisi olla esimerkiksi vasemmistoutopistinen mestarimerkitsijä, kuten solidaarisuus (yhteisvastuullisuus). On hyvä erotella lacanilaisen teorian mestarimerkitsijä ja “iso toinen”. Isolla toisella tarkoitetaan entiteettiä, joka takaa diskurssin symbolisen jatkuvuuden, tämä tarkoittaa esimerkiksi jumalaa tai markkinoita eli *yksilöistä viime kädessä huolehtivaa entiteettiä*. Lacanilaisen teorian mukaan *isoa toista ei ole*. Tulkintani mukaan mestarimerkitsijän vaihtaminen solidaarisuuteen olisi tämän seurauksena Žižekin tarjoamaan teoreettiseen kehykseen sopiva lopputulos: solidaarisuus lähtee yksilöistä eikä mistään ihmisiä korkeammasta voimasta. Kysyn tutkielman keskusteluosiossa: onko tämä lopputulos, johon välttämättä päädytään psykoanalyttistä teoriaa käyttämällä?

Tutkielman rakenteesta: tutkielmani 1. pääluvussa avaan hieman ideologian käsitteen filosofian historiallista pohjaa ja Žižekin versiota käsitteestä. 2. pääluvussa tarkastelen Žižekin käyttämää psykoanalyttistä käsitteistöä poliittisesta ideologiasta emansipoitumiseen. Teen esimerkin liittyen Perussuomalaisten nationalistiseen ja konservatiiviseen ideologiaan, sekä sen ideologiseen vastustajaan vihervasemmistolaiseen toiseen. Perussuomalaiset on kuitenkin vain yksi esimerkki ideologiakritiikin mekanismien osoittamiseksi. Samoja ideologiakriittisiä mekanismeja voidaan käyttää mihin tahansa muuhunkin poliittiseen ideologiaan, solidaarisuuteen perustuvaankin.



3. Pääluvussa avaan Žižekin poliittista ratkaisua. Osoitan dekonstruktio-  
nismiin liittyvällä esimerkillä miksi Žižekin kuvailema poliittisesti korrekti “pseudo-  
vasemmisto” ei riitä vastaamaan ideologiaan, vaan on ideologian toinen osapuoli. Se  
on “kolikon toinen puoli”, joka toimii dekonstruktioistisen postmodernisminsa  
myötä täydennyksenä ideologialle ja täten myös sosiaalisen ja aineellisen järjestyksen  
säilymiselle.

Erityisesti 2. pääluvun ja 3. pääluvun aikana lukijan kannattaa pitää mie-  
lessä, että käytän Žižekin käsitteistöä tutkielmassa instrumentalistisesti osoittaakseni  
kuinka sitä käytetään. Operoin käsitteistöllä samalla tyyllillä kuin Žižek. Teen laveasti  
taustaoletuksia kirjoittajien motiiveista, haluista ja tarkoitusperistä. Huomion arvoista  
on myös se, että Žižek ei pysähdy jokaisessa käänteessä oikeuttamaan väitteitään to-  
disteilla, vaan noudattaa tulkintani mukaan filosofisessa todistelussaan useammin  
William Talbottin (2021, 3) *rationaaliseen uskomukseen kuin oikeutettuun uskomuksen*  
pohjautuvaa argumentointityyliä. Hän seuraa johtolankoja ja uuttaa niistä kekseliäästi  
selittäviä narratiiveja, sekä lopulta valitsee niistä johdonmukaisimman. Kuitenkin  
niin, että aina jää mahdollisuus *erehtymiseen*. Palaan filosofisen realismin hylkäykseen  
zizekistisestä näkökulmasta käsitellessäni Graham Harmanin vasta-argumenttia ja  
Žižekin vastausta siihen. Rationaalisen ja oikeutetun uskomuksen välinen ero on mer-  
kittävä erityisesti kun 2. pääluvussa käsitellään Riikka Purran motiiveja ja 3. päälu-  
vussa Kaisa Kortekallion argumenttien sijoittumista dekonstruktioistisiksi, tai kysei-  
sen dekonstruktioismin tavoitteita. Žižekin mallilla ei pyritä antamaan tyhjentävää  
varmaa selitystä, vaan uskottavin mahdollinen tällä hetkellä.

Keskeinen lähtökohta Žižekin argumentoinnille on, että *totuuksia on*. Eri-  
tyisesti ontologinen totuus: todellisuus on keskeneräinen, epäjohdonmukainen ja ris-  
tiriitainen, koska sen perustana on “vähemmän kuin ei-mikään”. Se on kaiken nega-  
toiva (kvanttitodellisuudesta kumpuava) koneisto, joka tuhoaa kaiken olevan. (Žižek  
2013, 3-4) Tämän seurauksena Žižekin argumentointi on kaikkia edellä mainittuja,  
niinpä tutkielmaa tehdessä selkeän ja johdonmukaisen tutkimuskysymyksen muo-  
toilu oli haastavaa, se kuitenkin lopulta onnistui ja tutkimuskysymykseksi valikoitui:

millainen politiikka soveltuu Žižekin mukaan psykoanalyysiin? Entä ylittääkö hän postmodernismin, edes itse antamiensa ehtojen valossa?

En ole kliininen psykoanalyytikko, enkä yritä sellaisena esiintyä, joten en anna psykoanalyttisistä käsitteistä mitään täysin tyhjentävää selitystä. Ainoastaan sellaisen joka näkökulmastani katsottuna on tarpeellinen, juuri tämän Žižekin argumentin ymmärtämiseksi. Filosofinen keskustelu, johon Žižek ja sen myötä tutkielmani ottaa kantaa, on melko spesifi mannermaisen filosofian keskustelu, eikä tutkielmassa ole myöskään tilaa sen kaikkien ominaisuuksien tyhjentävään avaamiseen. Näin ollen avaan keskustelun muitakin osa-alueita vain sen verran kuin on tarpeellista argumentoinnin dynamiikan ytimen ymmärryksen vuoksi. Asettaakseni sille vasta-argumenteja 4. pääluvussa.

Miksi psykoanalyttinen teoreettinen kehys ilman “kliinisyttä”? Theodor Adornolle psykoanalyysin merkitys perustui ensisijaisesti “vallitsevan elämänmuodon vääryyden osoittamiselle” (Kotkavirta 2008, 65). Alenka Zupancic puolestaan väittää, että “subjektin puute edeltää subjektiviteettia” (2015, 196). Argumentit yhdessä ilmaisevat ihmisen subjektiivisuuden perusrakenteen rakentuvan siten, että kaikenlainen *positiivisuus ja harmonia* elämänfilosofioissa ovat tuomittuja epäonnistumaan. Vallitsevan elämänmuodon myönteinen affirmointi jättää huomiotta subjektiivisuuteen sisäänrakennetun perustavanlaatuisen puutteen, joka on toistaiseksi tuhonnut kaikki oman aikanaan ikuisina pidetyt elämänfilosofiat ja poliittiset rakennelmat. Tämän pohjalta *positiivisuus ja harmonia* poliittisissa ideologioissa ja niiden välillä ovat tuomittuja epäonnistumaan ja aiheuttamaan sekä pitkittämään kärsimystä. Ideologiakritiikin pohjimmainen tarkoitus on tarkastella tätä ideologian epäonnistumisen kieltämisestä johtuvaa pitkittyntä kärsimystä.

Sosiaaliluokkiin jakautumisen aiheuttamasta kärsimyksestä on tuoretta evidenssiä. Sosiaalisen luokan ja vanhemmuuden välistä relaatiota tutkivassa mikrososiologian tutkimuksessa todetaan, että edes Hong Kongin kaltaisessa *kapitalistisen kasvun ihmetarinassa* työväenluokkaiset vanhemmat eivät kykene sosiaaliluokkaansa liittyvien kokemuksellisten ja aineellisten resurssien vähyyden vuoksi kasvattamaan lapsiaan haluamallaan tavalla. He eivät kykene esimerkiksi samalla intensiteetillä

kasvattamaan lapsiaan nauttimaan opiskelusta kuin keskiluokkaiset vastinparinsa (Tsz-lok Lee 2023). On siis selvää, että työtä tasa-arvon eteen on vielä tehtävänä. Kysymys kuuluu: mitä annettavaa psykoanalyysin löydöksillä (kuten: “olemme vieraita ja toisia itsellemmekin, jolloin aito yhteys toiseen [ja toisiin] on kokemuksen kerrostuneisuuden vuoksi jopa mahdotonta”) on politiikan tutkimukselle ja politiikalle?

Voisiko tämän rakenteellisen idiosynkraattisuuden (omaperäisyyden) ja siitä johtuvan yhteyden puuttumisen kahden tai useamman yksilön välillä toteaminen auttaa epätasa-arvon ja siitä syntyvän kärsimyksen mekanismeista emansipoitumiseen? Tutkielman yhteiskunnallinen arvo rakentuu tämän kysymyksen ympärille: voiko psykoanalyysi auttaa yksilöitä emansipoitumaan jaetusta ideologiasta?

## 1. IDEOLOGIASTA: PASCAL, MARX, ALTHUSSER JA ŽIŽEK - MITÄ IDEOLOGIA ON?

Tutkielman ensimmäisessä pääluvussa käsittelen yleisesti ideologian käsitteen filosofian historiallista perustaa. Aloitan Blaise Pascalin huomiosta mielikuvittelun suhteesta omistusoikeuteen, sitten siirryn Louis Althusserin tulkintaan Marxin ideologian käsitteestä. Lopulta totean syitä, joiden perusteella Slavoj Žižek ei suoraan hyväksy mitään hänen teoriaansa edeltänyttä ideologiakäsitettä sellaisenaan. Miksi hänen mukaansa on tarve uudelle versiolle käsitteestä?

Blaise Pascal kirjoitti ”Mietteissään” mielikuvittelun vaikutuksesta todellisuuden käsitellessään heikkoutta:

kaikki ihmisten toimet tähtäävät omaisuuden hankkimiseen, vaikka he eivät kykene perustelemaan omistusoikeuttaan; eihän heillä ole muuta taetta kuin ihmisten mielikuvitus, ei voimaa pitääkseen kiinni omastaan (Pascal 1996, 42, alkup. 1897).

Pascal ei ole ideologiakäsitteen keksijä, vaikka hänen muotoilunsa samaa ilmiötä kuvaamaan on kestänyt erinomaisesti aikaa. Myöhemmin kehittynyt ideologiakäsite on samankaltainen Pascalin esityksen kanssa. Myös Marx, Althusser ja Žižek analysoivat mielikuvittelun suhdetta omistusoikeuteen. Pascalin tulkinta on viimeiseksi sanaksi yhtäältä liian yksipuolinen, se ei ilmaise toista puolta mielikuvittelun ja omaisuuden suhteesta: ei ole vain niin, että mielikuvittelu tarjoaa perustan omaisuudesta kiinni pitämiselle – on myös niin, että omaisuuden jakautuminen tarjoaa perustan mielikuvittelulle. Tästä valaiseva esimerkki on: mikäli en halua luopua

elintasosta voin yrittää *uskoa* siihen, että jokin tekoälyn kehittämä keksintö jossain vaiheessa puhdistaa vedet ja ilmat puolestamme, elintasosta ei tarvitse täten *vielä* alkaa luopumaan. Haastavaa suhdetta substanssin (aineen) ja subjektin (ajattelun) välillä avaan läpi tutkielman lukujen.

Seuraavaksi kuvailen Louis Althusserin marxilaista ideologiateoriaa. Marxilaista se on kuitenkin vain osittain, sillä Althusser esittää ideologiasta ajattomia, ei-historiasidonnaisia väitteitä. Althusserin käyttämää "apparaatus" -käsitettä suomennetaan myös "apparaatiksi", mutta koska tutkielma ei käsittele Althusseria ensisijaisesti niin yksinkertaistan apparaatin järjestelmäksi. Althusserin versioiman ideologiateorian mukaan on tärkeää sisäistää Marxin edelleen relevantin *Pääoma II*-teoksen (Althusser 1984, 7–8) yhteiskunnan ylärakenteen malli. Mallissa on kaksi tasoa: poliittis-laillinen (laki ja valtio), sekä ideologiat (eettiset/lailliset/uskonnolliset uskomusjärjestelmät). Althusserilaisen ideologia-käsitteen valossa ideologisiin valtiojärjestelmiin kuuluvat: uskonnot, koulutus, perhe, laki, politiikka, ammattiliitot, julkinen kommunikaatio ja kulttuuri. Vaikka on vain yksi sortava valtiojärjestelmä eli väkivaltakoneisto johon kuuluu hallinto, armeija ja poliisi – sen suojaamia ideologisia valtiojärjestelmiä on moneus (Althusser 1984, 92–93).

