

Ideologija kot ideologija »očitnega«

Alenka Zupančič

Ostaja neka gesta, za katero bi lahko rekli, da je ideologiji najbolj pri srcu in da uteleša njeno temeljno strategijo. Gre – kot je v svoji analizi ideologije opozoril že Althusser – za način, kako se ideologija sklicuje na »očitno«, »evidentno«. To je hkrati najšibkejša in najmočnejša točka ideologije. Da je sklicevanje na »nekaj očitnega« najšibkejša točka ideologije, lahko rečemo zato, ker tisto »očitno« praviloma zastira mesto, kjer je ideologija najbolj ranljiva. Drugače rečeno, resnica geste, v kateri se skličemo na »očitno«, je bolj ali manj vedno nek klic na pomoč. Tam, kjer v ideološkem diskurzu nekaj šepa ali manjka, nam ta vselej ponudi evidence, »očitnosti«. Vendar pa je sklicevanje na očitno tudi najmočnejša točka ideologije. Kot poudari Althusser v delu *Filozofija in spontana filozofija znanstvenikov*, je sprevrniti ali »navrtati« (*percer*) očitnost ena najtežavnejših nalog. Zastavek tega prispevka je prav spoprijem s to nalogo, tj. poskus »navrtati« evidence. Vendar pa se tega podviga ne bomo lotili v frontalnem napadu na evidence kot take, temveč prek analize diskurza, ki se z njimi »hrani«. Kot izhodišče nam bo služila Althusserjeva teorija, vendar pa ne bo šlo za analizo Althusserjevega pojma ideologije. Šlo bo prej za poskus »izolirati« neko Althusserjevo tezo, idejo, in jo nadalje razviti v lacanovskem teoretskem univerzumu. Dejansko bomo videli, kako se oba misleca, Althusser in Lacan, srečata natanko v točki, ki zadeva vlogo očitnosti ali evidence v ideologiji. Pokazali bomo tudi, kako nam določeni Lacanovi koncepti omogočajo misliti ideologijo tam, kjer se je Althusserjeva teorija znašla v slepi ulici.

*

V Althusserjevih spisih pogosto naletimo na motiv, ki povezuje evidentnost, očitnost, in način, kako deluje ideologija. Najbolj zgovoren je morda naslednji odlomek iz spisa »Ideologija in ideološki aparati države«:

»In res je ideologiji lastno to, da vsiljuje (ne da bi bilo videti, saj to so 'evidence') evidence kot evidence, ki jih mi lahko samo priznamo, pripoznamo in pred katerimi vselej naravno reagiramo tako, da vzkliknemo (glasno ali v 'tišini zavesti'): 'To je vendar evidentno! Tako je! Res je!«¹

¹ V: *Ideologija in estetski učinek*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1980, str. 73, 74.

Opozorili smo že, da obstaja tesna vez med nečem, kar šepa, kar manjka, in evidenco ali očitnostjo, ki to praznino zapolni in prikrije. Poglejmo si to поблиže.

V knjigi *Warum?*, s podnaslovom *Von der Obszönität des Fragens*, je Aron Ronald Bodenheimer razvil zelo zanimivo tezo, ki nam lahko tu služi za izhodišče. Znano je, da v določeni starosti otroci začnejo »bombardirati« starše z vprašanji, ki se vsa začnejo z *Zakaj*, in na katera ni vselej lahko odgovoriti. Bodenheimer pokaže, da zastavek tega izpraševanja ni želja po vednosti, temveč predvsem preizkus integritete in konsistentnosti Drugega: Ali ima Drugi odgovore na vsa vprašanja? Prej ali slej to izpraševanje kulminira v nekem vprašanju, na katerega starši nimajo odgovora, na katerega torej ne znajo odgovoriti. V tem trenutku morajo sprejeti določeno odločitev, za katero lahko rečemo, da nikoli ne ostane brez učinkov na način, kako se bo otrok »subjektiviral«. Zamislimo si lahko – in tu zapuščamo Bodenheimerja – štiri možne reakcije starša, ki je soočen z nekim takšnim vprašanjem, štiri odgovore, ki jih je mogoče lepo umestiti v Lacanovo shemo štirih diskurzov oziroma štirih »družbenih vezi«:

- 1) Odgovor klasičnega gospodarja: »*Utihni!*«
- 2) Odgovor histerika: »*Pa kaj mi vendar hočeš z vsemi temi vprašanji?*«
- 3) Odgovor (lacanovskega) analitika: »*Pojma nimam.*«
- 4) Odgovor modernega, razsvetljenega gospodarja, ki se sklicuje na in deluje v imenu vednosti: »*To je vendar očitno!*«

Logika v ozadju prvega odgovora je v zadnji instanci tista, ki obvladuje dialektiko gospodarja in hlapca: integriteta Drugega je ohranjena, v kolikor je slednji pripravljen iti do konca – tj. zastaviti »sebe« kot takega, svoje življenje – da bi ostala ohranjena. V drugem primeru, v primeru histerika, subjekt prejme od drugega svoje lastno sporočilo v sprevrnjeni obliki. To pomeni, da je sam prisiljen »razcepiti se«, pokazati svojo lastno nekonsistentnost, svojo željo, kajti vprašanje je naslovljeno nazaj nanj. Subjekt je tisti, ki mora zdaj odgovoriti na vprašanje »Kaj hočeš?«. V tretjem primeru (primer analitika) je subjekt soočen z mankom v Drugem in položaj ni brez podobnosti s predhodnjim. (Znano je Lacanovo vztrajanje na tem, da mora subjekt v analizi nujno »prečkati« diskurz histerika.) V četrtem primeru (primer razsvetljenega gospodarja ali »univerzitetnika«) pa subjekt naleti na neko zadnjo evidenco, ki služi kot »zamašek« vsevednosti. Rekli bi lahko, da je zgolj ta zadnji primer ideološki v strogem pomenu besede.

Vemo, da je Althusserju prišlo na misel, da bi ideologijo konceptualiziral kot diskurz². Ta pot teoretizacije ideologije je nedvomno zanimiva in obeta marsikaj,

² Cf. tekst iz leta 1966, »Trois notes sur la théorie des discours«, v: Louis Althusser, *Ecrits sur la psychanalyse*, STOCK/IMEC, Pariz 1993. V tem tekstu Althusser oriše svojo teorijo »štirih

še posebej če besedo »diskurz« razumemo v smislu, ki ga ima v Lacanovi teoriji. Toda k temu se povrnemo kasneje. Zaenkrat si pogledjmo, kako se Althusserjeva teza, da je ideologiji lastno to, da vsiljuje evidence kot evidence, znajde na torišču Lacanove teorije, in sicer natanko tam, kjer slednji spregovori o ideologiji. To nas bo pripeljalo do natančnejše konceptualizacije konstelacije, ki smo jo vpeljali prek primera otroškega izpraševanja.

