

Meja ideologije – meja realnosti

»Izguba sveta? Ja, prosim!«

Izguba ima na prvi pogled izrazito negativno konotacijo. Zdi se, da označuje neko neljubo umanjkanje, ki je na prvi pogled neločljivo povezano s predpostavko predhodne prisotnosti ali posedovanja. V tem pogledu bi lahko bila misel na izgubo sveta najprej zaznamovana z vsaj rahlo tesnobnim občutjem že pred vsakršno podrobnejšo določitvijo dotične »svetnosti«. Pojem sveta se zdi vendarle nekaj tako temeljnega, da njegova izguba, karkoli že bodi, nikakor ne more pomeniti nič dobrega.

Drugače je z ideologijo. V njenem pojmovnem historiatu je mogoče podati bolj ali manj splošno priznan nabor referenc, ki jim je pri spremljanju pomena v njegovih različnih premenah priporočljivo slediti. Kar se od daleč morda zdi kot zanemarljiva interpretativna razlika ali pomenski odtenek znotraj sicer enovitega pojma, se že pri malce globljem branju izkaže za precejšnjo pojmovno zagato. Večina se v zvezi z ideologijo strinja le v eni točki: nihče je noče. V svoji najširše prisotni pomenski podobi označuje pojem ideologije nekaj nezaželenega, nekaj, čemur bi se bilo bolje izogniti, ali nekaj, kar zahteva kritično obravnavo. Videti je, da nastopa predvsem kot očitek, ki je vedno naslovljen na drugega: tisti, ki ga izreka, je s tem vedno nekako izvzet.

Medtem ko se torej na prvi pogled zdi, da sveta nikakor ne smemo izgubiti, da si od njegove izgube v nobenem primeru ne moremo obetati nič dobrega, je ideologija nekaj, česar se na vitez vsi otepamo. In če izhaja prva pozicija iz implicitne predpostavke o domnevni prisotnosti ali posesti nekega sveta (ki bi ga lahko ali pa smo ga že izgubili), podpira drugo, ravno nasprotno, posameznikova izvzetost iz ideologije. Na tihem smo vsi prepričani, da ji sami še nismo podlegli, v ideologiji so vedno drugi.

Svet in ideologija stojita torej sprva vsaksebi. V nadaljevanju bomo skušali pokazati, kako ju je mogoče brati kot dve plati istega, ki nam po eni strani zagotavlja eksistenčne temelje, po drugi pa nastopa kot nosilec zunanjega, tujega, ogrožajočega »drugosti« ali zaslepitve in da je »izguba« sveta v tej luči pravzaprav »na naši strani«.

¹ Táko branje izgube se opira na lacanovsko poanto simbolne kastracije. Na eni strani je izguba (in zlasti strah pred njo) predvsem opomin na »večni« manko, ugotovitev, da izgubljenega nikoli nismo zares imeli. V tem smislu je strah pred kastracijo (kot izgubo) »vselej že konsekvence, posledica kastracije, odvzeto nam je lahko le nekaj, kar je že v osnovi odvzemljivo oziroma nastopa kot razločljivo« (Zupančič, 2004: 203). Izgubimo lahko le neki »vedno-že-privesek«, ki nam, ravno kolikor je naš privesek, ne pripada in ki po tej plati implicira naš »vedno-že-manko«. Po drugi strani pa – in to je bistveno – deluje hkrati kot »vedno-že-presežek«, ki ga kastracija sama proizvede in s tem omogoči retroaktivni vznik njegove izgube. Užitek, za katerega tu nazadnje gre, je vselej že manjkajoči, s kastracijo šele proizvedeni užitek, pred katerega izgubo trepetamo, a ki nas v svoji presežnosti in tujosti hkrati vztrajno preganja. Povsem analogno dvojnost lahko, kot bomo videli pozneje, najdemo v osrčju sveta/realnosti in ideologije.

² O tem se je v zadnjem času morda najširše razpisala Renata Salecl v knjigi *Izbira* (Salecl, 2010).

