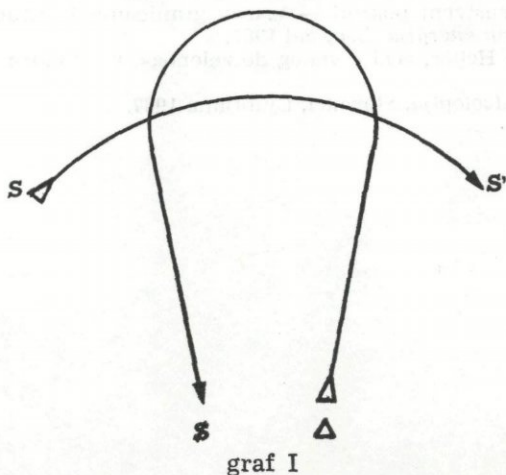


Slavoj Žižek

GRAF ŽELJE*

Jacques Lacan je graf želje razvil v svojem spisu »Subverzija subjekta in dialektika želje« (objavljenem v *Ecrits*, Paris 1966). Graf je artikuliran v štirih zaporednih oblikah, pri čemer se v eksplikaciji ne moremo omejiti le na zadnjo, popolno obliko, ker v zaporedju teh oblik ne gre le za dopolnjevanje, marveč hkrati za retroaktivno spreminjanje predhodne oblike: tako dobi npr. zadnja oblika (izdelano zgornje nadstropje grafa) pomen le, če jo beremo kot artikulacijo vprašanja »Che vuoi?«, ki ga zariše predhodna, tretja oblika, torej v razliki do nje. — Začnimo torej s prvo obliko, »elementarno celico želje«:



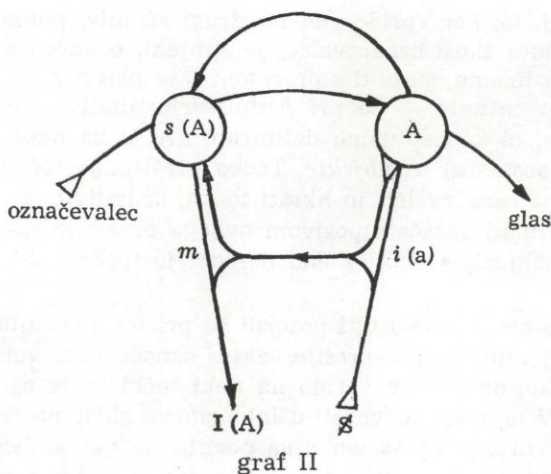
V nji gre preprosto za odnos označevalca in označenca. Kot je znano, je Saussure ta odnos zapisal kot vzporedni tok dveh površin; Lacan pa ta odnos zapiše tako, da neka mitična, predsimbolna intenca (označena z Δ), »prejšije« označevalno verigo, niz označevalcev, ki ga zaznamuje vektor $S-S'$. Produkt

* Članek je nastal v okviru raziskovalne naloge *Družbeno delovanje in moralni razvoj*, ki jo financira Mestna raziskovalna skupnost Ljubljana.

tega prešitja (t. j. to, kar »pride ven na drugi strani«, potem ko gre mitična — realna — intenca skozi označevalec) je subjekt, označen z matemom $\$$. Že to nam potrди, da imamo opraviti s procesom *interpelacije individuov* (te pred-simbolne, mitične entitete — že pri Althusserju »individuom, ki je interpeliran v subjekta«, ni konceptualno definiran, gre le za neki hipotetični X, ki ga moramo predpostaviti) v subjekte. Točka prešitja je točka, skozi katero je subjekt »prišit« na označevalec, in hkrati točka, ki individua interpelira v subjekta, tako da se nanj obrača s pozivom nekega označevalca-gospodarja (»Komunizem«, »Demokracija« itd.); z eno besedo, je točka subjektivizacije označevalne verige.

Poteza, na katero moramo biti pozorni že pri tej elementarni obliki grafa, je, da vektor subjektne intence prešije vektor označevalne verige v retroaktivni smeri, t. j. tako, da vdre v verigo na neki točki in iz nje izstopi na neki predhodni točki. V tej retroaktivnosti učinka smisla glede na označevalec, v tem zaostajanju označenca, je njena temeljna poanta: učinek smisla se zmerom odloči oziroma proizvede »za nazaj«, t. j. — če naj uporabimo terminologijo Laclaua in Mouffove — nizajo se označevalci, ki so (še) v lebdečem, plavajočem stanju, katerih pomen še ni fiksiran, nato pa na neki točki (kajpada na tisti, kjer intenca vdre v verigo, se z njo prekrži) neki označevalec retroaktivno fiksira pomen verige, prešije pomen in označevalec, zaustavi drsenje pomena. Ob tem se, kot zgleда, velja spomniti primera Laclaua in Mouffove: v ideološkem prostoru lebdi jo označevalci »svoboda«, »država«, »pravičnost«, »mirvojnica« itd. itd., nato pa se jim doda označevalec-gospodar »Komunizem«, ki jim retroaktivno fiksira (komunistični) pomen — svoboda je resnična le kot prevlada meščanskih formalnih svoboščin, ki so zgolj forma ne-svobode; država je sredstvo vladajočega razreda; trg ne more biti pravičen, ker sama ekvivalentna menjava implicira izkoriščanje; vojna je lastna razredni družbi kot taki in njeno nevarnost lahko odpravi le socialistična revolucija itd. itd. (Liberalno-demokratsko uverženje bi seveda istim označevalcem fiksiralo nek drug pomen, konservativno tretji itd.) Hkrati lahko — kot je opozoril J.-A. Miller — že na tej skrajno elementarni ravni grafa zajamemo specifični učinek transferja oziroma transferne iluzije: iluzija, ki definira transfer, je prehitevanje, korelativno zaostajanju označenca za označevalcem: je prav v tem, da se nam zazdi, kot da je pomen, ki ga je nekemu elementu retroaktivno fiksirala točka prešitja, t. j. označevalec-gospodar, že od vsega začetka navzoč v tem elementu kot njegovo imanentno bistvo, npr. kot da je svoboda »po svojem bistvu« vsebinska in ne le formalna, kot da je država »po svojem bistvu« orodje razrednega gospostva itd. Zadeva je seveda toliko paradokсна, ker je ta transferna iluzija nujna, t. j. je prav merilo uspešnosti »prešitja«: »prešitje« je uspešno le, kolikor se spregleda kot operacija.