Čeprav pri Lacanu ne moremo govoriti o teoriji ideologije v strogem pomenu besede, pa vendarle v njegovih tekstih in seminarjih najdemo marsikatero mesto, ki je v tem oziru zelo poučno. V seminarju iz let 1967-68, *L'acte psychanalytique*, na primer razvije analizo nečesa, kar sam imenuje nek »ideološki model«, namreč analizo koncepcije refleksa v – izraz je Lacanov – »pavlovski ideologiji«. Za primer vzame naslednji eksperiment: Imamo psa; vsakič ko ga hranimo, ta obred spremlja zvok trobente. Pavlov pokaže, da če zadevo dovolj dolgo ponavljamo, pridemo do tega, da zvok trobente sam zase pri psu izzove izločanje želodčnih sokov in sline. V svojem komentarju tega eksperimenta Lacan pokaže, ne brez humorja, kako je subjekt (Pavlov), ki naj bi bil iz poskusa izključen, dejansko edini subjekt eksperimenta, in to v obeh pomenih, ki jih ima beseda subjekt v francoščini: tisti, ki deluje in tisti, za katerega gre. Kaj dokaže Pavlov eksperiment? – Možnost, da se živega organizma polasti nekaj, kar ni »ustrezna stimulacija«, temveč pripada registru označevalca (zvok trobente). Po Lacanu je to edini zanimivi aspekt Pavlovega eksperimenta, in z izjemo tega momenta je Pavlovo postopanje, tako Lacan, mogoče opredeliti kot ideološko. Izhajajoč iz formule, v skladu s katero je označevalec to, kar zastopa subjekt za nek drug označevalec, Lacan predlaga, da je resnica zadevnega eksperimenta naslednja: zvok trobente zastopa subjekt znanosti, Pavlova, za izločanje želodčnih sokov. Kar pomeni dvojje. Prvič, subjekt, katerega eksistenca je dokazana z zadevnim eksperimentom, ni pes, temveč to, v kar se pes preobrazi v tem preizkusu, namreč čisto druga vrsta živali: »človeška zver«, ki jo »cepijo« označevalci, subjekt, Pavlov. Drugič, tisti, ki dokaže obstoj takšnega subjekta, prav tako ni pes, temveč subjekt (Pavlov) sam, kajti on je tisti, ki piha v trobento. Drugače rečeno, *evidenca*, očitnost, ki jo proizvede Pavlov eksperiment, je tu zato, da prikrije nek krog. Gre za »krožni dokaz« obstoja subjekta, ki se skriva za podobo *linearne* dedukcije, izhajajoče iz empirično »očitnih« dejstev. Z drugimi besedami, to, kar Lacan označi za »ideološki model«, to, kar iz Pavlovega eksperimenta dela nek ideološki model, ni logika kroga kot taka (v eksperimentu dokažemo to, kar smo vanj sami postavili), temveč poskus zakriti ta krog, prikriti manko, »skok«, ki se v njem pojavi. Kar Pavlov pokaže, je najprej to, da med vzrokom

diskurzov«, ki jih poimenuje: nezavedni diskurz, ideološki diskurz, estetski diskurz in znanstveni diskurz.

in učinkom nekaj šepa, da lahko pride do nekega učinka, tudi če je njegov vzrok odsoten, da obstaja »metonimična kavzalnost«. Hkrati pa se pavlovski poskus opira na predpostavko, da so možnosti, ki jih ta eksperiment proizvede, bile vselej že tu, navzoče v možganih (psa). To je točka, ki bi jo lahko opredelili kot »ideološko«: Proizvedemo (ali vpeljemo) nekaj novega, nato pa »ugotovimo«, da je bilo to vselej-že tu. Za tiste, ki ne verjamejo, imamo takoj pri roki evidenco: Poglejte tega psa! Zapihmo v trobento in začnejo se mu cediti sline! Očitno je torej, da je bilo to že tu, v možganih!

Zanimivo je, da isto leto (1967), ko Lacan razvije svojo analizo »pavlovske ideologije«, Althusser na svojem seminarju vzame pod kritično lupo nekega drugega znanstvenika, biologa Jacquesa Monoda. Kljub temu, da se postopka Lacanove in Althusserjeve analize med seboj precej razlikujeta, pa v njunih analizah najdemo nek skupni imenovalec. Althusser pokaže, kako Monod – v svoji teoriji »rojstva človeštva« – artikulira realnost nekega »vznika« (*emergence*), preloma (vezanega na jezik), in kako nato ta prelom mistificira v pojmu »noosfere«, ki da označuje »carstvo idej in zavesti«. Noosfera naj bi vzniknila v osrčju »biosfere«, jezik pa je s tem konceptualiziran kot »naključna emergenca, ki ima informacijske vire *človekovega centralnega živčnega sistema* za biofizičnega nosilca.«³ Drugače rečeno, pojem noosfere je tu zato, da »premosti« zev med biološkim na eni strani in na drugi strani tistim, kar je lastno človeku kot govorečemu bitju. Podoba, ki nam jo predlaga Monod, je na nek način naslednja: v človeškem centralnem živčnem sistemu pride do nekega »slučaja«, »kratkega stika« (»iskra preskoči«), katerega posledica je vznik noosfere. (Od tod naprej pa je noosfera tista, ki pojasni vse specifičnosti človeškega dejanja in nehanja.) Ta podoba ima tu natanko funkcijo evidence, očitnosti: s tem ko nam ponudi nekaj »znanega«, nekaj, kar lahko prepoznamo (podobo električnega aparata, na primer), nas zapelje in popelje prek osnovnega vira problema.

