



POVILAS SENŪTA

Vytauto Didžiojo universitetas

MARKSISTINĖ IDEOLOGIJOS KRITIKOS KRITIKA

The Critique of the Marxist Critique of Ideology

SUMMARY

The article analyzes the Marxist critique of ideology. The article considers critically that critique which itself seems to avoid criticism by covering itself with the devaluation of the reality. In that way Marxism legitimizes the invulnerability of its own critique of ideology and its superiority of unmasking in comparison to all other techniques of exposure. When looking closer both at Marxist critique as well as at its current form, a legitimate question may be whether the very critique of the critique of ideology has not become the ideology *par excellence*. Is not the thought "the objective is not supposed to be criticized" an obstacle for the critique itself that indicates the need to develop further and to search for new paths of discovery in the philosophical discourse?

SANTRAUKA

Straipsnyje analizuojama ir kritiškai žvelgiama į marksizmo suformuluotą ideologijos kritiką, kuri pati tarsi išvengia kritikos prisidengdama realybės ir tikrovės nuvertėjimu. Šitaip ji legitimuoja pačios marksistinės ideologijos kritikos „neliečiamumą“ ir nepajudinamą demaskavimo technikos viršenybę prieš visas kitas demaskavimo technikas. Atidžiau pažvelgus tiek į marksistinės kritikos atsiradimą, tiek į nūdienos šios mokyklos kritinę mintį, galima pagrįstai kelti klausimą, ar pati marksistinė ideologijos kritikos kritika netapo ideologija *par excellence*. Ar tai, kas laikoma „nekritikuotinu objektu“, netrukdo pačiai kritikai plėtotis toliau ir ieškoti naujų atradimo kelių filosofiniame diskurse?

ĮVADAS

Ne vienas šių dienų ideologijos kritikas siūlo gausų spektrą ideologiją pade- dančių „identifikuoti“ priemonių arba siūlo apskritai atsisakyti pretenzijų išei-

RAKTAŽODŽIAI: marksizmas, ideologijos kritika, K. Marxas, F. Engelsas, L. Althusseris.

KEY WORDS: marxism, critique of ideology, K. Marx, F. Engels, L. Althusser.

ti „už ideologijos“ ribų. Ideologija vis dažniau imama laikyti tuo, kas neišvengiama, kas padeda mums pamatyti pasaulį, kas eina pirma subjekto arba be ko mes apskritai negalėtume gyventi¹. Vis dėlto nors ideologija išvelgiama ir kritikuojama vis platesniuose kontekstuose, dažniausiai klausimas, ar pati ideologijos kritika nėra ideologija *par excellence*, nebūna keliamas. Ar čia nesama paradoksalios inversijos, kai kritikuojamas objektas randasi iš savo paties kritikos? Ir koks tuomet būtų ideologijos statusas akademiniam diskurse, jeigu pačią ideologijos kritiką imtume suvokti kaip priemonę įvairioms ideologijoms akumuliuoti? Kas nutiktų ideologijos kritikai, jei ji pati taptų kritikos objektu? Juo labiau kad patys didžiausi ir aršiausi ideologijos kritikai visuomet buvo marksistai, neomarksistai ir tie, kurie prijaučia kairiųjų ideologijai. Tačiau jie retai sulaukia kritikos (arba jos visai nesulaukia) dėl savo naudojamų kritikos priemonių ir ypač – ideologijos kritikos. Tad verta atkreipti dėmesį, kaip jie konstruoja pačią ideologijos sąvoką ir kas slypi už šio totalitarinėmis spalvotais dažniausiai nuspalvinamo žodžio, kuris dabartiniame kontekste turi mažai bendro su totalitarizmo atspalviais. Maža to – retas dešiniųjų kritikas atkreipia dėmesį, kad ideologija nuo pat šio žodžio kritikos pradžios darėsi vis miglotesnė ir galiausiai net patiems ideologijos kritikams buvo sunku tiksliai įvardyti, kas tai yra. Kaip vieną iš pavyzdžių galima pateikti nūdienos filosofijos žvaigžde laikomą S. Žižeką, kuris teigia: „Ideologija“ gali reikšti bet ką – nuo kontenpliatyvaus požiūrio, kurio laikantis nesuvokiama priklausomybė

nuo socialinės realybės, iki įsitikinimų, skatinančių veikti, nuo nepakeičiamos terpės, kurioje individai realizuoja savo priklausymą socialinei struktūrai, iki klaidingų idėjų, įteisinančių dominuojančią politinę galią.“² Audronė Žukauskaitė, kalbėdama apie S. Žižeko ideologijos kritiką, teigia: „Nors aiški skiriamoji riba tarp realybės ir ideologijos nėra įmanoma, nors visa, ką suvokiame kaip realybę, jau yra infekuota šmėkliško papildymo, vis dėlto turime stengtis išlaikyti kritinę distanciją, kuri ir sudaro sąlygas ideologijos kritikai. Paradoksaliu būdu ideologijos kritikos vieta turi nuolat likti tuščia, jos negali užimti jokia pozityviai apibrėžta realybė.“³

