

Joan Copjec
*Spol in evtanazija uma**

Falična funkcija

Naj takoj odgovorim na ugovore, za katere vem, da jih bo moje stališče deležno. Psihoanalitsko stališče predstavljam s pomočjo argumentov, sposojenih od kritične filozofije. Pa vendar se za subjekt, kot ga opredeljuje ta filozofija – ponekod se opisuje kot »univerzalni« subjekt, v nasprotju s konkretnim posameznikom – zdi, da je po definiciji *neutralen*, da je *brezspolen*, medtem ko je subjekt psihoanalize, prav tako po definiciji, zmeraj spolno določen. Na kak način se je torej v okviru kritične filozofije pojavil subjekt, opredeljen s spolno razliko? Po kakšni poti smo prišli do ugotovitve, ki se bo nedvomno zdela navidezno protislovna, da je »univerzalni« subjekt *nujno* spolno določen?

Toda zakaj, bi lahko postavili naše protivprašanje, se tako zlahka sprejema trditev, da naj bi bil filozofski subjekt biti spolno nevtralen? Z našega stališča se prav ta predpostavka zdi neutemeljena. Po mnenju njenih zagovornikov naj bi jo utemeljevala sama definicija subjekta, ki mu konstitutivno manjka kakršnakoli pozitivna lastnost. Iz tega lahko sklepamo, da tisti, ki deseksualizirajo subjekt, pojmujejo spol kot pozitivno lastnost. Vse kar smo povedali doslej, pa govori v prid zavrnitve takšne opredelitve. Ko smo na primer ugotovili, da spolne razlike ni mogoče izenačiti z drugimi vrstami razlik, smo trdili, da subjekta ne opredeljuje pozitivno. Rekli bi lahko tudi takole: *moško in žensko, tako kot bit, nista predikata, kar pomeni, da ne povečujeta obsega naše vednosti o subjektu, pač pa označujeta obliko spodletelosti naše vednosti.*

Sami smo subjekt opredeljevali kot notranjo mejo ali negacijo, spodletelost govornice – in to z namenom, da bi podprli trditev, da subjekt nima materialnega obstoja, da ni predmet možnega izkustva. Če vlada prepričanje, da je ta subjekt brezspolen, to ni zgolj zato, ker je spol naivno dojet kot pozitivna lastnost, pač pa tudi zato, ker je spodletelost dojeta kot ena sama. Če bi bilo to res, če bi jezik – ali um – lahko odpovedal le na en

* Pričujoči članek je prevod drugega dela poglavja z naslovom »Sex and the Euthanasia of Reason«, iz knjige Joan Copjec, *Read My Desire, Lacan against the historicists*, An October Book, MIT Press, Cambridge Massachusetts, London 1994.

način, potem bi bil subjekt dejansko spolno nedoločen. Vendar pa ni tako; jeziku in umu lahko spodleti na enega od dveh različnih načinov. Razlikovanje med tema modalitetama neuspeha – med dvema načinoma, na katera um zaide v protislovje s samim sabo – je prvi vzpostavil Kant v *Kritiki čistega uma* in ga ponovno uporabil v *Kritiki razsodne moči*. V obeh delih je pokazal, da neuspeh uma ni enovit, pač pa zaide v antinomično zagato po dveh ločenih poteh: prva je matematična, druga pa dinamična.

Mnogi so v Kantovih tekstih poskušali izslediti spolno razliko, vendar pa so v resnici iskali spolne predsodke ali ravnodušnost do spolne razlike. Nekateri so v opisih lepega in vzvišenega, na primer, razpoznali razlikovanje spolne vrste. Ti interpreti so – če lahko tako rečem – iskali spol na vseh mogočih napačnih mestih. Sama pa želim postaviti trditev, da je spolno razliko pri Kantu dejansko mogoče zaslediti, a ne v naključni obliki, v uporabi pridevnikov ali izbiri primerov, pač pa na temeljnem nivoju, v njegovem razlikovanju med matematičnimi in dinamičnimi antinomijami. Z drugimi besedami, *Kant je bil prvi, ki je prav s pomočjo tega razlikovanja teoretiziral razliko, ki utemeljuje psihoanalitsko delitev vseh subjektov na dva medsebojno izključujoča se razreda: moške in ženske.*

V nadaljevanju tega spisa je torej moj namen interpretirati psihoanalitsko seksuacijo subjekta s pojmi Kantove analize antinomij uma. Natančneje rečeno, osredotočila se bom na formule seksuacije, ki jih poda Lacan v svojem XX. seminarju, *Še*. V tem seminarju Lacan vseskozi poudarja stališče psihoanalize glede spolne razlike: naša spolna bit, vztraja, ni biološki fenomen, ne vzpostavi se preko telesa, ampak »rezultira iz neke logične zahteve v govoru.«¹ Ta logična zahteva nas privede k srečanju s temeljnim trdim jedrom ali zagato, ko neizogibno trčimo ob dejstvo, da je »reči vso resnico materialno nemogoče: zmanjka besed.«² In ne le to, na osnovi povedanega lahko dodamo, da jih zmanjka na dva različna načina ali, kot pravi Lacan v *Še*, imamo »dva načina, kako zgrešiti zadevo, spolno razmerje. ... obstaja moški način ... [in] ženski način.«³

Formule seksuacije, kot jih Lacan zapiše v »Pismu o ljubezni in duši«, sedmem predavanju tega seminarja, so videti takole:⁴

$$\begin{array}{cc} \bar{E}_x \bar{\Phi}_x & \bar{E}_x \bar{\Phi}_x \\ V_x \Phi_x & \bar{V}_x \Phi_x \end{array}$$

¹ Jacques Lacan, *Še*, prev. Slavoj Žižek in dr., Analecta, Ljubljana 1985, str. 11.

² Jacques Lacan, *Televizija*, prev. Alenka Zupančič in dr., *Problemi-Eseji* 3, let. 31, Ljubljana 1993, str. 47.

³ Lacan, *Še*, str. 48.

⁴ *Ibid.*, str. 63. Ta tabela se nahaja tudi na strani 149 angleškega prevoda tega predavanja seminarja, ki je vključen v zbornik *Feminine Sexuality* urednic Juliet Mitchell in Jacqueline Rose.

Vsaka od štirih formul je preprost logični stavek in ima, tako kot vsi logični stavki, tako svojo *kvantiteto* kot *kvaliteto*. Kvantiteta ali obseg stavka je določena z obsegom pojma na mestu subjekta: simbola \exists in \forall sta kvantifikatorja, torej označujeta obseg pojma subjekta. \forall , splošni ali univerzalni kvantifikator, je okrajšava za besede kot so *vsak*, *vsí*, *noben*; vendar pa je potrebno opozoriti, da tudi lastna imena spadajo med splošne pojme. \exists , eksistencialni kvantifikator, nadomešča besede kot so *nekateri*, *eden*, *vsaj eden*, *določeni*, *večina*. Kvaliteta stavka pa je določena z vrednostjo njegovega veznika, ki je lahko trdilen ali nikalen. Trdilen stavek je brez oznake, nikalni pa je označen s črto nad pojmom predikata.

Ker simbol Φ že poznamo iz drugih Lacanovih tekstov, lahko zdaj stavke prevedemo:

Obstaja vsaj en x, ki ni podvržen falični funkciji	Ne obstaja noben x, ki ne bi bil podvržen falični funkciji
Vsi x so (vsak x je) podvrženi falični funkciji	Ne-vsi (ne vsak) x so podvrženi falični funkciji

Leva stran sheme je označena kot moška stran, desna stran pa kot ženska. Najprej opazimo, da se oba stavka, ki sestavljata vsako stran, kažeta v *antinomičnem* odnosu, da sta si torej v protislovju. Kako so te očitne antinomije nastale in kako to, da so bile poimenovane prav s pojmom spolne razlike? Preden odgovorimo na ta vprašanja, si moramo te formule malo podrobneje ogledati.

