

ZAKAJ JE RESNICA MONSTRUOZNA?

205

Na kaj pravzaprav meri Heidegger, ko vztraja, da blodnja/neresnica najgloblje določa dogajanje resnice same? Uvodni odstavek odličnega eseja Johna Sallisa o monstruoznosti resnice se neposredno dotika tega težkega vprašanja.

»Kaj ko bi bila resnica monstruozna? Kaj če bi bila monstruoznost sama, če bi bila prvi pogoj, prva forma vsega, kar je monstruožno, kar je deformirano? Toda predvsem sama bistveno deformirana, monstruozna v svojem bistvu kot takem? Kaj če bi bilo znotraj samega bistva resnice nekaj bistveno drugega kot resnica, odklon od narave znotraj narave, resnična monstruoznost?«¹

Preden se pre naglimo s hitrimi psevdonietzschejanskimi zaključki, na kratko razmislimo, kaj imajo ti stavki v vidu. Za kar Sallisu gre, ni psevdonietzschejanski psevdo-»dekonstruktivistični« pojem resnice kot trdnega in omejujočega reda, ki ga neka Moč vsili svobodnemu razcvetu domišljije, katera drži pokonci življenje, oz. »monstruoznost« resnice ne leži v dejstvu, da vsak »režim resnice« deformira in duši prosti tok naše lastne življenjske energije. Za Sallisa Nietzsche s svojo znamenito oznako resnice kot »tiste vrste zmotc, brez katere

¹ John Sallis, »Deformatives: Essentially Other Than Truth,« v: John Sallis, ed., Reading Heidegger, Bloomington: Indiana UP 1993.

določena vrsta živih bitij ne bi mogla živeti² ostaja znotraj metafizičnega nasprotja med Resnico in njeno drugostjo (utvara, zmota, laž) ter zgolj dovrši antiplatoničen obrat v razmerju med resnico in iluzijo, s tem da zdaj hvali utvaro zaradi njene vloge pri uspevanju življenja. Sallis do konca sledi Heideggrovemu koraku, ki gre od resnice kot adevkacije nazaj k resnici kot razkritosti: pred resnico kot »adaequatio« (ali adevkatnost naših izjav »načinu, kakor stvari dejansko so« – »pred mano je ekran« je resnično le, če je dejansko pred mano ekran – ali adevkatnost stvari samih njihovemu bistvu – »ta je resničen heroj« je resnično, kadar on ali ona dejansko deluje v skladu s tem, kar zahteva pojem heroja) nam mora biti stvar sama razkrita takšna, kot je. Zato je za Heideggra resnica (zgodovinsko določena) »jasnina«, znotraj katere se pojavljajo stvari kot znotraj določenega obzorja smisla, tj. kot del določenega epohalnega »sveta«. Resnica ni ne »subjektivna« ne »objektivna«: hkrati vključuje tako našo aktivno dejavnost znotraj sveta kot našo ek-statično odprtost v svet, katera dopusti, da se stvari pojavijo v njihovem bistvu. Nadalje resnica kot epohalno določen način razkritosti biti ni utemeljena v nobenem transcendentnem in poslednjem temelju (božja Volja, evlucijski zakoni vesolja ...) – V svojem najglobljem jedru je »dogodje«; nekaj, kar se epohalno dogodi, kar prisostvuje, kar »se enostavno zgodi«. Tu se pojavi vprašanje: kako *ta* pojem resnice v srčki sebe samega zaobsega tudi neresnico (zakritost, blodnjo, skrivnost) kot svoje »bistveno proti-bistvo« ali »svoje lastno ne-bistvo«? Kako naj mislimo to neresnico, ne da bi jo zvedli na enega od metafizičnih modusov neresnice v smislu negativne/privativne različice resnice (laž, iluzija, utvara ...) in kot takega že odvisnega od resnice? Ko Heidegger govori o neresnici, ki je lastna samemu dogodju resnice, ima v mislih dve ravni:

– Na eni strani človek, ki se ukvarja z znotrajsvetnimi stvarmi, pozabi obzorje smisla, v katerem biva, in celo pozabi to pozabo samo (kot primer služi »nazadovanje« grške misli, ki se pojavi z vzponom sofistov: ko se soočenje s samim temeljem naše Biti spremeni v nepomembno igro z različnimi načini argumentacije brez notranjega odnosa do Resnice).