Bet ideologijos kritika niekuomet neatsigręžia į save pačią ir nekelia klausimo: kur yra riba tarp ideologijos kritikos ir būtent kritinės ideologijos kritikos? Ar jis apskritai egzistuoja? Net postmodernus ideologijos kritikos variantas – tuščia vieta – nurodo tik tai, kad ribos nėra. Visa yra ideologizuota: „Jei tam tikra procedūra paskelbiama „ideologine par excellence“, galite būti tikri, kad jo inversija yra ne mažiau ideologinė.“⁴ Kyla klausimas: ar tokiu atveju apskritai įmanoma ideologijos kritika, ar kažkas iš esmės praleidžiama nenorint pripažinti, kad egzistuoja neideologizuotas diskursas? Kritinė ideologija tarsi neigia save pačią, sakydama, kad kritikuoja ideologiją, nors viskas yra ideologizuota. Šis postmodernus ideologijos kritikos variantas paminimas tam, kad retrospektyviai žvelgiant būtų galima geriau matyti, kaip jis pakartoja tai, kas jau buvo pasakyta XIX a., tik tuomet dar nepripažįstant, kad anapus ideologijos jau nieko daugiau nėra.

TRUMPA IDEOLOGIJS PROBLEMIŠKUMO ISTORIJA

Ideologijos sąvoka, žvelgiant iš istorinės perspektyvos, tapo problemiška ir neaiški, kai pirminė jos reikšmė, kurią dar XVIII a. suformavo A. D. de Tracy, – „mokslas apie idėjas“⁵, – pamažu virto mistiniu tiesą slepiančiu šydu, tikrovę iškreipiančiu miražu, kitaip sakant, ideologijos problemiškumą sukūrė būtent pradinė jos kritika XIX a. Nors dažnas ideologijos teoretikas linkęs į ideologijos kritiką žvelgti su pagarba ir net neužsimena apie ideologijos kritikos kritiką arba laiko tai pernelyg ambicingu iššūkiu, mano tikslas yra parodyti, kad pats kritinės ideologijos kritikos nebuvimas rodo, jog ši, atrodytų, ambicinga problema apeinama ne dėl jos sudėtingumo, o paprasčiausiai todėl, kad tuomet nebelieka įrankių, kuriuos būtų galima naudoti kaip „teorinę“ medžiagą. Toks kritikas, kuris imasi kritikuoti pačias kritikos priemones, neišvengiamai yra priverstas kurti naujus būdus, naujus įrankius, leidžiančius kritikuoti tai, kas akademiniam diskurse laikoma „nekritikuotinu“ objektu. Arba tik iš dalies kritikuotinu, bet tik remiantis pačia kritine ideologija.

Tačiau jeigu atmesime galimybę kritikuoti pačią kritinę ideologiją, ar tai nereikš, kad mes jau įklampinti į tam tikrą ideologiją, iš kurios niekaip negalime ištrūkti? Ir kad būtent kritinės ideologijos nekritikavimas yra pati didžiausia problema? Mano klausimas paprastas: ar norint suprasti XIX–XXI a. marksistinę ideologijos kritiką, nereikėtų pirmiausia išsivaduoti iš baimės kritikuoti ideologijos kritiką ir pabandyti to paties falsifikabilumo pagrindu, nepre-

tenduojuojant į jokią nepaneigiamą tiesą, ieškoti įtrūkio, leidžiančio pažvelgti, kas slypi po tuo „nekritikuotinu“ fenomenu – kritine ideologija?

Bandant atsakyti į šį klausimą, neišvengiamai reikia pradėti nuo kritinės ideologijos atsiradimo analizės ir eiti dar nepramintu *kritiniu* taku iki pat šių dienų ideologijos kritikos ir jau minėto garsiausio šios srities atstovo S. Žižeko, kuris mums tesiūlo ideologijos kritikai palikti „tuščią vietą“ ir kuris ne tik teigia, kad iš principo ideologija gali būti bet kas ir bet kur, kad ten, kur mes manome esą nuo jos apsaugoti, esame labiausiai pažeidžiami ir greičiausiai jau „infekuoti“ ideologijos, bet jis žengia dar toliau ir, sekdamas J. Lacanu, sako, kad visa ideologija tėra „ideologinė fantazija“⁶.

Pradedant analizuoti, kaip radosi ideologijos kritika, neišvengiamai pirmiausia tenka pažvelgti į K. Marxo ir F. Engelso darbus. Savo ideologijos kritiką jie labiausiai išplėtoja knygoje *Vokiečių ideologija*, tačiau šios knygos ir joje išdėstytų idėjų užuomazgos aiškiai regimos šiek tiek ankstesniame veikalė *Šventoji šeima arba kritinės kritikos kritika*. Šiuos kūrinius svarbu aptarti kartu, idant suprastume, kodėl ėmėsi kritikuoti pačią kritinę kritiką, Marxas ir Engelsas prieina prie ideologijos kritikos plėtotės ir kritinės kritikos kritika jų darbuose „virsta“ ideologijos kritika.

