

LEO ŠEŠERKO

Drastična metaforika v strukturalizmu

Od sodobnih miselnih gibanj je Nietzscheju zlasti blizu strukturalizem. S tem ni rečeno, da strukturalizem nadaljuje tam, kjer je Nietzsche zaključil, temveč da se vrača k istemu skupnemu izhodišču. To tudi ne pomeni, da je mogoče posamezne nastavke strukturalizma pojasnjevati z analognostjo z Nietzschejevo mislijo, temveč da je obratno neki skupni miselni temelj, iz katerega je šele mogoče razložiti omenjeno zavezanost.

Ta je najprej zaobsežena v samem pojmu resnice, ki ga ni mogoče razločiti na strukturalističnega in nietzschejskega. Resnica je nek v splošnih pojmih nakan, domneven smisel, pomen, ki je določena »vrsta zmote«, brez katere bi človeško življenje ne bilo mogoče. Nietzsche je s tem naredil odločilen korak v stran od tradicionalne metafizike, ki je pojmovala resnico kot posebno bistvo poleg, s tem pa tudi že v stran od sveta, stvari in ravnanj ljudi, hkrati je obudil motive srednjeveškega nominalističnega mišljenja, ki se je upiralo zvajanju, niveliranju in standardiziranju mišljenega in mislečega, kvantitativnega in kvalitativnega, preteklega in prihodnjega. Seveda je bil nominalizem prikriti ateizem, protest proti eni sami resnici, ki gospoduje in proti resnici tistega, ki gospoduje.

Resnica odslej ni več pojmovana kot ideal, ki se vselej razlikuje od dejanskosti in po katerem se mora ta ravnati. V tradicionalnem smislu je bila resnica že vselej poučna ter naravnana k ukinitvi razločka med svojo definicijo stvari ali dejavnosti in »njo samo«. Bila je tudi topilnik vsakršne različnosti in avtonomnosti, ki je bila razumljena kot nekaj paradoksalnega in protislovnega, česar se je potrebno po najkrajši poti znebiti. Z Nietzschejem in s strukturalizmom pa je ostajanje in vztrajanje v paradoksu in aporiji samo postalo užitek, brezizhodnost je radikalizirana kot teren za nepopustljivo kritiko metafizičnega pojmovanja resnice. Ta odslej ni »pojmovanje«, ni nauk, čeprav že sama ta kritika tradicionalnih pojmov resnice participira pri mehanizmu, v katerem so bili ti formulirani in s tem ponovno postaja moralni imperativ: teorija se zdaj razume kot dejavnost, in ne šele pri Wittgensteinu; za razliko od njegove koncepcije logičnega stavka pa lahko kritizirano zmoto le ponavlja, in v vsej svoji resnobi ne more hoteti, da bi bila boljša od predmeta svoje kritike. Tragiko ljudi, stvari in usode jemlje za svojo temeljno izkušnjo in ker z njo ne more poučevati, izgubi interes za naslovnika, ki bi mu pošiljala svoje koncepte. Njena intenca je na preddiskurzivni ravni. To je globlji razlog za »antihumanistični« akcent, ki kulminira v strukturalizmu vse do demaskiranja individua/subjekta kot vsakogar in nikogar, ki počne, hoče in govori le tisto, kar hoče nek Drugi. Ta ni kak empiričen institucionalno predpostavljene, tudi bog ne, ker tudi ta ne more postati »boljši od predmeta svoje kritike«, in v strukturalizmu se znana metafora o »smrti Boga« prelevi v principialno smrt »malega človeka«, njegove avtonomije in pojmovne suverenosti. Zato pa individu-

um ne zapusti odra, celo obratno – njegova drama postaja vir literarne inspiracije, ki zabrisuje mejo med literaturo, sploh umetnostjo in Nietzschejevo ter strukturalistično filozofijo.

Kakor se v filozofiji ni formirala nikakršna Nietzschejeva šola, kajti nekaj takega bi potrebovalo svoj didaktični in imperativni akcent, ki bi bil v izrečnem nasprotju z njegovim razkrivanjem iluzoričnega značaja sistematično formuliranih nauk, ki terjajo absolutno resničnost, tako se tudi ni formirala neka strukturalistična šola, ki bi izkazovala zadostno konceptualno in metodološko homogenost. Glavni strukturalistični avtorji so torej upravičeno poudarili, vsak zase in ob različnih prilikah, da ne pripadajo strukturalizmu, in tudi ne filozofiji, ker so s tem signalizirali svoje problematiziranje sodobnega filozofskega samorazumevanja in še zlasti njegovega pojmovanja identičnosti. Kakor Nietzsche se tudi ti zavestno podajajo v to protislovje do sebe samega kot avtorji, in zlohotnost tega razmerja opredeljuje celotno strukturalistično teoretsko polje, tudi njegovo definicijo.

