PROBLEMI

Problemi

7-8/2006



www.drustvo-dtp.si

Kazalo

Sram

Jacques Lacan
Moč nemožnosti 5

Jacques-Alain Miller
Beležka o sramu 23

Éric Laurent
Simptom in diskurz 45

Peter Klepec
O sramu ali o razkrečenju subjekta 73

Alenka Zupančič
Lacan in sram 99

Badiou

Intervju z Alainom Badioujem
Onstran formalizacije 111

Adrian Johnston
Hitri in mrtvi: Alain Badiou in razcepljene hitrosti transformacije 145

Ana Žerjav
Subjekt v primežu biti in dogodka 187

Emanacija

Gregor Moder
Emanacijska logika v *Biti in času* 219

Freud & Co.

Slavoj Žižek
Pismo, ki *je* prispelo na svoj naslov 241

Tadej Troha
Narobna stran zapeljevanja 255

Mladen Dolar
Freud in politično 277

Povzetki 309

Abstracts 313

Moč nemožnosti*

Jacques Lacan

Malce sramu v omaki.
Mleko resnice uspava.
Sijaj realnega.
Študent, brat lumpenproletariata.
Majhno zavetje.

Zelo redko vidimo, to je treba reči, da kdo umre od sramu. Pa vendar je to edini znak – že dlje časa sem vam govoril o tem, kako označevalec postane znak –, edini znak, o čigar genealogiji smo lahko prepričani, namreč, da izhaja iz označevalca. Konec koncev lahko katerikoli znak zadene sum, da je goli znak, da je obscen, *vinscène*, če naj tako rečem, kar ni slaba šala.[1]

Umreti od sramu torej. Degeneracija označevalca je tu gotova – gotovo je, da jo bo proizvedel neuspeh označevalca, namreč bit-k-smrti, kolikor zadeva subjekt – in koga drugega bi lahko zadevala? Bit-k-smrti, se pravi vizitka, s katero označevalec repre-

* »Le pouvoir des impossibles« – gre za prevod 13. poglavja Lacanovega *Seminarja XVII: Hrbtna stran psihoanalize* (*L'envers de la psychanalyse*, Seuil, Pariz 1991).

[1] Besedna igra med *obscène* in *vainscène* napotuje na nadaljnjo besedno igro oz. homofonijo med *vain scène* (»domišljava/puhla scena«) in Vincennes. Vincennes je bil kraj univerze Paris VIII, ki je bila ustanovljena leta 1969 in kjer je imel 3. decembra 1969 Lacan znamenito predavanje, ki je v kontekstu tedanjega študentskega vrenja naletelo na precej burne odzive (v *L'envers de la psychanalyse* je objavljeno kot dodatek, pod naslovom »Analyticon«).

zentira subjekt za drug označevalec – upam, da počasi to znate na pamet.

Ta vizitka nikoli ne pride na pravi naslov [*à bon port*], kajti če naj nosi [*porter*] naslov smrti, mora biti vizitka raztrgana. »Kakšna škoda«, kot pravijo, kar bi moralo privesti do *hontologije*, končno zapisane na pravilen način.[2]

Dotlej pa je umreti od sramu edini afekt smrti, ki je vreden – ki je vreden česa? – ki je je vreden.

Dolgo so o tem molčali. Govoriti o tem namreč pomeni odpreti ta temačni kot, ne zadnjega, pač pa edinega, s katerim je povezano tisto, kar je mogoče poštenega reči o poštenem, poštenem [*honnête*], ki izhaja iz časti [*honneur*] – vse to je sram [*honte*] in družabnik –, zaradi katere ne omenjamo sramu. Natanko zaradi dejstva, da je za poštenega umreti od sramu nemogoče. Od mene veste, da to pomeni realno.

Za to ni vredno umreti, pravijo v zvezi s čimerkoli, da bi vse zvedli na nekaj brezplodnega. Takšna, kot je, in s tem pomenskim ciljem, ta formulacija molče preide prek dejstva, da je smrt nekaj, česar smo lahko vredni.[3]

V tem primeru pa naj ne bi šlo za to, da molče preidemo prek nemožnega, temveč za to, da smo njegov dejavnik. Reči [je treba], da je smrt nekaj, kar si je treba zaslužiti[4] – oziroma da si je treba zaslužiti čas, da umremo od sramu, da temu ni tako.

Če se to zgodi sedaj, je bil to pač edini način, kako jo zaslužiti. To je bila vaša priložnost. Če se ne zgodi – kar je glede na predhodno presenečenje slaba sreča – vam ostane življenje v izobilju

---

[2] Težava prevoda tega stavka je dvojna. Izraz *C'est une honte* (dobesedno: to je sramota) se uporablja tudi kot izraz ogorčenega obžalovanja (podobno kot angleški »it's a shame«), na primer ob nekogaršnji smrti. Ker v slovenskem jeziku v takem primeru uporabljamo druge izraze (na primer »Kakšna škoda!«), se v prevodu izgubi navezava na sram, ki je seveda za Lacana ključna. Drugi problem je povezava besed sram (*honte*) in ontologija (*ontologie*) v skupno besedo *hontologie*, ki se v francoščini izgovori enako kot *ontologie*.

[3] *Ça puisse se mériter* – »kar si lahko zaslužimo«.

[4] *La mort, ça se mérite.*

sramu, povezanim s tem, da vaše življenje ni vredno, da bi zanj kdo umrl.

Ali je vredno, da o tem govorim na ta način? – če pa od trenutka, ko o tem spregovorimo, prej omenjenih dvajset scen[5] komaj čaka, da iz tega napravi burko.

1

Natančno tako, Vincennes.
Zdi se, da so bili zadovoljni s tem, kar se povedal, zadovoljni z mano. To ni vzajemno. Jaz nisem bil zadovoljen z Vincennesom.

Čeprav je neka prijazna oseba poskusila opremiti prvo vrsto, *uprizoriti Vincennes* [faire Vincennes], očitno tam ni bilo nikogar iz Vincennesa, ali pa le zelo malo, zgolj najbolj zaslužna ušesa za mojo dobro oceno. Tega nisem ravno pričakoval, zlasti ne po tem, ko naj bi, kot kaže, tam propagirali moje poučevanje. Obstajajo trenutki, ko sem zmožen občutiti določeno mrtvilo.

Toda konec koncev je bilo tam vse, kar je potrebno, da nam nakaže točko ujemanja med *Minute* in *Les Temps modernes*. O tem govorim zgolj zato, ker se, kot boste videli, dotika našega današnjega predmeta – kako ravnati vpričo kulture?

Včasih nas lahko razsvetli že kaj čisto majhnega, v tem primeru spomin, za katerega res ne vem, kako mi je ostal v zavesti. Če si prikličete v spomin objavo določenega magnetofonskega posnetka v *Temps modernes*, postane povezava z *Minute* v oči bijoča. Poskusite, stvar je fascinantna, sam sem poskusil. Iz obeh revij izrežite nekaj odlomkov, vse skupaj nekje pomešajte, nato pa jih enega za drugim izvlecite. Povem vam, da če odmislite razliko v papirju, ne boste zlahka ugotovili, kateri odlomek je iz katere revije.

To bi nam moralo omogočiti, da se vprašanja lotimo drugače kot izhajajoč iz ugovora, ki sem ga malo prej izrazil v zvezi s

[5] *Vingt-scènes* – spet besedna igra (homonim) z Vincennes.

tem, da se stvari dotaknemo v določenem tonu, z določeno besedo, iz strahu, da jih ne bi za seboj potegnilo burkaštvo. Izhajajmo raje iz tega, da je burkaštvo že tu. In, kdo ve, če v njegovo omako vmešamo malo sramu, ga bo to morda malce obrzdalo.

Skratka, igro, da me slišite, igram zato, ker se naslavljam na vas. Drugače rečeno, dejstvu, da me slišite, bi celo veljalo ugovarjati, kajti v nemalo primerih vam to preprečuje, da bi razumeli, kaj pravim.[6] In to je škoda, kajti vsaj mladi med vami ste že nekaj časa to sposobni povedati brez mene. Za to vam manjka zgolj, in prav, malce sramu. Morda pa se vam bo zgodilo.

Seveda tega ne najdete pod konjskimi kopiti, še manj pod kopiti konjička[7], toda brazde resnicosfere [*alèthosphère*], kot sem dejal, ki skrbijo za vas in vas celo *skrbujejo* [*vous* soyeusent] že povsem žive – to pa bi bila morda že dovolj velika porcija sramote.

Pomislite, zakaj sta se Pascal in Kant zvijala sem in tja kot dva služabnika in se pred vami vedla kot Vatel[8]. Tam gori je že tri stoletja manjkalo resnice. Vendar je vseeno prišlo do postrežbe, po želji pogrete, vsake toliko celo glasbenik, kot veste. Ne delajte kislega obraza, postreženi ste, rečete lahko, da ni več sramu.

Ti lonci torej, za katere sem rekel, da so prazni gorčice – spraševali ste se, kaj me je prijelo –, hitro vanje stlačite zadostno zalogo sramu, da ne bo zmanjkalo pikantnosti, ko se bo začela pojedina.

---

[6] Lacan igra na dvojni pomen besede *entendre*: slišati, razumeti. V vseh treh primerih torej uporabi isto besedo, ki smo jo prevedli dvakrat kot »slišati« in enkrat kot »razumeti«.

[7] »Konjiček« je tu mišljen kot sinonim za hobi.

[8] Resnični lik iz francoske zgodovine, čigar ime je obveljalo kot sinonim za služabnika, ki vzame nase vso gospodarjevo sramoto in naredi prav vse, kar je v njegovi moči, da bi rešil/ohranil gospodarjev ugled. Gospodar ga ponižuje, mu daje najnizkotnejše naloge, Vatel pa vse opravi dostojanstveno. Kar zadeva zgodovinska dejstva, je kontekst sledeč: leta 1671, ko se je pripravljala vojna s Holandijo, je obubožani princ de Condé priredil tridnevno ekstravagantno gostijo, s katero je želel narediti vtis na kralja in si pridobiti pozicijo generala. Vatel je bil zadolžen za izvedbo in gladek potek celotne gostije.

Rekli mi boste – pa kaj nam bo sram? Če je to hrbtna stran psihoanalize, nas bolj malo zanima. Odgovarjam vam – imate ga še preveč. Če tega še ne veste, se malo namrdnite[9], kot pravijo. Ta vaš lahkomiselni izraz bo na vsakem koraku naletel na naravnost zabeljeno sramoto, da ste živi.

Prav to odkriva psihoanaliza. Če se malo zresnite, ugotovite, da ta sram opravičuje dejstvo, da ne umrete od sramu, se pravi, da z vsemi močmi ohranjate diskurz pervertiranega gospodarja – to je univerzitetni diskurz. *Pohegulirajte se*[10], bom rekel.

V nedeljo sem se vrnil k tej preklemani satiri z naslovom *Fenomenologija duha* in se vprašal, če vas zadnjič nisem zavajal, ko sem vas vlekel skozi vse tiste reminiscence, ob katerih sem se sam naslajal. Niti najmanj. Zadeva je omamna.

Videli boste na primer – da je nizkotna zavest resnica plemenite zavesti. In izpeljano je na tak način, da se vam zavrti v glavi. Bolj boste nizkotni – nisem rekel obsceni, za to že dolgo ne gre več –, bolje bo. To v resnici pojasni na primer nedavno reformo univerze. Vsi ste kreditne točke – kulturno lahko napredujete do vodilnega položaja v peklu[11], in tu so še odlikovanja, kot na živinskem sejmu, ki vam jih bodo pripeli in si temu drznili reči diploma[12]. Čudovito, vsega tega boste imeli na pretek.

Sram, da od tega niste umrli, bo morda vsemu skupaj dal drugačen ton, namreč tisti, ki se pojavi, ko je vpleteno realno. Rekel sem realno in ne resnica, kajti kot sem vam razložil že zadnjič, je

---

[9] *Faites une tranche*: fam. »naredite faco« – *tranche* sicer pomeni »rezina«, kar v zgornjem kulinaričnem kontekstu odmeva tudi dobesedno, kot »odrežite si rezino«.

[10] *Rhégélez-vous*: besedna igra z imenom Hegel, ki vključuje glagola *regeler* (ponovno zmrzniti) in *régler* (regulirati, urediti).

[11] *À avoir dans votre giberne le bâton de culture, maréchal en diable*: težko prevedljiva besedna igra v kateri se Lacan poigrava s frazo *avoir le bâton de maréchal dans sa giberne*: imeti možnost napredovati od navadnega vojaka v najvišji čin, torej imeti možnost doseči visok položaj.

[12] *Maîtrise*: izraz za univerzitetno diplomo, ki hkrati pomeni »obvladovanje«, »gospostvo« – Lacan seveda igra prav na to dvoumnost.

sesati mleko resnice sicer vabljivo, a omamljujoče. Zaziba vas v spanec, to pa je tudi vse, kar od vas pričakujejo.

Neki šarmantni osebi sem priporočil, da znova prebere Baltasarja Graciána, ki je bil kot veste jezuit in je živel na prelomu 16. stoletja. Najboljše stvari je napisal na začetku 17. stoletja. Kratko rečeno, tu se je rodil pogled na svet, ki nam je po meri. Še preden se je v naš zenit povzpela znanost, so to že začutili. Res nenavadno, a tako je. To bi si celo veljalo zapomniti za vsakršno resnično izkustveno presojo zgodovine, namreč da se je barok, ki nam je tako po meri – in moderna umetnost, naj bo figurativna ali ne, je ista reč –, začel še pred oziroma hkrati s prvimi koraki znanosti.

V *El Criticón*, ki je nekakšen apolog, v katerem že najdemo na primer zaplet romana *Robinson Crusoe* – večino mojstrovin sestavljajo drobtinice drugih, neznanih mojstrovin –, v tretjem delu, ki govori o starosti – ker na ta način predstavi življenjska obdobja –, v drugem poglavju najdemo nekaj, čemur se reče *resnica v plasteh*[13].

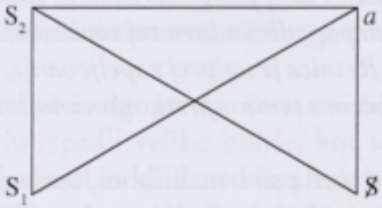
Resnica je v plasteh v nekem kraju, kjer živijo zgolj najčistejša bitja. Kar pa jih ne odvrne od tega, da ne bi v velikem strahu zbežali, ko jim povedo, da je resnica delo otroka.

Sprašujem se, zakaj so me prosili, naj to pojasnim, ko so zame našli to mesto – kajti resnici na ljubo ga nisem našel sam –, razen če so bili prisotni na mojem zadnjem seminarju, kajti tedaj sem rekel prav to.

Prav tu se je treba dobro držati, kajti če želite, da bi bile vaše besede subverzivne, morate zelo paziti, da se ne prilepijo preveč na pot resnice.

Zadnjič, ko sem na tablo narisal te reči, ki jih ne morem risati kar naprej, sem želel artikulirati to, da je S_1, označevalec gospodar, ki je skrivnost vednosti v njeni univerzitetni situaciji, nadvse lepljiv. Ujeti ostanemo vanj.

[13] *La vérité en couches*: tudi »resnica na porodu«, »rojevajoča resnica«.



Nakazati poskušam – in morda si boste lahko številni od vas iz letošnjega leta zapomnili zgolj to –, da se velja osredotočiti na raven produkcije, produkcije univerzitetnega sistema. Pričakuje se, da se vas bo proizvedlo določeno število. Morda gre za to, da pridemo do tega učinka in ga nadomestimo z drugim.

2

V zvezi s tem vam bom prebral tri strani, takole mimogrede, za premor in ker sem jih postavil kot nekakšen zaznamek tega, kar sem vam govoril zadnjič. Opravičujem se tisti peščici oseb, pri katerih sem že opravil ta preizkus.

Te tri strani so odgovor temu nenavadnemu Belgijcu, čigar vprašanja me zaposlujejo do te mere, da se sprašujem, če mu jih nisem nevede narekoval sam. Vsekakor mu gre zasluga za ta vprašanja.

Tule je torej šesto vprašanje, ki je v svoji naivnosti naravnost šarmantno – *Po čem sta vednost in resnica* – vsakdo ve, da sem poskusil pokazati, kako sta ti dve vrlini prišiti druga na drugo – *nekompatibilni*?

Odgovarjam mu – *Če naj se izrazim kar po domače, ni nič nekompatibilno z resnico: ščijemo po njej, pljuvamo po njej. Je kraj, čez katerega vsi hodimo, ali še bolje, kraj evakuacije, tako evakuacije vednosti kot vsega drugega. Na njem se je mogoče trajno zadrževati in celo noreti za njim.*

Zapomniti si velja, da sem psihoanalitike posvaril s tem, ko sem temu kraju, s katerim so zaročeni preko svoje vednosti, pripisal

konotacijo ljubezni. Takoj jim bom rekel: z resnico se ne poročamo; z njo ne sklepamo pogodb, in še manj svobodne zveze. Ničesar od tega ne prenaša. Resnica je najprej zapeljevanje, ki naj vas potegne za nos. Če se hočemo temu upreti, moramo biti močni. Vi pa to niste.

Tako sem govoril psihoanalitikom, temu duhu, ki ga kličem *[hèle]*, še več, ki ga ščuvam *[hale]* proti veselju, s katerim hitite vselej ob istemu dnevu in uri, že odkar sem za vas položil stavo, da me poslušajo psihoanalitiki. Se pravi, da ne opozarjam vas; vi niste v nevarnosti, da vas ugrizne resnica; toda kdo ve, morda to, kar kujem, oživi, morda bodo psihoanalitiki stopili na mojo pot, na mejah upanja, da se to ne bo zgodilo – njih opozarjam; krilatica, da naj bi o resnici spoznali vse, je kot nalašč, da se tu vsakdo izgubi. Vsak o njej ve nekaj malega, to bo dovolj, in dobro bi bilo, če bi ostali pri tem. Še bolje bi bilo, da z njo ne počnemo prav nič. Je kar najbolj izdajalski instrument.

Vemo, kako se iz tega običajno izvleče psihoanalitik – ne pravim Psihoanalitik[14]*; nit resnice prepusti tistemu, kateremu ta že dela težave in ki prav skozi to zares postane njegov pacient in se na ta način požvižga nanjo.*

Kljub temu ostaja dejstvo, da nekateri že nekaj časa vztrajajo, da jih resnica bolj zadeva. Morda gre za moj vpliv. Morda sem deloma odgovoren za ta popravek. Prav zato pa jih moram posvariti, da ne bi šli predaleč, kajti če sem to dosegel, sem dosegel, ne da bi bilo videti, da sem se zadeve sploh dotaknil. Prav to pa je resno, in seveda se pretvarjajo, da jih ob tem malce grabi groza. To je zavrnitev. Toda zavrnitev ne izključuje sodelovanja. Zavrnitev sama je lahko sodelovanje.

S tistimi, ki me poslušajo po radiu in ki jih, kot sem rekel malo prej, pri tem, da me slišijo, ne ovira to, da me razumejo[15],

[14] *un psychanalyste – pas* le

[15] *Ceux qui n'ont pas l'obstacle à entendre ce que je dis, qui est de m'entendre* – Lacan obakrat uporabi isto besedo (*entendre*), ki jo prevajamo enkrat kot slišati in drugič kot razumeti.

bom šel še dlje. Prav s tem razlogom vam to berem, kajti če to lahko povem na določeni ravni množičnega medija, zakaj ne bi poskusil tudi tu?

Poleg tega so ti prvi odgovori, ki so vas tu tako osupnili in ki so menda na radiu izpadli veliko boljše, kot se misli, potrdili načelo, ki sem ga privzel in ki je med stvarmi, katere bi vam rad posredoval danes. To je ena od metod, kako je mogoče delovati na kulturo.

Če se po naključju znajdete pred široko publiko, pred eno teh množic, ki vam jih nudi nek tip medija, zakaj ne bi ravno dvignili nivoja, premosorazmerno z domnevno nesposobnostjo – kar je čista domišljavost – tega polja? Čemu znižati ton? Koga pa naj bi zbrali v gručo? Igra kulture je natanko v tem, da vas potegne v ta sistem, kjer, če je cilj dosežen, mačka ne bo več našla svojih mladih.

Tukaj torej povem, in v tej dvorani je to še čisto mogoče izreči, kaj je v moji formuli subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve, in ki se nahaja v načelu transferja, pozornosti vredno, ker je bilo prezrto[16].

Nisem rekel, da se za psihoanalitika bolj predpostavlja, da ve resnico o predpostavljeni vednosti, ki jo v skladu z mojimi izjavami transferira analizant. Malo pomislite in razumeli boste, kako bi bilo takšno dopolnilo za transfer usodno. Po drugi strani pa nič ne premišljujte, če bi razumevanje tega ravno preprečilo, da njegov učinek ostane resničen.

Okušam negodovanje ob tem, da neka oseba obleče to, kar imenujem tisto malce vednosti, s katero dela transfer. Zgolj na njej je, da to opremi še s čim drugim kot s foteljem, za katerega pravi, da ga je, če imam prav, pripravljena prodati. Položaj naredi za brezizhoden le, če prekorači svoja sredstva. Psihoanalitiku je zgolj do tega, da si ni v laseh s svojo bitjo. Famozna nevednost, zaradi katere se nam posmehujejo, mu je pri srcu zgolj po tem,

[16] Francoska formulacija je elegantnejša: *ce qu'a de remarquable de n'être pas remarquée*.

da zanj ne ve ničesar. Upira se mu to, kako se izkoplje senco in se jo ima za mrhovino, upira se mu, da ga ocenjujejo kot lovskega psa. Njegova disciplina vanj prodira prek tega, da realno tu ni najprej zato, da bi o njem kaj vedeli – to je edini okop pred idealizmom.

Vednost se doda realnemu; prav zato lahko vednost nekaj lažnega privede do biti, in celo do tega, da je malce tu[17]. *Ob tej priložnosti z vso silo* Daseiniram[18], *za to je potrebna pomoč.*

Po pravici povedano se vednost ukvarja z resnico zgolj od tam, kjer je napačna. Vsaka vednost, ki ni napačna, se požvižga nanjo. Potrdi se lahko samo njena forma kot presenečenje, presenečenje sicer dvomljivega okusa, ko nam po Freudovi milosti govori o govorici, saj ni drugega kot njen produkt.

To je kraj, kjer vpade politično. Tu deluje naslednje vprašanje – katero vednost uzakonimo? Ko to odkrijemo, lahko tu pride do spremembe. Vednost pade v rang simptoma, videnega z drugega zornega kota. In tu vstopi resnica.

Za resnico se borimo, kar pa se proizvede zgolj zaradi njenega razmerja z realnim. Toda dejstvo, da se to proizvede, je mnogo manj pomembno od tega, kaj to proizvede. Učinek resnice ni drugega kot nek padec vednosti. Ta padec tvori produkcijo, ki bo kmalu spet vključena.

Kar zadeva realno, ni zaradi tega ne na boljšem ne na slabšem. V splošnem je tako, da se do naslednje krize malo otrese. Kar v tem začasno pridobi, je, da spet najde nekaj svojega sijaja. To bi bila celo pridobitev, ki bi jo lahko pričakovali od kakšne revolucije, ta sijaj, ki bi svetil na že dolgo in vselej kalnem kraju resnice. A kaj ko od tega sijaja vselej vidimo zgolj ogenj.

To sem dan po svojem zadnjem seminarju zapisal nekam na stran – očitno za vas, saj tega nisem mogel več dodati mojemu malemu radiološkemu splavu [*radeau radiologique*].

---

[17] *Porter le faux à être, et même à être un peu là*: Lacan se igra s francoskim izrazom za *Dasein*, »tubit«, ki je *être-là*.

[18] *Je* Daseine *à tour de bras*: Lacan nemško besedo *Dasein* sklanja kot francoski glagol.

Ob vsem tem je treba dobro razumeti naslednje – na resnici je strašno tisto, kar postavi na svoje mesto.

Kot govorim že od nekdaj, je kraj Drugega narejen za to, da se vanj vpiše resnica, se pravi vse, kar pripada temu redu, napačno, se pravi laž – ki ne obstaja, razen na temelju resnice. To je v odkriti igri govora in govorice.

Toda kako je z resnico v tej štirinožni shemi, ki predpostavlja govorico in ima diskurz za strukturiran, se pravi, ki pogojuje vsak govor, ki se tu lahko proizvede? Kaj postavlja na svoje mesto ta resnica, za katero gre, resnica tega diskurza, se pravi tega, kar ta diskurz proizvede? Kako se diskurz gospodarja drži pokonci? To je druga plat funkcije resnice, plat, ki ni očitna, temveč zadeva dimenzijo, v kateri je resnica nujna na podlagi nečesa skritega.

Naše brazde resnicosfere se zarisujejo na površini dolgo zapuščenega neba. Gre pa za to, kar sem nekega dne poimenoval z besedo, ki je mnoge med vami žgečkala do te mere, da ste se vprašali, kaj me je prijelo – *ta skrita*.[19]

Te dimenzije resnice, zaradi katere se slednja skriva, nisem izumil sam. Tvori jo *Verborgenheit*. Stvari so skratka takšne, da resnica zbudi domnevo, da ima nekaj v trebuhu.

Zelo hitro se je našlo nekaj prebrisancev, ki so ugotovili, da bi bilo grozno, če bi se to nekaj pojavilo. Resnica je verjetno dodatek, ki naj olepša pokrajino. No, prav tako je mogoče, da je ves trik v tem, namreč da bi bilo grozno, če bi to prišlo na dan. Če ves svoj čas preživljate v čakanju, ste pečeni. Skratka, ta skrite ne gre preveč dražiti. Stopiti na to pot vselej pomeni zagotoviti – kaj? Prav to se vam mučim razložiti – zagotoviti nemožno tistega, kar to razmerje dejansko je, namreč realno. Bolj se vaše iskanje oklepa strani resnice, bolj podpirate moč tistih nemožnosti, ki sem vam jih zadnjič po vrsti naštel – vladati, vzgajati, ob priliki analizirati. Vsaj kar zadeva analizo, je to očitno.

Subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve, zbuja ogorčenje že tedaj, ko se zgolj približujem resnici.

---

[19] *La lathouse*: Lacan »pofrancozi« grški deležnik *lathousa:* »(tista) skrita«.

3

Moje male štirinožne sheme – to vam danes povem zato, da boste pazili – niso vrtljiva miza zgodovine. Ni nujno, da stvar vselej poteka v teh korakih in da se vrti v isti smeri. Gre za poziv, da se orientirate v razmerju do tega, kar lahko imenujemo radikale funkcije, v matematičnem pomenu besede.

Kar zadeva funkcije, je do odločilnega koraka prišlo nekje v tej dobi, ki sem jo malo prej že naznačil, okoli tega, kar imajo skupnega Galilejev prvi korak, pojavitev integralov in diferencialov pri Leibnizu, pa tudi nastop algoritmov.

Funkcija je nekaj, kar stopi v realno, kar pred tem vanj še ni nikoli vstopilo in kar ustreza – ne odkritju, eksperimentiranju, določitvi, razmejitvi, razločitvi, temveč zapisu – zapisu dveh redov relacij.

Ponazorimo, od kod vznikne logaritem. V enem primeru je prva relacija seštevanje. Seštevanje je vendarle nekaj intuitivnega, nekaj stvari je tukaj, nekaj tam, daste jih skupaj in nastane nova množica. Če štruce množite, to ni isto, kot če jih daste skupaj. Gre za to, da eno teh relacij aplicirate na drugo. Izumite logaritem. In ta začne divjati po svetu, zahvaljujoč majhnim pravilom, ki so videti kot nič. Toda nikar ne mislite, da vas – kogarkoli od vas, ki ste tu – njihov obstoj pusti v stanju, ki je enako tistemu, preden so se pojavila. Njihova prisotnost je ključna.

No, naj vam povem, da tile bolj ali manj krilati členi, S_1, S_2, *a*, \$, lahko služijo v zelo velikem številu razmerij. Treba se je le seznaniti z rokovanjem z njimi.

Izhajajoč iz unarne poteze – čeprav se lahko zadovoljimo že tudi samo z njo – na primer lahko poskusimo izprašati delovanje označevalca-gospodarja. In to je zelo uporabno, če le opazite, da kolikor je strukturno dobro utemeljeno, ni potrebna vsa tista velika komedija spopada na smrt iz čistega prestiža in njenega razpleta. V nasprotju s tem, kar so sklepali na podlagi izpraševanja reči na ravni resnice narave, ni v poziciji hlapca prav nič naključnega. Nujno je, da se znotraj vednosti proizvede nekaj, kar opravlja funkcijo označevalca-gospodarja.

Seveda si ne moremo kaj, da ne bi sanjali o tem in poskusili ugotoviti, kdo je to storil prvi, in tako nas očara boj med gospodarjem in hlapcem. Toda morda se je na ta način postavil v ospredje enostavno nekdo, ki ga je bilo sram.

Danes sem vam prinesel dimenzijo sramu. Ni je enostavno predstaviti. Ne spada med reči, o katerih govorimo s kar največjo lahkoto. Morda je prav to tista vrzel, iz katere vznikne označevalec-gospodar. Če gre za to, morda ne bi bilo odveč izmeriti, do katere točke se moramo temu približati, če želimo imeti kaj pri subverziji ali že zgolj pri poteku diskurza gospodarja.

Kakorkoli že, gotovo je, da je ta vpeljava S_1, označevalca-gospodarja, na vašem dosegu že v najmanjšem diskurzu – je namreč tisto, kar definira njegovo berljivost.

Dejansko obstajajo govorica, govor in vednost, in vse to je kot kaže delovalo že v neolitiku, toda nobene sledi nimamo, da je obstajala razsežnost, ki se imenuje branje. Nobene potrebe po obstoju napisanega ali natisnjenega – pa ne, da to ne bi že zelo dolgo obstajalo, vendar na podlagi retroaktivnega učinka. Zato se lahko vselej, ob branju kateregakoli teksta, vprašamo, kaj ga opredeljuje kot berljivega. Zglob moramo iskati na strani tega, kar tvori označevalca-gospodarja.

Rekel bom, da smo med literarnimi deli vselej brali zgolj tista, ob katerih bi človek stoje zaspal. Zakaj se to obdrži?

V mojem zadnjem spodrsljaju – obožujem jih – se mi je zgodilo, da sem prebral Balzacov roman *Hrbtna stran sodobnega življenja*. Res, človek bi stoje zaspal. Če tega niste prebrali, ste morda prebrali vse mogoče o zgodovini konca 18. stoletja in začetka 19. stoletja oziroma, če naj stvar imenujem z njenim imenom, o francoski revoluciji. Morda ste prebrali celo Marxa, pa vseeno ne razumete, zakaj pri vsej stvari gre, in vselej vam bo ušlo nekaj, kar se nahaja tu, v tej utrudljivi zgodbi, v *Hrbtni strani sodobnega življenja*.

Poglejte si to knjigo, prosim vas. Prepričan sem, da med vami ni veliko takih, ki so jo prebrali. Je med najmanj branimi Balzaci. Preberite jo za domačo nalogo.

Naredite natanko tisto domačo nalogo, ki sem jo že zelo davno tega dal ljudem, ki so me poslušali v Sainte-Anne, v zvezi s prvim prizorom prvega dejanja *Athalie*. Slišali so samo točke prešitja. Ne pravim, da je bila to odlična metafora. Konec koncev je bil to S_1, označevalec-gospodar.

Bog ve, kaj so z njo naredili, s to točko prešitja, ponesli so jo do *Les Temps modernes* – kar pa vendarle ni isto kot *Minute*.

Šlo je za označevalca-gospodarja. Na ta način sem jih pozval, da pojasnijo, kako je nekaj, kar se raznaša po jeziku kot požar, berljivo, se pravi, da se prime, da tvori diskurz.

Še vedno trdim, da ni metagovorice. Vse tisto, za kar lahko verjamemo, da pripada redu raziskovanja meta ravni v jeziku, je enostavno in je vselej vprašanje o branju.

Vzemimo, zgolj vzemimo, da me vprašajo za mnenje o nečem, v kar sem vpleten zgolj prek svojega mesta na tem kraju – ki je, to je treba reči, precej nenavadno, in presenetilo bi me, če bi to danes iz mojega mesta na univerzi naredilo odprto knjigo. A vseeno – če drugi od tam, kjer se nahajajo, in iz razlogov, ki nikakor niso zanemarljivi, temveč v navezavi na moje majcene črke, postanejo še jasneje vidni, če so torej ti drugi v položaju, da želijo subvertirati nekaj v redu univerze, kje lahko iščejo?

Iščejo lahko na tisti strani, kjer se vse naniza na majhno paličico, kamor je mogoče postaviti majhen kup, ki ga tvorite vi, skupaj z drugimi, ki so v naravi napredovanja vednosti dominirani.

Na tej strani je mogoče uzreti, da bi lahko obstajalo nekaj takega kot znati živeti [*savoir-vivre*]. Že dolgo časa je to kot nekakšen mit. Jaz tu ne pridigam tega. Govoril sem vam o sramoti, da si živ [*honte de vivre*].

Če iščejo na tej strani, bodo morda uspeli z mojimi malimi shemami upravičiti, da se študent lahko počuti brata, kot pravijo, ne proletariatu, temveč lumpenproletariatu.

Proletariat je kot rimski plebejci – to so bili zelo ugledni ljudje. Razredni boj nemara v izhodišču vključuje ta majhni vir zmote, da se namreč to nikakor ne dogaja na ravni prave dialektike diskurza gospodarja – umešča se na raven identifikacije. *Senatus*

Populusque Romanus. So na isti strani. Celotni imperij pa so povrh še vsi drugi.

Vedeti je treba, zakaj študentje čutijo, da so s temi drugimi odveč. Nikakor ne kaže, da bi jasno videli, kako to rešiti.

Opozoril bi jih rad, da je ključna točka sistema produkcija – produkcija sramu. To je mogoče prevesti – gre za nesramnost.

Zato morda ne bi bilo slabo, če ne bi šli v tej smeri.

4

Res, če naj označimo nekaj, kar se z veliko lahkoto vpisuje v te majcene črke, kaj se proizvaja? Proizvaja se nekaj kulturnega. In če smo na liniji univerze, se proizvajajo doktorske teze.

Ta red produkcije je vselej povezan z označevalcem-gospodarjem, a ne enostavno zato, ker vam to podeli pristojnosti, temveč enostavno zato, ker se predpostavlja, da je vse, kar pripada temu redu, v razmerju z nekim imenom avtorja.

To je zelo prefinjeno. Obstaja nek preliminarni postopek, ki se nahaja na pragu univerze. Tam boste imeli pravico govoriti, upoštevajoč zelo strogo konvencijo, po kateri boste za vselej zaznamovani s svojo tezo. To tvori težo vašega imena. Vendar pa v nadaljevanju nikakor niste vezani na to, kar v tej tezi piše. Običajno se sicer s tem zadovoljite. Toda ni važno, rekli boste lahko, kar boste hoteli, če boste le že imeli ime. To igra vlogo označevalca-gospodarja.

Ali naj povem – kajti ne bi želel pripisovati prevelikega pomena temu, kar sem storil –, da sem tako prišel na neko idejo, o kateri zadnje čase ne slišite več veliko govoriti, namreč *Scilicet*? Nekatere je kljub vsemu presenetila moja izjava o tem, da bi bil to kraj, kamor bi morali pisati nepodpisane stvari.

Ne smete misliti, da so moje stvari kaj bolj podpisane. Poglejte, kaj sem napisal – nekaj, kar samo od sebe poje o težavni izkušnji, ki sem jo imel s tem, kar se imenuje šola, kamor sem prišel s predlogi, namenjenimi temu, da bi se tja kaj vpisalo, in res se je vpisalo –, nekakšen učinek otrplosti.

Dejstvo, da sem tam podpisan, bi bilo zanimivo zgolj, če bi bil avtor. Toda nikakor nisem avtor. Nihče, ki bere moje *Spise*, ne pomisli česa takega. Zelo dolgo je to ostalo skrbno zamejeno v nekem organu, katerega edina vloga je bila v tem, da je bil kar najbližje tistemu, kar poskušam definirati kot postavitev vednosti pod vprašaj. Kaj analitična vednost proizvede kot katastrofo? – za to je šlo, za to je šlo tako dolgo, dokler jih ni začelo mikati, da bi postali avtorji. Zelo nenavadno je, da se nepodpisano zdi paradoksalno, ko pa je vendarle stoletja dolgo veljalo, da so se vsi poštenjaki obnašali bolj ali manj tako, kot da so jim rokopis izpulili iz rok, kot da so se z njimi grdo pošalili. Prav nič se niso nadejali, da jim bodo ob izidu pošiljali čestitke.

Skratka, če lahko kaj izide iz tega, da resno postavimo pod vprašaj vednost, ki se jo trosi in propagira v etabliranem okviru univerze, ni razloga, da se to ne bi zgodilo v majhnem zavetju, na primer kraju, ki bi si postavil enak zakon, da se namreč tam stvari ne govorijo zato, da bi lahko zablestel ta ali oni gospod, temveč zato, da se pove kaj strukturno rigoroznega, karkoli že potem nastane iz tega. To bi morda seglo dlje, kot utegnemo najprej pričakovati.

Nek možakar, kot je Diderot, je na papir vrgel *Rameaujevega nečaka*, pustil je, da mu je padel iz žepa, in nekdo ga je nesel Schillerju, ki je komajda vedel, da gre za Diderota. Diderot se nikoli ni ukvarjal s tem. Leta 1804 ga je Schiller dal Goetheju, ki ga je takoj prevedel, in do leta 1891 – to vam lahko povem, ker imam tukaj knjigo, ki sem jo vzel iz svoje knjižnice – smo imeli zgolj francoski prevod Goethejevega nemškega prevoda, pri čemer je slednji leto dni po izidu prevoda celo popolnoma pozabil nanj in ga morda sploh nikdar ni imel, saj se je to dogajalo sredi nemško-francoskega kravala in ljudje so precej slabo prenašali ta revolucionarni vdor. Omenjeni prevod je šel skratka mimo neopažen, sam Goethe bržkone ni vedel, da je izšel, kar pa vendarle ni preprečilo Heglu, da ne bi iz njega naredil ene osrednjih niti te humorja polne knjige, na katero sem se zadnje čase skliceval, *Fenomenologije duha*.

Vidite, da ne gre preveč skrbeti, da tisto, kar pride od vas, nosi vašo etiketo. Zagotavljam vam, da je to gromozanska ovira temu, da bi od vas prišlo kaj spodobnega – pa čeprav že zgolj zaradi tega, ker se znotraj prav tistega, kar vas lahko naravno zanima, čutite obvezane sklicati se na avtorja, ker tako nalagajo zakoni doktorske teze – tale je pa nadarjen, stvar je privlečena za lase, manjka mu idej, ne govori neumnosti. In če je prispeval kaj pomembnega, kar ga morda na noben način ne zadeva, morate nujno zaključiti, da gre za globoko glavo. S tem ste za dolgo pečeni.

Kar zadeva psihologijo, je prav presenetljivo, kako je v teh razsvetljujočih stvareh, kakršna je *Hrbtna stran vsakdanjega življenja*, o kateri sem govoril malo prej, ne najdete niti za vzorec. Gre za majhno montažo, katere vrednost v celoti počiva na njenih označevalcih-gospodarjih, na tem, da je berljiva. Prav nobene potrebe ni po kakršnikoli psihologiji.

Če naj rečem vse, če naj operem svoje ime – *Spise* pred nesrečo, ki se jim je zgodila in ki je v tem, da so jih takoj brali, rešuje to, da gre kljub vsemu za *worst-seller*.

Danes, v tej vročini, ne bom podaljševal tega govora, ki je moj zadnji letos.

Jasno je, da v njem manjka veliko reči, toda prav gotovo ni odveč precizirati sledeče – če, da se izrazim kot Hegel, za vašo tako številno prisotnost tukaj, ki me pogosto spravlja v zadrego, obstajajo razlogi, ki niso povsem nizkotni – seveda gre za vprašanje taktnosti, kot bi rekel Goethe, zadeve ne poudarjam preveč, ampak ravno prav –, če do tega fenomena prihaja, povsem nerazumljivo glede na to, kako za večino od vas stojijo stvari s tem, kar govorim, je razlog v tem, da vam ob priliki – ne preveč, ampak ravno v pravi meri – vzbudim sram.

17. junij 1970.

Prevedla Alenka Zupančič

Beležka o sramu*

Jacques-Alain Miller

1. Sram in krivda

Z označevalcem »umreti od sramu« Lacan pričenja svoje zadnje predavanje seminarja *Narobna stran psihoanalize*: »Zelo redko vidimo, to je treba reči, da kdo umre od sramu.« Tega termina *sram* pa na začetku predavanja ne srečamo po naključju, saj ga bo Lacan sklenil takole: »Če za vašo tako številno prisotnost tukaj obstajajo razlogi, ki niso povsem nizkotni, je razlog v tem, da vam ob priliki vzbudim sram«.

Éric Laurent se je v svoji še posebej stimulativni predstavitvi[1] vprašal, ali je res psihoanalitikova naloga, da še poveča ta sram, in ali s tem ne ubere moralistove poti. Zaradi tega je Laurent vpeljal temo krivde: »Sram je eminentno psihoanalitični afekt, ki pripada istemu nizu kot krivda.« Ta predstavitev je tako preko ovinka ponudila, ne perspektive o dejanskosti leta 1970, ki je bila občutno drugačna od dejanskosti našega lastnega časa in ki jo je zaznamoval razcvet, vznemirjenje spodbijanja, katerega sodobniki smo bili, temveč anticipacijo moralne faze, v katero smo vstopili po padcu Berlinskega zidu, kar je sprožilo »val opravičil, obža-

---

* [Prevedeno po: Jacques-Alain Miller, »Note sur la honte«, *La Cause freudienne*, št. 54, Pariz 2003, str. 9–19. Gre za predavanje v sklopu Millerjevega kurza *Orientation lacanienne*, III, 4, 5. junija 2002.]

[1] Gre za poseg v sklopu Millerjevega kurza *Orientation lacanienne*, III, 4, 29. maja 2002. Prim. prevod Laurentovega članka v pričujoči številki *Problemov*.

lovanj, odpuščanj, kesanj«, do točke, ko je sramovati se tako postal svetovni simptom. To konstrukcijo Laurent nekoliko omili in odpre drugo pot s poudarkom, da je Lacan raje izbral poudarjanje sramu kot krivde, pri čemer dodaja, da to »vzbujanje sramu« ne predpostavlja nobenega odpuščanja. Ta disjunkcija med sramom in krivdo je tista, ki sem si jo pretekli teden zaželel nekoliko pokomentirati. Zakaj sta si sram in krivda blizu, hkrati pa sta različna? Dejansko je Lacan za zaključek svojega seminarja, v katerem je skušal umestiti analitični diskurz v trenutni kontekst sodobne kulture, izbral termin *sram* in ne *krivdo*. V seminarju *Hrbtna stran psihoanalize* nam je Lacan implicitno podal novo izdajo *Nelagodja v kulturi*, potem ko je to prvič eksplicitneje storil v svojem seminarju *Etika psihoanalize*, s čimer nam je omogočil oceniti premestitev poudarkov, ki se je zgodila od enega do drugega seminarja.

Nedvomno je v tem vmesnem obdobju razdelal novo razmerje med subjektom in užitkom. Novost tega razmerja postane očitna, če se skličemo na *Etiko psihoanalize*, kjer je Lacan lahko rekel, ne da bi izzval ugovore: »Če priženemo univerzalizacijo upravljanja dobrin do njenih zadnjih konsekvenc, tedaj gibanje, v katerega je vpet svet, ki v njem živimo, implicira neko krnitev, odrekanja, namreč tisti puritanski stil v razmerju do želje, ki se je vzpostavil v zgodovini.«[2] Leta 1960 je bilo še mogoče reči, da je bil kapitalizem – termin, ki je zastarel, saj nima antonima – uravnan s puritanizmom. Brez dvoma se za to besedo, ki prihaja iz Lacanovih ust, nahaja poznavanje analiz Maxa Webra, ki jih je povzel in predelal, ne pa zares razveljavil angleški zgodovinar R. H. Tawney, pri čemer je nastop kapitalističnega subjekta pogojeval s potlačitvijo užitka. Akumuliranje namesto uživanja.[3]

---

[2] Jacques Lacan, *Etika psihoanalize, Seminar, knjiga VII*, Delavska enotnost, zbirka Analecta, Ljubljana 1988, str. 305.

[3] Prim. Max Weber, *Protestantska etika in duh kapitalizma*, Studia Humanitatis, Ljubljana 1988; R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, Harcourt, Brace & World Inc., New York 1926.

Lacan se k temi nelagodja v kulturi vrne v svojem seminarju *Hrbtna stran psihoanalize*, pri čemer pokaže, da je ta diagnoza gibanja sveta, v katerem živimo in ki ga je zaznamoval stil puritanstva, sedaj zastarela, medtem ko je novi način – če ga sploh zaznamuje stil – prej permisivnost, in tisto, kar včasih povzroča težavo, je prepoved prepovedovanja.

Najmanj, kar lahko rečemo, je, da se je kapitalizem ločil od puritanizma. V tem pogledu je Lacanov diskurz, rečeno s pomočjo Érica Laurenta, najbolj anticipatoričen. Z Lacanovimi termini se to, v zadnjem poglavju *Hrbtne strani psihoanalize*, glasi: »Sramu ni več.« V tem poudarjanju termina *sram* bom sledil Laurentu in celo rekel, da prav s tem odkrijemo vprašanje, okoli katerega se vrti v *Hrbtni strani psihoanalize*, pri čemer je bila ta karta vržena na mizo šele v zadnjem predavanju.

Kaj to pomeni za psihoanalizo, ko ni več sramu, ko skuša kultura narediti, da se sram razkroji, da izgine? Kar pa ni brez paradoksa, saj se tradicionalno predpostavlja, da je kultura povezana z vpeljavo sramu.

Nemara bi lahko formulirali tezo, da je sram primarni afekt v razmerju do Drugega. S tem, ko rečemo, da je ta afekt primaren, ga nedvomno skušamo razlikovati od krivde. Če bi hoteli iti po tej poti, bi rekli, da je krivda učinek Drugega, ki sodi, na subjekt, potemtakem Drugega, ki vsebuje vrednote, ki naj bi jih subjekt domnevno transgresiral. Pri tem bi tudi rekli, da je sram v razmerju do Drugega, ki predhodi Drugemu, ki sodi, se pravi do primordialnega Drugega, ki ne sodi, temveč je Drugi, ki le vidi ali se daje v videnje. Goloto imamo tako lahko za nekaj sramotnega in jo pokrijemo – deloma zato, ker se sram nanaša na ta ali oni organ –, neodvisno od vsega tistega, kar bi lahko sodilo v red delikta, oškodovanja, ali transgresije, ki bi utegnili nastopiti z goloto. Razen tega je na ta neposreden način sram vpeljan v eno od velikih religioznih mitologij, ki pogojuje, oziroma je pogojevala, gibanje naše kulture.

Lahko pa bi skušali reči, da je krivda v razmerju do želje, medtem ko je sram v razmerju do užitka, ki se dotika tistega, kar je Lacan v spisu »Kant s Sadom« imenoval »najintimnejše subjek-

ta«[4]. Lacan to izjavi glede sadovskega užitka, kolikor je ta prečkal subjektovo voljo, da bi se vzpostavil v tistem, kar je zanj najbolj intimno, tistem, kar je zanj bolj intimno od njegove volje, da bi ga izzval onstran njegove volje ter onstran dobrega in zlega, zadevajoč ga na točki njegove sramežljivosti [*pudeur*] – termin, ki predstavlja antonim sramu.

Lacan to sramežljivost, na presenetljiv in obenem skrivnosten način, označi kot »amboceptično med položaji bitja«[5]. Amboceptično pomeni, da je sramežljivost zavezana, da veže, tako na strani subjekta kot na strani Drugega. Je dvojno priključena tako na subjekt kot na Drugega. Kar pa zadeva »položaje bitja«, pa razmerje do Drugega tvori bistveni položaj subjektove biti, kar se kot tako ponazori v sramu. Lacan to izrecno izpostavi, ko pravi, »nesramnost enega sama po sebi pomeni onečaščenje sramežljivosti drugega«[6].

V tem inavguralnem razmerju ne nastopa le sram nad tem, kar sem ali kar počnem, ampak je, če gre drugi preko meja sramežljivosti, s samim tem dejstvom prizadeta moja lastna sramežljivost. Gre za način vzbujanja sramu, ki ni natanko isti, kot ga Lacan priporoči ob koncu *Hrbtne strani psihoanalize*. Izkustvo sramu se tukaj razkrije kot ambocepcija ali psevdosovpadanje subjekta in Drugega.

2. *Pogled in sram*

V XI. seminarju se Lacan skliče na slovito prigodo nastopa sramu, kot jo predstavi Sartre v delu *Bit in nič* ob pogledu in ki se zgodi

[4] Jacques Lacan, »Kant s Sadom«, v: *Spisi*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, zbirka Analecta, Ljubljana 1994, str. 249.

[5] *Ibid.*, str. 250. [Op. prev. na nav. mestu: »'Amboceptor' je pojem, ki ga je v imunologijo vpeljal nemški hematolog in imunolog Paul Ehrlich (1854–1915). Etimološko pomeni 'tisti, ki jemlje od obeh'. Lacan je ta izraz že uporabil v seminarju *L'Angoisse*, ko razpravlja o nujnosti hkratne artikulacije matere in dojenčka do prsi.]

[6] *Ibid.*

v dveh momentih. Prvi moment: »Gledam skozi ključavnico.« Drugi moment: »Na hodniku slišim korake, gledajo me. In tako me postane sram.« Gre za pripoved o vzniku afekta sramu kot razkroju subjekta. Medtem ko je tam in »gleda skozi ključavnico«, je »čisti subjekt opazovalec, zatopljen v gledanje, ne zmeni se sam zase«. Ne »zaveda se samega sebe na pozicionalni način«, kot pravi Sartre v svojem jeziku, in strogo rečeno »v tem 'gledanju skozi ključavnico' nisem nič«. Opisati nam skuša moment *fading* subjekta, ki bi ga lahko napisali z njegovim lacanovskim simbolom kot $.

Drugi moment, ki je povezan z zvokom, naredi, da pogled vznikne kot tak. Povsem jasno je, zakaj so koraki tukaj nujni. Sartre hoče zajeti subjekt, preden ta prepozna tistega, ki ga bo ravnokar videl. Formulira ta »gledajo me« [*on me regarde*], preden prestreže obraz te osebe. Anonimni pogled. Zadaj za to anonimnostjo [*on*] se nedvomno skriva, če uporabimo lacanovsko algebro, pogled Drugega. In Sartre opisuje propad subjekta, ki je poprej v svojem delovanju mrknil, postal objekt, in ki se potem znajde videč sebe, preko tega posredovanja, kot objekt v svetu – Sartre skuša zajeti subjektov padec v status tega sramotnega izvržka. Tu pride do vpeljave sramu: »Priznavam, da sem ta objekt, ki ga Drugi gleda in sodi. Sem ta bit-na-sebi.«

$$\$ \rightarrow (a)$$

Sartrovsko združitev pogleda in sodbe bi morali nemara postaviti pod vprašaj ali pa jo vsaj omajati, saj se tu dovrši tisto, kar je videti kot zdrs od sramu h krivdi. Reči »sem ta bit-na-sebi« pomeni, da sem na ta način odrezan od časa, od projekta. Ujet sem v sedanjiku, sedanjiku, ki je oropan moje transcendence, moje projekcije v mojo prihodnost, v smisel, ki bi ga to delovanje lahko imelo, in ki bi mi omogočil, da ga upravičim. Sodba pa je še nekaj drugega. Zato, da bi lahko sodili, moramo začeti govoriti. Lahko da imam zelo dobre razloge, da gledam skozi ključavnico. Morda je tisto, kar se dogaja na drugi strani, vredno obsojanja in očitkov. Sedanjik, oropan vsake transcendence.

To prigodo omenjam le zato, da bi podal neko ozadje, širši odmev Lacanove diagnoze, kot je predstavljena v tem zadnjem predavanju seminarja *Hrbtna stran psihoanalize*: »Ni več sramu.« Prevedli bi ga lahko takole: smo v dobi mrka pogleda Drugega kot nosilca sramu.

3. Pogled in užitek

Éric Laurent je z izjemno intuicijo in konstrukcijo povezal to zadnje poglavje XVII. seminarja z besedami, ki jih je Lacan naslovil na študente v Vincennesu in ki predstavljajo tisto sublimno, vročično vzdušje takratnega ugovarjanja: »Glejte jih, kako uživajo!« Laurent je pripomnil, da to povabilo, ta imperativ, na nek način dandanes odmeva v tej medijski vročici, ki je sicer nekoliko popustila, ki pa ohranja svoj pomen kot dejstvo kulture, resničnostnih šovov – *Loft Story*.

Ta »Glejte jih, kako uživajo!« zopet prikliče pogled, ki je bil poprej eminentno instanca, zmožna vzbujati sram. Z ozirom na obdobje, v katerem se izraža Lacan, je treba spomniti na pogled zato, ker je Drugi, ki bi lahko gledal, izginil. Pogled, ki se ga kliče dandanes, ko se realnost pretvarja v spektakel – in vsa televizija je nek resničnostni šov –, je pogled, ki je kastriran svoje moči, da vzbudi sram, in to nenehno dokazuje. Kot da ima ta privlačnost televizijskega spektakla za poslanstvo, v vsakem primeru pa za nezavedno konsekvenco, dokazati, da je sram mrtev.

Če si lahko zamislimo, da Lacan evocira ta »Glejte jih, kako uživajo!« leta 1970 kot poskus, da bi ponovno aktiviral pogled, ki povzroča sram, pa si tega v primeru resničnostnih šovov ne moremo več zamisliti. Pogled, ki ga razširjajo tu – od njega smo le klik z miško vstran –, je pogled, ki ne prinaša več sramu. Prav gotovo ni več pogled Drugega, ki bi lahko sodil. Tisto, kar se prenaša v tej sramotni univerzalni praksi, je dokaz, da vaš pogled, daleč od tega, da bi prinašal sram, ni nič drugega kot pogled, ki ravno tako uživa. Je »Glejte jih, kako uživajo, da bi v tem uživali!«.

Ta povezava, na katero opozarja Laurent, razkriva skrivnost spektakla, iz katerega so celo hoteli narediti razpoznavno znamenje sodobne družbe, s tem ko so jo poimenovali, tako kot Guy Debord, družba spektakla.[7] Skrivnost spektakla ste vi, ki ga gledate, ker v njem uživate. Gledate vi kot subjekt, in ne Drugi. Ta televizija predvaja, da Drugi ne obstaja. Zaradi tega lahko v zvenu [*harmoniques*] Lacanove izjave slišimo uprizoritev konsekvenc smrti Boga, teme, ki ji je Lacan posvetil eno poglavje v *Etiki psihoanalize.* Kar Lacan opisuje – in s čimer se moramo soočiti, saj opisuje pot do naše sedanje situacije –, je smrt pogleda Boga. Pričevanje o tem, nemara neznatno, vidim v tem resnično lacanovskem stavku, ki nastopi v tem zadnjem predavanju: »Pomislite, zakaj sta se Pascal in Kant zvijala sem ter tja kot dva služabnika in se pred vami vedla kot Vatel.«[8]

4. Smrt Drugega

Vatel je sedaj bolj znan kot nekoč zahvaljujoč filmu, v katerem to osebo igra Gérard Depardieu.[9] Françoisa Vatela poznajo tisti, ki so, tako kot Proustova stara mama, brali *Korespondenco* gospe de Sévigné. Vatel je bil oskrbnik in organizator zabav, aprila leta 1671 je stopil v službo princa de Condéja. Ta je povabil celoten dvor, da bi pri njem doma skupaj preživeli tri dni, Vatel pa bi moral poskrbeti za postrežbo. Po pričanju gospe de Sévigné ni zatisnil očesa dvanajst noči zapored, poleg tega pa je, pravijo, doživel ljubezensko razočaranje, ki ga v filmu uteleša zvezda, ki pokaže, koliko bo izgubil. Vatel je predvidel ducat dostav rib in morskih sadežev, a prispeli sta le dve pošiljki. Zaradi tega pade v

[7] Prim. Guy Debord, *Družba spektakla; Komentarji k družbi spektakla; Panegerik, prvi del*, Študentska založba, Ljubljana 1999.

[8] Jacques Lacan, *Séminaire, Livre XVII: L'envers de la psychanalyse*, Seuil, Pariz 1991, str. 211. [Prim. prevod v pričujoči številki *Problemov*.]

[9] Francosko-britansko-belgijski film v režiji Rolanda Jofféja je na platna prišel maja leta 2000.

obup – vidno je depresiven –, prepriča samega sebe, da je bila zabava skažena po njegovi napaki in se napoti v svojo sobo, pričvrsti meč na kljuko vrat, se vanj požene dvakrat ali trikrat, da bi se zabodel ter tako ubil, in se vpiše v zgodovino. Lacan filma ni videl – saj je ta nastal precej pred kratkim –, pa vendar izpostavi Vatelovo ime kot paradigmo za osebo, ki umre od sramu in ki je bila dovolj v razmerju s tem »umreti od sramu«, ne glede na to, da na noben način ni pripadala svetu plemstva, pač pa gre, kot poudarja Lacan, za služabnika, za služabnika v svetu plemstva.

Lacan Pascala in Kanta primerja s tem Vatelom in ju oriše, kot da sta na tem, da bosta iz sramu naredila samomor, ko se zvijata sem in tja ter gradita svoj labirint zato, da bi temu ušla. Na kakšen način je Kanta in Pascala mučil sram, da sta živa [*honte de vivre*] in da sta se zapletala vse do točke, ko sta skušala narediti, da bi obstajal pogled velikega Drugega, tistega, ki nas lahko pripelje do tega, da umremo od sramu? Lacan na to namigne spotoma: »Tam gori je že tri stoletja manjkalo resnice.« To Lacan izreče v dvajsetem, a se nanaša na sedemnajsto stoletje.

Ali se nam tu ne razkrije smisel slovite Pascalove stave? Pascalova stava je dejansko poskus, da bi podprli ek-sistenco Drugega. Gre za neko sprevračanje, zvijanje, da bi na koncu prišli do tega, da dejansko obstaja Bog, s katerim, kot pravi Lacan drugje v seminarju, se splača igrati igro na vse ali nič presežnega užitka. Ne moremo se opreti na dejstvo, da Bog je, svoj delež je treba doprinesti s pomočjo stave. Pascalova stava je njegov način doprinosa k podkrepitvi ek-sistence Drugega.

Kaj pomeni stava, če ne tega, da je treba v igri zastaviti lastno življenje – kot objekt mali *a*, ki ga zastavimo v igri kot vložek, ki smo ga pripravljeni izgubiti, cilj pa je zagotoviti si večno življenje. Ta Bog, da bi obstajal, potrebuje stavo. Če se potrudimo, če je ta opora stave nujna, potem je konec koncev ta Bog na trhlih tleh in, če lahko tako rečemo, ne stoji več trdno na svojem mestu. To predpostavlja, da je Drugi, za katerega gre, nezaprečeni Drugi. Upajo, da bo vzdržal.

Pri Kantu, na hitro rečeno, ne gre za stavo, temveč za hipoteze. V *Kritiki praktičnega uma* gre za okrepitev tako nesmrtnosti

duše kakor obstoja Boga, ne kot gotovosti, temveč kot nujnih hipotez, če naj ima moralnost smisel.

Lahko bi rekli, da sta v tej perspektivi Pascal in Kant storila svoje. Naredila sta vse, če lahko tako rečemo, delala sta na tem – zaradi tega sta prej na strani hlapca –, da pogled Drugega ohrani smisel, to je, da obstaja sram in da onstran čistega in enostavnega življenja obstaja še kaj.

5. Sram in čast

Glede na ta patetični napor teh velikih duhov Lacan vpiše tisto, kar je bil takrat Vincennes in kar ob priliki imenuje »obscen« – leta 1970 ga dojema kot mesto, kjer sram nima več veljave. Podal se je v ta Vincennes. Lacan je očitno to izrekel preveč zavito, da bi kdorkoli protestiral. Kako ga je videl? Kot odpoved tistemu, kar je še bilo patetično zvijanje Pascala in Kanta, in kot privzetje neobstoja sramu. Ironija zgodovine je, da so Lacana uvrstili med zagovornike misli leta '68. Ničesar tako strogega ni mogoče prebrati o letu '68, toda znotraj te strogosti je obstajal prijateljski ton. Nedvomno je, da Lacanu tega nikoli niso odpustili.

Zakaj, sprašuje Laurent in podaja tudi odgovor, bi moralo psihoanalitika zanimati izginotje sramu v kulturi? Če si zadevo ogledamo z Vatelovega gledišča, lahko odgovorimo naslednje: ker izginotje sramu spreminja smisel življenja. Smisel življenja spreminja, ker spreminja smisel smrti. Vatel, ki je umrl od sramu, je umrl od časti, v imenu časti. Termin tvori par z besedo *sram*. Sram, ki ga prikriva sramežljivost, ki pa ga podžiga, stopnjuje čast.

Ko je čast vrednota, ki vzdrži, življenje kot takšno ne prevlada nad častjo. Ko obstaja čast, je čisto in enostavno življenje razvrednoteno. To čisto in enostavno življenje je tisto, ki ga tradicionalno izražajo v terminih *primum vivere*. Najprej živeti, šele potem bomo videli, zakaj. Rešiti življenje kot najvišjo vrednoto. Vatelov primer nam govori, da tudi hlapec lahko žrtvuje svoje življenje zaradi časti. Izginotje časti vzpostavi *primum vivere* kot najvišjo

vrednoto, nečastno življenje, nizkotno življenje, življenje brez časti. Zaradi tega Lacan, ob koncu tega zadnjega seminarja, omenja razloge, ki naj bi ne bili »povsem nizkotni«.

To lahko izrazimo z matemom. Matem, za katerega gre, je reprezentacija subjekta s strani tega, kar Lacan v tem seminarju konstruira kot označevalec-gospodar S_1.

$$\frac{S_1}{\$}$$

Izginotje sramu pomeni, da subjekt preneha reprezentirati označevalec, ki kaj velja. Zaradi tega Lacan na začetku tega predavanja predstavi heideggerjanski termin bit-k-smrti kot »vizitko, s katero označevalec reprezentira subjekt za drugi označevalec«[10]. Temu S_1 podeli vrednost vizitke, ki je »bit-k-smrti«. Gre za smrt, ki ni čista in enostavna, za smrt, ki jo pogojuje vrednota, ki jo presega, in ko enkrat raztrgamo to vizitko, pravi, je to sram. Smer, v katero gre, je zdaj deležna posmeha, saj je preko svojega vpisa kot S_1 subjekt potegnjen na pot vednosti in svetovnega reda, v katerem ima svoje mesto, v našem primeru kot oskrbnik, in tega mesta se mora čimbolj držati. Takoj, ko ne izpolnjuje več svoje funkcije, izgine, se pravi, žrtvuje se označevalcu, ki naj bi ga utelešal.

$$\begin{matrix} S_1 \rightarrow S_2 \\ \$ \end{matrix}$$

Ko pridemo do točke, ko vsakdo raztrga svojo vizitko, do točke, ko sramu ni več, je etika psihoanalize postavljena pod vprašaj. Celoten seminar *Etike psihoanalize* in primer, vzet iz Antigone, skušata nasprotno pokazati, da analitično ravnanje predpostavlja nek onstran *primum vivere*. Predpostavlja, da ima človek, kot se je tedaj izrazil Lacan, razmerje do druge smrti. Ne do ene

[10] Jacques Lacan, *Séminaire, Livre XVII: L'envers de la psychanalyse*, *op. cit.*, str. 209. [Prim. prevod v pričujoči številki *Problemov*.]

same smrti, ne do čiste in enostavne smrti, temveč do druge smrti. Razmerje do tistega, kar je, kolikor ga reprezentira označevalec. Tega se ne sme žrtvovati za nič na svetu. Tisti, ki žrtvuje svoje življenje, žrtvuje vse, razen tega, kar mu je najintimnejše, najbolj dragoceno v njegovem obstoju.

Lacan bo iskal primer tega v Ojdipovi tragediji, ravno ko Ojdip vstopi v cono med dvema smrtima, kjer se je vsemu odpovedal. Ni nič drugega kot izmeček, ki spremlja Antigono. Iztakne si oči in tako zanj izginejo vse dobrine tega sveta, pa vendar, kot pravi Lacan, mu »to ne brani, da ne bi še naprej zahteval vsega, namreč časti, ki pripadajo njegovemu stanu«[11]. V tragediji Ojdip ne dobi tistega, do česar ima pravico ob žrtvenem zakolu živali – nekateri deli so bolj cenjeni, drugi manj –, ne dobi, kar mu pripada, in čeprav je že šel preko prve meje, razglasi tisto, kar predstavlja majhno žalitev njegove časti, za neznosno žalitev, pravi Lacan. Čeprav opusti vse svoje dobrine, zatrjuje dostojanstvo označevalca, ki ga reprezentira.

Drug primer, ki se ga Lacan loteva v tem pogledu, primer kralja Leara, gre v isti smeri. Tudi tu imamo lik, ki zapusti vse, a se potem, ko se je odpovedal vsej svoji oblasti, še naprej oklepa zvestobe svoji družini in tistega, kar je Lacan imenoval pakt časti.

Etika psihoanalize predpostavlja, če že ne od začetka do konca, pa vsaj po njeni prvi tretjini, razliko med smrtjo, ki je v tem, da škripnemo, in smrtjo biti-k-smrti. Smrt bitja, ki hoče smrt, je v razmerju do označevalca-gospodarja. Je tvegana, hotena smrt oziroma smrt, ki jo hočemo ali pa jo vzamemo nase in ki je v razmerju do same transcendence označevalca. Izhajajoč iz tega tako nenavadnega poudarka, ki ga Lacan da temu »umreti od sramu« in temu »vzbuditi sram« – zaradi katerega se je kolega psihoanalitik, kot pripoveduje Laurent, zgrozil oziroma se mu je zdel neumesten –, ima označevalec čast, beseda *čast*, za Lacana še naprej poln pomen v samem trenutku, ko skuša danes utemeljiti analitični diskurz.

[11] Jacques Lacan, *Etika psihoanalize*, *op. cit.*, str. 306.

Rekel sem si: »Čast, čast, kje to pravi?« Je to mogoče najti, na primer, v povzetku enega izmed njegovih poznih seminarjev »... *Ou pire*«: »Drugi stokajo [s'...oupirent][12]. Iz tega ne skušam narediti moje časti.«[13] Ta beseda *čast* odzvanja v celotni konfiguraciji tega, kar sem orisal. Ne gre le za čast Lacana Jacquesa, saj slednji pristavlja: »Gre za smisel neke prakse, ki je psihoanaliza.« Smisel te prakse ni misljiv brez časti, ni misljiv, če ne funkcionira hrbtna stran psihoanalize, ki je diskurz gospodarja in označevalec-gospodar, ki je umeščen na svoje mesto. Da bi subjekt to izpljunil ven, mora biti s tem najprej zaznamovan. Čast psihoanalize je odvisna od vezi, ki jo subjekt vzdržuje z označevalcem-gospodarjem.

Ta »čast« ni hapaks. Lacan, na primer, čuti potrebo po tem, da upraviči dejstvo, da ga zanima André Gide. Gide si naše zanimanje zasluži zato, ker se je Gide zanimal za Gida, ne v pomenu nečimrnega narcizma, temveč zato, ker je subjekt, ki ga je zanimala lastna singularnost, ne glede na njeno morebitno šibkost. Nemara ni boljše definicije nekoga, ki hoče postati analizant. Minimum, ki se ga zahteva, je, da ga zanima lastna singularnost, singularnost, ki ne črpa iz ničesar drugega kot iz tega S_1, tega označevalca, ki je samo njegov. Lacan, ki tega označevalca še ni formaliziral v svojem tekstu o Gidu, ga imenuje »subjektov emblem«, termin, ki naj bi bil v sozvočju s *častjo*: »Emblem, ki ga je ogenj nekega srečanja vtisnil subjektu.« Pravi tudi: »Pečat ni le vtis, temveč tudi hieroglif.«[14]

Vsakega od teh terminov bi lahko preučili v njegovi pravi vrednosti. Vtis je zgolj naravno znamenje, hieroglife dešifriramo; toda, poudarja Lacan, v vseh teh primerih gre za označevalec, in njegov smisel je v tem, da nima smisla. Lahko predvidimo, da bo to nena-

[12] [Lacan igra na več pomenov hkrati: *soupirer* – stokati, vzdihovati, koprneti, hrepeneti; peti otožne pesmi, žalovati, jamrati; ... *ou pire* – ali slabše.]

[13] Jacques Lacan, »... ou pire. Compte rendu du séminaire 1971–1972«, v: *Autres écrits*, Seuil, Pariz 2001, str. 547.

[14] Jacques Lacan, »Jeunesse de Gide ou la lettre du désir«, v: *Écrits*, Seuil, Pariz 1966, str. 756.

vadno znamenje tisto, kar bo kasneje poimenoval označevalec-gospodar, ki subjekt zaznamuje z neizbrisno singularnostjo.

6. Singularnost

V tistem času se Lacan ni obotavljal reči, da je spoštovanje lastne singularnosti, ta pozornost lastni označevalni singularnosti, tisto, kar iz subjekta naredi gospodarja. Lacan ga zoperstavi vsem modrostim, ki imajo nasprotno hlapčevski videz. Te modrosti, ki veljajo za vse, te tako imenovane umetnosti življenja, se vse vzpostavljajo tako, da pri vsakomur zanemarijo individualno znamenje, ki ne dopušča, da bi ga ponovno povzeli v univerzalno, ki ga modrosti predlagajo. Modrosti, ki zakrivajo to znamenje železnega žiga, se šopirijo s to težo, s to travestijo, in zaradi tega jim Lacan pripiše hlapčevski videz.

Nedvomno gre v *Hrbtni strani psihoanalize* v analitični operaciji za ločitev subjekta od njegovega označevalca-gospodarja. Toda to predpostavlja, da naj bi subjekt vedel, da ga ima in da ga spoštuje.

Sledeč tej poti bi dal vso težo temu, kar Lacan spotoma pripomni v svojem tekstu o Gidu, da je »zanimanje za svojo singularnost, sreča [*chance*] aristokracije«[15]. Tu imamo nek termin, ki ga nismo navajeni uporabljati, ki pa se vendarle vsiljuje, takoj ko se lotimo Lacanove pozicije pred tistim dejstvom kulture, kar je bil Vincennes. Vse napoteva na to, da je Lacan tisto, s čimer se je srečal v Vincennesu, uvrstil v register nizkotnega in da je, soočen z vznikom kraja, kjer je sram izginil, reagiral aristokratsko. Zanj je ta aristokracija upravičena, ker je želja deloma zvezana z označevalcem-gospodarjem – se pravi, z nobleso. Zato lahko Lacan v svojem tekstu o Gidu reče: »Skrivnost želje je skrivnost vsake noblese.« Vaš S_1, kontingenten, naj ste še tako slabotni, vas izdvaja. Pogoj, da ste analizant, je, da imate občutek za to, kaj vas izdvaja.

[15] *Ibid.*, str. 757.

Če gremo še dlje, potem je nekaj takega kot aristokratska reakcija tisto, kar motivira ugovore, ki jih je Lacan vselej našteval zoper objektivacije, na katere sodobna kultura omejuje terapevta ali intelektualca, raziskovalca. Oglejte si na primer tisto, kar podaja kot analizo jaza modernega človeka v trenutku, ko se je ta izognil zagati tega, da igra lepo dušo, ki cenzurira tek sveta, v katerem je udeležen.[16] Kako jo opiše? Po eni strani ta moderni človek zavzame svoje mesto v univerzalnem diskurzu, sodeluje pri napredku znanosti, zavzame svoje mesto, kot je treba, in istočasno pozabi svojo subjektivnost, pozabi svojo eksistenco in svojo smrt. Lacan še ni rekel »Gledamo televizijo«, a omenil je kriminalke in drugo.

Tu imamo kot očrt kritike tega, kar je Heidegger imenoval neavtentična eksistenca, vladavino >*se*<-ja. Še več, v eksistencializmu, celo sartrovskem eksistencializmu, ki je vključil to kritiko neavtentičnega, je prav tako obstajala aristokratska pretenzija. Ne smemo pozabiti, kaj imata naša eksistenca in naša smrt absolutno singularnega. Tu lahko vidimo Lacana – in tega nam ni treba iskati ali interpretirati –, ki v nasprotju z jazom modernega človeka evocira tisto, kar imenuje ustvarjalna subjektivnost, ki se bori, kot pravi, za obnovo moči simbolov.[17] Spotoma tudi pravi, da »to stvaritev podpirajo« – subjektivno stvaritev, medtem ko šablonske množice recitirajo simbole, se vrtijo v krogu in svojo lastno subjektivnost iztrebljajo v nič – »le maloštevilni subjekti«[18]. Komaj je formuliral to misel, že nas vabi, naj se ji ne prepustimo, saj je »romantična perspektiva«. Vendar pa ni dvoma, da se Lacan uvršča med te maloštevilne subjekte.

Izhajajoč od tod lahko v *Televiziji*, v trenutku, ko Lacan priporoča izhod iz kapitalističnega diskurza, formulira: »Kar pa ne bo noben napredek, če se zgodi le za nekatere.«[19] Natančna formu-

[16] Jacques Lacan, »Funkcija in polje govora in govorice v psihoanalizi«, v: *Spisi*, *op. cit.*, str. 102.

[17] *Ibid.*, str. 103.

[18] *Ibid.*

[19] Jacques Lacan, *Televizija*, *Problemi–Eseji*, XXXI, 3, Ljubljana 1993, str. 60.

lacija pravi enako kot zgoraj omenjena misel, da je le za nekatere in ne za vse. Meja tega majhnega števila je tisto, kar je Lacan označil kot to smešno misel, od katere se je treba ločiti in ki je bila »vsaj jaz«.

V tem izhodu, ki ga Lacan naredi na koncu seminarja *Hrbtna stran psihoanalize*, vidim sledi, izraz njegove razprave z aristokracijo, njegove razprave z nobleso, ki je noblesa želje. Vprašanje, ki si ga postavi ob psihoanalizi, je ravno: kako je s psihoanalizo v časih, ko je plemenitost mrknila? Ne pozabimo, da je v tem, ko je spremenil diskurz gospodarja, da bi iz njega naredil diskurz kapitalista, preobrnil ta dva termina in zapredeni subjekt ($) zapisal nad črto ter s tem označil subjekt, ki za referent nima več označevalca-gospodarja.

$$\frac{\$ \quad S_1 \rightarrow S_2}{\$}$$

To v zadnjem predavanju *Hrbtne strani psihoanalize* potrjuje zelo natančna referenca na Heglovo *Fenomenologijo duha*, na dialektiko plemenite in nizkotne zavesti, ki je resnica plemenite zavesti. Na to se Lacan opira, ko formulira, da je plemenitost prešla v nizkotnost, v podlost. Čas plemenitosti se izteče v čas, ko ni več sramu. Zaradi tega lahko študentom, ki mu ugovarjajo iz občinstva, reče: »Bolj boste nizkotni, bolje bo.«

Lepo lahko vidimo, zakaj je lahko govoril študentom, ki so se drenjali na njegovem seminarju, o njihovi neplemenitosti. Po ovinku to razloži takole: »Odslej boste, kot subjekti, zaznamovani z označevalci, ki so zgolj številni označevalci in ki bodo izbrisali singularnost S_1.« Singularnost S_1 se je pričela spreminjati v kreditne točke. Označevalec-gospodar je na nek določen način kreditna točka čisto posebne vrednosti, ki je ni mogoče kvantificirati [chiffrer], ki ne spada v kalkuliranje, v katerem je vse pretehtano. V tem kontekstu Lacan predlaga vzbujanje sramu, toda neko »vzbujanje sramu«, ki nima ničesar skupnega s krivdo. Vzbujanje sramu je napor, da bi ponovno vzpostavili instanco označevalca-gospodarja.

7. Poštenost

Brez dvoma v zgodovini obstaja trenutek, ko se je vrednota[20] časti najprej izrabila, nato izpraznila – stoletja dolgo so nad tem tarnali. Nenehno smo priča temu, kako to čast predelujejo in prikrajujejo. Če je bila kultura, ki jo je podpirala, fevdalna kultura, vidimo, kako se je korak za korakom ta čast ukrivljala, se zvijala sem ter tja, kako si jo je prilastil dvor, kar Hegel analizira ob nizkotni in plemeniti zavesti. Kojève je to bral, in Lacan brez dvoma tudi, kot referenco na zgodovino Francije. Čast se je po Frondejevi norosti znašla ujeta na dvoru, kar predstavlja zadnji upor neke antične oblike časti, preden naj bi se čast sprevrnila v laskanje. To se potem dovrši tekom osemnajstega stoletja, kot odpoved aristokratski vrlini, zato da bi triumfirale buržoazne vrednote.

Kaj je bila aristokratska vrlina v svojem času? Označevalec-gospodar, ki je držal dovolj močno, da je subjekt nanj oprl svoje samospoštovanje ter istočasno avtorizacijo in dolžnost potrjevanja, ne svoje enakosti, temveč svoje večvrednosti nad drugimi. Na tak način je bila velikodušnost, ki je aristotelska vrednota, reciklirana v aristokratski moralnosti, pri Descartesu pa jo lahko najdemo v *Razpravi o strasteh* v obliki radodarnosti.

V tej točki najde celo nietzschejanski *Übermensch* svojo zgodovinsko sidrišče. Ta aristokratska vrlina je deloma povezana z junaštvom. Čeravno Lacan umirja zadeve – »Vsakdo je hkrati junak in navaden človek, cilje, ki si jih zastavi kot junak, bo dosegel kot navaden človek«[21] –, pa je osrednji lik, okoli katerega se vseskozi giblje v svojem seminarju *Etika psihoanalize*, lik junaka, nosilca aristokratske vrline, in še posebej tiste – to pa je nekaj osnovnega –, ki nam omogoči iti onstran *primum vivere*.

---

[20] [*Valeur* – vrednota, vrlina, krepost; vrednost; pomembnost, važnost. Op. prev.]

[21] [Gre za parafrazo naslednjega mesta v *Etiki psihoanalize*: »Nekdo se je ondan zgražal, da sem junaka postavil nasproti običajnemu človeku; ne ločujemo ju kot dvoje človeških vrst; v vsakem od nas je začrtana pot do junaka in vsi jo prehodimo prav kot navadni ljudje.« (*Op. cit.*, str. 322.) Op. prev.]

Vrline tistega, kar je nastopilo kot moderni človek, imajo za posledico odpoved aristokratski vrlini in tistemu, kar je aristokratsko vrlino zavezovalo kljubovanju smrti. Eno izmed mest, kjer se to dovrši, je Hobbesovo delo, kjer še vidimo spoštovanje aristokratske vrline in obenem sklepanje, da je družbena vez vzpostavljena predvsem na strahu pred smrtjo, se pravi, na nečem, kar je nasprotje aristokratski vrlini. Omikani duhovi se te dni sklicujejo na ta diskurz, saj v njem najdemo temelj tega, da je za modernega človeka bistvo varnost. To pa pomeni trditi, da junaštvo nima več smisla.

V tej točki vidimo rojstvo novih vrlin, ki jih predlagajo, na primer to, kar Američani imenujejo *greed*, pohlep. Gre za sloviti stavek osemdesetih: »*Greed is good*«, »Pohlep je dober«. Kapitalizem funkcionira zahvaljujoč pohlepu. Gre tudi za vladavino kalkuliranja stroškov-profita, ki se ne neha širiti. Kolikor nam ves čas predlagajo evaluacije analitičnega ravnanja, ni to nič drugega kot vladavina kalkuliranja stroškov-profita, ki se je spravila nad psihoanalizo.

No, ne prepuščajmo se čustvenim izbruhom. Obstaja mesto za tisto, kar Lacan na prvi strani svojega zadnjega predavanja imenuje poštenost. Gre za zelo natančno referenco na Hegla, ki med pojemanjem svoje dialektike nizkotne in plemenite zavesti obudi, v trenutku, ko se ta razpusti, pošteno zavest, se pravi zavest, ki počiva, ki jemlje »vse one momente, ki naj veljajo kot bistva« – vse je na svojem mestu – in ki »pošteno stavi melodijo dobrega in resničnega«[22]. Hegel ji zoperstavlja disonance, ki jih izpušča raztrgana zavest, katere paradigma je *Rameaujev nečak*.[23] Ta raztrgana zavest se kaže v nenehnem sprevračanju vseh pojmov, vseh realnosti, ki naznanja občo prevaro – samoprevaro in prevaro drugih – in ki priča o tem, kar Hegel imenuje »brezsramnost povedati to goljufijo«.

[22] Prim. G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, zbirka Analecta, Ljubljana 1998, str. 268.

[23] Prim. Denis Diderot, *Rameaujev nečak*, v: *Izbrana dela*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1951, str. 335–427.

Rameaujev nečak se pojavi kot veliki lik – morda je Diderot svoj rokopis pustil v predalu zaradi sramu – brezsramnega intelektualca, v razmerju, do katerega se tisti, ki reče »jaz« v *Rameaujevem nečaku*, znajde v položaju poštene zavesti, ki vidi propozicije, ki jih izreka, sprevržene in spremenjene s strani neukrotljivega Rameaujevega nečaka, in iz katere brijejo norce. V Vincennesu – kar v objavljenem seminarju nastopa pod naslovom »Analyticon« – se je Lacan znašel v položaju jaza v razmerju do *Rameaujevega nečaka*. Znašel se je v položaju poštene zavesti. Sebe je od tega razlikoval tako, da je v svojem seminarju popljuval nizkotne.

Poštenost Lacan definira kot tisto, za katero je čast, da ne omenja sramu. V svojem seminarju prekorači to mejo. Res je, nespodobno je tako govoriti o ljudeh, ki so ga prijazno sprejeli. Poštenjak je očitno nekdo, ki se je že odrekel časti, ki se je odrekel njenemu emblemu, ki bi rad, da sram sploh ne bi obstajal – drugače rečeno, je tisti, ki zagrne in s tančico prekrije realno, katerega afekt je ta sram.

Čeprav je to pretirano, pa ne moremo, da ne bi pomislili, da je veliki poštenjak, na katerega se Lacan pač sklicuje in ki je imel nedvomno distanco do sramu, Freud. Lacan lahko reče, da je bil »Freudov ideal ta s poštenostjo ublaženi ideal, ki ga lahko imenujemo, če pripišemo besedi njen idiličen pomen, patriarhalna poštenost«[24]. Freud je še imel koristi od pristreška Očeta, in kot pokaže Lacan v seminarju *Hrbtna stran psihoanalize*, Freud nikakor ni ponižal Očeta, temveč je naredil vse, da bi poskusil ohraniti njegov status. Na novo je utemeljil vseljubečega Očeta.

Ko se Lacan skliče na patriarhalno poštenost freudovskega ideala, je njegova referenca Diderot, *Le père de famille*.[25] Diderot tu služi kot vodnik, kolikor se nahaja ravno na prelomu med patriarhalnim idealom in likom *Rameaujevega nečaka,* ki predstavlja posmeh tej patriarhalni poštenosti.

[24] Jacques Lacan, *Etika psihoanalize, op. cit.*, str. 176–177.
[25] *Ibid.*, str. 177.

8. Nesramnost

Lacan se ni obotavljal reči tedanjim študentom, da so priča svetu, v katerem nimamo več sramu. Skušal jim je, nasprotno, pokazati, da, kot se je izrazil, njihov lahkomiselni izraz [*éventé*] – treba je razumeti brezsramen [*éhonté*] – na vsakem koraku naleti na »sramoto, da so živi«. Ko je bila enkrat cenzurirana ta odsotnost sramu, jim pokaže, da se kljub temu zadaj za odsotnostjo sramu nahaja sram živeti. To je tisto, kar lahko pokaže psihoanaliza, namreč da so brezsramni sramotni. Nedvomno spodbijajo diskurz gospodarja, solidarnost med gospodarjem in delavcem, ki sta oba del istega sistema. Lacan se skliče na *Senatus Populusque Romanus*, Senat in rimsko ljudstvo, vsak je imel korist od označevalca-gospodarja. Te študente opozori, da je njihovo mesto z vsemi drugimi, ki so odveč, se pravi, skupaj z izvržki sistema, ne s proletariatom, temveč z lumpenproletariatom. To je zelo točno in se dogaja skozi vsa ta leta, ki smo jih doživeli od tedaj. To mu omogoči, da sklene, da ta sistem, ki se drži označevalca-gospodarja, proizvaja sram. V tem, ko so se študentje umeščali zunaj sistema, so se postavili na mesto nesramnosti.

V tej točki lahko vidimo, kaj se je odtlej spremenilo. Nahajamo se v sistemu, ki se ne pokorava isti ureditvi, saj se nahajamo v sistemu, ki proizvaja nesramnost in ne sramu, se pravi, v sistemu, ki izniči funkcijo sramu. To opazimo zgolj v obliki negotovosti – negotovosti, ki je subjektu vsiljena, saj ni več pod prevlado označevalca-gospodarja. Zaradi tega je sedanji trenutek civilizacije prežet z avtoritarnim in umetnim povratkom označevalca-gospodarja, tako da mora vsakdo delati na svojem mestu, sicer ga zaprejo.

Če je bilo v sistemu, v katerem je živel Lacan, še mogoče reči »vzbuditi sram«, je nesramnost danes zelo napredovala, postala je norma. Kaj dobimo s tem, da subjektu rečemo, »sami sebi ste nekaj dolžni«? Brez dvoma mora psihoanaliza definirati svojo pozicijo v razmerju do aristokratske reakcije, ki sem jo omenil. Ravno to je vprašanje, ki preganja prakso: je ta praksa za vse?

In v tem se nahaja Lacanova temeljna razprava. V resnici ta razprava ni bila nikoli razprava z *egopsychology* in prav tako ne s

kolegi. Lacanova temeljna razprava – to je jasno v *Hrbtni strani psihoanalize*, in to je bilo jasno že v *Etiki psihoanalize* – je bila vselej razprava s kulturo, kolikor ta ukinja sram, z globalizacijo, ki je v teku, z amerikanizacijo ali z utilitarizmom, se pravi, z vladavino tega, kar je Kojève imenoval krščanski buržuj.

Pot, ki jo je predlagal Lacan, je označevalec kot nosilec transcendentne vrednote. To se zgošča v S_1. V tej točki so se zadeve od *Hrbtne strani psihoanalize* premestile, ker se je status označevalca spremenil. Sam govor je bil zveden na par »poslušanje in klepetanje«. Kar skušamo ohraniti v analitični seansi, je prostor, v katerem označevalec ohrani svoje dostojanstvo.

Zahteva po odpuščanju, ki jo omenja Laurent, spada bolj v register krivde, se pravi, da pripomore k pozabljanju registra sramu in časti. Zakaj pride do zahteve po odpuščanju? V tej praksi, ki je postala nekoliko zastarela, odkar so se stvari, kar zadeva nacionalno in mednarodno negotovost, nekoliko zaostrile, so hoteli, da bi zahtevali odpuščanje za te S_1, za vrednote, ki so vas navdihovale in ki so bile vse smrtonosne ali škodljive. Skozi to »zahtevo po odpuščanju« je šlo za afirmacijo *primum vivere*. Nobena vrednota, za katero ste lahko verjeli, da ste njen nosilec, ni vredna žrtvovanja nobenega življenja. Odtod skrbno knjigovodstvo zločinov vseh velikih idealizirajočih funkcij tekom zgodovine.

Danes lahko ocenimo razliko do dobe *Hrbtne strani psihoanalize*. Nahajamo se na točki, ko vladajoči diskurz prepoveduje, da bi se še sramovali svojega užitka. Vsega drugega, da. Svoje želje, ne pa svojega užitka.

Nenavadno pričevanje o tem sem imel ta teden sam, ko sem se srečal z enim izmed avtorjev, o katerih smo letos govorili ob kontra-transferju.[26] Predstavil sem mu del enega izmed rezultatov natančnega branja spisov te usmeritve, po katerem je praksa kontra-transferja, strastna pozornost, ki jo analitik nameni lastnim

[26] Jacques-Alain Miller pri tem meri na Daniela Widlöcherja, pogovor med obema je marca 2003 izšel v prvi številki revije *Psychiatrie et sciences humaines*.

mentalnim procesom, vendarle videti neke vrste »užitek«. Ko govorite z enim izmed eminentnih praktikov psihoanalize, se to nekoliko obotavljate izreči. In v tej točki sem bil presenečen sam: »Seveda,« mi je rekel. »Gre celo za nek infantilni užitek.«

Prevedel Peter Klepec

Simptom in diskurz*

Éric Laurent

Lacan je v klasičnem obdobju svojega poučevanja vztrajal, da ne smemo pozabiti »tragičnega občutka« ali »tragične izkušnje« v osrčju psihoanalitične obravnave. Politična izkušnja, kot jo je formuliral Marcel Gauchet, je prav tako izkustvo nezvedljivega razcepa.[1] S pomočjo klasičnih pojmov rečeno, gre za izkustvo »zastoja«, konflikta. Z besedami Carla Schmitta pa bi jo lahko definirali prek pojmov prijatelja in sovražnika.[2] V vseh teh primerih je izkustvo raztrganosti tragično, ker je brez rešitve. Psihoanaliza je, po svoji strani, izkustvo zaprečenosti subjekta in zaprečenosti Drugega. Predvsem to je naša lastna različica »tragičnega izkustva«, kot se jo živi v sami obravnavi. Ko psihoanaliza zanemari ta prvotni prelom, se sesede v psihoterapijo.

Množično razširjenost psihoterapij spremlja terapevtska drža v politiki. To je nek avtor opisal s sledečimi besedami: »Skupine in institucije vedno bolj privzemajo držo, za katero verjamejo, da je psihoanalitikova: prisluhniti trpljenju. To zmagoslavje psihotera-

---

* [Prev. po: Éric Laurent, »Symptom and Discourse«, v: Justin Clemens in Russell Grigg (ur.), *Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis. Reflections on Seminar XVII*, Duke University Press, Durham in London 2006, str. 229–253.]

[1] Gl. na primer Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Gallimard, Pariz 2002.

[2] Gl. Carl Schmitt, *Concept of the Political*, University of Chicago Press, Chicago 1996.

pevta ima pogubne učinke: opustitev avtonomije, depresijo, regresijo.«[3]

Kako lahko privzamemo psihoanalitično pozicijo, katere učinki se od teh razlikujejo? V svoji »Torinski teoriji« je Jacques-Alain Miller ponovno uvedel včasih zapostavljeno razliko med subjektom in individuumom: »Kar je individuum, je telo, sem jaz. Subjekt-učinek, ki je proizveden znotraj individuuma in ki moti njegova delovanja, je artikuliran z Drugim, z velikim Drugim.«[4] Skupnost je skupnost subjektov. Miller iz tega izpelje dve interpretativni praksi. Ena v veliki meri okrepi odtujitev; druga opozarja vsakega od članov skupnosti na njihovo lastno osamljenost, kar je osamljenost njihovega razmerja do ideala.