Pradėdami savąją *kritinės kritikos kritiką*, Marxas ir Engelsas aiškiai turi viziją sugriauti „*spiritualizmą*, arba *spekuliatyvinį idealizmą*“⁷ ir parodyti, kad B. Baue- ris ir kiti G. Hegelio sekėjai ne tik sukū-

rė netinkamą kritiką, bet dar blogiau: pati jų kritika yra užsiėmusi tik *pačia savimi*⁸. Tiek Hegelis, tiek jo sekėjai tikėjo, kad tiesa turi būti išsąmoninta, kad ji egzistuoja tarsi neatkastas lobis ir, pasitelkus argumentus, tereikia surasti ją žemėlapyje. Spekuliatyvusis idealizmas rėmėsi prielaida, jog masė negali būti pakankamai sąmoninga, kad tą *tiesą* išsąmonintų, tai turį padaryti „išrinktieji“ protai, kritikai, kurie suvokia, jog ligšiolinės istorijos klaidos įvykdavo tik dėl to, kad masė turėjo per daug galios spręsti žmonių likimą.

Tikrasis pažinimas Hegeliui ir jo sekėjams vyko ne materialiam, o idėjų pasaulyje. „Pagal Hegelio sistemą idėjos, mintys, sąvokos kūrė, lėmė, valdė tikrąjį žmonių gyvenimą, jų materialųjį pasaulį, jų realius santykius. Maištaujantys jo mokiniai tai perima iš jo.“⁹

Marxas ir Engelsas peržengė *kritinės kritikos kritiką* ir įžvelgė ne tik kritikos užsiėmimą *savimi pačia*, bet ir klaidingą pasaulio, o pirmiausia, žinoma, istorijos supratimą, t. y. ideologiją: „beveik visa ideologija tėra arba iškreiptas šios (žmonių, – *aut. past.*) istorijos supratimas arba visiškai abstrahavimasis nuo jos. Pati ideologija tėra viena iš šios istorijos pusių.“¹⁰ Spekuliatyvusis idealizmas, gimdantis ideologiją, šių mąstytojų nuomone, atitolina žmogų nuo realaus pasaulio ir jį apverčia.

Žmonės yra savo vaizdinių, idėjų ir t. t. gamintojai, tačiau tai tikri, veikiantys žmonės, kuriuos sąlygoja tam tikras jų jėgų išsivystymas ir jį atitinkantis bendravimas, taip pat ir tolimiausios jo formos. Sąmonė [das Bewußtsein] niekuomet negali būti kas nors kita, kaip išsąmoninta būtis [das bewußte Sein], o žmo-

nių būtis yra tikrasis jų gyvenimo procesas. Jei visoje ideologijoje žmonės ir jų santykiai yra apversti aukštyn kojomis tartum kameroje obskuroje, tai šis reiškinys taip pat kyla iš istorinio jų gyvenimo proceso, – panašiai kaip daiktų apvertimas akies tinklainėje – iš tiesioginio fizinio jų gyvenimo proceso.¹¹

Štai čia aiškiai regime, kaip tarsi nepastebimai Marxas ir Engelsas „apverčia Hegelį“¹² ir vietoje hėgeliškos minties, kad „idėjos sukuria tikrovę ir žmogų“, įdeda mintį, kad „veikiantys žmonės sukuria tikrovę ir idėjas.“ Klausimas retorinis: ar žmogus kuria idėjas, ar idėjos kuria žmogų? Galime jį praplėsti ir klausti: ar ideologija sukuria subjektą, ar subjektas sukuria ideologiją? Marksizmo teoretikas L. Althusseris aiškiai atsakytų, kad ideologija eina pirma subjekto, kad per interpeliaciją įvyksta subjektyvacija, t. y. subjektas socialiniame gyvenime atsiranda tik pakviestas ideologijos ir jo atsiradimas yra ideologijos pasekmė¹³.

Bet grįžkime prie Marxo ir Engelo: jiems ideologija buvo tai, kas paslepia tiesą, tarsi sapnas, kuriame miega pasaulis, nematantis tikrosios istorijos ir tikrojo žmonių gyvenimo. Jų brandinta ideologijos samprata rėmėsi prielaida, kad buržua (pranc. *bourgeoise*) toks istorijos vystymasis, kuris paslepia tikrąjį gyvenimą, yra naudingas ir leidžia išnaudoti proletariatą.

Jau šioje vietoje norisi gausiai kritikuoti ideologijos kritikus, kurie apvertę Hegelį manėsi išsivadavę iš bet kokios ideologijos ir įsivaizdavo sakantys „tiesą“. Pirmiausia sunku nepastebėti, kad Marxas ir Engelsas nėra jokie Hegelio antipodai ir jų idealai iš esmės nesiskiria: tai – „absoliučios laisvės“ ir „absoliučios tiesos“ ieškotojai¹⁴.

Tik priešingai nei Hegelis, Marxas ir Engelsas absoliučią laisvę ir absoliučią tiesą regėjo proletariatui tampant tuo, kas iki šiol buvo buržuazija. Neva pono ir tar- no dialektika išardoma panaikinus klasinę nelygybę. Čia net galima klausti: kas buvo didesni idealistai – Hegelis ir jo sekėjai ar marksistai? Nors marksistai niekada labai aiškiai nedetalizavo visų ideologijos aspektų¹⁵, bet akivaizdu, kad troško ideolo- gijoje sujungti Hegelio spekuliatyvųjį idealizmą ir buržuazijos viešpatavimą:

„viešpataujant buržuazijai, individai vaiz- duojasi esą laisvesni, negu anksčiau, nes jų gyvenimo sąlygos yra jiems atsitiktinės, o iš tikrųjų jie, aišku, yra mažiau laisvi, nes labiau pajungti daiktų valdžiai“¹⁶, ki- taip sakant, individai net nesuvokia, kaip jie yra valdomi ir pajungiami juos valdan- čioms jėgoms. Visa tai galima apibendrini- ti labai svarbia marksistų mintimi: „Taigi visų istorinių kolizijų pagrindas, mūsų supratimu, yra prieštaravimas tarp gamy- binių jėgų ir bendravimo formos.“¹⁷

HEGELIO SVAJONĖS

Buržuazija tarsi įgyvendino Hegelio svajonę, kad idėjos valdytų pasaulį, ta- čiau nei ponas, nei tarnas dėl to netampa laisvais, todėl marksistinė hėgelizmo kri- tika reikalinga atidesnio žvilgsnio į tai, kaip marksistai (su)konstruoja ideologi- jos sampratą iš klasinės nelygybės, kuri „pati savaime“ nėra tai, kas slepia „tik- rą“ pasaulį, bet pati *jau* yra įklimpusi dialektiniame prieštaravime: viena ver- tus ponas (buržuazijos atstovas) yra tas, kuris valdo proletarą („vergą“), bet kita vertus, jis yra toks tik dėl to, kad „ver- gas“ jam leidžia tokiam būti. Hegelis pono/vergo dialektiką nusakė šitaip:

Ponas yra sau estinti sąmonė, bet jau ne vien tik sąmonės sąvoka, o sau estinti sąmonė, kuri yra susijusi su savimi per kitą sąmonę – sąmo- nę, kurios esmė apima tai, kad ji sintezuota su savarankiška būtimi arba su daiktiškumu apskri- taitai. Ponas santykiauja su abiem tais momen- tais – su daiktu kaip tokiu, geidulio objektu, ir su ta sąmone, kuriai daiktiškumas yra es- mingas; ir kadangi a) kaip savimonės sąvoka ponas yra betarpiškas būties-sau santykis, bet b) dabar jis kartu egzistuoja kaip tarpininka- vimas arba būtis-sau, kur esti sau tik per

„kitą“, tai jis santykiauja a) betarpiškai su abiem ir b) tarpiškai su kiekvienu per kitą.“¹⁸

Šis dialektinis prieštaravimas, kad ponas ir vergas nėra tik iš „tiesą paslep- piančių idėjų“ sulipdytas santykis, kaip norėjo marksistai, bet kad pats pono/ vergo dialektinis santykis yra kur kas platesnis, kad jame gali „tūlpti“ netarpiš- kas ir tarpiškas ryšys tarp pono ir vergo rodo, jog marksistinė hėgelizmo kritika nebuvo nuosekli. Taigi marksistai, nors taip pat dialektiškai kritikuodami hėge- lizmą, „užlipa ant savo paties grėblio“, nes mano, kad išardyti pono/vergo dia- lektiką ir tuo pačiu „sunaikinti“ ideolo- giją galima labai paprastai: *Komunistų partijos manifeste* nuolatos kartojama iš principo ta pati mintis: „Komunizmo skiriamasis bruožas yra ne nuosavybės apskritai panaikinimas, bet buržuazinės nuosavybės panaikinimas [...], jei kapi- talas bus paverstas kolektyvine, visiems visuomenės nariams priklausančia nuo- savybe, tai tat nebus asmeninės nuosa- vybės pavertimas visuomenine. Pasikeis tik visuomeninis nuosavybės pobūdis. Ji

neteks klasinio pobūdžio.¹⁹ Kitaip saktant, šis pono/vergo dialektikos išardymas remiasi mintimi, kad tuomet, kai neliks pono, neliks ir vergo, bet ar tai įmanoma? Ar įmanoma panaikinti šį – iš pažiūros menkavertį – suskirstymą, lemiantį patį visuomenės funkcionavimą? Juk pono/vergo santykis, vėliau virtęs meistro/lyderio santykiu²⁰, sudaro sąlygas tam, ką laužtiniuose skliaustuose galėtume vadinti „socialiniu kontraktu“, kuris jokia būdu neatitolina ir neiškreipia gamybinių jėgų ir bendravimo, bet priešingai – sudaro tam sąlygas. Tad galime teigti, kad pono/vergo dialektika yra ne tai, kas sukuria sąlygas ideologijai, bet tai, kas mums leidžia kalbėti apie gamybinių jėgų ir bendravimo santykį.

Marxas ir Engelsas į tai nekreipia dėmesio ir teigia: „Koks yra individų gyvenimo reiškimosi būdas, tokie yra ir jie patys. Vadinasi, tai, kas jie yra, sutampa su jų gamyba – tiek su tuo, ką jie gamina, tiek ir su tuo, kaip jie gamina. Taip saktant, tai, kas yra individai, priklauso nuo materialių jų gamybos sąlygų.“²¹ Bet ponas, kalbant iš Hegelio dialektikos perspektyvos, būtent ir yra tai, kas nepriklauso nuo materialių gamybos sąlygų, kas gali ir tarptiškai, ir netarptiškai santykiauti su daiktu, taigi marksizmo kritika šiuo

atveju yra tarsi neišbaigtas projektas, kuriame praleidžiama labai svarbi detalė: kaip gamybinės jėgos ir bendravimo formą „apsaugoti“ nuo pono tarpininkavimo, t. y. nuo ideologizuoto mediuo, kuris iškreipia, anot marksistų, tikruosius galios santykius? Įsibėgėję kritikuoti buržuaziją kaip gamybinės jėgos valdančią klasę, Marxas ir Engelsas pasiūlo iš tiesų originalią idėją:

Bendravimo santykis, kurį užmezgdavo kokios nors vienos klasės individai ir kurį sąlygodavo bendri jų interesai prieš kokią nors kitą klasę, visada buvo tokia bendrija, kuriai šie individai priklausė tik kaip vidutiniai individai, tik tiek, kiek jie gyveno savo klasės egzistavimo sąlygomis; jie palaikė santykį ne kaip individai, o kaip klasės nariai. Visai priešingai yra, esant revoliucinių proletarų bendrijai, nes jie ima kontroliuoti tiek savo, tiek ir visų visuomenės narių egzistavimo sąlygas: šioje bendrijoje individai dalyvauja kaip individai. Ji yra toks individų susivienijimas (aišku, remiantis dabar jau išvystytomis gamybinėmis jėgomis), kuris paveda jų kontrolei laisvo individų vystymosi ir judėjimo sąlygas. Lig tol šios sąlygos buvo paliktos atsitiktinumui ir pavienių individų atžvilgiu reiškesi kaip kažkas savarankiška, – būtent dėl jų kaip individų susiskaidymo ir dėl jiems būtino susivienijimo, kurį sąlygojo darbo pasidalijimas ir kuris, jiems susiskaidžius, tapo svetimu jiems ryšiu.²²

PO PONO IR TARNO?

Beklasis bendravimas yra siūlomas kaip priešnuodis „susvetimėjusiam ryšiui“, neva, jis turėtų atkurti neideologizuotą pusiausvyrą ir „sunaikinus“ poną, pati pono/vergo dialektika išnyktų. Tuomet proletariatas galėtų sakyti, kad tiesiogiai pažįsta materialų pasaulį

ir gamybinių jėgų bei bendravimo formos santykis nesukuria jokios kolizijos. Bet šis aiškinimas taip pat nėra išbaigtas, ką pažymi ne vienas marksizmo teoretikas (ir nebūtinai kritikas): pirmiausia Marxas ir Engelsas išsilaisvinimą iš pono/vergo dialektikos „sieja su gebėjimu

ir teise pačiam disponuoti gamybinėmis jėgomis ir pačiam apibrėžti gamybinius santykius²³, tačiau to niekaip nesieja nei su meistryste, ką nurodo G. Mežeikis, nei su didesniu sąmoningumu, apie kurį nuolat mąstė A. Gramsci. Marksistai nesiima spręsti panašių problemų, jų svarbiausias tikslas – buržuazijos nuosavybės panaikinimas.

Neva tik taip gali būti įveikta ideologija. Šios pradinės ideologijos kritikų išvados iš esmės remiasi mintimi, kad atkūrus ryšį tarp darbininko ir darbo, visos ideologinės problemos išsisprendžia.

*Tačiau po marksistinės lenininės revoliucijos, po socialdemokratinės socialinių konfliktų analizės, t. y. po pono ir tarno dialektikos, tariamai nelieka buvusios įtampos. Manoma, kad santykių subjektai pagaliau suvokė vienas kito priklausomybes, pripažino jas, taip pat kitybės pretenziją į teisėtumą ir įveikė realius socialinius santykius. Ši būseną po pono ir tarno ir yra labai apgaulinga, atverianti kelius biurokratiniam, anoniminiam valdymui, tarnystei ideologija.*²⁴

Kaip matote, ideologija niekur neišnyksta, kinta tik jos formos. Kai marksistai manė sugriovę bet kokią ideologiją, savo kritikavimu sukūrė naujas ideologijas, kurias ir aptarinėja G. Mažeikis. Labai paprastai tariant, marksistai neįsisavino vieno iš esminių pasaulį slepiančių šešėlių ir sapnų dėsningumo, – tai minties, kad pasaulis negali visuomet būti patiriamas be tarpininkų, kad jis – net jei tu gamini tai, ką vartoji, – vis tiek negali būti tiesiogiai patiriamas. Jų pasirinkta taktika sėkmingai nuvainikavo idėjos viršenybę, jie pirmieji išžvelgė tai, kad tarp gamybos jėgų ir bendravimo formų esti jei ne praraja, tai bent jau ideologija, marksistai

pirmieji demaskavimo konkurencijos skatinamą susvetimėjimą, bet to negana, norint visiškai aiškiai įvardyti ir sunaikinti ideologiją ją demaskuojant.

Ir būtent – patiems su savo sukurto mis ideologijomis susistvarkyti marksistams nepavyko. Atidžiau žvilgterėjus į marksistų ideologijos kritiką, matyti siūlės, kurios suyra vos imi atidžiau į jas „žvelgti“, kai prasideda atidus žvilgsnis į marksistų ideologijos kritiką, akivaizdžiai matyti, kad ji nepasirengusi atlaikyti kritikos. Marksizmo kritikai pirmiausia nurodo, kad Marxas nelabai įsivaizdavo, kaip veiktų „neideologizuota“ ekonomika, kurioje neliktų vadinamosios buržuazijos²⁵ (Schumpeter 1998). Tiek Šventoji šeima arba kritinės kritikos kritika, tiek Vokietų ideologijos kritika iš pradžių siekė tik nuvainikuoti hėgelizmą ir jo sekėjus, kurie „iškreipė istorijos supratimą arba atitolino nuo jo“, bet tikrasis pasaulio pažinimas pasirodė ne mažiau ideologinis: buvo paskelbtos „tikro“ gyvenimo tiesos ir vertybės, buvo paaiškinta, kaip turi plėtotis istorija, ir visa tai tebuvo paremta keliais ne visai įtikinamais argumentais: pradedant pasaulio apvertimu ir baigiant sustingusiomis sąvokomis.