To bi torej bila osnovna Lacanova postavka glede razmerja označevalca in označenca: namesto imanentne linearne, progresivne nujnosti, v skladu s katero bi se pomen postopoma razvijal iz nekega izhodiščnega jedra, imamo radikalno kontingenten proces retroaktivnega proizvajanja pomena. S tem pa smo že prišli do druge oblike grafa, t. j. do specifikacije dveh točk, kjer se intenca križa z označevalno verigo: A in $s(A)$, veliki Drugi in označenec kot njegova funkcija:



Zakaj imamo na mestu točke prešitja A, to. j. veliki Drugi kot sinhroni simbolni kod? Mar ni točka prešitja prav Eden, en označevalec, kolikor ima izjemno mesto glede na paradigmatško mrežo koda? Zadeva postane razumljiva, če se spomnimo že omenjenega dejstva, da »točka prešitja« fiksira pomen predhodnih elementov: fiksira jim pomen, se pravi, da jih (retroaktivno) podredi nekemu kodu, da uredi razmerja med njimi v skladu z nekim kodom (npr. v primeru, ki smo ga uporabili, v skladu s kodom, ki ureja pomenski univerzum komunizma). Lahko bi rekli, da točka prešitja v sintagmatski označevalni verigi zastopa veliki Drugi kot sinhroni kod: pristno lacanovski paradoks, ki je v tem, da neki sinhroni sistem, struktura, obstoji le, kolikor je sam utelešen v Enem, v nekem izjemnem elementu. Iz povedanega je kajpada tudi jasno, zakaj je druga točka križanja zaznamovana s $s(A)$: gre za označenec, smisel, ki se proizvede kot retroaktivni učinek prešitja, t. j. nazaj iz točke, na kateri se skozi nanos na sinhroni simbolni kod, na veliki Drugi, fiksira pomen dotlejš lebdečih označevalcev.

Zakaj pa naletimo na drugem koncu spodnje ravni, tam, kjer vektor označevalca znova izstopi, na glas? Rešitev se ponudi, če glas dojamemo v strogo lacanovskem pomenu, t. j. ne kot polni nosilec pomena (v smislu Derridaja), marveč kot brezpomenski objekt, kot objektni preostanek označevalne operacije: glas je tisto, kar preostane, ko od označevalca »odštejemo« retroaktivno operacijo, ki proizvede pomen. Nemara si to raven glasu najlaže predstavimo, če se spomnimo na hipnotični glas: ko se isto besedo ponavlja do neskončnosti, otopimo, beseda zgubi za nas vsak pomen, ostane le njena inertna prezenca, ki se je drži uspavalna, hipnotizirajoča moč — to je glas kot »izmeček«, kot objektni preostanek označevalne operacije.

Pojasniti je treba še eno potezo: spremembo na dnu grafa, kjer imamo namesto mitične intence Δ in subjekta $\$$, ki se proizvede skozi prekrižanje te intence z označevalno verigo, zdaj na desni spodaj subjekta, ki trči v označevalno ureditev, iz česar se proizvede $I(A)$. Prvič, zakaj se subjekt iz leve (rezultat) prestavi na desno (izhodišče vektorja)? Lacan sam opozori, da imamo tu opraviti z »učinkom retroverzije«, t. j. z že omenjeno temeljno transferno iluzijo, v okviru katere subjekt na vsaki etapi postane to, kar je »zmerom že

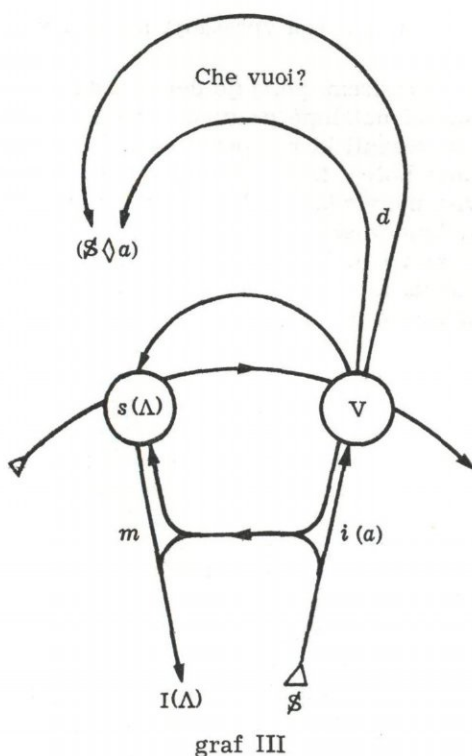
bil»: ta »zmerom že« je iluzija, da je bilo tisto, kar se proizvede kot retroaktivni učinek, že od začetka dano. Drugič, zakaj je zdaj na levi, kot rezultat vektorja, $I(A)$? $I(A)$ pomeni kajpada simbolno identifikacijo, identifikacijo subjekta z neko označevalno potezo (I) v velikem Drugem, simbolni ureditvi (A): ta poteza je tista, ki — pač v skladu z Lacanovo definicijo označevalca — »zastopa subjekt za neki drugi označevalec«; konkretne upodobitve te poteze bi npr. bile ime ali mandat, ki ga subjekt sprejme nase (»učitelj«, »gospodar«, »mož«, »žena« . . .). Ključno pa je, da se med simbolni učinek prešitja, ki retroaktivno proizvede smisel, in simbolno identifikacijo, vrine še ena, nova raven: raven imaginarne identifikacije, t. j. razmerja imaginarnega jaza (m , moi) do svoje podobe, do $i(a)$. Omenjeni »učinek retroverzije« se opira prav na imaginarno raven, t. j. nosi ga iluzija jaza kot avtonomnega dejavnika, kot nosilca, ki je že od vsega začetka navzoč kot samodejni izvir svojih dejanj: to imaginarno samodoživljanje jaza kot izvira svojih dejanj je način, kako subjekt sprevidi, kako se zaslepi za svojo radikalno odvisnost od velikega Drugega, od simbolnega, čigar učinek v resnici je. Da ne bi tukaj ponavljali že neštetokrat obnovljene teze o konstitutivni odtujitvi imaginarnega jaza, o njegovi identifikaciji s svojo imaginarno podobo, skratka: Lacanovo teorijo zrcalnega stadija, ki jo je umestiti prav na os $m-i(a)$, se raje osredotočimo na razliko med imaginarno in simbolno identifikacijo.