Järjestelmien avulla työvoima tuotetaan uudelleen ja alistetaan vakiintuneen järjestyksen säännöille, eli *ideologialle*. Järjestelmille keskeisimmässä asemassa ovat aikanamme koulu ja koulutus. Ennen Ranskan vallankumouksen aiheuttamaa aaltoa keskeisimmässä asemassa oli kirkko (Althusser 1984, 107–108). Althusserin teesit ideologiasta ovat: 1. ideologia representoi imaginaarista eli mielikuviteltua suhdetta yksilöiden ja heidän todellisten ontologiselta statukseltaan positiivisten olosuhteiden välillä. Ideologian toiminta-alue on mielikuvitus. 2. ideologialla on aineellinen olemassaolo (eikä ideaalinen tai hengellinen) eli se on aina olemassa järjestelmänsä käytännöissä ja niiden harjoittamisessa. Vaikka ideologian toiminta-alue on Althusserin mukaan mielikuvituksessa, niin sen olemassaolo puolestaan on aineellisessa maailmassa. Tulkintani mukaan keskeisimpänä tutkielman kannalta on 3. teesi: *ideologia saattaa yksilöt subjekteiksi interpellaatiossa eli kiinnittämällä ideologian yksilöihin*. (Althusser 1984, 118–126) Tämä on keskeisin teesi tutkielman kannalta, sillä

ideologinen fantasia (jonka mekanismeja avaan 2. pääluvussa) toimii Žižekin teoriassa yksilön ja ideologian välisenä linkkinä.

Konkreettisesta eli todellisesta yksilöstä tulee konkreettinen subjekti, kun yksilö ”*kutsutaan*” interpellaatiossa ideologiaan (Althusser 1984, 129). Yksi esimerkki tästä on, kun yksilöä nimitetään televisiomainoksessa ”kuluttajaksi”, sillä hetkellä televisiomainosta katsovaa yksilöä kiinnitetään ideologiaan. Hän ”kääntyy” kuluttajaksi. Keskeinen Althusserin argumentti siis on, että identiteetit ovat aina mielikuviteltuja, vaikka ne olisivat todellisuudessa olemassa eli omaisivat aineellisen todellisuuden, joka on muidenkin havaittavissa.

Slavoj Žižek hyväksyy ideologiateoriassaan Althusserin huomion siitä, että identiteetit ovat aina mielikuviteltuja (Žižek 2008, 103). Hän pitää kuitenkin Althusserin teoriaa strukturalistisesti (rakenteellisesti) ylimäärittyneenä (Žižek 2013, 261). Tämä tarkoittaa sitä, että Althusser ei kykene ajattelemaan strukturalistisesti ylimäärittyneen teoriansa seurauksena rakenteiden ulkopuolista *subjektin puhtaan prosessuaalisuuden ulottuvuutta*. Sama kritiikki Žižekillä pätee myös nuoreen Marxiin: tuotanto- ja omistussuhteiden muuttaminen toisenlaisiksi ei ratkaise koko ongelmaa. Hänelle kyseisessä ratkaisussa on liian vähän vieraantumista substanssista. Žižek ei ole kovin kaan huolissaan vieraantumisesta; päinvastoin, hänelle vieraantuminen on ratkaisu. Se ei kuitenkaan tarkoita vieraantumista ”itsestä” vaan itsensä vieraannuttaminen substanssista (tuotanto- ja omistussuhteista, sekä niitä tukevasta ideologisesta fantasiasta). Identiteetit ovat mielikuviteltuja ja suhteessa yhteiskunnalliseen substanssiin.

Žižekin ratkaisu ei ole uppoutua substanssiin teoretisoimalla omistussuhteita sinänsä, vaan vieraantua omistussuhteita tuottavasta järjestelmästä analysoimalla siihen johtaneita ideologisia oletuksia. Toisin sanoen uppoutumalla ennemmin ideologisiin prosesseihin, joilla sosiaalisen järjestyksen sääntöjä ylläpidetään, kuin sen aineellisiin seurauksiin (kuten epäreiluun omaisuuden jakoon). Tämä tarkoittaa sitä, että Žižekin teorian valossa syntyvä huolenaihe ei niinkään ole ”luonnosta vieraantuminen” vaan huomio *luontokäsitteen* sinänsä ideologisuudesta ja tämän seurauksena sen alttiudesta muutoksiin erilaisten ideologioiden aikana, sekä näiden muutoksien vaikutuksesta yksilöiden elämiin. Hänen teoriassaan ideologiset prosessit muovaavat

tilan sosiaaliselle ja aineelliselle todellisuudelle, toki suhde toimii myös *vice versa*, mutta Žižek priorisoi ideologiset prosessit.

Seuraavaksi teen esimerkin ideologisten oletusten vaikutuksesta sosiaaliseen ja aineelliseen todellisuuteen. Žižek vertaa ensimmäisen maailmansodan aikana tapahtunutta Saksan ja Itävallan armeijoiden välistä viestintää: saksalaisten viestissä luki: "meidän eturintamalla tilanne on vakava, mutta ei katastrofaalinen" – kun puolestaan itävaltalaisten viestissä luki: "meidän eturintamallamme tilanne on katastrofaalinen, mutta ei vakava". Žižek luo tästä analogian ideologiseen suhtautumiseen (erityisesti kehittyneissä valtioissa) suhteessa globaaliin ahdinkoon (kuten ympäristökriisiin tai nälänhätään): me kaikki tiedämme uhkaavasta katastrofista, mutta emme osaa ottaa sitä vakavasti. Hänen mukaansa kyseinen kärsimystä tuottava jakauma johdetaan niin kokonaisvaltaisesti kollektiivisen kokemuksemme ulkopuolisen asian kohtaamisesta (kuten ihmiskunnan tuhoavan ympäristökriisiin), ettemme kaikesta ylitse-pursuavasta evidenssistä huolimatta *todella näe sitä*. Toisin sanoen asia on ollut liian *traumaattinen* kohtaamiseen sellaisenaan. Kestääksemme kyseistä uhkaa, kollektiivinen ideologiamme mobilisoi salailevia ja itsepetoksellisia mekanismeja mahdollisesti jopa pisteeseen saakka, johon sisältyy suora tahto tietämättömyyteen (Žižek 2013, 996–997). Žižekin mukaan tulisi luopua ylemmysharhasta, jonka mukaan mielenosoittajat osoittavat kysymyksiä heidän yläpuolellaan oleville "julkisille intellektuelleille". Sen sijaan mielenosoittajat esittävät *vastauksia* julkisille intellektuelleille, joiden tulisi esittää kysymyksiä: mitä näiden vastauksien myötä tehdään? (Žižek 2013, 1008).

Elokapina on hyvä esimerkki mainitun kaltaisista mielenosoittajista. Elokapina ei tästä näkökulmasta tarkasteluna esitä mitään mystisiä kysymyksiä (esimerkiksi "luontoäidistä"). Tämän sijaan Elokapina esittää tulkintani mukaan vastauksia: "globaali kapitalismi petti meidät, nyt viimeistään järjestys pitää vaihtaa". En viittaa tällä mihinkään Elokapinan eksplisiittisesti ilmaisemaan viestintään, vaan siihen mikä sen funktio on poliittisen viestinnän kentässä kokonaisuutena. Vastauksien piilottamiseksi ideologia mobilisoi vastakohtaisuuden (kuten 2. ja 3. pääluvun *Perussuomalaiset konservatiivit vs. liberaali dekonstruktionistinen postmoderni "pseudovasemmisto"*). Žižekin mukaan ideologia voidaan (hetkellisesti) ylittää vain hegeliläisellä *negation*

*negaatiolla*. Negaatiolla ilman positiivista täytettä eli uhrausta jollekin, kuten isänmaalle tai luonnolle ja siirrytään uhraukseen *ei-millekään* (Žižek 2013, 324). Mikäli tarve on liikkakulutuksen vähentämiselle ja sen vuoksi elintason laskemiselle, pelkkä *vihreään kapitalismiin* (uuteen positiiviseen ohjelmaan) siirtyminen ei riitä. Tulee radikaalimmin tuhota koko ideologinen (kuluttamiseen liittyvä) järjestelmä uuden tieltä. Ideologiaa kritisoidaan keskustelun sisältä – uppoutumalla keskusteluun, mutta kuitenkin niin, ettei ideologiakritiikillä päädytä puolustamaan suoraan kumpaakaan kantaa. Kumpikaan toisen ja kolmannen pääluvun ideologisista osapuolista (antamasani esimerkissä ilmaisen Perussuomalaiset konservatiivina osapuolena ja postmodernistiset dekonstruktionistit liberaalina osapuolena) ei kysy oikeita kysymyksiä suhteessa Elokapinan antamaan vastaukseen.



## 2. IDEOLOGISEN FANTASIAN INTERSUBJEKTIIVINEN VERHO

Ensimmäisen pääluvun lopputulos oli, että ideologisella prosessilla piilotetaan sosiaalisen mekanismin synnyttämiä tosiasiallisia ongelmia, toisessa pääluvussa kuvailen kyseisiä salailun prosessin psyykkisiä mekanismeja tarkemmin. Avaan ensin ideologiaan liittyvää fantasian käsitettä. Kuvailen kuinka Žižekin teoriassa intersubjektiiivinen verho piilottaa ideologista fantasiaa ja sosiaalisen mekanismin perusantagonismia. Intersubjektiiivinen verho on vain yksi verhoista, joilla Žižekin mukaan ideologista fantasiaa verhotaan. Verhoamisella tarkoitan tässä kontekstissa piilottamista. Tulkintani mukaan tähän (”veil”) sanavalintaan Žižek on päätenyt, sillä verhojen asettaminen näyttämön eteen kuvaa ilmiötä tarkemmin kuin pelkkä ”piilottaminen”. ”Verhoksi” suomentaminen on kuitenkin oma valintani. Žižekin käyttämän ”veil”-käsitteen voisi myös suomentaa hunnuksi. Paras tapa käsittää luvun ”verho” on kuvitella se läpinäkyväksi huntumateriaalista tehdyksi verhoksi. *Huntumainen verho ei onnistuneesti peitä kaikkea, vaikka se onkin asetettu näytöksen eteen.*

Vaikka mekanismeja esitelläkseni käytän esimerkkinä Perussuomalaisten ideologista fantasiaa, niin kyseistä mekanismeja voi käyttää teoreettisena työkaluna minkä tahansa muunkin (kuten sosiaalidemokraattisen) poliittisen ideologian analysointiin. Perussuomalaisten poliittinen ideologia on valikoitunut ainoastaan ajankoh-taisuutensa seurauksena tutkielmassa esiteltyksi esimerkiksi. Todettakoon tässä vaiheessa myös, että tutkielman vasta-argumenteissa kyseenalaistan koko Žižekin ideologiakritiikin teoreettisen mekanismin, ja kysyn: onko se vain metaforinen ja ylittääkö

se lopulta edes teoriana postmodernismin totuudenjälkeisyyttä? Tämä toteamus vähentäneer riskiä, että tämän luvun teksti ilmenee poliittisena manifestina. Mainittakoon myös, että osoittaakseni Žižekin argumentoinnin mekanismeja teen laveasti oletuksia Perussuomalaisten väitteitä synnyttävistä taustaoletuksista liittyen vihervasemmistolaisen toisen haluihin. Kyseinen tyyli on hänen argumentoinnilleen keskeistä ja sen vuoksi välttämätöntä tutkielmassani. Olisi mahdotonta osoittaa vahvuuksia tai heikkouksia Žižekin argumentoinnissa esittelemättä sitä ensin esimerkein. Aloitan psykoanalyttisen fantasian käsitteen avaamisesta lyhyesti. Saana Lehtinen kirjoittaa fantasiasta:

Me haaveilemme ja toivomme tyydyttäviä kokemuksia. Me luomme uusia uskomuksia. Ajoittain odotamme, että toinen ihminen ajattelisi samoin kuin itse tai ymmärtäisi sanoitta... Me katsomme ja havaitsemme ulkomaailmaa vähän tosiasioita mielessämme muuttaen. Mielemme tekee pienen tempun, jolla jättää jostain havaitsematta tai muuntaa havaintoja meille edullisemmiksi. Tätä muunnosta kutsutaan illuusioksi. Jos illuusio on muunnos, voi fantasian ajatella olevan rakennelma tai tarina, jonka mielemme luo illuusion pohjalta" (Lehtinen 2024, 72–74)

Psykoanalyttisen teorian ja tieteen mukaan haaveilu ja toivominen muoovaa illuusioita havaintoihin ja näiden pohjalta syntyy fantasioita. Ideologiseksi fantasioinniksi voidaan kutsua Lehtisen muotoilemaa *tarinallista rakennelmaa*, mutta lisäksi, että se kytkeytyy 1. luvussa läpikäytyyn ideologiaan.