– Po drugi strani pa se to obzorje, ki je epohalno Dogodje, vzpostavi le na način, da se dvigne iz ozadja, ki se kot tako zakrije in predstavlja nepredorno Skrivnost pojavitve. Podobno, kot je jasa sredi gozda obdana s temno goščavo dreves.

²Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, Stuttgart: Alfred Kroener 1959, par. 493.

Pustimo ob strani težko vprašanje, v kakšni soodvisnosti sta obe ravni, in se osredotočimo na drugo, temeljnejšo raven: ali zadostuje, če razumemo Neresnico v jedru Resnice kot neprodorno ozadje, znotraj katerega se dogodi vsako epohalno dogodje resnice? Zdi se, da bi celo vzporednica z Lacanom (kolikor priznamo, da je legitimna) opravičevala tak zaključek: Tudi za Lacana se mora, da bi lahko zares lagali, naš govor že vnaprej nanašati na velikega Drugega kot garanta resnice – zaradi tega dejstva se človek, v nasprotju s preprostim pretvarjanjem živali, lahko *pretvarja, da se pretvarja; lahko laže glede hlinjenja resnice same*, podobno kot Jud v znameniti anekdoti, ki jo navaja Freud (»Zakaj mi praviš, da greš v Lemberg, če greš v resnici v Lemberg?«).³ Tako bi bila za Lacana »neresnica«, ki **ni** v tem smislu izpeljana iz dimenzije resnice, preprosto nepredirna goščava predsimbolnega realnega kot nenadkriljivega ozadja vsakega simbolnega univerzuma ... Nihče drug kot sam William Richardson s svojim edinstvenim poznavanjem Heideggra **in** Lacana je bil tisti, ki je v neposrednem odgovoru na Sallisov esej že prišel do tega zaključka ter izjavil: »Ko slišim Heideggra govoriti o *lethe*, ki je 'starejše' od bistva resnice, potem slišim to, kar Lacan misli z realnim.«⁴

Toda potrebno je tvegati še korak naprej, tisti korak, ki ga kot nujnega omenja sam Heidegger, ko pri izpostavitvi pojma neresnice – kot starejšega od same razsežnosti resnice – poudarja, da gre pri »vstopu v bistveno razpiranje resnice« za »preobrazbo človeške biti v smislu premaknjenosti (*Ver-rückung*) človekovega položaja med bivajočim«.⁵ »Premaknjenost«, na katero se nanaša Heidegger, seveda ni psihološka ali klinična kategorija: nakazuje veliko bolj radikalen, bistveno ontološki odmik/blodnjo, ko je v najglobljem temelju sam univerzum na neki način »padel iz tečaja«, ko je zunaj svojih tirnic. Tu se je nadvse važno spomniti, da je Heidegger te vrstice napisal v letih intenzivnega branja Schellingove *Razprave o človeški svobodi*, kjer je izvor Zla mišljen

³Prim. Jacques Lacan, *Ecrits*, Paris: Seul 1966, s. 807.

⁴William Richardson, »Heidegger among the Doctors«, v: *Reading Heidegger*, op. cit., s. 62. Toda ob tem je Richardson v očitnem protislovju s svojo lastno trditvijo dve strani nazaj, ko pravi, da je »Lacano vprašanje o strukturi nezavednega v psihoanalizi nedvomno eksistencialno/ontično (tj. na ravni bivajočega)« (op. cit., s. 60) in kot takšno nezmožno, da bi tematiziralo fundamentalno-ontološko vprašanje o smislu biti: kako naj se pojem, ki zadeva samo srčiko bistva resnice (Lacano vsko »realno«), ne tiče ontološkega vprašanja?