Pomembno je torej opozoriti na strogo imaginarni značaj evidence oziroma očitnosti. Besedo imaginarno tu uporabljamo v zelo določenem smislu. Imaginarni značaj očitnega, evidence, pomeni, da se slednja vselej daje kot neka *podoba*. Očitnost ni nikoli nek (iz)račun, temveč vselej nekaj, kar vidimo, za kar verjamemo, da vidimo, oziroma nekaj, kar si lahko predstavljamo. (Spomnimo se na primer fraze, ki jo vseskozi uporabljamo v pogovornem jeziku, »A vidiš?« – kar pomeni »Ali ti je zdaj to očitno?«..) Slednje pa seveda nikakor ne ovira možnosti, da je ta podoba oziroma »to, kar vidimo« rezultat pripovedi ali neke čisto simbolne konstelacije.

³ L. Althusser, *Filozofija in spontana filozofija znanstvenikov*, Studia Humanitatis, ŠKUC/ Filozofska fakulteta, Ljubljana 1985, str. 117.

Vemo, da je pojem imaginarnega v središču Althusserjeve teorije ideologije. Nadalje vemo, da je to eden ključnih pojmov vokabularja lacanovske teorije. Hkrati pa je znano tudi to, da obstaja precejšna razlika med Althusserjevim in Lacanovim konceptom imaginarnega. Vendar pa med njima obstaja tudi neka skupna poteza. Preden to skupno potezo formuliramo, je treba opozoriti, da se pri tem omejujemo izključno na Althusserja »Ideologije in ideoloških aparatov države«, kajti v njegovih drugih tekstih večkrat naletimo na trditve, ki so povsem v nasprotju s temeljnimi postavkami zadevnega teksta. Točko, na kateri se Althusser in Lacan srečata, bi zdaj lahko formulirali takole: Prvič, subjekt – prav kot subjekt – ni v *položaju*, da bi lahko neposredno »dojel«, »zaznal« karkoli, kar pripada realnemu. Drugič, to, kar meji na realno, se vpisuje v register imaginarnega, oziroma rečeno z Lacanom, v register fantazme.

V tekstu »Ideologija in ideološki aparati države« je Althusser zavrnil tisto koncepcijo ideologije, ki v slednji vidi neko imaginarno popačenje realnega. Namesto tega je predlagal naslednjo definicijo: »Ideologija je 'predstava' imaginarnega razmerja med individi in njihovimi realnimi eksistenčnimi pogoji.«⁴ Če to definicijo ideologije vzamemo resno, vidimo, kako se tu v Althusserjevi teoriji zarisuje nek pojem imaginarnega, ki ni enostavno ideološko imaginarno, temveč prej njegov pogoj. Preden ideologija vstopi v igro (in tudi zato, da bi sploh lahko vstopila v igro), je razmerje individua do realnega *že neko imaginarno razmerje*. Rečemo lahko, da obstaja neka analogija med to Althusserjevo postavko in Lacanovo tezo, da je temeljna struktura subjektovega razmerja do realnega struktura fantazme. Althusserjanski pojem imaginarnega (tega paradoksalnega imaginarnega, ki ni imaginarno ideologije, temveč mu predhodi) in Lacanov pojem fantazme sta dva (različna) odgovora na isti osnovni problem, problem razmerja med subjektom in realnim. Kako bi zdaj lahko umestili pojem ideologije v okvir odgovora, ki ga formulira Lacan? Parafrazirajoč formulacijo, ki jo Lacan poda v *Televiziji*, bi lahko zapisali, da ni ideologija tista, ki proizvede potlačitev, temveč da so nasprotno »ideološki aparati« (Lacan govori o družini in družbi) *zgrajeni na potlačitvi*⁵. (V tem smislu je »ideološka represija« *posteriorna* glede na potlačitev in lahko bi rekli, da prav zato deluje tako dobro, kot deluje.) Osnovni posel ideologije ni toliko to, da konstituira nek fantazmatski odnos do realnega, temveč predvsem, da ta odnos vzrzuje in hkrati »priskrbi material« za *zelo določene* fantazme. In prav tu intervenira podoba, očitnost, evidenca.