Lacan opusti dva od pojmov klasične logike, ki smo ju uporabljali v prejšjem opisu; namesto *subjekta* in *predikata* uporablja pojma *argument* in *funkcija*. Ta zamenjava pa označuje konceptualno razliko: oba razreda, moški in ženski, se ne oblikujeta več z združevanjem subjektov s podobnimi lastnostmi, za kar je šlo pri starejših pojmih. Načelo razvrščanja ni več opisno, torej se ne opira več na skupne lastnosti ali skupno bistvo. Ali se nekdo uvršča v razred moških ali žensk, je nasprotno odvisno od tega, kam se kot argument umešča v razmerju do funkcije, torej od tega, katero pozicijo izjavljanja privzame.

Tisto, kar upravičuje Lacanovo opustitev nekaterih pojmov in celo nekaterih premis klasične logike, je funkcija – namreč falična funkcija – ki nastopa v vsakem od teh štirih stavkov. Ta funkcija, in še posebej dejstvo, da se pojavlja na obeh straneh tabele, je bila osrednji predmet sporov vse

odkar je Freud prvič začel razvijati svojo teorijo ženske seksualnosti. Feministke so se vedno razburjale nad idejo, da je falos potrebno dojeti kot tisto, kar utemeljuje obstoj obeh spolov, da je torej razliko med njima treba določiti glede na isti pojem. Obsojale so tisto, kar so imele za zvajanje razlike na enostavno potrditev ali zanikanje: imeti ali ne imeti falos. Toda ta obtožba je uperjena proti napačni tarči, saj je posebnost oziroma izjemnost faličnega označevalca prav v tem, da onemogoča vsakršno preprosto potrditev ali zanikanje. Prav falični označevalec je vzrok, zakaj na vsaki strani tabele ne nastopa le en preprost stavek, pač pa dva nasprotujoča si stavka. Vsaka od strani je opredeljena tako s potrditvijo kot z zanikanjem falične funkcije, z vključitvijo in izključitvijo absolutnega (nefaličnega) *užitka* [*jouissance*]. Ne gre le za to, da razvpito »ne-vse« na ženski strani – niso vse podvržene falični funkciji – opredeljuje temeljna neodločljivost glede umestitve ženske v razred stvari, podvrženih faličnemu redu, pač pa tudi moško stran obvladuje podobna neodločljivost: vključitev *vseh* moških v območje faličnega reda je pogojena z dejstvom, da se mu *vsaj eden* izmakne. Ali štejemo tega »pobeglega moškega« med tiste vse ali ne? Kakšna vrsta »moškega« pa je to, če njegov *užitek* ni omejen le na moško vrsto; in kakšne vrste »vse« je to, če mu manjka eden od njegovih elementov?

Tako lahko vidimo, da res nima smisla, da bi si psihoanalizo prizadevali poučevati o neodločljivosti in o tem, da se spolni označevalci upirajo razvrstitvi v dva ločena razreda. Psihoanalizi pač nima smisla pridigati dekonstrukcije, saj že sama ve vse o njej. Biseksualnost je bila eden od psihoanalitskih konceptov že dolgo pred tem, preden je sploh postala tudi dekonstruktivističen koncept. *Vendar pa je razlika med dekonstrukcijo in psihoanalizo v tem, da slednja ne pomeša dejstva biseksualnosti – se pravi dejstva, da moških in ženskih označevalcev ni moč popolnoma razločiti – z zanikanjem spolne razlike.* Dekonstrukcija pa to dvojje pomeša prav zato, ker ne upošteva razlike med načini, kako pride do tega neuspeha. S tem, da neuspeh obravnava kot enoličen, se prizadevanja dekonstrukcije iztečejo v razvodenitev spolne razlike v spolno nerazlikovanost. Temu pa je mogoče prišteti še dejstvo, da se vsaj na tej točki zdi, da dekonstrukcijo zavede stremljenje jezika, da bi spregovoril o biti, saj nejasnost spolnih označevalcev izenači z nejasnostjo samega spola.

V tem je na kratko nauk formul seksuacije: gre za nauk, ki ga je mogoče najti že pri Kantu, kot bom skušala zdaj podrobneje pokazati. Najprej pa moramo povedati nekaj več o falični funkciji, ki je vir vse te neodločljivosti. Njena prisotnost – na *obeh* straneh tabele – kaže, da imamo opravka z govorečimi bitji, torej z bitji, ki se v skladu z Lacanovim prevodom Freudovega koncepta kastracije odpovejo svojemu dostopu do *užitka* z

vstopom v govorico. Ta trditev ni le nova formulacija tistega, kar smo trdili vse doslej – da so zagate *govorice* tiste, ki ustvarjajo izkustvo neizkusljivega, neizgovorljivega – pač pa pokaže tudi na vso nesmiselnost tistega branja Lacanove teorije spolne razlike, ki trdi, da ta odriva žensko na temno celino, izven govorice. Vsaka stran tabele opisuje drugačno zagato, s pomočjo katerih se zastavlja to vprašanje o zunanosti govorice, drugačen način razkrivanja bistvene nemoči govora. A kljub temu, da je falična funkcija vzrok neuspeha na obeh straneh, pa med njima ne vzpostavlja simetrije.

Ženska stran: matematična spodletelost

Našega branja ne bomo začeli, tako kot je v navadi, na levi, pač pa nasprotno na desni, ženski strani formul. V nasprotju s precej pogostim predsodkom, da psihoanaliza obravnava žensko kot sekundarno, kot zgolj predrugačeno obliko moškega kot osnovnega pojma, te formule pokažejo, da desni strani v neki meri pripada prednost. To branje formul je skladno s prednostjo, ki jo imajo matematične antinomije pri Kantu, ki se z njimi ne le ukvarja najprej, pač pa matematični sintezi tudi pripisuje bolj neposredno obliko gotovosti kot njenemu dinamičnemu protipolu. V Kantovi analizi so prav dinamične antinomije (»moška stran« formul v naši razlagi) tiste, ki se v več pogledih zdijo drugotne, so neke vrste *razrešitev* temeljnejše *nerazrešljivosti*, popolne zagate, ki nastopa pri matematičnem nasprotju. Ena od stvari, na katere bi radi opozorili pri naši preiskavi razlike med tema dvema oblikama nasprotja, je način, kako se v prehodu od ene oblike k drugi premestijo sami pojmi nasprotja in rešitve. (Konec koncev pa je to prednost enega od spolov ali oblike antinomij pred drugim mogoče imeti le za iluzijo. Tako oba spola kot obe obliki antinomij lahko ustrezneje dojamemo kot različna položaja na Moebiusovem traku, kot pa če jih štejemo za dve vrsti istega rodu.) Med matematičnimi in dinamičnimi antinomijami je povsem očitna nesimetričnost: ko preidemo od enih k drugim, se zdi, da vstopimo v povsem drugo področje. Vendar pa ne bomo pustili, da bi nas ta razlika zmedla, kot se je zgodilo tako številnim Kantovim komentatorjem, niti je ne bomo poskušali pripisati miselni nedoslednosti, pač pa bomo z opiranjem na Lacana skušali orisati logiko, na kateri temelji.

Kaj je matematična antinomija; kako lahko opišemo nasprotje, ki jo opredeljuje? Kant analizira dve »kozmoški ideji«, v katerih je zgoščena ta posebna oblika nasprotja; ogledali si bomo le prvo, saj menimo, da prav ta najbolj ustreza antinomiji, ki jo lahko najdemo na »ženski strani« formul seksuacije. Prva antinomija je posledica poskusa, da bi mislili »svet«, s čimer

Kant misli »matematično vsoto vseh fenomenov in celoto njihove sinteze«,⁵ torej tak univerzum fenomenov, da ni potrebno predpostaviti nobenega dodatnega fenomena, ki bi služil kot njegov pogoj. Um torej stremi k nepogojeni celoti, k absolutnemu vsemu fenomenov. Rezultat tega poskusa sta dve nasprotujoči si izjavi o naravi tega vsega – teza: svet ima začetek v času, prav tako pa je tudi omejen glede na prostor; in njena antiteza: svet nima začetka in ne meja v prostoru, pač pa je, tako glede na čas kot prostor, neskončen.