Razliko $i(a)$ in $I(A)$, t. j. idealnega jaza in ideala Jaza, bi lahko lepo ponaazorili z različnim delovanjem naziva, ki se pridruži imenu, v ameriški in sovjetski kulturi. Vzemimo dva tipična zgleda teh kultur, ki vsak na svojem področju pomenita vrhunski dosežek: Charles »Lucky« Luciano, Josif Visarionovič Džugašvili-Stalin. Razlika je v tem, da v prvem primeru naziv teži k temu, da bi nadomestil ime (vsi govorijo o Luckyju Lucianu), v drugem pa priimek (vsi govorijo o Josifu Visarionoviču Stalinu). V prvem primeru naziv aludira na neko izjemno prigodo, ki je zaznamovala individua (Lucky Luciano je imel srečo, ker je preživel mesarsko mučenje svojih gangsterskih nasprotnikov), t. j. na neko pozitivno, deskriptivno potezo, ki nas fascinira — na potezo, ki zaznamuje videno in ne točko, od koder gledamo. V drugem primeru pa bi povsem zgrešili, če bi homologno sklepali, da »Stalin« aludira na jekleni, neizprosni značaj samega Stalina: tisto, kar je neizprosno-jeklenega, so zakoni zgodovinskega napredka, železna nujnost prehoda v socializem, torej instanca, v imenu katere empirični Stalin deluje, od koder se gleda, presoja svoje delovanje. Lahko bi torej rekli, da je »Stalin« točka, od koder se »Josif Visarionovič«, ta empirični osebek, gleda v obliki, v kateri si je všeč. (Kot je opozoril Alain Grosrichard, naletimo na tovrsten razcep že v nekem poznem Rousseaujevem spisu iz časa njegovega psihotičnega delirija, z enigmatičnim naslovom »Jean-Jacques jugé par Rousseau« — Jean-Jacques, presojan s strani Rousseauja. V tem bi lahko celo videli zasnutek lacanovske teorije imena in priimka: ime zaznamuje idealni jaz, točko imaginarnega poistovetenja, priimek pa je od očeta, t. j. zaznamuje kot Ime-Očeta točko simbolne identifikacije, instanco, od koder se gledamo in se presojamo.) Na kar pri tem seveda ne smemo pozabiti, je dejstvo, da je $i(a)$ že podrejen $I(A)$, t. j., da je simbolna identifikacija (točka, od koder se gledamo) tista, ki dominira in določa lik, v katerem smo si všeč. Na ravni formalnega funkcioniranja se to kaže tako, da tudi naziv, ki zaznamuje $i(a)$, zmerom že deluje kot »rigidni designator«, ne pa kot preprosta deskripcija. Če — vzemimo spet gangsterski zgled — je individuum X

označen kot Brazgotinec /Scarface/, to ne pomeni le pozitivnega dejstva, da je ta individuum brazgotinast, marveč hkrati, da gre za nekoga, ki je označen z nazivom »brazgotinec« in ki bo to ostal, tudi če si bo npr. s plastično operacijo odstranil vse brazgotine. Homologno delujejo ideološke oznake: komunizem pomeni (seveda v perspektivi komunista) napredek v demokraciji in svobodi, tudi če se empirično, deskriptivno, v njem dogajajo skrajno represivni in tiranski pojavi — kripkejansko rečeno, »demokracija-svoboda« je v vseh možnih svetovih, v vseh kontrafaktičnih situacijah designirana s pojmom »komunizem«, zato te zveze ni mogoče pobiti empirično, s sklicevanjem na fakticiteto. Analiza mora torej svojo pozornost usmeriti na tisto točko, kjer tudi nazivi, ki na prvi pogled enoznačno označujejo deskriptivne lastnosti, že delujejo kot »rigidni designatorji«.

Omemba Saula Kripkeja tu ni naključna, saj nam prav Kripkejeva teorija rigidnega designatorja, ki zagotavlja identiteto označenega objekta onstran variabilnega svežnja njegovih opisnih potez, nudi pojmovni aparat, s katerim lahko dojamemo »antiesencializem«, na katerem tako vztrajata E. Laclau in C. Mouffe v *Hegemoniji in socialistični strategiji*. Vzemimo npr. pojme kot so »demokracija«, »socializem«, »marksizem« itd.: esencializem bi bil, če bi hoteli zakoličiti na ravni opisnih lastnosti pojava neko potezo oziroma sklop potez, ki definira nespremenljivo bistvo tega pojava, sklop lastnosti, ki jih mora nek pojav vsebovati, če hoče pasti pod okvir pojma »demokracija«, »marksizem« itd. Toda Laclauov radikalni antiesencializem nas zavezuje k sklepu, da ni mogoče definirati nobenega takšnega bistva, ki bi ostalo isto v »vseh možnih svetovih«: edina možna definicija demokracije je, da so to vsa gibanja in organizacije, ki se legitimirajo kot demokratični; edina možna definicija marksizma je, da so to vsa gibanja in teorije, ki se legitimirajo s sklicevanjem na Marxa itd. — z eno besedo, edina možna definicija objekta je, da je to tisti objekt, ki se lepi na (zmerom isti) označevalec. Vzemimo npr. demokracijo: kaj je — na ravni pozitivnih, opisnih lastnosti — skupnega med liberalno-meščansko individualistično demokracijo in med tistim realsocialističnim pojmovanjem demokracije, ki ga je lepo orisal B. Zihlerl v enem svojih člankov, napisanih takoj po vojni (da je demokratičen tisti sistem, ki ga odlikuje dvoje: (1) navzočnost *vodilne sile*, ki artikulira prave interese ljudstva in tako zagotavlja njegovo resnično vladavino, (2) navzočnost *aparata prisile*, s pomočjo katerega lahko ljudska oblast vsak trenutek korenito obračuna s sovražniki ljudstva!)? In naša poanta je natanko v tem, da je prekratko za trjevati, kako je npr. realsocialistično pojmovanje demokracije preprosto »napačno«, »izrojeno«, »farsa« — kar v zadnji instanci definira demokracija, ni pozitivna vsebina tega pojma (njegov označenec), marveč zgolj njegova poziciionalna identiteta, t. j. njegova opozicija, njegovo diferencialno razmerje do »nedemokratičnega«, pri čemer lahko konkretna vsebinska zasedenost obeh polov variira do kraja (za tradicionalne liberalce je demokratično prav tisto, kar je za marksiste demokratično, in obratno).