Žižekin mukaan ideologialla ei ole suoraa yhteyttä illuusion. Ideologia voi olla illuusioista vapaa, eli poliittisen ideologian ei tarvitse olla sosiaalisilta tosiasioiltaan "vääntynyt" (illusorinen). Se voi hyvinkin olla "totta" ja silti läpikotaisin ideologinen, tästä esimerkkinä jonkin kansallisen ryhmän dominointi alueella x ja ajassa y voi tosiasioiltaan pitää paikkansa, mutta se ei itsessään sisällä mitään ideologista *syvempää merkitystä* (kuten: "kyseinen ryhmä ja sen edustajat ovat ahneita"). Jälkimmäinen oletus on ideologisesti asetettu ryhmän päälle. Toisaalta mikä tahansa illuusio ei myöskään välttämättä johda ideologiaan. (Žižek 2008, 104–105). Voin idealisoida parisuhdekumppaniani seksuaalisen kokemuksen aikana, idealisoinnin sisältö ei välttämättä ole kuitenkaan johdettu poliittisista ideologioista. Žižekin mukaan tulisi aina muistaa, että "maanläheisimmätkin" objektit ja aktiviteetit kertovat aina jotain

siitä, kuinka *subjekti on suhteessa kyseiseen sisältöön* (eli millaisia haaveita, toiveita ja fantasioita yksilöllä on sisältöä kohtaan). Hän käyttää esimerkkinä sitä, että tietynlainen auto tai tietynlaiset farkut signaloivat tietynlaista asennetta elämään. (2006, 16). Kyseinen asenne *voi olla* ideologian läpikulkema. Esimerkit osoittavat, kuinka läpiköytäisin ideologista jokapäiväinen elämä Žizekin teorian näkökulmasta on.

Mitä on intersubjektivisuus? Lyhyesti määriteltynä se tarkoittaa kahden tai useamman subjektin (ajattelevan olion) muodostamaa yhteisyyden ilmiötä, yksilöllisen subjektivisuuden ylittävää ilmiötä. Nick Crossleyn versioiman sosiaalisen konstruktionismin tulkinnan mukaan kyseinen (intersubjektivisuuden) sosiaalinen ilmiö on niin määrittävä, että olemme *vain* inter-subjekteja. Tekoja tai ajatuksia ei voida palauttaa yksinomaan kehenkään yksittäiseen henkilöön (1996, 173). Tekojen ja ajatusten sosiaalisen konstruotumisen absolutisoinnissa on menty jopa niin pitkälle, että Kenneth J. Gergenin mukaan ollaan "menossa kohti sosiorationalismia". Tämä tarkoittaa, että "uuden (sosiorationalistisen) paradigman mukaan tieto (sinänsä) on aina yhteisöllinen luomus". (Gergen 1994, 207) Gergenin tulkinnassa *mitään* ei jää yhteisöllisesti luodun tiedon ulkopuolelle.

Kyseinen "paradigma" on se silmäkääntötempu johon Žizek ottaa kantaa. Toisinaan yhteisöllinen (intersubjektivinen) tieto asettuu verhoksi *ideologisen fantasian* päälle (piilottaen tietoa ideologiasta). Tämän yhteyden vuoksi käytän Crossleyn ja Gergenin muotoiluja käsitteen avaamiseen. Fantasiointiin kytkeytyvä ideologia on välttämättömänäkin osana sosiaalista todellisuutta tiedon ja totuuksien tiellä, mutta se ei kuitenkaan häivyttä niiden olemassaoloa. Yhteistä Žizekin ja sosiaalisen konstruktionismin välillä on intersubjektivisen tiedon läpikulkisuus. Erona on se, ettei Žizek jää siihen. Tosin voidaan kyseenalaistaa jääkö sosiaalinen konstruktionismikaan? Onko myös väite: "tieto on yhteisöllinen luomus" yhteisöllistä tietoa? Eikö se siinä tapauksessa ole vain itseensä viittaava looginen tautologia, eli rakenteensa vuoksi välttämättä tosi lause?

Althusserkin käytti ideologiateoriassaan freudilaista vertausta liittyen perheeseen (eli intersubjektiviseen yhteisöön) ideologisenä elementtinä, jonka rakenteissa subjekti "löytää paikkansa". Yksilö tulee perheessään seksuaaliseksi subjektiksi.

Tämä seksuaalisuus ei tarkoita vain yleisessä mielessä affektiivisuutta, vaan eroottiseksi seksuaaliseksi subjektiksi tulemista. Kasvatuksen ja koulutuksen rituaaleilla on suhde seksuaalisuuden muotoihin, jotka rekisteröityvät tiedostamattomaan (ajattelun osa-alue, jossa sijaitsee tiedetyt asiat, joita ei ajatella). Roolit, joilla ideologiassa "näyttelijät" esiintyvät interpellaatiossa refleктоituvat ideologian rakenteisiin (Althusser 1984, 131–132). Toisin sanoen seksuaalisuus heijastelee ideologiaa, ja ideologia heijastelee erilaisia elettyjä seksuaalisuuden muotoja. Kuten 1. pääluvussa aiemmin todettiin, Žižekin mukaan tämä tulkinta on kuitenkin *rakenteellisesti ylimäärittynyt* jättäessään huomiotta subjektin prosessuaalisuuden ulottuvuuden ylimäärittämällä rakenteiden vaikutuksen. Althusserin tulkinnassa jää huomiotta, että subjekti ei määrity *vain* suhteessa rakenteisiin vaan *myös* itsenäisessä viettimaailmassa ja siihen suhtautumisen prosessissa. Pelkät rakenteet eivät määritä haluja. Tämä on olennainen huomio kun analysoidaan poliittisen ideologian sisältä tulevia arvioita vastustajan halusta tai motiiveista. Žižekin tekemä totuusväite viettirakenteen vaikutuksesta ajatteluun ja sosiaaliseen todellisuuteen on myös erinomainen esimerkki hänen pyrkimyksestään ylittää postmodernismin totuuden jälkeinen aika: tämä todellisuutta särkevä todellisuuden osa muodostaa oman "romahtamisen" totuutensa. Viettirakenteen reaalisen (se on osa viettirakennetta, joka on ainakin toistaiseksi käsitteellistämätön kuten fantasian) taipumus vääntyä ja romahdella on totuus, jota ei voi paeta – tämän seurauksena ihmisyyhteisöiden luomat rakenteet sisältävät aina jo sisäänrakennetun vallankumouksensa.

Teoksessaan *Plague of fantasies* Žižek väittää, että fantasialla sinänsä on *radikaalin intersubjektiiainen* luonne (1997, 8). Subjektin suhde hänen toiseensa (toiseen ihmiseen, kuten esimerkiksi lapsena hoivaajaan tai vanhempana puolisoon) ja toisen haluun ovat keskeisiä subjektin identiteetille. Poliitikasta esimerkkinä tämän kuvailuun käytän Perussuomalaisen mediaa: "Suomen uutiset", artikkelia "Vihervasemmisto puhuu mielellään ihmisoikeuksista, mutta valikoivasti – 'Suomalaisen ihmisoikeudet näyttävät olevan sivuseikka'" (Suomen uutiset, 2022). Artikkelissa Leena Meri arvioi vihervasemmiston "tulleen katumapäälle" rajavartiolaki-uudistuksesta: "vihervasemmistolle ihmisoikeudet tarkoittavat lähinnä sitä, että Suomeen voi tulla useiden maiden läpi

hakemaan parempaa elintaso.”. Kyseisessä esimerkissä Meri paljastaa Perussuomalaisten nationalistisen fantasian olennaisen elementin: ihmisoikeuksien arvojärjestyksen sisä- ja ulkoryhmien välillä – onhan kyseessä heidän julkilausumansa. Artikkelissa käsitellään tapahtuneita poliittisia tosiasioita (on äänestetty vastaan uutta rajavartiolaain pykälää), mutta siinä on myös ideologisia taustaoletuksia *vihervasemmistolaisesta toisesta* johdonmukaisena ja yhtenäisenä subjektina: sen motiiveista ja haluista. Jälkimmäistä osuutta tulkitseen Žižekin ideologiakriittisin käsittein.

*Toisella* (vihervasemmistolaisella) subjektilla on toisenlainen (väärä) halu suhteessa arvojärjestykseen sisä- ja ulkoryhmien välillä. Tämä on intersubjektiiivinen verho ideologiselle fantasialle siksi, että pysyäkseen pystyssä sosiaalinen järjestys ja sen säännöt tarvitsevat pseudoantagonismeja (epätosia vastakohtaisuuksia). Ideologiset verhot piilottavat todellisen ristiriidan: globaalin kapitalismin loputtoman kisan valtioiden välillä ja valtion sisällä ihmisten välillä talouskasvusta ja sen jakamisesta. Žižekin mukaan näiden kilpailumekanismien sisäisistä ristiriidoista kumpuavat pinnallisemmat ristiriidat.

Kun Perussuomalaiset saavat vihervasemmistolaisen toisen tarttumaan riitoihin koskien maahanmuuttoa ja muita pöydällä olevia näennäisesti identiteetti- poliittisia kysymyksiä, tällä strategialla keskustelu pysyy etäällä koko järjestystä ylläpitävästä markkinaloogisesta kilpailunarratiivista (jolloin se säilyy). Toisin sanoen keskustelu pysyy erossa valtioiden, mutta myös yksittäisten työntekijöiden välisen “reipas vs. laiska” kilpailunarratiivin kritiikistä, kilpailunarratiivin, joka alkujaan synnyttää ristiriidan suomalaisen ja ei-suomalaisen (kuten kahden kenen tahansa muunkin) työntekijän välille Suomessa ja muualla maailmassa. Pinnallisemmat (me vastaan ne) fantasiat ja narratiivit eivät syntyisi ilman syvempää narratiivia siitä, kuinka pääoman määrää tulisi jatkuvasti kasvattaa ja jakaa markkinalogiikan periaatteiden hengessä. Pääoman kasvattaminen on sidoksissa satunnaisuuksiin ja kriiseihin taipuvaisiin pörssiin, sekä sijoittajien toisinaan mielivaltaiseen käyttäytymiseen. Pähkinänkuoressa: viholliskuvat identiteettien välillä piilottavat vihollisuutta aiheuttavan sosiaalisen systeemin perustavanlaatuisen ristiriidan.

Oletukset vihervasemmistolaisien toisten haluista lisäksi ylläpitävät Perussuomalaisten omaa identiteettiä, joka muodostuu ideologisesti kaiken vihervasemmistolaisen vastustamisesta. Merin mukaan suomalaisten ihmisoikeudet ovat vihervasemmistolle sivuseikka, toisin kuin *niiden muiden* ihmisoikeudet. Merin mukaan tämä ilmenee esimerkiksi ”hoivan ja turvan riittävydessä” (2022) – eli mikäli hoivataan ”heitä” ei kyetä hoitamaan ”meitä”. Toisin sanoen hänen mukaansa laajemmassa sosiaalisessa (tällä hetkellä globaalien kapitalismin) järjestelmässä ei sinänsä ole mitään ongelmaa. Järjestelmä kykenisi kyllä tuottamaan kaikille riittävästi hoivaa ja turvaa sekä kyllä Perussuomalaiset niitä kaikille suomalaisille tarjoaisivat, mikäli he vain saisivat päättää. Tiellä vaan sattuu olemaan ilkeä ja paha suomalaisuutta vastaan juonitteleva vihervasemmistolainen toinen, joka vielä yrittää tarjota hoivaa ja turvaa *niille muille*. Kyseessä on mielikuvitelun identiteetin pohjalta syntyvä paranoia (vainoharhainen tila). Vainoharha perustuu suomalaisuuden kuvitelun identiteetin kuviteltua menetystä kohtaan ja seurauksena vainoharha politisoidaan. Tarkoitukseni ei ole väittää, ettei vihreitä ja/tai vasemmistolaisia periaatteita noudattavia puolueita/henkilöitä olisi olemassa, vaan että Perussuomalaista identiteettiä ylläpitävä fantasia luo *viheroasemmistolaisen olkinuken, jonka se tarvitsee perustaakseen oman identiteettinsä*.