Ko »Weltanschauung« pade v svet

Le kdo ni še nikoli v življenju slišal tožbe: »Podrl se mi je svet!«? V tem znanem izrazu obupa tožeci posameznik ne meri na nikakršno apokalipso, pa nam je vendarle jasno, da gre za resno reč, ki zadeva »temelje njegovega obstoja«. Ne gre le za neškodljiv spodrsrljaj na ravni opomenjanja, ki bi pustil njegovo »dejanskost« popolnoma nedotaknjeno, in vemo, da ga ne moremo potolažiti s preprostim »ni tako hudo, kot se zdi«. Ta svet je posameznikova realnost, ki se, kot kažejo že vsakdanje izkušnje, prav rada in hitro sesuje, podre ali nekako »razpusti«. Njena narava je videti dvojna. Po eni strani je zaznamovana s podobo konstrukcije, zgrajenosti ali celo posameznikovega konstrukta in izkazuje izrazito »subjektiven«, pristranski značaj. Po drugi strani vseeno označuje »dejansko obstoječe«, se nekako spenja z »objektivno« dejanskostjo. Ta videz dvojnosti izhaja iz danes skoraj samoumevne, a problematične osnovne podmene zoperstavljenosti ali ločenosti subjekta in objekta kot spoznavajočega in spoznavanega, notranjega in zunanjega. Za psihoanalizo je vzpostavitev njenega epistemološkega razmerja v smislu prve razmejitve med zunaj in znotraj hkrati oprta na telo in zvezana s proizvodnjo presežnega užitka (Dolar, 2010: 203). »Razrez« subjekta in objekta se ne izide brez preostanka

in opirajoč se na to psihoanalitično razumevanje njunega razmerja v odnosu do užitka bomo poskušali osvetliti neko jedrno zagato sveta kot vsakdanje realnosti, ki morda sploh ni rešljiva in ki ravno s tem nemara zasluži, da jo posebej topló pozdravimo. V tej točki se domnevna intimnost, subjektivna notranjost in posameznikova individualnost (na poseben način) povezujejo s tujostjo, zunanostjo in obćim. V njej tiči razlog za resno obravnavo izgube sveta izhajajoč iz njegovega vsakdanjega sesutja, ki ga ne smemo omalovaževati s sklicevanjem na njegov »zgolj subjektivni« doseg. Subjektivnost je tu morda celo bolj, kot bi hoteli, na strani realnega. Seveda bi lahko rekli, da sesutje sveta ni isto kot njegova izguba. V zvezi s tem bomo sledili tezi, da sveta v nekem smislu pravzaprav ne moremo izgubiti, če ga nikoli zares nimamo, da pa je hkrati ravno ta ugotovitev, ki temelji na čisto vsakdanjem sesutju sveta, po svoje njegova izguba *par excellence*, izguba, ki nas vedno pusti v nepričakovanem »plusu«.¹

Posameznikov »pristranski« odnos do realnosti se v poenostavljenem razumevanju za vsakdanjo rabo odraža v pojmu svetovnega nazora. Ta »skupek med seboj povezanih misli, pojmov in sodb o temeljnih vprašanih sveta in človeka« (cf. SSKJ) je v sodobnem diskurzu demokratične tolerantnosti zaznamovan s podobo osebnega mnenja, ki naj bi bilo bolj ali manj omejeno na zasebno sfero. Imamo ga sicer pravico javno izrekati, nikakor pa ne sme nasilno posegati v sfero skupnega in mnenja drugih. Zdi se, da je prepuščen »svobodni izbiri«, v kateri se posameznik lahko zavestno in razumsko odloči, kakšno podobo sveta bo sprejemal in v kaj bo veroval. Poleg notorično problematične »svobodne izbire«,² za katero psihoanaliza že dolgo razglaša, da je tam, kjer jo pričakujemo, bistveno manj svobodna, kot se zdi, bije pri tem v oči tudi vprašanje verovanja: po kakšnem mehanizmu deluje? Je verovanje res nekaj intimnega? Se posameznik zanj res lahko zavestno odloči? In če je stvar tako preprosta, zakaj potem ljudje ne