Problem je kajpada v tem, da se ta »kvadratura kroga« interpelacije, to krožno gibanje med simbolno in imaginarno identifikacijo, nikoli do kraja ne izide. Naj katerakoli točka še tako trdno prešije izjavno verigo, ji retroaktivno fiksira pomen, zmerom preostane neka zev, ki jo Lacan ponazori z vprašanjem »Che vuoi?« — to praviš, toda kaj s tem hočeš? S tem smo pri tretji obliki grafa:



Lacianovski »Che vuoi?« meri na razliko med izjavo in izjavljanjem: na ravni izjave praviš to, toda kaj hočeš s tem povedati? (V ustaljeni jezikovno-analitični terminologiji bi temu kajpada rekli razcep med lokucijo in ilokutivno močjo neke izjave.) In seveda se prav na to mesto vprašanja, ki zeva onstran izjave, na mesto tega »Zakaj mi to praviš?«, umešča želja (*d*, *désir*) kot različna od zahteve: nekaj zahtevamo, toda kaj pravzaprav s to zahtevo hočemo? Skoraj odveč je pripomniti, kako na ta »Che vuoi?« naletimo povsod v političnem polju: onstran vsake politične zahteve se takoj odpre vprašanje, kaj njen nosilec s tem pravzaprav hoče. Prosluli ljudski modrosti, da je politika kurba, bi lahko s tem dali novo težo: ženska je — po isti ljudski modrosti — kurba zato, ker nikoli ne vemo, kaj pravzaprav hoče reči, reče »Ne!«, pa to lahko pomeni tudi »Da!«, t. j. izziv k še agresivnejšemu napadu; in homologno je s politiko: vsaka politična zahteva je zmerom vpeta v neko dialektiko, kjer pomeni nekaj drugega od svoje dobesednosti, lahko deluje kot politični izziv, ki meri na to, da bi bil odklonjen (in ga zato najlaže frustriramo tako, da mu dobesedno ugodimo) itd. Največji specialisti za ta »Che vuoi?« so seveda real-socialistični paranoiki »specialne vojne«, ki ob vsakem dejanju brž postavijo neizbežno vprašanje »Kdo se skriva zadaj? Čigav izvrševalec so nosilci tega dejanja?«, t. j. kaj se s tem dejanjem, izjavo itd. v resnici hoče. Toda na ta »Che vuoi?« naletimo vsepovsod, tja do ameriških predvolilnih bojev, kjer se je ob uspehih Jesseja Jacksona naenkrat v tisku začelo postavljati vprašanje »Kaj Jackson v resnici hoče?« — prodorni analitiki so v tem brž upravičeno de-

tektirali sledi rasizma, saj se istega vprašanja nikakor ni postavljalo ob ostalih kandidatih.

Da gre dejansko za rasizem, potrjuje dejstvo, da na ta »Che vuoi?« v njegovi paradigmatski obliki naletimo prav ob najčistejši obliki rasizma, ob antisemitizmu: Jud je v antisemitski perspektivi natanko bitje, ob katerem nikoli ni jasno, »kaj v resnici hoče«, t. j. čigar dejanja zmerom nosi neka skrita intenca (zarota, svetovna nadvlada . . .). Hkrati je tudi že jasno, kako je prav ta »Che vuoi?« prostor, kamor se umešča paranoja: paranoja je način, kako se rešimo razcepa med izjavo in izjavljanjem — tako da skonstruiramo nekega drugega, skritega akterja, ki »v resnici drži vse niti v rokah« in »govori skozi nas«. Lacanovo izhodišče pa je kajpada, da ni »Drugega /od/ Drugega«, t. j. da je razcep med izjavo in izjavljanjem ireduktibilen, da z nobeno (dodatno) izjavo ne moremo zapolniti prepada, razmika med njima. Prav skozi to radikalno razlikovanje izjave in izjavljanja Lacan tudi razreši paradoks. »(Zdaj, ko to govorim) lažem« — izjava ostane nerešljivi paradoks, dokler ostanemo na izjavni ravni, ko pa pritegnemo še subjektivno pozicijo izjavljanja, postane prav v svoji paradoksnosti artikulacija neke (lahko še kako) avtentične eksistencialne situacije, ko izkusim svojo lažnost. Z eno besedo, ko (na ravni izjave) rečem »lažem«, s tem na ravni izjavljanja govorim resnico, izrečem resnico o svoji lažnosti. Paradoks nastopi, ko razcep med izjavo in izjavljanjem prevedemo v razcep med govoricico in metagovoricico. (Homologna je subjektivna pozicija obtoženega komunista v stalinskem procesu: s tem ko izjavi »Izdajalec sem«, se na ravni izjavljanja potrdi kot pravi komunist.)

Že navedeni primer Juda nam hkrati pojasni, zakaj Lacan umesti na konec zavite puščice, ki ponazarja vprašanje »Che vuoi?«, obrazec fantazme ($\$ \backslash a$): fantazma je natanko odgovor na ta »Che vuoi?«, je poskus, zapolniti zev vprašanja z odgovorom. V primeru Juda je tako odgovor na »Che vuoi?«, na »Kaj hoče Jud?«, judovska zarota, skrivna moč Judov, ki vlečejo niti in vse kontrolirajo; v primeru alternativnega tiska pri nas (»Kaj resnično hočejo? Čigav izvrševalec so?«) je odgovor »specialna vojna« itd. Na obči teoretski ravni je ključno dejstvo, da je fantazma konstrukt, ki zapolni praznino, zev želje Drugega; fantazmatski konstrukt je način, kako se izognemo neznosni situaciji, ko Drugi od nas nekaj hoče, pa te želje Drugega ne moremo prevesti v pozitivno interpelacijo, v mandat, v poslanstvo, s katerim bi se lahko simbolno identificirali.