Po preiskavi obeh argumentov Kant pride do sklepa, da sicer vsak od njiju uspešno dokazuje napačnost drugega, nobeden pa ni sposoben prepričljivo utemeljiti svoje lastne resnice. Ta sklep ustvari skeptično zagato, iz katere se bo moral izkupati, saj je eno od temeljnih načel njegove filozofije, ki se zoperstavlja skepticizmu, da je vsak problem uma mogoče razrešiti. Rešitev, do katere pride, pa je naslednja: namesto da bi obupovali nad dejstvom, da med dvema nasprotnima odgovoroma ni mogoče izbrati, moramo spoznati, da izbira ni potrebna, saj sta oba nasprotna odgovora napačna. Z drugimi besedami, za stavka teze in antiteze, za katera se je sprva zdelo, da predstavljata *protislovno* nasprotje, se po podrobnejši preučitvi izkaže, da sta *nasprotna* ali *protivna*.

V logiki je protislovno nasprotje nasprotje med dvema stavkoma, od katerih je eden preprosto zanikanje drugega; ker skupaj izčrpata vse možnosti, resničnost enega dokazuje napačnost drugega in obratno. Pri protislovju imamo vedno opraviti z ničelno vsoto. Negacija, ki se nanaša na veznik, ne dopušča nobenega preostanka; v celoti razveljavi drugi stavek. Protivno nasprotje pa je po drugi strani nasprotje med dvema stavkoma, od katerih eden ni preprosto zanikanje drugega, pač pa postavlja trditev, usmerjeno v nasprotno smer. Negacija, ki se v tem primeru nanaša le na predikat, ne izčrpa vseh možnosti, pač pa pušča za sabo nek preostanek, o katerem ne izjavlja ničesar. Zato sta lahko *oba* stavka hkrati napačna.

Da bi to logiko napravil lažje razumljivo, se Kant zateče k neobičajno pikantnemu primeru, ki uspešno ponazarja, za kaj gre pri matematičnih antinomijah. Tako zoperstavi stavek »Vonj teles je prijeten« njegovemu nasprotju, stavku »Vonj teles je neprijeten«, da bi pokazal, da drugi ni preprosto zanikanje prvega, (za kar bi zadostoval stavek »Telesa nimajo prijetnega vonja«), pač pa seže dlje in postavi trditev o drugem vonju, tokrat neprijetnem. Medtem ko za ta dva stavka ni mogoče, da bi bila hkrati resnična – saj se dišanje in smrad medsebojno izključujeta – pa je mogoče,

⁵ *Kritik der reinen Vernunft*, TWA, zv. IV, str. 408, B 446/A 418.

da sta oba napačna – saj nobeden od njiju ne upošteva naslednje od možnosti, namreč da bi telesa lahko bila brez vonja.

Da bi poanto te logike ponazorili še na drug način, lahko opozorimo, da so prav v skladu s to strukturo protivnega nasprotja zgrajene šale tipa »Kdaj si nehal pretepati svojo ženo?« Čeprav se zdi, da oblika vprašanja omogoča naslovljencu, da odgovori, kakorkoli hoče, pa mu dejansko pusti izbirati le med protivnimi nasprotji. Ne omogoča pa mu zanikati obsodbe, ki jo vključuje vprašanje.

Kant se izogne skeptični zagati s tem, da zavrne odgovor na vprašanje »Ali je svet končen ali neskončen?« in namesto tega zanika predpostavko, ki jo vsebuje to vprašanje: svet *je*. Vse dokler sprejemamo predpostavko, da svet obstaja, moramo imeti tezo in antitezo kozmološke antinomije za protislovnii, medsebojno izključujoči in izčrpnii nasprotnii možnosti. Torej smo prisiljeni izbrati. Ko pa se ta predpostavka izkaže za neutemeljno, nam nobene od teh nasprotnih možnosti ni več treba imeti za resnično; izbira ni več potrebna. Rešitev te antinomije je torej v tem, da pokažemo na samo notranjo protislovnost te predpostavke, *absolutno nemožnost*⁶ (Kantove besede) obstoja sveta. To pa Kant stori tako, da pokaže, da je svet koncept, ki je sam v sebi protisloven in da je absolutna celota neskončnega napredovanja po definiciji nepojmljiva.

Kako to? Če je svet nek predmet izkustva, kot domnevajo tisti, ki si tako vneto prizadevajo določiti njegovo velikost, potem je treba pri njegovem dojetju zadostiti pogojem možnosti njegovega izkustva. Nujen zlom ideje sveta bo torej postal očiten prav s pomočjo dokaza, da ni sposobna zadostiti tem formalnim pogojem. Ti pogoji pa določajo, da mora biti možni predmet izkustva mogoče umestiti v zaporedje napredovanja ali nazadovanja fenomenov v času in prostoru. Koncept absolutne celote fenomenov pa nasprotno izključuje možnost takšnega *zaporedja*, saj ga je mogoče dojeti le kot *hkratnost* fenomenov. Pravilo uma, ki od nas zahteva, da si prizadevamo poiskati pogoje, je torej okrnjeno prav s pojmom popolne zadostitve temu pravilu, torej pojmom sveta. Privrženost temu pravilu in njegova popolna zadovoljitev sta, kot se izkaže, antinomična. Svet je predmet, ki izniči sredstva, s pomočjo katerih ga je mogoče odkriti; prav zaradi tega razloga ga sploh ne moremo upravičeno imenovati predmet. Univerzum fenomenov je resnično protisloven pojem: *svet ne more obstajati in ne obstaja*.

Ko dokaže nemožnost obstoja sveta, lahko Kant hkrati zavrne tako trditev teze kot antiteze. Resnično stori prav to, ko svojo rešitev formulira na dva načina, prvič v nikalni in drugič v trdilni obliki. Stavek »Svet nima začetka v času in ne absolutne meje v prostoru,« predstavlja negativno

⁶ KrV, op. cit., str. 480, B 548/A 520.

rešitev; zanika tezo, ne da bi hkrati segel dlje od tega, kot to stori antiteza, in postavil nasprotno trditev. V okviru fenomenalnega področja ne more obstajati nikakršna meja fenomenov, saj bi to zahtevalo obstoj fenomena izjemne vrste, torej takšnega, ki sam ne bi bil pogojen in bi nam nam tako omogočal, da zaustavimo naše nazadovanje, ali pa takšnega, ki ne bi imel oblike fenomena, t.j. ki bi bil prazen: prazen prostor ali prazen čas. Vendar pa je očitno, da ti protislovni pojmi ne predstavljajo resničnih možnosti. Noben fenomen ni izvzet pravilom uma, ki fenomene edina lahko napravijo za predmete našega izkustva. Ali, *ne obstaja fenomen, ki ne bi bil predmet možnega izkustva* (oziroma ne bi bil podvržen pravilu nazadovanja): $\exists x \bar{\Phi}x$.

Kant zatem preide k zavrnitvi antiteze, tako da zatrdi, da »se nazadovanje v nizu pojavov sveta – kot določitev velikosti sveta, nadaljuje *in indefinitum*«. ⁷ Drugače rečeno, priznanje dejstva, da niz fenomenov nima meje, nas ne obvezuje, da bi zagovarjali stališče antiteze – da je *neskončen* – pač pa nas nasprotno obvezuje, da priznamo temeljno *končnost* vseh fenomenov, dejstvo, da so neizogibno časovno in prostorsko pogojeni in jih moramo torej obravnavati enega po enega, v nedokončanem procesu [*indefinitely*], brez možnosti, da bi prišli do konca, do točke, kjer bi bili vsi fenomeni poznani. Status sveta ni neskončen, pač pa nedoločen [*indeterminate*]. *Ne-psi fenomeni so možni predmeti izkustva: $\forall x \Phi x$.*

Rešitev, ki jo ponudi Kantova kritična filozofija, je potrebno navesti dvakrat, da bi se izognili vsakršnemu možnemu nesporazumu. Kajti zgolj trditev, da ne obstaja meja fenomenov, bi za tiste, ki se predajajo transcendentnim iluzijam, pomenila, da je svet brezmejen, medtem ko bi samo trditev, da vseh fenomenov ni mogoče spoznati, pomenila, da se vsaj en fenomen izmakne našemu izkustvu.

