

RAZPOL

10

GLASILO FREUDOVSKEGA POLJA



Mladen Dolar
STRUKTURA
FAŠISTIČNEGA GOSPOSTVA

Zbornik
GOSPOSTVO, VZGOJA,
ANALIZA

Slavoj Žižek
FILOZOFIJA SKOZ
PSIHOANALIZO

Sigmund Freud
DVE ANALIZI

Zbornik
HITCHCOCK

Rado Riha, Slavoj Žižek
PROBLEMI TEORIJE FETIŠIZMA

Jacques Lacan
SEMINAR XX - ŠE

Mladen Dolar, Slavoj Žižek
HEGEL IN OBJEKT

Ernesto Laclau, Chantal Mouffe
HEGEMONIJA IN
SOCIALISTIČNA STRATEGIJA

G. W. F. Hegel
ABSOLUTNA RELIGIJA

Jacques Lacan
SEMINAR VII -
ETIKA PSIHOANALIZE

Jelica Šumić - Riha
REALNO V PERFORMATIVU

Zbornik
ŽELJA IN KRIVDA

Jacques Lacan
HAMLET

Zbornik
UKRADENI POE

Eva D. Bahovec
KOPERNIK, DARWIN, FREUD

M. Foucault, J. Derrida
DVOM IN NOROST

Zbornik
BESEDA, DEJANJA, SVOBODA

Mladen Dolar
HEGLOVA FENOMENOLOGIJA
DUHA I.

Zbornik
BOG, UČITELJ, GOSPODAR

Mreža *Scilicet II* obsega poleg *Orničar?*, glasila Freudovskega polja, ki je izhajalo v Parizu, še ostalo lacanovsko usmerjeno periodiko, ki je nastala v raznih deželah s podporo *Fondation du Champ freudien*. Gre za - angleščino: *Newsletter of the Freudian Field*; francoščino: *La Cause freudienne*; italijanščino: *La Psicanalisi*; nemščino: *Wo Es war*; portugalsščino: *Falo*; slovenščino: *Razpol*; in španščino: *Freudiana*.

Naslovi publikacij mreže *Scilicet II*: *Newsletter of the Freudian Field*, Department of English, The University of Missouri-Columbia, 107 Tate Hall, Columbia, MO 65211, ZDA; *La Cause freudienne*, 31, rue de Navarin, 75009 Pariz, Francija; *La Psicanalisi*, via Biferno, 1-00199, Rim, Italija; *Wo Es war*, Verlag Turia & Kant, Weinberggasse, A-1190 Dunaj, Avstrija; *Falo*, rua Aracaju 62, Barra Salvador, 40160 Bahia, Brazilija; *Razpol*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Vošnjakova 8, 61000 Ljubljana, Slovenija; *Freudiana*, Muntaner 499, 4a, 08022 Barcelona, Španija.

Lacanova orientacijaJacques-Alain Miller, *O perverziji* 7**Cogito in nezavedno**Slavoj Žižek, *Kartezijanski subjekt versus kartezijanski teater* 25Colette Soler, *Subjekt in Drugi* 49Mladen Dolar, *Cogito kot subjekt nezavednega* 65**Politika skozi psihoanalizo**Slavoj Žižek, *Multikulturalizem ali kulturna logika multinacionalnega kapitalizma* 95Rado Riha, *Politika v vozlu simbolnega, imaginarnega in realnega* 125**Spolnost in kultura**Renata Salecl, *Spolna razlika kot zareza v telo* 149**Kant**Immanuel Kant, *Analitika lepega* 163

Uredništvo: Miran Božovič, Mladen Dolar, Tomaž Erzar, Zoran Kanduč, Peter Klepec, Zdravko Kobe, Gorazd Korošec, Janez Krek, Dragana Kršič, Stojan Pelko, Renata Salecl, Marjan Šimenc, Darja Završsek, Alenka Zupančič, Slavoj Žižek.

Vloga Sveta revije opravlja Izvršni odbor izdajatelja.

Glavna in odgovorna urednica revije *Problemi*: Alenka Zupančič

Sekretar uredništva: Uroš Grilc

Naslov uredništva: Komenskega 11, Ljubljana (s pripisom »za Probleme«)

Žiro račun: 50104-678-83669, z oznako: »za Probleme«

Izdajatelj: Društvo za teoretsko psihoanalizo, Vošnjakova 8, Ljubljana

Oblikovanje: AOOA

Stavek: Klemen Ulčakar

Tisk: Cicero

Naklada: 1050 izvodov

Naročnina za leto 1997: 5250,00 SIT

Cena te številke: 1550,00 SIT. V ceno je vračunan prometni davek.

Revijo denarno podpira Ministrstvo za kulturo.

Po sklepu Ministrstva za kulturo, št. 415-345/95, z dne 5. 4. 1995, šteje revija med proizvode, za katere se plačuje 5% davek od prometa proizvodov.

Jacques-Alain Miller

O PERVERZIJ¹

Še en napor! Utrujeni ste in jaz prav tako. Zato skupaj s Sadom recimo – *še en napor!*

Sade je to povedal z naslovom: »Francozi še en napor, če hočete postati republikanci«². Očitno se ta zadnji napor, ki ga je Sade imel za nujnega, ni materializiral v Franciji. Nekaj let kasneje se je Francija izročila Napoleonu Bonaparteju, ki je Sada vtaknil v ječo. Ker to ni bil uspeh, ne bom rekel – »Američani, še en napor, če hočete postati lacanovci« – Bog obvarji! Sinoči so mi rekli, da ko bo Lacan triumfiral v Ameriki, bo to amerikanizirani Lacan, Lacan prepakiran za supermarkete. Zato bom rekel samo: »Američani, še en napor, preden greste domov.«

Dejansko je morda vprašanje prav v tem »iti nazaj domov«. Ali se seksualni užitek nahaja doma ali ne? To je morda negativ naše tukajšnje teme: »Spol in perverzija«. Toda zagotovo ne bom rekel: »Američani, še en napor, če hočete postati geji«.

Okvir

Navkljub dejstvu, da je perverzija včasih primerna za prozelitizem – pri čemer se perverznejš predstavlja kot tisti, ki je zmožen razkriti resnico užitka neperverznežu –, pa perverznejš lahko trpi, ker ima vednost o seksualnem

1. [Gre za predavanje, ki ga je imel Jacques-Alain Miller v New Yorku, 2. aprila 1989, in ki je bilo zaključni govor pariško-newyorške psihoanalitične delavnice z naslovom »Spol in perverzija«, ki jo je organiziral Stuart Schneiderman. Predavanje je transkribirala Josephina Ayerza, uredil pa Bruce Fink. Jacques-Alain Miller je bil tako prijazen, da je ponovno prebral tekst in ga popravil za izdajo v *Reading Seminars I and II*. (Pričujoči prevod članka Jacques-Alain Millerja »On Perversion« je narejen po: *Reading Seminars I and II. Lacan's Return to Freud*, SUNY Press, New York 1996, str. 306-320.) (Op. ur.)]
2. [Slovenski prevod se glasi nekoliko drugače: »Francozi še malo se potrudite, pa boste postali republikanci« v: *Razpol 4*, Problemi, letnik 26, št. 4-5/1988, Ljubljana 1988, prevedla Jožica Pirc, str. 303-325. (Op. prev.)]

užitku, ki pa je ne more posredovati drugim. Tako živi v človeški družbi, včasih v neopazni, skriti družbi posvečencev. Nisem prišel peti hvale perverziji, prav tako pa nisem prišel zato, da bi jo razsul. Prišel sem zato, da bi podal glavne koordinate mojega gledišča o perverziji. To predavanje bi lahko naslovil, čeprav bi bilo to nekoliko dvoumno: »Ključ do perverzije«. Če mi bo uspelo vse, kar vam želim povedati, stlačiti v eno uro, vključno z vprašanji in odgovori, bi to predavanje naslovil: »Temelji perverzije: Oris perverzije po klasični psihoanalizi«.

Samo še beseda ali dve o klasični psihoanalizi.

Psihoanaliza ni ego-psihologija. Ego psihologija je odklon od psihoanalize. Od glavne Freudove teoretične konstrukcije glede nezavednega se je oddaljila v dveh smereh. Ego-psihologija je odsekala Freudovo prvo topiko, zato je izključila sam koncept nezavednega in njegovo utemeljitev v strukturi jezika in funkciji govornice. Drugič, neupravičeno je osamila Freudovo drugo topiko ter spremenila in obrnila njen pomen. Medtem ko Freud s svojo drugo topiko raziskuje dimenzijo onstran načela ugodja, pa ego-psihologija vpelje ego kot najbolj resnični dejavnik, katerega avtonomijo bi naj analitično zdravljenje ponovno vzpostavilo.

Klasična psihoanaliza ni teorija objektnih razmerij, ki je prav tako odklon in ki ima svoje korenine v Karlu Abrahamu in Melanie Klein, v dialektični negaciji prvega odklona.

Prav tako klasična psihoanaliza ni spojitev ego-psihologije in teorije objektnih razmerij, za katero si prizadevajo sodobni ameriški psihoanalitiki, tj. spojitev, ki upošteva semantično razmerje do drugih in hkrati ohranja strukturni okvir ego-psihologije.

Klasična psihoanaliza je Freudova celotna teorija, vključno, kot je pokazal Lacan, z notranjo logiko njenih spreminjajočih se in včasih protislovnih izrazov. Drugače rečeno, klasična psihoanaliza je celotno Freudovo delo kot zoperstavljenost poudarjanju zgolj določenih delov njegove teorije, klasična psihoanaliza pa je tudi Freud, dosledno izpeljan [*logicized*] tako, da njegovih lastnih protislovij ne uporabljamo zoper njega. Prepričan sem, da je to, kar imenujem klasična psihoanaliza, temelj našega skupnega prizadevanja, zato je veliko predavanj tukaj poskušalo pokazati, kako Lacan nadaljuje Freuda: kako je Lacan ponovno uredil Freudov nauk in podal njegovo konsekventno nadaljevanje. Lacan je raziskal klinično prakso, ki izhaja iz tega.

Prepričan sem, da je to naš okvir.

Perverzni analizand

Ko govorim o perverziji, ne morem mimo tega, da ne bi pri tem razmišljal o mojih pacientih – o mojih klinično perverznih pacientih.

Le-ti so v glavnem moški homoseksualci, ki dan za dnem, leto za letom prihajajo v analizo, z besedami: »Mi smo eni izmed najbolj poštenih, najbolj resnicoljubnih in najbolj samoraziskujočih pacientov.« Upam, da ne zvenim preveč moralistično. Toda, če je potrebno, sem pripravljen zveneti še bolj moralistično, da bi iz poziva k skriti želji, k perverziji, odstranil oblak zloglasnosti, ki ga prekriva. Lacan je to duhovito storil, ko je v francoščini govoril o *pèrversion*, neprevedljivi besedi, ki je sestavljena iz *père*, očeta, in *version*, verzije. Ta beseda pomeni *obrat k očetu*, *poziv očetu*, kar je nemara zelo globok opomin, da perverzija v nobenem pomenu ni subverzija.

Ta perverzija, ta obrat k očetu, ni nikjer bolj očiten in bolj ekspliciten kot v primeru ženskih homoseksualk, ki nenehno pričajo o intenzivni ljubezni do očeta, in s tem upravičujejo uporabo freudovskega termina »fiksacija« – očetovska fiksacija ženske homoseksualke. Fiksacija na spomin razočaranja, ki jo je doživela ta ljubezen do očeta, razočaranja, ki ga je prinesel oče kot objekt ljubezni, razočaranja, ki mu sledi odvrnitev od objekta ljubezni, sproži, po Freudovi in Lacanovi klasični dedukciji, identifikacijo z njim.

Moški in ženski homoseksualci dejansko prihajajo v analizo; lahko postanejo analizandi. Kar pa zadeva sadizem, mazohizem in voyeurizem, moram reči, da še nisem videl analizandov, katerih patologija bi, v strogem smislu, jasno pričala o primatu takšnih načinov doseganja seksualne zadovoljitve. Včasih pridejo v analizo, a ne ostanejo. Trenutno nadziram primer resničnega ekshibicionista, ki je dejansko v zdravljenju, ki, na moje veliko začudenje, dejansko še naprej ostaja v analizi.

Psihoanalitik, ki v analizo jemlje homoseksualce, mora gotovo opraviti nekakšno samopreiskavo. »Samopreiskavo« sem rekel zato, da bi poudaril, da postavi klinična perverzija pod vprašaj analitikovo najintimnejšo sodbo, pod vprašaj postavi točko, do katere je analitik sam prišel na poti seksualnega užitka. Analitik mora zagotovo odmisлити svoje lastne predsodke, svoje zakonsko življenje z otroci, vrhovno dobro po psihoanalizi. Ne gre za neko abstraktno vprašanje, pač pa za nekaj, kar se v tej situaciji morate vprašati. Je analitik neupravičeno sovražen do homoseksualne izbire, ki jo je sam morda zavrnil, ali pa ji je mogoče neupravičeno naklonjen? Ali zadošča, da suspendiramo vsakršno voljo po tem, da bi normalizirali? Ali je mogoče, da analiza

doseže pravi konec svoje poti, ne da bi odstranila strah pred ženskostjo? Kaj početi z žensko homoseksualnostjo, ki je z analitičnega vidika tako paradokсна, da je Lacan nekoč predlagal, da bi vse tiste, ki ljubijo ženske, imenovali heteroseksualce.

Perverzija od analitika zahteva, da zatre ves kontratransfer v korist analitikove želje, želje, ki deluje tako, da suspendira vsa prepričanja in vso vednost, tako, da na mestu označenega vpelje vprašaj. To stori zato, da bi označevalec gospodar v njegovi nesmiselni goloti ločila od nenehne kristalizacije uživa-nega pomena [*enjoyed meaning*], ki ga je Lacan imenoval objekt *a*. Subjekto-vega naznanila, da je homoseksualec, ne smete vzeti dobesedno. Kak moški je lahko prepričan, da je homoseksualec zato, ker je pri štirinajstih enkrat spal s fantom, kak drug pa, da ni homoseksualec, četudi spi z dvema ali tremi različnimi fanti na teden.

Gre za vprašanje pomena. V analizi ste tedaj, ko ne veste več, kaj pomenijo besede. V analizi ste tedaj, ko leksikalni pomen postopoma razveljavlja novi pomen, ki vznikla iz dejanske govorice, novi pomen, ki se v analizi konstruira korak za korakom, ali bolje, napako za napako. Praviloma se ne morete izogniti temu, da bi osebo, ki vas je obiskala zaradi vstopa v analizo, vprašali: »Kaj pričakujete od analize?« To imenujem »vprašanje-trnek«: »Kaj vas je napeljalo, da ste vrgli trnek na analitikovo področje?« Analitik mora kot odgovor na pacientova pričakovanja nekaj obljubiti. Pacientovo upanje morate pretehtati ob tem, kar obljubite ali ne obljubite.

Ko se nekdo opredeli za homoseksualca, opredeli svojo subjektivno pozicijo z ozirom na svojo objektno izbiro. Zdi se mu, da je najbolj pomembna značilnost njegove subjektivne pozicije njegova *Objektwahl* [Freudov termin za objektno izbiro], to je, označi se s spolom osebe ali oseb, od katerih pričakuje seksualno zadovoljitev. Subjekt, ki se opredeli za homoseksualca, bo morda pričakoval spremembo v svoji objektni izbiri, ali pa bo morda pričakoval, da bo analiza ozdravila njegove simptome, na primer nelagodje, tesnobo in depresijo, za katere meni, da izhajajo iz njegove objektne izbire.

Vprašanje, ki ga je potrebno postaviti, se glasi: »Ali analitik sploh lahko obljubi spremembo objektne izbire?« Analitik na splošno ne obljublja ničesar, zlasti pa ne more obljubiti nove objektne izbire.

Želja in užitek

Kot pravi Lacan, homoseksualci obstajajo, vendar jih ne moremo ozdraviti. To je ena izmed razlik med nevrotično in perverzno subjektno pozicijo (kliničnim perverzncežem).

Nevrotik je, preprosto povedano, v temelju negotov glede seksualne zadovoljitve, in ne ve, kje bi jo našel. Ve le to, da nekje obstaja nek primanjkljaj glede seksualne zadovoljitve. Zato nevrotik vpelje labirintsko iskanje izgubljenega objekta in to imenujemo želja; latinski izvor »desire«, *desiderio*, pomeni »hrepenenje po«, ki implicira neko odsotnost. Perverznež je našel objekt in to je njegov problem; gotov je o načinih doseganja seksualne zadovoljitve, a to ni razlog za njegov prihod v analizo. Morda se mu zdi, da to ni tisto, kar bi moralo biti, našel je seksualno zadovoljitev, a ta ni prave vrste. Bodisi ne najdete seksualne zadovoljitve bodisi jo najdete, a ni prave vrste.

Le malo perverznežev zaprosi za analizo. Sklepali bi lahko, da so perverzneži neanalizabilni, toda dejstvo je, da preprosto ne pridejo s prošnjo po analizi. Ne pridejo poiskati izgubljenega objekta, zato je čisto zdravorazumsko verjeti, da so ta objekt na nek način našli in da od analize ne morejo pričakovati ničesar. Učinek, ki je od Lacana dalje znan kot »subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve«, v primeru pravega perverzneža ne nastopi, kar dokazuje, da subjekt, ki se zanj predpostavlja, da ve, vselej vznikne na mestu seksualnega užitka. Da bi vzniknil subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve, potrebujete neko praznino ali primanjkljaj na mestu seksualnega užitka. Običajno to sam predstavim s trditvijo, da ima »perverznež odgovor, ki izhaja iz realnega njegove subjektivne konstitucije.« Perverznež ima nespremenljivi, konstantni delež, ki ga je vselej mogoče uporabiti – je *pri roki*, je nek *priročni [at hand]* užitek.

Želja je nekaj povsem drugega; je *hrepenenje po*. Želja predpostavlja prenašanje odsotnosti, *ne-imetja*, in v tem smislu je želja po svojem bistvu vprašanje, nemara vprašanje o sami želji. Naj zaradi poenostavitve problema zoperstavimo željo kot vprašanje in konstantnost užitka kot odgovor, odgovor, ki je že tu. Perverzni analizand je paradoksn analizand. Kot pravi analizand mora imeti vprašanje. Zato, v nekem pomenu, perverzija izgine na kavču – bodisi na kavču izgine perverzija bodisi s kavča izgine pacient.

Če rečemo »perverzni analizand«, moramo tudi reči, da ta pacient izraža gotovost glede načinov in sredstev svojega seksualnega užitka. Morda trpi zaradi te gotovosti in hkrati postavlja vprašanje o svoji želji, kot da bi na neki drugi ravni ne bil zadovoljen s svojo zadovoljitvijo. To dejstvo nas prisili, da

razlikujemo med užitkom in željo: na eni strani imamo užitek, za katerega je značilna njegova inertnost – sam Freud govori o inertnosti libida tekom dolgih let prave analize –, na drugi strani pa željo kot vprašanje, metonimično željo, to se pravi svobodno željo, skrito, bliskajočo ali inhibirano željo, ki je v temelju zmedena. To je paradoks perverznega analizanda: je nekdo, ki ima nedvoumen odgovor, a je kljub temu zmeden.

Koncept libida

Kot vidite, perverzije ne obravnavam s perspektive kaznivosti, temveč s perspektive moralnosti. Pervezneža imam za polno razvitega subjekta. Perverzije in mehanizma perverzije nimam za intrasubjektivne; drugače rečeno, perverzija ni svobodna vladavina surovega instinktivnega gona, na kar bi naj po nekaterih interpretacijah namigovali Freudovi *Trije eseji o seksualnosti*.³

V klasični psihoanalizi perverzija ni surovi instinktivni gon; je, če lahko tako rečemo, kuhan, ne surov. Gre za zelo kompleksno strukturo, ki ni nič manj prefinjena in polna zapletov kot nevroza. Perveznež ostaja subjekt skozi tisto, kar bi lahko imenovali njegovo nihanje. Prepovedal bi vsakršno razvrednotenje perverzije. Toda težava se nahaja v dejstvu, da perverzija v večji meri ni izvorni psihoanalitični koncept. Perverzija je klinični koncept, ki mi ga bo, upam, uspelo določiti, in ki obsega vse vrste atipičnega, odstopajočega ali abnormalnega spolnega obnašanja. Diagnoza perverzije lahko temelji na objektivnih podatkih deviantne seksualnosti. Perverzijo lahko dojamemo kot tisto, kar pokriva vse težave v spolnih razmerjih, vse težave, ki jih ima nekdo v razmerju do drugega spola, dejansko pa vseh takšnih težav ne imenujemo perverznih.

Inhibicij v spolnem razmerju, na primer, ne imenujemo perverznih. Ko govorimo o perverziji in mislimo, da vemo, kaj s tem mislimo, vselej namigujemo na aktivno spolno obnašanje, ki se razhaja z normalnimi cilji in sredstvi človeške seksualnosti. Perverzija vsebuje pojem delovanja. Klasična teza v psihoanalizi trdi, da nevrotiki lahko imajo perverzne fantazme, vendar jih zaradi tega ne bi smeli diagnosticirati za pervezneže. Potrebna je dimenzija delovanja,

3. [Prim. slov. prev. *Treh esejev o seksualnosti*, v: *Studia Humanitatis*, Ljubljana 1992. Prevedla Mojca Dobnikar (Op. prev.)]

to se pravi, širše pojmovanje spolnosti. Fantazma še ne zadostuje za diagnozo perverzije. Toda že iz moje zelo preproste predstavitve koncepta perverzije lahko vidite, da perverzija postavlja pod vprašaj sam pojem normalne človeške seksualnosti. Norma je v temelju biološka: reprodukcija. Freud gre celo tako daleč, da predlaga tezo, da je spolna predigra perverzna.

Z gledišča analize je, na primer, problem, zakaj ženske privlačijo moške, medtem ko jih morda istočasno prezirajo ali pa jim nenehno kaj očitajo. Kot vemo, moški ženskam očitajo, da niso moški. Zato ob koncu filma *Nekateri so za vroče* Tony Curtis pravi Jacku Lemmonu: »Nihče ni popoln«.

Freud meni, da je s stališča psihoanalize objektna izbira problematična. Ne gre nam za neke vrste domnevno naravno, biološko, vnaprej določeno objektno izbiro. Freud razširi naše razumevanje termina »homoseksualnost«. V Freudovskem polju ne obstaja nič takega kot je seksualni instinkt, ki je naravno nagnjenje do nasprotnega spola, nagnjenje, ki bi poznalo svoj vnaprej določen cilj.

To Lacan zapiše kot $\$$, zaprečeni subjekt, kjer se subjekt ne sklicuje na individualni ali katerikoli biološki cilj, in zaprečenost izniči vse zunanje določitve, vpelje rez, zev ali diskontinuiteto v katerikoli določitevno verigo. Zato lahko objektno izbiro mislimo le glede na $\$$, subjekt v strogem pomenu besede. Objektna izbira je nemišljiva, če ni v nekem razmerju do nedoločenga subjekta.

Hkrati ne gre za nedoločeno izbiro; nedoločeni subjekt ni avtonomni ego, zato Freud in Lacan govorita o zoženi izbiri, o izbiri, ki je odvisna od pogojev. Dejansko postavi perverzija pod vprašaj sam koncept seksualnosti. Če biološki koncept spolnosti pomeni komplementarnost dveh spolov v skladu s tezo o seksualiziranem libidu, pa perverzija priča o dejstvu, da lahko človeški subjekt išče spolno zadovoljitev zunaj normalnega biološkega parjenja spolov. Tu nismo zato, da bi peli hvalnice perverziji, a tu tudi nismo zato, da bi jo napadali. Drugače rečeno, ustvariti moramo koncept oblike seksualne zadovoljitve, ki se lahko, ali pa tudi ne, realizira skozi normalno parjenje; ki se lahko realizira s pomočjo posameznika nasprotnega spola, toda brez normalnega parjenja; ali pa s posameznikom istega spola, ali s posameznikom drugih vrst, ali z neživo stvarjo.

To je Freud ustvaril s konceptom libida: koncept seksualne zadovoljitve, ki jo je moč realizirati na razne načine, ne na neskončno različnih načinov, pač pa na mnoge različne načine. Psihoanaliza je ustvarila zelo širok spisek libidinoznih dejavnosti. Fukati pomeni zadovoljiti libido, toda libido kot tak lahko zadovolji tudi hranjenje, sranje, gledanje, govorjenje, razmišljanje, pisanje in celo

sprehajanje. Freud izredno razširi koncept libida in seksualne zadovoljitve, za katero bi se nam morda zdelo, da je rezervirana za seksualno. Libido igra pomembno vlogo v razlikovanju stadijev razvoja.

Libido je kvantiteta, ki je ne moremo izračunati, katere vpeljava pa nam omogoči izenačiti veliko različnih dejavnosti in obnašanj – hranjenje, sranje, mišljenje in tudi pisanje, ker tudi sublimacija izpričuje libido. V Freudovih terminih pomeni sublimacija zadovoljitev brez potlačitve, ki ne izhaja iz seksualnega stika s pripadniki nasprotnega spola.

V psihoanalizi obstaja vprašanje, ki zadeva povezavo med sublimacijo in perverzijo. Nemalo pravih perverznejšev je ogromno prispevalo k človeški sublimaciji – nobena druga klinična struktura ne vsebuje toliko literarnih referenc kot perverzija. Poanta ni v tem, da je potrebno konceptualno bodisi povezati bodisi razlikovati sublimacijo in perverzijo, pač pa je potrebno uvideti, da izhajata iz istega vprašanja: zadovoljitev, ki jo prinašajo druge dejavnosti kot fukanje. Predpostaviti moramo, da v življenju obstajajo druge zadovoljitve, sicer se ne bi za dva dni zaprli v to temno klet in govorili o perverziji!

Zadovoljitev kot objekt

To ima za nasledek nov koncept objekta, koncept objekta, ki se razlikuje od tistega, ki ga vsebuje izraz »objektna izbira«. Vemo, kaj mislimo z »objektno izbiro«: objekt izbire – moški z brki, visok ali zelo močan moški; ali žensko z lepimi oblinami, itn. Tu lahko vstopi v igro celotno imaginarno. Toda, če vzamemo resno, kar sem maloprej povedal, potem potrebujemo drug koncept objekta. Potrebujemo objekt za zadovoljitev, ki je vsebovana v pisanju, mišljenju, sprehajanju, itn.

Imenujmo ga »objekt libida«; to je objekt libida za libidinalnega subjekta. Lahko bi mislili, da je materialen, na primer, v fetišizmu, kjer je izbrani objekt običajno ženska, pa naj bo lepa ali ne. Toda fetišizem pomeni, da lepota ni nič drugega kot opora za objekt libida, celo v tolikšni meri, da nemara objekt libida zavzame mesto izbranega objekta: najprej ženska v visokih petah, nato samo visoke pete. V primeru fetišizma, ki je tako uporaben pri razlikovanju tega, kar Lacan imenuje »razlog želje«, vidimo fetiš kot pogoj za seksualni užitek izbranega objekta. Vendar pa je hkrati zmotno omejiti ta objekt libida na fetiš kot materialen. Freud na primer v svojem članku z naslovom

»Fetišizem«⁴, ne razpravlja o materialnem objektu. Nasprotno, primer, ki ga najprej predlaga, je učinek napačnega prevoda: *Glanz auf der Nase* (blesk na nosu ali pogled [*glance*] na nos) – napaka v prevodu med nemščino in angleščino. Zato objekt libida ni nujno materialen. V tem primeru se zdi, da ženska ni nič drugega kot nujna opora za ta blesk na nosu. Vrh tega pa se ženski nosovi običajno ne bleščijo, saj si jih ženske pudrajo.

Recimo samo, da je potrebno razlikovati med izbranim objektom in objektom libida. Toda, drugič, potrebujemo nov koncept instinkta, to je, impulza k objektu libida. To Freud imenuje gon, »*Trieb*«. Kakšen je objekt libida? Ni materialen. Freudovski gon je *Trieb*, ki išče zadovoljitev, ne pa kakega posameznega objekta. Gon išče zadovoljitev. Objekt, ki ustreza gonu, je *zadovoljitev kot objekt*. Danes bi kot definicijo Lacanovega objekta *a* predlagal naslednjo tezo: objekt *a* je zadovoljitev kot objekt. Ravno tako kot razlikujemo med instinktom in gonom, moramo razlikovati med izbranim objektom in objektom libida, pri čemer je slednji *zadovoljitev kot objekt*.

Seksualni *Trieb* torej ni usmerjen k nasprotnemu spolu. Obstajajo mnogovrstni impulzi, mnogovrstni goni, in psihoanaliza opozarja na problem integracije mnogovrstnih gonov. Spoznati moramo, da je bil koncept perverzije, izvorni koncept perverzije, pervertiran. Po Freudu so otroci naravno polimorfno perverzni. Potemtakem je za Freuda perverzija naravna, to je primarna. Perverzija je prvotnejša od norme, ta norma je za Freuda – četudi ne za Lacana – sekundarna ali celo kulturna. V psihoanalizi gre za problematiko normalizacije, normativne integracije mnogovrstnih gonov.

Toda vse to nima nobenega smisla, če ne priznamo, da je gon po sami svoji naravi perverzen, in da je perverzija norma gona. Zato je tisto, kar je problematično, obstoj seksualnega gona do nasprotnega spola. Lacanova teza na tem mestu je, da gon do nasprotnega spola ne obstaja, obstaja zgolj gon do objekta libida, do delne zadovoljitve kot objekta. Vloga gona ni v tem, da vzame osebo, celotno osebo kot objekt; slednje nas vodi k vpeljavi ljubezni. Freud pravi, da so goni naši miti, ljubezen pa je bila mit že dolgo pred Freudom. Če vzamete gone resno in celo če vzamete gone na ravni realnega, morate jemati tudi ljubezen na tej ravni. Zato, da bi šli od gonov k želji, da bi vpeljali odsotnost, ki je nujna za željo, potrebujete posredovanje ljubezni.

4. [Prim. slov. prev. v: *Metapsihološki spisi*, Studia Humanitatis, ŠKUC in Filozofska fakulteta, Ljubljana 1987, prevedel Slavoj Žižek, str. 413-424. (Op. prev.)]

Če so goni Freudov mit, pa skuša Lacan z objektom *a* razložiti notranjo logiko freudovskega mita o gonu, prav tako kot skuša razložiti notranjo logiko freudovskega mita o Ojdipovem kompleksu. V Lacanovem delu je jasno razvidno, da, ker ne obstaja spolno *rapport* [razmerje] – ne obstaja, kot pravi sam, fiksna seksualna formula –, perverzija zavzame mesto tistega, kar ne obstaja kot fiksna seksualna formula. Perverzija pomeni inovacijo, iznajdbo načinov razmerij do nasprotnega spola; perverzija je način razmerja do nasprotnega spola. Ženska ostaja prisotna v samem jedru moške homoseksualnosti. Problem je v tem, da inovacija sploh ni tako inovativna; Lacan je čakal, da se bo pojavila kakšna nova perverzija.

Kakšne vrste objekt je povezan z gonom? Ne gre za celotno osebo. Ta objekt je delni in ob tem gre za konstantnost: konstantnost objekta *a*. Na tem mestu se pri tem ne morem zadržati...

Posplošena perverzija in operator-n

Vse to zadostuje za upravičitev tistega, kar bi imenoval »posplošena perverzija«. Če rečemo, da so goni po svojem bistvu perverzni, potem imamo raven posplošene perverzije, primarne in posplošene perverzije, perverzije za vsakogar. Ta raven zahteva nek normalizator, in tako bi lahko določili omejeno perverzijo, to se pravi perverzijo kot posebno klinično strukturo, kot rezultat spodletelosti normalizacije; ali pa bi lahko pripomnili, na primer, da je v nekem pomenu normalizacija vselej delna. To problematiko posplošene perverzije in vpeljavo normalizatorja lahko eksplicitno najdemo v Freudovem delu: ko Freud na primer govori o nujni sintezi delnih gonov pod prevlado genitalnih organov.

V Lacanovem delu se to zelo določeno prevede kot razmerje med objektom *a* in falosom. Tisto, kar Freud imenuje sintezo delnih gonov pod prevlado genitalnih organov, najde zelo preprost, logični prevod v Lacanovem delu v napetosti ali nasprotju med objektom *a* in falosom.

Lacan pokaže, da je primat genitalij negativni primat, to je, da je objekt *a* povezan z minus phi ($-\phi$), ki prevaja freudovsko prevlado genitalij, vendar upošteva kastracijo. Lacan vpelje celotno problematiko povezave med zadovoljitvijo in označevalcem ter razne definicije falosa kot simbola mesta zadovoljitve ali kot označevalca užitka, s čimer skuša razložiti tisto, kar Freud imenuje

sinteza delnih gonov pod primatom genitalij. V Lacanovem delu se ta sinteza prevede v povezavo med užitkom in primatom falosa kot označevalca, ki jo skuša Lacan logično razdelati. Freud priznava perverzne komponente domnevno normalne seksualnosti, in jih ima za ostanke prvotne perverzije. Če pa jih imate za ostanke prvotne perverzije, potem morate cilj zdravljenja določiti kot tisto, kar dovrši normalizacijo in absorbira preostanek. Lacan določi cilj zdravljenja drugače: ne gre za dovršitev normalizacije ali za absorbcijo nenormalnih preostankov, pač pa za dopustitev perverzije, za dopustitev objekta *a*.

Ne vzemite tega dobesedno! Naj to najprej razložim.

Normalizator – lahko bi ga imenoval tudi operator-*n* – je v psihoanalizi klasično predstavljen kot Ojdipov kompleks. Lacan je na neki točki skušal podati lingvistično formulo za Ojdipov kompleks, ki jo je imenoval očetovska metafora. Razlikujete lahko dvoje: lahko rečete, da imate pred dejavnostjo operatorja-*n* čisti gon in da je perverzija povezana z gonom, ki *ni* bil podvržen normalizaciji. Lahko pa rečete, da je perverzija povezana z gonom, ki *je* bil podvržen normalizaciji. Rekel bi, da je ta druga trditev klasična psihoanalitična perspektiva o perverziji, kot zoperstavljena kakršnikoli biološki obravnavi perverzije, toda za mnoge je to nejasen pristop.

Stališče klasične psihoanalize je, da operator-*n* vselej funkcionira v perverziji – to je, perverzijo se v temelju obravnava izhajajoč iz Ojdipovega kompleksa. Lacana je zanimalo delo W. H. Gillespieja, ker je Gillespie iz Freudovega dela sklepal, da sta v perverziji bistvena Ojdipov kompleks in kompleks kastracije. Vendar pa po Lacanu predojdipski gon ni predlingvističen ali surov; gon je, v primerjavi z »naravnimi potrebami«, zelo razdelan koncept. Gon ni primitiven in »predojdipski goni« niso predlingvistični. Tisto, kar je Lacan imenoval Drugi, je v gonu že prisotno. Zato je gon kuhan. Ne le, da ni surov, pač pa skušajo vse Lacanove izpeljave, ki zadevajo gon, pokazati, da je gon dejansko zelo sofisticiran.

Deducirati gon

Lacan je skušal gon deducirati v zaporedju *zahteva, želja, zahteva po ljubezni in gon*. Gre za poenostavljeno zaporedje: najprej je to, kar zahtevate (zahteva), nato želja v pomenu »Ali hočem tisto, kar zahtevam?«, nato je zahteva po ljubezni, ki pomeni zahtevati Drugega, in, končno, *gon, ki pomeni, da od nikogar*

več nič ne zahtevamo.⁵ Najprej imamo, konceptualno rečeno, razlikovanje med označevalcem (S) in označenim (s) iz »Instance črke«⁶. Toda to je ekvivalentno razlikovanju med zahtevo (D) in željo (d), ki je ekvivalentno razlikovanju med izjavo (e) in izjavljanjem (E), ki je ekvivalentno razlikovanju med označevalcem (S) in subjektom kot zaprečenim označevalcem ($\$$).

$$\frac{S}{s} \Rightarrow \frac{d}{D} \Rightarrow \frac{E}{e} \Rightarrow \frac{\$}{S}$$

Zato je za gon, kot ga zapiše Lacan, značilno dejstvo, da je element pod črto na isti ravni kot element nad črto. Drugače rečeno, Lacan piše gon takole: zaprečeni S, punec, D za zahtevo ($\$ \hat{=} D$). Gre za zahtevo, ki ni več interpretabilna, saj imamo interpretacijo takrat, ko imamo dve različni ravni. Takrat, ko v analizi ni ničesar več za interpretirati, veste, da imate opravka z gonom. In zaradi tega je interpretacija, klasično rečeno, zmeraj podana s točke gona, to je – je instrument interpretacije. Analitik govori o gonih, ko interpretacija ni več zamišljiva.

Tako lahko vidite pri Lacanu zoperstavljeno razmerje med gonom in željo. V primeru želje je bistveno vpraševanje: uboga slepa želja mora povprašati za svojo pot. Zaradi tega Lacan pravi, da je najbolj bistven objekt *a* v nevrozi sama zahteva.

To pa nima nobenega smisla, če ste prepričani, da je objekt *a* nekaj substančnega in materialnega. Zahteva je bistveni objekt želje v nevrozi. Toda za gon je značilno dejstvo, da v človeškem obnašanju včasih obstaja govornica, v kateri ne vprašuješ za svojo pot. Gon ne vprašuje za svojo pot. Zaradi tega bi lahko rekli, da imamo s perverzijo opravka takrat, ko ne vprašate za dovoljenje – z izjemo mazohizma, in to je paradoks mazohizma. Pri mazohizmu je privolitev drugega bistvena. Morda bomo imeli kasneje čas, da se lotimo problema zahteve v mazohizmu.

Pri gonu lahko vselej vprašate – kdo goni? Je v tem gonu pilot? V nekem pomenu je videti, da gon pluje na slepo srečo (*à la dérive*). Toda dejansko je

5. [V izvorniku se stavek glasi: That's the simplified sequence: first there is what you ask for (demand), then desire in the sense of »Do I want what I am asking for?«, then the demand for love which is to ask for the Other, and finally the drive which is not to ask anyone any longer. (Op. prev.)]

6. [Prim. slov. prev. »Instanca črke v nezavednem ali um po Freudu«, v: *Spisi*, Analecta, Ljubljana 1994, str. 141-176.]

želja tista, ki pluje na slepo, medtem ko gon ve za svojo pot. Videti je, da goni blodijo, videti je, da so nagnjeni k odklonom in abnormalnostim. Toda dejansko goni poznajo svojo pot proti zadovoljitvi kot objektu. Lacan je to poenostavil, ko je gon upodobil kot kroženje okoli objekta, pri čemer je slednji *rezultat ali produkt kroženja*. Gon je jezik, in po svojem bistvu je program. Je nekaj, kar je poprej napisano. V tekstu »Nagoni in njihove usode«⁷ je Freud gone obravnaval z gledišča slovnice in slovničnih obratov. Vendar ga je to vodilo v ohranitev simetričnega razmerja med sadizmom in mazohizmom ter med ekshibicionizmom in voyeurizmom, simetrijo, ki jo je Lacan kritiziral.

Iz matema ($S \hat{=} D$) lahko razumete, zakaj Freud govori o tišini gonov. O tišini gonov ne bi mogel govoriti, če ne bi bilo bistvenega pomena, da natančneje določi gon glede na govorico. V gonu ni funkcije govornice, ker je gon onstran zahteve, toda struktura jezika je v njem vseeno vsebovana, zaradi česar je Freudova perspektiva slovnična. Povežemo lahko zadovoljitev in kastracijo. Kaj je kastracija v Freudovem delu? Je žrtvovanje zadovoljlitve. Je žrtvovanje zadovoljlitve, ki je pri roki, tj. masturbacije, kot predpogoj odprtosti nasprotnemu spolu.

Kastracijo Lacan določi kot temeljni učinek jezika na zadovoljitev. O tem Freud poroča na primer v svojem mitu o libidinalnem telesu, katerega zadovoljitev je postopoma evakuirana, dokler libido ni omejen na zelo malo con. Ko govorimo o perverziji kot omejeni – to je, kot specifični klinični strukturi –, jo najprej predstavimo kot partikularni način negiranja kastracije, zavrnitve nujnega žrtvovanja zadovoljlitve. S tem Lacan trdi nekaj podobnega kot tedaj, ko označi perverzno operacijo kot prenos užitka nazaj na Drugega, kot vrnitev objekta *a* – ki reprezentira žrtvovanje zadovoljlitve – Drugemu. Drugega si lahko predstavljamo kot telo, iz katerega je bila evakuirana zadovoljitev.

Ko zapišemo *A*, je *A* kastriran, in v tem pomenu bi lahko o perverziji govorili kot o strahu pred kastracijo, pravzaprav o strahu pred kastracijo Drugega. Ravno zaradi tega je ženska homoseksualnost še posebej paradokсна, saj v ženski homoseksualnosti odsotnost organa funkcionira kot pogoj ljubezni. Zato Lacan omahuje pred tem, da bi žensko homoseksualnost označil za perverzno. Ženska homoseksualnost se prej vzpostavi v registru ljubezni, kot pa v registru perverzne zadovoljlitve.

7. [Prim. slov. prev. v: *Metapsihološki spisi, op. cit.*, prevedel Vlado Mihelj, str. 71-100 (Op. prev.)]

Perverzija in Drugi

Ni nam preostalo prav veliko časa, zato mi ne bo uspelo razviti razlikovanja med tremi kliničnimi strukturami – nevrozo, psihozo in perverzijo – v skladu s tremi temeljnimi mehanizmi, ki jih najdemo v Freudovem delu in ki jih je Lacan dosledno izpeljal [*logicized*]: potlačitvijo (*Verdrängung*) za nevrozo, izključitvijo (*Verwerfung*) za psihozo in *Verleugnung* za perverzijo, ki jo včasih prevajajo kot zanikanje, čeravno bi lahko bilo to nekoliko problematično.

Če naj povzamem Lacanovo stališče o perverziji, potem bi rekel, da obstajata dva temeljna načina, kako Lacan določa elemente, ki so nujni za dopolnitev Drugega: prvi v registru želje in drugi v registru užitka. Prvi pomeni biti falos, ki manjka Drugemu (to je tema identifikacije z imaginarnim objektom želje kot falosom), drugi pa raven užitka (to je formula perverzije); prvi vsebuje biti falos, drugi biti objekt *a*.

Zaradi tega bi vpeljal drugo temeljno tezo, ki je v Lacanovem delu ni najti, a je tu na mestu: *v perverziji ni negacije Drugega*. Napačno je verjeti, da v perverziji Drugi ne obstaja; prav nasprotno, perverznež potrebuje obstoj Drugega. Perverznež veliko bolj potrebuje Drugega kot obsesivni nevrotik; obsesivni nevrotik na primer ne potrebuje nikogar in se zelo težko odpre. Obsesivni nevrotik prebije veliko časa v pogovoru s samim seboj; zanj je značilna intrasubjektivnost, ne intersubjektivnost.

Drugi je v perverziji nujen. Pomislite na ekshibicionista. Za ekshibicionista je publika ali občinstvo bistveno. Razkazovanje lastnih genitalij v ogledalu ni zanimivo, razen za obsesivnega nevrotika, ki bo, tako kot Podganar⁸, morda odprl vrata in svoje genitalije pokazal mrtvemu očetu. Toda za ekshibicionista bi bilo takšno odpiranje vrat odpiranje za nikogar, saj zanj mrtvi oče ni materializiran tako, kot za Hamleta.

Ekshibicionist potrebuje Drugega. Zanj je pomembno, da svoje genitalije pokaže ženskam, da poskuša in proizvede v Drugem sram, sram, ker ni isti. Ekshibicionist skuša narediti, da bi Ženska obstajala. V resnici bi lahko rekli, da Ženska ne obstaja, *razen* za ekshibicionista. Pri voyeurizmu gre za poskus videti žensko kot vdano uživanju lastnega telesa in za to, da bi ji dopovedali, da jo celo takrat, ko je sama, opazuje nekdo drug. Lacanovska struktura ekshibicionizma in voyeurizma je sledeča: ekshibicionizem je poskus narediti, da bi

8. [Prim. slov. prev. v: Sigmund Freud, *Dve analizi*, prevedli Eva Bahovec in Jelica Šumič-Riha, Analecta, DDU Univerzum, Ljubljana 1984, str. 111-187.]

se v Drugem pojavil pogled. Ekshibicionist kaže svoj organ, toda erekcija je na strani ženskega pogleda; prava erekcija je običajno na tej strani. Voyeur vpelje sam pogled, da bi zamašil luknjo v Drugem, da bi Drugega naredil za celega.

Tudi tu gre za napetost med perverzijo in sublimacijo, ki jo moramo skušati razumeti. Ali sublimacija zahteva, da objekt ne obstaja, zato da bi lahko nekaj ustvarili? Nasprotno pa morate v perverziji narediti, da Drugi obstaja, da bi bili lahko instrument njegovega užitka. Zaradi tega je sublimacija pogosto odreštev za perverzijo.

Pomanjkanje časa

Ne bom imel časa, da bi razvil funkcijo Ženske kot Drugega – Ženska je osrednja za perverzijo, ker je Ženska Drugi moškega, ker je Ženska Drugi kot tak oziroma Drugost. Zato je tisto, kar je normalno, vselej takorekoč »norma-moškega« [«norm-male»].

Prav tako ne bom imel časa, da bi spregovoril o normalni moški perverziji, katere problematiko obravnavam v Parizu.

Sklenimo na tej točki: če pravi perverznejš sebe naredi za objekt *a*, potem lahko iz Lacanove formule zelo preprosto deduciramo, zakaj je to nezdržljivo z analizo. V analitični operaciji se analitik naredi za objekt *a*. Mar to pomeni, da je analitik perverznejš? Vsekakor ne.

Na tej točki se bom ustavil in skušal odgovoriti na vaša vprašanja. Upam, da bo nadaljevanje sledilo čez dva meseca na univerzi Kent State.

Odgovori na vprašanja

»Kant s Sadom«

Najhujši perverznejš je tisti, ki govori v imenu moralnosti. Resnični perverznejši, tisti, ki jih nikoli ne vidite v analizi, so sodnik, duhovnik in profesor – vsi tisti, ki zasedajo položaje avtoritete, ki nadzoruje užitek drugih. Najhujša perverzija je pravičniškost [*righteousness*]. To nas uči Freud. Moralna vest se hrani z natanko isto energijo, ki bi lahko prešla v gonsko zadovoljitev, a smo se

ji odrekli. Kriminalni perverznej ni nasprotje pravičnega sodnika: pravični sodnik je najhujši kriminallec.

Tisti, ki pretendira na to, da uteleša moralni zakon, je pravi sadist. Lahko ste na primer prepričani, da je »Kant s Sadom« dejansko za lase privlečena Lacanova ideja, toda pojma sadističnega nadjaza ni iznašel Lacan. Ena izmed skrivnosti »Kanta s Sadom« je, da govori o *Freudu z Melanie Klein*, o post-ojdipskem nadjazu in o pred-ojdipskem nadjazu Melanie Klein. Sam Freud je zelo dobro vedel, da je skrivnost moralne vesti njen sadistični element. Freud v spisu »Ekonomske problem mazohizma« meri na Kanta. Na strani 167 XIX. zvezka *Standard Edition* pravi: »Tako je Kantov kategorični imperativ neposredni naslednik Ojdipovega kompleksa.«⁹

Gre za referenco na Kantov princip višje moralnosti in Freud pravi, da se Ojdipov kompleks izkaže za vir našega individualnega etičnega občutka in naše deseksualizirane moralnosti. Toda pripomni, da je v pravem moralnem mazohizmu moralnost ponovno seksualizirana. Tukaj meri na dejstvo, da kulturno zatiranje instinktov prepreči velikemu delu subjektivnih destruktivnih nagnjenj, da bi se obrnili proti drugim; namesto tega se obrnejo proti samemu subjektu. Zato se Freud na tem mestu skliče na sadistični nadjaz, ki okrepi svoj sadizem do jaza. To se prevede pri Lacanu kot »Kant s Sadom«.

»Ženska perverzija«

Žensko perverzijo je potrebno iskati tam, kjer je nevidna. Ženski narcizem bi lahko imeli za perverzijo, kot razširitev tega koncepta. Ravno zato, ker je Ženska Drugost kot taka oziroma Drugi, toliko časa preživi pred ogledalom – samo zato, da bi se prepoznala, ali da bi nemara sebe pripoznala kot Drugega. Tudi če je to mit, je zelo pomembno. Žensko perverzijo lahko najdete v narcizmu, v jedru lastne podobe, ali, kot je predlagal Freud, v otroku – otroku kot objektu zadovoljitve.

V zadnjem primeru imamo opravka z materjo in imaginarnim objektom, falosom. V tem primeru je mati odgovorna za perverzijo otroka moškega spola, a hkrati otroka uporablja kot instrument užitka. V skladu s prejšnjo formulo bi to lahko imenovali perverzija. Ali sta bila prvi perverzni par mati in otrok? Lacan je v petdesetih letih predlagal, da lahko v povezavi med materinim lastnim telesom in otrokom najdemo prikrit izraz ženske perverzije.

9. [Nav. po slov. prev. Eve Bahovec, v: *Metapsihološki spisi, op. cit.*, str. 385. (Op. prev.)]

Slavoj Žižek

KARTEZIJANSKI SUBJEKT VERSUS KARTEZIJANSKI TEATER

V svojih napadih na buržoazno ideologijo je Lenin rad poudarjal potrebo po temeljitem poznavanju svojih sovražnikov: včasih se lahko od njih veliko naučimo, saj v ideološkem boju sovražnik pogosto pravilneje dojame, za kaj v tem boju resnično gre, kot pa tisti, ki so nam blizu. Za tiste, ki se vidijo blizu »postmodernizma« ali »dekonstrukcionizma«, je prav v tem interes pojavljajoče se šole nemških in ameriških učencev Dieterja Henricha: osnovni projekt te šole je napad na različne verzije današnjega »decentriranja« ali »dekonstrukcije« subjekta prek vrnitve k pojmu subjektivnosti v pomenu nemškega idealizma.¹ Zlahka bi pokazali, kako je njihovo kritično branje »dekonstrukcionistov« (pod to oznako po navadi na precej nediskriminanten način stlačijo skupaj Heideggerja, Lacana, Foucaulta, Derridaja, Rortyja...) pogosto zgreši naslovnika²; vendar pa je bolj kot ti poskusi nabiranja točk produktivno, če se osredotočimo na osrednjo pozicijo te šole, ki ji ne gre odrekati substancialnega teoretskega interesa: na njihov poskus, da bi dokazali, da pojem subjekta, kakršen je nastal v nemškem idealizmu, nikakor ne izključuje »decentriranosti« subjekta, tj. zavrnitve načela subjektivnosti kot ultimativne metafizične utemeljitve. »Dekonstrukcionistična« prenegljena zavrnitev samozavedanja v nemškem idealizmu namreč ne upošteva prav naslednje paradoksnе povezanosti dveh aspektov samozavedanja: dimenzija subjektivnosti je nezvedljiva, subjektivno samopoznavanje je vselej že predpostavljeno v vseh naših dejanjih, razmik med subjektivim neposrednim izkušanjem samega sebe in mehanizmi

-
1. Kot reprezentativni primer glej *The Modern Subject. Conceptions of the Self in Classical German Philosophy*, ur. Karl Ameriks in Dieter Sturma, SUNY Press, Albany 1995.
 2. Ko na primer Manfred Frank, ključni predstavnik tega gibanja, ugovarja Lacanu, češ da subjekta ni mogoče utemeljiti na njegovi identifikaciji z njegovo zrcalno podobo (po Franku takšna razlaga »postvari« subjekt in ga zvede na objekt zrcalne identifikacije, s tem pa enostavno zgreši pravo dimenzijo subjektivnosti), lahko zgolj strmimo v to argumentacijo: kot da ni Lacanova glavna poanta prav razlika med jazom (*moi*), ki ga Lacan izrecno opredeli kot objekt, utemeljen v zrcalni identifikaciji, in subjektom označevalca.

njegove objektivne geneze je konstitutiven, zaradi česar subjekta ni mogoče zvesti na učinek nekega spodaj ležečega objektivnega procesa; vendar pa nas ta neizogibnost načela subjektivnosti nikakor ne sili k temu, da sprejmemo subjektivnost kot ultimativno metafizično osnovo – če domislimo njegove konsekvence, nas sam pojem subjekta privede k temu, da postavimo, da je subjekt vkopan v neki predrefleksivni nesubjektivni temelj (»Absolut«). Zato se Henrichova šola usmerja na tiste pogosto zanemarjane avtorje, ki so znotraj nemškega idealizma izdelali obrise možne »alternativne zgodovine«, ki se razlikuje od uradne zgodbe absolutne idealistične logike utemeljevanja, ki kulminira v Heglu: na Hölderlina, Novalisa, Schellinga...³ Ključna razlika med Heglom in Schellingom zadeva natanko subjektovo »decentriranost«: Hegel se je dobro zavedal, da je konstitutivna gesta subjektivnosti nasilna sprevernitev predhodnega »naravnega« substancialnega ravnovesja – »subjekt« je nek podrejen moment predpostavljene substancialne celote, ki retroaktivno »postavi svoje lastne predpostavke«, tj. se povzdigne v Gospodarja svojega lastnega Temelja. Za Hegla je ta sprevernitev nujna pot dialektičnega napredovanja, v katerem »substancia postane subjekt«, medtem ko je za Schellinga ta nasilna sprevernitev, v kateri si subjekt podredi Temelj svoje biti, izvorna *hubris*, izvor in sama definicija Zla: etični cilj je znova vzpostaviti izgubljeno ravnovesje tako, da se odrečemo tej *hubris* – subjekt bi moral ponižno sprejeti svojo »decentriranost« in se ekstatično podrediti preds subjektivnemu Absolutu...

Namesto, da se zapletemo v neposredno polemiko z Henrichovo šolo, si lahko več obetamo od tega, da jo soočimo s sodobnim poskusom kognitivnih znanosti, da bi podale empirično/evolucionistično razlago vznika zavesti. Reprezentativni primer je tu delo Daniela Dennetta *Consciousness Explained*⁴, v katerem poskuša izpeljati natanko to, kar imajo avtorji knjige *The Modern Subject* za *a priori* nemogoče: genezo zavesti, subjekta samozavedanja, izhajajoče iz biološkega evolucionističnega procesa. Čeprav Dennettove postavke o razpršenem množtvu naracij, ki se v človeškem mišljenju bojujejo za hegemonijo,

3. Prvi veliki rezultat zadevne šole je bil zato ta, da so pojasnili prehod od Kanta k Fichteju: ta prehod ni neposreden, tj. Fichte ni edina »logična« radikalizacija Kanta – prve reakcije na Kantov transcendentalni obrat gredo v smeri preseganja idealistične logike utemeljevanja in orišejo nujnost, da predpostavimo neki preds subjektivni in predrefleksivni Temelj kot ontološki (pred)pogoj transcendentalnega subjekta. Druga zanimiva poteza te šole je njen protihistoricistični obrat: med »kontinentalnimi« filozofskimi usmeritvami je skoraj edinstvena v tem, da rehabilitira standardno »ahistorično« filozofsko argumentacijo – zaradi tega pogosto najde skupni jezik z analitično filozofijo.

4. Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained*, Little, Brown and Company, New York 1991.

in o odsotnosti vsakega Dejavnika, ki bi koordiniral ta pandemonij, pogosto zvenijo blizu dekonstrukciji (sam navaja ironično definicijo »semiotičnega materializma« iz romana Davida Lodgea *Nice Work*), se moramo izogniti prav skušnjavi, da bi prehitro zaključili, da je Dennett nekakšen dekonstrukcionistični volk v ovčji preobleki empirične znanosti: obstaja vrzel, ki za vedno ločuje Dennettovo znanstveno evolucionistično razlago, ki povezuje kognitivno znanost, nevrologijo in raziskovanje umetne inteligence, od dekonstrukcionističnega »meta-transcendentalnega« preučevanja pogojev (ne)možnosti filozofskega diskurza.

Osnovna premisa Dennettove »heterofenomenologije« je, da je subjektivno izkustvo *teoretikova* (interpretova) *simbolna fikcija*, njegova *predpostavka*, ne pa področje fenomenov, ki bi bili neposredno dostopni subjektu: univerzum subjektivnega izkustva je rekonstruiran na natanko enak način kot rekonstruiramo univerzum romana, ko beremo njegov tekst. Na prvi pogled se to zdi dovolj nedolžno, celo povsem očitno: seveda nimamo neposrednega dostopa do mišljenja druge osebe, seveda moramo rekonstruirati njegovo ali njeno samoizkustvo iz zunanjih gest, izrazov in predvsem besed... Vendar pa je Dennettova poanta precej bolj radikalna, vzporednico prižene do skrajnosti. V romanu je univerzum, ki ga rekonstruiramo, poln »lukenj«, ni v celoti konstituiran; ko na primer Conan Doyle opisuje stanovanje Sherlocka Holmesa, je na nek način nesmiselno vprašati, koliko knjig je natanko na policah – pisec enostavno ni imel v mislih natančne predstave o tem. In po Dennettu to velja tudi za izkustvo druge osebe v »realnosti«: tisto, česar NE smemo storiti, je to, da bi predpostavili, da globoko nekje v psihi drugega obstaja polno samoizkustvo, od katerega so nam dani le drobcji. *Celo pojavov ni mogoče rešiti.*

To osrednjo Dennettovo poanto lahko lepo dojamemo, če jo zoperstavimo dvema standardnima pozicijama, ki se ju navadno zoperstavlja kot nezdržljivi, a ki gresta v resnici z roko v roki: fenomenalizem prve osebe in behavioristični operacionalizem tretje osebe. Na eni strani ideja, da četudi je naše mišljenje res zgolj programska oprema v naših možganih, pa nam nihče ne more vzeti polnega, v prvi osebi doživetega izkustva realnosti; na drugi strani ideja, da se moramo, če hočemo razumeti mišljenje, omejiti na opazovanja tretje osebe, ki jih je mogoče objektivno preveriti, in ne smemo sprejeti nobenih pripovedovanj v prvi osebi. Dennett spodkoplje to nasprotje s tem, kar imenuje »operacionalizem prve osebe«: vrzel moramo vpeljati v samo moje izkustvo v prvi osebi, in sicer vrzel med vsebino in njenim zabeleženjem, med predstavljenim časom in časom predstave. Lepa protolacanovska poanta Dennetta (in ključ do njegove

heterofenomenologije) je to vztrajanje na razliki, po homologiji s prostorom, med časom predstave in predstavo časa: nista ista, tj. celo v našem najbolj neposrednem časovnem izkustvu lahko razberemo zanko *flashbacka* – zaporedje dogodkov ABCDEF... je v naši zavesti predstavljeno tako, da se začne z E, gre nato nazaj k ABCD in se končno vrne k F, ki v realnosti neposredno sledi E. Tako je celo v našem najbolj neposrednem časovnem samoizkustvu že na delu vrzel, podobna tisti med označevalcem in označencem: celo tukaj ne moremo »rešiti pojavov«, ker je to, kar (napačno) dojemamo kot neposredno izkušeno predstavo časa (fenomenalno zaporedje ABCDEF...), že »posredovan« konstrukt iz različnih časov predstave (E/ABCD/F...). »Operacionalizem prve osebe« torej poudarja, kako celo v našem »neposrednem (samo-)izkustvu« obstaja vrzel med njegovo vsebino (zgodbo, vpisano v naš spomin) in »operacionalno« ravni, ki zadeva vprašanje, kako je subjekt konstruiral to vsebino, in kjer imamo vselej opravka z vrsto vnovičnih zapisov in krpanj: »introspekcija – subjektu, kot tudi 'zunanjemu' eksperimentatorju – poda zgolj vsebino predstave, ne pa tudi potez samega predstavnega medija«⁵. Natančno v tem pomenu je subjekt svoja lastna fikcija: vsebina njegovega lastnega samoizkustva je že narativizacija, v katero že posegajo spominske sledi. Ko torej Dennett postavi »njen 'zapis' v spomin za kriterij zavesti« in pravi, da »ne obstaja nobena realnost zavestnega izkustva neodvisno od učinkov nosilcev vsebine na kasnejše dejanje (in s tem na spomin)« (132), moramo paziti, da ne zgrešimo poante: za samega subjekta je pomembno to, kako je dogodek »zapisan«, zapomnjen – spomin je konstitutiven za samo moje »neposredno izkustvo«, tj. »neposredno izkustvo« je to, kar *si zapomnim* kot moje neposredno izkustvo, oziroma, rečeno s Heglovimi besedami (ki bi Dennetta nedvomno zgrozile): sama neposrednost je posredovana, je produkt posredovanja sledi. To bi lahko izrazili tudi skozi razmerje med neposrednim izkustvom in sodbo o njem: Dennettova poanta je, da ni nobenega »neposrednega izkustva«, ki bi bilo predhodno sodbi, tj. tisto, kar (re)konstruiram (zapišem) kot moje izkustvo, se že opira na odločitve, povezane s sodbo. Iz tega razloga je celoten problem »zapolnjevanja vrzeli« lažen problem, saj ni nobenih vrzeli, ki bi jih bilo treba zapolniti. Vzemimo klasični primer, ko beremo tekst z veliko tiskarskimi napakami: večine napak ne opazimo, tj., ker nas v našem branju vodi aktivna drža prepoznavanja vzorcev, večinoma enostavno beremo tekst, kot da ne bi bilo napak. Običajna fenomenološka razlaga tega bi bila, da zaradi svoje aktivne držbe prepoznavanja

5. Dennett, *op. cit.*, str. 354.

idealnih vzorcev »zapolnim vrzeli« in avtomatično, še pred zavestno zaznavo, rekonstituiram pravičen zapis, tako da se mi zdi, da berem pravičen tekst brez napak. Toda kaj pa, če je dejanski postopek drugačen? Kaj če ob tem, ko me žene aktivno iskanje znanih vzorcev, na hitro preletim tekst (naša dejanska percepcija je mnogo bolj diskontinuirana in fragmentarna, kot se zdi) in ta kombinacija aktivnega iskanja in fragmentarne percepcije moje mišljenje neposredno navede k sklepu, da je na primer beseda, ki sem jo pravkar prebral, »sklep« in ne »slkep«, kot je bilo dejansko zapisano? Tu ni nobenih vrzeli, ki bi jih bilo treba zapolniti, ker ni nobenega trenutka zaznavnega izkustva pred tem sklepom (tj. sodbo), da je beseda, ki sem jo pravkar prebral, »sklep«: če ponovimo, moja aktivna drža me neposredno navede k sklepu. Ta (nekoliko poenostavljen) primer tudi pojasni Dennettovo tezo, da je nasprotje med (z njegovimi besedami) »stalinsko« in »orwelovsko« interpretacijo irelevantno: napačno je vprašati, ali najprej za hip zaznam besedo, kakor je dejansko napisana (»slkep«), in jo nato trenutek kasneje, pod pritiskom iskanja prepoznavnih vzorcev, spremenim v »sklep« (»orwelovsko« pranje možganov, ki prepriča subjekta, ki najprej vidi pet prstov, da dejansko vidi štiri prste) ali pa ne obstaja nobena dejanska zaznava napačno napisane besede, tako da napačno branje, ki besedo popravi, nastopi že pred mojim dejanjem (zavestne) zaznave (stalinska predkonceptualna manipulacija, v kateri ni trenutka pravilne zaznave »slkepa«, ker se zavedam zgolj že potvorjenih spominskih sledi, tj. teater zavesti je kot oder v sodni dvorani stalinskih igranih procesov). V tem je ključna Dennettova poanta: ne obstaja Meja, ki bi to, kar se dogaja »pred« našim neposrednim »živim izkustvom« (predzaznavne, predzavestne procese), ločevala od tega, kar se dogaja »potem« (spominski zapis, poročilo itn. o našem izkustvu), nobenega Tistega (neposrednega trenutka izkustva), kjer bi se predsubjektivni procesi magično pretvorili v smiselni Dogodek, v subjektivno Izkustvo Smisla, na katerega bi se nato nanašala kasnejša dejanja poročanja, memoriranja le-tega, itn. Nasprotno, samo dejanje sodbe, sklep, da »je tako«, naredi, da predhodno predsubjektivno zmedo dojamemo kot konsistentno Izkustvo:

»Ne gre za to, da bi najprej dojeli [*apprehend*] svoje izkustvo v kartezijskem teatru in bi bili *nato* na podlagi te pridobljene vednosti zmožni izraziti ga v obliki poročila ... Prav vznik izraza ustvari ali fiksira vsebino izražene misli višjega reda. Ne potrebujemo nobene *dodatne* epizodne misli. Stanje višjega reda je dobesedno – kavzalno – odvisno od izraza govornega dejanja.«⁶

6. Dennett, *op. cit.*, str. 315.

Najlepši primer te poante so seveda situacije, kjer se zavem svoje »globoke« drže, ko jo povsem nepričakovano in brez predhodnega premisleka izbleknem. Sam Dennett se skliče na slavni odlomek iz enega od pisem Bertranda Russellá Lady Ottoline, kjer se spominja okoliščin, v katerih ji je izpovedal svojo ljubezen: »Nisem vedel, da te ljubim, dokler se nisem slišal, kako ti to govorim – za trenutek sem pomislil 'O, Bog, kaj sem pa rekel?', potem pa sem vedel, da sem povedal resnico.«⁷ Po Dennetu to ni nekaj izjemnega, temveč osnovni mehanizem, ki generira pomen: beseda ali stavek se nam vsili, kar ustvari vtis, da v našem zmedenem izkustvu obstaja narativni red, toda ne obstaja nobeno predhodno »globoko zavedanje tega«, ki bi ga ta stavek izrazil – nasprotno je sam ta stavek tisti, ki naše izkustvo organizira v »globoko zavedanje«...

V literaturi najdemo izvrstni primer tega v zadnjih vrsticah romana Patricie Highsmith *Tujca na vlakcu*: za razliko od verzije v Hitchcockovem filmu, tudi Guy ubije Brunotovo ženo in na koncu romana detektivi, ki ga že nekaj časa opazujejo, stopijo do njega, da bi ga odvedli na zaslišanje. Guy, ki se je dolgo pripravljaj na ta trenutek in si je zapomnil podroben alibi, se odzove tako, da se preda z neko gesto, ki meji na priznanje in ki preseneti celo njega: »Guy je poskušal govoriti, rekel pa nekaj čisto drugega, kot je nameraval. 'Odpeljite me'.«⁸ Tudi tu bi bila Dennettova poanta v tem, da je napak »substancionalizirati« držo, ki jo izražajo Guyeve zadnje besede, kot da bi se »globoko v sebi« ves čas zavedal svoje krivde in gojil željo, da bi ga aretirali in kaznovali zanjo. Seveda je v Guyu obstajala »dispozicija« za priznanje, toda borila se je z drugimi dvoumnimi, nejasno določenimi dispozicijami, in zmagala je zaradi konkretne kontingentne konstelacije, nekako tako kot v zgodnjem filmu Kieslowskega *Slepo naključje* (1981), ki obravnava tri različne izteke situacije, kjer nek moški teče za vlakom: ujame ga in postane komunistični uradnik; vlak mu uide in postane disident; vlaka ni in ustali se v mondenem življenju. Ta pojem čistega naključja, ki lahko določi človekovo usodo, je bil nesprejemljiv tako za komuniste kot za opozicijo (disidentovi drži odvzame njeno globoko moralno utemeljitev).⁹ Poanta je v tem, da je v vsakem od treh primerov kontingentnost,

7. Citirano po R. W. Clark, *The Life of Bertrand Russell*, Weindenfeld and Nicolson, London 1975, str. 176.

8. Patricia Highsmith, *Strangers On a Train*, Penguin Books, Harmondsworth 1982, str. 256.

9. Podobno anekdoto najdemo v klasičnem vohunskem trilerju Erica Amblerja *Journey Into Fear*: eden od junakov začne v pogovorih ob večerji zagovarjati socializem zgolj zato, da bi spravil v zadrego in dražil svojo bogato ženo; toda postopoma ga prevzamejo sami njegovi

ki je »zasakala« junakovo življenje, »potlačena«, tj. junak zgradi svojo življenjsko zgodbo kot pripoved, ki po »globoki nujnosti« vodi h končnemu izidu (disidentu, običajnemu človeku, komunističnemu aparatčiku). Ali ni to tisto, kar je Lacan imenoval *futur antérieur* nezavednega, ki »bo bilo«?