⁵Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, v: *Gesamtausgabe*, Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1975 isl., zv. 65, s. 338. (»*Ver-rückung*« – ki ji dobro ustreza angl. prevod »*derangement*« – poleg prostorske prestavitve in s tem nastale motnje konotira tudi duševno zmedenost – prim. *verrückt* = nor, zmeden. Op. prev.)

prav v neki vrsti ontološke norosti, v »premaknjenosti« človeškega položaja med bivajočim (njegove samoosredotočenosti). V svojih zgodnjih spisih se Hegel prav tako navezuje na neko ontološko norost (v »noči sveta«, v radikalnem umiku subjekta iz sveta, v njegovi radikalni samokontrakciji) kot nekaj *sine qua non*, nujen korak posredovanja (»izginjajoči posrednik«) pri prehodu iz »predčloveške narave« v naš simbolni univerzum.

208

Treba je poudariti, da Heideggrov poskus »preboja« novoveške subjektivitete nima nič opraviti z newageovsko vsakdanjostjo, po kateri je izvirni greh moderne zahodne civilizacije (ali že judovsko-krščanske tradicije) človekova *hybris*, njegova arogantna predpostavka, da zavzema središčno mesto v vesolju in/ali da je obdarjen z božjo pravico, da gospoduje vsem drugim bitjem in jih izkorišča v svoje dobro. Po tej ideji *hybris*, ki zmoti pravično ravnotežje kozmičnih sil, prej ali slej prisili naravo v to, da ta ponovno vzpostavi ravnotežje: današnja ekološka, socialna in psihična kriza je razlagana kot pravičen odgovor vesolja na človekovo nadutost. Naša edina rešitev obstaja zato v premiku globalne paradigme, v prevzetju nove holistične drže, pri čemer bomo ponižno sprejeli naše omejeno mesto v globalnem redu biti ... V jasnem kontrastu do takega razumevanja, ki stoji za vsemi vračanji k »starodavni modrosti«, se Heidegger povsem zaveda, da »premaknjenost človekovega položaja med bivajočim«, dejstvo, da pojav človeka nekako »iztiri« ravnotežje bitij, pomeni v nekem smislu značilnost, ki je *starejša od Resnice same* in ki je njena najbolj skrita utemeljitev. Zato je treba v celoti zavrniti interpretacijo Rainerja Schürmanna, ki Heideggrovo »pozabo biti« – metafizično pozabo ontološke difference, tj. zmedo med dogodnostnim obzorjem biti kot take in najvišjim bitjem – izenači s posegom v kozmično ravnovesje, tako da se privilegira en vidik kozmičnega antagonizma v škodo drugega in se ga ob tem dvigne v univerzalno načelo.⁶ Za Heideggro se dogodje resnice lahko zgodi le znotraj takega temeljnega »ontološkega neravnovesja«. Resnično problematično in središčnega pomena pa je to, da Heidegger zavrača, da bi to »ontološko neravnovesje« ali »premaknjenost« imenovali *subjekt*.

Ali nam morda psihoanaliza omogoča, da bi nadalje zarisali konture te ontološke norosti kot travmatičnega, dejansko monstroznega eks-timnega jedra resnice, drugačnega in starejšega od resnice, in ob tem njenega nujnega skri-

⁶Prim. Rainer Schürmann, »Ultimate Double Binds«, v: Graduate Faculty Philosophy Journal, New York: New School for Social Research, Vol. 14, No. 2.

tega/umaknjenege ozadja/utemeljitve? Moja sporna teza je, da je freudovski smrtni gon, ki nima prav nič opraviti z nekakšnim »nagonom«, ki nas potiska proti (samo)uničenju, ravno tisto ime, ki ustreza tej »preobrazbi človekove biti v smislu *premaknjenosti* njegovega položaja med bivajočim,« kajti ta skrivnostna/monstruoza vmesnost, ki ni več tisto Realno predčloveške narave, brezsvetna zaprtost naravnih bitij, obenem pa še ni obzorje Jasnine in tisto, kar s slednjo prihaja ter je izraženo v govoru kot »hiši biti« – kot pravi Heidegger v *Pismu o humanizmu* – temveč je »premaknjena«/muhasta, odtegnjena utemeljitev obzorja Jasnine same.