In nemara postane od tod tudi razumljivo, zakaj so prav Judje objekt rasizma par excellence: mar ni judovski bog najčistejše utelešenje tega »Che vuoi?«, želje Drugega v njeni grozljivi brezdanjosti, pri čemer je formalno prepovedano, da bi se ta »Che vuoi?« pozitiviralo, ga upodobilo v nekem pozitivnem fantazmatskem scenariju (»prepoved delanja božjih podob«). Celo ko ta Bog, kot v primeru Abrahama, da neko konkretno zahtevo (zahteva od Abrahama zakol lastnega sina), je povsem odprto, kaj s to zahtevo hoče, v čem je možni pomen te zahteve (reči, da mora pač Abraham s tem potrditi svoje brezmejno zaupanje v Boga, je že nedopustno poenostavljanje); temeljna pozicija judovskega vernika je potemtakem Jobova — ne toliko tožba kot nerazumevanje, zgroženost nad tem, kaj Drugi hoče z nizanjem nesreč nad človeka. Pravzaprav je ta zgroženost, to nerazumevanje, vpisana že v sãmo začetno razmerje judovskega vernika do Boga, v sam njegov pakt z Bogom: da se Judje dojemajo kot »izbrano ljudstvo«, to je dojeti dobesedno — nobenih posebnih kvalititet nimajo, pred paktom z Bogom so bili ljudstvo kot druga, nič bolj in nič

manj pokvarjeno, živeli so svoje mirno ali burno življenje, naenkrat pa so zvedeli, da jih je Drugi izbral (izbira torej ni bila na začetku, ni nič, kar bi opredeljevalo »izvirni značaj« Judov). Zakaj jih je Bog izbral, zakaj so se naenkrat znašli na mestu dolžnika v paktu z Bogom? Kaj Bog hoče od njih? Odgovor je, če naj ponovimo paradoksní obrazec prepovedi incesta, hkrati nemogoč in prepovedan.

Drugače povedano, judovsko pozicijo bi lahko opredelili natanko kot pozicijo *Boga pred svetim*, kot nasprotje (poganske) afirmacije svetega pred božjim. »Bog pred svetim« ni nikakršen »Bog filozofov«, racionalen upravljaec univerzuma, do katerega ne moremo (več) imeti ekstatično-sakralnega razmerja, marveč nasprotno tista neznosna točka želje Drugega, zevi v Drugem, ki jo maskira Sveto s svojo fascinirajočo prezenco. Judje vztrajajo pri Bogu kot tej čisti enigmi želje Drugega, točki čistega »Che vuoi?«, travmatični, nesimbolizabilni točki, ki vzbuja neznosno tesnobo, ker se je ne da »udomačiti« z nobenim žrtvovanjem, izkazovanjem ljubezni itd. In prav na to raven bi nemara bilo treba umestiti prelom krščanstva z judovstvom, t. j. dejstvo, da je krščanstvo — za razliko od judovstva, religije *tesnobe* — religija *ljubezni*. Terminu ljubezen je tu treba dati vso tisto razsežnost temeljne prevare, ki jo ima v Lacanovi teoriji: neznosno točko »Che vuoi?«, zev želje Drugega, skušamo zapolniti tako, da se Drugemu sami ponudimo kot objekt njegove želje. V tem smislu je, kot pravi nekje Lacan, ljubezen interpretacija želje Drugega: odgovor ljubezni je »jaz sem tisto, kar ti manjka, s svojo predajo tebi, s svojim žrtvovanjem te bom zapolnil (kompletiral)«. Gibanje ljubezni je torej dvojno, meri na zapolnitev mojega (subjektovega) manka in manka Drugega: želeči subjekt zapolni svoj manko (najde iskani objekt želje, npr. Boga) tako da se sam ponudi Drugemu kot tisto, kar zapolnjuje njegov manko. V tem smislu je ljubezen, kot spet pripominja nekje Lacan, zmerom vzajemna: »ljubim te« pravzaprav pomeni »ponujam se ti kot objekt tvoje ljubezni«. To vzajemnost ljubezni najlepše potrjuje prav tako imenovana nesrečna ljubezen, ljubezen, ki je naslovljena ne vrača: nesreča, razočaranost zaljubljenca ni preprosto v tem, da ga drugi ne ljubi, marveč v tem, da bi ga drugi moral ljubiti, pa si tega noče priznati. In v čem je torej prevara ljubezni? V tem, da se subjekt s tem, ko se ponudi Drugemu kot objekt njegove želje, hkrati prevara glede tega, kar si sam želi: zaslepi se za dejstvo, da *a*, objekt-razlog želje, manjka že samemu Drugemu, da že sam Drugi nima tistega, česar si on (subjekt) v resnici želi, in da zato tudi on (subjekt) ne more zapolniti manka Drugega s svojo ljubeznijo do Drugega. Grobo rečeno, prevara ljubezni je v tem, da presek dveh mankov (manka subjekta in manka Drugega) *zniči sam manko* v vzajemnem zapolnjevanju.

Kaj torej vse to pomeni glede na prelom krščanstva z judovstvom? Da je krščanstvo prav poskus, da bi z ljubeznijo in žrtvovanjem »udomačili« judovski »Che vuoi?«. Največja možna žrtev, Kristusova križeva pot, smrt božjega sina, je prav *dokaz, da nas Bog-Oče neskončno ljubi*, s čimer smo razbremenjeni neznosne enigme »Che vuoi?«. Kristusova križeva pot, ta fascinirajoča podoba, ta temeljni fantazmatski scenarij, ki zgošča v sebi vso libidinalno ekonomijo krščanstva, je razumljiva le, če jo beremo na podlagi neznosne enigme želje Drugega (Boga).