izberejo najboljšega možnega sveta, v katerega bi lahko srečno verjeli? Kako se to, kar imamo za posameznikov osebni svetovni nazor, ne nazadnje spenja z realnostjo? Da bi skušali na ta vprašanja odgovoriti, se lahko opremo na Freudovo izpeljavo (Freud, 1991b), v kateri je pojem svetovnega nazora razvil v zanimivi smeri, ki na več mestih precej presega utečen vsakdanji pomen. Da bi se izognili neželenim pomenskim konotacijam, bomo v okviru pritegovanja Freudove misli zato dali prednost nemške-
mu izvirniku *Weltanschauung*.

Po Freudu je to intelektualna konstrukcija, ki vse probleme našega bivanja enotno rešuje izhajajoč iz neke višje predpostavke, ne pušča odprtih vprašanj in v kateri vse, kar nas zadeva, najde svoje mesto. Gre za enotno, sklenjeno podobo realnosti, v kateri so naši smotri jasni, s tem pa sta zagotovljena tudi smisel in varnost. Čeprav gre za konstrukcijo razuma, je – kot nas napotuje droben, a nezanemarljiv Freudov poudarek – za dosego njenega želenega učinka treba vanjo tudi verjeti (Freud, 1991b: 154).

Kronski primer take *Weltanschauung* je za Freuda religija, ki izpolnjuje tri pomembne, med seboj povezane funkcije: ponuja razlago o nastanku sveta, usmerja mišljenje in delovanje s postavljanjem in legitimacijo prepovedi in omejitev ter zagotavlja zaščito in srečo. S pomirja-
jočo gotovostjo odgovarja na travmatična vprašanja našega lastnega nastanka in smisla obstoja, v zameno pa zahteva podređitev. Freudova razlaga religiozne *Weltanschauung* stavi na zagato z individualnim učlovečenjem in obvladovanjem zunanjega sveta, ki naj bi jo skušali premostiti z oblikovanjem nekega urejenega, smiselnega »Wunschwelt«, sveta po meri človeških želja, v katerem bi imeli tudi sami svoje jasno določeno mesto.³ Stremljenja k taki podobi sveta so po njegovem afektivno utemeljena izvirajoč iz bioloških in psiholoških nujnosti soočanja z okoljem.

Človeška duševnost torej neizbežno proizvaja zahteve po tovrstni smiselni celoti, a to za Freuda še ne pomeni, da bi jih morali preprosto sprejeti in jim priznati upravičenost. *Weltanschauung* namreč meri na register resnice in tu za Freuda ni kompromisov. Na strani resnice v smislu ujemanja z realnostjo, s tem, kar obstaja neodvisno od nas, je zanj le znanost, ki si v nasprotju z *Weltanschauung* naj ne bi domišljala, da ima enovito, sklenjeno in dovršeno razlago sveta. Njena »prednost« je natanko v tem, da nima aspiracij po graditvi in popolni zaprtosti celovitega, vseobsegajočega sistema. Znanost lahko svoje delo opravlja le po koščkih. Zgradbo, ki jo postavlja, je treba, kot morda najbolje kaže sam Freudov teoretski postopek, venomer znova izpostaviti ponovnim premislekom in jo, če se tako izkaže, tudi do tal podreti. Kljub siceršnji zavezanosti scientizmu svojega časa in zaupanju v neslutene možnosti napredka znanosti nam Freud s tem kot »pogoj možnosti« znanstvenega spozna(va)nja izpostavlja ravno njegovo notranjo mejo: znanstveni dostop do resnice je pogojen z odpovedjo »totalizaciji« smisla. Ali drugače, resnica je konec koncev necela. Skoraj odveč je poudariti, da je psihoanaliza v odnosu do *Weltanschauung* za Freuda na strani znanosti.