Seveda ne gre za katerokoli podobo, temveč za neko edinstveno, fascinantno podobo, ki nas hkrati privlači in odbija, podobo, ki jo vselej spremlja nek blesk in ki vselej proizvede učinek, ki bi ga lahko opisali s prepovedjo/zapovedjo

⁴ *Ideologija in estetski učinek*, str. 65.

⁵ Cf. Jacques Lacan, *Televizija*, Problemi-Eseji, Ljubljana 1993, str. 72.

»ne dotikaj se tega!«. Ta podoba je največkrat podoba trpljenja, bolečine, in njena funkcija je, da služi za oporo fantazmi neskončnega trpljenja, ki zadrži željo in jo ustavi tostran meje užitka. Svoj blesk in fascinantnost dolguje ta podoba svojemu »ozadju«, realnemu kot nemožnemu. Prepustimo besedo Lacanu: »Prav tukaj je meja, ki jo je krščanstvo postavilo na mesto vseh ostalih bogov, in sicer v obliki te zgladne podobe, ki skrivoma vleče k sebi vse niti naše želje, podobe križanja.«⁶ Z drugimi besedami, podoba križanega Jezusa je zasedla mesto »mrtvih bogov v srcu kristjanov«.

Zgoraj citirana Lacanova opazka nam omogoči, da v razpravo o tem, kako ideologija »ujame« subjekt, vpeljemo še en pojem, pojem želje. Če naj ideologija deluje gladko in uspešno, potem strah in represija ne zadoščata. Rekli bi lahko, da »represivni aparati« posredujejo tedaj, ko spodleti temeljna ideološka strategija, tista, ki si prizadeva ujeti subjekt prek ovinka njegove želje.

Zelo zgovoren primer je tu propaganda proti abortusu. Nikakor ni naključje, da je osnovno orožje te propagande film (zloglasni »Nemi krik«), v katerem nas nek »akuzmatični« glas vodi med lebdečimi in nejasnimi podobami fetusa ter nam govori, kaj moramo videti. »Zdaj se premika.« »Tu ga navdaja tesnoba.« »Trpi.« »Kriči.«... Razglašati, da je abortus umor, samo po sebi še ne zadošča, treba je proizvesti to podobo trpljenja, treba je »ujeti« subjekt prek ovinka njegove želje, njegove lastne temeljne fantazme.

Osnovna značilnost tega ideološkega postopka – kot smo videli že pri Pavlovem eksperimentu – je v tem, da je evidenca, očitnost, podoba, ki nam jo pokažejo, strogo korelativna potlačitvi označevalca, ki jo ustvari. Tu bi lahko podali naslednjo definicijo očitnosti, evidence: *evidenca je podoba, ki jo proizvede označevalec, ko v svoj primež vzame realno*. In gesta, ki bi jo lahko opisali kot ideološko, je v tem, da predstavi to podobo oziroma evidenco kot nekaj, kar je povsem neodvisno od vsakega označevalca, kar je torej bilo vselej-že tu in čakalo, da ga opazimo.

Če naj nekoliko aktualiziramo to razpravo in hkrati vanjo vpeljemo nek nov aspekt, se lahko ustavimo ob tem, kar Alain Badiou, v knjigi *L'éthique*, označi kot »sodobno etično ideologijo«. Badioujev argument bi lahko v terminih naše tukajšnje analize povzeli takole: osnovno orožje te ideologije je podoba-očitnost Zla. V trenutku, ko se pokaže neka volja po dobrem (ki bi jo lahko tu opredelili enostavno kot voljo storiti dejanje, vredno tega imena), nam takoj pokažejo podobe Zla, ki naj bi bilo s tem dejanjem povezano. Če vzamemo nek primer iz politike: zavzimate se za zakonodajo, ki bi bila bolj odprta napram tujcem in takoj vam pokažejo podobe izmaličenih trupel, žrtev nekega terorističnega napada, na primer. In vas vprašajo »Ali hočete to?« »Ali hočete,