Lahko bi, v istem duhu, analizirali Lacanovo intervencijo leta 1970, ko se je ob dveh različnih priložnostih naslovil na publiko svojega seminarja in na študente Pariške univerze v Vincennesu z neprikrito namero »vzbuditi jim sram«. Zaključni stavek *XVII. seminarja* se glasi: »[... je razlog v tem,] da vam ob priliki – ne preveč, ampak ravno v pravi meri – vzbudim sram.« Od dovoljdobre matere do analitika, ki v nekomu vzbuja ravno prav sramu – takšnega obrata Winnicott ne bi nikoli napovedal!

Dve drži v soočenju s krivdo: vzbuditi sram in odpustiti

Čuden poseg! Kako psihoanalitično je ljudem vzbujati sram? Kakor da bi nas ne obkrožalo že zadosti sramu! Kakor da sram živeti ni jedro tega, kar obsega zahteva, naslovljena na psihoanalitika v registru nevroze! Lacan to sam poudarja v tem seminarju. Kako naj razumemo položaj psihoanalitika kot dodatni prispevek k temu sramu? Je to zadeva »moralista množic« ali celo »nemoralneža«, kot je rekel André Gide, ki napoteva vsakega posameznika

[3] M. Schneider, *Big Mother*, Editions Odile Jacob, Pariz 2002, str. 72.

[4] Jacques-Alain Miller, »Théorie de Turin sur le sujet de l'École«, v: *Aperçus du Congrès de l'AMP à Buenos Aires, julij 2000*, EURL Huysmans, Pariz 2001, str. 62–63.

na osamljenost njegovega oziroma njenega užitka v njegovem/njenem razmerju do označevalca-gospodarja?

Prav ta *XVII. seminar* vključuje dodatek, »improvizacijo«, ki se je zgodila v Vincennesu 3. decembra 1969 pod naslovom »Analyticon«. Referenca tega naslova je precej natančna. Lacan februarja 1970 izrecno omeni Petroniusov *Satiricon* in se na to satiro skliče pri razlikovanju med bogatašem in gospodarjem. Priložnost se mu je ponudila s pojavitvijo Fellinijevega filma z naslovom *Satyricon*, z njegovo »pravopisno napako«. Rimske komedije, podobno kot satire, tvorijo izviren žanr, značilen za Republiko, in kasneje za Imperij, ter se razlikujejo od grških vzorov, ki so jih navdihnili.

To »vzbujanje sramu« spremlja Lacanovo premišljevanje o vodilnem motivu psihoanalitikovega delovanja, kot ga je videl Freud. Za Freuda je to predvsem vprašanje delovanja, ki je utemeljeno na »ljubezni do resnice«. To je psihoanalitična odkritost. V njenem imenu Freud za to, da doseže pripoznanje realnega, pomete s spodobnostmi družbene komunikacije. Lacan tako oriše nasprotje med mejami delovanja v imenu ljubezni in resnice ter delovanjem, ki zadeva sram in ki se nanaša na drugačno področje.

Sram je eminentno psihoanalitični afekt, ki pripada istemu nizu kot krivda. Ena izmed referenčnih točk za psihoanalitično delovanje je, da nikoli ne zmanjšujemo krivde. Ko vam bo subjekt rekel, da se počuti krivega, bo imel izvrsten razlog, da to reče, in v tem primeru ima subjekt zmeraj prav. V vsakem primeru je to tisto, kar velja za hipotezo o nezavednih občutkih krivde. Psihoanaliza, v nasprotju s psihoterapijami, priznava in dopušča to krivdo. Fraza »vzbujati sram« je vpisana v freudovsko tradicijo in je konstantna klinična pozicija v celotnem Lacanovem delu.

Ko Lacan iz načina, kako ravnamo s tem registrom, naredi politično delovanje, prehiteva »moralno« fazo, ki jo je kmalu povzročila pozaba politike. Pomembnost moralnega jezika v komunikaciji v javni sferi leta 1970, ko so zadnji odmevi politike tega stoletja še zmeraj odzvanjali, ni bila tako očitna. Kakor hitro smo postali kot eno po padcu Berlinskega zidu, smo se začeli srečevati z jezikom moralnosti. Izkusili smo razprostrtje zahteve po opra-

vičevanjih, po obžalovanjih, po odpuščanjih, po kesanju, vseh izrazih, sposojenih iz jezika moralnosti; »biti osramočen« je postal svetovni simptom.

V nasprotju z »vzbujanjem sramu« si diskurz gospodarja prizadeva obravnavati krivdo skozi dejanje odpuščanja. Toda ta »moralni besednjak« je bil le simptom tega, kot opozarja Gauchet, kar si bodo kasneje »človekove pravice« prilastile glede na politiko. Naredili smo še nekaj korakov naprej v smeri sesutja političnega diskurza in smo sedaj na točki, na kateri je politika zvedena na diskurz o pravni odškodnini za posamično škodo: »Če na problem pogledamo z drugega kota, živimo v družbah, ki so vključile svojo lastno kritiko kot sredstvo samo-vzpostavitve. ... Človekove pravice so nastale kot sočasen odgovor na te potrebe in ta vprašanja. ... Določajo, kaj je zaželeno, brez neskončnih razprav o tem, kaj poganja zgodovino in kaj naznanja njen tok.«[5]

Hannah Arendt je leta 1958, predvidevajoč moralno fazo političnega jezika, umestila odpuščanje in obljubo v središče svojih premišljevanj v delu *The Human Condition*, ki je bilo v francoščino, zgledujoč se po Andréju Malrauxju, prevedeno z naslovom *Condition de l'homme moderne*. Odpuščanje in obljubo naredi Arendtova za dve temeljni obliki vezi, ki človeško delovanje prenese v razsežnost jezika, za dve utemeljujoči dejanji novega moralnega diskurza, za edini regulator delovanja in njegove zmožnosti za sprožanje novih procesov brez konca.[6] Toda ali smo še v perspektivi, v kateri sedaj skušata svet pravil, prej kot smrtna kazen in upravljanje z njo, uravnavati odpuščanje in obljuba? Jacques Derrida se je lotil tega vprašanja v svojih seminarjih, posvečenih vprašanju odpuščanja, na École des Hautes Études med leti 1996 in 1999. Od leta 1999 je bil njegov seminar posvečen smrtni kazni.[7]

---

[5] Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, *op. cit.*, str. 346–347.

[6] Hannah Arendt, *The Humana Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958. Gl. predvsem 5. poglavje.

[7] Gl. Jacques Derrida in Elisabeth Roudinesco, *De quoi demain ...*, Fayard/Galilée, Pariz 2001.

Derrida iz odpuščanja naredi povsem središčno vprašanje v tistem, kar izpostavi kot novo religioznost. V nekem pomenu je vrnitev religioznega, bolj kot vrnitev vere, obnovitev zahteve po odpuščanju. Derrida omenja, da je zahteva po odpuščanju izpeljana v abrahamskem jeziku po vsem svetu in da je na tem nekaj izumetničenega. Prav lahko da nima nobenega pomena v jeziku religije ali v prevladujočih oblikah modrosti v družbi, v kateri se ta zahteva pojavi. V tem oziru je primerjava med Vzhodom in Zahodom zelo zanimiva. Je to nekaj, kar si je Vzhod, podobno kot diskurz znanosti, sposodil od abrahamskega diskurza? Derrida postavi to vprašanje s tem, ko potisne logiko odpuščanja onstran »zahteve po odpuščanju«, onstran vprašanja njenega naslavljanja. Odpuščanje želi razložiti čisto v pojmih uma in njegove spodletelosti. Mi bi rekli, da ga izprašuje onstran Imena Očeta. Formulira nenavaden paradoks: absolutno odpuščanje bi bilo, da nekomu, ki ni prosil za odpuščanje, odpustimo neodpustljivo. To je zanj način, da »povzroči eksplozijo človeškega uma ali vsaj načela uma, ki je interpretirano v terminih preračunljivosti. ... Nemožno je na delu v ideji o brezpogojnem odpuščanju.«[8]

Horizont vsesplošnega odpuščanja se povezuje z vprašanjem vednosti. Posploševanje odpuščanja z globalnim gibanjem, ki si prizadeva po spravi, je približno tisto, kar je pri Heglu funkcija absolutne vednosti. Derrida za povrh opiše Hegla kot »velikega spravljivca«. Odpuščanje nas, podobno kot absolutna vednost, razbremeni vprašanja resnice. Zagotavlja homogenost sveta, da bo lahko ves slab užitek reintegriran s pomočjo odpuščanja.

Lacan ni niti za hip verjel v državo, izpeljano iz absolutne vednosti, iz sprave ali iz regulacije. Lacan ne verjame v absolutno vednost, temveč v necelost [*incompleteness*]. Nekaj takega je rekel v Vincennesu decembra 1969.[9] Na osnovi necelosti je mogoče

[8] *Prav tam*, str. 260.

[9] Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII: L'envers de la psychanalyse*, Seuil, Pariz 1991, str. 234. Nadaljnja sklicevanja na to izdajo se pojavijo v oklepaju znotraj teksta.

umestiti vse razsežnosti interpretacije političnega nezavednega, vednost pa odrezati tako od njenega tragičnega občutka kot od njenega pomena kot resnice, ki pa vendarle lahko spremlja človeško delovanje. Lacanovo vzbujanje sramu ne predpostavlja nobenega odpuščanja. Gre za vzbujanje sramu, ki je zoperstavljeno identifikacijski fiksaciji. Svoj poseg v Vincennesu je Lacan sklenil tako, da je svojemu občinstvu rekel: »Režim vas gleda. In pravi, 'Glejte jih, kako uživajo!'« (240) Gospodar razgali tiste, ki sebe ne naredijo odgovorne za svoj lastni užitek. Ne biti odgovoren za lastni užitek ni bila seksualna osvoboditev, in vse neumnosti, ki so se tedaj začele, so bile prej fiksacija na režim užitka. Lacan je tako napovedal vzpon oblasti »skupnosti užitka« pod univerzalizirajočim jezikom »osvoboditve«. Fascinacija z »razredom uživajočih«, vključno z mladimi, je okrepila sistem: »Obstajajo ljudje, ki uživajo! Še en napor, niste še tam!« Učinek fascinacije in zgražanja je bil zagotovljen, kakor tudi namig o naporu, ki ga je bilo treba narediti zato, da bi dosegli to točko užitka, za katero mora vsak še trše delati, kar zgolj okrepi sistem gospodarja: nazaj k delu! Francozi in Francozinje, še en napor, da bi uživali, kot uživajo oni!

Glede na to pozicija »vzbuditi sram« ne predstavlja *fiksiranja* subjekta na označevalec-gospodar, temveč njegovo *razločitev* od označevalca-gospodarja, s tem pa obelodani užitek, ki ga subjekt črpa iz označevalca-gospodarja. Tam, kjer označevalec-gospodar izkazuje obscenost z odsotnostjo skromnosti, psihoanaliza nasprotno ponovno obnovi tančico in obudi tega demona v obliki sramu. S tem »Glejte jih, kako uživajo!« Lacan napove vladavino fascinacije z resničnostnimi šovi, ki predstavljajo različico užitka in njegovo izkazovanje.

Način užitka kot simptom: interpretiranje Rameaujevega nečaka

Lacan je o tej temi razpravljal leta 1967. Diskurz, ki poskuša spraviti subjekta z resnico, ni ista stvar kot poskus sprave subjekta z njegovim sramom. Lacan opozarja, da se borimo v imenu resnice in da bi lahko celo rekli, da umiramo v imenu resnice. To je ves pomen začetka 13. poglavja *Narobne strani psihoanalize*[10]: »Zelo redko vidimo, to je treba reči, da kdo umre od sramu.« Sliši se kot *Witz* in nemudoma jasno pokaže razliko med umreti za resnico, ki preči celotno zgodovino, in umreti od sramu, kar je precej redko. Lacan dodaja, »Pa vendar je to edini znak ..., o čigar genealogiji smo lahko prepričani, namreč, da izhaja iz označevalca.« In res med bitji, ki nimajo jezika, ni še nobeno »umrlo od sramu«. Živijo in umrejo, brez možnosti, da bi bil njihov obstoj slaven ali sramoten, servilen ali plemenit. Lacan primerja to razmerje živečega z mogočnim nasprotjem, ki ga naredi Hegel med plemenito zavestjo in nizkotno zavestjo. Govori o Heglu in njegovem hladnem humorju. (197) Lahko bi rekli, da Hegel zgradi delo iz tega hladnega humorja, sklicujoč se na funkcijo nizkotnega načina užitka živih bitij.[11]

Poglejmo, kako Hegel sooči plemenito zavest z nizkotno zavestjo. Ugotovi, da se je junaštvo služenja plemstvu spremenilo v junaštvo laskanja monarhu. Podložnik [*subject*] sledi svojemu dejanju odpovedovanja v korist absolutističnega monarha, toda do točke žrtvovanja lastnega življenja. Da bi junaštvo laskanja prevzelo vodstvo in zagotovilo monarhovo bit, je bilo nujno, da ne umrejo vsi člani plemstva. Rezultat tega je, na Heglovo radost, da bo omika, v prehodu od junaštva tihega služenja do junaštva laskanja, doživela nov razvoj: vrednote smrti se bodo nadaljevale v življenju prek tega, da preidejo v jezik.

[10] Zadevno poglavje je prevedeno v pričujoči številki *Problemov*.

[11] Gl. G. W. F. Hegel, »Krepost in tek sveta« (odstavki 398–411), v: G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, zbirka Analecta, Ljubljana 1998, str. 195–200.

Potemtakem je sreča, da imamo junaštvo laskanja, ker omogoča civilizaciji, da naredi korak naprej. Povzdignjenje laskanja v junaštvo je bil korak v smeri nove ureditve. Tukaj imamo stališče, ki izhaja iz hladnega humorja, če, denimo, primerjamo te strani iz Hegla z retoriko pristnosti. Nepristnost jezika laskanja za Hegla ni težava, ker ne gre za psihologijo, temveč zgolj za vstop junaške drže v jezik.

Da bi doumeli, za kaj gre v načinu uživanja, se Lacan v svojem Seminarju skliče na veliki lik *Rameaujevega nečaka*, ki za Hegla uteleša vrhunec moralne zagate razsvetljenstva. To sklicevanje je treba razumeti kot »Predhodil vam je ta veliki človek«. *Rameaujev nečak* je veliko delo francoske literature, toda to je postalo precej pozno, ne za časa Diderotovega življenja: nobena njegova mojstrovina, nobena izmed tistih, ki jih danes smatramo za njegove mojstrovine, ni bila objavljena za časa njegovega življenja. Ne *Rameaujev nečak* ne *Fatalist Jacques* nista ugledala luči dneva za časa njegovega življenja. *Rameaujev nečak* je bil dejansko nekaj naključnega, nepredviden dogodek. Ležal je neznan na dnu predala, dejstvo, na katerega se skliče Lacan, ko reče:

> Nek možakar, kot je Diderot, je na papir vrgel *Rameaujevega nečaka*, pustil je, da mu je padel iz žepa, in nekdo ga je nesel Schillerju, ki je komajda vedel, da gre za Diderota. Diderot se nikoli ni ukvarjal s tem. Leta 1804 ga je Schiller dal Goetheju, ki ga je takoj prevedel, in do leta 1891 – to vam lahko povem, ker imam tukaj knjigo, ki sem jo vzel iz svoje knjižnice – smo imeli zgolj francoski prevod Goethejevega nemškega prevoda, pri čemer je slednji leto dni po izidu prevoda celo popolnoma pozabil nanj in ga morda sploh nikdar ni imel, saj se je to dogajalo sredi nemško-francoskega kravala. … Sam Goethe brškone ni vedel, da je izšel.

Lacan poudari naključnost zato, da pokaže, da imajo lahko takšne stvari, nepodpisane, neobjavljene, pozabljene na dnu predala, še vedno vpliv.

Satira in simptom

Hegel gre v *Fenomenologiji*, v svoji analizi razsvetljenstva, tako daleč, da celo reče, da je *Rameaujev nečak* »čista omika«.[12] To reče v pomenu, v katerem delo opisuje družbeni dozdevek na neposredni način. »Je zelo veliko beračev na tem svetu in nikogar ne poznam, ki bi ne znal vsaj nekaj korakov vašega plesa« – plesa zapeljevanja, užitka. Nečak odgovori: »prav imate. V vsem kraljestvu je en sam človek, ki hodi, to je vladar; vsi drugi se postavljajo v poze.« Celo označevalec gospodar ne uspe uiti.

> Ali se vam ne zdi, da se znajde sem pa tja ob njem nožica, tilniček, nosek, ki ga pripravi do tega, da izvaja malo pantomime? Komur koli je kdo potreben, vsak je siromašen in se postavlja v pozo. Kralj se postavlja v pozo pred svojo ljubico, pred bogom pa zapleše svojo pantomimo. Minister zapleše ples dvorjana, prilizovalca, služabnika in berača pred svojim kraljem.[13]

Opisovati to kot čisto omiko pomeni, da uporabljamo besede, ki ne pomenijo nič, nič dejanskega v Heglovem pomenu – tj. odrezane od zmožnosti, da bi karkoli naredile.

To je stališče, ki ga razvija Kojève, ko pri Heglu primerja Rameaujevega nečaka z lepo dušo. Rameaujev nečak je, očitno, lik, ki je antiteza lepe duše; na njem ni nič čistega in vendar sta oba ista. Lepa duša je tista, ki kritizira in je ogorčena, lepa duša je učenjak. Za Hegla je to Voltaire. V ogorčenem učenjaku se nahaja »kritika družbe«. Po Kojèvu »gre za izključno besedno kritiko, ki pa je že dejanje, ker je negativna. [Kritik] je bolj dejaven oziroma bolj resničen od človeka ugodja.«[14] Rahločutnež je nekdo, ki, za razliko od človeka ugodja, noče uživati sveta, kot da bi bil pujs. »Rad bi udejanjil samega sebe kot osamljenega individua,

---

[12] Prim. slov. prev. G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, *op. cit.*, str. 267.

[13] Denis Diderot, *Rameaujev nečak*, v: Denis Diderot, *Izbrana dela*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1951, str. 422.

[14] Alexandre Kojève, *Cours de l'année scolaire 1935–1936*, v: *Introduction à la lecture de Hegel*, ur. R. Quenean, Gallimard, Pariz 1947, str. 87.

enkratnega v svetu, vendar meni, da ima veljavo le skozi svojo kritiko družbe. Da bi ohranil svojo lastno veljavo, bi potemtakem rad ohranil družbo, ki jo kritizira. Gre za čisto besedno kritiko, on noče delovati.«[15] Rahločutnež primerja utopijo z danim svetom, kajti, kot pravi Kojève, »nima nobene potrebe vedeti, kakšna povezava obstaja med idealom in dejanskostjo«, tj. kako bi lahko udejanjil ideal.[16] V tej točki je Lacan potegnil poanto iz Hegla, ki ga navaja v »Poročilu o psihični vzročnosti«, in tu najdemo slovito pripombo, da se »utopija konča v norosti, ker je v stalnem nesoglasju z realnostjo«[17]. Rahločutnež »vendarle skozi svojo utopično kritiko postane bolj dejanski,« kot pravi Kojève. »Rahločutnež se končno zave dejanskosti družbe, ki sestoji iz individuov, kakršna sta človek ugodja in rahločutnež. In postane človek kreposti. Poveže se, ne z redom, ki ga kritizira, temveč z ostalimi kritikami. Na ta način ustanovi stranko.«[18] Pridruži se stranki krepostnih. Krepostnež ne samo, da osnuje stranko, temveč hkrati želi, po Kojèvu, »zatreti individualnost, egoizem, s tem da ga podvrže disciplini vzgoje. To je njegova napaka. Verjame, da bo idealna družba samodejno izvirala iz reform vseh partikularnosti. Ker je podkrepljena z dejansko *Aufhebung*, *Aufhebung* partikularnosti, je z občim ne more združiti osebno žrtvovanje; pa vendar je to tista vrsta žrtvovanja, za katero si prizadeva krepost.«[19]

To je pot, ki vodi do človeka razsvetljenstva. Prvič, nastop izoliranega učenjaka, rahločutneža: jezik *Aufklärung* se bistveno razlikuje od jezika intelektualca, ker položi temelje za dejansko revolucijo. »V *Rameaujevem nečaku* Diderot, 'poštenjak', ne more povedati nič novega v primerjavi s tem, kar mu pove Rameaujev nečak, kajti slednji se sebe popolnoma zaveda.«[20] V nekem pogle-

[15] *Ibid.*, str. 87.
[16] *Ibid.*, str. 88.
[17] *Ibid.*
[18] *Ibid.*
[19] *Ibid.*, str. 89.
[20] *Ibid.*, str. 135. Gl. tudi *Cours de l'année scolaire 1936–1937, II Die Aufklärung*, str. 383.

du je popolna kanalja. Ko Kojève reče, da Diderot nekomu, ki se popolnoma zaveda samega sebe, nima kaj povedati, lahko v tem vidimo korenine tega, kar Lacan ožigosa kot eno izmed slabosti psihoanalize: proizvajanje kanalj. Če se subjekt popolnoma zave samega sebe, bi bilo ohranjanje strogega diskurza Rameaujevega nečaka gonsko-utemeljeni cinizem. Iz analize bi lahko izšli kot Rameaujev nečak, misleč, za povrh, da smo geniji. Rameaujev nečak je vedel vsaj to, da je bil zguba. V tem samoovedenju, v tem, da smo povsem na ravni svoje podlosti, svojega užitka, da nam ni treba polagati računov, pa je nekaj popolnoma malopridnega. Lacan je postavil pod vprašanje razmerje med tem in genijem, tako da je raziskoval razmerje med kanaljo in neumnostjo. Ni rekel, da bi, če bi analizirali Rameaujevega nečaka, ta izgubil ves svoj genij, temveč da bo, če vzamete kanaljo, ta postala neumna. Ta vprašanja so si podobna, celo skladna. Toda, pravi Kojève, Diderot »prepiše jezik Rameaujevega nečaka in ga naredi za občega, čitljivega za vse. Rameaujev nečak je skrajna meja individualizma. Za druge ga ne skrbi. Diderot trpi in hoče, da ves svet ve. Če vsi govorijo kot Rameaujev nečak, potem bo to spremenilo svet.« Kojève zaključi, rekoč: »*Aufklärung* je univerzaliziran Rameaujev nečak.«[21]

V tej univerzalizaciji diskurza, ki jo Kojève proizvede oziroma si jo predstavlja in kjer vsak govori na način, kot volja spremeniti svet, lahko vidimo znamenje diskurza, ki spreminja svet: določen tip razmerja z diskurzom gospodarja, ki se dotakne dozdevkov; svet razsvetljenstva, ki s tem, da v vseh prepozna kanalje, pride do konca dozdevkov. Dobre kanalje: ne reče, da moramo vse ubiti, ubiti svojega bližnjika, in tako dalje. Rameaujev nečak je dobričina. Kar je osupljivo, je, da bi bila v osnovi, znotraj obzorja, v katerem vsakdo govori na takšen način, navsezadnje, kot pripominja Hegel, to čista omika: na noben način ne bi bila učinkovita. Da bi bila učinkovita, slej ko prej pridemo do točke, da je vse to pomembno le, če rekonstruiramo dozdevke. *Aufklä-*

[21] Kojève, *Cours de l'année scolaire 1935–1936*, *op. cit.*, str. 135.

rung je vladavina propagande, tj. uma kot propagande, ki dopušča klevetanje družbe. Na ta način Kojève prevede razsvetljensko razmišljanje o družbi. Glede revolucionarnega agitatorja, ki obrekuje obstoječo ureditev, dodaja: »Revolucionar je potemtakem lažnivec. Z njegovo pomočjo družba obrekuje samo sebe. Ker obsoja laž, je sam lažnivec.«[22] Res nenavaden način, kako biti človek resnice. Vendar je to tisto, kar Lacan povzame v svojih *Spisih*, ko predstavi revolucionarja kot *človeka resnice*.

To vsesplošno laž, to ovadbo dozdevkov s pomočjo laži, revolucionarno laž, ki napoveduje neko ureditev, ki bo boljša od te obstoječe ureditve, in tako obsoja vse dozdevke, Kojève dialektično premesti: ko bo do revolucije enkrat prišlo, bo nova ureditev odvisna od absolutne vednosti, države absolutne vednosti. Od te točke dalje ne bo imela resnica nobene moči več, kajti resnica bo od zdaj naprej zmožna povedati zgolj to, kar je. To pa v sebi ne nosi več nobene sile, saj ne bo zmožno ničesar negirati.

Analitični diskurz nam omogoča, da postavimo razpravo o moralnem in nemoralnem Rameaujevega nečaka na drugačen način. Ciničnі izhod iz diskurza, ki ga izpelje nečak, porazi njegova lastna neučinkovitost. Psihoanaliza je potrebna, če naj dejavnost gonov, užitka, uspe zopet ustvariti dozdevke, ki delujejo, ne pa reda, ki razpade. Zgolj v psihoanalizi lahko razmerja med resnico in vednostjo pojasnijo dozdevke, ki omogočajo človeško ureditev, četudi to sprevrne red stvari, ki ga je postavil gospodar.

Krivda, sram in sovraštvo do samega sebe

Pripomniti je treba, da so oblike spodbude k uživanju vase integrirale formulo »glejte jih, kako uživajo«. Živimo v dobi vsesplošenega resničnostnega šova. Vsakdo lahko postane suženj današnje vladavine voajerizma. Za petnajst minut kratkotrajne slave lahko

[22] *Ibid.*, str. 136.

vsakdo zavzame mesto osebe, ki jo opazujemo, ko uživa. Na kar se ekran resničnostnega šova konec koncev nanaša, je umrtvujoča razsežnost zrcalnega stadija v razmerju do nadjaza. Iz vsakega *Big Brother* ali *Kohl-Lanta* je bil drugi odstranjen in, na obzorju, odstranjeno je bilo tudi sebstvo. Sram je v zadnji instanci »sram živeti«, pred katerim nam priložnostno označevalec-gospodar ponudi nekaj olajšanja.

Lacan ni nikoli pozabil, da nam zrcalni stadij omogoča, da umestimo depresivni položaj. Ob koncu *V. seminarja* glede kliničnega primera depresivnega subjekta, ki bi ga lahko interpretirali v razmerju do kastrirajoče ženske, Lacan namesto tega umesti subjekt v terminih privacije in izgube materinskega ljubezenskega objekta, pripominjajoč glede »depresivnega položaja, da nas Freud uči, da ga prepoznamo kot določenega z željo po smrti samega sebe«[23]. Lacan glede tega, da Freud v svojem opisu melanholije opisuje subjektova razmerja z Drugim užitka, ki ga ne uspe prepoznati, sledi Melanie Klein. Depresivni položaj potrdi bolj resnično razmerje, kot je prva identifikacija z vse-ljubečim očetom. Kar je na kocki v depresiji, kar Lacan v *V. seminarju* imenuje »zahteva po smrti«, je prav to razmerje, artikulirano v jeziku, tj. v Drugem, ki mu postavim svojo zahtevo.

Po drugi strani to razmerje do Drugega umešča področje nadjaza in zapovedi, ki jo name naslovi Drugi in jo povzema zapoved »Ljubi svojega bližnjega«. Za Freuda je zunanji svet na prvem mestu; za Lacana je to Drugi, ki začne izrekati zapovedi, ta Drugi, ki me napoti nazaj na tisti del mene samega, ki ga zavračam. »Krščanska zapoved torej razkrije svojo vrednost v tem, da je razširjena – *... ti si kot ti sam na ravni govora tisti, ki ga sovražiš v zahtevi po smrti; kajti ne zavedaš se tega.*«[24] To je Lacanova ponovitev Freudovih pripomb v *Jaz in Ono*, da sovraštvo nastopi najprej v razmerju do ljubezni in da sovraštvo izvira v izvornem

[23] Jacques Lacan, *Le séminaire, livre V: Les formations de l'inconscient*, ur. J.-A. Miller, Seuil, Pariz 1998, str. 502.

[24] *Ibid.*, str. 507.

ne, ki *Lust-Ich* postavi nasproti zunanjemu svetu. Prav zato Lacan v *Še* meni, da je Freud izumil *ljubezen-sovraštvo [l'hainamoration]*.

Zato vprašanja, ki nam ga postavljajo morilski samomori, ne moremo pojasniti zgolj s sklicevanjem na psihologijo obupa. Kadarkoli se sklicujejo na motiv obupa, moramo biti previdni. Vse lahko zmeraj razložimo z obupom, katerokoli družbeno katastrofo, kakršnokoli pretrganje vezi, kakršnokoli dejanje nihilizma, katerikoli samomor. Gre za sumljivo vzročnost, ki jo Lacan tu in tam sprevrne. V *Televiziji* pripomni, da je prej upanje tisto, ki vodi v samomor. V tistem času je obstajalo upanje v svetlo prihodnost. Ko Ideal pride v protislovje s temačno realnostjo in ga ta zruši, se subjekt ne more zateči pod govorico Ideala. Tako naredi samomor kot poziv Idealu upanja. Upanje je vrednota, toda vrednota nima izključno pozitivnih vidikov. Jasno moramo razlikovati med različnimi tipi obupa in jih povezati s sovraštvom do samega sebe, ki vodi subjekt do določenih oblik samomora: morilskega samomora, altruističnega samomora ali atentatorskega samomora.

Sovraštvo do samega sebe se lahko uspe na spektakularen način vpisati v Drugega preko samomorilskega atentata ali napada. Bernard Henri-Lévy nas je nedavno opomnil na sistematično rabo človeških bomb v šrilanški državljanski vojni, ki traja že celo generacijo. Vendar obstajajo številne inačice samomorilskega atentata. Je spektakularen način, ki je bil privatiziran. Spomnimo se tistega, ki je samega sebe imenoval HB, *human bomb* [človeška bomba], v Neuillyju. Paranoidni subjekt se je ovil z eksplozivi in grozil, da bo razstrelil skupino iz otroškega vrtca samo zato, da bi javnost priznala neznatno prevaro, povezano z njegovo poklicno dejavnostjo. Tega skorajda nikoli ne bi zvedeli, kajti incident se je končal z HB-jevo brutalno smrtjo. Spomin na ta incident je danes živ zato, ker naj bi obnašanje župana Neuillyja, ki se je navkljub tveganju vključil v neposredna pogajanja, skupaj z diskretnim političnim menedžmentom, ki ga je potem sam spravil v pogon, pripomoglo k njegovemu kasnejšemu imenovanju za ministra za notranje zadeve. Prav tako vemo za morilske samo-

more v pisarnah ameriških podjetij, ki jih obtok orožja in precejšnji tehnološki napredek naredi še bolj morilske. Od paranoidnega-shizofrenega uslužbenca do odkritih paranoikov, tisti, izključeni iz trga delovne sile, so se maščevali in na svoj način pričali o privatizaciji Drugega. Od takrat se dogajajo srednješolski pokoli, v katere so vpleteni ameriški adolescenti, ki dokazujejo, da tega nagnjenja za samomor pri neki generaciji ne izzove materialna beda. *Columbine High*, prizor šolskih streljanj 20. aprila 1999, ostaja ime, povezano s temi dejstvi. Columbine je sledil najnedavnejši val bombnih samomorov, ki jih je navdihnil religiozni fanatizem, zlasti v muslimanskem svetu, ki se vpisuje v sekularno tradicijo, ki je zapleteni Vzhod ni nikoli opustil.

Ideja izza teh primerjav različnih samomorov je, da nam pokaže, kako regresija, za katero gre, seže mnogo dlje od tiste, ki se identificira z idealom. Zadeva našo prvo vez z zunanjim svetom; povezava med religijo in to točko je brez dvoma drugotnega pomena.

Še več, Lacan kritizira Freuda, ker je s poudarjanjem mesta očeta, celo ko utemeljuje nujnost po prvi identifikaciji z nekim vse-ljubečim očetom, hotel razširjati religijo. Nasprotje je jasno. Konceptualizirati prvo identifikacijo bodisi skozi ljubezen, na osnovi očeta, bodisi na osnovi najslabšega, na zavračanju izgubljenega in neprepoznavnega dela užitka. Tako smo se vrnili k zlemu Bogu, ki zahteva smrt in zapoveduje žrtvovanje najbolj dragocenega objekta, ki potem zavzame položaj izgubljenega objekta. To je Bog, čigar sama eksistenca vodi k vprašanju umora. Morilski samomori postavijo vprašanje po *a*, ki nudi zavetje užitku, vprašanje, drugače rečeno, po tistem Bogu, ki je eno izmed imen nadjaza (113).

Diskurz človekovih pravic, ki je »novi diskurz razlage sebstva in prepričanja, ki zadeva sebstvo, ni zgolj mnogovrsten in protisloven«[25]. Treba je tudi vedeti, da ima na svojem obzorju nemožnost, drugačno od tiste, ki odpusti neodpustljivo, ali pravico

[25] Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, *op. cit.*, str. 351.

premagati, drugačno od tiste, ki ukinja smrtno kazen, kot zaključi Jacques Derrida na podlagi svoje raziskave o smrtni kazni. Vključiti mora mejo preračunljivosti razporeditve užitka, ki ga sovraštvo do samega sebe vračuna. Če razlikujemo med tem, kaj je neka pravica in kaj je neko dejstvo, je glede ljudi dejstvo, da sovražijo Drugega v samih sebi. Zato, da se distanciramo od tega sovraštva do Drugega v nas samih, je bolje, da se distanciramo od svojega bližnjika na pravi način, ne pa da zmečemo vse v en koš in to vse obravnavamo kot isto.

Bi lahko rekli, da smo, glede na takšen opis fascinacije s sovraštvom do samega sebe, glede na sovraštvo brez odpuščanja, ki se izvaja zunaj kateregakoli zakona, glede na smrtno kazen, ki jo je izjemno težko izkoreniniti v dejanskosti, izoblikovali neko interpretacijo? Odvisno je od naslovnika in mesta, ki je temu podeljeno. Jasno je, da skupnost subjektov, ki so sprejeli nedoumljivo odločitev preiti v dejanje, odrezati se od Drugega, ta pristna nepriznana skupnost, ne bo razumela ničesar. To je skupnost, ki je radikalno ločena od skupnosti tistih, ki neskončno ponavljajo prizor svoje smrti v svojih mislih, kot sta dejala in napisala Maurice Blanchot in Jacques Derrida. Če ni povsem jalovo spomniti na to, gre pri tem za naslavljanje na »razsvetljeno mnenje«, ki je prav tako psihoterapevtizirano mnenje, občutljivo za subjektivno bolečino. Nujnost »prošnje po odpuščanju«, etični moment, ki mu je zavezano določeno število avtorjev, se tako kaže kot zahteva, da pozabimo izginotje sramu. To je zahteva sodobnega nadjaza, ki v sebi nosi klice svojega lastnega uničenja.

Konec sramu in politična smrt

Ne moremo pozabiti učinkov užitka, četudi se jih več ne sramujemo, zlasti v politiki. Sram in krivda nista na isti način povezana z nadjazom. »… Človek je lahko kriv – vsaj v analitičnem pogledu – le tega, da je popustil glede svoje želje.«[26] Lacanov »popustiti

[26] Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII: L'éthique de la psychanalyse*, ur.

glede svoje želje«, »*avoir cédé sur son désir*«, prevaja in premešča Freudov *Triebverzicht*. Kakšna je posledica delovanja gona v naši permisivni civilizaciji, v kateri nihče več ne sliši glasu, ki ga spodbuja, da popusti glede svojega užitka? V tem se nahaja brezno, ki ga je razkril Jacques-Alain Miller. Permisivna družba po eni strani avtorizira užitek; po drugi strani pa obsoja željo. Rekel bi, da nam permisivna družba pušča toliko dostojanstva, kot nam pušča partikularnosti naših gonov. Enostavno nas sili v to, da jih izrazimo. To je post-romantična moralnost, katere nastop Charles Taylor vidi v skrbi za izražanje samega sebe v dobro-poimenovanem »prostem času«, ki je dragocen državljanom zahodnih demokracij. Kot pravi Taylor:

> Pojmovanje, da je življenje produkcije in reprodukcije, dela in družine, glavno mesto dobrega življenja, je v posmeh temu, kar so bile izvorno prevladujoče odlike naše civilizacije. ... Uveljavitev običajnega življenja ... vključuje polemično držo do teh tradicionalnih stališč. ... To je veljalo za reformatorske teologije. ...
> Prav ta polemična drža, prenešena in prestavljena v sekularno preobleko, vlada redukcijskim stališčem, kot je utilitarizem, ki se hoče odpovedati vsem kvalitativnim razlikam. ...
> Ključna poanta je, da je tisto višje najti ne zunaj, temveč kot *način živeti* običajno življenje.[27]

V tem načinu živeti običajno življenje, veljavnem za vsakogar, skrb za partikularnost najde svoje mesto v dediščini romantičnega ukvarjanja s partikularnostjo ljudi onstran univerzalnega razmerja do uma. Na to sedaj naletimo v skrbi po samoizražanju, kjer mora vsakdo uspeti v umestitvi tistega dela, ki ubeži produktivno/reproduktivnemu procesu. V tem pomenu se estetska skrb zase, ki jo je Foucault mislil kot obliko neostoicizma, prav tako vpisuje

---

J.-A. Miller, Seuil, Pariz 1998, str. 368. [Prim. slov. prev. Jacques Lacan, *Seminar Jacquesa Lacana: knjiga VII: Etika psihoanalize*, Delavska enotnost, Ljubljana 1988, str. 322.]

[27] Charles Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge University Press, London 1989, str. 23.

v to neoromantično razsežnost. Foucault je to izrazil s temi besedami: »... to, kar jih je [Stare Grke] kar najbolj zaposlovalo, njihova velika tema je bila, kako vzpostaviti neko vrsto etike, ki je estetika eksistence. Sprašujem se, če ni naš problem nekako podoben temu ...«[28] To bi lahko povzeli v obliki imperativa, ki ga Taylor vzame iz kalifornijske zapovedi: »*Do your own thing*.«

Običajno življenje in znanosti

Razlikovanje med običajnim življenjem in instanco, ki ga presega, je, za še višjo ceno, mobilizirano z napredkom življenjskih znanosti, ki prispevajo k mogočni obnovitvi običajnega. Radikalizira vprašanja, ki jih je bil Hans Jonas zastavljal na javnem področju od leta 1968 dalje v svojem delu *The Phenomenon of Life: Towards a Philosophical Biology* in v delu *Das Prinzip Verantwortung* (1979), s svojim lepim naslovom, ki pomeni »načelo odgovornosti«, v katerem nas skuša narediti odgovorne za subjekt živega kot takega, oblikovanega po kantovskem subjektu. Peter Sloterdijk naznani dramatično spremembo v registru tega vprašanja v predavanju, objavljenem leta 2000, z ironičnim naslovom, »Udomačitev biti«: »Del človeške rase je, s svojim vstopom v visoko tehnološko dobo, proizvedel proces o sebi in proti sebi, kjer gre za novo definicijo človeškega bitja.«[29] Ne obotavlja se dati skupaj biotehnologije in tehnik atomske fizike v njihovi zmožnosti, da uničijo človeški rod: »Kolektivni spomin tako pravilno označi mesec avgust 1945, z njegovima dvema atomskima eksplozijama japonskih mest, kot datum fizikalne apokalipse in mesec februar 1997, v katerem je obstoj klonirane opice postal javen, kot datum

[28] Hubert Dreyfus in Paul Rabinow, *Michel Foucault: Un parcours philosophique*, Gallimard, Pariz 1984, str. 325. [Nav. po slov. prev.: Michel Foucault, »O genealogiji etike: pregled dela v nastajanju«, v: Michel Foucault, *Vednost – oblast – subjekt*, ur. Mladen Dolar, Krt, Ljubljana 1991, str. 123.]

[29] Peter Sloterdijk, *La domestication de l'être*. Mille et une nuits, Pariz 2000, str. 32.

biološke apokalipse. ... To sta dejansko dva ključna datuma v primeru procesa človeškega bitja proti samemu sebi.«[30]

Francis Fukuyama privzema podobna stališča, čeravno na manj dolgočasen način, v delu *Our Posthuman Future*.[31] Ker prihaja iz angleško govorečega sveta, ni samo obvezan opozoriti na nevarnosti, temveč tudi ponuditi zdravila. Vidi eno samo, to je tisto, ki ohranja »človeško naravo«. Ta izraz pokriva dva popolnoma heterogena pojma: po eni strani pojem človeške narave kot izvirajoče iz naravnega prava, ki izpelje naravo človeka iz Boga; in po drugi strani človeško naravo, izpeljano iz živega bitja – telesna in genetska integriteta človeka, kot jo določa biološka znanost. Namenoma združi oboje in tako izoblikuje podvig, ki ga morajo demokracije privzeti: »Nočemo motiti enotnosti ali kontinuitete človeške narave, in s tem človeških pravic, ki so na njej utemeljene.«

Dejansko pa biotehnologija že omogoča vznemirjenje precejšnjega števila zadev, tako da združi tisto, kar je trenutno mogoče doseči, z raznimi fantazijami. Njeno delovanje bi lahko umestili na tri različna področja. Prvič, tehnike biotehnologije nam omogočajo, da bolje nadzorujemo naša razpoloženja in našo osebnost, četudi so rezultati nezadostni. Omogočajo vzpostavitev nove povprečne osebnosti. Primer, s katerim Fukuyama ponazori to poanto, je raba zdravil, s katerimi odstranimo neenakost razpoloženj med spoloma. Primerja rabo Ritalina z rabo Prozaca. Prozac bolj pogosto predpisujejo ženskam, da bi se borile z depresijo, ki jih prizadene nesorazmerno glede na moške, tako da povečajo njihovo raven serotonina do ravni, kot se pojavlja pri moških. Ritalin se pogosto predpisuje mladim moškim, da jih pomiri in da uravna njihove višje ravni hipomanije. V tem pomenu bi lahko rekli, če povežemo Fukuyamo s Taylorjem, da recepti omogočajo

[30] *Ibid.*, str. 34.

[31] Francis Fukuyama, *Our Posthuman Future*, Profile, London 2002. [Prim. slov. prev. Francis Fukuyama, *Konec človeštva: posledice revolucije v biotehnologiji*, Učila, Tržič 2003.]

subjektu, da se približa povprečju in da, nadalje, izkusi tisto »običajno življenje«, ki je sedaj izkustveni okvir naše civilizacije. S te perspektive lahko naredimo resnično ocenitev »samovrednotenja«, depresije. Krivda in sram sta sedaj nekoristni vrednoti. Ne glede na to, kakšni bi lahko bili občutki sramu, zmeraj obstaja upanje zdravljenja. S tega zornega kota sta sram in krivda nerazločljiva.

Drugič, pričakujemo lahko poudarek vpliva biotehnologij na pričakovanje trajanja življenja, ki je, združeno z upadanjem natalitete, vplivalo na upokojitvene sheme in spremenilo ravnovesje volilnih starostnih skupin. Tudi tu bi napredki lahko poslabšali situacijo. Vprašanje bi lahko formulirali na ta način: Kaj bo posledica podaljšanja življenja za nadaljnjih štirideset let, če za Alzheimerjevo bolezen ni zdravila? Globlje rečeno, ta tehnologija spreminja pomen smrti. Obstaja samo še starost, v svoji najbolj običajni manifestaciji, s svojo povorko disfunkcij. Biotehnologija tukaj ponovno nastopa v službi »običajnega življenja«; zabriše tako težavnosti kot dramatični pomen eksistence. Toda, z drugega vidika, sama se zelo dobro vpisuje v bolj ali manj halucinatorni načrt »estetske izboljšave sebstva«, peklensko dirko s koščkom užitka, ki je izgubljen za vselej. Naj je postromantičen ali ne, gre za lov za izginevajočim *objet a*.

Ne glede na to, za kar mislimo, da naj bi postalo resničnost ali ostalo fantazija, pa te »izboljšave« človeškega rodu zastavljajo temeljno vprašanje. Vpliv upov po genetičnem zdravljenju pripelje do ponovnega nastopa sence prerojene evgenike. Nismo več v kontekstu leta 1930, ko si je Franklin Roosevelt želel sterilizacijo duševnih bolnikov, da bi ne oslabeli demokracij vpričo naraščajočih nevarnosti. Danes smo soočeni s proračunskimi izbirami. Ali bo tako imenovana genetska terapija za inteligenco namenjena bogatim, ali jo bo pokrivalo socialno zavarovanje? Bo to doseglo točko ustvarjanja novih, neenakih vrst ljudi? Dosežena genetska vednost sprevrača pravno fikcijo o enakosti med subjekti in dopušča, vsaj fantazmatsko, težnjo po vnaprej izoblikovanem idealu staršev. Kako lahko organiziramo javno razpravo, vredno svojega imena, o vseh teh vprašanjih in ne dopustimo trgom, da delujejo

na slepo? Roparski vitezi prejšnjega stoletja, Američani in drugi, so zapravili bogastva, da so zgradili mavzolejske palače – ki jih kar naprej obiskujemo –, kot so Frick ali Pierpont Morgan Collection v New Yorku in Jacquemart-André v Parizu. Bogati, po rodu industrialci, finančniki ali zabaviščni industrialci, danes porabijo kolikor lahko, da naredijo tako svoja lastna kot telesa svojih otrok za izpopolnjene, žive mavzoleje.

Fukuyama se zanaša na mejo »človeške narave«, fikcijo, ki naj bi jo vzpostavili s pomočjo predpisa, s katerim bi zamejili neopazni razvoj biotehnologije, ko ta deluje, kot gon smrti, v tišini. Prečkanje meje bi zahtevalo, da o tem spregovorimo. Znanstveniki in liberalci v angleško govorečem svetu odlašajo s tem. Pripomnimo, da privrženci človeške narave v Združenih državah Amerike v veliki meri izhajajo iz religioznega fundamentalizma in katoliške cerkve, kjer je, glede na nauk, ki ga je osnoval papež leta 1996, človeška narava odvisna od duše, ki jo vpelje Bog v »ontološkem skoku« v določenem trenutku evolucije. Gregory Stock, upravnik Oddelka za medicino, tehnologijo in družbo na kalifornijski univerzi in bivši svetovalec predsednika Clintona, se ne zavzema za velike zakone ali nove velike nacionalne agencije. Raje zaupa izbiro staršem tam, kjer to zadeva njihove otroke, sicer pa se zavzema za uporabo obstoječih agencij, ki nadzirajo javno zdravstvo. Geoff Mulgan, ki dela za Blairovo vlado, ni naklonjen novim predpisom in je zadovoljen z agencijo, oblikovano po vzoru sedanje HFEA (Human Fertilisation and Embryology Authority), ki je Anglijo naredila za najbolj permisivno evropsko državo glede biotehnološkega raziskovanja in ji omogoča, da ohranja svojo nesporno industrijsko prednost. Francozi so, tako kot Nemci, zelo zadovoljni, da nasprotujejo nadaljevanju raziskovanja o izvornih celicah, izločenih iz človeških zarodkov. Razpravo o teh vprašanjih med Fukuyamo in Stockom so nedavno v Londonu organizirali blairovci. Ta vprašanja, ki bodo imela veliki vpliv na naša življenja, niso predmet kakršnekoli pomembne javne razprave v Franciji. Cité des Sciences se je na vso moč trudil, vendar z omejenim učinkom. Načrtovani umik švicarskega farmacevtskega giganta Novartis iz Zdru-

ženih držav, kar napoveduje drugačne razvoje v evropski industriji, je bil predmet zgolj prgišča komentarjev.

»Človeška narava« in subjektov habitat

Kaj predpostavlja ta fikcija »človeške narave«? Ali v svojem pristopu k naravi in človeku ne domneva, da lahko človek prebiva v skladu z naravo? Ali ni to eden izmed tistih mitov, h katerega izgonu je prispevala psihoanaliza? O tem Lacan razpravlja v svojem »Kratkem nagovoru o otroških psihozah« iz leta 1969. Najprej obravnava mit, da je psihoza povezana s svobodo v njeni univerzalizirajoči funkciji, ki mu zoperstavi realno segregacije, nato se loti mita o »domnevnem olajšanju«, ki naj bi ga izkustvo psihoanalitikov ponudilo glede spolnih vprašanj. Resno omaja njihovo pretenzijo po tem, da so glasniki osvoboditve nravi, opozori prej na to, da so zadovoljni s svojimi finimi govorancami o morali po psihoanalizi. Realno, ki ga ta mit o seksualni »osvoboditvi« s pomočjo psihoanalitika prikrije, je, da psihoanaliza deluje na fantazmo.

Lacan razpravlja o problemu otroških psihoz na osnovi otrokove vpletenosti v materino fantazmo: »Otrok, dovzeten za vključenost v vsako fantazmatsko zajetje, postane materin 'objekt' in ima odslej zgolj funkcijo, da razkriva resnico tega objekta. Otrok *realizira* prisotnost tega, kar Jacques Lacan označi kot *objet a* v fantazmi. Z nadomestitvijo sebe za ta objekt nasiti modus manka, v katerem se specificira želja (matere).«[32]

Pomudimo se ob lekciji, ki jo Lacan izpelje iz tega napredka v sodobni psihoanalizi, ki se, po njegovem mnenju, začne z Winnicottom, toda katere, kot pravi, »natančni smisel je videl samo on [Winnicott] sam«. To, da je Winnicott izpostavil dejstvo, da imamo lahko neživi objekt za košček materinega telesa, za *doudou,* ni tako pomirjujoče, kot namiguje to nežno [*doux*] ime:

[32] Jacques Lacan, »Note sur l'enfant«; v: Jacques Lacan, *Autres écrits*, Seuil, Pariz 2001, str. 373–374.

> Pomembno pa vendarle ni, da prehodni objekt ohranja otrokovo avtonomijo, temveč da otrok služi ali ne kot prehodni objekt za mater. Ta suspenz podaja svoj razlog zgolj hkrati s tem, ko objekt podaja svojo strukturo. Ta je namreč v tem, da je nek kondenzator za užitek, kolikor je, z regulacijo ugodja, ukraden telesu. ... Zato, ker je užitek izven telesa [*hors-corps*], lahko sanja samega sebe kot ponovno okrepljenega ne samo v drugem telesu, temveč tudi v neživem objektu.[33]

Ta odlomek iz Lacana bi lahko brali kot neposredni komentar 3. poglavja *Nelagodja v kulturi*. V svojem predsodku, povezanem z njegovo pretirano ljubeznijo do svoje matere, Freud ohranja prepričanje v harmonični odnos z materjo, ki ga konec koncev pokriva »primarni narcizem«. Iz tega izpelje razmerje do telesa kot trdnega prepričanja v nezlomljivo celoto. Objekti v svetu so zanj podaljšanje človeškega telesa, ki so le-temu dodani. Trdi, da je »z vsemi svojimi orodji človek spolnjeval svoje organe – tako motorične kot senzorične – ali pa je odstranjeval ovire za njihovo delovanje«[34]. Kljub temu Freud prihrani mesto nesreče za sub-

---

[33] Jacques Lacan, »Allocution sur les psychoses de l'enfant«; v: *Autres écrits*, str. 368.

[34] Freud piše, da mu »različni motorji dajejo na razpolago ogromne sile, ki jih, tako kot svoje mišice, lahko usmerja v poljubno smer, ladja in letalo naredita, da njegovega gibanja ne moreta več ovirati ne voda ne zrak. Z očali korigira pomanjkljivosti leče v svojih očeh, s teleskopom zre v odmaknjene daljave, z mikroskopom pa premaguje meje vidnega, kakor jih je zakoličila zgradba njegove mrežnice. S fotografsko kamero je ustvaril instrument, ki lahko ujame bežne vidne vtise, gramofonska plošča pa mu isto omogoča za prav tako minljive zvočne vtise; v osnovi sta obe materializaciji človeku dane zmožnosti spominjanja, njegovega zapomnjenja. S pomočjo telefona lahko sliši na daljavo, ki bi jo celo pravljica spoštljivo označila za nedosegljivo. Pisava je prvotno govorica odsotnega, bivalna hiša nadomestek za maternico, nadomestek za prvo prebivališče, po katerem verjetno še vedno hrepeni in v katerem je bil varen in se je v njem tako dobro počutil.« Sigmund Freud, »Civilization and Its Discontents«, v: Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ur. J. Strachey, Hogarth, London 1961, 21:90–91. [Nav. po slov. prev.: Sigmund Freud, *Nelagodje v kulturi*, Gyrus, Ljubljana 2001, str. 39.]

jekta kulture: »Človek je postal tako rekoč bog s protezami, resnično veličasten, toda ti z njim niso zrasli v eno in zato mu dajejo kdaj pa kdaj veliko opraviti. ... Ne smemo pozabiti, da se današnji človek v svoji bogolikosti ne počuti srečnega.«[35] Odsotnost sreče, ovira na poti k *Lustgewinn*, se obravnava v terminih *Kulturversagung*, odpovedovanje v kulturi kot tako, da zadovolji gone. Freud ohranja to perspektivo, tudi ko predpostavi izvorno polno zadovoljitev na ravni jaza. Tisto, kar Lacan poudari, odpravi ta inavguralni mit.

Freudovski predsodek o harmoničnem materinskem habitatu se nadaljuje v njegovem pojmovanju harmoničnega razmerja med materjo in sinom, izoblikovanem okrog faličnega pomena. Freudov uksorialni značaj je mogoče, kot pravi Lacan, izpeljati iz njegove pretirane navezanosti na to obožavano mater, za katero je bil, obratno, njen Siegfried. Freud bo še leta 1933, kar se tega tiče, rekel, da »le razmerje do sina materi prinese brezmejno zadovoljitev; to je sploh najpopolnejši človeški odnos, skorajda brez sledu ambivalentnosti. ... Celo sam zakon ni varen, dokler ženski ne uspe svojega moža narediti tudi za svojega otroka in mu nastopati v vlogi matere«[36].

V tem zatrjevanju »najpopolnejšega« izmed vseh razmerij Freud očitno govori o samem sebi in svoji vzpostavitvi kot subjekta v materinski fantazmi, če to povežemo s tem, kar smo izvedeli iz različnih biografij o okoliščinah njegovega prihoda na svet. Ta predsodek je mogoče izreči le, če se ustavimo ob ideji o želji kot manku biti, ki ga zapolni falični pomen.

Kar psihoanaliza najpoprej opazi s Kleinovo ter potem z Winnicottom in kar je Lacan teoretiziral, je, da otrok ni ves v faličnem pomenu. Otrok je, prej, predvsem umestljiv na osnovi njegovega mesta kot objekta v materini fantazmi, vzrok katere je

[35] *Ibid*, 21:91–92. [Slov. prev., str. 40.]

[36] Sigmund Freud, »New Introductory Lectures on Psychoanalysis«, v: *The Standard Edition*, *op. cit.*, 22:133–134. [Nav. po slov. prev.: Sigmund Freud, »Ženskost«, *Delta*, Ljubljana 1995, letnik 1, št. 1–2, str. 153–154.]

objet a. Zlahka lahko vidimo posledice. Najprej je treba umestiti materino željo s pojmi polnosti in ne manka; s pojmi vzročnosti in zato proizvodnje učinkov, in ne s pojmi dopolnitve; in s pojmi izobilja užitka, razmerja do »kondenzatorja«, in ne s pojmi neomejene zadovoljitve.

Raven zadovoljitve, na kateri je subjekt »srečen«, ni raven harmoničnega razmerja do matere. Je raven gona, kjer subjekt, da dobi nazaj *jouissance*, naredi izgubljeni objekt za vzrok svoje želje. Neopažen korelat tej poanti je tista »sreča v fantazmi« – ravno tako kot rečemo »sreča v nesreči« –, ki je zunaj telesa vrnjena telesu. Zunaj-telesni užitek vedno bolj premešča samega sebe iz tega telesa, ki ga omejuje ugodje. Objekt se vrača in prikroji telo na drugačen način, kot to stori označevalec. Vsak krogotok gona postavlja rastoče zahteve trpinčenemu telesu. Številne odvisnosti, epidemije anoreksij/bulimij in avdiovizualne hipnoze dokazujejo negotovost prijema, ki ga ohranja falični pomen, in mej, ki jih implicira. Kot neživi objekti, ki jih navdihne fantazma, smo dodatek tem kondenzatorjem užitka, ki razsekajo telo.

Po drugi strani, s stališča krogotoka, ki izhaja iz Drugega, smo na točki, kjer smo postali »prehodni objekt« Drugega; tj. postali smo objekti, ki so prešli v »prehajanje« vsesplošne izmenjave. Izkustvo psihoanalize pokaže, da samo-razvidnost »totalnega telesa« sploh ni očitna. S tem, da postane vzrok želje, je telo kot neživi objekt, dovzeten za izdelavo, izmenjavo in industrializacijo. Ko se je Lacan o tem izrazil leta 1969, je bila industrializacija telesa v povojih, a kljub temu mu je to zadostovalo, da je postavil vprašanje prihodnosti telesa kot objekta: »Vprašanje je, ali bomo preko nevednosti, kje se tega telesa drži subjekt znanosti, lahko v pravu prešli k temu, da bomo to telo razkosali za menjavo.«[37] Lacan je, v imenu analitičnega izkustva, zaznal vrzel, ki naj bi jo biološka industrija zavzela. Podobno se skliče na to razrezovanje teles s strani užitka v sočasnem tekstu, »Radiophonie«

[37] Jacques Lacan, »Allocution sur les psychoses de l'enfant«, v: *Autres écrits*, *op. cit.*, str. 369.

(1969), kjer premesti vprašanje o pokopu, tako dragocenemu eksistencialni perspektivi »biti-k-smrti«. Na osnovi užitka poveže to vprašanje z logično strukturo: »Prazna množica kosti je nezvedljivi element, s katerim se razporejajo drugi elementi, instrumenti užitka, ogrlice, čaše, orožja: več je podelementov, ki naštevajo užitek, kot je elementov, preko katerih užitek vstopi v telo.«[38] Kosti, ostanki teles, in instrumenti užitka zunaj telesa se znajdejo povzeti skupaj kot elementi aparata za uživanje.

Uživanje nezavednega ali zgostitev užitka

Po Lacanu sedemdesetih let nismo nikoli zadovoljni z organiobjekti [*organ objects*]. Ogrlice, čaše in orožja so vedno v presežku glede na meje gona. V naših družbah preobilja se telesa nič več preprosto ne vklopijo v okraske; vklopijo se v objekte, ki jih proizvede znanstvena dejavnost. Nove izboljšave telesa – medicinske, genske terapije, tretmaji proti-staranju, proizvodnja organov iz izvornih celic, celo proizvodnja teles s pomočjo kloniranja – so le podaljški. Habitat jezika je tudi habitat sveta, obremenjen s temi objekti, ki jih proizvaja farmacevtska industrija. Psihoanalitično izkustvo ne zagovarja tega, da lahko računamo na ljubezen do »človeške narave« med našimi državljani, ki bo dovolj močna, da se upre obljubam užitka.

Težava potemtakem ni v tem, da sta oblast ali mesto drugega bodisi mati ali stara mati in da nam obljubljajo gore in čudesa biološko izpopolnjene sreče. Pomembno je, da nas ne obravnavajo kot objekta menjave, ki ga lahko razsekajo, izčrpajo onstran vseh naših upov. Sedanjih oblasti na Kitajskem nič ne zadržuje pri tem, da obsojenim na smrt ne bi brez privolitve vzeli organov. Oblast v demokratičnih družbah predlaga, da vstavimo v telo vsako izboljšavo, o kateri lahko znanost, s svojimi lastnimi močmi derealizacije, sanja. Starši bodo hoteli vse najboljše za svoje otro-

[38] Jacques Lacan, »Radiophonie«, v: *Autres écrits*, *op. cit.*, str. 410.

ke, hoteli bodo vse: otroka in njegovo gensko izboljšavo, tistega, ki je bolj inteligenten, lepši. Subjekt jih bo hotel vse zato, da bi bil srečen, in bo hotel biti na razpolago tehnologiji, da bi postal stroj za odkrivanje samega sebe.

Da bi bila kos izzivu takšne obljube, bi morala tudi psihoanaliza ostati zelo prefinjen stroj tehnološkega izkustva za odkrivanje samega sebe. Psihoanalitično izkustvo je prav tako način, da premestimo »človeško naravo« (ki ne obstaja). Če ima psihoanaliza eno oporno točko, je to ta, da vidi temeljno jalovost, na katero se veže subjekt.

Psihoanaliza predstavlja način uživanja nečesa, kar ni transcendentno, temveč se nahaja znotraj subjekta, četudi ni skrito v njegovih globinah. Lacan je lahko ugotovil, da je psihoanaliza »simptom«, ki ga lahko ponovno prevedemo, sledeč razdelavi Lacanovega poznega nauka, ki jo je opravil Jacques-Alain Miller, kot »način uživanja nezavednega«. Obstajajo različni načini uživanja nečesa drugega poleg označevalcev Drugega v meni. Izjava, da je psihoanaliza simptom, podaja zelo nenavaden prevod postromantične specifičnosti mojega užitka. Prav tako je treba poudariti, da je vsak diskurz aparat užitka: tj. istočasno njegova ovira in način shajanja z njim. Če je znanost jalova, je to zato, ker nam ne navede nobenih sredstev užitka. Vendar nas to ne pusti preprosto brez opore. Znanost subjekta ne pripne na diskurz. Vseeno pa je subjekt pripet na objekte, ki so nadomestili tisto, kar je bilo, do takrat, proizvod umetnosti oziroma lepega. Kar je bilo na začetku dojeto kot blagovni fetišizem, je bila točka postanka v vsesplošni jalovosti. Tehnični objekti nakopičijo za nas posebno *agalmo*. Znanosti je uspelo iz vednosti narediti užitek. Kant je imel zvezdnato nebo nad nami in glas vesti v nas za mejo našega izkustva. Ali lahko rečemo, da je naše izkustvo sedaj izkustvo mednarodne vesoljske postaje nad nami, iz katere lahko nekega dne vse zgrmi na nas, in glas genske modifikacije v nas? Ti glasovi nas nenehno izzivajo, da se vključimo v politično razpravo o javnem prostoru. »Človek je tisto, na kar se naslavljamo«; to je vse, kar nam preostane. Na nas je, da iz tega potegnemo, kar lahko.

Ni druge moralne vesti, razen moralne vesti raziskave naših norosti in vseh naših deregulacij, da bi izločili posledice na najbolj možen nedvoumen način.

Učinek razvejanosti diskurza znanosti je, da proizvaja po eni strani objekte in po drugi strani zavržke [abject], kakršen je psihoanalitik. Paradoks etike analize je, da na strani analitika obstaja »narediti sebe za bitje zavrženosti«, medtem ko na strani analiziranca deluje dostojanstvo označevalca. Dostojanstvo tega mesta zavržka je, da je jaz izbrisan. »Načini človečnosti« psihoanalitikov jih pripeljejo bližje točki realnega v jeziku, ki jim dopušča dotakniti se nesmisla. S posredovanjem analitika-objekta je mogoče priti do tega, da analizantovo delo omogoči dešifriranje nezavednega.

Prevedla Dragana Kršić

O sramu ali o razkrečenju subjekta

Peter Klepec

Videti je, da je sram nekaj vsepovsod prisotnega, nekaj, kar je lastno človeku kot takemu. Že Nietzsche pravi, da je zgodovina človeka zgodovina sramu: »Sram, sram, sram – to je zgodovina človeka.«[1] Toda prav zaradi te vsepričujočnosti in z njo povezane samoposebiumevnosti je sram v resnici bolj zapleten fenomen, kot je morda videti na prvi pogled. Prav na to opozarja Lacan v »Moči nemožnosti«, trinajstemu poglavju *Hrbtne strani psihoanalize*, ki je prevedeno tudi v pričujoči številki *Problemov*: »Danes sem vam prinesel dimenzijo sramu. Ni je enostavno predstaviti. Ne spada med reči, o katerih govorimo s kar največjo lahkoto.« Težava je v tem, da sram navkljub svoji vsepričujočnosti in vseobčosti ni nekaj, o čemer bi lagodno in nenehno govorili, ni nekaj, kar se neprestano pojavlja, pač pa predstavlja nekaj redkega in naključnega, nek trenutek, ko ne zmanjka le besed, ampak v nekem pomenu, kot bomo skušali pokazati, ostane le zev, razcep. V tem pomenu je sram nek »ni izhoda«, ki je lahko za subjekt precej resna zadeva, v kateri je zanj na kocki vse.

Takšen sram pa ni tisti sram, ki nam ga skušajo z občutkom krivde vzbuditi nenehno z vseh možnih moralnih instanc (»Vas ni sram …!«). V ta sram, recimo da gre za sram-krivdo, smo potopljeni na vsakem koraku. Ena izmed rešitev, ki je brž pri roki, je v javnem izpovedovanju lastne singularnosti oziroma svoje

[1] Friedrich Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, Slovenska matica, Ljubljana 1999, str. 99.

posebnosti (»Naj vas ne bo sram priznati, povedati, izpovedati, izkazati ...«). Mar ni sram v tem pogledu nujni spremljevalec vsake skupinske identitete? Ali ne bi mogli po tej plati tudi za sram reči, da igra svojo vlogo v sodobnem kapitalističnem gospodarstvu, v katerem kapitalistična deteritorializacija potrebuje neprestano reteritorializacijo? Mar po tej plati sram ne predstavlja neizčrpne tržne prihodnosti, povezane z vznikom novih »skupnosti s svojimi zahtevami in ki naj bi jim bila lastna kulturna singularnost – žensk, homoseksualcev, hendikepiranih, Arabcev! In neskončne kombinacije predikativnih potez, kakšna priložnost! Črni homoseksualci, hendikepirani Srbi, pedofilski katoliki, zmerni islamisti, poročeni duhovniki, ekološko osveščeni japiji, pokorni brezposelni, ostareli mladoletniki!«[2] Nietzschejev »sram, sram, sram« bi morali slišati kot »cvenk, cvenk, cvenk« »boja proti občutku sramu« v oddajah največje gledanosti ali poslušanosti, v katerih skušajo posebneži vseh vrst (najraje v resničnostnih šovih) pokazati, da jih ni sram, in dokazati, da »ni sramu«.

Takšnemu »boju proti sramu« smo priča tudi na političnem področju. Ali ni, na primer, slovenska nacionalna identiteta že od vsega začetka zaznamovana z njim, saj že Marko Pohlin v uvodu v svojo slovnico Slovence poziva: *ne se sramovati svojega jezika, vedite, da je naš jezik tako imeniten kot vsak drug*? In ali ni ta plat »ne sramovati se« identitet nacionalnih, etničnih in drugih manjšin prisotna tudi pri predelavah lastne preteklosti »povsem na novo« v bolj pozitivnem samozavestnem tonu, o čemer na nekem mestu govori že Slavoj Žižek?[3] Obstaja tudi druga plat, manj pogosta in manj lagodna, ko je tiste pripadnike »imperialističnih« narodov, ki so v zgodovini odigrali nečastno vlogo nestrpnežev, zatiralcev in zločincev, ob spoznanju, da je temu (bilo) tako, globoko sram, da jim pripadajo – pa naj gre za nedavno razkritje,

[2] Alain Badiou, *Sveti Pavel. Utemeljitev univerzalnosti*, *Problemi*, št. 5–6, Ljubljana 1998, str. 13.

[3] Prim. Slavoj Žižek, *Paralaksa. Za politični suspenz etičnega*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, zbirka Analecta, Ljubljana 2004, str. 58–59.

kaj vse se je v Avstraliji dogajalo z Aborigini,[4] v Ameriki z Indijanci in črnci, v Nemčiji z Židi, kaj se danes pri nas dogaja z Romi itn. Skratka, kakorkoli obrnemo, se sramu ni mogoče izogniti, paradoksno pa je, da prav tisti, ki po eni strani sram relativizirajo in ga sprevračajo v sram-krivdo, tisti, ki vodijo »boj proti sramu«, na drugi strani zagovarjajo »vzbujanje sramu« kot nujni vzvod morale in politike, kot močan socializacijski in oblastni mehanizem, ki naj morebitnega zločinca z javno izpostavitvijo osramoti in s tem družbeno reintegrira/stigmatizira. Kazen bo vzgojna le, če vključuje javno ponižanje, poniževanje in sramotenje. Spomnimo na nedavno kazen, na katero je bil obsojen nekdanji zvezdnik Boy George, ko je moral v okviru »družbenega koristnega dela« v New Yorku, pred televizijskimi kamerami seveda, pobirati smeti, ali pa na to, da morajo v nekaterih zveznih državah ZDA pijani vozniki za kazen določen čas nositi table z napisi, ki navajajo, kaj vse so zagrešili itn. Obstajajo čisto resni kriminologi, ki takšno kaznovanje zagovarjajo in priporočajo, tako kot denimo John Braitwaite, avstralski kriminolog v delu *Crime, Shame, and Reintegration*, ki je izšlo leta 1989.[5]

A to plat, plat sramu kot poniževanja, (samo)razgaljanja in razgaljanja s strani drugega, na tem mestu sami nekoliko postavljamo v oklepaj. Ne trdimo, da sram s tega vidika, z vidika, ki v ospredje postavlja predvsem imaginarno in simbolno v lacanovskem pomenu besede – z vso dialektiko Ideala-Jaza, Idealnega-Jaza, identifikacije na eni, in označevalcev »spoštovanje«, »dostojanstvo«, »ponižanje«, »žalitev« itd. –, ni zanimiv. Nenazadnje po tej plati slej ko prej ne pridemo le do dialektike pogleda, o kateri sta pisala že Sartre in Lacan, temveč tudi do nadjazovske razsežnosti fenomena sramu, ki jo kakopak izpostavi že Freud. V tej točki smo na moralnem pobočju sramu, pobočju, zaznamovanem z občutkom krivde, slabe vesti in resentimenta. Več kot Nadjazu

[4] Prim. Elspeth Probyn, *Blush. Faces of Shame*, University of Minnesota Press, Minneapolis & London 2005, str. 94.

[5] *Ibid.*, str. 88–89.

damo, več od nas zahteva, vseeno pa se krivde-sramu ne uspemo znebiti. In če drži Lacanova teza, da »nič ne sili kogarkoli k uživanju, razen nadjaza«,[6] potem sodobna ideološka zapoved ni le zapoved po (pravem) užitku, konec koncev orgazmu, temveč tudi po popolni razgalitvi in popolnem (samo)razdajanju, samorazgaljanju in (samo)profanaciji. Ni naključje, da Agamben postavi svoje teze o vlogi profanacije v kapitalizmu, ki »v svoji zadnji fazi ni nič drugega kot ogromen dispozitiv za ujetje čistih sredstev, se pravi, profanacijskih obnašanj«, in o pornografiji kot »udejanjenju kapitalističnih sanj o Neprofanabljivem«.[7] Če kaj, potem se ravno pornografija najbolj vešče poigrava z dialektiko krivde in sramežljivosti, *pudeur*, *Prüderie*, z zapovedjo, da je treba »odvreči maske«, dati od sebe zares vse in brezsramno pokazati pravo, realno strast, svoj pravi orgazem. Ta nadjazovska zapoved, v kateri v polni meri pride do izraza Badioujeva opazka, da je »strast do realnega brez morale«[8], je seveda sadovska zapoved, kolikor je temeljno Sadovo izhodišče v tej točki naslednje: »sramežljivost je laž«[9].

Toda sramežljivost ni čisto isto kot sram, saj je, nekoliko na hitro rečeno, vselej zavezana napetosti med dozdevkom in realnim, napetosti med nekim zastorom in tistim, kar ta zastor prikriva. A kaj se konec koncev nahaja »za zaveso«, kaj prikriva zastor? To, da ne prikriva ničesar, drugače rečeno, sramežljivost hkrati zastira odsotnost in vzpostavlja, ustvari, porodi to odsotnost kot nekaj, kot neki nič. Onstran se vselej nahaja neki nič, ali bolje, falos, onstran je vselej falos oziroma falicizirano telo/užitek. Po tej plati je sramežljivost vselej v določenem razmerju do spoštova-

[6] Jacques Lacan, *Še. Seminar, knjiga XX*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, zbirka Analecta, Ljubljana 1985, str. 7.

[7] Prim. Giorgio Agamben, *Profanations*, Payot & Rivages, Pariz 2005, str. 112.

[8] Prim. Alain Badiou, *20. stoletje*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, zbirka Analecta, Ljubljana 2005, str. 85.

[9] Marki de Sade, *Juliette. Justine*, DZS, Ljubljana 1986. str. 8.

nja, ki nujno predpostavlja, da obstaja nekaj, česar ne smemo videti, česar se ne smemo dotakniti, česar ne smemo poškodovati, prizadeti – ravno na to pa meri nespoštovanje, ki, ko gre za namerno početje, ni nič drugega kot žalitev, ki meri na tisti »v tebi več kot tebe«.

Pri sramu pa ne gre za neko razgaljenje, za neko mejo, ki jo sram prekorači, ne gre za igro mask, tančice, zastora. Videti je, da na to napoteva etimologija, kolikor beseda *Scham*, *shame*, prihaja iz gotske besede *Scham* in se nanaša na pokrivanje obraza.[10] Seveda gre tudi pri sramu za izpostavitev, manifestacijo nečesa, ki pa strogo vzeto ni razgaljenje. Tudi pri sramu gre za pogled – nenazadnje je Sartre iz tega naredil eno izmed osi svoje teorije v delu *Bit in nič* – a ta ne igra iste vloge kot pri sramotenju, žalitvi in sramežljivosti. Ne gre za to, da ob občutku sramu »padejo maske« in na površje pride vseobčečloveški naravni substrat, oziroma kot se glasi pri Probynovi, da je »sram biološko notranji – vsi se rodimo z zmožnostjo sramu«[11]. Ne le, da sram ni nekaj biološkega, pač pa je »kultura v čistem stanju«, v nekem pomenu gre za vdor gona smrti. Če že gre pri sramu za masko, potem ne gre za tisto, kar se nahaja zadaj za masko, temveč za nek *razmik*, *rob* med masko in tistim, kar se nahaja med obema, za razcep, zev, ki je za vsakogar singularna.

Sram naj bi bil, vsaj načeloma, nekaj neugodnega, nelagodnega, kar pa ne gre skupaj ne s sramom-krivdo ne z »bojem proti sramu«. Nemara ključno pripombo, zakaj je danes takšen sram vseobčeprisoten, daje že Freud, ki poudarja, da »moramo biti pozorni še na to, da se melanholik vendarle ne vede čisto tako, kakor se ponavadi vede kdo, ki je skrušen zaradi kesa in samoočitkov. Melanholik se namreč ne sramuje pred drugimi, a prav to je za skesanca značilno – ali pa se vsaj očitno ne sramuje. Pri melanholiku pa lahko govorimo skorajda o nasprotni potezi vsiljive komunikativnosti, ki išče zadovoljitve v razgaljanju samega

[10] Prim. Elspeth Probyn, *Blush*, *op. cit.*, str. 131.
[11] *Ibid.*, str. xiii.

sebe.«[12] Kot da bi sram razpadel na dve različni pobočji ugodja in neugodja, ki ju je lacanovska psihoanaliza tematizirala skozi par simptoma in fantazme: »Fantazma je torej vir ugodja, povzroča ugodje, simptom pa neugodje, to pa je, kot sem povedal, neposredna fenomenološka poteza, kajti to sta tudi dva načina užitka. [...] Če torej fantazmo in simptom vzamemo kot dve referenci, vidimo, da se subjekt do njiju vede na dva zelo različna načina. A to, da sta si v nasprotju, vam vaš pacient prav pove. Tu pride do neke inverzije. Mar vam vaša vsakdanja praksa ne potrjuje nenehno, da je subjekt, ki prav rad govori o svojem simptomu, o svoji fantazmi, redkobeseden, celo zadržan? Gostobeseden, kadar pripoveduje svoje sanje, ljubi svoje lapsuse kot duhovite domislice, uživa lahko celo v svojih spodrsljajih, o fantazmi pa: motus! [...] Tu lahko vpeljemo sram. Subjekt se sramuje svoje fantazme. Toda sramuje se tudi svojega simptoma, in ta sram krepi depresijo, ki jo Lacan upravičeno postavlja na raven moralne strahopetnosti. Dejstvo je, da se fantazma, v katero je subjekt vključen čisto drugače kot v simptom, v katerem se doživlja kot označevalčev podložnik, kaže v nenavadnem neskladju z vrednotami, ki jih subjekt izpoveduje.«[13]

Večina interpretov danes razume sram kot izgubo časti ali osramočenost pred drugimi, kot neko neskladje med normami, vrednotami, ideali, ki jih od individua pričakuje družba in kakršne izpoveduje sam. Že Spinoza definira sram kot »žalost, katero spremlja ideja nekega dejanja, ki si o njem predstavljajo, da ga drugi grajajo«[14]. Podobno definicijo poda tudi Kant, za katerega je sram »tesnoba zaradi zaničevanja prisotne osebe, in je, kot takšna, nek afekt. Sicer pa smo lahko dovzetni za sram tudi brez prisotnosti tistega, pred katerim nas je sram; toda potem ne gre za noben afekt, temveč tako kot pri žalosti za neko strast, ki samo sebe trajno

[12] Sigmund Freud, »Žalovanje in melanholija (1917)«, v: Sigmund Freud, *Metapsihološki spisi*, Studia Humanitatis, Ljubljana 1987, str. 207.

[13] Jacques-Alain Miller, »Simptom-fantazma«, v: *Razpol 2, Problemi-Razprave*, št. 10–11, Ljubljana 1986, str. 32.

[14] Baruch de Spinoza, *Etika*, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str. 251.

zaničuje, a brezplodno trpinči; nasprotno pa je sram nek afekt, ki mora nastopiti nenadoma.«[15] Sram je za Kanta neko »zlo kot razžalitev, pred katero se zaradi njene silovitosti ne zmoremo ubraniti«. Kot bomo videli v nadaljevanju, je cela kopica Kantovih poudarkov pomembna, pri čemer pa Kant lepo izpostavi bližino tesnobe in sramu, nenadnost in silovitost sramu, razliko med samotrpinčenjem subjekta, ki lahko traja in traja, ter sramom, ki mora, če naj bo afekt, »nastopiti nenadoma«. Konec koncev je Kant zanimiv tudi zaradi tega, ker nekoliko omahuje, kar zadeva paradoksno mesto drugega pri sramu – mora biti drugi prisoten, vpričen, ali ne? Je mnenje drugih pomembno ali ne? Videti je, da se Kant mestoma nagiba k temu, da ni: »Mnenje, ki bi ga drugi utegnili imeti o naši vrednosti, in njih sodba o naših dejanjih, je zelo važen nagib, ki nam izvablja marsikatero žrtev, in česar bi dobršen del ljudi ne storil niti iz neposredno sproženega gibljaja dobrosrčnosti niti iz načel, se mnogokrat zgodi zgolj zaradi zunanjega videza v blodnji, ki je zelo koristna, a po sebi zelo plitva, kakor da bi sodba drugih določala vrednost naših dejanj in nas samih.«[16] Mnenje drugih je za Kanta »sicer zelo koristna blodnja«, a nič več kot to, nikakor ne more biti sodba drugih tista, ki bi določala vrednost naših dejanj. Ravno nasprotno je prepričan Rawls kot eden izmed najvplivnejših in najodmevnejših političnih mislecev. Temelj demokracije kot dobro urejene družbe zanj ravno pomeni, da mnenje drugih še kako šteje, kolikor vse temelji na spoštovanju in samospoštovanju. Sram tako zanj »občutimo, ko izkusimo žalitev svojega samospoštovanja ali ko doživimo udarec našemu samovrednotenju«[17]. Sram je tako zanj žalitev, nenazadnje po njegovem

[15] Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, § 76, v: *Werkausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1988, izd. Wilhelm Weischedel, zv. XII, str. 592.

[16] Isti, »Razmišljanja o čustvu lepega in vzvišenega«, poslovenil Izidor Cankar, v: Immanuel Kant, *Dve razpravi*, Slovenska matica, Ljubljana 1937, str. 12.

[17] John Rawls, *A Theory of Justice*, Belknap Press of Harvard University Press, Harvard 1971, str. 442.

mnenju povzroči »občutek zmanjšanja [*diminishment*] sebstva«[18]. Zanj torej v sramu ni na kocki vse, kar je sebstvu dragocenega, pač pa gre za nek minus, neko zmanjšanje sebstva. Ker je očitno sram zanj neko (nujno) zlo, ga Rawls v isti gesti zminimalizira in obenem posploši, saj ga poveže s spoštovanjem, ki ga imajo do nas drugi. Sram zanj občutimo »ob tesnobi ob zmanjšanem spoštovanju, ki bi ga lahko izkazali drugi in ob našem razočaranju nad seboj, ker nam ni uspelo živeti v skladu z našimi ideali«. Drugi del stavka v celoti povzema, mimogrede, definicijo sramu, kakršno je postavil Bernard Williams, vseeno pa Rawls bolj ali manj izenačuje sram in krivdo.

Pri Rawlsu ni sledu o sramu kot afektu, ki bi nas vrgel iz tira, sebstva so malce prizadeta, spoštovanja malce zmanjka – in to je to. Rawlsov primer je zanimiv toliko, kolikor zgledno predstavlja razvodenitev tako sramu kot krivde. Ne gre le za to, da so lahko, če vzamemo zgolj žaljivke in občutke krivde, zadeve prekleto resne, mnogo bolj, kot je morda to videti na prvi pogled. V zadnji instanci se žalitve vselej ne nanašajo le na naše samospoštovanje, ne prizadenejo le tistega, kar nam je najbolj dragoceno, niso žalitve tega, *kar smo*, za kar se imamo, temveč vsebujejo vselej tudi zahtevo po tem, da bi fizično in simbolno izginili. Ali ni najradikalnejši in najneznosnejši občutek krivde-sramu, krivde, *ker smo*, ker sploh obstajamo, tisti, ki so ga, denimo, občutili preživeli taboriščniki koncentracijskih taborišč? »Živim, torej sem kriv,« pravi eden izmed njih. »Tukaj sem zato, ker je namesto mene umrl neki prijatelj, neki tovariš, neki neznanec.« Isto ponavljajo številni drugi: »Živ sem, ker so namesto mene umrli drugi.«[19] Nemara isto občutenje krivde, da/ker sploh živimo (na mestu nekoga drugega), dobimo, če vzamemo strogo resno in dosledno, sicer manj tragično, a vseeno enako daljnosežno pojmovanje »svetosti življenja«.

[18] *Ibid.*, str. 445.

[19] Giorgio Agamben, *Kar ostaja od Auschwitza. Arhiv in priča. Homo Sacer III*, Založba ZRC, Ljubljana 2005, str. 64.

Kakorkoli že, tu so zadeve veliko bolj resne, in ravno tu je tudi točka, na kateri svojo analizo sramu pričenja Agamben, ki poudarja, da »nikakor ni gotovo, da je sram preživelega pravilno razlagati z občutkom krivde, ker je živ namesto nekoga drugega. Že Bettelheimova trditev – da je preživeli nedolžen, vseeno pa kot tak dolžan, da se čuti krivega – je sumljiva.«[20] Agamben vztraja, da gre pri sramu za nekaj drugega. Zdi se nam, da tudi Lacan z omembo skrajnega primera »umreti od sramu« meri na isto, kot da bi skušal nakazati, da poleg imaginarne in simbolne dimenzije sramu obstoji še neka tretja dimenzija, dimenzija realnega, razsežnost *Das Ding* in *objet petit a*, razsežnost, pri kateri pride neznosnost sramu do polne veljave. Ko Lacan govori o težavnosti in zapletenosti problematike sramu, namreč pripominja: sram »ne spada med reči, o katerih govorimo s kar največjo lahkoto«. Ravno na ta neznosni vidik sramu meri prvi stavek že njegovega zgoraj omenjenega predavanja: »Zelo redko vidimo, to je treba reči, da kdo umre od sramu.« Sram, na katerega meri Lacan, »mourir de honte«, »umreti od sramu«, je sram, kjer ni več poti naprej, kjer besed zmanjka. Zato lahko Lacan reče, da tak sram meji na nemožno – ne gre za to, pravi, »da molče preidemo prek nemožnega, temveč za to, da smo njegov dejavnik«. Tak sram je najpoprej nekaj skrajno redkega in bodisi nastopi bodisi ne nastopi, bodisi se zgodi bodisi se pač ne. Lacan v zadnjem stavku koncizno pravi, da se pač dogaja, da »vam ob priliki – ne preveč, ampak ravno v pravi meri – vzbudim sram«. Nekje drugje reče publiki, da ji manjka »malce sramu. Morda pa se vam bo zgodilo.«

Lacan torej opozarja na vsaj tri poteze sramu. Prvič, da do sramu »prihaja«, da se sram »dogaja«, da je sram »učinek«. Drugič, da je »za poštenega umreti od sramu nemogoče. Od mene veste, da to pomeni realno.« Sram se nanaša na realno, nemožno. In tretjič, sram je »afekt smrti«. Ravno zato Lacan govori o »ravno v pravi meri«, o »malce sramu«, kajti če bi šlo za polno in pravo mero, bi imeli opraviti z »umreti od sramu«. Sram kot tak je torej za Lacana

[20] *Ibid.*, str. 68.

nekaj, kar nastopa zoper subjektovo dobrobit, nekaj, kar ni v službi koristnega, ampak, nasprotno, deluje v smeri uničenja – uničenja subjekta, kot dokazuje Vatelov primer. Sram kot tak je torej v nasprotju s *primum vivere* kot »zunanjo mejo, ki človeka zadržuje v službi dobrega«[21]. Sram je tako blizu tistemu, kar Lacan imenuje »'samomor subjekta', kar lahko postavimo v narekovaje, da bi pokazali, da je skozenj subjekt lahko ponovno rojen, vendar kot drug subjekt. To, da subjekt pred njim in po njem ni več isti, tvori dejanje v pravem pomenu besede.«[22] Čeprav je analogija s *passage à l'acte* močno pretirana, in v resnici ne vzdrži do konca, jo tu uporabljamo zato, da bi poudarili, da gre pri sramu za nek *auto*, ko je ne le subjekt, temveč tudi Drugi začasno postavljen v oklepaj. Če je kdo resno razdelal *to* plat sramu – potem je to ravno Giorgio Agamben v že omenjenem delu. »V sramu,« poudarja Agamben, »torej subjekt nima druge vsebine razen lastnega popredmetenja, postane priča lastnega propada, izgubljanja sebe kot subjekta. To dvojno gibanje subjektiviranja in desubjektiviranja je sram.«[23]

Toda to, ali do sramu pride, je stvar naključja. Že Aristotel lepo ponazori to razsežnost sramu – sram je nekaj, česar-ne-bi-bilo-treba, nekaj, kar spada v neko neopredeljivo vmesno področje, ki kajpak ni področje, ki ga Lacan zapiše z besedo *m'être*, ki tako združuje besedo *maître* (gospodar, učitelj, mojster) in *être*. Nemara ravno zato, ker sram ni s področja biti-na-ukaz, Lacan tudi govori o *hontologiji*. Za Aristotela namreč o sramu »ni mogoče umestno govoriti kot o nekakšni vrlini, saj je bolj podoben strasti kot pa nravstvenemu zadržanju«[24]. Še več, sram ni krepost ali vrlina, saj »spodoben človek sploh ne pozna sramu, kajti sramujemo se lahko le slabih dejanj, takšnih pa on ne bo počenjal. [...]

[21] Jacques Lacan, *Etika psihoanalize, Seminar, knjiga VII*, Delavska enotnost, zbirka Analecta, Ljubljana 1988, str. 311.

[22] Jacques-Alain Miller, *O nekem drugem Lacanu*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, zbirka Analecta, Ljubljana 2001, str. 48.

[23] *Ibid.*, str. 75.

[24] Aristotel, *Nikomahova etika*, Slovenska matica, Ljubljana 2002, 151.

Kdor je zmožen storiti kaj takega, česar se pozneje sramuje, je slab. [...] Zakaj občutek sramu spremlja le hotena dejanja, spodoben človek pa ne bo hote nikdar storil kaj slabega.«[25] Na prvi pogled je zadeva videti precej preprosta – bodisi smo spodobni, nravni, moralni, bodisi smo slabi. Toda če spodoben človek nikoli ne bo hote storil nečesa, česar bi ga bilo potem sram (Lacan v stavku »za poštenega je umreti od sramu nemogoče« očitno parafrazira Aristotela), enako velja tudi za nespodobnega, ki kot tak ravno nima tistega kriterija spodobnosti, ob katerem bi sploh lahko govorili o sramu, kar dobro ve tudi Aristotel, saj je zanj nesramnež tisti, »kdor sramu sploh ne pozna«[26]. Kam torej spadam, če občutim sram – nesramnež ne morem biti, spodobnež pa tudi ne, saj si hote ne želim storiti tistega, česar bi me bilo pozneje sram!

Toda – ali ni osnovna poteza sramu prav v tem, da ta nebodigatreba poseduje neko svojo voljo, svojo »hotenost«, ki se sama vselej pojavlja, vznikne, plane na površje v obliki »nehotenosti«, presenečenja? Ravno zato sram ni, tako kot za Aristotela, strast, temveč, kot pravilno poudarja že Kant, afekt: »Afekti so viharni in nenaklepni, strasti so trajne in premišljene – tako je nejevolja, kot bes, afekt; a kot sovraštvo (maščevalnost) je strast.«[27] Sram lahko nastopi kadarkoli, katerakoli beseda, naj je na sebi še tako nevtralna, katerikoli dogodek ali situacija lahko v nekem kratkem stiku, preskoku, vzbudi v nekom sram. Logika, ki je na delu, je logika »tvorb nezavednega«, katere funkcioniranje je Lacan ponazoril kot »špranjo, skoz katero se za trenutek prikaže na dan tisto nekaj, česar pustolovščina v našem polju je videti tako kratka – za trenutek, zakaj v naslednjem hipu, tedaj, ko se zapre, je to dojetje videti bežno«[28]. Edina in pomembna razlika do sramu je

[25] *Ibid.*, str. 152.

[26] *Ibid.*, str. 89.

[27] Immanuel Kant, *Kritika razsodne moči*, Založba ZRC, Ljubljana 1999, str. 112.