Naslov 8. poglavja knjige *Consciousness Explained* (»Kako besede z nami kaj napravijo«) to jasno izpostavi s tem, da obrne Austinov »Kako kaj napravimo z besedami«: naš simbolni univerzum je pandemonij med seboj tekmujočih sil (besed, stavkov, sintaktičnih figur...), univerzum krpanja in oportunističnega napaberkovanja, tj. univerzum izkoriščanja kontingentnih priložnosti. Dennett navaja znano Lincolново misel, »Nekaj časa lahko vlečeš za nos vse ljudi, nekatere ljudi lahko vlečeš za nos ves čas, ne moreš pa ves čas vseh vleči za nos«, in usmeri našo pozornost na njeno logično dvoumnost: ali to pomeni, da obstajajo ljudje, ki jih je mogoče vselej potegniti za nos ali pa, da se bo ob vsaki priložnosti našel nekdo, ki ga bomo lahko potegnili za nos? Dennettova poanta¹⁰ je v tem, da je napačno vprašati, »kaj je Lincoln v resnici mislil?« – po vsej verjetnosti se sam niti ni zavedal zadevne dvoumnosti. Hotel je zgolj povedati duhovito misel in stavek »se mu je vsilil«, ker »je dobro zvenel«. To je zgleden primer tega, kako v položaju, ko ima subjekt približno predstavo o tem, kaj hoče reči in »išče pravo besedo« (kot običajno rečemo), vpliv poteka v obeh smereh: ne gre le za to, da med množtvom kandidatov zmaga najboljši izraz, gre za to, da se lahko vsili kak izraz, ki bolj ali manj temeljito spremeni prav to, kar smo hoteli reči ... Ali ni to tisto, kar je Lacan imenoval »učinkovitost označevalca«?¹¹

socialistični argumenti in konča kot avtentični socialist... Tu je ključna struktura naddoločnosti: temeljno etično odločitev lahko sproži nek marginalni kontingentni vpad in zaradi te vezi s kontingentnim ni temeljna odločitev nič manj »avtentična«. Na nekoliko drugačni ravni naletimo na isto strukturo naddoločnosti v dveh romanih o Forrestu Gumpu: junak se nenehno srečuje z zgodovino in nevede vpliva na potek svetovnih zgodovinskih dogodkov (ko v hotelu Watergate opazi vlomilce v sobi na drugi strani dvorišča in pokliče varnostnike; ko igra ameriški nogomet v bližini berlinskega zidu, zaluča žogo prek zidu in s tem sproži verigo dogodkov, ki vodijo k njegovemu porušenju...) – ta ideja, da lahko popolnoma kontingentna intervencija nekega idiota sproži kakšen splošno znan preobrat, je prav gotovo blizu materialističnemu pojmovanju zgodovine.

10. Dennett, *op. cit.*, str. 244.

11. Vablljivo bi bilo postaviti tezo, da še posebej v svojem pretanjenem opisu časovnosti (samo)zaznavanja Dennett razvije inačico derridajevske *différance*: subjektovo najbolj neposredno izkustvo »zdaja« je rezultat dvojnega časovnega premika, premika naprej in nazaj – po eni strani naše zaznavanje seveda vselej malenkost zamuja glede na to, kar zaznava; po drugi strani pa na nek način poskuša ponovno vzpostaviti ravnovesje (odpraviti zamudo

Dennett torej razume človeško mišljenje kot množstvo med seboj le ohlapno usklajenih »programskih oprem«: programov, ki jih je ustvarila evolucija, da bi rešila nek partikularni problem, in ki nato prevzamejo druge funkcije. Struktura človeškega mišljenja je struktura naddoločenosti: v njej ne najdemo ne posameznih izoliranih organov z jasno določenimi funkcijami, ne univerzalnega Gospodarja-Sebstva, ki bi jih med seboj usklajeval, temveč neko »improvizirano« koordinacijo, ki se vseskozi premešča – nek partikularni program (ki ni vselej isti) lahko začasno prevzame funkcijo usklajevanja, tj. določene posebnosti so lahko začasno mobilizirane kot občosti. Človeško mišljenje je potemtakem pandemonij med seboj tekmujočih sil: besede se nam vsiljujejo, hočejo, da bi jih izgovorili, tako da pogosto rečemo nekaj, ne da bi pred tem vedeli, kaj smo hoteli reči. Funkcija jezika je torej v skrajni instanci *parazitska*: ne le, da se zdi, da se nam besede in stavki vsiljujejo, poskušajo zavladati, se borijo za hegemonijo, temveč je lahko sprevrnjeno samo temeljno razmerje med jezikom in človeškimi bitji, ki ga uporabljajo – lahko bi zagovarjali tezo, da ne le da človeška bitja uporabljajo jezik, da bi se reproducirala, večala svojo moč in znanje itd., temveč hkrati, in morda na bolj temeljni ravni, sam jezik uporablja človeška bitja, da bi se repliciral in širil, pridobil novo bogastvo pomenov itd. (sledič Dawkinsu Dennett najmanjšo enoto simbolne reprodukcije imenuje »mema«). Kaj se resnično zgodi, ko na primer človek žrtvuje svojo materialno dobrobit in celo svoje življenje za kakšno Stvar, tj. za »Idejo« (na primer za svoje versko prepričanje)? Te »Ideje« ne moremo zvesti na okrajšavo za dobrobit drugih: tak človek se je dobesedno žrtvoval za »Idejo«, okrepitev te »meme« je dal prednost pred svojim življenjem. Torej ni dovolj reči, da se ljudje poslužujejo Idej kot sredstev za medsebojno komunikacijo, kot mentalnih vzorcev, s pomočjo katerih bolje organizirajo svoje življenje in so kos nevarnim situacijam itd. – na nek način same Ideje uporabljajo ljudi kot pogrešljiva sredstva za svoje lastno širjenje. (V heglovskih pojmih gre tu seveda za premik od individuov k njihovi družbeni substanci kot temelju, ki jih zvede na lastne akcidence.)

– Prvi očitni nasledek te razlage je, da v njej ni prostora ne za filozofski subjekt, kartezijanski *cogito* ali transcendentalno samozavedanje, niti za (to, kar se kaže kot) njegovo nasprotje, freudovsko nezavedno kot skriti dejavnik, ki v resnici »vleče niti« našega psihičnega življenja: oba namreč predpostavljata enotni dejavnik (Subjekt, Nezavedno), ki nadzoruje in usmerja potek dogodkov,

zaznave) tako, da glede na čas predstave avtomatično pomakne nazaj predstavljeni čas – poenostavljeno rečeno, vsebino svojega izkustva izkusim, kot da bi se odvijala malce prej, kot pa jo dejansko izkušam, da bi tako nadoknadil zamudo, ki nastane pri zaznavi.

in Dennettova poanta je natanko v tem, da tak dejavnik *ne* obstaja. Dennettova razlaga spontanega »mehaničnega« vznika zgodbe (*narrative*) iz srečanja med subjektovo držo (interesom, »zaupanjem«) in serijo v zadnji instanci kontingentnih odgovorov/signalov realnega (str. 10-16. »Družabna igra, ki se ji reče psihoanaliza«) se želi znebiti Nezavednega kot skritega Gospodarja zgodbe, ki za kulisami vodi igro, in pokazati, kako zgodba lahko vznikne iz oportunističnega krpanja (*bricolage*). Pri tem navaja primer družabne igre, v kateri »norčku« rečejo, da mora zapustiti sobo, ker bo v tem času nekdo iz zbrane družbe drugim povedal neke svoje nedavne sanje. Ko se »norček« vrne v sobo, lahko vsem navzočim postavlja takšna vprašanja, na katera lahko odgovorijo zgolj z »Da« ali »Ne« – cilj igre je, da »norček« iz obrisov sanj ugame identiteto sanjalca. Toda ko enkrat zapusti sobo, se ostali zmenijo, da enostavno ne bo nobenih sanj: na »norčkova« vprašanja bodo odgovarjali po nekem enostavnem pravilu, ki nima nobene zveze z njihovo vsebino (na primer: če se vprašanje konča s črko iz prve polovice abecede, bo odgovor Da!, sicer pa Ne!), s pogojem, da ne pride do protislovja. Tako pogosto nastane komična in obscena zgodba, ki pa *nima nobenega avtorja*: avtorju je še najbolj podoben sam »norček«, ki je s tem, v kateri smeri je postavljaval vprašanja, poskrbel za osnovni ton zgodbe, medtem ko je ostalo posledica čiste kontingence. Dennettova poanta je, da na ta način, prek oportunističnega krpanja in kontingentnih srečanj, ne nastanejo le sanje, temveč tudi zgodbe, ki tvorijo mrežo naše vsakodnevne eksistence. Čeprav ta razlaga vključuje zgleden materialistični postopek, v katerem videz koherentne in smotrne smiselne Celote razložimo izhajajoč iz kontingentnih srečanj med dvema heterogenima nivojema (subjektovo kognitivno obarvanostjo; signali iz realnosti), pa nas vseeno mika, da bi ji zoperstavili argument, homologen Kantovi zavrnitvi empirizma, za katerega celotna vsebina našega mišljenja prihaja iz čutnega izkustva: problem, ki ga Dennett ne reši, je problem same *forme* zgodbe – od kod subjektova zmožnost, da svoje kontingentno izkustvo organizira v *obliki* zgodbe (ali da v nizu dogodkov prepozna obliko zgodbe)? Na ta način lahko pojasnimo vse, razen same narativne forme, ki *mora biti* na nek način *že tu* – in rekli bi lahko, da je ta na tihem predpostavljena forma Dennettovo nezavedno, nevidna struktura, ki se je ne zaveda in ki je na delu v pojavih, ki jih opisuje.¹²

12. Isto velja za umetnost kot družbeno formo: kot je poudaril Lacan, standardna psihoanalitična razlaga umetnosti kot »sublimacije« nedovoljenih vzgibov – ker te vzgibe formulira na družbeno sprejemljiv način, umetnost očara publiko, umetniku pa priskrbi zadovoljive, po katerih je izvorno hlepel, a se jim je odrekel, ko je postal umetnik (slava, ženske, moč, denar...) – na tihem predpostavi oziroma ima »funkcijo pesnika za nekaj, kar je že zunanje

Ali se s tem vračamo nazaj na Kantovo idealistično stališče apriorne forme kot pogoja možnosti organiziranja našega kontingentnega izkustva v koherentno pripoved? Na tej točki je ključnega pomena, da upoštevamo eno temeljnih lekcij psihoanalitične teorije: forma, ki predhodi vsebini, vselej kaže na neko travmatično »prvotno potlačeno« vsebino. Ta nauk še posebej velja za formalizem v umetnosti: kot je poudaril Fredric Jameson, je obupan formalistični poskus, da bi formalno strukturo razločili od vsake pozitivne vsebine, nezmotljivi pokazatelj nasilne potlačitve neke travmatične vsebine – poslednja sled te vsebine je sama zakrnela forma. Ta pojem avtonomne forme kot kazalec neke potlačene travmatične vsebine še posebej velja za narativno formo, kar nas privede do druge Jamesonove teze, po kateri je *naracija kot taka ideološka*, je elementarna oblika ideologije: ne le, da so nekatere naracije »lažne«, da temeljijo na izključitvi travmatičnih dogodkov in zakrpajo vrzeli, ki jih odprejo te izključitve – odgovor na vprašanje »Zakaj pripovedujemo zgodbe?« je v tem, da *naracija kot taka* nastopi, da bi razrešila nek temeljni antagonizem tako, da prerazporedi njegove člene v neko časovno zaporedje. Potemtakem sama forma naracije priča o nekem potlačenem antagonizmu.¹³

Če se torej vrnemo k Dennettu: dejstvo, da »smo vsi pripovedovalci zgodb«, je treba utemeljiti v nekem dejanju »prvotne potlačitve«. Kje pri Dennettu najdemo sledi odsotnosti te potlačitve (če uporabimo ta nekoliko zastareli žargon)? Dennett potegne prepričljivo in lucidno vzporednico med fizičnim okoljem živali in človekovim okoljem, ne le artefakti (oblekami, hišami, orodji), temveč tudi »virtualnim« okoljem diskurzivne pajčevine: »Oropano [mreže diskurzov] je individualno človeško bitje tako nepopolno kot ptica brez perja ali želva brez svojega oklepa.«¹⁴ Nag človek je prav takšen nesmisel kot obrita

postavljeno»: »To, kar je torej treba upravičiti, niso preprosto drugotne koristi, ki jih lahko individui potegnejo iz svojih poetskih proizvodov, marveč sama izvorna možnost neke funkcije, kakršna je poetska, se pravi izvorna možnost, da je strukturna vloga takšne funkcije priznana z družbenim konsenzom.« (Jacques Lacan, *Etika psihoanalize*, Analecta, Ljubljana 1988, str. 145) Celo umetnikova »transgresivna« ali »subverzivna« pozicija marginalnega izobčenca, tj. celo sama umetnikova izključenost iz družbe, že vključuje »družbeni konsenz«, ki ohranja odprt prostor, iz katerega lahko umetnik privlači publiko.

13. Na področju filozofije je to povezavo med narativizacijo in prvotno »potlačitvijo« prvi artikuliral F. W. J. Schelling: vzhik narativnega prostora in njemu lastnega časovnega zaporedja vključuje potlačitev vrtinca »večnih« gonov v prvotno, »absolutno« Preteklost, tj. izvorno gesto diferenciacije med Preteklostjo in Sedanostjo. Glej 1. poglavje v: Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder*, Verso, London 1996.

14. Dennett, *op. cit.*, str. 416.

opica: brez jezika (in orodij in...) je človek pohabljen žival – ta manko dopolnijo simbolne institucije in orodja, tako da lahko v tem, kar je danes postalo več kot očitno v figurah popularne kulture, kakršna je na primer Robocop (človek je hkrati super-žival in pohabljen), prepoznamo nekaj, kar velja že od samega začetka. Gre za naslednji problem: kako preidemo iz »naravnega« v »simbolno« okolje? Nepojasnjena predpostavka narativne forme pri Dennettu priča o dejstvu, da ta prehod ni neposreden, da ga ni mogoče razložiti v okviru kontinuirane evolucionarne pripovedi: med obema mora intervenirati nekaj tretjega, neke vrste »izginevajoči posrednik«, ki ni niti Narava niti Kultura – prav ta vmesni moment pa Dennett tiho predpostavi in preskoči. Še enkrat, nismo idealisti: ta vmesni moment ni iskra *logosa*, ki bi bil magično poverjen *homo sapiensu* in bi mu omogočil, da oblikuje svoje dopolnilno virtualno simbolno okolje, temveč je natanko nekaj, kar, čeprav ni več narava, tudi še ni *logos*, in kar mora *logos* »potlačiti« – freudovsko ime za ta vmesni moment je seveda gon smrti. V zvezi s tem vmesnim momentom je zanimivo opazovati, kako so filozofske naracije o »rojstvu človeka« vselej prisiljene predpostaviti takšen trenutek v človeški (pred)zgodovini, ko (to, kar bo postalo) človek, ni več zgolj žival in hkrati še ni »bitje jezika«, ki ga zavezuje simbolni zakon, nek moment povsem »pervertirane«, »denaturalizirane«, »iztirjene« narave, ki še ni kultura. V svojih antropoloških spisih je Kant poudaril, da človeška žival potrebuje pritisk discipline za to, da bi razvila srhljivo »nevodljivost«, ki se zdi notranja človeški naravi – divjo, neobvladano nagnjenost k temu, da trmoglavo vztraja pri svoji volji, naj stane, kar hoče. Prav zaradi te »nevodljivosti« človeška žival potrebuje Gospodarja, da jo disciplinira: disciplina meri na to »nevodljivost« in ne na živalsko naravo v človeku. V Heglovih *Predavanjih o filozofiji zgodovine* igra podobno vlogo sklicevanje na »črnce«: pomenljivo je, da Hegel govori o »črncih«, še preden se zares začne zgodovina (ta se začne s staro Kitajsko), v razdelku z naslovom »Geografska podlaga svetovne zgodovine«: tu »črnci« predstavljajo človeškega duha v njegovem »naravnem stanju«, opisani so kot neke vrste pervertirani, monstrozni otroci, hkrati naivni in izredno pokvarjeni: živijo v stanju nedolžnosti pred padcem in prav kot taki so najbolj kruti barbari. So del narave in obenem popolnoma denaturalizirani; brezobzirno manipulirajo z naravo prek primitivnega čarovništva, hkrati pa jih je groza besnenja naravnih sil; brezglavo pogumni strahopetci...¹⁵ *Ta vmesni moment je tisto »potlačeno«*

15. Glej G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke, zv. 12, Suhrkamp, Frankfurt 1970, str. 120-129.

narativne forme (v tem primeru potlačeno Heglove »velike zgodbe« svetovno-zgodovinskega zaporedja duhovnih oblik): ni narava kot taka, temveč sam prelom z naravo, ki ga (kasneje) dopolni virtualni univerzum pripovedi.

Prav zaradi tega vmesnega momenta subjekta ni mogoče zvesti na sebstvo kot »gravitacijski center naracije«. Kje lahko torej v filozofiji najdemo sledi tega vmesnega momenta? V kartezijskem *cogitu*. Za sistematično razgrnitev te razsežnosti je treba počakati do nemškega idealizma. Osnovni Schellingov uvid, po katerem je subjekt, preden se zatrdi kot medij racionalne Besede, »neskončni manko biti« (*unendliche Mangel an Sein*), nasilna gesta kontrakcije, ki negira vso bit zunaj sebe, je tudi v jedru Heglovega pojma norosti: ko Hegel opredeli norost kot umik iz dejanskega sveta, zaprtje duše same vase, njeno »kontrakcijo«, presekanje njenih vezi z zunanjo realnostjo, ta umik vse prehitro dojame kot »regresijo« na raven »živalske duše«, ki je še usidrana v svoje naravno okolje in jo določa naravni ritem (noči in dneva itn.). Ali ta umik nasprotno ne označuje pretrganja vezi z *Umwelt*, konec subjektive stopljenosti z njegovim neposrednim naravnim okoljem, in ali ni kot tak utemeljitvena gesta »počlovečenja«? Ali ni tega umika vase izvršil Descartes v svojem univerzalnem dvomu in redukciji na *cogito*, ki, kot je opozoril Derrida v spisu »Cogito in zgodovina norosti«¹⁶, prav tako vključuje prehod prek momenta radikalne norosti? Ali nas to ne vrača k znanemu in pogosto citiranemu odlomku iz *Jenaer Realphilosophie*, kjer Hegel označi izkustvo čistega sebstva, kontrakcije subjekta vase, kot »noč sveta«, eklipso (konstituirane) realnosti?

»Človek je ta noč, ta prazni nič, ki v svoji enostavnosti vsebuje vse – neskončno bogastvo številnih predstav, podob, od katerih mu nobena ne pripada ali ki niso prisotne. To je noč, notranjost narave, ki tu pride do eksistence – čisto sebstvo, – v fantazmagoričnih predstavah je vsenaokoli noč, tu nenadoma vznikne krvava glava, tam neka druga bela pojava, in prav tako hitro izgine. – To noč vidimo, če pogledamo človeku v oči – v noč, ki je strašna, – tu nam lebdi nasproti noč sveta.«¹⁷

Simbolni red, univerzum besede, *logos*, lahko vznikne zgolj iz izkustva tega brezna. Kot pravi Hegel, ta notranjost čistega sebstva »mora tudi stopiti v

16. Glej Jacques Derrida, »Cogito in zgodovina norosti«, v: *Dvom in norost*, Analecta, Ljubljana 1990.

17. G.W.F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, izd. R.-P.Horstmann & J.H. Trede, Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Düsseldorf 1976, str. 187.

eksistenco, postati objekt, se kot zunanost zoperstavi tej notranosti; vrnitev k biti. To je jezik kot moč imenovanja. ... Skozi ime se iz Jaza rodi objekt kot individualna entiteta.«¹⁸ Tu ne smemo spregledati, kako je mogoče v sprejmitvi same metafore za subjekt razbrati Heglov prelom z razsvetljensko tradicijo: subjekt ni več luč razuma nasproti nepresojni, nedoumljivi Snovi (Naravi, Tradiciji); samo jedro subjekta, gesta, ki odpre prostor za Luč Logosa, je absolutna negativnost, »noč sveta«, točka popolne norosti, kjer blodijo naokoli fantazmatске prikazni »parcialnih objektov«. V skladu s tem ni subjektivnosti brez te geste umika; zato Hegel povsem upravičeno obrne standardno vprašanje, kako je mogoč padec-regresija v norost: pravo vprašanje je prej, kako se lahko subjekt izkoplje iz norosti in doseže »normalnost«. Drugače rečeno, umiku-vase, pretrganju vezi z okoljem sledi konstrukcija simbolnega univerzuma, ki ga subjekt projicira v realnost kot neke vrste nadomestno tvorbo, ki naj bi za nas nadoknadila izgubo neposrednega, predsobilnega realnega – toda, kot je zatrdil sam Freud v svoji analizi paranoje Daniela Paula Schreberja, je ustvarjenje nadomestne tvorbe, ki za subjekta nadoknadi zgubo realnosti, najbolj jedrnata definicija paranoične konstrukcije kot poskusa, da bi se subjekt rešil pred razpadom svojega univerzuma. Skratka, ontološka nujnost »norosti« izhaja iz dejstva, da ni možen neposredni prehod od čisto »živalske duše«, spojene s svojim naravnim okoljem, k »normalni« subjektivnosti, ki biva v svojem virtualnem simbolnem okolju – »izginevajoči posrednik« med obema je »nora« gesta radikalnega umika iz realnosti, ki odpre prostor za svojo simbolno (re)konstitucijo.

Če se spet vrnemo k Dennettu: morda se zdi, da smo se precej oddaljili od njegove evolucionistične znanstvene problematike v motne vode metafizične spekulacije. A tu postane odločilna referenca na psihoanalitično izkustvo. Ali Heglov kratki opis – tu nenadoma vznikne krvava glava, tam neka druga bela pojava – ne ustreza povsem Lacanovemu pojmu »razkosanega telesa« (*le corps morcelé*)? To, kar Hegel imenuje »noč sveta« (fantazmatško predsobilno področje parcialnih gonov), je nesporni sestavni del subjektovega najbolj radikalnega samoizkustva, ki ga med drugim ponazarjajo slavne slike Hieronymusa Boscha. Na nek način se celotno psihoanalitično izkustvo osredotoča na sledi travmatičnega prehoda od te »noči sveta« k »dnevnemu« univerzumu *logosa*. Napetost med narativno formo in »gonom smrti« kot umikom-vase, ki je konstitutiven za subjekta, je torej manjkajoči člen, ki ga moramo predpostaviti, če naj pojasnimo prehod od »naravnega« k »simbolnemu« okolju.

18. *Ibid.*

Znotraj samega simbolnega prostora je ta izginevajoča točka »umika-vase« na delu v obliki tega, kar Lacan imenuje »subjekt izjavljanja kot nasprotje subjekta izjave« (subjektovih simbolnih in/ali imaginarnih identifikacij). V trenutku ko Descartes interpretira *cogito* kot *res cogitans*, seveda to dvoje zlije v eno; redukcija subjekta na to, kar Dennett imenuje »kartezijanski teater« (prizorišče zavedanja samega sebe, v katerem neposredno izkušamo pojave, prostor, kjer objektivni nevronske in drugi telesni mehanizmi »magično« proizvedejo učinek fenomenalnega (samo-)izkustva), je še ena različica tega zlitja, redukcije subjekta izjavljanja na subjekt izjave. Kako pa je s Kantovim novim branjem *cogita* kot čiste točke samozavedanja, ki ne označuje nobene dejanske zavesti o samem sebi, temveč prej deluje kot neke vrste logična fikcija, kot točka virtualne zavesti o sebi, ki je *kot taka* že dejanska, tj. operativna: če bi se odločil poglobiti se v to, bi se lahko zavedal vsakega svojih mentalnih dejanj, in zavest o tej možnosti že določa način, kako se dejansko obnašam. Za Kanta je zavest vselej-že samozavedanje, toda *ne* v pomenu, da se vsakič, ko se zavedam vsebine svojih misli, hkrati zavedam samega sebe kot zavedajočega se te vsebine – ne le, da to očitno ne drži, povrh tega bi bili, če bi držalo, ujeti v začaran krog neskončne regresije (ali se zavedam tudi, da se zavedam moje zavesti, usmerjene na predmet?, itn.). Robert Pippin¹⁹ je v natančnem prikazu statusa Kantovega samozavedanja poudaril, da kantovsko samozavedanje kaže na dejstvo, da je naše zavedanje objektov »implicitno reflektivno« (Pippin govori tudi o »implicitnem« ali »potencialnem« zavedanju): ko zatrdim (ali si želim, ali umišljam ali zavračam) X, vselej že implicitno »imam samega sebe« za tistega, ki zatrjuje (ali želi ali...) X. Najboljši primer je morda primer »spontanega« sledenja pravilu (na primer v govoru): ko govorim nek jezik, se seveda aktivno ne zavedam pravil, ki jim sledim – če bi se aktivno osredotočil na ta pravila, celo ne bi mogel tekoče govoriti tega jezika; vendar pa se vseeno implicitno zavedam, da govorim jezik in da torej sledim pravilom. V tem smislu samozavedanje ni dodatni reflektivni obrat, v katerem bi se pogled od objekta, ki se ga zavedam, obrnil name, temveč je konstitutivno za samo »neposredno« zavest: »zavedati se X« pomeni, da »imam samega sebe« za povezanega z X, tj., da je moje razmerje do X minimalno reflektivno. Ne le, da te reflektivnosti ne gre zoperstaviti predrefleksivni spontanosti (v standardnem smislu nasprotja med tem, da smo neposredno potopljeni v neko dejavnost in tem, da do te dejavnosti

19. Glej Robert Pippin, *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge UP, Cambridge 1989, str. 19-24.

ohranjamo refleksivno distanco: na etičnem področju bi bilo to na primer nasprotje med tem, da spontano storim svojo dolžnost, ker »je to del moje narave«; »ker ne morem drugače«, in tem, da storim svojo dolžnost po mučnem samôizpraševanju), temveč sta obe strogo sinonimni. Kantova »spontanost« pomeni natanko to, da jaz (subjekt) nisem neposredno določen z (zunanjimi ali notranjimi) vzroki: vzroki so gonila mojih dejanj zgolj, kolikor jih refleksivno sprejemem kot gonila, tj. kolikor sprejemem, da me določajo. Na področju etike je to samozavedanje kot refleksivnost mogoče razbrati v obliki t.i. »inkorporacijske teze«: ko v svojih dejanjih podležem skušnjavi, nikoli ne morem reči »Kaj pa morem, tak sem, to je moja narava, ne morem se temu upreti!« – »spontanost« kot refleksivnost pomeni natanko to, da samo to pasivno podleženje skušnjavi že vključuje predhodno aktivno sprejetje takšne pasivne drža napram skušnjavi.²⁰ V tem smislu samozavedanje pomeni, da je vsaka neposrednost vselej že posredovana: ko se neposredno zatopim v neko dejavnost, je ta zatopitev vselej utemeljena v implicitnem dejanju, s katerim se zatopim; ko sledim svojim najbolj surovim nagibom in se »vedem kot žival«, sem še vedno tisti, ki se je odločil, da se bo tako vedel, pa naj bo ta odločitev še tako globoko potlačena.²¹

Samozavedanje je torej na nek način še manj kot softwareski program, je čista logična funkcija, celo simbolna fikcija ali predpostavka (tu se strinjamo z Dennettom), ki pa je vendarle neizogibna za funkcioniranje subjekta v »realnosti«: ne obstaja subjekt, ki premišlja in odloča v polni prisotnosti zavesti o sebi – gre zgolj za to, da je v načinu, kako dejansko delujem, vselej že predpostavljena refleksivna drža odločitve. Tu spet naletimo na razliko med subjektom in sebstvom: sebstvo je seveda goli »gravitacijski center naracije«, medtem ko je subjekt sama praznina, ki jo zapolnijo nenehno spreminjajoči se gravitacijski centri naracije. Kant torej v celoti potrди slavno Humeovo zavrnitev pojma substancialnega sebstva, tj. Humeovo trditev, da, naj še tako pozorno introspektivno preiskuje svoje mišljenje, vselej naleti na neko partikularno, določeno

20. Glede »inkorporacijske teze« glej Henry E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge UP, Cambridge 1990 in 4. poglavje knjige Slavoj Žižek, *Tarrying With the Negative*, Duke UP, Durham 1993.

21. Ključnega pomena je, da uvidimo, kako Heglova *Fenomenologija duha* v celoti sloni na tej »implicitni refleksivnosti«: že v samem izhodišču, v dialektiki »čutne gotovosti«, se subjekt lahko, in se mora premakniti onstran neposredne fiksiranosti na čutni »to«, »zdaj« ali »tu«, ker ni enostavno priklenjen na nek »to«, temveč ima hkrati samega sebe za tistega, ki je priklenjen na nek »to« – zgolj na ta način lahko primerja oba aspekta tega razmerja, nasebje in svoje razmerje do njega, ter se zave nekonsistentnosti svoje pozicije.

idejo, in nikoli na svoje sebstvo kot tako²²: seveda ne obstaja sebstvo v pomenu partikularne substancialne predstave nad takšnimi predstavami in onstran njih. Enotnosti subjekta ne jamči nobena stalna substancialna vsebina: vsaka takšna vsebina bi vključevala neskončni regres, saj bi pomenila, da je sebstvo na nek način »del samega sebe«, kot da bi lahko subjekt v samem sebi naletel na nek del, ki je »njegov sebstvo«. V skladu s tem Kant tudi sprejme trditev, da subjekt ni neposredno dostopen samemu sebi: introspektivne zaznave mojega notranjega življenja niso noumenalni dimenziji nič bližje kot zaznave zunanje realnosti, tj. za Kanta ne moremo govoriti o neposrednem sovpadanju opazovalca in opazovanega. Pri Kantovem samozavedanju (»transcendentalni apercepciji«) *ne gre* za takšno sovpadanje: postulirati takšno identiteto bi pomenilo zagrešiti natanko »paralogizem čistega uma«.

Dennett je v svoji najboljši teoretski formi, ko zlobno sesuje standardno filozofsko igro »zamislimo si, da...« (zamislimo si zombija, ki deluje in govori natanko tako kot človek, tj. čigar obnašanja ni mogoče razložiti od človeškega, a ki vendarle *ni* človek, temveč zgolj stroj brez mišljenja, ki sledi vgrajenemu programu...) in sklepanje, ki izhaja iz takšnih miselnih eksperimentov, ki nasprotujejo dejstvom (sklepanje o apriorni nemožnosti umetne inteligence, o biološki utemeljenosti mišljenja itn.). Dennettovo protivprašanje je enostavno tole: »Ali si to *res* lahko zamislite?« Kantovsko samozavedanje vključuje podobno zev: čeprav si lahko zamislimo samozavedanje, ki spremlja vsa naša miselna dejanja, pa iz strukturnih razlogov te potencialnosti nikoli ni mogoče v celoti udejaniti, in prav ta vmesni status je tisti, ki določa samozavedanje. Iz tega razloga bi morali mistiki »poznavanja samega sebe« kot primordialnega, nepresegljivega dejstva, postaviti nasproti trditev, da samozavedanje nastopi natanko zato, ker ne obstaja nobena subjektova neposredna »zavest o samem sebi« ali »poznavanje samega sebe«: Kantovo samozavedanje je prazna logična predpostavka, ki zapolni vrzel nemožnosti neposredne »zavesti o sebi« (sam Kant to jasno izpostavi, ko poudari, da subjekt ni nedostopen samemu sebi le v svoji noumenalni razsežnosti – nikoli ne morem vedeti, »kaj za ena Stvar« sem –, temveč tudi fenomenalno: predstava »jaza« je nujno prazna). To na svoj način izreče tudi Henrich, ko oživi ključno kantovsko distinkcijo med »subjektom« in »osebo«: »oseba« je psihofizični individuum, živo bitje, ki ima svoje mesto

22. »Kar zadeva mene – ko pridem najbližje temu, kar imenujem jaz sam [*myself*], vedno naletim na to ali ono partikularno zaznavo, zaznavo toplote ali hladu, svetlobe ali sence, ljubezni ali sovraštva, bolečine ali ugodja. *Sebe* nikoli ne morem zalotiti brez zaznave in opazujem lahko le zaznavo.« (David Hume, *Treatise on Human Nature*)

med vsemi mondenimi rečmi in ki je del občega življenjskega sveta, medtem ko je »subjekt« ta točka samozavedanja, ki ne sovпада z nobeno posebno potezo sveta – je prej praznina Enega, s katerim bi morala biti povezana vsaka mišljiva in izkustvena vsebina, v kolikor je mišljiva in izkustvena.²³ Če hočemo izpeljati ključni prehod od subjekta samopoznavanja k subjektu nezavednega, moramo enostavno »depsihologizirati« prvega, izbrisati vse sledi »dejanskega samozkustva« in ga prečistiti v čisto logično funkcijo (oziroma predpostavko) nekega X, ki so mu pripisane razne drže; lacanovski »subjekt nezavednega« torej ni preddiskurzivni rezervoar afektov in gonov, temveč natanko nasprotje tega: čista logična konstrukcija, izpraznjena vsake izkustvene vsebine in kot taka onstran dosega našega samozkustva.

Kantovo samozavedanje je torej več kot fragmentarno in menjajoče se zavedanje stanj mojega duha in *manj* kot neposredni vpogled v »kaj sem jaz sam«, v mojo substancialno identiteto: je logična fikcija, nesubstancialna referenčna točka, ki jo je treba dodati, da bi predstavljala »tisto, kar« ima neko držo, želi, sodi itn. Z Dennettovimi besedami: za Kanta ne le da odsotnost kartezijskega teatra ne ovira samozavedanja – nasprotno, samozavedanje nastopi kot prazna logična funkcija *zato, ker* ni kartezijskega teatra, ker ni nobenega neposrednega subjektovca samopoznavanja. Subjekt kot *S* obstaja, kolikor (in ker) ni nobene neposredne *Selbst-Vertrautheit*, kolikor (in ker) subjekt ni neposredno dostopen samemu sebi, ker (kot pravi Kant) ne morem nikoli vedeti, kaj sem v svoji noumenalni razsežnosti, kot »Stvar, ki misli«. Mikalo bi nas torej obrniti standardno gesto Manfreda Franka, v kateri iz spodletelosti refleksije oziroma samorefleksivne utemeljitve subjektive identitete v prepoznavanju »sebe« v svojem drugem sklepa, da mora obstajati predhodno neposredno samopoznavanje: kaj pa, če je najprej *spodletelost*, »subjekt« pa ni nič drugega kot praznina, vrzel, ki jo odpre spodletelost refleksije? Kaj če so vse figure pozitivnega samopoznavanja zgolj sekundarna »mašila« te prvotne zevi? Vsako prepoznanje subjekta v podobi ali označevalni potezi (skratka: vsaka identifikacija) že izda svoje jedro, vsak radostni »To sem jaz!« že vsebuje kal nekega »To nisem jaz!«. Toda, kaj če – daleč od tega, da bi obstajal v nekem substancialnem jedru identitete, do katerega ni mogoče priti z refleksijo – subjekt (kot različen od substance) vznikne v samem tem trenutku spodletelosti identifikacije?

23. Glej Dieter Henrich, *Fluchtlinien*, Suhrkamp, Frankfurt 1982. (Mimogrede, Henrich uporablja isto besedo kot Deleuze, ki tudi nenehno govori o *lignes de fuite*.)

Tu moramo Lacanov izraz »subjekt označevalca« vzeti dobesedno: seveda ne obstaja nobena substancialna označevalna vsebina, ki bi jamčila enotnost jaza – na tej ravni je subjekt množstvo, je razpršen itn. –; enotnost jamči zgolj samoreferenčno simbolno dejanje, tj., Jaz je čisto performativna entiteta, jaz je tisti, ki reče »jaz«. V tem je skrivnost subjektive samopostavitve, ki jo je tematiziral Fichte: ko rečem »jaz«, seveda ne ustvarim nobene nove vsebine, zgolj označim samega sebe, osebo, ki izreka stavek. Toda ta samooznačitev proizvede (»postavi«) nek X, ki *ni* »realna« oseba iz mesa in krvi, ki to izreka, temveč natanko in zgolj čista praznina samoreferenčne označitve (lacanovski »subjekt izjavljanja«): »jaz« *nisem* neposredno svoje telo in tudi ne vsebina mojega mišljenja; »jaz« sem prej ta X, ki *ima* vse te poteze kot svoje lastnosti. Lacanovski subjekt je torej »subjekt označevalca« ne v smislu, da ga je mogoče zvesti na enega od označevalcev v označevalni verigi (»jaz« ni neposredno označevalec *jaz*, ker bi bil v tem primeru računalnik ali kakšen drug stroj, ki napiše »jaz«, subjekt), temveč v mnogo bolj preciznem smislu: ko rečem »jaz«, tj. ko »samega sebe« označim kot »jaz«, samo to dejanje označitve nekaj doda »realni entiteti iz mesa in krvi« (vključno z vsebino njenih mentalnih stanj, želja, drž), ki je tako označena, subjekt pa je ta X, ki je dodan označeni vsebini v dejanju svoje samoreferenčne označitve. Zato je napak reči, da je enotnost jaza »gola fikcija«, pod katero obstaja množstvo nekonsistentnih mentalnih procesov: poanta je v tem, da ima ta fikcija »učinke v realnem«, tj. deluje kot nujna predpostavka vrste »realnih« dejanj.

Pomenljivo je, da se Dennett v svoji kratki razlagi tega, kako v evoluciji vznikne zavest, v osnovi naslanja na G. H. Meadovo znano razlago tega, kako sebstvo vznikne iz družbene interakcije (iz dejanj, v katerih si zamišljam, kakšen sem videti drugemu subjektu in iz »ponotranjenja« gledišča drugega: v svoji »zavesti« si v »nemem notranjem govoru« zamišljam možne očitke, ki bi jih drugi lahko naslovili na moja dejanja, itn.). Tu pa moramo v razpravo znova vpotegniti razliko med subjektom in osebo: Henrich je upravičeno opozoril, da lahko ta dialektika samorefleksije kot ponotranjene družbene interakcije pojasni zgolj moje sebstvo ali »osebo«, pojasni lahko zgolj tiste poteze, ki tvorijo mojo »samopodobo« (moje imaginarne in/ali simbolne identifikacije), ne pa vznika samega subjekta kot S.

Če povzamemo: Kantovo samozavedanje je čista logična funkcija, ki kaže zgolj na to, da je vsaka vsebina moje zavesti že minimalno posredovana/reflektirana: kot smo že opozorili, ko želim X, ne morem nikoli reči »Sem pač tak, ne morem drugače, kot da želim X, to je v moji naravi«, ker vselej *želim želeli*

X, tj. reflektivno sprejemem svojo željo po X – vsi razlogi, ki me motivirajo v dejanjih, imajo moč vzroka zgolj, kolikor jih »postavim« oziroma sprejemem kot razloge... To nas, morda nepričakovano, že pripelje k psihoanalitični problematiki; mislili bi, da je »implicitna reflektivnost« omejena na zavestno dejavnost in je kot taka natančno tisto, kar manjka našim nezavednim dejanjem – ko delujem nezavedno, delujem kot da bi sledil slepi prisili, kot da bi bil podvržen psevdo-naravni kavzalnosti. Vendar pa po Lacanu »implicitna reflektivnost« ni le nekaj, kar lahko najdemo »tudi« v nezavednem, je prav tisto, kar v svoji najbolj radikalni obliki je *nezavedno*. Spomnimo se tipične drže histeričnega subjekta, ki se pritožuje, kako ga drugi izkoriščajo, manipulirajo z njim, kako je njihova žrtev in zveden na objekt menjave – Lacanov odgovor temu je, da ta subjektivna pozicija pasivne žrtve okoliščin nikoli ni enostavno od zunaj vsiljena subjektu, temveč jo mora ta vsaj minimalno odobriti. Subjekt se seveda ne zaveda te svoje aktivne udeležnosti v lastni viktimizaciji – prav to je »nezavedna« resnica njegovega zavestnega izkustva, v katerem se dojema kot pasivna žrtev okoliščin. Zdaj lahko vidimo, v katerem natančnem psihoanalitičnem kontekstu je utemeljena Lacanova na videz nesmiselna teza, da je kartezijanski *cogito* (ali še boljše kantovsko samozavedanje) sam subjekt nezavednega: za Lacana je »subjekt nezavednega«, subjekt, ki ga je teba pripisati freudovskemu nezavednemu, natanko ta prazna točka razmerja do sebe, ne pa subjekt, ki poka od bogastva libidinalnih sil in fantazem. Ta paradokсна identiteta samozavedanja (v natanko tistem smislu, ki ga ta beseda dobi v nemškem idealizmu) in subjekta nezavednega postane jasna v problematiki radikalnega zla od Kanta do Schellinga: soočena z uganko tega, kako imamo lahko zlo osebo odgovorno za njena dejanja, čeprav nam je jasno, da je nagnjenost k zlu v »naravi« te osebe, tj. da lahko zgolj »sledi svoji naravi« in svoja dejanja opravlja po absolutni nujnosti, Kant in Schelling postulirata nefenomenalno transcendentalno nečasovno dejanje prvotne izbire, v kateri vsak od nas pred svojo časovno telesno eksistenco izbere svoj večni značaj.²⁴ V svojem časovnem fenomenalnem obstoju to dejanje izbire izkušamo kot vsiljeno nujnost, kar pomeni, da se subjekt v svoji fenomenalni zavesti o sebi ne zaveda svobodne izbire, ki utemeljuje njegov značaj (njegovo etično »naravo«) – kratko rečeno to pomeni, da je zadevno dejanje *radikalno nezavedno* (Schelling izrecno potegne ta sklep). Tu spet naletimo na subjekt kot praznino čiste reflektivnosti, kot tisti

24. Za podrobno razlago tega pojma nečasovne izbire svojega značaja glej 1. poglavje knjige Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder*, Verso, London 1996.

X, ki mu lahko pripišemo (kot njegovo svobodno odločitev) to, kar v naši fenomenalni zavesti o sebi izkušamo kot del podedovane ali drugače vsiljene narave. Torej je treba tu znova potegniti sklep, da je *samo samozavedanje radikalno nezavedno*.²⁵

(Lacanoovski) subjekt nazavednega potemtakem ni niti standardni (anti-)filozofski subjekt zavesti o sebi niti razpršeno mnoštvo tokov, ki razdirajo subjektovo enotnost: to nasprotje med »poenotenim« subjektom zavesti o sebi in razpršenim pre-subjektivnim mnoštvom je lažno in sloni na izključitvi subjekta kot \$, »izginevaločega posrednika« med obema.²⁶ Dennett ima prav, ko poudari, da je naše zavestno zavedanje fragmentarno, parcialno, diskontinuirano: nikoli ne naletimo na svoje »sebstvo« kot določeno predstavo našega mišljenja in v našem mišljenju. Toda ali iz tega ne gre potegniti sklepa, da je enotnost subjekta, tisto, kar ga naredi za Enega, nezavedna? Če ponovimo, ta subjekt ni neka pozitivna vsebina, ki bi bila nedostopna našemu zavestnemu zavedanju, temveč čista logična funkcija: ko se subjekt dojame kot Eden, kot Tisti, ki so mu pripisana (ali bolje, vsiljena) dejanja, drže itd., ta »Eden« nima nobene pozitivne vsebine, ki bi jamčila za njegovo konsistentnost – njegova enotnost je čisto

25. Ta paradoks je moral sprejeti že Fichte in priznati, da prvotno, absolutno dejanje samopostavitve samozavedanja ni nikoli dostopno človeški zavesti.

26. Vidimo lahko, kaj Lacana (ki je tu mnogo bližje Kantu in Heglu) loči od neposrednosti subjektivne »zavesti o sebi« ali »samopoznavanja«, na katerem vztrajajo Henrich in njegovi učenci (še posebej Manfred Frank): če to »implicitno refleksivnost«, ki tvori jedro subjektivnosti, označimo za »samopoznavanje«, gremo za Lacana že predaleč v smeri fenomenologije in s tem zameglimo radikalno nefenomenološki status subjekta kot čiste logične predpostavke, ki *a priori* ni dostopna nobenemu neposrednemu introspektivnemu vpogledu. Frank isti argument uporabi proti idealistični refleksivnosti in proti Lacanu: subjektove identitete ne moremo utemeljiti v dejanju refleksivnega samoprepoznavanja, ker če se hočem prepoznati v drugem (na primer v svoji zrcalni podobi), moram biti že minimalno seznanjen s tem, kdo sem – da bi lahko pred ogledalom vzkliknil »To sem jaz!«, že moram imeti neko predstavo o tem, kdo je ta »jaz«. – Lacanov odgovor temu je, da je treba tu razlikovati dve ravni. Identifikacija z zrcalno podobo je identifikacija z objektom, ki dejansko ne more utemeljiti dimenzije subjektivnosti; zaradi tega je ta identifikacija potujitvena in performativna: v samem dejanju, v katerem se prepoznam kot ta podoba, performativno postavim, da je ta podoba »jaz« – pred tem nisem bil nič, nisem imel nobene vsebine. Kdo je torej »jaz«, ki se prepozna kot ta podoba? Poanta je v tem, da ta »nič«, ki predhodi imaginarnemu prepoznavanju, ni čista odsotnost, temveč sam subjekt, tj. praznina samonanašajoče se negativnosti, brezsubstančni X, ki so mu pripisane naravnosti, želje itn. – z njim ne morem biti »seznanjen« natanko zato, ker je njegov status povsem nefenomenalen. Vsako dejanje »samospoznavanja« torej že sloni na kombinaciji (ali prekrivanju) dveh radikalno različnih ravni, čistega subjekta označevalca in objekta imaginarne identifikacije.

logična in performativna, tj. edina vsebina tega Enega je operacija, v kateri množstvo dejanj, drž itn. vzamem za »svoje«. Zatorej bi nas mikalo trditi, da Dennettu, kot kaže že naslov njegove knjige, sicer uspe pojasniti zavest, tisto, česar ne pojasni in kar še čaka na pojasnilo, pa je nezavedno, kolikor freudovsko nezavedno ni niti predsubjektivni («objektivni») nevronske aparat, ki služi kot materialni prenosnik mojega mišljenja, niti subjektova fragmentarna zavest o sebi. – Kje je torej prostor za freudovsko nezavedno? Še enkrat, Dennett ima prav, ko spodbija fenomenološki poskus »rešiti pojave«, tj. ko pokaže, kako je to, kar imamo za naše neposredno fenomenalno (samo-)izkustvo, naknadni konstrukt, ki temelji na mešanici diskontinuiranih zaznav, sodb itn. Skratka, Dennett pokaže reflektivni status naše fenomenalne zavesti o sebi: ne le, da fenomeni kažejo na neko skrito transfenomenalno bistvo – sami fenomeni so posredovani, tj. samo fenomenalno izkustvo se pojavlja (se materializira-operacionalizira) v množstvu svojih partikularnih fenomenalnih nosilcev, gest. Skratka, množstvo dejanskih fenomenov (fragmentarnih fenomenalnih izkustev) kaže na sam fenomen, konstrukt kontinuiranega »toka zavesti«, teater, ekran, ki se nahaja v našem mišljenju in v katerem se naše mišljenje neposredno dojema. Da bi pokazal, kako je po tem, ko smo pokazali, da v naši zavesti dejansko nikoli ne pride do neposrednega samoizkustva, nesmiselno filozofsko vztrajanje na našem neposrednem (samo-)izkustvu, Dennett trdi, da bi morali, če bi hoteli »rešiti pojave«, vpeljati »bizarno kategorijo objektivno subjektivnega – kakšne se vam dejansko, objektivno zdijo reči, tudi če se vam ne zdijo take«²⁷, tj., razlikovati bi morali med našim dejanskim fenomenalnim (samo-)izkustvom, ki je fragmentarna in nekonsistentna mešanica zaznav, sodb, itn., in resničnim Fenomenalnim (Samo-)izkustvom, ki nam ravno nikoli ni dano v neposrednem izkustvu. Ko Dennett tako evocira hipotezo »objektivno subjektivnega« le zato, da bi jo zavrnil kot nesmiselen paradoks, ki spodbija samega sebe, nas mika, da bi to raven »objektivno subjektivnega« dojmeli kot samo mesto nezavednega: ali freudovsko nezavedno ne označuje natanko načina, kako se nam stvari prikazujejo, ne da bi se tega kadarkoli neposredno zavedali?²⁸ In ali ni subjekt

27. Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained*, op. cit., New York 1991, str. 132.

28. Standardni fenomenološki očitek materialističnemu opisu mišljenja vključuje takomenovani paradoks tibetskega molilnega mlinčka: zamislimo si lahko stroj, katerega zunanje obnašanje bi do popolnosti imitiralo obnašanje človeka, inteligentno bi odgovarjal, se šalil itn., toda ta stroj bi vseeno ostal zgolj stroj, ker v resnici ne bi razumel pomena svoji (govornih in drugih) dejanj, temveč bi jih opravljal zgolj mehanično – v takšnem opisu vselej manjka skrivnostni X, zaradi katerega so ta dejanja zavestna intencionalna dejanja... Z lacanovske perspektive bi

nezavednega natanko ta X, ki so mu pripisani (ali natančneje, ki mu morajo biti pripisani – v tem smislu, kot opozori Lacan, subjekt nezavednega ni dana, temveč etična predpostavka, tj. obstajati *mora* nek X, ki so mu pripisani »objektivno subjektivni« nezavedni fenomeni) ti (»objektivno subjektivni«) pojavni modusi, nedostopni našemu zavestnemu zavedanju? Ta naveza med čistim subjektom označevalca (\$) in »objektivno subjektivnim« nezavednim omogoča rešiti oba, tako nezavedno kot *cogito* tako, da dokaže, da se nikakor ne izključujeta, temveč dejansko predpostavljata drug drugega – kot je rekel Lacan, kartezijanski *cogito* je subjekt nezavednega.

Vendar pa je treba tu odpraviti še zadnji nesporazum: če *cogitu* pripišemo »objektivno subjektivno« fantazmo, to ne pomeni, da moramo predpostaviti, da pod vsakdanjim subjektom, kakršni smo v svojem zavestnem življenju, obstaja »globji« subjekt, ki je zmožen neposredno izkusiti nezavedne fantazme, nedostopne našemu zavestnemu sebstvu. Nasproti takšnemu napačnemu branju bi morali vztrajati na neprekoračljivi zevi, ki ločuje prazni subjekt (\$) od bogastva fantazem: zaradi apriornih topoloških razlogov se ne moreta nikoli neposredno srečati, saj se nahajata na nasprotnih površinah Moebiusovega traku. Razsežnost fantazme je za subjekt konstitutivna, tj. ni subjekta brez fantazme – vendar pa ta konstitutivna vez med subjektom in fantazmo *ne* pomeni, da imamo v trenutku, ko neka entiteta kaže znamenja »notranjega življenja« – tj. fantazmatskega samoizkustva, ki ga ni mogoče zvesti na zunanje obnašanje –, opravka s subjektom. Za človeško subjektivnost v pravem pomenu besede je prej značilna zev, ki ločuje oboje, tj. dejstvo, da na svoji najbolj elementarni ravni fantazma postane nedostopna subjektu – zaradi te nedostopnosti je subjekt »prazen« (\$). Tako dobimo razmerje, ki popolnoma sprevrne standardno pojmovanje subjekta fenomenalnega (samo-)izkustva, tj. subjekta, ki neposredno izkuša samega sebe, svoja »notranja stanja«: dobimo »nemogoče« razmerje med *praznim, nefenomenalnim subjektom* in *fenomenom*, ki *ostaja subjektu nedostopen* – prav to razmerje pa opisuje Lacanova formula fantazme, $\$ \diamond a$.

*

Med današnjimi kognitivnimi znanstveniki je najbolj priljubljen model vznika zavesti (o sebi) model množstva vzporednih omrežij, katerih interakcije

-
- ☐ lahko obrnili problem in rekli, da je resnična uganka prej v tem, da ni nobene zavesti brez učinka tibetanskega molilnega mlinčka: če naj izkusim samega sebe kot zavest in opravljam intencionalna dejanja, mora na neki »drugi sceni« obstajati (simbolni) stroj, ki deluje kot tibetanski molilni mlinček, tj., ki slepo sledi svoji poti, a kljub temu proizvaja simbolne učinke.

ne obvladuje noben osrednji kontrolor: mikrokozmos dejavnikov, ki so med seboj v interaktivnem razmerju, proizvede globalni vzorec, ki postavi kontekst interakcije, ne da bi ga utelešal katerikoli partikularni dejavnik (subjektovo »resnično sebstvo«). Kognitivni znanstveniki znova in znova ponavljajo, da v našem mišljenju ne najdemo strukture centralizirane kontrole, ki poteka od vrha navzdol in linearno izvršuje namere: naše mišljenje je prej *bricolage* številnih dejavnikov, ki sodelujejo od spodaj navzgor, tj. dejavnikov, katerih ureditev je premikajoča se, »oportunistična«, robustna, prilagodljiva, fleksibilna. Toda kako od tod pridemo do zavesti oziroma (samo)zavedanja? Drugače rečeno, (samo)zavedanje *ni* vzorec, ki »spontano« vznikne iz interakcije množstva dejavnikov, temveč prej natanko njegovo nasprotje ali neke vrste negativ: v svoji prvotni dimenziji je zavest izkustvo neke motnje v delovanju, neke perturbacije v tem spontanem vzorcu ali ureditvi. (Samo)zavedanje (»zgoščeni trenutek« zavesti, zavest o tem, da sem tu-in-zdaj-živ²⁹) je izvorno pasivno: v jasnem nasprotju s klasičnim pojmovanjem – v skladu s katerim zavest o sebi izvira v subjektovem aktivnem razmerju do njegovega okolja in je konstitutivni moment naše aktivnosti, s katero udejanimo določen cilj – se izvorno »zavedam« tega, da *nimam* kontrole, da je moja namera spodletela, da stvari zgolj drsijo mimo. Prav iz tega razloga računalnik, ki zgolj izvršuje svoj program od zgoraj navzdol, »ne misli«, se ne zaveda samega sebe.

Tu bi torej lahko govorili o dialektični sprevrnitvi epistemološke ovire v pozitivni ontološki pogoj: kaj če »uganka zavesti«, njen narazložljivi značaj, vsebuje svojo lastno rešitev? Kaj če moramo zgolj prenesti vrzel, zaradi katere je zavest (kot predmet našega preučevanja) »nerazložljiva«, v *samo zavest*? Kaj če zavest (ali zavest o sebi) nastopi zgolj, kolikor se sama sebi prikazuje kot nerazložljivi vznik, tj. zgolj, kolikor ne prepozna svojih lastnih vzrokov, mreže, ki jo generira? Kaj če je ultimativni paradoks zavesti v tem, da lahko zavest – sam organ »zavedanja« – nastopi zgolj, v kolikor se *ne zaveda* svojih lastnih pogojev? Toda ta rešitev je še vedno dvoumna: ovira je še vedno epistemološka, zgolj predstavili smo jo v *samo zavest*. Kar na ta način dobimo, je Kantova pozicija: v skrivnostnem podpoglavju *Kritike praktičnega uma*, ki nosi naslov »O razmerju spoznavnih zmožnosti, ki je modro odmerjeno praktični določitvi človeka«, je Kant poskusil odgovoriti na vprašanje, kaj bi se zgodilo z nami, če bi dobili dostop do področja noumenalnega, do stvari na sebi:

29. Glej Nicholas Humphrey, »The Thick Moment«, v: John Brockman (ur.), *The Third Culture*, Touchstone, New York 1996.

»... namesto boja, ki ga mora zdaj moralna naravnost biti z nagnjeni, in v katerem je po nekaj porazih mogoče postopno pridobiti moralno moč duše, bi imeli nenehno pred očmi Boga in večnost z njuno grozovito veličastnostjo. (...) največ zakonitih dejanj bi se zgodilo zaradi strahu, le maloštevilna zaradi upanja, prav nobeno pa ne iz dolžnosti, in moralna vrednost dejanj, ki je v očeh najvišje Modrosti edini temelj vrednosti osebe in celo vrednosti sveta, sploh ne bi ostajala. Vedenje ljudi bi se torej, dokler bi ostala njihova narava takšna, kakršna je zdaj, spremenilo v goli mehanizem, v katerem bi vsi, kakor v lutkovni igri, prav dobro gestikulirali, v figurah pa vendarle ne bi mogli najti življenja.«³⁰

Po Kantu bi nas torej neposredni dostop do noumenalnega področja oropal prav tiste »spontanosti«, ki tvori jedro transcendentalne svobode: spremenil bi nas v avtomate brez življenja oziroma, kot bi rekli danes, v računalnike, »misleče stroje«. – Toda ali je ta sklep res neizogiben? Ali je status zavesti v osnovi status svobode v sistemu radikalnega determinizma? Ali smo svobodni zgolj kolikor ne prepoznamo vzrokov, ki nas določajo? Če se hočemo rešiti te zadrege, moramo še enkrat premestiti ontološko oviro v pozitivni ontološki pogoj. Z drugimi besedami, če zavest (o sebi) izenačimo z neprepoznanjem, z epistemološko oviro, s tem na skrivaj (znova) vpeljemo standardno, predmoderno, »kozmoško« pojmovanje realnosti kot pozitivnega reda bivajočega: v takšni polno konstituirani pozitivni »verigi bivajočega« seveda ni prostora za subjekt, zato lahko dimenzijo subjektivnosti dojamemo zgolj kot nekaj, kar je strogo sovisno epistemološkemu neprepoznanju resnične pozitivnosti bivajočega. V skladu s tem je edini način, kako lahko učinkovito pojasnimo status zavesti (o sebi) ta, da zatrdimo *ontološko nepopolnost same »realnosti«*: »realnost« obstaja zgolj, kolikor v njenem jedru obstaja ontološka zev, razpoka, tj. nek travmatični presežek, tujek, ki ga ni mogoče integrirati vanjo. To nas pripelje nazaj k pojmu »noči sveta«: v tem trenutnem suspenzu pozitivnega reda realnosti smo soočeni z ontološko zevjo, zaradi katere »realnost« ni nikoli zaokrožen, vase zaprt pozitivni red bivajočega. Zgolj to izkustvo psihotičnega umika iz realnosti, absolutne samokontraksije, razloži skrivnostno »dejstvo« transcendentalne svobode, tj. zavest oziroma samozavedanje, ki je dejansko »spontano« in katerega spontanost ni učinek neprepoznanja kakega »objektivnega« procesa.

30. Immanuel Kant, *Kritika praktičnega uma*, prev. Rado Riha, Analecta, Ljubljana 1993, str. 141.

Colette Soler

SUBJEKT IN DRUGI¹

I

Rada bi vam izrekla dobrodošlico na drugem seminarju v Parizu in se tudi zahvalila tistim, ki so v imenu Oddelka za psihoanalizo Univerze Pariz VIII organizirali ta seminar. Prvi seminar sta prejšnji junij organizirala Richard Feldstein in Ellie Ragland v Ameriki ter Bruce Fink v Parizu. Letošnji seminar so ponovno organizirali Richard Feldstein, Bruce Fink in Ellie Ragland, v Parizu pa Anne Dunand in Bob Samuels. Rada bi se jim zahvalila zato, ker vem, koliko težav nastane pri organiziranju takšne vrste konference.

Tema, o kateri bom spregovorila, je »Subjekt in Drugi«, toda preden pričnem, bi rada nekaj besed namenila samemu *Seminarju XI*, ker ne gre za zgolj kak star seminar. Gre za zelo pomemben seminar z več gledišč. Najpoprej, seminar je potekal v ključnem trenutku psihoanalitične zgodovine. Lacan je pričel s tem seminarjem januarja leta 1964, kak mesec potem, ko je zapustil *International Psychoanalytical Association* (IPA). Historično rečeno, je bil potemtakem to ugoden trenutek, prav tako pa je bil to ugoden trenutek v Lacanovem življenju. Lacan je v tistem času načrtoval drug seminar, katerega naslov je bil *Imena-Očeta*. Zaradi svoje izključitve iz IPA je ta seminar prekinil in pričel z XI. seminarjem: *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*.

Prav tako je šlo za ugoden trenutek v Lacanovem poučevanju, ki je zaznamoval konec Lacanove vrnitve k Freudu. S tem seminarjem je Lacan pričel presegati Freudov nauk in kritizirati nekaj v Freudovi analitični poziciji. To je zelo pomembno, kajti nove razdelave, ki jih je Lacan vpeljal v tem seminarju, nam omogočajo razumeti njegovo stališče o koncu psihoanalitičnega zdravljenja. Tega se moramo zavedati, ko beremo sam tekst.

1. [Prevedeno po: Colette Soler, »The Subject and the Other«, I, II., v: Richard Feldstein, Bruce Fink, Maire Jaanus (ur.), *Reading Seminar XI. Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, State University of New York Press, New York 1995, str. 39-44 in 45-54. (Op. ur.)]

Danes bom govorila predvsem o subjektu. Če zares želimo vedeti, kaj je psihoanaliza in kako se razlikuje od ostalih oblik psihoterapije, moramo vedeti, kot pravi Lacan, »kaj pomeni ta izraz – 'subjekt'« (38)². Kaj pomeni izraz subjekt? Lacan podaja tezo: subjekt je kartezijski subjekt, t. j. subjekt *cogita* ali »Jaz mislim«. Lacan trdi: »Da bi razumeli freudovske koncepte, je treba izhajati iz tega temelja, da je poklican prav subjekt – subjekt kartezijskega porekla.« (47) Predtem pravi takole:

»Freudovsko polje je bilo mogoče šele nekaj časa za tem, ko se je prikazal kartezijski subjekt, prav zato, ker se sodobna znanost začenja šele potem, ko je Descartes naredil njen začetni korak.

Prav od tega koraka je odvisno, da lahko subjekt pozovemo, naj se vrne k sebi domov v nezavedno...« (47)

Kot vidite, gre v teh vrsticah dejansko za dve tezi. Prva teza je, da se je znanost – znanost, kot jo poznamo dandanes, na primer fizika – pričela z Descartesom. To se pravi, subjekt znanosti je subjekt *cogita*. Ta prva teza ni Lacanova iznajdba; gre za filozofsko tezo, ki so jo zagovarjali že mnogi pred Lacanom, zlasti Hegel. Za Hegla predstavlja Descartes začetek moderne dobe. Tudi Heidegger je poudaril homogenost med znanostjo (zlasti tistim, kar je imenoval bistvo znanosti) in moderno metafiziko, t. j. Descartesom. Tu ne bom razvijala te filozofske teze, vseeno pa si velja zapomniti, da Lacan prevzame tezo, ki ni njegova lastna teza.

Druga teza je, da je subjekt psihoanalize kartezijski subjekt, t. j. subjekt, ki pogojuje znanost. Potemtakem moramo najprej razumeti, na kakšen način in zakaj je Freud kartezijski. Razumeti moramo, kakšna je podobnost med Freudom in Descartesom. Termin »podobnost« [similarity]³ (37) uporabi sam Lacan. Kasneje si bomo ogledali disimetrijo med Freudom in Descartesom. Kliničnemu zdravniku ali psihoterapevtu, ki namerava zdraviti paciente, se morda nekoliko čudno sliši, da je subjekt, ki ga zdravi, kartezijski subjekt:

2. [Citirano po slovenskem prevodu Jacques Lacan, *Seminar XI. Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Analecta, Ljubljana 1996 (1. ponatis). Prevedli Rastko Močnik, Zoja Skušek, Slavoj Žižek. Navedba strani v oklepajih se vselej nanaša na pravkar omenjeno slovensko izdajo. (Op. prev.)]

3. [Besedice »podobnost« v slovenskem prevodu – ki je nekoliko bližji francoskemu izvirmiku, kakor angleški prevod – ni najti, zato se navedeno mesto glasi nekoliko drugače: »A naj bo kakor koli, poudariti hočem to, da se v neki točki zbližujeta, konvergirata oba postopka, Descartesov in Freudov.« (37) (Op. prev.)]

lahko bi tudi pomislil, da gre za filozofsko tezo, ki je morda tudi zastarela, saj je Freudovo delo sedaj staro že skoraj sto let. Zatorej si moramo ogledati, na kakšen način in zakaj je Freud kartezijanec.

Drugič, Descartesov slavni stavek – *cogito ergo sum*: »Mislim, torej sem« – poznate. Takoj vidimo značilnosti subjekta *cogita*. Subjekt *cogita* je subjekt misli. Samo zato, ker misli, je gotov o samem sebi. Je subjekt misli in hkrati subjekt gotovosti (»O subjektu gotovosti« je naslov tretjega poglavja Seminarja XI). Subjekt gotovosti je prav tako subjekt *cogita*. Toda kaj je njegova oziroma njena gotovost? Gotov(a) je zgolj o svoji eksistenci; ni gotov(a) o svojem bistvu ali bistveni biti. Njegova ali njena gotovost je gotovost eksistence kot prisotnosti, prisotnosti subjekta. Gotov(a) je o eksistenci kot *realni* prisotnosti, in Lacan je poudaril, da *cogito* meri na realno.

Moja tretja točka je, da subjekt mišljenja ali subjekt gotovosti ni subjekt resnice, ker je njegova gotovost povsem neodvisna od resnice. *Cogito* suspendira vsakršen premislek resnice. Moje misli so lahko resnične ali napačne – a nič ne dé; lahko so halucinacije, sanje, napake – a nič ne dé; ko mislim, sem.

Glede na te tri značilnosti subjekta *cogita*, lahko ugotovimo, da se pacient, ki zaprosi za terapijo, zelo razlikuje od subjekta *cogita* oziroma je tako vsaj videti na prvi pogled. Kakšen je pacient, ki se odloči za terapevtsko zdravljenje? Najpoprej, je nekdo, ki trpi. Rekli bi lahko, če hočete, da se *cogito* pacienta glasi: »Trpim, torej sem.« Potemtakem tisti, ki se odloča za psihoterapijo, ni subjekt resnice. Je subjekt afekta. To je prva trditev.

Druga trditev bi bila v tem, da ta subjekt ni subjekt gotovosti, pač pa je, ravno nasprotno, nekdo, ki dvomi. Drugače rečeno, ne ve, kaj se z njim/njo dogaja. Trpi, a ne ve zakaj; ne pozna vzroka in celo ne ve, ali je v svojem lastnem trpljenju vključen ali ne. Je subjekt dvoma in ni ravnodušen oziroma ravnodušna do resnice. Prav nasprotno, nemara hoče spoznati pravi vzrok svojih težav. Zato gre v tej točki za popolno nasprotje med kartezijanskim subjektom in psihoanalitičnim pacientom.

Freudovski pacient ni kak običajni pacient, pač pa nekdo, ki ga imenujemo analizand. Analizand pa je nekdo, ki se prostovoljno podvrže freudovski tehniki. In kaj stori freudovska tehnika? Najprej preoblikuje subjekt trpljenja v subjekt mišljenja. Gre za to, kar imenujemo prosta asociacija. Ko Freud ali katerikoli drug psihoanalitik od pacienta zahteva prosto asociacijo, zahteva, da pacient oziroma pacientka pove to, kar mu oziroma ji pride na misel. Prosta asociacija pomeni, da povemo tisto, kar potihem mislimo. Tako prosta asociacija od subjekta, ki mora artikulirati niz misli brez refleksije ali nadzora, zahteva nekaj

neobičajnega. Drugače povedano, subjekt mora postati proizvajalec misli. Na tem mestu lahko vidimo, da zato, da bi misli prevedel v označevalce, Lacanu preostane le še majhen korak. Prosta asociacija subjekt trpljenja preoblikuje v subjekt mišljenja in to je korak bližje subjektu cogita.