Marxas ir Engelsas įsivaizdavo, kad visi gali tapti proletariatu, kuriam daugelio buvusių ideologinių dalykų nereikia, bet tai jau – utopija. Kita vertus, jų pastaba, kad darbas, kai darbininkas yra tik sraigtelis, nužmogina individą, paverčia jį paprasčiausiu „mechanizmu“, buvo postūmis svarstyti, kaip pagerinti darbininko sąlygas. Ir tai tęsiasi iki šių laikų. Tik formomis, kurių Marxas ir Engelsas nė negalėjo įsivaizduoti: „darbo vakarėliai“, „bendradarbių išvykos“ ir

panašios darbininkų „suartėjimo“, jų svetimėjimo naikinimo technikomis siekiama, kad darbininkas nesijaustų toks pažemintas dirbdamas beprasmį darbą.

Bet grįžkime prie marksistinės ideologijos kritikos. Taigi, marksistai parodė, koks yra tikrasis pasaulis, tik neišsprendė visų su tuo susijusių problemų, todėl jų ideologijos kritika, kai jie spekuliatyvią idealizmą laikė apgaule, yra ne tik neišbaigta, bet klaustina: kuo skiriasi marksistų „tiesa“ ir jų kritikuojamųjų „tiesa“? Iš esmės tas skirtumas nėra didelis, jei ir vienu, ir kitu atveju matai, kaip ta pati forma, pripildoma skirtingo turinio, o apie pačią formą neužsimenama, tarsi ji būtų nesvarbi.

Tik vėliau neomarksizmo teoretikai jau ėmė kalbėti apie tai, kad ideologija yra kur kas sudėtingesnis reiškinys, nei manė Marxas ir Engelsas, ir kad jos vaidmuo žmonių santykiuose kyla ne iš pasaulio apvertimo, bet yra būdas egzistuoti pasaulyje. L. Althusseris bandė parodyti, kad mes visi neišvengiamai esame ideologizuoti, jo mintis, kad „ideologija realizuojama per institucijas, jų ritualus ir praktikas, per IVA“²⁶, gerokai praplėtė ideologijos sampratą. Althusseris turbūt pirmasis atkreipė dėmesį, kad ideologija nėra tik buržuazijos sukurtas „pasaulio apvertimas“ arba, tiksliau, valstybės produkuojamas sapnas, apgaulė²⁷, bet ji veikia kaip subjekto kūrimo, jo socialinio struktūravimo mechanizmas. Sekdamas S. Freudu ir J. Lacanu, Althusseris puikiai suprato, kad ideologija, kaip Kito Diskursas, sąlygoja išivaizduojamą subjekto tapatybę. Čia itin svarbu atkreipti dėmesį į tų kritikų nuomonę, kurie teigia, kad tokia interpelacijos samprata nėra pagrįsta:

Nepaisant išorinio sklandumo, Althusserio suformuluotoje sampratoje galime išvėlgti akivaizdžių prieštaravimų. Althusseris laisvai interpretuoja pagrindinius Lacano psichoanalizės teiginius: infantilią, ‚veidrodžio pakopos‘ arba išivaizdavimo patirtį jis paverčia pagrindine socialinės konstitucijos dalimi. Althusseris sumaišo du skirtingus Lacano teorijos matmenis: išivaizduojamą matmenį, kuris per atspindėtą vaizdinį rekonstruoja ego tapatybę, ir simbolinį matmenį, kuriame subjektas apibrėžiamas intersubjektyviai per kalbą ir pašąmonę. Kitaip tariant, Althusseris subjekto socialinę konstituciją bando pagrįsti išivaizduojamos tapatybės mechanizmu. Dėl šio skirtingų matmenų sumaišymo lieka neaišku, kaip interpelacijos būdu sukurta nauja tapatybė gali būti fiksuojama, jei ji nėra legiti muojama Kito įstatymo ir tvarkos. Taip pat lieka neaišku, kodėl individas atsiliepia į interpelaciją, kuri kreipiasi į jį kaip į subjektą, jei jis dar nėra subjektas?²⁸