Zdaj mora že postati očitno, da formuli, ki smo ju izpeljali iz Kantovih dveh trditev, povezanih z razrešitvijo prve matematične antinomije, formalno podvajata tisti, ki ju Lacan poda za žensko, ki, tako kot svet, ne obstaja. Toda kako je mogoče zagovarjati to vzporednico med svetom in žensko; kako to, da Lacan lahko govori o neobstoju ženske? Naš odgovor mora izhajati iz Lacanovega lastnega pojasnila, da je: »za postavko 'eksistira' potrebna tudi možnost, da to eksistenco konstruiramo, torej da znamo najti, kje ta eksistenca je.« ⁸ V tem pojasnilu boste gotovo lahko prepoznali njegov kantovski podton, vendar pa morate v njem razpoznati tudi odmev Freuda, ki je trdil, da moramo zato, da bi našli nek objekt, biti hkrati tudi sposobni, da ga ponovno najdemo. Če ženska ne obstaja, je vzrok za to v tem, da je ni mogoče ponovno odkriti. Na tej točki se moj poskus, da bi na nov način

⁷ KrV, *op. cit.*, str. 481, B 549/A 521.

⁸ Lacan, *Še*, str. 85.

formulirala in pojasnila ta Lacanov ne najboljše razumljeni izrek, najbrž ne bo zdel nič manj nerazumljiv kot sam njegov izvornik. Vendar pa imam namen razjasniti to razlago, ko bomo prešli k razdelavi dinamičnih antinomij, s tem pa bomo tudi utrdili povezavo med Kantom in freudovsko psihoanalizo.

Zdaj pa si podrobneje oglejmo povsem kantovske elemente te Lacanove trditve. Lacan nedvomno trdi, da koncepta ženske ni mogoče konstruirati zato, ker naloge, da bi v celoti razgrnili njene pogoje, v dejanskosti ni mogoče izpeljati. Ker smo končna bitja, vezana na čas in prostor, je naša vednost odvisna od zgodovinskih pogojev. Naše pojmovanje ženske ne more »prehitevati« teh omejitev, in tako ne more proizvesti pojma celotnosti ženske. Kako pa se to kantovsko stališče razlikuje od tistega, ki so ga artikulirale Butlerjeva in druge avtorice? * Je naše stališče res tako močno v nasprotju s tistim, ki se dandanes tako pogosto zoperstavlja vsakemu univerzalizmu: da ni nikakršnih splošnih kategorij ženske ali moškega, niti splošne kategorije subjekta; obstajajo le zgodovinsko določene kategorije subjektov, kot jih opredeljujejo posamezne in raznolike govornice? V čem je razlika med našo razlago stavka, da »ženska ne obstaja« in naslednjo: ko izrekamo trditve o obstoju ženske, se nahajamo v zmoti, saj

»je kategorija 'ženske' normativna in izključujoča ter se navezuje na neopazne razsežnosti neokrnjenih razrednih in rasnih privilegijev. Z drugimi besedami, vztrajanje pri razvidnosti in enotnosti kategorije ženske je učinkovito odvrnilo pozornost od raznolikosti sečišč kulturnih, družbenih in političnih vplivov, s pomočjo katerih se konstruirajo konkretne skupine 'žensk'.«⁹

Navedeno stališče torej zagovarja mnenje, da je univerzalna kategorija ženske v nasprotju s sodobnimi raziskavami, ki preiskujejo razredne in rasne razlike med ženskami, kot jih konstruirajo raznolike prakse, ter da se te raziskave tej kategoriji tudi aktivno zoperstavljajo. Logika te argumentacije je aristotelska; univerzalno torej dojema kot pozitiven, končen pojem (»normativen in izključujoč«), katerega mejo predstavlja nek drug pozitiven, končen pojem (posamezne ženske ali »konkretne skupine 'žensk'«).

* Judith Butler, avtorica knjige *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York in London 1990. Prvi del pričujočega članka Joan Copjec, ki tu ni preveden, je polemika proti tej avtorici in njenim somišljenicam in somišljenikom. Prav tako pa je proti njim naperjen tudi naslov tega članka, saj Copjecova uvodoma ugotavlja, da jo skrbi prav trditev, da naj bi dosledna razprava o vprašanih spola terjala odpoved pojmu uma oziroma, s Kantovimi besedami, njegovo evtanazijo. (Op. prev.)

⁹ Judith Butler, *op. cit.*, str. 14.

Zanikanje tega vsega torej proizvede posebno. Obsodba »dvodelnosti spolov«, ki je izrečena s tega stališča, pa je sama čvrsto utemeljena v dvojiški logiki, ki dojema univerzalno in posebno kot vse izčrpajoči možnosti.

Kant pa misli na nekaj povsem drugega, ko trdi, da matematične antinomije pokažejo na meje uma. Njegov nauk – ki ga je vredno ponoviti – se glasi, da je naš um omejen, ker *postopki našega spoznanja nimajo niti časovne niti prostorske omejitve; um torej omejuje prav odsotnost meje*. Domet tega spoznanja zgrešimo – in ne potrdimo – vsakokrat, ko skušamo ne-vse dojeti s strani njegove razsežnosti ali ekstenzije;¹⁰ torej vsakokrat, ko zanikanje sveta ali univerzalnega uma ter njegovega stremljenja, da bi bil zmožen spregovoriti o vseh fenomenih, dojamemo tako, da naj bi pomenilo zgolj to, da si lahko pridobimo zanesljivo vednost le o končnih, posameznih fenomenih. Kajti v tem primeru umu preprosto priskrbimo *zunanjo* mejo, s tem da predpostavimo nek izsek časa, namreč prihodnost, ki sega prek njega in torej umu uhaja. To pa odstrani iz uma njegovo *notranjo* mejo, ki ga edina dejansko opredeljuje.

Spomnimo se, da je Kant vztrajal, da je prva antinomija ponudila posreden dokaz »transcendentalne idealnosti fenomenov«. Dokaz, kot ga povzema Kant, se glasi:

»Če je svet v sebi zaključena celota, mora biti ali končen ali neskončen. Vendar pa je tako prvo kot drugo napačno (kot smo pokazali, po eni strani s tezo, po drugi strani pa z antitezo). Torej je napačno reči tudi, da je svet (skupek vseh fenomenov) neka na sebi obstoječa celota. Iz tega sledi, da fenomeni zunaj naših predstav niso nič.«¹¹

Kantova logika bi se morala zdeti pomanjkljiva, če bi zanikanje, vsebovano v predzadnji trditvi, dojeli kot *omejitev* vseh fenomenov, ali sveta, na posamezen fenomen. Do takšnega sklepa je mogoče priti le, če predzadnjo trditev dojamemo kot *neomejeno oz. neskončno sodbo [indefinite judgement]*.¹² Z drugimi besedami, tu ne gre za takšno zanikanje veznika, ki bi »vse fenomene« povsem odpravilo ali odstranilo in pri tem prepustilo njihovemu dopolnilu – nekaterim ali posebnim fenomenom – da bi obvladali polje, pač pa nasprotno za potrditev negativnega predikata. Drugače povedano, Kant poudarja, da je edini način, da se izognemo antinomijam, v katere nas zaplete ideja sveta, ta, da ugotovimo, da svet ni možni predmet izkustva, ne da bi onstran tega postavljali sodbe o samem

¹⁰ Lacan, *Še*, str. 85: »ne-vsega ne moremo več umestiti na stran ekstenzije.«

¹¹ *KrV*, str. 471, B 534-5/A 506-7.

¹² Za izvrstno razpravo o razmerju Kantovega pojma neskončne sodbe do nasprotja med prvima dvema antinomijama, glej Monique David-Ménard, *La folie dans la raison pure*, Vrin, Pariz 1990, str. 33 in nasl.

obstoju sveta. To stališče pa pojmuje um kot omejen z ničemer drugim kot s svojo lastno naravo (svojo odvisnostjo od zgolj regulativne ideje celote), torej kot *notranje* omejen.