[28] Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize, Seminar, knjiga XI*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, zbirka Analecta, Ljubljana 1996, str. 34.

v tem, da je denimo spodrsljaj lahko nezaveden in neopažen, medtem ko je temeljna razsežnost sramu v tem, da je nekaj sicer nehotenega, lahko tudi nezavednega, a se mora nujno manifestirati, sočasno s to manifestacijo pa postane tudi opažen. Slednje je neizogibno zato, ker sram s seboj prinaša nek absolutni *preveč*, ki ga noben obrambni mehanizem ne more potlačiti, ustaviti ali izničiti. Afekt sramu je v tem pogledu nekaj posebnega. Če tako Kant lahko govori o prijetni medlosti, ki običajno sledi »pretresu zaradi afektov«, o »uživanju v dobrem počutju zaradi vzpostavljenega ravnotežja različnih življenjskih sil v nas«, ki je »tako prijetno sladostrastnim Vzhodnjakom, kadar se prepuščajo temu, da njihovo telo tako rekoč pregnetejo in da vse njihove mišice in sklepe nežno pritiskajo in upogibajo«,[29] pa je v primeru sramu bistveno drugače. Pri sramu ni na delu nič medlega ali sladostrastnega, sramu se ne prepuščamo, pač pa smo mu na milost in nemilost prepuščeni.

Tipično za občutek sramu je hkratno občutenje pasivnosti, ki ga spremlja vzgib, da bi bili aktivni, da bi se premaknili drugam. Silovitost sramu kar kliče po svoji razrešitvi, po tem, da bi pobegnili pred njo. »Kogar je sram, bi se najraje skril sam pred sabo, zbežal pred seboj, se pogreznil v prah in nič, ali bolje, v tla.«[30] Za sram je torej značilno ne le, da nastopi kot presenečenje in da ne traja dolgo, pač pa tudi, da se znajdemo ne v situaciji, iz katere bi najraje čimprej ušli, pač pa bi najraje tudi izbrisali sami sebe, se izničili, pogreznili v tla. Zunanji znak sramu je pogosto tudi to, da spustimo glavo in umaknemo pogled. Občutek sramu je nekaj, kar je lastno meni, kar je le meni singularno, drugače rečeno, »česar je sram mene, ni nujno, da bo sram tudi tebe«[31]. Telesnost sramu, če lahko tako rečemo, je drugačna od navdušenja, ki je nalezljivo,

[29] Immanuel Kant, *Kritika razsodne moči*, *op. cit.*, str. 114.

[30] Hilge Landweer, *Scham und Macht. Phänomenologische Untersuchungen zur Sozialität eines Gefühls*, J. C. B. Mohr/Paul Siebeck, Tübingen 1999, str. 40.

[31] Elspeth Probyn, *Blush*, *op. cit.*, str. x.

medtem ko je sram intranzitiven, sram me osami, izolira. Tudi če se sramuje več oseb hkrati, je stopnjevanje tega občutka drugačno od ostalih afektov.[32]

Najbolj znani signal, če lahko tako rečemo, da je prišlo do sramu, pa je rdečica, zardevanje, *blush*. Že za Aristotela se sram »na zunaj kaže podobno kot strah pred grozo: od sramu zardevamo, v smrtni grozi prebledevamo«[33]. Morda najslavnejša opredelitev rdečice pa prihaja izpod peresa Charlesa Darwina, ki jo je razglasil za najbolj človeškega od vseh izrazov, še več, za nekaj, kar je skupno vsem človeškim rasam – ne glede na to, ali je na njihovem obrazu vidna ali ne.[34] Darwin našteva tudi že omenjene spremljevalne pojave sramu – »povešenje pogleda«, »nemirno beganje z očmi« itn. Zanimiva pa je njegova pripomba, da zardevajo tudi popolnoma slepi in tudi popolnoma gluhi ljudje. Tudi Landweerjeva poudarja, da »sram lahko nastopi povsem neodvisno od možnih ali dejanskih prič in prizadetih oseb«[35]. V tem je, mimogrede, tudi razlika med sramom in zadrego, *embarrassement*, v kateri smo vselej v zadregi pred drugimi, v prisotnosti drugih. Pri slednji rdečica večinoma umanjka, čeravno, kot poudarja Darwin, zardevanje ni lastno zgolj sramu, saj ga lahko izzovejo tudi drugi pojavi, med njimi skromnost in plahost, *shyness*. Slednja, torej plahost, plašljivost, ki jo pogosto imenujejo tudi boječnost, »*shamefacedness or false shame, or mauvaise honte*«, je po Darwinu celo eden izmed najbolj pogostih vzrokov zardevanja.

Zadnji poudarek, da sram ni edini afekt, ki privede do rdečice, je zanimiv tudi zato, ker v nekoliko drugačno luč postavlja grozljivo prigodo »bolonjskega študenta«, o kateri govori Agamben: »Esesovec je spet zavpil: *Du, komme hier!* [Ti, pridi sem!] Iz

[32] Hilge Landweer, *Scham und Macht*, *op. cit.*, str. 51.

[33] Aristotel, *Nikomahova etika*, *op. cit.*, str. 151–152.

[34] Prim. Charles Darwin, *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, John Murray, London 1872, str. 281.

[35] Hilge Landweer, *Scham und Macht*, *op. cit.*, str. 47.

vrste stopi še en Italijan. Neki študent iz Bologne. Poznam ga. Gledam ga. Rdečica mu je oblila obraz. Natančno ga pogledam. Ta presenetljiva rdečica mi bo za zmeraj ostala v očeh. Obstane na robu poti. Ne ve, kaj naj z rokami. Videti je v zadregi. … Zardel je, kakor hitro mu je esesovec rekel: *Du, komme hier!* Preden je zardel, je moral pogledati okrog sebe, ampak izbran je bil prav on, in rdeč je postal, ko ni več dvomil. Esesovec, ki je iskal človeka, katerega koli, da ga bo ubil, je našel njega. In potem, ko ga je našel, se je z njim zadovoljil, ni se spraševal: zakaj njega in ne koga drugega? In Italijan, potem ko je doumel, da gre zanj, je tudi sam sprejel to naključje, ni se spraševal, 'zakaj jaz in ne kdo drug …'«[36] Čeprav sicer Agamben ne trdi, da je edini vzrok študentove rdečice sram, pa s pripovedjo o njegovem koncu vpelje že zgoraj omenjeni spremljevalni pojav sramu, ki bi ga lahko označili kot »ni izhoda«, »ni umika«, pri čemer se opira na tezo, ki jo je v delu *De l'évasion* iz leta 1935 postavil Emmanuel Lévinas: »Po filozofovem mnenju in v nasprotju z naukom moralistov sram ne izhaja iz zavedanja o nepopolnosti ali pomanjkljivosti lastnega bitja, do katerega zavzemamo distanco. Narobe, temelji na nezmožnosti našega bitja, da bi se ločilo od sebe, na njegovi popolni nesposobnosti, da bi pretrgalo zvezo s samim seboj. Če zaradi golote občutim sram, ga zato, ker ne moremo skriti tega, kar bi radi izmaknili pogledu, ker neustavljivi nagib, da bi zbežali od sebe, zadeva ob ravno tako očitno dejstvo, da pobegniti ni mogoče. Tako ob telesni potrebi in studu – ki ju Lévinas postavlja ob sram v isti ugotovitvi – doživljamo izkušnjo odvratne in vendar neodstranljive navzočnosti v samih sebi, tako nas sram vrača k nečemu, čemur se za nobeno ceno ne moremo odreči.«[37] Lévinas tudi uporabi posrečeni primer piščalke, ki jo Charlie Chaplin pogoltne v *Lučeh velemesta* in ki po njem razodeva škandal surove prezentnosti njegove biti. Ta piščalka je »kot magnetofon, ki razgalja diskretna razodevanja navzočnosti, ki jo tudi legendarna Charlo-

[36] Giorgio Agamben, *Kar ostaja od Auschwitza*, *op. cit.*, str. 73.
[37] *Ibid.*, str. 74.

tova obleka komajda prikriva ... Sram vzbuja naša notranjost, tj. naša navzočnost v nas samih. Ne odkriva našega ničesa, temveč celotnost našega bivanja ... To, kar razkriva sram, je bit, ki *se razkriva.*«[38]

Agambenova poanta je v tem, da bi morali Lévinasovo analizo nadaljevati v tem pomenu, da »sramovati se pomeni: biti izročen nečemu nesprejemljivemu. Vendar pa to nesprejemljivo ni nič zunanjega, marveč prihaja iz naše lastne notranjosti, je to, kar je v nas najbolj notranje (na primer, naše lastno fiziološko življenje).« Toda – so zadeve res tako enoznačne? Je res mogoče pri poudarjanju, da smo v sramu »izročeni nečemu nesprejemljivemu«, izenačiti denimo situacijo, v kateri se je znašel »bolonjski študent«, in naše lastno fiziološko življenje? Ali niso zadeve, kar zadeva Chaplinovo piščalko, veliko bolj dvoumne, kot je videti na prvi pogled? Je to res fiziološko življenje, kar nas preko ovinka znova pripelje k Sartru (ki je, mimogrede, zagotovo bral Lévinasa) – sem res tole, tale gnusna nasebnost? Ali ne gre za to, da piščalka simbolizira nekaj, kar prihaja od zunaj, nekaj, kar sem nehote požrl in česar sedaj ne morem utišati? Čeprav se v filmu Charlie trudi, da ne bi piskal, se mu to zgodi ravno takrat, ko se sredi salona pripravlja »kulturni dogodek«, ravno so bili na tem, da bi nek zvezdnik ob spremljavi ansambla zapel, a Charliejeva piščalka jim ne da miru. Charlie je ob tem očitno v zadregi, večkrat v svoje opravičilo skomigne z rameni, se z obraznimi grimasami opravičuje, a piščalka še kar piska in piska. Natančneje rečeno ne piska, saj piska na način kolcanja (je, glede na vlogo, ki jo je Lacan pripisoval Aristofanovemu kolcanju v Platonovem *Simpoziju*[39], v katerem, mimogrede, seveda svojo vlogo odigra tudi piščal, na-

[38] *Ibid.*, str. 75.

[39] Jacques Lacan, *Séminaire, Livre VIII: Le transfert*, Seuil, Pariz 1991, str. 78. Mimogrede, piščal je tako za Platona kot Aristotela problem, ne le zato, ker izraža orgiastična stanja in ker služi sprožanju čustev, temveč tudi zato, ker ni mogoče govoriti in igrati na piščal hkrati. Prim. Mladen Dolar, *O glasu*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, zbirka Analecta, Ljubljana 2003, str. 63, 79 in sq.

ključje, da celoten prizor v filmu nosi naslov *The Party*?). Tudi potem, ko se Charlie umakne ven, se piskanje/kolcanje nadaljuje in, kot se spodobi, nastopi cel kup komičnih učinkov (taksist se ustavi, misleč, da ga je poklical, krdelo psov naskoči Charlija, misleč, da jih zapeljuje ...). Obupani Charlie se v spremstvu psov (tako kot Lacan na svoje predavanje »Analyticon« 3. decembra 1969) napoti nazaj v salon in tako dokončno napravi konec »zabavi«, ali bolje, »kulturi«, kot da bi bili preko tega piskanja/kolcanja priča svojevrstni »stavki kulture«[40].

Kakorkoli že, Charlijeva piščalka ni izraz našega »lastnega fiziološkega življenja«, temveč prej neke neživljenjske razsežnosti kulture/življenja, ki je ni mogoče utišati, uničiti, izničiti, nastopa natanko kot tista presežnost, *too muchness*, o kateri govori Eric Santner.[41] Morda bi lahko to piščalko navezali na tisto, kar Lacan izpostavi ob šofarju – če je funkcija šofarja v tem, da opomni Boga, da je mrtev[42] –, ali ni funkcija te piščalke in sramu nasploh opomniti subjekt, ne le kot pravi Freud, »da ni gospodar v svoji hiši«, temveč, da ga neka ne-mrtva presežnost vselej presega/preživi/nadživi? In ali ne bi morali v tem pomenu razumeti Deleuzove trditve, da »sram poveča človeka«, »la honte grandit l'homme«[43]? To trditev bi potem morali navezati na enigmatično opozorilo Walterja Benjamina, da je občutek sramu nekaj, kar preživi/nadživi subjekt: »'Bilo je, kakor da ga bo občutek sramu preživel.' To so besede, ki sklepajo *Proces*.«[44]

---

[40] Mimogrede, Lacan trinajsto poglavje XVII. seminarja napove z besedami : »Naslednjič vam bom poskusil povedati, kaj pomeni to, kar bi imenoval stavka kulture.« Prim. Jacques Lacan, »Narobna stran psihoanalize«, v: *Razpol 13, Problemi*, št. 6–8, Ljubljana 2003, str. 111.

[41] Eric L. Santner, *The Psychotheology of Everyday Life. Reflections on Freud and Rosenzweig*, Chicago University Press, Chicago 2001, str. 8 ff.

[42] Jacques Lacan, »Šofar«, *Problemi*, št. 1–2, Ljubljana 1995, str.13.

[43] Gilles Deleuze, *Critique et clinique*, Minuit, Pariz 1993, str. 152.

[44] Walter Benjamin, *Izbrani spisi*, Studia Humanitatis, Ljubljana 1998, str. 134. V slovenskem prevodu se zadeve glasijo nekoliko drugače: »Na K.-jevo grlo pa so se položile roke enega od gospodov, medtem ko mu je drugi zabodel nož globoko v srce in ga tam dvakrat obrnil. Z ugašajočimi očmi je K. še videl,

Nemara temeljni paradoks sramu pa je v tem, da ta presežnost, ki subjekt preživi/nadživi, ta svojevolja, ki se sama vselej pojavlja, vznikne, plane na površje v obliki presenečenja, ni nekaj, kar bi subjekt čisto pasivno prizadevalo, pač pa gre pri sramu vselej za pasivnost, ki je aktivno privzeta. Ne glede na tujost in grozljivost, ki mi jo vzbuja sram, je v njem nekaj, kar priznavam za svoje, v čemer sam uživam. Sram tako ni in ne more biti čisto negativen pojav. Sedgwick in Frank poudarjata: »Brez pozitivnega afekta ne more biti sramu: edino prizor, ki ti ponuja užitek ali pritegne tvoje zanimanje, te lahko pripravi do tega, da zardiš.«[45] Enako meni tudi Silvan Tomkins: »Sram operira zgolj potem, ko sta bila aktivirana interes ali užitek.«[46] V isti smeri, čeprav na drugačen način, gresta tudi Deleuze in Guattari v delu *Kaj je filozofija?*: »Sramote nad tem, da smo ljudje, ne izkusimo le v skrajnih položajih, kakršne je opisal Primo Levi, temveč tudi v nepomembnih okoliščinah, soočeni z nizkotnostjo in vulgarnostjo obstoja, ki preganja demokracije, soočeni s širitvijo teh načinov obstoja in misli-za-trg, soočenimi z vrednotami, ideali in mnenji našega časa. Sramotnost življenjskih možnosti, ki so nam ponujene, se pokaže od znotraj. Ne počutimo se zunaj svoje dobe, nasprotno, nenehno z njo sklepamo kompromise. Ta občutek sramu je eden najmočnejših motivov za filozofijo.«[47] Filozofija za Deleuza in Guattarija ni v enostavnem razmerju lepe duše do nizkotnosti sveta, ki jo obkroža, pač pa jo ta najeda od znotraj. Kompromis kot drugo ime za sram je tako ime za tisto notranjost, ki je vselej že omadeževana z zunanjostjo, oziroma za tisto zunanjost v notranjosti, ki nenehno sili ven.

---

kako sta gospoda prav blizu njegovega obraza, z licem ob licu, naslonjena drug na drugega, opazovala, kako bo z njim. 'Kakor pes,' je rekel, bilo je, kakor da ga bo sramota preživela.« Franz Kafka, *Proces*, Delo, Ljubljana 2004, str. 175.

[45] Elspeth Probyn, *Blush*, *op. cit.*, str. 63.

[46] *Ibid.*, str. ix.

[47] Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, Študentska založba, Ljubljana 1999, str. 112.

Če torej sram »kompromitira«, »umaže« tisto, kar nam je najdragocenejše in kar domnevno skrivamo v sebi, v čem se potem razlikuje od žalitve ali od ljubezni, ki merita na isto? V kakšnem razmerju je sram do tega, kar priznavam za svoj najdragocenejši zaklad, za svojo *agalmo*? Kaj o *agalmi* reče Lacan, ki v svojem VIII. seminarju opravi temeljito branje Platonovega dialoga *Simpozij* in pri tem mimogrede tudi omenja nekaj možnih etimoloških navezav besede *agalma*? Pri tem Lacan izrecno poudari, da etimologija te besede napoteva v različne smeri, pomeni, do katerih pridejo razni etimologi, segajo vse od »zavidam«, »ljubosumen sem«, »prenašati z muko«, »biti ogorčen«, do »občudujem«, »čudim se«, »strmim, cenim, spoštujem«, jezim se, srdim se, zavidam, ne privoščim«.[48] Lacanov odgovor je, povedano nekoliko na hitro, v tem, da pred *agalmo* dobesedno izginem kot subjekt, »tisto, za kar gre v ljubezni, je objekt in ne subjekt. Prav v tem ždi tisto, kar bi lahko imenoval strašna zapoved boga ljubezni. Ta zapoved zahteva, da iz objekta, ki nam ga pripiše, naredimo, prvič, nekaj, kar je objekt, in drugič, objekt, pred katerim propademo, nam spodleti, izginemo kot subjekt. Kajti ta propad, to razvrednotenje gre navsezadnje prav na naš račun, nas kot subjekta. Objektu pa se primeri ravno nasprotno. Resda uporabljam izraze, ki niso najbolj primerni, toda nič za to, gre predvsem za to, da gre zadeva naprej in da me dobro razumete – temu objektu je skratka pripisana prevelika vrednost. Prav kot tak ima nalogo rešiti naše dostojanstvo subjekta, se pravi, narediti iz nas nekaj drugega od subjekta, ki je podvržen neskončnemu drsenju označevalca. Iz nas naredi nekaj drugega kot subjekt govora, toda prav zato je enkraten, neprecenljiv, navsezadnje nenadomestljiv, saj je resnična točka, na kateri lahko končno zarišemo tisto, čemur sem rekel dostojanstvo subjekta.«[49] Za Lacana nikoli »resnica subjekta ni v njem samem, celo kadar je subjekt v položaju gospodarja, temveč v nekem objektu

[48] Prim. Jacques Lacan, *Transfer* (izbor), v: *Razpol 7*, *Problemi*, št. 1, Ljubljana 1992, str. 11.

[49] *Ibid.*, str. 37–38.

zastrte narave«,[50] ta objekt, ki vznikne na mestu *Das Ding*, na, kot koncizno pravi Lacan, »bleščeč način, ki obnavlja njegovo dostojanstvo«,[51] pa je tisto, kar pade v polje Drugega, ga začne animirati, pri čemer lahko subjekt le z grozo opazuje, kako je s tem sam izrinjen iz polja Drugega, degradiran iz funkcije edinega možnega animatorja »duše« Drugega. Ta objekt, ki dobesedno zasede subjektovo mesto v Drugem, je tisto, kar je za Lacana ključnega pomena. Psihoanaliza v Lacanovi koncepciji mora tako omogočati »predvsem naslednje: da se subjekt večkrat znajde v gravitacijskem polju lastnega konstitutivnega objekta (ne pa, na primer, da se v skladu z vodili psihoterapije čimbolj varuje pred njim) in da skozi to 'doziranje tesnobe' (Lacan) pride *ne* do tega, da se izgubi, da bi se lahko znova našel, temveč se je prisiljen znova najti, da bi se lahko ('v miru') izgubil.«[52]

Ali to »doziranje tesnobe« pomeni, da je psihoanalitikova naloga »vzbuditi sram«? Tega Lacan ne reče nikjer, če že govori o sramu, ki ga sam vzbuja, je to, kot smo pripomnili že zgoraj, po njegovem mnenju zato, ker se je pač znašel na določenem strukturnem mestu, ker se mu to »pač zgodi«, natančneje rečeno, »zgodi se mu«, »zgodi se njemu« (»ce qu'il m'arrive de vous faire honte,« pravi Lacan). Kar pa pomeni, da to tudi zanj ni nekaj lagodnega. Ponazorimo to s primerom, ki se neposredno ponuja, primerom Sokrata, ki je po Alkibiadovih lastnih besedah »edini človek, ki je v meni vzbudil občutek, ki ga ne bi nihče pričakoval od mene: občutek sramu pred drugim. In sram sem občutil edino pred njim. Dobro namreč vem, da mu ne morem z ničimer ugovarjati, da mi ne bi bilo treba storiti tistega, kar veleva, toda čim mu obrnem hrbet, že podležem čaščenju množice. Zato se mu izogibam in bežim pred njim, in kadar se zgodi, da ga vidim, me postane sram ob spominu na svoja priznanja. Velikokrat bi z vese-

[50] Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize, op. cit.*, str. 10.

[51] Jacques Lacan, *Etika psihoanalize, op. cit.*, str. 141.

[52] Alenka Zupančič, »Afekt in revolucija«, *Filozofski vestnik*, št. 3, Ljubljana 2005, str. 73.

ljem videl, da ga ne bi bilo več med živimi. Toda če bi se to zgodilo, se spet dobro zavedam, da bi mi bilo še dosti huje; tako na koncu ne vem, kaj naj naredim s tem človekom.«[53] Znano je, kaj so potem »naredili s tem človekom«, ali bolje, kaj si je ob »dogajanju atenskega ljudstva« storil nenazadnje sam. Treba je pripomniti, da je Lacan odločno odklanjal, da bi igral Sokrata, tudi tedaj, denimo, na stara leta, ko ga je Françoise Dolto pozvala, naj ne razpusti svoje *École freudienne*, je ob tem pripomnil, da noče igrati Sokrata, ki je v bistvu želel svojo lastno smrt in so mu jo tudi zadali tisti, ki jih je poprej napadal. Sokratu je konec koncev uspelo, ko s svojim samomorom predstavlja tak lep zgled: »Toda na mojo srečo sam nikoli nisem rekel *École freudienne* – sem jaz.«[54]

Analitikova naloga torej ni niti »vzbujanje sramu« niti umik pred njim oziroma uprizoritev samomora, da bi to funkcijo sramu izbrisali. In če se celotna štorija med Alkibiadom in Sokratom (ali ni Alkibiadova javna izpoved nekakšen Springer šov *à la Platon?*) odigrava okoli tistega skritega zaklada, ki ga Sokrat domnevno nosi v svojem trebuhu, ni rešitev niti v tem, da mu enostavno razparamo trebuh in pogledamo, kaj se res nahaja v njegovi notranjosti, niti v tem, da se Sokrat pusti zapeljati Alkibiadu, ki se mu dobesedno nastavlja, ponuja. Lacan poudari, da je že Sokratova interpretacija pravilna: Alkibiadu pokaže, da ne meri na *agalmo* v njem, pač pa je njegova želja želja Drugega – »to« (beri: »predstavo samorazgaljanja in zapeljevanja«), mu pravi Sokrat, »si storil za Agathona«. In četudi Lacan v XVII. seminarju reče, da je »resnica sestra nekega prepovedanega užitka«, čeprav govori o »nemoči resnice«, kljub temu omenja tisto, kar ji je skupno s Sokratom. »Resnica zbudi domnevo, da ima nekaj v trebuhu«, toda mogoče »je ves trik v tem, namreč, da bi bilo grozno, če bi to prišlo na dan. [...] Skratka, ta skrite [*lathouse*] ne gre preveč

[53] Platon, *Simpozij* (izbor), v: *Razpol 7*, *Problemi*, št. 1, Ljubljana 1992, str. 51.

[54] Jacques Lacan, »Lumière!«, 15. 4. 1980, *Ornicar?*, št. 22–23, pomlad 1981, Pariz 1981, str. 8.

dražiti.« Zopet smo pri poudarjanju tiste nelagodne in grozljive plati, ki je ne kaže preveč izzivati in dražiti, pri poudarku, da lahko zadeve zaškrtajo, kar za Lacana pomeni, da »zaškrta tam, kjer so stvari vprašljive, se pravi na ravni umestitve nečesa, kar pišemo *a*«[55].

To zaškrtanje se v sramu kaže, manifestira, kot razcep. Ključno vprašanje je ravno v tem, kako razumeti ta razcep. »Trdim, da sram razkreči [*straddle*] partikularno in univerzalno,«[56] pravi Probynova. Kako razumeti to razkrečenje? Angleški glagol »to straddle« med drugim pomeni »razkoračiti se«, »biti neodločen«, »držati z obema strankama«, »opravljati arbitražo«, »pojaviti se na obeh straneh«, »razkrečiti (noge)«, »zajahati«, »podvojiti (vložek)« in »streljati pred in izza cilja«, »izogniti se problemu«. Rekli bi, da pride pri sramu do neke ambocepcije, do paradoksnega sovpadanja subjekta in Drugega, če uporabimo Lacanov termin, toda na način nemožnosti. Kajti če že uporabljamo izraz, ki prihaja iz imunologije, gre za to, da obenem pride do »razpadanja krvi«, v našem primeru do »puščanja krvi«, tako subjekta kot Drugega (ostanek pri tem predstavlja rdečica). To sovpadanje je neko sočasno »sedenje na dveh stolih« in je kot tako nevzdržno. Je zgrešeno in uspelo hkrati. Sram prinese razcep v čisti obliki, razcep, ki nima razrešitve, razcep, pri katerem so stvari zaostrene do skrajnosti in v katerem je vložek, za katerega gre, podvojen. Podvojen zato, ker gre hkrati za subjekt in za Drugega, kar bi lahko z lacanovskimi termini zapisali kot $ <> A, česar pa sam Lacan ni nikoli storil. Ta obrazec dobimo seveda z mutacijo Lacanove formule fantazme $ <> *a*. Kam je izginil *a*?

Na tisto stran, kjer se nahaja subjekt. Poskusimo to ponazoriti s pomočjo Nietzschejevega koncepta »poldneva«. Kaj je poldne? »Poldne je trenutek, ko se na nek način znajdemo na drugi strani ogledala, podobe, vendar ne v smislu nekakšnega heroičnega prekoračenja konstitutivnih koordinat prostora in časa, temveč kot neko singularno in 'unheimlich' izkustvo, v katerem se 'gledati'

[55] Jacques Lacan, »Narobna stran psihoanalize«, *op. cit.*, str. 111.
[56] Elspeth Probyn, *Blush*, *op. cit.*, str. 16.

sprevrne v 'biti viden'.«[57] Poldne je namreč za Nietzscheja trenutek, ko človek »nič noče, nič ga ne skrbi, njegovo srce stoji in le njegovo oko živi – to je smrt z odprtimi očmi«[58]. Poldne je trenutek, ko živi le še oko subjekta, sam pa je izginil, se razkrojil – Nietzsche govori o »smrti z odprtimi očmi«. In ta figura smrti je »natanko figura subjekta. Če je (konstituirani) 'jaz' tisti, ki vidi stvari, a za ceno tega, da nikoli ne vidi pogleda, pa subjekt ni tisti, ki lahko 'vidi pogled', ampak je ta pogled sam. Subjekt je 'objektov pogled'. Subjektivacija pa odgovor nanj. To je neka ključna poanta, iz katere sledi, da subjekt na nek način predhodi subjektivaciji in zaradi česar je ta vselej že 'perspektivistična'. Tisto, kar srečamo v 'dogodku', ki aktivira subjektivacijo, smo natanko mi kot subjekti. In subjektivacija ni posledica tega, da se v tem subjektu, ki smo mi sami, prepoznamo, temveč nasprotno posledica tega, da se v njem nikakor *ne moremo prepoznati.*«[59]

Zgoraj omenjeno bi lahko do določene mere ponazorili z Deleuzovim razumevanjem tega, kar se zgodi v sramu. Za Deleuza se ta razcep v sramu kaže tako, da se »duh povzpne nad telo; sram bi brez tega povzpetja ne bil nič. Se pravi, da je duha sram telesa [a honte *du* corps] na zelo poseben način: dejansko ga je sram za telo [il a honte *pour* le corps]. Kot da bi telesu govoril: zbujaš mi sram, moralo bi te biti sram …«[60] Tudi za Deleuza se »znajdem v situaciji, ki me presega«, pri čemer duh sprva hladno in radovedno opazuje, kaj počne telo. Duh je priča, *temoin*, šele naknadno se zgane in izkusi »afekte, ki niso enostavni učinki telesa, temveč resnične *kritične entitete*, ki v tem, ko sodijo o njem, štrlijo čez telo«[61]. Medtem ko telo trmasto dalje goni svoje, se duh bodisi razpoči bodisi iz tega potegne ugodje ali slavo. Nekaj podobnega

[57] Alenka Zupančič, *Nietzsche. Filozofija dvojega*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, zbirka Analecta, Ljubljana 2001, str. 91.

[58] Friedrich Nietzsche, *Človeško, prečloveško*, Slovenska matica, Ljubljana 2005, str. 570.

[59] Alenka Zupančič, *Nietzsche. Filozofija dvojega*, *op. cit.*, str. 92.

[60] Gilles Deleuze, *Critique et clinique*, *op. cit.*, str. 154.

[61] *Ibid.*, str. 155.

trdi tudi Agamben: »Ta nerazločljivost discipline in užitka, v kateri dva subjekta za trenutek sovpadeta, je ravno sram, h kateremu zgražajoči se učitelj nenehno opominja svojega smešnega učenca: 'Povej, ali te ni sram?' Se pravi: 'Ali se ne zavedaš, da si subjekt svoje lastne desubjektivacije?'«[62]

Prav zaradi dejstva, da Agamben govori o »subjektu svoje lastne desubjektivacije« so si nekateri interpreti postavili vprašanje »po nenavadnem nastopu sadomazohizma v Agambenovi ontologiji subjekta«[63]. Čeprav se potem nekoliko umaknejo nazaj, češ, sklicujoč se na Žižka, da takšne entitete, kot je sadomazohizem pač ni, vendarle vprašanja ne umikajo. Gre pri Agambenovi teoriji res za sadizem ali mazohizem? Kako je s sramom pri Masochu in Sadu? Pri Masochu o kaki veliki strateški vlogi sramu ni govora. Edino mesto, kjer je pri Masochu najti sram, je proti koncu romana. Masoch pravi: »Občutka, da te pred obožavanko trpinči tvoj lastni tekmec se ne da opisati. Umiral sem od sramu in razočaranja. Najbolj sramotno je bilo, da sem klavrni položaj, pod Apolonovim bičem in med krutim smehom moje Venere, sprva občutil kot nekaj fantastično, nadsenzualno privlačnega, toda Apolon mi je izbičal poezijo, udarec za udarcem, dokler naposled v nemočnem besu nisem stiskal zob in preklel sebe, nasladne fantazije, ženske in ljubezni.«[64] To »umiranje do sramu« je po Deleuzu prej kot mazohizmu bliže sadizmu – »roman se torej konča v sadizmu: Wanda s krutim Grkom pobegne novim krutostim naproti, medtem ko Severin iz sebe naredi sadista oziroma, kot sam pravi, 'kladivo'«[65]. Poudariti velja, da ta »umirati od sramu« ni isto kot Lacanov »umreti od sramu«, je pa do določene mere povezan s

---

[62] Giorgio Agamben, *Kar ostaja od Auschwitza*, *op. cit.*, str. 77.

[63] Prim. Erik Vogt, »S/Citing the Camp«, v: *Politics, Metaphysics and Death. Essays on Giorgio Agamben's* Homo Sacer, ur. Andrew Norris, Duke University Press, Durham & London 2005, str. 104. op. 80.

[64] Leopold von Sacher-Masoh, »Venera v krznu«, v: *Mazohizem in zakon*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, zbirka Analecta, Ljubljana 2000, str. 213.

[65] Gilles Deleuze, »Predstavitev Sacherja Masocha. Hlad in krutost«, v: *Mazohizem in zakon*, *op. cit.*, str. 14.

sadovskim izganjanjem/razgaljanjem sramežljivosti, *pudeur*: »Zardevate, angelček, to vam prepovedujem; sramežljivost je laž.«[66] Pri Sadu gre za nenehni boj s sramežljivostjo: »Ne morete si misliti, kakšen sram in zadrega sta se polastila mladenke med tem grozljivim uvodom [...] in nič nas ni bolj veselilo kakor silni boj njene sramežljivosti z neizbežnostjo, ki ji ni mogla uiti.«[67]

Meja z Agambenovim projektom, pri katerem ne gre za čisto pasivnost, temveč za neko aktivno pasivnost, je sicer tenka, a pomembna razlika vendarle obstaja. Na prvi pogled tega ni videti: »Tukaj prihaja na dan analogija s sramom – ki smo jo opredelili kot izročenost pasivnosti, ki je ni mogoče vzeti nase – in zato se sram kaže kot najlastnejša čustvena obarvanost subjektivnosti. Saj v človeškem bitju, ki proti svoji volji trpi spolno nasilje, gotovo ni nič sramotnega; šele če zajema ugodje iz svojega prenašanja nasilja, če se strastno naveže na svojo pasivnost – če torej pride do avtoaficiranosti – šele takrat je mogoče govoriti o sramoti. Zato so Grki pri homoseksualnem občevanju jasno ločevali aktivno osebo (*erastes*) od pasivne (*eromenos*), in zato, da bi bil odnos etičen, zahtevali, da *eromenos* ne čuti ugodja.«[68] Toda za opredelitev te aktivne pasivnosti seže Agamben k Spinozovemu konceptu imanentnega vzroka »določati se kot sebe preiskujočega, ali navsezadnje, kazati se kot sebe preiskujočega«. Agamben poudarja, da gre za nek »se faire«: »pravimo, da 'si' nekaj 'pusti delati' (in nikakor ne, da ji je bilo nekaj storjeno), tako sovpadanje dejavnika in trpnika v nekem subjektu nima oblike nekakšne negibne identitete, temveč kompleksnega avtoaficirajočega gibanja, v katerem se subjekt določa – ali kaže samega sebe kot pasivnega (ali aktivnega), tako da aktivnosti in pasivnosti ni mogoče nikoli ločiti, kot različni se kažeta v nekem svojem nemogočem sovpadanju *se*. *Se* je to, kar nastane kot ostanek v dvojnem – aktivnem in pasivnem – gibanju avtoaficiranja. Konstitutivno ima zaradi tega subjektivnost

[66] Marki de Sade, *Juliette. Justine*, *op. cit.*, str. 8.
[67] *Ibid.*, str. 249.
[68] Giorgio Agamben, *Kar ostaja od Auschwitza*, *op. cit.*, str. 79.

obliko subjektivacije in desubjektivacije hkrati, zaradi tega je v svojem jedru sram. Rdečica je ostanek, ki v vsaki subjektivaciji izdaja desubjektivacijo in v vsaki desubjektivaciji priča o subjektu.«[69]

Gibanje, ki ga Agamben opisuje kot *se*, je tako dvojno – v njem subjekt vznikne ravno skozi svoje razkrečenje, ki ravno pomeni, da pride do razpustitve subjekta, ki pa ni propad subjekta pred objektom. Ta objekt je v svoji enkratnosti, neprecenljivosti, singularnosti za subjekt nenadomestljiv, saj uteleša dostojanstvo subjekta, v sramu pa izpade iz svojega mesta, če lahko tako rečemo. Ravno zato se ne nahaja v Drugem, edino, kar od njega ostane na ravni univerzalnega, je rdečica kot znak, da mu je subjekt pripisal preveliko vrednost. Vse, kar od njega ostane, je ta rdečica kot ireduktibilni presežek, ki pa ni nič singularnega, temveč ne-mrtvo, neuničljivo življenje. Je kot nekakšen neosebni in predindividualni dogodek, onstran kolektivnega in zasebnega. V tem pomenu bi lahko razumeli Agambenovo trditev, da je subjekt »polje sil, ki ga vedno že prečkajo burni in zgodovinsko določeni tokovi moči in nemoči, môči ne biti in ne môči ne biti«[70]. Subjekt ali jaz ni nekaj trdnega in stalnega, temveč temelji na nečem krhkem in nestalnem. »*Jaz* namreč pomeni ravno neodpravljivo zev med življenjskimi funkcijami in notranjo zgodbo, med postati govoreči živega bitja in čutiti se živo bitje govorečega.«[71] V tem pomenu je tudi jasno, zakaj Agambena zanima sram: »Zdaj je jasno, v katerem pomenu je sram res nekakšna skrita struktura vsake subjektivnosti in zavesti. Ker zavest obstaja edinole v instanci izjavljanja, ima konstitutivno obliko izročenosti temu, česar ni mogoče vzeti nase. Imeti zavest pomeni: biti dodeljen neki nezavednosti.«[72]

In ker je »človek tisti, ki zmore nadživeti človeka«, zmore po Agambenu zares pričati o človeškem samo tisti, »čigar človeškost je bila uničena, to pomeni, da identiteta med človekom in nečlove-

[69] *Ibid.*, str. 80.
[70] *Ibid.*, str. 104.
[71] *Ibid.*, str. 89.
[72] *Ibid.*, str. 92.

kom ni nikoli popolna, da človeškosti ni mogoče v celoti uničiti, da zmeraj nekaj *ostane. Ta ostanek je priča.*«[73] »Človek je tisti, ki lahko nadživi človeka, je to, kar ostane po človekovem uničenju, ne zato, ker bi bilo kje kakšno človeško bistvo, ki naj bi bilo uničeno ali rešeno, temveč zato, ker je mesto človeškega razklano, ker je človekovo mesto v prelomu med živim in govorečim bitjem, med nečloveškim in človeškim. Tj. *mesto človeka je v nemestu človeka, v manjkajoči povezavi med živim bitjem in logosom.*«[74]

Nemesto, zev, razcep, molk, desubjektivacija, prelom med človeškim in nečloveškim – takšen je torej po Agambenu rezultat sramu. Seveda pa sram, ki prinese tisto, kar smo sami poimenovali »razkrečenje« subjekta in »objektov pogled«, ne ostane pri tem, bodisi se uniči, izgine, bodisi na to odgovori s subjektivacijo, ki odgovarja na tisto, v čemer se v sramu *ne moremo prepoznati*. Nemara je prav, da se na tem mestu, kjer Agamben vpelje svojo teorijo priče, izjavljanja in pričanja in kjer se zadeve seveda zapletejo, ustavimo.

[73] *Ibid.*, str. 95.
[74] *Ibid.*, str. 96.

Lacan in sram

Alenka Zupančič

Kje gre iskati ključno točko tega, kar Lacan reče v na trenutke zelo gostem in težko berljivemu zadnjem predavanju *Hrbtne strani psihoanalize*, ki se začne in konča z evokacijo sramu? Kaj je tisti osrednji moment, ki ga hoče Lacan izpostaviti ob afektu sramu in ki ga ne jemlje le konceptualno, temveč tudi kot orodje intervencije v čisto psihoanalitičnem smislu? Če prvi in zadnji stavek zadevnega predavanja, ki sta tudi najpogosteje citirana, tvorita nekakšni vozliščni točki loka Lacanove poante, lahko poskušamo z njuno pomočjo locirati tisto osrednjo in ključno točko, iz katere Lacan izstreli svojo puščico sramu.

Na enem koncu imamo torej: »Zelo redko vidimo, to je treba reči, da kdo umre od sramu.« Na drugem koncu pa (če si dovolimo malce poenostaviti zelo dolg in zapleten Lacanov zadnji stavek): »Če obstaja kakšen dober razlog, da se tako drenjate na mojem seminarju, potem ga je iskati v tem, da mi tu in tam uspe v vas vzbuditi sram.« Toda za razumevanje te zaključne triumfalne misli, v kateri Lacan ugotavlja uspešnost svojega seminarja na ravni transferne intervencije (kaj drugega bi lahko bilo »vzbujanje sramu«?), je ključno tisto, kar se konceptualno dogaja v osrednjem delu predavanja. Tu namreč najdemo neko zelo precizno, pa čeprav nekoliko aluzivno formulirano definicijo sramu, ki jo bomo za tukajšnje potrebe še nekoliko izostrili in rekli takole: sram je afekt tega, da v neki določeni situaciji nismo umrli od sramu.

Ta notranja podvojitev sramu je ključna točka za razumevanje neke njegove bistvene dimenzije. Sram se na nek način vselej

vpisuje na ozadje umiranja od sramu (kot neuspešnega), in v tem smislu je njegova srž dejansko *honte de vivre*, sram, da smo živi. Toda ta formulacija je izjemno kočljiva in vzbuja celo vrsto – po našem mnenju – zgrešenih konotacij, od globoko eksistencialističnih, do tistih, ki so povezane z vselej izredno spolzkim terenom pričevanj (preživelih) žrtev koncentracijskih taborišč (na kar se navezujejo Agambenova razmišljanja o sramu). Te konotacije so s svojim dramatičnim učinkom kot nalašč za to, da zastrejo ključni formalni mehanizem sramu, ki je – kot bomo poskusili pokazati – v svojem jedru čisto označevalen in nikakor ne vsebinski.

Najprej torej: kaj pomeni ne umreti od sramu? Pomeni, da subjekt vidi, da je celo prisiljen gledati – zaton lastnega označevalca. Prvi (logični) moment sramu je vselej nek uničujoč udarec, ki zadene označevalca kot nosilca simbolne dimenzije in pomena subjektove biti (bodisi nasploh ali v neki določeni zamejeni situaciji). Ta udarec praviloma pride v obliki kakšnega kontingentnega pripetljaja, ki se zgodi subjektu. Pomagajmo si od tod naprej z nekim primerom, ki je za tukajšnjo razpravo dvojno koristen. Ne le, da omogoča lepo osvetliti strukturo sramu, pač pa nam poleg tega zaradi svoje zgodovinske umeščenosti (gre namreč za resnični pripetljaj) omogoča izmeriti razdaljo, ki jo je družba odtlej prehodila v smeri minimaliziranja sramu (tema, ki jo v svojih komentarjih močno poudarjata tako Miller kot Laurent). Dandanes se namreč stvar verjetno ne bi odvila na ta način.

Gre za znano nesrečno prigodo, ki je doletela nekdanjo voditeljico TV Dnevnika – ki je, kar je pomemben podatek, močno stavila na svojo profesionalnost – med vodenjem enega izmed Dnevnikov. Na obraz ji je priletela muha in se sprehajala po njeni glavi. Ker se je zavedala odgovornosti svoje voditeljske vloge, se je delala, kot da muhe ni in je navidez mirno brala naprej, kar je trajalo kar nekaj časa. Po koncu oddaje pa se je dobesedno sesula. O prigodi sama pripoveduje kot o svoji največji travmi, ki jo še vedno spremlja. Če povzamemo: še dandanes jo vsakič, ko beseda nanese na to prigodo, oblije sram.

Muha, ki nenadoma prileti na obraz voditeljice, tekom Dnevnika zlite s svojo simbolno/javno vlogo, je lep primer kontingent-

nega/zunanjega sprožilca sramu. Kaj se torej dogaja, ko se muha sprehaja po njenem obrazu in ko ona mirno bere naprej, pa čeprav hkrati – izraz je tu kar se da na mestu – umira od sramu? Uboga muha zelo drastično pomendra simbolno vlogo TV voditeljice – ne same osebe voditeljice, temveč strogo vzeto njeno simbolno vlogo. Pozorni moramo skratka biti na to, da v tem prvem času sramota pravzaprav zadene označevalca oziroma z njim povezan simbolni mandat. O tem dovolj zgovorno priča dejstvo, da zadevna oseba zunaj na ulici najbrž ni imela težav s preganjanjem muh s svojega obraza; če pa bi na muho odreagirala med vodenjem Dnevnika, bi »se izdala«, se pravi dovolila, da njena oseba zasenči njen simbolni mandat. Ker tega ne stori, je situacija dejansko ta, da vidimo muho, kako se sprehaja po določenem simbolnem mandatu. Muha pravzaprav ne more osramotiti osebe kot take (lahko jo zmoti, žgečka ipd.), osramoti pa lahko le (njen) simbolni mandat. A da se ne prehitimo. Izhajali smo iz teze, da konstelacija »ne umreti od sramu« pomeni, da je subjekt prisiljen gledati zaton (ali vsaj hudo zagato) lastnega označevalca. To seveda implicira vznik razcepa v razmerju do (lastnega) označevalca – toda tega razcepa ne gre prehitro izenačiti s tem, da kot konkretna oseba (nikoli) nismo povsem na višini svoje naloge. Poudarek je drugje, je na tem, da sama naloga, sam simbolni mandat, ni na višini svoje naloge, da je v neki ključni točki okrnjen.[1]

Sram je torej povezan z vznikom razcepa do lastnega označevalca, in sicer prav na točki, kjer sicer obstaja kratki stik naše biti in označevalca, pri čemer nas slednji iz določenih razlogov pusti na cedilu, se nam izneveri (ker ga na primer neka okoliščina potepta). Prva raven sramu, ki smo jo zakoličili z izrazom »umirati od sramu«, implicira, da subjekt, katerega bit v simbolnem je na

[1] Tako na primer reči, da nas je »sram« zaradi načina, kako je naša *država* postopala v primeru Ambruških Romov, nikakor ni enostavno metafora, temveč lahko vključuje dejansko dimenzijo sramu. Država, katere državljani smo, je popustila v svojem simbolnem mandatu, in kolikor svoje državljanstvo jemljemo minimalno resno, je naš sram povsem na mestu.

ta način podvržena bolj ali manj uničujočim udarcem, to doživlja kot pojemanje svoje biti v realnem. »Umiranje od sramu« je torej nekaj takega kot neposredni afekt lomljenja označevalca, ki ga doživljamo tako kot da bo tudi nas zdaj zdaj pobralo ... Po vsej logiki bi morali izginiti skupaj z označevalcem. A to se ne zgodi. Namesto tega preživimo polom lastnega označevalca in obstanemo na mestu tako rekoč brez (simbolnega) kritja, izpostavljeni. To bi nas lahko napeljalo na misel, da je sramotna sama ta izpostavljenost oz. tisto, kar se z njo razgali. Toda Lacanova poanta, kot jo beremo tukaj, ravno ni v tem, temveč zadeva nekaj še bolj temeljnega. Ne gre za to, kaj se razgali po sesutju simbolne opore subjekta, temveč za to, *da* se sploh kaj razgali, se pravi za to, da po tem sesutju simbolne opore sploh še kaj ostane. Drugače rečeno, če bi subjekt bil svoj označevalec (ali svoj simbolni mandat), potem bi ga moralo pobrati skupaj s tem označevalcem. Ker se to ne zgodi – ga oblije sram. Časovnost oziroma časovni presledek, ki ga poudarjamo kot notranji ustroju sramu, seveda pripada »logičnemu času«[2], lahko da gre za isti ali vezni trenutek, toda logično gledano sta čas »umiranja od sramu« (in njegovega neuspeha) in čas sramu ločena in pripadata različnim registrom: drugi se vpisuje na ozadje prvega. Status tega »umiranja od sramu« – slovenščina ima to srečo (in to prednost pred francoščino), da ga je mogoče izraziti v nedovršniku, ki je dejansko njegova ključna dimenzija – je torej nadvse zanimiv in paradoksalen, ker kot tak še ni sram, temveč njegova predpostavka, njegov notranji pogoj. Če povzamemo in se hkrati vrnemo k našemu primeru, bi torej napovedovalkino zagato lahko formulirali takole: če bi bila res Voditeljica, bi tukaj in zdaj (ko po mojem obrazu lazi muha) umrla skupaj s svojo simbolno vlogo (ki jo je muha tako drastično pomendrala). Toda nisem. In zato me je sram. Šele ta drugi, podvojeni sram je sram v pravem pomenu besede.

[2] V tistem pomenu, ki ga Lacan razvije v svojem spisu s tem naslovom (»Logični čas in vnaprejšnje zatrjevanje gotovosti«, v: *Spisi*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1994).

Ključno pri tem je, da tu ne gre za nič neposredno vsebinskega. Zgodi se nek – trenutni ali trajni – zaton našega označevalca, ki pa ga kot subjekt vendarle preživimo. To, da smo ga preživeli, pride do izraza v afektu sramu. Toda – in v tem je ključni poudarek in zasuk: slednje ne pomeni, da je sram enostavno afekt »golega življenja«, ki je bilo na tak ali drugačen način ločeno od svojega simbolnega dostojanstva in opore. Sram »golega življenja« je nasprotno afekt, ki priča o tem, da golo življenje ravno ni zgolj golo življenje: je afekt življenju notranje razlike, razkoraka med njim samim in njegovim simbolnim statusom. Tako kot na ravni označevalca subjekt ni mogel (fizično) umreti od sramu, tako po drugi strani na ravni fizičnega življenja ne more živeti brez sramu, se pravi zgolj in samo živeti, brez vsake reference na horizont njegove biti v simbolnem. Sram je dejansko afekt tega razpona. Življenje, običajno vsakodnevno življenje, ki ga v nekem trenutku prešine sram, je življenje, ki prav v tem trenutku izpričuje svojo intimno vez z označevalcem.

Tu je dejansko ključno vprašanje razlike in razmerja med sramom in krivdo. Če poskušamo kar takoj formulirati bistvo te razlike, bi lahko rekli takole. Oba izhajata iz skupne točke, a kot dvojni Janusov obraz gledata v različne strani te skupne točke. Skupna točka je kontingentni kratki stik (subjektove) biti in označevalca: na neki točki smo ireduktibilno pripeti na označevalca, ta točka je arbitrarna v pomenu, da ni utemeljena v ničemer v naši biti, hkrati pa ima ta kratki stik, ob vsej svoji logični neutemeljenosti, povsem realne učinke za našo eksistenco. Te učinke, kolikor jih v temelju določa in vodi oblika prvotne incidence označevalca, imenujemo subjektova Usoda. Na to pobočje se vpisuje register, ki ga psihoanaliza obravnava kot sklop želje in krivde. Krivda je epsko občutje, če lahko tako rečemo. Na površinsko vsakdanji ravni spremlja odstopanje od poti in dolga, kot ju začrta izvorni met kock, ki zariše temeljne koordinate subjektove usode. Počutimo se krive, ker smo storili to ali ono, ker nismo (bili) na višini svoje naloge, svojega simbolnega mandata ... Hkrati iz psihoanalize vemo, da obstaja nekaj takega kot temeljni narcizem,

ki ga krivda in samoobtoževanje nikakor ne spodbijata, temveč ga nasprotno ščitita. Ta temeljni narcizem je povezan natanko s točko kratkega stika biti in označevalca: ne glede na njen kontingentni izvor si subjekt to točko prisvoji kot samo srčiko svoje biti, kot točko svoje enkratnosti, singularnosti, edinstvenosti. Lahko da je moja usoda katastrofalna, a je samo moja in izhaja iz same točke konstitucije moje biti, zato jo lahko samo sprejmem, vzamem nase. To je na primer osnovna dimenzija klasičnih tragičnih junakov, ki stojijo za svojimi dejanji tudi tam, kjer so ta izzvana z nečim, na kar nimajo nobenega vpliva (a v tem vendarle prepoznajo svojo usodo). To konec koncev pomeni biti »brez krivde kriv«, in junak je ponosen na to krivdo, ki singularizira njegovo usodo. Hegel je to izvrstno izrazil z besedami, da tragičnega junaka ne bi mogli huje razžaliti, kot če bi mu rekli, da je pravzaprav nedolžen. Stati za tistim, kar nas opredeljuje, pa čeprav je modus te opredelitve v izhodišču povsem kontingenten, je ključna dimenzija junaka in njegove časti. Raje sprejme zlo usodo, kot da bi se odrekel tisti temeljni točki, ki ga opredeljuje. To je seveda tudi konstitutivna poteza »gospodarja«: sprejeti arbitrarnost označevalca, ki ga določa, podati roko svoji Usodi, ki s te perspektive nastopi kot *nujna* in povsem logično konsekventna. Fenomeni (želje in) krivde se vpisujejo na to pobočje nujnosti (zaveze, dolga), ki izhaja iz subjektove prisvojitve zanj konstitutivnega meta kock.

Za sram lahko takoj rečemo, da nikoli ni epsko občutje ali občutje razmerja pripadnosti neki Stvari oziroma Usodi. Sram praviloma nastopi v situaciji, ko subjekt ni kriv za tisto, kar se (mu) zgodi, a se vendarle počuti neposredno »tangiranega«, vpletenega. V tem pogledu je sram dejansko nasprotje krivde: krivdo lahko vzamemo nase, tudi če nismo neposredno krivi. Drugače rečeno, krivda vselej, tudi ob obstoju empiričnega razloga, pomeni in meri na našo simbolno vpletenost, medtem ko se za sram zdi, da predstavlja čutno vpletenost ob odsotnosti empiričnega razloga. Že to bi nam moralo dati vedeti, da v vprašanju sramu ne bomo prišli daleč, če ga bomo obravnavali kot nekaj zgolj telesnega, predsimbolnega, nekaj, kar v osnovi izhaja iz našega razmerja

s t. i. »primordialnim Drugim«. Zakaj? Zato, ker je produkcija čutnih učinkov ob odsotnosti empiričnih vzrokov prva in osnovna poteza označevalca. Naša teza bi se torej glasila, da gre pri sramu vselej za obuditev subjektovega razmerja do označevalca kot takega – onstran oziroma tostran poti (nujne) Usode, dolga, želje, krivde, ki jih to razmerje implicira. Krivda je vselej že fabula, zgodba; sram je afekt označevalne zareze v čisti obliki.

Preden rečemo še kaj več o tem, se vrnimo k zgodbici TV voditeljice in muhe. Rekli smo že, da se danes pripetljaj najbrž ne bi več odvil na enak način. Vez voditelja z njegovo simbolno vlogo je »svobodnejša«, še več, od voditeljev se pričakuje, da nam pokažejo, da so tudi in predvsem ljudje, da so se sposobni distancirati od svoje simbolne vloge. Kakšna nepričakovana muha je v tem smislu lahko celo zelo dobrodošla, saj bo voditelju omogočila, da se na primer malce pošali in tako pokaže svojo človeškost in človeško duhovitost. Sproščenost je dandanes etiketa, družbeno predpisana in zaželena koda obnašanja celo v najbolj formalno-protokolarnih situacijah.[3] Toda ta predpisana sproščenost je seveda določen paradoks, zaradi katerega se nekoliko loči od drugih etiket in pade v isto kategorijo kot zapovedano uživanje. Tu se skratka dotaknemo tiste točke, na katero se nanaša Lacanova aktualno-politična poanta glede izumiranja sramu, ki jo poudarjata tako Miller kot Laurent. Dominantni imperativ sodobnih kapitalistično-demokratičnih družb je: Nikar se ne sramujte sami sebe (in svojega užitka)! Ničesar se nimate sramovati! Da ne bi ponavljali njunih primerov in argumentacije, dodajmo svoj primer, ki prihaja neposredno iz sodobnih trendov v psihoterapiji in je dodatno zanimiv zato, ker za potrebe teh trendom zoperstavi krivdo in

[3] In kot etiketa se ne razlikuje bistveno od drugih etiket. Zamislimo si lahko človeka, ki se udeleži kakšnega uradnega sprejema in se v skladu s to etiketo ves čas obnaša vedro in sproščeno. Ko zapusti to formalno prizorišče, pa se prepusti toku svojih ustaljenih nevrotičnih ritualov in simptomov: mrko gleda, si živčno grize nohte, si natakne kravato, ki jo je prej zaradi sproščenosti snel, odvrača pogled od mimoidočih ...

sram. Naslednji odlomek je iz intervjuja z Zoranom Milivojevićem (ki je predstavljen kot »zdravnik, psihoterapevt, komunikolog, diplomirani transakcijski analitik, trener in supervizor Mednarodnega združenja za transakcijsko analizo«), ki je bil objavljen v nedavni številki revije *Viva*:

> Prepričan sem, da človek zares odraste v psihološkem smislu in doseže zrelost takrat, ko brezpogojno sprejme samega sebe. ... To seveda ne pomeni, da moramo sprejeti tudi svoja vedenja. Nasprotno, dober človek odstopi od vedenj, za katera doume, da so slaba. V tem smislu so glavna ovira na poti k doseganju zrelosti čustva, kot so občutek nezadostne osebne vrednosti, sram, prezir, sovraštvo do samega sebe in podobno. Ko se človek brezpogojno sprejme, izgubi možnost, da bi čutil takšna čustva. Vzemimo sram. Človek, ki naredi nekaj, kar ni dobro, lahko občuti krivdo, nikoli več pa sramu. Prav pri sramu namreč menimo, da smo kot oseba slabi in da drugi to vedo, pri krivdi pa, da smo v resnici dobri, le da je bilo naše ravnanje slabo. Prav zato nam krivda lahko pomaga, da postanemo boljši.

Ta odlomek dejansko izjemno dobro povzema idejno-ideološki trend sodobnega časa: na prvem mestu je pozitivna samopodoba in sprejemanje samega sebe, ki pa dopušča krivdo kot tisti korektor, s pomočjo katerega se uspešno prilagajamo družbi in njenim pričakovanjem. Krivda je dobra, ker omogoča ohranjati razcep med nami samimi (kot vselej dobrimi) in našimi ravnanji (ki so lahko slaba), sram pa je slab, ker predstavlja kratki stik med tem dvojim in vzbuja »napačen« vtis, da ljudje *smo* svoja ravnanja in dejanja, da skratka smo to, kar se kot naša oseba artikulira v simbolni interakciji z drugimi. Ta definicija sramu je pravzaprav zelo točna in jo lahko takoj apliciramo na naš primer: sram TV voditeljice je konec koncev povezan s kratkim stikom njene osebe in njene simbolne vloge; pojavitev madeža muhe na svoji simbolni vlogi je vzela kot nekaj, kar neposredno zadeva sàmo njeno bit ... – namesto, lahko nadaljujemo, da bi »popustila glede svoje simbolne vloge« in stopila na pot krivde ...

Sram je torej nekaj, kar naj bi aktivno minimalizirali. Kot je lepo razvidno iz gornjega odlomka, je cena temeljne dobrote naše biti (naša dejanja so lahko slaba, mi sami pa ne, zato nas nima za kaj biti sram) derealizacija učinkovitosti označevalca, zanikanje njegove učinkovitosti, ki je v vsej svoji kontingentnosti še kako realna. Ta derealizacija je imperativna in radikalna, saj naj bi – kot se skoraj zlovešče glasi dobesedna formulacija – izgubili sámo možnost čutiti čustva, kot je sram. V svoji neposrednosti nam lahko ta dikcija pomaga, da ne zdrsnemo v skušnjavo moralizma, katerega vrata v določeni meri odpira razprava o sramu v lacanovski psihoanalizi. Lacanovski komentarji na to temo se namreč včasih berejo tako, kot da se psihoanaliza ponuja skoraj kot varuhinja nekaterih »tradicionalnih vrednot« oziroma kot varuhinja nekaterih temeljnih potez (diskurza) gospodarja v času, ko je slednjega povozilo kapitalistično gospostvo številnosti, enakovrednosti, neupoštevanja subjektove enkratnosti in singularnosti, gospostvo, h kateremu spada tudi to, da mladina ne pozna več nobenega sramu ... – družba in njene institucije pa to še spodbujajo.

Da bi se izognili pasti nostalgičnega moralizma, je potrebno poudariti sledeče: konstelacija *primum vivere* (zaton simbolne dimenzije v prid čistemu preživetju, ko postane nezamisljivo, da bi bil kdo pripravljen na primer umreti za čast ali kakšno drugo *cause*), ki jo omenja Miller, je diskurzivna, kar pomeni, da prav toliko temelji na označevalcu in simbolni dimenziji, kot na njima na primer temelji vzdrževanje primata časti kot odlike drže gospodarja. Aktivna devalvacija simbolnega in njegove »iracionalne« moči je komponenta ideološke hegemonije in kulturnega boja, ki zahteva svoje nenehno vzdrževanje in reproduciranje. Drugače (in hitro) rečeno, ne gre za to, da je naša družba izgubila dimenzijo učinkovitosti označevalca in simbolne kavzalnosti, ki jo nadomešča kavzalnost na videz monolitne empirične realnosti, temveč gre za to, da je ta simbolna učinkovitost potlačena, potisnjena pod prečko in ideološko ohranjana na tem mestu. Z »novimi časi« nismo izgubili neke ključne dimenzije označevalca, pač pa je ona izgubila družbeno vrednost, ne da bi zato kot taka enostavno izginila.

Lacan to označi z zapisom S_1 pod S_2 v formuli diskurza univerze, s katero zapiše ekonomijo sodobnega gospodarja. Da gre tu dejansko za (družbeno spodbujano) potlačitev simbolne dimenzije življenja, ne pa za njeno izničenje, dovolj zgovorno priča razbohotenje nadjazovske logike, ki je strogo vzeto simptom te potlačitve. Po eni strani je seveda na prvem mestu »golo življenje«, življenje kot živost, kot biti živ za vsako ceno, po drugi strani pa vemo, kako prav to radikalno nikoli ni dovolj: potlačen kvalitativni preskok med golim in simbolnim življenjem v ospredje potisne neizprosni imperativ kvantitativnega povečanja kvalitete življenja. Seveda ni dobro živeti kar tako, življenje mora biti bogato, izpolnjeno, pozitivno ... Promoviranje logike golega življenja gre z roko v roki z zahtevami po nenehnem izboljševanju življenja, njegovem intenziviranju (na primer v »adrenalinskih parkih«), kjer mora golo življenje nenehno dokazovati, da – če že ni vredno, da bi kdo umrl zanj – je res vredno, da je živeto in »doživeto«.

Zdi se, da v nekem trenutku Miller Lacanovo vpeljavo in tematizacijo sramu prehitro postavi v dimenzijo boja in napetosti med klasičnim diskurzom gospodarja in kapitalističnim gospostvom vednosti/vrednosti, da skratka »vzbujanje sramu« postavi kot nekakšen refleks gosposke logike časti in subjektove singularnosti, ki se upira svojemu zvajanju na enoto (menjalne) vrednosti oziroma »kreditno točko«, ki jo omenja Lacan v neposrednem kontekstu univerze. Boj za čast in lastno singularnost se mnogo bolj kot prek sramu odvija v registru želje in krivde, kot smo ga orisali zgoraj. Na tej ravni se sodobna ideološka hegemonizacija družbe odvija v znamenju pozivov, naj popustimo glede svoje želje, ker se vztrajanje ne izplača in ne pelje nikamor. »Ni vredno, da bi za to umrli« spodkoplje temelj želje in odpre register krivde. To je hkrati register primata življenja, ki se trudi ohranjati v dimenziji ugodja. Ne smemo pozabiti, da klasični gospodar ima svoje (zamejeno, a vendar pomembno) mesto znotraj te nove oblike gospostva, ki deluje prek načelne enakovrednosti (izenačljivosti) vseh subjektov, prek vednosti kot nasprotne tavtološki avtoriteti kontingentnega označevalca in (kar zadeva užitek) prek politične ko-

rektnosti. Politično korektna nemoč je fascinirana z ekscesnimi gestami čiste moči gospodarja, »ki si upa« (na primer uživati tudi na politično nekorektne načine). Nihanje med »surovo« močjo/užitkom Gospodarja in anonimnim tekom ekonomsko birokratske mašinerije je vpisano v samo to mašinerijo.

Vprašanje sramu se vpisuje na nekoliko drugačno raven. Primat vednosti diskreditira sram, prikazati ga skuša kot goli predsodek. S tem, ko nam govori, da nas nima bit za kaj sram, govori resnico. Sram, kolikor ga konceptualno razločimo od krivde, je dejansko povsem neutemeljen. Kot smo že izpostavili, se sram tipično pojavi v situacijah, ko dejansko nismo ničesar »krivi« oz. nas nima biti za kaj sram. Še več in bolj natančno, sram je natanko afekt tega, da konkretna vez naše biti z označevalcem ni v ničemer utemeljena, temveč je v zadnji instanci arbitrarna. Sram se pojavi tedaj, ko si ne uspemo s krivdo prilastiti te arbitrarnosti kot naše najbolj intimne singularnosti, hkrati – in to je ključno – pa se te arbitrarnosti ne moremo enostavno rešiti, je skratka odpraviti kot nečesa, kar nas v svoji arbitrarnosti ravno ne zadeva. Sram je v tem smislu afekt ireduktibilnosti naše vezi z označevalcem, pri čemer pa ta vez ni le vir naših težav (kot poskuša prikazati sodobna ideologija), temveč konec koncev tudi naše realne moči v razmerju do simbolnega.[4]

Diskurz univerze te učinke diskreditira, derealizira, življenje poskuša utemeljiti tako, da ga ogradi od realnega njegove označevalne dimenzije in v ospredje postavi razsežnost vednosti (S_2) in užitka (a). Pod pregrado pa potisne (in tam ohranja) tavtološko dimenzijo označevalca in subjekt, ki nima dostopa do te dimenzije, čeprav ga bistveno zadeva.

Naša teza je, da v to stanje stvari Lacan ne poskuša dregniti s kakšno rehabilitacijo diskurza gospodarja, temveč z analitičnim

[4] Prav poudarjanje te realne učinkovitosti označevalca je tista poanta, v luči katere gre razumeti Lacanova svarila pred tem, da bi resnici pripisali preveliko veljavo. Priseganje na resnico (v smislu prave vednosti) pomaga vzdrževati nemožnost tistega, na kar ta resnica prisega. Realna učinkovitost označevalca ni neposredno povezana z resnico.

diskurzom oziroma z intervencijo, ki je v svojem bistvu analitična. Ko reče, da je sram nemara »tista vrzel, iz katere vznikne označevalec-gospodar«, in da »če gre za to, morda ne bi bilo odveč izmeriti, do katere točke se moramo temu približati, če želimo imeti kaj pri subverziji ... diskurza gospodarja«, na kaj meri? Na nekaj, kar se strogo vzeto opira na strukturo analitičnega diskurza in kar bi lahko formulirali takole: najti način, da na vednost pritisnemo z afektom (sramu) do te mere, da bo sproducirala označevalca-gospodarja, na čigar potlačitvi temelji. Na ta način morda premaknemo tisto nemožnost, ki je ravno vir moči označevalca-gospodarja v danes dominantni družbeni vezi ...

Onstran formalizacije*

Intervju z Alainom Badioujem

Peter Hallward: Začeli bi z nekaterimi vprašanji o *Dvajsetem stoletju*, knjigi, ki si jo pravkar končal, potem bi govorili o tvoji trenutni seriji predavanj o položaju sedanjosti, zaključili pa bi z nekaj točkami, povezanimi s tvojim velikim delovnim projektom *Logike svetov*. Začnimo torej z *Dvajsetim stoletjem*: kaj je tvoja temeljna teza v tej knjigi? Ali lahko pojasniš predvsem razmerje med »strastjo do realnega«, ki jo označiš kot značilnost resnično inventivnih ali inovativnih sekvenc prejšnjega stoletja, in različnimi programi radikalne formalizacije, ki jih je ta strast navdahnila?

Alain Badiou: Najprej je treba povedati, da so ta predavanja o dvajsetem stoletju reakcija na celo vrsto vladajočih mnenj in kampanj o pomenu dvajsetega stoletja. V Franciji je v uradni bilanci tega vprašanja prevladala ideja totalitarizma, velikih pokolov, komunizma kot zločina, enačenje komunizma s fašizmom. Dvajseto stoletje je bilo označeno kot stoletje groze in množičnih zločinov. Ta predavanja o dvajsetem stoletju hočejo predložiti drugačno bilanco. Drugačno, toda ne nujno nasprotno, kar zadeva dejstva. Ne gre za postavljanje enih dejstev napram drugim. Gre za to, da

* Pogovor s Petrom Halwardom in Brunom Bosteelsom v Parizu, 2. julija 2002. Angleški prevod je bil objavljen v reviji *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, let. 8, št. 2, avgust 2003. Pričujoči prevod se opira na zapis francoskega izvirnika, objavljenega na spletni strani Centre international d'études de la philosophie française contemporaine (http://ciepfc.rhapsodyk.net).

najdemo neko miselno pot za pristop k temu stoletju. To pot je treba konstruirati. Zato sem v mišljenju iskal teze, ki bi bile združljive z razvojem velikih političnih, umetniških, znanstvenih izkustev, ki so se zgodila v tem stoletju. Na koncu sem kot možni center izkustva dvajsetega stoletja označil tisto, kar sem poimenoval strast do realnega. Kaj je ta strast? Je volja, da za vsako ceno dosežemo realno potrditev hipotez ali programov. Ta strast do realnega je voluntarizem. Gre za to, da se ne zadovoljimo z idejo, da Zgodovina v svojem lastnem gibanju prinaša realizacijo določenega števila obljub, napovedi ali programov. Potrebna je realna volja, da preidemo k realizaciji te obljube ali tega programa. Devetnajsto stoletje je bilo v glavnem stoletje napredka, ideje napredka, vezane na določeno idejo zgodovine. Dvajseto stoletje je bilo v osnovi stoletje realnega, volje do realnega. Bilo je stoletje, v katerem je bilo treba imeti natančne in uresničljive projekte, ki so zadevali transformacijo sveta.

Videl sem torej, da ta strast do realnega, ta ideja, da se morajo stvari zgoditi tu in zdaj – da morajo napočiti, se realizirati – implicira cel niz drugih pojmov. Na primer, pojem nastopa novega človeka ali totalnega revolucionarnega pretresa obstoječih družb, pa tudi pojem kreacije novega sveta itd. Videl sem, da je pogoj vseh teh posledic postopek neprekinjenega očiščenja realnega. Da bi prišli do tega realnega, da bi ga ustvarili, je bila potrebna neka metoda, ki je odstranila stari svet, stvari in navade.

Po mojem mnenju velik del nasilja dvajsetega stoletja – skrajna politična krutost, ki je vladala njegovima prvima dvema tretjinama – korenini v prepričanju, da absolutni začetek nima cene. Če dejansko [*réellement*] gre za utemeljitev novega sveta, je cena, ki jo mora plačati stari svet, bodisi v številu mrtvih ali v količini trpljenja, relativno sekundarno vprašanje.

Tedaj razmerje do realnega ni realizem, temveč se sprevrže v močno voljo do formalizacije. Dejansko gre za to, da dosežemo radikalno poenostavitev, ki omogoča sprostiti jedro nasprotja med novim in starim v čisti obliki tega nasprotja. To jedro lahko sprostimo samo tako, da preidemo k celi vrsti razpletov, razrešitev

in torej k formalizacijskim, aksiomatskim poenostavitvam, ki so pogosto zelo nasilne in ki omogočajo delovanje te razlike brez odvečnih odtenkov ali kompleksnosti, kajti če obnovimo odtenek ali kompleksnost, je čista ideja kreacije in novosti kot takšna oslabljena.

Največja posledica moje hipoteze je, da med idejo, po kateri je bilo dvajseto stoletje stoletje strasti do realnega, na eni strani, in očitnim dejstvom, da so bile avantgarde tega stoletja v osnovi formalne avantgarde, na drugi strani, ni nobenega protislovja, temveč prej soodvisnost. Da so bile avantgarde kreacije form, je očitno v primeru umetnosti, toda če dobro premislimo, je to enako očitno tudi v politiki. Na primer, če si pobliže ogledamo tisto, kar so imenovali marksizem-leninizem, lahko vidimo, da je to zelo formalizirana vizija samega marksizma. Danes pravimo »dogmatična«, toda v resnici ga niso prakticirali ali doživljali kot vero ali dogmo. Doživljali in prakticirali so ga kot učinkovito formalizacijo. Seveda, leninizem je v celi vrsti točk izvedel zelo velike poenostavitve. Toda te poenostavitve je treba primerjati, ne z neumnim dogmatizmom, temveč, navsezadnje, z Malevičevimi ali Mondrianovimi platni, za katera lahko prav tako rečemo, da so radikalne poenostavitve projekta slikarstva.

Kot lahko vidite, sem poskušal zgrabiti neko enotnost v globini estetske pustolovščine dvajsetega stoletja – kot pustolovščine, ki ji vladajo formalna abstrakcija in njene posledice, popačenje in njegove posledice – in politične pustolovščine, ki je bila pustolovščina radikalne revolucionarne poenostavitve v ideji absolutnega začetka. K čemur bi lahko dodali, da je gibanje radikalne formalizacije povsem dominiralo tudi v zgodovini matematike. Kreaciji moderne algebre in obče topologije se nahajata v istem prostoru mišljenja: ponovno začeti celotno matematiko v elementu integralne formalizacije.

P. H.: Kako naj potem razumemo nepresojnost, če lahko tako rečem, ki jo vpelje državni aparat (policija, vojska) v politični projekt formalizacije, poenostavitve, preglednosti družbe? Ali je

to mogoče odpraviti rekoč, da gre zgolj za naključno izkrivitev komunističnega projekta?

A. B.: Nekoč bo treba napisati novo zgodovino države v dvajsetem stoletju, zgodovino, ki ne bo v celoti podvržena nasprotju med demokracijo in totalitarizmom ali med parlamentarizmom in birokracijo. Menim, da je bilo dvajseto stoletje dejansko stoletje državne moči. Toda menim tudi, da je sama država v najskrajnejših primerih pravzaprav utelešala nekakšno vsemoč kreacije. Treba je razumeti, od kod prihaja možnost teh državnih figur, na primer držav stalinističnega tipa. Očitno je absurdno, če te države reduciramo na izredno policijsko prisilo, ki so jo sicer izvajale. Treba je raziskati pogoje možnosti teh prisil. Dobro vemo, da je treba najti vez med policijsko in diktatorsko prisilo ter splošnim sistemom njenih subjektivnih možnosti. Vsi vemo, da je imela tako v Rusiji kot po celem svetu stalinistična država pravo pravcato avro. Ni bila samo mračna figura, ki jo sicer moremo in moramo videti v njej. Od kod je prišla ta avra? Mislim, da je bila sama država dojeta kot formalizacija absolutne novosti, da je nastopala kot instanca formalizacije in bila torej tudi nasilno poenostavljena v svoji operacijski zmožnosti. Pomislite na splošne direktive teh držav, na petletke, na »velike vnaprejšnje obveznice«, na mogočne ideološke kampanje. Ta funkcija formalizacije, ki je bila tudi funkcija očiščenja in poenostavitve, je razvidna tudi v tistem, kar so imenovali kult osebnosti, v izredni predanosti vrhovnemu voditelju. Kajti ta kult ni nič drugega kot še eno formalno prepričanje. Gre za idejo, da se država mora biti zmožna predstaviti v preprosti figuri enotne volje. Zvajanje države na figuro karizmatičnega voditelja je v osnovi povezano z dialektiko singularnosti in univerzalnosti: če so cilji države formalno univerzalni, če utelešajo univerzalno emancipacijo, mora biti sama ta država absolutno singularna. In končno, ta absolutna singularnost je preprosto singularnost nekega telesa, enotne volje, edinstvenega voditelja. Dialektika med singularnostjo in univerzalnostjo, zajeta v absolutno formalni instanci, torej povsem dosledno vodi do takšnih despotskih državnih figur. V tem ni nobenega paradoksa.

Toda seveda je problem, da je v tem nekaj varljivega. Kajti ni resničnega absolutnega začetka, vse je navsezadnje postopek, delo, resnice so tudi v njihovem lastnem polju vedno pluralne, ne enkratne itd. Potemtakem državna formalizacija (toda isto bo veljalo tudi za druge formalizacije) zapade realnemu, ki se vedno vsaj delno razlikuje od tega, kar ta formalizacija podpira, se pravi od tega, za kar brez zadržkov zatrjuje, da je v njeni absolutni zmožnosti, da se namreč absolutistični značaj njenega začetka nadaljuje brez ovir. Skratka, sem spada celotna tematika odločnega pohoda v socializem. Ta »pohod« dejansko ne obstaja. Vselej obstaja samo lokalizirano postajanje, nezvedljivo na vsako totalizacijo, ki je lahko mišljena le kot singularna točka postajanja.

Ta točka je v mojih očeh zelo pomembna. Formalizacija, ki jo izvaja strast do realnega, implicira neko vrsto zatrtja lokalnega pod globalnim. Vsaka lokalizacija postopka je takoj mišljena kot instanca celote.

Takšno razmerje do realnega ne more neomejeno trajati. Zato se postopoma množično sprevrže v nepreglednost, skrivnost, tajne operacije. Tisti, ki vedo, kje se nahajamo, in ki so seznanjeni s posebnostjo situacije, ne smejo ničesar reči itd. In tako pride do splošne načetosti situacije, ki se, naznanjajoč absolutno formalno preglednost veličastnega projekta, postopoma sprevrže v izjemno defenzivni postopek, ker vse, kar se proizvede lokalno, zbuja vtis, da bo vsak hip ogrozilo zastavek globalne preglednosti. Tako da – to je nekaj zelo osupljivega, ko beremo resne študije o stalinizmu, ki jih ponavadi pišejo Angleži ali Američani, saj imajo do stalinizma manj ideološko razmerje od Francozov ali Italijanov – je prepričanje voditeljev teh revolucionarnih držav dejansko zavest o absolutnem neskladju med situacijo in sredstvi, s katerimi razpolagajo. Ti ljudje imajo glede sebe občutek popolne negotovosti. Vsaka okoliščina jim zbuja vtis, da jih bo spodneslo. Poleg policijskega nasilja in nadzora vseh nad vsemi proizvede ta subjektivnost kot svoje pravilo laž, skrivnost, prikrivanje resničnih situacij. Toda to pravilo lahko hkrati osvetlimo na podlagi razmerja med realnim in formalnim na eni strani, pa tudi med singularnostjo in

univerzalnostjo na drugi strani. Se pravi, da univerzalnosti, ki bi morala biti lokalna in premišljena (kakršna resnična univerzalnost vedno je), naprtimo absolutno formalno globalnost, poleg tega pa smo zavezani, da jo napotimo na vsemogočno singularnost, na tako nedoumljivo voljo, kakršna je božja, če naj povzamem primerjavo med dogodkovnim absolutizmom in teorijo suverenosti, ki jo Peter pogosto navaja.

Vse to sem hotel pojasniti tako, da sem pokazal, da v političnih, estetskih in znanstvenih pustolovščinah dvajsetega stoletja nimamo opraviti s patologijami neutemeljene krutosti ali z nekakšnim zgodovinskim sadizmom (kar je smešna hipoteza), temveč z velikimi intelektualnimi dejavniki. Zato sem prevzel metodo, da se vedno držim karseda blizu tega, kar je samo to stoletje povedalo o sebi, da bi se izognil zdrsu v retrospektivo, zgodovinsko razsodišče ali presojo. Dvajseto stoletje se je še posebej spraševalo o svoji lastni naravi in posebnosti [*singularité*]. Hotel sem ostati čim bliže temu spraševanju, pa tudi intimnim razlogom za tisto, kar z vidika retrospektivne sodbe ostaja v senci, namreč izjemni entuziazem, ki je vse skupaj obdajal. Univerzalni ljudski entuziazem za komunistično politiko, kreativni entuziazem umetniških avantgard, prometejski entuziazem znanstvenikov … Redukcija tega entuziazma na imaginarno, iluzije, varljivo utopijo, je popolnoma ničen argument. Sicer pa se mi zdi ta argument enako šibek in napačen, ko se ga uporablja v zvezi z religijo. Nesmiselno je razlagati subjektivno moč religije v njenih velikih obdobjih, pa tudi danes, z logiko imaginarnih odtujitev. Veliko bolj preprosto in resnično je razumevanje, da je enostavno obstajala realna subjektivna dimenzija v tistem, kar je bilo navsezadnje, če naj uporabim svoj žargon, nekakšna zmešnjava med dogodkom in resnico, se pravi nekaj, kar je znatne težave zvestobe nekemu dogodku reduciralo na čisti upor. Te težave zahtevajo neskončen niz lokalnih invencij. Vselej je zapeljivo, sicer tudi deloma točno, zatrditi, da te lokalne invencije anticipira izvorna figura, čista moč čistega dogodka – figura revolucije, na primer, vendar pa mislim, da bi lahko pokazali, da je isto tudi v umetnosti in v znanostih.

Na primer, nobenega dvoma ni, da je v Franciji Bourbakijev projekt integralne formalizacije matematičnega dispozitiva po eni strani proizvedel nekaj veličastnega, a je hkrati tudi enako spodletel, če že hočemo govoriti o neuspehu, kot je izgradnja socializma v ZSSR. To je bilo nekaj veličastnega in entuziastičnega, kar je obnovilo matematično mišljenje, toda po drugi strani ni bilo mogoče trditi, da je stabilna aksiomatska dispozicija anticipirala realno postajanje matematike. Očitno je gibanje matematike tudi nujnost modificiranja aksiomov, njihovega preoblikovanja, vpeljava novih aksiomov, ali pa celo spoznanje, da splošno ravnovesje, ki smo se ga oklepali, ni bilo najbolj plodno. Nobena formalizacija ne more trditi, da razpolaga z vsemi posledicami dogodka, na katerega se sklicuje. Pa vendar ideja, da je lahko tudi drugače, ni iluzija ali odtujitev. To je močna kreativna subjektivna dispozicija, ki spravlja na dan nove plasti realnega.

Isto mislim glede umetnosti. Množica manifestov in novih orientacij v dvajsetem stoletju je mislila, da je zmožna zvesti umetnost na izražanje njenih lastnih pogojev. Skozi integralno formalizacijo njene možnosti se je razglašalo konec umetnosti. Razglašalo se je, da je vse, kar je odvisno od razmerja umetnosti do empirične realnosti, kontingence reprezentacij ali posnemanja, zgolj mentalno nazadovanje. To gibanje je bilo izjemno, razsvetljujoče in kreativno. Močno je zaznamovalo dvajseto stoletje – vendar pa prav tako ni moglo v nedogled anticipirati postajanja umetnosti. V resnici se danes vse prej zastavlja vprašanje, kateri so formalni pogoji novega realizma.

Bruno Bosteels: V kolikšni meri tvoja lastna pot odseva naraščajočo kritično distanco do tega napora dvajsetega stoletja? Mislim zlasti na tvojo stalno zavezanost Maoizmu. Na vrhuncu kulturne revolucije je bila strast do realnega dejansko izjemno močna in pogosto vključena v skrajno nasilno tendenco po očiščenju revolucionarne drže vseh ostankov tako imenovanega revizionizma, tendenco po izničenju starega in razvijanju novega. Ali torej tvoje trenutno delo o dvajsetem stoletju v tem oziru velja za nekakšno

samokritiko? Nenazadnje posvetiš osrednje predavanje v tej seriji sekvenci kulturne revolucije in videti je, da hočeš prevrednotiti pomen slavne ideje, da »se Eno razcepi na Dvoje«. V kolikšni meri tvoje pojmovanje »odtegnitve« kot nasprotja tistega, čemur praviš »destrukcija«, ponuja resnično alternativno pojmovanje radikalne inovacije, subjektivnega žrtvovanja, očiščenja itd.?

A. B.: Če bi bila v mojih očeh potrebna samokritika, bi jo napravil. Ne verjamem, da je temu tako. Maoizem je bil dejansko epski poskus, kot bi rekel sam Mao, da oživimo subjektivni postopek revolucije. Toda ta oživitev je nastopila znotraj kategorij, podedovanih od leninizma in stalinizma, pravzaprav znotraj figure partijske države kot izjemne formalne figure oblasti. Ideja kulturne revolucije je bila obnoviti množično dinamiko revolucije kot postopek prenovitve, reforme, preoblikovanja partijske države. Toda sam Mao je ugotovil, da je to nemogoče. Obstajajo formalni Maovi teksti o dejstvu, da nekaj v kulturni revoluciji ni delovalo. Množična mobilizacija med mladino in delavci je imela velik obseg. Vendar pa je uničila samo sebe v delitvah, frakcijah, anarhičnem nasilju. Obupano ohranjanje okvirja partijske države sredi tega viharja je končno privedlo do njene obnovitve v popolnoma reaktivnih pogojih (obnovitev kapitalističnih metod vsepovsod itd.). Zato lahko kulturno revolucijo definiramo kot prešitje. Kulturna revolucija prešije formo partijske države, podedovano od Lenina in ruske revolucije. Kulturna revolucija je preizkušanje skrajne meje postopka resnice, ki ga je sprožila oktobrska revolucija.

Morda je treba zadevo pogledati s širšega zornega kota. Kulturna revolucija je morda tudi zadnja revolucija. Med oktobrsko revolucijo in kulturno revolucijo, celo med francosko revolucijo in kulturno revolucijo obstaja prešitje kategorije revolucije kot posebne oblike razmerja med množičnim gibanjem in državno oblastjo.

Beseda »revolucija« označuje zgodovinsko obliko razmerja med politiko in državo. Ta beseda najprej vpisuje razmerje politika/država ali politika/oblast v logiko antagonizma, protislovja,

državljanske vojne. In, drugič, v logiko zamenjave, se pravi v projekt nove, popolnoma drugačne države: revolucionarne, republikanske, države diktature proletariata itd. Beseda »revolucija« označuje prav to figuro zamenjave ene države z drugo pod ključnim pritiskom ljudskega zgodovinskega akterja, množice ali razreda. Recimo, da je kulturna revolucija skrajna meja obdobja revolucij.

P. H.: In obrat k odtegnitvi kot nasprotju destrukcije je del te nove, post-revolucionarne orientacije?

A. B.: Trenutno odtegnitvi ničem pripisati kakšnega metafizičnega privilegija. Odtegnitev imenujem tisto, kar se je znotraj same notranjosti predhodne sekvence od začetka dvajsetega stoletja naznanjalo kot možna pot, različna od prevladujoče. Ta ideja ne pride preprosto »po« antagonizmu in revoluciji, temveč je v dialektičnem razmerju z idejo antagonizma, poenostavljajoče formalizacije, absolutnega porajanja novega itd.

Na primer, če vzamemo Malevičevo slikarstvo, lahko podamo dve različni branji. Lahko rečemo, da gre za destruktivni radikalizem: Malevič na podlagi destrukcije vsake figuracije prikliče čisto slikovnost kot absolutni začetek. Toda rečemo lahko tudi, da v resnici to slikarstvo izhaja iz tistega, kar sem imenoval minimalna razlika, minimalni razmik – na primer, razmik med belim in belim –, in da iz dojetja te minimalne razlike potegne pomembne konsekvence. Ti dve interpretaciji nista protislovni. Tukaj obstaja nekakšna ideološka odločitev, po kateri dodelimo prvenstvo odtegnitvi (ali minimalni razliki) namesto destrukciji (ali antagonističnemu protislovju).

Ali je danes dejansko plodno umestiti politično določitev v globalni antagonizem? Ali jo lahko na neabstrakten način napotimo na množično Dvoje, na Dvoje, ki bi bilo zmožno strukturirati vse situacije: buržoazija proti proletariatu, ali pa celo republikanci proti aristokratom (še enkrat, ne zanikam nič od tega)? Zdi se mi, da smo vsaj zaenkrat (prav tako ničem prehitevati postajanja stvari) primorani videti, kako se predstavljajo posledice tistega,

kar se daje kot lokalna razlika, se pravi misliti in delovati na neki točki ali na nekaj točkah. Recimo: na organiziranju proletarcev brez dokumentov, na Palestini ali na »zahodnih« in ameriških agresijah proti Srbiji, Afganistanu in Iraku. Na teh točkah moramo konstruirati ustrezno politično logiko, ne da bi imeli vnaprejšnjo formalno jamstvo, da obstaja neko protislovje celote, ki nujno strukturira to lokalno diferenciranost. Zanašamo se lahko samo na principe in na podlagi teh principov obravnavamo lokalne situacije, preden vanje postavimo singularno politično postajanje. Na podlagi te minimalne, lokalne ali točkovne diferenciranosti, ali kot bodo rekli lacanovci, na podlagi te točke realnega, bomo preizkušali, ali je obči sistem posledic, se pravi politična logika, mišljen v svojih rezultatih, homogen ali heterogen etatistični dispoziciji. Imenujmo »etatistična logika« tisto, kar se razglaša za nosilca smisla celote in torej vključuje tako vlade in običajne »politične« aparate kot tudi ekonomijo ali pravo.

V samem maoizmu obstajajo elementi odtegnitvenega tipa, ker se zgodovina svobodnih con revolucionarno razlikuje od zgodovine nekega upora. Uporništvo je zgostitev globalnega premisleka v eni točki, je določeno razmerje lokalnega in globalnega, kjer globalno izsilite primer v eni točki. Toda v zgodovini kitajske revolucije je uporništvo doživelo neuspeh. Vstaja v Kantonu ali Šanghaju se je utopila v krvi. In alternativna logika, ki jo je predlagal Mao, vzpostavlja čisto drugačno razmerje med lokalnim spopadom in celotno situacijo. To je Sylvain Lazarus sicer imenoval »dialektični« način politike. Ko ste več let v Jenanu z ljudsko armado in neodvisno administracijo, niste v metonimiji globalnega. Jenan ne predstavlja točkovnega preizkusa moči, kjer se bo odločila usoda globalnega spopada. Ste nekje, kjer ste lahko, celo kamor ste se bili navsezadnje primorani umakniti, kot to izpričuje Dolgi Pohod. Bili ste drugje, šli ste tja, poskušali ste ohraniti vaše sile, ko ste šli od ene točke k drugi. Časovnost ni nujno časovnost vstaje. Ves problem je v trajanju. Mao temu pravi »podaljšana vojna«. Maoistično eksperimentiranje je bilo torej drugačno in rekel bi, da je v svobodnih conah že nekaj bolj »odtegnitvenega«,

kot pa antagonističnega v tradicionalnem pomenu besede. Predvsem ideja, da se nahajamo na neki točki tako, da bomo imeli zmožnost tu ohraniti svoje sile, ne da bi jih nujno neposredno angažirali v globalnem soočenju. Pa tudi zelo pomembna ideja, da varčujemo z antagonizmom. Mao večkrat ponavlja, da je bolje, če vsa protislovja obravnavamo, kot da so sekundarna, kot protislovja znotraj ljudstva. In jasno vidim, da te splošne ideje nadaljujejo svojo pot. Vsako zanimivo politično izkustvo ima danes to obliko. To je tudi razlog, zakaj so »planetarne« demonstracije proti globalizaciji genovskega tipa, demonstracije, katerih model je očitno uporniški (tudi če je ta shema zelo oslabljena), absolutno arhaične in sterilne, in to toliko bolj, kolikor se odzivajo na nasprotnikova zasedanja. Kakšen smisel ima zbiranje sil, ne tam, kjer se odločimo to storiti v funkciji neodvisne dolgoročne strategije, temveč tam, kjer se odvijajo ekonomsko-politične ceremonije vlad in globalnih finančnih organizmov? Še ena odtegnitvena nujnost: nikoli ne bodite tam, kjer vas pričakujejo. Nikoli ne sprejmite, da bo nasprotnik določil teren vaše akcije. Res je tudi, da se »antiglobalisti« prepuščajo sistemski in ekonomski identifikaciji sovražnika, ki je že tako povsem napačna.

P. H.: Vidim strateško vrednost takšnega »gverilskega« pristopa do politike, takšno, ki sprašuje, kaj je mogoče storiti tu in zdaj, s temi posameznimi ljudmi, s temi posameznimi viri itd. Toda kako lahko mislimo takšen pristop skupaj z Marxovim temeljnim uvidom, da vsako od teh individualnih »točk«, kot jih opisuješ, dejansko strukturira globalni postopek izkoriščanja ali dominacije?