Seuraavaksi käsittelemme identiteettiin liittyvän paranoian syntymistä. Avaan paranoian käsitettä Lacanin tulkinnalla identiteetin minimaalisesta (vähäisimmästä) tuesta, jonka subjekti tarvitsee muotoutuakseen. Avaan myös sen relaatiota perversioihin. Viittaan tässä kontekstissa (perversioituneeseen) sadistiseen haluun rangaista toista. Kyseinen rankaisunhalu on nähtävissä Perussuomalaisten sosiaaliseen mediaan jakamista kuvista, joista syntyy vaikutelma, että julkisesta taloudesta leikkaaminen on ilomielistä toimintaa (Auramies 2024). Sosiaaliseen mediaan jaettaviksi valokuviksi olisi voitu valita sellaisia kuvia, joissa ei hymyillä sakset kädessä ja toisaalta olisi myös voitu valita täysin toisenlainen aihepiiri kuvaamaan hallituksen työskentelyä sosiaaliseen mediaan. Joten on vankkoja ja perusteltuja syitä olettaa, että strategia politisoida sadistinen mielihyvä on tarkkaan valittu.

Lacan (2006, alkup. 1966) kirjoitti marginaalisesta subjektiviteetista seuraavaa: Sellainen halu jossa ihminen haluaa, että hänen halunsa tulee toisen

tunnustamaksi vahvistaa, että subjektin halu on toisen halun vieraannuttama. Mutta sellainen halu myös strukturoi viettejä, jotka ovat löytyneet analyysissä... Sen sijaan että nämä johtuisivat tarpeesta luonnolliseen tyydytykseen, ne yksinkertaisesti moduloivat vaiheita, jotka uudelleentuottavat kaikki seksuaalisten perversioiden muodot. Ainakin ne, jotka psykoanalyttinen kokemus tunnistaa

Miten lainaus liittyy politiikan filosofiaan? Jäsennän Lacanin mallia esimerkkiin: Meri paljastaa Perussuomalaisen marginaalisen subjektiviteetin perustana olevan *fantasmaattisen* (todellisuuden ymmärtämiseen pyrkivän) *tuen*. Vihervasemmistolaiset ovat tässä fantasiassa suomalaisuuden identiteetin vihollisia, sillä he pyrkivät tuhoamaan kyseisen identiteetin arvottamalla suomalaisten ihmisoikeudet vähempiarvoisiksi kuin muualta tulleiden ihmisoikeudet. Tästä vääryydestä seuraava rankaisunhalu (jota puolestaan leikkauskuvat ilmentävät) on jo syntyessään *toisten vieraannuttama* eli täysin sidosteinen vihervasemmistolaiseen toiseen. Leikkauksista (ja niiden ilomielisestä esittelystä) syntyvä nautinto on tämän kyseisen toiseen sidosteisuuden tulosta. Olisi haastavampaa perustella elintason laskua äänestäjilleen (tai ainakin vähäosaisille heistä), mikäli sillä ei samalla voitaisi kostamalla "viholliselle".

Žižek toteaa Lacanin intersubjektiivisen hylkäyksen olleen (historiallisessa ajassa) korrelatiivinen suhteessa huomioon toisen halun sisään pääsemättömästä enigmaattisesta luonteesta (1997, 8). Merin ("näyttää siltä että") tulkinnat "vihervasemmistolaisten" motiiveista (poliittisen toiminnan ilmiasun takana) ovat arvailua ja kysymistä: "*mitä haluat?*". Pyrkimys vastata kyseiseen kysymykseen on ideologisen fantasian intersubjektiivinen verho, vastaus piilottaa mielikuvitellun identiteetin poliittisen toiminnan monimutkaisessa verkostossa.

Myöhäinen Lacan siirsi keskittymisensä objektiin, joka subjekti itsessään "on". Hänen mukaansa subjekti määrittelee itseään *agalman*sa (subjektiin piilotetun kiehtovan objektin: salaisen aarteen subjektiviteetissaan) avulla. Agalma tarjoaa vähimmäisen määrän fantasmaattista (todellisuutta selittävää) johdonmukaisuutta subjektin olemassaololle (Žižek 1997, 8). Väitän, että Perussuomalaisten ideologiassa vihervasemmistolaiset salailevat ja piilottelevat haluaan riistää "isänmaallisuuden aarteen". Isänmaallisuuden aarteen fantasiassa "*realisoitua*" halu ei ole siis subjektin omaa halua, vaan toisen halua (Žižek 1997, 9). Minkään tosiasiallisten seikkojen

(työllisyysvaikutusten) osoittaminen ei vaikuta *välttämättä* päätöksentekoon, eikä myöskään Perussuomalaisten nationalistisen ja konservatiivisen ideologisen fantasian sisäistäneiden äänestäjien käyttäytymiseen. Kyseinen fantasia strukturoi sosiaalista todellisuutta sen sisäistäneille, ja tämän seurauksena se on riippuvainen vihollisestaan. Ideologiat ovat toisinaan johtaneet juuri tästä syystä kansanryhmien ja poliittisten vastustajien vainoihin. Esimerkkeinä tästä toimivat natsismin ja stalinismin tapausesimerkit: "riistäjän" etsimistä jatketaan vaikka sen tosiasiallinen valta olisi olematonta – ilman vihollisen etsintää oma narratiivi pirstaloituu.

Nationalistisessa fantasiassa muista huolehtiva vihervasemmistolainen toinen on isänmaallisuuden aarteen riistäjä, joten on tärkeämpää rangaista tästä synnistä kuin parantaa jonkin tietyn yksilön (kuten äänestäjänsä tai vähäosaisen) elintaso. Taustalla vaikuttavasta ideologisesta fantasiasta kumpuava ideologinen narratiivi ja sen osoittama polku kohti isänmaallista kohtaloa on fantasioivalle subjektille tärkeämpää kuin sosiaalisessa todellisuudessa tapahtuvat konkreettiset muutokset elintasoon. Vähäisin tuki subjektiviteetille riippuu tästä toisen identiteettiin sidotusta mystisestä isänmaallisuuden aarteesta, joten automaattinen luopuminen mystisestä aarteesta "historian saatossa" ei ole välttämätöntä. Mikä takaa historiallisen kehityksen kehittyvän juuri luopumisen suuntaan identiteetistä kiinni pitämisen sijaan?

Sama ilmiö on havaittavissa jo pienemmissä yhteisöissä kuten perheissä. Žižek esittää esimerkin fantasian syntymisestä perhedynamiikassa: lapsi joutuu kasvaessaan jatkuvasti muiden halujen kentälle. Hän joutuu toistuvasti kysymään mitä muut haluavat häneltä, ja millainen hän on muille. Esimerkkeinä Žižek osoittaa sosiaalisia pelejä, joissa toinen vanhempi käyttää lasta katalyyttinä lähettääkseen viestejä toiselle vanhemmalle haluistaan. Vaikka lapsi on hyvin tietoinen roolistaan peleissä, hän ei kuitenkaan ymmärrä millainen objekti hän tarkalleen ottaen on muille. Ymmärtämättömyyden seurauksena hän luo fantasian (esitarinalliseksi) ratkaisuksi tähän arvoitukseen. Tarkoituksena hänellä on selvittää, että mitä hän "on muille". Vaarana on tietenkin *paranoia* eli subjektiivinen vainoharhaisuus. Tulkinnat toisen juonimisesta todistavat, että subjekti yrittää selviytyä subjektiinsa liittyvästä tosiasiaista: *se on alkujaan epäkeskiöitynyt ja jakautunut, osa läpinäkymätöntä verkostoa, jonka merkitys ja logiikka*



*karkaavat sen kontrollia* (Žižek 1997, 9). Perussuomalaisen identiteetin tai vihervasemmistolaisen identiteetin pohjalta tehdyt tulkinnat syvemmistä syistä julkilausumien takana ovat tässä mielessä tuomittuja epäonnistumaan, ja ensisijaisesti ne demonstroivat mahdotonta pyrkimystä lujittaa ”omaa” identiteettiä.

Miten sitten umpisolmu eri identiteettien välillä tulisi ratkaista? Žižek esittää teoksessaan Freudin juustokakun fantasioinnista tekemän esimerkin. Esimerkissä Freudin pieni tytär fantasioi juustokakusta, jo kyseisellä fantasioinnin ilmauksella on *intersubjektiiivinen ulottuvuus*. Tytär on aiemmin ahnaasti herkutellut juustokakulla ja huomannut kuinka syvästi tyydyttyneitä hänen vanhempansa ovat olleet tämän spektaakkelin johdosta. Jopa Freudin tyttären fantasioinnissa juustokakun syömisestä on kyse pyrkimyksestä muotoilla identiteettiä, joka tyydyttäisi vanhemmat. Tyydytys tekisi hänestä (vanhempien) halun kohteen (Žižek 1997, 10). Fantasioimalla toisen halun kohteena olemisesta yksilö pyrkii väistämään oman subjektiviteetin kaotamisen.

Lacantilainen *fantasioinnin ylittäminen* tarkoittaa sen myöntämistä, ettei yksilössä ole piilotettua sisäistä aarretta. Lacanille symbolinen intersubjektiiivisuus ei ole lopullinen tavoittamattomissa oleva päätepiste. Tavoittamattomissa oleva päätepiste on intersubjektiiivisuutta edeltävä esisymbolinen mahdoton suhde toiseen – toiseen, joka on todellinen toinen. Se on toinen todellisena asiana ennen paikantumista intersubjektiiivisuuden kenttään. (Žižek 1997 9–10). Toista toisena asiana yksilö käsittelee esimerkiksi seksuaalisissa ja rasistisissa impulsseissa ennen niiden käsitteellistymistä. Kenelläkään ei ole sisällään mitään salaista isänmaallisuuden aarretta (tai muutaakaan aarretta), sellaisen pohjalta syntynyt identiteetti voidaan kuvitella vain todellisuudessa tavoittamattoman suhteen toiseen kautta. Ehkä sosiologiset pyrkimykset poistaa rasismi selittämällä sen historialliset ja nykyiset ilmenemismuodot eivät tämän vuoksi voi koskaan onnistua? Viettitason rasismia on, ja sen mukaan toimimista pitää välttää eikä ymmärtää. Onko tiedostamattoman rasismin (eli fantasiatason, yksilön paikkaa todellisuudessa selittävän rasismin) asettaminen psykoanalyysin kohteeksi ainoa keino vapautua siitä? Seuraavassa luvussa käyn läpi Žižekin ehdotusta vieraantumisen ja toiseuden korostamisesta ratkaisuksi. Se ei ole itsestä vieraantuvaa

itsevieraantumista, vaan substanssista kuten tuotantosuhteista ja ideologiasta vieraantuvaa itsevieraantumista. Miksi hänen poliittisen filosofiansa ohjelma on pelkistävissä lauseeseen: *mieluiten en?*

### 3. IDEOLOGISEN FANTASIAN INTERSUBJEKTIIVISEN VERHON RAOTTAMISEN EETTIS-POLIITTISET SEURAUKSET

Kolmannessa pääluvussa ilmenee mitä Žižek tarkoittaa eettis-poliittisella, ja mitä intersubjektiivisen verhon raottamisesta seuraa. Hänen teoriansa ei ole ideologiakritiikkiä vain yhden poliittisen osapuolen kritisoimiseen, vaan kritisoitava ideologia on läpitukenut myös itsensä erittäin kapinallisiinakin esittäviin liikkeisiin. Esitän luvussa myös Žižekin ratkaisun: poliittisen (utopistisen) tilan, jossa itsevieraantuminen substanssista ja ideologiasta mahdollistuu - järjen ja viettien leikkauspisteessä ilman järjen ja viettien välisen kuilun ylittämistä (2013, 963–1011). Pähkinänkuoressa: yleinen ja yksityinen *ovat olemassa jatkuvoassa kamppailussa yhtäaikaaisesti ilman synteisiä*, ja tämän kanssa vain pitää kyetä elämään ilman kaiken asettamista jonkin yhdistävän linkin alle. Žižekille itsevieraantuminen ei ole keskeinen ongelma (kuten yleisesti marxisteille) vaan ratkaisu. Ei kuitenkaan ”itsestä vieraantuminen” vaan substanssista ja sen kumppanista ideologiasta itsevieraantuminen. Eron esittelin jo ensimmäisen pääluvun esimerkissä: Žižekin huoli ei koske luonnosta vieraantumista; päinvastoin hänelle ratkaisu on *vieraantua ideologisesta luontokäsitteestä*.