Od tod seveda nikakor še ne sledi, da pomeni krščanstvo ponoven padeč na raven poganskega razmerja človeka do Boga: da temu ni tako, nam potrjuje prav dejstvo, da — v nasprotju z morebitnim videzom — tudi v krščan-

stvu, tako kot v judovstvu, nimamo opraviti z razsežnostjo svetega. Kar najdemo v krščanstvu, je nekaj čisto drugega: idejo *svetnika*; svetnik pa je daleč od svetosti, od *svečenika* v službi svetega, je v nekem pomenu prav njeno nasprotje. Svečenik je »funkcionar Svetega« (in ni Svetega brez njegovih funkcionarjev, brez birokratske mašinerije, ki ga podpira, ki organizira njegov ritual, od azteških žrtvovalcev do JLA), svetnik pa je v poziciji *objekt a*, čistega izvržka-izmečka, ki je prestal radikalno »subjektivno destitucijo«, ne gre se nobenega rituala, ničesar ne zaklinja, zgolj vztraja v svoji neznosni inertni prezenci.

Tu se nemara znova potrdi Lacanova misel, da je Antigona predhodnica Kristusove žrtve: Antigona je v svojem vztrajanju svetnica, ni pa svečenica. Antigono moramo zato radikalno iztrgati vsem pojmovanjem, ki jo skušajo »udomačiti«, zatajiti grozljivo tujost, *apatičnost* njenega lika, in jo zvesti na prijazno zaščitnico družine, s katero lahko sočustvujemo in se z njo identificiramo. Nasprotno je v Sofoklovi *Antigoni* lik, s katerim se res lahko identificiramo, njena sestra Ismena, prijazna, dobrodušna, čustvujoča, obzirna, kompromisarska, »človeška« — Antigona pa gre do kraja, »ne popusti glede svoje želje« (Lacan), in je v tem vztrajanju v »nagonu smrti« oziroma biti-k-smrti grozljivo brezobzirna, izvzeta krogu dobrodušno-obzirnega vsakdanjega čustvovanja. Drugače povedano, sama Antigona je tista, ki v nas, navadnih patetičnih dobrodušnežih, nujno vzbudi vprašanje »Kaj pravzaprav hoče?«, vprašanje, ki nam prepričuje, da bi se z njo identificirali. — Dvojica Antigona-Ismena se v evropski literaturi ponovi še enkrat: pri markiju de Sadu, v obliki dvojice Juliette-Justine, kjer je prav tako Justine patetično-obzirna žrtev, za razliko od Juliette, apatične razvratnice, ki gre do kraja in »ne popusti glede svoje želje«. In konec koncev, zakaj ne bi tretje upodobitve para Antigona-Ismena videli v filmu Margarete von Trotta *Svinčeni časi*, t. j. v dvojici RAF-teroristke (po vzoru Gudrun Enslin) in njene patetično-sočustvujoče sestre, ki »jo skuša razumeti« in iz perspektive katere je pripovedovana zgodba. (Na vzporednici Antigone in Gudrun Enslin je zgrajena že Schlöndorfova epizoda v filmu-omnibusu *Nemčija jeseni*.) Trije na prvi pogled povsem različni liki: dostojanstvena Antigona, žrtvujoča se za bratov spomin; razvratna Juliette, predajajoč se užitku preko vsake meje (t. j. prav preko meje, do katere nam užitek še daje ugodje); fanatična asketska Gudrun, ki hoče vzdramiti svet s terorističnimi dejanji — toda Lacan nam omogoči v vseh treh prepoznati isto etično pozicijo.

In v tem — v Antigonini poziciji vztrajanja pri svoji želji ne glede na Obče Dobro, ki ga uteleša Država — bi konec koncev bil zadnji politični nauk psihoanalize, pri čemer je ključno prav dejstvo, da lahko ta pozicija privzame raznotere konkretne oblike tja do terorizma. Mar ni to zaslutil celo Dostojevski, ki je v (nenapisanem) nadaljevanju *Bratov Karamazovov* Aljoši, krščanskemu svetniškemu liku, namenil usodo revolucionarnega terorista?

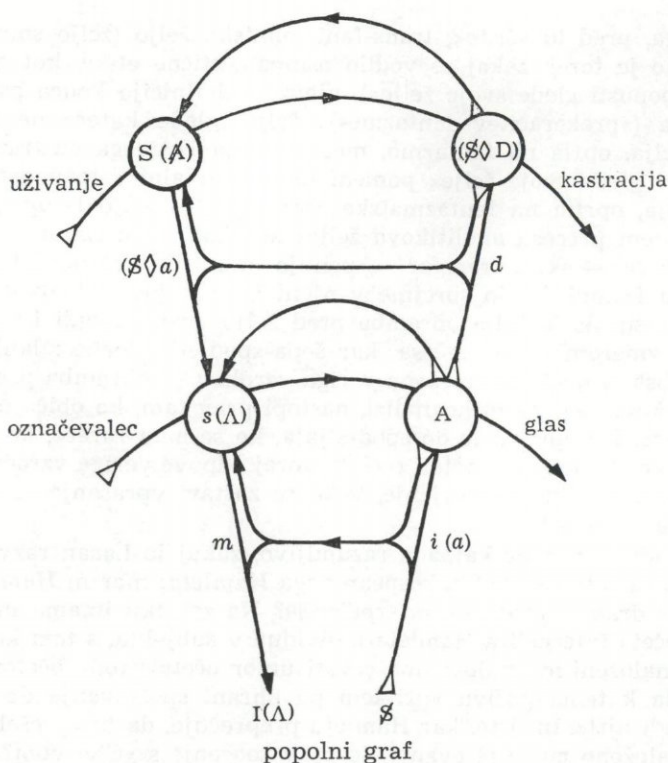
Če naj se vrnemo k fantazmi: fantazma nastopi torej kot odgovor na »Che vuoi?«, na neznosno enigmo želje Drugega, manka v Drugem, hkrati pa je fantazma tista, ki tako rekoč daje koordinate našemu želenju, ki konstruira okvir, znotraj katerega sploh lahko nekaj želimo. V tej vmesnosti je paradoks fantazme: je okvir, ki koordinira naše želenje, hkrati pa je obramba pred »Che vuoi?«, pred željo Drugega, ekran, ki zastira zev želje Drugega. Na ta način bi lahko paradoks zaostri do kraja, do tautologičnosti, in rekli, da je sama želja obramba pred željo: želja, strukturirana skozi fantazmo, je obramba pred