Galimi įvairūs atsakymai į A. Žukauskaitės pateiktą klausimą ir keliamas dvejonės dėl Althusserio interpelacijos teorijos neįtraukimo į Simbolinį (pranc. *symbolique*) Lacano psichoanalizės psichikos registrą. Tikriausiai turėdama omenyje naujos tapatybės neįtraukimą į didžiojo Kito įstatymą ir tvarką – nes būtent Simbolinis, priešingai nei Išivaizduojamas (pranc. *imaginaire*) registras yra didžiojo Kito „stichija“, – Žukauskaitė pagrįstai klausia, kaip subjektas *tampa* subjektu neįtraukiamas į Simbolinį registrą? Galimi keli atsakymai: Lacanas, kurdamas Simbolinį registrą, jį laikė pašąmone, didžiojo Kito diskursu. Būtų keista klausti, kaip pašąmonė gali pakviesti subjektą, bet tuo pačiu galima klausti: kaip įmanomas išivaizduojamas subjekto sukūrimas be Simbolinio registro? Problemos sprendimo raktų iš tiesų galima rasti

daug, juolab kad pats Lacanas Simboliniam registru suteikė iš tiesų daug reikšmių, o tiksliau sakant, į jo sritį pakliūva daug sąvokų, kurių koegzistenciją sunku įsivaizduoti, – tai ir Kitas, ir pašamonė, ir Įstatymas, reguliuojantis Oedipo komplekso troškimą, kartu tai ir kultūrinė sritis, taip pat mirties instinktas, ir malonumo principas bei trūkumo nebuvimas, „mirties instinkto kaukė“²⁸.

Tai svarbu paminėti norint suprasti, kaip marksistinė ideologijos samprata, kurią gerokai pakeitė Althusseris, galiausiai sunkiai dera prie Lacano teorijos. Jeigu prisiminsime *Vokiečių ideologiją* ir mintį, kad „Ideologijos kūrėjai – teisininkai, politikai, moralistai ir religininkai, ir kt. nesugeba matyti tikrovės, nes idėjas, tokias kaip teisės kodeksas, laiko „visuotiniu varikliu“²⁹, bus paprasčiau suprasti Althusserį: ideologiją jis įžvelgė ten, kur, anot marksistų, stingdomos sąvokos, – būtent įsivaizduojamame lygmenyje, kuris net ir Lacano teorijoje nereikšė nekalbinio arba ikikalbinio lygmens: „Įsivaizduojamas taip pat apima lingvistinę dimensiją. Kadangi signifikantas yra Simbolinio registro pagrindas, signifikatas ir signifikacija yra įsivaizduojamo registro dalys.“³⁰

Tai panaikina tuos prieštaravimus, kuriuos kėlė Žukauskaitė, kita vertus, subjekto „įtraukimas“ į Simbolinį registrą vis tiek tebėra problemiškas, nes Althusseris laikėsi nuomonės, kad ne tik ideo-

logija yra pirmesnė už subjektą, bet ir vaidmenys, kuriuos atliekame, yra iš anksto nulemti ideologijos. Tokiu atveju klausimas dėl Simbolinio registro tarsi ištirpsta visai tokioje pačioje, kaip įsivaizdavo marksistai, ideologijoje, tik „tikrovės“ nelieka: „Paprastai tariant, realybė niekada nėra tiesiog „ji pati“, ji pasirodo tik per neišbaigtą ir nenusisėkusių simbolizaciją, ir vaiduokliški reginiai pasirodo būtent toje erdmėje, kuri visuomet skyrė realybę nuo tikrovės ir su kurios padedama realybė įgyja (simbolinės) fikcijos pobūdį: šmėkla suteikia kūną tam, kas pabėga nuo (simboliškai struktūruotos) realybės.“³¹

Turime tikriausią marksistinę inversiją, kai būname tikinami, kad tai, kas Marxui ir Engelsui tebuvo „apverstas pasaulis“, mums yra tarp „realybės ir tikrovės“ pasirodanti simbolinė fikcija. Štai ši kritinės ideologijos kritikos impotencija ir perša mintį, kad užuot bandžius kuo aiškiau atskirti marksistinę (iki Althusserio) tikrovės apvertimą įsivaizdavimo lygmenyje, „užterštas“ įsivaizdavimas perkeliamas į simbolizacijos sritį ir teigiama, jog jokio išėjimo nėra. Taip bet kokia – net įžvalgiausia kritika – nustoja galiojusi, nes nebėra ko demaskuoti, kai nelieka realybės ir tikrovės. Tai, kas lieka, geriausiai atveju galėtų būti pavadinta J. Derrida terminu *šmėkla*. Bet čia ir yra didžioji kritinės ideologijos kritikos užduotis – kelti klausimą: ar tikrai tai mums įmano mo pažinimo ribos?

VIETOJE IŠVADŲ

Kaip matome, nekritikuojama ideologijos kritika gali kuo puikiau pasiskelbti nuosprendžius dėl to, kokia yra

ir kokia nėra realybė ir tikrovė; ar tikrai mes, J. Baudrillard'o terminais kalbant, esame *Tikrovės dykumoje*? Ar būtent ne

dėl to, kad taip patogiu nuolatosis eska-
luoti apokaliptines nuotakas, daugelis
filosofų nori matyti arti mirties atsidū-
rusį pasaulį? Mums daug lengviau įsi-
vaizduoti apokalipsę nei Edeno sodus,
bet dėl to ideologijos migla nėra truputė-
lio neprasisklaido. Ir kol nėra alternaty-
vos negatyviajai ideologijos kritikai, mes
ir toliau pasmerkiami žiūrėti į pasaulį kaip
į suluošintą ir negalintį apsiginti invali-
dą. Ir tarti, kad daugiausia, ką mes ga-
lime padaryti – tai praskaidrinti žvilgs-
nį nuo visų fantomų, nes jie, dar nuo
Marxo ir Engelso laikų tie patys: tai nuo-
latiniai bandymai „tai, kas yra“ vadinti
ideologija ir tai kritikuoti. Nors daug
svarbiau ir prasmingiau būtų nuolatosis
peržiūrėti ideologijos kritikos priemonės
ir bandyti suprasti, kas yra ideologija ir