Ensin teen tulkinnan eettis-poliittisesta. Kyseisen käsitteen sanajärjestyksestä ilmenee poliittisen olevan eettiselle perusta Žižekille. Hänen mukaansa tämä johtuu siitä, että politiikka on aina etukäteen kontingenttia (auki). Etiikka puolestaan on aina neuvoteltua (etiikan säännöt ovat symbolisia yhdessä neuvoteltuja

sopimuksia ja politiikan tekemiseen purkautuu välittömämmin yksilöiden omaperäiset vietit ja halut) (2013, 963). Žižekin mukaan psykoanalyysi ei tarjoa poliittisen järjestyksen luomiseen positiivista ohjelmaa. Mitään valmiita varmasti toimivia "mitä pitäisi tehdä" väitteitä psykoanalyttinen teoria ei kykene kehittämään politiikan tutkimukselle tai politiikan tekemiselle. Niiden sijaan psykoanalyysi tarjoaa poliitikalle negativiteetin: *häiritsevän voiman, joka tuottaa uhan jokaiselle vakaalle kollektiiviselle sidokselle* (Žižek 2013, 963–964).

Kollektiivista sidosta Žižek kutsuu lacanilaisen tradition nimissä "isoksi toiseksi". Tämä tarkoittaa entiteettiä joka "tietää", ja jolle tekemme osoitetaan. Diskurssin iso toinen huolehtii, että puheemme (typerä) johdonmukaisuus on taattu (Žižek 2013, 2). Ison toisen säilyttämiseksi yksilöt ovat valmiita toisinaan uhraamaan itsensä, samasta syystä ihmiset ovat valmiita uhraamaan myös *toisia*. Tälläkin hetkellä Venäjän hyökkäyksissä Ukrainaan ideologisena tukena toimii ortodoksinen kristillinen jumala. Putinia pidetään "*suurena manaajana*" eli lännen HLBTQIA+ oikeuksien *jumalan valitsemana* kaatajana (Kivelson, Worobec 2023). Žižekin mukaan todellinen materialistinen ateismi ei salli itsensä uhraamista itseä suuremman kohtalon edessä, eikä mitään sellaista suurempaa ihmisen kohtaloa muutenkaan ole (Depoortere 2016, 68–70). Žižek väittää siis, että *isoa toista ei ole*. Kuvitelmat huolehtivasta isosta toisesta johtavat sosiaaliin, yhteiskunnallisiin ja valtiollisiin patologioihin.

Žižekin mukaan politiikan filosofia on (kohtalo-oletuksien seurauksena) täynnä "väärää vastakohtia". Sellainen on esimerkiksi vastakkainasettelu individualismin ja kommunitarismin välillä. Hänen mukaansa *egoistiset huolenaiheet voivat johtaa altruistisiin normeihin*. Paha henkilö ei ole egoisti (ainakaan automaattisesti), sillä egoisti on liian kiireinen huolehtimaan omasta hyvästäan aiheuttaakseen harmia muille (Žižek 2013, 977–978). Tähän on helppoa keksiä poikkeuksia – kyse onkin siitä, ettei egoismi ole *suorassa yhteydessä* pahuuteen; päinvastoin pahuus on Žižekin filosofian mukaan useammin seurausta uskonnollisesta, poliittisesta tai muutoin intersubjektiivisesti jaetusta ideologisesta fanaattisuudesta. Yksinkertaistettuna pahuus on usein seurausta siitä, että perustelut poliittiselle toiminnalle johdetaan yksittäistä ihmistä suuremmasta kohtalosta (kuten talouskasvusta). Žižekin "kommunismi" ei ole

(ainakaan hänen mukaansa) samalla tavalla fantasioiden tukema. Massamedioiden mainostustoiminnan (“sinun pitää haluta tätä” ilmauksien) rajoittamisen (2013, 970) tavoitteena on, että halut ja nautinnot *emansipoituvat idiosynkraattisemmiksi*. Tämä tarkoittaa niiden emansipoitumista omaperäisemmiksi, jollaisia ne Žižekin mukaan todellisuudessa oikeasti ovatkin. Kun ihmiselle syötetään ulkopuolelta vähemmän fantasiaita ja tarinoita siitä mitä hän haluaa ja tarvitsee, hän on vapaampi toteuttamaan halujaan ja nautintojaan minäperustaisemmin. Vähäisempi informaatiotulva oikeanlaisista haluista vähentäisi yksilön huolia halujensa “normaaliudesta”.

Mikä on Žižekin ratkaisu globaalin kapitalismin ylivaltaa kohtaan? Ylivaltaa ylläpidetään globaalin kapitalismin diskurssissa ehdotuksella, että globaaleihin markkinoihin voi “luottaa” isona toisena. Globaalit markkinat on globaalin kapitalismin uskomusjärjestelmässä jatkuvuudesta loppujen lopuksi huolehtiva entiteetti (“talouden näkymätön käsi”). Globaaleilla markkinoilla pärjäämisellä voidaan perustella kaikkea sotimisesta sosiaaliturvaleikkauksiin vailla jatkokysymyksiä. Žižekin mukaan ensimmäisenä askeleena työväenluokan tulisi kieltää ja lopulta tuhota itsensä luokkana (2013, 1010). Työväenluokan ei tulisi pelkästään muovata omistussuhteita saadakseen itse hieman enemmän omaisuutta, vaan myös *olla suostumatta ideologiaan, jolla ylläpidetään koko systeemiä*. Työväenluokan identiteettiin identifioitumisen sijasta tulisi alkaa vaatia asioita *minäsubjekteina*.

Žižekin tulkinnan mukaan globaali kapitalismi ei ole vain yksi “poliittinen mielipide” vaan uskonto, verrattavissa oleva uskomusjärjestelmä, jossa isona toisena operoivat markkinat ja rituaalinomaisena uhrausriittinä toimii yksilöiden uhraaminen talouskasvulle. Uskonnollinen uskomusjärjestelmä on kuitenkin tuomittu epäonnistumaan, sillä perimmäisenä juurena kriiseille on vaihtoarvon logiikan “hullu tanssi” (Žižek 2013, 245). Miksi markkinoille (vaihtoarvon logiikan hullulle tanssille) uhraamisesta seuraisi mitään vastalahjaa? Miksi markkinat toimisivat vastavuoroisesti uhrausrituaalien seurauksena kuin ne olisivat jokin yksi erillinen toimija?

Kyseisen ideologisen fantasian seurauksena markkinoille annetaan uhri- lahjoiksi asioita, jotka eivät kaipaakaan kapitalistista “brändäämistä”. Sellaisia ovat esimerkiksi vesi ja ravinto. Sellaisiksi voidaan laskea myös esimerkiksi internet-yhteys,

infrastruktuuri ja asunnot. Niille ei ole "brändäämisen" tarvetta, ihmiset tarvitsevat nykyaikana aina ja kaikkialla niitä kaikkia. Žižekin mukaan Marxin teoriasta säilytettävän arvoista ovat huomiot kapitalistisen reproduktion itseään liikuttavasta noidankehästä (2013, 257), jossa perimmäisenä elementtinä on liike rahasta tavarankautta jälleen rahaan eikä toisinpäin. Onko väitteet siitä, että ihmisten yhteisesti asuttamalla alueella pulppuavan veden tulisi olla yksityisomistuksessa (ja siksi, että yrityksen omistajat "ottavat riskin" he ansaitsevat tämän veden markkinoinnista ja myynnistä voittoa) sidottu mihinkään muuhun kuin uskoon kapitalistisen reproduktion noidankehään uhraamisesta seuraavasta hyvästä? Miksi tulisi antaa markkinoiden määrittellä näiden riskittömien objektien arvo? Riskittömyys liittyy juuri markkinointiin, ympäristökatastrofit toki tuottavat riskejä ravinnon ja puhtaan veden tuottamiselle. Eikö tämä kuitenkin ole jälleen perustelu sen puolesta, että tiettyjä tuotteita tulisi kontrolloida poliittisesti yksityisen omistuksen sijaan? Olisivatko päätökset yleisesti väestölle hyödyllisempiä, jos niihin vaikuttaisi pääomasuhteiden säilymisen sijaan mielikuva yhteisvastuullisuudesta ideaalina (mestarimerkitsijänä)?

Žižekin emansipaatio ei ole irtautumista egosta ("liberaali kapitalismi on hyvä malli, kunhan vain ollaan vähemmän egoisteja ja mietitään muita"). Sen sijaan emansipaatio on egoistinen: *mitä minä tarvoitsen ja mitä minulle kuuluu?* Kun yksilö on "altruisti" talouskasvulle hän on valmis luopumaan asioista, jotka hänen käyttöönsä yhteisomistuksen myötä kuuluisivat ja olettaa muiden tähtäävän samaan. Kun henkilö on egoisti ja olettaa muiden tähtäävän samaan hän ymmärtää, että muutkin yksilöt ajattelevat heille kuuluvan omaisuutta ja pääsyä hyvinvointiin. Žižek ei pidä egoistisen itserakkauden vastakohtana altruismia vaan kateutta ja kaunaa, sillä ne saavat yksilön toimimaan vastoin omaa etuaan (2013, 977–978). Johtaako altruismi talouskasvulle kateuteen ja kaunaan naapurin omaisuutta kohtaan?

Tulkintani mukaan lähtökohtana Žižekin eettis-poliittiselle muutokselle on kysyä: mitkä asiat pitäisi muuttaa, jotta *yksilö saa tehdä sitä mistä hän nauttii?* Tämä voi tarkoittaa esimerkiksi: tieteitä, filosofiaa, musiikkia tai rakkaussuhteessa mukana olemista. Kussakin niistä nauttimisen tulisi tapahtua (nykyhetkeä) omaperäisemmin omalla tyyllillä ja tavalla – omaa järkeä käyttämällä ja omasta viettirakenteesta käsin.

Žižekin eettis-poliittisen vapauden käsitteen hengessä vapautta *ei ole* mukautua ideologian ehtoihin elämällä ideologisen ison toisen katseen alla. Ideologian ehdoilla elämisen esimerkkeinä voidaan pitää oman parisuhteen ja elämäntapojen vertailua keltaisen lehdistön tai televisio-ohjelmien tarjoamiin "oikeanlaisiin" malleihin sekä syyllisyyden tuntemista kun "normaalius" ei onnistukaan.

Argumentti kommunismin puolesta on siis kaksiosainen: ensinnäkin osa omistamisen kohteista ovat vain virheellisesti kuviteltavissa yksityisiksi. Ne ovat yksityisomistuksessa vain koska niiden uskotaan olevan. Toiseksi nautintojen mainostaminen ottaa turhaan kantaa siihen mitä yksilön pitäisi haluta. Idiosynkraattisten nautintojen palauttamiseksi tulisi Žižekin mukaan muovata ajattelua ja käytäntöjä radikaalisti: rajoittaa mainostamista, kieltää työväenluokka identiteettinä ja ottaa joitain asioita markkinoiden yksityisomistuksellisesta hallinnasta poliittisesti jaettavaksi (yhteisomaisuudeksi).

Seuraavaksi perustelen, että minkä vuoksi Žižekin mukaan erityisesti yliopistoissa esiintyvä *poliittisesti korrekti pseudovasemmistolainen kyynisyys* ei ole ratkaisu esitettyyn ongelmaan. Žižek kirjoittaa uudesta luokkasodasta:

tabu, joka meidän pitää kylmästi hylätä, on tapa, jolla eurooppalaiseen emansipaatioperinteeseen vetoaminen samastetaan kulttuuri-imperialismiin ja rasismiin... olemme hylkäämässä perustavia länsimaisia kulttuuriarvoja juuri silloin, kun monet niistä (esimerkiksi tasa-arvopyrkimys, perusoikeudet ja hyvinvointivaltio) voisivat kriittisesti uudelleen tulkittuina tarjota aseita kapitalistista globalisaatiota vastaan... Seuraava hylättävä tabu on käsitys, että oman elämäntapamme puolustaminen on itsessään protofasistista tai rasistista... (2015, 18–19).