Pojavi se celo skušnjava, da bi napravili še korak naprej v tej smeri in vzeli besedo »premaknjenost« v dobesednem smislu: kaj je iz psihoanalitične perspektive najbolj temeljna oblika človeške »premaknjenosti«? Ali ni to tako imenovana »temeljna fantazija«, *ta proton pseudos*, »prvinska laž, starejša kot Resnica sama, absolutni idiosinkratični patološki scenarij, ki vzdržuje naše biti-v-svetu, naše bivanje znotraj simbolnega univerzuma in ki, da bi bil operativen, **mora** ostati »prvinsko potlačen«, tj. – če govorimo s Heideggrom – *lethe* (zakritost, odteg) v sami srčiki *aletheie*, Resnice kot razkritosti. Poslednja *lethe* tako ni vrtoglavi prepad bitij izpod Jasnine, v kateri se pojavijo, temveč *fenomen* sam v svoji največji radikalnosti, tj. shema, ki določa, kako se nam stvari sploh pojavijo. Ta scenarij dobesedno »premakne«, vrže s tečajev »pravi red stvari«: izkrivi namreč naš pristop do sveta, ker nasilno vrine določeno parcialno perspektivo. V tem je tudi največji škandal: ko imamo opravka s posameznikovim simptomom na vrhuncu, celotno konsistenco osebnega samoizkustva – na neprepoznan način – drži skupaj ta »simptomski zasuk«, neki idiosinkratičen patološki trzaj, tako da ko odvežemo ta vozle (ko vznemirimo določeno, navidezno nepomembno točko, katere se ne sme dotakniti; ko napravimo neznatno pripombo o nečem, česar se ne sme izgovoriti ...), univerzum osebe dobesedno razpade. Lahko bi si predstavljali, pod krinko Schellingovih »naivnih« psiho-kozmičnih spekulacij, neke vrste ontološko hiperbolo te matrike, v kateri kak »patološki« singularni vzgon, ki nam je nedostopen »kot tak«, obarva naš celoten pristop k biti oz. to, kako se nam bitja razkrivajo. Ali ni *to* poslednja *monstruoznost* Resnice – da je utemeljena v nekem predontološkem obscenem idiosinkratičnem scenariju, in to na način, da razpade Resnica sama, če ta scenarij ni več operativen?⁷ Potemtakem je paradoks v

⁷O tem pojmu fantazije prim. prvo poglavje v: Slavoj Žižek, *Kuga fantazem*, Ljubljana: Analecta 1998.

tem, da daleč od preprostega motenja/izkrivljanja »pravega ravnotežja stvari« fantazma hkrati *utemeljuje* vsak pojem uravnoveženega Univerzuma: fantazma ni idiosinkratični eksces, ki premakne in moti kozmični red, temveč je nasilni singularni eksces, ki *vzdržuje* vsak pojem nekega takega reda. Mogoče je to eden od načinov, kako lahko razumemo Heideggrovo razlago, da metafizika ni zmožna v celoti sprejeti te vzajemne igre Resnice in monstruozno skrite srčike v njenem najglobljem jedru: »iluzija« metafizike je v tem, da je to monstruozno tuje telo v poslednjem smislu nekaj naključnega, kar ne zadeva Resnice same, temveč zgolj dostop do nje, tj. metafizika ni pripravljena priznati, da je naše izkrivljanje Resnice utemeljeno v inherentni izkrivljenosti, ki konstituira Resnico kot tako.