⁶ Jacques Lacan, *Etika psihoanalize*, Delavska enotnost, Ljubljana 1988, str. 261.

da se to dogaja v vaši deželi?«... Za primer pa lahko vzamemo tudi Bosno, ki je v tem pogledu še posebej poučna. Ko so svet obšle prve podobe trpljenja, improviziranih pokopališč, taborišč in razmesarjenih teles, smo morda verjeli, da bo to vzpodbudilo »Evropo« k dejanju. Danes je jasno, da so te podobe proizvedle prav nasprotni učinek: »Roke stran! Ne dotikaj se tega!« Mati domovina ne more dopustiti, da bi njeni otroci, njeni vojaki, končali *takole* (kot telesa na teh podobah). Bolj so podobe postajale grozljive, bolj so služile kot opora temu, da smo zavzeli distanco, bolj so služile za opravičilo nedejanja, nemožnosti preiti k dejanju intervencije. Sočutje ima svoje meje, ki jih zna »zahodna politika« s pridom izkoriščati. Kako določiti te meje sočutja? Rekli bi lahko, da trpljenje Drugega, ki je naš podobnik in ki ga »prepoznamo« oziroma priznamo, naredi, da vznikne nekaj, v čemer se ne moremo prepoznati. Prav razmerje do tega v Drugem, kar je več kot Drugi – razmerje, ki ga Lacan konceptualizira kot razmerje subjekta do objekta a, oziroma razmerje subjekta do užitka – v skrajni instanci določa naše razmerje do Drugega. Ta »slabi objekt«, v katerem se ne moremo prepoznati, ki pa nas zadeva na kar najbolj »intimen« način, vselej umestimo v Drugega, ki se tako zvede na »ovojnico objekta«. Ni več naš podobnik, naenkrat uteleša vse tisto, kar mi nismo. Natanko ta premik smo lahko opazili v podobi Bosancev, in to še posebej jasno, ker je uradni diskurz skrbno razložil oba aspekta Drugega, s tem ko ju je projeciral v dva tipa Bosancev. Na eni strani »civilne žrtve«, ki potrpežljivo trpijo in za katere se zdi, da bi lahko tako trpele v neskončnost (v skladu s temeljno fantazmo neskončnega trpljenja/užitka, ki jo je najbolj eksplicitno formuliral Sade). Na drugi strani pa »divjaki«, »islamski fundamentalisti«, »teroristi«, ki streljajo na svoje in imajo sploh zelo nenavadne metode boja ter so »še hujši kot Srbi«.

Če imamo pred očmi to konstelacijo, nikakor ni naključje, da je bilo Sarajevo ves čas center pozornosti in da je postalo pravo pravcato fantazmatsko mesto. Sarajevo ali »okno fantazme«, bi lahko rekli. Vse naokrog »divje horde«, ki mrtvičijo »življenje mesta« (»čas se je ustavil«, kot smo imeli priložnost pogosto prebrati – izraz, ki kar najbolje opisuje konstelacijo fantazme), in vendar, namesto da bi »prekoračili fantazmo« in prešli k dejanju (intervencije), je bilo storjeno vse, da bi se ta fantazma ohranila. Humanitarni konvoji so bili predvsem v funkciji tega, da se dana situacija ohrani, »konzervira«, kar se le da dolgo. Vse *aktivnosti* so služile natanko temu, da bi se izognilo *aktu*, dejanju. Kot opravičilo za tako »stanje stvari«, je bil razglašen naslednji problem: če interveniramo, ne pomagamo zgolj nedolžnim trpečim žrtvam, temveč tudi islamskim fundamentalistom. Tu naletimo na pravo pravcato »večno resnico«: ne moremo pomagati dobremu Drugemu, ne da bi hkrati pomagali tudi slabemu Drugemu. Prav na to se v zadnji instanci zvede famozna »kompleksnost situacije«, ki jo imajo politiki polna usta. Tu naletimo na odmev tega, kar A.