Seuraavaksi esitän esimerkin mainitun mekanismin ilmenemisestä akateemisessa argumentoinnissa. Kaisa Kortekallio (2024) kritisoi "*Niin & näin*" julkaisun pääkirjoituksessa Sami Pihlströmin (2024) kirjoitusta samassa julkaisussa. Pihlström käsitteellistää uudelleen kirjoituksessaan natsien ja Venäjän mielivaltaisen vallankäytön vastustamista. Kortekalliolle käsitteellistämistä mielekkäämpää on purkaa käsitteitä ja tämän vuoksi hän asettaa lainausmerkkejä Pihlströmin ilmaisemien "me-subjektin", "läntisen arvoyhteisön" ja "eettisen militarismin" käsitteisiin. Kyynisellä dekonstruktionistisella kirjoitustyyllillä ilmaistaan, ettei sellaisia asioita oikeasti ole.

Kortekallio puolestaan esittelee oman alkuperäiseen palaamisen mallinsa kehumalla metsään ja alkuperäisiin kulttuureihin palaamisen visiota. Kortekallio itsekin myöntää, että “kehitys on kehittynyt, eikä paluuta ole – ja alkuperäinen saattaa joka tapauksessa olla fantasiaa” (2024, 4).

Olisiko kulttuurimme purkamisesta seuraava metsään paluu tosin edes fantasiana mieluisia lopputuloksia tuottava vaihtoehto? Kuviteltunakin tämän prosessin implementointi olisi psyykkisesti raskas ja vahingollinen. Mitkä alkuperäisistä kulttuureista olisi implementoinnin kohteena ja millainen prosessi olisi omaksua niiden oletukset eettisistä uskonnollisiin? Prosessi olisi raskas ja vahingollinen myös ekologisesti. Mitä prosessi tekisi *ikimetsille itsessään* kun 8 miljardia ihmistä ryntäisi niihin harjoittelemaan alkuperäisten kulttuurien implementointia ja kilpailemaan vedestä, ravinnosta sekä metsistä? Fantasioinnin tasollakin prosessi tuottaa *epäjärjestystä eikä järjestystä*.

Fantasian tasollakin prosessi tunkeutuu väkivaltaisesti subjektiin ja subjektin idiosynkrasioihin käsitteistä. Subjektiiiviset määritelmät käsitteistä “läntinen arvoyhteisö” ja “me-subjekti”, sekä niihin liittyvä käsitteellistämisen prosessi pyritään purkamaan ja tekemään turhaksi avointa kyynisyyttä ilmaisevin lainausmerkein. Lainausmerkeillä pyritään osoittamaan, että kyseiset käsitteet perustuvat illuusioihin.

Vaikka dekonstruktionismin sinänsä ihailtavana päämääränä olisivat tasa-arvo ja oikeudenmukaisuus, niin se ei kuitenkaan puutu globaalia kapitalismia ylläpitäviin pseudoantagonismeihin. Žižekin mukaan tämä johtuu siitä, että *se on toinen osapuoli sellaisessa*. Psykoanalyytikon työ politiikassa on Žižekin mukaan purkaa libidinaalisen jännitteen synnyttävä (viettirakenteellinen) ekonomia konservatiivin (tutkielman kontekstissa Perussuomalaisen nationalistin) ja liberaalin (tutkielman kontekstissa dekonstruktionistin) välillä (1997, 45–48).

Miten tämä jännite puretaan? Kortekallio esittää *suurimpana vihollisena* kolonisaatiokehityksen ja siirtomaavallat sekä miehittäjäluokat. Koskemattomaksi jää *tämänhetkisen* globaalin kapitalismin ideologian ydinongelma, kun viholliseksi tulkitaan nimenomaisesti siirtomaamiehittäjät eli *kolonialistiset toiset*. Jälleen globaalissa kapitalismissa ei sinänsä mitään ongelmaa ole, kunhan sen hoitaisivat



dekonstruktionistiset metsään (fantasioissaan) palaajat eivätkä pahat kolonialistiset toiset. Strategialla ei puututa ideologiseen päättelyketjuun (markkinalogiikasta ja markkinoista isona toisena), joka tuottaa kyseisiä *kolonialistisia toisia* vaan oletetaan, että mikäli tämä kyseinen (kolonialistinen) pahuus poistetaan, niin voidaan “*saada kulttuuri, josta voi olla ylpeä*” (Kortekallio 2024). Riittääkö vain oireesta (kolonialismista) eroon pyrkiminen, mikäli globaali kapitalismi (sairauden aiheuttava uskonto) kokonaisuutena säilyy? Onko dekonstruktionistin identiteetti myös olemassa vain rasistisen/kolonialistisen toisen myötä? Aletaanko lopulta etsimään kolonialistisia toisia paikoista, joissa niitä ei ole? Läntistä arvoyhteisöä voi ja pitääkin kritisoida, mutta sen asettaminen kaiken pahan aiheuttajaksi vaikuttaa simplifikaatiolta.

Fantasiassa metsään palaamisesta ei myöskään ratkaista, että kuinka fantasian toteutuessa asiat järjesteltäisiin siten, ettei menneisyyteen palaamisesta palata jälleen nykytilanteeseen. Nykytilanne on kehittynyt kyseisestä menneestä historian saatossa. Toisenlainen näkökulma pakottaisi erehdyksen myöntämiseen suhteessa kyynisen etäisyyden strategiaan ja pakottaisi palaamaan eurooppalaisen arvoyhteisön emansipaatioperinteeseen.

Tarkoitan erityisesti Kantin alaikäisyydestä pääsemistä: kyvyttömyyttä käyttää omaa järkeään *ilman toisen johdatusta* (1784) ja siitä seurannutta saksalaisen idealismin perinnettä, esimerkiksi Hegelin vapautta *rationaalisena itsemäärittelynä*, jopa ihmisluontoa määrittävänä seikkana (Franco 1956, 186). Onko aikamme *toisen johdattelu* juuri postmodernistista “totuudettomuutta” ja tämän seurauksena dekonstruktionismin loputonta merkityksien purkamista? Onko johdattelua myös väite siitä, että kaikki ihmiset haluavat samaa lopputulosta (“kulttuuria, josta voi olla ylpeä”) kolonialismin ja eurooppalaisen merkitysavarouden purkamisen jälkeen? Jääkö tässä huomiotta omantunnonvapaus suhteessa kulttuureihin, uskontoihin ja politiikkaan? Myös eurooppalaisen arvoperinteen voi tulkita sellaiseksi kulttuuriksi, josta voi olla ylpeä – vaikka siinä onkin kritisoitavaa.

Žižek väittää, että dekonstruktionismi kaikilla pyrkimyksillään “purkaa” nykyinen järjestys, oikeastaan palvelee sen täydennyksenä (1997, 46). Helpointa tämä on muotoilla globaalin kapitalismin omistavan luokan näkökulmasta: *siinäpä puratte*

*merkityksiä, kunhan ette sen seurauksena oikeasti muuta mitään voimadynamiikassa. Jännite konservatiivin ja liberaalin välillä on siis sellainen, että molemmat edustavat samaa (globaalin kapitalismin) ideologiaa, mutta haluavat määritellä sille erilaiset reunaehdot oman ideologisen versionsa nojalla. Kuuntele meitä, älä heitä (tai omaa järkeäsi).*

## 4. VASTA-ARGUMENTIT JA KESKUSTELUA

Tutkielmani neljännessä pääluvussa esitän vasta-argumentteja Žižekin teorialle –sekä omiani, että myös hänen eksplisiittisten filosofisten vastustajiensa Graham Harmanin ja Vivek Chibberin. Tarkastelen myös, että miten Žižekin argumentti itsevieraantumista suhteutuu winnicottilaisen koulukunnan ehdotukseen itsetuntemuksen merkityksestä. Eroaako hänen ehdottamansa itsevieraantuminen lopulta itsetuntemuksesta? Eikö yhteiskunnallisesta substanssista vieraantuminen vaadi itsetuntemusta? Miten yksilö voisi tietää mistä hänen tulisi vieraantua tai miten hän on “kiinni ideologiassa” ilman itsetuntemusta? Eikö sen tunnistaminen, että yksilö on omituinen ja vieras itselleen ole myös itsetuntemusta?

Aloititan ilmiselvimmästä argumentista liittyen psykoanalyttisestä teoriasta vasemmistoutopiaan siirtymiseen. Kolmannesta pääluvusta ilmenee, että Žižek päätyy toteamaan vasemmistoutopistisen kommunistisen järjestelmän ratkaisevan kapitalistisen järjestelmän esitetyt ongelmat. Mikä ominaisuus vasemmistoutopiassa takaa, että se onnistuu ratkaisemaan ongelmia paremmin kuin vallitseva järjestelmä? Žižek myös toteaa, ettei psykoanalyysi kykene tarjoamaan *positiivista poliittista ohjelmaa*, mutta heti seuraavassa käänteessä hän tarjoaa vasemmistoutopiaa ratkaisuksi. Mikäli Žižek seuraisi omia johtopäätöksiään hän jättäisi seuraavan poliittisen mestarimerkitsijän radikaalisti auki ja analysoisi sitä vasta vaihtumisen jälkeen. Mitä jos kyseisen Žižekin tarjoaman positiivisen poliittisen ohjelman sijaan ideologian analysointi läpikotaisin aiheuttaisi tänään tiedettyjen ideologisten vaihtoehtojen ulkopuolisen poliittisen mallin ilmaantumisen?

Žižek tarjoaa perusteluksi (2013, 1010) järjen ja viettien leikkauspisteessä sijaitsevaa *kuilua*, jolle pohjan hän rakentaa tieteellisten tosiasioiden pohjalta. Hän toteaa, että todellisuus itsessään on keskeneräinen. Tämä johtuu esimerkiksi kvanttimekaniikan aaltofunktion romahduksesta ja romahdus sopii myös Lacanin (imaginaariseen, symboliseen ja reaaliseen) jakautuneeseen subjektiin (2013, 916). Eikö tämä yhteys ole kuitenkin vain metaforinen ja jopa naiivi? Vaikka todellisuuden perimmäiset osat olisivatkin (ainakin toistaiseksi) laskennallisesti keskeneräisiä olemukseltaan, niin voidaanko tämä keskeneräisyys mutkattomasti asettaa todellisuuden ulompien kerrosten, saati poliittisten ilmiöiden päälle etenkin evidenssiksi tietyn poliittisen mallin totuudenmukaisuudesta? Tulkintani mukaan Žižekin päättely huojuu tällä osa-alueella.

Winnicottilaisen psykoanalyttisen teorian pohjalta päädytään kriittisyydestä huolimatta puolustamaan sosialismin ja kommunismin sijaan liberaalia maailmankuvaa. Vaikka psykoanalyttinen lähtökohta on samankaltainen: pyrkimys ymmärtää lähtökohtia perfektionismiin, kuluttamiseen ja häikäilemättömiin tehokkuuden vaatimukseen vallallaan olevien yhteiskunnan narsististen tendenssien (Kellond 2019) analyysillä, niin "kuilua" ei ole täytetty kommunismilla. Christopher Bollas puolestaan päätyy psykoanalyttisen teorian pohjalta puolustamaan demokratiaa kaikenlaista autoritaarisuutta vastaan. Bollas väittää, että ihmismielellä on *demokraattinen kehys/runko* (2017). Ilman laajaa kannanottoa näihin argumentteihin on todettava, että kysymykseen "millainen politiikka soveltuu psykoanalyysiin?" välttämätön vastaus ei ole "kommunistinen". Erilaisten lopputuloksien seurauksena aukeaa ainakin *mahdollisuus* psykoanalyysin löydöksistä ammennettujen poliittisen filosofian pluralismiin johtopäätöksenä. Muiden (kuin Žižekin) toteaminen vääräksi vaatii paljon filosofista lisätutkimusta, sekä tutkimusta politiikan ja psykoanalyysin kentillä. Muutoin valinta vajoaa auktoriteettiin vetoamiseen. En väitä Žižekin olevan väärässä lopputuloksessaan, mutta toistaiseksi auki jää kysymys onko hänen ilmaisemansa lopputulos *ainoa mahdollinen?*

Toiseksi vasta-argumentoinnin perustaksi voidaan asettaa kysymys: jos psykoanalyysi tarjoaa vain negativiteetin poliittisille ohjelmille eroaako se Žižekin

halveksumasta dekonstruktionismista? Onko negativiteetti vain toisenlainen tapa purkaa merkityksiä? Žižek toteaa kolmannessa pääluvussa esittelemässäni argumenteissa dekonstruktionismin palvelevan vain ideologian täydennyksenä. Eikö tosin sama ongelma ole todettavissa ideologian psykoanalysoinnista, vaikka sitä radikaalimmaksi Žižekin toimesta toistuvasti kutsutaan? Kysymykseksi jää onko “radikaali psykoanalyttinen ideologikritiikki” vain muunnelma ideologian “kolikon toisesta puolesta” hänen omaa terminologiaansa käyttäkseni? Palveleeko ideologikritiikki enempää tosiasioita muuttavana mekanismina kuin dekonstruktionismi?