Tu pa vidimo, da se pojavi neko razlikovanje med pacientom in psihoanalitikom, kajti analizand kot subjekt mišljenja ni subjekt gotovosti. Prav nasprotno, analizand pove svoje lastne misli, ki jih negativno komentira, zanika njihovo pomembnost in jih ima vse za neumne. Zato analizand dvomi o resnici svojih misli, v tej točki pa je freudovska hipoteza kartezijska hipoteza. Freudovska hipoteza se glasi: »Kjer je misel, je subjekt, četudi oseba, ki govori, tega ne ve.« Freud je prepričan, da je tam, kjer je misel, na primer v sanjah (sanje sestojijo iz misli, ko jih pacient pripoveduje), in zlasti tedaj, ko pacient ne prevzame odgovornosti za misli sanj ali ko o njih dvomi, prisoten tudi subjekt nezavednega. To je freudovska hipoteza.

V poglavju »O subjektu gotovosti« Lacan pravi:

»Freud je tod, kjer dvomi, [...] gotov, da je tam neka misel, ki je nezavedna, kar pomeni, da se razodeva kot odsotna. Prav na to mesto vabi, brž ko ima opraviti s tistimi drugimi, tisti *mislim*, prek katerega se bo razodel subjekt. Skratka, o tej misli je gotov, da je tam čisto sama, edina od vsega njegovega *sem*, če lahko tako rečemo, – če le nekdo, in tu je preskok, količkaj misli namesto njega.« (38)

Tu naletimo na disimetrijo med Freudom, ali psihoanalitiki nasploh, in Descartesom. Gre za disimetrijo glede gotovosti. V psihoanalizi gotovost ni utemeljena v subjektu misli, t. j. v analizandu. Gotovost je umeščena v Drugega ali analitika. Zaradi tega Lacan v nekem drugem tekstu, »Position de l'inconscient« (Écrits 1966), pravi, da je psihoanalitik odgovoren za prisotnost nezavednega.

Disimetrijo med Freudom in Descartesom predstavljata njuni različni stališči o gotovosti. Lacan pravi, »da po Freudovi zaslugi vemo, da se subjekt nezavednega prikazuje, da tisto misli, še preden stopi v gotovost« (38). Freudovo stališče očitno implicira še nekaj več. Freudovo stališče, ki sestoji iz domneve, da je zadaj za pacientovim mišljenjem nek subjekt, implicira tisto, kar Lacan imenuje »subverzija subjekta«. (48)

Pričela sem s trditvijo, da je Freud kartezijanec; sedaj pa moram dodati, da je Freud vendarle subvertiral Descartesovega subjekta, saj kartezijski subjekt,

kot subjekt mišljenja, pomeni samozavedanje in gospostvo. Subjekt mišljenja kot nezavednega mišljenja pomeni subjekta kot sužnja, ne pa kot gospodarja: subjekta, ki je podvržen učinku jezika. Ta subjekt je subjekt, ki ga je subvertiral sistem označevalcev.

Zato moram spregovoriti tudi o bistvu freudovskega subjekta kot subvertiranega kartezijanskega subjekta. Kaj je ta subjekt? To je Descartesovo drugo vprašanje v *Meditacijah*. Cogito zagotavlja obstoj subjekta in kasneje se Descartes vpraša, kaj je ta subjekt. Na isti način se moramo vprašati, kako je subjekt podvržen sistemu označevalcev. Če bi hotela na to takoj odgovoriti, potem bi lahko rekla, da je subjekt nič: subjekt je označevalec. To je odgovor, ki ga poda Lacan v tem seminarju.

Poudarila bi rada, da je ta subjekt prvenstveno učinek, ne pa dejavnik. Subjekt se prvotno začenja na mestu Drugega – mestu Drugega kot mestu označevalcev in govorice, kot pravi Lacan. (182) Potem poda odgovor na vprašanje »kaj je subjekt?«:

»Subjekt se rodi, kolikor v polju Drugega vznikne označevalec. Toda prav zaradi tega tisto – kar poprej ni bilo nič, le subjekt, ki še pride – skrepeni v označevalec.« (183)

Kmalu zatem Lacan ponovi isto:

»[...] po katerem se subjekt, ker se rodi z označevalcem, rodi razcepljen. Subjekt je ta vzniki, ki tik pred tem kot subjekt ni bil nič, ki pa že skrepeni v označevalec, komaj se prikaže.« (183)

Tega ni mogoče tako zlahka razumeti. Morda bi morala poudariti dejstvo, da Drugi predhodi subjektu. Drugi kot mesto jezika – Drugi, ki govori – predhodi subjektu in govori o subjektu pred njegovim rojstvom. Zato je Drugi prvi vzrok subjekta. Subjekt ni substanca; subjekt je učinek označevalca. Označevalec reprezentira subjekt in pred nastopom označevalca subjekta ni. Toda dejstvo, da subjekta ni, ne pomeni, da ni ničesar, saj lahko obstaja živo bitje, toda to živo bitje postane subjekt šele tedaj, ko ga reprezentira označevalec. Zato je subjekt pred nastopom označevalca nič.

Razumeti je potrebno razliko, zev oziroma razcep med živim bitjem in subjektom, ali, če vam je ljubše, med osebo in subjektom. Nek moj prijatelj mi je povedal nekaj smešnega, s čimer bi morda lahko ponazorila to razliko. Ta

moj prijatelj je Anglež in kot veste, si je Margaret Thatcher nedavno omislila glavarino, ki jo bo vsaka oseba – vsako živo bitje – plačalo. Moj prijatelj pravi, da subjekt ne plačuje glavarine. Živo bitje ali oseba jo plačuje, subjekt pa ne, dokaz tega pa je, da mora tudi avtistični subjekt, ki ne govori, plačati taisto glavarino. Morda vam bo ta primer podal nekoliko bolj konkretno predstavo o razliki med subjektom in osebo.

Subjekt je učinek, ne substanca. Torej, v čem je problem? Na kaj stavi Lacan v *Seminarju XI*? Definicije subjekta kot subvertiranega kartezijskega subjekta Lacan ni iznašel v *Seminarju XI* – tu je zgolj povzeta. V *Seminarju XI* skuša Lacan pokazati, v kakšnem razmerju je subjekt, kot učinek jezika in govornice, do živega bitja. To se pravi, problem je v razumevanju tega, kako je asubstančni subjekt govornice povezan z edino substanco, za katero v psihoanalizi gre, t. j. s tistim, kar Lacan imenuje užitek. Poglavitni dosežek tega seminarja je razdelava libida. V tej točki Lacan pričinja ponovni premislek tistega, kar Freud imenuje dinamična raven izkustva.

Medtem ko subjekt ni substančen, pa njegov simptom je. V simptomu obstaja trpljenje, to se pravi, užitek. To zadeva telo, a ne le telesa, temveč vse dejansko obnašanje. Ko rečemo, da je subjekt asubstančen, ne bi smeli pozabiti, da psihoanaliza, pri tem, ko deluje na asubstančnega subjekta, zahteva ozdravitev ali spremembo nečesa na ravni simptoma, ki je substančna raven. Ambicija psihoanalize je ... neizmerna.

II

Danes bom govorila o tem, kaj se pripeti subjektu v polju Drugega in zato bom morala spregovoriti o alienaciji in separaciji. Vem, da bo tudi Éric Laurent⁴ govoril o teh dveh konceptih, domnevam pa, da ne bom ponavljala istega materiala. Za kaj gre? Z alienacijo in separacijo Lacan premakne svojo prvo in glavno tezo, da je nezavedno strukturirano kot govornica, za korak naprej. Ta korak stori, ko razdela separacijo.

Za kaj gre v mojem predavanju? Ko vam govorim, imam nek namen. Gre mi za to, da vam nameravam pokazati, da je tisto, kar imenujemo klinična

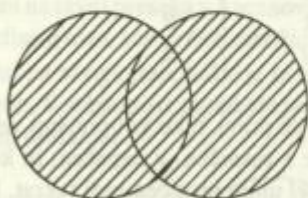
4. [Prim. »Alienation and Separation«, I, II. v: Richard Feldstein, Bruce Fink, Maire Jaanus (ur.), *Reading Seminar XI. Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, State University of New York Press, New York 1995, str. 19-28, 29-38. (Op. ur.)]

raven, istočasno tudi logična raven. S pomočjo alienacije in separacije bi vam rada pokazala, da je klinika strukturirana logično.

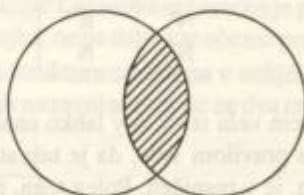
Tretjič, za kaj gre subjektu nezavednega v njegovi vezi z Drugim? Subjektu gre za odgovor na vprašanje po njegovi lastni biti.

Zadnjič sem omenila, da je subjekt nezavednega, kot kartezijanski subjekt, neznani subjekt – subjekt, o katerem vemo le, da eksistira. Kaj ta subjekt je, ostaja neznano, nedoločeno. In ta subjekt ni le neznan, pač pa tudi manjkav, glede na to, da je izgubil svojo bit. Tisto, za kar gre, je potemtakem nekaj zelo preprostega. Vsakemu analizandu (subjekt, o katerem govorimo, je predvsem analizand), gre za odgovor na vprašanje o njegovi lastni biti.

Leta 1964 je Lacan razpravljal o dveh operacijah, s pomočjo katerih se subjekt realizira v Drugem. Takole pravi, »prek učinka besede se subjekt vse bolj realizira v Drugem, vendar tu že teži le še k polovici samega sebe.« (173) (V angleškem prevodu je napaka, saj Lacan v francoščini pravi »il ne poursuit déjà plus là qu'une moitié de lui-même«, prevod bi se moral glasiti »but half«, ne pa »more than half«.) Pri logični strukturi alienacije in separacije se Lacan sklicuje na operaciji, ki sta v teoriji množic znani kot »unija« in »preseka«. Ko imate dve množici s skupnim delom, je unija dveh množic različna od njunega preseka.



unija



preseka

Presek izolira tisto, kar pripada obema množicama. Nisem rekla »element«, ki spada, pač pa »tisto, kar pripada«, ne da bi pri tem podrobneje opredelila, ali gre za element ali za del.

Lacan uporabi logično definicijo unije, ki je *vel*. Obstajata dva klasična *vela*, Lacan pa ustvari tretjega. Lacan imenuje prvi *vel vel* izključitve.

x	y	vel izključitve	
R	R	N	vrstica 1
R	N	R	vrstica 2
N	R	R	vrstica 3
N	N	N	vrstica 4

Gre za *vel* pri katerem imamo dva elementa, na primer, x in y. Pri velu izključitve gre za to, da če imate x, ne morete imeti y. Če je x resničen, mora biti y napačen, da bi zadostili pravilu *vela* (vrstica 1). In ko je x napačen, mora biti y resničen (vrstica 3). Vendar pa x in y ne moreta biti hkrati napačna (vrstica 4), saj je to v nasprotju s pravilom *vela* (*vel* je tedaj napačen). Prav tako x in y ne moreta biti hkrati resnična (vrstica 1), ker je tedaj *vel* napačen. Za *vel* je sprejemljivo, da je bodisi prvi bodisi drugi napačen ali resničen, ne moreta pa to biti oba hkrati.

Vel unije je spremenjeni *vel*, saj velu izključitve nekaj doda.

x	y	vel izključitve	vel unije
R	R	N	R
R	N	R	R
N	R	R	R
N	N	N	N

Pri tem *velu* sta x in y lahko enaka. To se pravi, tako kot prejšnji *vel*, je v skladu s pravilom *vela*, da je takrat, ko je x resničen, y napačen, in ko je x napačen, je y resničen. Poleg tega, pa je *vel* unije resničen tudi takrat, ko sta oba, x in y, resnična, zato ta *vel* ni izključujoči *vel*. Dopusča, da sta bodisi x ali y resnična bodisi, da sta *oba*, tako x kot y, resnična. Ta *vel* »doda« x in y, ter je napačen le v primeru, ko sta oba, x in y, napačna.

Tretji *vel*, ki ga obravnava Lacan, je precej neobičajen in Lacan ga poveže s svojim izrazom »izsiljena izbira«. Gre za *vel*, pri katerem imate v resnici zelo majhno izbiro, saj je eden od terminov vselej izključen. Ta *vel* lahko nekoliko bolj razumemo na primeru izraza »Denar ali življenje!«

denar	življenje	vel izsiljene izbire
R	R	N
R	N	N
N	R	R (naša edina izbira)
N	N	R

Ko ste soočeni z nekom, ki vam pravi »Denar ali življenje!«, denarja ne morete izbrati, kajti, če izberete denar (resnično), potem postane življenje napačno – izgubite svoje življenje. Ne morete imeti istočano denarja in življenja, denar brez življenja pa je prav tako napačen. Torej, ko vam nekdo reče »Denar ali življenje!« imate samo eno dejansko izbiro: očitno izberete življenje. In v tem primeru izgubite denar (napačno) in *vel* je resničen. Le še ena možnost obstaja, ki je na tabeli na zadnjem mestu: možnost, da izgubite oboje. Toda glavna možnost za vas je izbira življenja; na ta način izgubite denar, in v tem primeru je vaše življenje le še pol življenja, življenje, v katerem nekaj (denar) manjka. Ta *vel* vselej izključi en in isti termin – denar – in je zelo določen, logični *vel*.

Lacan zato, da bi določil separacijo, spremeni operacijo, ki je v teoriji množic znana kot presek in ki izolira tisto, kar pripada obema množicama. Kaj se spremeni na ravni preseka v Lacanovi definiciji? Lacanova separacija je presek, ki ga definira tisto, kar v obeh množicah manjka, ne pa tisto, kar obema pripada.⁵

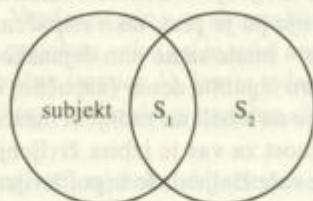
Sedaj pa si oglejmo, kako je ta logična struktura uteleščena v subjektivnih problemih. V subjektovi zagati gre po Lacanu na ravni alienacije za dva termina: smisel in nesmisel.



5. Za podrobnejšo razpravo o Lacanovi modifikaciji klasičnih operatorjev teorije množic, glej: Bruce Fink, »Alienation and Separation: Logical Moments of Lacan's Dialectic of Desire«, *Newsletter for the Freudian Field*, 4, 1990.

Na ravni alienacije imamo množico Drugega in množico biti (to bit Drugi transformira v subjekt, zaradi tega Lacan subjekt »doda« levi strani). Ne gre za enostavno bit, pač pa za bit, ki jo preoblikuje jezik. Lacan na sredino umesti ne-smisel, na desno pa smisel. (197)

Lacan je zelo jasno pokazal, da sta dva termina, iz katerih izhajata ne-smisel in smisel, dva termina označevalne verige: S_1 in S_2 . Sta termina, s katerima simboliziramo označevalno verigo. Edina izbira, ki jo ima subjekt, je, da bodisi skrepeni [petrify] v označevalec bodisi da zdrsne v smisel, kajti dokler obstaja vez med označevalci (S_1 in S_2), imamo smisel.



Zato obstaja bodisi skrepenitev bodisi smisel, pri čemer smisel pomeni drsenje subjekta v smisel, t. j. neskončno drsenje [subjekta] v smisel.

Tisto, kar Lacan imenuje subjekt, ki ga skrepeni označevalec, je subjekt, ki ne postavlja nobenih vprašanj. Najpreprostejša definicija skrepenelega subjekta je, da gre za nekoga, ki o sebi nima vprašanj. Živi in deluje, a o sebi ne misli. Še več. Celó zavrača, da razmišljal o tem, kaj je on sam. To je norma, ki je natanko nasprotje analizanda. Analizand je subjekt, ki je izbral smisel. Z vstopom v transfer in z naslovitvijo na analitika, se analizand bori za samega sebe. Bori se za vzrok svojih lastnih simptomov.

Subjekt alienacije v *Seminarju XI* ni novi subjekt: gre za isti subjekt, o katerem je Lacan govoril že deset let. Gre za subjekt, ki je vključen v Lacanov graf želje na nižji ravni. Če si ta graf ogledate, boste videli, da je subjekt, ki je vključen na nižji ravni, subjekt alienacije, ki mora izbrati med identifikacijo, ki jo fiksirata označevalec in smisel.

Kaj je potem usoda tega subjekta označevalca? Njegova usoda je nihanje med skrepenitvijo in nedoločenostjo, skrepenitvijo s pomočjo označevalca in nedoločenostjo znotraj drsenja smisla. To bi lahko imenovali slepo ulico subjekta označevalca. To je rezultat Lacanove desetletne vrnitve k Freudu – rezultat desetih let, v katerih je Lacan konstruiral subjekt govornice in jezika ter končal pri subjektu alienacije, t. j. subjektu, ki je izgubil svojo bit in je razcepljen.

Resnična novost v *Seminarju XI* pa je vpeljava separacije. Vpeljava alienacije je nova zgolj na logični ravni, ker Lacan na tem mestu uspe formulirati logično strukturo subjekta označevalca. Vendar subjekt označevalca ni nekaj novega v *Seminarju XI*. Tisto, kar je novo, je Lacan vpeljal s separacijo.

Alienacija je usoda. Noben govoreči subjekt se ne more izogniti alienaciji. Gre za usodo, ki je povezana z govorigo. Toda separacija ni usoda. Separacija je nekaj, kar je lahko prisotno ali pa tudi ne, in tu Lacan evocira *velle*, v francoščini *vouloir*, v angleščini »a want«⁶. Gre za nekaj zelo podobnega delovanju [action] s strani subjekta.

Separacija zahteva, da se subjekt »hoče« ločiti od označevalne verige. Termina *velle* ni v tem seminarju, je pa v njem nekaj podobnega, enostavnejšega in bolj v oči bijočega. Potem, ko je rekel, da se »subjekt vse bolj realizira v Drugem«, Lacan nadaljuje:

»Prav zato mora ven, (izvleči) se mora ven, in v tem (izvleči) se ven bo navsezadnje spoznal, da se mora realni Drugi prav tako kot on sam izvleči ven, da se mora izpacati.« (173)

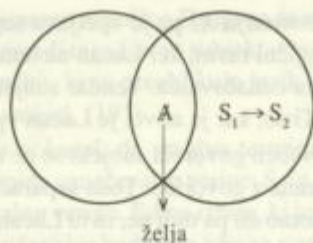
Rada bi poudarila besedo »svoboden« [»free«]⁷ in omembo svobode na tem mestu. Separacija predpostavlja hotenje [a want] izvleči se ven, hotenje, da bi spoznali, kaj smo onstran tistega, kar lahko reče Drugi, onstran tistega, kar je vpisano v Drugem.

V Drugem obstaja nek pogoj, ki omogoča separacijo, in to je dimenzija želje. V »Position de l'inconscient« Lacan pravi, da »subjekt v tem intervalu [govorige] izkusi, da ga lahko motivira nekaj Drugega [Autre chose] kot učinki smisla.« (Écrits 1966, 843). Dovolite mi, da tu poudarim besedo »izkusi«, ki bi jo lahko prevedli tudi kot »sreča«, saj tudi ta beseda nastopa v *Seminarju XI*.

Drugi, kot nastopa v separaciji, ni isti Drugi kot pri alienaciji. Gre za drugačen vidik Drugega, ne za Drugega polnega označevalcev, pač pa, nasprotno, za Drugega, v katerem nekaj manjka. Medtem ko lahko Drugega, ki je poln označevalcev, zapišemo kot A, je Drugi kot manjkav zapisan kot zaprečen: A.

6. [želja, zahteva, hotenje, primanjkljaj (Op. prev.)]

7. [Avtorica se na tem mestu sklicuje na angleški prevod pravkar navedenega citata, ki se v celoti glasi: »That is why he must get out, get himself out, and in the *getting-himself-out*, in the end, he will know that the real Other has, just as much as himself, to get himself out or pull himself free.« Prim. tudi prevajalsko opombo na zadevni strani slovenskega prevoda. (Op. prev.)]



V preseku med subjektom in Drugim je manko, praznina. Kaj je ta praznina v Drugem? Lacan jo imenuje želja. Toda zakaj želja nujno nastopi v govorici? Zato, ker v govorici obstaja neka nemožnost: nemožnost reči, kaj hočemo. Govorite, na primer, s svojim ljubimcem oz. ljubico in oseba, ki vas poslušča, razume vaše besede in stavke, vi pa jih lahko ponovite. Lahko jih celo razložite. Ko govorite, lahko razvijete smisel, kolikor je smisel vselej proizveden med dvema označevalcema. Ta smisel lahko sporočite naprej in lahko ga razložite, toda nenehno vprašanje za poslušalca je, na kaj meri govorec? Kaj bi rad s tem povedal? (*«Ou veut-il en venir?»*)

V govorici sta vselej dve dimenziji: dimenzija izjave (ali izrečenega) in izjavljanja (ali izrekanja). Težava z vsako izjavo je v tem, na kaj meri govorica. Onstran tistega, kar drugi reče, je vselej vprašanje, »Kaj hoče?»

Prisotnost želje je sama po sebi prisotnost nečesa, kar govorici manjka. Gre za prisotnost nečesa, kar preganja govorico, kar pa ni vselej prevedeno v določeno zahtevo. Zaradi tega Lacan pravi, da je želja metonimija, nekaj, kar drsi v govorici, kar pa je nemogoče ujeti. Lacan poudarja, da je to zelo jasno prisotno v kliničnem delu z majhnimi otroci, v vezi z materjo in z govorico očeta.

Separacija ima nek pogoj: srečanje z mankom želje. Ta manko je očitno prisoten, a nemara ne tako jasno prisoten v tem seminarju kot drugod v Lacanovem delu. To željo lahko označimo z našim simbolom za manko: $-\varphi$ (minus phi).

Subjekt je manko, saj je izgubil svojo bit. V tem preseku sta prisotna in se prekrivata manko želje (manko Drugega) in subjektova izgubljena bit. Citat iz »Position de l'inconscient« povzema celoten razvoj separacije: »Subjekt v želji Drugega znova najde ekvivalent tistega, kar je kot subjekt nezavednega« (Écrits 1966, 843). Kaj to pomeni? Drugega lahko zapišemo z luknjo, prav tako pa tudi subjekta, stavek se potem spremeni v: »subjekt v manku Drugega [želja Drugega je manko] sreča ekvivalent tistega, kar je sam kot nezavedni subjekt ali subjekt označevalca.«

Subjektova strategija pri separaciji je dejansko zelo preprosta. Subjekt, neznan in ki nima biti, je subjekt, ki hoče biti. Subjekt išče bit. Zato, da bi razumeli voljo kot iskanje, potrebujete manko. Subjekt, ki, na primer, zelo jasno izkazuje iskanje biti, je histerični subjekt. Dramatična pozicija histeričnega subjekta izhaja iz dejstva, da subjekt čuti svoj lasten manko in zaradi tega trpi. Vsak subjekt ne trpi zaradi svojega manka, toda histerični subjekt ima zelo močan občutek, da je praznina ali nič, in da ni nič drugega kot praznina ali ovoj. Pri kliničnem delu lahko opazimo, da histerični subjekt – običajno obupno – išče smisel ali občutek biti.

Kaj je bolj preprosta strategija? Imeti občutek biti pomeni biti ljubljen, ali, natančneje, biti željen: biti prepričan, da obstaja nekdo, ki ne more živeti brez tebe oziroma te ne more pogrešati. V tem primeru imate občutek biti. Velika večina ljudi, predvsem tistih s histeričnimi strukturami, zlasti pa histeričarke, vstopijo v analizo zaradi spodletelega ljubezenskega razmerja ali zaradi izgube ljubljene osebe. Očitno je, da se to zgodi zaradi tega, ker je histerični subjekt vselej umešččen na ravni separacije, t. j. na ravni preizpraševanja želje Drugega.

Največji vir tesnobe za histeričnega subjekta je nemara v tem, da zanj oziroma zanjo ni mesta v Drugem. Zaradi tega histerični subjekt vselej skuša narediti Drugega za nepopolnega. Tudi obsesivni subjekt je umešččen na ravni separacije, toda njegova oziroma njena strategija je drugačna. Histerični subjekt išče manko Drugega, medtem ko je obsesivnega subjekta strah in se izogiba želji Drugega, ker ga oziroma jo manko Drugega navdaja s tesnobo. Obsesivni subjekt se v nekem smislu zelo razlikuje od histeričnega subjekta, toda obema subjektoma, kot nevrotičnima subjektoma, je skupna referenčna točka: manko v Drugem.

Zato je, na koncu koncev, vprašanje, ki subjekta privede do točke separacije naslednje: Kaj sem v želji Drugega? Psihoanaliza je proces odgovarjanja na to vprašanje. Na koncu Lacan pravi, da subjekt lahko ve, kaj je v želji Drugega, ne da bi pri tem pozabil, da je želja Drugega njegova lastna želja. Ta problem sem skušala ponazoriti z željo po partnerju, toda ta primer ravno tako kaže na to, da gre v tem, ko govorimo o želji Drugega, prav tako za željo subjekta.

Tako smo izpostavili vprašanje, sedaj je nanj potrebno najti odgovor. Glavni problem psihoanalize je podati odgovor na to vprašanje. Nevroza je vprašanje in psihoanaliza trdi, da je zmožna podati odgovor nanj, oziroma, da dovoli subjektu, da nanj dobi odgovor.

Kdo lahko odgovori na to vprašanje? Drugi ne more, kajti vse, kar lahko zajameš v Drugem, so označevalci, ki ti zaradi alienacije ne dopuščajo, da bi

odgovoril na vprašanje; drugi del, ki ga je mogoče zajeti v Drugem, je praznina. (Označevalci so elementi množice Drugega in želja je drugi del množice Drugega. Zato je potrebno v množici Drugega razlikovati med »elementi« in »deli«. Ko govori Lacan o separaciji, govori o delih, in ravno zaradi tega je želja del Drugega, ne da bi bila element Drugega.) Drugi ni tisti, ki podaja odgovor, kajti v Drugem naletimo zgolj na označevalce in praznino – kar je Lacan imenoval interval med označevalci. Interval je praznina.

Ali je subjekt tisti, ki lahko odgovori na vprašanje? Subjekt govorce ne more odgovoriti nanj, saj je subjekt govorce alieniran subjekt, t. j. subjekt, pri katerem naletimo zgolj na označevalce in praznino. Zato potrebujemo nekaj drugega. Kaj? Bit. Bit, ki odgovarja, je libido.

Libido je povezan s subjektom govorce, kljub temu pa je nekaj povsem drugega. Če vam je ljubše, lahko »užitek« služil kot lacanovski prevod freudovskega termina »libido«. Odgovor na vprašanje »kaj je subjekt onstran označevalca« je gon. Zato interval, presek, ali praznina, med subjektom in Drugim le ni tako prazen, pač pa gre za praznino, v katero se nekaj naseli. To je objekt *a*, kolikor objekt *a* ni vselej logična, pač pa tudi telesna konsistenca, in kolikor je objekt *a* nek *plus de jouir*, kot pravi Lacan – presežni užitek.

Šele na ravni gonov najdemo odgovor na subjektovo neizrekljivo vprašanje. V govorici je subjekt onstran smisla vselej neizrekljiv, toda v realnosti ni vselej tako neizrekljiv, ker je tudi subjekt užitka. Lacan artikulira tako govorico kot užitek na ravni separacije.

Goni odgovorijo na vprašanje zato, ker so molčeči. Goni ne govorijo, ker sami sebe molče zadovoljijo v delovanju. Če je, na primer, subjekt voyeur (s tem ne mislim perverzneža, pač pa običajnega nevrotičnega subjekta s skopičnim gonom), je zadovoljitev gona tiha, in ni v času. Časovna struktura zadovoljitve gona je trenutek. Preblisk [glimpse]. V preblisku hoče subjekt nekaj, kar mu bo omogočilo, da bo dosegel specifično zadovoljitev. Na tem mestu lahko le nakažem zadeve. Pomembno pa je, da razumemo problem časa v psihoanalizi, t. j. kratko analitično seanse.

O času v psihoanalitični seansi bi lahko povedali marsikaj, tu pa bi rada poudarila le, da v psihoanalizi obstajata dva časa, dva časa subjekta. Obstaja čas označevalca, to je, čas, ki je organiziran med anticipacijo in retroakcijo. To je čas govorce, če govorico, ki se razvija, ko govorec govori, simboliziramo. Čakate na zadnjo besedo stavka, ki vsebuje anticipacijo. In ko nekdo predava, tako kot sedaj je jaz, poslušalci nujno čakajo na konec, kajti šele na koncu se lahko vprašajo, »Kaj je rekla?« To pomeni retroakcijo. Retroakcija in

anticipacija skupaj tvorita čas označevalca. Čas gona pa se zelo razlikuje od tega. To je čas srečanja, strukturiran je kot trenutek, ki operira kot rez v kontinuiteti označevalnega časa. Zato časa psihoanalitične seanse ni potrebno razumeti na ravni označevalca.

Moja zadnja poanta danes je, da gon razcepi subjekt. Lahko rečemo, da v gonu najdemo pravo voljo subjekta, vendar pa ne gre za zavestno voljo. Gre za voljo, ki se je subjekt včasih na začetku analitičnega zdravljenja ne zaveda. Gon je nekaj, pred čemer je subjekt nemočen in česar v sebi ne more ustaviti. V večini primerov ne gre za nekaj, kar bi subjekt izbral ali vzel nase.

Zato subjekt ni razcepljen le z označevalcem, pač pa tudi z gonom. V tem pomenu da analiza analizandu vednost – zmožnost, da se nauči nečesa o sebi. Jacques-Alain Miller je v svojem predavanju »Introductory Talk at Sainte-Anne Hospital«⁸ spregovoril o nekem odkritju, ki pa ni isto kot to, o čemer vam pravkar govorim. Miller je govoril o odkritju nezavedne vednosti. Pacient odkrije nekaj, kar je zapisano s pomočjo označevalca, konstantni dejavnik, ki je vpisan v nezavedno. Toda obstaja nekaj, česar se naučimo, a ni povsem vpisano ali zapisano, in to je specifična oblika zadovoljitve, ki jo subjekt sreča v gonu. Subjekt lahko odkrije nekaj o svojem nezavednem kot vednosti, hkrati pa se lahko nauči nekaj o sebi kot o libidinalnem subjektu.

Prevedla Peter Klepec in Dragana Kršič

8. Prim. Richard Feldstein, Bruce Fink, Maire Jaanus (ur.), *Reading Seminar XI. Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, State University of New York Press, New York 1995, str. 233-242.

Mladen Dolar

COGITO KOT SUBJEKT NEZAVEDNEGA

V prvem odstavku enega svojih najzgodnejših spisov, v slovitim članku »Zrcalni stadij kot oblikovalec funkcije jaza« (1949, referatu na 16. kongresu Mednarodnega psihoanalitičnega združenja v Zürichu), Lacan takole opredeli in umesti pojem zrcalnega stadija:

»Zamisel zrcalnega stadija, ki sem jo vpeljal na našem zadnjem kongresu pred trinajstimi leti [na kongresu v Marienbadu leta 1936, zadnjem, na katerem je bil navzoč tudi Freud], se je od tedaj bolj ali manj uveljavila v praksi francoskega kroga. Mislim, da je nanjo kljub temu vredno znova opozoriti, zlasti še danes, predvsem zato, ker osvetljuje oblikovanje *jaza*, kot ga izkušamo v psihoanalitični praksi. To je izkušnja, zaradi katere se zoperstavljamo vsakršni filozofiji, ki izhaja neposredno iz *Cogita*.« (Lacan 1994, str. 37)

Tako smo v prvem odstavku prvega razvpitega spisa postavljeni pred jasno alternativo, pred emfatično izbiro, ki se ji ni mogoče izmakniti: *bodisi zrcalni stadij bodisi cogito*. Odločiti se je treba za eno stran ali za drugo, in v tej dramatični odločitvi gre nazadnje za izbiro med psihoanalizo in filozofijo – tisto filozofijo, ki je v zadnjih treh stoletjih tako ali drugače izhajala iz *cogita*, kljub vsej raznolikosti njenih oblik in kljub njenim neredkim poskusom kritike *cogita*. Psihoanaliza, kolikor je na ravni svojega pojma in kolikor je njena praksa na višini svoje naloge, pa naj bi v tej izbiri ponudila pot ven iz 'obdobja *cogita*'. Alternativa, ki jo postavlja Lacan na tem strateško odločilnem mestu, je določneje v tem: zrcalni stadij – kolikor je zares 'oblikovalec funkcije jaza', kot obljublja naslov – vzpostavlja jaz kot mesto imaginarne zaslepitve, prevare; ta jaz je daleč od tega, da bi bil zdravi del duševnosti, ki bi kot tak lahko nudil trdno oporo psihoanalitski praksi zoper stranpota Onega in Nadjaza (takšen je bil namreč tedaj prevladujoči pogled ego-psihologije), temveč je nasprotno sam jaz vir imaginarne zamreženosti, paranoje in vsakršnih fantazmatskih tvorb. Če je narava jaza taka, kot jo izkazuje mehanizem zrcalnega stadija, potem ga je treba pač ostro zoperstaviti

cogitu, ki je 'po svojem pojmu' vseskozi pretendiral na samo-transparencio in samogotovost.¹

A tudi če postavimo v oklepaj Lacanovo specifično teorijo zrcalnega stadija in vse njene razvejane posledke, je vendarle videti, da je ta alternativa vpisana že v samo naravo psihoanalize in da tako rekoč samodejno sledi iz njenega 'temeljnega uvida'. Mar ni odkritje nezavednega že kot tako napad na samo idejo cogita? Samo-postavljajoča se subjektivnost, ki se kaže kot temeljni kamen moderne filozofije (tudi v tistih njenih delih, ki so bili kritični do cogita), naj bi doživela nemara usodni udarec z nastopom psihoanalize. Cogito, tako je videti, je v kar največjem nasprotju z idejo nezavednega. Takšno je bilo nenazadnje tudi Freudovo implicitno samorazumevanje (četudi se ni nikoli podrobneje ukvarjal z Descartesom, razen v precej bizarnem kratkem tekstu o Descartesovih sanjah, »Über einen Traum des Cartesius«, 1929b; cf. slov. prevod Freud 1993), in takšno je bilo spontano, navidez samoumevno in splošno razširjeno razumevanje tega razmerja. Takšno dojetje je mogoče tudi postaviti ob bok drugim sodobnim radikalnim poskusom razgradnje cogita, zlasti Heideggrovemu (in prav Heidegger je bil v tistem času eden od Lacanovih poglavitnih virov inspiracije). – Tako je torej videti, da (psihoanalitski) pojem jaza in pojem nezavednega, čeprav z nasprotnih koncev, oba spodnašata in subvertirata samo idejo cogita.

To začetno Lacanovo zastavitev pa je sčasoma doletela radikalna preobrazba. V naslednjih letih, že v obdobju prvih dveh seminarjev, je najprej nastopila jasna distinkcija med instanco jaza in instanco subjekta (distinkcija, ki je mimogrede nakazana že v spisu o zrcalnem stadiju, ki da nastopi, »še preden se [otrok] objektivira v dialektiki identifikacije z drugim in še preden mu jezik v univerzalnem podeli funkcijo subjekta« (*ibid.*, str. 38)). Jaz ni subjekt, in mehanizem, ki ga je zakoličil zrcalni stadij (zaslepitev, prepoznanje, ki je inherentno napačno prepoznanje), definira funkcijo jaza, nikakor pa ne velja za subjekt. Če je prvega treba postaviti pod rubriko Imaginarnega, pa drugi sledi povsem drugačni logiki, logiki Simbolnega, in ga ni mogoče misliti brez posega

1. Celo najboljša sodobna filozofija, denimo Sartrova, ki jo na kratko omenja, ostaja ujeta v cogito: »Žal pa ta filozofija [biti in nič] doseže negativnost le v mejah neke samozadostnosti zavesti, ki sprevidom, ki konstituirajo jaz, kot eno svojih premis priključi iluzijo avtonomije, na katero se zanaša. To je igra domišljije, ki gradi izključno na izposojanju pri psihoanalitičnem izkustvu, svojo najvišjo točko pa doseže v poskusu, da bi ponudila nekakšno eksistenčno psihoanalizo.« (Lacan 1994, str. 42)

govorice. V tej delitvi dveh instanc pa je bil v naslednjem koraku cogito, za mnoge nadvse presenetljivo, postavljen na stran subjekta.

Lacanovo vztrajanje pri pojmu subjekta je bilo vsekakor v opreki s splošnim 'duhom dobe', še posebej v herojskih časih uveljavljanja strukturalizma, za katerega se je zdelo, da je končno opravil s subjektom, mu zadal usodni udarec in tako končal njegovo dolgo agonijo. Splošno strategijo strukturalizma je mogoče zelo poenostavljeno orisati kot poskus afirmacije določene ravni 'ne-subjektne' strukture v opoziciji s subjektivnim samorazumevanjem. Vsem strukturalističnim poskusom je bila sprva skupna 'ne-subjektna' simbolna dimenzija, v razmerju do katere je subjekt le učinek, epifenomen, in ki jo subjekt nujno spregleda v svojem imaginarnem samododetju. Ta temeljni pristop je bilo mogoče realizirati na veliko načinov: z Lévi-Straussovo strukturo kot matrico permutacij diferencialnih elementov, ki skrivoma uravnava mitologije, rituale, verovanja, prehrano itd., vselej za hrbti subjektov; s Foucaultovo *episteme*, 'anonimnimi' diskurzivnimi formacijami in strategijami, ali kasneje z 'dispozitivni' oblasti; z Althusserjevim 'procesom brez subjekta', ki ga mora izkopati znanost izpod naplavin ideoloških 'interpelacij', ki konstituirajo subjektivnost; kasneje in na premeščenem nivoju z Derridajevim pojmom pisave in razloke kot nečim, kar predhodi razcepu subjekt/objekt, zunaj/znotraj, prostor/čas itd.; ali s Kristevino opozicijo med semiotičnim in simbolnim itd. Kljub velikim razlikam med temi poskusi in kljub njihovim velikokrat ostro nasprotujočim si rezultatom pa je vendarle mogoče izločiti neko minimalno skupno rdečo nit, izpostavitve določene dimenzije 'izza' subjekta, 'pod' ali 'pred' njim in v opoziciji do subjekta, s čimer je sam pojem subjekta prišel na slab glas kot metafizični preostanek ter postal sinonim za neko nujno iluzijo, nujno zaslepitev za pogoje, ki so ga proizvedli. Naloga mišljenja je bila 'misliti brez subjekta' ali 'odmisliti subjekt', zvesti subjekt na 'učinek-subjekta' (v tedaj popularni maniri izražanja). Tako je strukturalistična revolucija samo sebe razumela kot prelom s humanistično tradicijo, ki je bila osredinjena na subjekt (eno popularnih znamenj časa je bilo prav Foucaultovo precej masivno geslo o 'smrti človeka'), in še posebej kot prelom s filozofsko tradicijo temelječo na cogitu.

Lacano pogled se je od tega modela odločilno razlikoval prav po trma-stem vztrajanju pri pojmu subjekta, po odločnem 'reševanju' subjekta. Njegovo govorjenje o *subjektu nezavednega* je bilo videti osupljivo in ni manjkalo opozoril, da tukaj pač Lacan 'ne ve, kaj govori' in samega sebe ne

razume.² Lacan je, sicer, v grobem v skladu s strukturalističnim modelom, v nezavednem razbral strukturo – 'nezavedno strukturirano kot govornica', se je glasilo njegovo najslavnejše geslo –, v kateri je z osupljivo drznostjo odkril saussurjevske in jakobsonovske operacije metafore in metonimije itd., toda vseskozi kot *strukturo s subjektom* – s subjektom v opoziciji do pojmov zavesti in jaza. Tako za Lacana ni procesa in ni strukture brez subjekta, na kateri koli ravni se že lotimo analize. Domnevno 'ne-subjektivi' proces, ki je spregledan v konstituciji subjektivnosti, je za Lacana 'vselej že' subjektiviran, čeprav je subjekt, ki je impliciran v njem, nekaj precej drugačnega od onega, ki si ga je strukturalistična strategija prizadevala razgraditi in odpraviti. Obdržanje pojma subjekta je bilo zanj precej bolj subverzivno kot njegova preprosta odprava, in stava je nazadnje nemara v tem, da je z njegovim ohranjanjem mogoče precej bolj učinkovito od znotraj razgraditi tradicionalni pojem subjekta kot z gestami, ki so bile na pogled videti bolj radikalne.

Naslednji korak je šel še dlje s škandalozno propozicijo, da je *cogito subjekt nezavednega*. Ta trditev je postavila na glavo nekatere osnovne predpostavke (nemara predsodke?) tistega časa, enako je osupnila tako Lacanove nasprotnike kot njegove privrženice. Lacan je svoj celotni projekt postavil pod geslo 'povratka k Freudu', a zdaj je prišlo na dan, da ga je treba dopolniti s korolarijem: povratek k Freudu je mogoč samo preko ovinka povratka k Descartesu. – Tu je torej že na prvi pogled prepad, ki Lacana loči od vse ostale strukturalistične generacije, ki se je vseskozi opredeljevala kot 'anti-kartezijanska' (in obenem anti-heglovska, a to je druga zgodba, o kateri je bilo pri nas že precej napisanega), ne glede na daljnosežne razlike med različnimi teorijami. Lacan se je vsem navkljub prej videl kot 'poslednji kartezijanec'.

Eden najenostavnejših načinov, kako postaviti razliko v dojetju subjektivnosti – nemara paradoksen, kolikor gre za kartezijanstvo –, je povezan s pojmom prepoznanja. Prepoznanje je skozi strukturalizem (Althusser je tu paradigmatski primer) praviloma veljalo za nujni in zadostni pogoj subjektivnosti, s čimer je bil subjekt inherentno postavljen kot imaginarna in 'ideološka' kategorija. Za Lacana pa subjekt vznikne prav v točki neprepoznavanja: vse tvorbe nezavednega imajo to skupno točko, da se v njih ne moremo prepoznati, spremlja jih

2. Formulacije kot 'subjekt nezavednega' (kakor tudi 'subjekt znanosti') so veljale za 'idealistično reinkripcijo' Lacanovega dela, ki naj bi jo zakrivil kar Lacan sam, tako da je nevede zapadel v presežene načine mišljenja. Althusser je npr. eksplicitno trdil, da je 'proces brez subjekta' ključ do razumevanja Freudovega odkritja nezavednega.

korolarij 'to nisem jaz', 'jaz nisem bil tu', čeprav jih je proizvedel subjekt sam; ali kartezijansko rečeno: ne more jim slediti noben 'torej sem'. Vse so povezane z vznikom nekega tujega jedra znotraj subjektivnosti, z avtomatizmom, ki ga subjekt ne more obvladati, z 'diskurzom Drugega', z razpoko v konstituiranem horizontu prepoznavanja in smisla. A prav ta ne-integracija je konstitutivna za lacanovski subjekt: kar nastopi kot njegov neuspeh, njegova meja, njegova rana, subjekt šele vzpostavlja. 'Kritika Jaza', navzoča kot rdeča nit vse od analize zrcalnega stadija naprej, je bila tako vseskozi umeščena v strukturalistično strategijo razgradnje imaginarnega, toda vztrajanje pri konceptu subjekta onkraj te kritike je bilo znamenje Lacanove opozicije.

A kako lahko prav subjekt, ki ga načeloma ne more spremljati prepoznanje in noben 'torej sem', dojamemo kot kartezijanski cogito, njegovo novo utelešenje? Po kakšni poti se lahko subjekt nezavednega znajde na isti strani s cogitom? Kako sploh razumeti cogito po nastopu psihoanalize? Ali obstaja freudovski cogito? Vprašanje je morda treba obrniti: *ali obstaja nezavedno izven cogita?* Zaostreno rečeno: Lacanova stava bi bila, da ga ni. Od tod njegovo vztrajanje, da subjekt, s katerim ima opravka psihoanaliza, ni nič drugega kot subjekt sodobne znanosti, v celoti odvisen od cogita.³ Freudovsko nezavedno je nezavedno cogita, v obeh pomenih genitiva. A ta zgodba ima še drugo plat: če je namreč subjekt psihoanalize isti kot subjekt znanosti, pa to nikakor ne velja za njen objekt. Njen objekt se po definiciji izmika znanosti, ne da se ga napraviti za predmet znanstvene raziskave, je prav izmikajoči se in izginevajoči objekt, ki lahko daje *užitke*. Lacanova konceptualizacija cogita – ali bolje, njegovi različni poskusi zajetja cogita – se bo morala v zadnji instanci soočiti s tem kočljivim problemom: v kakšnem razmerju je subjekt nezavednega, kot cogito, dožitka?

Začnemo lahko s preprostim zapažanjem glede Descartesovega lastnega postopka v *Meditacijah*, postopka 'metodičnega dvoma', ki ga je mogoče videti kot postopno redukcijo zavesti, 'evakuacijo' njene vsebine. Zavest mora biti očiščena vsake svetne vsebine, izgubiti mora sleherno oporo v svetu in kakršen koli objektni protipol. Dialektika prepoznavanja/neprepoznavanja v razmerju do objekta, ki stoji nasproti zavesti, je tisto, kar definira različna pota Imaginarnega, in prav s temi je zrcalni stadij skušal opraviti pri njihovem korenu.

3. »Reči, da subjekt, ki ga obravnavamo v psihoanalizi, ne more biti drug kot subjekt znanosti, se lahko zdi paradoks.« (Lacan 1994, str. 308) Tukaj puščam ob strani masivni problem razmerja med psihoanalizo in znanostjo.

Zavest pa se mora otresti ne le zavajajočega objekta, temveč tudi vsake opore v označevalcu, v sprejetih resnicah in gotovostih, v domnevno evidentnih matematičnih zakonih itd. Kar na koncu ostane, je zgolj izginevajoča, medleča točka, točka brez protipola, točka izvzeta iz sklenjenega in povezanega sveta, točko pa je mogoče evocirati le z minimalno gesto izjavljanja. Vprašanje je, ali s tem pridemo do subjekta misli – sam Descartes je pretresal alternativne formulacije 'dvomim, motim se, lažem' itd., *ergo sum*, katerih minimalna forma je 'izjavljam, *ergo sum*'. Da bi ta subjekt lahko vzniknil, se mora zaupati označevalcu, čeprav nima svojega lastnega označevalca – navzoč je le kot subjekt izjavljanja, odsoten iz izjave, a vendar v njej vseskozi impliciran.

»Mimogrede naj vas opozorim, da se s tem, ko sem se izognil temu *mislim*, izogibam razpravljanju, ki izhaja iz tega, da za nas tega *mislim* vsakakor ni mogoče odtrgati od dejstva, da ga lahko formulira samo tako, da nam ga, implicitno, *pove* – kar pa [Descartes] pozablja.« (Lacan 1996, str. 37-8)

Kar ostane, je prazna točka kot kraj subjekta izjavljanja. Prav kolikor je prazna, je lahko tudi univerzalna, in nazadnje jo lahko vidimo prav kot tisto formo subjektivnosti, ki jo implicira znanost, zgolj formalno subjektivnost očiščeno sleherne vsebine in substance. Vsak znanstveni stavek mora odlikovati zmožnost, da ga je mogoče postaviti univerzalno, se pravi tako, da ga lahko privzame prazna forma subjektivnosti, ki jo zgošča cogito.

Seveda se takšen pogled že razhaja z Descartesom. Tako različni teoretiki kot Kant, Hegel, Husserl, Derrida in Lacan so se vsi strinjali, da je bila Descartesova 'zmota', če temu lahko tako rečemo, v tem, da je to točko cogita substancializiral in jo napravil za *res cogitans*, za mislečo reč. Sam cogito zaznamuje prav 'ne-kraj', vrzel, razpoko v verigi bivajočega; ne zamejuje nobene sfere bivajočega, ki bi jo bilo moč postaviti ob druge sfere, ni ga mogoče situirati kje v realnosti, a prav kot tak je lahko korelativen s celoto realnosti.⁴

4. Cf. npr.: »Toda s tem, ko *cogito* reducira na *res cogitans*, Descartes tako rekoč zaceli rano, ki jo je zadal v tkivu realnosti. Šele Kant docela artikulira ... nemožnost vmesitve subjekta v 'veliko verigo bivajočega', v Celoto univerzuma – v vsa tista dojetja univerzuma kot harmonične Celote, kjer ima vsak element svoje lastno mesto ... V nasprotju s tem je subjekt v najradikalnejšem smislu 'pahjen s tečajev'; konstitutivno mu manjka njegovo lastno mesto, in prav zato ga Lacan označi z matemom S, 'zaprečenim' S.« (Žižek 1993, str. 12) Isti uvid, proizveden sicer po drugačni poti, najdemo tudi pri Derridaju; npr.: »Kolikor sta dvom in kartezijanski Cogito *podarjena* s tem projektom enkratnega in nezaslišanega ekscesa – ekscesa v smeri nedoločenega, proti Niču in Neskončnemu, ekscesa, ki sega preko totalitete

Lacanovo izhodišče v tem branju cogita je torej uvid, da cogito v čisti in minimalni obliki implicira neimaginarnega subjekta kot praznino. Temu uvidu takoj sledi *tour de force*: povezava tega praznega mesta s tistim mankom, ki ga implicira logika Simbolnega in ki je bil proizveden po drugačnih poteh. Lacan je v petdesetih letih porabil precej časa za demonstracijo, da ta manko nujno sledi iz samega Saussurjevega algoritma označevalca in njegove logike. V minimalni obliki sledi iz temeljne lastnosti označevalca, da se ga nikoli ne da šteti za 'enega'; en označevalec je že zmeraj dvoje, vanj je treba všteti prazno mesto njegove odsotnosti. Diferencialnost – in to je sama saussurjevska definicija označevalca – je treba prignati do roba, kjer se označevalec v zadnji instanci razlikuje ne le od drugih označevalcev, temveč od samega sebe: nazadnje je prav razlika med sabo in praznim mestom svoje odsotnosti (za podrobno demonstracijo cf. Miller 1981). Čim vstopimo v območje Simbolnega, nimamo nikoli opravka s preprosto odsotnostjo ali nedolžnim mankom, in ta nevidna 'manjkajoča polovica', ki se inherentno drži označevalca, je za Lacana prav mesto, kamor je mogoče 'pripeti' subjekta (od tod tudi pojem 'šiva', *suture* itd.). Kasneje je Lacan (kot bomo videli) precej masivno uporabljal nekatere elementarne mehanizme teorije množic, da bi po drugi poti ponazoril in deduciral isti uvid: ti namreč v najbolj preprosti obliki terjajo (in formalizirajo) razliko med množico in elementom, ki ga ta vsebuje. Prazna množica je tako prav najenostavnejša ponazoritev mesta subjekta. Njeno praznost in njen docela formalni značaj je Lacan v svoji algebri zakoličil z oznako S , ki jo je treba brati kot *sujet barré*, prečrtani, zaprečeni subjekt – črta dobesedno preči njegov S , in ta oznaka meri na tisto, kar ostane od S , ko prečrtamo, izničimo vse njegove pozitivne kvalitete. Od njega ne ostane nič, a ta nič šteje.

Seveda bi takšen pogled težko veljal za kartezijanskega, saj Descartes, potem ko je proizvedel to izginjavajočo točko, ni dovolil, da bi izginila. Prav nasprotno, njegov glavni problem je bil, kako napredovati od tod naprej, in izkazalo se je, da je to točko mogoče vzdržati le tako, da se jo pripne na Drugega, tistega velikega Drugega, ki ga predstavlja Bog.

»Ko Descartes vpelje pojem gotovosti, ki naj bi vsa bila zgolj v *mislim* kogitacije ... – tedaj bi lahko rekli, da je njegova zmota v tem, da verjame,

tistega, kr se lahko misli, preko totalitete bivajočega in določenega smisla, totalitete faktične zgodovine – toliko vsako podvzetje, ki si prizadeva, da bi ta projekt reduciralo, zaprlo v neko določeno zgodovinsko strukturo, naj bo še tako obsagajoča, tvega, da bo zgrešilo bistveno, tvega, da bo izbrisalo sam *poudarek*.« (Derrida 1990, str. 43)

kako je s tem prišel do neke vednosti. V tem, da trdi, kako zdaj nekaj ve o tej gotovosti. V tem, da iz *mislim* ne naredi preproste točke medljenja. ... Polje teh vednosti je umestil na raven širšega subjekta, *subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve*, boga.« (Lacan 1996, str. 209-210)

Tako torej zaprečeni subjekt cogita potrebuje garancijo Drugega, če naj od tod sploh pride do kakšnega naslednjega koraka, do vznika kake vednosti – če naj se torej cogito ne izgubi v nemogočem ekscesu in 'norosti' (cf. Derrida 1990). Prav s to oporo v Drugem se subjekt lahko znebi svoje zaprečenosti. Ta teza se dotika slovite kontroverze o tem, ali je Descartes zakrivil *circulus in demonstrando*, blodni krog v svoji argumentaciji. Debata se je začela že z ugovori proti *Meditacijam* in Descartes se je v odgovorih moral braniti proti očitkom o *la faute qu'on appelle cercle* (cf. o tem nadrobno Kobe 1992). Ta diskusija ima dolgo zgodovino in tu se vanjo ne morem spuščati, za naše sedanje namene naj zadošča, da je po Lacanovem tedanjem mnenju Descartes res zakrivil to 'napako'.⁵

Implikacija tega branja je v tem, da eksistence cogita kot takega ni mogoče vzdržati, vsaj ne brez naslonitve na velikega Drugega, na figuro Boga, tega masivnega 'subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve'. Če je cogito res le izginevaloča točka subjekta izjavljanja, potem iz njega ne more slediti eksistenca: ne more privzeti *ergo sum*. Vsa njegova konsistenca je pripeta na označevalec – ni \$ brez označevalca –, a le kot praznina, ki se ga drži in ki se je same kot take ne da popisotiti. Da bi videli, kaj to pomeni in kaj to potegne za seboj, si moramo ogledati mehanizem alienacije, ki je nujni učinek govornice.

Alienacija je bila za Lacana vselej zvezana z idejo izsiljene izbire, čeprav so se termini te izbire in njene implikacije razlikovali v različnih obdobjih njegovega nauka. Subjekt je subjekt izbire, prav to ga dela za subjekt, a ta izbira je pravo nasprotje svobodne in avtonomne izbire, ki smo jo samodejno navajeni povezovati s pojmom subjekta. Lahko bi rekli, da že sam osnovni postopek psihoanalize, postopek prostih asociacij, spektakularno uprizarja prav ta paradoks: subjekt naj bi v analizi ne storil drugega kot to, da povsem svobodno in neovirano pove, karkoli mu pade na pamet, da torej avtonomno izbere, karkoli hoče; toda brž ko odpre usta, postane jasno, da je ujet. Vsaka

5. »Toda vmimo se k Descartesu in njegovemu *subjektu, za katerega se predpostavlja, da ve*. Kako se ga Descartes reši? No, saj veste, s svojim voluntarizmom, s tem, da da prvenstvo božji volji. To je gotovo eden najbolj nenavadnih miselnih obratov, kar jih je bilo v zgodovini duha ...« (Lacan 1996, str. 210)

svobodna izbira se v prostih asociacijah izkaže za izsiljeno izbiro, in prav v tem je prvi učinek analitičnega zdravljenja in vznik 'subjekta, ki se zanj predpostavlja, da ve'.

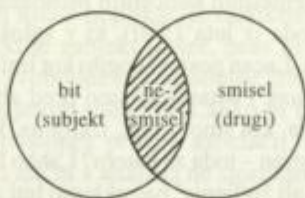
V jedru te izsiljene izbire je mehanizem, ki si ga je Lacan prizadeval zakoličiti z minimalnimi sredstvi: subjekt se lahko odloči le za eno izbiro, in še več, brž ko je izbral, se mora soočiti z izgubo. To ne pomeni preprosto tega, da z izbiro ene strani pač nujno izgubimo drugo, temveč da je tudi tista stran, ki jo je izbral, udarjena z izgubo – dobi jo lahko le okrnjeno, prikrajšano za njen del, tako da izbira naposled potegne za sabo dvojno izgubo. To je Lacan ponazoril s slovito situacijo določenega *vel*, ali-ali, izsiljene izbire, ki si ga je mogoče predočiti z nekoliko drastičnim primerom 'denar ali življenje', *la bourse ou la vie*. Dve strani te izbire nista simetrični: izberem lahko le to, da se oklenem življenja in tako izgubim denar, saj bi izbira denarja pomenila, da izgubim oboje, življenje in denar. Izbira je odločena vnaprej, ni svobodne izbire, izbrani element pa lahko dobim le kot okrnjen, *écorné* (življenje brez denarja), sicer bi izgubil tako eno kot drugo.

Tu pridemo do naslednjega velikega *tour de force* v Lacanovem branju cogita: na določen način ima cogito isto strukturo, razumemo ga lahko kot primer izbire 'denar ali življenje'. To je torej scena lacanovskega cogita: subjekt je v temačni stranski ulici postavljen pred zid, s pištolo uperjeno v glavo, in nedoločljivi glas zavpije v temi: 'Mišljenje ali bit!' Takoj lahko vidimo ironijo tega položaja: čim si vzamemo čas za premislek, je izbira že padla, že smo izgubili bit, ko smo začeli misliti. In če hočemo ohraniti bit, moramo nehati misliti.

V seminarju o štirih temeljnih konceptih psihoanalize (1964, slov. prevod 1996, druga izdaja prevoda iz leta 1980), ki v splošnem velja za Lacanovo 'standardno branje' cogita, Lacan postavi cogito kot izsiljeno izbiro med 'misliti' in 'biti', med *cogito* in *sum*. Postavljeni smo pred alternativo: *bodisi mislim bodisi sem*, in ker je izbira, kot smo videli, izsiljena, ker ni svobode izbire, se lahko odločimo le za eno stran – toda za katero? Lahko bi sklepali, da se moramo na podlagi modela 'denar ali življenje' pač okleniti biti za ceno izgube mišljenja, tako kot smo se bili tam primorani okleniti življenja, toda Lacan, nemara prese-netljivo, vidi položaj prav obratno: izbrati je treba misel, misel, ki ima smisel (tu nam slovenščina ponuja nadvse priročno besedno igro), toda okrnjeno za bit. – Nenavadno pa je, da bo Lacan nekaj let kasneje, kot bomo videli, zavzel prav nasprotno stališče, namreč da smo prisiljeni izbrati bit na račun misli (smisla), kar ga bo pripeljalo do precej drugačne analize cogita.

Če izberem *mislim*, izgubim bit, vtem ko se v celoti zaupam izmuzljivi logiki označevalca – kako naj namreč *mislim* drugače kot opirajoč se na bergle označevalca? To je izbira, ki jo konec koncev predlaga že Descartes, ko postavlja bit subjekta v odvisnost od mišljenja, kot nekaj, kar je mogoče iz mišljenja 'deducirati'. A v tej izsiljeni izbiri je Lacanova poanta v tem, da *sum* nikakor ne sledi, ko smo napravili prvi korak. Misel je odvisna od označevalca, to pa subjekt prestavlja v ono prazno točko izjavljanja, namesto da bi utemeljevalo njegovo bit. Na mestu domnevne gotovosti subjektove biti zazija praznina. *Ni isti subjekt ta, ki misli, in ta, ki je*. Ta, ki je, ni tisti, ki misli, še več, nemara sploh ni subjekt. Morda bi drugo alternativo naznačili takole: če bi izbral bit, bi se moral pretvoriti v objekt, tisti objekt, ki ga je Lacan zaznamoval kot objekt *a*, objekt, ki drži ključne biti, toda biti, nad katero ne moremo gospodovati in si je mojstriti. Izbira biti bi potegnila za seboj desubjektivacijo, opustiti bi bilo treba sam status subjekta. A tudi ne glede na to bi bil že z Descartesovega lastnega gledišča izbor biti prazen, subjekta bi potisnil nazaj v peripetije Imaginarnega, v zmedo, kjer bi se izgubil vsak up po utemeljitvi vednosti in konsistence, v črno luknjo biti izven racionalnosti, skratka, v ne-bit.

Kolikor je izbira biti nemogoča izbira, ki sovpaše z ne-bitijo subjekta, smo prisiljeni izbrati misel, kolikor ima smisel (a obstaja tudi misel, ki ga nima, in prav ta bo vzniknila v nezavednem). Smisel pa si je mogoče zagotoviti le tako, da se podvržemo označevalcem, to pa zapečati subjektovo usodo, saj lahko postane le tisto, kar 'en označevalec preprezenta vpričo drugega', tako da je subjekt lahko le priklenjen na označevalno verigo, na drsenje po njej.⁶ To je poanta sheme, ki jo najdemo na str. 197 slovenskega prevoda.



6. Eden najslavnejših citatov iz *Spisov* pravi sledeče: »Naša definicija označevalca (in druge ni) je: označevalec je tisto, kar reprezentira subjekt za drugega označevalca.« (Lacan 1994, str. 295) Cf. »Ko se označevalec proizvaja v polju Drugega, povzroči, da vznikne subjekt njegovega pomena. Toda kot označevalec deluje zgolj tako, da subjekt takoj reducira, da ni nič več kot označevalec, se pravi, da ga z istim gibom, s katerim ga priključuje, da začne delovati, da govori kot subjekt, že tudi okamni.« (Lacan 1996, str. 193)

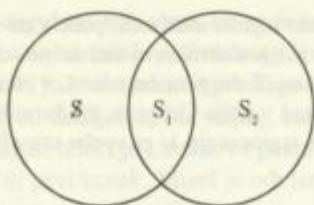
»Če izberemo bit, subjekt izgine, uide nam, pade v ne-smisel, – če izberemo smisel, smisel obstane zgolj kot okrnjen za tisti del ne-smisla, ki je v realizaciji subjekta ravno nezavedno. Z drugimi besedami, v sami naravi tega smisla, takšnega, kakršen vznikne v polju Drugega, je, da velik del njegovega polja zatemni izginevanje biti, izginevanje, ki ga vpelje sama funkcija označevalca.« (Lacan 1996, str. 197)

Obstaja temeljna izbira med bitjo in smislom, v kateri smo se prisiljeni odločiti za smisel, toda za smisel, ki je nujno okrnjen, odrezan od svojega dela, namreč od dela, ki ga predstavlja nesmisel. Prav to pa je kraj, kamor je mogoče vnesti nezavedno: mesto nezavednega je v tej shemi presek, izgubljeni presek biti in smisla, ki ga lahko reprezentira le nesmiselni označevalec na mestu vselej odtegnjenega izpadlega in nedostopnega označevalca. Delež biti, kot plat nemogoče izbire, pa je prazna množica in na to mesto izgube, izgube biti, je vmeščen subjekt. Subjektovo mesto je prazna množica nemogoče izbire – izsiljena izbira pa ni preprosto odsotnost izbire: izbira je ponujena in hkrati odtegnjena, toda ta prazna alternativa šteje, v njej je štet subjekt. Implikacijo lahko preberemo tudi takole: *ne moremo se izbrati kot subjekti*, subjekti lahko ostanemo le tako, da se držimo nečesa drugega, namreč pozitivnega elementa smisla, ki pa paradokso vselej potegne za seboj *aphanisis*, torej izginotje subjekta. Toda to nihanje med smislom in *aphanisis* je natanko tisto, kar konstituira subjekt, subjekt ni nič drugega kot to nihanje.

»Odtujitev v tem *vel ...* obsoja subjekt na to, da lahko nastopi zgolj v razcep-ljenosti, ki jo lahko, tako se mi vsaj dozdeva, zadostno artikuliram takole: če se subjekt na eni strani prikaže kot smisel, ki ga proizvede označevalec, se na drugi strani prikaže kot *aphanisis*.« (Lacan 1996, str. 196)

V to shemo torej Lacan vpiše subjekt na mesto praznega kraja biti, Drugega pa na mesto smisla. Smisel, ki ga izberemo, je vselej možen le skozi Drugega, samo skozi označevalce, ki so na razpolago v Drugem – denimo kot rezervoarju označevalcev. Da bi označevalec sploh lahko pomenil, mora pripadati Drugemu, sicer bi se znašli v slepi ulici idiolekta, 'privatne govornice'.

Morda je zadeve mogoče dodatno razjasniti, če tu uporabimo Lacanovo kasnejšo notacijo, kakršno je uvedel v naslednjih letih prav v prizadevanju po čim večji jasnosti in ekonomičnosti. (Morda nasploh težave v razumevanju Lacana izvirajo prav iz njegovih poskusov, da bi bil čim bolj enostaven in jasen.)



Nujno izberemo S_2 , označevalec smisla in vednosti, ki shematično zgošča verigo vseh ostalih označevalcev. Toda ta izbira se maščuje: odrezani smo od temeljnega označevalca, ki bi edini lahko pripel smisel na bit, na njegovem mestu pa vznikne S_1 , označevalec brez označenca, brezsmiselni označevalec, nerazumljivo sporočilo nezavednega – 'tu nisem jaz'.

Ločeno si lahko ogledamo levi in desni krog te sheme. Na levi strani imamo S/S_1 , in to dvojico lahko vzamemo kot minimalno in emblematsko interpretacijo gesla o cogitu kot subjektu nezavednega. S je subjekt, ki ga je mogoče pripisati tvorbam nezavednega, kraj freudovskega subjekta, subjekta brez prepoznanja.

»Ne pravim, da vpeljuje Freud subjekt v svet – subjekt, kakor se razlikuje od psihične funkcije, funkcije, ki je mit, zmedena meglenica –, zakaj uvede ga Descartes. Rekel pa bom, da se Freud obrača na subjekt, da bi mu rekel tole, to pa je novo – *Tu, v polju sanj, si pri sebi doma. Wo es war, soll Ich werden.*« (Lacan 1996, str. 45)⁷

Subjekt, S , tako spada k S_1 nezavednega, mogoče ga je misliti le skupaj z njim, toda to ga postavlja v povsem drugo luč od one, ki jo običajno opredeljuje masivni govor o novoveški subjektiviteti. Lacanovski subjekt ni tisti novoveški subjekt, o katerem filozofi tako radi govorijo, čeprav je videti, da se pojavlja na istem kraju. Kolikor je ujet v strukturo alienacije, ne more utemeljiti svoje biti v svoji misli. Potlačeni delež misli (nezavedno) ga nenehno preganja in dislocira, toda kot subjekt se ohranja le skozi to potlačitev, skozi nemožnost, da bi si integriral ta izgubljeni del, presek, kjer bi smisel in bit domnevno

7. Cf.: »Natančno analogno je Freud tod, kjer dvomi – zakaj navsezadnje so to *njegove* sanje in on je tisti, ki sprva dvomi – gotov, da je tam neka misel, ki je nezavedna, kar pomeni, da se razodeva kot odsotna. Prav na to mesto vabi ... tisti *mislím*, prek katerega se bo razodel subjekt. ... Prav tu se razodene disimetrija med Freudom in Descartesom. Ta disimetrija nikakor ni v začetnem postopku subjektive utemeljene gotovosti. Pač pa izhaja iz tega, da je v tem polju nezavednega subjekt pri sebi doma.« (Lacan 1996, str. 38)

sovpadala in mu dajala tla pod nogami. Toda čeprav ta subjekt ni moderni subjekt filozofske dokse, pa tudi ni nekaj enostavno drugega: vznikne skupaj s cogitom in znotraj njega kot njegova nevidna hrbtna stran. Večkrat se pojavlja občutek, da lacanovski subjekt še vedno ostaja ujet v meje cogita in ne predstavlja kakega radikalnega sestopa iz horizonta 'novoveške subjektivnosti' – toda prav v tem je nazadnje tudi poanta.⁸ *Lacanovski subjekt je 'strukturiran kot cogito'*, tako kot je nezavedno strukturirano kot govorica. Tisto, kar je bilo pri konceptu nezavednega sprva tako težko požreti, je bila prav njegova bližina 'normalnemu' mišljenju, bližina tisti govorici, ki nam je videti tako znana in domača, le da je v nezavednem tako rekoč neznatno zamaknjena – a to je dovolj za njeno potujitev. In isto velja za subjekt kot dislokacijo cogita.⁹

Na desni strani imamo krog z označevalno dvojico S_1/S_2 . Kolikor smo prisiljeni izbrati smisel, je treba za to plačati z izgubo nekega označevalca, ki nam ostane strukturno nedostopen. Prav na to je meril Freud s svojim pojmom *Urverdrängung*, prapotlačitve kot pogoja vseh ostalih potlačitev, in po drugi strani z *Vorstellungsrepräsentanz*, predstavnim zastopstvom, torej s predstavo, ki je po svoji naravi nadomestek za strukturno manjkajočo in nedostopno predstavo. Prapotlačeni delež je kraj, kjer bi pomen in bit sovpadla, prav to pa tvori utečeno predstavo cogita: (s)misel, ki neposredno 'vsebuje' bit in bit, ki je že neposredno (s)miselna, utemeljitev biti v smislu/misli. Za Lacana je to zgolj mitična točka sovpadanja in transparence, ki se skuša skozi dozdevek znebiti temeljne disparitete pomenjanja in biti. Izgubljeni delež se lahko pojavi le kot ne-smisel nezavednega, S_1 , ki mu seveda vselej lahko pripišemo cel niz S_2 in mu tako poskusimo dati smisel. Prav to je proces analitične interpretacije: prizadeva si zreducirati nesmisel nezavednih tvorb, in to tako, da jim dodaja vedno nove S_2 , v upanju, da jih bo tako osvetlila, osmislila in v limiti dosegla njihovo odpravo – da se bo raztolmačeno nezavedno razpustilo v samotransparenci subjekta, ki bi si tako lahko prisvojil svoje odtujeno in potlačeno drugo. Toda podaljševanje niza, četudi nadvse razsvetljujoče, vendarle ne prinese 'končne rešitve' – analiza lahko teče v neskončnost, a se vselej zadeva ob nemožnost, da bi našli poslednji

8. Cf. npr. Mikkel Borch-Jacobsen, *Lacan: The Absolute Master*, Stanford: Stanford University Press, 1991, in Sipos (1994).