Prav v tem pa je bistvo razlike med Kantovim in historicističnim stališčem. Ali, kot bi pravzaprav morali reči, med kantovsko-lacanovskim stališčem in historicističnim stališčem, saj Lacan zagovarja podobno stališče glede ženske. Ko pravi »Ženska je ne-*vs*a«, zahteva, da to njegovo trditev beremo kot *neskončno sodbo*. Potemtakem, čeprav resnično trdi, kot so njegovi bralci pogosto z grozo ugotavljali, da je ideja ženske protislovje uma, in da zatorej ženska ne obstaja, pa hkrati trdi tudi, in to ni bilo tako pogosto opaženo, da njenega obstoja *ni mogoče* ovreči z umom – niti ga ni mogoče, kot je povsem očitno, potrditi. Z drugimi besedami, Lacan pušča odprto možnost, da obstaja nekaj – ženski *užitek* – kar je neumestljivo v izkustvo, za kar torej ni mogoče reči, da obstaja v simbolnem redu. Ex-sistenca ženske ne le *ni* zanikana, prav tako je ni mogoče obsoditi kot »normativen in izključujoč« pojem; prav nasprotno, lacanovsko stališče se glasi, da se je zgolj s tem, da zavrremo zanikanje – ali potrditev – njene ex-sistence, mogoče izogniti »normativnemu in izključujočemu« razmišljanju. Z drugimi besedami, zgolj s pomočjo spoznanja, da koncept ženske *ne more* obstajati, da je strukturno nemogoč znotraj simbolnega reda, se je mogoče zoperstaviti vsaki od njenih zgodovinskih konstrukcij. Konec koncev namreč prav nič ne preprečuje tem zgodovinskim konstrukcijam, da bi uveljavljale svojo univerzalno resnico; to dokazuje zgodovinsko pričevanje, da splošna, nadzgodovinska kategorija ženske *ne* obstaja. Resnica tega pričevanja pa zgodovinskemu subjektu preprosto ni dostopna.

Naj jasno povemo, da je ena od posledic tega Lacanovega argumenta ta, da tudi on, tako kot historicizem, postavi pod vprašaj združljivost žensk v celoto. To pomeni, da ima tudi vsa prizadevanja za koalicijsko politiko za sporna. Vendar pa za razliko od historicizma Lacan meni, da združljivosti žensk ne onemogočajo zunanja navzkrižja različnih opredelitev, pač pa notranja meja vsake in sleherne opredelitve, ki ji na nek način spodleti, da bi »zaobsegla« žensko. Lacanovo stališče se odpira proti nekemu onstranu, ki ga je nemogoče potrditi ali zanikati.

Sodeč po feminističnem viku in kriku, ki spremlja omembe tega onstrana, lahko upravičeno sklepamo, da potrebuje podrobnejšo pojasnitev in zagovor. Pogosto se je namreč pojavljalo mnenje, da predstavlja zgolj še eno od oblik odzivanja ženske v področje zunaj govornice in družbenega reda, še en poskus več, da bi jo izgnali na neko »temno celino« (kot da bi kdajkoli odkrili kakršnokoli obliko življenja, ki bi uspela preživeti znotraj mrtvih struktur govornice!). Zato moramo podrobneje razložiti, kaj natančno

pomeni ta »neuspeh simbolnega« v primeru ženske, kaj torej nakazuje neskončna sodba. Simbolnemu spodleti, da bi vzpostavilo ne *realnost*, pač pa, bolj natančno, *obstoj* ženske. Če smo bolj precizni: tisto, kar spodleti in kar postane nemogoče, je izrekanje sodbe o obstoju. V kolikor je namreč mogoče dokazati, da svet ali ženska ne moreta oblikovati celote, univerzuma – kar pomeni, da ne obstaja meja fenomena jezika, nikakršen fenomen, ki ne bi bil predmet izkustva, noben označevalec, katerega vrednost ne bi bila odvisna od drugega – potem izgubimo možnost razsojanja o tem, ali nam ti fenomeni oziroma ti označevalci povedo kaj o realnosti, neodvisni od nas, ali ne. Zato da bi lahko zatrдили, da neka stvar obstaja, moramo biti prav tako zmožni ugotoviti tudi nasprotno – da ne obstaja. Toda kako je ta druga, nikalna sodba, mogoča, če ni nobenega fenomena, ki ne bi bil predmet našega izkustva, če torej ni nikakršnih metafenomenov, ki bi se izmaknili našemu izkustvu in bi bili tako zmožni postaviti pod vprašaj veljavnost tistih, ki se mu ne izmaknejo? Neobstoj meje fenomenov (in označevalcev) izključuje prav to: metagovorico, brez katere smo obsojeni na neskončno potrjevanje, torej na to, da potrjujemo brez konca – in ne da bi mogli katerega zanikati – naključno zaporedje fenomenov, ki se nam predstavljajo. Kjer ni mogoča nobena meja, ne obstaja »ne«, kot je Freud dejal o nezavednem. In tako kot pri nezavednem se tudi tu protislovje nujno spregleda, saj je vse potrebno imeti za enako resnično. Kjer ni mogoče ničesar spoznati za napačno, tudi ni na voljo nikakršnih sredstev, ki bi lahko odstranila nekonsistentnost.

Medtem ko torej historicistične feministke najpogosteje zagovarjajo mnenje, da moramo razrešitev »skrivnosti ženskosti« iskati v množici »ženskih subjektivnih pozicij«, da moramo torej pripoznati *razlike* v teh različnih konstrukcijah ženske in nenujnost njihovih medsebojnih odnosov, da bi se lahko končno poslovili od vprašanja, kaj je ženska, pa Lacan meni, da ta »razrešitev« predstavlja danost, ki jo je treba šele pojasniti. *Zakaj* je tako – Lacan od nas zahteva, da se ne zadovoljimo z ugotovitvijo, pač pa raziskujemo naprej – *zakaj* ženska ne oblikuje nekega vsega? Zakaj smo prisiljeni konstrukcije žensk v govorici dojeti le kot vrsto razlik, nikoli pa med njimi ne naletimo na žensko kot tako? Lacan na to odgovarja, da je ženska ne-vsa, ker ji manjka meja, s čimer misli, da ni dovzetna za grožnjo kastracije: tisti »ne«, ki je utelešen v tej grožnji, zanjo ne velja. Vendar pa bi nas to lahko zavedlo, kajti kljub temu, da drži, da ta grožnja nima vpliva na žensko, pa je bistvenega pomena opozoriti na to, da je ženska posledica in ne vzrok neučinkovitosti zanikanja. Predstavlja neuspeh omejitve, ne pa vzroka tega neuspeha.

Če naj povzamemo: ženska se nahaja tam, kjer v napredujoče nizanje označevalcev ne poseže nobena meja, ki bi ga zaustavila, in kjer torej sodba

o obstoju postane nemogoča. To pomeni, da je o njej mogoče reči in je bilo rečeno vse, vendar pa nič od tega ni podvrženo »preizkušnji realnosti« – nič od tega, kar je bilo rečeno, ne zadostuje za to, da bi potrdilo ali zanikalo njen obstoj, ki se zatorej izmika sleherni simbolni artikulaciji. To pa precej zaplete razmerje ženske do simbolnega in do falične funkcije. Kajti ravno zato, ker je povsem, torej brezmejno vpisana v simbolno, je v nekem smislu v celoti zunaj njega, kar pomeni, da je vprašanje njenega obstoja v njegovih okvirih popolnoma neodločljivo.

Glede na to smo torej primorani priznati, da je ženska resnično proizvod simbolnega. Vendar pa moramo prav tako tudi priznati, da pri tem, ko jo proizvaja, simbolno ne deluje na tak način, kot običajno mislimo, da deluje. Navadno o simbolnem razmišljamo kot o sinonimu, z lacanovskimi besedami, za Drugega. Vendar pa je Drugi po definiciji tisto, kar zagotavlja našo konsistentnost, kot pa smo videli, ne obstaja nobeno tako zagotovilo, ko gre za žensko. Ženska, ali simbolno, ki jo ustvarja, je prepolna nekonsistentnosti. To nas privede do sklepa, da je ženska proizvod »simbolnega brez Drugega«. Za to na novo vpeljana entiteto pa Lacan v svojih zadnjih spisih skuje pojem *jezika*. Ženska je torej proizvod *jezika*.

Moška stran: dinamična spodletelost

Če bi ravnali v skladu z načeli historicizma, bi morali postaviti trditev, da tako kot ženska, tudi moški ne obstaja in da v mnogoterosti moških subjektivnih pozicij, ki jih konstruira vsaka doba, ni mogoče prepoznati konkretizacije nobene splošne kategorije moškega. Tako s pomočjo nominalističnih argumentov, ki nastopajo kot neke vrste teoretska razgraditev, najpogosteje uspejo razkrojiti tako kategorijo moškega kot ženske. Po Lacanovem mnenju pa nasprotno *ne moremo* postaviti simetrične trditve, da moški ne obstaja. Če naj verjamemo levi strani tabele formul seksuacije, nimamo pri njegovi umestitvi in zatrjevanju njegovega obstoja nikakršnih težav.