* * *

210 Kako vrzel monstruoznosti, ki leži pod resnico samo, zadeva najbolj notranje stanje človeka? V drugem delu *Temeljnih pojmov metafizike*, predavanj iz leta 1929/30, se Heidegger spusti v podrobno diskusijo o različnem ontološkem statusu neživih predmetov (kamen), živali (kuščar, čebela) in ljudi. Njegova znana opredelitev je, da je kamen brezsveten, da je žival revna glede sveta in da človek tvori svet, tj. da se kot tak nanaša na svet. Pustimo ob strani podrobnosti tega razlikovanja in s splošnega vidika izjemno naravo teh strani glede na Heideggrovo delo (Heidegger se tu namreč ukvarja s podrobnim opisom eksperimentov glede živalskega obnašanja, da bi dokazal svoja izvajanja – tako npr. opisuje, kako čebela, potem ko so ji odrezali zadek, ne preneha srkati nektarja iz cvetlic, ker nima prave izkušnje, kaj pomeni biti sit ...) ter se osredotočimo na problematični način opredelitve živali kot »revne« glede sveta: v nasprotju s kamnom se kuščar na neki način obnaša do kamnov, sonca idr. okoli njega, toda ne na način, ki je lasten ljudem. Problem (ki se ga Heidegger dobro zaveda) je v oznaki »reven«, ki vsebuje implicitno primerjavo z ljudmi: ali se žival ne kaže kot »revna« glede sveta zgolj ob predpostavki navzočnosti ljudi, kot tistih, ki zasnavlajo svoj svet? Skratka, ali ta definicija namesto inherentne opredelitve, kot bi bila žival »po sebi«, slednje ne opredeli iz antropomorfne perspektive, ki predpostavlja ljudi kot »mero vseh stvari«? Ko priznava problematično in nedoločno naravo svojih tuhtanj, Heidegger proti koncu tega poglavja obravnava ta vprašanja in v Schellingovem vzdušju predlaga drzno spekulativno hipotezo: morda se živali, na doslej neznan način, zavedajo svoje pomanjkljivosti, svoje »revščine« v odnosu do sveta; morda obstaja neskončna *bolečina*, ki preveva celotno živo naravo: »če je umanjkanje

v določenih oblikah neke vrste trpljenje in če revščina in umanjkanje sveta spadata k živalskemu bitju, potem bi morala neka vrsta bolečine in trpljenja prežemati celotno živalsko področje in področje življenja nasploh.«⁸ Pravim »v Schellingovem vzdušju«, kajti že Schelling je pisal o »neskončni melanholiji« vse žive narave, o neskončni bolečini in hrepenenju v naravi, ker je narava ujeta v nerazrešeno absolutno napetost, ki jo trga znotraj nje same, kajti nezmožna je, da bi »dosegla« ali določila sebe samo – zaradi česar pojav logosa, govornice besede v človeku, ni zgolj presežek, ki zmoti uravnotežen naravni krog, temveč odgovor na to neskončno bolečino in uklenjenost žive narave, razrešitev njene neznosne napetosti; kot da bi živa narava sama skrivno stremela, čakala in hrepenela po pojavu logosa kot svojem odrešenju.

Preden to pojmovanje zavržemo kot noro teleološko spekulacijo, ki pripada upravičeno pozabljenemu okrožju romantične *Naturphilosophie*, si ga vendarle velja pobliže ogledati. Ali nečesa podobnega ne srečamo v zgodovinski izkušnji? Spomnimo se Fellinijevega *Satiricon*a z njegovo edinstveno upodobitvijo starorimskih hedonističnih figur, ki jih prežema neskončna žalost. Fellini sam je trdil, da je – ravno kot kristjan – hotel napraviti film o svetu, kjer še ni krščanstva in kjer je povsem odsoten pojem krščanskega odrešenja. Ali potem čudna žalost, neke vrste temeljna melanholija teh poganskih liko, ne priča o dejstvu, da so ti na neki način že slutili, da se bo resnični Bog kmalu razodel in da so bili oni rojeni le malenkost prezgodaj in zato ne morejo biti deležni odrešenja? In ali ni to temeljna lekcija hegeljanske dialektike odtujitve: tu nimamo opravka z rajem, ki je bil izgubljen zaradi nekega usodnega vdora – že v rajskem zadovoljstvu (v zadovoljstvu »naivne« organske skupnosti) je nekaj zadušljivega, nekaj, kar si želi svežega zraka, odprtino, ki bo prebila neznosno prisilo, in to hrepenenje vnaša v raj neznosno, neskončno bolečino, željo po pobegu. Iz tega razloga življenje v raju vedno preveva neskončna melanholija. Morda ta paradoks razloži zadnji paradoks melanholije: melanholija ni primarno usmerjena na rajsko preteklost organsko uravnotežene Celote, ki je bila izgubljena zaradi neke katastrofe, in ni žalost, ki jo je ta izguba povzročila. Sama melanholija v večji meri označuje držo tistih, ki so še v raju, toda si že želijo pobega iz njega; tistih, ki – čeprav so še vedno v zaprtem univerzumu – že nejasno slutijo neko drugo razsežnost, ki je onkraj njihovega dosega, ker so prišli na svet za malenkost prehitro ...