A. B.: Ne trdim, da ni mogoče misliti vsake točke kot določene z globalno situacijo. Toda ko jo mislimo kot takšno, v ničemer ne povečamo njene strateške zmogljivosti. Tukaj je treba zoperstaviti analitično in politično videnje situacij. To razhajanje je znatno. Ko obravnavamo neko posebno [*singulier*] točko, je treba izhajati iz njene singularnosti. To ne pomeni, da je ta singularnost nezdružljiva z občo analizo. Toda ni obča analiza tista, ki daje neki posebni

točki njeno politično vrednost, temveč ji jo daje politično razvitje njene singularnosti, ki je preizkušeno kot možno. Na primer, danes lahko vedno rečemo, da obstaja polarizacija sveta, da je treba analizirati ameriško suverenost v njenih različnih premenah, vprašanje vojn, obnovljene oblike kapitala itd. Vendar pa ugotavljam, da vse to v političnem polju ne določa nič učinkovitega. Z mojim filozofskim besediščem bomo rekli, da so te analize resničnostne [*véridiques*], niso pa resnične [*vraies*]. Vzemimo na primer Chiapas. Že od njegove vzpostavitve naprej je jasno, da novo politično žarišče v Chiapasu ne more prestati obče analize. Če se držimo obče analize, lahko takoj in zelo upravičeno sklenemo, da je ta pobuda obsojena na uspeh. Tako kot v Franciji vsakdo, ki se opre na globalno analizo, sklene, da se je treba udeležiti volitev in podpirati predstavniško demokracijo, ker je to konsenzualno in ker je to edini sprejemljivi prostor za politična razmerja sile. Sklenili bomo torej, da je vsaka dejansko [*réellement*] neodvisna politika nemogoča. Na primer, Politična organizacija[1] je nemogoča.

Marksistična objektivna analiza je odlična, nepogrešljiva. Vendar pa je nemogoče konstruirati politiko emancipacije kot posledico te analize. Tisti, ki to počnejo, se znajdejo na strani totalitete in njenega gibanja, torej na strani realne dominantne moči. Na primer, v mojih očeh so »antiglobalisti« ali italijanski avtonomneži, ki sledijo Negrijevim analizam, zgolj spektakularna plat dominacijskega prilagajanja. Njihovo nediferencirano »gibanje« [*mouvementisme*] se vključuje v nujne prilagoditve kapitala in v mojih očeh ne tvori nobenega dejansko [*réellement*] neodvisnega političnega prostora.

Za obravnavo lokalne situacije v njenih političnih okvirih, se pravi v njenih subjektivnih okvirih, je potrebno nekaj več, kot pa razumevanje lokalnega na podlagi obče analize. Subjektivacije singularne situacije ni mogoče zvesti na idejo, da je ta situacija

[1] Gre seveda za *L'Organisation politique*, francosko politično organizacijo, katere ustanovni član je tudi Alain Badiou.

izraz celote. Ta točka loči že Maoja od Lenina. Ali vsaj od tega, kar je Lenin še lahko abstraktno verjel. Ko Lenin pravi, da zavest prihaja od zunaj, hoče reči, da znanstvena vednost o tem, kako je neka partikularna situacija vključena v občo situacijo – situacijo imperializma kot vrhovne stopnje kapitalizma –, ustvari revolucionarno zavest. Danes ne verjamem – in že Mao je vedel nekaj o tem, Mao in drugi –, da premišljena in sistematična marksistična analiza obče porazdelitve kapitalističnih in imperialističnih pojavov v sodobnem svetu tvori neko zavest, ki bi bila zadosti odtegnjena od te strukture.

P. H.: Toda ali potem obstaja nevarnost, da preprosto manj eksplicitno predpostavljaš kriterije, ki definirajo politično situacijo, ali okoliščine, v katerih lahko nastopi politična subjektivacija? Da dejansko obravnavaš vsako takšno singularno točko, kakor da bi bila oblikovana po manj natančnih (ker so manj eksplicitni) vzorcih dominacije ali neenakosti, in vsako mobilizacijo kot navdihnjeno z nalogo, ki je v vsakem primeru relativno predvidljiva: militantna zavrnitev dominacije ali subjektivno zatrjevanje politične enakosti? Da kljub svojemu izrecnemu zanimanju za singularnost situacije potrjuješ pojmovanje politične resnice, ki je formalno in v osnovi vselej ista?

A. B.: Za filozofa je politična misel vedno ista in tudi vedno različna. Po eni strani je vedno ista, ker je utemeljena na principih. Politika je aksiomatska, tako kot vsaka aktivnost mišljenja. Res je, da so ti aksiomi v mojem pojmovanju relativno stabilni. Ti aksiomi so vedno egalitarni. Po drugi strani pa obstaja tisto, kar lahko v politiki legitimno imenujemo gesla, ki so singularne invencije. Razlikovanje med principi in gesli je v politiki enako bistveno kot je v matematiki razlikovanje med temeljnimi aksiomi neke teorije in njenimi partikularnimi teoremi. Gesla izražajo način, kako so principi, ki so večinoma nespremenljivi, dovzetni za to, da postanejo aktivni v neki situaciji. In njihova aktivnost v situaciji je tudi njihova transformacija, nikoli njihova preprosta potrditev.

Tako kot ne moremo zatrditi, da se določitev politične singularnosti sklada z globalno analizo, tako tudi ne mislim, da se sklada z aksiomi volje, s preprostimi egalitarnimi maksimami. Nisem niti objektivist niti subjektivist. Navsezadnje se situacija konstituira kot politična situacija prav s pojavitvijo gesel. Ta pojavitev hkrati pokaže mero politične zmožnosti ljudi v situaciji.

Na primer, rečemo lahko, da je palestinska situacija danes jasno definirana: je kolonialna situacija, morda celo zadnja kolonialna situacija. V tem smislu ima poseben status: nosi bilanco neke veliko širše situacije od nje same, bilanco sekvence kolonialnih okupacij in osvobodilnih vojn. Tudi zaradi tega je ta situacija tako nasilna in eksemplarična. Z vidika subjektivnih principov ta situacija dejansko ni tako kompleksna. Aksiom je navsezadnje: »Deželo in državo za Palestince.« Kakšna pa so danes sama gesla te situacije? Po mojem mnenju je to veliko bolj zapleteno, kar je tudi eden od razlogov relativne šibkosti Palestincev. To ni kritika, kar bi bilo smešno, temveč ugotovitev. Resnična gesla, ki bi bila zmožna dejansko pritegniti univerzalno simpatijo okrog palestinske stvari, so dvomljiva ali slabo formulirana. V tem smislu je palestinska situacija objektivno in subjektivno izjemna in konstituirana situacija, hkrati pa je kot politična situacija precej zamegljena, politično šibka situacija.

B. B.: Zanimalo bi me tvoje trenutno razumevanje dialektike. Očitno je, da si v *Teoriji subjekta* (1982) ohranjal širše vzeto dialektično pozicijo in še v *Ali je mogoče misliti politiko?* (1985) trdiš, da lahko izrazi, kot so »situacija«, »intervencija«, »zvestoba« itd., vodijo do obnovitve dialektičnega mišljenja. Po drugi strani pa *Bit in dogodek* očitno opušča oziroma zapostavlja to tradicijo v prid strogo matematičnemu pristopu, čeprav še naprej govoriš o »dialektiki« praznine in presežka. V prvih poglavjih *Logik svetov*, ki sem jih doslej uspel prebrati, spet meriš svoj pristop ob in proti Heglovemu sistemu Logike, še posebej proti Heglovemu razumevanju negativnega. V *Dvajsetem stoletju* pa tvoja analiza pogosto spominja na tisto, kar je Deleuze imenoval »disjunktivna

sinteza«. Velik del inventivne moči dvajsetega stoletja, kot ga opisuješ, je dajal prednost iskanju nedialektičnih rešitev: disjunktivnih rešitev razmerja, na primer med politiko in zgodovino, subjektivnim in objektivnim, začetki in konci ali med realnim in njegovimi dozdevki. Kako se sedaj umeščaš v razmerju do dialektike? Bi rekel, da naklonjenost prejšnjega stoletja disjunktivni sintezi naznanja odkrito in trajno izčrpanje dialektičnega mišljenja?

A. B.: To je pomembno vprašanje. Lahko bi skoraj rekli, da moje celotno podjetje ni nič drugega kot ogromno prerekanje z dialektiko. Zato se včasih tudi razglašam za dialektika in zagovarjam velike dialektike (toda to so bolj francoski dialektiki in ne ravno heglovska dialektika), včasih pa za antidialektika. Povsem upravičeno vidita v tej zgodbi določeno zmedo.

Najprej bi rad rekel, da je bilo prav devetnajsto stoletje veliko dialektično stoletje v običajnem pomenu besede. Dialektika je v osnovi dialektika napredka. To je že pri Heglu. Navsezadnje gremo proti Absolutu, tudi če to vzame ves potreben čas. In če zanikanje ne izčrpa samega sebe, če je negativnost kreativna, če se ne vsrka v samo sebe, je to zato, ker je nosilka neke smotrnosti. Vprašanje dela [*travail*] negativnega ni preprosto vprašanje učinkovitosti negativnega, temveč tudi vprašanje njegovega izdelka [*œuvre*] v smislu neke delavnice Zgodovine. Ta velika dialektična misel devetnajstega stoletja nam omogoča misliti nekakšno spojitev med politiko in zgodovino. Politična subjektivnost se lahko hrani z zgodovinsko gotovostjo. Rečemo lahko, to je vsaj moje prepričanje, da je *Manifest komunistične stranke* velik političen tekst devetnajstega stoletja. To je velik tekst temeljnega zgodovinskega optimizma, ki pod imenom »komunizem« predvidi triumf generične človeškosti. Dobro vemo, da je za Marxa »proletariat« ime zgodovinskega akterja tega triumfa. In opominjam, da je v mojem spekulativnem delu »generično« lastnost Resničnega.

Kaj se zgodi na začetku dvajsetega stoletja? Preidemo od obljube sprave ali emancipacije, katerih nosilka je zgodovina, kar je marksistična teza, k volji, ki jo spodbuja strast do realnega, da

izsilimo izid in pospešimo proletarsko zmago. Preidemo k leninistični ideji, da, seveda, vse to nosi zgodovina, toda odločitev, organizacija in politična volja so navsezadnje odločilne. Kot je to zelo dobro sistematiziral moj prijatelj Lazarus, preidemo od zgodovinsko organizirane zavesti k partijsko organizirani zavesti.

Dialektično mišljenje v njegovem heglovskem smislu in historicizem sta imela v devetnajstem stoletju skupno usodo. Da je »resnica isto kot zgodovina resnice«, je temeljna Heglova teza, ki vztraja v vseh sprevrnitvah in materialističnih predelavah.

Kakšne so posledice za dialektiko od trenutka, ko preidemo k nadvladi političnega principa organizacije, k zagovoru partije kot vira politične resnice, pri čemer je ta prehod popolnoma dovršil šele Stalin? Kaj od dialektike se ohrani in kaj ne? Mislim, da se gotovo ohrani antagonizem, torej negativnost, toda v čisto disjunktivnem smislu. Obstaja konflikt in obstaja nasilje. Od zgodovine in od njene metafore se ohrani figura vojne. Najraje bi rekel, da je bil marksizem dvajsetega stoletja v osnovi marksizem vojne, razredne vojne. V marksistični misli devetnajstega stoletja je to pojmovanje razredne vojne nosila obča figura zgodovine. V dvajsetem stoletju se ohrani in poudari vojna. In kaj vojna ohrani od heglovske smotrnosti ali od absoluta? Ohrani idejo poslednje vojne, zadnje vojne, vojne, ki je v tem smislu sama absolut. Nazadnje absolut ni več tisto, k čemur vodi konflikt. Nihče ne izkusi absoluta kot »smotra«, nihče ne napove zares, da bo nastopil. Absolut je prej ideja poslednjega konflikta, poslednjega boja, vzetega dobesedno. Ideja odločilne vojne. Dvajseto stoletje se je zavesti predstavilo kot stoletje, ki nosi to odločilno vojno. V tem smislu govorim o disjunktivni sintezi. Namesto da bi imeli figuro sprave, se pravi figuro absoluta kot sinteze, ki vsrka predhodne določitve, imamo prezentacijo samega absoluta v obliki vojne.

S tega vidika bi rad odgovoril na neki pogost Brunov očitek: ali nimam sedaj preveč pomirjene vizije stvari? Ali sem imel prav, ko sem se odpovedal osrednjemu mestu destrukcije? Odgovoril bi takole. Mislim, da je ideja: »absolut subjektivnosti je vojna« prezasičena ideja, ideja brez politične intenzivnosti. To je vse,

kar pravim. Niti ne mislim, da ni več ireduktibilnega konflikta, niti ne mislim, da ne bo več vojn. Tisto, kar kritiziram, je ideja poslednje vojne, ker je bila ta ideja v bistvu zadnja preobrazba Enega v polju politike. Ta ideja »končnega boja« priča o nezadostnem upoštevanju mnogoterosti. Poslednja vojna je moment, ko se Eno polasti vojne, tudi v državi. Stalinistična država je očitno država vojne, militarizirana država, in to znotraj same sebe. To je ena redkih držav, ki je hladno odločila likvidacijo polovice svoje vojaške hierarhije. To je vojna sebe proti sebi. In zakaj? Zato, ker je nazadnje edini oprijemljivi absolut vojna. Prav to se je proizvedlo znotraj dialektičnega mišljenja s prehodom od historicistične dialektike k voluntaristični, pristaški ali partijski dialektiki: samosežig v absolutu destrukcije.

Ta tendenca, povezana z intelektualnimi transformacijami na začetku dvajsetega stoletja, ni preprosto prihranjena za tako imenovano totalitarno politiko. Tudi v umetnostih in znanostih bi lahko videli prehod od konstruktivne dialektike, vezane na zgodovino napredka, k dialektiki eksperimentalnega sežiganja, disjunkcije in destrukcije. Tako da na koncu produkt eksperimenta postane nepomemben. V mišljenju tega stoletja obstaja nekaj, kar pravi: »Postopek je pomembnejši od produkta.« V politiki to vendarle pomeni, da je vojna pomembnejša od njenega rezultata, da je razredni boj pomembnejši od tega, kar proizvede, da je teroristična socialistična država pomembnejša od komunizma, ki nikoli ne pride. Tranzicija je brezkončna, in kot vojna tranzicija je tranzicija stvar sama. Treba se je spomniti Stalinove teze, po kateri se v socializmu razredni boj zaostri in postane še nasilnejši. To pomeni, da je socializem, ki smo ga imeli za pomirjujoči produkt nasilne revolucije, dejansko zgolj etapa, in to veliko nasilnejša etapa od predhodne etape konflikta.

Menim, da je danes treba vedeti, kaj pomeni politika v času miru. Tudi če je ta politika politika vojne. Stvari je treba postaviti na glavo. Biti moramo zmožni podrediti politiko vojne občemu pojmovanju tega, kaj je odtegnitvena politika, politika, ki nima jamstva niti v zgodovini niti v državi. Kaj je drugačna oblika politike

emancipacije od oblike absoluta vojne? Mao je bil, bolj kot katerikoli drug politični mislec, vojaški voditelj. Pa vendar je že poskušal podrediti absolut vojne nečemu drugemu. Menil je, da so poglavitne naloge Ljudske armade politične. Tudi mi preizkušamo, kaj utegne biti politika, ki ne bi bila popolnoma prilepljena na vprašanje oblasti. Kajti boj za oblast se konča tako, da vodi revolucionarje k absolutizaciji vojne. Kaj pomeni konstruirati, varovati in uporabljati svoje sile, kaj pomeni držati se neke točke v elementu miru? To je naše glavno vprašanje. Pri čemer se razume, da če se je treba boriti, se bomo borili. Nimamo vedno izbire.

P. H.: V kolikšni meri te tvoja distanca do dialektike, tvoja odločenost, da braniš popolnoma afirmativno pojmovanje resnice, nazadnje sili v abstraktno pojmovanje resnice, ali pa vsaj v takšno resnico, katere subjektivna integriteta je v veliki meri ločena od objektivnih ali konkretnih okoliščin njene situacije? Z drugimi besedami, kako radikalen je postopek odtegnitve? Mislec kot je Foucault (sam komajda Heglov učenec) vztrajno deluje v smeri izpraznitve vseh stvari, ki fiksirajo, določajo ali opredeljujejo način, kako ljudje mislijo ali delujejo v neki situaciji, to pa počne ravno prek tega, da posveča veliko pozornosti tistemu, kar je imenoval »mikroskopski« postopki regulacije ali specifikacije. V primerjavi s tem se zdi, da tvoje pojmovanje politike skoraj ne dopušča prostora za dialektično razmerje z zgodovinsko ali družbeno dimenzijo.

A. B.: Abstrakcija je v osnovi vsakega mišljenja. Kljub temu pa nanjo ne smemo reducirati postopkov resnice. Seveda, začnemo z afirmacijo nekega principa, z aksiomatsko propozicijo. Toda celotno vprašanje je v tem, kako in v katerem trenutku aksiom postane geslo situacije. To postane samo, če nekaj izhaja iz situacije same. Na primer, za trditev »brezpogojna ureditev vprašanja delavcev brez dokumentov« je očitno še potrebno, da obstajajo delavci brez dokumentov, da obstaja vprašanje njihovih dokumentov, da obstaja določena vladna politika itd. Predvsem pa je

potrebno, da delavci brez dokumentov osebno izrečejo situacijo, da jo izrečejo politično, in ne v preprostem pričevanju o svoji bedi ali nesreči. Mimogrede povejmo, da v politiki nesreča ne obstaja.

Kar zadeva Foucaulta, mislim, da absolutno podcenjuje pomen separacije. Pri njegovih učencih se to samo še poslabša, kajti če navsezadnje obstaja sovpadanje med foucaultovstvom in negrijevstvom, če se Agamben opira na Foucaulta itd., potem je to zato, ker je njihov skupni filozofski aksiom, da je odpor zgolj hrbtna stran oblasti. Odpor je koekstenziven sami oblasti. V mišljenje politike učenci vstopijo skozi mišljenje oblik oblasti, kar se mi zdi popolnoma zgrešeno. Če vstopimo v politiko skozi mišljenje oblik oblasti, bomo za referenta vedno imeli državo (v splošnem pomenu besede). Celo slavne »multitude«, ki so zgolj pikolovsko ime za množična gibanja, zlasti za malomeščanska množična gibanja, so mišljene kot »konstitutivne« glede na dominacijo. Vse to je zgolj historicizem, odet v modne barve. Sicer pa je osupljivo, in to onstran Foucaulta, da »negrijevska« struja išče filozofske opore pri Spinozi in Deleuzu. Ta dva misleca sta sovražna do vsake oblike Dvojega, predlagata metafizično politiko v obliki politike Enega, se pravi antidialektično politiko natanko v tem smislu, da slednja izključuje negativnost in torej navsezadnje subjektivno, kot ga razumem sam. V celoti nasprotujem tezi, da lahko – v izvajanju nadzorov s preprostim odsekanjem tistega, kar ima konstitutivno vrednost – ustvarimo prostor svobode, ki je narejen iz iste snovi kot oblasti. Tisto, kar v tem primeru imenujejo »odpor«, je zgolj sestavni del napredovanja oblasti same. Antiglobalizem v svoji trenutni obliki ni nič drugega kot nekoliko divji (pa še to ne toliko) dejavnik same kapitalistične globalizacije. V vsakem primeru ji ni v ničemer heterogen. Zahteva, da za prihodnost definiramo nove oblike udobja brezdelnega globalnega malomeščanstva.

B. B.: Namigueš na to, o čemer smo razpravljali pred nekaj dnevi v zvezi s temeljnimi temami Negrijeve in Hardtove knjige *Imperij*. Med temi temami smo govorili predvsem o reverzibilnosti med

oblastjo in odporom ali med Imperijem in multitudo – pri čemer oba skupaj na globalen in nedvomno ne preveč strukturen način vstopata v razmerje imanentne vzajemnosti, torej antidialektike. Toda to razmerje imanence, po katerem je Imperij na neki način vselej že tudi moč multitude, nazadnje vodi do preproste operacije branja in morda celo do ničesar drugega. Tako torej kljub vsemu ostajamo v interpretativnem ali hermenevtičnem pristopu. To si že analiziral v svoji knjigi o Deleuzu v zvezi z doktrino »dvojnega zapisa«: za Deleuza je vsaka stvar berljiva hkrati kot bivajoče in kot nekaj, kar je na neki način znak biti same. Pri Negriju in Hardtu je ta dvojni zapis uporabljen v političnih okvirih. Zlasti za naše obdobje, v katerem vlada domnevno brezizhodna homogenost zakonov trga in vojne, postane skrajno zapeljivo, da beremo celo instanco najkrutejše dominacije kot znak tega, kar zatre, se pravi kreativnosti in prekipevanja čistega mnoštva, ki za Hardta in Negrija navsezadnje ni nič drugega kot politično ali politično-ontološko ime za Življenje. Ali bi se tako odzval na teze, ki jih Hardt in Negri zagovarjata v *Imperiju*? Ali ni morda globljih sorodnosti, na primer s tvojim *Očrtom metapolitike*?

A. B.: Že Marx je v *Manifestu* podal dvoumno hvalnico kapitalizmu, utemeljeno na dvojnem branju. Po eni strani kapitalizem uniči vse črvive figure starega sveta, vse stare fevdalne in svete vezi, v čemer je nasilni stvarnik novega temelja za generično človeškost. Po drugi strani je meščanstvo že pripravljeno na ohranjanje svoje dominacije, in v tem smislu je odlikovani politični nasprotnik novega kreativnega cikla, katerega dejavnik je proletariat. Negri in njegovi prijatelji skušajo obupano obnoviti to izhodiščno vizijo, kjer so »multitude« hkrati rezultat kapitalistične atomizacije in novi kreativni dejavnik »horizontalne« modernosti (mreže, prečenja, neorganizacije ...). Toda vse to je zgolj halucinirano sanjaštvo. Kje je ta »kreativna« sposobnost multitud? Videli smo samo zelo banalno ponavljanje najbolj znanih oblik malomeščanskega množičnega gibanja, ki na ves glas zahteva pravico do uživanja v brezdelju in ki se predvsem skrbno izogiba vsaki disciplini. Medtem

ko mi vemo, da je disciplina na vseh področjih ključ do resnic. Marx bi v Negriju brez odlašanja videl romantičnega zastareleža. Menim, da tovrstna »gibanja« v osnovi fascinira sama kapitalistična dejavnost, njena prožnost, pa tudi njeno nasilje. Z »multitudami« označujejo ustrezno prožnost, ki jo fiktivno predpostavljajo kot predikat »družbenih gibanj«. Toda danes iz kategorije gibanja ni mogoče potegniti ničesar, ker je pripeta na logiko države. Politika mora oblikovati nove discipline, ki bodo nadomestile partijske, ki so zasičene.

P. H.: Pa vendar, ena temeljnih Foucaultovih idej je bila ravno, da je lokalizacija nekega možnega preloma vedno razvejana, da ne more biti zgoščena v neki singularni in izključni točki. Da bi lahko mislili takšno točko (recimo krivico v zaporih), jo je treba obravnavati ravno kot naddoločeno instanco neke širše mreže. V tem primeru gre očitno za razumevanje tega, da se operacija kaznovalne ali disciplinarne oblasti ne nahaja samo v tej točki, ki je točka zaporništva kot takega (točka, ki jo je Foucault, kot dobro veš, sicer nekaj časa obravnaval tako »točkovno«, žariščno in militantno, kot jo hočeš sam), temveč v mreži, ki sicer obravnava organizacijo dela, vzgojo otrok, nadzor družbenega zdravja, seksualnost itd. In to ne zato, da bi se izgubili v kompleksnosti mreže, temveč nasprotno, da bi jo analizirali tako podrobno, kot je to potrebno za njeno lažjo razpustitev in pojasnitev, za boljše razumevanje njenih učinkov (torej ravno zato, da bi se bili zmožni od nje distancirati, če naj povzamem tvoje lastne besede, kajti za razliko od Deleuza Foucault ni verjel, da ji lahko absolutno uidemo).

A. B.: Toda vsebina političnih izjav pri tistih, ki se sklicujejo na Foucaulta, reza ne umešča nikamor. Seveda je treba znati uzreti takšno ali drugačno situacijo v odprtem prostoru. Obstaja topologija situacij in v zvezi s tem obstajajo pri samem Foucaultu pomembni namigi. Toda navsezadnje je treba znati kristalizirati politični rez v različnih izjavah. In te izjave zgostijo politični rez v eni točki. One so tiste, ki nosijo disciplino, v tistem smislu, po

katerem politika ni nič drugega kot konstitucija moči izjav in javno raziskovanje njihovih posledic. Toda »moč« in »posledice« pomenijo: organizacijo, trajanje, enotnost in disciplino. Tako v politiki kot tudi v umetnosti ali v znanostih. Zdi se mi, da tisti, ki jih tukaj kritiziramo, recimo tretja generacija foucaultovcev, nasprotujejo vsaki kristalizaciji in ostajajo pri ideji, da bomo »izrazili« kreativno moč v svobodnem razvijanju multitud. Organizirana logika moči se tukaj zoperstavlja svoji ekspresivni logiki. Lahko rečemo: aksiomatsko mišljenje se zoperstavlja opisnemu mišljenju. Platon se zoperstavlja Aristotelu.

P. H.: Poglejmo si sedaj podrobneje, kakšno razumevanje »Podob sedanjosti« predlagaš, če naj navedem naslov tvoje trenutne serije predavanj na Collège international de philosophie. Ali ta nova triletna serija nadaljuje tam, kjer se je končala prejšnja serija o dvajsetem stoletju?

A. B.: Predavanja o dvajsetem stoletju so zbudila veliko zanimanje. Rekel sem si, da bi bilo treba nadaljevati tako, da usmerimo mišljenje proti sedanjosti. Ali je mogoče filozofsko misliti sedanjost? Ali lahko odgovorimo Heglu, ki trdi, da filozofija vedno pride naknadno, da povzame v pojmu tisto, kar se je že zgodilo?

Trenutno se gibljem med dvema idejama. Prva je, da pri vstopu v temeljno mišljenje sodobnega sveta kot izhodišča ne smemo vzeti kritike kapitalizma, temveč kritiko demokracije. Ločitev od mišljenja prevladujočih ideologij je ključna naloga filozofije. Filozofija ne služi ničemur, če ne dopušča kritike konsenzualnih idej, lažnih očitnosti. Toda ugotavljam, da konsenzualna kategorija danes nikakor ni liberalna ekonomija. V resnici so vsi pripravljeni kritizirati tisto, kar je Viviane Forrester v svoji površni uspešnici imenovala »ekonomska groza«. Na ušesa nam stalno trobijo o finančnem cinizmu, opustošenju planeta, lakoti v Afriki itd. Hkrati je to razkrivanje po mojem mnenju absolutno neučinkovito, ker je ekonomsko-objektivistično. Razkrivanje objektivnih mehanizmov pripelje kvečjemu do popolnoma iluzornih predlo-

gov za reforme. Nasprotno pa ni nihče pripravljen kritizirati demokracije. To je tabu, največji konsenzualni fetiš. In to je povsod po svetu resnični subjektivni princip pridruževanja liberalnemu kapitalizmu. Tako je bila moja prva ideja misliti funkcijo besede »demokracija« v okviru funkcionalne analize: kakšna je pravzaprav njena funkcija, kam se umešča, kako deluje njen značaj subjektivnega fetiša itd.? V to sem vključil pozorno ponovno branje Platonove kritike demokracije. Druga ideja je narobna stran prve. Gre za identificiranje tistega, čemur pravim sodobni nihilizem, se pravi običajna sodobna subjektivnost. Trdim, da subjekt danes ni nič drugega kot telo, soočeno s trgom. Kaj je državljan trga? Nujno nihilistična figura, toda figura nekega posebnega nihilizma, nihilizma užitka.

Cilj je končno osvetliti kombinacijo demokracije in nihilizma kot politično-subjektivno konfiguracijo sedanjosti. Če govorimo z besediščem *Biti in dogodka*, bomo rekli, da je ta kombinacija demokracije in nihilizma »enciklopedija« sedanjosti. To organizira njen režim produkcije, institucije, sistem sodb in imenovanj, potrditev in razveljavitev. Danes je postopek resnice prečkanje enciklopedične kombinatorike demokracije in nihilizma, prečkanje, ki je lokalno vselej težavno, toda kreativno.

Danes je postopek resnice »avtoritaren«, ker mora preseči demokratični konsenz, in afirmativen, ker mora preseči nihilistično subjektivnost. Ta korelacija afirmacije in avtoritete je lastna naši sedanjosti, ker je enciklopedija te sedanjosti demokratično-nihilistična. Obstajala so različna obdobja, na primer obdobja, ko je bil nihilizem pravo pravcato znamenje postopkov resnice. Tako je bilo, na primer, konec devetnajstega stoletja.

P. H.: Bi lahko podal primere sodobnih postopkov?

A. B.: To je moj program za naslednje leto: identificirati, kaj je izjema demokratično-nihilistične enciklopedije. S tega zornega kota denimo berem Petrovo delo o postkolonialni literaturi. Berem ga in se sprašujem: ali ni v tem ravno nekaj, kar zaradi postkolo-

nialne situacije anticipira tisto, kar mora biti navezano na afirmacijo in avtoriteto? Toda mislim, da lahko najdemo še druge primere, kot so vrnitev h glasbenemu konstruktivizmu, obotavljanje sodobne literature, da bi se otresla postmodernizma, slikarska opustitev formalizma in ne-figuralnosti itd. Z osuplostjo tudi opažam, da obstaja danes v fiziki velika debata med aksiomatsko obnovo fizike na podlagi obče doktrine spremembe meril, torej še splošnejša relativnost od dane, na eni strani, in izjemno sofisticiranim kvantnim brkljanjem, ki pa je tipično ujeto v brezupni empirični fevd, na drugi strani.

B. B.: Ali je tvoje delo na antifilozofiji – med drugim tudi tvoja predavanja o Nietzscheju, Wittgensteinu, Lacanu in svetem Pavlu – pripravilo teren za to analizo sodobnega nihilizma? Ali sta antifilozofija in nihilizem del iste konfiguracije? Kakšna je pravzaprav vloga antifilozofije v organizaciji današnjega nihilizma, kot ga opisuješ?

A. B.: Analiza tega, kar sem imenoval antifilozofija, je predložila nekakšno genealogijo prevladujočih dejavnikov. Čeprav nikakor ne moremo reči, da je bil Lacan nihilist in še manj demokrat (tega dejansko ne moremo reči niti za Wittgensteina in še manj za Nietzscheja, ki se je sam razglašal za antidemokrata), pa kljub temu mislim, da ti antifilozofi anticipirajo neko temeljno točko sodobnega nihilizma, namreč tezo, da navsezadnje obstajajo zgolj telesa in govorica. Sodobni nihilizem sem pripisal določenemu položaju telesa in v tem smislu je ta nihilizem toliko pomembnejši, kolikor se lahko prezentira pod videzi materializma. Gre za materializem demokratične mnogoterosti, ki ni nič drugega kot mnogoterost teles. Sicer pa obstajajo sistematizacije, ki izhajajo iz Spinoze in ki jih najdemo tudi pri teoretikih multitude, celo pri Balibarju, in te sistematizacije gredo vse v to smer. Vsi trdijo, da je izhodišče mnogoterost teles. Rečemo lahko, da ta ideja, po kateri obstajajo samo govorice in telesa, še vedno preči sodobno antifilozofijo. Sodobna antifilozofija hoče od Nietzscheja dalje opraviti s plato-

nizmom. Toda kaj je platonizem? Platonizem v osnovi trdi: obstaja nekaj drugega od teles in govorice, in iz tega razloga se vedno razglašam za platonista. Obstajajo resnice in resnica ni niti posebno telo (je generična) niti stavek (napravi luknjo v enciklopedijo situacije).

Kritični pretres antifilozofije je že tudi pretres ljudi, ki zatrjujejo, da obstajajo samo govorica in telesa. Pokazati hočem, da ta teza v svoji materialistični zunanjosti zgolj pripravlja sodobni demokratično-nihilistični konsenz. Iz tega razloga sem v svojem seminarju o sedanjosti predlagal branje Guyotata, zlasti *Grobnice za petsto tisoč vojakov*. Guyotat je najbolj radikalni pisatelj atomističnega videnja teles. V realnem kolonialne vojne obstajajo samo telesa in med temi telesi samo seksualna privlačnost, ki je nekakšna smrtonosna potrošnja. Edina odrešitev v tem univerzumu je jezikovna sublimacija. Recimo, da Guyotat lahko reče: obstajajo samo spolno obeležena telesa in pesem. Natanko to je sicer tudi Lukrecijeva pozicija, kakršno skušata danes obnoviti Jean-Claude Milner in Guy Lardreau, prvi eksplicitno proti Platonu (in proti meni), drugi pa tako, da zbrklja skupaj nekega »materialističnega« Platona (v smislu tega nihilističnega materializma). Če hočemo, da subjekti postanejo subjekti trga, je seveda nujno treba zatrditi, da obstajajo samo govorica in telesa. Subjekt je tisti, ki je subjektivno identificiran kot potrošnik, kolikor se znajde na trgu. Ni važno, ali je reven ali bogat, sposoben ali nesposoben potrošnik. Bistveno je, da se vsi ljudje znajdejo na trgu, bodisi iz soglasja ali sovražnosti. Toda tja lahko pridete in tam vztrajate samo kot želeče telo, ki ga pozove običajen reklamni jezik. Potrošnik je telo (nihilističnega) užitka, podvrženo (demokratični) jezikovni zapovedi. To zapoved ovira samo Ideja, tisto, kar je v neki resnici neuklonljivo. Zato je resnica psevdo-materialistične teze: »Obstajajo samo telesa in govorica«, teza: »Vsaka ideja je neuporabna.« Nazadnje demokratični imperativ postane: »Živi brez Ideje.« Kar se glasi tudi: »Kupi svoj užitek.«

P. H.: Za konec bi se rad obrnil k novostim, ki jih prinašajo *Logike svetov.* Knjiga *Bit in dogodek* je očitno obravnavala vprašanje biti. Z *Logikami svetov* preideš k pojavu. Kakšno je razmerje med enim in drugim? Kakšno je razmerje med bitjo in tu-bitjo, kot praviš?

A. B.: Treba je izhajati iz mesta prve kategorije v *Biti in dogodku,* kategorije situacije. V *Biti in dogodku* obstajata dve temeljni tezi o biti-kot-biti. Prva teza: bit je čisto mnoštvo in znanost o biti je zgodovinsko razvita matematika. Druga teza: mnogoterost je vedno predstavljena v situaciji. Koncept situacije je namenjen mišljenju biti-kot-biti, ne samo v njeni notranji sestavi kot čiste mnogoterosti, ampak tudi kot nečesa, kar mora biti prezentirano kot element mnogoterosti. Temeljni operator ontologije mnoštva je pripadnost, $A \in B$, kar se bere: »A pripada B.« Očitno ta operator ni simetričen, nima istega smisla za A in za B. Mnogoterost je lahko mišljena bodisi kot elementarni sestav neke druge mnogoterosti bodisi kot zbir, ne svojih elementov, temveč drugih mnogoterosti. Ta distinkcija v *Biti in dogodku* nima velikega filozofskega pomena, ker *Bit in dogodek* ostaja na zelo formalni ravni. Edina aksiomatizirana zadeva, imenovana tudi aksiom regularnosti, je, da situacija ne more biti element same sebe.

Popolnoma odprto pa ostaja vprašanje, kako misliti zlasti to posebno dimenzijo biti-kot-biti, da se lahko razgrne kot resnica samo toliko, kolikor pripada neki situaciji. Prav to nujnost pripadnosti situaciji, to nujnost lokalizacije biti-mnoštva sem sklenil imenovati »tu-bit«. Gre mi za to, da pod imenom »svet« predložim neko mišljenje tu-biti.

Jasno je torej – sedaj odgovarjam na vprašanje –, da od biti-kot-biti ne preidemo neposredno k tu-biti. Če bi prešli od ene k drugi na podlagi racionalne dedukcije, bi bili preprosto vpeti v heglovsko rekonstrukcijo. Iz biti mnogoterosti bi sledila figura tu-biti. V nasprotju s tem heglovskim duhom prevzemam kontingenco tu-biti. Toda hkrati predlagam neko različico teze, po kateri je bistvo biti biti tu. Treba je braniti obe izjavi: bistvo biti je biti tu

(ali pripadati nekemu svetu), toda tu-bit ne izhaja iz bistva biti. Vsaka bit je prezentirana v svetu, toda noben poseben [*singulier*] svet ne izhaja iz sistema mnogoterosti, iz katerih je sestavljen. Dedukcija singularnosti nekega sveta ostaja nemogoča. Toda moremo in moramo raziskati pogoje možnosti tu-biti in nazadnje logiko svetov. To podjetje je bolj fenomenološko ali bolj kritično od podjetja čiste ontologije. Moje delo je opisati, pod katerimi zakoni je mogoče misliti pojav.[2]

P. H.: Ali sta potem tukaj dve različni operaciji? Prvič, bit ali mnogoterost je toliko, kolikor pripada drugi mnogoterosti, tj. kolikor je prezentirana v situaciji ali množici. In drugič, taista bit se pojavi, kolikor se pojavi kot del sveta (ki je očitno veliko širši pojem od množice). Ali pa se ti dve dejanji, pripadanje in pojavljanje, bistveno prekrivata?

A. B.: S Heglom sprejemam, da je bistvo biti biti tu, torej obstaja neka notranja razsežnost biti, ki se umešča v pojav. Hkrati pa obstaja kontingenca tega pojava ali biti-tu-v-svetu. Do biti imamo dostop samo v obliki tu-biti. Tudi ko mislimo bit-kot-bit v matematičnem polju, se moramo spomniti, da je zgodovinsko razvita matematika sama neki svet, torej dimenzija tu-biti. Absolutno ohranjam tezo, ki izrecno nastopa v *Biti in dogodku,* namreč da je ontologija neka situacija. Lahko torej rečemo: obstajajo samo svetovi. Kaj je potem svet? To se sprašuje knjiga, vsaj na začetku.

P. H.: Eden od možnih argumentov proti *Biti in dogodku* je, da poenostaviš dejansko mehaniko dominacije in specifikacije – mehaniko, ki jo je Gramsci, na primer, dojel v okvirih hegemonije in Foucault v okvirih oblasti –, tako da ju navežeš nazaj na eno samo operacijo, reprezentacijo, ki jo izvaja država. Ali je mogoče primerljiv argument nasloviti na *Logike svetov*, da navežeš vse nazaj na tisto, kar imenuješ transcendentalno sveta, ki določa rela-

[2] V izvirniku *apparaître*. Izraz je kasneje preveden tudi kot »pojavljanje«.

tivno intenzivnost, s katero se različne stvari pojavljajo v svetu? Ali ni celotno vprašanje v razločevanju in analizi različnih postopkov, ki oblikujejo to transcendentalno? Zlahka vidim opisno vrednost takšnega operatorja, toda njegova pojasnjevalna vrednost je manj očitna.

A. B.: Transcendentalnega ne moremo strogo reducirati na stopnje intenzivnosti pojava, tudi če te stopnje tvorijo bazo urejenosti pojava. Obstajajo posebne operacije, kot je konjunkcija ali ovoj, obstajajo tudi imanentne topologije, kot je teorija točk itd. Transcendentalno bo pojasnilo dve formalno bistveni stvari. Prvič, kaj pomeni, da imata dve pojavnosti v določenem svetu nekaj skupnega? In drugič, kako pride do tega, da v neki regiji sveta obstaja konsistenca? Kaj je konsistenca? Vse to se strne v teorijo tega, kaj je objekt, ki se mi zdi povsem izvirna. Ta teorija ni izključno opisna, temveč pojasni, zakaj obstaja objekt. Kar pomeni: zakaj in kako obstaja Eno v pojavu? Zato tukaj izenačim mišljenje zakonov pojava z logiko. Dejansko gre za mišljenje konsistence nasploh, konsistence vsega, kar se pojavlja.

P. H.: Kakšna je točno vloga relacije v tvojem novem pojmovanju stvari? V *Biti in dogodku* uspešno izključiš relacije s področja biti ali prezentacije in jih raje obravnavaš izključno z vidika države ali reprezentacije.

A. B.: Relacija je v *Logikah svetov* zelo dobro definirana. V čisti biti obstaja samo množtvo, torej relacije ni. V pojavu pa, nasprotno, obstaja relacija natanko v tem smislu, da gre za obstoj. Razlikujem med bitjo in obstojem, ker je obstoj posebna intenzivnost pojavnosti biti, bit, kakršna je tu, v svetu. Relacija ni med dvema bitjema, temveč obstaja med dvema obstojema. Je dejstvo sveta in ne dejstvo biti.

P. H.: In kaj se potem zgodi, ko nastopi dogodek? Ali dogodek suspendira prevladujoča pravila, ki vladajo načinu pojavljanja stvari v svetu?

A. B.: Natanko na tem vprašanju trenutno delam. Rad bi dosegel, da bo teorija dogodka logično-ontološka. Če je mogoče, bi rad ohranil bistvo ontološke definicije dogodka. Bistvo te definicije je, da je dogodek neutemeljena mnogoterost: ne ravna se po aksiomu regularnosti, ker je element same sebe, pripada sami sebi. Zato sem rekel, da je dogodek »ultra-Eno«. Rad bi tudi ohranil teorijo dogodkovnega prizorišča: dogodek je vedno nekakšen dvig ali upor prizorišča, ki si prehodno pripada. Toda rad bi vpeljal idejo, da je dogodek deregulacija logike sveta, transcendentalna disfunkcija. Dogodek modificira pravila pojavljanja. Kako? To empirično vidimo pri vsakem resničnem dogodku: nekaj, kar je imelo v svetu nično ali zelo šibko vrednost obstoja, naenkrat, na dogodkoven način, dobi močno, celo maksimalno intenzivnost obstoja. Jedro vprašanja dogodka v pojavu je dejansko »Nismo nič, bodimo vse«, kot se je opevalo v Internacionali. Element, ki je bil nerazločen, celo neobstoječ, in ki se ni pojavljal, pride do pojavnosti. Za obstoj – politični obstoj delavcev, na primer –, ki je bil na podlagi transcendentalnega odmerjen kot minimalen, se pravi z vidika sveta ničen, se nenadoma izkaže, da ima maksimalno mero. Torej bo dogodek hkrati ohranil svoj ontološki značaj dviga prizorišča skozi samopripadnost na eni strani in na drugi strani proizvedel grobo transformacijo režima intenzivnosti, tako da bo prešel od neobstoja k obstoju.

P. H.: Bo dogodek vključen kot maksimalno intenziven v obstoječe meje njegovega sveta, ali pa bo nastopil nad vnaprej določeno maksimalno stopnjo intenzivnosti in onstran nje?

A. B.: To so zapleteni tehnični detajli, ki v mojih očeh nimajo pomembnih posledic. Če je neki element popolnoma spremenjen, kar zadeva njegovo transcendentalno stopnjo obstoja, potem ravno celotno transcendentalno ne more več ohranjati svojih pravil. Vse se bo spremenilo: primerjave intenzivnosti v pojavu, obstoji, možnost relacij itd. Prišlo bo do preoblikovanja transcendentalnega in torej do stroge spremembe sveta.

Tudi postopek resnice bo imel dvojni status. Rad bi ohranil njegov status generične produkcije, njegov horizont generičnosti. Toda po drugi strani bo postopek resnice postal način – sprva lokalizirane – rekonstrukcije množice pravil pojavljanja okrog dejstva, da se mora pojaviti nekaj, kar se prej ni pojavljalo. Nekaj, kar je bilo nevidno, mora biti vidno. Postopek resnice bo torej tudi preoblikovanje transcendentalnih soodnosnosti okrog tega prehoda neobstoja v obstoj. Vsakemu objektu je lasten neki neobstoj, in če ta neobstoj dobi maksimalno vrednost, bo potrebno, da neki drug element stopi na njegovo mesto. Poleg tega se spet neizogibno pojavi vprašanje destrukcije. V tem smislu upam, da bom zadovoljil našega prijatelja Bruna s sintezo *Teorije subjekta* in *Biti in dogodka*. Primoran sem ponovno vpeljati motiv destrukcije, čeprav sem mislil, da se bom lahko zadovoljil s suplementacijo. Da bi se tisto, kar se v svetu ni pojavljalo, v njem pojavilo, in najpogosteje se v njem pojavi z maksimalno vrednostjo pojavnosti, je treba plačati neko ceno. Nekaj mora izginiti, kar pomeni: nekaj mora umreti, vsaj v svetu, za katerega gre.

Na primer, od trenutka, ko v politiki začne obstajati nekaj takega kot proletariat, je treba priznati, da je nekaj, kar je pred tem vdorom v politično pojavljanje imelo prestiž in intenzivnost, izničeno ali zanikano – na primer, aristokratske vrednote, meščanska avtoriteta, družina, zasebna lastnina itd. Po drugi strani pa bo prav ta element z novo eksistencialno intenzivnostjo, proletariat, zaznamoval možne politične subjektivnosti, vsaj v določeni sekvenci. Proletarske politike bodo tiste, ki sprejemajo in celo proizvajajo posledice te spremembe intenzivnosti. Reaktivne politike bodo tiste, ki bodo, nasprotno, postopale, kot da so stare transcendentalne danosti same po sebi proizvedle zadevne posledice in kot da je bil eksistencialni vznik proletariata odvečen.

Za mišljenje vsega tega bom potreboval občo teorijo sprememb v pojavljanju. Videli boste, da razlikujem štiri tipe sprememb: modifikacije, ki se prikladajo transcendentalnemu, šibke singularnosti ali novosti brez močnih eksistencialnih posledic, močne singularnosti, ki implicirajo pomembno eksistencialno

spremembo, vendar so njihove posledice zmerne, in končno dogodki, ki so močne singularnosti, katerih posledice so virtualno neskončne.

B. B.: V seminarju o »Aksiomatski teoriji subjekta« si anticipiral cel odsek *Logik svetov*, ki bo tipologija različnih subjektivnih figur, pri čemer si zvestobi, ki je bila v *Biti in dogodku* edina, dodal reaktivno in obskurno figuro. Kakšne bodo konkretne posledice te nove konfiguracije stvari za tvojo teorijo subjekta?

A. B.: V *Biti in dogodku* je teorija subjekta reducirana na njegovo ime, se pravi da subjekt ni popolnoma nič drugega kot lokalna dimenzija neke resnice, točka resnice. Kolikor obstaja aktivni element subjekta, se v celoti nahaja v izsiljenju, kot je to razvil Bruno v Bordeauxu. V *Logikah svetov* vpeljem temeljni pojem posledice – ker smo v transcendentalu ali v logiki, lahko pripišemo operatorju posledice strog smisel. Toda v večji virtualnosti, ki jo imenujem subjektivni prostor, bo treba subjekta identificirati na diferencialen način. To nikakor ni isto kot v *Biti in dogodku,* kjer opisujem postopek resnice in je subjekt samo končni fragment tega postopka. Treba je reči, da je bil to kompromis z modernimi tezami, ki zadevajo končnost človeških subjektov, s tezami, ki se jim kljub vsemu zoperstavljam ob vsaki priložnosti. Bruno mi je zelo hitro navrgel ta očitek, na katerega sem precej občutljiv. V *Biti in dogodku* je subjekt navsezadnje definiran kot končna instanca neskončnosti Resničnega. Kar vendarle pomeni, da lahko v prostor subjekta vstopimo samo v skladu z aksiomi končnosti, končnostnimi aksiomi, kar ni preveč zadovoljivo.

Na tej točki ima Hegel neko prednost. Ohrani možnost, da subjekt dialektizira neskončno na imanenten način, kar je resnična tematika absolutne vednosti. Če pustimo ob strani anekdoto o koncu Zgodovine, je v absolutni vednosti resnična prav ideja, da lahko končno vsebuje neskončno, da končno in neskončno po možnosti nista ločeni instanci. To ni ravno primer *Biti in dogodka,* kjer je prej rečeno, da neskončno nosi končno oziroma da resnica

nosi subjekta. Tukaj se lahko povrnemo k vprašanju dialektike: rad bi novo dialektiko, ki priznava, da delitev resnica-subjekt ne sovpada z delitvijo neskončno-končno.

Zastavek je torej sledeč: pokažem, da subjekta identificira tip zaznamovanosti, ki je dejansko podogodkoven, in da je sistem njegovih operacij neskončen. Drugače rečeno, potem ko se subjekt enkrat konstituira pod znamenjem dogodka, je subjektivna zmožnost dejansko [*réellement*] neskončna. Zakaj? Zato, ker je subjektivna zmožnost v tem, da potegnemo posledice neke spremembe, neke nove situacije, in da so v primeru dogodkovne spremembe te posledice neskončne.

V *Biti in dogodku* je subjektivacija navsezadnje enako izginevajoča kot dogodek. Ostaja nekoliko nenakazljiva, razen pod motivom imena dogodka. Toda Lyotard mi je že od vsega začetka govoril: ali ni imenovanje dogodka že neka temeljna subjektivacija? In ali temu ne sledi neka druga subjektivacija, ki jo prva postavlja pod pogoj imena? Ali subjekt ni, kot se v filozofiji pogosto dogaja, predpostavljen v svoji konstituciji?

Mislim, da bomo v mojem novem dispozitivu lahko ohranili neskončno kapaciteto subjektov na imanenten način, ker bo pojem posledice neposredno navezan na samega subjeka: če naj bo ta subjekt dejansko vpet v razdelavo posledic, bo moral biti zaznamovan na poseben način.

P. H.: Kakšne bodo posledice za tvojo teorijo neimenljivega, ki je sicer nekoliko problematična?

A. B.: Lahko se zgodi, da bo kategorija neimenljivega postala neuporabna. Teorija pojava mi sama na sebi jamči, da je vsak objekt sveta zaznamovan (v svoji množtveni sestavi) z neobstoječim členom. Ker dogodek proizvede okrepitev nekega neobstoja in neizogibno nalaga ceno na strani destrukcije, učinkov te okrepitve ne gre omejevati. Ob ceni, plačani v neobstoječem, se ne moremo delati, kot da ta cena ni bila plačana. Katastrofa ne bo več v tem, da za vsako ceno hočemo imenovati neimenljivo, temveč prej v

zatrjevanju, da lahko brez vsake cene postavimo neki člen neobstoja v obstoj, v neki dan svet. Etika bo v priznanju in presoji te cene. Vračam se skratka k maksimi kitajskih komunistov med kulturno revolucijo: »Ni konstrukcije brez destrukcije.« Etika je v jasnem in zmernem prakticiranju te maksime. Ali ima tisto, kar začne obstajati in kar bo proizvedeno, univerzalno vrednost, ki upravičuje partikularno destrukcijo, s katero se poplača njegov obstoj?

P. H.: Ali lahko natančneje opišeš, kako to utegne delovati? Na primer, v ljubezni, katere neimenljivi vidik je spolno ugodje: v kakšnem smislu je takšno ugodje sedaj neposredno dostopno za subjekta ljubezni in za kakšno ceno?

A. B.: Ne trdim, da bo neobstoj nadomestil neimenljivo. Prav tako ne trdim, da bo seksualna želja postala neobstoj. Perspektiva je drugačna. Neimenljivo je v splošnem polju pričalo o neki točki, ki je bila nedostopna za pozitivnost resničnega. Vedno bodo obstajale takšne točke nejasnosti, ti odpori do izsiljenja vednosti. Toda »neimenljivo« ni dobra beseda. Odstranil sem že moment imenovanja dogodka. V ljubezenskem postopku se lahko zgodi, da ne moremo potegniti posledic resnice, ki se navezujejo na neko srečanje, tako da bi bila seksualna danost popolnoma vsrkana v te posledice. To ne pomeni, da je seksualno neimenljivo. Nismo več v logiki imen, temveč v logiki posledic. Rekli bomo samo, da obstajajo stvari, ki so nekonsekventne, se pravi, ki se ne dajejo v polju konsekvenc.

P. H.: Ali potem subjekt ne tvega več, da bo izpridil ali totaliziral neko resnico, kakor trdiš v *Etiki* (1993)?

A. B.: Ta grožnja ne izgine, vendar ne pripada več redu izsiljenega imenovanja. Ko sem označil neko kvazi ontološko neimenljivo, sem s tem v bistvu popustil moralizmu osemdesetih in devetdesetih let. Popustil sem obsedajoči vseprisotnosti problematike Zla. Nočem se več izpostavljati takšnim popuščanjem. Prav tako se

nočem odpovedati obči ideji etike resnic. Subjekta spridi dejstvo, da kot možno posledico obravnava nekaj, kar dejansko ni posledica. Gre skratka za logično aroganco. Kajti tisto, kar tvori možne posledice nove intenzivnosti obstoja, nima nobenega razloga, da bi bilo identično totaliteti sveta. V resnici še nisem določil podrobnosti etičnih vprašanj. Splošna ideja je, da vse preveč moralizirajočo idejo totalitete, zaznamovane s točko neimenljivega, nadomestim z idejo, ki je veliko bolj vezana na konkretne prakse resnice in polja posledic, katerega logika mora biti hkrati obnovljena in spoštovana. Ta težavna vprašanja bodo snov zadnjega poglavja *Logik svetov*.

Prevedel Samo Tomšič

Hitri in mrtvi: Alain Badiou in razcepljene hitrosti transformacije*

Adrian Johnston

V *Biti in dogodku* Alain Badiou svojo teorijo dogodka naveže na tezo, da »je v biti nekaj novega«[1]. V nedavno objavljenem intervjuju z naslovom »Ali je mogoče misliti spremembo?« pa zatrjuje, da vsa njegova filozofska prizadevanja v zadnji instanci navdaja želja po teoretiziranju tega, kako se lahko v situaciji pojavi novost.[2] Izrazi se takole:

> Navsezadnje imam dejansko samo eno vprašanje: kaj je v situaciji novost? Rekel bi, da je moje edino filozofsko vprašanje naslednje: ali lahko mislimo, da je v situaciji nekaj novega, vendar ne zunaj situacije in niti ne novost, ki bi bila nekje drugje, ampak, ali lahko zares mislimo skozi novost in jo obravnavamo v situaciji? Sistem filozofskih odgovorov, ki ga izgrajujem, je kljub njegovi morebitni zapletenosti podrejen temu in edino temu vprašanju. Tudi takrat, ko gre za dogodek, strukturo, formalizem, matematiko ali mnoštvo, je vse to v mojih očeh namenjeno izključno temu, da bi situacijo mislili skozi novost.[3]

---

* Članek bo objavljen v: *International Journal of Žižek Studies*, 1. del, št. 2, 2007.

[1] Alain Badiou, *L'Être et l'Événement*, Seuil, Pariz 1988, str. 231.

[2] Bruno Bosteels, »Alain Badiou's Theory of the Subject: The Recommencement of Dialectical Materialism? (Part II)«, *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*, št. 13, pomlad 2002, str. 205.

[3] Alain Badiou, »Can Change be Thought?: A Dialogue with Alain Badiou [with Bruno Bosteels]«, v: *Alain Badiou: Philosophy and Its Conditions* (ur. Gabriel Riera), State University of New York Press, Albany 2005, str. 252–253.

Najpomembnejša poteza, ki jo je treba izpostaviti v tej trditvi, je prisila, ki jo Badiou naloži samemu sebi in ki se navezuje na nalogo filozofske zgrabitve novosti v najstrožjem pomenu besede: novost je treba zasnovati tako, da izhaja imanentno iz specifičnih »situacij«, ne pa tako, kot da v situacijo vdre iz nespecificiranega transcendentnega drugega kraja, da bi iz zunanjosti spremenila koordinate partikularnega *statusa quo* realnosti, in sicer kot dejavnik premene, ki je bistveno tuj danemu prizorišču spremembe.[4] Vendar pa nekatere od tako imenovanih »estetskih« preferenc njegovega političnega besednjaka Badiouju grozijo, da mu bodo preprečile upoštevanje tistih možnih tipov transformacije, ki ponazarjajo točno tisto spremembo, katere mišljenje ga po njegovih lastnih besedah tudi najbolj zanima – namreč transformacij, ki so imanentno proizvedene v okviru notranjih parametrov posamezne situacije in/ali danega sveta.

Presenetljiva poteza obojega, tako estetike Badioujevega političnega diskurza kot tudi njegove konceptualno-argumentativne vsebine, je vztrajno poudarjanje figur nenadne diskontinuitete. Tu je le nekaj primerov: avtentična intervencija v politiki terja »zarezo«, ki vpelje ločitev od skupnostnih vezi oziroma razmerij;[5] vsak pravi dogodek, ki vpelje politično sekvenco, zaznamuje trenutek »prekinitve« glede na socialno-zgodovinski kontekstualni teren, v katerem se ta dogodkovni znak pojavi;[6] politične izjave »napočijo« v prostorih, ki so jih obstoječe družbene ali državne konfiguracije pustile neštete in nepokrite;[7] sleherni singularni dogodek deklaracije, ki ustvarja slojevite politične zgodovine, je »izbruh«, ki (se) razpoči (iz) kontinuum(a) *statusa quo*;[8]

[4] Bruno Bosteels, »On the Subject of the Dialectic«, v: *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy* (ur. Peter Hallward), Continuum, London 2004, str. 152.

[5] Alain Badiou, *Ali je mogoče misliti politiko?*, ZRC SAZU, Ljubljana 2004, str. 14.

[6] Alain Badiou, *Abrégé de métapolitique*, Seuil 1998, str. 17.

[7] *Ibid.*, str. 114.

[8] *Ibid.*, str. 132.

politika kot taka zahteva odločilni »prelom« s tem, kar obstaja v običajnem stanju stvari[9] itn. V svojem tekstu o »metapolitiki« iz leta 1998 Badiou govori o »materialnosti univerzalizabilne skupnosti, ki se pojavi nepričakovano«[10]. Neprestano se sklicuje na figuri »preloma«[11] in »nenadnega nastopa«[12]. S tem potrjuje oster kontrast med »ponavljanjem« (tj. statično inercijo tega, kar je) in »prekinitvijo« (tj. kinetično gesto ločitve od tega, kar je).[13] Različni misleci, ki se ukvarjajo z Badioujem, kar vključuje tako komentatorje kot kritike, so se lotili te tematske niti, ki nemara implicira, da se mora začetek realnih političnih poti umeščati natanko v vpad nekega dogajanja, ki se pojavi s presenetljivo, nezaslišano in osupljivo hitrostjo.[14] Podobno je isti niz motivov na delu tudi v Lazarusovi *Antropologiji imena*, kjer Lazarus (Badioujev teoretski in politični zaveznik) opiše politični dogodek kot »cezuro«[15] in »vdor«[16]; trdi, da ko govorimo o politiki, »subjektivno ni kontinuirano. Nastopi nenadoma in nato izgine.«[17]

Kljub splošnemu vplivu teh podob in metafor, ki resnično spremembo prikažejo kot novo osvetlitev sveta s kratkimi, pretrganimi prebliski, ki se s prižiganjem in ugašanjem lesketajo na brezpogojen in nepredvidljiv način, pa Badiou v razpravi iz leta 1998, *O mračni katastrofi*, artikulira neko ključno opredelitev, ki

---

[9] Alain Badiou, »Onstran formalizacije«, prim. intervju v pričujoči številki *Problemov*, str. 111.

[10] *Abrégé de métapolitique*, *op. cit.*, str. 161.

[11] Alain Badiou, *Sveti Pavel. Utemeljitev univerzalnosti*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1998, str. 58.

[12] *Ibid.*, str. 68.

[13] Alain Badiou, »On Subtraction«, v: *Theoretical Writings*, Continuum, London 2004, str. 112.

[14] Sylvain Lazarus, *Anthropologie du nom*, Éditions du Seuil, Pariz 1996, str. 50, 102, 152; Jean-Jacques Lecercle, »Cantor, Lacan, Mao, Beckett, *même combat*: The Philosophy of Alain Badiou«, *Radical Philosophy*, št. 93, januar 1999, str. 8; Alberto Toscano, »From the State to the World?: Badiou and Anti-Capitalism«, *Communication & Cognition*, 37. zv., št. 3/4, 2004, str. 202, 214.

[15] Lazarus, *Anthropologie du nom*, *op. cit.*, str. 20.

[16] *Ibid.*, str. 156.

[17] *Ibid.*, str. 59.

si jo je treba v zvezi z zastavki te diskusije zapomniti. To pojasni takole:

> [...] nenadna in popolna sprememba v situaciji nikakor ne pomeni, da se je v njej pripetila dogodkovna milost [...] Zavoljo konceptualne jasnosti bomo rekli, da vse, kar se spremeni, še ni dogodek, in da so lahko presenečenje, hitrost in nered le simulakri dogodka, ne pa njegova obljuba resnice.[18]

Ali kot zgoščeno pravi v *Etiki*, »vsaka 'novost' ni že tudi dogodek«[19]. Zdi se torej, da bi lahko preprosto rekli, da četudi lahko vsak dogodek pripelje do sprememb, v katerih se kažejo »presenečenje, hitrost in nered«, pa ni vse, kar kaže te poteze, označeno za dogodek. Poleg tega Badioujevo zgornje opozorilo namiguje na to, da tako dogodki kot tudi njihovi simulakri lahko in tudi dejansko vsebujejo spremembe. Vprašanje, ki ga je treba postaviti sedaj, je zato naslednje: katero splošno pojmovanje sprememb je mogoče zaslediti v Badioujevi filozofiji?

Na to pojmovanje se osredotočajo nekatera Badioujeva najnovejša dela. V intervjuju »Onstran formalizacije« iz leta 2002 Badiou zariše štiri različne kategorije spremembe:

> [...] razlikujem štiri tipe sprememb: modifikacije, ki se prikladajo transcendentalnemu, šibke singularnosti ali novosti brez močnih eksistencialnih posledic, močne singularnosti, ki implicirajo pomembno eksistencialno spremembo, vendar so njihove posledice zmerne, in končno dogodki, ki so močne singularnosti, katerih posledice so virtualno neskončne.[20]

Ta četverna tipologija transformacije, ki je zgoščeno skicirana v hitrem poteku pogovora, jasno napoveduje dosti bolj podrobno

---

[18] Alain Badiou, *D'un désastre obscur*, Éditions de l'Aube, Pariz 1998, str. 12.

[19] Alain Badiou, *Etika: razprava o zavesti o zlu*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1996, str. 55.

[20] Badiou, »Onstran formalizacije«, prim. prevod v pričujoči številki *Problemov*, str. 140–141.

in podkrepljeno obravnavo te teme štiri leta kasneje v »V. knjigi« *Logik svetov* (z naslovom »Štiri oblike sprememb«). Kot je vizualno strnjeno in povzeto v priročnem grafu,[21] Badiou začne s splošno kategorijo »postajanja« (*devenir*), ki se najprej deli na »modifikacijo« kot postajanje brez realne spremembe in na »prizorišče« kot lokus/mesto, ki je zmožno povzročiti realno spremembo. Kategorija prizorišča se nato deli na »dejstvo/pripetljaj« (besedo *»fait«* lahko prevedemo na oba načina – v angleščini bi jo lahko predstavili celo kot »dejanje«) kot prizorišče, ki nima maksimalne stopnje intenzivnosti obstoja v dani situaciji/svetu, in na »singularnost« kot prizorišče, ki mu v dani situaciji/svetu pripada maksimalna stopnja intenzivnosti obstoja. Nazadnje se tudi sama kategorija singularnosti deli na »šibko singularnost« kot maksimalno obstoječo singularnost, katere bodoče situacijske/svetne posledice niso maksimalne (četudi takšna singularnost, ki (še) ni dejanska sprememba v pristnem pomenu dogodkovne transformacije, ohranja možnost, da naposled le postane močnejša[22]), in na »dogodek« kot maksimalno obstoječo singularnost, katere bodoče situacijske/svetne posledice so tudi dejansko maksimalne. Preprosto povedano, dogodek se v svetu ne zgodi le kot eden izmed mnogih pripetljajev v zgodovini tega sveta. Dogodek vse prej spremeni svet tako radikalno, da je stari svet hkrati uničen, nov pa zbran na čistini, ki jo razpre porušenje tega, kar je bilo.[23]

Največje nasprotje seveda obstaja med modifikacijo (kot preprostim postajanjem, ki udobno in skladno sledi toku stvari, ki ga regulira že obstoječe »situacijsko stanje« ali »transcendentalno«, ki ureja posamezen »svet«[24]) in dogodkom (kot pravo transformacijo obstoječega, ki jo narekuje nepričakovan in nepredviden vzpon »x«-a, ki pred dogodkom za situacijsko stanje oziroma

[21] Alain Badiou, *Logiques des mondes: L'être et l'événement, 2*, Éditions du Seuil, Pariz 2006, str. 395.

[22] *Ibid.*, str. 415–416.

[23] *Ibid.*, str. 400, 417–418, 601.

[24] *Ibid.*, str. 379.

za transcendentalno sveta ni obstajal, medtem ko so po dogodku implikacije tega vzpona tako silovite in močne, da situacijo oziroma svet prisilijo, da je uničen in na novo zgrajen kot prostor, v katerem je tistemu, kar je bilo prej neobstoječe, dodeljena najvišja stopnja obstoja – pri čemer Badiou trdi, da je najmočnejša eksistencialna-transcendentalna posledica v tem, da tisto, kar je bilo prej nevidno neobstoječe, postane najvidnejše med obstoječim[25]). Prvi razdelek »V. knjige« *Logik svetov*, ki osvetli to veliko nasprotje med modifikacijo in dogodkom, nosi naslov »Preprosto postajanje in prava sprememba«. To osišče napetosti med »preprostim postajanjem« (tj. modifikacijo) in »pravo spremembo« (tj. dogodkom) je v Badioujevem delu stalen teoretski motiv, ki je prisoten tudi v nekaterih njegovih zgodnejših spisih. Kar zadeva problem filozofske zgrabitve spremembe, je nov in inovativni prispevek *Logik svetov* predvsem v niansi, ki se dodaja Badioujevemu siceršnjemu pojmovanju procesa transformacije, saj dopušča, da obstajajo med modifikacijami in dogodki tudi vmesne oblike sprememb.[26]

V intervjuju, ki je bil predvajan na francoskem radiu aprila 2006 ob objavi *Logik svetov*, Badiou ob vprašanju glede svojega razmerja do Deleuza – slednji naj bi se navduševal nad bergsonistično varianto vitalističnega postajanja, ki ni v Badioujevem jeziku nič več od gole modifikacije – trdi, da je vprašanje kontinuitete proti diskontinuiteti, filozofske izbire med modeli, ki podpirajo podobo transformacije kot tekoče dinamike nepretrganega gibanja (tj. postopno postajanje) ali kot *staccato* ritmov nenadnega premika (tj. točkovna sprememba), absolutno osrednja tematika v sodobni filozofiji[27] (morda bi lahko tej izbiri rekli »aksiomatska« v Badioujevem pomenu – odločitev za stavo na en ali drugi model je namreč neizpeljiva, nededuktivna osnova slehernega današ-

[25] *Ibid.*, str. 397–398, 416, 600–601.

[26] *Ibid.*, str. 389, 393.

[27] Alain Badiou, »La logique des mondes: Audio-Lecture – France Culture«, dostopno na spletni strani http://www.lacan.com/badiouone.htm.

njega filozofskega sistema). V tem radijskem intervjuju med razpravljanjem o različnih kategorijah spremembe, prikazanih v *Logikah svetov*, zopet potrdi, da se sam osredotoča na figure preloma, in gre celo tako daleč, da zatrdi navzočnost instanc »radikalne diskontinuitete«[28] (tj. dogodkov). »V. knjiga« *Logik svetov* dejansko izhaja iz trditve, da »realna sprememba« kot dogajanje, ki ga ne avtorizira niti matematično-ontološki red »biti kot biti« niti logični sistem transcendentalnih struktur, ki regulirajo igro pojavljanja znotraj situacij v danem svetu,[29] nujno vključuje to, da je svetu vsiljena diskontinuiteta.[30] Po Badiouju, ki se sooča z izzivom dojemanja spremembe, »je treba misliti diskontinuiteto *kot tako*, diskontinuiteto, ki je nič ne vključuje v nobeno ustvarjalno enoglasnost [*univocité*], naj bo njen koncept še tako nerazločen ali kaotičen«[31]. Toda kaj bi terjalo to mišljenje »diskontinuitete *kot take*«? In kaj so njene posledice zlasti za mišljenje v okviru politike, predvsem glede vprašanj, ki zadevajo pogoje in posledice procesov družbenopolitične transformacije? Odgovor na ta pomembna vprašanja terja prikaz Badioujevih medsebojno povezanih filozofskih konstrukcij zgodovine in časovnosti.

V knjigi *Teorija subjekta* (1982) Badiou predstavi izjavo, na temeljnem statusu in različnih nasledkih katere je vse odtlej tudi vztrajal: »Zgodovina ne obstaja.«[32] V splošnem to pomeni (če pomislimo na Badioujevo kasnejšo identifikacijo štirih »generičnih postopkov«, ki proizvajajo resnice, s katerimi se ukvarja filozofija), da se sekvence človeške ljubezenske, umetniške, politične in znanstvene dejavnosti ne razprostirajo v vseobsegajočem mediju nevtralnega, homogenega in enkratnega zgodovinskega časa, kronološkega kontinuuma enotnega časovnega Enega-Vsega. Kakšno alternativno vizijo zgodovinske časovnosti predlaga Ba-

[28] *Ibid.*
[29] Badiou, *Logiques des mondes*, *op. cit.*, str. 380.
[30] *Ibid.*, str. 377.
[31] *Ibid.*, str. 382.
[32] Alain Badiou, *Théorie du sujet*, Éditions du Seuil, Pariz 1982, str. 110.

diou? S tem, ko svoje razumevanje realne spremembe naveže na dogodke, se Badiou nagiba k argumentu, da – kot lepo povzame to posebno točko iz *Biti in dogodka*[33] v nekem intervjuju – »vsak dogodek vpelje svoj lastni čas. Iz česar sledi, da vsaka resnica terja tudi vpeljavo časa. Obstajajo torej *časi* in ne en čas.«[34] Kot je dejal nedavno, »dogodek [...] uvede poseben čas. [...] dogodek v situaciji, v kar 'je', zariše neki prej in neki potem. Neki čas začne obstajati«[35]. Peter Hallward to imenuje »začetek novega sveta«[36]. Podobno je neobstoječa tudi »zgodovina«, in sicer natanko zato, ker namesto nje obstajajo zgodovine v množini, namreč mnoštvo plasti učasovljenih resničnostnih poti (na področju ljubezni, umetnosti, politike in znanosti), ki jih je med seboj nemogoče primerjati in povezati na podlagi sklicevanja na obdajajočo zgodovinsko totalnost kot klasično skupno merilo. Badiou tako zgodovino kot tudi čas razdeli na heterogeno zmešnjavo neprimerljivih, neodvisnih sekvenc.[37] Zanj resnice, ki so se pojavile, tvorijo nečasovno (kolikor »časovnost« tu razumemo kot obdajajočo homogeno kronologijo) metazgodovino (kot zaporedje singularnih prebliskov, katerih večne resnice vdrejo v časovne ožine banalnega, dolgočasnega zgodovinskega postajanja).[38]

Kljub Badioujevi splošni sistematski konsistentnosti glede teh tem pa drobne razlike v njegovih različnih formulacijah teh točk, ki se nanašajo na zgodovino in čas, kažejo na prikrito prisotnost resnih teoretskih težav. V svojem tekstu *Očrt metapolitike* iz leta 1998 vztraja, da »singularnost [...] kot taka nima nobene

[33] Badiou, *L'Être et l'Événement*, *op. cit.*, str. 232.

[34] Alain Badiou, »Being by Numbers: Lauren Sedofsky talks with Alain Badiou«, *Artforum International*, 33. zv., št. 2, oktober 1994, str. 118.

[35] Alain Badiou, *Mali priročnik o inestetiki*, Apokalipsa, Ljubljana 2004, str. 90.

[36] Peter Hallward, *Badiou: A Subject to Truth*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2003, str. 158.

[37] *Ibid.*, str. 157; Carsten Strathausen, »The Badiou-Event«, *Polygraph*, št. 17, 2005, str. 279.

[38] Badiou, *Logiques des mondes*, *op. cit.*, str. 17, 532.

zveze z zgodovinskim časom, saj vseskozi vpeljuje svoj lastni čas«[39]. Drugače rečeno, dogodkovne singularnosti popolnoma prekinejo zgodovinske časovnosti; te razpoke v zgradbi zgodovinskega časa se v tej zgradbi pokažejo nepričakovano in diskontinuirano. Vendar pa Badiou v *Logikah svetov* to miselno linijo formulira nekoliko drugače – »dogodek iz enega časa potegne možnost drugega«[40]. Ta formulacija se nedvomno bolj sklada z zgoraj omenjeno prisilo, ki jo Badiou naloži teoriji spremembe (omenjeno v intervjuju »Ali je mogoče misliti spremembo?«). Takšna teorija mora uspešno zasnovati proces transformacije tako, da bo izhajal imanentno iz dane situacije, ne pa, da bo »temu, kar je« vsiljen iz skrivnostnega zunanjega Drugje. Sledeč omenjeni formulaciji iz *Logik svetov* se dogodkovni čas pojavi (in se nato od tega loči) iz drugih zgodovinsko-časovnih tokov (to bi lahko opisali kot imanentno genezo transcendentnega potem, ki je nato neodvisen od svojega dogodkovnega prizorišča kot situacijske točke izvora). Toda videti je, da Badiouja njegovo zgoraj omenjeno vztrajanje pri tem, da je treba misliti »diskontinuiteto *kot tako*«, odmakne od tega, da bi imanentnost razširil na širše odseke zgodovinskega časa dogodka kot vpeljujočega novi čas, kar morda izhaja iz bojazni, da bi s tem privolil v »kult genealogij«[41] (tj. v postmoderne zgodovinarske orientacije, ki hočejo vse, kar se zgodi, vpeti v naddoločujoče tokove zgodovinske kontinuitete), katerega posledica je nesposobnost, da bi mislil pristno novost na sebi, in sicer zaradi implicitnega zanikanja možnosti dokončnih in popolnih prekinitev s tistim, kar je bilo prej.

Seveda pa bi Badiou lahko umestil določene vidike dogodkovnih časov v večje, prečne časovne prereze danega zgodovinskega obdobja, ne da bi pri tem, čemur se hoče tudi izogniti, predpostavil eno samo, monolitno zgodovino časa, zadušljivo zgodovinsko-časovno zaprtost, znotraj katere je nemogoče trditi, da je

[39] Badiou, *Abrégé de métapolitique*, *op. cit.*, str. 132.
[40] Badiou, *Logiques des mondes*, *op. cit.*, str. 407.
[41] *Ibid.*, str. 531.

ali da bi lahko bilo pod pregovornim soncem karkoli novega. Ob tem bi si bilo dobro zapomniti Schellingovo opozorilo iz leta 1809, ki se nanaša na Spinozovo metafizično substanco in po katerem prepoznanje vseh atributov in modusov kot sestavnih delov substance ne pomeni, kot nemara mislimo, da smo uspeli te atribute in moduse zreducirati na gole epifenomenalne vsebine enotnega substancialnega substrata.[42] Tisto, kar je pri tej Schellingovi določitvi pomembno za Badioujevo filozofijo, je stališče, da, kot pravi sam Schelling v svojem *Freiheitschrift*:

> [...] odvisnost ne ukinja samostojnosti, celo ne svobode. Ne določa bistva, in pravi le, da je odvisno, najsi je, kar si že bodi, lahko samo kot posledica tistega, od česar je odvisno; ničesar ne pove o tem, kaj je, in kaj ni.[43]

Če bi Badioujeva filozofija vzela to Schellingovo izjavo resno, bi ji omogočila predlog – in to brez bojazni, da bi ta predlog silil v priznanje obstoja Enega-Vsega poslednje zgodovinsko-genealoške konsistence v smislu časovne kontinuitete –, da specifično dogodkovni časi imanentno vzniknejo znotraj in iz obsežnejših, daljših tokov nedogodkovnih časov (kot bomo kmalu videli, Hallwardova spretna vpeljava razlikovanja med »specificiranim« in »specifičnim« na podoben način tudi Badiouju omogoči priznati, da je nekaj lahko povezano s situacijo ali svetom, a ga zato takšne povezave še ne določajo in obvladajo v celoti). Čeprav je dogodkovni čas ustvarjen na osnovi materiala nedogodkovnega časa, pa prvi kljub temu doseže samodoločujočo, samoutemeljitveno avtonomijo, ki ga oddaljuje in loči od predhodnega ozadja časovnih tokov, od katerega se je odcepil kot tisto, kar mu je bilo sprva navidez podvrženo.

Te teme in probleme, ki so na delu v predhodni diskusiji, je mogoče pojasniti in narediti konkretnejše s tem, da obrnemo

[42] F. W. J. Schelling, »Filozofska raziskovanja o bistvu človeške svobode«, v: *Izbrani spisi*, Slovenska matica, Ljubljana 1986, str. 154–155.

[43] *Ibid.*, str. 156.

pozornost k njihovim odmevom v Badioujevem političnem razmišljanju o tovrstnih koncepcijah zgodovine in časa. Že v zgodnjem delu *Ali je mogoče misliti politiko?* Badiou predlaga, da je po njegovem mnenju ena najpomembnejših nalog avtentične politike, »da na novo punktuira *kroniko*«[44]; ob tem je treba opomniti, da lahko *»la chronique«* v angleščini pomeni »kroničnost« in/ali »kroniko«, pri čemer poskuša Badiou najverjetneje združiti oba pomena (se pravi, da dogodki političnih intervencij prekinejo, prestavijo in reorganizirajo kronično vztrajnost kronik v smislu nepretrganih, linearnih družbenozgodovinskih pripovedi – v skladu s to poanto Lazarus to novo punktuacijo označi za »de-historicizacijo«, ki je za sleherno realno politično potezo bistvena, pri čemer je zgodovina tu razumljena kot homogenizirajoča kronologija obstoječih družbenopolitičnih pripovedi[45]). Badiou nadaljuje z opisom te nove punktuacije kot postavljanja »drugih poudarkov« in izoliranja »drugih sekvenc«[46] (tj. resničnostnih poti, ki so nezvedljive in nezdružljive z zgodbami obstoječega situacijskega stanja o njegovi lastni politični zgodovini – Lazarus, ki se sicer ne nanaša neposredno na Badiouja, to Badioujevo trditev o novi politični punktuaciji recimo temu kroniko-loškega naveže na tezo, da sam čas obstaja le kot razpršena, heterogena mnogoterost sestavljenih in sestavljivih časov[47]).

Z linijo teh opazk iz leta 1985 se ponovno spoprime študija *Dvajseto stoletje*, v kateri gre Badiou tako daleč, da opiše sam čas kot politično konstrukcijo; pri čemer se pritožuje, da danes ni realnega mišljenja časa.[48] To prepletanje političnega in časovnega razvija tudi izjemno sodoben drugi del *Okoliščin*. Badiou tu trdi, da »ni nobene skupne mere, nobene skupne kronologije med oblastjo na eni strani in resnicami – resnicami kot kreacijami – na dru-

[44] Badiou, *Ali je mogoče misliti politiko?*, *op. cit.*, str. 48.
[45] Lazarus, *Anthropologie du nom*, *op. cit.*, str. 48.
[46] Badiou, *Ali je mogoče misliti politiko?*, *op. cit.*, str. 48.
[47] Lazarus, *Anthropologie du nom*, *op. cit.*, str. 141–142.
[48] Alain Badiou, *Dvajseto stoletje*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2005, str. 131–132.

gi«[49]. Nekaj strani kasneje, kjer še vedno vztraja pri tej vrzeli, pri čemer se sklicuje na »razdaljo med mišljenjem in oblastjo, razdaljo med državo in resnicami«, filozofiji določi nalogo, da to razdaljo izmeri in ugotovi, ali je mogoče premostiti ta prepad, ki ločuje zgodovino državne oblasti od zgodovine dogodkov, ki porajajo realne politične resnice.[50] Če filozofija izpolni nalogo ocenjevalca in potencialnega verifikatorja te razpoke (razpoke, ki je poseben primer osnovnega paralaktičnega razcepa med statičnostjo in kinetičnostjo, ki ga Badiou dokazno postavlja na raven svoje vseobsegajoče teorije o spremembi), potem naj bi sodelovala tudi pri spreminjanju samega obstoja.[51] Toda vse to zastavlja množico težavnih vprašanj: če zgodovino-oblast-državo loči od politike-mišljenja-resnice brezno nesorazmernosti – to brezno zrcali neizogibno časovno zaostajanje, za katerega Badiou vseskozi vztraja, da s počasno inercijo po naravi konservativnega in bistveno homogenega *statusa quo* pušča dinamična gibanja političnih dogodkov in njihovih subjektov vedno in nujno zunaj sočasnosti[52] –, kaj potem pomeni, če damo filozofiji mandat, da prekorači to razmejitveno črto in si izbori povezavo med območji, ki so si sicer tuja? Kako, če sploh, je mogoče zašiti ta navidez absolutni razcep?

Nenavadnost Badioujeve pozicije lahko hitro opazimo na tisti strani *Okoliščin, 2*, ki neposredno sledi njegovi trditvi, da filozofija preoblikuje politične situacije tako, da premosti vrzel med zgodovino-oblastjo-državo in politiko-mišljenjem-resnico. Pravi, da se filozofija nanaša sama nase s »protislovnimi relacijami«, z »relacijami, ki niso relacije«[53] (morda bi lahko slednje v ohlapni schellingovski govorici pojmovali kot primere transcendence v imanenci). Glede tega se v *Dvajsetem stoletju* sklicuje na še en paradoks, ki se nahaja v središču njegovega pojmovanja

[49] Alain Badiou, *Circonstances, 2*, Éditions Léo Scheer, Pariz 2004, str. 13.
[50] *Ibid.*, str. 16.
[51] *Ibid.*, str. 17.
[52] Badiou, *Abrégé de métapolitique*, *op. cit.*, str. 116; in *Dvajseto stoletje*, *op. cit.*, str. 135.
[53] Badiou, *Circonstances, 2*, *op. cit.*, str. 18.

časovnosti: »Čas [...] je nedosegljiva mešanica vrveža in neproduktivnosti, paradoks stagnacijske vročičnosti.«[54] Ali obstaja med tema dvema protislovnima strukturama (tj. nerelacijskimi relacijami in mešanjem statičnosti s kinetičnostjo) kakršno koli razmerje? Natanko ta spoj zaznamuje točko vstopa v zapleteno goščavo težav. Poleg tega je to tudi točka, na kateri se razlikujejo kritično-interpretativne poti različnih mislecev – na primer poti dveh zelo dobrih strokovnjakov za Badioujevo filozofijo: Bruna Bosteelsa in Petra Hallwarda.

Bosteels izhaja iz prepričanja, da Badioujev »matematični obrat« iz *Biti in dogodka* ne deluje kot nenaden premik v popolnoma novo in drugačno smer, temveč kontinuirano in dosledno nadaljuje njegovo zgodnejše delo, ki je doseglo svoj vrhunec v filozofski razpravi *Teorija subjekta* iz leta 1982.[55] Trdi, da »in« v naslovu Badioujevega *magnum opus*, v nasprotju z neomajno ločitvijo čez-ontološkega področja dogodka od ontološke domene biti kot biti, kaže na to, da Badiouja zanima formalna artikulacija protislovne konjunkcije-v-disjunkciji, sproščena relacija-kini-relacija, ki učinkuje med bitjo in dogodkom[56]; po mnenju Bosteelsa naslova Badioujevega dela iz leta 1988 ne gre razumeti tako, kot da napoveduje še en oster dualizem, ki bi ga bilo treba dodati dolgemu seznamu filozofskih dihotomij, nakopičenih v njeni zgodovini.[57]

V nasprotju s tem pa Hallward na *Bit in dogodek* gleda kot na prelomnico, ki v Badioujevi misli zaznamuje omenjeno razliko med zgodnjim in poznejšim obdobjem. Trdi, da »so postale njegove knjige do in vključno s *Teorijo subjekta* (1982), ki je vrhunec

[54] Badiou, *Dvajseto stoletje*, *op. cit.*, str. 132.

[55] Bosteels, »On the Subject of the Dialectic«, v: *Think again*, *op. cit.*, str. 150–151; in »Post-Maoism: Badiou and Politics«, *Positions*, 13. zv., št. 3, 2005, str. 578.

[56] Bosteels, »On the Subject of the Dialectic«, *Think again*, *op. cit.*, str. 153–154.

[57] Bruno Bosteels, »Logics of Antagonism: In the Margins of Alain Badiou's 'The Flux and the Party'«, *Polygraph*, št. 15/16, 2004, str. 103.

njegovega zgodnjega dela, delno zastarele, in to po njegovih lastnih naknadnih kriterijih«[58], in zavrača, da bi bilo mogoče dela, ki so nastala pred letom 1988, brati kot »še omahujočo, embrionalno verzijo kasneje dodelanega proizvoda«[59]. Kar zadeva splet (in zapletenost) postavljanja politike in časovnosti v medsebojno razmerje, Hallward v nasprotju z implikacijami pozicije, ki jo zagovarja Bosteels, trdi, da je Badiou po letu 1988 s svojim poudarjanjem hipno-dogodkovne odtegnitve in ločitve prisiljen zagovarjati »politiko 'prebliska', politiko, ki temelji na revolucionarnem, toda kratkotrajnem trenutku, v katerem je lahko niz inercije prekinjen že ob minimalnem zatekanju k institucionalni stabilnosti katerekoli vrste«[60]. Hallward se tu navezuje na Badioujevo pogosto ponovljeno opredelitev dogodkov kot minljivih trenutkov skrajno redke disfunkcionalnosti – za Badiouja dogodek, vključno s političnim dogodkom, terja disfunkcijo reprezentacijskega situacijskega stanja in/ali transcendentala sveta –, ki se za hip pojavi na površini toka stvari. Badiou npr. skozi celotne *Logike svetov* vedno znova poudarja, da se časovnost dogodka (ki izvira iz dogodkovnega prizorišča) umešča v hipno pojavitev-in-nato-izginotje*, v »surov«, »izginjajoč« in samoizčrpajoč se izbruh, ki zapade v ne-bit takoj, ko pride do površine biti.[61]

Badiou in Bosteels bi na Hallwardove komentarje Badioujeve »politike prebliska« odgovorila tako, da bi nenadni, vdirajoči časovnosti hipnega dogodka zoperstavila dolgotrajno, potrpežljivo delo, ki ga vpelje dogodkovni subjekt, s katerim hkrati povleče resničnostne posledice, ki sledijo iz tega dogodka, kot tudi zvesto »prisili« situacijo in njeno stanje, da se spremenita tako, da te resnice vpišeta nazaj v teksturo biti sveta. Medtem ko je čas dogodka neizmerno hitro prihajanje-in-odhajanje, pa je lahko (in pogosto tudi je) edini čas, ki ga ta specifični dogodek

[58] Hallward, *Badiou*, *op. cit.*, str. 29.
[59] *Ibid.*, str. 30.
[60] *Ibid.*, str. 43.
* Angl. *appearing-and-then-disappearing*.
[61] Badiou, *Logiques des mondes*, *op. cit.*, str. 389, 391, 399, 413.

ustvari v svoji pojavitvi – čas, ki si utira pot skozi zvestobo subjekta/subjektov tega dogodka –, obširno, trajno obdobje oziroma pot, ki zajema dolge razpone postajanja v kronološko-zgodovinskem času,[62] torej podogodkovni čas, vezan na vztrajno, večno »sled«, ki jo je za seboj pustil izginuli dogodek[63] (Badiou je že leta 1976 opredelil revolucionarno politiko kot dolg, slabeč proces, ki se lahko vedno prekine[64]).

Takšen je odgovor Badiouja, Bosteelsa[65] in nekaterih drugih (na primer Carstena Strathausna[66]) na kritične poteze, ki izhajajo iz očitne povezave med brzostrelno časovnostjo dogodkov in politiko, ki ne more misliti svojega razmerja do banalnih drobnarij, natančnih podrobnosti zgodovinskih in družbenih realnosti, ki naj bi tvorile referente slehernega in vsakega konkretnega, materialnega modusa prepoznavno politične *praxis*. V tem smislu se tudi Alberto Toscano, potem ko je jasno pokazal razloge, zakaj določeni bralci Badiouja razumejo kot nekoga, ki tvega, da bo s svojim poudarjanjem očiščenja prek ločevanja (tj. oddaljevanja politike-mišljenja-resnice od zgodovine-oblasti-države)[67] depolitiziral politiko, odvrne od takšne percepcije in jo označi za napačno – če pomislimo na podogodkovna prizadevanja prisile, ki jih vpeljejo dogodkovni subjekti in ki vključujejo tudi to, da zavihamo rokave in se spoprimemo z detajli spreminjanja ustaljenih situacij in svetov, Badioujeva politika zagotovo ni brezupno abstraktna in nadzemeljska.[68] Bosteels s splošnejšimi filozofskimi

[62] *Ibid.*, str. 389; in Alain Badiou, »L'entretien de Bruxelles«, *Les Temps Modernes*, št. 526, 1990, str. 23.

[63] Badiou, *Logiques des mondes*, *op. cit.*, str. 399.

[64] Alain Badiou in François Balmès, *De l'idéologie*, François Maspero, Pariz 1976, str. 75.

[65] Bosteels, »Alain Badiou's Theory of the Subject: The Recommencement of Dialectical Materialism? (Part II)«, *Pli*, *op. cit.*, str. 198–199; in »Post-Maoism«, *Positions*, *op. cit.*, str. 603.

[66] Strathausen, »The Badiou-Event«, *Polygraph*, *op. cit.*, str. 279.

[67] Toscano, »From the State to the World?«, *Communication & Cognition*, *op. cit.*, str. 202.

[68] *Ibid.*, str. 210–211.

izrazi prav tako poudarja, da podogodkovni proces dogodkovnega subjekta, ki sili situacijo in/ali svet, ki ga obdaja, da se preoblikuje skozi njegovo zvesto delo izločanja in preiskovanja dogodkovnih implikacij, kaže na to, da Badiouja dejansko zanima dialektična interakcija med ontološkim in čez-ontološkim.[69] Bosteelsova opažanja poleg tega tudi namigujejo na to, da Badioujeva filozofska koncepcija časovnosti le ne pomeni tako popolnega razcepa med različnimi hitrostmi ontološke statičnosti in čez-ontološke kinetičnosti, kot bi se morda zdelo na prvi pogled (podobno tudi Badiou v *Biti in dogodku* glede tematike zvestobe in ljubezni govori o »dialektiki biti in dogodka« ter o njegovi »časovni orientaciji«[70]).