Za razliko od Wittgensteina, ki si je prizadeval za skladnost med stavkom in stvarmi, o katerih ta stavek govori, in ki mu je ta harmonija nenehno plesala pred očmi, je jezik strukturalistov metaforičen, s stalnim poantiranjem »zlobnega izraza«, ki variira in izpričuje nemožnost, da bi bila absolutna resnica zaobsežena v pojmih, izrečena, doumeta ali razumljena. Zato prava dovršitev strukturalistične teoretske intence ne more biti dosežena v teoretskem ali filozofskem tekstu, ampak v literarnem. Tu veliko lažje zapusti tisti teren občosti mišljenja, ki že stilistično zavaja k subsumiranju in niveliranju.

Barthesova drastična metafora, da je jezik v svoji osnovi fašističen, je elaboracija tiste teme, ki jo je Nietzsche izpostavil z znano mislijo, da »se boga nismo znebili, ker smo še vedno verjeli v gramatiko«. Beseda, govorica je že prvi in usodni korak v institucionalizacijo, kjer samoumevna skladnost zvoka in pomena zasidra z govornim sistemom nek sistem racionalnosti, ki uteleša človeško ujetost in omejenost. Beseda, kakor institucija, predpostavlja razumevanje, kjer razmišljanje velja le v tistem smislu, kot ga je razumel Platon, namreč kot *spominjanje* na neke misli z drugega sveta, božje misli. Inovativnost, v mišljenju kot inovativnost otežuje instituciji vzdrževanje njene koherentnosti, zato je bila že vselej naklonjena temu, da je mišljenje le ponavljanje. To velja tudi za hotenje, o katerem pravi Nietzsche:

»Kaj je hotenje! Smejimo se tistemu, ki stopi iz svoje kamrice prav tisti trenutek, ko stopa sonce iz svoje, in reče: ‚hočem, da naj sonce vzide‘; in tistemu, ki kakega kolesa ne more ustaviti in reče: ‚hočem, da se kotali‘; ter tistemu, ki ga v ruvanju vržejo ob tla in reče: ‚tukaj ležim, ampak hočem tukaj ležati!‘ Toda, kljub vsemu krohotu! Ali kdajkoli počnemo kaj drugega, kot kateri od teh treh, kadar uporabimo besedo: ‚hočem‘?«¹

Da beseda, govor, diskurz, spodleti, je bila ena osrednjih trditev v strukturalizmu. Že od Nietzscheja sem pa je racionalizacija v govoru hkrati razodeta kot obrezumljenje. Kajti okoliščino, da je ta ali oni soočen s svojo nemočjo, ki jo razlaga, da je hotel biti nemočen, v psihologiji imenujejo racionalizacija, se pravi opravičevanje in pristajanje na nekaj neogibnega. Vsako nestrinjanje in nepristajanje bi ga gnalo v konflikt in nevrozo, ter še naprej v psihozo. Hotenje pa je bilo v tradicionalnem filozofskem mišljenju tisto, kar je tvorilo individualnost individua. Ni slučajno veljalo in pravno velja, da ljudje počno tisto, kar sami hočejo,

¹ Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke*, DTV de Gruyter, Bd. 3, 1980, str. 116.

zato pa morajo prevzeti polno odgovornost za svoja dejanja, pred zakonom, Bogom in moralo.

Seveda primeri, ki jih je naštel Nietzsche, le obrobno zadevajo ključno omejitve in suspendiranje individualnosti, za katero je zaslužno institucionaliziranje. Šele to je tisti teren, tu smo vselej tam, kot pravi, kjer kot kateri od onih treh uporabljamo besedo: *hočem*, ker se na ta način naredimo za reprezentante višjih moči, institucij, in hkrati nam je dana prostost, da to štejemo za svoj intimni akt.