Tu si bomo pomagali z naslednjim shematičnim zapisom, ki našo argumentacijo povezuje z Lacanovo tabelo formul seksuacije (glej tabelo na str. 92).

Trditev, da na moški strani nimamo opravka z nemožnostjo obstoja splošne kategorije, bi se utegnila zdeti presenetljiva – in to ne samo historicistom. Naša razprava nas je namreč pripeljala do sklepa, da mora pravilo uma, ki od nas zahteva, da si prizadevamo poiskati celoto pogojev, za vedno onemogočiti sleherni sodbo o obstoju. Zatorej nismo pripravljeni

Shematičen povzetek argumentacije teksta »Spol in evtanazija uma«

Dinamično / Moško	Matematično / Žensko
Teza: Vzročnost v skladu z naravnimi zakoni ni edina vzročnost, ki deluje pri nastajanju sveta. Da bi povsem pojasnili te fenomene, je prav tako potrebno upoštevati vzročnost svobode.	Teza: Svet ima začetek v času, prav tako pa je tudi omejen v prostoru.
Antiteza: Ne obstaja nič takšnega, kot je svoboda, pač pa se vse na svetu zgodi zgolj v skladu z naravnimi zakoni.	Antiteza: Svet nima začetka in ne meja v prostoru, pač pa je, tako glede na čas kot na prostor, neskončen.
$\exists x \bar{\Phi}x$	$\bar{\exists}x \bar{\Phi}x$
$\forall x \Phi x$	$\bar{\forall}x \Phi x$

na to, da bo ta nemožnost nenadoma kot s čarovnijo izginila, saj se zdi, da potrditev obstoja moškega pomeni prav to. Podobno presenečenje praviloma izražajo Kantovi komentatorji, ki se čudijo nad nenadno lahkotnostjo, s katero pride do razrešitve dinamičnih antinomij. Medtem ko sta bili tako teza kot antiteza matematičnih antinomij proglašeni za neveljavni, saj sta obe neupravičeno zatrjevali obstoj sveta (ali sestavljene substance), pa Kant tezo in antitezo dinamičnih antinomij proglasi za resnični. V prvem primeru je obveljalo mnenje, da je nasprotje med obema stavkoma nerazrešljivo (saj sta postavljala nasprotujoči si trditvi o istem predmetu); v drugem primeru pa se nasprotje »čudežno« razreši z ugotovitvijo, da si trditvi ne nasprotujeta. Če bi šlo zgolj za tezo, ne bi imeli pri sprejemanju njenega argumenta nobenih težav: teza »Vzročnost v skladu z naravnimi zakoni ni edina vzročnost, ki deluje pri nastajanju sveta. Da bi povsem pojasnili te fenomene, je prav tako potrebno upoštevati vzročnost svobode,« priznava pomembnost naravne vzročnosti in zgolj vztraja na njeni dopolnitvi s svobodo. Vendar pa antiteze ni mogoče tako preprosto uskladiti

s Kantovim zanikanjem protislovja. Trditev »Ne obstaja nič takšnega, kot je svoboda, pač pa se vse na svetu zgodi zgolj v skladu z naravnimi zakoni,« tezi očitno nasprotuje oziroma jo zanika. Če naj sprejmemo Kantov argument, da sta obe trditvi hkrati resnični, bomo to morali storiti *navkljub* očitnemu protislovju. Na kratko, poseči bomo morali po nearistotelovski logiki – prav tako, kot smo to storili ob matematičnih antinomijah.

V nadaljevanju nas ne bodo toliko zanimale podrobnosti Kantovih argumentov o kozmoloških idejah svobode in boga, temveč predvsem način, kako druga vrsta antinomij preseže zagato, s katero smo se srečali ob prvi vrsti. Prav tako moramo opozoriti, da leva ali moška stran formul seksuacije ponavlja logiko Kantove rešitve: trditvi »Obstaja vsaj en x , ki ni podvržen falični funkciji« in »Vsi x so podvrženi falični funkciji« sta obe dojeti kot resnični, kljub dejstvu, da teza očitno spodbija trditev antiteze o vse-vključujočnosti, da je torej tisto vse v antitezi zanikano s strani teze.

In vendar Kant pravi, da je antiteza *resnična*; s tem potrjuje obstoj vsega, univerzalnega, prav tako kot Lacan potrjuje obstoj univerzuma moških. Ker je bil obstoj univerzuma v primeru ženske dojet kot nemogoč, ker verigi označevalcev ni bilo mogoče določiti nobene meje, bi bila na mestu domneva, da je oblikovanje vsega na moški strani odvisno od postavitve meje. Toda o tej razrešitvi je lažje postaviti domnevo, kot pa jo podpreti z dokazi, saj smo se na ženski strani spoznali z razlogi, ki upravičujejo prepričanje, da je postavitve meje nemogoča in da ne more obstajati nikakršen metafenomen niti metagovorica. Zdaj, na moški strani, pač ne moremo odstopiti od čvrsto utemeljnega pravila uma – in tega tudi res ne počnemo.

Dejansko namreč meja na »levi, usodni« [*»sinister«*]* ali dinamični strani ne ustvarja možnosti metagovorice, ampak enostavno prekriva njen manko. To pa je mogoče doseči tako, da se zaporedju fenomenov (ali označevalcev) doda neka negativna sodba o tem, česa v to zaporedje ni mogoče vključiti. Trditev »Ne obstaja nič takšnega, kot je svoboda,« ki nastopa v antitezi tretje antinomije (če vzamemo to kot primer), ima natanko to vlogo, vlogo omejitve. S pomočjo te nikalne sodbe je nepojmljivost svobode konceptualizirana in zaporedje fenomenov preneha biti odprto; sklene se v zaključen niz, saj zdaj vključuje – čeprav v negativni obliki – tudi tisto, kar je izključeno iz njega; torej zdaj vključuje *use*. Opazili boste, da se to *use* pojavi kot posledica v drugem stavku antiteze tretje antinomije: »Pač pa se vse na svetu zgodi zgolj v skladu z naravnimi zakoni.« Svet, ki mu

* Iz heraldike, grboslovja – levi, na levi strani; izraz sicer pomeni slabši, usoden, nesrečen, zlohoten, poguben ipd. (Op. prev.).

je bilo v matematičnih antinomijah preprečeno, da bi se oblikoval, nenadoma vznikne na dinamični strani.

Ko smo govorili o tej postavitvi meje kot o dodatku, kot o *dopolnilu* naravni vzročnosti, smo pravzaprav predstavili pogled teze na to dogajanje. Vendar pa antiteza ponuja nek drug, prav tako točen in prav tako resničen opis. V skladu s tem opisom gre pri premiku od ženske na moško stran za nek *odvzem*. Spomnite se Kantove pritožbe, da tako teza kot antiteza matematičnih antinomij obe prekoračita vlogi, ki jima pripadata, saj obe »zatrdita več, kot je potrebno za protislovje«;¹³ obe torej povesta *preveč*. Vsaka od teh trditev nosi s sabo neko presežno, t. j. neupravičeno, trditev o obstoju. Na dinamični strani pa je ta presežek *odvzet* iz polja fenomenov in – na to lahko gledamo tudi na ta način – prav ta odvzem je tisti, ki postavi mejo. Odstranitev ali ločitev svobode od področja mehanične vzročnosti razreši to radikalno nekonsistentnost, popolno zagato, na dinamični strani. Medtem ko je matematično polje opredeljevala istovrstnost njegovih elementov (ki so bili vsi fenomeni, predmeti izkustva) in nekonsistentnost njegovih trditev (saj nobene ni bilo mogoče šteti za napačno), pa dinamično polje opredeljuje raznovrstnost njegovih elementov (kar izhaja iz *ločitve* dveh vrst vzročnosti, čutne in umske, na različni področji) in – kaj še? Kaj je tisto, kar na tej strani ustreza nekonsistentnosti na drugi? Nepopolnost.¹⁴ Na dinamični strani se torej oblikuje »vse«, vendar pa mu manjka nek element: svoboda. Prvotnega vzroka mehanično polje, ki ga je ta vzrok ustvaril, ne prenese oziroma ta iz njega izgine.¹⁵ To pa pomeni, da bo na tej strani vedno šlo za to, da se pove *premalo*.¹⁶

V Lacanovih formulah so vzporednice med obema stranema bolje vidne, saj v njih vseskozi nastopajo isti simboli. Tako lahko vidimo, da je vprašanje obstoja prenešeno neposredno na dinamično stran. Z drugimi besedami, presežni trditvi o obstoju, ki sta povzročali nasprotje na ženski strani, sta na moški strani utišani, saj je prav obstoj – ali bit – tisto, kar je

¹³ KrV, str. 470, B 532/A 504.