kodėl ji pasitelkiama kaip mistinis bau-
bas, o ne kaip būdas suprasti ir pažinti
pasaulį. Juk jokia ideologija, kad ir kiek
tikrovės ir realybės okupuotų, negali
visiškai užmerkti mums akių prieš tą
pasaulį, kurį mes fenomenologiškai va-
diname gyvenamu pasauliu. Nors visa-
da tikėtina, kad tai, kas mums atrodo
tikra, yra apgaulė, bet ar tai reiškia, kad
dabar turime nuolatosis gyventi netikru-
mo ir rizikos būsenoje, abejodami, ar tai,
kas vyksta ir kur gyvename, nėra „Mat-
rica“? O gal tikroji „Matrica“ yra noras
mus įtikinti, kad gyvename manipulia-
cijų pasaulyje? Visi šie klausimai turi
būti nuolatosis peržiūrėti ir kritiškai įver-
tinami – tik šitaip įmanoma apsisaugoti
nuo ideologinių ir net tik ideologinių
fantazijų ir manipuliacijų.

Literatūra ir nuorodos

¹ Robert Porter. *Ideology: contemporary social, political and cultural theory*. – Cardiff: University of Wales press, 2006, p. 6–7.

² Slavoj Žižek. *Viskas, ką norėjote sužinoti apie Žižeką, bet nedrįsote paklausti Lacano*. Iš anglų k. vertė Audronė Žukauskaitė. – Vilnius: Lietuvos Rašytojų sąjungos leidykla, 2005, p. 70–71.

³ Audronė Žukauskaitė. Slavojaus Žižeko tikrovės filosofija, *Slavojus Žižekas. Viskas, ką norėjote sužinoti apie Žižeką, bet nedrįsote paklausti Lacano*. Iš anglų k. vertė Audronė Žukauskaitė. – Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 2005, p. 15.

⁴ Slavoj Žižek. *Viskas, ką norėjote sužinoti apie Žižeką, bet nedrįsote paklausti Lacano*, p. 71.

⁵ Robert Porter. *Ideology: contemporary social, political and cultural theory*, p. 3.

⁶ *Traversing the Fantasy: Critical Response to Slavoj Žižek*. Ed. By Geoff Boucher, Jason Glynos, Matthew Sharpe. – Aldershot: Ashgate, 2005, p. 14.

⁷ Karlas Marksas, Frydrichas Engelsas. *Šventoji šeima arba kritinės kritikos kritika*. – Vilnius: Valskybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1960, p. 9.

⁸ Ten pat, p. 86.

⁹ Karlas Marksas, Frydrichas Engelsas. – Vilnius: Minis, 1974, p. 12.

¹⁰ Ten pat, p. 14.

¹¹ Ten pat, p. 20.

¹² Albinas Lozuraitis. Jaunasis Karlas Marksas ir žmogaus sustevimėjimo kritika, Karlas Marksas. *Ankstyvieji filosofijos raštai*. Iš vokiečių k. vertė V. Balaišis, E. Zambacevičiūtė, T. Sodeika, A. Šliogeris. – Vilnius: Mintis, 1986, p. 17.

¹³ Louis Althusser. *Essay on Ideology*. – London & New York: Verso, 1993.

¹⁴ David MacGregor. *Hegel and Marx: after the fall of communism*. – Cardiff: University of Wales press, 1998.

¹⁵ Robert Porter. *Ideology: contemporary social, political and cultural theory*, p. 5.

¹⁶ Karlas Marksas, Frydrichas Engelsas. *Vokiečių ideologija*, p. 55.

¹⁷ Ten pat, p. 52.

¹⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Dvasios fenomenologija*. – Vilnius: Pradai, 1997, p. 159–160.

¹⁹ Karlas Marksas, Frydrichas Engelsas. *Rinktiniai raštai*, t. I. – Vilnius: Valskybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1949, p. 20–21.

- ²⁰ Gintautas Mažeikis. *Po pono ir tarno: lyderystės ir meistrystės dialektika*. – Vilnius: Kitos knygos, 2012.
- ²¹ Karlas Marksas, Frydrichas Engelsas. *Vokiečių ideologija*, p. 16.
- ²² Ten pat, p. 56.
- ²³ Gintautas Mažeikis. *Po pono ir tarno: lyderystės ir meistrystės dialektika*, p. 12.
- ²⁴ Ten pat, p. 62.
- ²⁵ Joseph A. Schumpeter. *Kapitalizmas, socializmas ir demokratija*. – Vilnius: Mintis, 1998.
- ²⁶ Louis Althusser. *Essay on Ideology*, p. 58.
- ²⁷ Karlas Marksas, Frydrichas Engelsas. *Vokiečių ideologija*.
- ²⁸ Dylan Evans. *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. – London and New York: Routledge, 2005, p. 82.
- ²⁹ Karlas Marksas, Frydrichas Engelsas. *Vokiečių ideologija*, p. 66.
- ³⁰ Dylan Evans. *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, p. 83.
- ³¹ Slavoj Žižek. The Spectre of ideology, *Mapping ideology*. Ed. by Slavoj Žižek. – London, New York: Verso, 1994.