Na tem teoretskem ozadju je strukturalizem utemeljil svojo radikalno kritiko modernih načinov življenja, in se sem in tja celo izrecno ponaša s svojim antihumanističnim značajem. Drastične metafore, s katerimi je ta suverenost postavljena pod vprašaj, imajo torej naprej svoj čisto določen smisel v tem, da signalizirajo odpoved racionalizirajoči utopiji, ki opravičuje moč in ščiti neopaznost institucij. Hkrati pa s svojo dvoumnostjo, nerazrečljivostjo, že na govornem nivoju vzpostavljajo neko eksemplarično situacijo, ki se ji individuum nikjer ne more izmakniti v svoji nemoči do institucij: paradoksi so verbalne metafore, ki izpričujejo nemoč posameznika, da bi jih enoznačno in jasno interpretiral, so labirinti, v katerih se izgublja, tako da ga postaja groza svojih individualnih interpretativnih zmožnosti, in navsezadnje tudi lastne individualnosti same. V tem so strukturalistični teksti stilistično blizu grškim dramam, seveda tudi bibliji oz. krščanski apokalipsi, tako da izpostavljajo mišljenje najbolj drznim eksperimentom, vendar ne poučujejo s kakimi pozitivnimi koncepti ali celo nauki, ampak ravno nasprotno zarisujejo polje prepovedanega, pogubnega, tako da pripeljejo individualnost v največji grozi v predverje institucionalnosti, in s tem zagotovijo, da si ta otroška utvara, individualnost v svoji infantilni predrznosti vendarle ne bi nikoli drznila nazaj skozi prepovedana vrata.

V različnih prikazih so Jacquesa Lacana pogosto prikazovali kot tistega, ki je intenco strukturalistične teorije privedel najdalj in je zato veljal še za poststrukturalista. Ta pojem ima svoj smisel, kajti noben drug se mu po paradoksalnosti svojih izjav in hkratni njihovi medsebojni koherentnosti ni niti približal v dosledni kritiki iluzoričnosti humanističnega utopizma, se pravi kritiki ideološkosti individualnosti kot temelja in vira sodobne legitimnosti, legalnosti in moralnosti.

Skupna značilnost ključnih Lacanovih temeljnih stavkov je, da na različnih nivojih in iz različnih perspektiv, kar je sicer splošna usmerjenost strukturalistične teorije, vbijajo slabo vest, ki ima svojo teoretsko ceno. Najbolj značilni so:

- vrniti se je treba k Freudu;
- nezavedno je strukturirano kot neka govornica;
- ženska ni vsa;
- samomor je edini akt, ki lahko uspe;
- seksualnega razmerja ni;
- zdravljenje ne more uspjeti;
- individuum je narcis;
- rečemo vselej nekaj drugega od tistega, kar smo hoteli povedati;
- individuum ne pove tistega, kar hoče reči, ampak govori (in počne) tisto, kar hoče Drugi.

Poziv, da se je v psihoanalizi treba vrniti k Freudu, zaleže tudi kot implicitno opozorilo, da se je ta izneverila svojemu utemeljitelju. Ob tem so mogoče vsakršne razprave o pojmovanju *nezavednega* pri Freudu o njegovi povezanosti s potlačitvijo seksualne želje itn., odločilno pa je, da je na področje teorije postavljeno vprašanje avtentičnosti mišljenja glede na Freudovo miselno spodbudo. S tem je že postavljeno vprašanje zavezanosti mišljenja in njegove možne slabe vesti. In s tem

je psihoanaliza že postavljena kot strašilni exempel, sicer v glavnem upravičeno glede na pozitivistično in stihijno naravoslovno metodologijo, ki jo je po Freudu pogosto privzemala namesto obče kulturne kritike pri njem. Toda funkcija te metafore ni več v tem, da spodbuja kritiko posameznih mehanizmov psihoanalize po Freudu, temveč postavi pod vprašaj vsakršno miselno avtonomnost in da vzpostavi red in hierarhijo pri interpretiranju Freuda, vse do oboževanja ponavljanja za njim, toda samo izbranih pasaj iz zgolj izbranih tekstov, ki dajejo povsem drugo podobo od integralnega branja Freuda. Seveda je sam pojem »integralni Freudovi teksti« fantazmatski, ker česa takega ni. Tudi stavek, da je nezavedno strukturirano kot neka govornica, je naperjen proti dualističnem razumevanju zavesti in nezavednega, s katerim se je psihoanaliza oddaljila od Freuda in ponovno začela uveljavljati tradicionalna nasprotja med telesom in dušo, naravo in družbo, razumom in gonom, kulturo in kaosom. S tem individualni subjektivnosti, ki ji je židovsko-krščanska tradicija priznavala pravico do nekega zatočišča, kjer je smela prakticirati svoje avtonomne moralne odločitve in je lahko »racionalizirala« svoja dejanja, se pravi, uveljavljala za hrbtom javnosti svojo »voljo«, ker je šel pred sodni tron institucionalnega božjega itn. preverjanja le »rezultat« početja. Lacan pa z odločno kretnjo odpravi *razloček med zasebnostjo*, intimnostjo individualnega ravnanja in *javnostjo* oz. njegovim institucionalnim sankcioniranjem, tako da jemlje *ukinitve tega razločka za izvršeno dejstvo*, od katerega je šele treba izhajati. V tem obratu je sploh posebna presunljivost in od tod prepričljivost njegovega argumentiranja, ki ob vsej enigmatičnosti njegovih misli in ob vsej množici možnih interpretativnih poti v razlagi vendar že vnaprej prečrta, zapreže nek cel kontinent možnega rezoniranja, namreč tisti, ki je povezan s vprašanjem hipotetičnosti njegovih tez.