Pozicija, ki jo zastopa Hallward (in zagovarja tudi marsikdo drug) in ki se opira na trditev, da *Bit in dogodek* vpelje obrat, ki vodi od relacijskih struktur k modelom »odtegnitve« (ki so predstavljeni kot prelomi, rezi, diskontinuitete, prekinitve, preklici, itn.),[71] stopa v čisto drugo smer od Bosteelsove. V Badioujevem vztrajanju, da se vse resnice (vključno s političnimi) in subjekti, ki jim ustrezajo, odtegnejo kot absolutno ločeni od mreže relacij, ki konstituirajo tisto, kar v dani situaciji obstaja,[72] Hallward vidi Badiouja po letu 1988 kot nekoga, ki ni sposoben pojasniti ali narekovati nobene politike »realnega sveta«:

> Ta *déliaison* je osnova tako izjemne ambicije Badioueve filozofije, njene nepopustljive odločnosti, kot tudi njene svojevrstne težave – težave, ki jo ima pri opisovanju *sleherne* možne relacije med resnico in vednostjo, sleherne dialektične povezave subjekta in objekta. Namesto da bi si prizadeval preoblikovati relacije, spremeniti zatiralne relacije v osvobajajoče, si Badiou raje prizadeva za odtegnitev

[69] Bosteels, »Alain Badiou's Theory of the Subject: The Recommencement of Dialectical Materialism? (Part II)«, *Pli, op. cit.*, str. 206–207.

[70] Badiou, *L'Être et l'Événement*, str. 257.

[71] Adrian Johnston, »Relating to the Unrelated: A Review of Peter Hallward's *Badiou*«, *Metapsychology*, julij 2003, dostopno na spletni strani http://mentalhelp.net/books/books.php?type=de&id=1819.

[72] Hallward, *Badiou*, *op. cit.*, str. 50, 250.

od relacijskega *nasploh*. Vse dokler deluje znotraj elementa te odtegnitve, Badioujeva filozofija vedno tvega, da se bo omejila na prazno območje čistega in preprostega predpisa.[73]

Ali kot se izrazi kasneje (potem ko podvomi, ali je Badiou zmožen ohraniti ločitev med kontinuiranim tokom zgodovinsko-statičnih »globalnih tendenc« in naključnimi diskontinuitetami prekinitvenih dogodkov, se pravi kategorično zavračati priznanje in preiskovanje razmerja drugega do prvega[74]):

> Videti je, kot da Badioujevo novejše delo izrecno sprejema različico tistega, čemur je Hegel rekel nesrečna zavest – stoično zatrjevanje cenjenega ideala ali subjektivnega načela, toda kot ločenega od slehernega substancialnega razmerja do materialne situacijske organizacije.[75]

Tudi drugi kritiki delijo Hallwardovo zaskrbljenost, da cena, ki jo je treba plačati za odtegovalno čistost, za afirmacijo razdalje, ki jo vpelje os dogodek-subjekt-resnica do danega reda reči, na ravni politike pomeni metapolitiko, ki je očiščena do te mere, da postane politika-brez-politike. Daniel Bensaïd v razpravi, ki že v svojem naslovu (»Alain Badiou in čudež dogodka«) izraža sum, da Badioujeva antirelacijska drža neizogibno vodi v nekakšen kvazi religiozen mistični obskurantizem, opozarja, da »grozi nova nevarnost: nevarnost filozofije, ki jo muči sakralizacija dogodkovnega čudeža«[76]. Tako Bensaïd (ki soglaša s Hallwardovo kritiko absolutizma, ki je na delu v Badioujevem odtegovalnem pristopu po letu 1988[77]) kot Oliver Marchart se sprašujeta, ali se na področju politike ta pristop ne izteče v opravičevanje ošabnega zavračanja tega, da bi si umazali roke s kupčevanjem in kompromitira-

---

[73] *Ibid.*, str. xxxiii.

[74] *Ibid.*, str. 241.

[75] *Ibid.*, str. 241–242.

[76] Daniel Bensaïd, »Alain Badiou and the Miracle of the Event«, v: *Think Again*, *op. cit.*, str. 97.

[77] *Ibid.*, str. 105.

njem, ki je v praksi realpolitike neizogibno.[78] Zdi se, da ima v Badioujevem političnem mišljenju jasna subjektivna ločitev v zadovoljujoči samo-zaprtosti samo-opravičljive dogodkovne resničnostne poti prednost pred poglobitvijo in angažiranjem v predobstoječi množici tako rekoč prizemljenih dejstev.

Upoštevajoč omenjeno delitev znotraj recepcije Badioujeve filozofije, ki jo povzema vrzel med, na primer, Bosteelsom in Hallwardom, se lahko vprašamo, kako je sploh mogoče, da lahko ta filozofija, ki se ponaša s svojo strogo jasnostjo in domnevno odpornostjo puhaste meglice razširjenih interpretativnih prevodov, povzroči tako drastično različna razumevanja. Tu je treba zagovarjati trditev, da delitev med temi pozicijami dejansko odraža prelom časa na dvoje, ki ga povzroči dogodek, in to na preddogodkovni »prej« in podogodkovni »potem«. Natančneje, Bosteelsov model, ki poudarja relacijo biti in dogodka, izpostavi bistveno potezo podogodkovnega časa (tako kot se Toscanova obramba konkretnosti Badioujeve politike opira izključno na reference Badioujevih diskusij o zvestobi organiziranih preiskovanj dogodkovnih posledic po dejstvu njihove pojavitve). V nasprotju s tem pa Hallwardov model, ki se osredotoča na antirelacijsko odtegnitev, razkrije celoten aspekt Badioujevega pojasnjevanja (lahko bi rekli celo zavračanja teh pojasnil) preddogodkovnega časovnega ozadja. Kot pripomni Hallward, Badioujeva »filozofija mišljenju dejansko prepove, da bi premislilo *produkcijo* dogodka«[79] (in sicer zato, ker se Badiou boji, da bi se takšna premišljanja naposled končala tako, da bi izbrisala dogodkovno novost vdirajočih dogodkov, ker bi jih obravnavala kot nasledke predhodnih tendenc in jih tako ponovno vpisala v prejšnje zgodovinsko-časovne kontinuume). Bosteels in Hallward imata skratka oba prav. Natančneje rečeno, čeprav ima Bosteels prav, ko pravi, da začasen

[78] *Ibid.*, str. 102–103; in Oliver Marchart, »Nothing but a Truth: Alain Badiou's 'Philosophy of Politics' and the Left Heideggerians«, *Polygraph*, št. 17, 2005, str. 119–120.

[79] Hallward, *Badiou*, *op. cit.*, str. 371.

nenaden dogodkovni preblisk katalizira kasnejše vztrajno in dolgotrajno delo, s katerim subjekt zvesto in militantno sili dogodkovne resnice nazaj v bit sveta z njegovimi situacijami (tj. trajanje novega časa), pa ima prav tudi Hallward, ko trdi, da je, ne glede na to, ali sta bit in dogodek vključena v relacijske strukture, ki spremljajo dogodek (kar Hallward sicer postavlja pod vprašaj), sam trenutek tega dogodkovnega prebliska namenoma obravnavan kot nerazložljiv in brez jasnih predpogojev, ki bi tlakovali pot do njegove dogoditve.

Najzgovornejše kritike, ki so jih načeli Hallward, Bensaïd in Marchart, merijo na tiste probleme Badioujeve filozofije, ki zadevajo predvsem preddogodkovni nivo.[80] Bensaïd razmišlja o tem, da Badiou kot deklariran ateist, ki mu manjka pojmovanje dogodkovnih predpogojev, tvega zdrs v nekakšno religioznost.[81] Prav tako tudi Marchart, ki bralce opominja na to, da Badiou zanika prisotnost kakršnega koli preddogodkovnega subjekta[82] (kolikor namreč vztraja, da subjekti nastopijo z imenovanjem in zatem s svojo podvrženostjo dogodkom), Badioujevo misel obtožuje, da obuja neko ne ravno sekularno koncepcijo milosti.[83] V zaključku *Logik svetov* (z naslovom »Kaj se pravi živeti?«) Badiou prizna, da se opira na določen pojem milosti[84]; vendar pa ugovarja, da je to popolnoma nečudežna verzija tega pojma,[85] ki se kot del neopazno vključuje v filozofijo, predano ateističnem materializmu (»laicizirana milost«[86], kot se izrazi na nekem drugem mestu). Kar zadeva Badioujevo politiko, vidi Hallward Badiouja po letu 1988 v precepu zaradi stroge dihotomije med »operacijami vklju-

[80] Prim. Johnston, »Relating to the Unrelated«, *Metapsychology, op. cit.*

[81] Bensaïd, »Alain Badiou and the Miracle of the Event«, v: *Think Again, op. cit.*, str. 98, 101.

[82] Marchart, »Nothing but a Truth«, *Polygraph, op. cit.*, str. 114.

[83] *Ibid.*, str. 116–117.

[84] Badiou, *Logiques des mondes, op. cit.*, str. 534.

[85] *Ibid.*, str. 536.

[86] Alain Badiou, »Politics and Philosophy: An Interview with Alain Badiou [with Peter Hallward]«, v: *Ethics, op. cit.*, str. 123.

čitve ali klasifikacije, ki jih vodi stanje/država, in operacijami ločitve ali odtegnitve, ki jih vodi resnica«[87]. Podobno tudi Marchart natančno opaža, da odsotnost konkretnosti v Badioujevi politiki odtegnitve, ki naj bi bila očiščena do te mere, da bi pravzaprav postala depolitizirana, izhaja iz njegovega izogibanja temu, da bi povezal ravni razcepa[88] – kakršna je (rečeno z Žižkovimi besedami) paralaktična vrzel med blago lagodnim odvijanjem reči na običajni vsakdanji ravni (tj. statičnostjo), na eni strani, in nasilno razdiralnim bliskovitim udarcem izjemno redkega dogodka (tj. kinetičnostjo), na drugi strani.

Bosteels se v članku, ki z brezhibno učenostjo prikaže teoretske in terminološke podtalne tokove, ki segajo od Badioujevega mladostniškega maoizma (oprtega na različna dialektična razmišljanja) do njegovega sodobnega filozofskega zanimanja, usmeri neposredno na spodbijanje natanko takšnih kritik, kakršne proti Badiouju naslavljata Hallward in Bensaïd. Zopet vztraja, da Badioujevo razlikovanje med bitjo in dogodkom ni absolutno ne/anti-dialektično, kot skušajo prikazati tovrstne kritike,[89] in same kritike naproša, naj dopustijo vsaj možnost, da Badioujevo poznejše delo vključuje »boj« proti obravnavanju dogodkovnih procesov tako, kot da bi bili z drugega sveta, ker so ločeni od podrobnosti posebnih situacij.[90] Bosteelsovi izjemni prispevki k naraščajoči literaturi o Badioujevi filozofiji prepričljivo dokazujejo in branijo tezo, da koncepti, kot sta »preiskovanje« in »prisila« (gre za podogodkovna projekta, ki ju izpeljujejo subjekti dogodkov), v okviru Badiouja po letu 1988 predstavljajo nadaljevanje njegove prejšnje zavezanosti temu, da bi razmišljal skozi določene oblike dialektičnih razmerij, bistvenih za dinamiko transformacije, ki je notranja določenim okoliščinam. Toda spričo najizzivalnejših ugovorov, ki so jih postavili Hallward, Bensaïd in Marchart, problemi,

[87] Hallward, *Badiou*, *op. cit.*, str. 274.
[88] Marchart, »Nothing but a Truth«, *Polygraph*, *op. cit.*, str. 125.
[89] Bosteels, »Post-Maoism«, *Positions*, *op. cit.*, str. 615, 617.
[90] *Ibid.*, str. 607–608.

ki izvirajo iz Badioujevega osnovnega zavračanja, da bi povezal bit in dogodek na preddogodkovni ravni, ostajajo, in to kljub zadostnemu dokazu, ki ga je podal Bosteels, ko je pokazal, da podogodkovni preboj dogodka sestoji iz medsebojnega prežemanja biti in drugega-od-biti. Če povzamemo njegovo perspektivo tega, zakaj je Badioujeva filozofija nekaj posebnega, Bosteels navaja, da »tisto, kar z mojega stališča karakterizira Badioujevo filozofijo, ni le ontološka omejitev dogodka kot bleščeče bliskovitega reza ali hipnega srečanja z realnim, temveč bolj logični in topološki vpis dogodka, skladen z delom različnih subjektivnih figur, v živo meso dane situacije«[91]. Dejansko Badioujeva osredotočenost na koncept dogodka ne sloni le na motivu nenadnega reza, ampak tudi na dolgoročnem projektu dela na tem, da bi neke okoliščine prisilili, da odgovorijo na pojavitev določenih prelomov ali prekinitev v pomanjkljivem redu stvari. Toda Bosteelsova formulacija priznava, pa čeprav nehote, da so dogodki nenadne prekinitve v zgradbi biti, ki se povežejo z ontološkim izključno v učinku nerazložljive pojavitve dogodkovnega. Pravzaprav je za Badiouja edini način, da se izogne smrtonosnim kroglam Hallward-Bensaïd-Marchartove kritike, najdba sredstev, s katerimi bo nekako premostil brezno med ločenimi časi statične zgodovine in metazgodovino dogodkovnih pojavitev – ne toliko v podogodkovnem, temveč v preddogodkovnem času, kot tudi v trenutku samega dogodka. Preostanek te razprave o Badioujevi politični misli bo posvečen temu, da bomo izpostavili določena sredstva, ki so na razpolago za to premostitev in ki črpajo iz tistih virov, ki jih je treba poiskati v sami Badioujevi filozofiji. Namen tega je imanentna kritika filozofskih temeljev Badioujeve politike.

Nekoliko nenavadno tudi sam Badiou, kljub splošni prepovedi, da bi dogodkom postavljal pogoje ali predhodnike, tej isti prepovedi občasno kljubuje. V svoji knjigi *Mali priročnik o ineste-*

[91] Bruno Bosteels, »Vérité et forçage: Badiou avec Heidegger et Lacan«, v: *Alain Badiou: Penser le multiple*, (ur. Charles Ramond), L'Harmattan, Pariz 2002, str. 262.

tiki iz leta 1998 opozarja, da »bi lahko rekli, da vsak dogodek dopušča figuralno pripravo, da vedno obstaja neka pred-dogodkovna *figura*«[92]. Na podlagi te opazke bi torej upravičeno rekli, da kljub temu, da dogodek navidez *ex nihilo* vdre na situacijsko prizorišče, obstajajo določeni (morda skriti in nevidni) začetniki ali sprožilci (tj. »figure« v zgornjem Badioujevem pomenu), ki na skrivaj sodelujejo pri pripravi tega vdora. Takšna hipotetična podmena je dejansko nujna, če naj Badiou zadosti svoji lastni zahtevi, da je sprememba mišljena kot transformacija, ki se pojavi imanentno, ki torej izvira iz notranjosti same svetne situacije. V navezavi na medsebojno povezani temi dogodkovne časovnosti in zgodovinskosti tudi v *Logikah svetov* opisuje, da »resnice onstran Zgodovine spletajo svoje diskontinuitete s fino zmesjo anticipacij in retroakcij«[93]. Morda so »anticipacije«, o katerih tu govori, strogo vzeto hipoteze o situaciji-ki-prihaja in ki jo preoblikujejo resničnostne implikacije dogodka, hipoteze, ki jih postavi dogodkovni subjekt v svojem delovanju *forçage*.[94] Toda kaj, če obstajajo figure, ki anticipirajo dogodek in ki predhodijo njegovi pojavitvi, se pravi preddogodkovne figure, ki jih lahko (vede ali nevede) udejanjijo tisti posamezniki, ki se zavzemajo za očiščenje terena *statusa quo* in za pripravo nastopa nečesa novega?

V tekstu *Dvajseto stoletje* iz leta 2005 najdemo Badioujevo pogosto citirano razpravo o »strasti do realnega«. Badiou tu zatrjuje, da je dvajseto stoletje navdajala želja po raztrganju in uničenju raznih iluzornih tančic, ki naj bi prikrivale trdo jedro »x«-a onstran površinskega plesa dozdevkov; to stoletje so obsedali projekti, da bi z imanentno realizacijo vizij (v stilu nebes, ki so padla na zemljo), ki so prej veljale za utopične, vzpostavilo brutalen kratek stik med ideali in realnim.[95] Badiou v tej razpravi potegne ločnico med destruktivno politiko, ki jo žene strast do realnega,

[92] Badiou, *Mali priročnik o inestetiki*, *op. cit.*, str. 170 (poudarek dodan).
[93] Badiou, *Logiques des mondes*, *op. cit.*, str. 40.
[94] Badiou, *L'Être et l'Événement*, *op. cit.*, str. 438, 441, 444, 445–446.
[95] Badiou, *Dvajseto stoletje*, *op. cit.*, str. 73–74, 75–76, 79.

in odtegovalno politiko (kot alternativni projekt, ki ga odobrava tudi Badioujeva politična misel). Slednjo opiše kot politiko, ki prej poskuša »izmeriti« »neizbežno negativnost«, kot pa da bi v primežu »krčevitega čara terorja«, potem ko jo je zapeljala strast do realnega, skušala zgrabiti nekakšno čistost s pomočjo mobiliziranja uničevalnih sil (poleg tega pravi, da je prednost, ki jo ima *Bit in dogodek* iz leta 1988 pred *Teorijo subjekta* iz leta 1982, obrat od destruktivne k odtegovalni politiki).[96] Glede nadaljnjih specifikacij svojega političnega pristopa Badiou trdi, da »odtegovalni vzorec« implicira tudi to, da za »realno točko ne jemljemo destrukcije realnosti, temveč minimalno razliko«; ta »drobna razlika« je vezana na realno »izginevajočega člena«, ki ga realnost prikriva.[97] Glede tega v sodobnem, tretjem delu *Okoliščin* pravi, da »je mogoče simbol univerzalnega v situaciji najti le tako, da izumimo tisto, česar še nihče ni videl ali rekel«[98]. Kolikor je Badiou predan tezi, da univerzalno vznikne iz partikularnosti, da večne čez-svetne resnice nastanejo znotraj posebnih časovnih svetov in postanejo univerzalne tako, da se v svoji odprtosti (po možnosti) naslovijo na vse,[99] iz zgornjih trditev navidez sledi, da odtegovalna politika v notranjosti svojih situacij išče bežne preddogodkovne figure majhnih razlik, ki morda nosijo v sebi obljubo, da bodo naposled povzročile veliko dogodkovno razliko. Toda ali je naloga odtegovalne politike razlikovanje in izločanje takšnih razlik kot že prisotnih, predobstoječih elementov dane situacije, ali bolj to, da jih izumi kot še nikoli videne in nikoli slišane simbolne kreacije? Ali ne obstaja tu določena napetost med koncepcijo situacij, ki vsebujejo preddogodkovne figure/simbole, ki napovedujejo možnost resnično dogodkovne spremembe (in nakazujejo, da je situacijsko stanje lahko spodkopano od znotraj, z

[96] *Ibid.*, str. (85, 98).

[97] *Ibid.*, str. (98).

[98] Alain Badiou, *Circonstances, 3*, Éditions Lignes & Manifestes, Pariz 2005, str. 82.

[99] Badiou, *Logiques des mondes*, *op. cit.*, str. 42, 534–535; in »La logique des mondes: Audio-Lecture – France Culture«, *op. cit.*

izkoriščanjem virov, ki izhajajo iz njenih lastnih preddogodkovnih razmikov), in govorjenjem o potrebi po popolnem in dokončnem prelomu s tem situacijskim stanjem, tako da ustvarimo povsem nove figure/simbole, kar seže vse do naloge, utemeljiti dejansko univerzalno politiko za vse (in nakazuje, da mora biti situacijsko stanje napadeno iz pozicije, ki je ni mogoče najti znotraj njenih razmikov)?

Kot smo pokazali zgoraj, je mogoče nejasnosti in težave, ki pestijo Badioujevo politiko, rešiti na dva načina. Prvi izhaja iz Hallwardovega predloga (v njegovi študiji o Badiouju iz leta 2003), da je treba povleči razliko med »specificiranim« in »specifičnim«[100]. Kaj to pomeni? Tako specifično kot specificirano, kakor ju definira Hallward, sta relacijsko oblikovani komponenti sveta in njegovih situacij. V Badioujevem sistemu nobeno od njiju ne predstavlja točke, ki bi bila očiščena s pomočjo odtegnitve (tako da je os dogodek-subjekt-resnica odmaknjena od mreže relacij, ki konstituirajo situacijsko-svetno realnost, realnost, ki se upira realnemu, ločenemu od sleherne posredne relacijske mreže). Kako je torej treba razlikovati specifično od specificiranega? Specificirano bi bilo nekaj, kar v celoti oblikuje in obvladuje njegova znotraj-svetna situacija, kar obtiči v zapleteni mreži razmerij, ki ga v celoti pritrdijo na njegov kontekst oziroma položaj. V nasprotju s tem pa bi bilo specifično nekaj, kar kljub temu, da je povezano z okoljem svojega situacijskega sveta, ni povsem omejeno s svojo vključenostjo v to okolje; z drugimi besedami, specifično je sestavni del situacije/sveta, toda hkrati kljub temu ni v celoti zvedljivo na izčrpno naddoločen epifenomen, ki ga proizvaja njegova okoliška situacija/svet. Kot rečeno, Hallward vidi Badioujevo filozofijo po *Biti in dogodku* kot filozofijo, ki se zapre v politično nemočne meje lažne dileme med naddoločujočo statično vključenostjo (tj. relacijskost) in osvobajajočo anti-statično izločitev (tj. odtegnitev kot anti-relacijskost), v lažno dilemo, zaradi

[100] Hallward, *Badiou*, *op. cit.*, str. 28, 274–275.

katere običimo v »čisti *déliaison*«, se pravi, politično rečeno, v »pretirano abstraktnem« (kot pravi Hallward na zadnjih vrsticah svoje knjige).[101] Njegova ključna trditev v tem prizadevanju, da bi spodbijal tisto, kar smatra za Badioujevo neupravičeno zavračanje, da bi resno premislil razliko, kakršna je tista med specificiranim in specifičnim, je, da so v ideji specifičnega stvari, ki so že vključene v svetove in njihove situacije, lahko povezane z drugimi entitetami in funkcijami te posredne matrice relacijskih struktur, ne da bi zato tudi izgubile zmožnost produktivnega upiranja obstoječemu redu – in morda od znotraj, s popolnoma imanentnim gibanjem transformacije, temeljito preoblikovale situacijsko stanje.[102]

Poleg Hallwardovega razlikovanja med specifičnim in specificiranim pa dobi drugi del te dvodelne rešitve Badioujevih političnih problemov zagon pri nizu komentarjev Terryja Eagletona v uvodnem odstavku njegove recenzije Badioujeve *Etike*. Eagleton pravi takole:

> V ideji transformacije obstaja neko protislovje. Če je transformacija dovolj temeljita, bi lahko preoblikovala tudi same kriterije, s katerimi bi jo lahko identificirali, tako da bi postala za nas nerazumljiva. Toda če je razumljiva, potem je lahko razlog za to dejstvo, da transformacija ni bila dovolj radikalna. Če lahko govorimo o spremembi, potem ta ni dovolj čistokrvna; toda če je dovolj čistokrvna, potem grozi, da bo padla izven našega razumevanja. Sprememba mora predpostavljati kontinuiteto – subjekta, ki se mu zgodi premena –, saj nam v nasprotnem primeru preostaneta le dve nezdružljivi stanji; toda kako je lahko takšna kontinuiteta združljiva z revolucionarnim prevratom?[103]

Eagletonov sugestivni opis tega »protislovja v ideji transformacije« prikazuje teoretične alternative, ki lahko pomembno vpli-

[101] *Ibid.*, str. 322.

[102] Prim. Johnston, »Relating to the Unrelated«, *Metapsychology, op. cit.*

[103] Terry Eagleton, *»Alain Badiou«, Figures of Dissent: Critical Essays on Fish, Spivak, Žižek and Others*, Verso, London 2003, str. 246.

vajo na Badioujevo pojmovanje spremembe. To velja zlasti za Eagletonovo razmišljanje o »revolucionarnem prevratu«, ki je tako drastičen, da za nazaj povzroči, da naknadni poskusi razumevanja težko ustrezno razumejo ali celo sploh ne morejo razumeti njegove lastne preteklosti (vključno z njegovimi pogoji in katalizatorji), kar pripelje do vznemirljivih možnosti, ki bi lahko, skupaj z izbranimi deli Badioujevega lastnega filozofskega aparata, pripomogle k rešitvi določenih težav, ki pestijo Badioujevo politično misel. V kontekstu pričujoče diskusije je najpomembnejša miselna linija, ki jo odpre Eagleton v zgornjem odlomku, teoretičen pojem (ki ga je mogoče vpisati v notranje parametre Badioujevega filozofskega sistema) procesov transformacije, ki med drugim preoblikujejo prav ta kategorialni status spremembe prostorov in sil, ki so vključeni v same te procese.

Badiou v »V. knjigi« *Logik svetov*, kjer se osredotoči na dinamiko transformacije, vztraja, da so zares dogodkovni premiki tako dramatični, da spremenijo sam svet, v katerem te prekinitve družbeno-zgodovinskega kontinuuma stopajo na površino. Natančneje rečeno, Badiou zatrjuje, da spremembe, ki jih povzročijo dogodek in njegove posledice subjektivnega vztrajanja, vključujejo spreminjanje »transcendentalnih« okvirov sveta (tj. ogrodja, ki je vedno vezano na posamezen svet in ki določa razdelitev stopenj obstoja, pripisanih pojavnim entitetam, ki jih obdaja ta svetna zgradba[104]). To pomeni, da dogodkovne spremembe na novo razdelijo pripisane stopnje obstoja v svetu in s postavitvijo drugačnih transcendentalnih okvirov ustvarijo drug svet.[105] Toda ali ne bi mogle implikacije dogodka poleg tega terjati tudi nove določitve razmejitvenih črt, ki ločijo štiri tipe sprememb, začrtanih v tem istem razdelku *Logik svetov*? Spomnimo, da so ti štirje tipi (našteti v intervjuju »Onstran formalizacije«) naslednji: modifikacije, šibke singularnosti, močne singularnosti in dogodki v pravem pomenu besede. Kaj, če je ena od posledic dogodka v nje-

[104] Badiou, *Logiques des mondes*, *op. cit.*, str. 618.
[105] *Ibid.*, str. 401.

govem omogočanju in odpiranju kreacije novega, podogodkovnega sveta ta, da z elementi, ujetimi v to gibanje transformacije, na novo razporedi kategorije spremembe? *Logike svetov* imajo podnaslov »*Bit in dogodek, 2*«, kar pomeni, da so jasno določene kot nadaljevanje *Biti in dogodka*, da dopolnjujejo ne-relacijsko, matematično ontologijo (»bit kot bit«, ki temelji na teoriji množic) tega drugega teksta s tistim, čemur bi lahko dali vzdevek relacijske, logične fenomenologije (»tu-bit«, ki temelji na teoriji kategorij). Lahko torej domnevamo, da teze, ki so razvite v *Logikah svetov*, temeljijo na doktrini dogodka, kakršna je razdelana v *Biti in dogodku*, in so z njo v veliki meri združljive. Kot bomo pokazali nekoliko kasneje, filozofska formulacija teorije dogodka iz leta 1988 narekuje sprejetje tega, da je ena od posledic dogodka dejansko potencialna nova razporeditev kategorij spremembe z elementi situacije, nova razporeditev, ki bi lahko vplivala celo na kategorialni status spremembe slehernega dogodka, ki spodbuja ta pretres sveta in njegovih situacij (vsaj v očeh tistih, ki živijo v časovni senci dogodka).

Koncept dogodkovnega prizorišča, kot je prikazan v »Šestnajsti meditaciji« IV. dela *Biti in dogodka*, nudi ključno povezavo s tistim pojmovanjem spremembe, ki je razvito v »V. knjigi« *Logik svetov*. »Šestnajsta meditacija« *Biti in dogodka* je tisti razdelek tega teksta, ki vpelje obrat od ontološkega ukvarjanja z bitjo kot bitjo, ki je v teoriji množic mišljena kot čista mnogoterost, k doktrini dogodka kot »tistega, kar ni bit-kot-bit«[106] (IV. del je torej prvi del te knjige, ki se po prvih treh delih o »biti« ukvarja z »dogodkom«). Badiou opozarja, da »tistega, kar ni bit-kot-bit«, ne smemo enačiti s čisto ne-bitjo, z golim ničem.[107] To »drugo-od-biti« je prej »mesto« »nenaravnega«, pri čemer Badiou to a/antinaravnost označuje za »anormalno«/»nestabilno« in se odloči, da jo bo poistovetil s tistim, kar opredeljuje z »zgodovinskostjo« v strogem pomenu besede; tu gre za razliko med »normalnimi«/

[106] Badiou, *L'Être et l'Événement*, *op. cit.*, str. 193.
[107] *Ibid.*

»stabilnimi« naravnimi množtvi in tistimi množtvi, ki služijo kot »material« zgodovinskih procesov.[108] Badiou upoštevajoč rezultate prejšnjih meditacij *Biti in dogodka* nadaljuje z definicijo anormalnosti, ki konstituirajo zgodovinske tokove kot »singularna množtva«, se pravi »množtva, ki situaciji pripadajo, vendar pa vanjo niso vključena: so njeni elementi, ne pa podmnožice«[109]. Zavedati se je treba, da Badiou sredi tega natančnega preučevanja navidez abstraktne filozofske zgradbe, za katero se zdi, da nima veze s politično konkretnostjo, vztraja, da »je začetek politike [...] vedno absolutna singularnost dogodka«[110]. Dogodkovna prizorišča kot singularne množice so torej izvorna točka sleherne dinamike politične transformacije, ki jo žene dogodek.

Če tu zelo na hitro povzamemo niz ključnih konceptov, ki se nahajajo v središču *Biti in dogodka*, Badiou razlikuje med situacijami, ki jim množice »pripadajo« kot »elementi«, kolikor so predstavljene kot komponente dane situacije, in situacijskimi stanji, v katera so te iste situirane množice »vključene« kot »deli«, tako da so grupirane kot podmnožice v obliki reprezentacij. Povedano na kratko, četverna konstelacija pripadnost-element-prezentacija-situacija se razlikuje od vključitve-dela-reprezentacije-stanja.[111] Singularnost anormalnih množic naposled pomeni, da obstajajo elementi dela podmnožice kot reprezentacije, ki jo ščiti stanje, ki pa sami niso priznani in »šteti« znotraj prezentacijskih-reprezentacijskih struktur zadevne situacije. S stališča situacijskega stanja ti elementi preprosto ne obstajajo (tj. so neobstoječi – če spomnimo, da Badiou v *Logikah svetov* trdi, da dogodkovni učinki, ki spreminjajo svet, vključujejo dvig tistega, kar je bilo prej glede na stopnje obstoja, ki jih je v situaciji starega sveta razdelil transcendentalni okvir, nevidno neobstoječe, k uživanju maksimalne stopnje vidne intenzivnosti obstoja v novem transcendentalnem

[108] *Ibid.*, str. 193–194.
[109] *Ibid.*, str. 194.
[110] Badiou, *Abrégé de métapolitique*, *op. cit.*, str. 32–33.
[111] Badiou, *L'Être et l'Événement*, *op. cit.*, str. 97–98, 110, 119, 194.

redu novega sveta). Badiou nadaljuje tako, da izenači singularnosti anormalnih množic s tistim, čemur reče dogodkovna prizorišča:

> *Dogodkovno prizorišče* bom rekel množici, ki je popolnoma anormalna, se pravi takšna, da noben od njenih elementov ni prezentiran v situaciji. Sámo prizorišče je prezentirano, vendar pa ni »pod njim« prezentirano nič od tega, kar ga sestavlja, tako da prizorišče ni del situacije. Za to množico (dogodkovno prizorišče) bom rekel tudi, da je *na robu praznine* oziroma *utemeljitvena* ...[112]

Nadaljuje z razlago tega stavčnega obrata, ki vpelje praznino:

> Dejstvo, da lahko o dogodkovnem prizorišču rečemo, da je »na robu praznine«, se pojasni, če pomislimo na to, da je ta množica s stališča situacije sestavljena le iz neprezentiranih množic. Točno »pod« to množico, se pravi, če upoštevamo člene-množice, iz katerih je sestavljena, ni *nič*, saj noben od njenih členov sam ni štet-za-eno. Prizorišče je torej *minimalni* učinek strukture, ki si ga lahko zamislimo, in kot tak situaciji pripada, vendar pa tisto, kar pripada njemu, ne pripada več situaciji. Mejni učinek, s katerim se ta množica dotika praznine, torej izhaja iz tega, da njena konsistentnost (eno-množice) sestoji le iz tistega, kar je glede na situacijo odtegnjeno štetju, kar ne-konsistira [*in-consiste*]. V situaciji ta množica je, vendar *tistega, česar* množica je, ni.[113]

Ti odlomki so polni implikacij tako za celotno Badioujevo filozofijo kot tudi, bolj posebej, za sodobno filozofijo. Kakorkoli že, v mejah razprave o Badioujevem pojmovanju spremembe in njenih političnih posledicah je ključna podrobnost, ki jo je treba izpostaviti, v tem, da praznina, ki preži v dogodkovnem prizorišču in vznemirja re/prezentacijske situacijske strukture, ni absolutna praznina v smislu ne-določenega niča ali negativnosti ne-biti same po sebi.

Nasprotno, tisti tip praznine, o katerem govori Badiou v zgornjih citatih, je relativni ne-obstoj (pri čemer je treba opomniti,

[112] *Ibid.*, str. 195.
[113] *Ibid.*

da Badiou v kasnejših raziskovanjih v *Logikah svetov* previdno loči med bitjo in obstojem[114] in potemtakem tudi med ne-bitjo in ne-obstojem – ne-re/prezentirani elementi dogodkovnega prizorišča so »neobstoječi« v Badioujevem fenomeno-loškem pomenu, v katerem nekaj ima bit, a je glede na transcendentalno logiko, ki obvladuje razdelitev obstoja in ne-obstoja po pojavih v danem svetu, oropano obstoja). Dogodkovno prizorišče kot nujni, a ne zadostni pogoj dogodka[115] ščiti elemente, ki v obstoju, se pravi glede na posebno situacijsko stanje, niso vidni. V drugačni situaciji ali svetu bi ti elementi seveda lahko posedovali ne-prazen status integriranosti v mreže situacije oziroma sveta, ki ga z re/prezentacijo regulira stanje. Na to meri sam Badiou,[116] ko pravi, da koncept »dogodkovnega prizorišča ni niti notranji niti absoluten. Kajti množica je lahko v eni situaciji singularna [...], v drugi pa normalna«, kar »nam preprečuje, da bi govorili o prizorišču 'na sebi'. Množica je prizorišče glede na situacijo, v kateri je prezentirana (šteta za eno). Množica je prizorišče le *v* situaciji.«[117]

Koncept dogodkovnega prizorišča se osemnajst let kasneje vrne v teoriji transformacij, predstavljeni v »V. knjigi« *Logik svetov*. Prizorišče je tu, kot smo že povzeli, identificirano kot (potencialno) mesto realne spremembe. Prizorišče lahko proizvede eksistencialno ne-maksimalno dejstvo/pripetljaj (*fait*) ali eksistencialno maksimalno singularnost, ki se lahko izteče bodisi v šibko singularnost (ki eksistencialno nima maksimalnih posledic) bodisi v dogodek (kot singularnost, ki proizvaja eksistencialno maksimalne posledice). Poleg tega se prizorišče že v osnovi razlikuje od mesta gole modifikacije kot postajanja brez realne spremembe. Prvi podrazdelek prvega razdelka »V. knjige« nosi naslov »Bit, ki spodkoplje pojav: prizorišče«, naslov naslednjega podrazdelka pa je »Ontologija prizorišča«. Uvodni odstavek prvega podrazdel-

[114] Badiou, *Logiques des mondes*, *op. cit.*, str. 608.
[115] Badiou, *L'Être et l'Événement*, *op. cit.*, str. 200.
[116] *Ibid.*, str. 199–200.
[117] *Ibid.*, str. 196.

ka pravi, da je prizorišče refleksivna množica, se pravi mnoštvo, ki šteje samo sebe, ki introjektivno kot svoje elemente vključuje reprezentacije samega sebe (kakršna je denimo njegovo lastno ime).[118] To se opira na tezo iz *Biti in dogodka*, ki se navezuje na eno od razločevalnih potez čez-ontološkega dogodka: medtem ko struktura biti kot biti, ki je vezana na teorijo množic, množici prepoveduje, da bi bila člen-element same sebe, pa je dogodek kot nekakšna »ilegalna« množica, ki prekoračuje zakone biti kot biti, množica, ki ta red biti krši toliko, kolikor je ime tega dogodka eden od njenih lastnih elementov, ki ji pripadajo[119] (Badiou se začuda oddalji od te refleksivne samo-pripadajoče biti, ki je v *Biti in dogodku* ključna poteza dogodka, ki pa postane v *Logikah svetov* aspekt dogodkovnega prizorišča). Uvodni odstavek prvega podrazdelka dodaja, da dogodkovno prizorišče, ki vsebuje svojo lastno samo-reprezentacijo, spodkoplje red pojavov (ki ga organizirajo transcendentalne regulacije situacijskega stanja nekega sveta) tako, da v pojavnosti »bivajočega« nastopijo tisti od njegovih lastnih elementov, ki glede na situacijsko stanje sveta imajo bit, nimajo pa obstoja (tj. prizorišče povzroči, da se pojavi neobstoječe, ki tako prekine prejšnja pravila pojavne igre).[120]

Na kratko povedano, dogodkovno prizorišče je prostor, kjer se lahko pojavi singularnost (kot ne-re/prezentirana praznina-točka v statični situaciji-svetu). Prizorišče podeli stopnjo intenzivnosti obstoja tistemu, čemur se pred formacijo prizorišča in glede na re/prezentacijsko zgradbo situacijskega stanja navadno ne priznava obstoja v svetu, ki ga obkroža.

Drugi pododdelek o »Ontologiji prizorišča« se končuje z nekaterimi razmišljanji, ki zadevajo dogodkovno prizorišče. Badiou opisuje, kako je prizorišče, ki z »refleksivnim nasiljem« (tj. s konfiguracijo samopripadnosti, ki jo teorija množic prepoveduje) krši »zakone biti«, bežna pojavitev, ki se ne more ohraniti,

[118] Badiou, *Logiques des mondes*, *op. cit.*, str. 383.
[119] Badiou, *L'Être et l'Événement*, *op. cit.*, str. 200, 201–202, 205, 211–212.
[120] Badiou, *Logiques des mondes*, *op. cit.*, str. 383.

saj bit po nujnosti prepoveduje takšne kršitve njenih zapovedi.[121] Zato, časovno gledano, dogodkovno prizorišče izgine [*disappears*] takoj, ko se pojavi [*appears*] – potem ko se bliskovito razširi po površini tega, kar je, neposredno ugasne. Drugi pododdelek se nato konča z naštetjem treh lastnosti ontologije prizorišča:

> 1) Prizorišče je refleksivno mnoštvo, ki pripada samemu sebi in s tem krši zakone biti.
> 2) Prizorišče z začasno ukinitvijo razmika med bitjo in tu-bitjo za trenutek razkrije praznino, ki sicer vznemirja mnoštva.
> 3) Prizorišče je ontološka figura trenutka: pojavi se le zato, da izgine.[122]

Če vse to upoštevamo, se Badioujeva dvojica razdelav iz let 1988 in 2006, ki zadeva med seboj povezana koncepta dogodka in dogodkovnega prizorišča, izteče v tole: procese realne spremembe v imanentnih mejah svetne situacije sproži nenadno, nepričakovano odkritje nečesa, kar je za to situirano stanje nič (tj. nečesa, kar »ne-obstaja«, kolikor omejujoče transcendentalno, ki spravlja v obstoj in strukturira pojave sveta, njegove biti ne prizna kot bivajočo). Kot Badiou dosledno pojasni v obeh knjigah, je dogodkovnost dogodkovnega prizorišča in/ali dogodek relativna lastnost, pri čemer je kategorialni status spremembe (tako kot v štirih kategorijah spremembe) odvisen od predobstoječe konfiguracije situacijskega stanja nekega sveta. Je realno, katerega realno-st [*real-ness*] je indeksirana glede na dano partikularno realnost [*reality*].

V čem torej ta dolgi ovinek čez Badioujevi dve *magnum opera* podpira formulacijo o dvojni rešitvi njegovih političnih težav, ki smo ju prej že napovedali, ne pa tudi podali (rešitvi, ki vključuje tako Hallwardovo razlikovanje med specifičnim in specificiranim kot tudi Eagletonovo razmišljanje o radikalni spremembi)? S tem, ko smo počasi napredovali skozi predhodno delo polaganja kon-

[121] *Ibid.*, str. 388–389.
[122] *Ibid.*, str. 389.

ceptualnih tlakov na poti, ki vodi do sedanjega trenutka, lahko sedaj s podobno hitrostjo izpeljemo tudi prikaz plodov tega dela. Če so dogodkovna prizorišča in praznine, ki jih skrivajo, kot točke singularnosti, iz katerih se pojavijo dogodki, to, kar so, strogo glede na (pred)razporeditev situacijskega-svetnega okolja, v katerem se nahajajo – kot prizna Badiou, so lahko natanko iste množice, ki so kot anormalno singularne v neki situaciji ali svetu dogodkovne, v drugačni postavitvi nedogodkovne –, potem iz podogodkovne perspektive, kot smo pokazali zgoraj, nujno sledi, da lahko temeljito spreminjanje situacije ali sveta tudi pomembno spremeni razporeditev štirih kategorij spremembe v polju množic, ujetih v prehod od ene situacije/sveta k drugi/drugemu.

Toda z vidika preddogodkovne perspektive bi bilo, zlasti kar zadeva politiko, dobro priznati tudi to, da obstajata za tipe transformacije, ki jih opiše Badiou, najmanj dve plasti razporeditve: klasifikacija kategorialnega statusa spremembe za množice situacije, ki jo izvaja njeno stanje (mišljeno kot administrativni aparat in hkrati, v Badioujevem širšem pomenu, kot situacijsko stanje[123]), se zoperstavlja drugim shemam kategorialne klasifikacije spremembe za isto matrico množic (kakršne so sheme, ki jih razvijejo borci, ki delujejo proti državi in ki poskušajo že vnaprej, v preddogodkovnem času, povzročiti dogodkovno prekinitev s *statusom quo*). Tisto, kar konec koncev predlagamo s to povezavo, je nov, prenovljen pojem ideologije, izoblikovan natanko na podlagi Badioujevega dela po letu 1988 (spomnimo, da eden od njegovih zgodnjih tekstov iz leta 1976 nosi naslov prav »O ideologiji«). Statična ideologija (definirana kot ideologija, ki vključuje preddogodkovno razporeditev kategorialnih klasifikacij sprememb za množice, ki so v igri v svetu pojavov), ki poskuša nadzorovati hitrosti transformacije, voditi in regulirati ritem sprememb, lahko in tudi dejansko privzema dvojno strategijo: prvič, ustvarja videz, kot da gole modifikacije obljubljajo dogodkovne novosti (taktika, ki stopi v

[123] Hallward, *Badiou*, *op. cit.*, str. 96.

ospredje v ideologiji poznega kapitalizma, katerega hrupno tržna »večna revolucija« v resnici samo ponazarja kliše, da »bolj ko se stvari spreminjajo, bolj ostajajo iste« – ali, kot pravi Badiou, »sam kapitalizem je obseden z novostjo in z večnim obnavljanjem oblik«[124]); drugič, ustvarja videz, kot da so prizorišča, ki varujejo potencialni izbruh dogodkovnih prelomov, v najslabšem primeru nepomembne poteze banalne, vsakdanje pokrajine, v najboljšem primeru pa nič več kot začasni spodrsljaji v delovanju uveljavljenega sistema, ki jih je mogoče popraviti.

Badiou govori o podogodkovnih zanikanjih dogodka: tistim, ki se ne konstituirajo kot subjekti zadevnega dogodka, se dogajanje samo po sebi ne zdi dogodkovno, se pravi takšno, da v njegovih posledicah nič ne bi moglo biti isto kot prej.[125] Nasprotno, kot pokažejo Badioujevi primeri stališč Rimljanov glede figure Jezusa Kristusa, ki je vstal od mrtvih,[126] in interpretacija francoske revolucije, ki jo podaja zgodovinar François Furet,[127] so tisti, ki niso subjekti, zvesti danemu dogodku, nagnjeni k temu, da tega dogajanja ne vidijo kot deklarirane prekinitve, ki vpelje med »prej« in »potem« oster prelom, temveč kot vznemirjenje ali pregib, za katerega se zdi, da se še vedno giblje v zgradbi obdajajoče zgodovinsko-časovne kontinuitete. Vendar pa Badiou, z ozirom na njegovo neomajno zavračanje razmišljanja o možnosti predhodnih pogojev dogodkov, ne govori o preddogodkovnih zanikanjih (ki bi izhajala iz pozicije statične ideologije) specifičnih znotraj-situacijskih, znotraj-svetnih vozlišč kot dogodkovnih prizorišč, ki varujejo potencial nastopa dogodkov. Badioujeva politika bi pridobila na jasnosti in natančnosti, če bi priznala, da ideologija svetnega stanja z nekakšno prevaro ali masko prikrije svoje neintegri-

[124] Alain Badiou, »Fifteen Theses on Contemporary Art«, *Lacanian Ink*, št. 23, pomlad 2004, str. 104.

[125] Badiou, *L'Être et l'Événement*, *op. cit.*, str. 231; in Hallward, *Badiou*, *op. cit.*, str. 128.

[126] Badiou, *Sveti Pavel*, *op. cit.*, str. 16–17, 44.

[127] Badiou, *Logiques des mondes*, *op. cit.*, str. 65–66, 67.

rane šibke točke, svoje Ahilove pete, kot popolnoma integrirane zobce in komponente svojega navidez harmoničnega delovanja – ne pa kot prostore, ki imajo potencial, da v njegovo kolesje vnesejo zastoje in s tem povzročijo dogodkovne disfunkcije tega režima, režima, ki ni nikoli tako čvrsto utrjen, kot bi se utegnilo zdeti v očeh njegovih subjektov. Povedano v časovnih terminih, statična ideologija včasih prikaže postopno/statično kot punktualno/kinetično in *vice versa*.

Kot smo navedli zgoraj, Badiou lastno odtegovalno politiko označi kot politiko, ki namesto vseuničujoče destruktivnosti, ki jo žene strast do realnega, zahteva natančno preiskovanje situacij, v katerih išče protislovne relacije-ki-niso-relacije, kar sedaj zveni podobno kot Hallwardov koncept specifičnega-ki-ni-specificirano. Če ta koncept povežemo z Eagletonovo hipotezo, da gibanja transformacije lahko in (za nazaj) tudi dejansko preoblikujejo sam kategorialni status spremembe prizorišč in poti, vpletenih v sama ta gibanja, bi lahko rekli naslednje: pred subjektivno prepoznano pojavitvijo dogodka individuumi, ki prakticirajo določeno različico odtegovalne politike, upravičeno upajo, da bodo s pazljivim pregledovanjem svojih situacij našli figure in prizorišča, ki so specifična, vendar niso specificirana (Hallward), in ki se hkrati lahko premaknejo od tega, da se v očeh sedanje preddogodkovne anticipacije ne zdijo ravno dogodkovna mesta, k temu, da postanejo močne prekinitve v prihodnjem podogodkovnem uvidu (Eagleton). Z drugimi besedami, odtegovalno politiko je mogoče produktivno misliti kot politiko, ki razvija preddogodkovno subjektivno preiskavo oziroma raziskovanje, tako da v transcendentalnem sveta išče tiste točke, v katerih lahko pazljiv, kritičen pogled, ki ni popolnoma prevzet s prevarami statične ideologije, opazi (če rečemo dobesedno z Badioujem) izginjajoči člen minimalne/drobne razlike (ki je tu mišljena kot razlika med kategorialnimi statusi spremembe, ki jih posamezni znotraj-situacijski množici pripišeta tako ideologija stanja kot tudi, nasprotno, drugo, ne-statično ogrodje). Za ta diferencialno kategorizirani člen bi lahko nato rekli, da predstavlja za situacijo njeno imanentno materialno

osnovo za (re)invencijo sicer nevidnih in neslišnih figur/simbolov, ki so zmožne v parametrih partikularnega sveta razširiti potencialno univerzalno naslovitev.

V intervjuju »Onstran formalizacije« Badiou potegne politično razlikovanje med »aksiomi« in »gesli« (*mots d'ordre*). Aksiom je absolutno temeljna izjava, ki utrdi izhodiščno točko dejavnosti subjektov politike, deklaracija, ki vpelje Arhimedovo točko, okoli katere se bodo vrteli praktični programi; geslo pa je aplikacija aksioma na konkretno konstelacijo dane situacije, razširitev implikacij aksioma na realnost-infrastrukturo sveta.[128] Gesla so politična udejanjanja aksiomov. Badiou vztraja – nemara zato, da bi pomiril tiste, ki jih skrbi, da ostaja njegova odtegovalna politika brezupno abstraktna – pri izjemnem pomenu, ki ga ima prevajanje aksiomov v gesla.[129] Toda kljub temu se vsaj v njegovih objavljenih knjigah zdi, da se sam vzdržuje tega, da bi za takšno prevajanje porabil kaj dosti časa. Morda je to simptom tega, da je, kot se reče, popolnost postala sovražnik dobrega, pri čemer bi se ta »postati sovražnik dobrega« nanašal na Badioujevo ostro zavračanje navidez gradualističnih meril dozdevno nepomembnih političnih regulacij in reform (tj. ne ravno dogodkovnih potez) na področjih zakonodaje in družbene ekonomije, medtem ko čakamo na skoraj sveto intervencijo dogodkovne prekinitve, ki uniči sistem in vodi v nekompromisno »popolno« revolucijo. Toda prejšnje analize terjajo, da se vprašamo, ali je lahko Badiou povsem prepričan in gotov, da tisto, kar se zdi postopno ali nepomembno, dejansko tudi je takšno, ali pa se zdi takšno le v senci kategorialnih statusov spremembe, ki jih določa statična ideologija.

Na podogodkovni ravni Badiou govori o neizmernosti resničnostnih posledic dogodka – »razumeti morate, da je v postajanju resnice nekaj, kar presega strogo določene sposobnosti človeškega razuma. V resnici je nekaj, kar je onstran naših trenutnih zmož-

[128] Badiou, »Onstran formalizacije«, prim. prevod v pričujoči številki *Problemov*, str. 128–129.
[129] *Ibid.*

nosti.«[130] Iz posameznega dogodka sledi neskončno (tj. ne-končno kot ne-izračunljivo/nepreštevno) število posledic, ki jih je potencialno mogoče izsiliti za nešteto preteklosti, sedanjosti in prihodnosti situacij/svetov.[131] V intervjuju s Hallwardom, ki tvori dodatek Hallwardovega prevoda *Etike* (intervju z naslovom »Politika in filozofija«), Badiou prizna, da »množica akterjev generičnega, resničnostnega postopka v nekem trenutku očitno ne ve, se ne zaveda tega, za kar gre. Ta točka je ključna.«[132] Toda če zamenjamo časovno perspektivo iz podogodkovne v preddogodkovno pozicijo, kaj lahko potem rečemo za preddogodkovne akterje, ki delujejo v situaciji/svetu? Kaj če, tako kot subjekti podogodkovne resničnostne poti, ne vedo točno, kaj počnejo ali kam točno gredo? Kaj, če pod vplivom statične ideologije anticipirajo, da bo posamezna poteza proizvedla modifikacijo, ki bo sistem ohranila, toda samo zato, da potem, ko je ta poteza že narejena, ugotovijo, da je njihova intervencija nepričakovano pospešila (bolj kot odložila) propad tega istega sistema? V vsakem primeru torej obstaja neka notranja neizračunljivost dejavnikov, ki so vpleteni v določitev tempa kadence družbeno-politične spremembe.

Neraziskana ostaja še implikacija prej omenjene Eagletonove pripombe o Badiouju: v mejah nove, podogodkovne situacije/sveta in nove razporeditve tipov transformacije, ki jih situacija/svet dodeli sestavnim delom svoje realnosti, se zdi mogoče, da posameznikom v vrtincu nenadnega dogodkovnega prevrata prav

---

[130] Alain Badiou, »Universal Truths and the Question of Religion: An Interview with Alain Badiou [with Adam S. Miller]«, *Journal of Philosophy and Scripture*, 3. zv., št. 1, jesen 2005, str. 41.

[131] Alain Badiou, »On a Finally Objectless Subject«, v: *Who Comes After the Subject?* (ur. Peter Connor in Jean-Luc Nancy), Routledge, New York 1991, str. 29–30; Adrian Johnston, »There is Truth, and then there are truths – or, Slavoj Žižek as a Reader of Alain Badiou«, *(Re)-turn: A Journal of Lacanian Studies*, 2. zv., pomlad 2005, str. 101, 105; in *isti*, »Appendix: Transient Transcendence – Alain Badiou and the Event of Subjectification«, v: *Vanishing Mediators: Žižekian Meditations*, Northwestern University Press, Evanston (v pripravi).

[132] Badiou, »Politics and Philosophy«, v: *Ethics, op. cit.*, str. 116.

lahko ne uspe prepoznati tistega, kar pred tem sproži dogodek in povzroči kataliziranje samega sveta, v katerem živijo. Tistim, ki se nahajajo znotraj podogodkovne realnosti in gledajo nazaj, se lahko zdi, da pretekli dogodki niso več dogodki. Badioujev odgovor na to hipotezo, ki ga najdemo v »Dvajseti meditaciji« *Biti in dogodka*, bi seveda bil, da se mora vsak dogodek zgoditi dvakrat – natančneje, dogodka kot takega ni brez »intervencije« vsaj enega posameznega imenovanja dogodka za dogodek, s katerim postane dogodkovni subjekt odgovoren za to, da z militantno zvestobo ohranja dogodek na ravni podogodkovnega dela, ki se razteza v času in ki dogodkovne resničnostne posledice sili nazaj v bit sveta, ki ga oblikuje situacijsko stanje.[133] Če ni nobenega prvotnega dogodka brez nekega drugega dogodka, ki ta prvi dogodek imenuje za dogodek kot tak, in hkrati brez posledičnega subjekta, ki s svojim podogodkovnim prizadevanjem ta dogodek tudi vzdržuje – ker sam prvotni dogodek napoči in nato izgine, se njegov obstoj nadaljuje le, če pusti za seboj sled imenovanja, ki si utre pot skozi drugi dogodek subjektivne intervencije, ki je to izginjajoče dogajanje imenovala[134] –, potem Badiou izključuje možnost, da bi obstajal neki pretekli dogodek, ki bi kot dogodek v pravem pomenu besede izginil šele potem, ko bi situacijo/svet spremenil do te mere, da bi nova razdelitev kategorialnih statusov sprememb za nazaj razveljavila dogodkovni status tega istega dogodka. Toda kljub temu Badioujevemu odgovoru, torej tudi če popolnoma izginuli dogodek (tj. dogodkovni vzrok, katerega dogodkovnost zameglijo posledični učinki), ki bi bil v Badioujevem strogo tehničnem pomenu dogodek kot tak (po Badiouju morajo namreč vsi dogodki za seboj pustiti sledi, na primer imena in telesa, na katera se opirajo posledične resničnostne poti), ne obstaja, ali ni za filozofijo in politiko vendarle ključno, da mislita možnost in posledice radikalnih prelomov in diskontinuitet, ki bi lahko, delo-

[133] Badiou, *L'Être et l'Événement*, *op. cit.*, str. 228, 231.

[134] Badiou, »L'entretien de Bruxelles«, *Les Temps Modernes*, *op. cit.*, str. 9.

ma tudi zaradi svojih lastnih odmevov, ki se razlegajo v prihodnost, postali neopazni za tiste, ki živijo v realnostih, utemeljenih na takšnih izginulih točkah izvora – skupaj s samimi točkami kot instancami realnega, ki je za nazaj izključeno iz realnosti (v Lacanovem pomenu Realnega iz njegovega enajstega seminarja, kot *après-coup* »odsotni vzrok« [135])?

Poleg tega, da vsebuje filozofske osnove za Badioujevo izključevanje možnosti izginulega dogodka, se »Dvajseta meditacija« *Biti in dogodka* neposredno ukvarja tudi s časovnostjo dogodkov. Badiou trdi, da je »teorija intervencije jedro sleherne teorije časa. Čas [...] je sama intervencija, mišljena kot razmik med dvema dogodkoma. Neizogibna zgodovinskost intervencije se ne nanaša na čas kot merljivo okolje.«[136] V nadaljevanju dodaja, da je »čas tu [...] zahteva Dvojega: če naj obstaja dogodek, mora obstajati tudi možnost umestitve v posledice drugega [dogodka]«[137]. Intervencija imenovanja kot podogodkovni dogodek, ki za nazaj povzroči, da je prvi dogodek dogodek v pravem pomenu besede (od tod povezovanje dogodkovnosti s tistim, čemur Badiou pravi »Dvoje«), potegne v igro vsaj dve časovni razsežnosti: prvič, čas med hipnim prihodom-in-odhodom prvega dogodka in imenovanjem tega izginulega dogajanja s strani drugega dogodka (tj. čas »kot razmik med dvema dogodkoma«); in, drugič, novi čas, ki prekinja s kronologijo običajnega časa stanja/sveta (tj. s »časom kot merljivim okoljem«, ki je medij homogene, linearne zgodovinske časovnosti), kot edinstvena podogodkovna časovnost, ki se vzpostavi v učinku dveh dogodkov, iz katerega je nastala (obstaja torej specifičen dogodkovni čas, tako kot obstaja poseben dogodkovni subjekt).

Badiou v drugem delu *Okoliščin* hvali »disciplino realnega«[138] (ki se implicitno zoperstavlja nasilni destruktivnosti strasti do

[135] Jacques Lacan, *Seminar XI: Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1996, str. 120.

[136] Badiou, *L'Être et l'Événement*, *op. cit.*, str. 232.

[137] *Ibid.*

[138] Badiou, *Circonstances, 2*, *op. cit.*, str. 48.

realnega, ki je v *Dvajsetem stoletju* diagnosticirana kot simptom tega stoletja). V dobri Platonski maniri vzame za primer tega matematično mišljenje (gre za primer, ki naj bi mu sledile tudi druge, nematematične prakse mišljenja): proti običajnemu, vulgarnemu prepričanju, da disciplina avtomatično implicira strogost, ki preprečuje možnost kreativnosti, Badiou lucidno opaža, da matematična dejavnost pokaže, da je določena vrsta discipline (tj. odtegovalno protislovje v samem matematičnem mišljenju, njegov umik od sveta, ki je nujen za izpeljavo njegovih notranjih deduktivnih postopkov, ki vodijo k novim rezultatom) »identična popolni svobodi, absolutni kreaciji«[139] (poanta, ki jo v svojem štirinajstem seminarju iz let 1966–1967 izpostavi tudi Lacan v navezavi na Cantorja[140]). V tem oziru predlaga, da bi morala politika slediti matematiki.[141] Podobno Badiou tudi ob koncu »Dvajsete meditacije« *Biti in dogodka* definira »zvestobo« (tj. podogodkovno subjektovo zvestost dogodku in posledično širjenje njegovih implikacij) kot »*disciplino* časa«, kot »organizirano nadzorovanje časa«[142]. Militantni dogodkovni subjekt mora uporabiti različne discipline, ki so namenjene nalogi razvijanja resničnostnih posledic dogodka, katerega subjekt je. Brez take discipline ni mogoče v svetu ustvariti nič novega, saj je sam dogodek, če ni subjektivne organizacije postopkov, ki so zgrajeni kot odgovor nanj, prepuščen temu, da brez vsake sledi izpuhti v situacijski nič.

Badiou se, še enkrat, osredotoča na podogodkovno razsežnost časa. Toda če upoštevamo omenjene argumente, vendarle obstaja tudi nujna potreba po preddogodkovni disciplini časa. Ta druga vrsta časovne discipline ne bi bila niti nedisciplinirana nestrpnost, da prenagljeno naredimo karkoli in vse, da določimo slabo opredeljen in nezadostno dojet pojem tega, kako narediti

---

[139] *Ibid.*

[140] Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XIV: La logique du fantasme, 1966–1967* (neobjavljeni tipkopis), predavanje 10. maja 1967.

[141] Badiou, *Circonstances, 2*, *op. cit.*, str. 48–49.

[142] Badiou, *L'Être et l'Événement*, *op. cit.*, str. 233.

stvari drugače, niti kvietistična potrpežljivost, da se bodisi prepustimo obstoječemu stanju stvari in njegovemu brezkončnemu drsenju in/ali pričakujemo nepredvidljivi prihod »x«-a, ki ne sme biti aktivno proizveden in ki zaneti resnično spremembo (videti je, da se Badioujeva filozofija včasih izpostavlja nevarnosti, da pristane na različico te druge oblike kvietizma[143]). Tisti, ki so podvrženi današnjim zblaznelim socialno-ekonomskim oblikam poznega kapitalizma, vseskozi tvegajo, da bodo popustili različicam tega, kar bi lahko ohlapno označili kot »motnjo pomanjkanja pozornosti«, se pravi noro, nepremišljeno skakanje od sedanjosti k vedno novi sedanjosti. Na politični ravni mora proti takšni kapitalistični nestrpnosti nastopati disciplina tega, kar bi lahko označili kot posebno komunistično potrpežljivost (ki je tako označena v skladu z Badioujevo trditvijo, da je vsak izviren modus politike »komunističen« v širšem smislu, saj je tako emancipatoričen kot tudi »generičen«, se pravi radikalno egalitaren in ne-identiteten[144]) – ne skrajno kvietistična potrpežljivost, ki je bila obsojena zgoraj, temveč prej mirno motrenje podrobnosti situacij, stanj in svetov, zato da bi razločili ideološko zastrte šibke točke v strukturni zgradbi državnega sistema. Ker je predpostavka, da te zakrinkane Ahilove pete (kot skrita dogodkovna prizorišča) lahko in tudi dejansko obstajajo v svetnem okviru, teoretsko veljavna, moramo potrpežljivo upati, da utegnejo naše navidez nepomembne poteze, narejene pod vodstvom preddogodkovnega nadzorovanja situacije v iskanju njenih prikritih jeder realne transformacije, sprostiti pomembne reakcije za situacijsko stanje in/ali transcendentalno sveta. Z drugimi besedami, upravičeno lahko predvidimo, da navidez omejeni in prisiljeni regionalni projekti, če so skrbno določeni pod vodstvom primerne vrste kritike ideologije, dejansko lahko privedejo do temeljitih odmevov, ki zmorejo spremeniti realnost

[143] Johnston, *Vanishing Mediators*.

[144] Badiou, *Manifest za filozofijo*, ZRC SAZU, Ljubljana 2004, str. 130; *D'un désastre obscur*, *op. cit.*, str 8–9; *Abrégé de métapolitique*, *op. cit.*, str. 106–107.

(morda dejansko obstaja neka odrešilna politična vrednost v vsakdanji klišejski zapovedi, naj »mislimo globalno in delujemo lokalno«). Povedano v časovnih izrazih, to polaga upanje v nečudežno možnost, da se lahko nenadni, točkovni premiki, ki sprožijo nove čase, imanentno porodijo iz podtalnih notranjih tokov trenutno razvijajočih se zgodovin. To je nova vrsta discipliniranega potrpljenja, ki optimistično stavi na prihodnosti, navezane na inherentno nepreračunljivost intervencij.

Prevedla Ana Žerjav

Subjekt v primežu biti in dogodka*

Ana Žerjav

Eden od ključnih problemov, na katerega mora danes odgovoriti filozofija, je nedvomno problem subjekta, ki ga je tako imenovani konec metafizike v znanosti in filozofiji postavil na rob njegove lastne možnosti. Ali je subjekt kategorija, ki jo je kljub masivni kritiki temelja in osnove konstitucije sveta še možno ohraniti? Kako misliti subjekt, če ga ni več mogoče postaviti za izvorno mesto porajanja, utemeljevanja in/ali sintetiziranja izkustva? In kaj je subjekt ob predpostavki, da sta zavest in mišljenje kot izhodišči konstitucije subjekta in sveta izgubila legitimnost svojega transcendentalnega statusa? Kriza filozofije je v navezavi na kritiko pojma subjekta kriza Enega, ki ga načenja čista mnogoterost.

Kritiko metafizike kot kritiko pojma subjekta bi bilo mogoče povzeti v dve ključni posledici, s katerima je zabeležila potek sodobne misli: kriza pojma subjekta filozofijo najprej prevesi na stran objekta, kar pomeni, da izhodišče mišljenja ni več subjekt, zavest, um, pojem oziroma Eno, temveč postane izhodišče bit-kot-bit, mnoštvo, čista raznoterost bivajočega, in subjekt kot tak je lahko kvečjemu njen učinek. Iz tega sledi tudi ena od bistvenih potez sodobne filozofije, ki namesto končnosti postavi v ospredje dimenzijo neskončnega. Druga posledica, ki jo ima kritika pojma subjekta na filozofijo, ali natančneje, na ontologijo, pa je, da konstelacija biti brez subjekta filozofijo kot teorijo spoznanja prevesi

* Besedilo je nastalo v okviru raziskovalnega dela na Filozofskem inštitutu ZRC SAZU.

na stran dejanja. Vprašanje, ki se odslej postavlja ontologiji, torej ni samo to, kaj je mogoče spoznati oziroma kaj je svet, objekt, Drugi, niti kaj je čisto mnoštvo. Ontologija je v preučevanju biti bistveno povezana z etiko, pri čemer jo zanima natanko tisto, kar v red biti vpelje bodisi minimalno razliko ali radikalen prelom. Drugače rečeno to pomeni, da ontologija ni več akademska: vprašanje po biti je možno bodisi v okviru vprašanja, ali je mogoče misliti bit skozi tisto, kar vanjo vpiše radikalno novost, bodisi v okviru vprašanja, ali je bit sama po sebi zmožna proizvesti notranje razdore. Neskončno mnoštvo je za filozofijo relevantno le, če ga misli v primežu etične dekonstrukcije. Kar pa ne pomeni samo tega, da ontologijo kot nauk o biti vednost zanima le še v elementu minimalne ali maksimalne prekinitve z redom vednosti in spoznanja, temveč predvsem to, da tista vednost o biti, ki jo proizvede, nikoli ni nevtralna: absolutne vednosti o realnem ni, zato lahko ontologija misli bit samo v primežu svojega lastnega etičnega angažmaja. Vednosti o biti in/ali dogodku se torej vedno dodaja vprašanje dogodkovnosti same ontologije.

Ta primat biti in mnoštva glede na subjekta sodobno misel od Nietzscheja naprej cepi na dva, tako rekoč predkantovska pola: na blok, ki sledeč kritiki subjekta pojem subjekta opusti, in to za ceno radikalne afirmacije mnoštva (vanj se med drugimi uvrščajo Nietzsche, Heidegger, Deleuze, Derrida), in na blok, ki kljub radikalni afirmaciji biti kot mnoštva pojem subjekta ohrani (Badiou, Lacan). Če prva linija subjekta degradira v skupek sil, ki ga cepijo, v mnoštvo raznoterih, shizofrenih jazov, v pluralnost subjektivnih pozicij ali, na kratko, v golo mnoštvo kot tako, pri čemer mora moment možnega zasuka umestiti v bit, pa druga linija kljub afirmaciji mnoštva na ravni biti obdrži pojem subjekta, a za ceno tega, da ga naveže na moment (dogodkovnega) dejanja, ki v red biti-mnoštva vstopa kot njegova prekinitev. Oba pola te rešitve pa morata paziti na to, da se po eni strani ne zapleteta v pasti relativizma in, po drugi strani, v postmoderno različico transcendence biti kot mnoštva, Enega-mnoštva, ki se postavlja za ultimativni horizont vsake možne produkcije biti.

Med vednostjo in resnico

Eden od omenjenih spopadov s postmetafizično dilemo pojma subjekta je ontologija, kakršno je razvil Alain Badiou. Kot rečeno, se Badiou uvršča v tisto miselno linijo, ki se je s kritiko metafizike soočila tako, da je pojem subjekta obdržala kot relevanten filozofski koncept. Badioujev spoprijem z metafiziko pravzaprav povzemata dva koraka. V prvem koraku Badiou priznava, da je s tako imenovanim koncem metafizike nastopila za filozofijo nova etapa, novi pogoji, v katerih se mora na novo konstituirati vsako mišljenje, ki hoče misliti svojo lastno sodobnost. V tem smislu bi bilo mogoče reči, da predstavlja iztek metafizike, smrt boga, za Badiouja tisti dogodek v mišljenju, ki mu mora slednje izkazati vso potrebno zvestobo. V *Biti in dogodku* Badiou ta dogodek prevede v aksiom, da »ni Enega«, da je bit-kot-bit, se pravi tisto, kar mišljenje zapopade v konstituciji naše realnosti, čisto mnoštvo, čista razveza kot taka, neskončna mnogoterost.[1] Temu ontološkemu aksiomu v *Logikah svetov* odgovarja postavka, da »ni Vsega« oziroma da noben logičen svet ne more biti univerzum, se pravi množica, ki bi refleksivno vsebovala celoto bivajočega, vključno s samo seboj.[2] Smrt boga je torej za Badiouja onto-loški dogodek, v nekem smislu celo dogodek *par excellence*, mimo katerega ne more nobeno mišljenje, naj bo to politično, ljubezensko, umetniško ali znanstveno. Če naj bo mišljenje na ravni svoje naloge, mora privzeti dogodek ne-Enega oziroma ne-Vsega kot edino možno in legitimno mesto svojega izvrševanja.

Toda Badiou tej afirmaciji dogodka-mnoštva takoj doda še drugi in za njegovo filozofijo ključni korak tega sklepa, ki pa je v kontekstu konstelacije konca metafizike videti nekoliko reakcionaren. Če je namreč bit-kot-bit čisto mnoštvo oziroma če je do-

[1] Alain Badiou, *L'Être et l'Événement* (v nadaljevanju *EE*), Éditions du Seuil, Pariz 1988, str. 31–39.

[2] Alain Badiou, *Logiques des mondes* (v nadaljevanju *LM*), Éditions du Seuil, Pariz 2006, str. 119–121.

ločen svet vselej definiran v razmerju do drugega sveta, pri čemer zunanjosti tega drugega sveta glede na prvega nikoli ni mogoče misliti, saj tudi sama kliče po drugi zunanjosti (univerzum je necel), pa to še ne pomeni, da je mnoštvo tudi ultimativni in edini horizont našega mišljenja sploh. Kajti mišljenje mnoštva je v službi tistega, kar s tem mnoštvom prekinja in kar uhaja tako registru biti kot tudi registru bivajočega. Onto-logija mnoštva služi čisti dogodkovni transcendenci. Badiou se s tem drugim, platonskim korakom mišljenja mnoštva, oddalji od vsake možne imanentizacije in ontologizacije dogodkovnih presežkov. S tem metafizičnim korakom postmetafizične filozofije, ki vključuje tudi pojem subjekta (subjekt v situaciji nastopi kot odgovor dogodka), se Badiou že od začetka svoje filozofske poti zoperstavlja ideologiji konca filozofije. V reafirmaciji subjekta je tudi srž njegove kritike sodobnega nihilizma, katerega ključna poteza je prav propagiranje mnoštva. Badiou vztraja, da je filozofija, ki je pristala na ukinitev pojma subjekta, in to s Heideggrovo kritiko subjekta na čelu, pripravila pogoje za realnost, v kateri se nahajamo danes: realnost brez realnega, relativizem svetovnih nazorov za razliko od resnic, mnoštvo smislov brez smisla, ki se na ravni politike izteče v demokracijo brez politike, v pluralizem mnenj brez Ideje.

Lahko bi torej postavili hipotezo, da se mnoštvu za ontologijo vedno dodaja dogodkovna možnost. Mnoštvo je mišljeno kot dokaz za to, da je z njegovo imanentno produkcijo mogoče prekiniti. Če to izjavljalno, filozofsko pozicijo, ki v ontologiji afirmira možnost in realnost dogodkovnih prelomov, vključimo v argument izjave, torej čistega mnoštva brez dogodka, potem dobimo postavko, da je ontologija mnoštva vselej dogodkovna: dogodek-mnoštvo misli skozi zvestobo dogodku-dogodku, torej tistemu, kar ni mnoštvo-kot-mnoštvo. Razkorak med realnostjo in tistim, kar v njej izsili dogodkovna resnica, zato nujno proizvede protislovje: če mišljenje ohrani zvestobo dogodku-mnoštvu, se pravi imanentizaciji realnega v okvirje realnosti, potem iz tega sledi, da mišljenje ne more misliti transcendence dogodka oziroma da je mnoštvo edini možen in misljiv horizont naše biti. Toda če je,

po drugi strani, mišljenje v pravem pomenu možno zgolj skozi zvestobo dogodku, ki prelamlja red biti-množtva, če torej mišljenje misli tisto, česar v redu biti ni mogoče misliti, potem je dogodkovno mišljenje nujno zunanje svetu množtva, ki ga misli. Svetovi množtev in dogodkovnega mišljenja so si zunanji ne le po tem, da bi bil v prvih dogodek možen (v jedru množtva obstaja dogodkovno prizorišče kot možni situacijski ekvivalent dogodkovnega presežka), v drugih pa realen (v situaciji se že odvija neka resnica), temveč predvsem po tem, da v svetu množtva brez dogodka dogodek sploh ni možen (se pravi, da v produkciji množtva ni mogoče misliti niti minimalnega momenta prekinitve z njim samim), vendar pa je ta isti svet za nazaj kljub temu mišljen kot svet, v katerem je dogodek ne le možen, ampak celo realen. Sveta množtva tako ni mogoče misliti drugače kot v precepu: množtvo obstaja zgolj skozi dogodek, kot svet, ki v obliki nemožnega oziroma neobstoječega prikriva sedaj že realizirani potencial dogodkovne zvestobe. Toda ta zvestoba hkrati proizvede tudi neki prvi, predhodni svet čistega množtva brez dogodka, v katerem te zvestobe ni in je preprosto tudi ni mogoče misliti. To bi lahko postavili za temelj Badioujevega koncepta preddogodkovnega: preddogodkovno tako ne bi bilo preprosto svet, ki obstaja, preden v njem nastopi dogodkovni prelom, temveč dogodkovna rekonstrukcija, imanentna dogodkovnemu postopku. Iz tega bi v zaostreni obliki sledila radikalna diskrepanca svetov: mišljenje tega, kar je, bi lahko bilo le vnazajšnja rekonstrukcija mišljenja tistega, česar ni. Obstajala bi torej preddogodkovna danost, ki pa nikoli ne bi bila zgolj danost množtva, temveč množtvo, ki bi se mu preddogodkovna danost dodajala kot njegova dogodkovna komponenta.

Če torej vzamemo Badioujevo ontologijo kot odgovor na zahteve, ki jih mišljenju postavlja dogodek smrti boga, potem bi lahko kompleksne plasti tega odgovora v prvem približku, ki mu bomo rekli stališče vednosti, opisali takole: Badiou najprej v polni meri prizna imanenco biti-kot-biti v obliki čistega množtva, vendar pa hkrati zanika, da bi bila realnost čiste biti tudi ultimativni

horizont našega mišljenja. Nasprotno, mišljenje mora v registru biti misliti tisto, česar v njem ni mogoče misliti. Mišljenje je vezano na realni presežek, ki čisto bit-mnoštvo misli skozi dogodkovno zvestobo. Toda natanko zaradi tega se prvi približek odgovora, ki se opira na vednost, izkaže za nezadostnega. Badioujev odgovor bi bilo treba zato v celoti postaviti na drugo stališče, ki mu bomo rekli stališče resnice. Vendar pa bi morala v tem primeru izhodiščna raven biti-kot-biti odpasti: mnoštva biti na sebi ni, tisto, kar je mogoče misliti od biti, vselej že pade pod pogoj dogodka in je produkt dela dogodkovne zvestobe. Smrt boga, ki mišljenje postavlja pred radikalno imanenco biti, bi potemtakem nekoliko protislovno pomenila naslednje: v mišljenju se je zgodil dogodek, ki ne ukinja transcendence dogodka glede na bit, temveč dogodek afirmira v čisti obliki. Če mišljenje na račun dogodka popusti pritisku biti-mnoštva oziroma ideologiji realnosti, ukine samega sebe. Mnoštvena realnost zato ni izhodišče mišljenja, temveč dogodkovni produkt, ki svet prelomi na dvoje: na čisto mnoštvo, v katerem ne ontološko ne logično ni mogoče misliti dogodka, ter na mnoštvo, v katerem je mogoče misliti možen in realen proces dogodkovne zvestobe. Zahteva po ukinitvi transcendence ni relevantna na ravni ontološke razlike med bitjo in dogodkom (razlika med bitjo in dogodkom je pogoj možnosti mišljenja nasploh), temveč se preizkus imanentnosti v celoti odvija na ravni dogodkovnih posledic. Preprosto povedano to pomeni, da bi lahko mišljenje dokazalo svojo postmetafizično sodobnost tako, da bi mislilo mnoštvo skozi dogodkovno odločitev, pri čemer bi moralo posledice te odločitve realizirati v imanentno dogodkovnem razcepu sveta, ki ga je ta odločitev proizvedla. Tisto, kar bi bilo pri tem najtežje misliti, pa je natanko sama imanentnost razcepa dogodkovni odločitvi. Ko mislimo svet na podlagi deklaracije dogodka, ni več nobene poti nazaj: vse, kar mislimo, mislimo znotraj te odločitve. Dogodkovna zunanjost je imanentni produkt dogodkovne zvestobe. Ključno vprašanje, ki bi se postavljalo v okviru Badioujeve onto-loške zastavitve dogodkovnih prelomov, torej ne bi bilo, kako misliti univerzalnost dogodkovnih posledic v

okviru obstoječih partikularnih svetov, temveč, bolj zapleteno, kako misliti univerzalnost dogodkovnih posledic v okviru imanentno dogodkovnega razcepa sveta na preddogodkovni svet banalne vsakdanjosti in na svet, v katerem resnica izsili dogodkovni potek. Razlika med vednostjo in resnico (ali med ideologijo in znanostjo) za filozofijo ne bi pomenila le tega, da misli resnico v primežu vednosti kot njenega realnega temelja, temveč predvsem to, da je vednost kot razlika resnice proizvedena šele retroaktivno, skozi resnico, ki jo konstituira. Toda ta imanentni proizvod resnice ni njena prednost, temveč prej njena slabost: resnica, ki nastopi skupaj z vednostjo, se konstituira kot svoj lastni notranji izvržek, kot torzija, ki nastopi na točki njene lastne in neodpravljive razlike.

Protislovje heterogenih registrov vednosti in resnice bi torej združevalo dvoje: resnico, ki bi zarezala v predobstoječo vednost, in hkrati resnico, ki bi jo v retroaktivni suplementaciji vednosti prelamljalo njeno lastno proizvajanje te vednosti. Mišljenje bi se tu ujelo v časovno zanko: izhajalo bi iz nekakšne nedoumljive sedanjosti, za katero bi se za nazaj, torej v njeni lastni preteklosti, izkazalo, da *bo bila* svoja lastna pretekla prihodnost. A pretekla prihodnost bi se odvijala v razliki do tiste sedanjosti, ki bi bila v retroaktivni dogodkovni potezi vselej že ukinjena.

Toda tisto, kar v Badioujevi onto-logiji generira protislovja in mišljenje postavlja pred nalogo, da ta protislovja tudi misli, ni to notranje, strukturno protislovje resnice, temveč prej njegovo povnanjenje in razločitev. Badiou namreč namesto tega, da bi ohranil napetost med poloma vednosti in resnice in istočasno ohranil tudi protislovja, ki izvirajo iz notranjih prevojev enega pola v drugega, ta inherentni vozel mišljenja razveže v dva ločena reda: v red vednosti, objektivne danosti, ki se konstituira skozi svoje lastno notranje protislovje, in red resnice, ki prav tako generira svoje lastno notranje protislovje. Toda ti dve protislovji sta si zunanji, med njima ni nobene možne interakcije. Kar Badiouju tudi omogoči, da vztraja na ločitvi subjekta in objekta. Konstelacija je tako vselej dvojna: na eni strani čista objektivnost, predsub-

jektivna situacijska danost, na drugi strani pa subjekt kot dogodkovna zareza. Protislovje, ki je za razumevanje Badioujeve filozofije ključnega pomena, pa je v tem, da je subjekt kljub temu, da je kot dogodkovni učinek transcendenten biti, v svoji konstituciji obenem povezan z izhodiščno situacijsko danostjo. Protislovje, ki ga predlaga Badiou, je torej naslednje: misliti povezavo med situacijo in subjektivnim dogodkovnim učinkom, ki pa je hkrati, natanko kot povezava, zunanja sami situaciji. Oziroma drugače, misliti povezavo med vednostjo in resnico, toda zunaj vednosti.

Razcep subjekta

Konstelacijo ontologije mnoštva je treba brati v luči treh temeljnih postavk, ki so vpete v omenjeni dispozitiv. Te postavke so naslednje: prvič, postavka biti kot čistega mnoštva, za katero se v primežu dogodkovnega postopka izkaže, da je bila preddogodkovna. Drugič, postavka radikalne zunanjosti dogodka glede na bit, in tretjič, postavka subjekta kot paradoksalnega spoja biti in dogodka, katerega resničnostno delo se ujame v časovno zanko pretekle prihodnosti. Konstelacija *Biti in dogodka* bi bila potemtakem videti nekako takole: obstajajo situacije, ki so konstituirane ločeno, mimo sleherne subjektivne intervencije, kot objektivnost golega stanja. V teh situacijah lahko nastopi dogodkovni dodatek, presežek, ki prelamlja zakone biti in izpostavi njihovo inherentno nekonsistenco, njihovo lastno praznino. Toda dogodek je za situacijo realen šele retroaktivno, skozi subjektivno intervencijo, ki v situaciji nato razvija njegove prehitevajoče posledice.

Badiou teorijo biti in dogodka opre na teorijo množic, kar mu omogoči, da na podlagi golih matemov bit-kot-bit strukturira tako, da je že sama po sebi, brez kakršnega koli zunanjega posega, luknjičava. Bit torej od znotraj, v njeni lastni konstituciji, najeda praznina. Praznine v bit ali substanco ne vneseta niti subjekt niti govorica (klasični filozofski rešitvi), temveč aksiom, ki vzpostavi matematično identiteto biti in praznine. Bit-kot-bit je čisto, neskončno mnoštvo, in točka, kjer se ta diseminacija mnoštva ustavi,

ni Eno, temveč prazna množica. Praznina je lastno ime biti, in vse, kar sledi, sleherna situacijska konstitucija, vsaka konsistenca nekonsistentnega mnoštva, bo odslej povezano s to notranjo praznino, ki njeno koherenco nenehno načenja (prazna množica je podmnožica vsake množice). Ker je bit-kot-bit isto kot praznina, ki je popolnoma ločena od načela subjektivne negativnosti, lahko Badiou vztraja tudi na drugem ključnem momentu svoje ontologije, namreč na radikalni transcendenci dogodka in njegovega subjekta glede na bit. Subjekt pri Badiouju ni moment, ki vzpostavi identiteto biti in niča, tako da bit-kot-bit po svoji notranji logiki preko negacije ne more nikoli proizvesti dogodka. Dogodek je zunanji glede na bit, je njen nezaslišani dodatek, ki je stvar golega naključja. Dogodka skratka ni mogoče deducirati iz biti. Tisto, kar je mogoče v situaciji kot konsistenci mnoštev, štetih za eno, jasno določiti, je kvečjemu dogodkovno prizorišče kot njena spodnja meja, kot neprazni minimalni del, ki je vanjo sicer vključen, vendar pa elementi tega dela situaciji ne pripadajo. Dogodkovno prizorišče je za situacijo neki nič, njena lastna situacijska praznina, ki hkrati nastopa kot tista točka, ki lahko postane mesto dogodkovnega preloma. Toda tudi če je dogodkovno prizorišče v situaciji objektivno določljivo, izračunljivo kot izvržek operacije štetja, lahko subjekt v situaciji nastopi kvečjemu kot njen dogodkovni presežek in nikoli kot njen notranji del. Subjekt torej za Badiouja ni isto kot objektivno, situacijsko določljiva praznina, ki je sicer sestavni in hkrati tudi najbolj labilni del situacije. Če je situacija v osnovi nestabilna, pa to še ne pomeni, da lahko ta nestabilni, prazni, nični del situacije pripelje do njenega dogodkovnega prevrata. Med bitjo oziroma praznino in dogodkom ni nobenega možnega prehoda.

Tu bi veljalo omeniti določene vzporednice z Lacanovo koncepcijo subjekta, s katero je Badiou tudi sicer v nenehnem dialogu. Kot je znano, je Lacanova definicija subjekta označevalna: subjekt je tisto, kar zastopa označevalec, toda za neki drugi označevalec. Kar z drugimi besedami pomeni, da subjekt v označevalcu nima ustreznega zastopstva. Subjekt ni substanca (označevalec ni znak):

edino ustrezno označevalno mesto subjekta je zato ta vmesni, ničnі interval med dvema označevalcema, zaradi katerega označevalec napotuje na drugega. Subjekt je razlika med simbolnim in realnim, nična točka, ki preprečuje, da bi simbolno (označevalec) sovpadlo z realnim (referentom). Lacanov subjekt je tako notranji označevalcu, toda za ceno tega, da je bit označevalca definirana diferencialno, v razliki do drugih označevalcev, in za ceno tega, da subjekt nima biti, da je manko (v) biti. Ena od razlik med Lacanovo in Badioujevo koncepcijo subjekta je torej v tem, da je Lacanov subjekt identičen simbolni praznini, medtem ko Badioujev subjekt nastopi kot pozitivni dodatek, presežek biti/praznine (par bit-praznina zamenja par bit-presežek). Druga, prav tako pomembna razlika, pa je v vprašanju možnega preboja te ničnosti, ki zadeva tudi psihoanalitično koncepcijo subjekta. Kajti če je za Lacana subjekt v smislu subjektivacije, torej »pozitivne« prekoračitve razlike med realnim in simbolnim, brezoporen in punktualen, če lahko nastopi kvečjemu kot nenadna točka srečanja dveh heterogenih registrov (hipni in grozljivi sprevid kontingence biti), pa je Badioujev subjekt v celoti na strani posledic tega izginulega dogodkovnega srečanja (vdora realnega), se pravi, da ga opredeljuje določeno (simbolno) trajanje. Lacanov subjekt (ali raje: preporod subjekta) je na strani dejanja, trenutnega suspenza simbolnega reda (katerega posledice so navadno smrtonosne), medtem ko Badioujev subjekt nastopi kot opora tega dejanja, kot neprazni interval, agens resnice, ki v situaciji razvija učinke dogodka kot imenovanja situacijske praznine.

Toda kako lahko, če privzamemo radikalno razliko med bitjo in dogodkom, dogodek v situaciji sploh nastopi? Vprašanje razpira dve ravni: raven dogodkovne vzročnosti, ki je neodvisna od situacijskega konteksta in ki se nanaša na vprašanje, kaj povzroči dogodek ob predpostavki, da je radikalno zunanji tako situaciji kot sleherni subjektivni operaciji. In drugič, raven dogodkovnih posledic, ki odpira vprašanje, ali je mogoče o dogodku kot radikalnem prelomu s situacijskim stanjem sploh govoriti mimo njegovih situacijskih učinkov. Badiou v *Biti in dogodku* odgovarja dvoum-

no, in ta dvoumnost je povezana prav s statusom subjekta. Subjekt namreč povezuje obe dogodkovni razsežnosti, vzročno, ki je stvar dogodka, čistega realnega kot takega, ne glede na simbolno tkivo, in razsežnost posledic, torej razvitja dogodka v situaciji, katere dogodek je. Subjekt je vez, ki stoji na točki nemogočega prehoda od dogodka, čez-ontološkega prebliska izginulega izvora, k situaciji kot čisti biti. Toda ta vez ni niti situacijsko pogojena (subjekt ni notranji proizvod same situacije) niti nevtralna (subjekt ni »izginevajoči posrednik« med bitjo in dogodkom), temveč se eksplicitno umešča na stran dogodkovnega postopka (subjekt je posledica, ki traja). V tem je pravzaprav osnovni poudarek teorije subjekta: subjekt nima situacijskega ekvivalenta (inherentna praznina situacije ne proizvede nobenih subjektivnih učinkov), temveč je posledica nenadne in nepričakovane dogodkovne transcendence. Dogodek je pred subjektom, in njegova konstitucija je v službi dogodkovnih učinkov. Subjekt je končni, lokalni učinek neskončnega generičnega postopka, ki v situaciji člen za členom preiskuje resničnostne posledice dogodkovnega imenovanja in jo sili, da svoja mnoštva preiskuje v skladu z dogodkovno odločitvijo.

Toda konstitucija subjekta je protislovna kljub temu, da je subjekt v celoti na strani dogodkovnih posledic in nastopi šele po tem, ko je bil za določeno situacijo dogodek že odločen.[3] Subjekt je namreč Dvoje: razcep med dogodkovno intervencijo (imenovanjem, odločitvijo dogodka) in njenimi situacijskimi učinki. Oziroma razcep med dogodkovno vzročnostjo, ki nima veze ne s situacijo ne s subjektom, in podogodkovnimi situacijskimi učinki. Po eni strani se nagiba k čez-situacijskemu dogodku, po drugi strani pa ta dogodek vpisuje v situacijsko tkivo, bit-mnoštvo sili, da absorbira svoj dogodkovni presežek. Toda kaj za subjekta pomeni ta razpetost med intervencijo in situacijo? Prva dilema, ki jo postavlja problematika subjektivacije, je vprašanje razlike med dogodkom in dogodkovnim imenom (intervencijo). Reči je namreč mogoče, da dogodek kot čisti vzrok obstaja samo pod pogo-

[3] *EE*, str. 429–447.

jem, da v situaciji pusti minimalno simbolno sled, ime, mimo katerega nič ne more pričati o tem, da se je sploh karkoli zgodilo. Vse, kar se zgodi, se lahko zgodi samo v singularni situaciji in zanjo – dogodek na sebi, ne glede na minimalni simbolni vpis, je irelevanten, in tudi če se zgodi, gre njegova pojavitev v pozabo. Na podlagi tega bi lahko postavili hipotezo, da je s stališča situacije dogodek isto kot intervencija. Ne prvi (kot čisto izginotje) ne druga (kot presežno ime) situaciji sicer nič ne pomenita, toda kljub temu je intervencija za situacijo edini dokaz, da se je nekaj zgodilo. Za situacijo je edina opora dogodka njegova deklaracija. V tem oziru se vsak dogodek zgodi dvakrat, oziroma drugače, realno prvega dogodka je identificirano z retroaktivnim imenovanjem (drugim dogodkom).