9. Cf. »Tu je, mimogrede povedano, bistvena razpoka filozofskega idealizma, ki je sicer nevzdržen in ki ga tudi nikoli ni nihče radikalno zastopal. Ni subjekta, ne da bi nekje prišlo do *aphanisis* subjekta, in prav v tej odtujitvi, v tej temeljni razdelitvi, se vzpostavi dialektika subjekta.« (Lacan 1996, str. 206)

označevalec kot njeno zaporo. Zato je 'osmišljanje nesmisla' le prvi del interpretacije, preludij, ki mu mora slediti obratna pot:

»Posledica odtujitve je, da zadnje gonilo interpretacije nikakor ni v tem, da bi nam dala pomene poti, po kateri hodi psihično, ki je predmet naše obravnave. Ta domet interpretacije je zgolj predigra. Interpretacija ne meri toliko na smisel, kolikor na to, da bi reducirala označevalce na njihov ne-smisel, da bi lahko prišli do determinant celotnega vedénja subjekta.« (Lacan 1996, str. 197)

Namesto da bi iskali poslednji označevalec, ki bi kot njen končno najdeni zadnji člen zaustavil nenehno podaljševanje verige in tako podal izčrpno in dokončno interpretacijo, je treba v določeni točki priznati ireduktibilnost te strukture, nemožnost, da bi S_1 ujeli s S_2 . Prav to pa skuša zakoličiti shema alienacije.

V tem desnem krogu lahko tudi vidimo shematsko ponazoritev Lacanovega nenehnega vztrajanja, da je tudi Drugi zaprečen ali da v njem zija manko. Tisto, kar manjka Drugemu, je natanko S_1 , ki se nahaja v preseku, nedostopni označevalec, ki bi ga lahko kompletiral in ki ga lahko reprezentira le 'vmestek' za inherentno manjkajoči del (od tod mehanizem *Vorstellungsrepräsentanz*). Ta manjkajoči označevalec Lacan označuje z matemom $S(A)$, označevalcem zaprečenega Drugega, S_1 pa ni nič drugega kot pozitivacija te nepopravljive praznine.

Toda izsiljeni izbiri alienacije sledi še nujni drugi korak, ki ga Lacan imenuje separacija in ki z alienacijo tvori pojmovni par. V prvem koraku, kot smo videli, je bil presek vselej izgubljen, v drugem koraku pa se mora subjekt soočiti natanko s presekom.¹⁰ Toda kaj se nahaja v tem preseku? Videli smo, da v alienaciji subjekt sovпада z lastno *aphanisis*, Drugi pa vsebuje le označevalce, ki so kot fiksirani pomniki tega izginotja. V Drugem ni nobenega elementa, ki bi se sekal s subjektom, nobenega lastnega označevalca subjekta – razen manka kot takega. Drugi in subjekt se sekata le v manku. Manko v Drugem je za subjekta najprej navzoč v samih intervalih med označevalci, v intervalih govora, in prav ti razmiki, praznine, predstavljajo uganko. Drugega ni mogoče enostavno zvesti na označevalce, ki jih vsebuje, v presledkih med njimi se nenehno najavlja vprašanje:

10. Uporaba teorije množic ima svojo 'tehnično' plat. »Medtem ko prva doba te krožnosti temelji na pod-strukturi združene množice, pa druga doba temelji na pod-strukturi, ki jo imenujemo presek ali produkt. Umešča se ravno v tisti isti polmesec, kjer naletite na obliko vezi, roba.« (Lacan 1996, str. 199) Tu se je mogoče nasloniti na bolj precizno tehnično ozadje De Morganovih zakonov itd., toda Lacan te formalne postopke interpretira po svoje in uporablja le tiste aspekte, ki mu pridejo prav.

»Subjekt naleti v Drugem na neki manko, v samem pozivu, ki Drugega naredi skoz njegov diskurz za Drugega. V presledkih diskurza Drugega vznikne v otrokovem izkustvu nekaj, kar je mogoče v njem radikalno zakoličiti – *Govori mi to, toda kaj hoče?* V tem presledku, ki se zareže med označevalce, presledku, ki pripada sami strukturi označevalca, je to, kar sem v drugih registrih razvijanja svoje teorije imenoval metonimija. To je kraj, kjer se plazi, kjer polzi, kjer beži kot kaka podlasica to, čemur pravimo želja. Subjekt zaznava željo Drugega v tem, kar se ne ujema, v mankih diskurza Drugega ...« (Lacan 1996, str. 200)

Subjektov odgovor na nedoumljivo željo Drugega, ki vznikna v presledkih in belinah, je v tem, da ponudi svojo lastno bit kot objekt te želje, kar pa lahko stori le tako, da ponudi svojo nebit, svojo lastno izgubo.

»Da pa bi se subjekt rešil te ujetosti, ponudi ... v odgovor poprejšnji manko, svojo lastno izginitiv, ki jo tukaj umesti na točko manka, ki ga je zaznal v Drugem. Prvi objekt, ki ga ponudi tej starševski želji, katere objekt je neznan, je njegova lastna zguba – *Me hoče zgubiti?* Fantazma lastne smrti, lastne izginitive, je prvi objekt, ki je subjektu na razpolago, da ga založi v igri te dialektike ... (Ibid.)

V preseku tako sovpadata dva manka – a kaj lahko iz tega izhaja? Ali lahko dva manka proizvedeta kak 'pozitivni' rezultat? Da bi se soočil s tem mankom v Drugem, mora subjekt zastaviti svojo bit, a ne tiste biti, ki jo implicira cogito. Če je alienacija izključila izbor biti, ki bi sovpadel s tem, da bi subjekt privzel mesto objekta in izgubil subjektivnost, potem je videti, da mora na tej drugi stopnji subjekt privzeti natanko tisto, kar je bilo na prvi izključeno: postaviti se kot objekt želje Drugega, objekt, ki bi zapolnil njegov manko. Subjekt zastavi svojo bit tako, da ponudi svojo ne-bit, da bi tako odkril, ali je v njem samem objekt želje Drugega. Če je alienacija prisilila subjekt, da se je držal smisla in tako ohranjal subjektivnost, potem ga separacija sili v to, da opusti (s)misel, da bi tako ohranil Drugega kot svojo lastno oporo. Prav v točki, kjer v Drugem ni mogoče najti smisla ('govori mi to, toda kaj hoče?'), vznikneta manko in želja Drugega, prav to pa je opora subjektove lastne želje.¹¹ Želja subjekta se lahko opira le na točko, kjer Drugi ne nudi opore in kjer predstavlja uganko.

11. »Želja vznikne v presledku med tema označevalcema – želja, ki se nudi subjektu, da jo zakoliči v izkustvu diskurza Drugega, prvega Drugega, s katerim ima subjekt opraviti, v ponazoritev, recimo, da ge ob tej priložnosti za mater. Subjektova želja se vzpostavi, kolikor je želja njegove matere onstran ali tostran tega, kar mati pravi, kar zapoveduje, kar skoz njeno dejanje vznikne kot smisel, se pravi, želja se vzpostavi, kolikor je njena želja neznanka, vzpostavi se v tej točki manka.« (Lacan 1996, str. 204)

Tako je separacija najprej ločitev od smisla, od območja pomena, od označevalca nasploh, hkrati pa ločitev od subjektivnosti, kakršno je vzdrževala alienacija, saj terja, da se subjekt napravi za objekt – kar lahko stori le tako, da se loči od 'objekta v sebi'.¹² Želja D drugega postavlja vprašanje (kaj hoče Drugi?), na katerega subjekt odgovarja z drugim vprašanjem – ali imam tisto, kar hoče? Kaj je v meni takega, da bi lahko zadostilo njegovi želji? Tako je subjekt nazadnje postavljen v položaj, kjer mora ponuditi ne le tisto, kar ima, temveč v prvi vrsti tisto, česar nima – prav to pa je Lacanova definicija ljubezni: *donner ce qu'on n'a pas*, dati tisto, česar nimaš. Tisto, česar nima, pa je nazadnje prav njegova bit.

V alienaciji je bil nesmisel postavljen v presek med subjektom in Drugim, inkorporiran v S_1 . Separacija pa nas postavlja pred nesmisel v neki zagatnejši, radikalnejši in 'izvirnejši' podobi: kot nesmisel postavljen v sam interval, presledek, praznino med označevalci. Drugi korak tako prinaša nekaj, kar nemara 'logično predhodi' prvemu: kaj je namreč S_1 drugega kot prav 'pozitivacija' tiste praznine, ki se drži same narave označevalca? 'Inkorporiranega' nesmisla se je bilo mogoče lotiti z interpretacijo, z neskončno nalogo podeljevanja smisla preko dodajanja novih in novih označevalcev. Manko pa je mogoče 'interpretirati' le tako, da (se) subjekt ponudi (kot) objekt, nemogoča naloga pa je zdaj v tem, kako priskrbeti objekt, ki bi lahko bil po meri manka in tako po meri želje D drugega. Ali drugače rečeno: manko je v zadnji instanci mogoče 'pozitivirati' na dva načina – v območju 'mislim' z označevalcem (ki pa ne more biti drugega kot paradoksní označevalec brez označenca, S_1), v območju 'sem' pa z objektom (ki pa ne more biti drugega kot izmakljivi objekt *a*). Lacanovski subjekt cogita pa je tako mogoče videti kot rezultat *dvojne spodletelosti*: spodletelosti misli, ki je nazadnje zvezana z 'nesmiselnimi' tvorbami nezavednega, in spodletelosti biti, do katere se subjekt ne more dokopati in je obvladovati.

Lacanova kratka omemba metonimije nam lahko da še dodaten ključ: opozicijo med alienacijo in separacijo je mogoče brati tudi kot nadaljnjo razdelavo temeljne razlike med metaforo in metonimijo v njegovi poprejšnji teoriji (cf. zlasti spis »Instanca črke v nezavednem«, Lacan 1994, str. 141-175). Analiza metafore je bila osredinjena predvsem na elizijo, izpust, 'izpah' označevalca ('en označevalec namesto drugega'), ki je status subjekta notranje navezovala za metaforičnost ('metafora subjekta', kot se je glasilo Lacanovo geslo) – prav

12. »S funkcijo *objet a* se subjekt loči, ni več navezan na nihanje biti, v smislu, ki je samo jedro odtujitve.« (Lacan 1996, str. 240)

ta mehanizem pa je zdaj formalizirala alienacija. Metonimija, ki evocira 'neizrekljivo' in napotuje na neskončno drsenje po označevalni verigi od enega označevalca k drugemu (kot 'podlasica' iz otroške igre), pa v tej dvojici ustreza mehanizmu separacije – in tisto, kar v igri drsi iz rok v roke, je prav objekt ('podlasica'). Tako lahko alienacija in separacija ponudita novo formalizirano verzijo Lacanove teze, da na 'metafori subjekta' sloni 'metonimija želje'.



Prekrivanje dveh mankov torej vendarle nekaj proizvede: status objekta želje, ki nastopi prav tam, kjer sovpadeta oba manka, manko subjekta in manko v Drugem. Na obeh straneh je vpleten objekt: 'objekt v subjektu', ki ga ta skuša ponuditi, da bi zapolnil manko v Drugem in zadostil njegovi želji; in na drugi strani 'objekt v Drugem', njegov domnevni presežek, vir njegovega nedoumljivega užitka, skriti ključ do užitka Drugega, do katerega bi se subjekt rad dokopal.¹³ Konec koncev je tisto, kar Drugega dela za Drugega, prav njegov užitek, objekt, ki se naznanja v njegovem manku, objekt, ki je heterogen v razmerju do pomena, nezvedljiv na označevalce, in prav ta objekt postavlja željo pred radikalni problem. Drugemu zdaj ne manjka le označevalec (S(A)), temveč tudi objekt. Presežek tvori par z mankom (s prekrivanjem dveh mankov), in po tej poti lahko subjekt, ki je v alienaciji izgubil svojo bit, vendarle pride do nje v separaciji – skozi izmikajoči se presežni objekt, ki ga ne more nikoli posedovati.¹⁴

13. Ti dve plati se kažeta tudi v procesu transferja: 'subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve' deluje na ravni alienacije, domneve, da Drugi poseduje označevalec, ki bo podelil smisel, medtem ko drugo pobočje transferja, njegova 'druga faza', ki vključuje transferno ljubezen, temelji na domnevi o skrivnem objektu, *agalma*, ki da ga ima drugi, in v razmerju do tega objekta je subjekt pripravljen ponuditi vse, vključno s tistim, česar nima, kar je lacanovska definicija ljubezni. Tu ne gre več za označevalec in pomen, temveč za bit.

14. »En manko prikrije drugega. Odtlej pa dialektika objektov želje, dialektika, ki se v njej želja subjekta sklene z željo Drugega – že dolgo časa vam pravim, da je to dvoje isto –, poteka tako, da želja nikoli ne dobi neposrednega odgovora. Manku, ki ga izzove doba, ki sledi, se odgovori z mankom, ki ga je porodila poprejšnja doba.« (Lacan 1996, str. 200)

Nemara je vrhunec ironije v tem, da v separaciji kot drugem koraku bit zares sledi iz cogita alienacije, toda ne taka bit, ki bi vzradostila Descartesa ali ki bi ponudila kako utemeljitveno gotovost.

To branje cogita, ki običajno velja za Lacanovo 'standardno' analizo, lahko najdemo v Lacanovem najslavnejšem seminarju (iz leta 1964), ki je bil tudi njegov prvi objavljeni seminar (leta 1973). A obstaja še drugačno branje, ki po svoje nadaljuje to na kratko predstavljeno analizo, ki pa ji obenem dodaja nekaj nepričakovanih obratov. To drugo branje je Lacan podal leta 1966/67, v seminarju z naslovom *Logika fantazme*, ki doslej še ni bil objavljen, tako da je temu drugemu pristopu le redko veljala pozornost, ki si jo zasluži. Potisnjen je v nekoliko obskurno območje neavtoriziranih kopij, ki skrivaj cirkulirajo in ki so lahko precej nezanesljive, izpod Lacanovega peresa pa imamo na razpolago le precej kratko in kriptično poročilo o tem seminarju (Lacan 1984, povzetek seminarja za *Letno poročilo École pratique des hautes études*, akademske institucije, ki je tedaj nudila formalni okvir za njegove seminarje).

Videti je, da to drugo branje v razmerju do prvega v veliko ozirih postavi stvari na glavo.¹⁵ Problemu se tu približa z drugega zornega kota, s stališča logike fantazme, fantazma pa je v Lacanovi teoriji nekaj, kar subjekt ravno sooča z bitjo – z bitjo, ki je heterogena glede na označevalce in njihovo igro, njihovo diferencialnost itd., in ki je po drugi strani nezvedljiva na objektivnost, na (imaginarni) protipol zavesti, na bit, ki jo je mogoče izkusiti, prijeti in z njo rokovati ali ki bi lahko bila predmet znanstvene raziskave. Lacan, ki si je spet prizadeval do kraja poenostaviti stvari, je predlagal elementarno formulo fantazme – $S \hat{\diamond} a$ –, formulo, ki subjekt sooča z bitjo, s koščkom realnega, ki si ga skuša udomačiti v fantazmi («za subjekt ni nobenega drugega pristopa do realnega razen preko fantazme» (Lacan 1984, str. 16)). V fantazmi gre torej za določeno 'izbiro biti', ki zakoliči subjektovo uživanje. Če je verigo označevalcev vselej mogoče podaljšati, brez poslednjega označevalca, ki bi jo lahko ustavil in utemeljil, potem je objekt, za katerega gre v fantazmi, nekaj, kar ustavi neskončno drsenje – a le za ceno tega, da ni označevalec. Subjektu ponuja 'dopolnilo biti', *le complément d'être*, a težava je v tem, da se oba dela, manko in bit, nikoli ne skladata in ne tvorita celote. In kolikor je objekt nekaj neznačevalnega, iz tega sledi tudi konsekvence, da ne podleže interpretaciji.

15. Interpretacija, ki sledi, je v veliki meri zadolžena kurzu Jacquesa-Alaina Millerja, predvsem njegovemu seminarju z naslovom *1, 2, 3, 4* iz leta 1984/85.

Medtem ko interpretacija tvorb nezavednega lahko teče v neskončnost, pa se fantazme ne da interpretirati, kot se glasi Lacanovo znano geslo (*«On n'interprète pas le fantasme»*). Fantazma zaustavi interpretacijo, neskončna podaljšljivost tu trči na objekt kot svojo neprekoračljivo mejo.

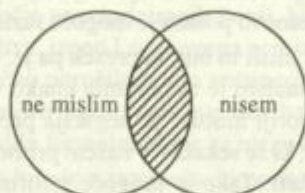
Pretes fantazme terja vnovično branje cogita. V zgornjem branju je Lacan uporabil shemo preseka dveh krogov kot elementarni in splošno razumljivi postopek vzet iz teorije množic. A če je to sprva storil precej 'nedolžno', pa je ta mehanizem štiri leta kasneje zadobil precej bolj natančen in tehničen pomen. Videti je, da je Lacan medtem posvetil precej časa študiju teorije množic in nekaterih drugih matematičnih postopkov (Kleinova skupina itd.). Tu se bom izognil tehnični plati njegove izpeljave, ki zahteva precej boljše poznavanje matematike, kot ga premorem sam. Lacanovo poanto je mogoče razumeti neodvisno od tega.

Cogito meri na presek misli in biti, ta presek pa je, kot smo videli, nedosegljiv – ta točka prejšnje analize je tu ohranila enako veljavo. V skladu z De Morganovimi zakoni v teoriji množic je negacija preseka enaka konjunkciji preostankov obeh množic, ki se sekata – v našem primeru torej konjunkciji biti brez misli in misli brez biti. Tako je mogoče reformulirati alternativo med 'mislim' in 'sem' v alternativo med 'ne mislim' in 'nisem' – *ou je ne pense pas ou je ne suis pas*, bodisi ne mislim bodisi nisem (Lacan 1984, str. 13). Kjer sem, tam ne mislim, in kjer mislim, tam nisem.

Naša hipotetična situacija cogita kot izbire pred naperjeno pištolo dobi zdaj nov zaplet. Če sem kot subjekt prej moral izbrati (s)misel, pa moram zdaj izbrati bit, toda bit brez misli. Le za to ceno lahko zdaj privzamem cogito, medtem ko drugi pol alternative, izbor misli brez biti, pripada nezavednemu. Kakšni so razlogi za to izsiljeno izbiro in kaj izgubim v tej novi konstelaciji? Lahko bi rekli, da je Lacanov razmislek tu še bolj elementaren kot pri prejšnjem branju in že takoj na začetku lahko vidimo, da rezultat ne bo cogito kot subjekt nezavednega, temveč prav nasprotno, *cogito kot nasprotje nezavednega*.

Poglejmo najprej drugi del alternative, misel brez biti. Videti je, da Lacan tu v nekoliko premeščenem kontekstu nadaljuje premislek alienacije. V misli brez biti lahko vidimo dobro definicijo nezavednega kot kraja, kjer se odvija mišljenje, toda mišljenje brez jaza in v katerem ni nikoli mogoče potegniti implikacije 'torej sem'. Gre za misel, ki je ni mogoče izbrati, nikoli se ne morem odločiti za nezavedno, ki se vselej pojavi kot vsiljivec, ki izbere mene. In gre za misel, ki ji manjka smisel – v prejšnjem branju sta smisel in nesmisel tvorila del istega kroga, zdaj pa se je nesmisel iz preseka preselil v okrnjeni krog nemogoče izbire. Gre tudi za misel brez jaza in prvo vprašanje, ki ga mora

razrešiti analiza cogita, je v tem: pod kakšnimi pogoji lahko sploh privzamem jaz? Če naj privzamem jaz, ne morem izbrati misli, ki spada v nezavedno, tako da sem kot jaz prisiljen izbrati biti in se odpovedati misli. Temeljna izbira subjekta je tako izbira biti brez misli. *Je ne pense pas, je suis* – ne mislim, sem – to je nova verzija cogita. Še več, ne mislim, da bi bil – *je ne pense pas pour être*. Da bi lahko bil, moram izključiti neko vednost, o kateri nočem ničesar vedeti. Izključena misel vznikne v nezavednem, tako da cogito kot izbor biti sovpade z izključitvijo misli kot nezavedne, nezavednega kot misli. Če poprej nisem mogel izbrati biti – ta izbira bi sovpadla z ne-bitjo – pa je zdaj videti, da sploh ne moremo drugače, kot da izberem bit, a za ceno nekega 'ne mislim'.



Izbira biti je izbira subjekta brez nezavednega, torej izbira zavesti, izbira 'normalne', navidez 'naravne' forme subjektivnosti. Prav ta izbira zdaj tvori temeljno alienacijo subjekta. »[V] 'ne mislim' si [subjekt] umišlja, da je gospodar svoje biti, t. j. da ni bitje govorice.« (Lacan 1984, str. 14) Ta izbira si prizadeva, da bi subjekt gospodaril nad lastno bitjo, in tako zavrže, ali utaji, tisti delež, po katerem je subjekt učinek govorice in odvisen od označevalca. (Lacan ima zelo rad neprevedljivo francosko besedno igro, homonimijo med *maitre* in *m'être*, gospodarjem in 'samo-bitjo'.) Kolikor pa ta izbira potegne za seboj neko temeljno utajo, lahko iz nje sledi le 'lažna bit', *un faux être*, ponarejena bit, ki je opora zavesti. Če subjekt nujno izbere bit in se izogne misli, pa je bit, ki jo izbere, nujno različna od biti objekta; bit izbere tako, da bi sam ne postal objekt. Brezno desubjektivacije, pretvorbe v objekt, je v prejšnjem branju preprečevalo izbiro biti, zdaj pa ista shema služi drugačnemu uvidu: zavest mora izbrati bit, toda le kot 'pol-bit', napačno bit, kolikor naj se izogne breznu objekta. Prav ta napačna, lažna bit daje oporo jazu in tako omogoča mehanizem imaginarnega, ponuja teren za vse peripetije zrcala. Jaz v gesti prepoznavanja privzame lažno bit, ki jo spremlja korolarij 'ne mislim'. Tako nastane tvorba jaza, ki ga Lacan zdaj imenuje '*moi-je*' in ki je osnovana na izvrženju misli, a prav v tem se subjekt sam izkusi kot subjekt misli v običajnem pomenu besede.

Splošno sprejeti pojem mišljenja tako sloni na tihi, zamolčani izbiri, zavrženju misli, ki je predstavljena v nezavedno.

Tu je zdaj ključ do drugega branja cogita: cogito bi bilo treba prebrati kot *sum, ergo cogito*, kot izbiri biti, ki naj utemelji mišljenje, ta gesta pa mišljenju odvzame digniteto. Lahko bi rekli, da je prisilna izbira *sum, ergo cogito* nevidna resnica kartezijanske geste.

Mišljenje, vredno svojega imena, vznikne le na strani druge alternative, misli brez biti, a to je nekaj, česar se ne da izbrati. Freud je nenehno vztrajal pri tem, da 'nezavedno misli' in Lacan je šel še dlje: *edino nezavedno misli*, s pravo digniteto mišljenja, ki vselej preseneti s svojo novostjo. V prejšnjem branju je nujna izbira misli šla z roko v roki z izbiri smisla, za kar je bilo treba plačati ceno s povratkom nesmisla v nezavednem; zdaj sta postavljena v opozicijo: prava misel je ločena od smisla, zoperstavljena razumevanju,¹⁶ misel brez jaza, čeprav ne brez subjekta. Je misel brez biti in substance, medtem ko je iz polovične biti *moi-je* mogoče napraviti substanco – prav to bo storil Descartes s svojo *res cogitans*, mislečo stvarjo.

Videti je, da alienacija zdaj pomeni prav nasprotno kot pri prejšnjem branju: prej je pomenila, da se mora subjekt nujno zaupati označevalcu, da bi sploh lahko bil subjekt, alienacija je bila alienacija v označevalcu, sinonim za vstop v govorico in njeno označevalno logiko. Zdaj pa alienacija nastopa natanko kot zavrnitev te logike, kot izbira biti proti učinkom označevalca, kot zavrnitev označevalca. Če se je bilo poprej treba zaupati Drugemu, je zdaj osnovna gesta zavrnitev Drugega. Ne moremo se izbrati kot subjekti, a druga stran alternative je, da se moramo izbrati kot jaz z lažno bitjo brez misli. Vendar obstaja osnovni postulat psihoanalize, tako rekoč njen aksiom, ki jo sploh omogoča: da je 'subjekta' lažne biti mogoče napraviti dovezetnega za učinke označevalca; da je tista stran, ki smo jo bili prisiljeni izbrati, odprta učinkom druge strani, ki smo jo skušali zavreči; da je lažna bit lahko izpostavljena (nezavedni) misli. Črto, ki povezuje oboje, lahko razumemo kot linijo transferja:

»Psihoanaliza postulira, da je nezavedno, kjer ima 'nisem' subjekta svojo substanco, mogoče invocirati iz 'ne mislim', kjer si [subjekt] umišlja, da je gospodar svoje biti, t. j. da ni bitje govornice.« (Lacan 1984, str. 14)

16. Cf. slovito reklo iz Adornovega dela *Minima moralia*: »Resnične so samo misli, ki se ne razumejo.«

Transfer je »diagonala, ki povezuje obe skrajnosti« (*ibid.*) in tako omogoča, da je 'subjekt' alienacije izpostavljen učinkom resnice (nezavednega). Psihoanaliza je v zadnji instanci prav ta vezna črta. V hipotetični izhodiščni situaciji sta bila navzoča dva vektorja: vektor alienacije (biti brez misli) in vektor, ki ga Lacan preprosto imenuje 'resnica' in ki kaže proti nezavednemu. Tako je transfer, ki povezuje oba ekstrema, vzvod, ki odpira alieniranega 'subjekta' prisilne izbire za učinke resnice izključene izbire.¹⁷

To shematsko prezentacijo izbire med 'ne mislim' in 'nisem', izbire med dvema krogoma, ki sta okrnjena za presek, je Lacan uvedel tudi z nekim dodatnim namenom. Gre za velik problem, na katerega je opozarjala že vrsta avtorjev vse od Freudovega odkritja psihoanalize in ki ga je sam Freud skušal razrešiti na različne načine. Lahko bi rekli, da odkritje psihoanalize vsebuje dva različna koraka, za katera ni lahko videti, kako spadata skupaj.

Po eni strani je Freud začel z analizami sanj, spodrsrljajev in vicev, ki so predstavljali snov njegovih treh velikih knjig objavljenih med 1900 in 1905. Vse tri so se ukvarjale s tvorbami nezavednega, ki jih je mogoče spraviti pod rubriko 'nezavedno, strukturirano kot govornica'. Lacanov veliki *tour de force* je bil v tem, da je v teh Freudovih analizah razbral mehanizme, ki so izhajali iz saussurjanske lingvistike (pretežno v Jakobsonovi osvetljavi), mehanizme označevalca, kjer je bilo moč npr. Freudova temeljna pojma zgotovitve in premestitve (*Verdichtung* in *Verschiebung*) brati kot paradigmatična primera velike ločnice med metaforo in metonimijo itd. 'Substanca' nezavednega, kakršno imamo tu pred sabo, se razodeva v igri označevalcev.

Po drugi strani pa je leta 1905 Freud objavil *Tri razprave o seksualnosti*, kjer je scena videti povsem drugačna. Tu nastopajo npr. problemi stadijev v razvoju libida, objekta, okoli katerega se ti stadiji vrtijo, parcialnih objektov, kakršni so npr. prsi in izločki, izgubljenega objekta, na katerega merijo nagoni, odkloni nagonov glede na njihov cilj oz. objekt itd. In tu presenetljivo ne najdemo nobenih iger označevalcev, nobenih bleščečih jezikovnih čarovnij. Če nezavedno govori (in Lacan se ni nikoli utrudil ponavljati, da v nezavednem 'ono govori', *ça parle*), tedaj je videti, da nagoni molčijo ('molčijo nagonov',

17. To ne pomeni, da bi se morali ovesti nezavednega kot svoje resnice, temveč prav nasprotno: »... 'ne mislim', kot korelativen onemu, je povezan z 'nisem', kot korelatom nezavednega, toda tako, da se v svojem prekrivanju vzajemno prikrijeta. Na kraj 'nisem' bo prišlo ono in mu tako dalo pozitivno formo 'jaz sem ono', ki je čisti imperativ, natanko imperativ, ki ga je Freud formuliral v *Wo es war, soll Ich werden.*« (Lacan 1966/67, 11. januar 1967)

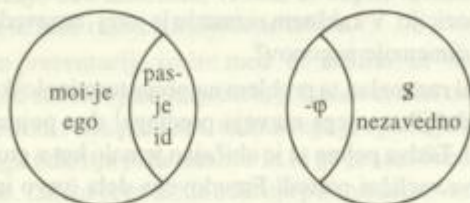
pravi pogosto Lacan, ponavljajoč Freuda, temu pa ustreza ne več *ça parle*, temveč neki *ça jouit*, 'ono uživa'). In če je bila igra označevalcev odlikovani oder mehanizmov želje (Freudova temeljna teza v analizi sanj je bila prav v tem, da so sanje izpolnitev želje, *Wunscherfüllung*), potem je scena nagonov precej drugačna. V *Štirih temeljnih konceptih psihoanalize* lahko vidimo, da sta dva od teh konceptov prav nezavedno in nagon, ki tvorita svojevrstno paradigmatško opozicijo. V kakšnem razmerju je torej 'nezavedno, strukturirano kot govorica' do dimenzije nagonov?

Lacan je skušal razvozlati ta problem najprej s terminološko ločnico. Freud je v različnih obdobjih svojega razvoja predlagal dva pojma, nezavedno in Ono (*Id, Es, le ça*). Ta dva pojma se je običajno jemalo kot v grobem sinonimna, razporejena na dve različni periodi Freudovega dela (prvo in drugo topiko), kjer naj bi druga terminologija (*Id-Ego-Superego*) preseгла in nadomestila prvo (nezavedno-predzavestno-zavest). Lacanova poanta pa je v tem, da ju je nemara treba brati skupaj, tako da se ne razporejata le po različnih časovnih obdobjih Freudovega razvoja, temveč merita na dve različni ravni. 'Nezavedno' bi tako pokrivalo prvi korak, ki se izteka v 'nezavedno, strukturirano kot govorico', medtem ko bi Ono zdaj pripadalo drugemu koraku, namreč dimenziji nagonov. Gre za dve različni logiki, ki se na določene načine sekata in prekrivata, ki pa ju je treba analizirati ločeno.¹⁸ Vprašanje je, do kakšne mere bi lahko mehanizma alienacije in separacije v prvi analizi cogita videli tudi kot ponazoritev teh dveh različnih logik, heterogenih sferi subjekta nezavednega, \$, in užitka, četudi se je analiza alienacije in separacije vsekoli sukala na terenu želje. Lacan se je sicer v seminarju o štirih temeljnih konceptih temeljito loteval razsežnosti nagona (konec koncev enega od teh štirih konceptov), vendar ni prišel do zadovoljive rešitve – in nemara je bila prav tu tista čer, ki je terjala novo elaboracijo iste sheme.

Kako naj ti dve logiki umestimo na novo shemo, ki je bila med drugim skonstruirana z namenom, kot pravi Lacan, »da bi razklenili spoj onega in nezavednega« (*ibid.*, str. 14)? Logika nagonov, onega, vselej napotuje na vprašanje biti povezano z dimenzijo 'ne-mišljenja' – nezavedno misli, nagoni pa ne. Ono je tedaj treba postaviti na stran 'ne mislim, sem', in Lacan je predlagal

18. Tu je vsekakor treba vsaj v opombi omeniti, da sloviti graf želje (Lacan 1994, str. 293) postavlja ti dve dimenziji na dve vzporedni nadstropji, tako da lahko ta graf beremo kot poskus, kako ju razločiti in misliti skupaj. Prav v tej razločitvi in navezavi se skriva konstrukcijski princip grafa.

elegantno rešitev, da jih je treba umestiti prav na tisti kraj preseka, za katerega je bila okrnjena izbira biti. Kočljivi položaj jaza je predstavljala izbira biti, ki bi se ognila objektu, tako da je bit, ki jo jaz dobi, sama okrnjena, odrezana od svojega bistvenega dela. In če je delež lažne biti pokrival *moi-je*, potem je dopolnjujoči preostanek, izpadli presek, mogoče imenovati *pas-je*, ne-jaz.



»'Ne mislim', ki tukaj utemeljuje subjekt v izbiri, ki je zanj manj slaba [*moins pire*], je okrnjen za 'sem' [*écorné du 'suis'*] preseka, ki ga je zanikala njegova formula. Ne-jaz, ki ga je mogoče tu predpostaviti, čeprav ni, ni brez biti. [*Le pas-je qui s'y suppose, n'est, d'être pas, pas sans être.*] Dobro ga označuje ono [ça] ...« (Lacan 1984, str. 14)

Od jaza je odrezan določen delež, ki pa tvori njegovo jedro, kraj, kjer je jaz nujno utemeljen v nagonih (konec koncev je Freud govoril natanko o *Ichtriebe*, nagonih jaza, kakor tudi o nezavednem jedru jaza).¹⁹ Tako lahko obe entiteti, ki ju emblematično povezuje naslov slovitega Freudovega spisa »Jaz in ono«, najdeta svoji mesti kot dela istega kroga. Ono je sicer vmeščeno na stran izbire biti, a vendar kot del, ki mu biti ni mogoče enostavno pripisati, nikakor ne v pomenu, ki ga pokriva 'lažna bit', a kljub temu ni brez biti, kot pravi Lacan. Gre za paradoksnost bit, ki se zajeda v 'lažno bit' in jo spodjeda in nenehno kaže na objekt, ki ga lažna bit ne more pokriti. Je tisti del, ki se ga ne da subjektivirati, del biti, ki ga ne more privzeti noben jaz, a ki se nenehno vrača na isto mesto.

Lacan nadaljuje prejšnji citat takole:

19. Cf. npr.: »Tudi v Jazu je gotovo marsikaj nezavednega, in prav to je tisto, kar smemo imenovati jedro Jaza; samo skromen del tega pokrijemo z izrazom *predzavestno*.« (Freud 1987, str. 256) »V samem Jazu smo našli nekaj, kar je tudi nezavedno, kar se obnaša prav tako kot potlačeno, se pravi, proizvaja močne učinke, ne da bi samo postalo zavestno, in kar za svoje ozavedenje zahteva posebno delo. ... Tudi del Jaza – in to prekleto važen del – je lahko nezaveden, je zagotovo nezaveden.« (Freud 1987, str. 315)

»Dobro ga označuje ono, z indeksom, ki preko slovnice kaže na subjekt. Ono [ça] je indeks, ki ga nosi *ne*, vozal [noeud], ki drsi vzdolž stavka in zagotavlja njegovo neizrekljivo metonimijo.« (Ibid.)

Nemara je presenetljivo, da je v nagone vpletena slovnica, gramatika. Lahko bi rekli: če ima označevalec logiko, imajo nagoni gramatiko. 'Ono' – v upodobitvi nemškega *es*, francoskega *ça* in angleškega *it* – zaznamuje gramatikalni subjekt, brezosebni subjekt, ki ga načeloma ne more privzeti noben jaz. Je *pas-je*, ne-jaz, v nasprotju z *moi-je*. Nagoni zadevajo gramatikalno strukturo – v opoziciji do jaza. To nemara ni presenetljivo, če se spomnimo nekaterih Freudovih primerov. Pomislimo, na primer, na Freudovo vzorno dedukcijo različnih oblik paranoje iz gramatikalnih pretvorb enega samega stavka (»Jaz (moški) ljubim njega (moškega)«, Freud 1995, str. 55-6), kjer se razgrne paleta malone chomskyjanskih sintaktičnih struktur. Ali vzemimo nekatere 'usode nagonov' v slovitem metapsihološkem spisu (»Nagoni in njihove usode«, Freud 1987, str. 71-100), kjer lahko npr. vidimo, kako se nagoni ravna po modelu gramatikalne pretvorbe iz aktiva v pasiv.²⁰ Nagoni nemara molčijo, a so kljub temu obdarjeni z gramatiko, ali nemara točneje, s sintakso. Ne govorijo, a zato še niso izven govorice.²¹ Merijo na tisto, in vrtijo se okoli tistega, česar ni mogoče izreči v metonimiji označevalcev, na tisto, kar drsi v intervalih med njimi – prav tistimi intervali, s katerimi se je morala spopadati separacija, kar je separacijo postavljalo na skupno raven z metonimijo. V tem pogledu torej gramatika, kot nekaj drugega od označevalne logike, implicira objekt, okoli katerega se sučejo nagoni. Gramatika nagonov tako krni jaz in njegovo lažno bit, vtem ko tvori njuno prikrito jedro.

Na drugi strani, na strani misli brez biti, imamo prav tako opravljanje s kraitvijo, ki se zajeda v krog nezavednega. Sem je Lacan vmestil kastracijo (v njegovi algebri označeno s simbolom $-φ$). Igra označevalcev, ki je teren nezavedne misli, je organizirana okoli temeljnega manka, manka temelja, ki bi lahko zasnoval pomen v sami biti (in ki za subjekt hkrati pomeni umanjkanje užitka).

20. »Glede odnosa med pulzijo in aktivnostjo-pasivnostjo pa mislim, da sem bil zadosti razumljiv, – rekel sem, da je na ravni pulzije to nasprotje izključno gramatikalno.« (Lacan 1996, str. 184)

21. »Ko pravim struktura, logična struktura, morate to razumeti kot gramatikalna struktura. To ni nič drugega kot podlaga za tisto, za kar gre pri pulziji ... gramatikalna montaža, katere obrati, kompleksne pretvorbe, so uravnavane z uporabo različnih preobratov, *Verkehrung*, izbranih in delnih negacij, in ni drugega načina za delovanje relacije jaza, kot biti-v-svetu, razen tega, da gre skozi to strukturo, ki je bistvo onega.« (Lacan 1966/67, 11. januar 1967)

Nezavedno lahko vznikne samo, kolikor bistveni delež umanjka. Oba odrezana dela, ki bi skupaj tvorila presek, nazadnje spadata skupaj, prekrivata se in tvorita par – na kraj manka, ki ga zaznamuje kastracija, je mogoče umestiti objekt, na katerega merijo nagoni in okoli katerega se vrtijo. Tako v zadnji instanci v sami srži subjektivnosti naletimo na prekrivanje kastracije, $-\emptyset$, in objekta, a , koščka biti, ki stopi na mesto inherentnega manka in ki ni nič drugega kot izmikajoče se ogrinjalo praznine. Tej biti ne moremo gospodovati, vendar nam ponuja edini košček užitka, ki je dostopen govorečemu bitju.

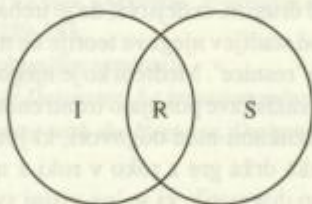
Vidimo lahko, da to drugo branje v sebi po svoje zgošča shemi alienacije in separacije v eno samo shemo. Nezavedno, ki je prej nastopilo v preseku alienacije, je zdaj umeščeno v enega od obeh okrnjenih krogov, tistega, ki reprezentira nemožno izbiro. Kot tako sovпада z nemožnostjo, da bi izbrali subjekt, S , in obenem s krajem Drugega. Tri entitete alienacije zdaj lahko najdemo v istem krogu na desni. Njegov okrnjeni del zdaj reprezentira kastracija, temeljna izguba, ki zgošča tako (pra)potlačitev temeljnega označevalca kot izgubo objekta, odtegnitev užitka. Drugi krog, v katerem najdemo 'jaz in ono', kaže, da je tisto, kar Lacan zdaj imenuje alienacija, bližje temu, kar je poprej imenoval separacija. To lahko vidimo že po primatu, ki zdaj velja izbiri biti. Toda bit, ki jo subjekt izbere zdaj, ni rezultat subjektove zapletenosti z Drugim, prav nasprotno, izhaja iz zavrnitve Drugega.

»Toda smisel Descartesovega cogita je v tem, da to razmerje med mislijo in bitju [v aristotelski tradiciji] nadomesti preprosto z vzpostavitvijo biti jaza. ... Dejstvo alienacije ni v tem, da smo ujeti, predelani, reprezentirani v Drugem, nasprotno, bistveno je utemeljeno v zavrnitvi Drugega, kolikor je Drugi nadomestil to spraševanje biti, okoli katerega se vrtil meja, preseganje cogita.« (Lacan 1966/67, 11. januar 1967)

Bit utemeljuje jaz, v nasprotju s subjektom in Drugim (ne več bit, ki jo subjekt ponudi Drugemu v separaciji, kar je bila posledica njegove alienativne zapletenosti z Drugim), toda 'lažna bit', odrezana od onega. Videti je, kot da bi se programski naslov »Zrcalni stadij kot oblikovalec funkcije jaza« zdaj moral glasiti »Cogito kot oblikovalec funkcije jaza«. Cogito se tako znajde na isti strani kot jaz in zrcalni stadij, kot njegov skriti temelj. Alienacija kot izbira biti potegne za seboj separacijo od smisla in Drugega, kakor tudi separacijo od objekta, separacijo med jazom in onim. Ključni moment je zaobrnitev zaporedja: določena alienacija predhodi alienaciji v Drugem, prvi odgovor subjekta v

razmerju do Drugega je njegova zavrnitev, alienacija biti, ki predhodi označevalnemu procesu. Izbira biti prestavi jaz na stran imaginarnega in nagonov, medtem ko vznik subjekta rezultira iz drugega koraka, nemogoče izbire nezavednega. Videti je, da se Lacan v tem drugem branju vrača k svojim začetkom in jih reinterpreterira: prvotna alienacija ni alienacija v Drugem, temveč privzem 'imaginarne' biti jaza, ki jo vzdržuje gramatika nagonov. Čisti izginevajoči točki izjavljanja v cogitu zdaj predhodi izbira *res cogitans*, 'napačne' biti jaza, ki jo uokvirja fantazma. Descartesova zmota v prvem branju cogita naj bi bila v tem, da je deduciral 'mislečo bit' iz nečesa, kar je bil le manko, a nemara je treba zdaj zadevo obrniti: 'madež biti' predhodi čisti praznini subjekta, 'madež *sum*' predhodi cogitu.

Če oba kroga postavimo skupaj, bi lahko nekoliko tvegano celotno shemo brali kot razporeditev treh osnovnih dimenzij, ki v celotnem Lacanovem nauku tvorijo ključ za 'človeško izkustvo': Realno, Simbolno, Imaginarno.



Realno v preseku med Imaginarnim in Simbolnim bi bilo tedaj tisto, kar ju drži skupaj in kaže dva obraza, plat nagonov (ki spadajo k jazu) in plat želje (ki spada k nezavednemu). Objekt *a* (kot objekt-razlog želje in kot objekt, okoli katerega se vrtijo nagoni) bi bil tako zglob med jazom in subjektom nezavednega. Izsiljena izbira najprej zadeva imaginarno bit, cena za ta prvi korak pa je vdor nezavednega, vrnitev izključenega Drugega, medtem ko je Realno, nemogoče uživanje, vselej nujno izgubljeno, a se vrača kot izmuzljivi preostanek v nagonih.

Takoj lahko vidimo, da je taka shema v nasprotju s slovito ponazoritvijo razmerij med temi tremi dimenzijami, kakršno je Lacan podal v boromejskem vozlu. Ta vozel povezuje tri kroge tako, da sta vsaka dva izmed njih zvezana le preko tretjega. Vsaki izmed treh dimenzij, Realnemu, Simbolnemu in Imaginarnemu, pripada lasten krog, spletene pa so tako, da vsaka izmed njih drži skupaj ostali dve. Naša shema pa je videti kot sploščen boromejski vozel, kjer je Realno omejeno na zgolj produkt preseka. Lacan je iz te dvodimenzionalnosti

moral preiti na trodimenzionalno shemo, ki mu je nazadnje omogočila, da je lahko umestil tisto entiteto, ki je bila temeljna preokupacija njegove zadnje faze: simptom reinterpretiran kot *sinthome* (nekaj precej drugačnega od nezavednih tvorbo iz prve faze). *Sinthome* je bil naposled postavljen v središče treh krogov boromejskega vozla kot tisto, kar jih sploh zavozla v vozle. Kolikor se je drugo branje cogita odvijalo v okvirih 'logike fantazme', kot se je glasil naslov tedanjega seminarja, pa 'logika simptoma' predstavlja dimenzijo, ki je tu ni bilo mogoče zadovoljivo pokriti. Si je mogoče nazadnje zamisliti cogito kot *sinthome*, postavljen v središče vozla treh razsežnosti? Filozofski simptom *par excellence*?

Katera od teh verzij lacanovskega cogita je tedaj prava? Ali se moramo odločiti med dvema tukaj skiciranima branjema, pa še med kasnejšo teorijo, ki je osredinjena na simptom? Če smo soočeni z našim hipotetičnim lopovom, ki nas s pištolo postavlja pred dilemo 'mišljenje ali bit', ali naj izberemo misel ali bit, ali naj rečemo 'Oboje dam, samo pusti mi moj simptom'? Problem razumevanja Lacana izhaja, med drugim, iz dejstva, da je treba slediti logiki njegovega razvoja in da nobenega od stadijev njegove teorije ne moremo vzeti za dokončnega, za končno upodobo 'resnice'. Medtem ko je njegovo prizadevanje ostajalo ves čas enako in njegove raziskave ponujajo trdno enotnost, pa imamo obenem opravka z osupljivimi razlikami med odgovori, ki jih je ponudil ob različnih časih. Njegova dogmatska drža gre z roko v roki z njegovim docela nedogmatskim početjem. Samo dogmatik, ki je 'na višini svoje naloge', lahko brez strahu vselej znova postavlja pod vprašaj vse prejšnje rezultate, jih brez milosti prevrača na glavo, če tako narekujejo novi uvidi in iskanja, in jih tako vnačaj pretvarja včasne odgovore. Njegovo poglavitno sporočilo je tako nemara predvsem v kontinuiteti in logiki nekega iskanja, prej kot v katerem koli posameznem rezultatu. Nič težjega kot biti lacanovski dogmatik.

Bibliografija

- Baas, Bernard & Zaloszyk, Armand (1988), *Descartes et le fondement de la psychanalyse*, Pariz: Navarin.
- Derrida, Jacques (1990), »Cogito in zgodovina norosti«, v: *Dvom in norost*, Ljubljana: Analecta, str. 12-50.
- Freud, Sigmund (1969-75), *Studienausgabe* (10. zv.), Frankfurt: Fischer (cit. kot SA).

Slavoj Žižek

MULTIKULTURALIZEM ALI KULTURNA LOGIKA MULTINACIONALNEGA KAPITALIZMA

Zakaj je samska mati »tipična«?

Tisti, ki se še spominjajo dobrih starih časov socialističnega realizma, dobro vedo, kako pomembno vlogo je igral pojem »tipičen«: resnično napredna literatura bi morala slikati »tipične junake v tipičnih okoliščinah«. Pisci, ki so ponujali pusto podobo sovjetske realnosti, niso bili enostavno obtoženi laži; obtožba se je prej glasila, da so podali izkrivljen odsev družbene realnosti, ker so slikali ostanke dekadentne preteklosti, namesto da bi se osredotočili na »tipične« pojave, v katerih je mogoče razbrati zgodovinsko težnjo napredovanja proti komunizmu... Naj ta pojem zveni še tako smešno, pa ima svoje zrno resnice: vsak univerzalni ideološki pojem vselej hegemonizira neka partikularna vsebina, ki daje ton sami njegovi univerzalnosti in pojasni njegovo učinkovitost. Ko na primer v ZDA nova desnica zavrača sistem socialnega varstva, se splošni pojem neučinkovitosti socialnega varstva opira na psevdo-konkretno predstavo samske črnske matere, kot da bi bilo v zadnji instanci socialno skrbstvo program za samske črnske matere – partikularni primer »samske črnske matere« je na tihem dojet kot »tipičen« primer socialnega skrbstva, ki hkrati kaže, kaj je z njim narobe. V primeru kampanje proti splavu je »tipični« primer natanko nasprotje nezaposlene samske črnske matere: seksualno promiskuitetna zaposlena ženska, ki daje svoji karieri prednost pred materinstvom, ki je njeno »naravno« poslanstvo (v očitnem protislovju z dejstvom, da do največjega števila splavov prihaja v družinah iz nižjih razredov, ki že imajo veliko otrok). Ta specifični obrat, v katerem je partikularna vsebina razglašena kot »tipična« za univerzalni pojem, je element fantazme, fatazmatskega ozadja/opore univerzalnemu ideološkemu pojmu – s Kantovimi termini bi lahko rekli, da igra vlogo »transcendentalnega shematizma«, ki prevaja prazni univerzalni pojem v pojem, ki je neposredno navezan na naše »dejansko izkustvo«. Kot takšna ta fantazmatska specifikacija nikakor ni zgolj nepomembna ponazoritev ali podajanje primera: prav na tej ravni se bijejo in odločajo ideološki boji – v trenutku, ko sprejmemo, da je »tipični«

primer splava primer velike revne družine, ki si ne more privoščiti še enega otroka, se perspektiva radikalno spremeni.¹

Ta primer pojasni, v kakšnem smislu »univerzalno izhaja iz konstitutivnega razcepa, v katerem negacija partikularne identitete to identiteto spremeni v simbol identitete in polnosti kot take«²: univerzalno dobi konkretni obstoj, ko začne neka partikularna vsebina delovati kot njegov nadomestnik. Pred nekaj leti se je angleški rumeni tisk spravil nad samske matere, češ da so vir vsega zla v moderni družbi, od proračunskega primanjkljaja do mladoletniškega prestopništva – v tem ideološkem prostoru je univerzalnost »sodobnega družbenega zla« delovala zgolj skozi to, da se je lik »samske matere« razcepil nase v svoji partikularnosti in nase kot nadomestnika za »sodobno družbeno zlo«. Dejstvo, da je ta vez med univerzalnim in partikularno vsebino, ki deluje kot njegov nadomestnik, *kontingentna*, pomeni natanko to, da je rezultat *političnega* boja za ideološko hegemonijo. Toda dialektika tega boja je bolj kompleksna kot njena standardna marksistična inačica (partikularni interesi prevzamejo formo univerzalnosti: »univerzalne človekove pravice so dejansko pravice belih moških privatnih lastnikov...«): če naj deluje, mora vladajoča ideologija inkorporirati vrsto potez, v katerih bo lahko izkoriščana/dominirana večina prepoznala svoje avtentično hrepenenje. Z drugimi besedami, vsaka hegemonična univerzalnost mora inkorporirati *vsaj dve* partikularni vsebini, avtentično »ljudsko« vsebino, pa tudi njeno popačenje v razmerjih dominacije in izkoriščanja. Fašistična ideologija seveda »manipulira« z avtentičnim hrepenenjem ljudstva po resnični skupnosti in družbeni solidarnosti nasproti krutemu tekmovanju in izkoriščanju; seveda pa izraz tega hrepenenja »popači«, da bi legitimirala nadaljnji obstoj razmerij dominacije in izkoriščanja. Toda, če naj doseže ta učinek popačenja avtentičnega hrepenenja, ga mora najprej inkorporirati... Etienne Balibar je povsem upravičeno obrnil klasično Marxovo formulo: vladajoče ideje ravno *niso* neposredno ideje vladajočega razreda.³ Kako je krščanstvo postalo vladajoča ideologija? Tako, da je inkorporiralo vrsto ključnih motivov in stremeljenj zatiranih (resnica je na strani trpečih in ponižanih; oblast kvari ljudi; itn. itn.) in jih na novo artikuliralo na tak način, da so postali združljivi z obstoječimi razmerji dominacije.

1. Drugo ime za ta kratek stik med univerzalnim in partikularnim, s pomočjo katerega partikularna vsebina hegemonizira univerzalno, je seveda *prešitje*: operacija hegemonije »prešije« prazno univerzalno s partikularno vsebino.

2. Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, Verso, London 1996, str. 14-15.

3. Glej Etienne Balibar, *La crainte des masses*, Galilée, Pariz 1996.

Tu bi se lahko sklicali na Freudovo razlikovanje med latentno mislijo sanj in nezavedno željo, ki je izražena v sanjah: med seboj sta si različni, nezavedna želja se artikulira, vpiše skozi samo »predelavo«, prevod latentne misli sanj v eksplicitno besedilo sanj. Na podoben način ni nič »fašističnega« (»reakcionarnega« itn.) v »latentni misli sanj« fašistične ideologije (v hrepenenju po avtentični skupnosti in družbeni solidarnosti); resnično fašistični značaj fašistične ideologije je povezan z načinom, kako to »latentno misel sanj« ideološko »delo sanj« preoblikuje/predela v eksplicitno ideološko besedilo, ki še naprej legitimira družbena razmerja izkoriščanja in dominacije. Ali ne velja isto za današnji desničarski populizem? Ali liberalni kritiki ne odpravijo prehitro samih vrednot, na katere se sklicuje populizem, kot inherentno »fundamentalističnih« ali »protofašističnih«?

Neideologija (to, kar Fredric Jameson imenuje utopični moment, ki je prisoten celo v najhujši ideologiji) je torej absolutno nepogrešljiva: ideologija na nek način ni *nič drugega kot pojavna oblika, oblikovno popačenje/premestitev neideologije*. Če se vrnemo k skrajnemu primeru, ali nacistični antisemitizem ni temeljil v utopičnem hrepenenju po avtentičnem življenju skupnosti, v povsem upravičenem zavračanju iracionalnosti kapitalističnega izkoriščanja? Naša poanta je v tem, da je teoretsko in politično napačno razglasiti to hrepenenje za »totalitarno fantazmo«, tj. v njej iskati korenine fašizma (kar je standardna napaka liberalno-individualistične kritike fašizma): za »ideološko« ga naredi njegova artikulacija, način, kako je to hrepenenje uporabljeno kot legitimacija zelo specifične predstave o tem, kaj je kapitalistično izkoriščanje (posledica židovskega vpliva ali prevlade denarnega nad »produktivnim« kapitalom, ki teži k harmoničnemu »partnerstvu« z delavci), in kako bi ga presegle (tako, da se znebimo Židov, itn.)

Boj za ideološko-politično hegemonijo je torej vedno boj za prisvojitve pojmov, ki jih »spontano« izkušamo kot »apolitične«, kot takšne, ki presegajo politične okvirje. Ni čudno, da se je najmočnejše disidentsko gibanje v komunistični vzhodni Evropi imenovalo Solidarnost: gre za označevalec nemožne družbene polnosti. Kot da bi bilo na Poljskem v 80. letih do skrajnosti prignano to, kar Laclau imenuje logika ekvivalence: »komunisti na oblasti« služijo kot utelešenje nedružbe, propada in korupcije *par excellence* ter magično združujejo proti sebi vse, vključno z razočaranimi »poštenimi komunisti« samimi. Konservativni nacionalisti so jih obsodili, da so izdali poljske interese sovjetskim gospodarjem; poslovneži so v njih videli oviro svoji neobzdrani kapitalistični dejavnosti; za katoliško cerkev so bili komunisti nemoralni ateisti; za kmete so

predstavljali silo nasilne modernizacije, ki je vrgla iz tira njihov način življenja; za umetnike in intelektualce je bil komunizem sinonim zatiranja in neumnega cenzorstva; delavci se niso počutili le izkoriščani s strani partijske birokracije, temveč še bolj ponižani zaradi zatrevanja, da se to dogaja v njihovo dobro in v njihovem imenu; stari razočarani levičarji pa so v režimu videli izdajo »pravega socializma«. Nemogoče *politično* zavezništvo med temi različnimi in potencialno antagonističnimi pozicijami je bilo mogoče le zahvaljujoč označevalcu, ki se na nek način umešča na samo mejo, ki loči politično obliko od predpolitične, in »solidarnost« je idealni kandidat za to vlogo: politično je dejaven kot tisti, ki označuje »preprosto« in »temeljno« enotnost človeških bitij, ki bi jih morala povezovati onstran vseh političnih razlik.⁴

Konservativni prvinski nagoni

Kaj nam vse to pove o nedavni zmagi laburistov v Angliji? Ne le, da so si v zglednem hegemoničnim manevru prisvojili »apolitične« pojme kot »spodobnost«, temveč so se tudi uspešno osredotočili na inherentno *obscenost* ideologije torijevcev. Eksplicitne ideološke izjave torijevcev je vedno podpiral njihov mračni dvojnik, drugo, javno nepriznано, obsceno sporočilo, podano med vrsticami. Ko so na primer torijevci začeli s svojo kampanjo »nazaj k prvinskemu« (*»back to basics«*), je njeno obsceno dopolnilo jasno nakazal Norman Tebbit, ki mu ni »nikoli nerodno razkriti umazanih skrivnosti konservativnega nezavednega«⁵; »Mnogi volilci, ki so vseskozi volili za laburiste, so spoznali, da delijo naše vrednote – da človek ni le družbena, temveč tudi teritorialna žival; v naš program moramo vključiti tudi zadovoljitev teh prvinskih

-
4. Zdaj, ko je ta magični trenutek univerzalne solidarnosti mimo, se v nekaterih postsocialističnih družbah kot označevalec »odsotne polnosti« pojavlja *poštenost*: je center spontane ideologije »običajnih ljudi«, ki so ujeti v družbenoekonomske viharje, v katerih so bili kruto izdani njihovi upi, da bo zrušenju komunizma sledila nova polnost družbe; po njihovem mnenju so se »stare sile« (bivši komunisti) in bivši disidentje, ki so prišli do oblasti, združili, da bi jih v imenu demokracije in svobode še bolj izkoriščali... Bitka za hegemonijo se sedaj seveda osredotoča na posebno vsebino, ki bo oživila ta označevalec: kaj pomeni »poštenost«? In spet bi bilo napak trditi, da gre v zadnji instanci za spor glede različnih pomenov besede »poštenost«: v tem »semantičnem pojasnilu« se izgubi to, da vsako stališče zase trdi, da je *njegova poštenost edina »resnična« poštenost*: boj ne poteka enostavno med različnimi partikularnimi vsebinami, temveč gre za boj, ki od znotraj cepi samo univerzalno.
5. Jacqueline Rose, *States of Fantasy*, Clarendon, Oxford 1996, str. 149.

nagonov tribalizma in teritorialnosti.« Za to gre torej pri neslavni »vrnitvi k prvinskosti«: za vnovično zatrditev »prvinskih«, egoističnih, plemenskih, barbarskih »nagonov«, ki ždijo pod videzom civilizirane buržoazne družbe. Vsi se dobro spominjamo (upravičeno) slavnega prizora iz Verhoevenovega filma *Prvinski nagon*, kjer med policijskim zasliševanjem Sharon Stone za hip razpre noge in fasciniranim policistom razkrije bežen pogled na svoje sramne dlake – izjava, kakršna je Tebbittova, je nedvomno nekakšen ideološki ekvivalent tej gesti, ki nam za hip ponudi vpogled v obsceno intimnost thatcherjevske ideološke zgradbe. (Gospa Thatcher sama je bila preveč »dostojanstvena«, da bi pogosto neposredno izvedla to ideološko Sharon-Stone-gesto, tako da jo je moral pri tem nadomestiti ubogi Tebbitt.) Na ozadju tega vidimo, kako pri laburističnem poudarjanju »spodobnosti« ni šlo za enostavni moralizem – njegovo sporočilo je bilo prej v tem, da sami *ne* igrajo enake obscene igre, da njihove izjave »med vrsticami« ne vsebujejo enakih obscenih sporočil.

V današnji splošni ideološki konstelaciji je ta gesta pomembnejša, kot je morda videti. Ko je Clintonova administracija rešila zagato z geji v ameriški vojski s kompromisom »Ne vprašaj, ne povej!« (tj. vojakov ne vprašajo neposredno, če so geji, tako da tudi niso prisiljeni lagati in tega zanikati, čeprav kot taki formalno ne bi smeli biti v vojski – tolerirajo jih, dokler svojo spolno usmerjenost ohranjajo zase in si aktivno ne prizadevajo vanjo vključiti drugih), so ta oportunistični ukrep upravičeno kritizirali, češ da v osnovi podpira homofobično držo do homoseksualnosti: čeprav ne gre za neposredno prepoved homoseksualnosti, pa samo dejstvo, da predstavlja virtualno grožnjo in sili geje v skrivanje, vpliva na njihov dejanski družbeni status. Z drugimi besedami, ta rešitev je hipokrizijo izrecno povzdignila v družbeni princip, tako kot je to storil odnos do prostitucije v tradicionalnih katoliških deželah – če se delamo, da v vojski ni gejev, je to tako, kot da dejansko ne obstajajo (za velikega Drugega). Geje toleriramo s pogojem, da sprejmejo osnovno cenzuro glede svoje identitete... Čeprav je na svoji ravni povsem upravičen, pa je pojem cenzure, ki je na delu v tej kritiki – skupaj s njegovim foucaultovskim ozadjem Oblasti, ki v samem dejanju cenzure in drugih oblik izključitve ustvarja eksces, ki ga nato poskuša zamejiti in obvladati – vendarle nekoliko prekratek v ključni točki: spregleda namreč to, kako cenzura ne vpliva le na status marginalnih ali subverzivnih sil, ki jih oblastni diskurz želi obvladati, temveč na neki radikalnejši ravni od znotraj cepi sam diskurz oblasti. Tu bi si morali postaviti naivno, a vendar bistveno vprašanje: *zakaj se univerzum vojske tako močno upira temu, da bi javno sprejel geje v svoje vrste?* Možen je en sam konsistenten

odgovor: ne zato, ker bi homoseksualnost predstavljala grožnjo domnevni »falični in patriarhalni« libidinalni ekonomiji vojaške skupnosti, temveč nasprotno zato, ker je *sama vojaška skupnost odvisna od ovirane/utajene homoseksualnosti, ki je glavna sestavina »bratskih vezi« med vojaki.*

Iz lastne izkušnje se spominjam, kako je bila stara neslavna jugoslovanska ljudska armada ekstremno homofobična (če se je za koga razkrilo, da ima homoseksualna nagnjenja, je takoj postal izobčenec, obravnavali so ga kot neosebo, nato pa so ga formalno odpustili iz vojske), hkrati pa je bilo vsakdanje življenje v vojski povsem prežeto z vzdušjem homoseksualnih namigov. Ko so na primer vojaki stali v vrsti za kosilo, je bila običajna vulgarna šala v tem, da si vtaknil prst v rit vojaka pred seboj, nato pa ga tako hitro umaknil, da vojak, ko se je presenečeno obrnil, ni vedel, kdo izmed tistih za njegovim hrbtom, ki so imeli vsi na obrazu neumno obsceni smehljaj, je to napravil. Prevladujoča oblika pozdravljanja med vojaki v moji enoti je bila ta, da si namesto »Zdravo!« rekel »Puši kurac!«; ta formula je bila tako standardizirana, da je povsem izgubila vsako obsceno konotacijo in smo jo izgovarjali na povsem nevtralen način, kot dejanje čiste vljudnosti.

Ta krhki soobstoj ekstremne in nasilne homofobije ter ovirane, tj. javno nepriznane »podtalne« homoseksualne libidinalne ekonomije priča o dejstvu, da lahko diskurz vojaške skupnosti deluje samo tako, da cenzurira svoje lastne libidinalne temelje. Na nekoliko drugačni ravni isto velja za t.i. *hazing* (ceremonialno pretepanje in poniževanje ameriških marincev s strani njihovih starejših kolegov: zabadanje medalj neposredno v kožo na prsih itn.): ko je javno razkritje teh praks (nekdo jih je na skrivaj posnel na video in objavil posnetek) povzročilo takšno ogorčenje, javnosti ni toliko razburila sama praksa *hazing* (vsakdo je vedel, da se takšne reči dogajajo), temveč dejstvo, da je to postalo javno. Ali zunaj meja vojaškega življenja ne naletimo na strogo homologen mehanizem samocenzure pri konservativnem populizmu in njegovi nagnjenosti k seksizmu in rasizmu? V predvolilnih kampanjah Jesseja Helmsa rasistična in seksistična sporočila niso javno priznana (na javni ravni jih celo pogosto strastno zanikajo), namesto tega pa so artikulirana v nizu večpomenških izjav in kodiranih aluzij: te vrste samocenzura (kjer svojega temeljnega sporočila ne priznamo neposredno) je nujna, če naj Helmsov diskurz deluje v sedanjih ideoloških pogojih. Če bi svoja rasistična nagnjenja artikuliral bolj neposredno in javno, bi postal v očeh prevladujočega režima političnega govora nesprejemljiv; če pa bi dejansko opustil samocenzurirana rasistična kodirana sporočila, bi utegnil izgubiti podporo svojih ciljnih volilcev. Konservativni

populistični politični diskurz torej ponuja zgledni primer tistega diskurza oblasti, katerega učinkovitost je odvisna od mehanizma samocenzure: odvisen je od mehanizma, ki deluje zgolj, če ostaja cenzuriran. Nasproti podobi, ki je vseprisotna v kulturnih študijah in v skladu s katero oblast »cenzurira« radikalne subverzivne prakse ali diskurze, bi nas celo mikalo trditi, da danes bolj kot kdajkoli prej mehanizem cenzure v glavnem intervenira, da bi povečal učinkovitost samega diskurza oblasti.