Individuum od stavka, da je nezavedno strukturirano kot neka govornica, zato preostane kot temeljno sporočilo indirektno izrečena pretnja, naj si ne dela utvar, da bo pred institucijami prikriil svojo intimnost in se izmaknil njihovim sankcijam, kajti ni nikakršne dokončne razlike med tistim, kar govori, počne in izrečno misli, in njegovimi nagibi, goni, v katerih je nepopustljivo nespoštljiv do institucij in njihovih zakonitosti. Da je nezavedno strukturirano kot neka govornica, torej ne pomeni več, kot pri Freudu, da libidinalne želje ni mogoče do konca potlačiti in utišati, ker se bo skozi sanje, šale in nevroze/psihoze ponovno pritihotapila na dan, temveč nekaj čisto drugega: naj si individuum kakorkoli prizadeva za razločevanje med intimnim in javnim, po eni strani da je lojalen do institucij, kulture, Zakona, javnosti, po drugi strani pa prav skozi to lojalnost, ali pa tudi za njihovim hrbtom in v nasprotju s to lojalnostjo, streže svojim gonom, nenasitnosti svoje seksualne želje v vsej njeni nekultiviranosti in nespoštljivosti do institucij – mu to ne bo uspelo. Da je nezavedno strukturirano kot neka govornica v tem radikalnem smislu, pomeni, da si nezavedno, potlačena seksualna želja, ne more najti nobenega zatočišča pred institucionalno kontrolo, da vsaka pomisel na neko takšno intimnost spodleti in da bo individuum povedal nekaj drugega kot je hotel reči, namreč razkril karte svojega nezavednega vse do zadnje.

Tudi stavek, da ženska ni vsa, nosi s seboj temeljno Lacanovo sporočilo, da zatočišča zunaj institucij, njihove javnosti, morale in zakonitosti, ni. To pomeni, da takega zatočišča ni zunaj njihovega diskurza. Da nam ženske ne znajo in ne morejo razložiti svojega uživanja, in po Lacanu tega ne zmorejo celo psihoanalitičarke, ki so prišle najdalj pri uvajanju v sproščanju govornice o lastnem užitku, to ni le posledica njihove zavisti penisa, kot je še razlagal Freud. Na tem mestu se v teoriji uveljavi nekaj takega, kar so imenovali *Männerphantasien*, namreč pred-

stava o prepotenciranem ženskem libidu, ki jo je literarno razvil Philippe Djian v romanu »37² zjutraj«:

»— Poslušaj me, sem pristavil, nikoli nisem imel nič od tega, če sem hodil levo desno fukat, ne nikoli nič. Dobro vem, da počnejo to vsi po vrsti, ampak početi, kar počnejo vsi, pa res ni nikoli špas! No, vsaj zame ne. Razen tega se ti pa tudi prileže, če živiš malo v skladu s svojimi nazori, če ne popustiš za vsako figo, če ne odpoveš v zadnjem hipu pod pretvezo, češ da ima punca lepo rit ali da ti ponujajo blazen ček ali pa da te čaka najlažja pot na dosegu roke. Prileže se, če se ne umakneš, ima vsaj tvoja morala kaj od tega!«²

Že Freud je utemeljil asociacijo o povezanosti ženskosti in kastracije, šele Djian pa je v svojem romanu detajlno razdelal razdiralni potencial, ki ga libido vnaša v institucije, njihovo funkcioniranje in moralo. V svoji libidinalnosti bi bila ženska nepredvidljiva, nelojalna, perverzna, šele ko zanosi in ko postane mati se zaveže dolžnosti do otroka, Dolžnosti, v kateri ne more za otroka nikoli storiti toliko, da ne bi mogla narediti še več, Dolžnosti, ki je neizčrpna in neizčrpljiva. S tem se ženska šele postavi v predvidljivo, lojalno, kulturno razmerje do institucij, do Zakona in do morale.