Väitän, ettei Žižekin ehdottama poliittisen mallin muutos (vanhasta mestarimerkitsijästä uuteen mestarimerkitsijään) psykoanalysoinnin avulla antaisi yhteiskunnalle *välttämättä* tasa-arvoisempaa perustaa. Liian radikaalien uudistuksien nopean implementoinnin vaikeuksien keskellä voisi tulla menetetyksi jo nyt saavutetut egalitaristiset hyödyt (Talbot 2013, 54–56).

Onko Žižekin tarkoituksena ylipäättään muuttaa mitään vai ainoastaan purkaa yhteiskunnista paineita psykoanalysoimalla niiden mekanismeja? Janne Kurki kirjoittaa regression kohtaamisesta psykoanalyysissä: “regression voi vain todistaa, jakaa ja tarvittaessa sanoittaa potilaalle... ja toteuttaa sitä joskus jopa hengen säästävää perushoitoa, jota ihmiselämä aina tarvitsee: ravintoa, suojaa, hygieniaa ja välittämistä. *Ihmisen auttaminen ei loppujen lopuksi ole rakettitiedettä.*” (2021, 88–89). Ehkä megalomaanisen kaiken muuttamisen sijaan tämä on totuus myös Žižekin pyrkimyksissä psykoanalysoida yhteiskuntia ja valtioita: todistaa, jakaa ja tarvittaessa sanoittaa niiden tilanne, jotta sosiaaliset patologiat eivät aiheuttaisi varjoissa kasvaessaan lopulta täyttä taantumaa tai jopa *yhteiskunnallista psykoosia*.

Žižekin filosofiaa on vastustanut avoimesti filosofi Graham Harman. Žižekin edustaman Ljubljanan koulukunnan filosofiaa on kutsuttu subjektiivisesti orientoituneeksi ontologiaksi ja Harmanin edustamaa filosofista koulukuntaa on kutsuttu objektiivisesti orientoituneeksi ontologiaksi. Harman on kuvaillut Žižekä “filosofiseksi idealistiksi, joka kieltää todellisen maailman olemassaolon” (2018, 3–4). Kuvaus ei tulkintani mukaan kuitenkaan ole reilu, mikäli huomioidaan Žižekin perustellut argumenttinsa puolesta liittyen biologisiin ja kvanttifysiikan faktoihin (2013, 157–

158, 961). Aiemmista huomioistani voi todeta, että olen osittain Harmanin kannalla. Väittäisin kuitenkin Žižekiä “filosofiksi, joka ei huomioi todellisen maailman olemassaoloa riittävästi”. Esimerkiksi tutkielmassa esitellyn politiikan ja Žižekin filosofian välisessä suhteessa. Onko matka liian pitkä ideologiakritiikin käsitteistöstä käytäntöjen muutokseen päivänpolitiikan tekemisessä? Miten Žižekin argumentit kyetään muotoilemaan muutoksiksi poliittisissa käytännöissä (ilman pitkää alustusta mitä tarkoittaa esimerkiksi “iso toinen”) jos todella olemme jo myöhässä ilmastokriisin ja taloudellisen epätasa-arvon kanssa? Žižekin käsitteistön arvoa on käytännölle etäisen luonteensa perusteella toistaiseksi vaikeaa nähdä paikallisemmalle politiikalle kuten kunnallispolitiikalle.

Žižekin vasta-argumentti Harmanille on huomionarvoinen dialogin kokonais kuvan saavuttamiseksi. Harmanin edustaman objektiivisesti orientoituneen ontologian ensimmäinen malli “spekulatiivinen realismi” on hajonnut useampaan osaan ja Žižekin mukaan näin pitikin käydä. Perustelun tähän hän löytää jälleen viettirakenteesta: vietin paradoksi on sellainen, että vietti kirjaimellisesti otettuna on vietti rikkoa kaikkeuden jatkuvuus, johon olemme sulautettuna, ja johon vietti lisää radikaalin epätasapainon” (2013, 640).

Tulkintani mukaan Žižek pyrkii väittämään, että mikään *realistinen* todellisuuden kuvaus positiivisena, jatkuvana ja harmonisena kaikkeutena ei onnistu viettirakenteessa jatkuvuuden. Viettirakenne on subjektiivisuutta taustoittava poikkeus, jonka seurauksena myös spekulatiivinen realismi hajosi neljään objektiivisesti orientoituneen ontologian muotoon. Miten objektiivisesti orientoitunut kyseinen ontologinen ote oikeasti on sen jakautuessa välittömästi neljään erilaiseen subjektiiviseen tulkintaan? Harmanin kritiikki Žižekille ei tästä huolimatta kuitenkaan ole täysin turhaa. Mikäli tarkastellaan tekemääni ideologiakritiikkiä havainnollistavaa esimerkkiä liittyen Perussuomalaisten ideologiseen fantasiaan tai dekonstruktionistisiin motiiveihin väitteiden takana, onko kyseessä *liian henkilökohtainen tulkinta* tapahtumista ja henkilöistä tieteelliseksi esitykseksi? Milloin voidaan esimerkiksi poliittista hyvää määritellä todeta jokin johtopäätös, vai ollaanko tämän teoreettisen kehyksen sisällä kiinni

ikuisessa argumentoinnin kehässä (psykoanalysoiden erilaisten vaihtuvien “toisten” kehää) ilman varsinaisia johtopäätöksiä?

Toinen Žižekin vastaväittäjänä pidetty henkilö on sosiologi nimeltään Vivek Chibber. Chibber kysyy: onko kulttuurillisten normien sisäistämisen prosessi niin syvästi kontingentti, että rakenteen vakautta ei voida pitää annettuna ennen kuin ulkosyntyiset kulttuurilliset osatekijät ovat läsnä”? (2022, 34) Chibberin kysymys pureutuu siihen, että kuinka merkittävä tekijä ideologia ylipäättään luokkasuhteiden uusintamisessa on. Tutkielmassa läpikäytyjen Althusserin ja Žižekin teorioissa ideologia on päinvastoin merkittävä selittäjä luokkasuhteiden uusintamiselle. Chibber väittää, että kapitalistisissa luokkasuhteissa “ei sellaista kontingenssia ole” (2022, 34). Chibberille voidaan tosin esittää vastakysymyksiä. Uskooko hän todella, että mikäli radikaali ideologinen irtiotto kapitalismin oletuksista tehtäisiin niin jostain syystä irtiotto ei vaikuttaisi myös kapitalistisiin luokkasuhteisiin? Kapitalistiset luokkasuhteet jatkaisivat silti kulkuaan sellaisenaan omalta ontologiselta alustaltaan? Jos oletetaan hypoteettinen tilanne, jossa yli puolet ihmisistä lopettaisivat uskomasta markkinoiden kykenevän takaamaan ihmisille riittävän tasa-arvoisesti hyvinvointia ja lopettaisivat tämän seurauksena tekemästä markkinoihin liittyviä rituaaleja, niin jostain syystä *mitään kontingenssia* luokkasuhteisiin ei olisi välttämättömänä seurauksena – siitä ei seuraisi toisenlaisia tapoja elää ja irtautua tämänhetkisistä luokkasuhteista?

Vaikuttaa epäuskottavalta väittää, ettei ideologisen tuen menettäminen vaikuttaisi merkittävästi luokkasuhteisiin. Mentäisiinkö matalapalkka-aloille ihan vain avuliaisuudesta yrityksen omistajaa kohtaan? Tässäkin vasta-argumentissa on tosin oma pohdinnan arvoinen rakenteensa. Vaikka Žižekin kunnianhimoinen yritys psykoanalysoida koko kapitalismi ja siirtyä egalitaristisempaan järjestelyyn olisikin jostain syystä oikeilla jäljillä, niin ei ole vielä ainakaan todisteita sen varsinaisista vaikutuksista luokkasuhteisiin, ideologiakritiikkiä on vuosikymmeniä tehty mutta globaali kapitalismi jatkaa kulkuaan. Tosin tulevaisuutta ei voi ennustaa ja siihen en tämän tehtävän kontekstissa pyrikään, mutta mikäli tuotteliaimmat kriittisen teorian tekijät eivät suostu kytkemään teoriaansa millään tavoin poliittisiin käytäntöihin

(muuten kuin monitulkintaisten käsitteiden kuten "kuilu" avulla), niin kuka sen sitten tekee?

Žižekille on myös itsetuntemukseen liittyvä vasta-argumentti psykoanalyysin sisältä. Argumentti ei ole suoraan hänelle suunnattu, mutta osoitan yhteyden. Žižek väittää (2023, 268–271): "älä ole totta itsellesi, ei ole mitään sisäistä totuutta sinussa (kuten psykoanalyysi osoittaa) joten tuhoa itsesi, älä ole vapaa, vaan ryhdy vapauden objekti-instrumentiksi". Winnicottilaisen psykoanalyyttisen kehityksen teoksessa psykoanalyytikko Merja Kaleva (2023, 271–272) toteaa jokaisen psykoanalyysiin tutustuneen lähteneen aluksi mukaan kiinnostuksesta itsetuntemusta kohtaan. Hänen mukaansa: "itsestä tutustuminen ei ole helppo tehtävä, mutta tämä vaativa ja mahdollisesti vaarallinen itsetutkiskelun matka voi johtaa siihen, että meistä tulee syvemmin inhimillisiä" (Kaleva 2023, 275). Toisin kuin Grahamin tai Chibberin argumenttien tapauksissa, tätä argumenttia ei ole ainakaan kyseisen argumentin esittäjän toimesta esitetty Žižekille suoraan. Väitän sen kuitenkin toimivan paremmin vasta-argumenttina kuin aiemmat. Sen valossa voi kysyä, että mitä psykoanalyttinen tieto: "*olemme aina jo itsellemme omituisia, vieraita ja toisia*" on mikäli se ei ole itsensä tuntemista? Kun yksilö tarkastelee mitä ideologisia oletuksia hänellä on, mistä tulisi emansipoitua ja mitä vaikutuksia ideologialla ja siitä emansipoitumisella on – pyrkiikö hän toiminnallaan juuri itsetuntemukseen ja itsestä liittyvien totuuksien saavuttamiseen? Eikö ideologiasta vapautuminen edellytä itsetuntemuksen saavuttamista? Tulkintani mukaan myös tällä osa-alueella Žižekin argumentointi huojuu: hän on niin omistautunut itsensä liittyvien totuuksien vastustamiseen, ettei huomaa milloin tuottaa sellaisia itse.

Erottuuko käsitteistö lopulta myöskään johdannossa esitellystä postmodernismista tai "ylittääkö" se postmodernismin? Ylittääkö se pisteen, jossa on päästy epäilyksistä metanarratiiveihin? Tulkintani mukaan tämä ei ole ollenkaan selvää. Poliittikaan liittyvässä vasta-argumentissa totesin: vaikka materialistiseen dialektiikkaan pääsy hyväksyttäisiin seurauksena ideologiakritiikille kommunismi ei ole välttämätön seuraus. Onko edes materialistinen dialektiikka välttämätön seuraus tosiasiasta kuten Žižek väittää? Johtavatko kvanttifysiikan aaltofunktion romahduksen



tosiasiallisuus, ristiriitaisuudet biologisissa faktoissa tai lacanilainen jakautunut subjekti välttämättä *materialistiseen maailmankuvaan*? Entä johtavatko ne materialistisen *dialektiikan* maailmankuvaan? Tieteellisiä tosiasioita tuskin käy kieltäminen, mutta Žižekin mainitsema "kuilu" tai "murros" on tässäkin mielessä toistaiseksi vain metaforinen käsitteellistys niiden pohjalta. Kyseiset tosiasiat olisi mahdollista selittää toisenlaisenkin filosofisen selitysmallin avulla (DeWitt 258–261, 2018). Filosofiset käsitteellistykset ovat kiinnostavia, mutta niitä ei voida nimetä totuuksiksi vain metaforisen soveltuvuuden pohjalta. Kyseisen ongelmallisuuden myötä vaikuttaa, että Žižek tarjoaa *perspektiivoin vaihdosta* filosofiallaan. Hän tarjoaa uutta tapaa *tulkita* sosiaalista todellisuutta.