željo Drugega, pred to »čisto«, trans-fantazmatsko željo (željo smrti v čistem stanju). Jasno je torej, zakaj se vodilo psihoanalitične etike, kot ga izpostavi Lacan (»ne popusti glede svoje želje«), ujema z definicijo konca psihoanalitičnega procesa (»prekoračitev fantazme«): želja, glede katere ne smemo popustiti, ni želja, oprta na fantazmo, marveč želja Drugega onstran fantazme. »Ne popustiti glede svoje želje« pomeni prav radikalno odpovedati se vsemu bogastvu želja, oprtih na fantazmatske scenarije. To željo Drugega utelesi v psihoanalitičnem procesu analitikova želja: analizad se ji najprej skuša izmikati tako, da se — skozi transfer — ponuja analitiku kot objekt ljubezni, iz transferja pa izstopi, ko jo sprejme v njeni brezdanjosti. (Podvojitev, homologno paradoksu, da je želja obramba pred željo, prinaša tudi Lacanova teza, da je vzrok zmerom vzrok nečesa, kar šepa-spodleti /cloche/: lahko bi rekli, da je vzročnost — običajna linearna veriga vzrokov — obramba pred vzrokom, in vzrok, za katerega gre psihoanalizi, nastopi prav tam, ko običajna vzročnost zašepa, odpove. Ko npr. pride do spodrsnjaja, ko se nam zareče, ko rečemo nekaj drugega kot to, kar smo hoteli reči, ko torej odpove veriga vzročnosti, ki obvladuje naše »normalno« govorenje, tedaj se zastavi vprašanje vzroka — »zakaj je do tega prišlo?«.)

S tega vidika postane kajpada razumljivo, zakaj je Lacan razvil svoj graf želje prav skozi tolmačenje Shakespearovega *Hamleta*: mar ni *Hamlet* v zadnji instanci prav drama *spodletele interpelacije*? Na začetku imamo interpelacijo: duh kralja-očeta interpelira *Hamleta*-individua v subjekta, s tem ko se *Hamlet* prepozna v naloženi mu nalogi (maščevati umor očeta); toda očetov duh enigmatično doda k temu pozivu »pri tem pa ohrani spoštovanje do matere, ne maščuj se tudi nji!«. In tisto, kar *Hamletu* preprečuje, da bi »prešel k dejanju« in opravil naloženo mu maščevanje, je prav soočenje s »Che vuoi?« želje drugega: kot razvije Lacan, je ključen prizor celotne drame dolg *Hamletov* pogovor z materjo, kjer se *Hamleta* poloti dvom glede želje njegove matere — kaj pravzaprav v resnici hoče njegova mati? kaj če mati v resnici uživa v umazanem, krvoskrunskem razmerju s stricem? Tisto, kar *Hamleta* blokira, torej ni neodločenost glede *lastne* želje, glede tega, kaj on sam »pravzaprav hoče«, marveč neodločenost, dvom glede *želje drugega*, soočenje z nekim »Che vuoi?«, ki nakazuje brezno grozljivega, gnusnega uživanja. Če je *Ime-Očeta* tisto, ki nastopa kot instanca interpelacije oziroma simbolne identifikacije, pa je potemtakem materina želja tista, ki s svojim brezdanjim »Che vuoi?« zaznamuje mejo, ob kateri interpelacija nujno spodleti.

S tem pa smo že prišli do četrte, zadnje, popolne oblike grafa želje, saj je tisto, kar se v tej zadnji obliki doda, prav neki novi vektor užitka (jouissance), ki se križa s simbolno strukturacijo želje (glej popolni graf na str. 56).

Popolni graf želje nam tako razpade na dve nadstropji, ki bi ju lahko označili kot nadstropje pomena in nadstropje užitka. Problem prvega (spodnjega) nadstropja je, kako se skozi križanje označevalne verige in neke mitične intence (označene z delta) porodi učinek pomena z vso svojo notranjo razčlenjenostjo: retroaktivni učinek pomena, kolikor je funkcija velikega Drugega, t. j. pogojen z mestom Drugega, označevalne baterije — $s(A)$ —; na tem sloveča imaginarna — $i(a)$ — in simbolna — $I(A)$ — identifikacija subjekta. Problem drugega (zgornjega) nadstropja pa je, kaj se zgodi, ko v samo polje označevalca, velikega Drugega, trči predsimbolni (realni) tok užitka, t. j. kaj se zgodi, ko je predsimbolna »substancia«, telo kot utelešeno uživanje, ujeto v mrežo označevalca. Splošni rezultat je jasen: uživanje, ki gre skozi mrežo-



sito označevalca, je podvrženo *kastraciji*, užitek je iz telesa »evakuirán«, telo »preživi« kot razkosano, omrtvičeno. Drugače povedano, red označevalca (velikega Drugega) in red uživanja (Stvari kot njegovega utelešenja) sta si radikalno heterogena, konsistentna usklajenost med njima ni možna. Od tod je razumljivo, zakaj najdemo na levi strani, na prvi točki preseka med uživanjem in označevalcem, $S(\Delta)$, t. j. označevalec manka v Drugem, označevalec nekonsistentnosti Drugega: čim uživanje vdre v polje označevalca, naredi to polje nekonsistentno, luknjičavo — uživanje je tisto, česar se ne da simbolizirati, v polju označevalca ga lahko detektiramo skozi luknje in nekonsistentnosti, zato je edini možni označevalec uživanja označevalec manka v Drugem, označevalec nekonsistentnega Drugega. In kaj naj bi pomenil obrazec nagona $(S \Delta D)$ na drugi, desni strani križišča med užitkom in označevalcem? Rekli smo že, da označevalec razkosa telo, iz telesa »evakuira« užitek; vendar se (kot poudarja J.-A. Miller) to »evakuiranje« ne izteče do kraja — sredi puščave simbolnega Drugega ostajajo otoki uživanja, tako imenovane »erogene zone«, fragmenti, še vedno prežeti z uživanjem, in prav na te fragmente se veže, okoli njih pulzira freudovski nagon (pulzija). Te erogene zone so označene z D (demande: simbolna zahteva), zato ker ni na njih nič »naravnega«: kateri del telesa bo preživel »evakuacijo užitka«, ni določeno s fiziologijo, marveč z načinom simbolnega razkosanja (najlepše to potrjujejo tisti histerični simptomi, v katerih se erotizirajo deli telesa, iz katerih se v »normalnem« stanju užitek evakuira, npr. vrat, roka, nos...).