Smisel Lacanovega stavka, da ženska ni vsa, je torej v prevajanju moralnega imperativa v izvršeno dejstvo, ki ga je že Freud nakazal z razlago odsotnosti penisa pri ženski kot vzroka njenih nevroz. Šele kot mati se ženska naredi vso, izmakne se tveganju nevrotičnosti, skupaj s svojo dolžnostjo, s svojo pokornostjo instituciji, ki jo zahteva skrb za otroka, ki ne dopušča tveganja in ugovora, s tem pa se v prisotnosti otroka, kot moralne, legalne in institucionalne obveze, odpoveduje libidinalnosti in z njo povezani nelojalnosti. In temu sledi še nagrada, o kateri govori Djian, namreč lagodje, ki se »prileže, če živiš malo v skladu s svojimi nazori«, pa naj so ti nazori in ta morala še tako nazori in morala institucij, ki dajejo s tem svoje zavetje in zaračunajo svojo ceno. Ta pa je v tem, da mora individuum njihove norme, moralo in predpise vzeti za svoje, poleg teh si ne sme dovoliti nobenih drugih.

Stavek, da ženska ni vsa, ima nek radikalen smisel, kritičen do vsakršne institucionalne nelojalnosti, ki seveda ni samo problem ženske, temveč ženskosti, ki jo je mogoče v podobi institucionalne nelojalnosti odkriti tudi pri moškem. Zato ni slučajno, da Lacan v trenutkih svojega besa govori o moških, npr. o Flaciereru, ki da ga spominjajo na nekaj ženskega. To samo pomeni, da je ženskost tu sinonim za institucionalno nelojalnost, kot je moškost sinonim njegovega nasprotja. In ta razlika je v romanu »37² zjutraj« tipološko razdelana.

Lacanova kritika tradicionalnih metafizičnih razločkov med dušo in telesom, naravo in družbo itn. se torej izteče v radikalno kritiko razločka med kakršnokoli individualno moralo na eni strani in institucionalno moralo na drugi. Ali kot je to formuliral Djian v svojem romanu: od institucionalne lojalnosti ne profitiraš le s tem, da se izogneš tveganju nevrotičnosti, ampak ima tudi »tvoja morala kaj od tega«. Sama Morala, Zakon, Institucija, so torej tisti, ki so se uveljavili, pridobili možnost za svoje lastno življenje in lahko zdaj postavljajo svoje pogoje in pošiljajo opozorila libidinalni želji. Da je ženskost problematična, kot sporočilo ni nekaj novega in presenetljivega. Že v antični mitologiji je nakazana prisposoba Lilit, matere, ki je bila strašno kaznovana, ker ni skrbelo za otroke. Kot temelj človeške nesreče pa je ženska libidinalna želja vzeta tudi v bibliji, kjer je Eva zaradi svoje nelojalnosti Ukazu, edinemu, ki je bil postavljen kot zakon, zrušila vse človeštvo

² Philippe Djian, »37² zjutraj«, Državna založba Slovenije, 1987, str. 310–11.

v nesrečo, ga postavila na preizkušnjo in v trpljenje, ki je neizčrpno. Od tod senca na ženskosti v vsej židovsko-krščanski tradiciji, senca, ki se ji ženska lahko odtegne le skozi materinskost. Slediti ji je mogoče vse do slovenskega mita o Lepi Vidi.

Da je samomor edini akt, ki individuu lahko uspe, je značilna Lacanova formulacija, ki po ovinku prinaša njegovo temeljno sporočilo o tem, kako vsa dejanja individua, od njegovega govorjenja do seksualnega akta, spodletijo, seveda ko gre za to, da naj bi ta dejanja utemeljila avtonomijo njegove individualnosti. Tudi v tem stavku je stališče, v katerem je govora tako o tistem, kar se je že zgodilo, kar se dogaja in kar se bo šele dovršilo, torej o namenih in o stvareh, formulirano tako, kot da gre zgolj za dovršeno dejstvo.