Druga dilema dogodkovne subjektivacije je razmerje med dogodkovnim imenom in subjektom kot veznim tkivom med situacijo in dogodkom. Badiou po eni strani vztraja, da je dogodek svoj lasten vzrok, situacijski paradoks avtoreferenčne množice, ki je zunanji tako situacijskim zakonom štetja kot tudi subjektu kot njegovemu situacijskemu nosilcu. Toda po drugi strani dogodek, kot rečeno, ne obstaja brez imenovanja, se pravi brez nekakšne predsubjektivne oblike odločitve, ki subjektivacijo šele spravi v tek. Subjekt je razcepljen na predsubjektivni moment dogodkovnega imena, ki dogodku podeli formalni obstoj, in na subjekta v pomenu razvijanja dogodkovnih učinkov. Subjekt v situaciji deklarira dogodek, ki temelji na nerazločljivi, anonimni gesti predsubjektivnega imenovanja, tako da dogodek v smislu odločitve dogodkovnega imena nikoli ni stvar subjekta. Subjektivacija je brezglava in nastopi natanko kot subjektivacija tega ekstimnega objekta-dogodka, za katerega subjekt v situaciji polaga račune. Če naj dogodek sproži subjektivno zvestobo, če naj bo še kaj drugega kot čisto, asubjektno izginotje, potem ne more biti čisti vzrok, temveč nastopi kot posledica anonimne odločitve, ki hkrati vztraja kot minimalni moment transcendence v subjektivni konstituciji.

Subjekt se torej konstituira s subjektiviranjem dogodkovnega »x«. V tem pomenu je subjekt dvojna posledica: posledica dogodka,

ki pa je sam posledica imenovanja. Imenovanje torej nastopa kot dvojni, krožni vzrok subjekta, ki se pojavi kot zvestoba odločitvi neodločljivega: postavljen je pred dogodkovno ime, »nekaj se je zgodilo«, in vprašanje zvestobe temu dogodku se ne navezuje na poskus udomačitve tega grozljivega, ekstimnega imena (poskus ponovnega vpisa dogodka v situacijsko stanje), temveč na brezpogojno realizacijo njegovih posledic v situaciji, v kateri nastopi (situacijo mora prisiliti v rekonstrukcijo). Seveda je ključno vprašanje, ki se postavlja na tem mestu, vprašanje možne univerzalnosti takšne dogodkovne zvestobe. Kako se lahko dogodek, ki nima nobenega jamstva ne v vednosti (dogodkovnega imena ni mogoče pojasniti s situacijsko terminologijo) ne v formi (dogodek ni formalizirana oblika situacijskega stanja), naslavlja na vse? Kako je mogoče absolutno dogodkovno nevednost in nemožnost misliti kot torišče univerzalne naslovitve? Badiou univerzalnost, generičnost dogodkovne zvestobe v osnovi povezuje z vprašanjem, ali je neki dogodek v situaciji imenoval njeno praznino ali pa je, nasprotno, priklical njeno polnost.[4] Toda sama struktura subjektivacije preprečuje analiziranje dogodkovnega imena glede na situacijsko enciklopedijo. Drugače rečeno, subjekt nikoli ne more vedeti, ali je dogodkovno ime, ki mu sledi, zares ime, ki je v situaciji afirmiralo njeno praznino, ali pa gre, nasprotno, za dogodek, ki je situacijo prešil s kvaliteto nekega partikularnega mnoštva. Univerzalnost dogodkovne zvestobe lahko zato nastopi zgolj v obliki stave, da *bo bilo* tisto, kar subjekt v situaciji razbira kot člene, ki so v skladu z deklariranim dogodkom, za situacijo njena resnica. Subjekt nima nobenega jamstva v vednosti, je pa absolutno gotov v svojem delovanju. Dogodkovni prelom z vednostjo je skratka neodpravljiv: če se situacijska vednost opira na točko nevednosti, pa subjekt nikoli ne more jamčiti za to, da je dogodek, ki mu sledi, poimenoval nevedeno situacije, kajti v trenutku subjektivacije dogodkovnega »x«-a, ki sproži proces zvestobe, ne gre

[4] Alain Badiou, *Etika. Razprava o zavesti o zlu*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1996, str. 55–59.

več za vprašanje vednosti oziroma situacijske pomiritve dogodka, ampak za neizprosno delovanje, preiskovanje situacijskih členov glede na dogodek. Vprašanje, ali dogodkovni »x« dejansko imenuje in deklarira zvestobo situacijskemu »x«-u njene praznine, torej ne ostaja neodločeno, ostaja pa nepreverljivo v terminih vednosti. Pretekli prihodnjik, ki časovno umešča realizacijo generičnega postopka, je posledica nemožnosti vednosti, da bi v kakršni koli obliki (naj bo ta situacijska ali subjektivna) zajela resnico dogodkovnega razvitja. In natanko v tem pomenu odločene nevednosti sta tako dobro kot tudi zlo imanentni figuri dogodkovnega imenovanja.

Očitek, ki se ga ponavadi naslavlja na takšno teorijo subjekta, je njena abstraktnost. V skladu s tem očitkom bi bila teorija subjekta za mišljenje povsem pertinentna, če bi premislila povezavo med preddogodkovno, množtveno konstitucijo človeške živali in subjektom v pravem pomenu besede, ki nastopi kot posledica dogodkovnega preloma. Če bi skratka vzpostavila vez med tistim partikularnim situacijskim množtvom, ki je človeška žival, in vpisom tega množtva v dogodkovno sestavo. Problematika, na katero meri ta očitek, se po mojem mnenju umešča v vprašanje vednosti, na katerega pravzaprav odgovarja že *Bit in dogodek*. Kajti premostitev abstraktnosti subjekta glede na človeško žival, ki je vključena v situacijsko stanje, bi bila mogoča zgolj na podlagi vednosti o tem, kaj dogodkovno ime v situaciji dejansko imenuje. Če patologijo in resnico mislimo v terminih razmerja oziroma vezi in ne abstraktnega dodatka, potem pade konstitucija subjekta glede na situacijo v zahtevo po vednosti. Subjekt kot agens resnice bi moral v tem primeru zavzeti pozicijo metavednosti, absolutne vednosti oziroma vednosti o Resnici. Vendar pa je resnica namesto vednosti prej nekakšen dvojni obrat nevednosti: po eni strani se nevednosti (dogodkovnega »x«) dotika preko subjektivne konstitucije, po drugi strani pa se zaradi nevednosti sama zaplete v časovno zanko – v situaciji deluje kot stava na resnico (resnica *bo bila* resnica). Učinki dogodka, ki jih subjekt razvija v situaciji, lahko zato nastopijo zgolj kot nedoumljiv, vendar odločen doda-

tek, ne pa kot aktivnost, ki bodisi ve, kaj počne, bodisi tega ne ve, a upa, da se bo nekoč izkazal njen prav.[5]

Abstraktnost teorije subjekta, ki se navezuje na razcep med vednostjo in resnico, torej ni drugega kot posledica radikalne in nepopustljive konkretnosti subjektivnega delovanja in zato nujni nasledek vsake dosledne teoretizacije dogodka kot realnega precepa, ki ga ne more zaceliti niti subjekt s svojim generičnim angažmajem. Lahko bi rekli celo, da subjekta v tem oziru opredeljuje dvojna abstraktnost: abstraktnost dogodkovnega imenovanja kot transcendentni moment subjektivacije in abstraktnost generičnega postopka glede na konkretno situacijsko mnoštvo človeške živali. In morda bi lahko postavili hipotezo, da se v subjektu oba momenta abstraktnosti prekrijeta, da je abstraktnost generičnega postopka glede na situacijo odraz abstraktnosti dogodkovnega imenovanja v subjektivni konstituciji.

Osnovna poteza *Biti in dogodka*, če povzamem, je torej radikalni razcep med bitjo oziroma praznino in dogodkom. Njegova stava je, da lahko in da dejansko tudi obstajajo takšni postopki, ki to dogodkovno zunanjost vpisujejo v situacijo in jo silijo, da v sebi realizira svojo lastno praznino. Toda dogodek in njegovo

[5] V tem oziru je vredno premisliti Badioujev lasten angažma v različnih generičnih postopkih (v umetniški produkciji, v znanstvenem udejstvovanju, v političnem angažiranju). Pomislimo na *Politično organizacijo*, ki se zelo konkretno, od primera do primera zavzema za pravice ljudi brez dokumentov. Ta politični postopek sloni na deklaraciji, da je brezpogojno zavzemanje za te ljudi v situaciji francoske države tista točka političnega potenciala, ki se kot primer te singularne situacije kljub temu lahko razglasi za univerzalnega. Vendar pa deklaracija politične resnice na primeru ljudi brez dokumentov ni isto kot preddogodkovno zavzemanje za podobne politične rešitve, ki stavi na to, da bo morda nekoč (retroaktivno) proizvedlo dogodkovni razcep, niti ni isto kot identifikacija z Resnico. Če je prvo znamenje radikalne afirmacije dogodka oziroma udejanjanje politične Ideje, pa drugo, nasprotno, nihilistično okleva med možnostjo in nemožnostjo dogodkovne prekinitve, medtem ko se tretje preprosto predstavlja kot obča resnica sveta. Badioujevo stališče glede ljudi brez dokumentov je torej jasno: TO je primer generične politike; in ne: MORDA se bo za naše početje za nazaj izkazalo, da je imelo za situacijo vrednost resnice; ali pa: MI smo resnica kapitalizma.

udejanjanje v situacijskem tkivu sta situaciji heterogena, zato je vednost o realni vrednosti dogodka za situacijo nepreverljiva. Situacija je trpni člen dogodkovne dejavnosti, ki se ji kot neomajna gotovost spreminjanja sveta dodaja od zunaj. In koncept, ki lahko na paradoksalni način poveže heterogenost biti in dogodka, je koncept razcepljenega subjekta, ki se konstituira skozi anonimni dogodkovni prelom.

Toda ker je postopek resnice zunanji glede na situacijsko vednost, nima notranja prepreka samega tega postopka nobene veze s situacijo, v kateri se odvija. Konstelacija, ki jo dobimo, je zato drugačna od tiste, kjer bi bil na delu imanentni prevoj resnice v vednost. Kajti v tem primeru bi bil temeljni koncept, ki bi jamčil za vpis dogodkovnega dela v situacijo, natanko koncept same situacije v smislu njene preddogodkovnosti. Torzičnost resnice bi na tej točki terjala še en konceptualni obrat: preddogodkovno ne bi bilo zgolj tisto, kar objektivno »je«, se pravi situacija in njena vednost, temveč predvsem tisto, kar bi dogodkovni postopek proizvedel kot svoj imanentni izvržek, se pravi tisti neimenljivi preostanek preddogodkovnosti,[6] ki ga resničnostni proces nikoli ne more do konca izsiliti. Dvojna abstraktnost subjekta bi v tem oziru pomenila naslednje: transcendenca generičnega postopka ne bi bila odraz transcendence dogodka, temveč bi transcendenca dogodka sovpadla s transcendenco tiste točke preddogodkovne situacije, ki se resničnostnemu procesu dodaja kot njegovo lastno neimenljivo. V tem primeru ne bi bilo dovolj, če bi rekli, da subjekt kot dogodkovni razcep konstituira tudi razcep med vednostjo (bitjo-kot-bitjo) in resnico (generičnim postopkom). Tisto, kar bi jamčilo, da ima ta razcep učinke v realnosti, bi bila preddogodkovnost kot anonimni ostanek dogodkovnega postopka. V tem oziru bi bila preddogodkovnost koncept, ki bi v dogodkovnem procesu vzpostavljal razliko med realnim in realnostjo oziroma ki bi jamčil za to, da generični postopek ne bi sovpadel s svojo lastno kreaturo. Generičnega postopka bi se tu držala

[6] *Etika*, *op. cit.*, str. 61–66.

njegova lastna senca: tisto, kar bi preiskoval v situaciji glede na dogodek, bi bilo konstitutivno tako za samo situacijo kot tudi za dogodek, ali drugače rečeno, razcep, ki ga dogodek vnese v situacijo, bi šele za nazaj konstituiral tako zunanjost same izhodiščne situacije kot tudi dogodkovni postopek, ki se ji dodaja.

Namesto tega pa je neimenljivo, prav zaradi zunanjosti resnice in vednosti, vse prej točka, ki se resnici kot nedosegljiv element situacijskega mnoštva dodaja od zunaj. Ni toliko njen imanentni produkt, temveč prej transcendentni in zunanji situacijski člen, ki ni hrbtna stran resnice, temveč element, ki kot zunanja meja regulira njeno situacijsko razvitje.

Razcep biti

Zastavitev *Logik svetov* se v precejšnji meri razlikuje od *Biti in dogodka*. Osnovna predpostavka je sicer še vedno razlika med tem, kar je, in dogodkom kot prelomom. Vendar pa je temeljna preokupacija *Logik svetov* natanko kritika dogodkovne transcendence in transcendence vsega tistega, kar je z njo neposredno povezano. Postavljena naloga se zgošča v vprašanje, kako hkrati misliti razliko med svetom in dogodkom, vendar kot strogo imanentno svetu. Kako skratka vztrajati na neizpeljivosti dogodka iz biti, a obenem pokazati, da se dogodek v celoti odvije na ravni sveta.

Izhodišče *Logik svetov* ni več abstraktna situacija biti-kot-biti, temveč partikularen svet, v katerem se pojavlja posamezno bivajoče. Nastopi prehod od biti k tu-biti, ki je lokalizirana v posameznem svetu (prehod, ki je ekvivalenten prehodu od ontologije k logiki). Badiou poleg razlike med bitjo in dogodkom vpelje še razliko med bitjo in bivajočim, v terminih katere nato razvije tudi problematiko dogodka. Razlika med bitjo in bivajočim v osnovi ni ontološka razlika, temveč razlika v konkretizaciji. Bit je abstraktna, bit-kot-bit so raznolika in ločena mnoštva oziroma množice brez konkretnih povezav. Medtem ko je bivajoče množica, ki je postavljena v relacije točno določenega sveta. Takšna množica

ni več abstraktna, temveč se pojavlja v svetu v razmerju z drugimi množicami, in ta razmerja hkrati definirajo tudi stopnjo intenzivnosti, s katero se glede na druga bivajoča v tem svetu pojavlja. Relacije v svetu ureja tako imenovano transcendentalno – režim, ki določa pogoje možnosti obstoja bivajočih v posameznem svetu. Bivajoče v svetu bolj ali manj intenzivno obstaja, pač glede na razmerja do drugih bivajočih v tem svetu. Transcendentalna mreža razmerij v svetu določa stopnjo pojavljanja.

Bit je širši pojem od bivajočega: razlika med bitjo in bivajočim pokaže, da je konstitucija sveta, v katerem se pojavljajo določena bivajoča, kontingentna, in da bi se v svetu lahko pojavila tudi druga bivajoča, ki se v njem ne pojavljajo (na primer, v svetu godalnega orkestra se pojavljajo množice violin, viol, kontrabasov in violončelov, medtem ko v njem ni pihal ali tolkal, prav tako pa se v njem ne pojavlja na primer množica emigrantov ali jata rib). Zato ima lahko bit glede na bivajoče z ontološkega vidika, torej z vidika čistih množic, dvojno vlogo: množica je bodisi kot objekt (realen atom pojavljanja) lokalizirana v svetu bodisi v njem ni lokalizirana, zaradi česar ostaja njena realizacija v svetu zgolj možna, ne pa realna. Ta virtualna zaloga nelokalizirane biti je neskončna. Z logičnega vidika, se pravi s stališča sveta, pa se ta ontološka virtualnost biti, ki presega realne objekte konkretnega sveta (kontingentno je, da v svetu določena množica obstaja, neka druga pa ne), lahko kaže zgolj v obliki logične nemožnosti oziroma neobstoječega. Transcendentalno sveta, ki ureja stopnje obstoja, v svetu namreč proizvede samo eno takšno množico, ki sicer ima bit, vendar pa zanj kljub temu ne obstaja. Virtualna neskončnost biti se v svet umešča v obliki točno določene množice, ki ji transcendentalni režim podeli minimalno vrednost obstoja. Ta množica v svetu ne obstaja, a kljub temu biva (neobstoječe za svet ni praznina kot taka, temveč točno določena bit, katere nična stopnja obstoja legitimira konstitucijo vsega ostalega obstoječega v tem svetu). Transcendentalno torej skupaj s hierarhijo pojavov v svetu proizvede tudi ne-pojav, bit, ki v svetu ne biva in ki je v njem ontološko sicer možna, vendar logično nemožna –

status neobstoja, ki ga zaseda v tem svetu, je logično povezan z vsemi ostalimi bivajočimi v svetu, ki lahko obstajajo samo na račun tega, da nekaj ne obstaja.

Glede na formulacijo iz *Biti in dogodka* bi lahko rekli, da je neobstoječe v logiki sveta tisto, kar je bilo v situacijski ontologiji dogodkovno prizorišče. Se pravi množica, ki je v situaciji prisotna na način odsotnosti (na robu praznine), oziroma množica, ki je v svetu lokalizirana na način negacije (neobstoječa prisotnost). Toda v prehodu iz *Biti in dogodka* k *Logikam svetov* imamo opravka vsaj s trojnim križanjem: če je tisto, kar je bilo v situaciji dogodkovno prizorišče, sedaj njeno neobstoječe, pa dobi dogodkovno prizorišče iz *Logik svetov* vse značilnosti, ki so v *Biti in dogodku* pripadale dogodku. Prizorišče je torej v *Logikah svetov* mišljeno kot množica, ki pripada sami sebi, ki nastopi kot bitna opora svojega lastnega pojavljanja oziroma kot bit, ki sama po sebi, mimo transcendentalne logike, za trenutek stopi na površino pojava.[7] Toda realna sprememba v svetu ni odvisna od prizorišča, ki sicer prelomi zakone biti in bivajočega. Tisto, kar šteje in kar sedaj dobi realno vrednost dogodka, ni hipni prelom s svetno logiko, temveč posledice tega prebliska, razvite v transcendentalnem sveta. Trojico prizorišče-dogodek-generično iz *Biti in dogodka* v *Logikah svetov* nadomesti trojica neobstoječe-prizorišče-dogodek, pri čemer je ime dogodek pridržano zgolj za tisti prelom zakonov sveta, ki v svetu maksimalno razvije svoje učinke.

V čem je torej zastavek teh konceptualnih premikov? Kot rečeno, je osnovna preokupacija *Logik svetov* v tem, da bi dogodek ohranile kot onto-loški prelom, a hkrati transcendenco tega preloma brez preostanka prepisale v imanentno tkivo situacije:

> Kar zadeva doktrino spremembe, je igra med bitjo in obstojem (med ontologijo in logiko) očitno glavna novost glede na *Bit in dogodek*. Takrat nisem razpolagal z nobeno teorijo tu-biti in sem dejansko mislil, da je mogoča čisto ontološka karakterizacija do-

[7] *LM*, str. 383–386.

godka. Pozorni bralci (zlasti Desanti, Deleuze, Nancy ali Lyotard) so hitro opazili, da sem ontološko definicijo tistega, »kar se zgodi«, omejil tako od spodaj kot tudi od zgoraj. Od spodaj s tem, da sem predpostavil, da vsak dogodek terja dogodkovno prizorišče, katerega formalno strukturo sem podal s precejšnjimi mukami. Od zgoraj pa z zahtevo, da vsak dogodek prejme ime. Reči je bilo torej mogoče, da sta v resnici obstajali po eni strani »svetna« struktura dogodka (njegovo prizorišče, ki je priklicalo praznino sleherne situacije), po drugi strani pa nejasna transcendentalna struktura (ime, ki ga je dogodku pripisal anonimen subjekt). Videli bomo, da lahko sedaj v osnovi identificiram »prizorišče« in »dogodkovno mnoštvo« – s čimer se izognem banalnim aporijam dialektike med strukturo in zgodovinskostjo – in da si prihranim sleherno zatekanje k skrivnostnemu imenovanju. Poleg tega namesto ostrega nasprotja med situacijo in dogodkom razvijem nianse transformacije, od gibljivenegibne modifikacije preko nevtralnosti dejstva do dogodka v pravem pomenu besede. [8]

Temeljni premiki *Logik svetov* so torej naslednji: prvič, dogodkovno prizorišče je razbremenjeno pridevnika dogodkovnosti (neobstoječe je stvar transcendentalnega režima sveta in ne dogodka kot takega); drugič, edini moment transcendence glede na svet ostane prizorišče, onto-loški preboj, ki pa je hkrati že lokaliziran, imanenten svetu, v katerem nastopi; in tretjič, dogodek je postavljen v okvir stopenj razvitih sprememb v svetu (dogodek je prej proizvod dela kot pa anonimna danost), s čimer je relativiziran v svojih dogodkovnih ali nedogodkovnih učinkih (prizorišče kot hipni preblisk lahko za svet pomeni vse ali nič, radikalno spremembo ali golo dejstvo). Četudi dogodek podeli neobstoječemu maksimalno stopnjo obstoja, se pravi, da v svetu afirmira nekaj, kar prej v njem ni obstajalo, pa je ta dogodkovna gesta v pravem pomenu besede šele stvar posledic obstoja tega neobstoječega, ki jih subjektu uspe razviti v transcendentalnem sveta.

Toda kakšna je cena, ki jo mora za to radikalno imanentizacijo in relativizacijo dogodka plačati subjekt, ki je v svoji konstituciji

[8] *LM*, str. 381.

ohranjal moment dogodkovnega imenovanja? Kakšne posledice ima za subjekta dejstvo, da je dogodek indiferenten, da skratka golo dejstvo prizorišča, se pravi tisti »nekaj se je zgodilo«, za subjekta še nič ne pomeni oziroma nima nobenega imena? Drugače rečeno, v imenu česa deluje subjekt, na podlagi česa odloča elemente sveta, če nima v Drugem niti minimalne opore, če tam, kjer bi moralo stati ime, tako rekoč zeva luknja? Kako lahko subjekt v Drugem kompenzira odsotnost lastnega imena? Kaj skratka ostane od subjekta, ko se v svoji konstituciji ne more več opreti na predsubjektivno gesto imenovanja?

Koncept subjekta je v *Logikah svetov* dvojne narave. Razdeli se na formalno teorijo subjekta in na teorijo telesa, ki predstavlja dejavni moment izginulega prizorišča. Formalna teorija subjekta zajema tri možne subjektivne figure, ki v svoji konstituciji vse predstavljajo nek specifičen odgovor na dogodkovni prelom in torej tudi, sicer vsaka na svoj način, vključujejo telo: zvesti subjekt, ki v svetu udejanja dogodek, subjekt, ki v svetu dogodkovni razcep prikriva, in subjekt, ki ga zanika. Tu nas bo zanimala predvsem teorija telesa, ki s svojim rezom v meso sveta podaja odgovor na isto vprašanje, na katero je v *Biti in dogodku* odgovarjal tudi subjekt, namreč vprašanje prehoda dogodka oziroma prizorišča v svet.

Teorija telesa se navezuje na sledi, ki jih v svetu pustita vznik in izginotje dogodkovnega prizorišča. Telo je glede na sled opredeljeno kot skupek vseh tistih elementov prizorišča, ki s to sledjo (z bitjo neobstoječega, ki se za trenutek pojavi v svetu) vzdržujejo razmerje največje bližine. Je množica vsega tistega, kar spravi v tek dogodkovna sled.[9] Ta sled je v situaciji objektivno prisotna, Badiou sledi identificira z nenadnimi situacijskimi spremembami (v negibnem svetu obalne in miselne pustinje nenadoma vzvalovi morje, v svetu matematičnih operacij nastopi nova formula, nova rešitev, ki razgiba dosedanjo matematično vednost ipd.). Vsi ti premiki so torej sledi, da se je v svetu nekaj zgodilo, da ga je nenadoma prešinilo nekaj, kar bi lahko terjalo njegovo lastno redefi-

[9] *LM*, str. 488–489.

nicijo. Toda sama sled v svetu še ne proizvede nobenih učinkov. Sled je za svet nevtralna, zgolj nastopi, in šele od njenih posledic je odvisno, ali bo svetu prinesla kaj novega ali pa bo ta minimalni preboj naposled v svet zopet vključen kot njegov lasten element, kot dejstvo, ki je bilo že od nekdaj tu – na ravni ljubezenskega srečanja bi lahko padec dogodkovne sledi na raven dejstva opisali tako, da subjekt iz tega srečanja ne povleče nobenih posledic, da nič ne ukrene, s čimer pravzaprav zanika dogodek in zopet vzpostavi vladavino načela realnosti. V smislu, da se ni nič zgodilo, da me je zgrabila zgolj nenadna slabost, da mi srečanje s to osebo nič ne pomeni in v ničemer ne spreminja mirnega oziroma že tako dovolj zapletenega poteka mojega dosedanjega življenja. Srečanje je v tem primeru postavljeno v vrsto drugih srečanj, ki tvorijo mojo lastno zgodovino.

Jasno je, da hoče Badiou s takšno radikalno imanentizacijo dogodka in z odpovedjo konceptu imenovanja doseči predvsem to, da se dogodek za situacijo odloča v njej sami, se pravi od točke do točke, v postopnem razvijanju učinkov prizorišča. Dogodek v tem pomenu ni že vnaprej odločena točka, ki nato šele naknadno in od zunaj vpliva na resničnostni potek. Nasprotno: dejstvo dogodka, se pravi tisti »da se je v svetu nekaj zgodilo«, je v celoti odvisen od razvitih posledic v svetu bivajočega. Dogodek tu sovpade s svojimi lastnimi posledicami. Toda ključno vprašanje, mimo katerega tu ne gre, je, kako lahko telo vpričo nevtralne dogodkovne sledi izbere njen nadaljnji potek. Kako je lahko telo tisti objekt v svetu, ki konstituira elemente dogodkovne zvestobe? Glede na *Bit in dogodek* bi lahko rekli tudi takole: kaj odloči dogodkovno telo? Kaj je z odločitvijo, če se telo ne navezuje več na anonimno imenovanje dogodka?

Logike svetov so na tej točki precej dvoumne. Po eni strani je mogoče reči, da stopi na mesto anonimnega imena, ki za subjekt odloči dogodek in spravi v tek generični postopek, koncept točke, se pravi tistega, pred kar je tekom razvijanja resničnostnega postopka postavljeno dogodkovno telo. Za razliko od imenovanja točka ni transcendentni moment subjektivnega razcepa, ki subjekti-

vacijo hkrati sproži in iz nje izhaja kot njeno ekstimno jedro, temveč na določen način prihaja pred telesom in zunaj njega. Točka namreč pripada samemu transcendentalnemu sveta, torej v tem oziru ni nič drugega kot svet, a hkrati ni povsem isto kot gola hierarhična razporeditev bivajočega. Je preboj, ki ga v bivajočem proizvede dogodkovna sled in ki se v svetu kaže kot grupacija bivajočih v dogodkovne pare. Točka reducira neskončno mnoštvo bivajočega na Dvoje. Bivajoče, ki se pojavlja v svetu, je sedaj razporejeno v alternative:

> Točka je kristalizacija neskončnega v figuro 'ali ... ali', ki ji je Kierkegaard rekel 'Alternativa' in ki se ji dejansko lahko reče tudi izbira ali odločitev. [...] Povezava neskončnega in Dvojega, filtriranje prvega z drugim, nima nobene potrebe po »odločitelju« v psihološkem pomenu besede. 'Odločitev' je tako tu metafora za tisto, kar je sicer značilnost transcendentalnega: obstoj (ali tisto malo obstoja) stopenj intenzivnosti pojavljanja, ki pridejo pred sodišče alternative. Recimo še, prav tako metaforično, da je točka v svetu tisto, s čimer se izpostavljeno zgosti v izbiro.[10]

Točka je skratka nekakšna notranja guba transcendentalnega, alternativa bivajočega, ki jo svet ponudi v obravnavo telesu in mimo katere to telo, če naj bo dejavno, ne more. Je lokalni preizkus udejanjanja dogodkovnega postopka, katerega dogodkovnost se odloča šele retroaktivno. Točka odločitve med »da« (to bivajoče je v skladu z dogodkom) in »ne« (to bivajoče ni v skladu z dogodkom), na kateri sloni dogodkovno razvitje. Toda nejasno ostaja natanko vprašanje, ali je ta minimalni moment točke kot razporeditve bivajočega, ki stoji pred telesom v dogodkovno zaznamovani obliki Dvojega, že tudi zadostni koncept odločitve. Badioujeva filozofija tu stoji pred kočljivim vprašanjem: ali je tisto, kar vsaj v minimalnem smislu odloči dogodkovni potek, sam svet oziroma transcendentalno, ki v točki dogodkovno telo postavi pred tribunal resnice, ali pa je odločitev v pravem pomenu šele stvar

[10] *LM*, str. 422.

telesa, ki to točko, to dogodkovno znamenje alternative obravnava in izbere eno od transcendentalno ponujenih možnosti – k čemur se sicer nagiba razdelava teorije telesa, ki obravnava točke: »Obstaja dejavni del tega telesa, ki je sestavljen iz tistih elementov, ki odločajo točko.«[11] Ali je skratka sama razporeditev v pare kot vzgib sveta, pred katerim se znajde telo, že odločitev, ali pa je odločitev šele posledica telesne intervencije? V prvem primeru je odločitev zunanja in predhodna telesu, je predpogoj njegove dogodkovne aktivnosti. Toda tokrat, za razliko od subjektivacije iz *Biti in dogodka*, točka ni transcendentna ne telesu ne svetu, ni skrivnostni »x« kot nemožni in nujni pogoj subjektivne konstitucije, temveč je, ravno nasprotno, točka imanentna svetu. V njej ni nobenih drugih elementov od tistih, ki se tudi sicer pojavljajo v svetu, toda v obliki, ki sedaj terja neki angažma. Točka torej nikoli ni nevtralna. Prvi primer tako mišljenje postavlja pred nalogo, da premisli, kaj za subjekta pomeni, če se dogodek kot moment, ki uhaja redu biti in bivajočega, v obliki bivajočega tako rekoč povrne v bivajočem. Oziroma, rečeno z Lacanom, kaj za subjekta pomeni, da se tisto, kar je bilo izključeno iz simbolnega, povrne v realnem. Badioujeva koncepcija dogodkovnega telesa tu tvega prekritje realnega z realnostjo oziroma tvega nerazločljivost resnice od njene lastne blodnje.

V drugem primeru zgornje alternative pa je odločitev stvar telesa. Telo v tem primeru v svetu od točke do točke zbira tiste njegove elemente, ki pripadajo dogodkovni sledi. Toda tu postane problematično prav vprašanje »pripadnosti«. Kajti če je dogodkovna sled za telo nevtralna (iz sledi ni mogoče povleči nobenih konsekvenc, ker je dogodek v pravem pomenu besede šele sama konsekvenca), če iz nje ni mogoče deducirati izbire za eno od dveh alternativ, potem se zastavlja kočljivo vprašanje, ali je resnica, ki nastopi v odločitvi te točke, kakor koli razločljiva od arbitrarnega posega v bivajoče, ki ga telo v skladu s svojimi odločitvami razporeja po svoji lastni volji. Tu zopet nastopi krožnost odlo-

[11] *LM*, str. 496.

čitve: telo na podlagi dogodkovne sledi od točke do točke odloča bivajoče, toda dogodek v pravem pomenu je šele posledica že odločenih alternativ. Toda konstelacija *Logik svetov*, za razliko od *Biti in dogodka*, prepoveduje razmišljanje o predsubjektivni odločitvi, na podlagi katere bi telo razbiralo svet, tudi če bi bila sama v tem aktu razbiranja šele retroaktivno proizvedena. Raven dogodkovne samovzročnosti (obstoj neobstoječega) je v *Logikah svetov* mišljena mimo vsake intervencije. Pojavitev ne-pojava na svet nima še nobenega učinka, zato bi pravzaprav težko rekli, da se je sploh kaj zgodilo. Če privzamemo, da je sled za telo indiferentna in da se odločanje dogodka prestavi na stran dela na posledicah oziroma na stran obravnavanja točk, potem ni več mogoče govoriti niti o razcepu subjektiviranega telesa: ker dogodek ni brezglava osnova odločitve točke in ker je edina točka odločitve dogodka sama točka, točka telesa v ničemer ne razcepi, temveč njegov razcep prej odpravi. Če ni točka nič drugega kot svet, je razcep subjekta na točko in svet razcep na svet in svet, se pravi, da oba momenta razcepa tu sovpadeta. Tisto, kar točka ponudi subjektu, je svet, in subjekt svet tudi izbere. Zato alternativa odločitve pravzaprav v ničemer ne prekinja s stanjem sveta, temveč preprosto izbere nekaj na račun nečesa drugega. Subjekt bi bil v tem primeru prej subjekt, ki ni zmožen odločitve, saj izbiranje v imenu dogodkovne Ideje zamenja za odločanje med ponujenimi alternativami. S te strani Badiou tvega padec v filozofski relativizem.

Ključno vprašanje *Logik svetov* se torej navezuje na alternativo odločitve: kdo je agens resnice, svet ali telo? In s tem povezano vprašanje prehoda med bitjo in dogodkom: ali se prehod dogodka v svet zgodi v svetu ali v subjektu? V prvem primeru lahko subjekt le tiho sledi klicu, ki pa ga angažira tako, da ga v ničemer ne zadeva, saj manjka dogodkovni razcep, zaradi česar je dogodek subjektu radikalno zunanji in nastopi v realnem, prihaja od zunaj. V drugem primeru pa subjekt pravzaprav ni več dogodkoven, saj je točka, ki jo odloči, v vsakem primeru neki že obstoječi element sveta. *Logike svetov* torej v obeh primerih ukinjajo dogodkovni razcep subjekta. Subjekt je bodisi odgovor na razcep oziroma prelom sveta na Dvoje bodisi subjekt odgovarja svoji lastni odlo-

čitvi, ki pa ni dogodkovna, saj ne cepi njega, temveč bivajoče, ki ga obkroža.

Dejstvo, da je subjekt glede na dogodek oziroma prizorišče nerazcepljen, premesti razcep izključno na raven dogodkovnih posledic. Subjekt se kot odgovor dogodka razcepi šele v svojem delovanju. Kar pomeni, da ni več razcepljen na situacijsko patologijo človeške živali in na njen dogodkovni presežek, temveč ga cepi edino še to, ali skozi razvijanje dogodka ohranja zvestobo temu dogodku ali pa na neki točki njegova zvestoba popusti. Toda pri tem ostajata neproblematizirani vsaj dve vprašanji: prvič, kako je mogoče razločiti zvestobo ali nezvestobo dogodku od samega dogodka, ki se skozi to zvestobo (oziroma nezvestobo) šele razvija; in drugič, ali je mogoče popuščanje zvestobe dogodkovnega postopka identificirati s svetno patologijo, ki se sicer upira popolni integraciji v dogodkovni proces.[12]

Badioujeva koncepcija telesa se tu zopet odvija v dialogu z Lacanovo. Badiou Lacanu in psihoanalizi očita natanko ta predogodkovni razcep telesa človeške živali na biološko in na označevalno telo, pri čemer je prvo dostopno le preko drugega, in rezultat tega označevalnega prepisa prvega telesa v drugo je telo kot simptom. Za Badiouja je ta razcep irelevanten oziroma sekundaren. Tisto, kar šteje za subjektivirano telo resnice, je edino razcep na to, ali telo-subjekt, v katerega vključimo svojo animaličnost, razbira svet v skladu z dogodkovnim prebliskom, ali pa to dogodkovno sled reaktivno zanika oziroma zastre. Ta znotrajdogodkovna delitev telesa na del, ki aktivno obravnava točke (sledi dogodka v svetu), in na del, ki se s svojo pasivnostjo, zanikanjem ali zastiranjem točk upira, da bi v svetu utrl pot dogodkovnemu prelomu, je razcep, ki telesa v ničemer ne izpostavlja objektivni zunanjosti sveta. Nasprotno, rekli bi lahko celo, da je pasivni moment telesa vselej že dogodkovni produkt, stranski učinek telesnih organov, se pravi tistih delov telesa, ki afirmativno sledijo učinkom izginulega prizorišča in v svetu proizvajajo dogodek.

[12] *LM*, str. 501, 503.

Na podlagi zgornjih izpeljav bi lahko postavili hipotezo, da Badiou v *Logikah svetov*, kjer izvede prehod od ontološke razlike med simbolnim in realnim, ki jo premošča subjekt, k razliki v realnem, ki razcep subjekta premesti na raven dogodkovnih posledic, ukine register preddogodkovnosti in da ta ukinitev pravzaprav do konca radikalizira obenem zunanjost in heterogenost dogodka glede na svet ter njegovo imanentnost svetu. Kar drugače rečeno pomeni, da register ontološke vednosti sovpade z registrom resničnostnega angažmaja. Ob vprašanju preddogodkovne realnosti tako nastopi specifičen paradoks: po eni strani *Logike svetov*, tako kot *Bit in dogodek*, izhajajo iz nevtralne, objektivne danosti svetov, pokažejo logiko, ki jih konstituira, in nato v te svetove retroaktivno vpišejo dogodkovni prelom, ki s to logiko prekinja. Celotna zgradba svetov se torej za nazaj izkaže za logično kompatibilno z možno nemožnostjo dogodkovnih prelomov, ne glede na to, da ti nastopijo kot njihove radikalne zunanjosti, njihovi dodatki (nemožnost dogodkovnega preloma se v svetu navezuje na njegovo neobstoječe jedro – dogodek povzroči, da se v svetu pojavi neobstoječe –, možnost pa na točke, ki jih proizvede transcendentalno – točka je svetno znamenje dogodkovnega vzgiba). Badiou z realnim vpisom dogodka v svet dokaže, da je »vsak svet zmožen v samem sebi proizvesti svojo resnico«, kot se glasi tudi uvodna teza.[13] Toda po drugi strani je očitno, da je celotna, sicer paradoksalna logično-dogodkovna zgradba sveta, retroaktivna konstrukcija, ki je že v službi nekega dogodkovnega preloma. Od tod v *Logikah svetov* tudi zares radikalna zunanjost tistega, čemur bi lahko rekli preddogodkovnost. Slednja se ne navezuje več na negibno, nevtralno tkivo banalnega sveta, temveč na tisto, kar Badiou opiše kot medli svet, ki ni zmožen proizvesti nobene točke,[14] nobenega dogodkovnega pregiba, ki bi sprožil subjektivni proces zvestobe. Obstaja torej logični dokaz za takšne svetove, ki v svoji transcendentalni konstituciji ne dopuščajo no-

[13] *LM*, str. 16.
[14] *LM*, str. 442–445.

bene logične prekinitve, se pravi, da ne premorejo nobene resnice in nobenega subjekta. In natanko takšen je tudi svet demokratičnega materializma.

Toda Badiou tu zavrača sleherno logično oziroma ontološko vrednost, ki bi jo utegnil imeti takšen svet za mišljenje nasploh, se pravi za celotno logično zgradbo *Logik svetov*, in ta svet označi za preprost učinek vladajoče ideologije, ki pa nima v realnih svetovih nobene logične vrednosti.[15] Tudi če obstajajo takšni svetovi, ki, v nasprotju z omenjeno tezo, po kateri je vsak svet v samem sebi zmožen proizvesti svojo resnico, niso zmožni proizvesti svoje resnice, pa nimajo ti svetovi za mišljenje nobene realne vrednosti. Demokratični materializem, svet, v katerem živimo, je torej gola fikcija, konstrukt, in resnice pokažejo, da vsak svet, torej tudi naš, lahko proizvede svojo resnico na svoji lastni površini. Toda ta postavka zadeve še dodatno zaplete: demokratični materializem, mišljen v luči materialistične dialektike, ni nič drugega kot svoja lastna negacija. Kako je namreč materialistična dialektika kot dokaz resnice, ki je realni dodatek v svetu, možna v tistem svetu, ki po predpostavki ukinja samo možnost resnice? Paradoksno je torej resnica, prvič, dokaz svoje lastne možnosti, in drugič, njena realna pojavitev v svetu izključuje sam svet, v katerem nastopi. Takšno vključevanje demokratičnega materializma v realizacijo materialistične dialektike lahko objektivni svet demokratičnega materializma misli zgolj kot iluzijo, ki pa ni preddogodkovna, temveč dogodkovna. Zunanjost dogodka glede na svet tu izstopi v vsej svoji čistosti: dogodek ne le nastopi v svetu, s katerim nima nič skupnega, temveč dogodek obenem proizvede tudi svet kot materijo svoje pojavitve. Kar drugače rečeno pomeni, da imamo glede na resnico vselej dva svetova: svet, v katerem res-

[15] V tem se sicer odraža osnovna poteza Badioujevega sklepanja: z ideologijo ne moremo prelomiti od znotraj, se pravi tako, da jo vzamemo preveč resno, da izpeljemo do konca in radikaliziramo njene lastne predpostavke, temveč lahko z ideologijo prelomimo le od zunaj, tako, da jo preverimo in premislimo s stališča heterogenega dodatka, ki deklarira njeno resnico.

nica dokaže in razvije svojo logično možnost, in svet, ki resnico izključuje, toda hkrati fungira kot realni temelj in mesto njene pojavitve. Ta dva svetova sta logično protislovna, zato je svet, v katerem je onto-loško možno, da nastopi resnica, kot resničnostni svet zunanji in nezvedljiv na svet, ki ga ta ista onto-loška resnica predpostavi kot mesto svoje realne pojavitve. Med obema svetovoma ni nobene možne interakcije, razen resnice, ki ustvari med njima razcep in ki je strogo gledano obema zunanja (tako svetu, kjer ni možna, kot tudi svetu, kjer se lahko odvije kot imanentna produkcija njegovega lastnega nemožnega).

Slika, ki jo kažejo *Logike svetov*, torej postavlja filozofijo v nezavidljivo dilemo: kako je mogoče v dogodkovnem razcepu bivajočega na točkovno Dvoje na eni strani in relativističnim odločanjem telesa na drugi misliti resnico? Kako ohraniti dostojanstvo mišljenja v primežu dveh nemogočih rešitev svetne imanentizacije dogodka? In ali je mogoče to nemogočo alternativo razumeti še kako drugače kot radikalno odpoved filozofije vpričo naloge, da bi do konca premislila dogodkovno imanenco?

Na tej točki je mogoče reči najprej to, da je omenjena dilema *Logik svetov* danes pravzaprav temeljno mesto filozofije, ki izvira iz popolne dogodkovne imanentizacije. Ta se v prvem primeru odraža v predpostavki, da se dogodek množtva pojavi v realnem, v drugem primeru pa v predpostavki, da je množtvena realnost brez dogodka (ali, kar je druga plat istega, da je množtvo isto kot dogodek). Toda hkrati je mogoče reči tudi to, da filozofija v tej dilemi ni nujno že tudi izgubljena.

Mislim, da je temeljna ovira, ki *Logikam svetov* preprečuje, da bi razrešile paradoks imanentizacije transcendence in vzpostavile med noro resnico in relativizmom svetovnih nazorov še neko tretjo možnost, Badioujevo paradoksno razmerje do pojma reprezentacije. Reprezentacijo je treba tu razumeti v dveh pomenih: najprej v smislu situacijskega stanja, kjer je reprezentacija drugo ime za prešitje situacije na označevalec, ki determinira identiteto njene vednosti. Ta prvi moment reprezentacije se navezuje na konstitucijo situacije kot preddogodkovnega množtva, ki obstaja tako,

da je v situaciji šteto za eno. V tem oziru pojem reprezentacije hkrati z identiteto vzpostavi tudi situacijsko razliko, ki je v zadnji instanci razlika med tem, kar v njej obstaja, in tistim, kar situacija v obstoju izključuje (dogodkovno prizorišče oziroma neobstoječe). V drugem pomenu pa je treba reprezentacijo razumeti v smislu dogodkovnega imena, ki v retroaktivni intervenciji subjekta razcepi na dogodkovni vzrok (intervencija, ki kroži med nesubjektiviranim presežkom in njegovim imenovanjem) in na njegov učinek (subjekt v smislu razvijanja dogodkovnih posledic).[16] Tisto, kar je v minimalnem oziru skupno tema dvema tipoma reprezentacije, je vzpostavitev razlike – in v tem smislu je mogoče reči, da obstaja samo en tip reprezentacije. Reprezentacija se v situaciji navezuje na njeno imanentno praznino, ki pa je hkrati njen proizvod, njeno lastno nemožno, neobstoječe jedro, medtem ko se dogodkovna reprezentacija navezuje na predsubjektivni moment imenovanja, ki hkrati vztraja kot nemožno jedro same subjektivacije. Če situacija kroži okoli svoje praznine, pa subjekt kroži okoli intervencije. Reprezentacija je torej operacija, ki med dva protislovna člena, ki ju retroaktivno določa, vnese nepremostljiv razcep (bodisi na ravni situacije bodisi na ravni dogodka). In poglavitna tema *Biti in dogodka* je prav vprašanje medsebojne artikulacije situacijskega in dogodkovnega razcepa, na kateri sloni subjektivirani postopek resnice.

[16] Badiou z dogodkovno reprezentacijo realizira tisto, kar pri Lacanu bolj ali manj vztraja v logični obliki materialne implikacije, ki je resnična tedaj, ko je prvi del stavka napačen, medtem ko je drugi resničen: gre za »novi označevalec, ki ne bi imel nikakršnega smisla in ki bi nas morda privedel k tistemu, čemur nekoliko nerodno pravim realno. Zakaj ne bi poskusili proizvesti označevalca, ki bi imel neki učinek? [...] Vselej ostajamo prilepljeni na smisel. Kako to, da zadev še nismo prignali dovolj daleč, da bi preizkusili tisto, kar bi dobili, če bi izsilili označevalec, ki bi bil drugi/drugačen [*autre*]?« (Prim. J. Lacan, »Vers un signifiant nouveau«, *Ornicar?*, št. 17/18, Lyse, Pariz 1979, str. 23.) Ob tem je indikativno predvsem to, da Lacan na označevalni ali logični ravni vztraja točno pri tem paradoksalnem statusu Drugega označevalca, kjer je sklepanje na njegov obstoj sicer resnično, vendar pa je že predpostavka o samem njegovem obstoju neresnična.

Če ta dispozitiv prenesemo na *Logike svetov*, dobimo konstelacijo, za katero je mogoče reči najmanj to, da je nekonsistentna. Na ravni logične konstitucije sveta, njegove transcendentalne mreže, Badiou ohranja operacijo reprezentacije, ki svet razcepi na pojav in ne-pojav. Svet torej vedno vključuje minimalni element ne-pojava, ki lahko skozi dogodkovni preobrat spodnese logiko pojava. Medtem ko drugi moment reprezentacije, namreč dogodek kot ime, ki vnese razcep v konstitucijo subjekta ali telesa, v *Logikah svetov* evidentno manjka. Dogodek ni moment, ki razcepi dogodkovno telo, ampak bodisi učinek dogodkovnega preloma bivajočega na točke bodisi učinek telesnega delovanja, ki v svetu razbira elemente dogodka. Zdi se torej, kot da Badiou na eni strani predlaga možnost dogodkovnih pregibov v samem svetu (s čimer postavi pod vprašaj temeljno tezo o razliki med bitjo in dogodkom), na drugi strani pa dogodek kot rezultat preprostega izbiranja bivajočega, ki temelji na subjektivni odločitvi (s čimer postavi pod vprašaj dogodkovnost subjekta). Dogodek torej ni več vezan na reprezentacijo, ne proizvaja in ne izhaja iz nobenih razdorov, temveč je sam bodisi posledica razcepa, ki prihaja iz sveta, bodisi posledica ločevanja, ki ga v svet vnaša telo. Če povlečemo analogijo z *Bitjo in dogodkom*, se telo v *Logikah svetov* ne nahaja več na kočljivi točki prehoda med dvema reprezentacijama, ki bi ju lahko pogojno imenovali realno-simbolna (dogodkovna) in simbolna (situacijska) reprezentacija, temveč na točki prehoda med dogodkom/razliko v realnem in simbolno reprezentacijo oziroma na točki prehoda med imaginarnim dogodkom in simbolno reprezentacijo. Badioujevo vztrajanje na izključno simbolnih, kreativnih svetnih učinkih dogodka, ki pa se konstituira bodisi v realnem (s čimer izključi klasično simbolno ekonomijo) bodisi v imaginarnem (s čimer izključi prekinitveni status dogodka), se torej izkaže za pozicijo, ki v filozofijo materialistične dialektike vnaša več nejasnosti in protislovij kot pa luči. Zato se vprašanje, kako filozofiji najti ustrezno mesto v igri obeh alternativ, pravzaprav šele dobro začenja.

Emanacijska logika v *Biti in času*

Gregor Moder

Prehod od ideje dobrega k mnoštvu bivajočih stvari je pri Platonu izpeljan na več načinov. Skupno jim je, da razložijo udeležbo ustvarjenih stvari pri vladajoči ideji dobrega z vidika in z izhodišča mnoštva: bivajoče stvari so nekakšen nujno neuspešen poskus biti to, kar naj bi bile, nekakšna k resnici zgolj napotevajoča znamenja, smerokazi. Perspektivo je obrnila novoplatonistična razlaga udeležbe mnoštva pri Enem: v emanacijskih sistemih je operacija udeležbe dejavnost Enega, ki se daruje v svoje darove. Značilna je podoba Sonca, ki daruje svojo moč, vendar pri tem ne utrpi nikakršnega zmanjšanja. Za emanacijsko Eno je značilno, da pri darovanju ostane na sebi, njegovi darovi pa niso v njem, ampak so mu zunanji. Eno se na tak način v operaciji produkcije mnoštva vzdrži prehoda k svojim produktom, daruje tako, da se kot darovalec ne vključi v svoje darove in da je celo operacija darovanja postopek, ki se odvije zunaj njega. V svojih darovih je zato Eno navzoče le kot že od nekdaj izgubljeni darovalec; v njih deluje kot »oddaljeni vzrok«, v časovnem modusu nikoli sedanje preteklosti, ali kot visoko povzdignjeni absolutni vladar, čigar dobrohotna, darujoča se volja je privalovala do najbolj oddaljenih koncev univerzuma prek številnih vmesnih postaj, na katerih je postopoma izgubila svojo moč.

Emanacijski sistemi so skrajno metafizični, so skoraj sinonimni z metafiziko, zato se morda zdi nenavadno, če zapišem, da je mogoče Heideggrovo filozofijo, in sicer tako filozofijo *Biti in časa* kot tudi filozofijo nekaterih poznejših spisov, razgrniti prav z

izrazjem in aparatom emanacijskih teorij. Heideggrov prvi in nemara najbolj daljnosežni korak je bil izrazito protimetafizičen. Če so vsaj nekateri najznamenitejši emanacijski sistemi s svojo hierarhično zgradbo izsevajoče polnosti odsevali zgradbo bizantinske cesarske ureditve, je Heideggrov prvi korak priznanje, da so absolutnega vladarja medtem giljotinirali. Rez giljotine, s katerim je bil človek odrezan od neposredne zraščenosti s funkcijo, s katerim je bila razbita enotnost med bitjem in božansko prisotnostjo, med formo in vsebino, rez, ki je navsezadnje razbil identiteto bivanja in formalne možnosti bivanja in nebivanja, se pri Heideggru imenuje ontološka diferenca. Če njegovo filozofijo *Biti in časa* eksplici-ramo v terminih emanacijske teorije, moramo zato upoštevati, da mesta Enega, mesta, s katerega se producira mnoštvo, ne zaseda razdajajoča se polnost, ampak prav omenjena diferenca, razdvajajoča ničnost, zev. Operacija produkcije ima zato posebnosti, pri katerih se je vredno ustaviti.

Eden prvih in temeljnih stavkov knjige *Bit in čas* se glasi: bit ni nič bivajočega. Besede se vpisujejo v tradicijo kritike ontoteološkega dokazovanja bivanja najpopolnejšega bitja, kritike, po kateri bit ni »realni predikat«, ni vsebinsko določilo. Po tej plati je Heidegger nadaljeval projekt kritike metafizike, vsaj v tistem delu, ki resnemu filozofu prepoveduje zlitje ravni biti z ravnijo kvalitete, z ravnijo vsebinskega določila, na katerega bit napotuje. Toda že pri Heglu ontološka diferenca – če jo razumemo kot razločitev formalne ravni biti od objektivne, vsebinske ravni bivanja – še zdaleč ni smrtni udarec metafiziki, temveč celo opredeljuje njeno temeljno možnost. Če spet uporabim ubogega absolutnega vladarja: za Hegla je bila podoba razlivajoče se vladarsko-božanske polnosti zgolj zasebna, simbolična, ali tudi »orientalska«, saj zapade naivnima načeloma luči in *ex nihilo nihil fit* in tako spregleda dialektično moč negativnega. Taka podoba naravnost kliče po udarcu negativnega – denimo po že omenjenem švistu giljotine. Toda priznanje nujnosti takega diferencirajočega »reza« šele sprosti temeljno možnost metafizike. Zgolj vztrajanje pri ničnosti reza ni za Hegla nič manj naivno kakor vztrajanje pri polnosti biti –

potrebna je še odločilna operacija negacije negacije. Podoba, ki jo nemara lahko štejemo za heglovsko podobo absolutnega vladarja, je obglavljenec, ki v hitrem teku pred sabo brca svojo glavo: to je podoba »absolutne vednosti«, kjer mišljenje nenehno in brez truda preskakuje ontološko diferenco.

Heideggrova zastavitev v *Biti in času* je heglovski sorodna v tem, da se s stavkom o ontološki diferenci ontoteološka zgodba še zdaleč ne konča, temveč sploh šele zares začne. Ker bit ni nič bivajočega, pri ontološki diferenci ne gre za razliko ali nasprotje med dvema pozitivnima entitetama. Bit je določena prav z ničnostjo, kot »nič bivajočega«. V posebnem smislu je zanjo značilna krožnost ali samonanašalnost: razloček med bitjo in bivajočim je bit sama, ki se razločuje od bivajočega. Tako razumljena samonanašalna bit že vključuje dojetje biti kot biti, vendar v *Biti in času* še dokaj neartikulirano, saj je v ospredju koncept tubiti. Kljub temu je tudi pri tubiti mogoče pokazati samonanašalno, rekurzivno, krožno zgradbo. Poglejmo, kako je termin vpeljan v knjigo. V § 2 *Biti in časa*, posvečenem formalni strukturi vprašanja biti, je razločeno med vprašanim ali iskanim in vprašujočim ali iščočim. Bit je iskano tega vprašanja in vnaprej vodi iskanje. Vprašujoče, iščoče bivajoče je vpotegnjeno v iskanje iskanega. In vprašujoče bivajoče je zato, ker vprašuje po biti, pri vprašanju biti odlikovano bivajoče – ravno to bivajoče je treba izprašati glede njegove biti. Tako opredeljeno bivajoče z zmožnostjo vpraševanja – bivajoče, ki »smo vselej mi sami« – se pri Heideggru imenuje tubit. Tubit je odlikovano, eksemplarično bivajoče zato, ker ima *bitno* zmožnost vpraševanja. Ni poljubno bivajoče, na katerega naletimo, in z metafizičnimi vprašanji se ne ukvarja zgolj priložnostno: *tubiti gre v njeni biti za vprašanje biti*, se pravi, strogo vzeto sploh *je* le tako, da je postavljena pred vprašanje biti, ali še drugače, je prav postavljenost pred vprašanje biti.

Zlahka opazimo formalnost, krožnost take opredelitve: tubit je tisto, kar vprašuje po biti, bit pa je tisto, po čemer tubit vprašuje – toda kakšno zvezo ima to z nami? Hedeiggrov odgovor je enoznačen: nedvoumno. Vprašujoče bivajoče »smo vselej mi sami«,

tubit je »vselej moja«. – Nekaj v teh besedah močno spominja na enega ključnih trenutkov Descartesovih *Meditacij*, ko je meditirajoči subjekt na vrhuncu svojega tesnobno dvomečega popotovanja v deželo misli sklenil, da četudi so bile vse njegove misli povsem blodne, neupravičene, neresnične, mora biti povsem gotovo vsaj to, da so bile vselej *njegove*, saj jih je očitno mislil, in da torej sam nedvomno biva, vsaj kot misleča stvar. – Mar ni prepoznanje, da je tubit, o katere biti se zastavlja vprašanje, »vselej moja«, povsem ustrezno prepoznanju descartovskega subjekta meditacij, da subjekt meditacij ni le virtualna bitnost, brezčasni »lirski subjekt«, ampak da gre očitno prav zanj, pravzaprav zame? In še več: mar ni za tak subjekt značilen zloglasni metafizični postopek identifikacije dveh ravni, postopek, ki se zanaša na to, da lahko že iz objektivne vsebine mišljenja izpelje sklep na formalno, dejansko bivanje mislečega?

Tubit je »vselej moja« in vsekakor gre za Heideggrov odgovor na metafizične koncepcije sebstva. Toda tubit ni misleča stvar, ni samega sebe gotovo sebstvo – saj bi bilo to res v nasprotju z načelom ontološke diference, vpeljanim neposredno pred terminološko opredelitvijo tubiti. Če tubit razumemo kot sebstvo, gre za sebstvo, razcepljeno na dva nesoizmerljiva dela. Razcep je v knjigi *Bit in čas* opredeljen na več načinov. Najprej gre za razločitev med tubitjo kot formalno-logičnim ustrezanjem biti, kot vprašujočim-povprašanim vprašanja biti na eni strani in tubitjo kot skupkom raznovrstnih priložnostnih dejavnosti, med katerimi je tudi vpraševanje, na drugi strani. Polno terminološko opredelitev razcep dobi z razmerjem med samolastnim in nesamolastnim modusom tubiti. Opozoriti je treba, da modusa nista psihološki ali eksistencialistični kategoriji. Začetna opredelitev modusov tubiti se pri Heideggru lahko zdi začudujoče skopa: tubit je samolastna tedaj, ko je ona sama, nesamolastna pa tedaj, ko ni ona sama, ko si je odtujena, izgubljena. Pri modusu samolastnosti gre za formalno, »krožno« ujemanje tubiti z njeno bitjo, pri modusu nesamolastnosti pa za tisto, kar je neposrednemu ujemanju biti tubiti s to bitjo samo zunanje. »Najprej in večinoma«, se pravi v vsakdanjem bivanju, je tubit v modusu nesamolastnosti.

Razcep, ki zadeva tubit, je mogoče elegantno razložiti s prijemi emanacijske teorije. Gre za razcep med bitjo, za katero tubiti v njeni biti vselej gre, in njenim »tu«, ki je pravzaprav »tam«, izvržen, vržen v svet. Zakaj bit tubiti, ki ji gre za to bit samo, sploh potrebuje tubit, natančneje, zakaj potrebuje tisti »tu«? To je vprašanje specifične produkcije mnoštva iz heideggrovskega »Enega«. Bit namreč zares *potrebuje* tisti »tu«, saj lahko ostane nična le tako, da se razloči od bivajočega, le tako, da v svoj »emanacijski« dar daruje odteg same sebe in ga izloči iz sebe kot svoj »emanacijski« odpadek. Mnoštvo, ki ga producira heideggrovsko »Eno«, je mnoštvo z odprto rano v srcu prebivanja, če naj mi bo dovoljena nekoliko vznesena formulacija. Z vidika samolastnosti, ko samonanašalno pripada biti, je tubit bistveno ena, je *singulare tantum*, drugače rečeno, sploh ni v številu. Ko tubit razumemo kot samolastno sebstvo, moramo zato upoštevati, da njenega glasu ni mogoče prešteti, še več, glasu samolastnega sebstva v pravem pomenu besede ne moremo niti slišati, saj govori le »na nedomačni način molka«, kadar se oglasi kot klic vesti. Z vidika nesamolastnosti pa je tubit množinska. Razcep na samonanašalno samolastnost, razmerje biti s samo seboj, in na nesamolastni izloček tega samo-razmerja je formula produkcije mnoštva, mnoštva, ki se pri Heideggru imenuje »se«-sebstvo. Nesamolastno »se«-sebstvo je v razmerju do samolastnega sebstva, do samonanašalne tubiti, le privacija, je le zapadla, sebi odtujena, izgubljena tubit. Takole naj povzamem elemente emanacijskega univerzuma *Biti in časa*: na mestu Enega je bit kot bit tubiti, za katero vselej gre, »se«-sebstvo je ustvarjeno mnoštvo, tu-bit, zapisano z razvezajem, pa je formalni zapis operacije produkcije mnoštva bivajočega iz Enega kot negativnosti. Eno, namreč bit kot bit, ostane na sebi: pri operaciji produkcije se pozitivira, vendar tako, da se kot negativno ravno izmakne in se daruje le kot zgrešitev samega sebe. Pozitivacija nima nikakršnega vzvratnega učinka na bit kot bit.

Posebno emanacijsko zgradbo izraža že izraz »bit kot bit«, saj je poudarek na tistem »kot«, hočem reči, bit kot bit ni ne prva ne druga zapisana »bit«, ampak le čista negativnost, ki se vselej

izmakne pozitivaciji, pozitivacija jo kot to, kar je na sebi, namreč kot negativnost, nujno zgreši. Čeprav tubit, z vidika samolastnosti, v svoji biti sodi k biti, pa, z vidika nesamolastnosti, nikoli ni bit, je vselej le zgrešitev biti, vselej le pozitivacija tistega, kar se je vzdržalo zunaj pozitiviranega, vselej le spodleteli poskus udeleženja na Enem, ki se je zadržalo na sebi. Pri tem »se«-sebstvo ni drugačna zvrst pozitivnosti kot samolastno sebstvo, ampak sploh edina zvrst pozitivnosti, saj je samolastna tubit le čisto formalna, neštevna, negativna zareza v eksistenci. Še več, samolastna tubit je prav tista razpoka v nesamolastnem »se«-sebstvu, zaradi katere je nesamolastno, drugače rečeno, razpoka samolastnosti (imeni razpoke sta denimo molk in ničnost) je natančno tisto, česar nesamolastno sebstvo nikoli ne more zares vključiti.

Značilen zgled čiste negativnosti samolastnega vidika tubiti je koncept biti-k-smrti. Dokaj strašljivo zveneči izraz dostikrat razlagajo zavajajoče, kakor da je z njim hotel Heidegger tveziti o žalostni usodi človeka kot umrljivega bitja. Tudi Slavoj Žižek,[1] ki je v prispevku za zbornik *Primer Heidegger* sicer ponudil izvirno in inspirativno branje Heideggra, se je glede tega vprašanja zadovoljil z izročilom humanistično-eksistencialistične interpretacije, interpretacije, ki trkajoč se po prsih oznanja, da je izreči »prah si in v prah se povrneš« strašansko protimetafizična gesta. Žižek je pojem biti-k-smrti, ki ga je v sicer kratkem odstavku povzel kot »znamenje človekove smrtnosti«,[2] postavil v neposredno nasprotje freudovskemu gonu smrti, pri katerem naj bi šlo za »dimenzijo nesmrtnosti, ki vztraja še po koncu metafizike«[3]. – Zakaj je opozorilo o smrtnosti človeka sploh protimetafizično, kakor meni humanistično-eksistencialistična interpretacija? Tradicionalna metafizika je domnevala neodvisno življenje telesa in duše (dvojica je imela včasih drugačno ime), pri čemer naj bi bila duša (ali v splošnem: en del človeka) večna. Obenem je dom-

[1] Gl. Slavoj Žižek, »Zagata Heideggerjevega branja Kanta«, *Primer Heidegger: besede, dejstva, misli*, Ljubljana, Krtina, 1999, str. 178–201.

[2] Prav tam, str. 201.

[3] Prav tam, str. 200.

nevala tudi, da telo umre, in šele s smrtjo naj bi človek »vstopil v večno bivanje«. Prav iz opozarjanja na smrtnost tradicionalna metafizika črpa svojo moč, saj z njim vzpodbudi moralni boj za čistost duše. Zato še zdaleč ni samoumevno, da opozorilo o smrtnosti v sebi nosi protimetafizični naboj. – Toda tubit je onstran razločka med »dušo« in »telesom«, med subjektivno notranjostjo in svetno zunanjostjo. Če je tubit *izvorno* končna, tedaj je končna ne le kot telo, ampak tudi kot duša. Tako kot freudovski gon smrti – če naj sledim Žižkovi eksplikaciji v navedenem besedilu – se tudi Heideggrov koncept biti-k-smrti začne onstran vprašanja biološkega, ontičnega propadanja, razkrajanja. Toda če je gon smrti konceptualizacija nesmrtnega pri človeku, pa naj bi narobe, kakor navadno razlagajo, koncept biti-k-smrti opozarjal na končnost pri biti sami, ne le pri ontičnem bivanju – in s tem naj bi bila nesmrtnost radikalno zavrnjena kot metafizična potvorba.

Toda pri Heideggru kritika metafizike nikoli ni zgolj ugotovitev, da je »ustrelila kozla«. Če je metafizika v nečem bistvenem »zgrešila« resnično, potem ni bilo tako zato, ker ne bi bila dorasla svoji nalogi, temveč zato, ker se je tisto resnično samo hotelo ali zmoglo dati le v obliki metafizične potvorbe, ustreljenega kozla. Zato je treba koncept biti-k-smrti razumeti, podobno kot freudovski gon smrti pri Žižku, kot nemetafizični koncept nesmrtnosti, s katerim je šele mogoče pojasniti, zakaj se metafizičnemu pogledu sploh lahko zdi, da je duša nesmrtna in telo umrljivo. – Kaj pravzaprav pomeni »končnost pri biti«? Gre za bit kot konec, za bit kot rez, natančno tisti rez, za katerega vselej gre. Bit-k-smrti ali bit-h-koncu je bit k ontološki končnosti, k ontološki zarezi, k ontološki diferenci. Gre za bit k biti kot biti – ta pa ni nič drugega kot samolastna tubit! Bit-k-smrti je torej le na nov način konceptualizirana misel, da gre tubiti v njeni biti za to bit samo. Samolastna tubit kot bit-h-koncu nikoli ne more dočakati svojega konca, kakor se tudi ni nikoli začela, saj je že sama na sebi h-koncu, se pravi, že na sebi je čez sebe, ali ekstatična[4]. Po

[4] Ekstatičnost pri tubiti lahko razumemo kot kazalec bližine Heideggrove

drugi strani, namreč z vidika nesamolastnosti, kjer je tubit sama sebi odtujena, kjer torej ni nagnjena k biti, *kjer torej ravno ni bit-h-koncu ali bit-k-smrti*, kjer je le zunanji, izvrženi produkt razmerja tubiti z njeno bitjo – šele s tega vidika je tubit sploh nekaj človeškega, številnega, končnega, samo z vidika nesamolastnosti je tubit smrtna. – Nesamolastna tubit je razpokana celota, samolastna tubit pa je ime za razpoko. Tu-bit je dvosmerna, ima dva vidika. Razumeti jo moramo kot operacijo emanacijske produkcije bivajočega kot razpokane celote, in sicer iz razpoke v celoti. Tu-bit je prehod med negativnostjo biti (Eno) k pozitivnemu bivajočemu (mnoštvo) in je heterogena enotnost. Tu-bit kot celota nesamolastnega in samolastnega vidika je zato v temelju pomanjkljivo, pogrešajoče, hrepeneče sebstvo. Nekoliko eksistencialistično rečeno se po Heideggru sami sebi, se pravi, svoji samolastnosti, najbolj približamo takrat, ko smo v razpoloženju tesnobe: ko nam je tesnobno pred ničemer, natančneje: prav pred ničnim temeljem naše eksistence, pred zarezo samolastnosti, pred ničnostjo, nebivajočostjo biti, ki ji pripadamo.

Tubit je torej prehod med bitjo in bivajočim, seveda ne v smislu zlitja ravni v homogeno celoto, temveč kot njuna nespravljiva, heterogena enotnost. Ali gre za podobno razrešitev vprašanja ontološke diference, kakršno je ponudil heglovski dialektični odgovor, kot ga nemara povzame podoba obglavljenega vladarja, ki pred seboj brca svojo glavo v neutrudnem preskakovanju brezna diference? Ne – Heideggrova logika res ni analitična, vendar tudi dialektična ni. V postopku, s katerim se bit odtuji sami sebi in producira bivajoče, ne utrpi nikakršne transformacije, ampak se ravno ohrani v svoji negativnosti. Heideggrova krožna, samonanašalna logika je v tem smislu, naj tvegam ime: emanacijska logika. Zgled zanjo lahko ponudi zgodba iz knjige znanega zabav-

filozofije in novoplatonizma. Zato je pomembno opozoriti na različnost s tradicijo: v klasičnih emanacijskih sistemih je ekstaza vzpon in vrnitev v enotnost z Enim, pri Heideggru pa ekstatičnost tubiti ni ne dejavnost ne potovanje, temveč njena eksistencialna usmerjenost, nagnjenost k biti.

nega logika R. Smullyana, *Alica v deželi ugank*[5]. Glava-Mož, jajčasti stric, radovedni Alici postavi posebno uganko: v deželi, kjer živijo samo oprode, ki vedno lažejo, in vitezi, ki vedno govorijo resnico, srečaš neznanca, ki izjavi: »ne veš in ne boš nikoli vedela, da sem vitez« – je ta človek vitez ali oprода? Recimo, da je oprода. Tedaj je izjavil neresnico, zato velja, da Alica ve ali bo vedela, da je vitez. Toda če Alica *ve* ali *bo vedela*, da je neznanec vitez, potem tudi mora biti vitez, saj vednost, po znani opredelitvi, implicira resničnost. Se pravi, neznanec ne more biti oprода, saj bi tako zabredli v protislovje. Postavimo torej, da je vitez. Tedaj je izjavil resnico, in Alica ne ve in nikoli ne bo vedela, da je vitez. Ampak ker Alica vendarle ve, da neznanec ni oprода, da mora torej biti vitez, smo kot kaže spet prišli do protislovja. Alica iz Smullyanove zgodbe je zato menila, da gre za paradoks, da take izjave ne moreta dati ne vitez ne oprода. Tedaj pa se je Glava-Mož zamislil in rekel, da morda vendarle ne gre za paradoks in da tako izjavo vitez *lahko* dá Alici: prav dejstvo, da Alica meni, da gre za protislovje, potrjuje resničnost izjave, in tako gre nemara res za viteza, Alica pa tega nikoli ne bo vedela. Če podvomimo v logično smiselnost okoliščin celotne zgodbe, s tem le potrdimo resničnost neznančeve izjave, in prav lahko bi jo dal vitez, pri čemer so vse okoliščine logično smiselne. – Na tej točki se je Smullyanova uganka končala, vendar je vredno narediti še korak naprej. V razmisleku opazimo značilno rekurzivnost: če bi v nadaljevanju Alica sprejela argument jajčastega strica, bi vedela, da je neznanec res vitez – toda če bi to vedela, bi njegova izjava ne bila resnična in je torej ne bi mogel podati vitez ... in Aličine ponovljene dvome bi Glava-Mož ponovno lahko razložil kot argument v potrditev resničnosti izjave, in tako naprej brez konca. Če bi neznanec izjavil, da ni vitez, bi šlo zgolj za varianto znanega paradoksa o lažnivcu. Toda pri neznančevi izjavi ne cincamo med tem, ali je resnična ali neresnična, temveč med tem, ali je resnična ali protislovna. Da bi razre-

[5] Raymond Smullyan, *Alica v deželi ugank*, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1984.

šili to protislovnost višjega reda, protislovnost med protislovjem in resnico, moramo opustiti vzvode analitične logike in vpeljati »emanacijsko logiko«. Zanjo je značilno, da resnica, vključena v Eno, ni istega reda kot resnica, ki jo Eno daruje svojim darovom, natančneje, z vidika Enega pravzaprav gre za eno in isto resnico, razločevanje ravni resnice se uveljavi šele z vidika množtva. Če srečanje Alice z neznancem razložimo z emanacijsko logiko, za katero velja, da se Eno sicer dá svojim darovom, vendar se kot to, kar je na sebi, zadrži zase, ni prav nič nenavadnega v tem, da je vitez izrekel resnico o sebi *in obenem za Alico ostal neznanec*, povsem logično je, da je dal Alici resnično izjavo in obenem njeno resničnost obdržal zase.

V Heideggrovem primeru moramo s preprostim zgledom nakazano emanacijsko logiko modificirati, saj njegovo »Eno« ni razdajajoča se polnost v metafizičnem ali mističnem onstranstvu, ampak diferencirajoča se diferenca, ničeči nič »v srcu prebivanja«. Za tako Eno ni mogoče reči, da je dalo resnično izjavo, saj resnica, s katero se samolastna bit tubiti oglasi – oglasi se v klicu vesti, in sicer na nedomačni način molčanja –, ne more nikoli biti pozitivna vsebina mišljenja, ne more biti v izjavo zaprta vednost. V heideggrovski emanacijski logiki gre prej za to, da je izjava kot pozitivacija že načelno zgrešitev negativne resnice biti. Da bi to pojasnil podrobneje, naj na kratko povzamem, kako je razumljena resnica v *Biti in času*[6]. Prvič, razumljena je kot odkritost, odprtost. Drugič, odkritost, neskritost resnice je strogo vzeto odkritost, odprtost bit razumevajoče tubiti; zato je tubit tisto prvotno, izvorno resnično, drugače rečeno, tubit je v resnici. Tretjič, z odprtostjo tubiti je strogo vzeto mišljena pripadnost tubiti njeni biti, se pravi, odprtost je razmerje biti tubiti, za katero gre, s samo seboj. Četrtič, resnica kot neskritost je zato enakoizvorna biti. V tako opredeljenem prvotnem smislu, kjer se resnica kot neskritost ujema z bitjo in s samolastno tubitjo, resnica ne more imeti izjavne, vsebinske

[6] Gl. Martin Heidegger, *Bit in čas*, Slovenska Matica, Ljubljana, 1997, §§ 44–45.

vrednosti, saj gre ravno za odprtost kot odprtost biti, in je v tem smislu enaka molku, natančno tistemu molku, s katerim sploh govori bit tubiti. – Tako razumljena prvotna, izvorna odkritost postane z izgovorjeno izjavo – in izjava je vselej izjava *o nečem*, se pravi o bivajočem, strogo vzeto torej nikoli ne o biti – odkritost *nečesa*, nečesa bivajočega, s čimer so podani vsi temelji za tradicionalno in prevladujoče razumevanje resnice kot razmerja med dvema bivajočima, kot adekvacije intelekta in reči. Prvotna, izvorna odkritost (resnica) je temelj izvedene, sekundarne, vsakdanje, najbližje in povprečne odkritosti (resnice), usmerjene v razmerja med bivajočimi. Na enak način, kakor je tubit v izvornem, samolastnem smislu ustrezanje biti, v izvedenem, nesamolastnem pa zapadlost k bivajočemu, je tudi resnica izvorno resnica biti, izvedeno pa adekvacija intelekta in reči. Zato je Heidegger zapisal, da je tubit enakoizvorno v resnici in v neresnici – z vidika svoje samolastnosti je v resnici, prav kakor je z vidika svoje nesamolastnosti v neresnici. Nesamolastnost je pri tem še vedno *izvedena*, *drugotna* glede na samolastnost, čeprav sta modusa enakoizvorna. Enakoizvornost brez dvoma pomeni, da med modusoma ni časovnega zaporedja in da en modus ni logični antecendens drugemu – toda to še ne pomeni, da med njima *sploh* ni logične urejenosti glede na izvorno in izvedeno, na samolastno in sebi odtujeno: le da je taka urejenost določena z *emanacijsko logiko*.

Če heideggrovsko modificirano emanacijsko logiko razložimo na zgledu neznančeve izjave Alici, potem ni šlo za to, da je neka pozitivna resnica ostala zunaj dometa Aličinega »končnega uma«, temveč za to, da je Alica kot bivajoče v neskončnem regresu napotena k resnici biti kot formalni, negativni resnici izjave v nasprotju z njeno objektivno, vsebinsko pozitivnostjo. Da bi Alica dosegla tako resnico, mora privzeti emanacijsko logiko in neskončno korakov približevanja in oddaljevanja preskočiti v enkratnem skoku. Po taki razlagi neznanec ni vitez kot božanska govoreča Resnica, ki sicer govori resnico, vendar v jeziku, nerazumljivem smrtnikom, ampak Aličino samolastno sebstvo, ki Alico kliče k sebi, da bi bila Alica. Tudi v tem primeru je torej

neznanec »govoril resnico«, le da resnica ne pomeni adekvatne vsebine izjave, ampak resnico biti, udarec vselej moje biti tubiti, za katero vselej gre, v Aličino nesamolastno sebstvo, zapadlo vulgarnemu razumetju resnice, uklenjeno v verigo izjavnih vsebin.

Filozofijo *Biti in časa* je mogoče plodno razložiti z emanacijsko logiko, ki je neodvisna od analitične ali dialektične logike. Če elemente bit, tu-bit in bivajoče uredimo v logično zaporedje, tedaj je prva bit. Kot čista negativnost ni bivajoča, je le v razmerju s samo seboj. To razmerje pa se ji odtuji, tako da vstopi do same sebe v razmerje kot iskano do iščočega, v razmerje, ki je pravzaprav razmerje med bitjo in samim razmerjem. Tako samonanašalno razmerje je drugo, tubit. Nazadnje razmerje privede tudi do tretjega, do bivajočega, ko se tudi tubit, kot tu-bit, odtuji sama sebi in v odtujitvi producira bivajoče kot enega od členov razmerja, kot pozitivni člen razmerja med bitjo in bivajočim. Shematiziran prikaz produkcije mnoštva pri Heideggru je mogoče urediti tudi v obrnjenem vrstnem redu. Če si protislovnost med samolastnostjo in nesamolastnostjo zamislimo kot triado, potem je razrešitev protislovja med modusoma spet samolastnost. Imamo torej triado, v kateri pravzaprav nastopata samo dva člena. In če, dalje, člena vzamemo v precep prav kot dvojico, samolastnost in nesamolastnost, hitro vidimo, da gre za nenavadno dvočleno razmerje, saj je le en člen (namreč nesamolastnost) pozitiven – drugi člen (samolastnost) pa je le njegova razpoka, meja, nagnjenost v nič. Toda tudi če se ozremo na v tem smislu bistveno en člen kot na enost, vidimo, da po številu sploh ni en, saj je le razmerje, krožno razmerje med tubitjo in njeno bitjo. In če navsezadnje to razmerje uzremo kot neštevno Eno, vidimo, da strogo vzeto ni niti razmerje, temveč le ničenje niča. – Razporeditev v zaporedje je lahko zavajajoča, saj nemara daje vtis, da se produkcija mnoštva odvije v časovnem zaporedju. Tudi časovna uvrstitev glede na preteklo, sedanje in prihajajoče je pri Heideggru šele producirana, izvorni čas je enotnost časovnih »ekstaz«. Zato je pomembno opozoriti, da so izvorno, z vidika samolastnosti, elementi povezani, enega ni mogoče izolirati od drugih dveh – šele

z vidika nesamolastnosti so razvrščeni v časovno in hierarhično zaporedje. Strogo vzeto tubit *je* ontološko, njena ontična odlika je ravno to, da je ekstatična, in tako je na sebi čez sebe, že kot bivajoča je nagnjena v ničnost biti – šele z vidika nesamolastnosti se razcepi v modusa izvornosti, samolastnosti in izvedenosti, nesamolastnosti. Na prvi ravni produkcije mnoštva so bit, bivajoče in tubit povezani v emanacijsko identiteto, ontična raven je navzven še nediferencirana od ontološke, saj izvorna, samolastna tubit *je* ontološko. Pri tem pa, podobno kot velja v heglovski dialektični logiki, identiteta že vsebuje diferenco: izvorna tubit tako ni gola danost, ampak je dvosmerna, ekstatična, nagnjena, uvihana. Na drugi, nižji ravni produkcije mnoštva se »smeri« pri tubiti razločita, in tako se oblikujeta modusa samolastnosti (identitete biti in tubiti) in nesamolastnosti (tubit je odtujena svoji biti). Z vidika samolastnosti, značilno, modusa samolastnosti in nesamolastnosti sodita v identiteto, šele z vidika nesamolastnosti se razcepita v »klicarja«, ki kliče na grozljivi, nedomačni način molčanja, in na zapadlo, dvoznačno govoričenje. Filozofija *Biti in časa* ima zato nekatere bistvene značilnosti emanacijskih sistemov: prvič, *emanacijsko logiko* na sebi zadržanega Enega; drugič, *hierarhično ureditev* »stvarstva« v več urejenih trojicah: prvo sestavljajo bit kot bit, samolastna tubit in nesamolastna tubit, drugo bit-v-svetu (pri tubiti), okrnjena svetnost (pri kuščarju), brezsvetnost (pri kamnu), znana pa je tudi razločitev na bivajoče, ki mu gre v njegovi biti za to bit samo, na bivajoče, ki ga opredeljuje njegova zapadlost, in na bivajoče kot suho navzoče; tretjič, *teleološko usmerjenost* pri tubiti, ne sicer usmerjenost k tubiti zunanji, transcendentni polnosti (taka usmerjenost se v emanacijskih sistemih imenuje ekstaza, vrnitev k Enemu) pa vendar očitno teleološko naravnanost k »tubiti sami«, k njenemu samolastnemu sebstvu, k biti tubiti, k iskanje vodečemu iskanemu (kar se pri Heideggru imenuje ekstatičnost).

Moralna vprašanja, ki so pri Heideggru neposredno povezana z logičnimi izpeljavami, naj za zdaj postavim v oklepaj in se najprej posvetim logičnim izpeljavam samim: naj poskusim opredeliti različnost med emanacijsko logiko biti in tubiti na eni strani in

Heglovim dojetjem razmerja med *Sein* in *Dasein* (v *Znanosti logike* – izraza sta prevedena kot bit in obstoj[7]) na drugi strani, naj poskusim opredeliti razloček med emanacijsko in dialektično logiko. Pri Heglu je čista bit neposrednost brez določil, čista brezrefleksijska praznina, in kot taka je isto kot čisti nič. Čista bit in čisti nič sta isto. Toda resnica, označimo jo kot resnico biti, je, da je bit »že prešla« v nič, se pravi, čeprav sta bit in nič isto, sta to le v smislu izginjanja enega v drugem, resnica biti in niča pa je njuna enotnost, ki ni ne bit ne nič, ampak postajanje kot gibanje neposrednega izginjanja enega v drugem. Postajanje je prehajanje biti in niča v njuno bivajočo neposredno enotnost, v obstoj. – Tako razumljen obstoj (*Dasein*) se zdi vsaj podoben tistemu, kar se pri Heideggru imenuje bivajoča nagnjenost v ničnost biti, namreč tubit (*Dasein*). Toda obstoj je odpravljeno nasprotje med bitjo in ničem: v njem sta bit in nič sicer negirana, ampak le v svoji neposrednosti, kot »momenta« pa sta ohranjena, tako da je obstoj določna, konkretna bit. Pri Heideggrovi tubiti pa »moment« biti ni nikoli zares integriran, ni ne odpravljen ne ohranjen, bit ji je vselej onstranska, tako da je njen transcendens in njeno vodilo. Heglovska bit je vselej v gibanju in v operaciji negacije negacije sama realno utrpeva dialektično transformacijo. Heideggrovska bit pa vselej ostane na sebi, tako da njena operacija produkcije mnoštva ne le ni način, kako se bit realno transformira, temveč je celo način, kako se ne transformirati, kako ostati transcendentna vsakršni transformaciji, kako ostati »kratko malo transcendens«. Operacija produkcije mnoštva je *natančno tista* operacija, s katero heideggrovska bit ostane na sebi, tako da lahko celo zapišem, da heideggrovska bit lahko ostane nasebna, nična, brezdoločilna, neposredna in transcendentna le tako, da izloči tubit iz sebe kot svoj emanacijski odpadek.

Če je Heglova dialektična operacija negacije negacije nenehno napredovanje kot premagovanje samega sebe, pa je emanacijska

[7] Gl. G. W. F. Hegel, *Znanost logike I*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana, 2001.

produkcija mnoštva pri Heideggru dvosmerna operacija, ima dva vidika. Z vidika samolastnosti ali izvornosti gre za to, da je bit vselej zadržana za sebe, da je tubit vselej nagnjena v ničnost biti. Z vidika nesamolastnosti pa gre pri isti operaciji za to, da bivajoče vselej zgreši bit, da tubit vselej zapade, da se bit vselej izogne pozitivaciji, odtegne bivajočemu. Tako delitev na samolastni in nesamolastni vidik je treba imeti v mislih, ko v sklepu *Biti in časa* beremo sklep Heideggrove kritike Heglove interpretacije enotnosti časa in duha, po kateri »'duh'«, interpretiran kot tubit, pade v čas. Gre za dvosmerno kritiko, za dva logično povezana, a vendarle različna odgovora. Pri tem naj ponovno opozorim, prvič, da kritika metafizike pri Heideggru ne pomeni opozarjanja na zmote – delo kritike ni poiskati napake in jih odpraviti, temveč odgovoriti na vprašanje, zakaj se je pri Heglu sploh lahko kot resnično pokazalo to, da »duh pade v čas«. Drugič, s komentarjem znanega in že dostikrat pretehtanega odlomka ne iščem odgovora na vprašanji, ali je Heglovo stališče povzeto korektno in ali je kritika upravičena, ampak hočem le ponuditi razlago, zakaj se je Heideggru zdelo pomembno, distancirati se od Heglovih izpeljav, in sicer predvsem z namenom podrobneje določiti različnost med emanacijsko in dialektično logiko.

> »Duh« ne pade šele v čas, marveč *eksistira kot* izvorno *časenje* časovnosti. Ta časi svetni čas, v horizontu katerega se »zgodovina« more »pojaviti« kot znotrajčasno dogajanje. »Duh« ne pade *v* čas, temveč: faktična eksistenca kot zapadajoča »pada« *iz* izvorne, samolastne časovnosti. To »padanje« pa ima samo svojo eksistencialno možnost v nekem k časovnosti spadajočemu modusu njenega časenja.[8]

Kakor tubiti (»'duhu'«) ni treba šele vstopiti v svet iz subjektivnega ohišja, saj je že na sebi v-svetna, tudi v čas ne more šele pasti, saj je že na sebi »časenje časovnosti«. Prvi stavek iz navedka torej govori o tubiti v smislu tu-biti kot operacije produkcije mno-

[8] Martin Heidegger, *Bit in čas*, *op. cit.*, str. 586. – Kurziva je povzeta po izdaji: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2001, str. 436.

štva bivajočega, natančneje, v smislu operacije produkcije časovnosti, operacije »časenja«. Prvi stavek navedka govori o tubiti z vidika njene izvornosti, samolastnosti, z vidika njene formalne biti. Če torej »eksistira kot časenje«, še ni zato nič bivajočega. Na splošno rečeno: tubit eksistira, netubitno bivajoče le biva. Razlika med eksistiranjem in bivanjem je v tem, da je eksistiranje vztrajanje v razmerju z bitjo, se pravi, vztrajanje pri ne-bivanju biti. Eksistiranje v navedenem stavku pomeni: produciranje kot prehajanje iz ne-bivajoče biti k množtvu bivajočega, kot prehajanje iz enotnosti časovnih ekstaz v znotrajčasovno urejenost. Samolastna, izvorna tubit se zadrži v svoji biti kot v svojem izvoru, zadrži se v Enem, je Eno samo, nikamor ne gre, nikamor ne pade in se v nič ne spusti – saj je sama nična, ne-bivajoča. V nasprotju s heglovskim »padcem v čas«, pri katerem se duh kot negativno gibanje izvije iz abstraktne neposrednosti in se učasi, se »realizira«, se konkretizira, in torej šele zares dobi samega sebe, pa pri Heideggru samolastna, izvorna tubit ne more pasti v čas, in sicer preprosto zato ne, ker je povsem negibna, ker je celo strategija, kako se izogniti omadeževanju s časovno-svetno pozitivnostjo.

Toda to ni edini Heideggrov odgovor, ali drugače, to je le polovica odgovora, z njo je pojasnjen le samolastni, izvorni vidik. Drugi del navedka ponudi drugačen odgovor, pojasniti mora, zakaj se vendarle sploh lahko *zdi*, da »'duh'« pade v čas. Odgovor z vidika nesamolastnosti, zapadlosti, se glasi: ne gre za padec *v*, ampak za padec *iz*. »Padec iz«: z nesamolastnega vidika je operacija produkcije množtva operacija izločanja emanacijskega odpadka, namreč izločanje znotrajsvetno in znotrajčasovno urejenega bivajočega iz izvorne prostorskosti in časovnosti. Z drugega vidika, z vidika drugotnosti, vulgarnosti, nesamolastnosti, je torej vsekakor mogoče reči, da tubit »pade« – in zato se lahko *zdi*, da gre za padec z »višav metafizičnih oblakov« na »trdna tla realnosti« ali za padec iz zgolj subjektivnega ali kako drugače v sebi izoliranega brezčasja v čas sveta – toda strogo vzeto gre za »padec« iz izvorne eksistence kot časenja časovnosti, za padec kot zapadlost k vsakodnevnosti, vulgarnosti, najbližjosti. Z vidika nesamo-

lastnosti je torej tubit nekaj vulgarnega: odpadek ali izloček. Toda ne odpadek ali izloček *nečesa*, predvsem ne nečesa *drugega*, ampak je že na sebi odpadla od sebe, že na sebi je izločena iz sebe. Pravim, da je tubit z nesamolastnega vidika nekaj vulgarnega, da je izloček. – Toda mar ne gre pri tem za zgrešeno branje eksistencialne misli, da gre »tu-biti v njeni biti za to bit samo«? Mar ne gre za nesporazum, s katerim se Heideggrovo vrhunsko eksistencialno misel bere kot vulgarno kvanto, kakor da je zapisal: »tu-riti gre v njeni riti za to rit samo«? – Morda, toda gre za zgrešeno branje, katerega greh je vpisan že v tubit kot eksistencialno krivdno tubit. Prav, toda gre za vulgarno branje, ki ga upravičuje vrhunska eksistencialna, ontološka misel sama, ko razloči ontološko od vulgarnega, ko vulgarno razumevanje producira kot svoj odklon, kot svoj odpadek – kot svoj vulgarni izloček. Heidegger je zapisal, da faktična eksistenca zapada iz izvornega k vulgarnemu. Če sem torej vulgarno, h kateremu tubit zapada v smislu »padca iz«, poimenoval odpadek ali izloček, gre pri tem za strogo terminološko opredelitev.

Oglejmo si še zadnji stavek navedka: zapadlost pri tubiti je eksistencialno mogoča zaradi nekega k časovnosti spadajočega modusa časenja časovnosti – gre seveda prav za nesamolastni modus, za vidik drugotnega, vulgarnega, za vidik mnoštva kot odpadka ali izločka. Toda poudarim naj, da je zapadlost pri tubiti njena *eksistencialna* možnost – in torej ni »napaka«, temveč tubit sploh je le tako, da zapade. Operacija časenja časovnosti zato ni *posredovanje* med Enim in mnoštvom – emanacijska logika posredovanja ne pozna. Časenje časovnosti je neštevno in kot produkcija nima statusa posredovanja med snovjo in izdelkom ali med vzrokom in učinkom ali sploh med dvema nasproti postavljenima načeloma ali bivajočima. V heideggrovski emanacijski logiki sta vidika operacije prehoda med Enim in mnoštvom obenem združena in razločena – in sicer tako, da sta združena le z vidika samolastnosti, izvornosti (Eno), z drugega vidika, z vidika nesamolastnosti, zapadlosti, vulgarnosti, drugotnosti (mnoštvo) pa sta razločena.