⁸Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, Bloomington: Indiana University Press 1995, 271.

Daleč od tega, da bi nas zapletlo v špekulativni teleološki nesmisel, nam tako branje nudi edino pot, da se izognemo naivnemu evolucijskemu pristopu, ki vidi zgodovinski razvoj kot postopno dezintegracijo prvotnih organskih oblik življenja (od *Gemeinschaft* do *Gesellschaft*). Prav evolucijski pojem napredka je tisti, ki je po svoji notranji določenosti teleološki, ker višje stadije razume kot rezultat razvitja notranjih potencialov nižjih stadijev. V nasprotju s takšnim evolucionističnim pojmom razvoja bi bilo treba ostati pri razumevanju, in da se Novo pojavi z namenom, da bi razrešilo neznosno napetost v Starem in je bilo kot tako že »navzoče« v Starem na negativen način, pod krinko neskončne žalosti in hrepenenja. To je, kar poskuša na povsem drugi ravni povedati Walter Benjamin s svojim izredno antievolucijskim pojmom mesijanske obljube revolucionarnega Dejanja, ki bo za nazaj odrešilo Preteklost samo: sedanja revolucija bo retroaktivno realizirala zatrta početja celotne preteklosti, spodletele revolucionarne poskuse. To pomeni, da v pravi *zgodovinski* perspektivi, ki je nasprotna evolucionističnemu historizmu, preteklost ni preprosto preteklost, temveč v sebi nosi lastno utopično obljubo bodočega Odrešenja: da bi se prav razumelo kako preteklo obdobje, ne zadostuje, da upoštevamo zgodovinske pogoje, iz katerih se je razvilo – treba je upoštevati tudi utopične upe v Prihodnost, ki so bili izdani ali zatrti; to, kar je bilo »negirano«, kar se *ni* zgodilo, zaradi česar je bila pretekla zgodovinska realnost taka, kot je bila. Da bi dojeli francosko revolucijo, se je treba osredotočiti tudi na utopične upe osvoboditve, ki so bili zatrti ob njenem končnem izidu, obči meščanski realnosti – in enako velja tudi za oktobrsko revolucijo. Tako nimamo opravka z idealistično ali spritualistično teleologijo, temveč z dialektičnim pojmom zgodovinske epohe, katere »konkretna« definicija mora vsebovati tudi zatrte potencialne, ki jih je notranje »negirala« njena realnost. Da povemo na še bolj jasen način: če pravimo, da sedanost odreši preteklost, da preteklost vsebuje znamenja, ki merijo na sedanost, s tem ne zastopamo zgodovinsko-relativističnega stališča o tem, kako ni »objektivne« zgodovine, kako preteklost vedno razlagamo iz našega zdajšnjega obzorja razumevanja, kako pri opredeljevanju preteklih obdobj vedno – zavedno ali ne – vključujemo sedanje gledišče. Kar trdimo tu, je nekaj bolj radikalnega: pravi *historični* položaj (v nasprotju s historizmom) ne »relativizira« preteklosti (katero vedno izkrivi zdajšnje stališče), temveč – paradokсно – sedanost samo – našoa sedanost lahko razumemo le kot izid (ne tega, kar se je dejansko zgodilo v preteklosti, temveč tudi) zatrtih potencialov glede prihodnosti, katere je vsebovala preteklost.

Seveda se tu pojavi takojšen očitek, da je tako melanholično predobčutje prihodnosti moč zaznati le, če beremo preteklost s perspektive prihodnosti, tj. popačeno s teleološkimi lečami – melanholična slutnja ni »dejansko« obstajala, gre zgolj za neke vrste perspektivno izkrivljenost, ki jo vnašamo v preteklost s kasnejšega stališča ... (tu je situacija podobna kot znana krožna razlaga o pojavu jezika, eni od osnovnih matrik ideologije: »ljudje so iznašli jezikovne znake, ker so si imeli nekaj povedati« – kot da bi bila pred jezikom potreba po njem ...) Toda napaka evolucionistične perspektive je v sprejetju »samoumevne« predpostavke, da je preteklost preprosto bila, povsem ontološko konstituirana, in ne »odprta«, vsebujoča sledi, ki so kazale v smer prihodnosti.