Tisto, kar se individuu v njegovem slepilnem narcisizmu zdi, da mu je uspelo, je v resnici zasluga institucij, ki so ga naredile za to, kar je. Individuum, ki ne mara institucionalnega paternalizma, ki se mu prezentira kot Zakon očeta, kot dolžnost služiti višjim ciljem, ta individuum v resnici ne more storiti ničesar, pri čemer ne bi imel svoje zasluge že nekdo drug, ki ga Lacan stilizira kot Drugega. Odpor do vsakršnega paternalizma zato identificira kot latentno nevrozo, ki se hrani s vsakršnimi samodopadljivimi iluzijami o lastni izvirnosti, originalnosti, enkratnosti, posebnem smotru in življenjskem smislu, kar vse prihaja v kolizijo in v nasprotje s funkcioniranjem institucij.

Zato Lacan prakticira teoretsko strategijo, v kateri navaja individua na to, da naj izpraša svojo subjektivnost in individualnost, ne da bi dopuščal kakršnekoli stereotipne in samodopadljive odgovore, strategijo izpraševanja, da se bo individuum odpovedal sprenevedanju, ki je pri ljudeh tako razširjeno in priljubljeno. Je kakšno dejanje, kakšna misel, beseda ali stvar, za katero lahko trdi, da je zgolj njegova lastna in da ni od nikogar drugega, ki bi tudi bil zaslužen zanj. Tu se Lacan najbolj približa Heideggrovemu pojmovanju človeka kot vrženosti v svet in njegovemu izpraševanju avtentičnosti njegove eksistence kot biti-za-smrt. Toda pri Heideggru ta vrženost človeka v svet sama ni bila nikjer pozitivno opredeljena, opisovala je le alternativnost njegove situacije glede na njegove eksistencialne možnosti, glede na izbiro katerih si je odpiral horizonte svojega bivanja. Človeško bivanje se izgubi predvsem v sami okoliščini vrženosti v svet, kjer se subjektivnost/das Selbst razblini v samoumevnosti početja/das Man, tistega, kar se pač govori, kar se pač misli, kar se hoče ali želi, na kratko, kar se pač počne. To je tisto človeško ravnanje, ki si je s silo svojega ponavljanja ali s silo avtoritete in institucije, ki stoji za njim in mu daje legitimnost, pridobilo takšno samoumevnost, da postane nevprašljivo. S tem Heidegger postavlja pod vprašaj konformnost, samoumevnost, rutinskost v človeškem ravnanju, ki se ljudem samim razkriva in problematizira skozi tesnobo, takšno, ki je brez vsakršnega očitvidnega povoda.

Globlji, subjektivni samoumevnosti zakriti razlog te tesnobe je za Heideggra biti-za-smrt, skozi soočenje, s katero si šele najde svoj horizont in svoj temelj. Institucionalni paternalizem razkriva kot vrženost človeka v svet, vrženost, ki se ji more človek v svoji avtentičnosti izmakniti ravno kot biti-za-smrt, se pravi z nepopustljivim utemeljevanjem svoje eksistence zunaj in onkraj te vrženosti, ki je delo institucij.

Toda Heidegger svojega mišljenja ni izpeljal v to smer, namreč v kritiko človekove vrženosti v svet kot nekega fenomena, ki ga je mogoče analizirati in eksistencialno konkretizirati, temveč je dopustil, da nastopi v svoji boljši podobi kot dedič vsega »dobrega«:

»Odločenost, v kateri se Tubit vrne k sebi sami, razpre vsakokratne dejanske možnosti pravega eksistiranja iz dediščine, ki jo prevzame kot vrženo. Odločno

vračanje k vrženosti skriva v sebi neko *prepuščanje samega sebe* podedovanim (überkommener) možnostim, čeprav ne nujno kot podedovanim. Če je vse 'dobro' dediščina in če leži značaj 'dobrote' v omogočenju prave eksistence, potem se v odločenosti vselej konstituira izročanje kakšne dediščine. Kolikor bolj prav se tubit odloči, to pomeni se nedvoumno razume iz svoje najbolj lastne, izredne možnosti v pritekanju v smrt, toliko bolj enoznačno in neslučajno je izbirajoče najdenje možnosti svoje eksistence.³

»Vrženost v svet« v Heideggrovi perspektivi ni mogoče razumeti samo v smislu prepuščanja tistim eksistencialnim možnostim, ki se ponujajo kot dane, povprečne in udobne, in proti katerim zbere vso moč in ost svoje filozofske kritike. Do sem je njegova filozofija tematizirala problematičnost mehanizmov, s katerimi je individuum vržen usodi, zakonom, morali in institucijam. Od tu naprej, od tega preobrata v zadnjem delu njegove knjige *Bit in čas*, pa je predhodnik in sodobnik strukturalistične teorije, in to kljub bistveni razliki med njegovim in Lacanovim pojmovanjem samomora.