Badiou izrazi z besedami: »Tisti, ki se razglašajo za apostole etike in 'pravice do razlik', so očitno zgroženi vpričo vsake razlike, ki je kolikor toliko resno mišljena. Kajti zanje so afriški običaji barbarski, islamisti grozni, Kitajci totalitarni, in tako naprej. Dejansko je ta famozni 'drugi' predstavljen zgolj, če je *dobri drugi*, in kaj to pomeni drugega, če ne *isti kot mi?*«⁷ Osnovni problem je torej v tem, da ni mogoče »preiti k dejanju«, ne da bi to potegnilo za seboj določene konsekvence za nas same, ne da bi prekoračili fantazmatsko mejo, ki nas ločuje od »slabega objekta«, od »slabega drugega«. Bodimo še jasnejši: do intervencije ni prišlo, ker smo imeli zlo, trpljenje Bosancev, za majhno v primerjavi s pravim virom nelagodja, ki je vzniknil ob »bosanski krizi« in ki bi ga lahko opisali kot grozo pred dejanjem kot takim in pred »prekoračitvijo fantazme«, ki je z njim povezana – grozo, ki se skriva za podobo »islamskih fundamentalistov«. V tem smislu je »bosanska kriza« bila, in je še vedno, tudi »etični preizkus« določene ideologije, ki se zelo rada sklicuje na etiko (»etika razlik«, »spoštovanje drugega«, »človekove pravice«,...). In obstajata zgolj dva modusa, v katerih bodo lahko Bosanci konec koncev prišli v zgodovino: bodisi kot žrtve bodisi kot »slabi objekt«, saj so krivi »vrhovnega zločina« – tega, da je vpričo njih vzniknila resnica »zahodne etike«: v brezmadežnem Dobrem ostanemo toliko časa, dokler se izogibamo dejanju. Če naj bo vse etično, potem je najvažnejše to, da etike ne vzamemo resno. K temu lahko dodamo, da je prenasičenost »sodobne družbe« z »etičnimi dilemami« (bio-etika, ekološka etika, medicinska etika, kulturna etika,...) strogo korelativna potlačitvi etike kot take. To pa nas privede nazaj k problemu ideologije in evidence.

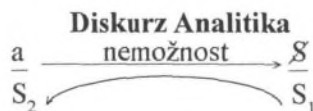
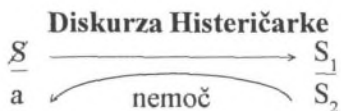
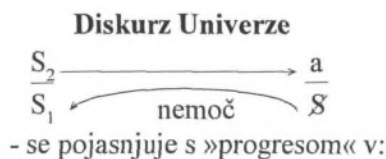
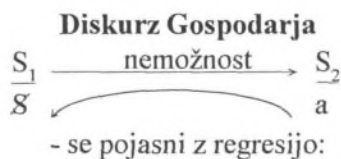
Vrnimo se k ideji, da bi veljalo ideologijo misliti kot diskurz. Ta način konceptualizacije ideologije ima neko pomembno prednost. Vemo, da Althusserjeva teorija ideologije niha med dvema osnovnima točkama, med ireduktibilnostjo ideologije in idejo »epistemološkega reza«. Na eni strani se zdi, da se Althusserjeve analize stekajo proti nekakšnemu »no way out«: ideologija je povsod, nemogoče je iz nje izstopiti, bolj ko smo prepričani, da smo zunaj nje, bolj smo dejansko vanjo ujeti. »Zato tisti, ki so v ideologiji, že po definiciji menijo zase, da so zunaj ideologije: eden izmed učinkov ideologije je praktična *denegacija* ideološke narave ideologije, s pomočjo ideologije (...) Treba je biti zunaj ideologije, to se pravi, v znanstvenem spoznanju, šele potem lahko rečemo: jaz sem v ideologiji.«⁸ Iz tega opažanja sledi precej brezupni rezultat. Konec koncev smo vseskozi potopljeni v ideologijo in če nam uspe pomoliti glavo iz »ideološkega oceana«, lahko ugotovimo zgolj, da se dejansko kopamo v ideologiji. Na to držo danes naletimo ob določenem

⁷ Alain Badiou, *L'éthique*, Hartier, Paris 1993, str. 24.