Tu se moramo izogniti skušnjavi, povezani s staro levičarsko predstavo, da je »bolje imeti opravka s sovražnikom, ki odkrito priznava svoja (rasistična, homofobična...) nagnjenja, kot pa s hinavsko držo, ki javno graja to, kar na skrivaj dejansko podpira«. Ta predstava usodno podcenjuje ideološko-politični pomen *ohranjanja videza*: videz nikoli ni »zgolj videz«, temveč globoko vpliva na *dejanski* družbeno-simbolni položaj tistih, ki jih zadeva. Če bi rasistična drža postala sprejemljiva za osrednji ideološko-politični diskurz, bi to povsem premestilo ravnotežje celotne ideološke hegemonije. Prav to je imel verjetno v mislih Alain Badiou, ko je v šali svoje delo označil za iskanje »dobrega terorja«: danes, ko se soočamo z vzponom rasizma in seksizma, bi morala biti strategija v tem, da bi *tovrstne izjave naredili za neizgovorljive*, tako da bi se vsak, ki bi se opiral nanje, avtomatično izključil (kot to velja za tiste, ki v našem univerzumu pohvalno govorijo o fašizmu). NIKAKOR ne bi smeli razpravljati o tem, »koliko ljudi je v resnici umrlo v Auschwitzu«, »katere so dobre plati suženjstva«, o »nujnosti, da zmanjšamo kolektivne pravice delavcev« itn.; stališče v zvezi s tem bi moralo biti nesramežljivo »dogmatično« in »teroristično«: to ni »predmet odprte, racionalne, demokratične razprave.«

Ta notranji razcep in samocenzuro mehanizma oblasti je treba zoperstaviti foucaultovskemu motivu medsebojne povezanosti oblasti in odpora. Naša poanta ni le v tem, da je odpor notranji oblasti, da oblast in protioblast generirata druga drugo; ne le, da oblast sama generira presežek odpora, ki ga ne obvlada več; prav tako ne gre le za to, da – v primeru seksualnosti – disciplinska »potlačitev« libidinalne investicije erotizira samo to gesto potlačitve, kot v primeru obsesionalnega nevrotika, ki najde libidinalno zadovoljitev v samih prisilnih ritualih, ki naj bi ga obdržali stran od travmatičnega užitka. Zадnje je treba še bolj radikalizirati: sama zgradba oblasti je razcepljena od znotraj, tj. da bi se reproducirala in povzela vase svojega Drugega, se mora naslanjati na notranji presežek, ki jo utemeljuje. Rečeno s Heglovimi pojmi spekulativne identitete, oblast je vselej že svoja lastna transgresija, če naj deluje, se mora opirati na nekakšno obsceno dopolnilo – gesta samocenzure je kosubstancialna z

izvrševanjem oblasti. Zato ni dovolj reči, da »potlačitev« neke libidinalne vsebine retroaktivno erotizira samo gesto »potlačitve« – ta »erotizacija« oblasti ni drugotni učinek njenega izvrševanja na objektu, temveč sam njen utajeni temelj, njen »konstitutivni zločin«, njena utemeljitvena gesta, ki mora ostati nevidna, če naj oblast normalno deluje. Kar na primer vidimo v vojaškem drilu, kot ga slika prvi del filma *Full Metal Jacket*, ni drugotna erotizacija disciplinskega postopka, ki ustvarja vojaške subjekte, temveč konstitutivno obsceno dopolnilo tega postopka, zahvaljujoč kateremu sploh deluje.

Logika kapitala

Vrnimo se k nedavni zmagi laburistov: vidimo lahko, kako ni vključevala le hegemonične prisvojitve vrste motivov, ki so se ponavadi vpisovali v konservativno polje (družinske vrednote, red in mir, individualna odgovornost); ideološka ofenziva laburistov je hkrati te motive ločila od obscenega fantazmatskega podteksta, ki jih je vzdrževal v konservativnem polju (v katerem sta se »neizprosnost do kriminala« in »individualna odgovornost« potihem nanašali na brutalno sebičnost, preziranje žrtev in druge »prvinske nagone«). Toda problem je v tem, da je strategija novih laburistov sama vključevala svoja »sporočila med vrsticami«: v celoti sprejemamo logiko kapitala, vanjo se ne bomo vtikali...

Danes je tako imenovana »proračunska kriza« stalno stanje stvari, sklicevanje nanjo pa legitimira zahteve po krčenju sredstev za socialo, zdravstvo, podporo kulture in znanstvenega raziskovanja ... skratka, demontažo socialne države. Toda ali je ta neprestana proračunska kriza res objektivna poteza družbenoekonomskega življenja? Ali ni prej eden od učinkov premika ravnotežja v »razrednem boju« v prid kapitala, premika, ki izhaja iz vse večje vloge novih tehnologij (kompjuterizacije, itn.), kot tudi iz neposredne internacionalizacije kapitala in z njo povezanega zmanjševanja vloge nacionalne države, ki je doslej izkoriščanju lahko vsilila določene minimalne pogoje in omejitve? Z drugimi besedami, proračunska kriza je »objektivno dejstvo«, zgolj in le če vnaprej sprejmemo notranjo logiko kapitala kot nevprašljivo premiso – kot to danes sprejema vse več levičarskih ali liberalnih strank. Priča smo torej srhljivemu spektaklu, ko socialdemokratske stranke prihajajo na oblast tako, da med vrsticami pošiljajo sporočilo Kapitalu: »Zate bomo opravili potrebno delo – porezali 'odvečne' stroške itn. – na še bolj učinkovit in manj boleč način kot konservativci«... Problem je seveda v tem, da je v današnjih globalnih

družbenopolitičnih okoliščinah tako rekoč nemogoče dejansko postaviti pod vprašaj logiko kapitala: še tako skromen socialdemokratski poskus, da bi bogastvo porazdelil onstran meja, ki so sprejemljiva za kapital, »dejansko« vodi v ekonomsko krizo, inflacijo, zmanjšanje dohodkov, itn., itn. Toda kljub temu moramo imeti vseskozi pred očmi dejstvo, da vez med »vzrokom« (večjimi izdatki za socialo) in »učinkom« (ekonomsko krizo) ni neposredna objektivna vzročna vez: je vselej že vsidrana v situacijo družbenega antagonizma in boja. Dejstvo, da če ne upoštevamo omejitev, ki jih postavlja kapital, »res sledi« kriza, nikakor ne »dokazuje«, da je nujnost teh omejitev objektivna nujnost ekonomskega življenja (»ne smeš porabiti več, kot proizvedeš«, itn.); prej je treba to dojeti kot dokaz privilegiranega položaja kapitala v ekonomsko-političnem *boju*, tako kot tedaj, kadar ti močnejši grozi, da boš, če boš storil X, kaznovan z Y, in ko potem storiš X, res sledi Y.

Zgodovinska ironija je v tem, da so se v nekdanjih komunističnih državah »reformirani« komunisti prvi naučili te lekcije. Zakaj so se mnogi od njih prek svobodnih volitev vrnili na oblast? Sama ta vrnitev je najboljši dokaz, da so te države dejansko vstopile v kapitalizem. Drugače rečeno, za kaj se danes zavzemajo nekdanji komunisti? Zaradi privilegiranih vezi s pojavljajočimi se kapitalisti (ki so bili večinoma člani stare nomenklature in so »privatizirali« podjetja, ki so jih nekoč vodili) so najprej in predvsem stranka velikega kapitala; da pa bi izbrisali sledi svoje kratke, a vendarle travmatične izkušnje s politično aktivno civilno družbo, se praviloma goreče zavzemajo za hitro dezideologizacijo, za umik iz aktivnega angažiranja civilne družbe v pasivno, apolitično potrošništvo – prav ti dve potezi pa sta značilni za sodobni kapitalizem. Disidenti tako osupli ugotavljajo, da so igrali vlogo »izginevajočih posrednikov« na poti iz socializma v kapitalizem, v katerem v drugačni preobleki vlada isti razred kot nekoč. Zato je napačno trditi, da vrnitev nekdanjih komunistov na oblast kaže, da so ljudje razočarani nad kapitalizmom in hrepenijo po stari socialistični varnosti – v neke vrste heglovski »negaciji negacije« je bil socializem negiran šele s ponovno vrnitvijo bivših komunistov na oblast, torej je tisto, kar politični analitiki (napačno) dojemajo kot »razočaranje nad kapitalizmom«, je dejansko razočaranje glede etično-političnega entuziazma, za katerega v »normalnem« kapitalizmu ni prostora.⁶

6. Tako se retroaktivno zavemo, kako globoko je bil fenomen t.i. »disidentstva« zasidran v okvirih socialistične ideologije, v kolikšni meri je »disidentstvo« s samim svojim utopičnim »moralizmom« (pridiganjem družbene solidarnosti, etične odgovornosti itn.) poskrbelo za

Na nekoliko drugačni ravni je ista logika v ozadju družbenega vpliva kiberprostora: ta vpliv sloni na mreži družbenih razmerij in ne izhaja neposredno iz tehnologije, tj. glavni način, kako digitalizacija vpliva na naše samoizkustvo, je posredovan z okvirjem poznokapitalistične globalizirane tržne ekonomije. V nekem nedavnem intervjuju je Bill Gates slavil kiberprostor, češ da odpira možnost za to, kar je sam imenoval »kapitalizem brez trenj« – ta izraz lepo podaja družbeno fantazmo, ki je v ozadju ideologije kapitalizma, povezanega s kiberprostorom: fantazmo povsem transparentnega, eteričnega medija menjave, v katerem izgine še zadnja sled materialne inercije. Ključna točka, ki nam tu ne sme uiti, je, da se »trenja«, ki se jih znebimo v fantazmi »kapitalizma brez trenj«, ne nanašajo zgolj na realnost materialnih ovir, ki vzdržujejo vsak menjalni proces, temveč predvsem na Realno travmatičnih družbenih antagonizmov, razmerij moči itn., ki zaznamujejo prostor družbene menjave s patološkim obratom. V *Grundrisse* je Marx opozoril, kako sam materialni dispozitiv industrijske produkcije 19. stoletja neposredno materializira kapitalistično razmerje dominacije (delavec kot goli privesek, podrejen mašineriji, ki je v lasti kapitalista); *mutatis mutandis* isto velja za kiberprostor: v družbenih pogojih poznega kapitalizma sama materialnost kiberprostora avtomatično generira iluzorni abstraktni prostor menjave »brez trenj«, v katerem je zabrisana partikularnost družbenih položajev udeleženi.

Prevladujoča »spontana ideologija kiberprostora« je tako imenovani kiberevolucionizem, ki sloni na predstavi kiberprostora (ali svetovnega spleta) kot samorazvijajočega se »naravnega« organizma.⁷ Tu je bistven zabris razlike med »kulturo« in »naravo«: druga plat »naturalizacije kulture« (trg, družba itn. kot živi organizmi) je »kulturzacija narave« (samo življenje je dojeto kot niz samoreproducirajočih se informacij – »genov ali memov«). To novo pojmovanje življenja je torej nevtrarno glede na razlikovanje med naravnimi in kulturnimi oziroma »umetnimi« procesi – tako Zemlja (kot Gaia) kot globalni trg se kažeta kot gigantska sistema, ki se uravnava sama in katerih osnovno strukturo določajo členi procesa kodiranja in dekodiranja, prenašanja informacij itn. Predstava o svetovnem spletu kot živem organizmu pogosto nastopa v

utajeno etično jedro socializma: morda bodo nekoč zgodovinarji ugotovili, da – v tistem smislu, v katerem je Hegel dejal, da je resnični duhovni rezultat peloponeške vojne, njen duhovni cilj, Tukididova knjiga o njej – je bilo »disidentstvo« resnični duhovni rezultat realno obstoječega socializma...

7. Glej Tiziana Terranova, »Digital Darwin«, *New Formations* št. 29 (poletje 1996), Lawrence and Wishart, London.

kontekstih, ki se morda zdijo osvobajajoči: na primer nasproti državnemu cenzuriranju interneta. Vendar je ta demonizacija države globoko dvoumna, saj si jo v glavnem prisvoja desničarski populistični diskurz in/ali tržni liberalizem: njena glavna tarča so državne intervencije, ki želijo ohraniti minimalno družbeno ravnovesje in varnost – naslov knjige Michaela Rothschilda (*Bioekonomija: neizogibnost kapitalizma*) je tu zelo zgovoren. Ideologi kiberprostora torej lahko sanjajo o naslednjem koraku evolucije, v katerem ne bo več »kartezijanskih« individuov, ki so med seboj v mehanskih stikih, in ko bo vsaka »oseba« presekala substancialno vez s svojim individualnim telesom in samo sebe dojemala kot del novega holističnega Uma, ki živi in deluje skoznjo – toda v tej neposredni »naturalizaciji« svetovnega spleta ali trga se zamegli niz razmerij moči – političnih odločitev, institucionalnih pogojev – znotraj katerih edinole lahko uspevajo »organizmi«, kakršen je internet (ali trg ali kapitalizem).

Ideološko podzemlje

Morali bi torej znova ponoviti marksistično kritiko »postvarjenja«: danes poudarjanje depolitizirane »objektivne« ekonomske logike proti domnevno »zastarelim« oblikam ideoloških strasti JE prevladujoča ideološka oblika, kajti ideologija je vselej samoreferenčna, tj. vselej samo sebe opredeljuje preko distance do Drugega, ki ga odpravi in ožigosa kot »ideološkega«. ⁸ Jacques Rancière je posrečeno izrazil »neprijetno presenečenje«, ki čaka današnje postmoderne ideologe »konca politike«: kot da bi bili priča dokončni potrditvi Freudove teze iz *Nelagodja v kulturi*, da se po vsaki afirmaciji Erosa Tanatos afirmira še bolj silovito. V samem trenutku, ko po besedah uradne ideologije končno puščamo za seboj »nezrele« politične strasti (režim »političnega«: razredni boj in druge »zastarele« antagonizme, ki ustvarjajo razcep) in vstopamo v postideološki »zreli« pragmatični univerzum racionalnega upravljanja in konsenza, ki temelji na pogajanju, univerzum brez utopičnih vzgibov, v katerem gre ravnodušna uprava družbenih zadev z roko v roki z estetiziranim hedonizmom (pluralizmom »življenskih slogov«), – prav v tem trenutku izključeno politično slavi zmagoslavni povratak v svoji najbolj arhaični obliki čistega, »neprecejenegega« rasističnega sovraštva Drugega, vpričo katerega je racionalna

8. Glej Slavoj Žižek, »Introduction«, v *Mapping Ideology*, Verso, London 1995.

tolerantna drža povsem nemočna.⁹ V natanko tem smislu je sodobni »postmoderni« rasizem *symptom* multikulturalističnega poznega kapitalizma in prinaša na svetlo notranje protislovje liberalno-demokratskega ideološkega projekta. Liberalna »toleranca« dopušča folklornega Drugega brez substance (na primer množico »etničnih kuhinj« v sodobnem megapolisu); vsak »realni« Drugi pa je takoj ožigosan zaradi svojega »fundamentalizma«, saj jedro Drugosti tiči v načinu, kako uživa, tj. »realni Drugi« je po definiciji »patriarhalen«, »nasilen«, nikoli ni Drugi eterične modrosti in očarljivih običajev. Na tem mestu bi nas mikalo znova aktualizirati stari Marcusejev pojem »represivne tolerance« in ga dojeti kot toleranco do Drugega v njegovi aseptični, benigni obliki, ki izključuje dimenzijo Realnega užitka Drugega.¹⁰

Prav ta referenca na užitek nam omogoči na novo osvetliti grozote bosanske vojne, kot so prikazane v filmu Emira Kusturice *Podzemlje*. Politični pomen tega filma ni toliko v njegovi odkriti pristranskosti, v tem, na katero stran se postavi v postjugoslovanskem konfliktu (heroični Srbi nasproti izdajalskim, pronacističnim Slovencem in Hrvatom), temveč prej v sami njegovi »depolitizirani« estetski drži. Ko je na primer v intervjuju z novinarki *Cahiers du Cinéma* Kusturica vztrajal na tem, da *Podzemlje* sploh ni politični film, temveč neke vrste mejno, transu podobno subjektivno izkustvo, »odlagani samomor«, je s tem nevede na mizo položil svoje resnične politične karte in nakazal, da *Podzemlje* uprizanja »apolitično« fantazmatsko ozadje postjugoslovanskega etničnega čiščenja in vojnih grozot – kako? Prevladujoči kliše o Balkanu je ta, da so balkanska ljudstva ujeta v fantazmatski vrtinec zgodovinskih mitov – Kusturica sam podpira to stališče: »Na tem področju je vojna naravni pojav. Je kot naravna katastrofa, kot potres, ki od časa do časa zamaje zemljo. V svojem filmu sem poskusil pojasniti stanje stvari v tem kaotičnem delu sveta. Zdi se, da nihče ni zmožen najti korenin tega grozljivega konflikta.« Tu imamo seveda opravka z zglednim primerom »balkanizma«, ki deluje na zelo podoben način kot »orientalizem« Edwarda Saida: Balkan kot brezčasen prostor, v katerega Zahod projicira svojo fantazmatsko vsebino. Skupaj s filmom Milčeja Mančevskega *Before the Rain* (ki je leta 1995 skoraj dobil oskarja za najboljši tuji film), je torej *Podzemlje* ultimativni ideološki produkt zahodnega liberalnega multikulturalizma: oba filma zahodnemu liberalnemu pogledu ponujata natanko

9. Glej Jacques Rancière, *On the Shores of Politics*, Verso, London 1995, str. 22.

10. Za podrobnejšo razlago vloge užitka v procesu ideološke identifikacije glej drugo poglavje knjige Slavoj Žižek, *Kuga fantazem*, Analecta, Ljubljana 1997, pred izidom.

to, kar bi ta pogled rad videl v balkanski vojni – spektakel brezčasnega, nerazumljivega, mitičnega krogotoka strasti, v nasprotju z dekadentnim in anemičnim zahodnjaškim življenjem.¹¹

Šibka točka univerzalnega multikulturnega pogleda ni v tem, da ni zmožen »izliti umazane vode, ne da bi zraven izlil še dojenčka«: povsem zgrešeno je trditi, da moramo, ko izlijemo umazano nacionalistično vodo (»pretirani« fanatizem), paziti, da ne izgubimo tudi dojenčka, »zdrave« nacionalne identitete, tj. da moramo ločiti med primerno stopnjo »zdravega« nacionalizma, ki jamči nujni minimum nacionalne identitete, in »pretiranim« (ksenofobičnim, agresivnim) nacionalizmom. Takšno zdravorazumsko razlikovanje *ponavlja samo nacionalistično razmišljanje, ki bi se rado zne bilo »nečistega« presežka*. Tu bi lahko postavili homologijo s psihoanalitičnim procesom, katerega cilj prav tako ni, da se znebimo umazane vode (simptomov, patoloških tikov), da bi ohranili dojenčka (jedro zdravega jaza), temveč prej v tem, da izvržemo dojenčka (suspendiramo pacientov jaz), da bi se pacient soočil s svojo »umazano vodo«, s simptomi in fantazmami, ki strukturirajo njegovo uživanje. V zadevah nacionalne identitete bi prav tako morali poskusiti izvréči dojenčka (duhovno čistost nacionalne identitete), da bi postala vidna fantazmatska opora, ki strukturira uživanje v nacionalni Reči. In zasluga filma *Podzemlje* je v tem, da nehoti naredi vidno to umazano vodo.

Podzemlje prinese na dan obsceno »podzemlje« javnega, uradnega diskurza (ki ga v filmu predstavlja titoistični komunistični režim). Ne bi smeli pozabiti, da se »podzemlje« v naslovu filma ne nanaša le na »odlagani samomor«, neskončno orgijo pitja, petja in kopuliranja, ki se odvija v suspenzu časa in zunaj javnega prostora: nanaša se tudi na »podzemno« delavnico, v kateri zaslužnjeni delavci, izolirani od ostalega sveta in zato živeči v zmotnem prepričanju, da še vedno divja 2. svetovna vojna, delajo noč in dan in proizvajajo orožje, ki ga prodaja junak filma Marko, njihov »lastnik« in veliki Manipulator, edini posrednik med »podzemljem« in javnim svetom. Kusturica se tu naveže na stari evropski pravljичni motiv marljivih palčkov (ki so ponavadi v oblasti zlobnega demona), ki ponoči, ko ljudje spijo, zlezejo iz svojih skrivališč in opravijo njihovo delo (pospravijo po hiši, skuhamo...), tako da zjutraj, ko se ljudje zbudijo, ugotovijo, da je njihovo delo čudežno postorjeno. Kusturičino »podzemlje« je zadnje utelešenje tega motiva, ki ga najdemo vse od Wagnerjevega *Renskega*

11. Glede te zahodne percepcije Balkana kot fantazmatskega zaslona glej Renata Salecl, *The Spoils of Freedom*, Routledge, London 1995.

zlata (Nibelungi, ki delajo v svojih podzemskih votlinah, vlada pa jim kruti gospodar palček Alberich), do *Metropolisa* Fritza Langa, kjer zaslužnjeni industrijski delavci živijo in delajo globoko pod zemljo, kjer proizvajajo bogastvo za vladajoče kapitaliste.

Ta dispozitiv »podzemnih« sužnjev, ki jim vlada manipulatorski zlobni Gospodar, se umešča na ozadje nasprotja med dvema likoma Gospodarja: med »vidno«, javno simbolno avtoriteto na eni strani in »nevidno« fantomsko prikaznijo. Če je subjektu podeljena simbolna avtoriteta, deluje kot podaljšek tega simbolnega mandata, tj. skozenj deluje »veliki Drugi«, simbolna institucija: zadošča, da se spomnimo sodnika, ki je lahko bedna in korumpirana oseba, toda v trenutku, ko si nadene obleko in druge insignije, njegove besede postanejo besede samega Zakona... Na drugi strani pa »nevidni« Gospodar (katerega vzorčni primer je antisemitski lik »Žida«, ki, skrit očem javnosti, vleče niti javnega življenja) kot nekakšen srhljivi dvojniki javne avtoritete: delovati mora v senci, skrit očem javnosti, in žarči vsemogočnost, podobno tisti fantomov in prikazni.¹² Marka iz Kusturičinega filma *Podzemlje* je treba umestiti v to linijo zlobnih demonov, ki vladajo nevidnemu imperiju zaslužnjenih delavcev: je nekakšen srhljivi dvojniki Tita kot javnega simbolnega Gospodarja. Problem filma *Podzemlje* je v tem, da se ujame v cinično past prikazovanja tega obscene »podzemlja« z dobrohotne distance. *Podzemlje* je seveda večplasten in samorefleksiven film, igra se z množtvom klišejev (srbski mit pravega moškega, ki mirno nadaljuje s kosilom, tudi če okoli njega padajo bombe, itn.), ki jih »ne smemo vzeti dobesedno« – toda »postmoderna« cinična ideologija deluje prav skozi takšno samodistanco. Umberto Eco je nedavno naštel vrsto potez, ki definirajo jedro fašistične države: dogmatična trdovratnost, odsotnost humorja, nedovzetnost za racionalno argumentacijo... – ne bi se mogel bolj motiti. Današnji neofašizem je vse bolj »postmoderen«, civiliziran, igriv, vključuje ironično samodistanco, pa zato ni nič manj fašističen.

Tako ima v intervjuju za *Cahiers du Cinéma* po svoje Kusturica prav: na nek način *res* »pojasni stanje stvari v tem kaotičnem delu sveta« s tem, ko prižene na dan njegovo »podzemno« fatazmatško oporo. Na ta način nevede poda libidinalno ekonomijo etničnega klanja v Bosni: psevdobatailleovski trans ekscesivnega trošenja, nenehnega norega ritma prehranjevanja-pitja-petja-nečistovanja. Prav v tem pa so »sanje« etničnih čistilcev, v tem tiči odgovor na

12. Glej Slavoj Žižek, »I hear You with My Eyes'; or, The Invisible Master«, v *Gaze and Voice as Love Objects*, Duke UP, Durham 1996.

vprašanje »Kako so to lahko počeli?«. Če je standardna definicija vojne ta, da gre za »nadaljevanje politike z drugimi sredstvi«, potem je dejstvo, da je vodja bosanskih Srbov Radovan Karadžić pesnik, več kot le golo naključje: etnično čiščenje v Bosni je bilo nadaljevanje (tovrstne) *poezije* z drugimi sredstvi.

»Konkretna« versus »abstraktna« univerzalnost

Kako je torej ta multikulturalna ideološka poezija vsidrana v današnjem globalnem kapitalizmu? Problem, ki tiči za njim, je problem univerzalizma. Etienne Balibar¹³ razlikuje med tremi ravnmi univerzalnosti v današnji družbi: »realno« univerzalnostjo procesa globalizacije in suplementarnega procesa »notranje izključitve« (v kolikšni meri je danes usoda vsakega od nas odvisna od zamotane mreže razmerij globalnega trga); univerzalnost fikcije, ki uravnava ideološko hegemonijo (cerkev ali država kot univerzalni »zamišljeni skupnosti« (*imagined communities*), ki subjektu omogočata, da zavzame distanco do stopitve s svojim neposrednim družbenim okoljem – razredom, poklicem, spolom, vero... – in se postavi kot svobodni subjekt); univerzalnost Ideala, kakršno najdemo v revolucionarni zahtevi po *égalité* (enakost-svoboda), ki ostaja nepogojeni presežek in poganja nenehni upor proti obstoječemu redu ter ga zato ni nikoli mogoče »udomačiti«, vključiti v obstoječi red. Poanta je seveda v tem, da meja med temi tremi univerzalnostmi ni nikoli stabilna in fiksna: *égalité* lahko služi kot hegemonična ideja, ki nam omogoča identificirati se z našo partikularno družbeno vlogo (sem ubogi obrtnik, toda prav kot tak sodelujem v življenju svoje nacionalne države kot enakopraven in svoboden državljan...), ali kot ireduktibilni presežek, ki destabilizira vsak fiksni družbeni red. To, kar je bilo v jakobinskem univerzumu destabilirajoča univerzalnost Ideala, ki je poganjala nenehni proces družbene transformacije, je kasneje postalo ideološka fikcija, ki vsakemu posamezniku omogoča, da se identificira s svojim posebnim mestom v družbenem prostoru. Heglovsko rečeno je alternativa tu sledeča: ali je univerzalnost »abstraktna« (zoperstavljena konkretni vsebini) ali »konkretna« (v smislu, da sam svoj partikularni način družbenega življenja dojemam kot poseben način, kako sodelujem pri univerzalnem družbenem redu)? Balibarjeva poanta je seveda v tem, da je napetost med obema nezvedljiva: presežka abstraktno-negativne-idealne univerzalnosti, njene moteče,

13. Glej »Les universels«, v Etienne Balibar, *La crainte des masses*, str. 421-454.

destabilizirajoče sile ni mogoče nikoli popolnoma integrirati v harmonično celoto »konkretne univerzalnosti«. ¹⁴ Vendar pa obstaja še neka druga napetost, napetost med dvema modusoma »konkretne univerzalnosti« same, ki se zdí danes pomembnejša. »Realna« univerzalnost današnje globalizacije prek globalnega trga vključuje svojo lastno hegemonično fikcijo (ali celo ideal) multikulturniške tolerance, spoštovanja in varstva človekovih pravic in demokracije, itn.; vključuje svojo lastno psevdo-heglovsko »konkretno univerzalnost« svetovnega reda, katerega univerzalne poteze – svetovni trg, človekove pravice in demokracija – omogočajo vsakemu posebnemu »življenjskemu slogu«, da uspeva v svoji partikularnosti. Tako se neizogibno pojavi napetost med to post-moderno, postnacionalno državo, »konkretno univerzalnostjo«, in prejšnjo »konkretno univerzalnostjo« nacionalne države.

Hegel je prvi obdelal resnično moderni paradoks *individualizacije prek sekundarne identifikacije*. Na začetku je subjekt potopljen v partikularno življenjsko obliko, v katero se je rodil (družino, lokalno skupnost); edini način, da se izvleče iz te prvotne »organske« skupnosti, da preseka vezi z njo in se uveljavi kot »avtonomni posameznik«, je ta, da premesti svojo temeljno zavezanost, da substanco svoje biti prepozna v drugi, sekundarni skupnosti, ki je univerzalna in hkrati »umetna«, ne več »spontana«, temveč »posredovana«, sloneča na dejavnosti neodvisnih svobodnih subjektov (narod proti lokalni skupnosti; poklic v modernem smislu – delo v velikem anonimnem podjetju – nasproti »osebnemu« razmerju med vajencem in njegovim mojstrom-obrtnikom; akademska skupnost vednosti nasproti tradicionalni modrosti, ki prehaja iz roda v rod; itn.). V tem premiku od primarne k sekundarni identifikaciji primarne identifikacije prestanejo nekakšno transsubstanciacijo: delovati začnejo kot pojavnost oblike univerzalne sekundarne identifikacije (na primer: prav kot dober družinski član prispevam k dobremu delovanju nacionalne države). Univerzalna sekundarna identifikacija ostaja »abstraktna«, dokler je neposredno zoperstavljena partikularnim oblikam primarne identifikacije, tj. dokler subjekta sili k temu, da se odreče primarnim identifikacijam; »konkretna« pa postane v trenutku, ko primarne identifikacije integrira vase in jih transformira v pojavnost oblike sekundarne identifikacije. Ta napetost med

14. Tu je očitna paralela z Laclauovim nasprotjem med logiko razlike – družba kot diferencialna simbolna struktura – in logiko antagonizma – družba kot »nemogoča«, zaprečena z antagonističnim razcepom. Danes napetost med logiko razlike in logiko antagonizma privzema obliko napetosti med liberalno-demokratskim univerzumom pogajanj in »fundamentalističnim« univerzumom boja med Dobrim in Zlom.

»abstraktno« in »konkretno« univerzalnostjo je lepo vidna v krhkem družbenem statusu zgodnje krščanske cerkve: na eni strani gorečnost radikalnih skupin, ki niso videle načina, kako bi krščansko držo združili z obstoječim prostorom prevladujočih družbenih razmerij, in so zato predstavljale resno grožnjo družbenemu redu; na drugi strani pa poskusi, da bi krščanstvo pomirili z obstoječo strukturo dominacije, tako da bi človek lahko sodeloval v družbenem življenju, zasedal svoje določeno mesto v njem (kot služabnik, kmet, obrtnik, zemljiški gospod...) in ostal dober kristjan – izpolnitev določene družbene vloge tu ni bila dojeta le kot združljiva s tem, da si kristjan, temveč celo kot posebni način izpolnjevanja univerzalne dolžnosti biti kristjan.

V moderni dobi je prevladujoča družbene oblika »konkretnega univerzalnega« nacionalna država kot posrednik naših partikularnih družbenih identitet: določena oblika mojega družbenega življenja (delavec, profesor, politik, kmet, odvetnik...) je poseben način moje udeležnosti v univerzalnem življenju moje nacionalne države. Z ozirom na to logiko transsubstanciacije, ki zagotavlja ideološko enotnost nacionalne države, ZDA igrajo edinstveno vlogo izjeme: ključni element standardne »ameriške ideologije« je v poskusu, da bi samo zvestobo svojim partikularnim etničnim koreninam transsubstancirali v izraz tega, da »si Američan«: če hočeš biti »dober Američan«, se ti ni treba odpovedati svojim etničnim koreninam – Italijani, Nemci, temnopolti, Židi, Grki, Korejci so »vsi Američani«, tj. sama partikularnost njihove etnične identitete, način, kako se sami te partikularnosti »držijo«, iz njih dela Američane. Ta transsubstanciacija, s pomočjo katere je presežena napetost med mojo partikularno etnično identiteto in mojo univerzalno identiteto, ki jo imam kot pripadnik nacionalne države, je danes ogrožena: kot da bi bil pozitivni naboj patriotske identifikacije z univerzalnim okvirjem ameriške nacionalne države resno načet; »amerikanstvo«, to, da »si Američan«, vse manj sproža sublimni učinek, da si del gigantskega ideološkega projekta (»ameriških sanj«), tako da se ameriško državo bolj in bolj doživlja kot enostavni formalni okvir za soobstoj množstva etničnih in verskih skupnosti ali skupnosti različnih življenjskih slogov.

To postopno sesutje (oziroma bolje, izguba substance) »ameriških sanj« priča o nepričakovani *sprevrnitvi* prehoda od primarne k sekundarni identifikaciji, kot ga opiše Hegel: v naših »postmodernih« družbah »abstraktno« institucijo sekundarne identifikacije vse bolj dojemamo kot zunanji, zgolj formalni okvir, ki ni zares zavezujoč, tako da vse bolj iščemo oporo v »prvotnih«, navadno manjših (etničnih, verskih) oblikah identifikacije. Tudi kadar so te oblike identifikacije bolj »umetne« od nacionalne identifikacije (kot v primeru gejevske

skupnosti), so bolj »neposredne«, v smislu, da posameznika povsem in neposredno zgrabijo v njegovem specifičnem »načinu življenja« in s tem omejijo »abstraktno« svobodo, ki jo ima kot državljani nacionalne države. Danes imamo torej opravka s procesom, ki je vzvraten glede na proces zgodnje moderne konstitucije nacije: v nasprotju z »nacionalizacijo etničnega« (deetnizacija, »odprava/povzdignjenje [*Aufhebung*]« etničnega v nacionalno), imamo zdaj opraviti z »etnizacijo nacionalnega«, s ponovnim iskanjem (ali rekonstitucijo) »etničnih korenin«. Ključna točka, ki nam ob tem ne sme uiti, pa je, da je ta »regresija« od sekundarnih k »prvotnim« oblikam identifikacije z »organskimi« etničnimi itn. skupnostmi že »posredovana«: je *reakcija* na univerzalno razsežnost svetovnega trga in kot taka nastopa na njegovem področju in na njegovem ozadju. Zaradi tega pri omenjenih pojavih nimamo opravka z »regresijo«, temveč prej s pojavno obliko samega njenega nasprotja: v neke vrste »negaciji negacije« *sama ta zatrditev »prvotnih« etničnih itn. identifikacij kaže, da je izguba organsko-substancialne enotnosti dokončna.*

Da bi to pojasnili, se velja spomniti nemara najosnovnejše lekcije postmoderne politike: univerzalna oblika nacionalne države nikakor ni »naravna« enotnost družbenega življenja, uravnotežen okvir, nekakšna aristotelovska *entelehiya*, proti kateri napreduje ves predhodni razvoj, temveč je prej krhko, začasno ravnotežje med razmerjem do partikularne etnične Reči (patriotizmom, *pro patria mori*, itn.) in (potencialno) univerzalno funkcijo trga. Na eni strani »povzdigne« organske lokalne oblike identifikacije v univerzalno »patriotsko« identifikacijo; po drugi strani pa samo sebe postavlja kot neke vrste psevdo naravno mejo tržne ekonomije in razloči »notranje« od »zunanjih« oblik trgovine – ekonomska dejavnost je tako »sublimirana«, povzdignjena na raven etnične Reči, legitimirana kot patriotski prispevek k veličini nacije. To ravnotežje je vseskozi ogroženo z obeh strani, s strani prejšnjih »organskih« oblik partikularne identifikacije, ki ne izginejo, temveč nadaljujejo svoje podtalno življenje zunaj univerzalne javne sfere, kot tudi s strani imanentne logike kapitala, katerega »transnacionalna« narava je inherentno ravnodušna do meja nacionalne države. In današnje nove »fundamentalistične« etnične identifikacije vključujejo neke vrste »desublimacijo«, proces dezintegracije te krhke enotnosti »nacionalne ekonomije« v njeni dve sestavini, transnacionalno funkcijo trga in razmerje do etnične Reči.¹⁵ Potemtakem je šele danes, v

15. Eden izmed manj pomembnih, a hkrati zgovornih dogodkov, ki pričajo o tem »odmiranju« nacionalne države, je počasno širjenje obscene institucije *privatnih zaporov* v ZDA in drugih

sodobnih »fundamentalističnih« skupnosti, verskih skupnostih, skupnostih različnih življenjskih slogov itn., v polni meri udejanjen razcep med abstraktno obliko trgovine in razmerjem do partikularne etnične Reči, razcep, ki se je začel s projektom razsvetljenstva: današnji postmoderni etnični ali religiozni »fundamentalizem« in ksenofobija ne le da nista »regresivna«, temveč nasprotno ponujata najboljši dokaz končne emancipacije ekonomske logike trga od navezanosti na etnično Reč.¹⁶ V tem je največji spekulativni napor dialektike družbenega življenja: ne v tem, da opišemo proces posredovanja prvotne neposrednosti (na primer dezintegracijo organske skupnosti v »odtujeni« individualistični družbi), temveč v tem, da razložimo, kako lahko sam ta proces posredovanja, ki je značilen za moderno, porodi nove oblike »organske« neposrednosti. Standardno zgodbo o prehodu iz *Gemeinschaft* v *Gesellschaft* bi morali torej dopolniti s pojasnilom tega, kako ta proces, v katerem skupnost postaja družba, pripelje do drugačnih oblik novih, »posredovanih« skupnosti (na primer skupnosti različnih življenjskih slogov).

Multikulturalizem

V kakšnem razmerju je torej univerzum kapitala z obliko nacionalne države v naši dobi globalnega kapitalizma? Morda bi to razmerje najbolje opisali kot »samokolonizacijo«: pri neposrednem multinacionalnem delovanju kapitala nimamo več opravka s standardnim nasprotjem med metropolo in koloniziranimi državami, globalno podjetje na neki način prereže popkovino s svojo materinsko nacijo in obravnava državo svojega izvora kot zgolj še eno območje, ki ga je treba kolonizirati. Prav to tako razburja patriotsko usmerjene desničarske

zahodnih državah: izvajanje tega, kar bi moral biti monopol države (fizično nasilje in prisila), postane predmet pogodbe med državo in zasebnim podjetjem, ki zaradi profita izvaja prisilo nad posamezniki – tu imamo opraviti enostavno s koncem monopola nad legitimno uporabo nasilja, ki (po Maxu Weberu) opredeljuje moderno državo.

16. Te tri stopnje (predmoderne skupnosti, nacionalna država in današnje pojavljanje transnacionalne »univerzalne družbe«) seveda ustrezajo triadi tradicionalizem, modernizem in postmodernizem, ki jo je razdelal Fredric Jameson; tudi tu nas retro-pojavi, ki so značilni za postmodernizem, ne smejo preslepiti – šele s postmodernizmom je v celoti zaključena prekinitev s predmoderno. Potemtakem je referenca na Jamesonovo delo *Postmodernizem ali kulturna logika poznega kapitalizma* (Verso, London 1996) v naslovu pričujočega prispevka namerna.

populiste, od le Pena do Buchanana: dejstvo, da se nove multinacionalke do lokalnega francoskega ali ameriškega prebivalstva obnašajo natanko tako, kot do prebivalcev Mehike, Brazilije ali Taiwana. Ali v tem samoreferenčnem obratu ne obstaja nekakšna poetična pravičnost? Današnji globalni kapitalizem je torej spet neke vrste »negacija negacije«, po nacionalnem kapitalizmu in njegovi internacionalni/kolonialni fazi. Na začetku (seveda v idealnem smislu) imamo kapitalizem znotraj meja nacionalne države, z mednarodno trgovino (menjava med suverenimi nacionalnimi državami); sledi razmerje kolonizacije, v katerem si kolonizirajoča država podredi in (ekonomsko, politično, kulturno) izkorišča kolonizirano državo; zadnji moment tega procesa pa je paradoks kolonizacije, v kateri obstajajo zgolj kolonije, ne pa tudi kolonizirajoče države – moč koloniziranja ni več v rokah nacionalne države, temveč neposredno v rokah globalnega podjetja. Dolgoročno ne bomo le vsi nosili majic Banana Republic, temveč bomo tudi živeli v banana republikah.

Seveda je idealna oblika ideologije tega globalnega kapitalizma multikulturalizem, drža, ki iz nekakšne prazne globalne pozicije obravnava *vsako* lokalno kulturo tako, kot kolonizator obravnava koloniziran narod – kot »domorodce«, katerih nravi je potrebno pozorno preučiti in »spoštovati«. Z drugimi besedami, razmerje med tradicionalnim imperialističnim kolonializmom in globalno kapitalistično samokolonizacijo je natanko isto kot razmerje med zahodnim kulturnim imperializmom in multikulturalizmom: tako kot globalni kapitalizem vključuje paradoks kolonizacije brez kolonizirajoče nacionalne države, tako multikulturalizem vključuje pokroviteljsko evrocentrično distanco in/ali spoštovanje lokalnih kultur, brez korenin v svoji lastni partikularni kulturi. Drugače rečeno, multikulturalizem je utajena, vase obrnjena, samoreferenčna oblika rasizma, »rasizem z distanco« – »spoštuje« identiteto Drugega, dojema Drugega kot vase zaprto »avtentično« skupnost, do katere on, multikulturalist, ohranja distanco, ki mu jo omogoča njegova privilegirana univerzalna pozicija. Multikulturalizem je rasizem, ki izprazni svojo lastno pozicijo vse pozitivne vsebine (multikulturalist ni neposredni rasist, Drugemu ne zoperstavlja *partikularnih* vrednot svoje lastne kulture), a vendarle ohranja to pozicijo kot privilegirano *prazno točko univerzalnosti*, iz katere lahko primerno cenimo (ali zaničujemo) druge partikularne kulture – multikulturalistovo spoštovanje posebnosti Drugega je ravno oblika zatrevjanja lastne superiornosti.

Kaj pa precej očitni ugovor, da je multikulturalistova nevtralnost lažna, ker njegova pozicija na tihem privilegira evrocentrično vsebino? To razmišljanje je pravilno, a iz napačnega razloga. Partikularno kulturno ozadje ali korenine,

ki vselej podpirajo univerzalno pozicijo multikulturalista, niso »resnica« te pozicije, skrita pod masko univerzalnosti (»multikulturalni univerzalizem je v resnici evrocentričen...«), temveč prej nasprotno: madež partikularnih korenin je fantazmatski zaslon, ki prikriva dejstvo, da je subjekt že povsem »brez korenin«, da je njegova resnična pozicija praznina univerzalnosti. Naj tu spomnim na svojo parafrazo Quinceyovega duhovičenja o enostavni umetnosti umora: mnogi so začeli z nedolžno orgijo skupinskega seksa in končali tako, da so s prijatelji delili jedi v kitajski restavraciji!¹⁷ Poanta te parafraze je v tem, da sprevrne standardno razmerje med površinsko pretvezo in nepriznano željo: včasih je najtežje vzeti videz tak, kakršen se kaže – predstavljamo si množstvo fantazmatskih scenarijev, da bi videz prekrili z »globljimi pomeni«. Že mogoče, da je »resnična« želja, ki tiči za mojim zavračanjem tega, da bi kitajsko hrano delil z drugimi, moja fascinacija s fantazmo skupinske orgije, toda ključno je to, da je ta fantazma, ki strukturira mojo željo, na sebi že obramba pred mojim »oralnim« gonom, ki gre svojo pot z absolutno prisilo...

Tu najdemo natančni ekvivalent primera, ki ga navaja Darian Leader, primera moškega, ki pride v restavracijo s prijateljico in reče natakarku »Spalnico za dva, prosim!«, namesto »Mizo za dva, prosim!«. Standardno freudovsko razlago (»Seveda, v mislih je bil že pri nočnem seksu, ki ga je načrtoval za po večerji«) bi morali tu obrniti na glavo: to posredovanje podtalne spolne fantazme je prej zaslon, ki služi kot obramba pred oralnim gonom, ki mu dejansko pomeni več kot seks.¹⁸ V svoji analizi francoske revolucije leta 1848 (*Razredni boji v Franciji*) Marx poda podoben primer takšne dvojne prevare: stranka reda, ki je prevzela oblast po revoluciji, je javno podpirala republiko, na skrivaj pa je verjela v restavracijo – izrabili so vsako priložnost, da so se lahko norčevali iz republikanskih ritualov in na vse možne načine namigovali, »kje jim je srce«. Toda paradoks je v tem, da je resnica njihove dejavnosti počivala v zunanji formi, iz katere so se zasebno norčevali in jo prezirali: ta republikanska forma ni bila zgolj videz, pod katerim je tičala rojalistična želja – prej je bilo skrivno spogledovanje z rojalizmom tisto, ki jim je omogočilo izpolniti njihovo dejansko zgodovinsko funkcijo, tj. vzpostaviti meščanski republikanski red in mir. Sam Marx omenja, kako so člani stranke reda našli neizmerno zadovoljstvo v svojih občasnih rojalističnih »jezikovnih spodrsljajih« na račun Republike (v svojih parlamentarnih razpravah so o Franciji govorili kot o kraljestvu, itn.): ti

17. Slavoj Žižek, *Enjoy Your Symptom!*, Routledge, New York 1993, str. 1.

18. Glej Darian Leader, »Zakaj ženske napišejo več pisem, kot jih odpošljejo«, *Problemi* 1-2/1997.

jezikovni spodrsaljaji so artikulirali njihove fantazmatske iluzije, ki so služile kot zaslon, preko katerega so se lahko zaslepili za družbeno realnost tega, kar se je dogajalo *na površju*.

Mutatis mutandis pa isto velja za današnjega kapitalista, ki se še vedno oklepa določene partikularne kulturne dediščine in v njej prepoznava skrivni vir svojega uspeha (japonski direktorji, ki sledijo ritualom pitja čaja ali kodu *bushido*, itn.), ali pa za nasprotni primer zahodnega novinarja, ki išče partikularno skrivnost japonskega uspeha: samo to sklicevanje na partikularno kulturno formulo je zaslon za univerzalno anonimnost kapitala. Resnična groza ni v partikularni vsebini, skriti za univerzalnostjo globalnega kapitala, temveč prej v dejstvu, da je kapital dejansko anonimni globalni stroj, ki slepo teče svojo pot, da dejansko ni nobenega partikularnega skritega dejavnika, ki ta kapital oživlja. Groza ni (partikularni živi) duh v (mrtvem univerzalnem) stroju, temveč (mrtev univerzalni) stroj v samem osrčju vsakega (partikularnega živega) duha.

Iz tega je torej treba potegniti sklep, da je problematika multikulturalizma (hibridnega soobstoja različnih kulturnih življenjskih svetov), ki se danes vsiljuje, pojavna oblika svojega nasprotja, masivne prezence kapitalizma kot *univerzalnega* svetovnega sistema: priča o neki čisto novi hegemonizaciji današnjega sveta. Dejansko je videti, kot da je, ker nam horizont družbene imaginacije ne dopušča več vzdrževati ideje o eventualnem koncu kapitalizma – ker, kot bi lahko rekli, vsakdo potihoma sprejema, da *bo kapitalizem ostal* –, kritična energija našla nadomestni ventil v boju za kulturne razlike, ki puščajo osnovno homogenost kapitalistične svetovne ureditve nedotaknjeno. Bojujemo torej svoje bitke »politične korektnosti« za pravice etničnih manjšin, gejev in lezbijk, različnih življenjskih slogov, itn., itn., medtem ko kapitalizem nadaljuje svoj zmagoslavni pohod – in današnja kritična teorija, v obleki »kulturnih študij«, dela neoviranemu razvoju kapitalizma velikansko uslugo, ko aktivno sodeluje v ideološkem naporu narediti nevidno masivno prezenco kapitala: v tipičnem postmodernem »kulturnem kriticizmu« že zgolj, če omenite kapitalizem kot svetovni sistem, tvegate obtožbo, da je to »esencializem«, »fundamentalizem« itn.

Struktura, ki je tu na delu, je struktura *simptoma*. Ko imamo opravka z univerzalnim načelom strukturiranja, vselej avtomatično predpostavimo, da je – prav »načeloma« – mogoče to načelo aplicirati na vse njegove potencialne elemente in da je empirična nerealizacija načela zgolj stvar kontingentnih okoliščin. Toda simptom je element, ki – čeprav se zdi, da je v njem nerealizacija

univerzalnega načela odvisna od kontingentnih okoliščin – *mora* ostati izjema, tj. točka suspenza univerzalnega načela: če bi se univerzalno načelo nanašalo tudi na to točko, bi se razkrojil sam univerzalni sistem. Kot je znano, je Hegel v tistih paragrafih *Pravne filozofije*, kjer govori o civilni družbi, pokazal, kako veliki razred »drhali [*Pöbel*]« v moderni civilni družbi ni naključni rezultat slabe družbene politike, neprimernih vladnih ukrepov ali slabe ekonomske sreče: notranja strukturna dinamika civilne družbe nujno ustvari razred, ki je izključen iz ugodnosti, ki jih nudi civilna družba (delo, osebno dostojanstvo, itn.), razred, oropan osnovnih človekovih pravic in zato tudi odvezan dolžnosti do družbe, element znotraj civilne družbe, ki negira njeno univerzalno načelo, neke vrste »neum, notranji samemu umu« – skratka, *svoj simptom*. Ali nismo danes priča enakemu pojavu v še močnejši obliki, ko raste povsem deprivilegiran razred, ki je – včasih za več generacij – izključen iz ugodnosti liberalno-demokratske družbe blaginje. Današnje »izjeme« (brezdomci, ljudje v getih, stalno nezaposleni...) so simptom poznokapitalističnega univerzalnega sistema, ki nas vse skozi in vedno bolj opominja na to, kako deluje imanentna logika poznega kapitalizma: prava kapitalistična utopija je v tem, da je mogoče s primernimi ukrepi (t.i. »afirmativno akcijo« za progresivne liberalce; vrnitvijo k skrbi zase in družinskim vrednotam za konservativce) to »izjemo« – dolgoročno in vsaj načeloma – odpraviti. Ali ni podobna utopija na delu pri pojmu »mavrične koalicije«: v ideji, da bodo v nekem utopičnem trenutku prihodnosti vsi »napredni« boji (za pravice gejev in lezbijk; za pravice etničnih in verskih manjšin; ekološki boj; feministični boj, itn., itn.) združeni v skupno »verigo ekvivalenc«? Še enkrat, to nujno spodleti iz strukturnih razlogov: ne gre enostavno za to, da se zaradi empirične kompleksnosti položaja vsi partikularni »napredni« boji ne bodo nikoli združili, da se bodo vselej pojavljale »napačne« verige ekvivalenc (na primer uverženje boja za afriško-ameriško etnično identiteto in patriarhalne homofobične ideologije), pojavljanje »napačnih« uverženj je prej utemeljeno v samem načelu, ki strukturira današnjo »napredno« politiko vzpostavljanja »verig ekvivalenc«: samo področje množstva partikularnih bojev, z njihovim neprestanim premeščanjem in zgostitvami, vzdržuje »potlačitev« ključne vloge ekonomskega boja – levičarska politika »verig ekvivalenc« med množstvom različnih bojev je strogo korelativna tihi opustitvi analize kapitalizma kot globalnega ekonomskega sistema in sprejemanju kapitalističnih ekonomskih odnosov kot nevrprašljivega okvirja.¹⁹

19. Glej Wendy Bown, *States of Injury*, Princeton UP, Princeton 1995.

Lažnost elitističnega multikulturnega liberalizma je torej v napetosti med vsebino in formo, ki je bila značilna že za prvi veliki ideološki projekt tolerantnega univerzalizma, za prostozidarstvo: doktrina prostozidarstva (univerzalno bratstvo vseh ljudi, utemeljeno na luči razuma) se očitno tepe z njegovo izrazno obliko in organizacijo (skivnostna družba s svojimi iniciacijskimi rituali), tj. sama izrazna oblika in artikulacija prostozidarstva postavlja na laž njegov pozitivni nauk. Na strogo homologen način sodobna liberalna drža »politične korektnosti«, ki se dojema kot preseganje omejitev lastne etnične identitete (»državljan sveta« brez sidra v katerikoli partikularni etnični skupnosti) deluje *znotraj lastne družbe* kot ozki elitistični zgornji srednji razred, ki je očitno zoperstavljen večini preprostih ljudi, ki jih prezira, ker so ujeti v svoje ozke etnične ali skupnostne meje.

Za levičarsko suspenzijo zakona

Kako se torej levičarji, ki se zavedajo te lažnosti multikulturniškega postmodernizma, nanj odzivajo? Njihova reakcija prevzema obliko tega, kar je Hegel imenoval *neskončna sodba*, tj. sodba, ki postavlja spekulativno identiteto dveh povsem nezdružljivih členov (Heglov najbolj znan primer je iz podpoglavja o frenologiji v *Fenomenologiji duha*: »duh je kost«). Neskončna sodba, ki povzema to reakcijo, je: »Adorno (najbolj sofisticiran 'elitistični' kritični teoretik) je Buchanan (najnižji predstavnik ameriškega desničarskega populizma).« Drugače rečeno, te kritike postmodernega multikulturnega elitizma (od Christopherja Lascha do Paula Picconeja) sprejmejo tveganje pristanka na neokonservativni populizem, skupaj z njegovimi pojmi ponovne afirmacije skupnosti, lokalne demokracije in aktivnega državljanstva, kot edini politično relevanten odgovor na vseprisotno prevlado »instrumentalnega uma«, na birokratizacijo in instrumentalizacijo našega življenjskega sveta.²⁰ Seveda je lahko odpraviti današnji populizem kot nostalgično reakcijsko tvorbo na proces

20. Glej Paul Piccone, »Postmodern Populism«, v *Telos* 103 (pomlad 1995). Zgledni primer je tu tudi poskus Elizabeth Fox-Genovese, da bi feminizmu zgornjega srednjega razreda, ki se ukvarja s problemi literarne in filmske teorije, pravicami lezbijk, itn., zoperstavila »družinski feminizem«, ki se osredotoča na dejanske probleme običajnih zaposlenih žensk in postavlja konkretna vprašanja, povezana s tem, kako preživeti znotraj družine, z otroki in kopico dela. Glej Elizabeth Fox-Genovese, »Feminism is not the story of my life«, Doubleday, New York 1996.

modernizacije, ki je kot taka nujno *paranoična* in išče zunanji vzrok zla, skritega agenta, ki vleče niti in je torej odgovoren za tegobe modernizacije (Židje, mednarodni kapital, nepatriotski multikulturalniški direktorji, državna birokracija...); problem je prej ta, da dojamemo ta novi populizem kot obliko »lažne transparentnosti«, ki, daleč od tega, da bi predstavljal resno oviro kapitalistični modernizaciji, tlakuje pot zanjo. Z drugimi besedami, mnogo bolj zanimivo kot jamranje nad razkrojem skupnostnega življenja zaradi vpliva novih tehnologij, je analizirati način, kako tehnološki napredek sam ustvarja nove skupnosti, ki se postopoma »naturalizirajo« (kot na primer virtualne skupnosti).

Ti levičarski zagovorniki populizma ne vidijo, da današnji populizem nika-
kor ne predstavlja grožnje globalnemu kapitalizmu, temveč ostaja njegov inherentni proizvod. Paradokсно so danes pravi konservativci prej levičarski predstavniki »kritične teorije«, ki zavračajo liberalni multikulturalizem kot tudi fundamentalistični populizem, tj. ki vidijo povezavo med globalnim kapitalizmom in etničnim fundamentalizmom. Kažejo proti tretjemu področju, ki ne pripada niti družbi globalnega trga niti novim oblikam etničnega fundamentalizma: področje *političnega*, javnega prostora civilne družbe, aktivnega odgovornega državljanstva (boja za človekove pravice, ekologijo, itn.). Toda problem je v tem, da samo to obliko političnega prostora bolj in bolj ogroža naval globalizacije; zato se ne moremo enostavno vrniti k njej ali jo oživiti. Da se izognemo nesporazumu: naša poanta ni stara poanta »ekonomskega esencializma«, v skladu s katero na primer danes v primeru Anglije zmaga laburistov dejansko ni ničesar spremenila (in je zato še bolj nevarna kot nadaljevanje vladavine torijevcev, ker je zbudila zavajajoč vtis, da je prišlo do spremembe...). Laburistična vlada lahko doseže marsikaj; veliko lahko prispeva k prehodu od tradicionalnega angleškega provincialnega šovinizma k bolj »razsvetljeni« liberalni demokraciji s precej močnejšim elementom družbene solidarnosti (od zdravstvenega varstva do šolstva), spoštovanja človekovih pravic (v različnih oblikah, od pravic žensk do pravic etničnih skupin), itn., itn., tako da bi morali zmago laburistov uporabiti kot vzgib za ponovno oživitve različnih oblik boja za *égalité*. (Pri zmagi socialistov v Franciji so zadeve še bolj dvoumne, ker Jospinov program vsebuje nekatere elemente neposredne konfrontacije z logiko kapitala.) Tudi če sprememba ni substancialna, temveč je zgolj videz novega začetka, pa samo dejstvo, da večina prebivalcev položaj dojema kot »nov začetek«, odpre prostor za pomembne ideološko-politične reartikulacije – kot smo že videli, je temeljna lekcija dialektike ideologije ta, da *videz JE pomemben*.

Vendar pa post-nacionalnodržavna logika kapitala ostaja Realno, ki tiči v ozadju, medtem ko se zdijo vse tri glavne reakcije levičarjev na proces globalizacije (liberalni multikulturalizem; poskus sprejeti populizem tako, da pod njegovim fundamentalističnim videzom odkrijemo odpor »instrumentalnemu umu«; poskus obdržati odprt prostor političnega) neprimerne. Čeprav zadnji pristop temelji pa pravilnem uvidu v povezanost multikulturalizma in fundamentalizma, pa se izogne ključnemu vprašanju: *kako naj ponovno najdemo politični prostor v današnjih pogojih globalizacije?* Politizacija niza partikularnih bojev, ki pušča nedotaknjen globalni proces kapitala, je očitno nezadostna. To pomeni, da bi morali zavreči nasprotje, ki se v okvirih poznokapitalistične liberalne demokracije vsiljuje kot glavna os ideološkega boja: napetost med »odprto«, post-ideološko univerzalistično liberalno toleranco in partikularističnimi »novimi fundamentalizmi«. Proti liberalnemu centru, ki se predstavlja kot nevtralen, post-ideološki, sloneč na vladavini zakona, bi morali afirmirati levičarski motiv nujnosti suspenzije nevtralnega prostora zakona.

Seveda poznata tako levica kot desnica svoj način suspenzije zakona na račun nekega višjega ali temeljnejšega interesa. Desničarska suspenzija, od anti-dreyfusovcev do Oliverja Northa, priznava, da krši črko zakona, toda to opravičuje s sklicevanjem na nek višji nacionalni interes: svojo kršitev predstavlja kot boleče samožrtvovanje za dobro naroda.²¹ Kar pa zadeva levičarsko suspenzijo, zadošča spomniti na dva filma, *Skozi ogenj Nikaragve (Under Fire)* in *Renska straža (The Watch on Rhine)*. Prvi se dogaja med revolucijo v Nikaragvi, kjer je ameriški novinar-fotograf soočen s težko dilemo: tik pred zmago revolucije somozisti ubijejo karizmatičnega voditelja sandinistov in sandinisti novinarja prosijo, naj naredi lažno fotografijo njihovega mrtvega vodje, na kateri bi bil predstavljen kot še živ, kar bi postavilo na laž trditve somozistov, da je mrtev – na ta način bi novinar prispeval k hitri zmagi revolucije in skrajšal agonijo in nadaljnje prelivanje krvi. Poklicna etika seveda strogo prepoveduje takšno dejanje, saj krši nepristransko objektivnost poročanja in iz novinarja naredi orodje političnega boja; toda novinar kljub vsemu izbere »levičarsko« opcijo in ponaredi fotografijo... V filmu *Renska straža*, posnetem po drami Lillian Hellmann, je ta dilema še zaostrena: v poznih tridesetih ubežniška družina nemških političnih emigrantov, ki je sodelovala v boju proti

21. Najbolj koncizno formulacijo desničarske suspenzije javnih (pravnih) norm je podal Eamon de Valera: »Ljudje nimajo pravice biti v zmoti«.

nacizmu, pride živeti k daljnim sorodnikom, družini srednjega razreda, v idilično vseameriško mesto; toda kmalu se nemška družina znajde v nevarnosti – neki znanec ameriške družine in desničar izsiljuje emigrante in prek svojih stikov na nemški ambasadi ogrozi člane ilegalnega odporiškega gibanja v sami Nemčiji. Oče emigrantske družine se odloči, da ga bo ubil, s tem pa ameriško družino postavi pred težavno moralno dilemo: konec je prazne moralizirajoče solidarnosti z žrtvami nacizma; zdaj se morajo dejansko postaviti na to ali ono stran in si umazati roke s prikritjem umora... Tudi tu družina izbere »levičarsko« opcijo. »Levico« opredeljuje ta pripravljenost, da suspendira abstraktni moralni okvir oziroma, če parafraziramo Kierkegaarda, da izvrši nekakšno *politično suspenzijo Etičnega*.

Nauk vsega tega, ki je postal aktualen ob reakciji Zahoda na bosansko vojno, je torej v tem, da se na noben način ne moremo izogniti pristranskosti, saj sama nevtralna drža že pomeni, da smo se postavili na eno od obeh strani (v primeru Bosanske vojne je »uravnoveženi« govor o balkanskih etničnih »plemenskimi vojnah« že sprejel srbsko stališče): humanitarna liberalna enaka distanca do vseh zlahka zdrсне v ali sovpaše s svojim nasprotjem in dejansko tolerira najbolj nasilno »etnično čiščenje«. Skratka, levičar ne krši enostavno liberalne nepristranske nevtalnosti, temveč trdi, da takšna nevtalnost ne obstaja, tj., da je liberalna nepristranskost zmeraj že pristranska. Kliše liberalnega centra je seveda ta, da se obe suspenziji, tako desničarska kot levičarska, konec koncev iztečeta v isto, v totalitarno grožnjo pravni državi. Vsa konsistentnost levice je odvisna od tega, da dokaže, da nasprotno ti suspenziji sledita vsaka svoji logiki. Medtem ko desnica legitimira svojo suspenzijo Etičnega s svojim antiuniverzalnim stališčem, tj. tako, da se sklicuje na svojo partikularno (versko, patriotsko) identiteto, ki prevlada nad vsemi univerzalnimi moralnimi ali pravnimi normami, levica legitimira svojo suspenzijo Etičnega prav s sklicevanjem na pravo univerzalnost, ki bo šele prišla. Ali drugače rečeno, levica hkrati sprejema antagonistični značaj družbe (ni nevtalne pozicije, boj je konstitutiven) in ostaja univerzalistična (zavzema se za univerzalno emancipacijo): v levičarski perspektivi je sprejetje radikalno antagonističnega – tj. *političnega* – značaja družbenega življenja, sprejetje nujnosti tega, da se »postavimo na eno ali drugo stran«, edini način, da si dejansko *univerzalen*.

Kako naj razumemo ta paradoks? Dojeti ga je mogoče zgolj, če je *antagonizem notranji univerzalnosti sami*, tj. če je sama univerzalnost razcepljena v »lažno« konkretno univerzalnost, ki legitimira obstoječi razcep Celote na funkcionalne dele, in nemogočo/realno zahtevo »abstraktne« univerzalnosti

(Balibarjeva *égaliberté*). Levičarska politična gesta *par excellence* (v nasprotju z desničarskim motivom »vsakemu svoje mesto«) je torej v tem, da postavi pod vprašaj konkretni obstoječi univerzalni red v prid njegovemu simptomu, tistemu delu, ki, čeprav je notranji obstoječemu univerzalnemu redu, nima »svojega mesta« v njem (na primer ilegalni priseljenci ali brezdomci v naših družbah). Ta postopek *identifikacije s simptomom* je natančno in nujno nasprotje standardne geste kritike ideologije, ki išče partikularno vsebino za nekim abstraktnim univerzalnim pojmom (»človek« v človekovih pravicah je dejansko beli moški lastnik...«), tj., ki razglašča nevtralno univerzalnost za lažno; v njej afirmiramo (in se identificiramo s) *točko notranje izjeme/izključitve*, »izmečkoma« konkretnega pozitivnega reda, kot edino točko resnične univerzalnosti, kot točko, ki postavlja na laž obstoječo konkretno univerzalnost. Lahko je pokazati, da delitev ljudi, ki živijo v neki državi, na »polnopravne« državljane in začasne imigrante privilegira »polnopravne« državljane in izključuje imigrante iz javnega prostora v pravem pomenu besede (tako kot moški in ženska nista dve vrsti nevtralnega univerzalnega rodu človeštva, saj vsebina rodu kot takega vključuje določeno obliko »potlačitve« ženskega); tako teoretsko kot politično pa je mnogo bolj produktivna (ker odpre pot za »progressivno« sprevrnitev hegemonije) nasprotna operacija *identifikacije univerzalnosti s točko izključitve* – v našem primeru to, da rečemo, »vsi smo imigrantski delavci«. V hierarhično strukturirani družbi je merilo njene resnične univerzalnosti to, v kakšnem razmerju so njeni deli s tistimi »na dnu«, izključenimi iz vsega in od vseh (v bivši Jugoslaviji so na primer univerzalnost predstavljali albanski in bosanski muslimani, na katere so vsi drugi narodi gledali zviška). Nedavna patetična izjava solidarnosti »Sarajevo je prestolnica Evrope« je bila tudi vzorčni primer takšnega pojmovanja izjeme kot tiste, ki uteleša univerzalnost: to, kakšno razmerje je liberalna Evropa zavzela do Sarajeva, je pričalo o tem, kakšno razmerje je zavzela do same sebe, do svojega univerzalnega pojma.²²

Ta zatrditev univerzalnosti antagonizma nikakor ne pomeni, da »v družbenem življenju ni dialoga, je zgolj vojna«. Desničar govori o družbeni vojni (ali vojni med spoloma), medtem ko levičar govori o družbenem (ali

22. Morda bi morali na ta način brati Ranciérov pojem *singulier universel*: poudarjanje singularne izjeme kot kraja univerzalnosti, ki hkrati afirmira in subvertira univerzalnost, za katero gre. Ko rečemo »vsi smo prebivalci Sarajeva« seveda formuliramo »lažno« poimenovanje, poimenovanje, ki krši dejansko geopolitično razporeditev; toda prav kot taka ta kršitev daje besedo krivičnosti obstoječega geopolitičnega reda. Glej Jacques Ranciére, *La méésentente*, Galilée, Pariz 1995.

Rado Riha

POLITIKA V VOZLU SIMBOLNEGA, IMAGINARNEGA IN REALNEGA

Začnimo z naslednjim vprašanjem: kako lahko filozofija danes misli vozle subjekta, misli in dogodka v polju politike? Kako lahko misli v polju politike zvezo tega, kar dano situacijo, splet različnih razlik, subjektivira tako, da jo organizira v skladu s singularnostjo misli, ki se naslavlja na vse, dalje, tega, kar dano situacijo od znotraj prekinja tako, da učinkuje kot njeno realno-nemožno, in nazadnje, tega, kar eksistira le kot prekar ni izjavljalni kraj dogodkovnega realnega in opora tiste možnosti, ki jo dogodek odpira?

Za večino političnofilozofskih refleksij, ki se ukvarjajo z družbenim in političnim sistemom moderne demokracije, se pravi, s povezanostjo kapitalizma, demokracije in nacionalizma, velja, da nam, če odmislimo bogastvo njihovih vsebinskih dognanj in različnost njihovega pristopa, ostane neko bazično ogrodje, ki je zgrajeno iz razmerja dveh pojmov. Denimo, univerzalno in partikularno, realnost in njena reprezentacija, imanenca in transcendenca, družba in država, individuum in skupnost, javno in zasebno, oblast in odpor itn.¹ To ugotovitev lahko zdaj preoblikujemo v okvirni odgovor na naše izhodiščno vprašanje: da bi torej filozofija lahko mislila politični splet subjekta, misli in dogodka, mora najprej ogrodje dveh temeljnih pojmov zamenjati s pojmovno mrežo treh. Tako kot je to storil npr. Etienne Balibar, ki v svojih analizah politike

1. Ključna zagata modela pojmovnih dvojic je znana. Najsi sta oba temeljna pojma v zunanjem razmerju enostavne opozicije ali v notranjem, dialektičnem razmerju, tako da si ne stojita več nasproti dva samostojna pojma, ampak je eden izmed njiju že od začetka možen le v obzorju drugega, v obeh primerih temelji vzpostavitev identitete pojma na (nereflektiranem ali pa refleksiji nedostopnem) izključevanju »drugosti«. V prvem, kjer sta pojma v nasprotju, je ta proces določanja »lastnega« z izključevanjem »drugosti« bolj ali manj očiten, čeprav ga lahko zakrivajo različni poskusi sintetičnega presejanja nasprotij. Drugi primer ne pozna v prvem koraku izključevanja, zato pa se to vrne v drugem, saj lahko samega sebe definira navsezadnje le v nasprotju s prvim. Posledica tega, da izključevanje »drugosti«, ki je sestavni del definicije »lastnega«, v samem definicijskem postopku ni več reflektirano je seveda v tem, da je drugost v svoji drugosti vselej že potrjena, zgrešena, da je v drugosti postavljena zgolj »drugačnost lastnega«.

uporablja, prevzemajoč »domiselno Lacanovo terminologijo«², vozeli simbolnega, imaginarnega in realnega. Izhodiščno vprašanje bomo zdaj, preoblikovano, postavili takole: kako je mogoče misliti *politično subjektivacijo* kot artikulacijo simbolne, imaginarne in realne razsežnosti politike?