## JOHTOPÄÄTÖKSET

Paljon Slavoj Žižekin teorian osa-alueita jäi tutkielmassa avaamatta, auki ja epäselväksi. Se on Žižekin filosofiaa käsittelevässä tutkielmassa väistämätöntä. Hänen filosofiansa perustana oleva epästandardi ontologia, sen väitteet todellisuuden itsessään ristiriitaisuudesta, epäjohdonmukaisuudesta ja keskeneräisyydestä johtavat myös haasteisiin saada selkeitä lopputuloksia eettis-poliittisten argumenttien osa-alueella. Tämä tarkoittaa esimerkiksi kysymystä: johtuuko ideologia illuusioista vai ei? Onko parakonsistentti logiikka vain argumentatiivinen väistöliike? Mikäli jollekin argumentille löydetään vastakkaista todistusaineistoa, niin parakonsistentin logiikan hyväksynyt filosofia kykenee aina toteamaan asioiden olevan itsessään ristiriitaisia.

Tutkielmani tarkoitus ei ollut tarjota tyhjentävää vastausta siitä onko Žižek aukottomasti "oikeassa". Tarkoituksena oli kuvailla hänen filosofiansa peruselementtejä tarkastelemalla muutamaa keskeistä kysymystä. Yksi havaitsemani Žižekin selkeä tavoite on kytkeä politiikka entistä vahvemmin etiikasta erilliseksi filosofian tutkimuksen kohteeksi.

Ensimmäisessä pääluvussa vertasin Žižekin ideologiateoriaa sen filosofian historialliseen perustaan ja totesin painotuseron koskevan erityisesti psykoanalyttisen tradition fantasian käsitteen painotusta ideologiateoriassa. Kyseinen painotus on Žižekin ideologiateorialle keskeinen, ilman sen tarkastelua hänen ideologiateoriaansa ei voi käsittää. Kyseinen yhteys on perustelu psykoanalyttisen tradition tarkasteluun tutkielmassa.

Toisessa pääluvussa muotoilin ajankohtaisesta aiheesta esimerkin ideologisesta fantasiasta. Kyseisen pääluvun ei ole tarkoituskaan olla mikään selkeään aistittavaan evidenssiin pohjaava tieteellinen todistus. Luvussa demonstroin subjektin prosessuaalisuutta uskomusten rationaalisuuteen nojaten. Tarkoitus on mahdollisen erehdyksenkin nojalla analysoida päivänpolitiikan esimerkkiä lacanilaisen psykoanalyttisen tradition kehysten sisällä. Luvussa tarkastelen: soveltuuko Žižekin malli yksittäiseen tapausesimerkkiin? Epäselväksi jää: onko tämä uskottava strategia muodostaa argumentteja?

Kolmannessa pääluvussa esitin Žižekin eettis-poliittisia ratkaisuehdotuksia ideologisen fantasian käsittelyyn, hänen vastauksensa siihen mitä pitäisi tehdä "verhon raottamisen" jälkeen. Käytin esimerkkinä ideologian toisesta osapuolesta tuoretta filosofista dialogia eurooppalaisen arvoyhteisön uudelleen herättämisen, ja sen käsitteellisen dekonstruktionistisen tuhoamisen välillä. Kolmannessa pääluvussa käytin myös Žižekin käsitteistöä instrumentalistisesti tarkastellakseni asettuuko se kyseisen filosofisen dialogin päälle.

Neljännessä pääluvussa esitin omia ja muiden vasta-argumentteja Žižekin esittämälle ideologiakritiikin mallille. Johtaako malli vakavasti otettunakaan kommunistiseen järjestykseen? Eroaako yhteiskunnan psykoanalysointi dekonstruktionismien perinteestä muutoin kuin hienovaraisin käsitteellisin eroin? Ylittääkö teoreettinen malli ylipäättään postmodernismin "totuuden jälkeistä aikaa"? Seuraako teoreettisen mallin käyttämisestä totuuksia, joiden valossa voidaan arkailematta vailla epäilyksiä todeta uuden metanarratiivin syntyneen?

Vaikka kaikissa kohdissa päädyttäisiin väittämään Žižekin malli kelvottomaksi tuottamaan totuuksia tai epäalkuperäiseksi, niin väitän silti annettujen esimerkkien osoittavan mallilla olevan instrumentalistista poliittisten narratiivien selittämiseen liittyvää arvoa. Vaikka päädyttäisiin kiistämään suurin osa käsitteistä ja niiden totuusarvo tai poliittiset päämäärät, niin *pragmatistinen* (tässä kontekstissa: käytännönläheinen) arvo mallille jää. Malli näyttää toimivan poliittisten tilanteiden selittämisessä, sekä niiden uudelleen subjektivoimisessa. Yksilöiden ei tarvitse vain seurata politiikan objektivoitumista ja etäntymistä, odottaen "asiantuntijoiden"

ratkaisevan kaikki polttavat päivänpolitiikan kysymykset. Yksilöt voivat mallin avulla esittää vastauksia pikemmin kuin kysymyksiä "heille ketkä tietää". Edelleen lisää tutkimusta vaatii kysymys: onko toiseuden ja vierauden pohjalta mahdollista tuottaa sosiaalisia ja poliittisia käytäntöjä? Toistaiseksi Žižekin ehdottama "uusi mes-tarimerkitsijä" jää vaille riittävän uskottavia perusteluja.

## LÄHTEET

Althusser, Louis. 1984. *Ideologia ja ideologiset valtiokoneistot*. Jyväskylä: Vastapaino. s. 7-8, 92-93, 107-108, 118-126, 129, 131-132

Auramies, Jukka. 2024 "Leikkauksilla irvailu jatkuu: Riikka Purra sakset kädessä - PS-edustajat taustalla hymyt huulissa", *MTV-uutisartikkeli*, 05.03.2024. <https://www.mtvuutiset.fi/artikkeli/leikkauksilla-irvailu-jatkuu-riikka-purra-sakset-kadessa-ps-edustajat-taustalla-hymyt-huulilla/8891326#gs.9xa6ct> [viitattu 26.05.2024]

Bollas, Christopher. 2017. *Democratic frame of mind*. YouTube video. 04.12.2017. [https://www.youtube.com/watch?v=sAxL\\_Zep2D0](https://www.youtube.com/watch?v=sAxL_Zep2D0) [viitattu 07.05.2024]

Chibber, Vivek. 2022. *The class matrix: social theory after the cultural turn*. Harvard: Harvard university press. s. 34

Crossley, Nick. 1996. *Intersubjectivity: the fabric of social becoming*. Kalifornia: Sage publications. s. 173

Depoortere, Frederiek. 2016. "Self-sacrifice and the Other(s): Reflections on Andrei Tarkovsky's the Sacrifice." *Sacrifice in modernity: community, ritual, identity. From nationalism and nonviolence to healthcare and Harry Potter*. *Studies in theology and religion*. (22): s. 54-70. [https://brill.com/display/book/edcoll/9789004335530/B9789004335530\\_005.xml](https://brill.com/display/book/edcoll/9789004335530/B9789004335530_005.xml)

- Derrida, Jacques. 1988. *Limited Inc.* Evanston: Northwestern University Press. s. 148
- DeWitt, Richard. 2018. *Worldviews: an introduction to the history of philosophy and science.* New-Jersey: Wiley-Blackwell. s. 258-261
- Franco, Paul. 1956. *Hegel's philosophy of freedom.* Yale: Yale university press. s. 186.
- Gergen, Kenneth. 1994. *Toward transformation in social knowledge.* Kalifornia: Sage. s. 207.
- Harman, Graham. 2018. *Speculative realism.* Cambridge: Polity Press. s. 3–4.
- Kaleva, Merja. 2023. *Toteemi ja pupu.* Helsinki: Books on demand. s. 275.
- Kant, Immanuel. (1784) 1995. Vastaus kysymykseen: Mitä on valistus? Suomenos Tapani Kaakkuriniemi. Teoksessa *Mitä on valistus?* Toim. Juha Koivisto, Markku Mäki ja Timo Uusitupa. Tampere: Vastapaino. s. 85–95.
- Kellond, Joanna. 2019. "Present-day troubles: Winnicott, counter-culture and critical theory today". *Psychoanalysis, culture and society* (24): s. 323–343.
- Kivelson, Valerie, Worobec, Christine. 2023. "Satanism, de-satanization, and exorcism in contemporary russian rhetoric: Historical reflections". Cornell university press (blogi), 09.02.2023.  
<https://www.cornellpress.cornell.edu/satanism-exorcism-contemporary-russian-rhetoric-kivelson-worobec-02-2023/>
- Kortekallio, Kaisa. 2024. "Pääkirjoitus". *Niin & näin* 120 (1/2024): 3–7.
- Kotkavirta, Jussi. 2008. "Adorno ja psykoanalyysi." Teoksessa *Kätkeytyjä hahmoja Theodor W. Adornosta*, toimittaja Moisio, Olli-Pekka, Helsinki: Minerva Kustannus. s. 65.  
<https://jyx.jyu.fi/handle/123456789/43153>
- Kotsko, Adam. 2008. *Žižek and theology.* Lontoo: T&T Clark. s. 30.

Kurki, Janne. 2021. *Psykoanalyysin alku: Josef Breuer, Bertha Pappenheim, Sigmund Freud ja talking cure*. Vantaa: Apeiron. s. 88–89.

Lacan, Jacques. 2006. *Ecrits*. New York: W.W Norton & Company. s. 344.

Lacan, Jacques. 1993. *The Seminar. Book III. The psychoses*. Lontoo: Routledge. s. 185.

Lehtinen, Saana. 2023. *Toteemi ja pupu*. Helsinki: Books on Demand. s. 72–74.

Liotard, Jean-Francois. 1992. *The Postmodern Explained to Children*. Lontoo: Turnaround. s. 29–30, 30, 40.

Meri, Leena. 2022. "Vihervasemmisto puhuu mielellään ihmisoikeuksista, mutta valikoivasti - 'suomalaisten ihmisoikeudet näyttävät olevan sivuseikka'". *Suomen uutiset*, 14.07.2022.

<https://www.suomenuutiset.fi/vihervasemmisto-puhuu-mielellaan-ihmisoikeuksista-mutta-valikoivasti-suomalaisten-ihmisoikeudet-nayttavat-olevan-sivuseikka/>

[viitattu: 28.05.2024]

Pascal Blaise. 1996 (alkup. kokoomateos 1897). *Mietteitä*. Juva: WSOY. s. 42.

Pihlström, Sami. 2024. "Mitä arvokeskustelu edellyttää?". *Niin & näin* 120 (1/2024): 29–45

Aylesworth, Gary. 2015. "Postmodernism", *The Stanford Encyclopedia of philosophy*. Luvut: 1 & 5.

<https://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/postmodernism>

Talbott, William. 2013. *Human rights and human well-being*, Oxford: Oxford university press. s. 54–56.

Talbott, William. 2021. *In learning from our mistakes – epistemology for the real world*. Oxford: Oxford university press. s. 3.

Tsz-lok Lee, T. 2023. "Social class, intensive parenting norms and parental values for children". *Current Sociology*, 71(6). s. 964–998.

<https://doi.org/10.1177/001139212111048531>

Žižek, Slavoj. 2008. *Enjoy your symptom!*. 2008, New York: Routledge. s. 103, 104–105.

Žižek, Slavoj. 2023. *Freedom a disease without cure*, 2023, Lontoo: Bloomsbury academic. s. 268-271.

Žižek, Slavoj. 2006. *How to read Lacan*. Lontoo: Granta books. s. 16.

Žižek, Slavoj. 2011. *Ideologian ylevä objekti*. 2011. Vantaa: Apeiron-kirjat. s. 73.

Žižek, Slavoj. 2013. *Less than nothing – Hegel in the shadow of dialectical materialism*. Lontoo: Verso. s. 2, 4, 19 157–158, 245, 257, 261, 324, 359, 640, 916, 963-964, 970, 977–978, 996–997, 1008, 1010

Zizek, Slavoj. 1997. *The plague of fantasies*, Lontoo: Verso. s. 8, 9–10, 45–48, 46

Žižek, Slavoj. 2015. *Uusi luokkataistelu*. 2015, Helsinki: INTO-kustannus. s. 18–19  
Zupancic, Alenka & Terada, Randall. 2015. "Sex, ontology, subjectivity: in conversation with Alenka Zupancic". *Psychoanalysis, Culture & Society* (20): 192–206.

<https://doi.org/10.1057/pcs.2015.16>