¹⁴ To Lacanovo razlikovanje med nekonsistentnostjo in nepopolnostjo v razmerju do spolne razlike razvije Jacques-Allain Miller v svojem neobjavljenem seminarju »Extimité« (1985-86).

¹⁵ Slavoj Žižek na Lacanovo razlago tega izginotja vzroka iz polja njegovih učinkov naveže pojem »izginjajočega posrednika«, ki si ga sposodi od Fredrica Jamesona; glej Žižek, *For They Know Not What They Do*, Verso, London in New York 1991, str. 182-197.

¹⁶ Thomas Weiskel v svoji znani knjigi *The Romantic Sublime*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1972, pride do natanko nasprotnega sklepa; v skladu z njegovo razlago je matematično vzvišeno povezano s »premalo pomena«, medtem ko je za dinamično vzvišeno značilna prekomernost označenega ali »preveč pomena«.

odvzeto od univerzuma, ki se tu oblikuje. Prav na ta način bi namreč morali razumeti Lacanovo postavitev eksistencialnega kvantifikatorja za mejo vsega, ki ga začrta univerzalni kvantifikator. Če je torej za svet (ki deluje izključno v skladu z naravnimi zakoni) ali za univerzum (moških) na dinamični ali moški strani mogoče reči, da obstaja, pa ne smemo pozabiti, da se ta trditev nanaša zgolj na pojmoven obstoj. Bit kot taka se izmakne oblikovanju pojma sveta. Univerzum, ki se tu oblikuje, je torej opredeljen z določeno nemočjo, saj je lahko vanj vključeno vse *razen* biti, ki je glede na pojmovni svet heterogena.

To, da je treba hkrati postaviti tako tezo kot antitezo – $\exists x \bar{\Phi}x$ in $\forall x \Phi x$ – in da morata biti obe hkrati spoznani za resnični, se torej pojasni s paradoksnim statusom meje, ki je ni mogoče razumeti niti kot povsem odsotne niti kot povsem vključene v krog moških. Kajti, kot nas je poučil Kant, če bi želeli trditi, da moški obstaja, ne bi s tem temu moškemu, pojmu moškega, dodali popolnoma ničesar. Tako lahko trdimo, da temu pojmu ne manjka nič. Kljub temu pa ne vključuje biti in je v tem pogledu neustrezen, saj pojem ne more vključevati dejstva, da stvar, ki jo poimenuje, dejansko obstaja.

To nas privede nazaj k vprašanju »preizkušnje realnosti«, ki smo ga zastavili že prej. Obljubili smo, da bo ta postopek, ki je bil izločen kot nemogoč na ženski strani, končno vstopil v igro na moški strani. To trdimo še zmeraj, vendar pa je to očitno dobra priložnost, da razjasnimo, kaj preizkušnja realnosti, v freudovskem pomenu, je. Najprimernejše izhodišče za to pa je Freudov spis »Zanikanje«, saj je ta tekst zgrajen na pojmih, ki so domala enaki tistim, na katerih smo, sledeč Kantu in Lacanu, tudi sami zgradili našo razpravo. Ko Freud zapiše pripombo: »S pomočjo simbola za zanikanje se mišljenje osvobodi omejitev, ki jih nalaga potlačitev, in se obogati za vsebine, ki se jim ne more odpovedati, če naj opravlja svojo dejavnost,«¹⁷ se moramo takoj spomniti na dinamične antinomije. Kajti nikalnica ali simbol zanikanja je natanko tista meja, ki Kantu dovoli, da pri dinamičnih antinomijah postavi trditev o vednosti o »vsem na svetu«, medtem ko je bil pri matematičnih antinomijah prisiljen priznati, da razmišljanje o svetu spodleti. Pri dinamičnih antinomijah si Kant priskrbi tudi snov, predmet mišljenja, čeprav je bila v prejšnjem nasprotju umu zanikana možnost kakršnegakoli podobnega predmeta in je bil obsojen zgolj na »razpravljanje o ničemer«.¹⁸

Kaj pravi Freud o postopku preizkušnje realnosti? Predvsem pravi naslednje, kar trdi že vse od *Očrta* [*Entwurf*] (1895) naprej in kar na najbolj

¹⁷ Sigmund Freud, »Zanikanje« (1925), v: *Metapsihološki spisi*, Studia Humanitatis, Ljubljana 1987, str. 408.

¹⁸ *KrV*, str. 468, B 529/A 501.

znamenit način pove v *Treh razpravah o teoriji seksualnosti* (1905); najdenje nekega objekta je njegovo ponovno najdenje. Tu cilj preizkušnje realnosti »ni v tem, da bi v realni zaznavi našli objekt, ki ustreza predstavljenemu objektu, marveč v tem, da bi ta objekt *znova našli*, da bi se prepričali, da je še navzoč.«¹⁹ Prav tako pravi, da je eden od problemov, ki se ob tem postopku pojavljajo, ta, da

»Obnavljanje zaznave v predstavi ni zmeraj njena zvesta ponovitev; lahko jo popačijo opuščanja, lahko jo spremeni to, da se različni elementi med seboj spojijo. Preizkušnja realnosti mora v tem primeru preverjati, kako daleč so segla takšna popačenja. Pogoj za to, da pride do preizkušnje realnosti, pa je, da so objekti, ki so nam nekoč prinesli realno zadovoljitev, zgubljeni.«²⁰

V nasprotju z običajno napačno predstavo preizkušnja realnosti tu ni opisana kot postopek, s katerim bi primerjali naše zaznave z zunanjo, neodvisno realnostjo. V bistvu predstavlja prav trajno *izgubo* te realnosti – ali realnega: torej realnosti, ki kot taka ni nikoli nastopila –, ki je predpogoj določitve objektivne vrednosti naših zaznav. Ne le da je realno nedostopno za primerjavo z našimi zaznavami, pač pa lahko ugotovimo tudi, priznava Freud, da so slednje vedno v določeni meri izkrivljene, nenatančne. Kaj torej utemeljuje razlikovanje med subjektivnimi in objektivnimi zaznavami; kaj s svojim posegom preoblikuje zmešnjavo nasprotujočih si, izkrivljenih fenomenov v prepričanje, da je naše izkustvo objektivno? Odgovor, ki ga moramo za zdaj na pol uganiti, je približno takle: množici naših zaznav se doda nekaj, kar ni nova zaznava, nova čutna vsebina; pač pa je ta dodatek pojmoven ali umski in brezvsebinski: namreč neka nikalna sodba, ki zaznamuje mejo naših zaznav, s tem pa tudi izgubo objekta, ki »je nekoč prinašal realno zadovoljitev«. Nikalna sodba ta objekt izključi iz mišljenja – oziroma, če smo natančnejši, izključitev tega objekta omogoča mišljenje. To pa pomeni, da pojem *izključitev* ni povsem ustrezen, saj bi utegnil nakazovati, da med realnim objektom in objektom mišljenja ni nikakršnega odnosa, medtem ko Freud zatrjuje, da med njima obstaja povsem jasna povezava. Zdi se namreč, da bežne zaznave pridobijo težo objektivnosti šele, ko se nanje pripne ali naveže izključeni realni objekt. Šele ko se torej naše zaznave začnejo same nanašati na ta izgubljeni objekt zadovoljitve, jih lahko imamo za objektivne. Ko se začnejo same nanašati na objekt, jih začnemo dojemati kot njegove izraze ali manifestacije. Tako je objekt izključen iz zaznav, vendar ne na enostaven način, saj zdaj deluje kot tisto, kar je »v njih več kot one same«: kot porok njihove objektivnosti. Razlog za to, da se Freudu za

¹⁹ Freud, op. cit.