Stavek, da je samomor edini akt, ki lahko uspe, je po svojem sporočilu hkrati svareč, kakor vsi glavni Lacanovi nagovori, v tem smislu: le pazi, da ti ne bo uspelo, hkrati pa travmatizirajoč, ker nakazuje, da je vsak neuspeh poskusa samomora dvojni neuspeh, kot 'pritekanje v smrt', torej neuspeh kot soočenje s smrtjo, in hkrati neuspeh kot 'eksistiranje in dediščine, ki je prevzeta kot vržena'. In seveda je to izziv vsakršni subjektivni samoljubnosti, utemeljevanju individualne suverenosti. Lacan je dosleden, njegovo sporočilo individualnosti in utemeljitvam njenih neomejenih možnosti se glasi: Samomor – *Hic Rhodus, hic salta!* Glede na ta radikalen izziv je bilo Heideggrovo pojmovanje razmerja biti za smrt, torej eksistencialnih vprašanj človeka v horizontu tehnike, še vseskozi metafizično, saj samomor zahteva zatekanje k nekim tehničnim možnostim, ki takemu dejanju jemljejo vsakršno avtentičnost v pomenu razprtosti biti-za-smrt. Lacan torej ne govori direktno o problematičnosti suverenosti individua, temveč ga samo poziva, naj jo dokaže ob vprašanju samomora. V perspektivi Heideggrove misli je samomor spodleteli način bivanja, eden od mnogih, da se individuum izogne 'razprtju dejanske možnosti pravega eksistiranja', se pravi soočenja s smrtjo kot edinim avtentičnim načinom biti, biti-za-smrt, kar pomeni, v Lacanovih besedah, da za Heideggrova samomor vselej spodleti in je nek akt, ki neizogibno spodleti. V perspektivi Lacanove psihoanalize pa je to edini akt, ki lahko uspe, ker je edini akt, ki definitivno pripelje individua nazaj v naročje Drugega, akt torej, ki, če je uspel, onemogoča vsakršne iluzije o možni nadaljni individualni avtonomiji in subjektivni suverenosti individua. V aktu uspešnega poskusa samomora individuum ukine zadnjo sled razhajanja med samim seboj in Drugim, med samim seboj in Zakonom, moralo, institucijami ter Bogom. Tu se strukturalistično zatrjevanje, da Drugi nikakor ni identičen z Bogom, kajti ta je možen sploh šele zato, ker obstoji Drugi, izkaže za brezpredmetno. V uspešnem aktu samomora individua, ki je s svojim življenjem, svojimi travmami in narcističnimi iluzijami niansiral razliko med bogom, ki še vedno ohranja antropomorfne poteze, in Drugim, je torej tudi uspešno odpravljena. Kolizija in razhajanje med instancami, ki so omogočale individuu življenje in zato zahtevale, da se ne domišlja, da so njegova dejanja, akti, stvar njega samega. Če je samomor edini akt, ki lahko uspe, ni presenetljivo, da Lacan za govorni ali seksualni akt ugotavlja, da gotovo spodleti: povemo nekaj drugega od tistega, kar smo hoteli reči in »spolnega razmerja ni«. Polemičnost tega

³ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1972, str. 383–4.