Nemara bi lahko tvegali in — v luči zadnjih Lacanovih spisov — retroaktivno brali $\$ \diamond D$ kot obrazec *sintoma*: partikularne označevalne tvorbe (D), ki je neposredno prežeta z uživanjem, paradoksnega spoja uživanja z neko označevalno konstelacijo. Zgornje nadstropje, zgornji kvadrat bi potemtakem lahko brali takole: namesto imaginarne identifikacije (t. j. razmerja imaginarnega jaza — *m* — z njegovo podobo, z idealnim jazom — *i* (*a*) —) imamo tu željo (*d*), oprto na fantazmo ($\$ \diamond a$); funkcija fantazme je, da maši praznino v Drugem, da maskira njegovo nekonsistentnost (npr. imaginarni konstrukt, scenarij, ki s svojo fascinantno prezenco maskira nemožnost spolnega razmerja); in kaj se zgodi z željo potem, ko prekoračimo fantazmo? Lacanov odgovor na zadnjih straneh *Seminarna XI* je prav nagon (pulzija): »onstran želje« ni nobeno hrepenenje ali kakšna podobna sublimna prikazen, marveč nagon, njegovo pulziranje okoli sintoma — zato je korelativna prekoračitvi fantazme identifikacija s simptomom kot »sintomom«.

Celotno zgornje (drugo) nadstropje grafa bi lahko tako brali kot zaris razsežnosti »onstran identifikacije«: nemogoča »kvadratura kroga« simbolne in/ali imaginarne identifikacije se nikoli ne izide, zmerom je neki preostanek, ki vpele razsežnost želje in naredi Drugega (polje Simbolnega) nekonsistentnega — fantazma pa je v svoji temeljni razsežnosti prav poskus, maskirati to nekonsistentnost, zakriti manko, luknjo v Drugem. In od tod se lahko lotimo problematike ideologije: osnovna slabost dosedanjih (post)strukturalističnih pristopov k ideologiji, praviloma izhajajočih iz Althusserjeve teorije ideološke interpelacije, je bila, da so se bolj ali manj eksplicitno omejili na spodnji kvadrat, na spodnje nadstropje Lacanovega grafa želje, t. j. da so učinkovitost ideologije skušali artikulirati skozi mehanizme imaginarne in simbolne identifikacije; področje uživanja onstran identifikacije je ostalo netematizirano ali pa omejeno na »zasebno«, »pred-politično«, »pred-ideološko« sfero, ki ne zadeva družbeno-simbolne ideološke vezi. Tu bi bilo treba po našem mnenju odločilno dopolniti model delovanja ideologije, ki ga predlagata Laclau in Mouffe. Njun koncept artikulacije in hegemonije se giblje na spodnjem nadstropju grafa želje, na ravni procesa, v katerem točka prešitja fiksira pomen predhodnih »lebdečih označevalcev«, tako konstruirano ideološko polje pa nato nudi subjektu oporo za njegove imaginarne in simbolne identifikacije. Na tej ravni bi lahko zastavek ideološko-političnega boja opredelili prav kot prešitje: kateremu diskurzu bo uspelo artikulirati dane elemente v svojo verigo ekvivalenc? Danes npr. poteka boj med demokrasko-egalitarkistiko in neokonservativno interpelacijo, katerega zastavek je liberalna dediščina — vsaka jo skuša vključiti v svoje polje, teza neokonzervativcev je, da pretirana egalitarna demokracija ogroža liberalizem, t. j. da je treba pretrgati popkovino, ki veže liberalizem in demokratizem, in obratno.

Tisto, kar uhaja interpelaciji, pa ni nekakšna ireduktibilna razpršenost, pluralnost označevalnega procesa, dejstvo, da metonimično drsenje pomena zmerom znova subvertira vsako fiksiranje skozi prešitje — kot bi se temu reklo v post-strukturalistični perspektivi —, marveč razsežnost, ki jo Lacan nakaže z drugim nadstropjem grafa želje, razsežnost manka v Drugem, uživanja in fantazme. Lahko bi rekli, da je fantazma način, kako neka interpelacija vnaprej vključi svoj lastni neuspeh.

Zato delovanja ideoloških mehanizmov, načina, kako ti mehanizmi »zgrabijo« subjekte, ni mogoče razložiti brez upoštevanja ravni fantazme in uživanja. Kaj pomeni dejstvo, da »Družba ne obstoji« (Laclau/Mouffe), drugega kot to, da

je polje Družbenega zmerom nekonsistentno, strukturirano okoli neke konstitutivne nemožnosti, kaj torej pomeni drugega kot to, da identifikacija, ki bi nam podelila fiksno simbolno identiteto, v zadnji instanci zmerom spodleti? In vloga, zastavek ideološke fantazme je natanko v tem, da maskira to nemožnost, dejstvo, da »Družba ne obstoji«. Vzemimo, kot že tolikokrat doslej, antisemitizem kot ideologijo par excellence: meri se na konsistenten, jasno strukturiran družbeno-simbolni univerzum, kjer ima »vsak svoje mesto«, t. j. na korporativno vizijo družbe-organizma; to oblikovanje sklenjene družbene identite zmerom spodleti, družba se izkaže za antagonistično, nekonsistentno, in ideološki odgovor, ki maskira to nekonsistentnost, je prav fantazmatski lik Juda, »judovske zarote«.