Oziraje se na splošno pojmovanje »svetovnonazorske« vidimo, da je Freudova *Weltanschauung* vse kaj drugega kot »zgolj osebno« in v tem smislu od ravni skupnostnega neodvisno mnenje. Prav tako ni skupnostni konstrukt brez vsakršne zveze s konkretno »zasebnostjo«. Kolikor meri na resnico in zahteva podređitev, razkriva »presežek« skupnostnega v jedru konstrukcije zasebnosti kot take: način, kako smo prek Drugega konstituirani kot subjekti družbene realnosti.

³ Tu bi lahko »kantovsko« dodali, da je ideja Boga kot najvišjega bitja odgovor na človekovo potrebo po smislu. Človeška bitja potrebujejo smisel, h kateremu konvergira njihovo delovanje, in »vera v obstoj Boga ne implicira ničesar drugega in nič več kot to, da (nujno) postuliramo neko točko, s katere lahko učinke naših dejanj /.../ poenotimo in s tem vanje vnesemo razsežnost smisla. Bog je točka, s katere vidimo same sebe in svoja dejanja kot nekaj, kar je usmerjeno k določenemu cilju in smiselno« (Zupančič, 1993: 77).

⁴ Spomnimo se znanega prizora iz Monty Pythonovega filma *The Meaning of Life*, v katerem na vrata potrka »zdravniki« na misiji pridobivanja organov za presaditve. »Darovalec po sili« kriči na mizi, v ozadju brizga kri, Eric Idle pa kot mož iz hladilnika v roza obleki prepeva o majhnosti in nepomembnosti človeškega življenja. V primerjavi z neznanostjo veselja (ali pa recimo »višjih« ciljev darovani organi rešujejo življenja, »It's all for the good of the country«) je posameznikovo življenje popolnoma neznatno – zakaj ga ne bi raje kar prekinili in denimo darovali svojih jeter? To pozicijo (kot tudi pozicijo obupančevega »realističnega« sogovornika) je mogoče brati kot pozicijo nadjaza, ki se lahko škodoželjno posmehuje ubogemu jazu, smeši njegova neizpolnjena pričakovanja ali trpljenje in s tem, ko proizvaja humorni učinek, zavrača realnost in v nasprotju s predstavo o subverzivnem učinku pravzaprav služi ohranjanju določene iluzije (Freud, 1991a: 95–96).

⁵ Kompleksnost lacanovskega Drugega je v zadnjem času morda najbolj koncizno razgrnil Mladen Dolar v besedilu *Kaj, če sploh kaj, je Drugi?* (Dolar, 2010: 173–239).

⁶ Ideologija interpelira (če poskušamo izrazu odvzeti ekskluzivno militaristični prizvok, bi morda lahko rekli tudi »vpokliče«) individuum v subjekte: individuum se odzove klicu, pozivu družbenega (ideološkega) Subjekta, prepozna se kot njegov naslovnik in s tem postane subjekt (ki je vedno že subjekt ideologije). Glej Althusserjevo delo *Ideologija in ideološki aparati države* (2000).

Da bi to podrobneje razložili, se vrnimo k primeru obupanca s sesutim svetom. Vsakdo, ki se je kdaj znašel v tem položaju, se je na neki točki najbrž soočil z »realistično«, trdoživo pozicijo katerega od svojih zaupnikov, ki je obupanca velikodušno opomnil na nepomembnost njegovega trenutnega počutja z vidika »velike slike«: v »realnosti« so njegove težave bodisi zanemarljivo majhne bodisi je njegovo drastično dojetanje stvari pretirano ali pa kar v celoti napačno.⁴ Vsakdo, ki se je kdaj znašel v tem položaju, najbrž tudi ve, da obupanec take »tolažbe« (vsaj sprva) nikakor ni vesel, da jo doživlja kot izraz globokega nerazumevanja ali morda celo nekakšnega egoističnega veselja nad tujo nesrečo. Preden pristanemo na poenostavljeno argumentacijo, da gre tu pač za poseg načela realnosti, ki ga mora posameznik sprejeti in požreti svoj ranjeni ponos ali obrzdati svoj narcizem, se je smiselno vprašati, kaj pravzaprav stoji na poziciji »dejanske« realnosti. Pod imenom »dejanskega stanja stvari« namreč vedno nastopa družbena, kulturno določena realnost, nekakšen okvir na ravni predpostavljene skupnosti, ki določa, kaj je realnost, kaj za to skupnost obstaja in kaj ne, kaj je mogoče simbolizirati in kaj mora ostati izključeno. Ta realnost je v domeni Drugega, ki v lacanovskem konceptualnem aparatu v eni svojih številnih premen⁵ označuje tako sam simbolni red, kot tudi njegovo temeljno predpostavko, instanco predpostavljene vednosti in koherence, ki jamči za smisel in na podlagi katere lahko sploh vstopimo v govorico (Dolar, 2010: 199). Drugi ohranja družbeno realnost in posameznikovo mesto v njej s tem, ko mu podeljuje identiteto in jamči za prepoznanje. Če se opremo na althusserjanski koncept ideološke interpelacije,⁶ bi lahko rekli, da gre za neizogibno predpostavko instance Subjekta-Drugega, čigar klicu se odzove posameznik, ko se v njem prepozna, ko sprejme simbolni mandat (sem, kar praviš, da sem) in s tem to, za kar se predvideva, da je realnost.