Da bi odgovorili na to vprašanje, si lahko pomagamo s tretjim in zadnjim vprašanjem. Kaj je tisto, kar omogoča, da mislimo skupaj tri na prvi pogled nepovezane probleme? Prvič, problem, da je filozofija, ki na strogo filozofski, abstraktno-pojmovni, skratka, ne-politični ravni misli politiko, da je torej ta filozofija, kadar je na ravni svoje naloge, vedno tudi že razprava o politični situaciji, v katero je umeščena. Kar pomeni, da bi morala tudi pričujoča filozofska obravnava politike na specifičen način že vsebovati izjave o svoji politični situaciji. Te izjave pa so vedno že izjave te situacije, torej politične izjave. Drugič, problem t. im. »skrajnega«, »presežnega« nasilja, nasilja kot krutosti – tistega nasilja, skratka, ki je v obliki politike »etničnega čiščenja« tudi sestavni del naše lastne širše politične situacije. Tretjič, problem množenja partikularnih političnih identitet, problem nacionalnih, kulturnih, političnih, seksualnih »manjšin«, ki se borijo proti mehanizmom in postopkom, ki diskriminirajo njihovo identiteto.

Na to zadnje vprašanje bomo zdaj odgovorili takole: to, kar omogoča, da mislimo skupaj vse tri probleme, se pravi, filozofski pojem, v svoji pojmovni čistosti vselej povezan z dano situacijo, fenomen presežnega nasilja, in fenomen množstvenih identitet, je ravno koncept *politične subjektivacije*, mišljen v mreži pojmov simbolnega, imaginarnega in realnega. Poskušajmo ta odgovor razložiti nekoliko podrobneje.

Prvič, zveza čistega filozofskega pojma in dane politične situacije je nekaj, kar zadeva eksistenco neke specifične politike. Gre za politiko, ki ni ne pozitivna politika, politika državnih aparatov v najširšem smislu, niti ni negativna politika, se pravi, politika »civilne družbe«, »neorganizirane javnosti«, ki postavlja meje pozitivni državi in v komunikaciji z njo definira polje tega, kar naj bo (za

2. E. Balibar, *La crainte des masses*, Galilée, Pariz 1997, str. 422. Čeprav ne prevzemamo konceptualnih rešitev Balibarjeve teorije politike, ki se ji po našem mnenju ne more danes izogniti nobena resna analiza politike, države-nacije, nacionalizma, rasizma itn. – pa je zadnja referenca mnogih tez, ki jih skušamo razviti v pričujočem članku, prav Balibarjeva argumentacija. V navedeni knjigi opozarjamo predvsem na tri članke: »Trois concepts de la politique: Emancipation, transformation, civilité«, str. 17-55, »Les universels«, str. 419-454, »Violence: idéalité et cruauté«, str. 397-418; slov. prev. (A. Zupančič) »Nasilje: idealnost in krutost«, v: Problemi 3-4, 1997, str. 193-213.

državno politiko) sploh možno³. Ta politika ni umeščena v onstranstvo sklopa pozitivne in negativne politike. Ne gre ne za »radikalno kritiko vsega obstoječega«, ki ne priznava pozitivnosti državnih institucij in komunikacije z njimi, niti za pozicijo lepe duše, ki si noče mazati rok z empirično politiko. Gre za politiko, ki izhaja iz predpostavke, da, prvič, pozitivna in negativna politika *nista vsa* politika, in da je, drugič, prav to ne-vse, ta *ne-celost* pogoj možnosti politike kot proces resnice, če uporabimo koncept A. Badiouja. V tem smislu bi jo lahko opredelili tudi, če se opremo na konceptualizacijo Guya Lardreauxa, kot politiko negativnosti, se pravi, kot politiko, ki reprezentira v polju politike moment njene ireduktibilne negativnosti⁴. Sami bomo raje rekli, da gre za politiko, za katero velja, da ni nobenega zadnjega, »transcendentalnega« pogoja, ki bi politično so-bivanje ljudi prešil v celoto. Tega zadnjega pogoje ni mogoče najti ne v praksi samozakonodaje in samodoločitve demosa, ne v odprtem nizu različnih diskurzivnih pogojev politike. Rekli bomo torej, da gre za politiko, ki se opira na neodpravljivo odsotnost zadnjega pogoja političnega delovanja. Za politiko, ki je strukturirana kot artikulacija te odsotnosti. Drugače rečeno, šele artikulacija odsotnosti zadnjega pogoja *odpira prostor* za politiko. Odpiranja prostora pa je politično odpiranje možnosti za to, da je politično delovanje nekaj več in nekaj drugega od pragmatične veščine vladanja nad ljudmi, ki naj slehernemu posamezniku zagotovi, da bo v okviru skupnosti dosegel optimalizacijo svojih ekonomskih, kulturnih, političnih itn. zastavkov. Na kakšen način zadeva torej zveza med filozofskim pojmom in dano politično situacijo to politično odpiranja prostora, ki je za nas politika emancipacije? Zadeva jo tako, da ta zveza vselej že predpostavlja izjavo o tem, da obstaja politika odpiranja političnega prostora, *politika emancipacije*, ali tudi, *politika realnega*.

Drugič, politika kot politika emancipacije je danes možna le, če si misel prisvoji fenomen »nefunkcionalnega«, »presežnega nasilja«, skratka, fenomen krutosti⁵, ki je in ki čedalje bolj postaja integralni del sodobne postdemokratske

3. Kolikor je namreč za instrumentalno logiko politično-administrativnega sistema značilno, da je zanj načeloma »vse možno«.

4. »Obstajati mora neka zadnja instanca negativnosti, tako da se je v okviru negativne politike, razumljene kot enostavna meja, ki je začrtana pozitivni politiki, mogoče sklicevati na negativno politiko, v kateri ima realno zadosti teže, da lahko zanj nekako domnevamo, da je tu, ne da bi ga bilo več mogoče sprevrniti«, Guy Lardreau, *La véracitée. Essai d'une philosophie négative*, Verdier, Pariz 1993, str. 228; cf. slov. prevod (R. Riba) odlomka iz navedene knjige, »Resničnostnost«, v: Filozofski vestnik, št. 1, 1996, str. 57-78.

5. Cf. k temu E. Balibar, »Violence: idéalité et cruauté«, *op. cit.*, in slov. prevod »Nasilje: idealnost in krutost«, *op. cit.*

politike. Miselno si prisvojiti pomeni, da se zadosti zaslepimo za zahteve situacije, da lahko s tem v njej proizvedemo misel, ki jo je pravilno, situacijsko razumetje situacije doslej izključevalo⁶. Razumeti krutost pomeni, skratka, naslednje: zaslepiti se tako za fascinantno podobo delovanja nekašnega popolnoma instrumentaliziranega uma, kakor tudi za nič manj fascinantno podobo neke izvorne »nedojemljivosti«, »neimenljivosti« krutosti kot presežka, da bi krutost lahko mislili in poimenovali kot *izdajo* politike emancipacije, kot izdajo tiste politike, ki je vselej artikulirana z odsotnostjo zadnjega pogoja političnega. In tretjič, praktično pojavno obliko tega razumevanja bi lahko videli v vzniku množstvenih identitet, pod pogojem seveda, da njihovo pojavno množstvenost prestavimo v njihovo notranjost. Drugače rečeno, da množstvenost razumemo kot drug izraz za »notranje razcepljeno identiteto«, če tu prevzamemo izraz Ernesta Laclaua⁷, se pravi, za partikularne identitete, ki zanikajo tako to, kar omejuje, diskriminira njihovo »lastno« identiteto, kakor tudi to identiteto samo. V tem smislu so množstvene identitete izraz univerzalizirane pravice do odpora neegalitarnim, diskriminacijskim učinkom mondializiranega sveta, ki hkrati onemogoča nasilno vzpostavljanje lastne identitete z izključevanjem sleherne sledi drugosti.

Povzemimo vse tri točke v naslednjo delovno opredelitev koncepta politične subjektivacije: politična subjektivacija je politični akt odpiranja prostora politike, ki ga artikulira tisto, kar je za dano situacijo njeno nemožno-realno, pojavna oblika možnosti takega političnega akta pa so množstvene, se pravi, notranje razcepljene politične identitete. Ali tudi: je tip političnega delovanja, ki artikulira odsotnost zadnjega pogoja politke, ta artikulacija pa je stvar subjekta. S tem nočemo reči, da je artikulacija odsotnosti zadeva, s katero se subjekt nekako ukvarja. V procesu politične subjektivacije se subjekt vzpostavi šele takrat, kadar je artikuliran z nekim »stvarnim«, dezobjektiviranim, se pravi, subjektivno neprisvojljivim momentom: z realnim.

Razvijmo zdaj nekoliko podrobneje, kaj nam prinesejo pojmi simbolnega, realnega in imaginarnega v polju politike. Začnimo s pojmom *realnega*.

6. Naša referenca je tu dvojna: Jean-Claude Milner, *Les noms insitincts*, Seuil, Pariz 1983, Guy Lardreau, »Resničnostnost«, *op. cit.*

7. Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, Verso, London-New-York 1996, str. 76. Če se tu opiramo na Laclauovo predstavo, da eksistira politična identiteta le v protislovnem gibanju, v katerem uveljavlja svojo diferencialno identiteto in jo hkrati odpravlja z njeno umestitvijo v nediferencialni medij, pa to še ne pomeni, da se strinjamo z njegovo razlago, da deluje nediferencialni medij univerzalnega za partikularnost kot njen nedosegljivi horizont.

Realno presežnega nasilja

Vzemimo za izhodišče tisto značilnost »današnjega trenutka«, ki se nam vsem vsiljuje z brezprisilno prisilo očitnega in ki se ji tudi najrazličnejše teoretične in filozofske refleksije o aktualnih problemih politike ne morejo izogniti: živimo v svetu, v katerem je strukturno načelo »zahodne paradigme« družbenega in političnega razvoja, povezava abstraktne logike kapitala in univerzalne demokracije države-nacije zajelo vsa njegova področja, proces »kapitalo-parlamentarizma« pa je postal ireverzibilen. Živimo v svetu, ki se je zares udejanjil kot svet, v svetu, v katerem je medsebojna ekstenzivna in intenzivna odvisnost njegovih elementov dosegla tisto stopnjo, da obstajajo ti elementi le še kot deli celote, kot *oblike sveta* in v *obliki sveta*. To stanje »globaliziranega« ali »mondializiranega« sveta lahko označimo z Rancièrovim izrazom tudi kot postdemokracijo. Gre za družbeni in politični sistem, ki samega sebe še vedno dojema kot sistem »priznavanja razlike drugega«, čeprav po dokončnem zlomu komunizma hkrati ni več nobenega drugega demokracije. Je sistem posplošenega konsenza, v katerem ni več nobenega presežnega, neumestljivega dela. Vse je načeloma preračunano brez preostanka, tako da lahko v nenehni komunikaciji države in družbe prej ali slej vsak del pride na svoj račun⁸. Ena izmed temeljnih značilnosti, po katerih se današnja realizirana, tubivajoča univerzalnost moderne sveta specifično razlikuje od »klasične« modernosti, v kateri je ekonomska in politična ekspanzija zahodnega univerzalizma delovala zgolj kot horizont, kot nekakšna regulativna ideja družbenega, političnega in kulturnega razvoja, pa je fenomen *notranje izključitve*⁹. Kaj je mišljeno s tem pojmom?

Najlaže lahko postdemokratski sistem notranje izključitve opredelimo, če ga primerjamo z delovanjem socialne in politične izključitve v »klasičnem« kapitalizmu in še neuniverzalizirani univerzalni demokraciji. V »klasičnem obodobju« je bila izključitev posameznikov, skupin ali celotnih kultur iz porazdelitve ustvarjenega bogastva in dosežene družbene moči vselej nekaj sistemu zunanega. Izključitev je bila nekaj, kar je bilo samo iz sistema »izključeno«: nekaj, kar je bilo sicer vidno za vse, hkrati pa kljub temu skrito, ker je bilo izrinjeno na obrobje. V globaliziranem svetu pa deluje izključitev po drugačni logiki. Zaradi mondializacije je vsaka izključitev ravno vključena, posledica

8. Cf. Jacques Rancièr, *La mésentente*, Galilée, Pariz 1995, str. 135 sl.

9. Cf. za ta pojem E. Balibar, »Les Universels«, *op cit.*, str. 429 sl.; teoretsko zanimivo analizo sistema notranje izključitve je najti tudi v J. Rancièr, *La Mésentente*, str. 158 sl.

te vključenosti pa je, da je postala izključitev nevidna. Paradoksnost notranje izključenosti lahko opredelimo takole: prav zato, ker so danes vsi in ker je vse sestavni del globaliziranega svetovnega reda,¹⁰ in ker je, posledično, sestavni del situacije tudi izključenost, so vsi, ki so del situacije, hkrati potencialno iz nje tudi že izključeni.

Sistem notranje izključenosti učinkuje tako v obliki nenehnega prizadevanja družbenih subjektov, da postavijo druge kot »čisto druge«, kot reprezentante, če uporabimo Balibarjev izraz, »izključujoče drugosti«¹¹. V družbenem in političnem sistemu, ki je sicer zgrajen na razlikah, ni pa več (izključenega) Drugega, pač pa je vsakdo »notri«, četudi je brezposeln, pripadnik takšne ali drugačne etnične, religiozne, seksualne itn. »manjšine«, dosežejo subjekti gotovost o vključenosti njihove očitne različnosti v situacijo tako, da začne katerikoli član skupnosti, v katero so vključeni, za njih utelešati tisto, kar v situacijo ne sodi. Edino sredstvo, takorekoč edina poteza, ki subjektom preostane, da si zgradijo in se prepričajo v svojo pripadnost situaciji, je nenehna produkcija drugih kot »čisto Drugih«¹². Svojo partikularno etnično, nacionalno, kulturno, seksualno identiteto konstruirajo subjekti sicer v razmerju z vsemi drugimi, z Drugim. Toda iz tega razmerja je hkrati izbrisana vsaka drugost in drugačnost. Od Drugega ne sme ostati nič, kajti vsaka sled Drugosti subjektu že prinaša status potencialnega izključenca, pomeni zanj »izgubo identitete«. Zato je seveda subjekt prej pripravljen, »da vzame nase lastno smrt kakor pa tveganje mešanja ali pa izgube lastnega sebstva«¹³. Posledica zdajšnje gospodarske in politične povezanosti človeštva, ki povsod po svetu komunicira s samim seboj, je zato hobbesovska »vojna vseh proti vsem«. Tisto, kar aktualno množenje partikularnih identitet¹⁴ – množenje, ki gotovo govori tudi o naraščajoči zmožnosti

10. Nekako v stilu znanega slogana: »Vsi različni, vsi enaki«.

11. E. Balibar, »Les universels«, *op. cit.*, str. 452.

12. Tako kot postanejo tisti, ki so prekoračili neko nevidno mejo in nenadoma »padli ven«, se znašli v vlogi brezposelnih, brezdomcev itn., »čisto drugi«, se pravi, desubjektivirani agregat socialnih podpirancev.

13. E. Balibar »Trois concepts...«, *op. cit.*, str. 44.

14. Sodobni fragmentizirajoči identifikacijski procesi ustvajajo seveda tudi vedno nove trge: »Kakšno neizčrpno prihodnost za tržne investicije nudi vznik žensk, homoseksualcev, hendikepiranih, Arabcev v podobi domovnih kulturnih posebnosti in skupnosti, ki zahtevajo svoje pravice! In kakšno razkošje neskončne kombinacije predikativnih potez! Črni homoseksualci, hendikepirani Srbi, katoliški pedofili, zmerni islamisti, poročeni duhovniki, mladi ekološki veljaki, davčno zavezani brezposelni, že ostareli mladostniki! Nova družbena podoba nudi vsakič možnost za nove proizvode, za specializirane revije, za ustrezna trgovska

individuov in različnih skupnosti, da si svojo enakost in svobodo izborijo sami z odporom hegemonizirajočemu Enemu »višjega« občestva – spreminja v pojavne oblike sistema notranje izključitve, je prav naraščajoča težnja partikularnih identitet, da postavijo druge v podobo izključenega »golega Drugega«.

Premik zunanje izključitve v notranjo pa je pripeljal tudi do spremenjene vloge nasilja. V mondializiranih postdemokratskih razmerah dobiva nasilje čedalje bolj strukturne značilnosti t. im. »skrajnega«, »nefunkcionalnega«, »presežnega« nasilja. To nasilje, ki nastopa danes v različnih oblikah, od rušilnih izbruhov sovraštva v getoiziranih predmestjih velemest prek rasističnih izživljanj skinheadovskih tolp, golega barbarstva etničnega čiščenja, do »samozakrivljene« uničujoče lakote in hitrega širjenja AIDSa v nerazvitih deželah »tretjega sveta«, je presežno zato, ker ga ni več mogoče umestiti v sistem vidnega in nevidnega, objektivnega in subjektivnega podrejanja in zatiranja, v dialektiko oblasti in proti-oblasti, nasilja in proti-nasilja, na kateri so se doslej utemeljevale vse oblike družbenih skupnosti. Deluje kot čista, nesmiselna in nesmotna krutost. Nasilje je presežno, ker ne vključuje le temeljne značilnosti »klasičnega« gospodarja, pripravljenosti sprejeti boj na življenje in smrt, ampak tudi »apokaliptično barbarstvo in medsebojno razrušenje«¹⁵, ker meri torej na uničenje »sveta življenja« njenih agentov, na razrušenje sistema kot celote. Nasilje je presežno, ker tisti, ki jih zajeme, ne postanejo njegove žrtve zaradi svojih idej, prepričanj, svoje etnične, kulturne ali seksualne pripadnosti. Kruto nasilje sicer vedno spremlja njegova naknadna racionalizacija s subjektivnimi in objektivnimi razlogi, vendar ne smemo izgubiti spred oči njegove temeljne značilnosti: da namreč svoje žrtve in svoje izvrševalce proizvaja in pušča za seboj kot desubjektivirane človeške živali, kot indiferenten odpadek človeštva.

Oblike »skrajnega«, »odvečnega«, nasilja niso nič zgodovinsko novega. Vselej so obstajale oblike individualne ali skupinske krutosti, ki za »normalno« reprodukcijo družbenega in političnega niso bile »potrebne«. Vendar so te oblike ostale v razmerju do hegemoničnega reda, ki jih je proizvedel, nekaj zunanjega. V okviru tega reda jih je bilo mogoče pojasniti kot nasilje, ki je ušlo nadzoru, ali pa so bile, tako kot v primeru fašizma, enostavno utajene kot nekaj »patološkega«, »iracionalnega«. Postmoderne oblike presežnega nasilja pa so, nasprotno,

središča, 'svobodne' radijske postaje, za ciljno oglasno občinstvo, končno, za resne okrogle mize na televiziji ob najbolj gledanih urah», Alain Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universel*, tipkopis predavanj iz leta 1995/6.

15. E. Balibar, *Violence...*, *op. cit.*, str 404; slov. prev. »Nasilje...«, *op. cit.*

nekaj zgodovinsko novega. A to, kar je na njih zgodovinsko novega, ni nasilje samo. Ne gre za nove prakse krutosti, tudi ne za to, da je postala krutost s pomočjo medijev del vsakdanjega življenja širokega občinstva.

Novost sodobnega presežnega nasilja je predvsem v tem, da so postale oblike krutega nasilja prav v svoji *presežnosti*, *nefunkcionalnosti* *neposreden sestavni del* dovršenega zahodnega univerzalizma, da so konstitutivni moment njegovih procesov subjektivacije in oblikovanja identitete. Presežno nasilje se je ohranilo v redu, ki ne pozna več nobenega odvečnega, neumestljivega momenta, nobenega Drugega, ki je ponavadi legitimiral tako preventivno proti-nasilje hegmoničnega reda kakor tudi njegove morebitne ekstremne »spodrsrljaje«. Še več, presežno nasilje se je v postdemokratskem svetu še okrepilo, saj je danes čedalje bolj že vsaka oblika nasilja izkušena kot nepotrebno, odvečno izživiljanje oblasti¹⁶. S tem pa je tudi z vso jasnostjo prišlo do izraza, da ima nefunkcionalno nasilje svojo funkcijo ravno v njegovi nefunkcionalnosti, presežnosti. Zato tudi ni dovolj reči, da je vsa smotrnost krutosti v njegovi nesmotrnosti, v tem, da je zgolj tu, da brez vsake funkcije in smotra zgolj nekako spremlja mondializirani svet. Kajti presežno nasilje se je kot tako, v svoji golosti, manifestiralo prav v trenutku dovršitve zahodnega univerzalizma, in tako z vso jasnostjo ponazorilo, da sodi k dovršeni obliki univerzalnega, k univerzalnosti, udejanjeni kot univerzalnost, da je nekaj, kar deluje kot njen presežek, da je njen nanjo ireduktibilni del. Zato bomo rekli: kruto nasilje je tisto partikularno, v katerem se je udejanjilo demokratično univerzalno *kot* univerzalno. Je tu-bivajoče demokratično univerzalno, točka, v kateri je le-to prišlo do svoje resnične, njemu kot univerzalnemu primerne vsebine.

Za vsebino, ki je po meri univerzaliziranega, se pravi, univerzalnega, ki je udejanjeno *kot univerzalno*, pa je mogoče reči dvoje. Prvič, ta vsebina ne more biti drugega kakor absolutna indiferentnost do vse partikularne vsebine. In drugič, resnična vsebina univerzalnega je univerzalnemu, ki po definiciji ne more poznati nobene vsebinske določitve, hkrati vselej nekaj zunanjega. Obema značilnostima ustreza kruto nasilje. Na eni strani s svojo absolutno ravnodušnostjo do vsakogar, ki stopi v njegov krog, s svojim proizvajanjem desubjektivarnih človeških živali. Na drugi strani s svojo nefunkcionalno funkcionalnostjo, s

16. Tako kot, denimo, policijska praksa pogostega legitimiranja mladostnikov v Parizu, predstavljena kot sredstvo za preprečevanje trgovanja z mami, ni le s strani prizadetih doživljena kot izživiljanje policije, ampak pogosto tudi ni drugega kot možnost za legitimno rasistično izživiljanje nad črnci in Arabci.

tem, da je enostavno tu, da brez vsakega smotra in cilja zgolj spremlja univerzalizirani zahodni univerzalizem.

Tu se lahko navežemo na argument, ki ga lahko danes pogosto zasledimo. Gre za ugotovitev, da je zmagoviti pohod abstraktne logike kapitala in moderne »demokratske invencije« med drugim razveljavil tudi nekdanje kozmopolitske in humanistične utopije o emancipiranem človeštvu¹⁷. Razveljavljene pa niso zato, ker bi bile za realistično logiko udejanjene univerzalnosti morda preveč abstraktne in zato neuporabne. Prav narobe, razveljavljene so, kolikor jih je realni razvoj dohitel in uresničil njihovo vsebino. Moralne in duhovne vrednote, ki so jih liberalistične in socialistične utopije nekdanj umeščale v onstranstvo obstoječega, učinkujejo danes v tostranstvu mondializiranega sveta.

S tem argumentom se je gotovo mogoče strinjati. Še bolj se je mogoče strinjati z Balibarjevo trditvijo, da današnja realizacija nekdanjih utopij daleč zaostaja za idejami, s katerimi so utopije povezovalе podobo emancipiranega človeštva. A če nočemo, da se nam takšno ohranjanje kritične distance do globaliziranega sveta spremeni v prazno moraliziranje, potem moramo najprej odgovoriti na vprašanje, kako je mogoče v svetu, ki pozna le še »tostranstvo«, kako je torej mogoče v čisti imanentnosti situacije ohraniti distanco do nje. Odgovor na to vprašanje pa zahteva, da najprej določimo, kaj sploh pomeni udejanjiti utopijo. In sicer udejanjiti utopijo *kot utopijo*?

Naš odgovor na to vprašanje se glasi: udejanjiti utopijo pomeni predvsem udejanjiti to, kar je zanjo bistveno, to pa je njen utopični potencial. Pomeni ponavzočiti v samem tostranstvu njeno kritično distanco do njega, tisto drugo prizorišče, od koder utopija govori. Kajti tisto, za kar gre pri utopiji, ni vsebina njenih idej, pač pa radikalna, neodpravljiva *prekinitve imanentnosti* situacije. Skratka utopija je v formi sami, in ne v vsebini: utopija je *prekinitve in actu*. Udejanjiti utopijo pomeni torej imanentnost situacije dopolniti z gesto radikalne prekinitve.

Če hočemo torej argument o tem, da je postdemokratski univerzum udejanjil tudi nekdanje utopije, vzeti resno, potem ne moremo mimo tega, da je danes nekdanji utopični moment ponavzočen prav v oblikah krutega nasilja. Kajti v homogenem kontinuumu postdemokratskega reda-brez-Drugega lahko držijo mesto nezasegljive Drugosti in delujejo kot neujemljivi presežek, kot radikalna prekinitve situacije, edino brezsmotrne, nefunkcionalne oblike krutega nasilja.

17. Cf. k temu E. Balibar, »Les universels«, *op. cit.*, 423 sl..

Postdemokratsko presežno nasilje zato tako rekoč čutno-nazorno izpričuje, da živimo v dobi udejanjene univerzalnosti, natančneje rečeno, v dobi *realne univerzalnosti*¹⁸. Se pravi, v dobi univerzalnosti, ki je kot točko svoje dovršitve proizvedla moment svojega notranjega presežka, moment *realnega*: nečesa, kar je pogoj resnične univerzalnosti in kar je univerzalizaciji hkrati nedosegljivo, kar je zanjo njeno nemožno. A zgodovinska novost presežnega nasilja je samo v tem, da se je univerzalnost, ki jo nujno suplementira moment realnega, kot taka realna univerzalnost danes *pojavi*la. Vendar je bil tudi v svoji ne-univerzalizirani dobi zahodni univerzalizem že strukturiran kot realna univerzalnost. Prav postmoderno presežno nasilje nam danes omogoča, da bolje razumemo, kaj je bil ključen zastavek modela univerzalnosti »klasičnega« kapitalizma in demokratične države-nacije: ta model je, kot bomo videli, onemogočal, da bi se realno univerzalnosti tudi zares pojavilo, postalo nekaj dejanskega.

S tem pa v naši obravnavi političnega impakta vozla simbolnega, imaginarnega in realnega že prehajamo k drugemu konceptu, h konceptu imaginarnega. Rekli bomo torej, da nam presežno nasilje omogoča, da bolje razumemo, kaj je vloga *imaginarnega* v politiki.

Imaginarno postavljene izključenosti

Naše izhodišče bo tokrat naslednje vprašanje: ali je nujno, da se pojavi realno univerzalnosti ravno v *tej obliki*? Ali je nujno, da se pojavlja v popačeni, sprevrnjeni obliki Kantovega moralnega zakona? V obliki sadovsko sprevrnjene uresničitve morale univerzalnega, ki jo reprezentira krutost presežnega nasilja?

Spomnimo se še enkrat, da kantovske moralne volje ne določa noben partikularni, empirično-patološki objekt, ampak le obča zakonodajna forma maksime. Moralni zakon je absolutno indiferenten do slehernega empiričnega določitvenega razloga volje, subjektovo voljo določa, ne da bi se oziral na njegovo patološko naturo. Takšno delovanje moralnega zakona pomeni seveda za subjekt kot končno umno bitje, da se mora odpovedati ne le vsemu, kar mu je najdražje in najljubše, ampak prav vsakemu možnemu objektu, skratka uživanju kot takemu. Teoretično legitimna in konsistentna »partikularistična«

18. Izraz »realna univerzalnost« uporablja, čeprav z drugačnim pomenom kot mi tu, Balibar v: »Les universels«, *op. cit.*, str. 422 sl.

sprevrnitev morale univerzalnega, ki jo izvrši Sadova univerzalizacija užitka¹⁹, je tej elementarni konstalaciji kantovske univerzalnosti dodala naslednje: pokazala je, da prav v okviru brezobjektnega moralnega zakona vznikne specifičen objekt in specifično, presežno uživanje. Cena, ki jo mora subjekt za to plačati, je seveda njegova instrumentalizacija. Sadovski rabelj obravnava svoje žrtve z enako neosebno nevtralnostjo kot moralni zakon: muči jih, a brez osebnega interesa in investicije, tako rekoč iz dolžnosti. Čutno-empirična narava njegove individualnosti je izbrisana, sadovski rabelj ni drugega kot orodje uživanja: njegovo »sebstvo« se je sprevrnilo v »stvar uživanja« samo.

Te znane topose lacanovskega branja Kanta s Sadom smo ponovili zato, da bi najprej opozorili na to, da so tudi postmoderne oblike krutega nasilja zaznamovane s pečatom sadovske sprevrnitve univerzalnega. Krutost ima sicer vedno »človeško obličje«, vedno je izza nje mogoče razbrati subjektivno hotenje in racionalno načrtovanje²⁰. Vendar pa je postdemokratski subjekt daleč od tega, da bi v krutem nasilju, ki ga izvaja, tudi užival. Subjekt postdemokratskega nasilja je le takrat na višini svoje naloge, kadar je popolnoma »postvarel«: v njegovi volji, v njegovem morilskem sovraštvu, njegovem nesmiselnem nasilju in barbarskem uničevanju ni nič osebnega. Volja je postala skoz in skoz izraz »stvari same«. Tako bi lahko rekli, da ni več subjekt tisti, ki uživa, pač pa v njegovih dejanjih uživa, nekaj ima od njih vsakokratna etnična, nacionalna, državna »stvar«.

Nasilje deluje v univerzaliziranem demokratičnem redu, ki ne pozna več znamenj Drugosti, gotovo tudi kot sredstvo za vzpostavljanje in uveljavljanje identitete »lastnega«. Vseeno pa ne bi mogli reči, da je nasilje le nevtralnno sredstvo postdemokratičnih procesov oblikovanja identitete in subjektivacije. V krutem nasilju je identiteta postdemokratskega subjekta vse prej neposredno ponavzočena v obliki neke »reči«, v obliki subjektivno nezasegljivega momenta

-
19. Kot je za nas formuliral Sadovo maksimo Lacan: »Pravico imam uživati v tvojem telesu, mi lahko vsakdo reče, in to pravico bom užival, ne da bi me kakršnakoli omejitev zaustavila v kaprici čezmernosti, ki si jih bom zaželel potešiti« Jacques Lacan, »Kant avec Sade«, v: *Écrits*, Seuil, Pariz, 1966, str. 768/9, cf. slov. prevod (S. Pelko), v: J. Lacan, *Spisi*, Analecta str. 247.
20. Kot je mogoče npr. v poskusu, da bi Bosno »etnično očistili« od Bosancev-Muslimanov, razbrati tako subjektivno voljo kakor državno načrtovanje. Iztrebljanje Bosancev je bila racionalno načrtovana državna politika, in je, kolikor so ga »zahodne demokacije« dolgo dopuščale, tako rekoč zgleden primer univerzalno-demokratične oblike »etničnega čiščenja«. Vendar pa to ne izključuje, da politika krutosti, ki je bila tu na delu, ni bila več »sredstvo za nekaj«, pač pa je delovala kot »sredstvo za nič«, se pravi, kot sredstvo popolne destrukcije identitete lastnega in drugega.

realnega. Drugače rečeno, kruto nasilje je modus subjektivacije, pri katerem se subjekt konstituira tako, da je neposredno artikuliran z momentom realnega.

Zdaj se lahko vrnemo k vprašanju, za katerega nam gre, in sicer, ali se lahko realno univerzalnosti pojavlja in ali ga je mogoče misliti še kako drugače kakor v obliki njenega perversnega udejanjenja? Ali je mogoče realno univerzalnega dojeti še kje drugje kakor v novih oblikah rasizma, v kulturi sovraštva, etničnem čiščenju in genocidu, v iztrebljanu prebivalstva v Afriki s »samozakrivljeno« lakoto? Odgovor na to vprašanje zahteva opredelitev imaginarnega v politiki.

Najprej bomo rekli, da se je naš oris realnega v politiki, tako kot se to kaže v presežnem nasilju, umeščal v polje pozitivne politike demokratične države-nacije. Opredeljena na ravni abstrakcije, je pozitivna politika teorija in praksa medsebojnega razmerja dveh pojmov, univerzalnega in partikularnega. Zgledni primer za politično pertinentnost tega razmerja, s tem pa tudi zgledni primer za imaginarno politike, pa je razmerje med univerzalnim in partikularnim, ki ga lahko, tako kot že drugi pred nami, označimo kot »heglovski model univerzalnega«²¹. Gre za model, ki ga lahko danes rekonstruiramo tudi kot gibalo razvoja »normalne« forme politične organiziranosti skupnosti v moderni, forme demokratične države-nacije. Kaj je torej značilno za ta model in kaj je v njem mogoče označiti kot imaginarno?

Za ceno določene poenostavitve lahko heglovsko razmerje med univerzalnim in partikularnim, med (avtonomnim) individuom in (hegemoničnim) občestvom določimo s pomočjo dveh značilnosti. *Prvič*, razmerje deluje kot *posredovalno razmerje* med univerzalnim in partikularnim, to se pravi, kot proces njune *hkratne vzpostavitve in medsebojne določitve*. Partikularno, moderni individuum, se konstituira tako, da si sam refleksivno prisvaja svojo lastno zgodovinsko določenost, toda ta proces iztrganja iz samoraslosti je možen le, kolikor se individuum že percipira kot član univerzalnega občestva tistih, ki si sami prisvajajo različne oblike svoje »primarne«, »samorasle« določenosti in pripadnosti. *Univerzalno*, hegemonično občestvo, je zmožnost poenotenja načeloma neomejene množice med seboj razlikujočih se individuov, toda poenotenje partikularnega uspe le v toliko, kolikor sami individui v svobodnem aktu refleksivnega samodoločanja sami vzpostavljajo univerzalno, na katerega se hkrati sklicujejo kot na horizont svojega delovanja.

21. Cf. k temu tudi E. Balibar, »Les universels«, *op. cit.*, str. 432 sl.

In drugič, ta posredovalni proces *hkratne konstitucije* univerzalnega in partikularnega vselej že poteka v znamenju *prednosti* univerzalnega. Čeprav ne univerzalno, ne partikularno ne obstajata kot samostojni entiteti pred njunim medsebojnim razmerjem, je univerzalno nekako *vselej že tu*. Skratka, heglovsko posredovanje univerzalnega in partikularnega, v katerem so identitete dekonstruirane kot »primarne«, »substancialne« identitete, in rekonstruirane kot posredovalni momenti zaobsegajoče totalnosti, je možno le s stališča univerzalnega.

Tu je treba poudariti, da je predpostavka in rezultat tega posredovalnega procesa neka bistvena ambivalentnost. Ta ambivalentnost odmeva tako v statusu subjekta kakor tudi v tipu identitete ki ju proizvede proces. Obravnavano kot proces subjektivacije je posredovanje univerzalnega in partikularnega postopek *dezidentifikacije kot identifikacije*: subjekt je zmožnost nenehnega prehajanja in preseganja sleherne začasno dosežene ali privzete partikularne identitete. Status subjekta pa je odvisen od tega, kateri člen poudarimo. Če postavimo v ospredje moment dezidentifikacije, potem dobimo subjekt, ki v svojem »bistvu« ni drugega kakor prazno mesto nenehnega transcendiranja vsake partikularne določenosti in pripadnosti. Če pa poudarimo identifikacijo, potem pridemo do hrbtni plati procesa, k temu namreč, da to nenehno transcendiranje vselej že poteka v okviru določene norme, zakona, skratka, v okviru univerzalnega, ki različnost in heterogenost partikularnih določenosti zaobseže v Eno subjekta in občestva. V tem smislu je moderni proces subjektivacije kot proces samozakonodaje in samodoločanja avtonomnih individuov hkrati vselej že normiran proces, proces, ki ga usmerja Drugi, ne pa subjekt. Avtonomni subjekt je vselej že, kot pravi Balibar, normirani in normalizirani subjekt, moderni individuum je po svojem bistvu institucija, nekaj transindividualnega²².

Tako kot heglovski posredovalni proces univerzalnega in partikularnega proizvede dva statusa subjekta, proizvede tudi dva tipa identitete. Prva oblika identitete je tip nekakšne prostolebdeče identite, ki se nenehno preoblikuje, se prikazuje v neskončnem nizu različnih in heterogenih oblik – gre za identiteto, ki ji, denimo, ustreza postmoderna predstava o množstvu heterogenega, ki ga ne določa in ne poenotuje nobena norma, noben zakon. Drugo obliko identitete pa predstavlja identiteta, ki bolj ali manj uspešno hegemonizira, povzema v Enem množstvo partikularnega, heterogenega. Ambivalentnost obeh oblik identitet je seveda v tem, da se ni nobena zmožna konstituirati v skladu s svojim pojmom, in to natančno v meri, v kateri se lahko dovrši le v svojem nasprotju.

22. *Ibid.*, str. 434.

Fluktuirajoče množstvo heterogenega se lahko kot tako, se pravi, kot množstvo, ki ga ni mogoče povzeti v Eno totalnosti, izoblikuje in uveljavi v svoji avtonomiji le na temelju nekakšne neodtujljive pravice heterogenega. Vselej torej že predpostavlja neko Eno, ki velja za vse. Na drugi strani se lahko Eno univerzalnega vzpostavi le tako, da ga množstvo heterogenega samo izumi in postavi kot sebi lastno univerzalno, se pravi, kot možnost svojega avtonomnega uresničevanja.

Vsak izmed obeh tipov identitet, vsak izmed obeh statusov subjekta se tako v zadnji instanci, v točki svoje dovršitve, sprevrča v svoje nasprotje – s tem pa se kot »temeljna« identiteta in kot temeljni status subjekta izoblikujeta *nemožna identiteta* in *nemožni subjekt*. Tako kot je tudi samo heglovski univerzalno zaznamovano z neko temeljno nemožnostjo. Čeprav stoji namreč to univerzalno pod znamenjem »prednosti univerzalnega«, ima hkrati strukturo, če lahko tako rečemo, »partikularnega univerzalnega«. S to oznako želimo spomniti na to, da je za partikularno, za individuum, ki samega sebe *od znotraj*, se pravi, s stališča univerzalnega, občestva, zaznava kot avtonomnega in ki tako tudi deluje, univerzalno sicer »vselej že tu«. Univerzalno je za svoje partikularno njegov neprekoračljivi horizont. A kot to morda še najbolj dokazuje ravno praktično-politični primer heglovskega posredovalnega procesa med univerzalnim in partikularnim, primer demokratične države-nacije, je *od zunaj* gledano to univerzalno, ki uveljavlja svoje zahteve na račun partikularnega, samo vselej že partikularno določeno²³.

Vendar pa neizogibna partikularna določenost dozdevno vseobsežnega univerzalnega nikakor ni razpoznavna samo od zunaj, njeno sled je mogoče najti tudi v notranjosti univerzalnega. Sled *neconsistentnosti* univerzalnega, kakor lahko tudi poimenujemo neizogibno partikularno določenost univerzalnega, se v notranjosti kaže kot *nepopolnost* univerzalnega. Univerzalno deluje namreč za svoje partikularno manj kot »resnično univerzalno« in bolj kot regulativna ideja, kot nekakšno »kot da« univerzalno²⁴. Če mislimo obe značilnosti, inkonsistentnost in nepopolnost, skupaj, se nam heglavska univerzalnost razkrije kot primer v sebi *nemožne univerzalnosti*.

Imaginarnost heglavske univerzalnosti pa je v tem, da gre za primer v sebi nemožnega univerzalnega, ki je *postalo možno*. Imaginarnost univerzalnega je

23. Kot pravi Balibar: »...nič ni bolj partikularističnega kot institucionalne zahteve po univerzalnosti (se pravi, kot diskurz univerzalnosti)«, *ibid.*, str. 437.

24. V sferi političnega delovanja reprezentirajo to »kot da« naravo univerzalnega tista družbena in politična gibanja, ki znajo svoje partikularne zahteve predstaviti in uveljaviti kot »primer univerzalnega«.

treba razumeti torej kot omogočanje nemožnega, kot udejanjeno *možnost nemožnega*. Prav v tem omogočanju nemožnosti je tudi politični impakt imaginarnega. *Dejanskost* te možne nemožnosti, njen, če smemo tako reči, »ontološki« status pa lahko določimo z dvema kvalitetama: kvaliteto *dejanskosti* in kvaliteto *udejanjenja*.

Imaginarnost univerzalnega je, *prvič*, nekaj dejanskega v tistem pomenu, v katerem je že L. Althusser govoril o tem, da ideje in predstave nimajo duhovne, idealne, ideelne eksistence, ampak imajo »materialno eksistenco«²⁵. Dejanskost imaginarne univerzalnosti označuje torej najprej ne-naravno in ne-arbitrarno²⁶ dejanskost institucij in predstavnihi sistemov, ki proizvajajo družbeno realnost in so samo objekt zgodovinske konstrukcije. Vendar pa je zgolj materialistična opredelitev dejanskosti imaginarnega prekratka. Po našem mnenju jo je treba dopolniti še s tem, kar implicira struktura partikularnega univerzalnega. Opozorilo, da je univerzalno vedno partikularno naddoločeno²⁷, da torej v resnici ni resnično univerzalno, ampak »napačno«, to opozorilo, ki je povečini razumljeno kritično, je treba po našem mnenju razumeti na *absolutno afirmativno* način. Afrimativno razumljena pa opozarja struktura partikularne univerzalnosti na naslednje: univerzalnost je resnična, se pravi *resnično* univerzalna prav zato, ker je vedno že partikularno določena, ker je torej »napačna«, »zgolj imaginarna« univerzalnost. Ko torej Balibar ugotavlja, da vsebuje univerzalno kljub svoji partikularistični določenosti vedno moment resnične notranje univerzalnosti²⁸, je potrebno dodati samo še, da je ta resnično univerzalni moment ravno v napačnosti, v zgolj imaginarnosti univerzalnega.

Posledica te napačne resničnosti univerzalnega je, da je materialna, se pravi, insitucionalna in institucioalizirana, ritualizirana in pisno fiksirana eksistenca predstavnihi sistemov, ki proizvajajo realnost družbenega, vedno v sebi podvojena. Družbena dejanskost je v sebi neodpravljlivo razcepljena na »dejanskost samo« in na njeno simbolno, jezikovno posredovanost. Biti realističen pomeni za subjekt, da izhaja v svojem delovanju iz tega, da dejanskost nikoli ni vsa, nikoli ni »dejansko dejanska« dejanskost, ampak je vedno le navidezno dejanska. Njena kvaliteta dejanskosti je v bistvu vsebovana v imaginarnem, v nekem

25. Louis Althusser, *Ideologija in ideološki aparati države*, v: *Ideologija in estetski učinek*, CZ, Ljubljana 1980, str. 68.

26. Cf. k temu tudi E. Balibar, »Les universels«, *op. cit.*, str. 436.

27. Kot ugotavlja npr. E. Laclau, pravzaprav »univerzalno ni drugega kot partikularno, ki je v nekem poljubnem trenutku postalo dominantno«, E. Laclau, *Emancipation(s)*, str. 82.

28. E. Balibar, »Les universels«, *op. cit.*, str. 436 in 452.

neukinljivem »to ni tisto« dejanskosti. In izguba »čuta za realnost« ni drugega kakor suspenz »normalne« geste nenehnega razločevanja dejanskosti na dejanskost samo in njeno jezikovno pojavitev. Notranja razcepljenost dejanskosti je nepremostljiva – tudi tako bi lahko navsezadnje razumeli Althusserjevo tezo, da vedno že in na neizogiben način živimo v ideologiji, da ves čas govorimo v ideologiji in z njene notranjosti.²⁹

Imaginarnost univerzalnega pa je, *drugič*, dejanska v tem pomenu, da deluje kot *proces udejanjenja* nemožnega. Nemožno pa je udejanjeno tako, da ga posredovalni proces univerzalnega in partikularnega na eni strani *izključi*. Tako kakor sta, denimo, oba nemožna tipa identitete in oba nemožna statusa subjekta v primeru uspešnega delovanja posredovalnega procesa izključena, s to izključitvijo pa se hkrati odpre prostor za različne inačice pozitivne politike demokratične države-nacije. In nemožno je udejanjeno tako, da ga posredovalni proces univerzalnega in partikularnega na drugi strani *sploh šele postavlja kot nemožno*.

Nemožno-realno je torej proizvedeno, postavljeno kot izključeno. Heglovsko univerzalno je nekonsistentno, ker samo poizvaja kot pogoj svoje možnosti to, kar je zanj nemožno. In le toliko časa, dokler obstaja to izključeno nemožno kot izključeno, je mogoče tudi govoriti o delujočem posredovalnem procesu univerzalnega in partikularnega, se pravi, o pozitivnih demokratičnih politikah. Skratka, to, za kar v hegllovsem modelu univerzalnega *resnično* gre, to, kar je njegov *temelj* in njegov *razlog*, je prav realno kot njegovo nemožno, kot tisto, kar se mu zoperstavlja kot njegova absolutna meja.

S tem smo prišli še do tretje kvalitete imaginarne dejanskosti univerzalnega. Univerzalno je imaginarno, ker se *prikazuje* v obliki posredovalnega procesa med univerzalnim in partikularnim, v *resnici* pa deluje kot artikulacija, kot izključujoča postavitev nemožnega, realnega. Nemožno je v družbeni dejanskosti proizvedeno kot njena izključena možnost. Tako bi lahko rekli, da v okviru pozitivne nacionalno-demokratične politike ravno ne sme biti »vse možno« – oziroma, tisto, kar mora ostati izključeno, derealizirano, je ravno *dejanska možnost nemožnega*, nemožno kot nekaj, kar je dejansko možno.

29. Louis Althusser, *Ideologija in ideološki aparati države*, op. cit., str. 75. Problematiko napačne resničnosti univerzalnega lahko, denimo, najdemo tudi v znani razpravi, ali je demokratična pravna država na nujen ali na kontingenten način povezana z nacionalizmom. Odmev te problematike lahko najdemo tudi argumentaciji, da je identiteta modernega političnega subjekta vedno »napačna identiteta«, kolikor je vsaka določena identiteta, ki jo doseže, že »izdaja« njegovega »bistva«, ki ni drugega kakor prazno mesto vedno novih identifikacij in dezidentifikacij.

Toda imaginarna pojavitev artikulacijskega procesa realnega je hkrati za ta proces bistvena. Politično izkustvo nas je naučilo, da je trenutek, v katerem začne ta proces delovati v *svoji resnici*, se pravi, ko začne neposredno delovati kot artikulacija realnega, nastop golega barbarstva in razdejanje človeškega. Gre za trenutek, ko »vse postane možno«, ko postanejo tudi koncentracijska taborišča in iztrebljanje človeških bitij stvar pozitivne nacionalno-demokratske politike. Gre za trenutek, ko nastopi nemožno v družbeni dejanskosti kot ena izmed njenih mnogih *dejanskih možnosti* – za trenutek, rečeno z Hannah Arendt, ko se manifestira »banalnost zla«.

Na naše vprašanje, ali se lahko realno univerzalnosti pojavlja še kako drugače kakor v obliki njenega perverzno udejanjenja, v novih oblikah rasi-zma, v kulturi sovraštva, etničnem čiščenju, genocidu, itn., lahko zdaj damo tale okvirni odgovor. Tisto, za kar gre, je *imaginarno v drugačnem modusu izključujočega postavljanja realnega*. V polju pozitivne demokratične politike deluje imaginarno kot proces izključevanja nemožnega, v katerem izključevanje samo ni več všteto, reflektirano. Drugače rečeno, nemožno-realno je kot *izključeno izključeno*. Zdaj gre za to, da mislimo imaginarno drugače, in sicer v modusu *vklučenega izključevanja in vključene izključenosti*. Naloga zahteva, da opredelimo na koncu še raven simbolnega v politiki.

Simbolno prekinitev in njegovo realno

Vrnimo se še enkrat k zgornjemu argumentu, da je imaginarnost družbene dejanskosti neprekoračljiva, in sicer v tistem pomenu, v katerem je Althusser govoril o tem, da kot subjekti samoraslo živimo v ideologiji in nenehno proizvajamo ideološke rituale. Subjekt ne more, razen za ceno izgube čuta za realnost, izstopiti iz imaginarnosti vselej zgolj navidezne dejanskosti in stopiti v kako drugo, ne-imaginarno, dejansko dejanskost.

A če je tako, od kod je potem sploh mogoče izjaviti, da je imaginarna dejanskost neprekoračljiva? Od kod je mogoče pertinentno govoriti o imaginarnem, natančneje rečeno, kako so možne *imaginarne* izjave o imaginarnem, ki se hkrati *naslavlja na vse*, saj nemožnost izstopa iz imaginarnega velja za vse? Rešitev te zagate se glasi: ravno izjavljanje izjave o neprekoračljivem horizontu imaginarnega se naslavlja na vse in v toliko prekinja z imaginarnim. Ne zaradi svoje objektivno-znanstvene, neideološke narave, kot nam to sugerira Althusserjeva teorija ideologije. Izjava o omniprezentnosti imaginarne univerzalnosti

prekinja z imaginarnim zato, ker nagovarja to, kar imaginarna univerzalnost sama proizvaja kot moment svojega notranjega preloma, svoje lastne nekonsistentnosti. Skratka, ker artikulira to, kar je za imaginarno univerzalnost njeno nemožno, realno. Spomnimo se namreč, da je imaginarno neprekoračljivo zato, ker je specifična artikulacija, če smemo tako reči, ker je specifično »rokovanje z realnim«, to »rokovanje« pa je konstitutivno za politično dejanskost, saj šele odpre prostor, v katerem se politika kot dejanskost lahko pojavi. Če ta artikulacija »ne prime«, potem pride do tega, kot smo že zapisali, da je derealizirana sama politična dejanskost, da je popačena do nemožnosti.

Izjava o tem, da je imaginarna univerzalnost neprekoračljiva, ker njena dejanskost ni drugega kakor proizvod specifičnega teoretičnega in praktičnega »rokovanja« z realnim, je zaradi te neprekoračljivosti, kakor hitro je izjavljena, že izjava imaginarne univerzalnosti. A če sodi izjava po svojih učinkih vselej že v polje imaginarnega, pa je akt njenega izjavljanja nekaj, kar ni imaginarno. Izjavljalni akt ni nekaj neimaginarnega, je pa nekaj, kar je *zunaj-imaginarno*. In sicer zunaj-imaginarno v pomenu Kantove neskončne sodbe: zunaj-imaginarno se nahaja »nekje zunaj« področja imaginarno-ideološkega, v sferi, ki pravzaprav »sploh ni sfera, ampak je samo mejitev neke sfere na neskončno ali obmejitev sama«³⁰. Drugače rečeno, zunaj vznikne tu od znotraj, na podlagi imanentne negacije, kot bomo tu prevedli Kantovo formulacijo o afirmaciji s pomočjo »zgolj zanikajočega predikata«³¹. Akt izjavljanja deluje torej kot imanentna prekinitiv imaginarnega – skratka, deluje kot instanca *simbolnega*.

Vse, kar smo doslej povedali o imaginarnem univerzalnem, je že impliciralo stališče zunanosti, ki je imaginarnemu zunanja od znotraj, skratka, impliciralo je stališče simbolnega. S tem nočemo zgolj reči, da je mogoče šele z »gledišča« simbolnega opaziti, da je imaginarna univerzalnost že razmerje z realnim. Vse prej gre za to, da je v resnici šele simbolno, da je šele izjavljanje izjave, da je imaginarno artikulacija nemožnega-realnega, artikulacija realnega, »rokovanje z realnim«.

Za simbolno izjavljalnega akta je značilno dvojje. *Prvič*, simbolno izjavljalnega akta ni drugega kakor praznina distanciranja od imaginarnega. Tista praznina torej, ki se v imaginarnem odpre v trenutku, ko imaginarna izjava o njegovi neprekoračljivosti zase trdi, da se obrača na vse, da je torej resnična

30. I. Kant, *Logik-Jäsche*, A 161, cit. po Kant-Werkausgabe v izdaji W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt/M 1974 sl., zv. VI. T

31. *KrV*, B 97/A 72.

izjava. Spomino se tu še na elementarno lacanovsko konceptualizacijo, ki postavlja subjekta izjavljanja kot prazno mesto abstrakcije od slehernega empirično-partikularnega subjekta, ki izjavo izjavlja. Eden od možnih načinov branja Lacanovega aksioma, da »ni Drugega od Drugega«, meri prav na to dejanstvo. Kot je opozoril Jacques Alain-Miller, nam ta izjava pove, da Drugi, polje možnih izjav, nima drugega jamstva kot svoje izjavljenosti in subjekta tega izjavljanja. Subjekt izjavljanja pa je subjekt, »ki svojega mesta nima v Drugem. Subjekt izjavljanja ima svoje mesto le v izjavljanju samem«³².

Drugič, praznina distance simbolnega le ni čisto prazna. Ta praznina je kot praznina prisotna, eksistira v modusu odsotnosti, ki je kot odsotnost prisotna. Odsotnost pa je kot odsotnost prisotna tako, da je praznina distancirajoče se geste simbolnega, praznina izjavljanja, artikulirana z nečim nemožnim-realnim. Kako lahko razumemo to artikulacijo simbolnega in realnega?

Rekli bomo, da je simbolno izjavljanja v toliko imanentna prekinitev imaginarne univerzalnosti, se pravi, dane situacije, kolikor podeljuje imaginarnemu še dodatno težo, kolikor imaginarno podvaja z dodatnim imaginarnim momentom. Podvaja ga z imaginarnim, ki je izjavljeno iz nekega zunaj-imaginarnega mesta. Ta dodatni moment je namreč praznina golega izjavljalnega distanciranja od imanentnosti situacije, se pravi, izjavljanje izjave o možnosti radikalne prekinitve imaginarnega. Bistveno pri tem pa je, da ta izjava o možnosti prekinitve ravno ni »gola izjava«, pač pa ima materialno, dejansko eksistenco. Materialno eksistenco pa ima zato, ker njeno izjavljanje hkrati razglša neko dogajanje, ki je moment imanentnosti situacije, za oporo prekinitve situacije. Ali tudi: neko situacijsko dogajanje razglasi za oporo, za materialno dogodka, nečesa, kar situacijo prekinja na absoluten način. Materialna, situacijska umestitev dogodka je tisto, kar daje praznini distancirajoče se geste njeno brezsubstančno substanco.

Vsaka prekinitev je za kontinuum imaginarne dejanskosti situacije seveda nekaj nemožnega, znotraj situacijskega kontinuuma je dojeta kot zgolj navidezna prekinitev. Misliti situacijsko dogajanje kot oporo prekinitve situacije je nekaj nemožnega – in ravno v tem je dosežek izjave prekinitve. Izjava razglša, da nekaj nemožnega eksistira. Natančneje rečeno, razglša, da v dejanskosti situacije obstaja »primer nemožnega«, oz., kolikor je situacija obravnavana tu kot politična situacija, da obstaja v njej »primer politike nemožnega«, rekli bomo: »primer politike realnega«. V tem, če smemo tako reči, eksistencialnem izjavljanju, v izjavljanju izjave o eksistenci politike realnega, je

32. Jacques Alain-Miller, *J,2,3,4* zv. II, str. 395, neavtoriziran tipkopis predavanj iz leta 1984/5.

vsebovano tisto realno, ki je artikulirano s praznino distancirajoče se geste simbolnega izjavljanja.

Ali je treba zdaj še dodati, da vidimo elementarno formo takšnega eksistenčnega izjavljanja v sodbi reflektirajoče razsodne moči »Das ist der Fall«, »to je primer« (pravila, občega, norme)? V tej sodbi je mišljen subjekt, ki sam v sebi ni drugega kakor praznina odsotnosti slehernega partikularnega subjekta izjavljanja sodbe, hkrati pa je *postal možen* ravno kot to prazno, nemožno mesto. Gre za subjekt, ki se vzpostavlja v razmerju z nekim rečevnim momentom, v katerem vzame subjekt nase, da je njegova odsotnost kot odsotnost prisotna, da je ponavzočena v subjektivno nezasegljivem realnem.

Izjavljanje reflektirajoče sodbe »to je primer pravila« ni konstatacija. V njem je vse prej vsebovan preskriptiv, predpis, katerega zahtevo lahko opišemo takole: partikularno, primer, in njegovo univerzalno, pravilo, naj obstajata le, dokler obstaja izjava oz. sodba »to je primer pravila«, se pravi, toliko časa, dokler obstaja izjavljalni akt izjave in njegov subjekt izjavljanja. Preskriptiv ne predpisuje, kaj naj realnost bo, njegova izjava ni utemeljena ne v realnosti ne v predstavi o njej: njena edina opora je izjavljanje izjave in subjekt tega izjavljanja. Lahko bi rekli tudi takole: preskriptivno razsojanje »to je primer pravila« predpisuje edino »zvestobo primeru«. Gre za predpis, ki zahteva, da se vedno znova konstituira subjekt izjavljanja, se pravi, da vedno znova pride do izbire reflektirajočega razsojanja kot načina, kako nekdo intervenira v dano situacijo in se vanjo vpisuje. Izjavljanje »to je primer pravila« se sicer opira na situacijsko dogajanje, vendar pa ni samo situacijsko dogajanja »primer« za katerega gre, se pravi, dogodek. Pač pa se v izbiri³³ situacijskega dogajanja kot »primera pravila« konstituira subjekt izjavljanja tako, da je kot prazno mesto nujnosti tistega »treba je izbrati« artikuliran z realnim »primera«. S tem torej, kar absolutno prekinja imanentnost situacijo, saj *primera-dogodka* v situaciji nikoli ni bilo, v situaciji nikoli ni in nikoli ne bo, ampak njegova pretekla dogodenost vedno znova prihaja iz prihodnosti.

*

Če zaključimo: v »klasičnem« obdobju zahodnega univerzalizma, v obdobju pred njegovo svetovno univerzalizacijo, je bilo realno univerzalnosti »zadeva

33. V izbiri, ki ni »odločitev za«, ampak je »izbira brez koncepta... absolutno čista izbira, izbira, ki je ločena od vsake druge predpostavke razen tiste, da je treba izbrati«, A. Badiou, *Conditions*, Seuil, Pariz 1992, str. 190.

imaginarnega«. Imaginarna univerzalnost je bila oblika, v kateri se je realno-nemožno univerzalnosti pojavljalo tako, da je bilo postavljeno kot izključeno: politična dejanskost je bila dejavnost nenehnega postavljanja realnega kot izključenega. Današnja postdemokratska realna univerzalnost je univerzalnost, v kateri je »posredovalna« vloga imaginarnega odpravljena. Natančneje rečeno, imaginarna razsežnost nastopa neposredno v svoji resnici: nimamo več opraviti s postavljanjem realnega prek ovinka njegovega nenehnega izključevanja, ampak imamo opraviti neposredno s postavljanjem realnega samega. Tudi v obdobju univerzalizirane univerzalnosti je realno »zadeva imaginarnega«, a imaginarnega, ki je izgubilo svojo imaginarno razsežnost in je zgolj še proces »rokovanja z realnim«. V obliki krutega nasilja je postalo realno neposredni sestavni del univerzalnosti: nemožnost barbarstva je postala dejanska možnost politične dejanskosti.

Vrnitev odpravljene imaginarnega, njegova neposredna afirmacija danes seveda ni možna. A namesto tega je možna nekakšna *surafirmacija imaginarnega*. Drugače rečeno, možno je postaviti zahtevo, da je v polju politike realna univerzalnost »zadeva simbolnega«. Simbolnega, ki ni drugega kot prazno mesto distanciranja od čiste imanentnosti situacije, od neprekoračljive imaginarnosti univerzalnega. Skratka, simbolnega kot izjavljanja izjave, da je možno v politiki artikulirati realno, to, kar je absolutna meja dane situacije, še kako drugače, kakor to počne pozitivna politika demokratične države-nacije in politika njenega postdemokratičnega nadaljevanja. Simbolno akta izjavljanja, da v dani politični situaciji obstaja »primer politike realnega«.

Izjavljanje te reflektirajoče sodbe postavlja dvojje. Postavlja, prvič, obstoj politike realnega. To politiko lahko grobo orišemo takole: gre za politiko, ki se uveljavlja kot priznanje možnosti nemožnega – toda kot priznanja, ki nemožnosti ravno ne dopušča, da bi bila v politični situaciji prisotna kot njena *dejanska možnost*. Gre torej za politiko, ki ne dopušča, da so v situaciji navzoče kakršnekoli neegalitarne izjave, izjave politike izključevanja človeških bitij iz ustvarjenega bogastva in dosežene moči. Vendar pa politika realnega ni le politika, ki onemogoča, ki prekinja oblike sadovske sprevrnitve univerzalnega, te nacionalnodemokratične in postdemokratične oblike udejanjanja nemožnega univerzalnega. Vse prej gre tudi za politiko, ki je *sama v sebi strukturirana kot prekinitev* – gre za politiko neprekinjenega nadaljevanja z nenehnim novim začenjanjem, za politiko maksime, da se »vselej po pravici upiramo«, maksime, ki postavlja odpor kot smotrnost brez smotra, kot smoter na sebi³⁴,

34. Cf. G. Lardreau, »Resničnostnost«, *op. cit.*, str. 76.

naposled, za politiko utemeljivene disolucije, razvezave sleherne situacijske družbene vezi.

In drugič, politika realnega obstaja kot brezoporna opora subjekta, ki izjavlja njeno eksistenco. Gre za subjekt, ki postavlja z izjavljanjem te izjave samega sebe kot prazno mesto distanciranja, s katerim prekinja situacijo, hkrati pa pride v preskripciji primera politike realnega do svoje realne eksistence. Gre za subjekt, ki vzame nase, da ni drugega kakor tubivajoča prekinitev. Pokazati, da je v poziciji tega subjekta izjavljanja filozofija, ki je, kot to zahteva Badiou, kot čista filozofija pod pogojem politike, politike kot procesa resnice, je teoretska naloga, s katero se tu ne moremo več ukvarjati. A ker smo na koncu, je potrebno opraviti še en korak.

Potrebno je prestopiti prag, in stopiti iz filozofije v polje politike. Način, kako je filozofija, ki misli politiko, prav kot zgolj misel politike, hkrati že misel svoje politične situacije, je, kot zdaj lahko odgovorimo na dilemo našega tretjega izhodiščnega vprašanja, reflektirajoča sodba o obstoju (ali neobstoju) » primera politike realnega«. Ali to pomeni, da vse, kar smo doslej povedali, že predpostavlja sodbo, da v politični situaciji v Sloveniji obstaja » primer politike emancipacije«, » primer politike realnega«?

Kaj je značilno za politično situacijo v Sloveniji? Na področju *pozitivne* demokratične državne politike oblikujeta politični prostor dveh stranki. Ljudska stranka, stranka, ki izraza ljudskost v svojem nazivu ne veže na ljudstvo kot demos, ampak na ljudskost kot odsotnost miselnega, intelektualnega potenciala. Gre, skratka, za stranko odsotnosti misli. Na drugi strani liberalnodemokratska stranka, ki miselni potencial nedvomno ima, a od začetka svojega vladanja pa vse do danes misel dojema le kot racionalizacijo tekočih problemov državne politike. Prav zato je to, čedalje bolj, stranka odsotnosti političnega dejanja, odsotnosti tiste prebojnosti, inovativnosti, tveganja, ki je možno tudi v okviru pozitivne politike. Delovanje obeh strank na zgleden način reprezentira tisto, čemur pravi Jean Claude Milner razcep misli in upora: misel je postala konservativna, upor pa brezmiselen in zato barbarski.

Za področje negativne politike, politike, ki državno politiko omejuje in ji, v konfliktnem dialogu z njo, določa meje možnega, je značilno, da skuša praznino odsotnosti te politike v Sloveniji zapolniti slovenska katoliška Cerkev. Slovenska katoliška Cerkev je v politiki edini resnični predstavnik kontinuitete z obdobjem socializma. Socializem je ni oslabil, zaprl pa ji je možnost, da sledi progresivnim tokovom v evropskem katolištvu: v njenih današnjih nastopih se zato zrcali skoncentrirana zaostalost socialističnega obdobja. V spreji z

njenim tradicionalnim nazadnjaštvom jo to spreminja v eno najbolj zaostalih in nazadnjaških katoliških Cerkev v Evropi. Prav zato reprezentira slovenska katoliška Cerkev danes v polju politike revolucionarnost. In sicer revolucionarnost v ljudskem pomenu *nasilja*. V njenih današnjih izjavah ni težko razbrati težnje po nasilnem dušenju ne le idej, ampak tudi individuov, ki za njimi stojijo. Če se danes slovenska katoliška Cerkev obrača na javnost z vprašanjem, zakaj bi šole prepustili tistim, ki so jih v socializmu instrumentalizirali, ji je mogoče odgovoriti le: zakaj bi danes, v politiki in državi, *karkoli* prepustili slovenski katoliški Cerkvi, ki nikoli ni znala biti zastopnik univerzalizma vere in se je še vedno drži nazadnjaštvo in nasilno dušenje sleherne napredne pobude, značilno za *vso* njeno zgodovino?

A kljub takšni politični situaciji ne moremo drugače, kakor da postavimo: resda v sedanjem trenutku ni mogoče reči, da obstaja v njej primer politike emancipacije. Vendar pa ima politika emancipacije možnost za svoj obstoj. Edina politična izjava v Sloveniji, ki je vredna tega imena, je izjava Stojana Pretnarja, da je potrebno ohraniti *absolutno kontinuiteto z OF*. Dokler so možne takšne izjave, lahko rečemo, da v Sloveniji obstaja možnost za politiko emancipacije. Možnost, ki jo udejanja nadaljevanje tistega, kar je bilo v slovenski pomladi res pomladnega. To pa ravno ni bilo poenotenje različnosti v prepoznanju skupnega Nasprotnika. Trenutek tega poenotenja, delovanje kolegija Odbora za zaščito človekovih pravic, je začetek konca slovenske pomladi, in stranke, ki nosijo danes njeno ime, so legitimni zastopnik tega pojava, so živo mrtvilo konca slovenske pomladi. Pomladno je bilo vse prej tisto, kar danes izključuje kakršnokoli nostalgijo 80-tih let: različnost in nekompatibilnost različnih takratnih družbenih in političnih akterjev, njihovo medsebojno nerazumevanje, njihovi konfliktni, nepomirljivo antagonistični odnosi. Nadaljevati to politiko, spremeniti jo v politiko utemeljitvene disolucije morda ne bi bila najslabša možnost za obstoj politike emancipacije v Sloveniji.

Renata Salecl

SPOLNA RAZLIKA KOT ZAREZA V TELO

Obrezovanje žensk (izrez klitorisa) v deželah tretjega sveta je tema, ki se vsake toliko časa pojavi v medijih in sproža splošno zgražanje zahodne javnosti.¹ Na Zahodu običajno srečamo dva tipa reakcije na ta pojav: zagovorniki univerzalnih človekovih pravic so za uvedbo strogih prepovedi tega rituala, zagovorniki pravice do kulturnih razlik pa se sicer zgražajo nad obrezovanjem, hkrati pa priznavajo, da imajo druge kulture pač svoje običaje, s katerimi se zahodnjaki sicer ne strinjajo, toda slednji nimajo pravice drugim predpisovati načina življenja.

Stvari se še bolj zapletejo, ko zahodnjaki ugotovijo, da se ritual obrezovanja ne dogaja le v daljnji Afriki ali Aziji, ampak tudi v imigrantskih naseljih sredi Pariza, New Yorka, Londona itd. Tudi uradna pravna prepoved tega rituala nima pravega učinka, ker obrezovanje nikoli ni neko javno dejanje, ampak akt, ki ga izvedejo ženske naskrivaj. Obrezovanje je skrivnostni ritual, o katerem se v skupnosti ne govori: starejše ženske npr. naskrivaj organizirajo obred in mladi deklici izrežejo klitoris ali pa še kaj več.