zadnjega stavka je naperjena proti pojmovanju, da je (seksualno) razmerje moškega in ženske najvišja in najbolj avtentična oblika vseh možnih razmerij dveh ljudi, »resnica« vseh medčloveških razmerij, razmerje, v katerem se človek »izkaže tak, kot je v resnici«, kjer padejo vse maske z obrazov in značajev itn. S tem strukturalistična in še posebej Lacanova teorija nakazuje naivnost ločevanja med siceršnjimi ravnanji ljudi, ki da so zgodovinsko, socialno, kulturno, psihološko itn. določena oz. »strukturirana«, in ravnanjem v seksualnem aktu, kjer da se človek razkrije mimo vseh svojih funkcij, ki jih mora navzemati v socialnih in kulturnih razmerjih. To tradicionalno pojmovanje prikazuje, kakor da bi ravno v seksualnem aktu vsi kulturni, družbeni, socialni, politični, ekonomski itd. mehanizmi izgubili vso svojo moč in bi se človek pokazal, kakršen je, nag, brez vseh teh zastorov, torej takšen, kot je po naravi. Očitno je v tem pojmovanju seksualnega akta kot najvišje resnice, ko individuum ne more ničesar prikriti ali se sklicevati na »zunanje okoliščine«, ohranjeno Rousseaujevo razumevanje »človeka, kakršen je po naravi«, ko je svoboden, pravičen, moralen, medtem ko ga v kulturnih in socialnih razmerjih vidimo povsod ujetega in potvorjenega. S tem je »naravno stanje« človeka povzdignjeno kot ideal, ki pa je zgolj fantazma, preko katere se ponovno uveljavijo patriarhalni motivi in kriteriji za presojanje ravnanj ljudi in njihovih razmerij. Strukturalistična teorija kot celota se odločno distancira od dualističnega razumevanja nasprotja narava – družba in še posebej od postavljanja narave, gonov, libidinalne želje kot »resnice« vseh drugih, »višjih« nivojev življenja in »višjih«, kulturnih dejavnosti. S tem pa hkrati že izpostavlja vprašanje, na katerem nivoju je mogoče najti njihovo »resničnost«, ki je upravičeno nerešljivo na terenu samih individualnih sodb, doživljavaev, moralnih in socialnih kriterijev. Tej teoriji gre za to, da jih pojasni in zato svojega rezoniranja ne more izvajati iz njih. Ne oponira le rousseaujevski tradiciji mišljenja, temveč se tudi orientira k drugemu nivoju resničnosti, ravno nasprotnemu »nepotvorjeni naravi« – polju umetnosti.

BIBLIOGRAFIJA:

E. M. Cioran, *Le mauvais Démiurge*, Gallimard 1969.

Umberto Eco, *Apokalyptiker und Integrierte, Zur kritischen Kritik der Massenkultur*, Fischer, Frankf. am Main 1984. *Ime rože*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1984.

Jacques Derrida, *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Galilée, Paris 1983.

Vincent Descombes, *Grammaire d'objets en tous genres*, Editions de Minuit, Paris 1983.

Philippe Djian, 37^o2 zjutraj, DZS, Ljubljana 1987.

Manfred Frank, *Was ist Neostukturalismus?*, Suhrkamp, 1984.

Sigmund Freud, *Studienausgabe IX*, Fischer Verlag, 1974.

Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, 3, *Le souci de soi*, Gallimard 1984.

Frederic Jameson, *U tamnici jezika*, Stvarnost – Zagreb.

Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp 1985.

Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 1972.

Jacques Lacan, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, Seuil, 1980.

– *Le séminaire II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Seuil, 1978.

– *Le séminaire XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, 1973.

– *Le désir et ses interprétations*, 3. Vol., Version sténographiée, sans date.

– *La relation d'objet, séminaire 1956–57*, 2. Vol., Version sténographiée, sans date.

– *Les formations de l'inconscient, Séminaire 57–58*, 3. Vol., Version sténographiée, sans date.

– *Problèmes Cruciaux pour la Psychanalyse, Séminaire 1964–65*, Texte établi par des membres de l'E.F.P.

– *Logique du fantasme, Séminaire 1966–67*, Version sténographiée, sans date.

– *L'acte psychanalytique, Séminaire 1967–68*, Notes de cours, sans date.

– *D'un AUTRE à l'autre, Séminaire 1968–69*, Document de travail, sans date.

– *Le savoir du psychanalyste, Entretiens de Sainte-Anne*, Version sténographiée, sans date.

– . . . ou pire, Séminaire 1971–72, Version sténographiée, sans date.

Claude Lévy-Strauss, Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss, v Marcel Mauss, Sociologie et anthropologie, Quadrige/ PUF 1985.

Florian Liptusch, Zmote dijaka Tjaža, Založba Obzorja Maribor, 1972.

Marcelle Marini, Lacan, Belfond, Paris 1986.

Robert Musil, Der Mann ohne Eigenschaften, Rowohlt 1978.

Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke, DTV, de Gruyter Dünndruck-Ausgabe, Bd. 3, 1980.