V tem leži tudi odgovor na mogoči heglovski ali dialektični ugovor, ki bi poskušal opredeliti protislovnost med samolastnostjo in nesamolastnostjo in ju s tem odpraviti. Tak ugovor spregleda značilnost emanacijske logike, po kateri se razloči od dialektične: v emanacijski logiki je protislovje med samolastnostjo in nesamolastnostjo vsekakor tematizirano, in lahko bi se reklo, da je »odpravljeno« – le da odpravljeno protislovje ni nekaj tretjega, ni negacija nasprotujočih si členov, temveč prav *eden od členov*: izvornost, samolastnost sama. Samolastnost je »resnica« protislovnosti med samolastnostjo in nesamolastnostjo. Čeprav sta samolastnost in nesamolastnost enakoizvorni, pa si še zdaleč nista enakovredni. Gre za dva modusa ene in iste tubiti, za dva vidika ene in iste operacije časenja časovnosti – toda izvor te dvojosti je izvornost sama kot eden od členov dvojice, in »resnica« te protislovnosti, rečeno heglovsko, je »resnica« kot odkritost, neskritost, kot odprtost razmerju z bitjo.

Samolastnost je torej izvor in odpravitev protislovnosti med samolastnostjo in nesamolastnostjo. Ponazoritev takega nenavadnega razmerja je lahko že omenjena Smullyanova zgodba o neznancu in Alici. Toda, mar ni krožnost ali samonanašalnost izvornega – značilna za emanacijsko logiko, kakor jo pokaže tudi zgled Smullyanove zgodbe – odličen primer »slabe neskončnosti«, neskončnega ponavljanja enake suhe formalne operacije brez kakršne koli razrešitve? No, emanacijska logika je pravzaprav *odgovor* na brez konca ponavljajočo se Aličino negotovost, ko nikakor ne more vedeti tistega, kar se ji prav zaradi nevednosti kaže kot resnično. Emanacijska logika v enem zamahu opravi neskončno zaporedje logičnih operacij in tako odpravi protislovnost – toda le protislovnost drugega reda. Z emanacijsko logiko je odpravljena protislovnost protislovne resničnosti neznančeve izjave, in sicer tako, da je vpeljano razločevanje med emanacijsko resnico kot neskritostjo in izjavno resnico analitične, »vulgarne« logike: prva se pokaže kot izvorna, druga kot izpeljana. Vulgarna logika pa se s svoje strani nikakor ni izvila iz protislovja – pravzaprav je z uveljavitvijo emanacijske resnice prišlo celo na dan, da

je vulgarna logika vselej le izpeljana in nujno zgreši bistveno, ko resnico zajame kot vrednost izjave, da torej nujno vsebuje notranjo protislovnost. Prav tej notranji protislovnosti vulgarne logike se emanacijska logika ponuja kot rešitev – toda ne kot rešitev za vulgarno logiko samo!

Če heglovski »duh«, skladno z dialektično logiko, pade v čas in tako vzame breme postajanja nase, utrpi realno transformacijo, »konkretizacijo«, pa heideggrovska bit, ko producira mnoštvo bivajočega, ubere čisto drugo pot: sama ostane nasebna, negibna, nespremenljiva, ostane »večna« v smislu izvorne časovnosti kot enostnosti ekstaz, bivajoče mnoštvo pa je *prav zato* zapadlo, vrženo v časovno zaporedje, v prostorsko zamejenost. Značilnost heideggrovskega emanacijskega univerzuma je, da je Eno ostalo povsem neomadeževano, da je bit najčistejša, najsvetejša svetost sveta – toda le za ceno tega, da je bivanje, človeško bivanje na tej zemlji, le tisto, kar je Eno izločilo iz sebe, da bi ostalo na sebi, da je le emanacijski odpadek, obsojen na nepopolnost, na notranjo protislovnost, da v njem zeva nezaceljiva rana diference, da je zadolžen in krivden, da ga preganja grozljivi, nedomačni molk slabe vesti in da je smrten. Drugotnost, vulgarnost, nesamolastnost – ki obvladujejo vsakdanje in povprečno bivanje – niso napaka ali pomota, niso slab posnetek samolastnega ideala, saj ideala v klasičnem metafizičnem smislu ravno ni. Če se nesamolastnemu pogledu *zdi* bivajoče samo slab posnetek nečesa izvorno, vzvišeno bivajočega, je to zato, ker je bivanje že na sebi zaznamovano s »padcem iz«, in tako je pravzaprav samolastno nesamolastno, že izvorno je vrženo iz izvornosti. Tubit je torej ekstatična ne le v smislu samolastnosti, saj biva ontološko, že na sebi je čez sebe – temveč tudi v smislu nesamolastnosti, njeno bivanje je namreč vselej že padlo iz izvornosti.

Ali je tako opisanemu sistemu emanacijske logike mogoče ugovarjati s slavnim heglovskim argumentom o »lepi duši«, ki naj ga povzamem kot argument o vzvišeni abstraktni notranjosti, ki je sama zase sicer popolna, vendar pa se ne zmore konkretizirati, in se lahko vzdržuje le nasproti nizkotni, zgolj zunanji vulgarni

konkretnosti? Zdi se, da razmerje med samolastnostjo in nesamolastnostjo lahko ustreza taki dvojici abstraktno-konkretno – vendar je treba zapisati nekaj pripomb. Prvič, čeprav je argument »lepe duše« mogoče s pridom uporabiti proti klasičnim emanacijskim sistemom, kjer gre nemara res za to, da se v mističnem ali metafizičnem onstranstvu zadrži lepo, resnično ali dobro, pa je Heideggrov emanacijski sistem drugačen, saj se »onstran« bivajočega, pa tudi »onstran« biti kot bivajočosti bivajočega, ne zadrži čisto nič pozitivnega, gre le za ničenje niča, ki nikoli ne preide v svoje nasprotje, v svojo negacijo, saj je sam prva in edina negacija. Drugič, kakor ni mogoče reči, da je bit kot bit »lepa duša«, saj nima nikakršne pozitivne vsebine, ni vase zaprta abstraktna notranjost (ni nič bivajočega), tudi samolastna tubit kot nagnjena v ničnost biti ne more biti »lepa duša«, saj, ponovno, nima nikakršne notranjosti, ki bi jo skrivala pred zunanjostjo, temveč je vselej bit-v-svetu, se pravi, vselej je pred kakršnim koli razmerjem znotraj-zunaj. Tretjič, v navedenem odlomu o razmerju med duhom/tubitjo in časom se je Heidegger spopadel s Heglovo zamislijo, ki si z argumentom o lepi duši deli formalno zgradbo, namreč z zamislijo, da se mora »duh« šele konkretizirati, se pravi, da mora šele pasti v čas. Heidegger je očitno menil, da je bil v svoji zastavitvi radikalnejši od Hegla, ko je zapisal, da »duh« sploh eksistira kot časenje časovnosti, kar obenem pomeni, da vsakdanja, nesamolastna tubit (»faktična eksistenca«) kot zapadajoča pade iz izvorne, samolastne časovnosti. Če torej verjamemo Heideggru, da njegova opredelitev razmerja med »duhom« in časom šele odpre podlago za trditev o padcu duha v čas, potem je tudi argument »lepe duše« kot argument o konkretizaciji abstraktnega logično podrejen heideggrovski emanacijski logiki.

In vendar je heglovski argument mogoče postaviti tudi proti heideggrovski emanacijski logiki. Taka logika namreč producira hierarhični vrtinec vulgarizacije, ki sega od minimalne samoodtujitve biti, ko se ji kot nekaj drugega nasproti postavi njeno razmerje s samo seboj, potem do razmerja med bitjo in njenim »tu«, navsezadnje do razmerja med bitjo in bivajočim nasploh itd. V

hierarhičnem vrtincu vulgarizacije si vsakokrat stojita nasproti čedalje vulgarnejša pozitivnost na eni strani in bit kot bežeča, točkasta, neoprijemljiva negativnost na drugi strani. Za Hegla je bila taka bit abstraktna neposrednost brez določil, o kateri je zapisal, da »je že prešla« v nič. Heidegger je bil nemara radikalnejši, saj zanj nič ni negacija biti, h kateri bit šele preide, in tako med njima ni časovnega zaporedja (skladno s Heglom), pa tudi logične urejenosti ne (v nasprotju s Heglom, za katerega je nič vendarle negacija biti). Pri Heideggru je bit prav ničenje niča. Argument je povsem analogen vprašanju padca pri tubiti: kakor tubit ne pade šele v čas, ampak sploh eksistira kot časenje časovnosti, tako tudi bit ne preide v svojo negacijo, v nič, temveč sploh niči kot ničenje niča. Stvar torej ni v tem, da naj se abstraktna neposrednost konkretizira in s posredovanjem preko drugosti (svoje negacije) šele zares pride sama k sebi – saj bit sploh je sama pri sebi le tako, da je v diferenci z bivajočim, da je vodilo bivajočega, ki smo vselej mi sami. Težava je v vztrajanju v diferenci, zaradi česar se bit iz negacije ne more zasukati v »negacijo negacije«, šele zato ne more vzeti bremena postajanja nase in šele zato tudi ne zmore nikoli odrešiti svojega stvarstva.

Ne zmore »odrešiti stvarstva«? – Čeprav se zdi, da je bil Heidegger radikalnejši od Hegla, ko je na ontološki ravni zanikal kakršno koli razločevanje med znotraj in zunaj, med abstraktnim in konkretnim, in tubit koncipiral kot časenje časovnosti in kot bit-v-svetu, pa je svoj univerzum ravno s tem obsodil na neodpravljivo, v začarani krog zaprto razdvojenost med vidikoma samolastnosti in nesamolastnosti. Heideggrov emanacijski sistem ima vse značilnosti klasičnega metafizičnega sistema (hierarhija, teleologija, emanacijska logika), ima celo glavne značilnosti specifično krščanske metafizike – z eno samo pomembno izjemo: ker Eno ni pozitivno, ker ni bivajoče, ker ni razdajajoča se polnost, ne zmore odrešitve svojega trpečega mnoštva, ne more ga vključiti vase, ne more ga sprejeti nazaj vase, ne more vzeti bremena njegove krivdnosti nase, bit ne more nikoli sama stopiti na križev pot bivajočega in utrpeti trpljenja transformacije. Razmerje hei-

deggrovske biti do množtva bivajočega ima skoraj vse značilnosti razmerja krščanskega boga do njegovega stvarstva – razen bistvene, odrešujoče značilnosti, ki krščanskega boga sploh naredi za boga. Heideggrovska bit je kastrirani krščanski bog, natančneje, je kastracija krščanskega boga, ali še natančneje, je natančno tista zareza, ki tubiti *preprečuje* užitek ali srečo. Spet gre za zarezo ontološke diference, diference, ki v heglovskem univerzumu – naj ponovno spomnim na podobo obglavljenca, ki pred seboj neutrudno brca svojo glavo – užitka ali sreče še zdaleč ne preprečuje, saj ju sploh šele omogoči. Težava ni v tem, da je Heideggrov univerzum emanacijski, da sledi emanacijski logiki, temveč v tem, da je ohranil vse značilnosti metafizične zgradbe, pri tem pa na vrh piramide, na mesto vrhovnega bivajočega, na mesto polnega, izsevajočega se, izlivajočega se, dajajočega se boga postavil bit kot ničeči nič diferencirajoče diference – in vztrajal pri njej. Heidegger je večkrat zapisal, da je metafizika zagrešila bistveno, metafiziko določujočo napako, da je zamešala bit in bivajoče, ko je bit razumela kot vrhovno bivajoče. In če je bila Heideggrova odlika v tem, da je opozoril na ontološko diferenco, potem je bila napaka ta, da se mu – vsaj v knjigi *Bit in čas* ne – ni posrečilo, od nje zares odskočiti.

Pismo, ki *je* prispelo na svoj naslov

Slavoj Žižek

Prvi vtis, ki ga dobi bralec ob branju Kafkovega pisma očetu, je ta, da v njem nekaj manjka – končni zasuk, kakršnega najdemo v paraboli *Pred vrati postave* (»Ta vrata so bila tam samo zate …«): očetovo razkazovanje terorja in jeze je tu samo zate, vanj si umeščen in ga sam vzdržuješ … Zlahka si lahko zamislimo resničnega Herrmanna Kafko kot dobrohotnega in prijaznega gospoda, iskreno začudenega nad vlogo, ki jo je odigral v sinovi imaginaciji.

Kafka je imel v odnosu do svojega očeta, kot bi temu rekli danes, resen vedenjski problem. Ko se je označil za »Lövya« in s tem privzel materin priimek, se je umestil v niz oseb, med katerimi se je znašel tudi Adorno (ki je prav tako prešel od očetovega priimka Wiesengrund k materinemu dekliškemu imenu), da niti ne omenjamo Hitlerja, čigar oče se je pisal Schickelgruber; privzetje vloge nosilca očetovega imena je pri vseh treh trčilo ob nelagodje. Od tod Kafkova ugotovitev iz pisma očetu, da bi očeta lahko sprejel kot osebo, z njim vzpostavil netravmatičen odnos, če bi ta bil njegov prijatelj, brat, šef, celo tast, samo ne njegov oče …

Tisto, kar muči Kafko, je čezmerna prezenca njegovega očeta: oče je vse preveč živ, vse preveč obsceno vsiljiv. Ta čezmerna prezenca očeta pa vseeno ni neposredno razpoznavna: kot taka vznikne samo na ozadju suspenza očetove simbolne funkcije. Očetova »prevečnost« (kot bi temu rekel Eric Santner) je konec koncev prevečnost življenja samega, ponižujoča lastnost očetovega presežka vitalnosti, ki spodkopava njegovo avtoriteto – spomnimo na to, kako Kafka opazi očetovo »nagnjenje do nespodobnih,

kolikor mogoče glasno izgovorjenih besed, ki si se jim smejal, kakor da si rekel kaj posebno imenitnega, v resnici pa je bila samo prazna, majhna nespodobnost (obenem pa je bilo to seveda tudi izraz Tvoje življenjske moči, ki me je poniževal)«[1]. Tu je ponovno treba imeti pred očmi pravi vzročni red dogodkov: ne gre za to, da očetova presežna vitalnost spodkopava njegovo simbolno avtoriteto; stvar je prej obratna: samo dejstvo, da nas moti očetova presežna vitalnost, že predpostavlja neuspeh simbolne avtoritete.

Kaj je prava funkcija Imena-Očeta? To, da subjektu omogoči, da »simbolno ubije« očeta, da je subjekt sposoben ZAVREČI očeta (in ožji družinski krog) in se prosto podati na lastno pot. Nič nenavadnega, da je Kafkovo upiranje privzetju Imena-Očeta ravno pokazatelj njegovega neuspeha, da bi se od očeta ločil in z njim pretrgal vezi: pismo očetu priča o subjektu, ki je bil obsojen na to, da za vselej ostane v očetovi senci in z njim zaide v libidinalno slepo ulico. Kafkova zavrnitev očetovega imena, daleč od tega, da bi mu omogočila izmakniti se prijemu njegovega očeta, predstavlja najbolj gotov znak tega ujetništva.

Daleč od tega, da bi bil pasivna žrtev očetovega terorja, je Kafka igro usmerjal sam (spomnimo se besed duhovnika, da je bil človek z dežele superioren in da mu je bil čuvaj vrat v resnici podrejen). Dokaz? Kronski primer prekrivnega spomina je bila nesreča, ki se je zgodila, ko je bil star dva meseca, in o kateri poroča kot o edini stvari iz njegovega otroštva, o kateri ima »neposreden spomin« (in poziva očeta, naj se je spomni tudi sam). Kasneje je bila (re)konstruirana, verjetno na podlagi tistega, kar so Franzu o tem povedali starši – in ki je prikrivala kaj? Podobno kot pri prasceni Volčjega človeka gre tudi tu za retroaktivno fantazmo:

> Obstaja samo en dogodek iz prvih let, o katerem imam neposreden spomin. Mogoče se tega tudi Ti spominjaš. Nekoč sem se ponoči nenehoma cmeril in hotel dobiti vode, gotovo ne zaradi žeje, ampak

[1] Franz Kafka, »Pismo očetu«, v: *Babilonski rov*, Mladinska knjiga, Ljubljana 2001, str. 132.

verjetno deloma zato, da bi nagajal, deloma zato, da bi se kratkočasil. Ko nekaj hudih groženj ni zaleglo, si me vzel iz postelje, me nesel na hodnik in me pustil tam samega, da sem nekaj časa stal pred zaprtimi vrati. Nočem reči, da je bilo to napak, morda tedaj res ni bilo mogoče drugače priti do nočnega miru, s tem pa hočem označiti Tvoje vzgojne pripomočke in njihov vpliv name. Tedaj sem bil po tistem verjetno že poslušen, imel pa sem od tega notranjo škodo. Nesmiselne prošnje za vodo, ki je bila zame sama po sebi razumljiva, in nenavadno strašnega dejstva, da si me nesel ven, nisem zaradi lastnosti svoje narave nikoli mogel spraviti v pravo zvezo. Še čez leta sem trpel zaradi mučne predstave, da je velikanski mož, moj oče, zadnja stopnja oblasti, skoraj brez vzroka lahko prišel in me ponoči nesel iz postelje na hodnik in da sem bil tako zanj velik nič.[2]

Klokotajoča otrokova označevalna veriga, ki naj bi razdražila očeta, je podobna obscenim mehkim zvokom telefonske linije z Gradu ali monotonemu petju ameriških marincev, ki spremlja njihovo korakanje ... V tem oziru obstoji skrita vez med »subverzivnim« predsimbolnim blebetanjem otroka in nedostopno Močjo, ki terorizira kafkovskega junaka, med Nadjazom in Onim.

Pravi očitek očetu, ki je bil v ozadju, ne leti na njegovo moč in arogantno razkazovanje avtoritete, ampak, ravno nasprotno, na njegovo IMPOTENCO, njegov MANKO simbolne avtoritete. Ali očetovi zastrašujoči izbruhi besa (*Wuten*) niso znaki njegove temeljne nemoči, znamenja tega, da je njegova hladna in učinkovita avtoriteta spodletela? Oče je svoj »gospodovalni temperament« sam utemeljeval »z živčnostjo svojega srca«, kar ni ravno znak moči, ampak – kot se je zavedal Kafka – sredstvo prazne manipulacije slabiča: »[ž]ivčnost srca [je] pripomoček, da še strožje izvršuješ svojo oblast, ker mora misel na to zadušiti pri drugem človeku zadnji ugovor«.[3] Ali pa še en primer očetovega ritualnega razkazovanja moči: »Strašno je bilo tudi, če si kričeč tekel okoli

[2] *Ibid.*, str. 119–120 (prevod prilagojen).
[3] *Ibid.*, str. 126.

mize, da bi koga dobil v roke, očitno ga nisi hotel dobiti v roke, ampak si se samo delal ...«[4] – gre za absurdno razkazovanje moči, ki spodkopava samo sebe. Nadalje: kakšen oče se počuti tako ogroženega s strani svojega dva meseca starega sina, da mora izvesti absurdno ekscesiven ukrep in otroka odnesti iz stanovanja? Prava avtoriteta bi se problema lotila s hladnim pogledom ... (Mimogrede, ali ni v klasični patriarhalni družini, kakršna je nedvomno bila tudi Kafkova, prvi znak manka avtoritete že samo dejstvo, da je bil oče, in ne mati, tisti, ki se je odzval?) Prav tako ni nič manj jasno, da opis očetove »intelektualne nadvlade« –

> V svojem naslanjaču si vladal svetu. Tvoje mnenje je bilo pravilno, vsako drugo je bilo prismojeno, prenapeto, neumno, nenormalno. Pri tem je bilo Tvoje zaupanje v samega sebe tako veliko, da Ti sploh ni bilo treba biti dosleden – in vendar nisi nehal imeti prav. Lahko se je tudi zgodilo, da o kaki stvari sploh nisi imel svojega mnenja in so zaradi tega morale biti vse misli, ki so bile glede te stvari sploh mogoče, brez izjeme napačne. Lahko si na primer zabavljal čez Čehe, potem čez Nemce, potem čez Jude, in sicer samo zaradi nekaterih reči, ampak v vsakem pogledu, in nazadnje ni bil razen Tebe nihče izvzet. Zame si dobil nekake skrivnostne poteze, kakršne imajo vsi tirani, ki je njihova pravica utemeljena na njihovi osebi, ne na mišljenju.[5]

– vzdržuje komajda prikriti strah, da se bo njegova očitna prevara, njegov dozdevek avtoritete, razpočila kot balon in s tem razgalila očetovo neumnost ... Nič čudnega, da je Kafkov »obvladajoč občutek krivde« nadomestil »vpogled v zapuščenost naju obeh«. – Kadar imamo opravka s témo očetovske avtoritete, moramo biti zato zelo natančni: avtoritete se ne sme zamenjevati z zatiralno, nasilno vsiljujočo se prezenco. Kar pomeni, da je en način, kako brati Kafkovo osuplost nad očetom, ta, da jo dešifriramo kot izkustvo vrzeli, nasprotja med absurdno, pretenciozno in impotentno figuro očetove realnosti in brezmejno močjo, ki jo kljub

[4] *Ibid.*, str. 128.
[5] *Ibid.*, str. 121–122.

vsemu izkazuje: »Kako lahko tako patetična figura kljub temu uveljavlja tolikšno oblast?« Odgovor tiči v socio-simbolni mreži, ki empirični osebi podeli moč, vrzel pa meri na simbolno kastracijo. Iz tradicionalnih ritualov investiture so nam znani objekti, ki ne zgolj »simbolizirajo« oblasti, ampak subjekta, ki si jih pridobi, postavijo v pozicijo dejanskega *izvajanja* oblasti – če drži kralj v svojih rokah žezlo in ima na glavi krono, bodo njegove besede vzete za besede kralja. Tovrstne insignije so zunanje in niso del moje narave: ogrnem si jih, jih nosim, da bi uveljavljal oblast. Kot takšne me »kastrirajo«: vpeljujejo vrzel med tistim, kar neposredno sem, in funkcijo, ki jo opravljam (tj. nikoli nisem na višini svoje naloge). Toda to NI način, kako Kafka dojema svojega očeta; Kafkov problem je prej v tem, da telesna prisotnost njegovega očeta moti učinkovitost očetovske simbolne funkcije. Rečeno drugače, očetova presežna, domala spektralna dominirajoča prezenca, katere vpliv presega neposredno realnost njegove osebe, ni presežek simbolne avtoritete nad neposredno realnostjo, pač pa presežek fantazmatske obscenosti Realnega. Rečeno s Freudom, problem Kafkovega očeta je ta, da je v očeh Franza »nazadoval« od dejavnika simbolnega Zakona k »praočetu«.

Obstajata dva modusa Gospodarja, javni simbolni Gospodar in skrivni Zlobni Čarovnik, ki dejansko vleče niti in svoje delo opravlja ponoči. Ko je subjektu podeljena simbolna avtoriteta, deluje kot podaljšek lastnega simbolnega naziva, kar pomeni, da skozi njega deluje veliki Drugi simbolne institucije: naj zadostuje, da se spomnimo sodnika, ki utegne biti bedna in pokvarjena oseba, toda v trenutku, ko si obleče svojo haljo in ostale insignije, postanejo njegove besede Zakon sam. Po drugi strani pa imamo »nevidnega« Gospodarja (čigar zgled je anti-semitska podoba »Žida«, ki – neviden za oči javnosti – vleče niti družbenega življenja), ki je neke vrste *unheimlich* dvojnik javne avtoritete: delovati mora v senci, izžarevati fantomsko, spektralno vsemoč. Razkroj očetovske simbolne avtoritete, Imena-Očeta, privede do nove figure Gospodarja, ki je v isti gesti naš bližnjik, naš imaginarni dvojnik, in prav zato zaznamovan z neko drugo razsežnostjo Zlega Duha.

Rečeno z Lacanom: suspenz Ideala Jaza, figure simbolne identifikacije, tj. redukcija Gospodarja na imaginarni ideal, nujno vodi do njegovega pošastnega nasprotja, do Nadjazovske podobe vsemogočnega Zlega Duha, ki obvladuje naša življenja. V tej figuri zaradi suspenza ustrezne simbolne učinkovitosti sovpadeta imaginarno (dozdevek) in realno (paranoje).

Kafkov Zakon ni prohibitiven, prav tako ni vsiljiv ali naprtujoč; njegovo ponavljajoče se sporočilo subjektu se glasi: »Svoboden si, storiš lahko karkoli! Ne sprašuj me po ukazih!« – kar je seveda odlična formula Nadjaza. Nič čudnega torej, da je bilo sporočilo Kafkovega očeta svojemu sinu naslednje: »'Naredi, kar hočeš; kar zadeva mene, si svoboden; polnoleten si, ni moja naloga dajati ti nasvete.'«[6] Niz očetovih »govorniških pripomočkov«, kot jih našteva Kafka – »zmerjanje, grožnje, ironija, zloben smeh in – to pa je čudno – obtoževanje samega sebe«[7] –, predstavlja najkonciznejši opis nadjazovske dvoumnosti. Če že je kdo *luder*, potem je to nedvomno Kafkov oče, podoba, iz katere je izšel »pravi praznik zlobnosti in škodoželjnosti«. (Tukaj se stakneta Kafka in David Lynch: ekscesne klovnovske podobe teroristične avtoritete v filmih, kot so *Blue Velvet*, *Wild at Heart*, *Dune*, *Lost Highway* ...) Osnovna ukana Nadjaza je v tem, da subjekta sooči z očitkom, da ne živi v skladu s svojimi visokimi zahtevami, pri čemer istočasno ovira subjektove napore (ali posmehljivo izraža nezaupanje v subjektovo sposobnost), nato pa se še posmehuje subjektovemu neuspehu. Kafka je ta paradoks jasno zaznal v očetovih zahtevah, da mora postati samostojna oseba, ki si bo sama krojila svoj uspeh:

> Tega pa sploh nisi hotel, položaj je postal zaradi Tvojega truda drugačen, priložnosti, da bi se človek prav tako odlikoval, kakor si se ti, ni bilo. Tako priložnost bi bilo treba ustvariti šele s silo in prevratom, treba bi bilo oditi od doma (prvi pogoj bi bil, da bi se

[6] *Ibid.*, str. 126.
[7] *Ibid.*, str. 128.

človek za to lahko odločil, da bi imel dovolj moči in da mati ne bi z drugimi pripomočki delala proti temu). Vsega tega pa sploh nisi hotel, temu si rekel nehvaležnost, prenapetost, neposlušnost, izdaja, prismojenost. Medtem ko si torej na eni strani vabil k temu s primerom, pripovedovanjem in poniževanjem, si na drugi strani najstrožje prepovedal.[8]

To je obsceni Nadjaz v nasprotju z Imenom-Očeta: zapoved »bodi samostojen« deluje tako, da ogrozi svoj lastni cilj; prav zapoved »bodi svoboden« je tista, ki subjekta za vselej zavozla v začaran krog odvisnosti. – S temi nadjazovskimi termini lahko celo ponovno obudimo opazko, ki naj bi jo na račun obtoženih na moskovskih režiranih sodnih procesih v tridesetih letih prejšnjega stoletja izrekel Brecht: »Če so nedolžni, si še toliko bolj zaslužijo, da so ustreljeni.« Ta trditev je v temelju dvoumna – beremo jo lahko kot klasično zatrditev radikalnega stalinizma (prav vaše vztrajanje na individualni nedolžnosti, vaša zavrnitev žrtvovanja za Stvar, priča o vaši krivdi, ki je v tem, da dajete prednost vaši individualnosti pred višjimi interesi Partije), lahko pa jo beremo kot nasprotje tega, tj. na radikalno antistalinistični način: če so bili v takšnem položaju, da bi lahko zasnovali in izvedli umor Stalina in njegovega spremstva, in so bili »nedolžni« (tj. niso izkoristili priložnosti, da bi to storili), potem so si dejansko zaslužili umreti, ker jim ni uspelo, da bi nas rešili Stalina. Prava krivda obtoženih pa je tako ta, da so se, namesto da bi zavrnili ideološki okvir stalinizma in se mu neusmiljeno zoperstavili, narcistično zaljubili v svojo viktimizacijo in bodisi zagovarjali svojo nedolžnost ali pa bili očarani nad ultimativnim žrtvovanjem, ki so ga namenili Partiji, s tem ko so priznali svoje neobstoječe zločine. Tako bi bil pravi dialektični način razumevanja prepleta teh dveh pomenov ta, da pričnemo s prvim branjem, ki ga nato pospremimo z zdravorazumsko moralistično zavrnitvijo Brechta: »Toda kako lahko trdiš nekaj tako krutega? Ali ne bi mogla takšna

[8] *Ibid.*, str. 134–135.

logika, ki zahteva slepo samožrtvovanje v prid obtožbenim muham Vodje, delovati samo znotraj zastrašujočega zločinskega, totalitarnega univerzuma – dolžnost vsakega etičnega subjekta ni, da sprejme ta pravila, pač pa, da se upre takšnemu univerzumu z vsemi možnimi sredstvi, vključno s fizično odstranitvijo (ubojem) totalitarnega vodstva?« »Tako torej vidite, zakaj si obtoženi v primeru, da so bili nedolžni, še toliko bolj zaslužijo biti ustreljeni – dejansko SO BILI v stanju organizirati zaroto zoper Stalina in njegove politične privržence, pri tem pa so zamudili edinstveno priložnost, da bi obvarovali človeštvo pred strašnimi zločini!« Tu je ponovno na delu sprevržena nadjazovska logika v njeni najčistejši obliki: bolj kot si nedolžen, bolj si kriv, ker je tvoja nedolžnost sama (Nedolžnost v očeh koga? Z ozirom na kaj? Z ozirom na obsceno zločinsko oblast.) dokaz tvoje krivde (tvoje solidarnosti s to oblastjo) ...

Čeprav Freud za označevanje dejavnika, ki subjekta žene k etičnemu delovanju, uporablja tri različne termine – govori o idealnem Jazu (*Idealich*), idealu Jazu (*Ichideal*) in Nadjazu (*Überich*) –, jih praviloma enači (pogosto uporablja izraz *Ichideal oder Idealich* (ideal Jaza ali idealni Jaz). Naslov tretjega poglavja spisa *Jaz in Ono* se npr. glasi »Jaz in Nadjaz (ideal Jaza)«. Lacan vpelje natančno razločitev teh treh terminov: »idealni Jaz« označuje idealizirano samopodobo subjekta (kakršen bi rad bil ali kakršnega bi rad, da me vidijo drugi); ideal Jaza je dejavnik, čigar pogled skušam impresionirati s podobo mojega Jaza, tj. veliki Drugi, ki bdi nad menoj in me žene k temu, da dam vse od sebe, ideal, ki mu skušam slediti in ga uresničevati; Nadjaz pa je taisti dejavnik v njegovem maščevalno-sadističnem, kaznovalnem vidiku. Osnovno strukturirajoče načelo teh treh terminov je seveda Lacanova triada Imaginarno-Simbolno-Realno: idealni Jaz je imaginaren, idealizirana zrcalna podoba mojega Jaza, ki jo Lacan imenuje »mali drugi«; idealni Jaz je simbolen, točka moje simbolne identifikacije, točka v velikem Drugem, od koder opazujem (in presojam) samega sebe; Nadjaz je realen, krut in nenasiten dejavnik, ki me bombardira z nemogočimi zahtevami in ki se posme-

huje mojim neuspelim poskusom, da bi jim zadostil, dejavnik, v očeh katerega sem toliko bolj kriv, kolikor bolj se trudim obvladati svoja »grešna« nagnjenja in zadostiti njegovim zahtevam – stari cinični stalinistični moto o obdolženih na zrežiranih sodnih procesih, ki so zatrjevali svojo nedolžnost, je Nadjaz v čisti obliki.

Iz teh natančnih razlikovanj sledi, da Nadjaz, »kar zadeva [njegove] najbolj obvezujoče zahteve«[9], za Lacana nima nobenega opravka z moralno zavestjo: Nadjaz je, ravno nasprotno, antietični dejavnik, znamenje našega etičnega izdajstva. Kateri od preostalih dveh dejavnikov potemtakem JE pravi etični dejavnik? Ali bi morali – kot so to storili nekateri ameriški psihoanalitiki – »dobremu« (racionalno-zmernemu, čutečemu) idealu Jaza zoperstaviti »slabi« (iracionalno-ekscesni, kruti, tesnobo vzbujajoči) Nadjaz in pacienta nato skušati privesti do tega, da se znebi »slabega« Nadjaza in sledi »dobremu« idealu Jaza? Lacan se zoperstavi tej udobni rešitvi – zanj je edini ustrezni dejavnik četrti, ki na Freudovem seznamu umanjka, namreč tisti, ki ga Lacan mestoma imenuje »zakon želje«, dejavnik, ki ti nalaga, da deluješ v skladu s svojo željo. Vrzel med tem »zakonom želje« in idealom Jaza (mrežo socio-simbolnih norm in idealov, ki jih subjekt ponotranji v času vzgoje) je tu ključna. Za Lacana nas ideal Jaza, ta navidez dobrohotni dejavnik, ki spodbuja našo moralno rast in zrelost, sili k temu, da s privzetjem »upravičenih« zahtev obstoječega socio-simbolnega reda izdamo »zakon želje«. Nadjaz s svojim ekscesnim občutkom krivde predstavlja zgolj nujno narobno stran ideala Jaza: na račun našega izdajstva »zakona želje« nad nami uveljavlja svoj neznosen pritisk. Skratka, za Lacana krivda, ki jo izkusimo pod pritiskom Nadjaza, ni navidezna, ampak dejanska – »človek [je] lahko kriv [...] le tega, da je popustil glede želje«[10], in nadjazovski pritisk nam kaže, da dejansko *smo* krivi

[9] Jacques Lacan, *Etika psihoanalize*, Delavska enotnost, Zbirka Analecta, Ljubljana 1988, str. 312.

[10] *Ibid.*, str. 322.

izdajstva lastne želje. – Vrnimo se h Kafki, ki z ozirom na očetove odzive na njegovo zaroko podaja isto poanto:

> Temeljna misel obeh zarok je bila popolnoma neoporečna: urediti si svoje gospodinjstvo, postati samostojen. Misel, ki Ti je simpatična, samo da potem v resničnosti vse postane táko kakor otroška igra, ko človek drži roko drugega človeka in jo celo stiska, pri tem pa kliče: 'Ah, pojdi no, pojdi, zakaj ne greš?'[11]

Tisto, čemur se je torej zoperstavljal oče, je bila Kafkova poroka: v njegovem primeru oče ni deloval kot garant poroke, kot dejavnik simbolne avtoritete (spomnimo se Lacanove teze, da se lahko harmonični seksualni odnos zgodi samo pod okriljem Imena-Očeta), ampak kot njegova nadjazovska ovira, kot tisto, čemur Freud v svoji analizi Hoffmannovega *Peskarja* reče *Liebesstörer*, ovira, ki preprečuje/onemogoča ljubezenski odnos. Tukaj naletimo na nadjazovski paradoks v čisti obliki: oče, ki preprečuje ljubezenski odnos, je natanko obsceni oče, ki nas nagovarja, naj se brez omejitev predajamo seksualni promiskuitetnosti; in, obratno, oče, ki odpre prostor za ljubezenski odnos, je oče kot dejavnik prepovedi, simbolnega Zakona. To pomeni, da Kafkova želja po pravem očetu ni mazohistična želja po podrejanju avtoriteti, pač pa, ravno nasprotno, želja po svobodi in avtonomnosti. Paradoks pa je tako v tem, da *osvoboditev od očeta* sovpade s *privzetjem očetovega imena*, ki me umesti na njegovo raven: »Poroka je gotovo poroštvo za najdoslednejšo osvoboditev samega sebe in za neodvisnost. Imel bi družino, tisto najvišje, kar človek po mojem mnenju lahko doseže, torej tudi tisto najvišje, kar si dosegel Ti ...«[12] Izbira, s katero se je soočal Kafka, je bila izbira med dvema načinoma, kako ubežati očetu, med dvema modusoma neodvisnosti: poroka ali pisanje, *le père ou pire*, oče ali »skoraj nič« pisanja:

> [d]a sem s pisanjem in s tem, kar je v zvezi z njim, naredil nekaj poskusov samostojnosti, poskusov bega z zelo majhnim uspehom,

[11] »Pismo očetu«, *op. cit.*, str. 163.
[12] *Ibid.*, str. 164.

ki bodo komaj vodili kam naprej, marsikaj mi to potrjuje. Kljub temu je moja dolžnost, ali še več, moje življenje je v tem, da bedim nad njimi, da ne pustim, da bi se jim približala kakšna nevarnost ali celo možnost takšne nevarnosti, seveda pa tudi možnost največje podpore, meni pa zadošča, da je možnost nevarnosti.[13]

Posledično pa:

Pred tem sicer lahko omahujem, kako se bo nazadnje končalo, pa je gotovo, moram se odpovedati. Primera o vrabcu v roki in golobu na strehi se tu le slabo prilega. V roki nimam ničesar, na strehi je vse, in vendar moram – tako odločajo razmere v boju in življenjska stiska – izbrati nič.[14]

Kafkovo samoponiževanje, ki seže vse do njegove ekskrementalne identifikacije (»Če bi svet obstajal samo iz mene in Tebe, in to je bila predstava, ki mi je bila zelo blizu, potem se je torej s Teboj končala ta čistost sveta, in z menoj se je po Tvojem nasvetu začela umazanija.«[15]), je torej v temelju zavajajoče: v Kafkovi trditvi, da je »rezultat Tvoje vzgoje in svoje poslušnosti«, je zlahka opaziti zvijačo zanikanja lastne libidinalne vpetosti v svojo žalostno usodo. Strategija je tu očitna: *pripravljen sem vzeti nase mojo umazanost, da bi moj oče ostal čist*. To postane še bolj očitno, če imamo pred očmi natančen trenutek, kdaj ta samoidentifikacija z »umazanijo« nastopi: namreč na točno določeni (in najbolj travmatični) točki pisma, ko Kafka poroča o (redkih) trenutkih, ko mu je oče ponudil »realistične«/obscene nasvete o tem, kako naj

[13] *Ibid.*, str. 166.

[14] *Ibid.*, str. 166–167. Kako pa je s podobami, kot je *odradek*, delni objekt, podoben Beckettovemu kasnejšemu »neimenljivemu«, ki je prav tako opredeljen kot »očetova sramota«? V vrinjenem stavku v pismu očetu se je Kafka označil za Josefa K. iz *Procesa*: »Pred Teboj sem izgubil zaupanje vase, zato pa dobil brezmejen občutek krivde. (Ob spominu na to brezmejnost sem nekoč o nekom pravilno zapisal: 'Boji se, da ga bo sramota preživela.').« *Ibid.*, str. 145. Kakorkoli že, v »Odradku« je sramota očetova, in odradek sam je tisti, ki kot objektivizirana očetova sramota preživi očeta.

[15] *Ibid.*, str. 160.

se loteva seksualnih stikov (bodi diskreten, zabavaj se, stvari ne jemlji preveč resno, ne zagrej se za vsako dekle, ki se ti ponudi, ne pozabi, da so vse iste kurbe, samo izrabi jih in pojdi naprej ...). Kafka se, na primer, spominja »kratkega pogovora«, ki je sledil,

> potem ko sem Ti govoril o svojem zadnjem namenu, da se mislim poročiti. Rekel si mi nekako takole: »Ona je verjetno oblekla kakšno izbrano bluzo, kakor to znajo praške Judinje, in nato si se seveda odločil, da se boš poročil z njo. In sicer kolikor mogoče hitro, čez teden, jutri, danes. Ne razumem te, saj si vendar odrasel človek, živiš v mestu, in ne znaš si pomagati drugače, kakor da se poročiš z neko poljubno žensko. Kaj ni nobene druge možnosti? Če se tega bojiš, pojdem sam s teboj.« Govoril si izčrpneje in jasneje, vendar se ne morem več spomniti posameznosti, mogoče se mi je tudi malo zameglilo pred očmi, skoraj me je bolj zanimala mati, kako je, sicer popolnoma sporazumna s Teboj, vzela nekaj z mize in s tem odšla iz sobe. Verjetno me nisi nikoli bolj ponižal in z besedami mi nisi nikoli bolj jasno pokazal svojega zaničevanja.[16]

Kafka se je jasno zavedal »pravega smisla« tega nasveta: »To, kar si mi svetoval, je bilo po Tvojem in šele po mojem tedanjem mnenju nekaj najbolj umazanega, kar je bilo mogoče.«[17] Za Kafko je bila ta premestitev »umazanije« na sina del očetove strategije, s katero je samega sebe ohranil čistega – in ravno na tej točki nastopi Kafkova lastna identifikacija z »umazanijo«:

> S tem si postal še bolj čist, prišel si še više. Misel, da bi bil morda pred zakonom tudi sebi dal podoben nasvet, se mi je zdela docela nemogoča. Tako ni bilo na tebi skorajda nobene zemeljske umazanije. In prav Ti si me pahnil, kot da sem določen za to, z nekaj odkritimi besedami dol v to umazanijo. Če je svet obstajal samo iz mene in Tebe, in to je bila predstava, ki mi je bila zelo blizu, potem se je torej s Teboj končala ta čistost sveta, in z menoj se je po Tvojem nasvetu začela umazanija.[18]

---

[16] *Ibid.*, str. 161–162.
[17] *Ibid.*, str. 160.
[18] *Ibid.*, str. 160.

In prav tu Kafka goljufa: ne gre za očetov, ampak za NJEGOV LASTNI obupani trud, da bi ohranil očeta čistega – vsakršna predstava o očetu, da bi sledil podobnemu nasvetu (in se posledično valjal v »umazaniji«), je tista, ki je za Kafko »docela nemogoča«, kar pomeni: povsem katastrofalna, izključena iz njegovega univerzuma. – Pismo sklene s čudno, a ključno očetovo prozopopejo: v očetovem odgovoru, kot si ga je zamislil Kafka, mu oče položi na srce, da bi se vse, karkoli bi že bil storil (odobril ali nasprotoval Kafkovi nameri, da se poroči), izjalovilo in bilo s strani Kafke preobrnjeno v oviro. Oče tu evocira klasično logiko (očetovske) prepovedi in njene transgresije: »Moj odpor do poroke je ne bi preprečil, nasprotno, to bi bila zate še nova spodbuda, da se poročiš z dekletom, saj bi 'poskus bega', kakor se izražaš, s tem postal popoln.«[19]

Na tem mestu je treba biti nadvse previden in se izogniti temu, da bi ta preplet zakona in njegove transgresije (zakona, ki ga vzdržuje skrivni klic po njegovi lastni transgresiji) pomešali z Nadjazom v pravem pomenu besede kot njegovim (skorajda) simetričnim nasprotjem. Po eni strani imamo skrito (neartikulirano) prepoved »Uživaj! Krši zakon!«, ki odzvanja v nedvoumni prepovedi; po drugi (dosti bolj zanimivi in neprijetni) strani pa imamo skrito (neartikulirano) zapoved, naj nam spodleti, ki odzvanja v izrecnem permisivnem klicu »Bodi svoboden! Uživaj!« Zadnji paragraf prekine začaran krog vzajemnih obtoževanj in je zato zadržano »optimističen«, odpira minimalni prostor premirja in simbolnega pakta:

> Na to odgovarjam, da ves ta ugovor, ki ga je mogoče deloma obrniti tudi proti Tebi, ne prihaja od Tebe, ampak od mene. Celo Tvoje nezaupanje do drugih ni tako veliko kot moje nezaupanje do sebe samega, ki si mi ga privzgojil. Nekakšne upravičenosti tega ugovora, ki tudi sam po sebi prinaša nekaj novega za označbo najinega razmerja, ne tajim. Seveda pa se stvari v resnici lahko ne ujemajo med seboj, kakor se ne ujemajo dokazi v mojem pismu, življenje

[19] *Ibid.*, str. 169.

je več kot igra s potrpežljivostjo; s popravkom, ki izhaja iz tega ugovora in ki ga v posameznostih ne morem in nočem izpeljati, je bilo po mojem mnenju vseeno doseženo nekaj takega, kar se je resnici tako zelo približalo, da naju oba lahko nekoliko pomiri in nama olajša življenje in umiranje.[20]

Tu smo dejansko priča neke vrste (samo-)analizi, ki jo punktuira očetova (analitikova) zamišljena intervencija, ki privede do zaključka: kot da bi Kafkovo dolgotrajno blebetanje končno izzvalo analitikovo intervencijo, reakcijo, preko katere Kafka (analizant) končno izpelje obrat v svoji subjektivni poziciji, obrat, ki ga nakazuje očitna, a nič manj čudna trditev, da »ves ta ugovor, ki ga je mogoče deloma obrniti proti Tebi, ne prihaja od Tebe, ampak od mene«[21]. Vzporednica z zaključkom parabole *Pred vrati postave*, ko je možu z dežele rečeno, da so bila »ta vrata tam samo zate«, je očitna: Kafka tu dojame, da so bili vsi očetovi uprizorjeni izbruhi itd. »tam samo zanj«. Pismo očetu torej JE prispelo na svoj naslov – ker je bil pravi naslovnik pisec sam …

S tem pa se Kafkova subjektivna identifikacija premesti – neznatno, toda na način, ki spremeni vse – od »skorajšnjega niča« (očetove) umazanije do »ničesar drugega«: če vse to »prihaja od mene«, potem moja ničevost ne more biti več umazanija (nekoga drugega). Premik, ki zaključi pismo, je potemtakem premik od smrti k sublimaciji: Kafkova izbira niča, redukcija njegove eksistence na minimum, kjer »ničesar še ne bo, razen kraja, kjer bo«, če parafraziramo Mallarméja, ustvari prostor kreativne sublimacije (literature). Če parafraziramo še Brechtov moto iz *Opere za tri groše*, kaj je umazanija vdajanja majhnim seksualnim transgresijam v primerjavi z umazano čistostjo pisanja, literature kot »litturaterre« (Lacanova skovanka), kot odpadka, ki skruni površje zemlje?

[20] *Ibid.*, str. 170.
[21] *Ibid.*, str. 170.

Narobna stran zapeljevanja

Tadej Troha

V začetku je bilo dejanje

Ko se Goethejev Faust v zmesi svete melodije, ki mu preveva dušo, in vse preveč zemeljskega kodrovega renčanja, ki že napoveduje, kar se ima zgoditi, po razodetje obrne k Janezovemu evangeliju, se sreča s težkim prevajalskim problemom. V želji, da bi sveti original prenesel v svojo ljubo nemščino, se ustavi že pri prvem stavku: *Im Anfang war das Wort*, v začetku je bila beseda. Besede, kot pravi, *kann ich so hoch unmöglich schätzen*, ne more tako visoko ceniti. In nadaljuje: *Wenn ich vom Geiste recht erleuchtet bin*, če v duhu sem pravilno razsvetljen, *geschrieben steht: Im Anfang war der Sinn*, je bil v začetku smisel. A tudi smisel ni prava rešitev, saj išče tisto, kar *alles wirkt und schafft*, tisto stvarjalno, vse snujoče – in zdi se, da bo pravi odgovor *Im Anfang war die Kraft*, vse snujoča moč, sila. Odgovor je blizu – a potrebna je še zadnja niansa. In če je pri prvih dveh poskusih prevoda še šlo za nasledke svete melodije, ki mu preveva dušo, pa se mu ob koncu kitice ob pomoči duha – ali morda kodrovega renčanja – naenkrat odprejo oči. *Auf einmal seh ich Rat*, pravi in mirno, *getrost*, zapiše: *Im Anfang war die Tat.*[1]

A če je Faust tu naenkrat spregledal, če mu je zadostovala rima, ki je iz *Rat* neposredno proizvedla *Tat* in tako rekoč sama

[1] Pri prevodih v slovenščino smo se delno oprli na integralni prevod Janka Modra. *Cf.* Johann Wolfgang Goethe, *Faust*, Sanje, Ljubljana 2005, str. 208–209.

prevzela odgovornost za škandaloznost izjave, pa je Freudov citat tega mesta, s katerim konča *Totem in tabu*, obeležen s precejšnjo mero nelagodja:

> zato menim, ne da bi se zavzel za zadnjo gotovost odločitve, da smemo v primeru, ki ga obravnavamo, bržkone privzeti: V začetku je bilo dejanje.[2]

Postopek citiranja, ki naj bi služil ravno prenosu odgovornosti izjavljanja na izjavo, tu pokaže vso svojo dvoumnost in prinese prav nasproten učinek, kot bi si Freud morda želel. Videti je, da je izbira za citat, ne pa za lastno formulacijo, tu zato, da si v trenutku omahovanja poišče oporo v vélikem imenu, ki bi razrešilo dilemo. Pa vendar – je tu res šlo za poskus, da bi si olajšal delo? Zdi se, da gre vse prej za to, da odločitev za citat na tem ključnem mestu celotnemu projektu *Totema in tabuja* šele zares podeli pravi domet, domet, ki ravno zato presega kontekst partikularnega znanstvenega projekta, »primera, ki ga obravnava«. Freud bi namreč razpravo prav lahko sklenil denimo v slogu: *Menim, da zgornje izpeljave s precejšnjo verjetnostjo kažejo, da se je umor praočeta dejansko zgodil.* Takšen sklep bi morda bil sporen, morda bi obveljal kot Freudova stranpot, kot poseg na področje, ki ga ne obvlada in se ga ne tiče, to in nič več – in takšna je dejansko tudi bila njegova usoda. Splošna kritika je namreč spregledala dejstvo, da gre tu za citat, dejstvo je zabeležila, a ga ni vzela resno.

Prvi, ključni namig, ki nam ga ponudi citat, je, da Freud v tem sklepu ne govori o opoziciji med realnostjo in fantazijo, med dejstvi in mitom. Citat iz Fausta namreč problem radikalno preformulira, in odločitev, ki jo na koncu z velikim oklevanjem sprejme, je odločitev za dejanje v opoziciji do besede. Zato bo tudi razprava, ki je pred nami, sledila tej problemski zastavitvi, opo-

[2] Sigmund Freud, *Totem und Tabu*, v: *Gesammelte Werke IX*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt 1999, str. 194. [Slovenski prevod bo izšel prihodnje leto.]

ziciji dejanja in besede, pri čemer je za nas ključni signal ravno nelagodje, ki spremlja Freudovo odločitev, nelagodje, ki v prvi vrsti signalizira problem, ne pa odločitve za eno ali drugo možnost. Še več, ne bo nam šlo niti za to ali ono odločitev niti zgolj za problem konkretne dvojice, temveč za problem dvojnosti kot take. Primarni kontekst citata nas napoteva, da sam citat izločimo iz sekundarnega konteksta in mu dopustimo, da proizvede svoj lastni, terciarni kontekst. In to je v zadnji instanci tudi razlog, da to ne bo komentar *Totema in tabuja*.

I. Zapeljevanje

Nobena skrivnost ni, da je dvojnost besede in dejanja vpisana že v sam začetek psihoanalize. Psihoanalitična tehnika je tehnika besede, analiza govora, *talking cure*. A tehnika besede je postavljena v službo razkrivanja ozadja, dejanja zapeljevanja, ki proizvede v prvi vrsti konverzivne simptome, simptome telesa. Histerija je nasledek zapeljevanja, pri tem pa je sámo zapeljevanje dojeto kot presežek seksualnosti s strani perverznega odraslega, povečini očeta. Znano je tudi, da se je Freud tovrstni etiologiji odpovedal, s čimer si je nakopal številne zamere tistih, ki so njegov projekt videli kot borbo za pravice zlorabljenih otrok.[3] Ta premik je

[3] Kronski primer tovrstne zamere je seveda Jeffrey Moussaieff Masson, nekdanji direktor Freudovega arhiva in urednik integralne izdaje korespondence med Freudom in Fliessom. V uvodu knjige z zgovornim naslovom *The Assault on Truth. Freud's suppression of the Seduction Theory* (Balantine Books, New York 2003 [1984]) pravi, da je med pozornim branjem materiala, predvsem tistega, ki ga je Anna Freud cenzurirala v prejšnji izdaji pisem Fliessu, postopoma spoznal, da je »Freudova opustitev hipoteze zapeljevanja [posledica] pomanjkanja poguma«. (*Op. cit.*, str. XIX.) Freud naj bi namreč podlegel pritisku javnosti in svoje preveč radikalne teorije omilil, predvsem pa skušal zakriti Fliessovo šušmarstvo. – Omenjena Massonova knjiga je kajpak zadnja s področja psihoanalize, sledile so ji, med drugim, *The Nine Emotional Lives of Cats*, *Dogs Never Lie About Love* in *When Elephants Weep*. In kot pravi kratka predstavitev avtorja, »zdaj živi na Novi Zelandiji z ženo, dvema sinovoma in petimi mačkami«.

običajno shematično zajet kot premik od realnosti zapeljevanja k fantaziji zapeljevanja, pospremljen s premikom v percepciji govora histeričarke od neposrednega podajanja resničnosti dejstev h govorjenju resnice skozi laž ter zgodovinsko natančno lociran v pismu Fliessu z dne 21. septembra 1897. Kaj hitro postane vidno, da se v tem pogledu izhodiščna dvojnost dejanja in besede po eni strani premesti v dve zgodovinski stopnji razvoja psihoanalize, po drugi strani pa v opozicijo med realnostjo in fantazijo, pri čemer je nesporazum strogo analogen tistemu, ki smo ga omenili zgoraj ob *Totemu in tabuju*.

Osnovna poanta Laplancheove »splošne teorije zapeljevanja« je v tem, da je tovrsten rez med prej in potem teoretsko neizvedljiv. Prva stopnja argumentacije, pripravljalni del, zajema polje »biografije«. Čeprav se je Freud v nekem trenutku odrekel prvotni hipotezi, pa se ta prehod ni izšel brez preostanka. »Potlačitev« izvorne teorije ni bila uspešna, vselej se je v taki ali drugačni obliki vračala in motila sklenjenost kasnejših izpeljav. Ta argumentacijski niz zgošča formulacija, ki jo Laplanche poda v znamenitem tekstu *Nedokončana kopernikanska revolucija*: »Dejansko, če je Freud svoj lastni Kopernik, je tudi svoj lastni Ptolemej.«[4] Dvojica kopernikanstva in ptolemejstva, »kopernikanske linije« in »ptolemejskega sistema«[5], je seveda ime dveh nasprotnih tendenc pri Freudu, prve, ki postulira vzročnost, ki prihaja od zunaj, ter druge, ki zagovarja osrediščenje, ki vselej grozi z »narcističnim zaprtjem«[6].

Ravno to je seveda tudi razlog, da druga tendenca ne nastopi šele v trenutku eksplicirane odpovedi teoriji zapeljevanja, temveč je prisotna že od samega začetka, teorijo zapeljevanja spremlja kot sistemski korektor. Že *Entwurf*, ki datira v leto 1895, po Laplancheu kaže to dvojnost:

[4] Jean Laplanche, *Essays on Otherness*, Routledge, New York in London 1999, str. 60.

[5] *Ibid.*, str. 61.

[6] *Ibid.*, str. 81.

> Drugi razdelek, »Psihopatologija histerije«, jasno razvija idejo eksogenega izvora nezavednega, medtem ko sta druga dva razdelka, III. in predvsem I. po navdihu eksplicitno »ptolemejska«: prizadevata si rekonstruirati aparat glede na neke vrste hierarhijo, začenši z nivojem Ψ, dojetim kot nezavednim in primarnim, na katerega se cepijo problemi »zavesti«, »kvalitete« ali celo preprosto preživetja. Formula »vse zavestno je bilo prej nezavedno«, ki bo inficirala celotno metapsihologijo, je tu prisotna od samega začetka.[7]

Splošna teorija zapeljevanja, kakršno formulira Laplanche, je splošna v dveh pomenih – oblikovati skuša matrico, ki bi na eni strani lahko zajela prvo in drugo Freudovo teorijo, na drugi strani pa služi kot univerzalni mehanizem, ki ne bi bil omejen na etiologijo histerije.[8] Zapeljevanje v tej teoriji ne nastopa kot substancialni presežek seksualnosti s strani odraslega, prav tako pa izhodiščna travma ni poseg normalizacijske instance v simbiotično razmerje, drugače rečeno, ne gre za poseg Imena-Očeta. Kategorija sporočila, ki jo vpelje v ta namen, označuje poseg odraslega, kolikor je njegov poseg vselej že seksualiziran, drugače rečeno, kolikor je že sam v nerazmerju s samim seboj.[9] Če je seksualnost v tem smislu na strani odraslega, če je »označeno teh sporočil delno seksualno, perverzno«[10], je to mogoče sprejeti zgolj toliko,

---

[7] *Ibid.*, str. 61.

[8] »Laplancheova argumentacija pa je v tem, da zapeljevanje ali, bolje, določeno travmatično seksualno srečanje leži ne le na začetku vsake histerije, temveč je začetni vzgib sleherne subjektivacije.« Mladen Dolar, *O glasu*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2003, str. 181. Spomnimo se, da se Freud v omenjenem pismu Fliessu odpove le tovrstni etiologiji histerije: »V tem kolapsu vsega vrednega je zgolj psihološko samo ostalo nedotaknjeno. Knjige o sanjah to nikakor ni omajalo in začetki metapsihološkega dela so po moji oceni zgolj pridobili. Škoda, da se ni mogoče preživljati denimo z interpretacijo sanj.« Navajamo po angleškem prevodu v: Masson (ur.), *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess*, Belknap, Cambridge (M. S.) in London 1995, str. 266.

[9] Povsem nebistveno je na tem mestu Laplancheovo poudarjanje, da sporočilo – za razliko od označevalca – ni zgolj verbalno. Zdi se, da so tovrstni poskusi odmika od Lacana njegovo lastno »ptolemejstvo«.

[10] Laplanche, »A Short Treatise on the Unconscious«, *op. cit.*, str. 97.

kolikor je označeno le retroaktivni učinek seksualizacije kot temeljnega neskladja izhodiščnega sporočila.

$$\frac{M_1}{s} \times \frac{M_2}{M_1} \rightarrow \frac{\frac{M_2}{s}}{\frac{S_2}{S_1}}$$

V shemi translacije[11], ki jo tu podajamo, M_1 označuje izhodiščno sporočilo, M_2 pa »prekrivni spomin«, ki nadomesti M_1, je premeščen in popačen, a ohranja izvorno smer (torej od Drugega k subjektu). Mali *s* je (*nachträglich*) produkt translacije, a le za ceno preostanka te operacije, S_1/S_1, označevalca, ki označuje zgolj samega sebe, kar je ime nezavednega. Ključno je, da je stranski produkt translacije ravno tisti presežek neoznačevalne dimenzije označevalca, ki ga implicira kategorija sporočila, in če kaj, je ravno ta stranski produkt ime nesubstancialne seksualnosti, učinek, ki priča o svojem vzroku, označevalec kot objekt.

Laplancheovo tezo *v začetku je bilo sporočilo*, velja razumeti ravno v luči Faustovega *Im Anfang war die Tat*. Če so zgoraj omenjena branja Freudove teorije zapeljevanja – delno pa tudi Freud sam – v prvi plan postavila iskanje storilca in zapeljevanje razlagala kot dejstvo, pa je Laplancheov projekt ravno poskus, kako misliti zapeljevanje kot moment konstitucije seksualnosti. V začetku ni bilo dejstvo seksualnosti, *Tatsache*, niti storilec, *der Täter*, ampak dejanje, ki ni zvedljivo niti na aktivnost niti na pasivnost, temveč je ime konstitutivne dezorientacije simbolnega. V tem smislu je komajda naključje, da je Freud v začetkih nihal med mnogimi označitvami, *Vergewaltigung* (posilstvo), *Mißbrauch* (zloraba), *Angriff* (napad), *Attentat* (atentat), *Aggression* (agresija) – iz serije *Im Anfang war die Tat* –, v nadaljnjih tekstih pa vse bolj enoznačno govoril o zapeljevanju, *Verführung*, besedi, ki po eni strani dopušča obrat od šibkejšega k močnejšemu, od pasivnega k aktivnemu, ki torej lahko zajame tudi zapeljevanje s strani otrok, po drugi, formalni strani, pa implicira dejanje, ki zape-

[11] *Ibid.*, str. 94.

lje s prave poti, ki sploh odpre možnost poti, dejanje konstitucije nelinearnosti, tako v temporalnem kot vzročnem smislu.[12]

Nelinearnost je pri Freudu zajeta v konceptu *Nachträglichkeit*, konceptu, ki je za Laplanchea privilegirani teren, kolikor obe napačni razumevanji prikazujeta ravno dve obliki zdrsa. V kratkem tekstu, posvečenem temu konceptu, navede primer iz *Interpretacije sanj*, ki ponuja vse tri možnosti razumevanja:

> Mladenič, ki je bil velik častilec ženske lepote, je nekoč pripovedoval zgodbo o lepi dojilji, ki ga je hranila kot dojenčka; žal mu je bilo, da ni bolje izkoristil izvrstne priložnosti.[13]

Prvo branje to situacijo razume v smislu retrospektivnega fantaziranja, jungovskega *Züruckphantasieren*. Odrasli moški šele sedaj spozna, da je bil objekt vreden greha, »funkcijo dojenja reinterpretira v luči aktualne situacije«[14]. Če prvo branje otroka deseksualizira, pri tem pa celoten seksualni interes umesti v zdaj odraslega subjekta, pa drugo razumevanje izjavo mladeniča vzame kot reminiscenco na zgodnejši stadij – že res, da sem užival, a kaj, ko oralni stadij sam po sebi ni bog ve kaj.

Medtem ko prvo branje označuje golo odsotnost vzroka, pa drugo, deterministično branje vzročnost jemlje gradualno, a vendarle polno.[15] Element, ki je za Laplanchea tu izpadel iz igre, je ravno seksualnost same dojilje v izhodiščni situaciji, sporočilo, ki ga naslavlja na otroka. Red realnosti, za katerega mu gre, ni torej niti psihična niti materialna, temveč ravno tista paradoksna realnost, ki proizvaja učinke, ne da bi bila ontološko konsistentna.

---

[12] *Cf.* Masson, *op. cit.*, str. 3. Ni naključje, da Masson to izbiro označi kot »nesrečno«.

[13] Jean Laplanche, »Notes on Afterwardsness«, *op. cit.*, str. 264. *Cf.* Sigmund Freud, *Interpretacija sanj*, Studia Humanitatis, Ljubljana 2000, str. 202.

[14] *Ibid.*

[15] Zdi se, da se v nekem smislu obe opciji izmakneta škandaloznosti seksualizacije, kolikor napredovanje h končnemu stadiju deseksualizira tudi slednjega in ga umesti v polje naravnosti. Tako v tem pogledu prva, retrospektivna opcija sama temelji na drugi, deterministični.

To je, mimogrede, ravno tisti red realnosti, ki ga Freud izrazi s pojmom »zgodovinske resnice«, ki insistira, ne da bi kdaj dejansko obstajala, realno zgodovine, ki ga skuša zajeti v tekstu o *Mojzesu*.[16] Travma, za katero gre, »je dogodek, ki se ne preneha ne dogajati natanko zato, ker radikalno premika tla zgodovinskega izkustva, spreminja polje možnih dogodkov«[17], travma »izvaja svoj vpliv natanko *kot* ukrivljenost« prostora.[18] V tem smislu je travma kot dejanje nezvedljiva na preteklost ali sedanjost, na aktivnost ali pasivnost, je vzrok, ki ne obstaja.

II. Deleuzov paradoksni element

Zapeljevanje kot *Ver-führung* vzpostavlja paradoks in je kot tako seveda nezdružljivo z zdravo pametjo. Zdrava pamet, *bon sens*, za Deleuza »pomeni tudi neko usmeritev: zdrava pamet je enosmerna pamet, izraža potrebo po neki ureditvi, kjer bi imeli na voljo samo eno smer in bi se te morali držati«[19]. Za zdravo pamet je problem vselej že zastavljen, zdrava pamet »je v bistvu delilec: njena formula se glasi 'na eni strani in na drugi strani', toda delitev, ki jo opravlja, poteka v pogojih, v katerih je razlika vselej na začetku, ujeta v usmerjeno gibanje, ki naj bi jo zapolnilo, izenačilo, izničilo oziroma odtehtalo«[20]. Ker je zanjo problem že predpostavljen, ker se že sama umešča v *dobri smisel – Im Anfang war der Sinn* –, smisla ni zmožna proizvesti – kolikor je modus dogodka-smisla ravno problemskost. Za zdravo pamet obstajajo problematični dogodki, bolje, pripetljaji, ni pa sposobna misliti dogodka, ki šele definira pogoje problema.[21] Paradoks v to situacijo

[16] *Cf.* Sigmund Freud, *Mož Mojzes in monoteistična religija*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2004.

[17] Eric L. Santner, »Mojzes in etika nomotropične želje«, *Problemi*, št. 3–4, Ljubljana 2004, str. 57.

[18] *Ibid.*, str. 21.

[19] Gilles Deleuze, *Logika smisla*, Krtina, Ljubljana 1998, str. 80.

[20] *Ibid.*

[21] *Ibid.*, str. 60. Pripetljaj je za Deleuza le časovno prostorsko udejanjenje v nekem stanju stvari, torej proizvod aktualizacije dogodka.

torej ne poseže z drugo rešitvijo, temveč mora stopiti korak nazaj in redefinirati sam problem, saj zdrava pamet »ne določa samo neke posamezne enosmerne smeri, ampak določi najprej tudi načelo enosmernih poti v splošnem, da bi nato pokazala, da nas to načelo, ko je enkrat postavljeno, sili k izbiri prav take in ne drugačne smeri«[22]. Sama drugačna rešitev problema nikoli ni v pravem smislu paradoksna (ne zadeva smisla), če ne zamaje predpostavk; izbor druge smeri, ki bi ostajala v koordinatah predpostavljenega smisla, je zgolj »razvedrilo duha« – poseg paradoksa torej »ni v tem, da ubere drugo smer, ampak da gre v obeh smereh, v obeh usmeritvah hkrati«[23]. Paradoks torej »ni nič drugega kot neskončna identiteta oziroma neskončna enakost dveh smeri hkrati, preteklega in prihodnjega, včeraj in jutri, več in manj, preveč in premalo, dejavnega in trpnega, vzroka in učinka«[24].

Če *bon sens* razliko v dvojnosti postavi v svojo zunanjost, pa je smisel kot tak »meja, razlika oziroma artikulacija razlike« med obema terminoma, ki nastopata v tej dvojnosti,[25] in kot tak bistveno *učinek*.[26] A učinek česa? Kako misliti učinek, ki ne bi bil zgolj proizvod aktualizacije, kako misliti presežni proizvod samega gibanja aktualizacije? Deleuzov odgovor na to zagato v *Logiki smisla* je najti v konceptu »paradoksnega elementa«, elementa specifične materializacije paradoksa – mogoče je reči, paradoksa kot objekta. In seveda, takoj velja poudariti, da tovrstno branje tega koncepta nikakor ni posiljevanje Deleuza, umestitev v »lacanovski smisel«, saj sta na tem mestu njegovi ključni referenčni točki ravno Lacanovi branji *Ukradenega pisma* in *Podganarja*.

Koncept paradoksnega elementa Deleuze skuša misliti v kontekstu koncepta seriacije. Privilegirani primer – morda tudi edini –

[22] *Ibid.*, str. 81. Mimogrede, to je zelo dobro vidno ob zgoraj omenjeni kritiki Freudovega odmika od teorije zapeljevanja: čeprav sta predpostavljeni dve legitimni izbiri, pa je druga vselej zgolj nujni privid.

[23] *Ibid.*

[24] *Ibid.*, str. 14.

[25] *Ibid.*, str. 37.

[26] *Ibid.*, str. 75.

dveh hkratnih serij sta seriji označevalca in označenega. Označevalec je »vsak znak, kolikor ta v sebi predstavlja nek vidik smisla«[27], označeno pa je »korelat tega vidika smisla«[28]. A to dejstvo ne implicira homogenosti, »homogenost je zgolj navidezna«[29], zato tudi ni mogoče govoriti o urejenem razmerju – čeprav označeno na prvi pogled sovpade s pomenom, označevalec pa s smislom (kolikor je označevalec sama dimenzija izražanja in smisel kot izraženo ne obstaja izven izraza). Razmerje serij je namreč mogoče obrniti, »ko spremenimo gledišče«, se vlogi zamenjata – tisto, kar je prej veljalo za označevalno serijo, je sedaj označeno, in obratno. Fiksirani torej nista sami seriji, temveč dejstvo njune dvojnosti, paradoksni element pa ni tako rekoč nič drugega kot obrat gledišča.

Ta element zato ne pripada nobeni seriji, »ali bolje, pripada obema hkrati in neprestano kroži med njima«[30]. Če obstoj dveh serij predpostavlja razmerja med njima in tem razmerjem ustrezajo singularnosti, dogodki same znotraj sebe diferencirane strukture (kar seveda implicira, da strukture ne gre zoperstaviti dogodku), pa paradoksni element za Deleuza ni eden od singularnih dogodkov, temveč sam princip emisije teh singularnosti, »diferenciator« teh serij.[31] Rečeno z Lacanom, paradoksni element ni objekt v svoji imaginarni, temveč realni dimenziji, je objekt kot nerazmerje teh serij, objekt kot nezmožnost, da bi presežek v seriji označevalca in manko v seriji označenca lahko sovpadla.

Eden od dveh (Lacanovih) primerov, ki ju na tem mestu navaja Deleuze, izhaja iz Freudove analize Podganarja.[32] Seriji, za

[27] *Ibid.*, str. 45.
[28] *Ibid.*
[29] *Ibid.*
[30] *Ibid.*, str. 75.
[31] *Ibid.*, str. 57.
[32] *Cf.* Sigmund Freud, »Beležke o primeru prisilne nevroze«, v: *Pet analiz*, Društvo za teoretsko psihoanalizo in Studia Humanitatis, Ljubljana 2005, str. 227–298. *Cf.* tudi Jacques Lacan, »Individualni mit nevrotika«, v: *Razpol 4*, Ljubljana 1988, str. 3–13.

kateri gre, sta na eni strani označevalna Podganarjeva serija, na drugi označena serija njegovega očeta. Kot je znano, je vznik Podganarjeve »velike prisilne bojazni« v Freudovi analizi povezan s kontingentno vezjo besednega mostu *Ratte – Raten*, »podgan« in »obrokov«. Kruti stotnik, ki je že sam hrbtna stran očeta podoficirja, Podganarju na vojaških vajah pripoveduje o kazni na orientu, kjer je obsojenec privezan, čez njegovo zadnjico pa je poveznjen lonec, v katerega spustijo podgane, ki se obsojencu zagrebejo v anus.[33] Ta pripoved pri naslovniku sproži bojazen, da bi se kazen izvršila na očetu in njegovi ljubljeni, a se misli še uspe obraniti z običajnimi obrambnimi formulami.[34] A na tem postanku Podganar izgubi naočnike, zato po telegrafu pri svojem optiku naroči nove. Ko prispejo, mu isti kruti stotnik pove, da je zanje denar založil nadporočnik A., ter ga opozori, da je zanje dolžan 3,80 kron, kar pri Podganarju v nadaljevanju sproži »komedijo z vračanjem denarja«[35] ter eskalacijo prisilne bojazni, kjer običajne formule več ne zaležejo. Stotnikov opomin namreč splete vozel asociacij na očetov dolg, ki ga je priigral pri kartah (*Spielratte*), hkrati pa na probleme poročne izbire (*heiraten*), skupne obema – očetov kompromis, poroko iz koristoljubja, in Podganarjevo oklevanje, ali bi sam ponovil očetov zgled ali pa, drugače kot oče, izbral ljubezen.

Ker tu ni mesto, da bi se podrobno spuščali v izjemno zapletenost Freudove analize,[36] se velja osredotočiti na paradoksni element, ki ga tu izpostavi Deleuze. Izbira, da je element, ki je na delu v obeh serijah, *dolg*,[37] ni tako samoumevna, kot bi utegnili misliti. Implikacija te izbire je namreč v tem, da kot diferenciator za Deleuza v strogem smislu ne funkcionira element, ki bi nastopal v Podganarjevi pripovedi, ne sam označevalni vozel *Ratte – Raten*,

[33] Freud, *op. cit.*, str. 240.
[34] *Ibid.*, str. 241.
[35] *Ibid.*, str. 245.
[36] *Cf.* Tadej Troha, »Podganar«, *www.kvrtaca.si*.
[37] Deleuze, *op. cit.*, str. 47.

temveč element, ki je strogo gledano proizvod Freudove konstrukcije. Čeprav je mogoče reči, da je izbira konsistentna z Deleuzovim pojmovanjem diferenciatorja, ki pripada tako seriji označevalca kot seriji označenca, pa velja opozoriti pred napačnim poudarkom, ki ga utegne proizvesti ta določitev. Poimenovanje označevalnega vozla namreč razloži vsebinski pogoj njegovega nastanka, a samo po sebi morda ne ujame formalnega pogoja, na podlagi katerega se je dolg sploh vzpostavil kot *nachträglich* vzrok Podganarjeve prisilne bojazni. Ali nismo s poimenovanjem vezi s tretjim terminom že izgubili dejstva, da je prišlo do zdrsa označevalca, ki se je *kot objekt* zarisal v Podganarjevi fantaziji? Ali ni element, za katerega gre, sam označevalni vozel, minimalna razlika med *Ratten* in *Raten*, torej minimalna razlika, notranja označevalcu? Zdi se, da velja strogo vzeti Deleuzovo postavko o obrnljivosti razmerja med serijama, ki korigira prehitro sklepanje k razločitvi označevalca in označenca. Temeljni nauk, ki ga ponuja Freudova analiza Podganarja, je namreč v prikazu možnosti formacije označevalnega vozla, ki pa ni zvedljiva na zunanji vzrok, temveč svoj vzrok proizvede v samem aktu svojega formiranja.

Čeprav je odgovor *dolg* pravi odgovor, pa morda velja tvegati in zatrditi, da se diferenciator v tej podobi ujame v logiko reprezentacije. Z drugimi besedami, *dolg* je diferenciator v svoji imaginarni dimenziji, medtem ko je realni diferenciator sam označevalni vozel, v konkretnem primeru vozel *Ratten – Raten*. In seveda, ali ne poda najboljšega argumenta kar Deleuze sam, ko mu spodrsne in primer Podganar, *Rattenman* – preimenuje v »primer Volčjega človeka«?[38] Tako Podganar kot oče sta zadolžena, a razlog, da dolga nikoli ne poplačata, razlog neizmernosti dolga, je, da gre za označevalni dolg, kompromisni dolg označevalca.

[38] *Ibid.*

III. Schreberjeva objektivnost čudeža

Na čisto prvih straneh *Logike smisla* Deleuze kot pravi teren paradoksa čistega postajanja, paradoksa, »ki ni nič drugega kot neskončna identiteta oziroma neskončna enakost dveh smeri hkrati, preteklega in prihodnjega, včeraj in jutri, več in manj, preveč in premalo, dejavnega in trpnega, vzroka in učinka«[39], imenuje glagol.

> Vsako lastno ime [...] potrebuje Boga in svet v splošnem. Toda ko se samostalniki začnejo topiti, ko glagoli čistega postajanja potegnejo za seboj imena zastankov in postankov in v jezik vtihotapijo dogodke, tedaj jaz, svet in Bog izgubijo sleherno identiteto.[40]

Osebna negotovost, ki spremlja to identiteto, pa ni dvom, »ki bi bil zunanji glede na dogajanje, ampak neka objektivna struktura samega dogodka, kolikor gre ta vselej v obeh smereh hkrati in v skladu s tema dvema smerema razkosa subjekt«[41].

Kje najti primer, ki bi združeval glagol, izgubo identitete sveta, jaza in Boga ter objektivno strukturo dogodka? Odgovor je na dlani, zato dodajmo še svoj lapsus in recimo: *Schreber*. Primer z napako – primer objektivne strukture dogodka, ki je ne spremlja dvom, temveč gotovost.

Branje Schreberja skozi *Logiko smisla* bi seveda zahtevalo posebno razpravo in je zagotovo posebej težavno, kolikor so se prejšnja branja le redko sploh skušala izviti iz logike reprezentacije. V izhodišču velja pripomniti, da ima trdovratnost tovrstnih interpretacij Schreberja svoj vir v prav tako trdovratni zaslepitvi za vprašanje strukture pedagoškega projekta Schreberja starejšega. Moritzov vzgojni projekt je v te namene slej ko prej reduciran na »sadistične« aparate za boljšo držo, pozablja pa se, da je Schreber starejši v prvi vrsti vzgojitelj, da *Schrebergärten*, vrtički za vrtič-

[39] *Ibid.*, str. 14.
[40] *Ibid.*, str. 15.
[41] *Ibid.*

karje, niso po naključju njegov največji izum. Pravo vprašanje bi torej bilo, kako misliti krutost Schreberjevih ortopedskih priprav in nedolžnost skrbi za zdravo življenje, kako misliti skupaj aparate za pravilno držo pri mizi in vrtičke.[42]

Za naše potrebe pa vendarle izpostavimo zgolj dejstvo, da je zaslepitev za vprašanje Moritzove strukture neposredno proizvedla omejevanje na spektakularnost Schreberjevih čudežev kot neposrednih preslikav očetovih izumov. Na tem mestu nam bo šlo za vprašanje, kako se izmakniti tej vabi in postaviti prve zasnutke za smisel, smer, ki je na delu v Schreberjevih *Denkwürdigkeiten* – čeprav bo središčni objekt ostal isti.

Za Schreberja dvoma ni: čudež obstaja objektivno. Nikakor ga ni mogoče zvesti na »motnje zaznav«, »halucinacije«, »vizije«, kot počne psihiatrija[43] – obstoj čudeža je dejanski in objektivno dokazljiv. Enega od dodatkov k *Spominom* z naslovom »O halucinacijah« sistematično prične z opredelitvijo pojma. Pri halucinacijah gre za živčne dražljaje, zaradi katerih tisti, ki jim je izpostavljen, verjame, da je deležen vtisov o dogodkih v zunanjem svetu, ki v dejanskosti ne obstajajo. Pri tem navaja klasično opredelitev iz Kräpelina, ki zanika obstoj vsake realne podlage halucinacij, in to je točka, na katero usmeri svojo kritiko. Nikakor sicer ne dvomi, da so v večini primerov predmeti in dogodki prisotni zgolj v predstavi halucinirajoče osebe, a problematična je splošnost te postavke. Vsaj kar zadeva njegov lastni primer, lahko zatrdi, da gre pri živčnih dražljajih gotovo za vzrok, ki prihaja od zunaj.

Prav dejstvo pa, da gre za zunanji vzrok, je za Schreberja zgolj drugo ime za objektivnost dogajanja. A to še ni vsa zgodba. Namen postavke o objektivnosti nikakor ni utajiti določeno bolezensko stanje. Kot poudari, »nobenega pomisleka nimam, da

[42] Ime Schreber je v Nemčiji postalo tako neposredno povezano z vrtički, da »mnogi *schrebern* uporabljajo kot sinonim za vrtnarjenje«. William G. Niederland, *Der Fall Schreber*, Suhrkamp, Frankfurt 1978, str. 19.

[43] Daniel Paul Schreber, *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*, Kadmos, Berlin 2003, str. 308. (Navajamo originalno paginacijo.)

obstoja *bolezensko vzdraženega živčnega sistema* ne bi priznal kot predpostavke za nastop vseh tovrstnih pojavov«[44]. Pri tem je živčno vzdraženost potrebno razumeti v natančnem Schreberjevem pomenu. Bolezensko stanje živčnega sistema zanj emfatično pomeni prav pogoj možnosti za dostop do tovrstne objektivnosti. Bolezensko vzdraženje živcev je namreč tisto, ki šele vzbudi interes Boga, žarkov, živcev – vzdraženi živci namreč posedujejo večjo privlačno silo kot zdravi. Schreber tako nikakor nima razloga, da bi oporekal zgornji trditvi; še več, na določen način mu uspe, da zdravorazumski dokaz za neobjektivnost čudeža preobrne v svoj prid. A bistveno je, da tu nikakor ne goljufa. Če si namreč pozorno ogledamo prvi del (v drugem delu sicer kritizirane) zgornje definicije halucinacij, je mogoče zaznati drobno nianso. Halucinacije niso enostavno proizvod bolezenskega stanja, povzročenega od znotraj, ne gre za proizvod bolezenskega stanja, ki bi bilo že samo proizvod takih ali drugačnih endogenih dejavnikov. V nasprotju s pričakovanjem halucinacije niso enostavno »vtisi, ki v dejanskosti ne obstajajo«, temveč so sami »živčni dražljaji, zaradi katerih tisti, ki jim je izpostavljen«, verjame, da je teh vtisov deležen.[45] Za Schreberja so halucinacije pravzaprav dvoje. Nekaj vrstic kasneje izraz namreč uporabi kot enega od tistih, s katerimi se navadno označuje »zgolj subjektivni živčni dražljaj«[46], a to niso halucinacije, za katere mu gre, halucinacije kot čudež. Čudež je za Schreberja zgolj tista halucinacija, ki ji je lastna inherentna dvojnost, *čudež je natanko objektivna halucinacija*.

Objektivnosti in zunanji vzročnosti kot dvema opredelitvama istega pa velja dodati še tretjo, ki je sicer dobro združljiva z običajnim pojmovanjem čudeža, a je v tej seriji ponovno škandalozna – objektivni in zunanji dejavnik je nadčutni dejavnik. Enačaj je ponovno ekspliciten. Tako kot pravi, da je »objektivna realnost«

[44] *Ibid.*, str. 307.
[45] *Ibid.*, str. 306.
[46] *Ibid.*, str. 307.

imeti »zunanji vzrok«[47], tako tudi trdi, da temeljiti na objektivnem vzroku »z drugimi besedami« pomeni biti pod vplivom nadčutnih dejavnikov.[48]

Kot že rečeno, objektivnost za Schreberja implicira zunanjo vzročnost, ne pa zgolj navidezne, sekundarne zunanjosti, kot se kaže v dojemanju halucinacije kot subjektivne. Schreber subjektivizmu, subjektivnemu občutenju nasploh ne pripisuje kakšne posebne veljave. »Ljudje, ki so tako srečni, da so deležni zdravih živcev«, halucinacij ne morejo imeti. Zato bi si gotovo želeli, nadaljuje, da bi bili ljudem takšni pojavi prizanešeni, »verjetno bi se v večini primerov subjektivno neprimerno bolje počutili«. Sreča in dobro počutje, prav – a to ni argument, ki bi spodnesel objektivnost halucinacij.

> Prav zato se nikakor ne morem pridružiti začudenju, ki ga Kräpelin izrazi na različnih mestih [...], da se »glasovi« [...] večinoma uveljavljajo z mnogo močnejšo prepričevalno močjo kot »vse govorjenje v okolici«. Človek z zdravimi živci je v nasprotju s tistim, ki zaradi svojega bolezenskega živčnega stanja prejema nadčutne vtise, tako rekoč *duhovno* slep; zato bo vizionarja prav tako malo prepričal o nedejanskosti vizij, kot se bo tisti, ki telesno vidi, pustil prepričati (telesnemu) slepcu, da barve ne obstajajo, da modra ni modra, rdeča ne rdeča itn.[49]

Kakšne so ključne poteze Schreberjevih glasov? Kaj jih odlikuje v primerjavi z »govorjenjem v okolici«? Zmotno bi bilo misliti, da njihova prepričevalna moč izvira iz presežka intenzitete. Obstaja sicer izjema, pravi, ko se nanj neposredno obrne spodnji Bog Ariman in ga nič kaj prijazno, z mogočnim basom ozmerja z *Luder*, ki hkrati implicira Schreberjevo razpadanje, Schreberja kot mrhovino, in njegov status mrhe, Božje cipe.[50] A v vseh ostalih primerih se glasovi kažejo kot »tiho šepetajoč šum z zvenom dolo-

[47] *Ibid.*, str. 308.
[48] *Ibid.*, str. 307.
[49] *Ibid.*, str. 308.
[50] *Ibid.*, str. 116 in str. 308.

čenih človeških besed«. Glasno govorjenje, igranje klavirja in podobne dejavnosti glasove sicer občasno preglasijo, a glasovi, kar je ključno, nikoli ne potihnejo, »nit pogovora« teče naprej. Ta točka mu ponovno omogoča, da vzpostavi distinkcijo med subjektivnimi in objektivnimi halucinacijami, med halucinacijami v šibkem pomenu in glasovi kot čudeži. Njegov primer je posebej odlikovan ravno toliko, kolikor ne gre za »intermitentne glasove«[51], glasove, ki bi nastopali občasno, za *staccato* govorjenje. Če se v ostalih primerih halucinacije pojavljajo v daljših ali krajših premorih, pa pri njem o premorih ni mogoče govoriti. Kolikor namreč trajajo »sveti časi«, razmere, ki nasprotujejo Svetovnemu redu, »torej zdaj že skoraj sedem let – razen v spanju – nisem imel *niti enega samega trenutka, v katerem ne bi zaznaval glasov*«[52].

Tu je morda na mestu kratka navezava na Schreberjevo aksiomatiko iz prvih dveh poglavij *Spominov*. Temeljno izhodišče je trojno. Ves svet, tako človek kot Bog, je sestavljen iz živcev; med ljudmi in Bogom obstaja urejeno razmerje, Svetovni red; v nekem trenutku je prišlo do zloma te ureditve in nastopilo je razmerje povsem drugačne narave. Ta tretja točka označuje nastop tistega, kar Schreber poimenuje kot *Wundergewalt*, »čudeženska oblast«, nastop situacije, v kateri se Bog ne usmerja na celotno stvarstvo, temveč na vsakega posameznika posebej, in sicer na določen paradoksen način: hkrati brez premora, a vendar vsak trenutek posebej. Toda aksiom, ki se zdi trojen, dejansko sestavlja zgolj prva točka, postavka, da je vsa materija brez izjeme »živčevna«, obe drugi točki sta zgolj dve različni izpeljavi. Če gre v razmerah Svetovnega reda za »stvariteljsko dejavnost na splošno«[53], je v situaciji, ko vlada *Wundergewalt*, to ustvarjanje usmerjeno na posameznika, a skupna masa živcev je »postulat«. Tako kot ni premorov v govorjenju, tudi ni niti najmanjšega praznega prostora – živci zasedajo celoten prostor, predstavljati si jih velja kot *den*

[51] *Ibid.*, str. 309.
[52] *Ibid.*, str. 308–309.
[53] *Ibid.*

ganzen Raum erfüllend. Prav ta postulat pa Schreberju tudi omogoča, da postavi enačaj med stvarjenjem in čudeženjem, gre za dve plati istega.[54]

Kaj torej manjka subjektivni halucinaciji, da bi bila čudež v Schreberjevem pomenu? Omenili smo že, da govorjenje njegovih glasov poteka nenehno, brez premora, medtem ko je sicer za halucinacije značilno, da nastopajo občasno. Subjektivne halucinacije so torej dejansko motnje zaznav, napake v sistemu. V tem smislu je halucinacije mogoče zvesti na subjektivno občutenje, ki se ne sklada z objektivno stvarnostjo. Nasprotno pa je iz vsega zgoraj povedanega mogoče izpeljati, da občutenje, ki je lahko zgolj subjektivno, za Schreberja ni relevantna kategorija. Čeprav poudarja, da je eden ključnih razpoznavnih znakov čudeža občutenje bolečine v glavi, ki spremlja glas ali vizualno halucinacijo, pa je vendarle bistveno, da je občutenje zgolj sekundarna posledica čudeža, ni pa njegova konstitutivna kategorija.

Subjektivno občutenje je v tem pogledu mogoče umestiti na drugo raven v definiciji halucinacije, na njen aktualni moment. Natančneje, halucinacija v subjektivnem smislu je zgolj realizacija objektivnega bolezenskega stanja, medtem ko objektivnost tistega izhodiščnega živčnega dražljaja, ki deluje kot pogoj možnosti nastanka samega vtisa, razveljavi ločitev na možnost in njeno realizacijo ter jo nadomesti z dvojico, rečeno z Deleuzom, virtualnega in aktualnega. Ko Schreber spodbija prepričanje o dejanskem neobstoju tistih dogodkov, ki jih halucinirajoči zaznava kot realne, pojmovanju halucinacije ne zoperstavi kakšne lastne, nasprotne definicije, temveč samo običajno pojmovanje zaostri v točki, kjer slednje utaji lastno nevednost – nevednost o naravi »živčnih dražljajev«, ki so tiho predpostavljeni kot endogeni.

Vse je eksogeno – a kako to združiti s Schreberjevo aksiomatiko, ki ravno postulira odsotnost vsake zunanjosti? Kako misliti zunanji vzrok brez zunanjosti? Zdi se, da se je do odgovora mogoče dokopati prek ključne jezikovne specifike Schreberjevega

[54] *Ibid.*

univerzuma, posebnega jezikovnega obrata, ki zadeva pojem čudeža. Kot smo že zapisali zgoraj, prvi in običajni način razumevanja Schreberja izpostavlja čudež v logiki reprezentacije. To je vidik čudeža, ki se, drugače rečeno, umešča v polje subjektivne halucinacije, realizacije halucinatorne potencialnosti. A osredotočenje zgolj na ta vidik po eni strani čudež reducira le na enega od momentov Schreberjeve paranoje, ki se vsebinsko navezuje na Moritzove vzgojne čudeže, ne more pa razložiti samega mehanizma paranoje. Zato je v tej točki nujna vpeljava drugega vidika čudeža, ki pa proizvede več kot le pokritje prej nedostopnega materiala. Drugače rečeno, vpeljava drugega vidika odpre prostor za oba vidika, ni dopolnitev prvega, temveč omogoči misliti dvoje obeh vidikov.

Za kaj torej gre? Samostalnik čudež – tako v slovenščini kot nemščini – v običajni rabi nima svoje glagolske ustreznice, bolje rečeno, nima je na ravni vsebine. V samostalniški obliki *Wunder*, v glagolski obliki *wundern, sich wundern*, kar pa, tako kot v slovenščini, pomeni čuditi, čuditi se (»to me čudi«, »čudim se temu«). Schreberjeva raba pa tu uvede ključen preobrat. Proizvajanje čudežev, čudodelstvo, je *wundern*, »čudeženje«. Primerov je mnogo, glagolu *wundern* se pridružujejo tudi izpeljanke *anwundern*, *hineinwundern*, *herumwundern*, *verwundern*, pri čemer je le slednja – in še ta zgolj enkrat – uporabljena v običajnem pomenu, Schreber je le enkrat običajno začuden.