Za zahodni pogled je seveda grozljivo dejstvo, da se kaj takšnega dogaja pred našimi očmi, sredi razvitega kapitalizma.² Šokantno pa je tudi to, da razvoj kapitalizma v tretjem svetu nikakor ni privedel do zmanjšanja obsega obrezovanja,

1. Po podatkih OZN je na svetu okoli 130 milijonov obrezanih žensk. Ta praksa je razširjena v mnogih državah Afrike ter ponekod v Aziji, pa tudi med priseljenci v zahodnih državah.
2. Običajno se obrezovanje žensk dogaja v deželah, ki sprejemajo islamsko religijo. Vendar obrezovanja nikakor ne smemo vezati na Islam – zahteva po obrezovanju ženska npr. ni zapisana v Koranu. Zgodovina tudi kaže, da so v preteklosti obrezovanje izvajali tudi katoliki, protestantje, kopti in druga verstva. Bistveno je tudi, da se katoliška cerkev nikoli ni popolnoma distancirala od obrezovanja – misionarji v Afriki ga npr. niso obsodili. Le Anglikanska cerkev je v dvajsetih letih tega stoletja obsodila obrezovanje žensk in je zato svojim misionarjem naložila, da to početje preprečujejo. Cf. Efuu Dorkenoo, *Cutting the Rose: Female Genital Mutilation – The Practice and its Prevention*, minority Rights Publication, London 1994. Glej tudi, Martine Lefeuvre-Deotté, *L'excision en proces: un différend culturel?*, L'Harmatan, Pariz 1997 in Jean-Thierry Maertens, *Le corps sexionné*, Aubier, Pariz 1978.

lahko celo rečemo, da se je v zadnjih letih v mnogih deželah ta praksa še bolj utrdila.³ Kako to razložiti?

Običajna razlaga pripadnic etničnih skupin, ki imajo ritualno obrezovanje žensk, je, da je to pač praksa, ki so jo izvajali že njihovi predniki in da z ohranjanjem tega rituala samo ščitijo neko zelo pomembno tradicijo. Ko se pripadniki teh etničnih skupin naselijo na Zahodu, prav tako trdijo, da je ritual obrezovanja nujen za ohranjanje njihove identitete, zato se mlade ženske, ki niso obrezane, ne morejo poročiti s pripadniki svoje etnične skupine. Mnogokrat pa matere, ki podvržejo svoje hčerke ritualu obrezovanja, preprosto sklepajo: »Če je bilo obrezovanje dobro zame, bo dobro tudi za mojo hči.«⁴

Če je Zahod obseden s strahom pred poplavo tujcev, še posebej ne-belcev, katerih navade naj bi ogrožale zahodni način življenja, pa najdemo na strani tujcev strah pred izginitvijo njihove lastne identitete in strah pred uničenjem njihovih ritualov s strani zahodnjakov. Pomembno je torej poudariti, da niso le zahodnjaki tisti, ki vidijo nevarnost za razkroj svoje kulture v drugih, imigrant-skih kulturah. Tudi ne-zahodnjaki vidijo nevarnost za svoj obstoj v drugih.

Ob problemu obrezovanja se pojavlja vrsta zagat, ki presega dilemo biti za ali biti proti; bistveno vprašanje namreč je, kakšno vlogo igra obrezovanje pri oblikovanju seksualne identitete posameznic ter kaj ta ritual pomeni v prenašanju nepisanih zakonov, ki zadevajo seksualnost, iz generacije v generacijo. Ob tem se seveda zastavlja tudi vprašanje, kako se seksualna identiteta vpisuje v modernih in pred-modernih družbah? Vprašanje je tudi, kako razumeti vrnitev

-
4. Nemoč Zahoda v »prepričavanju« o nevarnosti in nasilnosti ritualov obrezovanja se je v zadnjih letih obrnila tudi v nekakšen poskus zahodnjakov, da bi skrivne rituale malo bolj »demokratizirali« ali pa jih vsaj naredili bolj higienske s tem, da bi se izvajali v bolnišnicah. Pred časom je npr. *New York Times* objavil vest, kako zelo razširjen je ritual obrezovanja deklet v Sierra Leone, eni najrevnejših afriških držav. Ritual obrezovanja naj bi v tej državi zajemal 90% vseh žensk. Dogaja pa se tako, da se ženske zberejo in skrivnostno odidejo na samo, kjer nato organizirajo cel ritual sproščene zabave in plesa, hkrati pa še ritual iniciacije deklic z obrezovanjem. Same ženske dojemajo ta ritual kot nekaj, kar jih povezuje in kar jim pomaga ohranjati tradicijo. Hkrati pa naj bi bil ta ritual tudi zadnji trenutek pred poroko, ko ženske uživajo svobodo, kajti: »Poroka je v tej patriarhalni družbi podobna suženjstvu. Ko gredo ženske v grmovje, da opravijo to ceremonijo [obrezovanja], je to pravzaprav edini čas, ko lahko popivajo in plešejo, si spustijo lase in uživajo trenutek svobode.« (Cf. *New York Times*, 31.1.1997) Redke ženske, ki se v Sierra Leone zavzemajo za ukinitvev rituala obrezovanja, se potegujejo za to, da bi se to ritualno druženje žensk ohranilo, toda brez obrezovanja. S takšnim predlogom pa so seveda sprožile izjemno veliko nasprotovanje žensk, ki obrezovanje odločno podpirajo in ga vidijo kot enega od načinov, kako se obraniti vse večjemu vplivu tujih kultur na njihov način življenja.

k zarezovanju v telo, ki ga srečamo v post-moderni družbi, npr. v sodobnih umetnostnih praksah?

Preden se lotimo psihoanalitične analize pojava obrezovanja, pogledjmo, v kakšno mitologijo se vpleta ta ritual.⁵ Čeprav različne etnične skupine različno opravičujejo potrebnost obrezovanja, pa je možno potegniti nekatere vzporednice med temi razlagami. Na eni strani naj bi bil ritual obrezovanja način, kako zagotoviti plodnost ženske. Različne mitologije namreč dojemajo klitoris kot nekaj nečistega, nevarnega za bodočega otroka.⁶ Klitoris je predvsem dojet kot rival moškemu falosu. Tako Etiopci verjamejo, da neizrezan klitoris tako zraste, da potem binglja med nogami kot moški penis. Bambare iz Malija pa imajo prepričanje, da moški, ki prodre v neobrezano žensko lahko umre, ker se ob kontaktu s klitorisom izloči nek strupen sok. Slednji tudi verjamejo, da ob rojstvu v vsakem človeku obstaja element moškega in ženske. Klitoris naj bi tako predstavljal element moškega v ženski, prepucij pri moškem spolnem organu, pa element ženskega pri moškem. Da bi jasno določili spol, morata biti oba elementa (klitoris pri ženski in prepucij pri moškem) obrezana.

Druge razlage poudarjajo pomen skupnostne identitete: ženska, ki je obrezana, postane takšna kot so vse druge – kot enaka je sprejeta v skupnost. Obrezana ženska se tako »čuti ponosno, da je enaka vsem drugim, da je postala 'čista', in da je trpela, ne da bi kričala.«⁷ Biti drugačen, neobrezan, namreč povzroča bojazen in posmeh drugih, ženski pa to tudi onemogoča, da si najde moža.

Nekateri tudi trdijo, da je žensko potrebno obrezati zato, da jo obvarujemo pred njeno ekscesivno seksualnostjo. Obrezovanje naj bi torej pripomoglo k zvestobi žensk. Ker obrezane ženske naj ne bi bile seksualno zahtevne, to

5. Potrebno je poudariti, da je samo obrezovanje še najmilejša oblika deformacije ženskih spolnih organov, pri tem ritualu je namreč obrezana le kožica, ki prekriva klitoris. Veliko hujši in tudi precej bolj razširjen poseg je t.i. ekscizija (excision), ko je izrezan cel klitoris. Še bolj razširjena pa je t.i. infibulacija, ki pomeni odstanitev klitorisa in sramnih ust. Tako obrezano žensko spolovilo je nato zašito, ohranjena je le majhna luknja, ki omogoča odtekanje urina in menstrualne krvi. Ta poseg povzroča veliko smrtnost žensk, ki je posledica nehigienskih razmer ob operaciji, zastrupitve zaradi infekcije, okužbe z virusom HIV, itd.; zaradi premajhne odprtine ženskam mnogokrat zastaja menstrualna kri, kar tudi povzroča infekcije in smrt. Ob prvem spolnem aktu moški običajno žensko odpre tako, da razreže odprtino v vagino in ob oploditvi jo zopet zašijejo. Tudi porod je izjemno boleč, ker je žensko treba odpreti, ob tem pa zopet prihaja do infekcij, ki so mnogokrat smrtonosne.
6. Ljudstvo Mossi iz Burkiné Faso ter Bambara in Dogon iz Malija verjamejo, da je klitoris nevaren med porodom, če se dotakne dojenčkove glave, naj bi povzročil otrokovo smrt.
7. Cf. Dorkenoo, *ibid.*, str. 25.

moškemu omogoča, da ima lahko več žena, slednje pa naj bi ga seksualno manj nadlegovale. Druge razlage gredo zopet v popolnoma nasprotno smer, ko pravijo, da ja obrezana ženska bolj željna avantur, ker pač ostaja seksualno vselej nezadovoljena. Precej splošno sprejeta teza pa je, da obrezovanje žensk ohrani njihovo nedolžnost. Še posebej je to pomembno v tistih kulturah, kjer je nedolžnost absoluten predpogoj za poroko in kjer je zunajzakonsko spolno razmerje strogo kaznovano.

Bistveno za ljudstva, ki obrezujejo ženske tudi je, da imajo v njih poseben status starejše ženske, ki so že onstan svoje reproduktivne vloge. Te ženske so spoštovane kot nekakšne očetovske figure avtoritete. Dojete so kot varovalke tradicije, zato običajno one izvajajo ritual obrezovanja.

Ponekod se izrezovanje klitorisa in sramnih ustien dojema tudi kot neke vrste estetski poseg: zašito žensko spolovilo naj bi namreč izgledalo veliko bolj privlačno, za najlepše spolovilo pa naj bi veljalo tisto, ki je po zaraščeni rani postalo gladko kot dlan.⁸

Zakaj se ženske, ki so podvržene temu ritualu, ne uprejo; zakaj mirno sprejemajo iznakaženje svojih genitalij, oz. zakaj dovoljujejo, da so njihove hčere tako pohabljene? Problem ni preprosto v tem, da te ženske živijo v takšnih patriarhalnih kulturah, kjer nimajo nikakršne moči izraziti svoje nestrinjanje z rituali. Mnoge kulture, v katerih se izvaja ritual obrezovanja, namreč nikakor niso klasične patriarhalne kulture – v nekaterih primerih so moški celo dojeti kot nemočneži⁹, kot rečeno pa imajo tam zelo veliko oblast starejše ženske. Problem upiranja ritualom veliko bolj zadeva vprašanje vloge subjekta v njegovi družini in nasploh v njegovi kulturi.

Že Max Horkheimer¹⁰ je pokazal, da se je z nastankom klasične patriarhalne družine zahodnega tipa zgodila individualizacija, ki v tradicionalni pred-moderni družini ne obstaja. Kljub temu, da je subjekt v patriarhalni družini

8. Zagovorniki obrezovanja se predvsem sklicujejo na to razlago o estetski naravi tega rituala in zato radi poudarjajo, da izrezovanje klitorisa ni nič hujšega kot zahodna obsedenost s plastičnimi operacijami, tetoviranjem in podobno bolečim spreminjanjem estetske podobe telesa.
9. O paradoksnih vlogi moških v nekaterih pred-modernih družbah, glej: Suzette Heald, »Every man a hero: Oedipal themes in Gisu circumcision«, v: *Anthropology and Psychoanalysis: An Encounter Through Culture*, ur. Suzette Heald in Ariane Deluz, Routledge, London 1994 ter Maurice Bloch, *From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*, Cambridge University Press, Cambridge 1986.
10. Cf. Max Horkheimer, »Authority and the Family«, v: *Critical Theory: Selected Essays*, Continuum, New York 1972.

vpet v spono hierarhične delitve moči, pa je ta subjekt vseeno soočen z neko svobodo – moderni subjekt je sicer vezan na tradicijo, družino, nacionalno skupnost, toda ta tradicija ni več tisto, kar ga končno določa, kar mu daje stabilnost, morda varnost. Moderni subjekt je hkrati izvržen iz svoje skupnosti – je individuum, ki si mora svoje mesto v skupnosti vedno znova najti oz. izboriti. Dejstvo, da v moderni družbi ne obstaja več proces iniciacije, namreč pomeni, da je subjekt prisiljen »svobodno« izbrati svoje mesto v skupnosti – čeprav je ta izbira seveda vselej izsiljena izbira. Kot vemo iz psihoanalize, subjekt, ki ne »izbere« skupnost, postane psihotik – subjekt, ki ima ima nekakšen zunanji odnos do skupnosti, ker ni notranje zaprečen s to skupnostjo, oz. z jezikom.

Kljub tej izsiljeni izbiri pa iztrganost iz tradicije odpre modernemu subjektu neko polje svobodne odločitve, kar pomeni tudi, da se subjekt lahko upre ritualom družbe, v kateri živi. Šele takrat, ko subjekt ni več dojet kot nujni nadaljevalec tradicije, ko ni več popolnoma zraščten s svojo družinsko skupnostjo, namreč nastopi trenutek, ko se lahko subjekt do te skupnosti distancira tako, da npr. kritično presoja njene rituale. Iz stališča zahodnega feminizma je sprejemanje ritualov obrezovanja nezaslišana tortura. Toda do tega stališča lahko pridemo šele takrat, ko smo že šli skozi proces individualizacije, ko se je subjekt že odtrgal od svoje tradicije.

Splošno znano je, da sta oba posega iniciacije, obrezovanje dečkov in deklet, načina, kako pred-moderna družba v telo vpiše spolno razliko. Tudi v tej družbi spolna razlika na ravni biologije ni dovolj za njeno reprodukcijo. Nujna je simbolna zarezna zakona – jezika, ki šele omogoči reprodukcijo. Za pred-moderno družbo je tako značilen cel sistem ritualov in prepovedi, preko katerih človeško bitje postane družben subjekt.

Bistveno za pred-moderno družbo tudi je, da se simbolni vpis v telo, vpis, ki subjektu podeli njegovo identiteto, zgodi kot nekaj realnega. Subjekt je v procesu iniciacije fizično zaznamovan: običajno tako, da so njegove genitalije obrezane, v blažjih primerih pa je subjekt zaznamovan z risbo na telesu ali s tetoviranjem.

Običajna razlaga teh ritualov iniciacije je, da pred-moderne družbe temeljijo na neki logiki ponavljanja, ko se ne sprašujejo o izvoru zakonov, ampak jih samo vestno prenašajo na nove generacije. Za pred-moderna ljudstva je npr. rojstvo nek travmatičen dogodek, h kateremu pristopajo s celo vrsto ritualov in prepovedi (tabuji, ki se vežejo na noseče ženske, itd.). Otroka je nato treba z rituali iniciacije socializirati, mu dati njegovo spolno identiteto. Namen tega pa naj bi bilo zagotoviti nadaljevanje vrste. Antropologi opozarjajo, da je

iniciacija izjemno travmatičen dogodek za subjekt še posebej pri tistih ljudstvih, ki ta ritual izvajajo v času adolescence. Pred iniciacijo je namreč subjekt brez prave identitete, po njej pa nanj pade vsa teža tega, da deluje v skladu z določeno spolno vlogo ter tako pripomore k nadaljevanju vrste.

V primeru modernega subjekta sicer nimamo več zarisa spolne identitete v telo, zato pa imamo prav tako travmo, ki se veže na problem spolne razlike. V obeh primerih je subjekt histeriziran. Tudi pred-moderni subjekt ima dvom o svoji seksualni identiteti in lahko rečemo, da je namen iniciacije prav to, da odpravi ta dvom in z gesto zarisa v telo potrdi subjektovo seksualno identiteto. Zaris v telo je torej odgovor velikega Drugega na subjektovo dilemo glede lastne identitete. Obrezovanje namreč postavi subjekt na neko mesto v družbi – fanta proglasi za bodočega očeta, deklico za bodočo mati.

Pred-moderni subjekt se torej ne loči od modernega v tem preizpraševanju lastne identitete. Razlika se zgodi na drugi ravni. Konec iniciacije v moderni družbi pomeni tudi konec dejanja velikega Drugega, ki s svojim zaznamkom da odgovor na subjektovo zagato. Vendar za moderno družbo še vedno velja, da ima v njej veliki Drugi neko moč. Akt socializacije se tako zgodi preko podreditve simbolnemu redu, ki jo običajno predstavlja očetovska avtoriteta. Za sodobno, t.i. post-moderno družbo pa velja, da je v njej prišlo do radikalne spremembe v logiki organizacije družine, kar ima za posledico tudi popolnoma drug odnos subjekta do simbolnega reda. Paradokсно pa se je v post-moderni družbi vrnil ritual zarisovanja v kožo, celo telesne mutilacije, ki ga najdemo predvsem v sodobnih umetniških praksah, t.i. body art.

Preden se lotimo analize teh umetniških praks poskušajmo dati še psihoanalitično razlago rituala obrezovanja žensk. Ljudstva, ki obrezujejo ženske, običajno trdijo, da ta ritual zaščiti žensko čast. Efuia Dorkenoo poudarja, da je pri mnogih afriških ljudstvih čast dojeta kot nekakšna kolektivna lastnina družine: če en član družine izgubi svojo čast, je onečaščena vsa družina. In pri nekaterih ljudstvih je seksualna razuzdanost ženske eno najbolj ponižujočih izkušenj za moškega, zato slednji žensko za takšno početje tudi izjemno strogo kaznuje. Ko je čast ženske enkrat izgubljena, se je namreč ne da spet pridobiti.

Kulture, ki obrezujejo ženske, dojemajo zahodne kulture kot degenerirane, kot kulture, ki ne spoštujejo žensk. Tukaj imamo na delu torej dva popolnoma različna pogleda na čast žensk: za zahodni pogled je obrezovanje žensk dejanje, ki pohablja ženske, in je torej v nasprotju s spoštovanjem individualnih človekovih pravic; medtem ko za pogled ljudstev, ki obrezujejo ženske, neobrezovanje pomeni nespoštovanje žensk.

Kako s pomočjo psihoanalize razumeti to logiko časti in spoštovanja, ki se veže na ženske? Že Freud se je ukvarjal s t.i. žensko sramežljivostjo, ki jo je povezal s problemom praznine, odsotnosti falusa pri ženski.¹¹ Ženska sramežljivost naj bi torej bila poskus zakriti to praznino, odvrniti pogled iz nje. Seveda pa ima ta sramežljivost tudi neko posebno falično funkcijo: ob odsotnosti organa se pri ženski falicizira njen telo – na eni strani lahko rečemo, da postane sama praznina, odsotnost organa falicizirana skozi žensko sramežljivost, zakrivanje, na drugi strani pa postane falicizirano tudi celo žensko telo, ali pa kakšen poseben del tega telesa – in prekrivanje tega dela telesa ima še posebno zapeljivo moč. To nam pojasni vez med žensko sramežljivostjo in spoštovanjem do žensk: »Spoštovanje pomeni, da obstaja neka stvar, ki se je ne sme videti, ki se je ne sme dotakniti.«¹² Tako sramežljivost kot spoštovanje namreč zadevata problem kastracije. Pri spoštovanju gre namreč prav za spoštovanje do kastracije. Hkrati pa je zahteva po spoštovanju tudi zahteva po distanci. Pri spoštovanju imamo torej vselej na delu neko razmerje do praznine.

Freud je mislil, da je ženska dejansko subjekt, ki nečesa nima – da je torej pri njej kastracija bila učinkovita. Zato Freud govori tudi o *Pennisneid*, zavisti do penisa. V psihoanalitični praksi se ta ženski »ne-imeti« kaže v različnih oblikah: kot fantazma neke temeljne ne-pravičnosti, kot občutek inferiornosti, kot nekakšna nelegitimnost, kot manko konsistence, manko nadzora, ali celo kot občutek fragmentacije telesa.

Freudovska rešitev za problem »ne-imeti« je materinstvo. Ko ženska postane mati, postane tista, ki nekaj ima; takrat ženska postane tudi nekakšen vsemogočni Drugi, na katerega se naslavlja otrokova želja. Pri Lacanu pa se odnos ženske do praznine veliko bolj zaplete kot pri Freudu. Zagata ženskosti ni preprosto vezana na to, da je ženska zaprečena s praznino na ravni imeti ali ne imeti falos. Praznina namreč zadeva samo bit subjekta – oba, tako moški kot ženska, sta zaprečena z mankom, vendar pa je pri ženski odnos do te praznine drugačen kot pri moškem. Za žensko tudi ni rešitev problema praznine v materinstvu, celo nasprotno – za Lacana problem ni, kako najti rešitev na ravni imeti, ampak na ravni biti. Materinstvo namreč nikakor ne reši temeljne

11. Robin Morgan in Gloria Steinem sta konec sedemdesetih let obtožili Freuda, da se je na osnovi njegove teze o primatu vaginalnega nad klitoralnim orgazmom v Evropi in severni Ameriki več kot stoletje izvajala nekakšno psihično obrezovanje žensk. Cf. Robin Morgan in Gloria Steinem, »International Crime of genital Mutilation«, *Ms Magazine*, 1979.

12. Jacques-Alain Miller, »Des semblants dans la relation entre les sexes«, v: *La Cause freudienne – Revue de psychanalyse*, 36/1997, str. 8.

zagate ženske, da je zaprečena z mankom, ki ga noben poseben objekt (npr. otrok) ne more zapolniti.

Če vzamemo spoštovanje kot problem odnosa do manka, potem se moramo strinjati, da je spoštovanje le drugo ime za grozo, ki jo čuti subjekt v razmerju do manka. Spoštovanje do očeta je torej razumeti kot način, kako se izognemo spoznanju, da je oče pravzaprav nemočen, impotenten, da za njegovo navidezno avtoriteto ni ničesar. Tukaj zopet pridemo do problema kastracije, saj je splošno znano, da Lacan kastracijo dojema kot problem radikalne praznine subjekta. Subjekt ni nič sam po sebi, vso avtoriteto, moč, ki jo ima, dobi od simbolnih insignij. Ko torej očeta spoštujemo, se delamo, da imajo te insignije realno moč in si tako zapiramo oči pred dejstvom, da je tudi oče kastriran – da je kot subjekt prazen, nemočen.

Spoštovanje je torej imaginaren odnos, ki ga ima subjekt do drugega, oz. do simbolnega statusa, ki si ga je drugi subjekt trenutno prevzel. (Seveda pa s spoštovanjem nimamo opraviti le v primeru drugega subjekta, ampak tudi pri t.i. velikem Drugem. To, da npr. izražamo spoštovanje do svoje domovine, zastave, zakona, so le načini, kako na imaginaren način dojemamo Drugega, simbolni red, kot konsistenten.)

Pri modernem kantovskem subjektu gre pri spoštovanju za to, da je ta subjekt v svoji praznini dojet kot avtonomen, svoboden, in potemtakem tudi odgovoren. Pri Kantu in Heglu je npr. zagovor smrtne kazni vezan na problem spoštovanja subjekta: smrtna kazen je zanj način kako ohranimo spoštovanje do zločinca – kako ga dojemamo kot svobodnega, razumskega subjekta, ki je »izbral« zločin in ga je zato pravično kaznovati; lahko celo rečemo, da sam subjekt s svojo izbiro zločina zahteva kazen.

Kantovski svoboden subjekt je subjekt, na katerem temelji sodobno dojetje človekovih pravic. Prav v primeru človekovih pravic največ uporabljamo pojem spoštovanje. Človekove pravice namreč zadevajo neko polje notranje subjektive svobode, ki je skupnost oz. drugi ljudje nimajo pravice krstiti. Svoboda je tukaj mišljena tudi in predvsem kot svoboda posameznika do telesne integritete. In v tej luči borci proti obrezovanju žensk upravičeno opozarjajo, da je ta ritual v nasprotju z idejo človekovih pravic.

Sodobno razumevanje pojma svobode individua vključuje svobodo izbire. Liberalni pogled na problem obrezovanja žensk gre tako v smer prepričevanja, poučevanja ljudi o neumestnosti takšnih praks, vendar, če »poučena« ženska še vedno vztraja na tem, da želi biti obrezana, potem bo liberalni učitelj pač nemočno skomignil z rameni, rekoč, »To je pač njena svobodna izbira.«

Svobodna izbira pa je na drugi strani tudi to, da se v sodobni umetniški sceni vse bolj uveljavlja prej omenjeni body art, ki vključuje tudi mučenje umetnika, rezanje telesa, tetoviranje, tja do mutilacije genitalij.

Kako torej misliti to vrnitev k prebadanju, poslikavanju ali celo mučenje telesa v umetnosti? Najprej je potrebno poudariti, da je vprašanje, kaj je sprejeto kot umetnost, vselej odvisno od nekega družbenega konsenza. Ljudje so se prebadali, mučili, uživali v mazohističnih praksah že od nekdaj, toda, da mučenje ni le neka skrita, privatna praksa posameznika, oz. da ni javno dojeto zgolj kot dejanje norca, je potrebno, da se zgodi neka bistvena sprememba v simbolni organizaciji družbe. Na neki točki se torej zgodi sprememba v sami družbi, da prične individualen akt samomutilacije veljati kot umetnost. Posameznik, ki si v galeriji reže penis, je dojet kot umetnik le takrat, ko je njegova dejavnost postala simbolno priznana kot umetnost.¹³

Kaj se je torej zgodilo v sodobni družbi, da je zarisovanje v telo postalo umetniška praksa? Splošno sprejeto dejstvo je, da se je danes spremenila identifikacija subjekta z zakonom – razpad tradicionalne družine je spremenil subjektov odnos do avtoritete, subjekt je postal vse bolj subjekt, ki naj bi si sam izbral svojo lastno identiteto, tja do spolne usmerjenosti, itd. V pred-moderni družbi imamo logiko iniciacije, ki subjekt vpelje v družbo in mu določi mesto v njej (ter tudi spolno vlogo). V moderni družbi sicer ni več iniciacije, je pa zato na delu avtoriteta zakona (ta je predvsem vezana na vlogo očeta v patriarhalni družini), v razmerju do katerega se subjekt postavi kot »svoboden« subjekt. Za post-moderno družbo pa lahko rečemo, da je zanjo značilna predvsem ne-vera v zakon, oz. v velikega Drugega. Toda ta ne-vera v velikega Drugega nima za rezultat preprosto osvoboditev od zakona oziroma od družbene prisile. Čeprav post-moderni subjekt ne verjame v moč institucij ali v to, da bi družba lahko določala njegovo identiteto, in tako morda verjame v moč samo-kreacije, npr. v obliki poigravanja s svojo seksualno usmerjenostjo in oblikovanja samega sebe kot umetniškega dela, pa je v tej osvoboditvi od moči avtoritete zaznati tudi neko razočaranje oz. jezo do same avtoritete. Zdi se, kot da ni bil subjekt tisti, ki je spoznal, da veliki Drugi ne obstaja, da je avtoriteta zakona čisti dozdevek, ampak je veliki Drugi na nek način »izdal« subjekt. Očetovska avtoriteta se je npr. izkazala za čisto masko impotence, družbeni rituali in institucije pa za veliko farso. Domnevno osvoboditev od avtoritete lahko razumemo tudi kot prisilno izbiro subjekta, ki je soočen s spoznanjem, da se je avtoriteta pravzaprav iskazala za nemočno.

13. Cf. Jacques Lacan, *Etika psihoanalize*, Analecta, Ljubljana 1988.

Spoznanje, da veliki Drugi ne obstaja, tako nikakor ni subjektu odprlo neslutene možnosti poigravanja z lastno identiteto, iskanja novih oblik izražanja, itd., ampak se je subjekt znašel v neznosni praznini. Eden od poskusov, kako uiti tej zagati odsotnosti velikega Drugega, je iskanje zadovoljitve v narcističnem samoobčudovanju. Izostanek identifikacije z *idealom jaza* (s simbolno vlogo ali z avtoriteto) tako danes pripelje do subjektove identifikacije z neko imaginarno podobo (t.i. *idealnim jazom*), v kateri si je subjekt všeč. Drug način iskanja odgovora na zagato subjekta danes je t.i. »culture of complaint«, kultura pritoževanja. Zahodna družba je danes preplavljena s tožbami ljudi nad vsemi mogočimi krivci (na delovnem mestu, v ljubezenskem življenju, itd.), ki naj bi jih oškodovali za užitek, spoštovanje, dobrobit, itd. Ob neobstoju velikega Drugega torej subjekt v svojem vsakodnevnem okolju obupano išče institucije in avtoritete, ki naj bi bile krive za zgone in nezgone v njegovem življenju. Pravna in predvsem finančna kompenzacija za storjene krivice pa naj bi vsaj začasno povrnila subjektu izgubljeni ekvilibrium.

Narcizem in kulturo pritoževanja lahko štejemo za dva najpogostejša načina subjektovega soočenja z odsotnostjo velikega Drugega. Drug način soočenja s to odsotnostjo pa je najti v prej omenjenih praksah vrnitve k zarisu v telo. Ali ni ta poseg v telo prav način, kako se subjekt spopade z odsotnostjo zakona? Ali je potemtakem sodobni subjekt vzel iniciacijo v svoje roke in sam poskuša dokončati kastracijo? Preden poskušamo odgovoriti na ta vprašanja, vzemimo primer zarisa kot boja za očetovsko avtoriteto, prikazanega v filmu Petra Greenawaya *The Pillow Book*.

Zgodba se prične z majhno deklico Nagiko, ki ji oče popiše obraz, in ji ob tem razlaga, da je takrat, ko je Bog ustvaril človeka, najprej nanj narisal oči, nato ustnice in nazadnje spol. Ko je bil Bog zadovoljen s svojo kreacijo, je napisal tudi svoje ime, da ga človek nikoli ne bi pozabil. In tudi oče da potem, ko popiše obraz Nagiko, svoj podpis na dekličin vrat.

Nagiko pa je zaznamovana še z enim spominom iz otroštva. Kot majhna deklica je videla, kako se je njen oče, sicer pisec kaliografije, moral poniževati pred izdajateljem, ki je tiskal njegove knjige. Izdajatelj je občasno prihajal na njihov dom, se grobo vedel do očeta, od slednjega zahteval tudi seksualne usluge, na koncu pa je prenehal tiskati očetove kaliografije, kar je le-tega popolnoma pokopalo.

Ko Nagiko odrase, najde posebno zadovoljstvo v tem, da njeni ljubimci med aktom ljubljenja pišejo po njeni koži. Moški so najprej nad to zahtevo začudeni, ko končno le pristanejo na igro, pa običajno proizvedejo bolj malo

zanimiv pismen produkt. Vendar Nagiko nekoč le najde pravega partnerja za svoje početje. To je mlad lepotec Jerome, ki je sicer ljubimec zdaj že ostarelega izdajatelja. Nagiko ponudi temu izdajatelju v objavo svoje tekste, ko jih ta zavrne kot nezanimive, pa se odloči pisati knjigo na telo svojega ljubimca. Nagiko prične pošiljati popisanega Jeroma k izdajatelju in slednji nato navdušeno prepisuje tekst z njegovega telesa.

Ves opus pisanja zajema 12 knjig, napisanih na telo. Knjige obravnavajo vse od ljubezni, želje, do trpljenja in na koncu smrti. Prav smrt je tema zadnje knjige, ki jo Nagiko napiše na mrtvo Jeromovo telo. Izdajatelj, Jeromov ljubimec, se ob tem popolnoma zlomi; obupan izkoplje Jeromovo telo, prepíše še zadnjo knjigo ter nato sam stori samomor. Nagiko se tako končno maščuje izdajatelju za poniževanje, ki ga je nekoč ta izvajal nad njenim očetom.

V filmu imamo torej hči, ki prevzame nase dolg maščevanja za ponižanje očeta, tako da piše na Jeromovo telo in to telo nato kot sublimen zapis zakona pošilja v ogled krutemu izdajatelju. Ker oče ni bil avtoriteta in se ni sam uprl okrutnežu, to stori hči tako, da prevzame očetovo profesijo kaliografije ter z njeno pomočjo kaznuje izdajatelja. V tem primeru lahko pisanje na telo razumemo kot zapis odsotnega očetovega zakona, kot ponovno vzpostavitev očetove avtoritete. Prava travma Nagiko namreč ni bila v tem, da je bil oče poniževan s strani izdajatelja, ampak to, da sam ni nič naredil, da bi se temu poniževanju uprl. Oče je bil potemtakem impotentna avtoriteta in za Nagiko je pisanje kaliografije na telo poskus zopet vzpostaviti očetovo avtoriteto.

V zarisu v telo je torej treba iskati nov način subjektive identifikacije z zakonom. Eno oblika iskanja zakona je danes videti v vse večjemu obračanju k različnim oblikam verskega fundamentalizma. Tudi vztrajanje imigrantov v Zahodnih državah, da ohranijo prakso obrezovanja žensk, lahko beremo kot obupan poskus ohranitve vere v velikega Drugega, t.j. v moč simbolnega reda kot garanta subjektive identitete. Drugo obliko iskanja zakona pa je najti v post-modernih umetniških praksah body art.

Določene oblike te umetnosti bi klinično lahko označili kot izraz perverzije. Seveda perverzijo tukaj ne mislimo kot pejorativno oznako, ampak kot psihoanalitičen pojem, ki označuje subjekt, pri katerem je simbolna kastracija na nek način spodletela, zato subjekt nenehno išče zakon, ki bi to popravil. Psihoanaliza tako poudarja, da perverzija nikakor ni onstran zakona, ampak je obupano iskanje zakona. Ena najbolj znanih oblik perverzije je mazohizem. In prav mazohizem je vse bolj prisoten v sodobnih umetniških praksah.

Na Zahodu je pred kratkim doživel velik uspeh dokumentarec *Sick: The Life and Death of Bob Flanagan, Supermasochist* (Kirby Dick, 1996). Film predstavlja življenje in smrt umetnika Boba Flaganana, ki uživa v mazohističnih ritualih rezanja svojega telesa, mutilaciji penisa, pretepanja, ki ga izvaja njegova gospodarica, itd. Bistveno je, da umetnik hkrati trpi za neozdravljivo boleznijo, cistično fibrozo, in torej pričakuje, da bo vsak čas umrl. Film je kolaž nastopov, ki jih je imel Flanagan v različnih galerijah, ter zasebnih posnetkov mučenja, tja do pribijanja penisa na leseno desko, ki jih je posnela njegova žena. Na koncu film pokaže celo akt umiranja in se konča z ženinim ljubečim fotografiranjem telesa mrtvega umetnika.

Naš namen nikakor ni enačenje obeh praks, post-modernega artističnega samopohabljenja in pred-modernega iniciacijskega pohabljenja genitalij. Povsem očitno je, da gre v obeh primerih za povsem drugačno logiko izbire – če v primeru žensk, ki se podvržejo obrezovanju, sploh lahko govorimo o izbiri. Seveda lahko rečemo, da je v obeh primerih na delu neka estetska dimenzija: Flanagan naredi iz svojega telesa umetnino, celo mučna bolezen mu postane objekt artistične prakse. Na drugi strani pa tudi ljudstva, ki obrezujejo ženske, na svoj način jemljejo akt obrezovanja kot svojevrstno artistično prakso. Ne le, da je skrivnostni ritual povezan z plesi, itd., tudi objekt – obrezane ženske genitalije nekateri dojemajo kot artističen objekt – kot polepšano telo.

Kako torej razumeti umetniški užitek v mazohističnih praksah? Najprej je potrebno poudariti, da mazohizem in sadizem nikoli ne gresta z roko v roki. Kot je pokazal Gilles Deleuze¹⁴, mazohist in sadist ne tvorita par. Sadist dojema samega sebe kot izvrševalca volje nekega višjega ideala, uma, itd., in je potemtakem zgolj objekt, skozi katerega uživa nekdo drug: pokornost nekemu idealu, instituciji je tista, ki sadistu nalaga mučenje žrtve. Mazohist pa je nasprotno tisti, ki išče mučitelja, da bi mu sam naložil obveznost, da ga pretepa, itd. V mazohistični situaciji torej žrtev govori skozi usta mučitelja: tukaj nikakor ni mučitelj tisti, ki si izmišlja oblike kaznovanja in torture, ampak je to sama žrtev. Da je mučitelj zmožen ugoditi želji žrtve, pa mora biti najprej uspešno poučen s strani žrtve: mazohist uživa v mističnih iniciacijskih ritualih mučenja le tako, da najprej sam prepriča svojega mučitelja, da jih je ta pripravljen izvesti.

Mučitelj je običajno ženska, ki prevzame vlogo krute, hladne matere. Bistveno za mazohista je, da vzpostavi pogodbo med sabo in mučiteljico, ki natančno določa pogoje torture. Mazohist torej ni vezan samo z verigami, ampak

14. Cf. Gilles Deleuze, *Masochism: Coldness and Cruelty*, Zone Books, New York 1991.

predvsem z besedo, z verbalno pogodbo, ki jo je sklenil s svojo mučiteljico. Preko te pogodbe mazohist investira v mučiteljico (v materinski ideal) simbolno moč zakona. Pogodba torej vzpostavi zakon tako, da nadomesti neko razmerje pravic in dolžnosti med dvema subjektoma z jasno določenim režimom avtoritete in oblasti. Mučiteljica kot kruta mati ponižuje očetovsko figuro, ki je inkarnirana v sami žrtvi, v mazohistu. Mazohist torej zakon investira v mater – v sam objekt incestuoznega užitka – ter s tem izključi očeta iz simbolnega. Toda tukaj se velja spomniti na slavno Lacanovo tezo, da se to, kar je izključeno iz simbolnega, vrne v realnem: v primeru mazohista se izključeni oče vrne v podobi samega mazohista – slednji namreč prevzame vlogo nemočnega očeta, ki ga je treba kaznovati.

Ker pri mazohistu kastracija ni bila dovršena, ker ga torej simbolni zakon ni povsem zaprečil, sam mazohist nenehno karikira kastracijo ter preko pogodbe s svojo gospodarico poskuša narediti zakon operativen. Subjekt (histerik ali obsesionalcec), pri katerem je bila kastracija izvršena, je sicer vselej nezadovoljen z načini, kako poskuša zapolniti svoj manko, pritožuje se nad zakonom, ki naj bi mu preprečeval užitek, itd., in paradokсно mu je prav to nezadovoljstvo vir nekega posebnega zadovoljstva. Mazohistični subjekt, pri katerem je kastracija spodletela, pa mora nenehno karikirano vzpostavljati zakon, da bi tako prišel do zadovoljstva v kaznovanju. Ker je pri mazohistu v procesu subjektivacije umanjala simbolna prepoved, je subjekt sam postal svoj rabelj.

– Naš začasen sklep bi torej bil v naslednjem. Oba primera posega v telo – obrezovanje žensk in mazohistične umetniške prakse body art – odpirata vrsto vprašanj o subjektu v post-moderni družbi. Nekateri vidijo danes problem v popolnem razkroju simbolne mreže, kar rezultira v nekakšni univerzalizaciji perverzije ali celo psihoze v sodobni družbi. Drugi dojemajo razpad klasičnega sistema družbenih avtoritet kot možnost subjekta, da sam oblikuje svojo lastno identiteto brez podrejanja vsiljenim normativnim idealom. Nujno pa je razmisliti o neki tretji razlagi spremenjenega razmerja med subjektom in simbolnim redom v post-moderni družbi, ki bi pokazala, da to spremenjeno razmerje ne moremo preprosto označiti kot čisto katastrofo ali kot odprtje neslutelih možnosti svobode, ampak kot nek radikalen premik, ki ga je potrebno šele osmisliti.

(Se nadaljuje.)

Immanuel Kant

PRVI RAZDELEK

ANALITIKA ESTETSKE RAZSODNE MOČI

PRVA KNJIGA

ANALITIKA LEPEGA¹

Prvi moment sodbe okusa: glede na kvaliteto²

§ 1 Sodba okusa je estetska

Da bi razločili, ali je nekaj lepo ali ne, ne povezujemo predstave s pomočjo razuma z objektom, da bi ga spoznali, pač pa jo povezujemo s pomočjo upodobitvene moči (morda povezane z razumom) s subjektom in z njegovim občutjem ugodja in neugodja. Sodba okusa torej ni spoznavna sodba, potemtakem ni logična, ampak je estetska, estetska pa je tista sodba, katere določiten razlog je lahko *edino subjektiven*. Vsako razmerje predstav, celo razmerje občutkov [Empfindungen], pa je lahko objektivno (in v tem primeru označuje to, kar je v empirični predstavi realno); razen razmerja do občutja [Gefühl] ugodja in neugodja, ki ne označuje čisto ničesar v objektu, pač pa čuti subjekt v njem samega sebe tako, kakor ga aficirajo predstave.

Dojemati s svojo spoznavno zmožnostjo pravilno, smotrno urejeno stavbo (bodisi na jasen ali pa na zmeden predstaven način), je nekaj popolnoma

1. S prijaznim dovoljenjem Filozofskega inštituta ZRC SAZU objavljamo prevod Analitike lepega iz Kantove *Kritike razsodne moči*. Celotno besedilo Kantove tretje Kritike bo izšlo konec leta 1997 v izdaji Filozofskega inštituta. Pripravo prevoda je omogočilo Ministrstvo za kulturo. Prevedel Rado Riha.

Besedilo je prevedeno po izdaji Immanule Kant, *Werkausgabe*, izd. W. Weischedel, Frankfurt /M., zv. X. Objavljena inačica prevoda ni redakcijsko obdelana.

2. Definicija okusa, ki jo uporabljam tu kot temelj, se glasi: okus je zmožnost za presojanje lepega. Analiza sodb okusa pa mora odkriti, kaj je potrebno, da bi predmet lahko imenovali lep. Momente, na katere mora biti pozorna razsodna moč v svoji refleksiji, sem poiskal v skladu z navodilom logičnih funkcij (sodba okusa se namreč še vedno nanaša na razum). Najprej sem obravnaval funkcijo kvalitete, saj upošteva estetska sodba o lepem najprej njo.

drugega kakor zavedati se te predstave z občutkom ugajanja. V tem primeru povezujemo predstavo v celoti s subjektom, in sicer z njegovim življenjskim občutjem, ki ga imenujemo občutje ugodja in neugodja: to utemeljuje neko zmožnost razločevanja in presojanja, ki je nekaj čisto posebnega in ne prispeva ničesar k spoznanju, pač pa zgolj postavlja dano predstavo v subjektu ob celotno zmožnost predstav, ki se je subjekt zaveda v občutju svojega stanja. Predstave, dane v sodbi, so lahko empirične (potemtakem estetske); vendar pa je sodba, ki je sprejeta z njihovo pomočjo, logična, če se te predstave v sodbi nanašajo le na objekt. In narobe, tudi če bi bile predstave racionalne, a bi se v sodbi nanašale zgolj na subjekt (na njegovo občutje), so v toliko vselej estetske.

§ 2. Ugajanje, ki določa sodbo okusa, je brez vsakega interesa

Interes je ime za ugajanje, ki ga povezujemo s predstavo o eksistenci predmeta. Takšno ugajanje je zato hkrati vedno v razmerju z želelno zmožnostjo, bodisi da je njen določitveni razlog, bodisi da je nujno povezano z njenim določitvenim razlogom. A pri vprašanju, ali je nekaj lepo, ne gre za vednost o tem, ali smo ali pa bi lahko bili sami ali kdorkoli drug zainteresirani za eksistenco stvari; pač pa gre za to, kako jo presojamo, ko jo zgolj motrimo (v zoru ali v refleksiji). Če me nekdo vpraša, ali se mi zdi palača, ki jo vidim pred seboj, lepa, lahko sicer odvrnem: nimam rad reči, ki so narejene zgolj za to, da na njih pasemo zijala; ali pa, tako kot oni irokeški sačem, da so mu v Parizu najbolj všeč gostilne s pečenim mesom; razen tega lahko v dobri *rousseaujevski* maniri še grajam nečimrnost velikašev, ki uporabljajo ljudski znoj za tako odvečne reči; končno si lahko predstavljam, da sem na nenaseljem otoku, brez upanja, da se bom še kdaj vrnil med ljudi, zato pa z možnostjo, da s svojo golo željo pričaram takšno veličastno stavbo, pa bom vendarle brez težav ugotovil, da se za kaj takega ne bi niti najmanj potrudil, če bi že imel kočo, ki bi bila zame dovolj udobna. Moji sogovorniki se lahko z mojimi razmišljanji sicer strinjajo in jih potrdijo, le da trenutno o vsem tem ni govora. Vedeti hočejo le, ali spremlja predstavo predmeta v meni ugajanje, ne glede na to, kako ravnodušen sem sicer do eksistence predmeta te predstave. Da bi lahko rekel, da je predmet lep, in dokazal, da imam okus, ni, kot zlahka vidimo, pomembno tisto, v čemer sem odvisen od eksistence predmeta, pač pa gre za to, kaj v samem sebi naredim iz te predstave. Vsakdo mora priznati, da je sodba o lepem, ki ji je primešan najmanjši interes, zelo pristranska in ni čista sodba okusa. Da bi lahko razsojal

v zadevah okusa, se ne smem niti najmanj zavzemati za eksistenco stvari, pač pa moram biti v tem oziru povsem ravnodušen.

To trditev, ki je ključnega pomena, lahko najbolje pojasnimo tako, da čistemu nezainteresiranemu³ ugajanju v sodbi okusa postavimo nasproti to, kar je povezano z interesom: še zlasti, če smo lahko hkrati prepričani, da obstajajo samo tiste vrste interesa, ki jih bomo sedaj navedli.

§ 3. Ugajanje, ki ga zbuja to, kar je prijetno, je povezano z interesom

Prijetno je to, kar ugaja čutom v občutku. In tu imamo takoj priložnost, da grajamo in poudarimo zelo pogosto zamenjevanje dveh pomenov, ki ju ima lahko beseda občutek. Vsako ugajanje (tako pravijo in mislijo), je že samo občutek (nekega ugodja). Potemtakem je vse, kar ugaja, že s samim tem, da ugaja, prijetno (in glede na različne stopnje ali na različna razmerja do drugih prijetnih občutkov je *prisrčno, ljubko, očarljivo, prijetno* itn.). Če pa se s tem strinjamo, tedaj so vtisi čutov, ki določajo nagnjenje, ali načela uma, ki določajo voljo, ali zgolj reflektirane forme zora, ki določajo razsodno moč, glede na učinek na občutje ugodja in neugodja med seboj povsem istovetni. Pri tem učinku bi šlo namreč v tem primeru za prijetnost v občutku lastnega stanja; ker pa je navsezadnje sleherno udejstvovanje naših zmožnosti usmerjeno k praktičnemu in ker se mora v njem združiti kot v svojem cilju, bi lahko tem zmožnostim pripisali samo tisto oceno stvari in njihove vrednosti, ki je vsebovana v zadovoljstvu, ki ga obljublja. Način, kako pridejo do tega zadovoljstva, bi navsezadnje sploh ne bil pomemben; edina razlika bi bila tu v izbiri sredstev, zato bi ljudje sicer lahko drug drugega obtoževali norosti in nespameti, nikoli pa podlosti in zlobe: vsi, in sicer vsak v skladu s svojim načinom videnja stvari, tečejo namreč proti enemu cilju, ki je za vsakogar zadovoljstvo.

Če imenujemo neko določitev občutja ugodja ali neugodja občutek, označuje ta izraz nekaj čisto drugega kakor takrat, kadar imenujem občutek neko predstavo stvari (s pomočjo čutov kot receptivnostjo, ki sodi k *spoznavni zmožnosti*). V drugem primeru se predstava namreč nanaša na objekt, v prvem pa

3. Sodba o predmetu ugajanja je lahko čisto *nezainteresirana*, a hkrati zelo *zanimiva*, se pravi: ni utemeljena na interesu, vendar pa interes proizvaja; take so vse moralne sodbe. Vendar pa sodbe okusa same na sebi interesa tudi ne utemeljujejo. Le v družbi postane *zanimivo*, da imamo okus, razlog za to pa bomo navedli v nadaljevanju.

zgolj na subjekt, ne da bi rabila za kakršnokoli spoznanje, tudi za tisto ne, s katerim subjekt *spoznava* samega sebe.

V zgornji opredelitvi razumemo z besedo občutek neko objektivno predstavo čutov. Da pa ne bi nenehno tvegali, da nas bodo napačno razumeli, bomo temu, kar mora vedno ostati subjektivno in kar absolutno ne more biti predstava predmeta, dali ime občutje, ki je tudi sicer običajno. Zelena barva travnikov sodi kot zaznava predmeta čuta k *objektivnim* občutkom; prijetnost teh travnikov pa k *subjektivnemu* občutku, s katerim ni predstavljen noben predmet: se pravi, k občutju, s katerim je predmet motren kot objekt ugajanja (ki ni njegovo spoznanje).

Da izraža moja sodba o predmetu, s katero ga razglasim za prijetnega, interes zanj, je jasno že glede na to, da zbuja prek občutka poželenje po podobnih predmetih, tako da ugajanje ne predpostavlja gole sodbe o njem, ampak razmerje njegove eksistence z mojim stanjem, kolikor je le-to aficirano s takim objektom. Zato za to, kar je prijetno, ne rečemo le, da *ugaja*, pač pa, da prinaša *zadovoljstvo*. Ne sprejemamo ga z golim pritrjevanjem, pač pa gre tu že za nagnjenje; in za to, kar je prijetno na kar najbolj živahen način, je sodba o kakšnosti objekta tako zelo nepotrebna, da se tisti, ki so vedno usmerjeni le k uživanju (s to besedo je namreč označeno to, kar je v zadovoljstvu intimnega), z veseljem odpovejo vsakemu razsojanju.

§ 4. Ugajanje, ki ga zbuja dobro, je povezano z interesom

Dobro je to, kar ugaja prek uma, z golim pojmom. *Dobro za* (koristno) imenujemo to, kar ugaja le kot sredstvo; to, kar ugaja samo na sebi, pa imenujemo *dobro na sebi*. V enem in drugem primeru je vedno vsebovan pojem smotra, torej razmerje uma do (vsaj možnega) hotenja, potemtakem ugajanje zaradi *bivanja* objekta ali dejanja, se pravi, takšen ali drugačen interes.

Da bi imel nekaj za dobro, moram vedno vedeti, kakšna reč naj bi ta predmet bil, se pravi, imeti moram pojem o predmetu. Tega mi ni treba, če odkrivam v nečem lepoto. Rože, proste risbe, poteze, ki se med seboj prepletajo brez namere, imenujemo pa jih listovje [*Laubwerk*], ne pomenijo ničesar, odvisne niso od nobenega določenega pojma, a vendarle ugajajo. Ugajanje lepega mora biti odvisno od refleksije o predmetu, ki vodi h kakršnem koli že pojmu (nedoločeno kateremu), s tem pa se razlikuje tudi od prijetnega, ki v celoti temelji na občutku.

Zdi se sicer, da je prijetno v mnogih primerih istovetno z dobrim. Tako ponavadi pravijo: vsako zadovoljstvo (zlasti če je trajno), je dobro na sebi; kar pomeni

približno toliko kakor: to, kar je trajno prijetno, in to, kar je dobro, je istovetno. Vendar pa bomo kmalu opazili, da gre tu zgolj za napačno zamenjavo besed, saj pojmov, ki sta specifično povezana s tema izrazoma, nikakor ne moremo med seboj zamenjati. Prijetno, to, kar predstavlja kot takšno predmet le v razmerju do čuta, mora biti, da bi ga lahko kot predmet volje imenovali dobro, s pomočjo pojma smotra najprej subsumirano načelom uma. Da pa gre tu, če to, kar nudi zadovoljstvo, hkrati imenujem *dobro*, za čisto drugačen odnos do ugajanja, izhaja že iz tega, da se pri dobrem vedno postavlja vprašanje, ali je dobro zgolj posredno ali pa je neposredno dobro (ali je koristno ali dobro na sebi); nasprotno pa se pri prijetnem tako vprašanje ne postavlja, saj pomeni beseda vselej nekaj, kar ugaja neposredno. (Enako velja tudi za to, kar imenujem lepo.)

Celo v najbolj vsakdanjem govorjenju razlikujejo prijetno od dobrega. Za jed, ki deluje na okus z začimbami in drugimi dodatki, brez pomišljanja pravijo, da je prijetna, hkrati pa priznavajo, da ni dobra: neposredno sicer *prija* čutom, posredno gledano, se pravi, prek uma, ki je pozoren na posledice, pa ne ugaja. Celo pri presojanju zdravja lahko še opazimo to razliko. Zdravje je za vsakogar, ki se z njim lahko pohvali, neposredno prijetno (vsaj negativno, se pravi, kot odstranitev vseh telesnih bolečin). A da bi lahko rekli, da je dobro, ga moramo s pomočjo uma usmeriti še k smotrom in postaviti, da je to stanje, zaradi katerega smo razpoloženi za vse, s čemer se ukvarjamo. Končno, kar zadeva srečnost, pa vsakdo meni, da lahko največji vsoti (tako glede količine kakor glede trajanja) prijetnosti v življenju reče resnično, da, celo najvišje dobro. A tudi temu se upira um. Prijetnost je užitek. A če šteje le užitek, bi bilo nespametno, če bi imeli pri izbiri sredstev, ki nam ga zagotavljajo, kakšne pomisleke, najsi smo užitka samo pasivno deležni zaradi radodarnosti narave ali pa nam ga nudi dejavnost nas samih in naše lastno delovanje. Nikoli pa se um ne bo pustil prepričati, da ima eksistenca človeka, ki živi samo za to, da bi *užival* (pa čeprav je v tem pogledu na moč dejaven), vrednost na sebi, tudi če je pri tem kar najbolj koristno sredstvo za druge, ki jim gre vsem prav tako le za uživanje, in sicer v toliko, kolikor prek simpatije skupaj z njimi uživa v vsem zadovoljstvu. Svojemu bivanju kot eksistenci osebe daje *absolutno* vrednost le s tem, kar dela, ne oziraje se na užitek, popolnoma svoboden in neodvisen od tega, kar bi mu kot pasivnemu lahko dajala narava; in srečnost, v vsem obilju svojih prijetnosti, še zdaleč ni brezogojno dobro.⁴

4. Obveznost uživati je očitna neslanost. Enako neslana je torej tudi dozdevna obveznost izvrševati dejanja, katerih cilj je zgolj uživanje, tudi če je to še tako poduhovljeno (ali okrašeno) in tudi če bi bi šlo za mističen, tako imenovan nebeški užitek.

A ne glede na vso njuno različnost se prijetno in dobro vendarle ujemata v naslednjem: vselej sta prek interesa povezana s svojim predmetom; to torej ne velja le za prijetno (§ 3) in za posredno dobro (koristno), ki ugaja kot sredstvo za kako prijetnost, ampak tudi za to, kar je dobro absolutno in v vseh ozirih, se pravi, za moralno dobro, ki ga spremlja najvišji interes. Dobro je namreč objekt volje (se pravi, želene zmožnosti, določene z umom). Hoteti neko stvar ali pa motriti njeno bivanje z ugajanjem, se pravi, biti zanjo zainteresiran, pa je eno in isto.

§ 5. Primerjava treh specifično različnih vrst ugajanja

Tako prijetno kakor dobro se nanašata na željno zmožnost, pri čemer je s prvim povezano patološko pogojeno ugajanje (z dražljaji, *stimulos*), z drugim pa čisto praktično ugajanje, ki ni določeno le s predstavo predmeta, ampak hkrati tudi s predstavljenjo zvezo subjekta z eksistenco predmeta. *Ne ugaja zgolj predmet, ampak tudi njegova eksistenca*. Nasprotno pa je sodba okusa zgolj *kontemplativna*, se pravi, je sodba, ki je indiferentna do bivanja predmeta in zgolj povezuje njegovo kakšnost z občutjem ugodja in neugodja. Vendar pa ta kontemplacija sama ni usmerjena k pojmom, saj sodba okusa ni spoznavna sodba (ne teoretična, ne praktična), in zato tudi ni ne *utemeljena* na pojmih, niti ne stremi k njim kot k svojemu *smotru*.

Prijetno, lepo in dobro označujejo torej tri različna razmerja predstav do občutja ugodja in neugodja, glede na katerega med seboj razlikujemo predmete ali predstavne načine. Tudi njim ustrezni izrazi, s katerimi označujemo prijetnost, ki jo vsebujejo, niso istovetni. *Prijetno* pomeni vsakomur to, kar *prinaša zadovoljstvo*; *lepo* to, kar mu *zgolj ugaja*; *dobro* to, kar *ceni*, s čimer se *strinja*, se pravi, v kar postavlja neko objektivno vrednost. To, kar je prijetno, velja tudi za živali brez uma; lepota velja le za ljudi, se pravi, za živalska, a vendarle umna bitja, *in ne le za umna bitja kot taka (npr. za duhove)*, ampak za *umna bitja, ki so hkrati živalska*; dobro pa velja za vsako umno bitje nasploh. Gre za trditev, ki jo bo mogoče popolnoma upravičiti in pojasniti šele v nadaljevanju. Rečemo lahko, da je med temi tremi vrstami ugajanja edino ugajanje okusa za lepo nezainteresirano in *svobodno* ugajanje; nikakršen interes, ne interes čutov, ne interes uma tu od nas ne izsiljuje pritrjevanja. Zato bi za ugajanje lahko rekli, da se v omenjenih treh primerih nanaša na *nagnjenje*, na *naklonjenost* ali na *spoštovanje*. *Naklonjenost* je namreč edino svobodno ugajanje. Ne predmet nagnjenja, ne predmet, ki nam ga kot to, kar moramo

želeti, nalaga zakon uma, nam ne dopuščata nikakršne svobode v tem, da si sami karkoli postavimo za predmet ugodja. Vsak interes ali predpostavljena potrebo, ali pa jo proizvaja; ko pa je določiten razlog pritrjevanja, pa sodba o predmetu ne more več biti svobodna.

Kar zadeva interes nagnjenja pri tem, kar je prijetno, pravijo vsi, da je lakota najboljši kuhar, ljudjem z zdravim tekom pa prija vse, kar je užitno; takšno ugajanje torej ne kaže izbire z okusom. Le takrat, kadar je potreba zadovoljena, je mogoče v množici razlikovati med tistimi, ki imajo okus, in tistimi, ki ga nimajo. Prav tako obstajajo šege (vedenja) brez vrline, vljudnost brez dobronamernosti, spodobnost brez poštenosti. Tam, kjer govori nravni zakon, objektivno namreč ni več nobene svobodne izbire glede tega, kar je treba storiti; in kazati okus v svojem vedenju (ali pa v presojanju vedenja drugih) je nekaj povsem drugega, kakor izražati svoj moralni način mišljenja: ta vsebuje namreč zapoved in proizvaja potrebo, medtem ko se nravni okus s predmeti ugajanja le igra, ne da bi se obesil na kateregakoli izmed njih.

Razlaga lepega, izpeljana iz prvega momenta:

Okus je zmožnost za presojanje predmeta ali predstavnega načina s pomočjo ugajanja ali neugajanja, brez vsakega interesa. Predmet takega ugajanja se imenuje lep.

Drugi moment sodbe okusa: in sicer glede na njeno kvantiteto

§ 6. Lepo je to, kar je predstavljeno brez pojmov kot objekt občega ugajanja

To razlago lepega je mogoče izpeljati iz zgornje razlage lepega kot predmeta ugajanja brez vsakega interesa. Nekaj, glede česar se vsakdo zaveda, da njemu samemu ugaja brez vsakega interesa, lahko namreč presoja le na en način, in sicer, da mora ta stvar vsebovati razlog za ugajanje, ki velja za vsakogar. Ker namreč ugajanje ne temelji na kakem subjektivem nagnjenju (ne na kakem drugem preišljenem interesu), ampak se tisti, ki sodi, čuti glede ugajanja, ki ga namenja predmetu, čisto *svobodnega*, tudi ne more najti kot razloge za ugajanje nobenih zasebnih pogojev, na katere bi bila navezana edino njegova subjektivnost. Zato mora postaviti, da je ugajanje utemeljeno v tem, kar lahko predpostavi tudi pri drugih; meniti mora torej, da lahko vsakomur

utemeljeno prisodi podobno ugajanje. O lepem bo zato govoril tako, kakor da je lepota kvaliteta predmeta, sodba pa logična (kakor da je spoznanje predmeta s pomočjo pojmov o njem); čeprav je sodba le estetska in vsebuje le razmerje predstave predmeta do subjekta. In sicer zato, ker je sodba kljub temu podobna logični, tako da je mogoče glede nje predpostaviti, da velja za vsakogar. Vendar pa ta občost ne more izvirati iz pojmov. Ni namreč možen prehod od pojmov k občutju ugodja in neugodja (razen v čistih praktičnih zakonih, ki pa jih spremlja interes, medtem ko čista sodba okusa ni povezana z nobenim takim interesom). S sodbo okusa in z zavestjo o njeni ločenosti od vsakege interesa mora biti torej zvezana zahteva po veljavnosti za vsakogar, brez občosti, utemeljene v objektih, se pravi, s to sodbo mora biti povezana zahteva po subjektivni občosti.

§ 7. Primerjava lepega s prijetnim in dobrim glede na zgornjo značilnost

Glede *prijetnega* se bo vsakdo strinjal, da je njegova sodba, ki jo utemeljuje na zasebnem občutju in s pomočjo katere reče o predmetu, da mu ugaja, omejena le na njegovo osebo. Če bo dejal, denimo, da je vino s Kanarskih otokov prijetno, bo zato rade volje dopustil, da bo nekdo drugi njegov izraz popravil in ga opomnil, da bi moral reči: *zame* je to vino prijetno; kar ne velja le za okus jezika, neba in žrela, ampak tudi za to, kar je nekomu prijetno za oko in uho. Za nekoga je violičasta barva nežna in ljubka, za drugega mrtva in ugasla. Eden ljubi zvok pihal, drugi zvok godal. Bilo bi nespametno, če bi se o tem prepirali zato, da bi sodbo drugih, ki se razlikuje od naše, ožigosali kot napačno, kakor da bi bila z našo v logičnem nasprotju. Glede prijetnega velja torej načelo: *vsakdo ima svoj lasten okus* (čutov).

Čisto drugače je z lepim. Bilo bi (ravno narobe) smešno, če bi se nekdo, ki si domišlja, da ima okus, hotel dokazati s stavkom: ta predmet (stavba, ki jo vidimo, oblačilo, ki ga nosi oni, koncert, ki ga slišimo, pesnitev, dana v presojo) je *zame* lep. Če ugaja zgolj njemu, mu ne sme reči, da je *lep*. Veliko stvari je lahko zanj dražljivih in prijetnih, vendar pa to nikogar ne zanima. Če pa nekaj razglaša za lepo, tedaj drugim prisoja isto ugajanje: ne sodi zgolj zase, ampak za vsakogar, o lepoti govori torej tako, kakor da bi bila lastnost reči. Zato pravi: *stvar* je lepa; in na to, da bodo drugi soglašali z njegovo sodbo ugajanja, ne računa nemara zato, ker so z njo že večkrat soglašali, pač pa to soglašanje od njih *zahteva*. Če sodijo drugače, jih kritizira in jim odreka okus, čeprav zahteva, da ga morajo imeti. V toliko zato ne moremo reči: vsakdo ima svoj

poseben okus. To bi namreč pomenilo isto kakor: okusa sploh ni, se pravi, ni estetske sodbe, ki bi lahko legitimno zahtevala, da vsakdo soglaša z njo.

Vendar pa bomo tudi pri prijetnem odkrili, da je mogoče pri presojanju o njem trčiti med ljudmi na soglasje, v zvezi z njim pa nekaterim okus odrekamo, drugim pa ga priznavamo: ne sicer v pomenu organskega čuta, ampak kot zmožnost za presojanje o prijetnem nasploh. Tako pravimo za nekoga, ki zna kratkočasiti svoje goste z različnimi prijetnimi ponudbami (uživanja z vsemi čuti) tako, da so popolnoma zadovoljni, da ima okus. A občost je tu razumljena samo na komparativen način; tu obstajajo samo *splošna* pravila (in vsa empirična pravila so takšna), ne pa *univerzalna*, kakršna postavlja ali pa jih zahteva sodba okusa o lepem. Gre za sodbo v odnosu do družabnosti, kolikor le-ta počiva na empiričnih pravilih. Kar zadeva dobro, pa sodbe sicer upravičeno postavljajo zahtevo po veljavnosti za vsakogar, vendar pa je dobro kot objekt občega ugajanja predstavljeno le *prek pojma*, kar ne velja ne za prijetno, ne za lepo.

§ 8. Občost ugajanja je predstavljena v sodbi okusa le kot subjektivna

Ta posebna določitev občosti estetske sodbe, ki jo je mogoče najti v sodbi okusa, je nekaj nenavadnega, ne sicer za logika, zato pa za transcendentalnega filozofa. Res je sicer, da mora ta vložiti nemalo truda, da bi odkril izvor te nenavadnosti, zato pa se z njo razkrije neka lastnost naše spoznavne zmožnosti, ki bi brez te razčlenitve ostala neznan.

Najprej se moramo popolnoma prepričati o naslednjem: s sodbo okusa (o lepem) prisojamo ugajanje, ki ga zbuja predmet, *vsakomur*, ne da bi se pri tem opirali na pojem (v tem primeru bi šlo namreč za dobro); dalje, ta zahteva po občji veljavnosti je tako bistvena sestavina sodbe, s katero razglasimo nekaj za *lepo*, da se ne bo nihče, ki v sodbi ne bi mislil nanjo, domislil, da uporabi ta izraz, ampak bi vse, kar ugaja brez pojma, štel k prijetnemu, glede katerega je vsakomur dovoljeno, da ima svoje lastno mnenje, in nihče ne prisoja drugemu, da bo soglašal z njegovo sodbo okusa, kot se to vedno dogaja pri sodbi okusa o lepoti. Prvo vrsto okusa lahko imenujem okus čutov, drugo pa refleksijski okus; prvi pozna zgolj zasebne sodbe, drugi pa dozdevne splošnoveljavne [*gemeingültige*] (javne), tako eden kakor drugi pa izrekata estetske (ne praktične) sodbe o predmetu, ki zadevajo le razmerje predstave predmeta do občutja ugodja in neugodja. Vendar pa je tu nekaj čudnega: na eni strani nam izkustvo ne kaže le, da sodba okusa čutov (ugodja ali neugodja spričo nečesa) ne velja vobče, ampak je tudi vsakdo sam od sebe dovolj skromen, da drugim ne pripisuje

tega soglasja (čeprav je mogoče v resnici večkrat tudi v teh sodbah najti precej razširjeno soglašanje); na drugi strani pa se za refleksijski okus, čeprav se tudi pogosto dogaja, kakor nam kaže izkustvo, da zavračajo njegovo zahtevo, da velja njegova sodba (o lepem) vobče za vsakogar, za refleksijski okus se torej vendarle zdi možno (kakor tudi v resnici ravna), da si predstavlja sodbe, ki lahko vobče zahtevajo to soglasja. In to soglasje za vsako svojih sodb okusa tudi v resnici prisoja vsakomur, ne da bi bili tisti, ki sodijo, med seboj v sporu glede možnosti take zahteve, pač pa se le v nekaterih primerih dogaja, da se ne morejo sporazumeti o pravilni uporabi te zmožnosti.

A tu je treba najprej pripomniti, da občost, ki ne temelji na pojmih o objektih (pa čeprav le empiričnih), ni logična, ampak estetska, se pravi, da ne vsebuje objektivne kvantitete sodbe, ampak le subjektivno, zanjo pa uporabljam tudi izraz *splošna veljavnost*, ki ne označuje veljavnosti razmerja predstave do spoznavne zmožnosti, ampak do očutja ugodja in neugodja za sleherni subjekt. (Isti izraz pa lako uporabimo tudi za logično kvantiteto sodbe, vendar pa moramo v tem primeru dodati še *objektivno* občo veljavnost, za razliko od zgolj subjektivne, ki je vselej estetska).