* * *

V širšem kontekstu bi se bilo na tej točki potrebno lotiti splošne teme »Vzhod proti Zahodu«, tj. o globalnih razlikah med »vzhodnimi« in »zahodnimi« najosnovnejšimi simbolnimi matrikami. Iz vzhodne perspektive v njeni najradikalnejši verziji je poslednja »realnost« Praznina, »pozitivna Praznost« in vsa končna/določena dejanskost je po svojem bistvu »iluzorična« – edina prava pot do etično-epistemične Resnice je v odpovedi želji kot tistem stanju, ki nas priklepa na končne predmete in je zato poslednji vzrok vsega trpljenja, tj. tega, da vstopimo v vedro blaženost nirvane. V nasprotju s tem je najgloblje jedro »zahodne« matrike v prepričanju, da *obstaja tretja pot*; če povemo z besedami Kanta in Nietzscheja: alternativa med »ničesar ne želeli« in med »patološko« željo, ki nas priklepa na pozitivne empirične predmete, ni izčrpna, ker v ljudeh obstaja želja, ki ni »patološka«, marveč »čista« želja po samem nič. Ali če to postavimo v Heideggrovo izrazje (kajti s svojim pojmom prvinske *lethe* Heidegger meri na isto stvar): obstaja »pred-ontološka premaknjenost« enega bistva s človeškim stanjem kot takim, bolj »izvorna« kot alternativa med blaženo potopitvijo v praznino in med suženjstvom »patološkim« željam.

Tako je lacanovska pozicija do vzhodnega pojma nirvane zelo jasna: stvar ni v tem, da poslednja izbira, s katero se soočamo mi, želeči ljudje, obstaja med željo (za nekaj znotraj lažne dejanskosti) in odpovedjo (pogasitev) želji, ne-želenjem, potopitvijo v Praznino – obstaja tudi tretja možnost, ki je želja po samem Niču, po predmetu, ki nadomešča ta Nič. Lacanovska pozicija ni v tem, da je budizem »premočen«, da je primeren le za tiste, ki so sposobni dejansko pogasiti svojo željo, medtem ko je za nas, zahodne subjekte, ujete v dialektiko želje, psihoanaliza naš zadnji domet – lacanovsko stališče pravi, da

je »želja po Niču samem« tisti »izginjajoči posrednik«, tista tretja, bolj prvinska možnost, ki postane nevidna, potem ko smo formulirali nasprotje kot to, kar je med željo po nečem in neželenjem. Dejstvo te tretje možnosti je moč razločiti v težavi budistične pozicije, ko naj bi ta razložila pojav želje: Kako to, da je bila prvotna Praznina zmotena in je vzniknila želja; da so živa bitja postala ujeta v karmični krog, v navezanost na lažno realnost? Edina rešitev iz te mrtve točke je v postavki, da se je še pred razcepitvijo med nirvano in lažno pojavnostjo zgodila neka pred-ontološka motnja/sprevrženost/izgred znotraj nirvane same, tako da se je Absolutno (kozmična Sila ali kakor koli jo že imenujemo) korenito izkrivilo. Sledi te sprevrženosti lahko razločimo celo v pop-kulturnih newageovskih ikonah, kot je Darth Vader iz Vojne zvezd: v ideji, da so zares zlobne tiste osebe, ki so osvojile dostop do Moči, katera nam omogoča doseganje resničnega področja onkraj lažne materialne realnosti, toda to Moč so naknadno sprevrgle/zlorabile v napačne, zle namene. Kaj če padec v to sprevrženost ni nobena drugotna motnja Moči? Kaj če je ta »sprevrženost« izvorna, izvorno monstruozen rez/presežek, in če je nasprotje med nirvano in željo, ki je ujeta v področje pojavnosti, tu le zato, da zakrije to monstruoznost?