²⁰ *Ibid.*, str. 410.

poimenovanje postopka preizkušnje realnosti namesto izraza *najdenje* zdi primernejši izraz, ki vključuje ponovitev, torej *ponovno najdenje*, ni zgolj to, da izgubljenega objekta ni mogoče nikoli neposredno najti, pač pa ga je potrebno namesto tega znova najti v njegovih izražanjih, pač pa tudi to, da ga je mogoče najti mnogokrat, vedno znova, v množici zaznav, ki, naj si bodo med sabo še tako različne (izkrivljenja, popačenja), jih je vendarle treba šteti za dokaz prav tiste nedostopne realnosti, ki so jo vse – celoten univerzum fenomenov – nezmožne vsebovati. Tako nikalne sodbe, čeprav zagotavljajo, da zaznave označujejo neko objektivno, neodvisno realnost, to realnost ohranjajo – in jo morajo ohranjati – kot nedosegljivo, kajti če bi ta privzela obliko fenomena, bi postala zgolj še ena od zaznav; v tem primeru pa bi se univerzum mišljenja porušil.

Če se povrnemo k naši razpravi o spolni razliki, bi moralo biti sedaj jasno, da kljub temu, da je za moškega, za razliko od ženske, mogoče trditi, da obstaja, njegova ex-sistenca ali bit vendarle ostaja nedostopna, saj se izmakne pojmovnemu ali simbolnemu polju, znotraj katerega se izoblikuje njegov obstoj. Če je razlike med moškimi mogoče zanemariti in je enega moškega mogoče nadomestiti z drugim, ker oba predstavljata izraz iste stvari, pa ostaja še vedno neznan, kaj ta stvar je, in tako mora tudi ostati. S tem pa je neposredno povezano tudi dejstvo, da se noben moški ne more pohvaliti, da uteleša to stvar – moškost – nič bolj kot je za katerikoli pojem mogoče reči, da uteleša bit.

Vsakršna domišljavost moškosti je torej golo nastopaštvo; prav tako kot je vsako košatenje z ženskostjo zgolj maškarada. S svojo desubstanciacijo spola nam je Lacan omogočil prepoznati prevaro, na kateri temelji vsako zatiranje pozitivne spolne identitete. In to je storil v enaki meri za moške kot za ženske. To seveda ne pomeni, da jih je obravnaval na simetričen način ali jih dojemal kot dopolnili drug drugega. Univerzum moških in žensk je nepojmljiv; ena kategorija ne dopolnjuje druge, ne nadomešča tistega, kar manjka drugi. Če bi verjeli v možnost takšnega univerzuma, bi morali verjeti tudi v spolno razmerje, z vsemi heteroseksističnimi posledicami, ki jih to prinaša.

Lacan seveda tega ne verjame. Nasprotno, pokaže nam prav to, zakaj ta heteroseksistična predpostavka – ki jo je mogoče formulirati takole: moški ljubijo ženske in ženske ljubijo moške – ni upravičena in ni veljavna kot logični stavek. Predpostavlja namreč to, da se univerzalni kvantifikator, torej nek *usi*, nanaša tako na *moške* kot na *ženske*, prav to pa je tisto, kar njegove formule ovržejo. Medtem ko je univerzum žensk, kot smo obširno pokazali, enostavno *nemogoč*, pa je univerzum moških mogoč le pod pogojem, da iz njega nekaj izključimo. Univerzum moških je torej iluzija, ki jo spodbuja

prepoved: ne vključujte vsega v vaše vse! Lacan univerzuma moških ne opredeli kot nečesa, kar bi se dopolnjevalo z univerzumom žensk, pač pa opredeli moškega kot prepoved tega, da bi ustvarili univerzum, in žensko kot nemožnost, da bi se to storilo. Spolno razmerje tako spodleti zaradi dveh razlogov: je nemogoče in je prepovedano. Če ti dve spodletelosti vzamemo skupaj, ne bomo nikoli prišli do celote.

Spolna razlika in Nadjaz

Naša razprava si je zadala le dve nalogi: zavriniti predpostavke o spolu, ki jih je, pogosto hkrati, mogoče najti v historicističnem in dekonstruktivističnem stališču; in pojasniti drugačno razlago, ki jo ponuja Lacan, s tem da smo izpostavili njegov dolg do kritične filozofije. Če bi želeli razviti vse posledice te drugačne teorije spolne razlike, bi to zahtevalo precej več časa in prostora, kot ga imam na voljo tukaj. Vendar pa tega poglavja svoje raziskave ne bi želela skleniti, ne da bi vsaj opozorila na neko pomembno podrobnost in nakazala pot za njeno nadaljnjo raziskavo. Ta podrobnost pa je naslednja: tako Kantovo dojetje dinamičnih antinomij kot Lacanovo dojetje moških antinomij se ujemata s psihoanalitskim opisom Nadjaza.

V *Kritiki razsodne moči* Kant ob razpravljanju o dinamičnem vzvišenem,²¹ opisuje podobe grozečih skalnih prepadov, nevihtnih oblakov, vulkanov, orkanskih viharjev, srhljive podobe mogočne in potencialno uničujoče narave, ki pa kljub temu, kot pravi, nima »nobene oblasti nad nami.«²² Tista »kot da« lastnost, ki se drži dinamično vzvišenega, je komentatorje pogosto osupnila kot presenetljiva. Kaj Kant misli s tem, ko govori o grozljivem predmetu, ob katerem pa dejansko ne čutimo strahu? S tem želi povedati, da z našega stališča v fenomenalnem svetu lahko formuliramo zgolj *možnost* te grozljive sile, ne pa tudi njenega *obstoja*, prav tako kot lahko formuliramo zgolj možnost, ne pa tudi obstoja Boga, svobode in duše. Ta možnost nekaga področja onstran, neomejenega z našimi fenomenalnimi pogoji, je odvisna natanko od izključitve sodbe o obstoju.

Povsem enaka razlaga namreč pojasnjuje tudi paradokse Nadjaza. Tudi tu se strah ne nanaša neposredno na samo krutost Nadjaza, saj ta krutost ni odvisna od strogosti njegovih prepovedi (v smislu, da bi si Nadjaz lahko pozitivno predstavljali kot neke vrste strogega očeta ali da bi njegove

²¹ Jean-François Lyotard, v svojih predavanjih *Leçons sur l'analytique du sublime*, Gehlen, Pariz 1991, prepričljivo trdi, da ne obstajata dve vrsti vzvišenega, pač pa dve obliki razmišljanja o vzvišenem.

²² Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, TWA, zv. X, str. 184, B 102/A 101.

prepovedi lahko natančno razbrali), pač pa od pretvorbe očeta v nemogoče realno, torej v bitje, o katerega obstoju ni mogoče izjaviti ničesar. Prepoved, ki je lastna Nadjazu, nedvomno napravi nekaj za neizrekljivo in neizvedljivo, vendar pa ne pove, česa ne smemo reči ali napraviti; zgolj postavi mejo, ki napravi vse, kar storimo in rečemo, za brezvredno v primerjavi s tistim, česar ne moremo. Kot pojasni Lacan, je: »Nadjaz ... [kot zapoved »Uživaj!«] korelat kastracije, ki je znamenje, s katerim se kiti priznanje, da se užitek Drugega, telesa Drugega, objublja šele v neskončnosti.«²³

A ko spoznamo, da ta logika meje ali izjeme opredeljuje tako dinamične antinomije kot moškega subjekta in Nadjaz, se soočimo z novim problemom; tako je vsaj videti na prvi pogled. Zdi se namreč, da smo se zdaj znašli na strani zagovornikov zloglasnega argumenta, ki žensko opisuje kot konstitutivno nesposobno za to, da bi razvila Nadjaz ter s tem kot nagnjeno k etični ohlapnosti. Vse, kar lahko tu odgovorimo na to je, da je bilo polje etike vse predolgo teoretsko dojemano s pomočjo te posebne nadjazovske logike izjeme ali meje. Zdaj je čas, da nekaj miselnih naporov posvetimo tudi razvijanju etike vključitve ali neomejenega, torej etike, ki je lastna ženski. Nastopiti bi morala neka druga logika Nadjaza.

Prevedel Gorazd Korošec

²³ Lacan, Še, str. 10.