Objektivna *občeveljavna* sodba pa je vselej tudi subjektivna, se pravi, če velja sodba za vse, kar je vsebovano v določenem pojmu, tedaj velja tudi za vsakogar, ki si predstavlja predmet s pomočjo tega pojma. A iz *subjektivne občeveljavnosti*, se pravi, iz estetske, ki ne temelji na nobenem pojmu, ni mogoče izpeljati sklepa o logični občeveljavnosti, saj tovrstne sodbe sploh ne merijo na objekte. Prav zato mora biti tudi estetska občost, ki jo pripisujemo sodbi, posebne vrste, saj predikata lepote ne povezuje s pojmom *objekta*, obravnavanega v njegovi celotni logični sferi, kljub temu pa ta predikat zaobsega celotno območje razsojajočih.

Z vidika logične kvantitete so vse sodbe okusa *posamične* sodbe. Predmet moram sicer neposredno povezati z mojim občutjem ugodja in neugodja, a ne prek pojmov, zato sodba ne more imeti kvantitete objektivno splošnoveljavne sodbe, čeprav lahko iz nje nastane logična obča sodba, in sicer v primeru, ko je posamična predstava objekta sodbe okusa v skladu s pogoji, ki določajo to sodbo, s primerjavo preoblikovana v pojem: rožo, ki si jo ogledujem, razglasim s sodbo okusa za lepo. Zato pa sodba, ki nastane s primerjavo mnogih posamičnih [sodb], se pravi, »Rože nasploh so lepe«, ni izrečena zgolj kot estetska sodba, ampak kot logična sodba, utemeljena na estetski. Sodba »Roža je (kar zadeva vonj) prijetna«, je sicer tudi estetska in posamična, vendar pa ni sodba okusa, ampak je sodba čutov. Od sodbe okusa se namreč razlikuje v naslednjem:

sodba okusa vsebuje *estetsko kvantiteto* občosti, se pravi, veljavnosti za vsakogar, ki je v sodbi o prijetnem ne moremo najti. Samo sodbe o dobrem imajo, pa čeprav tudi te sodbe določajo ugajanje zaradi predmeta, logično občost, ne pa le estetske. Veljajo namreč za objekt kot njegova spoznanja, in zato za vsakogar.

Če sodimo o objektih le glede na pojme, izgine vsaka predstava lepote. Torej tudi ne more obstajati pravilo, ki bi koga prisiljevalo, da nekaj prizna kot lepo. Ali so neka obleka, neka stavba ali pa neka roža lepi, glede tega se v naši sodbi ne bomo pustili prepričati nobenemu razlogu in nobenemu načelu. Objekt si želimo ogledati sami, tako, kakor da bi bilo ugajanje, ki ga zbuja, odvisno od občutka. Ko pa za predmet naposled rečemo, da je lep, kljub temu menimo, da se lahko skličemo na obči glas in zahtevamo, da se nam pridruži vsakdo, medtem ko zasebni občutek odloča le za tistega, ki gleda in za njegovo ugajanje.

Tu lahko zdaj vidimo, da ni v sodbi okusa postulirano nič razen takega *občega glasu* v razmerju do ugajanja brez posredovanja pojmov; potemtakem [je postulirana edino] *možnost* estetske sodbe, ki jo je mogoče hkrati obravnavati kot veljavno za vsakogar. Sodba okusa sama ne *postulira* soglasja vsakogar (to lahko namreč stori le logična občta sodba, ker lahko navede razloge); pač pa vsakomur le *prisoja* to soglasje kot primer pravila, za katerega ne pričakuje, da ga bodo potrdili pojmi, ampak pridruženje drugih. Obči glas je torej le ideja (tu še ne raziskujemo, na čem temelji ta ideja). Ni nujno, da tisti, ki meni, da izreka sodbo okusa, v resnici presoja v skladu s to idejo. A z izrazom lepota napoveduje, da sodbo vendarle navezuje nanjo, da gre torej za sodbo okusa. Sam zase se lahko o tem prepriča z golo zavestjo o tem, da je iz ugajanja, ki mu preostane, izločeno vse, kar sodi k prijetnemu in dobremu. In edino zaradi tega si obeta soglasje vsakogar: gre za zahtevo, ki bi jo pod temi pogoji lahko upravičeno postavljali, če se mu le ne bi večkrat dogajalo, da se teh pogojev ne bi držal in zato izrekal napačne sodbe okusa.

§ 9. Preiskava vprašanja, ali je v sodbi okusa občutje ugodja pred presojanjem predmeta ali pa velja ravno narobe

Rešitev te naloge je ključ za kritiko okusa, zato je vredna vse naše pozornosti.

Če bi bilo ugodje zaradi danega predmeta prvo, sodba okusa pa bi predstavi predmeta priznavala samo njegovo občo sporočljivost, bi bil tak postopek v protislovju s samim seboj. Tako ugodje ne bi bilo drugega kakor gola prijetnost v čutnem občutku, zato bi po svoji naravi lahko imelo le zasebno veljavo, saj bi bilo neposredno odvisno od predstave, s katero je predmet *dan*.

Sodba okusa mora torej temeljiti na občih sporočljivosti stanja čudi v dani predstavi kot na svojem subjektivnem pogoju, ugodje spričo predmeta pa je njena posledica. A vobče sporočati je mogoče samo spoznanje in predstavo, kolikor sodi k spoznanju. Kajti le v toliko je predstava objektivna in le na ta način ima občjo referenčno točko, s katero se mora nujno ujemati predstavna moč vseh. Če pa naj zdaj mislimo določiten razlog sodbe o tej občih sporočljivosti predstave zgolj subjektivno, se pravi, brez pojma o predmetu, tedaj ne more biti drugega kakor stanje čudi, kakršno lahko najdemo v medsebojnem razmerju predstavnihi moči, kolikor postavljajo dano predstavo v razmerje do *spoznanja nasploh*.

Spoznave moči, ki jih ta predstava spravlja v igro, se pri tem svobodno igrajo, ker jih noben določen pojem na omejuje na neko posebno spoznavno pravilo. Stanje čudi v tej predstavi mora biti torej stanje občutja svobodne igre predstavnihi moči v dani predstavi zaradi spoznanja nasploh. K predstavi, s katero je dan predmet, pa sodita, da bi iz nje sploh lahko nastalo spoznanje, *upodobitvena moč* za sestavljanje raznoterega v zoru in *razum* za enotnost pojma, ki poenotuje predstave. To stanje *svobodne igre* spoznavne zmožnosti pri predstavi, s katero je dan predmet, mora biti občje sporočljivo: spoznanje kot določitev objekta, s katero se morajo ujemati dane predstave (v kateremkoli subjektu), je namreč edini predstavni način, ki velja za vsakogar.

Subjektivna občja sporočljivost predstavnega načina v sodbi okusa, ki mora biti proizvedena, ne da bi bil predpostavljen določen pojem, ne more biti drugega kot stanje čudi v svobodni igri moči upodobitve in razuma (kolikor se, kot to zahteva *spoznanje nasploh*, med seboj ujemata). Zavedamo se namreč, da mora to subjektivno razmerje, primerno za spoznanje nasploh, veljati za vsakogar, da mora biti torej občje sporočljivo, tako kot to velja za vsako določeno spoznanje, ki vselej temelji na tem razmerju kot subjektivnemu pogoju.

To zgolj subjektivno (estetsko) presojanje predmeta ali predstave, s katero je predmet dan, je pred ugodjem spričo predmeta in je razlog za ugodje spričo harmonije spoznavnih zmožnosti; in edinole na tej občosti subjektivnih pogojev presojanja predmetov je utemeljena občja subjektivna veljavnost ugajanja, ki jo povezujemo s predstavo predmeta, ki ga imenujemo lep.

V tem, da lahko sporočamo svoje stanje čudi, pa čeprav le glede na spoznavne zmožnosti, je vsebovano ugodje, kar bi lahko zlahka (empirično in psihološko) pojasnili s pomočjo naravne težnje človeka k družabnosti. Vendar pa nam to tu ne zadošča. Ugodje, ki ga čutimo, prisojamo v sodbi okusa kot nujno tudi vsem drugim, tako rekoč kakor da bi šlo, kadar o neki stvari rečemo,

da je lepa, za kakšnost predmeta, določeno v njem s pojmi – v resnici pa lepota brez nanosa na subjektivno občutje ni sama zase nič. A pretres tega vprašanja moramo odložiti do odgovora na naslednje vprašanje: ali in kako so možne estetske sodbe a priori?

Zaenkrat se ukvarjamo še z vprašanjem, ki je manj pomembno: na kakšen način se v sodbi okusa zavemo medsebojnega subjektivnega ujemanja spoznavnih moči? Ali estetsko z golim notranjim čutom in občutkom, ali intelektualno z zavestjo o naši namenski dejavnosti, s katero spravljamo spoznavni moči v igro?

Če bi bila dana predstava, ki je povod za sodbo okusa, pojem, ki bi razum in upodobitveno moč v presojanju predmeta poenotil v spoznanje objekta, bi bila zavest o tem razmerju intelektualna (kakor v objektivnem shematizmu razsodne moči, ki ga obravnava Kritika). A v tem primeru sodba ne bi bila izrečena glede na odnos do ugodja in neugodja, torej ne bi bila sodba okusa. Sodba okusa pa določa objekt z ozirom na ugajanje in na predikat lepote neodvisno od pojmov. Torej se lahko ta subjektivna enotnost razmerja razkrije le z občutkom. To, kar vzpodbudi obe zmožnosti (upodobitveno moč in razum) k dejavnosti, ki je sicer *nedoločena*, a je, prek povoda dane predstave vendarle harmonična, k dejavnosti torej, ki sodi k spoznanju nasploh, pa je občutek, pri čemer sodba okusa postulira njegovo občo sporočljivost. Obče razmerje lahko sicer samo mislimo, a v tisti meri, v kateri je glede svojih pogojev subjektivno, ga lahko vendarle občutimo v njegovem učinkovaju na čud. In razmerja, ki ne temelji na pojmu (takšno pa je razmerje predstavnihih moči do spoznavne zmožnosti nasploh), se je mogoče zavedati le z občutkom učinka, ki nastane z lažjo igro obeh moči čudi (upodobitvene moči in razuma), ki ju oživlja njuno medsebojno ujemanje. Predstava, ki je sicer posamična in brez primerjave z drugimi, a se vendarle ujema s pogoji občosti, ki je stvar razuma nasploh, spravlja spoznavni zmožnosti v tisto skladno uglasenost, ki jo terjamo za vsako spoznanje in za katero zato tudi menimo, da velja za vsakogar, ki mu je namenjeno, da presoja s pomočjo zveze razuma in čutov (za vsakega človeka).

Razlaga lepega, izpeljana iz drugega momenta:
lepo je to, kar ugaja vobče brez pojma.

Tretji moment sodb okusa, in sicer glede na relacijo smotrov, ki je obravnavana v njih

§ 10. O smotrnosti nasploh

Če hočemo razložiti smoter glede na njegove transcendentalne določitve (ne da bi predpostavili kaj empiričnega, kot je to občutje ugodja), moramo reči, da je smoter predmet pojma, kolikor je pojem vzrok predmeta (realni razlog njegove možnosti). Kavzalnost *pojma* z ozirom na njegov *objekt* pa je smotrnost (*forma finalis*). Smoter mislimo takrat, kadar ne mislimo zgolj spoznanja o predmetu, ampak predmet sam (njegovo formo ali existenco) kot učinek, ki je možen edino s pomočjo pojma o učinku. Predstava o učinku je tu določitveni razlog njegovega vzroka in je pred njim. Zavest o tem, da je predstava kavzalna za stanje subjekta tako, da ga v tem stanju *ohranja*, lahko tu na splošno označuje to, kar imenujemo ugodje; narobe pa je neugodje tista predstava, ki vsebuje določitveni razlog za to, da se stanje predstav spremeni v svoje nasprotje (da so zavrjene ali odstranjene).

Želena zmožnost, kolikor je določljiva le s pojmi, se pravi, kolikor deluje v skladu s predstavo smotra, bi bila volja. Objekt ali stanje čudi ali pa dejanje, tudi če njihova možnost ne predpostavlja nujno predstave smotra, pa se imenujejo smotrni samo zato, ker lahko njihovo možnost pojasnimo in dojamemo le tako, da predpostavimo, da je njihov razlog kavzalnost glede na smotre, se pravi, neka volja, ki jih je razporedila na tak način glede na predstavo nekega pravila. Smotrnost je lahko torej brez smotra, kolikor vzrokov za to formo sicer ne postavljamo v voljo, a lahko hkrati razlago njene možnosti razumemo le tako, da jo izpeljemo iz neke volje. Vendar pa ni nujno, da to, kar motrimo, uvidimo (v njegovi možnosti) vedno z umom. Smotrnost glede na formo lahko torej vsaj motrimo, ne da bi jo pri tem morali utemeljevati na nekem smotru (kot materiji za *nexus finalis*), in lahko jo opazimo na predmetih, pa čeprav le z refleksijo.

§ 11. Temelj sodbe okusa je edino forma smotrnosti predmeta
(ali njegovega predstavnega načina)

Vsak smoter, če ga jemljemo kot razlog za ugajanje, vsebuje vedno interes kot določitveni razlog sodbe o predmetu ugodja. Sodba okusa torej ne more temeljiti na subjektivnem smotru. Sodbe okusa pa tudi ne more določati predstava objektivnega smotra, se pravi, predstava možnosti predmeta samega v skladu z načeli smotrne zveze, ne more je torej določati pojem dobrega. Sodba okusa je namreč estetska sodba in ne spoznavna, ne zadeva torej *pojma*

o kakšnosti in o notranji ali zunanji možnosti predmeta zaradi tega ali onega vzroka, ampak zgolj medsebojno razmerje med predstavnimi močmi, kolikor jih določa predstava.

Ko pa je predmet določen kot lep, je to razmerje povezano z občutjem ugodja, ki ga sodba okusa hkrati razglaša kot veljavnega za vsakogar. Določitvenega razloga [sodbe okusa] torej ne morejo vsebovati niti všečnost, ki spremlja predstavo, niti predstava o popolnosti predmeta in pojem dobrega. Ugajanje, ki ga presojujemo brez pojmov kot nekaj, kar je obče sporočljivo, se pravi, določitveni razlog sodbe okusa, lahko torej konstituira edino subjektivna smotrnost v predstavi predmeta, brez vsakega (bodisi objektivnega bodisi subjektivnega) smotra, torej gola forma smotrnosti v predstavi, s katero nam je predmet *dan*, kolikor se je zavedamo.

§ 12. Sodba okusa temelji na razlogih a priori

Absolutno nemogoče je a priori dognati povezanost občutja ugodja ali neugodja kot učinka s kako predstavo (občutkom ali pojmom) kot njenim vzrokom. Takšna povezanost bi bila namreč kavzalno razmerje, ki ga je (med predmeti izkustva) mogoče spoznati vselej le a posteriori in s pomočjo samega izkustva. Res je sicer, da smo v *Kritiki praktičnega uma* občutje spoštovanja (kot neko posebno in svojstveno modifikacijo tega občutja, ki se ne ujema preveč ne z ugodjem ne z neugodjem, ki nam ga nudijo empirični predmeti) a priori izpeljali iz običnih nravnih pojmov. Vendar pa smo tam meje izkustva lahko prekoračili in se obrnili na kavzalnost, ki je temeljila na nadčutni kakšnosti subjekta, in sicer na kavzalnost svobode. A celo tu pravzaprav nismo izpeljali tega *občutja* iz ideje nravnosti kot vzroka, ampak smo iz nje izpeljali zgolj določitev volje. Stanje čudi, v katerem je volja določena na kakršenkoli že način, pa je že na sebi občutje ugodja in je z njim identično, torej ne izhaja iz te določitve kot učinek, tako, kakor bi bilo v primeru, če bi bil pojem nravnosti kot dobrega pred določitvijo volje z zakonom. Ugodje, ki bi bilo povezano s pojmom, bi namreč v tem primeru zaman izpeljevali iz pojma kot golega spoznanja.

Podobno pa je z ugodjem v estetski sodbi, samo da je tu zgolj kontemplativno in ne zbuja interesa za objekt, medtem ko je v moralni sodbi praktično. Zavest o zgolj formalni smotrnosti v igri subjektivnih spoznavnih moči v predstavi, s katero je dan predmet, je ugodje samo, saj vsebuje določitveni razlog subjektive dejavnosti glede na vzpodbuditev njegovih spoznavnih moči, torej

neko notranjo kavzalnost (ki je smotrna) z ozirom na spoznanje nasploh, ne da bi bila pri tem omejena na določeno spoznanje, vsebuje potemtakem golo formo subjektivne smotrnosti neke predstave v estetski sodbi. To ugodje tudi ni na noben način praktično, ne na način ugodja, ki izvira iz patološkega razloga prijetnosti, ne na način intelektualnega ugodja zaradi predstavljenega dobrega. Kljub temu pa vsebuje kavzalnost, da namreč brez kake namere *ohranja* stanje predstave same in udejstvovanje spoznavnih moči. Pri motrenju lepega *se zadržujemo*, ker to motrenje krepi in reproducira samo sebe: to pa je analogno tistemu zadrževanju (čeprav z njim ni identično), pri katerem dražljaj v predstavi predmeta vedno znova zbuja pozornost, pri čemer je čud pasivna.

§ 13. Čista sodba okusa je nedvisna od dražljaja in ganjenosti

Vsak interes kviri sodbo okusa in ji jemlje nepristranskost, še zlasti, če smotrnosti ne postavlja pred občutek ugodja, kot to počne interes uma, ampak jo utemeljuje na njem – s tem pa imamo vedno opraviti v estetski sodbi o nečem, kolikor prinaša zadovoljstvo ali bolečino. Sodbe, ki so aficirane na tak način, zato ali sploh ne morejo postavljati zahteve po občeveljavnem ugajanju, ali pa so toliko manj upravičene, da jo postavljajo, kolikor več je med določitenimi razlogi okusa tovrstnih občutkov. Okus ostaja barbarski povsod tam, kjer rabi za ugajanje še primesi *dražljajev* in *ganjenosti*, ali pa ju nemara celo postavlja kot merilo za svoje soglasje.

Vendar pa dražljajev pogosto ne štejejo le k lepoti (ki naj bi pravzaprav zadevala le formo), in sicer kot prispevek k estetskemu občemu ugajanju, ampak jih imajo celo same na sebi za lepoto, materijo ugajanja razglašajo torej za formo: gre za napačno razumevanje, ki ga je, tako kot še veliko drugih, ki še vedno temeljijo na nečem, kar je resnično, mogoče odpraviti s skrbno določitvijo teh pojmov.

Sodba okusa, na katero nimata dražljaj in ganjenost nobenega vpliva (čeprav ju je mogoče povezati z ugajanjem, ki ga zbuja lepo), katere določiteni razlog je torej zgolj smotrnost forme, je *čista sodba okusa*.

§ 14. Pojasnitev s primeri

Estetske sodbe lahko tako kot teoretične (logične) razdelimo na empirične in na čiste. K prvim sodijo tiste sodbe, ki izrekajo to, kar je v predmetu prijetno ali neprijetno, k drugim pa tiste, ki izrekajo to, kar je v njem ali v njegovem

predstavnem načinu lepo. Prve so čutne sodbe (materialne estetske sodbe), edino druge so (kot formalne) prave sodbe okusa.

Sodba okusa je torej čista le toliko, kolikor ni njenemu določitenemu razlogu primešano nobeno zgolj empirično ugajanje. To pa se dogaja vedno, kadar sta v sodbi, ki razglašča nekaj za lepo, udeležena dražljaj ali ganjenost.

Tu trčimo zopet na več ugovorov, ki nas skušajo preslepiti, da dražljaj ni le nujna sestavina lepote, ampak mu opredelitev lepega pripada celo že samemu na sebi. Za večino ljudi so na sebi lepi že sama barva, denimo, zelena barva trate, enostaven zvok, denimo, zvok violine (za razliko od glasu in šuma); ne glede na to, da tako prva kot drugi temeljita, kot se zdi, le na materiji predstav, se pravi, le na občutku, zaradi česar ju lahko pravzaprav imenujemo le prijetna. Vendar pa je treba hkrati pripomniti, da lahko občutek tako barve kakor zvoka le v toliko upravičeno veljata za lepa, kolikor sta oba čista. To pa je določitev, ki že zadeva formo, in je tudi edino, kar je mogoče o teh predstavah z gotovostjo obče sporočati: kvalitete občutkov samih namreč ni mogoče imeti za nekaj, glede česar vlada pri vseh subjektih soglasje, in le stežka bomo pristali na to, da vsakdo na enak način presoja neko barvo kot bolj prijetno od druge ali pa zvok nekega glasbenega instrumenta kot bolj prijetnega od zvoka kakega drugega.

Če z *Eulerjem* predpostavimo, da so barve tresljaji (*pulsus*) etra, ki si sledijo v enakih razmakih, tako kakor so zvoki enakomerni tresljaji zraka, ki se zatrese v glasu, in če postavimo, kar je najpomembnejše, da čud s pomočjo čutov ne zaznava zgolj, kako vzpodbujevalno učinkujeta na organe, pač pa zaznava s pomočjo refleksije tudi regularno igro vtisov (potemtakem formo v zvezi različnih predstav) (o čemer ne dvomim): tedaj barva in zvok ne bi bila gola občutka, ampak že formalni določitvi enotnosti raznoterosti teh občutenj, in v tem primeru bi ju lahko tudi že sama na sebi šteli za lepoto.

Pri enostavnem načinu občutenja pomeni čistost, da njegove istovrstnosti ne moti in ne prekinja noben tuj občutek. In ta čistost sodi le k formi, saj lahko tu abstrahiramo od kvalitete tega načina občutenja (ali predstavlja barvo in katero, ali predstavlja zvok in kateri). Zato štejejo vse enostavne barve, kolikor so čiste, za lepe, mešane barve pa nimajo te prednosti: kolikor niso enostavne barve, nimamo namreč nobenega merila za presojanje, ali naj jih imenujemo čiste ali nečiste.

Kar pa zadeva mnenje, da lahko dražljaj še poveča lepoto, ki jo pripisujejo predmetu zaradi njegove forme, gre za običajno zmoto, ki zelo škoduje pristnemu, nepodkupljenemu in temeljitemu okusu. Res je sicer, da je mogoče lepoti

dodati še dražljaje, da bi tako v čudi s predstavo predmeta razen suhoparnega ugajanja zbudili še interes in na ta način slavili okus in njegovo kulturo, še zlasti, kadar je okus še grob in neizkušen. Vendar pa dražljaji takrat, kadar vežejo pozornost nase kot na razloge za presojanje lepote, dejansko kršijo sodbo okusa. Daleč od tega, da bi prispevali k njej, vse prej jih je treba takrat, ko je okus še šibek in neizkušen, prizanesljivo sprejeti kot tujke, kolikor seveda ne motijo lepih form.

V slikarstvu, kiparstvu, da, v vseh upodabljaljivih umetnostih, v arhitekturi, v vrtinarstvu, kolikor gre za lepe umetnosti, je bistvena *risba*, v njej pa načelo vsake zasnove okusa ni to, kar v občutku zadovoljuje, ampak zgolj to, kar ugaja zaradi svoje forme. Barve, ki osvetljujejo oris, sodijo k dražljaju; predmet na sebi lahko sicer oživljajo za občutek, ne morejo pa ga narediti vrednega ogledovanja in lepega. Vse prej jih večinoma precej omejuje to, kar zahteva lepa forma, in celo tam, kjer so dopuščeni dražljaji, jih oplemenituje edino lepa forma.

Vsaka forma predmetov čutov (tako zunanjih kakor posredno tudi notranjega) je ali *lik*, ali *igra*. V zadnjem primeru je ali igra likov (v prostoru, mimika in ples), ali pa je gola igra občutkov (v času). Temu se lahko pridruži *dražljaj* barv ali prijetnih zvokov glasbila, toda pravi predmet čiste sodbe okusa je v prvem primeru *risba*, v drugem pa kompozicija. Dejstvo, da tako čistost zvokov kakor njihova raznoterost in njihov kontrast prispevajo, kot se zdi, k lepoti, pa ne pomeni, da so ti momenti, ker so prijetni na sebi, neke vrste enakovrsten dodatek k ugajanju zaradi forme, pač pa delujejo tako, da omogočajo bolj natančno, bolj določno in bolj popolno dostopnost forme v zoru, razen tega pa s svojim dražljajem oživljajo predstavo tako, da usmerjajo pozornost k predmetu samemu in da jo tu ohranjajo.

Celo to, kar imenujemo *ornamenti* (*parerga*), se pravi, to, kar ni notranja sestavina celotne predstave predmeta, ampak je le zunanji dodatek, ki povečuje ugajanje okusa, učinkuje tako le zaradi svoje forme: tako kakor uokvirjanje platen, oblačila kipov ali kolonade, ki obdajajo palače. Če pa ni že sam ornament lepa forma, je uporabljen, tako kot, denimo, zlat okvir, le zato, da s svojim dražljajem priporoča sliko našemu priznanju: v tem primeru mu rečemo *okrasje*, ki škoduje pravi lepoti.

Ganjenost, občutek, pri katerem je prijetnost proizvedena le s pomočjo trenutne blokiranosti življenjske moči, ki ji nato sledi njen toliko močnejši izliv, sploh ne sodi k lepoti. Sublimnost (ki je povezana z občutjem ganjenosti) pa zahteva neko drugačno merilo za presojanja, kot je to merilo, na katerem

temelji okus. Določitveni razlog čiste sodbe okusa ni torej ne dražljaj, ne ganjenost, skratka, noben občutek kot materija estetske sodbe.

§ 15. Sodba okusa je popolnoma neodvisna od pojma popolnosti

Objektivno smotrnost je mogoče spoznati le s pomočjo odnosa raznoterega do določenega smotra, torej le s pojmom. Že iz tega torej izhaja, da je lepo, kolikor presojanje o njem temelji na zgolj formalni smotrnosti, se pravi, na smotrnosti brez smotra, popolnoma neodvisno od predstave dobrega, kolikor le-to predpostavlja objektivno smotrnost, se pravi, odnos predmeta do določenega smotra.

Objektivna smotrnost je bodisi zunanja, se pravi, *koristnost*, ali pa notranja, se pravi, *popolnost* predmeta. Oba prejšnja momenta v zadostni meri kažeta, da ugajanje spričo predmeta, zaradi katerega mu pravimo lep, ne more temeljiti na predstavi o njegovi koristnosti. V tem primeru namreč ne bi šlo za neposredno ugajanje, ki ga zbuja predmet in ki je bistveni pogoj za sodbo o lepoti. Objektivna notranja smotrnost, se pravi, popolnost, pa je predikatu lepote že bližja, zato so znameniti filozofi tudi menili, da je identična z lepoto, čeprav so hkrati dodajali, da velja to v primeru, *da je mišljena na konfuzen način*. Za kritiko okusa je izredno pomembno, da odloči, ali je lepoto mogoče zares razpustiti v pojmu popolnosti.

Za presojanje objektivne smotrnosti rabimo vselej pojem smotra, in to (če naj ta smotrnost ne bo zunanja (koristnost), ampak notranja), pojem notranjega smotra, ki vsebuje razlog za notranjo možnost predmeta. Tako kot je smoter nasploh to, česar *pojem* je mogoče imeti za razlog za možnost predmeta samega, tako moramo, če si želimo predstavljati objektivno smotrnost kake reči, najprej razpolagati s pojmom o tem, *kakšna reč bi to naj bila*. Ujemanje raznoterega reči s pojmom (ki daje pravilo za povezavo raznoterega v reči) pa je *kvalitativna popolnost* reči. Nekaj popolnoma drugega je *kvantitativna popolnost*, ki je dovršenost [*Vollständigkeit*] vsake reči v okviru njene vrste, to pa je goli pojem velikosti (totalnosti [*Allheit*]), pri katerem je to, *kaj naj bi reč bila*, miselno določeno že vnaprej in gre le za to, ali je mogoče v njej najti *vse*, kar je zanj potrebno. To, kar je v predstavi reči formalno, se pravi, ujemanje raznoterega v Enem (ne da bi bilo to določeno v tem, kar naj bi bilo), samo na sebi niti najmanj ne omogoča spoznanja objektivne smotrnosti. Tu je namreč na delu abstrakcija od tega Enega kot *smotra* (kaj naj bi reč bila), tako da ne ostane nič kot subjektivna smotrnost predstav v čudi zročega, ki sicer resda naznačuje

določeno smotrnost subjektovega predstavnega stanja, prav tako določeno lahkotnost v njem, da dojame v upodobitveni moči dano formo, ne pa tudi popolnosti kateregakoli objekta, ki tu ni mišljen s pojmom smotra. Če naletim, denimo, v gozdu na jaso, ki jo obkroža drevje, in si pri tem ne predstavljam smotra, npr. da je jasa namenjena podeželskemu plesu, ni z golo formo dan niti najmanjši pojem popolnosti. Predstavljam si formalno *objektivno* smotrnost brez smotra, se pravi, golo formo *popolnosti* (brez vsake materije in brez *pojma* o tem, s čemer se nekaj ujema, pa tudi če bi šlo le za idejo o zakonitosti nasploh) je pravo protislovje.

Sodba okusa pa je estetska sodba, se pravi, sodba, ki temelji na subjektivnih razlogih, njen določitevni razlog pa ne more biti pojem, torej tudi ne pojem določenega smotra. Z lepoto kot *formalno subjektivno smotrnostjo* torej ni mišljena popolnost predmeta, kot smotrnost, ki je dozdevno formalna, a je vendarle objektivna. Razlika med pojmom lepega in dobrega, ki naj bi bila v tem, da se oba pojma razlikujeta le glede na logično formo, pri čemer je prvi zgolj zmeden, drugi pa jasn pojem popolnosti, sicer pa sta glede vsebine in izvora identična, pa nima nobene vrednosti, saj bi v primeru take razlike med njima ne bilo *specifične* razlike, pač pa bi bila sodba okusa prav tako spoznavna sodba kot sodba, ki razglša nekaj za dobro. Tako kot, denimo, povprečen človek, ko pravi, da je prevara krivična, utemeljuje svojo sodbo na zmedenih načelih uma, filozof pa na jasnih, pri čemer pa oba v bistvu uporabljata identična načela uma. A povedal sem že, da je estetska sodba nekaj enkratnega v svoji vrsti in da ne daje absolutno nobenega spoznanja (tudi zmedenega ne) o objektu. Tako spoznanje je možno le z logično sodbo, medtem ko estetska sodba povezuje predstavo, s katero je dan objekt, edino s subjektom: z njo ni mogoče opaziti kakšnosti objekta, ampak le smotrno formo v določivni predstavnih moči, ki se z njim ukvarjajo. Sodba se imenuje estetska prav zato, ker njen določitevni razlog ni pojem, ampak občutje (notranega čuta) soglasja v igri moči čudi, ki ga je mogoče le občutiti. Če pa bi, nasprotno, za zmedene pojme in za objektivno sodbo, ki na njih temelji, rekli, da so estetski, bi dobili razum, ki sodi čutno, ali pa čut, ki predstavlja svoje objekte s pomočjo pojmov, oboje pa je v nasprotju s samim seboj. Zmožnost pojmov, najsi so zmedeni, ali jasni, je razum; in čeprav sodi k sodbi okusa kot estetski sodbi tudi (kot k vsem sodbam) razum, pa razum k njej ne sodi kot zmožnost spoznanja predmeta, pač pa kot zmožnost, ki sodbo in njeno predstvo (brez pojma) določa glede na razmerje predstave do subjekta in do njegovega notranjega občutek, in sicer v meri, v kateri je sodba možna glede na obče pravilo.

§ 16. Sodba okusa, ki razglaša predmet za lep pod pogojem določenega pojma, ni čista

Obstajajo dve vrsti lepote: svobodna lepota (*pulchritudo vaga*) in zgolj pripadajoča lepota (*pulchritudo adhaerens*). Prva ne predpostavlja nobenega pojma o tem, kaj naj bo predmet; druga pa pojem predpostavlja, prav tako pa tudi popolnost predmeta v skladu z njim. Lepota prve vrste se imenuje lepota (ki obstaja sama zase) te ali one reči; lepota druge vrste je, kot pojmu pripadajoča (pogojna lepota), pripisana objektom, ki jih vsebuje pojem posebnega smotra.

Rože so svobodne naravne lepote. Kakšna reč naj bo roža, ve le malokdo razen botanika, celo zanj, ki vidi v njej osemenitveni organ rastline, pa velja, da se, kadar sodi o njej s pomočjo okusa, ne ozira na ta naravni smoter. Ta sodba torej ni utemeljena na popolnosti kakršnekoli že vrste, na notranji smotnosti, na katero naj bi se nanašalo sestavljanje raznoterega. Veliko ptičev (papiga, kolibri, rajska ptica), cela vrsta morskih lupinarjev so sami na sebi lepote, ki ne pripadajo kakemu predmetu, ki mu pojmi določajo njegov smoter, ampak ugajajo svobodno in sami na sebi. Tako denimo risbe *a la grecque*, listovje za uokvirjanje ali pa na papirnatih tapetah itn. sami na sebi ne pomenijo ničesar: ne predstavljajo ničesar, nobenega objekta pod določenim pojmom, so svobodne lepote. K tej vrsti lahko štejemo tudi to, kar imenujemo v glasbi *fantazije* (brez teme), da, vso glasbo brez besedila.

Pri presojanju svobodne lepote (zgolj glede na formo) je sodba okusa čista. Predpostavljen ni noben pojem kakega smotra, za katerega bi rabilo raznotero v danemu objektu in ki naj bi ga objekt torej predstavljal; ta smoter bi samo omejeval svobodo upodobitvene moči, ki se pri motrenju lika tako rekoč igra.

Edino lepota človeka (in v okviru te vrste lepota moškega, ženske ali otroka), lepota konja, stavbe (denimo, cerkve, palače, orožarnice ali paviljona) predpostavljajo pojem smotra, ki določa, kaj naj bi reč bila, torej pojem popolnosti. Gre torej za zgolj pripadajočo lepoto. A tako kot je povezava prijetnega (občutka) z lepoto, ki zadeva pravzaprav le formo, onemogočala čistost sodbe okusa, tako povezava dobrega (tega namreč, za kar je raznotero dobro za reč samo, in sicer glede na njen smoter) z lepoto škoduje njeni čistosti.

Stavbi bi bilo mogoče dodati marsikaj, kar ugaja neposredno v zoru, če bi naj ne bila ravno cerkev; lik bi bilo mogoče polepšati z najrazličnejšimi okraski in rahlimi, a pravilnimi potezami, tako kot to počnejo prebivalci Nove Zelandije s svojim tetoviranjem, če ne bi pri tem liku šlo ravno za človeka; in

človek sam bi lahko imel veliko bolj pretanjene poteze in veliko dopadljivejši, nežnejši obris obraza, če naj ne bi predstavljal ravno moškega ali pa celo vojščaka.

Ugajanje spričo raznoterega v reči z ozirom na notranji smoter, ki določa njeno možnost, je ugajanje, utemeljeno na pojmu. Ugajanje spričo lepote pa ne predpostavlja pojma, ampak je neposredno povezano s predstavo, s katero je dan predmet (ne s predstavo, s katero je mišljen). Če je torej sodba okusa z ozirom na predmet postavljena v odvisnost od smotra, vsebovanega v pojmu kot sodbi uma, in s tem omejena, tedaj ne gre več za svobodno in čisto sodbo okusa.

Okus s povezavo estetskega ugajanja z intelektualnim sicer pridobi to, da je fiksiran in da je zanj mogoče, čeprav mu ne pripada občost, z ozirom na nekatere smotno določene objekte vendarle določiti pravila. Vendar pa to niso pravila okusa, ampak gre zgolj za pravila dogovora okusa z umom, se pravi, lepega z dobrim, ki omogočajo uporabo lepega kot orodja v službi namere, ki meri na dobro: na ta način je mogoče na uglasenosti čudi [*Gemütsstimmung*], ki ohranja samo sebe in je subjektivno občevaljavna, utemeljiti tisti način mišljenja, ki ga je mogoče ohranjati le s težavno zavestno odločitvijo [*Vorsatz*], a je objektivno obče veljavno. Pravzaprav pa tu ne pridobita ne popolnost z lepoto, ne lepota s popolnostjo, vse prej pridobi, ker se ni mogoče izogniti temu, da takrat, kadar predstavo, s katero nam je dan predmet, prek pojma primerjamo z objektom (glede na to, kar naj bi bil), te predstave ne bi hkrati povezali z občutkom v subjektu, vse prej torej pridobi, če se ujemata obe stanji čudi, *celotna zmožnost* predstavne moči.

Sodba okusa, ki bi se nanašala na predmet z notranjim smotrom, bi bila le takrat čista, če razsojajoči bodisi ne bi razpolagal s pojmom o tem smotru, bodisi bi od njega v svoji sodbi abstrahiral. A ne glede na to, da bi s tem, ko bi predmet presodil kot svobodno lepoto, izrekel pravilno sodbo okusa, ga bo nekdo drug, za katerega je lepota predmeta le pripadajoča kakšnost (ki torej upošteva smoter predmeta), vendarle grajal in obtožil, da ima slab okus. Pa čeprav sodita pri tem oba vsak zase pravilno: prvi sodi glede na to, kar mu dajejo čuti, drugi glede na to, kar mu ponujajo misli. S pomočjo te razlike je mogoče poravnati marsikateri prepir o lepoti med razsodniki okusa, saj jim je mogoče pokazati, da meri eden na svobodno lepoto, drugi pa na pripadajočo, da prvi izreka čisto sodbo okusa, drugi pa aplicirano.

§ 17. O idealu lepote

Ni mogoče, da bi obstajalo objektivno pravilo okusa, ki bi s pojmi določalo, kaj je lepo. Vsaka sodba, ki prihaja iz tega vira, je estetska. Njen določiten razlog je torej občutje subjekta, ne pa pojem objekta. Iskati načelo okusa, ki bi z določenimi pojmi dajalo obči kriterij lepega, je neplodno prizadevanje, ker je to, kar išče, nemožno in v protislovju s samim seboj. Obča sporočljivost občutka (ugajanja ali neugajanja), in to sporočljivost, ki deluje brez pojmov; maksimalno soglasje vseh dob in vseh ljudstev glede tega občutja, navezana na predstavo določenih predmetov, vse to je empirični, pa čeprav šibak in komajda za domnevo zadoščajoči kriterij za to, da izvira okus, ki ga zdaj potrjujejo primeri, iz globoko skritega in vsem ljudem skupnega temelja za soglasje pri presojanju form, s katerimi so jim dani predmeti.

Zaradi tega imajo nekatere proizvode okusa za *eksemplarične*: to ne pomeni, da je mogoče okus pridobiti tako, da posnemamo druge. Kajti okus mora biti zmožnost, ki je lastna vsakomur osebno. Kdor posnema vzor, kaže sicer spretnost, kolikor je pri tem uspešen, a okus ima le, kolikor je zmožen sam presojati vzor⁵. Iz tega pa izhaja, da je najvišji vzor, arhetip okusa, gola ideja, ki jo mora vsakdo proizvesti v samem sebi in glede na katero mora presojati vse, kar je objekt okusa, vse, kar je primer presojanja s pomočjo okusa in celo okus vsakega posameznika. *Ideja* je pravzaprav pojem uma, *ideal* pa predstava posameznega bitja, kolikor ustreza ideji. Zato je bolje, če arhetipu okusa, ki temelji seveda na nedoločeni ideji uma o maksimumu, a ga ni mogoče predstaviti s pojmi, ampak le v posamičnem prikazu, rečemo ideal lepega, ki ga sicer ne posedujemo, a si zanj vendarle prizadevamo, da bi ga proizvedli v nas. Vendar pa bo to zgolj ideal upodobitvene moči, in sicer ravno zato, ker se ne opira na pojme, ampak na prikaz; zmožnost prikaza pa je upodobitvena moč. – A kako pridemo do takega ideala lepote? A priori ali empirično? In naprej: katera vrsta lepega je zmožna izoblikovati tak ideal?

Najprej je treba nedvomno pripomniti, da lepota, za katero je treba poiskati ideal, ne sme biti *nestanovitna*, ampak mora biti lepota, *fiksirana* s pojmom

5. Vzori okusa v besedni umetnosti morajo biti zapisani v mrtvem in učenem jeziku: mrtvem zato, da mu ne bi bilo treba prestati sprememb, ki so jim neizogibno podvrženi živi jeziki, in zaradi katerih postajajo žlahtni izrazi plehki, običajni zastarevajo, novoustvarjeni pa so le za kratek čas v obtoku; učenemu pa zato, da lahko razpolaga s slovnico, ki ni podvržena samovoljnim modnim premenam, ampak ima svoja nespremenljiva pravila.

objektivne smotrnosti. Ne more torej pripadati objektu popolnoma čiste sodbe okusa, pač pa objektu sodbe okusa, ki je deloma intelektualizirana. To se pravi, načela za presojanje, ki omogočajo ideal, so lahko različne vrste, a vsa morajo temeljiti na kaki ideji uma glede na določene pojme, ki a priori določa smoter, na katerem počiva notranja možnost predmeta. Ideala lepih rož, lepega pohištva, lepega razgleda ni mogoče misliti. A prav tako si ni mogoče predstavljati ideala za lepoto, ki pripada določenemu smotru, denimo, lepi stanovanjski zgradbi, lepemu drevesu, lepemu vrtu itn.; verjetno zato ne, ker njihov pojem ne določa in fiksira smotrov v zadostni meri, tako da je smotrnost skorajda tako svobodna kakor pri *nestanovitni* lepoti. Samo to, kar vsebuje smoter svoje eksistence v samem sebi, se pravi, *človek*, ki lahko z umom sam določa svoje smotre, ali pa smotre, kadar jih jemlje iz zunanje zaznave, vendarle povezuje z bistvenimi in občimi smotri ter nato tudi estetsko presoja njihovo medsebojno ujemanje: edino *človek* lahko torej med vsemi predmeti na svetu da ideal *lepote*, tako kot lahko človeštvo v njegovi osebi, kot inteligenca, daje ideal *popolnosti*.

Za to pa je potrebno dvoje: *prvič*, estetska *normalna ideja*, ki je posamični zor (upodobitvene moči), ki predstavlja merilo [*Richtmaß*] za presojanje človeka kot reči, ki sodi k neki posebni živalski vrsti; *drugič*, *ideja uma*, ki postavlja smotre človeštva, kolikor jih ni mogoče čutno predstaviti, kot načelo za presojanje njegovega lika, v katerem se ti smotri razodevajo v svoji pojavnem učinkovanju. Normalna ideja jemlje iz izkustva elemente, ki so lastni liku kake živali posebne vrste. Največja smotrnost pri konstrukciji tistega lika, ki bi bil primeren za obče merilo estetskega presojanja vsakega individua te vrste, podoba [*das Bild*], ki je bila tako rekoč namerno temelj tehnike narave in ki ji ustreza edino rod v celoti, ne pa kak ločen individuum, pa je vsebovana zgolj v ideji tistega, ki presoja. To idejo pa je mogoče v njenih proporcijah predstaviti čisto *in concreto* kot estetsko idejo v neki zgladni podobi. Poskusimo s pomočjo psihološke razlage vsaj nekoliko (kdo lahko namreč izvabi naravi njeno skrivnost?) pojasniti, kako je to mogoče.

Pripomniti je treba naslednje: upodobitvena moč lahko ob dani priliki priključuje nazaj, na način, ki je za nas popolnoma nepojmljiv, in to celo potem, ko je preteklo veliko časa, ne le znake za pojme; pač pa je zmožna reproducirati tudi podobo in lik predmeta na podlagi neizrekljivega števila raznovrstnih ali pa tudi istovrstnih predmetov. Še več, če se čud loti primerjanja, lahko upodobitvena moč, kot se zdi, čeprav na način, ki ne zadošča za zavest o tem, dejansko polaga podobo na podobo, prek ujemanja večih istovrstnih podob pa tako dobi povprečje, ki rabi vsem za skupno mero. Nekdo je videl tisoč odraslih moških.

Če hoče zdaj izreči sodbo o normalni velikosti, ki jo je mogoče oceniti s pomočjo primerjave, polaga upodobitvena moč (po mojem mnenju) drugo na drugo veliko število podob (nemara vseh tistih tisoč). V prostoru, če mi je dovoljeno tu uporabiti optično analogijo, v katerem se združi največ podob, in znotraj obrisa tistega mesta, ki je osvetljeno z najmočnejšo uporabljenjo barvo, je mogoče razpoznati *povprečno velikost*, ki je tako po višini kakor po širini enako oddaljena od skrajnih meja največjih in najmanjših postav. In to je postava, ki ustreza lepemu moškemu. (Do istega rezultata bi lahko prišli mehanično, če bi izmerili vseh tisoč mož, sešteli med seboj njihovo višino in širino (in debelino), vsoto pa bi nato delili s tisoč. Le da naredi upodobitvena moč to z dinamičnim učinkom, ki izvira iz mnogokratnega dojetja takih likov v organu notranjega čuta.) Če iščemo zdaj na podoben način za tega povprečnega moškega povprečno glavo, zanjo zopet povprečen nos itn., tedaj je ta lik temelj za normalno idejo lepega moškega v deželi, v kateri je opravljena ta primerjava. Zato mora imeti črnc pod temi empiričnimi pogoji nujno drugačno normalno idejo o lepoti lika, kakor belec, Kitajec zopet drugo kakor Evropejec. Enako bi bilo tudi z zgledom lepega konja ali psa (določene pasme). – *Normalna ideja* ni izpeljana iz sorazmerij, ki bi bila dobljena iz izkustva in bi imela vlogo *določenih pravil*. Pač pa glede nanjo sploh šele postanejo možna pravila za presojanje. Je podoba za celoten rod, ki lebdi nekje med vsemi posamičnimi zori individuov, ki se med seboj razlikujejo na različne načine, podoba, ki jo uporablja narava kot arhetip za svoje proizvode v okviru iste vrste, a je ni, kot je videti, popolnoma udejanjila v nobenem individuu. Nikakor ni dovršeni *arhetip lepote* znotraj tega rodu, ampak je le forma, ki je neizogibni pogoj za vso lepoto, torej le *pravilnost* v prikazu vrste. Je *pravilo*, kot so dejali za slavnega Polikletovega kopjenosca, (zanj je lahko v okviru svoje vrste služila tudi *Mironova* krava). Prav zaradi tega ne more vsebovati ničesar, kar bi bilo na specifičen način značilno, saj bi drugače ne bila *normalna ideja* za rod. Prikaz te ideje ne ugaja zaradi lepote, ampak zgolj zaradi tega, ker ni v nasprotju z nobenim od tistih pogojev, glede na katere lahko neka reč te vrste edino velja za lepo. Prikaz je zgolj v skladu s pravilom.⁶

6. Ugotovili bomo, da popolnoma pravilen obraz, ki bi ga slikar želel imeti za model, ponavadi ne izraža ničesar, saj ne vsebuje nič specifičnega in izraža torej bolj idejo vrste kakor pa specifičnost osebe. Ta tip značilnosti se takrat, kadar je pretiran, se pravi, kadar gre na škodo same normalne ideje (smotnosti rodu), imenuje *karikatura*. Izkustvo nam prav tako kaže, da skrivajo popolnoma pravilne poteze obraza v notranjosti ponavadi povprečnega človeka; verjetno je tako zato (če lahko seveda predpostavimo, da izraža narava v zunanosti proporce

Od te *normalne ideje* lepega pa moramo razlikovati še njegov *ideal* lepega, ki se ga lahko nadejamo, zaradi razlogov, ki so že bili navedeni, le pri *človeškem liku*. Pri njem obstaja ideal v izrazu *nrvnega*, brez katerega bi predmet ne ugajal vobče, in razen tega še pozitivno (ne le negativno v smislu šolsko pravilnega prikaza). Vidni izraz nrvnih idej, ki notranje obvladujejo človeka, je sicer mogoče dobiti le na podlagi izkustva, a da bi njihova zveza z vsem tistim, kar naš um povezuje z nrvno-dobrim v ideji najvišje smotrnosti, se pravi, dobrota duše, ali čistost, ali moč, ali mir, v telesnem izrazu (kot učinek notranjosti) tako rekoč postala vidna, za kaj takega je potrebno, da se čiste deje uma in velika sila upodobitvene moči združijo v tistem, ki jih želi le presojati, še bolj pa v tistem, ki jih želi prikazati. Pravilnost takega ideala lepote je dokazana s tem, da ideal ne dovoljuje, da bi se ugajanju, ki ga zbuja objekt, primešal kak čutni dražljaj, hkrati pa vendarle omogoča, da smo za objekt zelo zainteresirani. To pa je dokaz, da presojanje, ki se ravna po takem merilu, ne more biti nikoli čisto estetsko, in da presojanje glede na ideal lepote ni gola sodba okusa.

Razlaga lepega, izpeljana iz tega tretjega momenta

*Lepota je forma smotrnosti predmeta, kolikor je na njem zaznana, ne da bi bil predstavljen smoter.*⁷

Četrty moment sodbe okusa: glede na modalnost dopadenja, ki ga zbuja predmet

notranjosti), ker ne moremo, če nobeno od razpoloženj čudi ne odstopa od tistega proporca, ki je potreben zgolj za konstitucijo človeka brez napake, pričakovati nič, čemur bi lahko rekli *genij*, v katerem se je narava, kot se zdi, svojim običajnim razmerjem med močmi čudi odpovedala v korist ene same.

- To razlago bi lahko spodbijali z naslednjim ugovorom: obstajajo stvari, pri katerih je mogoče opaziti smotno formo, ne da bi lahko v njih spoznali smoter, kakor, denimo, kamnita orodja, ki jih večkrat izkopljejo iz starih grobišč, ki imajo luknjo, namenjeno, kot se zdi, ročaju. In čeprav ta orodja s svojim likom jasno razkrivajo smotrnost, katere smotra pa ne poznamo, jih zato še zdaleč ne bomo razglasili za lepe. A že to, da jih imamo za umetnine, zahteva od nas, da priznamo, da njihovo obliko povezujemo z namero in določenim smotrom. Zato njihov zor tudi ne zbuja neposrednega ugajanja. Nasprotno pa imamo rožo, npr. tulipan, za lepega, ker je v njegovi zaznavi vsebovana določena smotrnost, ki je v načinu našega presojanja ne povezujemo z nobenim smotrom.

§ 18. Kaj je modalnost sodbe okusa

Za vsako predstavo lahko rečem, da je vsaj *možno*, da je (kot spoznanje) povezana z ugodjem. Za to, kar imenujem *prijetno*, pravim, da v meni *dejansko* povzroča ugodje. O *lepem* pa si mislimo, da vsebuje *nujni* odnos do ugajanja. Ta nujnost pa je posebne vrste: ne gre za teoretično objektivno nujnost, kjer lahko a priori spoznamo, da *bo* vsakdo *občutil* ugajanje zaradi predmeta, ki mu sam pravim lep; prav tako ne gre za praktično nujnost, kjer je s pojmi čiste umne volje, ki deluje pri svobodno delujočih bitjih kot pravilo, to ugajanje nujna posledica objektivnega zakona in ne pomeni drugega, kakor da moramo absolutno (brez vsake druge namere) delovati na določen način. Pač pa ji lahko kot nujnosti, ki je mišljena v estetski sodbi, rečem le *ekemplarična*, se pravi, nujnost, ki zahteva soglasje *vseh* s sodbo, ki jo imamo za primer občega pravila, ki ga ni mogoče navesti. Ker estetska sodba ni objektivna, spoznavna sodba, te nujnosti ni mogoče izpeljati iz določenih pojmov in torej ni apodiktična. Še manj je mogoče sklepati o njej na podlagi občesti izkustva (o popolnem ujemanju sodb o lepoti določenega predmeta). Razen tega, da nam bo izkustvo za tak sklep le težka ponudilo zadosti dokazil, na empiričnih sodbah tudi ni mogoče utemeljiti pojma o nujnosti teh sodb.

§ 19. Subjektivna nujnost, ki jo pripisujemo sodbi okusa, je pogojena

Sodba okusa pripisuje vsakomur strinjanje; tisti, ki razglašča nekaj za lepo, želi, da bi vsakdo *moral* pritrčiti danemu predmetu in ga enako razglasiti za lepega. *Najstvo* [*das Sollen*] v estetski sodbi je torej, celo glede na vse danosti, ki so potrebne za presojanje, vendarle izrečeno le pogojno. Skušamo pridobiti strinjanje vseh drugih, ker imamo za to razlog, ki je skupen vsem. In na to strinjanje bi lahko tudi vedno računali, če bi le bili vedno gotovi, da smo pravilno subsumirali primer temu razlogu kot pravilu pritrjevanja.

§ 20. Pogoj nujnosti, na katero se sklicuje sodba okusa,
je ideja skupnostnega čuta [*Gemeinsinn*]

Če bi imele sodbe okusa (tako kot spoznavne sodbe) določeno objektivno načelo, bi tisti, ki bi razsojal v skladu z njim, lahko zahteval, da je njegova sodba brezpogojno nujna. Če ne bi imele nobenega načela, tako kot sodbe golega čutnega okusa, ne bi nihče niti pomislil na to, da so nujne. Imeti morajo

torej subjektivno načelo, ki to, kar ugaja ali ne ugaja, določa le s pomočjo občutja, ne pa s pojmi, čeprav na občveljaven način. Tako načelo pa imamo lahko le za *skupnostni čut*, ki se bistveno razlikuje od zdrave pameti, ki ji včasih pravijo tudi skupnostni čut (*sensus communis*): zdrava pamet namreč ne sodi glede na občutje, ampak vedno le glede na pojme, čeprav nastopajo ti pojmi ponavadi le kot nejasno predstavljena načela.

Le s predpostavko, da obstaja skupnostni čut (s katerim pa ne razumemo zunanjega čuta, ampak učinek svobodne igre naših spoznavnih moči), torej le pod predpostavko skupnostnega čuta je mogoče, trdim, izreči sodbo okusa.

§ 21 Ali lahko upravičeno predpostavimo skupnostni čut?

Za spoznanja in sodbe mora biti možno, da jih, hkrati s prepričanjem, ki jih spremlja, obče sporočamo, saj bi drugače zanje ne bilo značilno, da se ujemajo z objektom: v celoti vzeto bi ne bila nič drugega kot gola subjektivna igra predstavnihi moči, tako, kakor to zahteva skepticizem. Če pa naj bo možno sporočati spoznanja, mora biti možno obče sporočati tudi stanje čudi, se pravi, uglašenosť spoznavnih moči za spoznanje nasploh, in sicer tisto razmerje, ki je potrebno za predstavo (s katero nam je dan predmet), da bi bilo iz nje mogoče narediti spoznanje: brez te uglašenosťi, ki je subjektivni pogoj spoznavanja, ne bi namreč moglo nastati spoznanje kot učinek. Prav to se tudi v resnici dogaja vsakič, ko dani predmet s pomočjo čutov sproži dejavnost upodobitvene moči, ki sestavlja raznotero, upodobitvena moč pa sproži dejavnost razuma, ki raznotero poenotuje v pojmihi. A ta uglašenosť spoznavnih moči ima različna razmerja, v skladu z različnosťjo danihi objektov. Vendar pa mora kljub temu obstajati razmerje, v katerem je to notranje razmerje, ki oživlja obe zmožnosťi čudi (eno s pomočjo druge), tako za eno kakor za drugo najbolj primerno za spoznanje (danihi predmetov) nasploh. Te uglašenosťi pa ni mogoče določiti drugače kakor z občutjem (ne s pojmi). Ker pa mora biti možno, da obče sporočamo samo to uglašenosť, torej tudi njeno občutje (pri dani predstavi), obča sporočljivosť občutja pa predpostavlja skupnostni čut, smo upravičeni, da predpostavimo skupni čut, ne da bi se morali pri tem opirati na psihološko opazovanje, in sicer kot nujni pogoj obče sporočljivosťi našega spoznanja, ki je predpostavljen v vsaki logiki in v vsakem načelu spoznanja, ki nista skeptična.

§ 22 Nujnost občega strinjanja, ki je mišljena v sodbi okusa, je subjektivna nujnost, ki je s predpostavko skupnostnega čuta predstavljena kot objektivna

V nobeni sodbi, s katero razgllašamo nekaj za lepo, ne dovolimo nikomur, da bi bil drugačnega mnenja. A pri tem naše sodbe ne utemeljujemo na pojmih, pač pa le na našem občutju: le-tega torej ne postavljamo za temelj kot zasebno občutje, ampak kot skupnostno. Vendar pa skupnostnega čuta v ta namen ni mogoče utemeljevati na izkustvu, saj hoče upravičevati sodbe, ki vsebujejo najstvo: ne trdi, da *bo* vsakdo soglašal z našo sodbo, pač pa, da *mora* z njo soglašati. Svojo sodbo okusa predstavljam tu kot primer sodbe skupnostnega čuta in ji pripisujem *eksemplarično* veljavnost, tako da je skupnostni čut zgolj idealna norma. Deluje kot predpostavka, ki omogoča, da sodbo, ki se z njo ujema, in v njej izraženo ugajanje zaradi objekta, upravičeno postavimo kot pravilo za vsakogar. In sicer zato, ker je načelo sicer le subjektivno, vendar lahko, če ga razumemo kot subjektivno-obče (kot idejo, nujno za vsakogar), tako kot objektivno načelo zahteva z ozirom na soglasje med različnimi razsojajočmi posamezniki obče strinjanje. Seveda le, če bi bili gotovi, da smo pravilno subsumirali temu načelu.

Da to nedoločeno normo skupnostnega čuta tudi zares predpostavljamo, dokazuje naša zahteva, da izrekamo sodbe okusa. Ali tak skupnostni čut v resnici obstaja kot konstitutivno načelo možnosti izkustva, ali pa nam neko višje načelo uma samo postavlja kot regulativno načelo, da najprej proizvedemo v sebi skupnostni čut za višje smotre; ali je torej okus izvorna in naravna zmožnost, ali pa je le ideja o zmožnosti, ki jo treba šele pridobiti in je umetna, tako da je sodba okusa in njena zahteva po občem strinjanju v resnici le zahteva uma, da je treba proizvesti takšno soglasje čutnega načina, medtem ko pomeni najstvo, se pravi, objektivna nujnost, da se mora občutje vseh zlit s posebnim občutjem vsakega posameznika, le možnost, da dosežemo soglasje, tako da je sodba okusa le primer aplikacije tega načela – tega tu ne še moremo in še nočemo raziskati. Za zdaj je naš namen le, da razstavimo zmožnost okusa na njene elemente, nato pa jih bomo združili v ideji skupnostnega čuta.

Iz četrtega momenta izpeljana razlaga lepega

Lepo je to, kar je brez pojma spoznано kot predmet *nujnega* ugajanja.

Obča pripomba k prvemu razdelku analitike

Če povzamemo rezultat zgornjih razčlenjevanj, bomo ugotovili, da je vse usmerjeno k pojmu okusa: da je zmožnost za presojanje predmeta v odnosu do *svobodne zakonitosti* upodobitvene moči. Če moramo torej v sodbi okusa obravnavati upodobitveno moč v njeni svobodi, je, prvič, ne bomo imeli za reproduktivno, podvrženo zakonom asociacije, marveč za produktivno in spontano (kot stvariteljico arbitrarnih oblik možnega zora); in čeprav je pri dojetju danega predmeta čutov navezana na določeno formo tega objekta in torej v toliko njena igra ni svobodna (kakor pri pesnjenju), lahko kljub temu prav dobro razumemo, da ji lahko predmet daje ravno formo, ki vsebuje tisto sestavo raznoterega, kakršno bi upodobitvena moč, če bi bila svobodno prepuščena sama sebi, zasnovala v soglasju z *razumsko zakonitostjo* nasploh. A *upodobitvena moč*, ki je *svobodna*, in vendarle *sama od sebe zakonita*, se pravi, vsebujoča avtonomijo, je nekaj protislovnega. Edino razum daje zakon. Če pa je upodobitvena moč prisiljena, da ravna v skladu z določenim zakonom, tedaj je njen produkt glede tega, kakšen naj bo, kar zadeva formo, določen s pojmi; a v tem primeru ugajanje, kakor smo pokazali zgoraj, ne izvira iz lepega, ampak iz dobrega (iz popolnosti, čeprav vselej le formalne), sodba pa ni sodba na podlagi okusa. S svobodno zakonitostjo razuma (ki jo imenujemo tudi smotrnost brez smotra) in s svojstvenostjo sodbe okusa lahko torej hkrati obstajata edino zakonitost brez zakona in subjektivno ujemanje upodobitvene moči z razumom, brez objektivnega ujemanja, pri katerem se predstava nanaša na določen pojem o predmetu.

Kritiki okusa ponavadi navajajo kot najbolj enostavne in najbolj nesporne primere lepote geometrijsko pravilne like, krog, kvadrat, kocko itn. Vendarle pa se ti liki imenujejo pravilni ravno zato, ker si jih ni mogoče predstavljati drugače kakor tako, da jih imamo za gole prikaze določenega pojma, ki predpisuje liku pravilo (glede na katerega je edino možen). Ena od obeh sodb mora biti torej napačna: bodisi sodba kritikov, ki mišljenim likom pripisujejo lepoto, bodisi naša sodba, ki postavlja, da je za lepoto potrebna smotrnost brez pojma.

Nihče ne bo kar tako trdil, da je za stališče, da lik kroga ugaja bolj kakor načrčkan obris, enakostrani in enakokraki kvadrat pa bolj kakor kvadrat, ki ima tope kote in je skrivljen in neenakostran, tako rekoč skrivenčen, potreben človek z okusom, saj za takšno stališče ni potreben okus, ampak le zdrava pamet. Tam, kjer je mogoče zaznati namero, npr. presoditi velikost nekega kraja, ali pa pojasniti v dani razdelitvi razmerje med deli in med njimi in celoto,

so potrebni pravilni liki, in sicer liki najenostavnejše vrste, ugajanje pa tu ne temelji na videzu [*Anblick*] lika, ampak na njegovi uporabnosti za najrazličnejše možne namere. Soba s stenami, povezanimi s topimi koti, prav takšen vrt, celo vsaka kršitev simetrije, tako v liku živali (če imajo npr. samo eno oko) kakor stavbe ali rožnih nasadov, zbuja neugodje, ker so protismotrne, ne le praktično z ozirom na določeno rabo teh stvari, ampak tudi za presojanje za najrazličnejše možne namere. Pri sodbi okusa pa se to ne dogaja, saj ta sodba, če je čista, ne da bi upoštevala rabo ali smoter neposredno povezuje ugajanje ali neugajanje z *golim motrenjem*.

Pravilnost, ki vodi k pojmu predmeta, je sicer neizogibni pogoj (*conditio sine qua non*), da zajamemo predmet v eno samo predstavo in da določimo raznotero v njegovi formi. Ta določitev je z ozirom na spoznanje smoter in je v odnosu do spoznanja tudi vselej povezana z ugajanjem (ki spremlja uresničitev vsake namere, tudi če je ta zgolj problematična). Vendar pa gre v tem primeru le za podprtitev zadovoljive rešitve kake naloge, ne pa za svobodno in glede smotra nedoločeno kratkočasenje moči čudi s tem, kar imenujemo lepo, kjer je razum v službi upodobitvene moči, ne pa upodobitvena moč v službi razuma.

Pri stvari, ki je možna le na podlagi namere, pri zgradbi, celo pri živali, izraža pravilnost, ki jo vsebuje simetrija, enotnost zora, ki spremlja pojem smotra, in sodi k spoznanju. A tam, kjer naj gre le za svobodno igro predstavnih moči (vendar pod pogojem, da razum pri tem ni prizadet), pri vrtovih, v dekoracijah prostorov, najrazličnejšem okusno izbranem pohištvu itn., se skušajo kolikor le mogoče izogniti pravilnosti, ki se kaže kot prisila. Zato priženeta angleški okus za vrtove ali pa baročni okus za pohištvo svobodo upodobitvene moči skorajda do grotesknega: zanju je ravno ta ločitev od sleherne prisile pravila primer, v katerem lahko okus pokaže v zasnutkih upodobitvene moči svojo največjo popolnost.

Vsaka togost v pravilnosti (vse, kar se približuje matematično pravilnosti), vsebuje nekaj, kar nasprotuje okusu: ne omogoča trajnejšega kratkočasnega z motrenjem take reči, ampak dolgočasi, razen če ni izrecna namera te reči spoznanje ali pa določen praktični smoter. Nasprotno je to, s čimer se lahko upodobitvena moč spontano in smotrno igra, za nas vselej novo, in pogleda na tako reč se nikoli ne naveličamo. *Marsden* je v svojem opisu Sumatre pripomnil, da tam svobodne naravne lepote povsod obdajajo gledalca, zato zanj niso preveč privlačne. Zato pa ga je poprov vrt, v katerem so bile palice, okoli katerih se ovija ta rastlina, razporejene v vzporedne aleje, zelo očaral, če je nanj naletel sredi gozda. Iz tega potegne sklep, da divja lepota, ki na videz ne pozna pravila,

ugaja kot kontrast samo tistemu, ki se je do sitega nagledal pravilne lepote. Vendar pa bi bilo dovolj, če bi ostal v svojem poprovem vrtu cel dan, pa bi lahko ugotovil, da ga predmet, brž ko se je razum na podlagi pravilnosti uglasil za red, ki ga rabi povsod, ne kratkočasi več, pač pa je za upodobitveno moč nadležna prisila. Nasprotno pa lahko narava, katere raznoterost dosega tam potratno izobilje, ne da bi bila pri tem podvržena prisili umetnih pravil, nenehno prehranjuje njegov okus.- Celo petje ptičev, ki ga ni mogoče subsumirati nobenemu glasbenemu pravilu, vsebuje, kot se zdi, več svobode in lahko zato nudi okusu celo več od človeškega petja: tega se namreč, če se pogosto in dolgo časa ponavlja, veliko prej naveličamo. Vendar pa tu verjetno zamenjujemo našo simpatijo za radoživost drobne, vsem ljube živalice, z lepoto njenega petja, ki se zdi našemu ušesu, če ga človeški glas posnema v vseh podrobnostih (kot se to večkrat dogaja s slavčevim petjem), čisto brez okusa.

Razen tega je treba še razločevati med lepimi predmeti in lepimi razgledi po predmetih (ki jih zaradi razdalje pogosto ni več mogoče razločno spoznati). Zdi se, da v tem primeru okus ni toliko navezan na to, kar upodobitvena moč v tem polju *dojema*, kakor na to, kar je zanj tu povod za *pesnjenje*, se pravi, na fantazije v pravem pomenu besedu, s katerimi se kratkočasi čud, medtem ko jo nenehno oživlja raznoterost, ki se nudi očesu, tako kot, denimo, pri pogledu na spreminjajoče se like ognja v kaminu ali tekočega potoka, ki nista lepoti, a vendarle očarata upodobitveno moč, ker vzdržujeta njeno svobodno igro.

G. W. F. Hegel
ZNANOST LOGIKE

Zbornik
HITCHCOCK II.

Freud in Lacan
ŽENSKA IN SEKSUALNOST

Fredric Jameson
POSTMODERNIZEM

Mladen Dolar
SAMOZAVEDANJE - HEGLOVA
FENOMENOLOGIJA DUHA II.

Mladen Dolar, Slavoj Žižek
FILOZOFIJA V OPERI

Otto Weininger
SPOL IN ZNAČAJ

Zbornik
FILOZOFIJA SKOZ PSIHOANALIZO

Alenka Zupančič
ETIKA REALNEGA

Kant
KRITIKA PRAKTIČNEGA UMA

Jacques Lacan
SPISI

G. W. F. Hegel
ZNANOST LOGIKE II.

Zbornik
DAS UNHEIMLICHE

RAZPOL 8

Stojan Pelko
OČIVIDCI

Zdravko Kobe
AUTOMATON TRANSCENDENTALE

Jelica Šumič-Riha
AVTORITETA IN ARGUMENTACIJA

Zbornik
PRIMER SCHREBER

Jacqueline Rose
ŽENSKOST IN NJENO NELAGODJE

Zbornik
CLAUDEL Z LACANOM

Jacques Lacan
SEMINAR XI - ŠTIRJE TEMELJNI
KONCEPTI PSIHOANALIZE

Spinoza
DVE RAZPRAVI

RAZPOL 9



ISSN 0555-2419



9 770555 241012