⁸ *Ideologija in estetski učinek*, str. 76.

nihilizmu *new agea*, ki ustreza temu, kar smo zgoraj opisali kot grozo pred vsakim dejanjem, ki je vredno tega imena. Že vnaprej ugotovimo, da se tako ali tako nič ne spleča, da se bo vsak poskus spremembe ali vpeljave nečesa novega slabo končal, in da je zato najbolje, če vsak v mejah svojih možnosti poskrbi za lastno srečo. Še posebej v tej situaciji se razkrije vrednost druge točke, na katero meri Althusser in ki je povezana s pojmom »epistemološkega reza«. Namesto da bi (na podlagi lastnih analiz) rekel »pustimo to, saj se tako ali tako ne spleča«, Althusser lansira »noro« idejo možnosti reza, preloma z ideologijo. To je neka gesta, ki bi jo lahko upravičeno označili za etično. Kritiziramo lahko način, kako Althusser konceptualizira to nekaj, kar ne bi bilo ideološko. Številni kritiki so pokazali, da je althusserjanska ideja »čiste znanosti« v resnici star ideal vsake ideologije. Vendar pa moramo še ostreje kritizirati tisto držo, ki samo sebe dojema kot modro, ker začenja pri koncu in se odpove – natanko v imenu neke »očitne« vednosti – konceptualnemu naporu misliti razliko med ideologijo in tem, kar ni ideologija. V tej perspektivi nam Lacanova teorija štirih diskurzov nudi zelo primeren način za konceptualizacijo te razlike, in sicer v terminih, ki niso termini reza, temveč prej prehoda (*la passe*) iz enega diskurza v drugega. Lacan, kot je znano, formulira štiri diskurze izhajajoč iz štirih elementov – označevalec gospodar (S_1), vednost (S_2), subjekt ($\$$) ter presežni užitek (a) – ki jih najdemo v vsakem diskurzu, katerih mesto pa se glede na diskurz spreminja (mesta so: dejavnik, resnica, drugi, produkcija).

Kateri izmed štirih diskurzov, ki jih formulira Lacan, bi lahko priskrbel »matem« oziroma zapis tega, kar smo doslej razvijali kot osnovno ideološko operacijo, kot »model ideologije«? Za sklep tega prispevka predlagamo naslednjo hipotezo: To bi bil diskurz univerze (ki ga Lacan imenuje tudi »diskurz modernega gospodarja«, »kapitalistični diskurz« ali »diskurz birokracije«).



Mesta so: dejavnik drugi
 resnica produkcija

Členi so: S_1 , označevalec gospodar
 S_2 , vednost
 $\$$, subjekt
 a , presežno uživanje

Začnemo, levo zgoraj, z neko vednostjo, ki se predstavlja kot objektivna, »desubjektivirana« (S₂). Nek aktivist gibanja proti abortusu se na primer na nas naslovi z besedami: »Abortus je umor. Vendar pa nisem kak dogmatik, ki bi vam vsiljeval svoje ideje in predstave. Namesto tega vam bom pokazal nek film, in sami zase, s svojimi lastnimi očmi, boste videli, kaj je abortus«. Pokaže nam torej film, kjer se ponovi ista strategija: vidno polje je določeno z označevalcem gospodarjem, ki se skriva za podobo. »Poglejte, ono trpi (a)« (kar pomeni tudi »ono uživa« – implikacija, ki jo redno srečamo v rasističnem diskurzu). Gledamo in »vidimo«. Resnica te »očitnosti«, tega, kar *vidimo* s svojimi lastnimi očmi, je označevalec par excellence, označevalec-gospodar (S₁). To pa, kar se znajde na mestu produkcije, torej »produkt« tega diskurza, je zaprečen subjekt (\$), razcepljen vpričo te podobe, v katero je ujeta njegova želja in absolutno nemočen v svojem razmerju do označevalca gospodarja.