»Dejanska realnost«, na katero se sklicuje samozavestni obupančev sogovornik, je vedno zaznamovana s to predpostavljeno realnostjo Drugega in z načinom, kako je vanjo sam vpet. Sprva se morda kaže skupna in trdna, a je v resnici precej krhka in v pomembni točki »zgolj subjektivna«. »Dobronamernež« jo lahko zastopa le, če je sam izvzet iz dogajanja, če obupana »gola subjektivnost« ni njegova. Iz tega ne smemo izpeljati sklepa, da gre za dve realnosti, pri čemer bi bila ena posameznikova, druga pa »skupnostna«. Prej gre za dve plati iste realnosti, ki se posamezniku različno kaže glede na pozicijo, v kateri je vanjo sam vpisan in s katere opazuje, ali morda bolje, izjavlja. Zagovarjanje »dejanske« realnosti v opisani situaciji ni toliko v funkciji tolažbe obupanega, kolikor deluje obrambno za njenega zagovornika. Vsako »zgolj subjektivno« sesutje sveta namreč razkriva neko temeljno zagato subjektivnosti in realnosti, s katero se ne moremo naravnost soočiti.

Kot je že pred časom pokazal Dolar, je althusserjanska razlaga interpelacije v »subjektivnost« družbene (ideološke) realnosti bistveno prekratka pri pojasnjevanju spodletelosti, ki vztrajno najeda njeno vzpostavitev. Z vidika psihoanalize sta namreč problematični tako

⁷ Subjekt »v strogem lacanovskem pomenu ni neka 'pozitivna' substanci- alna danost, ki bi vztrajala sama zase zunaj mreže svojih zastopanj, marveč sovпада s svojo 'nemožnostjo', 'je' zgolj 'svoja lastna nemožnost', praznina, ki se retroaktivno konstituira skozi igro svojih zastopanj« (Riha in Žižek, 1985: 82).

konsistentnost Drugega kot subjektne pozicije, ki ju predvideva. Interpelacija na strani subjekta izpušča pomemben preostanek, presežek praznine, prazne forme nad vsebino, ki ga prepoznanje v Drugem ne more zaobjeti, ki se izmika izpolnjenju in vztraja onkraj vsake identifikacije. Psihoanalitični subjekt vznikne ravno v tem preostanku – manku subjekta (Dolar, 1988: 99, 103).⁷ A tudi Drugi, ki naj bi jamčil za subjektivnost in realnost, je manjkav. Subjekt predpostavljene vednosti, ki ga nujno predvidevamo, je luknjičav, v svoji vzvišeni »podobi« celovite Resnice in popolnega garanta smisla ne obstaja. »Garancija smisla, ki drži pokonci simbolni red, v določeni točki umanjka, in to je točka, kjer vstopi psihoanaliza. Tam, kjer se Drugi kar naprej sesuva in kjer mu kar naprej spodrsava.« (Dolar, 2010: 198)