Priča smo torej zanimivemu preobratu običajne logike. Običajno velja, da pojavitev čudeža sproži čudenje, da *Wunder* proizvede *wundern*, pri Schreberju pa je situacija diametralno nasprotna. Samo »čudeženje«, *wundern*, je tisto, ki proizvede čudež. Medtem ko je po zdravi pameti, *bon sens*, situacija jasno razdeljena na vzrok in učinek, če sta čudež in čudenje urejen par dogodka in reakcije nanj, pa Schreberjev preobrat smeri proizvede svoj lastni presežek ravno toliko, kolikor se docela ne izide. Drugače rečeno, Schreber nam tu kaže resnico paranoje, resnico mehanizma projekcije, ravno zato, ker na raven aktivnosti ne postavi običajnega aktivnega glagola, denimo *machen* ali *tun*, temveč glagol, ki je

hkrati aktivni obrat občutenja in verbalizacija konkretnega samostalnika. Občutenje čudenja je na ta način objektivirano, ne deluje več kot učinek, temveč kot paradoksen kvazi-vzrok. Če je pri Schreberju vse eksogeno, pa kot vzrok nastopi sam učinek. A zanka, ki jo proizvede verbalizacija konkretnega samostalnika, nas odvrača od prehitrega sklepa, da gre preprosto za zamenjavo aktualnega momenta z njegovim virtualnim pogojem. Nasprotno, prenos težišča vse prej poudari njuno vez, neavtonomnost vsakega od momentov, pri čemer pa je proizvod aktualizacije pri Schreberju vselej zgolj presežni proizvod – čudež je proizvod, ki nima avtonomnega obstoja, temveč je kot tak vpet v čudeženje. To je tudi edini način, kako Schreber misli objektivnost: da je vse eksogeno, nujno implicira, da nič ni zunaj, niti dejavnik niti proizvod nista izvzeta iz dejanja.

Kako torej po vsem tem videti vez med zapeljevanjem in preganjalno blodnjo? Teorija zapeljevanja v grobem postulira dvoje: prvič, translacijo, ki je vselej delna in se ne izide brez preostanka, presežka nagovora, *Zuviel von Anspruch* sporočila, označenega kot S_1/S_1; in drugič, časovno zanko *Nachträglichkeit*, paradoksnega razmerja vzroka in učinka.

Za Laplanchea je psihoza »negativ teorije zapeljevanja, negativ, ki kaže, kako teorija zapeljevanja ne deluje«[55], a bržkone gre za negativ, ki deluje še predobro. *Verführung* je dezorientacija, ki zavozla linearnost, medtem ko nam preganjanje, *Verfolgung*, to paradoksno zanko prikaže v čisti obliki. Učinek nastopa kot vzrok, a ravno kot učinek, *Nachträglichkeit* nastopa *in persona*. Presežek nagovora tu ni preostanek ali presežek strukture, temveč je vpet v formo, je formacija strukture kot take.

Skozi razvoj Schreberjeve bolezni spektakularnost čudežev postopoma pojenja skladno z upadanjem tempa govora glasov. Upočasnjevanje tempa je sorazmerno z izničevanjem vsebine čudežev, njihovega aktualnega momenta. Upočasnjevanje pro-

[55] »An interview with Jean Laplanche«, http://www3.iath.virginia.edu/pmc/text-only/issue.101/11.2caruth.txt.

izvede nerazumljivost posameznih besed, tako da šušljanje glasov postane primerljivo s »šumom, ki ga proizvede pesek, ki curlja v peščeni uri«[56]. In podobno, če je bilo v prvih fazah še prisotno podučevanje, če so se glasovi sprva na Schreberja še obračali z resnicami o nadčutnih rečeh, pa se je skozi ponavljanje Schreberju razodelo vse kaj drugega. Resnice o nadčutnih rečeh je zamenjala »*neizpodbitna resnica*, da se mi Bog dan za dnem in uro za uro na novo razodeva«[57] – razodetje je že sam princip razodevanja.

Z drugimi besedami, nenehno ponavljanje nesmiselnih fraz (nesmiselnih v šibkem pomenu) se postopoma reducira na formo ponavljanja, čudeži se zvedejo na svoj formalni princip, na čudeženje. Diferenciator, je mogoče reči, pri Schreberju nastopa kot glagolski obrat samostalnika. Če kaj, je to bistvo projekcije: *Verfolgung* je scena, na kateri vzrok preganja posledico, a je ne more ujeti, saj je sam njen učinek. – In seveda, *Im Anfang war die Tat* je formulacija, ki se zavozla navznoter. Po Besedi, Smislu in Moči nam četrti odgovor na vprašanje začetka ne ponudi še dodatne, četrte, možnosti. Četrti odgovor nam vrne vprašanje, vprašanje začetka.

[56] Schreber, *op. cit.*, str. 311.

[57] *Ibid.*, str. 354. *Cf.* op. 120, kjer Schreber svoje pojmovanje razodetja razloči od običajnega, kjer Bog oznanja sledeč svoji volji. »Pri meni ne gre za to. Bog se mi ne razodeva namerno, temveč se mi vednost o njegovem bistvu in močeh odpira *neodvisno od njegove volje in brez posebnega cilja* prek čudežev, ki jih na meni izvaja, in prek glasov, skozi katere z menoj govori.«

Freud in politično

Mladen Dolar

Politično pri Freudu je naslov,[1] ki pod videzom nedolžnosti skriva v sebi nadvse težavno, celo nemogočo temo. Oba pojma sta vse prej kot nedvoumna – kljub videzu ni povsem jasno, kaj pomeni beseda Freud, in sicer kljub ali pa nemara prav zaradi avre, ki se drži njegovega imena, in zaradi splošnega hrupa, ki ga vselej izzove njegovo ime in ki ob obletnicah postane še toliko glasnejši. Še manj pa je jasno, kaj je mišljeno s političnim, in sicer kljub ali pa nemara prav zaradi dejstva, da smo z vseh strani nenehno bombardirani od politike vseh možnih oblik in barv. Oba pojma terjata razjasnitev, konceptualno obrazložitev, najbolj kočljiva pa je bržkone možnost njunega križanja. Tako se kar sam ponuja dekonstruktivistični pristop, da bi namreč namesto o temi razpravljali o nemožnosti govora o njej. Tej skušnjavi se bom vsekakor poskušal izogniti.

Freud, milo rečeno, ni bil človek politike. Nikoli se ni vključeval v politično življenje, vsaj ne na kak običajen ali opazen način, vsaj ne prostovoljno, vse dokler mu ni bila politika vsiljena v kar najbolj drastični obliki hitro rastočega antisemitizma, naposled z okupacijo njegove države, ki ga je na silo potisnila v izgnanstvo, toda njegova politična reakcija je bila celo tedaj nadvse nenavadna in begajoča – če njegovo knjigo o Mojzesu sploh lahko razumemo kot politično reakcijo na kar se da alarmantne razmere. Če izvza-

[1] Gre za prirejeni in razširjeni tekst predavanja na Kreisky Forum na Dunaju dne 16. novembra 2006.

memo ta nadvse dramatični konec, je bil njegov odnos do politike v pravem pomenu besede skozi vse njegovo življenje anekdotičen. Izberemo lahko anekdote o njegovi nenaklonjenosti Woodrowu Wilsonu, kakor jo lahko razberemo iz njegovega soavtorstva precej nesrečne knjige, pa o nesrečno nakracanem posvetilu Mussoliniju, o njegovi podpori liberalni stranki (ki jo je sicer podpirala celotna avstrijska židovska skupnost), o njegovih skeptičnih opazkah o boljševizmu, ki jih je sam označil za pomanjkljive, pa o posebni cigari, ki si jo je privoščil ob priložnosti, ko je cesar dr. Karlu Luegerju, navkljub volilni zmagi leta 1895, odrekel mesto župana Dunaja – treba je pristaviti, da gre prav za tistega Karla Luegerja, ki je bil vzor mlademu Hitlerju, ki se je ob prelomu stoletja klatil po dunajskih ulicah, za človeka, od katerega se je, kot je kasneje zapisal v *Mein Kampf*, naučil prijemov antisemitske propagande. Nemara najspektakularnejša od vseh anekdot je zvezana s Slovenijo, s Freudovim bržčas edinim bežnim obiskom Slovenije. Za velikonočne praznike leta 1898 je Freud skupaj s svojim bratom Alexandrom obiskal Italijo, na poti nazaj pa sta se ustavila v Škocjanskih jamah. O tem poroča v pismu Fliessu (14. aprila 1898), kjer opisuje »podzemno reko, ki teče skozi sijajne votline, s slapovi, stalaktiti in katranasto temo [...] To je sam Tartar. Ko bi bil Dante videl kaj takega, za svoj pekel ne bi potreboval nobenih posebnih naporov domišljije.« In na koga naleti Freud na dnu tega Tartarja, v poslednjem krogu tega pekla? Na koga drugega kot na »vladarja Dunaja, Herr dr. Karla Luegerja«, ki je po naključju prav takrat obiskal jamo, še en dunajski meščan, ki se je v času počitnic podal na obrobje Cesarstva, kraj, kjer so se lahko srečali ljudje, ki si na samem Dunaju nikoli ne bi prišli blizu. Freud, paradigmatski žid, sreča paradigmatskega antisemita, in to prav v slovenskem peklu – če se ozremo nazaj, lahko v tej podobi upravičeno vidimo emblematsko ikono, ki je inavgurirala stoletje, ikono, zaznamovano s slutnjami prihodnjih dogodkov.

Če pustimo ob strani anekdote, četudi so v mnogočem še tako slikovite, zgovorne in poučne, trčimo ob kričečo odsotnost: Freud ni nikoli podal politične linije, ki bi sledila iz njegovega

odkritja, politične drže, ki bi jo bilo treba zavzeti, nasploh se je izognil kakršni koli refleksiji morebitnega političnega dometa psihoanalize, in to na način, ki ne more biti nenameren, čeprav nikoli ekspliciran. Ponosno se je zoperstavil zamisli, da bi psihoanaliza morala privzeti *Weltanschauung*, kateri koli svetovni nazor, vključno s političnim, pred njim je zelo jasno svaril in skromno (?) zaupal v postopke znanosti, v znanstvenega duha, ki zanj izključuje privzetje kakega svetovnega nazora, kar se utegne zdeti naivno, saj obstaja očitna vez med znanostjo in 'duhom razsvetljenstva', ki je usodo moderne znanosti historično na toliko načinov umestil v ospredje političnega, recimo z idejama uma in napredka. Od tod lahko sklenemo, da je Freudu lastna inherentna ravnodušnost do zadev politike – to je linija, ki jo npr. ubere Jean-Claude Milner, ki v današnji Franciji in med Lacanovimi privrženci uživa precejšen ugled in ki v tej *indifférence en matière politique* vidi pravo pot, ki naj bi ji sledila psihoanaliza in se tako odrekla tistemu, čemur pravi 'politični pogled na svet'. Seveda lahko naglo ugovarjamo, da ravnodušnost v političnih zadevah ne obstaja, ta ravnodušnost je vselej sama neka politična drža, ki se ne more izmakniti tihi podpori te ali one oblasti. Prav opustitev politike dejansko in nevede podpira določeno politiko, tako je ravnodušnost v politiki videti kot *contradictio in adiecto* (politika, tako kot seksualnost, sodi k tistim rečem, ki jih vselej prakticiramo, pa če jih prakticiramo ali ne). Ta ravnodušnost se nam lahko zdi obžalovanja vredna, lahko jo imamo za znamenje Freudovega konservativizma, neke skrivno (ali očitno) konservativne narave psihoanalize kot take, ki jo implicitno ali eksplicitno povezuje, na primer, s patriarhalnostjo, falocentrizmom itd., in tovrstnih argumentov pač ne manjka. Lahko pa se nam zdi obžalovanja vredna zato, ker Freud nikoli ni ekspliciral politično subverzivne narave svojega odkritja, tako da je treba njegovo pomanjkljivost sedaj popraviti s predlogom radikalne politike, ki implicitno izhaja iz njegovega odkritja in ki je sam ni hotel, ali ni upal, izustiti. Nastopijo Reich, Marcuse in maj 68. *Nous voulons jouir sans entraves.*

Po drugi strani pa lahko uberemo bolj težaven pristop in ne pristanemo na odsotnost političnega pri Freudu. Če je rojstni kraj psihoanalize duševno zdravljenje posameznika, njegovih simptomov in zagat, in če gre v politiki za oblikovanje kolektiva, potem je bila ta ločnica vselej že prekoračena. Freud na prvi strani *Množične psihologije in analize jaza* (1921) prične s tezo, da takšna ločnica konec koncev sploh ne obstaja:

> Nasprotje med individualno in socialno ali množično psihologijo je na prvi pogled videti nemara zelo pomembno, pri natančnejšem raziskovanju pa postane veliko manj ostro. [...] V duševnem življenju posameznika pride drugi redno v poštev kot zgled, kot objekt, pomočnik ali nasprotnik, in individualna psihologija je zato že skraja hkrati tudi socialna psihologija v tem širšem, pa povsem upravičenem smislu.[2]

Lahko bi dejali, da za psihoanalizo kaj takega kot individuum ne obstaja, individuum ima smisel le kot vozel družbenih vezi, mreže odnosov do drugih, do vselej že družbenega Drugega, ki končno ni nič drugega kakor stenogram družbene instance kot take. Subjektivnosti ni mogoče razumeti brez tega inherentnega odnosa do Drugega, tako da je družbenost prisotna od samega začetka, najsibo v obliki tistega minimalnega scenarija, ki ga predstavlja Ojdip, ta jedrna družbena struktura, in celo mejni primer narcizma vselej predstavlja neki družbeni akt z močnimi družbenimi nasledki. Refleksije o družbenem, ki se jih je Freud v kasnejšem obdobju svojega življenja vse bolj loteval, potemtakem ne predstavljajo kakega dodatka, aplikacije psihoanalize na novo raziskovalno področje, temveč so le razgrnitev tistega, kar je bilo tam že od samega začetka. V obeh terminih iz naslova, množična psihologija in analiza jaza, dejansko lahko vidimo odnos vzajemne implikacije: množična psihologija se opira na določeno strukturo jaza, ki jo omogoča, analiza jaza pa vselej že implicira družbeno

[2] Sigmund Freud, »Množična psihologija in analiza jaza«, v: *Psihoanaliza in kultura*, DZS, Ljubljana 1981, str. 7.

strukturo. Freud v tem odnosu prepoznava brezšivni prehod, golo dedukcijo ali povečavo in pomnožitev tistega, kar je že bilo na delu v bolj elementarni obliki. Individua, jaza, subjekta – imena, ki imajo sicer zelo različen domet in le navidez isto referenco – si ni moč zamisliti brez teorije družbene vezi.

S tega vidika je politika v Freudovem delu tako splošno navzoča in vseprisotna, da v njem skorajda ne ostane prostora za kaj drugega. Ne moremo najti niti ene strani Freuda, ki bi bila brez političnih konsekvenc. Toda to gledišče je moč zavzeti le za ceno določene dvoumnosti pojmov družbenega in političnega, namreč njune brezšivne izenačitve, za katero se hitro izkaže, da je nezadostna in potrebna šiva. Ključne besede, ki jih v svojih 'družbenih spisih' uporablja Freud, so skupnost, množica, kultura, civilizacija, in v njih lahko vidimo prav način, kako se izogniti politični zastavitvi vprašanja; ti izrazi, strogo vzeto, vodijo k depolitizaciji problema, skušajo ga predstaviti kot kulturni ali civilizacijski problem.[3] Metafora šiva tu nikakor ni nedolžna, Lacan ji je dal precejšen domet s konceptom *point de capiton*, točke prešitja, ki je na določen način na delu v samem jedru političnega. Točka prešitja je natanko nasprotje brezšivnosti, pri njej ne gre za razgrnitev tega, kar je prisotno v kali, pač pa terja šiv, dejanje in spremembo. Je mogoče zametke tega zaslediti že pri Freudu?

Obstajajo točke, kjer je Freud napravil določeno politično potezo v širšem pomenu besede, in vsa ta mesta nas soočajo s posebnimi težavami. Gre prej za načine, kako naj ne bi postopali, kot pa za modele, ki naj bi jim sledili. V nadaljevanju se bom lotil treh: problema osnovanja psihoanalitične institucije, problema sklicevanja na um ali na Eros, libido, kot na sredstvo osvoboditve od družbenega nelagodja, *Unbehagen*, ter problema množične psiho-

[3] V opombi lahko dodam, da se na tej točki dobro prilegajo *cultural studies*, kulturnim študijam, ki se pogosto masivno poslužujejo prav teh spisov. Problem, ki ga predstavljajo *cultural studies*, je sicer videti prav obraten: tu ne gre za manko politizacije, prej lahko govorimo o nenehni čezmerni politizaciji, ki pa pogosto predstavlja njihov simptom: paradoksen način, kako se izogniti politiki.

logije in njene konstrukcije. Ti problemi se dotikajo zelo različnih vprašanj, a moja stava je v tem, da zagate, kamorkoli vodijo, merijo na isti skupni temelj, ki bi nam utegnil pomagati osvetliti problematiko.

Najprej je tu vprašanje institucije, ki bi predstavljala varuha tega novega odkritja, poskrbela za družbeni položaj psihoanalize, za njene profesionalne standarde in njeno transmisijo. To je stvar notranje politike psihoanalize: kakšna bi bila ustrezna organizacijska oblika, znotraj katere bi se ta nova vednost lahko ohranjala in se ustrezno prenašala naprej, ščitila njeno specifičnost, brzdala njene nasprotnike, zagotavljala njeno družbeno uveljavitev? V tem je nedvomno na delu neka politična poteza, ki odkritje, vednost, prakso oskrbi z institucionalnim ogrodjem, družbeno oporo, s stalnostjo in neodvisnostjo od posameznih udeležencev, vključno in zlasti od njenega utemeljitelja. Če pustimo ob strani praktične ozire, je tu na delu neko poslanstvo, ki je hkrati družbeno in politično, poslanstvo resnice, ki jo je treba razširiti v upanju, da bo prevladala. Širjenje te resnice pa mora biti zaupano organizaciji (naj rečemo Partiji?) in ne le tekstom in knjigam – na tem mestu, kjer je treba potegniti šiv med neko vednostjo in njenim družbenim dometom, vstopi v igro politika. Po tem se psihoanalitično združenje masivno razlikuje tako od poklicnih združenj, denimo zobozdravnikov ali vodovodarjev, v katerih gre za zagotavljanje določenih poklicnih standardov, kot tudi od znanstvenih združenj. V znanosti gre namreč za osnovanje določenega znanstvenega polja, ki dobi svojo garancijo v ponovljivosti: eksperiment, ki mora biti ravno nekaj univerzalno ponovljivega, zagotavlja objektivnost in verifikacijo; medtem ko imamo v psihoanalizi ves čas opraviti le s singularnim, s singularnostjo simptomov, s singularnostjo posamičnega nezavednega, kar pomeni, da imamo opraviti z neponovljivim, univerzalno pa vznikne iz te singularnosti. Univerzalnost, za katero gre, je druge narave od univerzalnosti znanstvenih zakonov, prehod od singularnega k univerzalnemu terja dejanje, kar psihoanalizo spravlja v negotov položaj:

vedno je izpostavljena kritiki, da pravzaprav ni prava znanost in da ne more prestati preizkušnje ponovljive verifikacije, hkrati pa se sama nikoli ni odrekla zahtevi po znanstveni kredibilnosti in statusu znanosti. Prehod od singularnosti njenega objekta k univerzalnosti njenih zahtev vključuje določeno ost resnice, ki se povsem razlikuje od znanstvene resnice (eksperiment, ponovljivost, eksaktnost, meritve, verifikacija, falsifikabilnost): gre za resnico brez garancije, in organizacija, psihoanalitično združenje, se tu znajde v nemogočem položaju garanta, odsotnega garanta te resnice.[4] Ta nenavadna situacija, ki se razlikuje tako od poklicnih kot od znanstvenih združenj, psihoanalizo in njene organizacije približa političnemu, kolikor politično dejanje prav tako vselej posega v situacije, ki so inherentno singularne in iz njih povleče univerzalne zahteve, ki so brez garancije, in tudi politične organizacije, stranke itd. so postavljene v paradoksni položaj, kjer naj bi služile kot garant. Je psihoanalitično združenje sploh lahko kos tej nemogoči nalogi? (In, ko smo že pri tem, ji je lahko kos politična organizacija?)

Če se ozremo nazaj na zgodovino psihoanalitičnih organizacij, potem je v tem brez dvoma na delu plat črne komedije. Lacan, ki je imel v tem oziru precej razlogov za osebno zamero, je na nekem mestu pripomnil: »Sicer pa puščamo odprto, kaj je Freuda gnalo v to nenavadno *joke* [šalo], ki jo udejanja tvorba obstoječih psihoanalitičnih združenj, saj ni mogoče reči, da bi jih hotel imeti drugačna.«[5]

Črna komedija se je pričela že s Freudom, z njegovim dvojnim odgovorom na vprašanje institucionalne transmisije: uradno združenje, ki se je kasneje prelevilo v IPA, je podvojil s skrivnim komitejem svojih najbolj zvestih privržencev, zaupanja vrednih učencev, med katere je Učitelj celo razdelil prstane s podobo koga

[4] Tu lahko napotim na: Alain Badiou, »Philosophy and Psychoanalysis«, v: *Infinite Thought*, Continuum, London/New York 2004, str. 80–82.

[5] Jacques Lacan, »Propozicija z dne 9. oktobra 1967«, *Problemi-Razprave* 4–5/1983, str. 91.

drugega kot Jupitra, kot da bi šlo za sekto posvečencev, varuhov skrivnosti, ki jim je legitimnost podeljevalo posebno odlikovano znamenje, ekskluzivna neposredna vez s samim Učiteljem in Gospodarjem. Spomnimo se lahko na tegobe z niebelunškim prstanom ali pa na Lessingovo parabolo o prstanih iz *Modrega Nathana*, kjer pa Nathanov modri nasvet ni mogel prav obveljati, ker je bil oče še živ. Seveda se je Freud cele zadeve loteval z ironijo, ideja se mu je zdela naivna in romantična, a je vseeno ni opustil: skrivna organizacija znotraj javne in uradne, ki ji ni bilo moč povsem poveriti resnice, skrivna vez med Učiteljem in njegovimi učenci za fasado institucije, katere cilj je bil natanko neodvisnost od Učitelja. Stvar je seveda spodletela, deloma zaradi vdora napačnega nauka v vrstah zvestih privržencev – za kar je šlo pri Ottu Ranku –, nazadnje pa zato, ker je Freud konec koncev preživel večino dedičev, ki naj bi po njegovi smrti varovali njegove nauke.

Kar pa se tiče uradnih organizacij, kot je IPA, so nedvomno zaslužne za uspešno zagotavljanje mednarodnega institucionalnega ogrodja in standardov poklica, tega novega široko razširjenega globalnega poklica, ki je v veliki meri postal del življenja ljudi na mnogih koncih sveta, a to je točka, kjer jih je pogubil prav njihov lastni uspeh, če uporabim formulo, ki se je je Freud poslužil v nekem drugem kontekstu. To je točka, ki jo Lacan označi za *joke*: za vse je poskrbljeno, razen za bistveno. Profesionalnost je pregnala politično in prevladala, otopila je rezilo težavne in kočljive resnice, in težko bi kdo v tem globalnem širjenju psihoanalize videl prevlado resnice. Toda kaj bi sploh pomenila prevlada te kočljive psihoanalitične resnice?

Po drugi strani pa institucionalni neuspeh, že za časa Freuda in nato še zlasti okrog figure Jacquesa Lacana, delno izhaja iz nenehnega rivalstva, izključitev, sektaških razprtij, odpora, kontroverz, sporov med revizionizmom in ortodoksijo. To je točka, na kateri se zdi doktrina vse prej kot zavarovana, in kljub vsem mogočim institucionalnim zaščitam (in prav zaradi njih) komajda še naletimo na kakšen trden steber vednosti, ki bi bile predmet transmisije, prav tako na niz dobro definiranih postopkov – vse se zdi

nenehno podvrženo kontroverzam, institucionalnim cepitvam, odpadnikom in domnevnim posestnikom pravega prstana. Če je psihoanaliza vselej postavljala zahtevo po znanstvenosti, pa je ta njena znanstvenost daleč od običajne podobe znanosti: noben delček njene vednosti ni splošno priznan, noben postopek ni nesporen. Ta plat neuspeha je mnogo bolj zanimiva in indikativna od plati uspeha. Louis Althusser je v klasičnem spisu o Marxu in Freudu[6] zagovarjal tezo, da je psihoanaliza konfliktna znanost – poteza, ki si jo po njegovem očitno deli z marksizmom. Konflikt predstavlja njena domača tla, antagonizem je njen način življenja. Brž ko postane del kulturne dediščine, brž ko Freud postane 'kulturni junak' ali brž ko postane del etabliranega kliničnega *know-howa*, je njena ost izgubljena. Nekaj dvoumnega zadovoljstva nam sicer lahko nudi dejstvo, da ta poteza, navkljub stoletju poskusov udomačitve in pomiritve, ni nikoli povsem uspela, tako da gola omemba Freudovega imena še vedno takoj izzove polemike in nesoglasja. Naslov 'Freud in politično' lahko beremo docela dobesedno: za vznik političnega zadostuje že, da rečemo 'Freud', saj nesoglasje, ki ga izzove, ne zadeva le ocene Freudovih zaslug, ali nemara manka le-teh, ampak povleče za seboj kulturne, znanstvene, družbene, politične predpostavke, na katerih temelji taka ocena. 'Freud' je eno od imen za *mésentente*, 'nerazumevanje', če uporabim Rancièrov izraz; že sámo po sebi deluje kot slogan, ne le druži, ampak razdvaja.

Obstaja rob, ki psihoanalizo inherentno povezuje s političnim, in resnico, za katero si prizadeva, dela inherentno antagonistično. Ne gre le za vprašanje zunanjih odporov, zavrnitev in opozicij – teh nikoli ni manjkalo (v naših časih privzemajo npr. obliko splošne zavrnitve s strani nevroloških ali kognitivnih znanosti, ki nad lažnim pretendentom dvigajo prapor utečenega pojmovanja znanosti). Mnoga znanstvena odkritja so sprva naletela na ostro nasprotovanje, ko pa se je njihova vednost oblikovala

[6] Louis Althusser, »O Marxu in Freudu«, v: *Izbrani spisi*, /*cf., Ljubljana 2000, str. 131–155. Tekst je iz leta 1977.

v polje, ko so uspela zadostiti znanstvenim kriterijem verifikacije, je bil njihov napredek zagotovljen, lahko so nadaljevala s postopnim kopičenjem vednosti po utečenih poteh. To pa nikoli ni veljalo ne za psihoanalizo ne za marksizem: oba sta zase terjala status znanstvenosti, vendar sta se lahko razvijala le po poti konfliktov in razkolov – ne le konfliktov z zunanjimi sovražniki, pač pa skozi niz notranjih konfliktov, kakor da bi se zunanja opozicija nenehno transponirala v notranjo konfliktnost, ki je ne more pomiriti noben dogovor, ne konsenz obče znanstvene skupnosti, ki naj bi jamčila za objektivnost, in celo konsenz posameznih skupnosti, osnovanih na njunih lastnih organizacijah, ne. Ta zgodovina, in v tem tiči srž Althusserjeve argumentacije, je zgolj učinek narave samih resnic, ki je na delu v obeh: tako psihoanaliza kot marksizem imata opraviti z resnico, ki je na sebi antagonistična, prežeta s konflikti, konfliktna resnica, čeprav gre v obeh primerih za na pogled nepovezani polji razrednega boja na eni in nezavednega ter potlačitve na drugi strani.[7] Ni nobenega nevtralnega kosa vednosti, ki bi lahko bil prost tega antagonizma, vsak delček vednosti že pomeni opredelitev, premik na bojišče, prehod k antagonizmu, ki je hkrati in brez razlike tako notranji kot zunanji, zunanjost v sami notranjosti. Paradoksen rezultat je torej ta, da je minimalna politična poteza postavitve organizacijskega ogrodja psihoanalitičnemu odkritju prinesla bodisi uspeh za ceno popolne depolitizacije tiste resnice, za katero gre in ki je s tem postala stvar profesionalnih standardov, bodisi očitni neuspeh v nizu katastrof, ki pa *per negationem* pričajo o politični, antagoni-

[7] Lacan, ki je oboje povezal, je pogosto vztrajal na tem, da je bil Marx tisti, ki je odkril simptom, tisto pojmovanje simptoma, ki je v rabi v psihoanalizi. Ugotovitev ni nepomembna, saj gre za osrednji psihoanalitični koncept. Meri pa na naslednje: zagata univerzalnosti se mora materializirati v singularni točki, v entiteti, ki jo uteleša. Tak je bil za Marxa, denimo, sam obstoj proletariata – njegovo pojmovanje predpostavlja, da v njem prepoznamo simptom kot utelešenje singularne resnice antagonistične celote in točko, s katere je treba graditi univerzalnost, politično držo, zahtevo. (Toda ali iz psihoanalitičnega simptoma sploh sledi kakšna družbena univerzalnost? Je ta omejena na individua?)

stični, konfliktni naravi psihoanalize, o nemožnosti njenega predrugačenja v nevtralno polje vednosti, najsibo ta znanstvena, klinična, kulturna ali politična. *Per negationem*, ker tu ne gre za zastavitev kake politične usmeritve, temveč za neuspeh pri zagotovitvi vsaj minimalnega notranjega institucionalnega skupnega temelja. Tako je neuspeh Freudove minimalne politične ideje posledica inherentno politične razsežnosti psihoanalize, politični domet psihoanalize vznikne natanko z nepremostljivimi težavami zagotovljanja minimalnega 'političnega' konsenza. Toda ali to zadostuje za politiko? Se lahko zadovoljimo s pripoznanjem te konfliktne narave? Ali ni v tem vihtenju konfliktnosti tudi določeno samozadovoljstvo?

Obstojijo pa še druge poti, po katerih se Freud loteva tistega, kar bi lahko v najširšem smislu razumeli kot politično linijo, recimo s predložitvijo smernic, vodila, zdravila zoper družbene tegobe. Spet je vprašanje, ali gre za model, ki mu kaže slediti, ali pa tudi tu politična linija nemara prej sledi iz načina in razlogov za spodletelost. Najti je mogoče nekaj mest, kjer Freud ne nastopi kot zagovornik demokracije (kljub temu, da je samega sebe označil za 'liberalca stare šole'), ampak diktature. Ne katere koli diktature, ampak diktature uma, če to predstavlja olajševalno okoliščino. V znani korespondenci z Einsteinom, v kateri gre za vprašanje 'zakaj vojna' in kako jo preprečiti, kot idealno zdravilo zoper vojno predlaga naslednje:

> Idealno stanje bi seveda bila skupnost ljudi, ki so svoje nagonsko življenje podvrgli diktaturi uma. Nič drugega ne bi moglo povzročiti tako popolnega in odpornega zedinjenja ljudi, celo ob odpovedi čustvenih vezi med njimi. Toda to je na moč verjetno utopično upanje.[8]

[8] Sigmund Freud, »Zakaj vojna?«, *Problemi* 1–2/1999, str. 155; prevod prilagojen. – Kontekst je docela nenavaden: »To je košček prirojene in neodpravljive neenakosti med ljudmi, tako da se ločijo na voditelje in odvisne. Slednji so v preveliki večini, potrebujejo avtoriteto, ki se bo odločala zanje, ki se ji

Formulacija ni naključna, Freud jo ponovi še istega leta (1932) v *Novih predavanjih za uvod v psihoanalizo*:

> Naše najboljše upanje za prihodnost je v tem, da bo intelekt – znanstveni duh, um – sčasoma vzpostavil diktaturo v človeškem duševnem življenju. (SA 1, str. 598.)[9]

Predlog zveni precej osupljivo, še posebej ker prihaja iz ust človeka, ki je svoje življenje posvetil analizi sil, ki uhajajo kontroli uma, pa najsi gre za sile nezavednega, ki se neustavljivo poigravajo s cilji, ki si jih zastavlja um, ali pa za sile nagonov, tistih neukrotljivih velikanov, ki vselej izsilijo poti do zadovoljitve, tudi najbolj nenavadne in zavite poti. Kako lahko um ukroti te sile, jih podvrže svoji tiranski oblasti, kje naj, soočen s tem mogočnim nasprotnikom, ki je po Freudovih lastnih besedah nepremagljiv, sploh išče oporo? Ena standardnih kritik psihoanalize je obžalovala domnevno dejstvo, da naj bi bil um za Freuda zgolj marioneta nezavednih sil, tako da bi njegovo stališče izključevalo oporo v racionalnih odločitvah ali pa skušalo pokazati, da je racionalnost konec koncev vselej le racionalizacija, se pravi maska ali zavajajoča fasada za prave sile izza nje. Če torej že govorimo o diktaturi, potem naj bi bila prava kandidata zanjo diktatura nezavednega ali diktatura nagonov. Tu pa imamo Freuda, ki polaga vse svoje upe na najmanj verjetnega kandidata, kakor da bi se zgrozil ob svojih

---

večinoma brezpogojno podvržejo. Tukaj bi bilo treba navezati na to, da bi morali zastaviti več skrbi kot doslej za vzgojo višjega sloja mislečih, zastraševanje nedostopnih in za resnico prizadevajočih si ljudi, ki bi jim pripadalo vodenje nesamostojnih mas.« (*Ibid.*) Ne gre torej le za vprašanje diktature uma kot psihične instance, ampak za delitev družbe na zgornji sloj, ki je zmožen njegove prave rabe, in množico, ki prvemu lahko le sledi. Diktatura uma bi potemtakem neogibno vodila v diktaturo prvih nad drugimi, kar bi seveda, kot vsaka diktatura, počela z najboljšimi nameni in v dobro množice.

[9] In nadaljuje: »Narava uma zagotavlja, da bo ta potem človekovim čustvenim vzgibom in temu, kar ti določajo, podelil mesto, ki si ga zaslužijo.« (*Ibid.*) Um bo torej razsvetljeni monarh, ki bo zagotovil nekaj manevrskega prostora svojim podložnikom. Novi Friderik Veliki? Zamisel o razsvetljenem monarhu se precej natančno ujema s sanjami, ki so lastne razsvetljenstvu.

lastnih odkritjih, ob duhu, ki ga je spustil iz steklenice, in hkrati ob zelo realnih grozečih nevarnostih diktature in vojne, kakor da bi proste nagonske sile zgodovine zelo očitno prevzemale krmilo in s tem ironično potrjevale njegovo teorijo. Freud nikoli ni mislil, da je v duševnem življenju na delu demokracija, kaže pa, kot da bi tu promoviral en tip diktature nasproti drugemu. Hkrati pa je na delu tudi nekakšna utajitev, saj o diktaturi uma spregovori v predavanju, ki je posvečeno *Weltanschauung*, svetovnemu nazoru, in skuša pokazati, zakaj ga psihoanaliza ne bi smela privzeti, medtem ko dejansko nadvse očitno demonstrira poteze tistega, čemur bi lahko dejali razsvetljenski svetovni nazor: zaupanje v um in napredek, znanstveni duh, um v vlogi razsvetljenega monarha, celo delitev družbe na 'zgornji razred' tistih, ki so zmožni rabe uma in so določeni za usmerjanje drugih, nerazsvetljene večine. Ali ne gre za zdrs od resnice, ki naj prevlada, k umu, ki mora prevladati? Za tiho izenačitev resnice z umom, ki je tako zelo značilna za razsvetljenstvo, kar pa je natanko tisto, kar je psihoanaliza postavila pod vprašaj? Za povrh pa, kot bi se spomnil onih drugih sil, še priznava, da je zdravilo, ki ga predlaga zoper grozeče masivne družbene nesreče, precej utopično – a še vedno najboljše, na kar lahko upamo?[10]

Te precej grobe trditve, ki jih zlahka zavrnemo kot naivne, pa so nemara poenostavljen izid kompleksnejše miselne linije. Nekaj let poprej, v *Prihodnosti neke iluzije*, lahko preberemo sledeče:

> Lahko še tako vztrajamo, da je človeški intelekt nemočan v primeri s človeškim nagonskim življenjem, in v tem imamo nemara prav.

[10] 'Poziv k razumu' ni nikoli deloval kot politična poteza, in to iz zelo dobrega razloga. V uvodnem stavku *Razprave o metodi* (1637), ki ga lahko imamo za inavguralni stavek moderne filozofije, Descartes v grobem ugotavlja: »Zdrava pamet je od vseh reči na svetu porazdeljena najbolj enakomerno: vsakdo namreč meni, da je ima v tolikšnem obilju, da si je celo tisti, ki jih je v vsaki drugi stvari zelo težko zadovoljiti, navadno ne želé več, nego je premorejo.« (Slovenska matica, Ljubljana 1957, str. 31.) Vselej je drugi tisti, ki je neumen, tako da obstoji globoka afiniteta med umom in narcizmom.

> Vendar je v tej šibkosti nekaj nenavadnega. Glas intelekta je tih, vendar ne miruje, dokler si ne izbori, da mu prisluhnejo. Nazadnje, po brezštevilnih ponovitvah neuspehov, mu to vendarle uspe. To je ena redkih točk, spričo katerih smo lahko optimistični glede prihodnosti človeštva, a to je točka nemajhnega pomena. (SA 9, str. 186.)

Okvir je tu za odtenek drugačen, a odtenek je bistven. Ne gre za vprašanje uma, ki nalaga diktaturo, ampak za vprašanje neke drobne in šibke instance, ki pa je vseeno ni moč povsem utišati, ker vsem pričakovanjem navkljub najde način, da je slišana. Freud stavi na šibkejšega in od tod črpa svoj krhki optimizem. Lacan poda mimogredno opombo k temu pasusu:

> *Glas uma je tih*, pravi nekje Freud, *vendar vselej govori isto stvar.* Tega še niso povezali z dejstvom, da trdi Freud natančno isto o nezavedni želji. Tudi njen glas je tih, vendar njene vztrajnosti ni moč podreti. Morda je med njima neko razmerje.[11]

Nenavadno usodo freudovskega uma je torej treba povezati z nezavednim. Ta um je dvoumen: kljub kandidaturi za vlogo diktatorja ni opisan le kot instanca, ki izvaja potlačitev, represijo, ampak hkrati tudi kot instanca potlačenega, kot tisto, kar bo vedno doseglo svoje, naj ga še tako onemogočamo in tlačimo – tako kot nezavedna želja. Um bi bil brez moči, če ne bi imel zaveznika v nezavednem, in videti je, da je glas uma natanko presečišče, ki povezuje formalnost intelekta s silami onega in jih spaja. Če že obstaja kak razlog za optimizem, potem ne zato, ker bi upali na zmago uma nad nezavednim, ampak zato, ker ima sam um lastnost nezavednega – vsem pričakovanjem navkljub doseže, da je slišan. A če že sledimo tej radikalni sugestiji, potem je treba 'um po Freudu' razločiti od preprostega opiranja na človeške intelektualne sposobnosti, znanstveni napredek itd. in tako omogočiti, da se pokaže v novi luči: ne kot um, določen za krotilca divjih sil nezavednega,

[11] Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, zbirka Analecta, Ljubljana 1996, str. 238.

temveč kot um nezavednega kot takega. Če naj torej obvarujemo Freuda pred očitnimi poenostavitvami, potem je treba odpraviti dvojnost uma na eni in nezavednega ter nagonov na drugi strani. Ta dvojnost se opira na običajno pred-freudovsko rabo teh izrazov, ki jim Freud sam zapade prav v trenutku, ko bi moral napraviti politični šiv. Poskusiti je treba z drugačno razvrstitvijo terminov in se pri tem opreti na samega Freuda, privzeti predpostavko nekega nezavednega uma, nezavednega, ki je daleč bolj umno od jaza, ki se ga navadno razume kot sidrišče uma.[12] Ali s tem Freudu pripisujemo preveč? Toda ali ni jaz, ta tradicionalni nosilec uma, bolj verjeten dejavnik vojn in diktatur kot pa ono? Prizorišče agresije in represije? Si slike nismo ogledovali z napačnega konca? A če svojih upov, svojega optimizma ne položimo v diktaturo uma, temveč v zvezo uma z nezavednim – ima to za posledico neko politiko?

Freud konflikt opiše še na drugačen način, ne z opozicijo uma in nagonskega življenja, nagonskih sil, ampak z opozicijo, inherentno samim nagonom, opozicijo med dvema vrstama nagonov, ki ju v svojem kasnejšem delu imenuje libido ali Eros in nagon smrti kot dejavnik agresivnosti in uničenja. V znanem sklepnem odstavku *Nelagodja v kulturi* poda podobo njunega notranjega konflikta:

> Zdi se mi, da je usodno vprašanje človeške vrste, ali in v kolikšni meri bo njenemu kulturnemu razvoju uspelo zagospodovati nad motnjami v sožitju zaradi človekovega agresivnega in samouničevalskega nagona. V tej zvezi morda posebno zanimanje zasluži prav današnji čas. [...] In zdaj je pričakovati, da se bo druga izmed obeh 'nebeških moči', večni Eros, prizadevala potrditi v boju s svojim prav tako večnim nasprotnikom. A kdo lahko napove iztek?[13]

Precej nenavadno je, da Freud svoje upe enkrat polaga v moč uma, v njegovo diktaturo, zoper moč nagonov, drugič pa, skorajda

[12] To linijo argumentacije sem širše razvil v svoji knjigi o glasu (*O glasu*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, zbirka Analecta, Ljubljana 2003, str. 131–136).

[13] Sigmund Freud, *Nelagodje v kulturi*, Gyrus, Ljubljana 2001, str. 95.

v isti sapi, v enega izmed nagonov nasproti drugemu – Eros, ki naj bi veljal za silo zedinjenja, enotnosti in združevanja, v nasprotju z nagonom smrti, to domnevno silo agresivnosti in (samo)uničevanja. Kako je lahko um povezan z libidom in Erosom? Gre za isto stvar? Lahko um popolnoma in nepopustljivo poveže ljudi, celo če med njimi ni nobenih čustvenih vezi, kot zapiše v pismu Einsteinu? Je um erotičen? Je Eros umen?[14] Lahko um nadomesti erotične vezi? Je unifikacija njun skupni imenovalec? Vidimo lahko, da ta argumentacija povzroča težave, ki pa zopet izhajajo iz načina postavitve te dvojnosti: postavitev osnovne opozicije med umom in nagoni na eni in med Erosom in nagonom smrti na drugi strani. Ločnica med obema v obeh primerih ločuje dober del od slabega, pozitivno plat od negativne, kar posledično pomeni, da se je treba v večnem konfliktu med dobrim in slabim postaviti na stran prvega. Tisto, kar umanjka, je natanko inherentna dvoumnost obeh delov oziroma nemožnost, da bi ju zoperstavili po tem ključu. Temeljna dvoumnost nagona je Freuda privedla do njegove cepitve na pozitivni in negativni del, in to s potezo, ki vodi v konceptualno poenostavljanje; temeljna dvoumnost tako uma kot nezavednega onemogoča njuno enostavno zoperstavitev.[15] Tako lahko poziv – politični poziv? –, naj se opremo na enega nasproti drugemu, vodi le v nekaj takega kot: 'vedno bo obstajal konflikt med Erosom in agresivnostjo ali med umom in nagoni, tako da je vse, kar lahko storimo, to, da stavimo na bolj všečnega nasprotnika'. Ali pa: 'delujmo v prid enemu, četudi se zelo dobro zavedamo, da drugega nikoli ne bo moč poraziti in da je naš boj utopičen – pa vendar …'. Če je bil namen organizacije, ki si jo je

[14] Freud sam potihem in brez komentarja pristane na njuno sinonimnost, ko v *Prihodnosti neke iluzije* spregovori o dualnosti Logosa in Ananke (opirajoč se na Multatulija, *op. cit.*, str. 186) in nekaj let kasneje, v *Nelagodju v kulturi*, o dualnosti Erosa in Ananke (*op. cit.*, str. 89). Kakšno je potemtakem razmerje med Erosom in Logosom, razen tega, da sta oba zoperstavljena Ananke, nujnosti, usodi?

[15] *'Make love not war'?* Toda temu geslu je bilo že na višku njegove slave postavljeno nasproti neko precej bolj 'psihoanalitično' geslo: *'Love is war.'*

Freud zamislil za ohranjanje psihoanalitičnega odkritja in širjenje njegove resnice, promocija uma in Erosa, mar njena konfliktna usoda ne priča o sami nemožnosti takšnega podvzetja? O maščevanju oponenta v samem njenem jedru? O spodkopavanju dobre intence s strani ne-umnih sil in težnje po samouničenju? Toda videli smo, da je prvi način razumevanja političnega dometa psihoanalitičnega odkritja izrasel prav iz te nemožnosti. Še več, Freud, ki je bil vselej kar se da daleč od moralizma, je tu na tem, da privzame moralno – moralistično? – držo, ni daleč od pridiganja o dobrem proti zlu, od privzetja drže, ki nedvomno ima politični domet, a to nemara ni najbolje izbrana politika in niti ne prav učinkovita. Politika bi tako pomenila, da si psihično in družbeno življenje predstavljamo kot bojišče, na katerem je treba podpreti dobre sile v njihovem boju proti slabim, a paradoks je v tem, da so slabe sile prav tiste, ki jih je odkrila psihoanaliza: nezavedno, nagoni, nagon smrti. Od tod sledi, da bi bilo konec vseh težav, če bi izničili njen objekt, torej odpravili entitete, ki jim psihoanaliza sploh dolguje svoj obstoj.

Toda ali je polaganje upov v libido, v Eros, v nasprotju z nagonom smrti, edina ali najboljša možnost? Je unifikacija najboljša osnova za postavitev političnega vodila? Ali se ne bi bilo bolje vrniti k radikalni drži zgodnejšega Freuda, recimo k Freudu *Treh razprav*, ki ni vztrajal pri dvojnosti nagonov, ampak pri njihovi nerazrešljivi ambivalenci, neuničljivi dvoumnosti? Nagon namreč predstavlja neki eksces, najbolj paradoksno sprego med konservativnim, ki si nenehno izsiljuje pot nazaj na prizorišče zadovoljitve, opirajoč se na prisilno naravo, ki neizprosno žene k 'še več istega', ter razdiralno drugo platjo, ki napravi nagon za več kot preprosto silo adaptacije, homeostaze, kjer ne vlada načelo ugodja, ampak nagon proizvaja iztirjenje, eksces, presežek (presežni užitek, kot ga bo poimenoval Lacan, užitek, ki je vselej presežek nad ugodjem in njegovim načelom homeostaze). Ali v tej iztirjajoči sili nagona ni moč videti boljše poti za pristop k politiki? Nagon ni le sila vztrajnosti, temveč obenem prav tisto, kar v neki situaciji, tudi politični situaciji, onemogoča stabilizacijo, samopomiritve

in zaporo, kar ji onemogoča redukcijo na najboljšo možno ureditev obstoječih subjektov in institucij, predstavlja namreč eksces, ki subvertira obstoječi red. Ta eksces je seveda dvoumen, ni enostavno subverziven ali revolucionaren, lahko vodi v katastrofe, toda ali ni prav ta dvoumnost prizorišče političnega? To bi pomenilo, da se ne opiramo na domnevno libidinalno moč združevanja v nasprotju z razdiralnim nagonom smrti, pač pa bi pomenilo staviti na tisto razdiralno kot na odprtje možnosti neke drugačne vrste družbene vezi, njenega preoblikovanja. Sili zedinjenja in enotnosti, ki povezujeta v vse večje enote, kot to opisuje Freud, bi tedaj ne bili izhodišče političnega, ampak natanko njegova razpoka, razcep, njegova nemožnost, njegova razveza. Politika kot separacija, ki razvezuje vezi oblasti. Nagoni seveda niso politični dejavniki, so nemi (tak je vsaj nagon smrti, kot se Freud ne utrudi ponavljati), svoje delo opravljajo v tišini, so natanko tisto, česar označevalec ne reprezentira. A v tem tiči politični problem: reprezentirati tisto, kar ne more biti reprezentirano, in s tem premestiti parametre same reprezentacije. Negativni eksces brez zastopstva, ki ga nenehno proizvaja razdiralna narava nagonov, je tisto, kar terja dejanje reprezentacije. Ne zedinjajoča moč Erosa, ampak nemožna reprezentacija nagona (smrti). Da bi se zoperstavili nevarnostim uničenja in razkroja, se moramo postaviti v službo Erosa, se napraviti za njegove agente, pravi Freud, kot da bi pozabil na morilsko, smrtonosno hrbtno stran zedinjenja in ljubezni. Toda ali na ravni spekulativne in abstraktne usmeritve ne bi bilo bolje postati dejavnik nagona (smrti), razveze družbenih vezi, v upanju, da bo s tem dana možnost neke drugačne vezi, nekega drugačnega razmerja znotraj družbenega ne-razmerja? Ali ni to tisto, kar počne psihoanaliza na 'individualni' ravni, da namreč razvezuje obstoječe družbene vezi uživanja in odpira novo možnost? Ali ta njen elementarni postopek ne implicira neke politične lekcije?

Tako smo ponovno pri negativnem pogoju političnega, tako rekoč na točki, kjer je politično odprtje prisotno natanko v sami nemožnosti družbenega zedinjenja – in nagon smrti lahko služi

kot ime za to nemožnost. Njegova negativnost meri na nujno razpoko družbenega tkiva, razcep na točki, kjer naj bi nastopilo politično, vendar pa nam ničesar ne pove o načinu, kako naj se z njim spoprimemo.

Zagonetni zvezi psihoanalize in političnega se lahko približamo še po eni poti, ki nas vodi nazaj k besedilu o *Množični psihologiji in analizi jaza*. Videli smo, da tekst pričenja s predpostavko o vzajemni implikaciji med strukturo množice in strukturo jaza, z gladkim – brezšivnim – prehodom med njima. Je ta prehod dejansko tako brezšiven, kot se zdi? Kakšni natanko so njegovi pogoji, kje pričnemo, kam dospemo in po kakšni poti? Stvari je mogoče spontano razumeti takole: Freud je pričel, v domala vseh zgodnjih tekstih, z 'individualno' psihično strukturo, ki je sama vključevala minimalno jedro družbenih relacij, zgoščenih v Ojdipu. Individuum je lahko postal subjekt samo v 'družinski' strukturi, ključ do vsakršne avtoritete, do njenega skrivnega izvora in skrivnosti, pa je bilo iskati v odnosu do instance očeta. Kaže torej, da se Freud v tem tekstu loteva, če že ne dedukcije družbenega iz družine, pa vsaj razširitve in pomnožitve Ojdipa. Družina s svojim ojdipskim jedrom bi tvorila predpostavko, trdno postavljeno v skladu s predhodno psihoanalitično elaboracijo, družbeno, razne premene množičnih vezi, pa posledico, rezultat določenega razumevanja minimalne družbene celice. Družina bi tako predstavljala tisto znano, od koder je nato treba pojasniti neznano kot njeno razširitev. Argument bi tako pričel s primarnim, znanim in dognanim, ter nato prešel k umetnemu (in Freud govori prav o umetnih skupnostih v nasprotju s primarnimi) in sekundarnemu, ki terja razjasnitev. Umetno je izpeljano, primarno neizpeljano.

Mimogrede, iz takega razumevanja izhaja masivna kritika psihoanalize, ki sta jo pod geslom anti-Ojdipa podala Deleuze in Guattari. Psihoanaliza je obtožena, da je v tem družinskem romanu odkrila univerzalno vodilo; vsako kompleksno psihično ali družbeno ureditev je mogoče reducirati na zgodbo o mamici in

očku. Če nas lahko prepričajo, da se mora naša želja priličiti mamici in očku, potem postanemo lahek plen drugih oblik gospostva, plen soglašanja z molarnimi skupinami, v skrajni konsekvenci s totalitarizmom. To prepričevanje pa je del normalizacije, ki je implicirana v osnovni predpostavki psihoanalize, normalizacije v nasprotju z nomadskim, mnoštvom in postajanjem. Poenostavljam, a ne tako zelo.

Druga linija argumentacije bi lahko Freudovo potezo umestila v častitljivo tradicijo politične filozofije, ki sega nazaj do antike, do vulgate Aristotelove *Politike*, kjer naletimo na osnovno skladnost, možnost vzajemne preslikave in prevoda med tremi ravnmi posameznika, družine in polisa. Tako kot bi posameznik moral biti gospodar svojih strasti, lastnega telesa in njegovih vzgibov, pri čemer naj višje zmožnosti duše modro vodijo nižje, na enak način mora biti oče glava družine, oikosa, hišnega življenja, ki modro vodi otroke, ženo, sužnje in njihovo ekonomijo, in na enak način mora vladar modro voditi polis. Samo nekdo, ki je zmožen vladati samemu sebi in lastnemu oikosu, lahko polisu vlada s pravo avtoriteto, vsa avtoriteta pa je v srži oblikovana po modelu očeta, tega vira naravne avtoritete. (To seveda ni vsa Aristotelova zgodba, ki ima precej zavojev in obratov, ki jo delajo zanimivo.) Nam Freud pripoveduje to zgodbo? Nam ponuja moderno različico antične politične doktrine v novi preobleki? Čeprav je že samo dejstvo, da Freud za izhodišče jemlje prav model Ojdipa, ki je navsezadnje grški mit, v tem oziru nadvse ironično: milo rečeno, le stežka si zamislimo bolj disfunkcionalno družino. Je Ojdip družina? Model družine?

Že tu lahko vidimo, da bi v Ojdipu težko videli redukcijo na družino, vse prej kaže na nemožnost vsake takšne redukcije. Je tisto, kar ravno izkoreninja družino, jo dislocira, onemogoča njeno normalno delovanje, jo odvrača od njenega cilja. Ojdip vsako privzetje družbenih funkcij in vlog poseli s konfliktom negotovega izida, ne ščiti družbenih in družinskih vlog, ampak jih spodkopava. Oče je ločen od svoje 'naravne' avtoritete, njegova avtoriteta postane funkcija identifikacije, sleherni subjekt se znajde v zagati,

noben subjekt ne more enostavno zasesti svojega mesta, vsaka vloga je podvržena razkolu.

> [...] družinska struktura ne *temelji* na Ojdipovem kompleksu, temveč ta, prav narobe, nepopravljivo *vpisuje* konflikt in variabilnost subjektivnih stališč v njeno jedro, in prav zato onemogoči sleherno možnost, da bi družina vsilila vloge, ki jih predpisuje kot preproste funkcije, ki jih posamezniki 'normalno' opravljajo [...].[16]

Ojdip torej ni redukcija na oikos, ampak vse prej njegov notranji razkroj.

Freud prav v *Množični psihologiji* poda minimalni in najboljši opis tega, za kar gre: vse je mogoče zreducirati na dve osnovni vezi, ki se kažeta v razmerju subjekta do drugega – identifikacijo in objektno relacijo. Identifikacija je direktno nasprotje identitete – je ravno negotov proces, in to brez srečnega izida, nemožna (neskončna?) naloga. Nič bolj srečnega izida ni pričakovati na drugi strani, noben objekt ne more biti pravo dopolnilo te neentitete-v-nastajanju, in tako subjektivacija kot seksualnost se umeščata v diskrepanco med obema. S tem je podana minimalna dvojnost, ki jo bo Lacan formaliziral kot dvojnost označevalca (za katerega gre v identifikaciji) in objekta, njuno neujemanje pa je strukturni vir ojdipske zgodbe. Dejstvo, da je identifikacija povezana z očetom, objektna relacija pa z materjo ('oče je tisto, kar bi radi bili, mati pa tisto, kar hočemo imeti', če parafraziram Freuda), je že sámo ambivalentno, podvrženo premikom in spremembam, prej gre za to, da sta tako oče kot mati učinka strukturnih relacij in ne enostavno fiksni točki, ki te relacije sprožata. Ne gre torej za to, da Freud vse reducira na odnose do očeta in matere, temveč jima ravno odvzame njuni 'naravni' vlogi in ju napravi za funkciji, obeleženi s strukturnim konfliktom in nestabilnostjo. Je mogoče reči, da Freud v očetu vidi vir sleherne avtoritete in torej ključ do vsake politične avtoritete? Za kaj takega bi ne potrebovali Freuda,

[16] Étienne Balibar, *Strah pred množicami*, Studia humanitatis, Ljubljana 2004, str. 337.

to je bil tradicionalni pogled na avtoriteto, ki je tu ravno postavljen pod vprašaj. Prej gre za to, da Freud – in to je precej masivna hipoteza – pride na sled funkciji očeta in njeni nestanovitnosti v času, ko je ta tradicionalna sodba historično izgubila svojo moč. Freud je seveda podal svoj mit o umoru očeta, o mrtvem očetu, ki je močnejši od živega in ki vlada kot Ime Očeta, kot simbolna avtoriteta, avtoriteta simbolnega, in ki spodbudi povezovanje sinov, ki so ga ubili itd. Toda lahko bi dejali, da je z nastopom moderne – francoska revolucija tu markira simbolni rez in predstavlja stenogram velikega števila različnih procesov – umrl prav sam mrtvi oče.[17] Izgubil je svojo simbolno nadvlado, njegovo ime je prenehalo delovati kot osnova avtoritete, vnazaj se je izkazal za sleparja. Očetje, tako 'realni' kot simbolni, so izgubili svojo moč, tako da je bilo v njih nato mogoče retroaktivno vselej že videti sleparje. Te masivne historične predpostavke so Freudu torej omogočile, da je v očetu prepoznal ne vir avtoritete, naravne, religiozne ali simbolne, ampak kontingenco njegove funkcije. Ni šlo za to, da noben oče ali vladar ali bog ne bi bil več kos svoji nalogi, ampak je to moč izgubila simbolna funkcija sama. Izbruh veselja nad tem propadanjem avtoritete bi bil preuranjen, in to je eden izmed zastavkov *Množične psihologije*, saj strmoglavljenju kraljev in padcu simbolne avtoritete ne sledi veselo širjenje triumfalne demokracije, ampak, denimo, vladavina nadjaza, hrbtne strani simbolnega očeta, trmoglava vladavina, s katero je veliko težje shajati. (*Père ou pire*, pravi Lacan.) *Liberté, égalité, fraternité*, se glasi slogan francoske revolucije (slogan, ki je bil z nenamerno ironijo pobran iz prostozidarstva), a preden nas pograbi veselje nad svobodo in enakostjo, nas na koncu čaka bratstvo, ki je – če smo brali Freuda – videti precej zlovešče. Geslo orisuje prostor določenega razumevanja političnega v psihoanalizi: svoboda kot

[17] Prav to je nedvomno Nietzsche z najpreprostejšimi besedami poimenoval smrt Boga. Lahko bi dejali, da je mrtvi oče lahko preživel kot Bog, a dogodek moderne implicira, da se je to preživetje izteklo. Tako da lahko vnazaj ugotovimo, da je bil vselej že mrtev.

osvoboditev od naravnih spon, pretrganje vseh substancialnih vezi; enakost kot enakost simbolnih subjektov ali enostavno govorečih subjektov, ne glede na pozitivne poteze rase, spola, družbenega položaja, religije itd., reduciranih na brezsubstančne entitete (rojene svobodne in enake); in nazadnje bratstvo, ki ne meri na preporod naravnih sorodstvenih vezi, na bratovščino, ustanovljeno po Očetovi smrti in v njegovem imenu, ampak gre za bratstvo, ki izrinja simbolnega očeta in ki vznikne na točki smrti imena očeta; bratstvo, ki je še toliko bolj zavratno, kolikor je univerzalno. Bi lahko rekli, da je brat nadomestil smrt očetovske avtoritete in postal dejavnik nadjaza? Tako da smo patriarhijo, režim očeta, nadomestili z 'režimom brata'? To je radikalna teza, ki jo je v knjigi s tem naslovom zagovarjala Juliet Flower MacCannel (*Regime of the Brother*, Routledge, New York & London 1991). Bratstvo kaže na libidinalne vezi, na katere se opirata svoboda in enakost, je njuna hrbtna stran, zaznamovana z nadjazovskimi zapovedmi, ki kakor da so prešle na stran brata. A vse to nas vodi predaleč in Freuda umešča v zgodovinsko ozadje, ki se mu je namerno ali nenamerno vselej izogibal, kar pa ga nikoli ni odvrnilo od tega, da bi ga nadvse lucidno zapopadel, daleč presegajoč vse tiste, ki prisegajo na zgodovinskost in historizacijo.

Če se vrnem k *Množični psihologiji*, potem je videti, da se spontano branje, ki v družini vidi skrivno jedro družbenega, stvari loteva na napačnem koncu, četudi Freud, kot običajno, sam ponuja nemalo priložnosti za napačno razumevanje. Resneje bi bilo treba vzeti sugestijo o vzajemni implikaciji, tj. ne v smislu enostranske implikacije, kjer družinske vezi implicirajo družbene in umetne, ampak tako, da tudi družbene, umetne vezi pojasnjujejo družino, tisto nekaj v družini, ki ni niti domačno niti družinsko. Argument reže v obe smeri. Strogo vzeto nezavedno ni niti individualno niti kolektivno – individualno nezavedno je odvisno od družbene strukture, medtem ko kolektivno nezavedno terja definirani kolektiv, njemu lastno skupnost, a takšna vnaprej dana skupnost ne obstaja. Nezavedno se umešča natanko v njun presek, v samo konstitucijo vezi med individuom (ki postaja subjekt) in

množico, ki ji bo pripadal. Strogo gledano ni nobenega individualnega ali kolektivnega nezavednega, nezavedno napoči prav v zanki med obema. Toda kakšna je narava tega nezavednega?

Freud zoperstavi dve vrsti množic: na eni strani imamo tako imenovane umetne množice, ki jih ponazarjata vojska in cerkev (v athusserjanskih terminih bi lahko dejali represivni in ideološki aparat države, čeprav Freud tu ne podaja teorije države – te 'skupnosti vseh skupnosti', 'množice vseh množic', ki ni brez podobnosti z Russellovo množico vseh množic –, kot je v zanimivi analizi, ki je izšla v *Imagu* leta 1922, kritično izpostavil Hans Kelsen). Obe nudita stabilnost, zagotavljata trajnost in reprodukcijo določenih družbenih vezi, in s tem določenih idej, vpenjata subjekte v fiksno hierarhijo, jim dodeljujeta določene družbene funkcije, jih umeščata na primerna mesta, predstavljata podobo urejenega reda. Po drugi strani pa so tu množice, s katerimi se ukvarja Le Bon, ki si ga Freud vzame za izhodišče. To so množice, ki delujejo po modelu horde in prinašajo izgubo individualnosti, opustitev lastne volje, kritičnega presojanja in etičnih standardov, težijo k neposrednim ciljem in takojšnji zadovoljitvi, kažejo visoko stopnjo sugestije, nalezljivosti občutij, netolerantnosti in poslušnosti misteriozni avtoriteti vodje. Civilizacijske pridobitve so tu brez oklevanja vržene čez krov, kot da bi bila na delu regresija na neko bolj primitivno barbarsko stopnjo, ki domnevno pripada človekovi filogenetski preteklosti, zgodnejši necivilizirani fazi, tako da taka množica priča o nekem nezavednem korenu, še več, o ponovni uveljavitvi prahorde. Obe obliki sicer konec koncev delita osnovno strukturno potezo množice, pri obeh gre za *»neko število posameznikov, ki so postavili isti objekt na mesto ideala jaza in se torej v svojem jazu med seboj identificirajo«*[18]. Toda to počnejo na dva radikalno različna načina: prva vzdržuje družbene vezi, zagotavlja njihovo permanentnost in stabilnost ter dopušča individualnost, druga ruši družbene vezi, je kratko-

[18] »Množična psihologija in analiza jaza«, *op. cit.*, str. 48–49; poudarek v izvirniku.

trajna, začasna, in grozi s takojšnjo dezintegracijo, svoje pripadnike pa oropa njihove individualnosti (napravi jih za brezvoljne avtomate; *ibid.*, str. 13). Prvi tip meri na stanovitnost in trdnost družbenih vezi, drugi na njihovo razvezo, ki te vezi nadomesti s primitivnimi, z relikvijo prahorde in njene brezmejne podreditve praočetu, pri katerem si vodja sposoja svoje karizmatične poteze. (Od tod pomen hipnoze, tega 'izginjajočega posrednika' med zaljubljenostjo na eni strani in množično tvorbo na drugi, te paradoksne 'množice v dvoje', *Masse zu zweit*, začetne oblike formacije množic.) Skratka, institucija proti drhali.

Kakšno je razmerje med njima? Pri primarnih množicah gre za primer »hrupnih, efemernih, nad one druge tako rekoč superponiranih« množic, pravi Freud.[19] Efemerno je superponirano nad permanentno in trajno, razveza je položena nad vezi, horda nad civilizacijo. Ampak ali ne bi bilo treba v tem prepoznati strukturne relacije, ne pa začasne regresije na neko primitivno stopnjo? Ali si nista strukturno sopripadni? In če že uporabimo izraz regresija, kot ga uporablja Freud, mar ni lekcija psihoanalize prav v tem, da ne obstoji nikakršna regresija? Regresija ne pomeni prehoda nazaj na neko zgodnejšo stopnjo, saj je navidezen prehod nazaj vselej odgovor na obstoječo zagato, tako da je tisto predhodnje, h kateremu se vračamo, v celoti posredovano s sedanjim, s katerega smo regredirali, in torej strukturno pripada sedanji konstelaciji. Primitivna, 'primarna' množica je torej odgovor na zagato umetne množice, predstavlja njeno narobno stran, njeno razveljavitev, ki je na delu v njeni konstituciji, v njenem delovanju in reprodukciji. Priča o negotovosti osnovanih vezi, o njihovi konfliktni naravi, njihovi kontingentnosti, predstavlja njihov simptom: razkriva isto strukturo (na mesto ideala jaza postavlja isti objekt), a to počne na hrupen način, ki razkrinkava predpostavke 'normalne' vezi. Tako dospemo do nasprotja spontanega branja: primarna množica je tista, ki je izpeljana iz umetne, četudi se vnazaj utegne zdeti, da historično stoji na njenem izvoru.

[19] *Ibid.*, str. 60.

Nemara je treba pripomniti, da je konstelacija še bolj zapletena. Freud v vojski in cerkvi vidi model umetnih skupin in navkljub svojemu znanemu odklonilnemu stališču do obeh (in še posebej do slednje) v luči primerjave z nebrzdano drhaljo v obeh prepoznava oporišče civilizacije, njuna obrzdana avtoritarnost je videti boljša od one druge, nebrzdane. Nedvomno je nenavadno, da Freud, liberalec stare šole, nikoli ne piše o demokraciji, o naravi demokratične formacije množice in njej lastnih vezeh ali libidinalnih investicijah. Namesto tega za model jemlje vojsko in cerkev, dve razvpito nedemokratični instituciji, utemeljeni na hierarhiji in podrejanju. Ampak ali v tej izbiri precej drastičnih primerov ni moč najti tihe predpostavke, da tu tiči simptom v nekem drugem pomenu, da lahko v teh dveh institucijah vidimo simptom liberalne in demokratične družbe, njeno skrivno predpostavko, simptom diskrepance med demokratično svobodo in enakostjo na eni strani ter skrivno hierarhijo in podrejanjem, ki ju spremljata? Ne le kot relikvija iz nedemokratične preteklosti, ampak kot nečesa, kar nenehoma reproducirata in kar tvori njun pogoj? A to ostaja na ravni spekulacije.

Opozicija med strukturiranimi, permanentnimi vezmi umetnih množic in njihovo, četudi začasno razvezo v primarnih množicah je natanko prostor politike, eno od njenih torišč. Tako po drugi poti pridemo do iste točke razklenitve uveljavljenih družbenih vezi, ki je inherentna njihovi sklenitvi in ki odpre prostor političnega. Ne političnega v smislu ureditve oblasti ali odnosov posameznikov do skupnosti, niti v smislu najboljših načinov vodenja države in institucij, ključnega vprašanja tradicionalne politične filozofije 'kaj bi bilo dobro vladanje?',[20] temveč političnega kot preloma z obstoječimi družbenimi entitetami, kot razpoke v

[20] Vselej bi bilo treba imeti pred očmi vodilo Jacquesa Rancièra, »da v politiki ne gre za vezi med posamezniki in razmerja med posamezniki in skupnostjo, politika izvira iz štetja 'delov' skupnosti, ki je zmerom napačno štetje, dvojno štetje oziroma uštetje« (*Nerazumevanje*, ZRC SAZU, Ljubljana 2005, str. 22). To je odlično izhodišče, ki pa mu na tem mestu ne morem nadalje slediti.

tkivu oblasti, kot premestitve temelja, ki drži skupaj obstoječa razmerja.

Freud na vznik 'primarnih' množic gleda z določeno mero groze. Ne vidi jih ravno v luči slogana *ce sont les masses qui font l'histoire*. Množice ne delajo zgodovine, ampak jo razdirajo. V njegovi drži je najti znamenje prezira do drhali, gre za držo, ki ima določeno provenienco in dolgo tradicijo v razsvetljenstvu. Nikoli mu ne pade na pamet, da bi v njih videl revolucionarne množice, ki bi lahko bile nosilke upanja za spremembe, za politično transformacijo, za konec gospostva, za odpravo družbenih krivic, hierarhije in nesvobode umetnih množic. Prav nasprotno, kažejo se kot regresija k še hujši obliki gospostva, kot refleks praočeta in prahorde, propad vseh dosežkov civilizacije. V njih vidi kronski primer vrnitve potlačenega, a potlačeno ne teži k svobodi, ampak k arhaični podreditvi, njegova privlačnost je v izgubi individualnosti, takojšnji zadovoljitvi, obljubi plena, utemeljeni na vodji, ki mu avtoritarna veličina dopušča razpustitev veljavnih pravil. Primarna množica spominja na izredne razmere, o katerih govori Agamben, postavlja vodjo, ki lahko suspendira zakon, kar nas sooča z modernim paradoksom suverenosti. Hlepenje po neposrednem užitku pa ima po drugi strani vse poteze nadjazovske zapovedi uživanja, se pravi, uživanja pod okriljem podreditve arhaičnemu očetu. Kar nasprotuje obstoječim hierarhičnim institucijam, kot sta vojska ali cerkev, pa najsi sta še tako avtoritarni, je neko nevezano pravilo. Opozicijo lahko opišemo kot razmerje med simbolnim očetom, simbolno avtoriteto, ki vzdržuje vojsko in cerkev (in ki je še zlasti na dlani v slednji), in vladavino nadjaza, temno hrbtno platjo Imena Očeta, ki vzdržuje množico. In v tem bi lahko videli, ne regresijo na neko arhaično stopnjo, temveč vse prej ključ do modernosti, nekaj, kar lahko na novo osvetli običajno domnevo, da živimo v 'množični družbi', nekaj, kar je treba povezati s smrtjo simbolnega očeta in z novo vladavino nadjaza, v kateri 'praoče' svojo oblast črpa prav iz tega, da je prikrita, to pa lahko nazadnje še velja za dosežek demokracije. (To je mogoče opisati tudi kot 'režim brata', brat je tisti, ki je kot

dejavnik nadjaza zasedel mesto očeta.) Skratka, primarna množica je moderen fenomen, ne prikazen iz prazgodovine.

Toda grenka lekcija, ki jo iz tega potegne sam Freud, nedvomno ni edina možna. Procesu, ki ga opisuje, odvzame njegovo dvoumnost, ki pa je natanko prizorišče političnega. Tu nam znova preti nevarnost vpeljave dvojnosti umetnih množic kot nosilcev stabilnosti in napredka, ki predstavljajo naše najboljše upanje za urejeno družbeno eksistenco, ter primarnih množic kot črnih brezen regresije, propada in nereda pod praporom prvobitne avtoritete. Še dobro, da so zgolj efemerne in začasne. A ambivalentni sta obe strani opozicije, tako da jima ne moremo pripisati pravega pomena, dokler v njiju vidimo opozicijo med dobrim in slabim: če so primarne množice simptom umetnih, potem razkrivajo njihov skrivni konflikt, potlačitev, ki je cena, ki jo plačajo za lastno vzpostavitev. Vznik primarnih množic pa ima po drugi strani učinek odprave potlačitve (mar ni to ena izmed nalog psihoanalize?), skupaj z regresijo prinašajo tudi osvoboditev in emancipacijo, četudi hkrati s tem prinašajo kar največjo nevarnost padca v surovo avtoritarno vladavino. Freudovi grenki viziji seveda ne smemo postaviti nasproti rožnatega, romantičnega pogleda na revolucionarne množice, ki da jih razganja od svobode, ki drobijo verige in uveljavljajo neposredno (nepredstavniško) demokracijo, potem ko so se otresle spon dominacije. Množična demokracija in množična diktatura sta v njuni neposrednosti zlahka zamenljivi, bratstvo se lahko kaj hitro sprevrže v teror (to opisuje npr. Sartre), kot je v zadostni meri pokazala zgodovina. Toda obstoji moment razveze družbenih vezi znotraj tistega, čemur Freud pravi množica, moment ambivalence, ki se lahko obrne na eno ali drugo stran, ne preprosto nazaj k praočetu niti preprosto v novo svobodo in 'radikalno demokracijo' – in ta moment ambivalence je prizorišče političnega. To je kraj, kjer je treba napraviti šiv, mesto intervencije točke prešitja. ('Množice' zagotovo ne delajo zgodovine, in sicer iz dobrega razloga, da 'množica' ni politični dejavnik, ampak prej kraj politične intervencije.)

Vidimo lahko, da se vsi trije pristopi k problemu sekajo v določeni točki, četudi do nje prihajajo po zelo različnih poteh. To točko smo označili z različnimi izrazi, kot so konfliktnost, antagonizem, reža, razpoka v družbenem tkivu, eksces, točka ambivalence, razveza družbenih vezi, negativnost. Na to točko naletimo v vseh Freudovih delih, na delu je v različnih kontekstih in pod različnimi koncepti. Zasledimo jo lahko v konfliktni naravi psihoanalitičnih institucij, pripišemo jo lahko nagonu smrti ali tistemu, čemur Freud pravi primarna množica. Ti izrazi in ti trije pristopi imajo različen domet in konsekvence, pri vseh pa je mogoče izpostaviti neko jedro, okoli katerega se sučejo in ki tvori njihov skupni temelj. In to jedro je treba razumeti kot prizorišče političnega, ki je – kot prizorišče – vseprisotno v Freudovem delu. Toda označitev tega prizorišča še ne pomeni osnovanja politike, privzema neke politične linije, političnega dejanja, čemur se je Freud vseskozi dosledno izogibal. Videti je, kakor da psihoanaliza orisuje prizorišče, lokus političnega, ne da bi kdaj docela sama stopila nanj. Kakor da opisuje in razčlenjuje prostor političnega, ne da bi kdaj zares vstopila v politiko; razkriva snov, iz katere je narejena politika, ne da bi iz nje napravila politiko. Tvegal bi še nadaljnji korak in dejal, da si psihoanaliza in politika delita isti objekt. Gibljeta se na istem terenu, delita si isti pogoj, a se ga lotevata na dva različna načina, razlikujeta se po tem, kako do njega pristopata. Skupno jedro, ki ju povezuje, je hkrati prostor njune disjunkcije. Razlika med njima ni razlika med 'teorijo' in 'prakso', psihoanaliza namreč vključuje svojo lastno prakso, prakso, ki je vselej hkrati tudi družbena praksa, četudi na individualni in ne kolektivni osnovi; in politika vselej vključuje teorijo (če pustimo ob strani, da je ta opozicija tudi sicer kaj malo relevantna, *cf.* Althusser). Lahko bi dejali takole: če se psihoanaliza vzdrži koraka, odločitve glede ambivalence, zapolnitve vrzeli, snovanja nove vezi na mestu tiste, ki je bila razvezana, če torej na mestu, kjer bi bilo treba napraviti korak, stoji manjkajoči korak, korak premalo, potem politika napravi korak preveč. Razreši dvoumnost, predloži novo vez, privzame zvestobo dogodku, kot temu

pravi Badiou, subjektivno držo, vključi se v proces resnice brez jamstva, transformacije, nemara revolucije. Negativni pogoj spremeni v pozitivni projekt, v gibanje, partijo, boj. Vpeljuje novi označevalec-gospodar, četudi se lahko dobro zaveda njegove kontingence. Imenuje družbene akterje, opredeli 'del brez dela' (v Rancièrovih terminih). S tem nedvomno zamegli razpoko, se izogne kontingentnosti in dvoumnosti, reprezentira nereprezentabilno, ga popači in napačno reprezentira.[21] Toda to je cena, ki jo mora plačati za ta korak. Psihoanaliza pa, po drugi strani, ni enostavno apolitična, ampak je njen oris prizorišča političnega nekaj, kar terja politiko, angažma na tem prizorišču, terja korak preveč, četudi ga lahko storimo le za ceno vstopa v neko drugo logiko od tiste, ki pritiče psihoanalizi. Oris prizorišča ni nevtralen opis, ampak zahteva korak, čeravno sama ne predpisuje, kakšen naj bi bil ta korak. Drugače rečeno: psihoanaliza se sooča z množico, a le v njenem jedru, na točki *Masse zu zweit*, množice v dvoje, na točki 'izginjajočega posrednika' hipnoze, ki za Freuda tvori prehod med fenomenom ljubezni in tvorbo množice. Izginjajoči posrednik se vrne v njenem središču, psihoanalizo namreč lahko opišemo natanko kot uprizoritev množice v dvoje, to so njena domača tla, toda namen je prav v tem, da bi se tu razklenilo vse tisto, kar je bilo povezano v hipnozi, se pravi, da se razvozla spoj ideala jaza in objekta, ki je bil postavljen na njegovo mesto. Prav s temi besedami Lacan na zadnjih straneh seminarja o štirih temeljnih konceptih opiše poslanstvo psihoanalize:

> Le kdo ne ve, da se je analiza vzpostavila prav s tem, da se je ločila od hipnoze? Saj je osnovno gonilo analitične operacije v tem, da ohranimo distanco med I [idealom jaza] in *a* [objektom]. [...] Analitikova želja po tej poti osami *a*, postavi ga v največjo možno distanco od I [...].[22]

[21] Če skuša obdržati oba kraja, če za izhodišče politike vzame tisto mnoštvo, multitudo ali nomadsko, potem se izpostavi nevarnosti, da privzame dozdevek politike, nekaj, kar je videti zelo radikalno, a je brez političnega dometa.

[22] *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, *op. cit.*, str. 256.

V psihoanalizi gre za razdrtje vozla, na katerem temelji množica, psihoanaliza razveže množico v njenem jedru, množici v dvoje. Toda korak politike je v tem, da mora ponovno vzpostaviti vez med enim in drugim, da tvega korak brez recepta in brez garancije.

Razmerje med obema bi nemara lahko opisali z izrazom paralaksa, kakor ga je uporabil Slavoj Žižek: gre za izmenjavo perspektive med dvema gledišèema, med katerima ni možna nobena sinteza ali posredovanje. Vidimo lahko le na en ali na drugi način, pa čeprav imamo pred seboj isto stvar. Obe perspektivi sta tako dve plati istega, ki pa se nikoli ne moreta srečati na isti ravni, ni nobenega nevtralnega skupnega temelja, med njima obstaja nerazmerje, ki pa ju hkrati veže. Med obema zija paralaktična zev.[23] Ta metafora, ta model, nemara ni slab način razumevanja tega, kako si psihoanaliza in politika sopripadata, ne da bi se kdaj zares srečali ali sovpadli. In nikakor ne drži, da je vse politično, prej nasprotno: politika je redka stvar, in enako velja za psihoanalizo.

[23] Gl. Slavoj Žižek, *Paralaksa*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, zbirka Analecta, Ljubljana 2004, še širše pa v: *The Parallax View*, MIT, Cambridge (Mass.), 2006.

Povzetki

O sramu ali o razkrečenju subjekta

Peter Klepec

UDK 159.964:165.12

Avtorja zanima pojmovanje sramu pri Agambenu, pri čemer razlikuje običajno razumevanje sramu kot krivde od pojmovanja sramu kot realnega, kakršnega v frazi »umreti od sramu« predstavi Lacan. Sram kot afekt nastopi nenadoma, silovito, je nekaj, česar ne bi bilo treba in kar predstavlja radikalni razcep. V tem razcepu je razcepljeni subjekt še »razkrečen«: je razcepljen nase in na Drugega, objekt, pred katerim sicer običajno subjekt propade in ki hkrati rešuje subjektovo dostojanstvo, postane objekt-pogled. Avtor tudi pokaže, da Agambenovo pojmovanje prepleta subjektivacije in desubjektivacije kot »pustiti si delati« nima ničesar skupnega z mazohizmom ali sadizmom.

Ključne besede: sram, realno, subjekt, desubjektivacija, objekt-pogled

Lacan in sram

Alenka Zupančič

UDK: 159.964:165.12

Osnovna teza prispevka je, da je potrebno Lacanovo konceptualizacijo sramu razumeti na ozadju paradoksne podvojitve, ki jo je mogoče formulirati na sledeč način: sram je afekt tega, da v

neki določeni situaciji nismo umrli od sramu. Sram je bistveno povezan z razmerjem subjektove biti do njenega označevalca, ki ga v določenem trenutku zadene bolj ali manj uničujoči udarec, pri čemer pa subjekt ta udarec preživi. Prispevek poskuša tudi razmejiti fenomen sramu od fenomena krivde in pokazati, po čem ima Lacanova vpeljava sramu v seminarju *Hrbtna stran psihoanalize* hkrati status analitične intervencije.

Ključne besede: sram, krivda, označevalec, realno

Subjekt v primežu biti in dogodka

Ana Žerjav

UDK 165.12:111
1 Badiou A.

Pojem subjekta je eden od ključnih pojmov, na katerem se odločajo poti sodobnih ontologij. Tekst se osredotoči predvsem na Badioujevo ontologijo, ki pojem subjekta postavi za ključno kategorijo ontološkega in logičnega premisleka današnje realnosti. Toda avtorica pokaže, da se v prehodu iz ontologije v logiko, prehodu, ki skuša premisliti radikalno imanentizacijo dogodkovne transcendence, vprašanje subjekta lahko odvije zgolj znotraj kočljive dileme med blodnjo in relativizmom.

Ključne besede: subjekt, bit, dogodek, ontologija, logika, Badiou

Emanacijska logika v *Biti in času*

Gregor Moder

UDK 111:1 Heidegger M.

Eksplicirati filozofijo *Biti in časa* z izrazjem metafizičnih emanacijskih sistemov se zdi nenavaden poskus, še posebej, če je utemeljen na interpretaciji ontološke diference, saj prav ta koncept uteleša Heideggrov prelom s tradicionalno metafiziko. In vendar, nekatere značilnosti emanacijskih sistemov v posebnem smislu odlikujejo tudi filozofijo *Biti in časa* – mednje sodita hierarhična zgradba bivajočega in teleološka nagnjenost pri tubiti, predvsem pa tudi »emanacijska logika«. Pri tem »emanacijska logika« ni skupni imenovalec raznovrstnih emanacijskih sistemov ali ohlapno ime zanje, ampak terminološka opredelitev sheme, po kateri je mogoče razrešiti posebeno vrsto paradoksov »vulgarne«, analitično-izjavne logike. »Emanacijska logika« pri tem ni neodvisna le od analitične (»vulgarne«), temveč tudi od heglovske dialektične logike.

Ključne besede: emanacijska logika, Heidegger, *Bit in čas*, vulgarno, ontološka diferenca

Pismo, ki *je* prispelo na svoj naslov

Slavoj Žižek

UDK 159.964.2:929 Kafka F.

Kafkovo pismo očetu se običajno bere kot dokument upora proti nasilni očetovski avtoriteti, ki sinu ne pusti, da bi zadihal v svojem prostoru. Podrobno branje pa pokaže, da je sporočilo pisma prav nasprotno: obupani poziv smešnemu impotentnemu očetu, naj zbere moč in začne delovati na ravni svoje simbolne avtoritete.

Ključne besede: subjekt, avtoriteta, oče

Narobna stran zapeljevanja

Tadej Troha

UDK 159.964.2:177.62

Članek Freudov koncept zapeljevanja obravnava z dveh gledišč. Na eni strani povzame osnovne poante Laplancheove »splošne teorije zapeljevanja«, na drugi strani pa obravnava točko njene spodletelosti v primeru psihoze. Članek pokaže, da je verbalizacija samostalnika čudež (*Wunder*) tisti ključni element Schreberjeve preganjalne blodnje, ki Schreberjeve *Spomine* omogoči misliti skozi logiko smisla.

Ključne besede: zapeljevanje, Schreber, Deleuze, glagol, smisel

Freud in politično

Mladen Dolar

UDK 159.964.2:32

Freud ni nikoli predlagal politične linije, ki bi sledila iz psihoanalize, niti se ni sam nikoli angažiral v politiki. Tekst raziskuje tri poti, po katerih se je Freud vendarle dotaknil določenih oblik političnega: konstitucijo psihoanalitičnih organizacij; vodilo, da je naše najboljše upanje iskati v diktaturi uma oziroma v prevladi Erosa nad destruktivnostjo nagona smrti; in nazadnje v konstrukciji množične psihologije z delitvijo na umetne in primarne množice. Nobena od teh treh poti ne vodi do rezultata, ki bi nam lahko služil za politični model, čeprav se vse tri poti dotikajo sfere političnega. Tekst zagovarja tezo, da psihoanaliza in politika delita isto polje, vendar ga obdelujeta na zelo različen način, tako da se ne moreta nikoli srečati na isti ravni.

Abstracts

On Shame or on straddling of the Subject

Peter Klepec

The article deals with Agamben's conception of shame, which stands in clear opposition to contemporary trend of understanding shame as guilt. Agamben is closer to Lacan's phrase »to die of shame« which accentuates shame as Real. Shame as an affect occurs suddenly, violently, it is something unwanted, it opens a gap, a fissure. In shame the divided subject is »straddeled« into two parts, whereas the object which »normally« incarnates subject's dignity becomes object-gaze. The article also shows that Agamben's conception of subjectivation and desubjectivation as »making oneself do« has nothing in common with sadism or masochism.

Keywords: shame, the Real, subject, desubjectivation, object-gaze

Lacan and shame

Alenka Zupančič

The article argues that the Lacanian conceptualization of shame should be understood against the background of a paradoxical redoubling of shame, which could be formulated as follows: shame is the affect that emerges because we have failed to die of shame (in some shameful situation). Shame is essentially linked to the

relationship of the subject's being to its signifier, when the latter undergoes a more or less fatal blow, and the subject survives this blow. The article also aims at clarifying the distinction between shame and guilt, and suggests that Lacan's introduction of shame in the seminar *The Other Side of Psychoanalysis* should be read not only as conceptualization (of shame), but also as an analytical intervention.

Key words: shame, guilt, signifier, real

Subject in the grasp of being and event

Ana Žerjav

One of the most important concepts of contemporary ontology is the notion of the subject. The article focuses on Badiou's ontology, in which the subject becomes the main category of ontological and logical reflection of contemporary reality. The author shows that in the passage from ontology to logic (from evental transcendence to evental immanence) the question of the subject gets confronted with the dilemma of errance and of relativism.

Keywords: subject, being, event, ontology, logic, Badiou

Emanationslogik in *Sein und Zeit*

Gregor Moder

Ein Versuch, die Philosophie von *Sein und Zeit* mit den Begriffen metaphysischer Emanationssysteme zu explizieren, darf als merkwürdig erscheinen, insbesondere wenn dieser Erklärungsversuch

auf einer Interpretation der ontologischen Differenz begründet ist. Denn gerade das Konzept der ontologischen Differenz verkörpert den Heideggerschen Bruch mit der traditionellen Metaphysik. Manche Eigenschaften der Emanationssysteme sind aber in einem gewissen Sinne in der Philosophie von *Sein und Zeit* doch zu erkennen – als Beispiele dienen die hierarchische Struktur des Seienden und die teleologische Hineingehaltenheit des Daseins, hauptsächlich aber die »Emanationslogik«. Der Titel »Emanationslogik« soll hier nich als gemeinsamer Nenner verschiedener Emanationssysteme oder als seine vage Benennung gelten. Es geht vielmehr um die terminologische Fassung eines Schemas, mit dem es möglich ist, eine besondere Art von Widersprüchen innerhalb der »vulgären«, analytischen Aussagenlogik zu lösen. Die »Emanationslogik« ist dabei nicht nur von der analytischen (»vulgären«), sondern auch von der Hegelschen dialektischen Logik unabhängig.

Stichwörter: Emanationslogik, Heidegger, *Sein und Zeit*, Vulgäres, ontologische Differenz

A letter Which *did* Arrive at its Destination

Slavoj Žižek

Kafka's letter to his father is usually read as a document of rebellion against the violent paternal authority which allows to the son no space in which he could breathe freely. However, a careful reading shows that the letter's message is the opposite one: a desperate call to the ridiculous and impotent father to gather strength and start to act at the level of his symbolic authority.

Key words: subject, authority, father

The Other Side of Seduction

Tadej Troha

The paper discusses Freud's concept of seduction from a double perspective. On the one hand it sums up some key points of Laplanche's »general theory of seduction«, on the other hand it discusses the point of its failure in the case of psychosis. The paper demonstrates that the verbalization of the noun miracle (*Wunder*) is the key element of Schreber's delusion of persecution, which enables to consider Schreber's *Memoirs* through the logic of sense.

Key Words: seduction, Schreber, Deleuze, verb, sense

Freud and the political

Mladen Dolar

Freud never proposed a political line that would follow from psychoanalysis nor did he engage in political life. The paper explores three ways in which Freud touched upon a certain form of the political: the constitution of psychoanalytic organizations; the precept that our best hopes are to be put into the dictatorship of reason, or alternatively the hope that Eros would prevail over the destructiveness of the death drive; and finally the construction of mass psychology with its division into artificial and primary masses. None of these three paths leads to a result that could be a political model to follow, although all three touch upon the realm of the political. The paper concludes that psychoanalysis and the political share the same field, but treat it in a very different way, so they can never meet on the same level.

Problemi
7-8/2006, letnik XLIV

Uredništvo
Miran Božovič, Mladen Dolar, Peter Klepec, Zdravko Kobe, Janez Krek, Dragana Kršić, Renata Salecl, Alenka Zupančič, Slavoj Žižek

Glavna urednica
Alenka Zupančič

Odgovorni urednik
Mladen Dolar

Naslov uredništva
Komenskega 11, Ljubljana (s pripisom »za Probleme«)
www.drustvo-dtp.si
analecta@drustvo-dtp.si

Transakcijski račun
02017-0018113209, z oznako: »za Probleme«
ID: SI26158353

Izdajatelj
Društvo za teoretsko psihoanalizo
Komenskega 11, Ljubljana

Oblikovanje: AOOA
Oblikovanje stavka: Klemen Ulčakar
Tisk: Ulčakar & JK
Naklada: 600 izvodov

Naročnina za leto 2006 (z DDV): 7.595,00 SIT (31,69 €)
Cena te številke (z DDV): 2.821,00 SIT (11,76 €)

Revijo finančno podpira Ministrstvo za kulturo Republike Slovenije.

Č 68
194 245/2006
920064740,7/8
COBISS

2.821,00 SIT
(11,77 €)
ISSN 0555-2419