»Dejanska realnost« in »interpelirana« (vedno že ideološka) subjektivnost, za kateri gre tako pri »neustrezni« tolažbi obupanega kot pri *Weltanschauung*, temeljita na neki konstitutivni iluziji gotovosti, trdnosti Drugega in enotnosti subjekta, ki prikriva njun dejanski »travmatični« manko in razcep. »Dobronamerno« utrjevanje »dejanske« realnosti v primeru obupanega, ki je malone zgolj toliko kot utrjevanje lastne *Weltanschauung*, je zato vedno hkrati (ali predvsem) obrambna reakcija, utrjevanje lastnega protipoplavnega nasipa, ko vidimo, da pri sosedu pušča. Vsakdo, ki se je kdaj znašel v položaju obupanca s sesutim svetom, ve, da samozavestni sogovornik »spregleda«, da ne gre za to, da obupanec ne bi vedel, da bo »svet še naprej obstajal«. Gre za to, da tega globoko v sebi nihče od njiju ne more čisto verjeti.

O sprva morda jasnem razmerju sveta (objekta) in partikularnega posameznikovega pogleda (subjekta), ki naj bi ga izražal svetovni nazor – ali, če *Weltanschauung* za boljšo ponazoritev malce okorno prevedemo s »pogledom na svet«, – lahko na tem mestu rečemo, da partikularni pogled na neki točki sovпада s svetom. Med njima nikakor ni mogoče potegniti tako jasne meje, kot bi se morebiti zdelo. Če lahko o razmerju sveta in posameznika v smislu jasne razmejitev subjekta in objekta sploh kaj zanesljivega sklenemo, je to nemara le, da v lacanovski maniri spolnega razmerja ne obstaja.

Svet ideologije ali ideologija sveta?

Z ideologijo so težave. Najprej se zdi, da je povsod prisotna, ko pa bolje pogledamo, je nikjer ni. Njen učinek se izmika pogledu. Zdi se, da jo lahko opazimo le s koticom očesa, medtem ko strmimo drugam, in če jo poskušamo neposredno videti, izgine. Izmika se direktnemu zajetju s pozitivnim opisom in vsaka teorija ideologije na neki točki naleti na svojo notranjo mejo in protislovje. Jedrni problem, se zdi, je pri tem vedno vprašanje zunanosti, notranosti in zunaj-ideološke pozicije. Če predpostavimo, da smo zunaj, lahko govorimo o materialnih pogojih ideološkega učinka, dejavnikih ekonomije, aparatih države ali brezosebnih mehanizmih oblasti. V tem primeru se prej ali slej zastavi vprašanje, kako se zunanost, materialnost in brezosebnost pripenjajo na subjekt, s čim se obračajo na posameznika in kako ga zgrabijo od znotraj, da vznikne ideološki učinek. Če pa poskušamo izhajati iz notranosti ideološkega učinka in raziskati njegov skrivnostni temelj s pomočjo subjektivacije in verovanja, nam v ospredje nehote sili posameznikovo ravnanje ali »praksa«, medtem ko se nam specifični element verjetja, »nenaluknjane« gotovosti, identifikacije ali posameznikove identitete, nezadržno izmika. Če predpostavimo, da smo znotraj, smo za ideološki učinek slepi. Lahko bi rekli tudi takole: pri drugem

⁸ »Radi bi prišli do vere, a ne poznate poti; radi bi ozdraveli od nevere in iščete zdravila: učite se od tistih, ki so bili nemočni kakor vi in ki zdaj jamčijo z vsem, kar imajo. Ti ljudje poznajo pot, po kateri bi šli radi vi, in so ozdraveli od bolezni, ki jo vi želite pregnati. Posnemajte način, ki so z njim oni začeli: ravnali so, kakor da vero že imajo, uporabljali blagoslovljeno vodo, dajali za maše ipd. To vam bo čisto naravno pomagalo k veri in vas poneumilo.« (Pascal, 1986: 112.) »Poneumljenje« je v tem kontekstu brati v smislu odpovedi razumu v njegovi oholosti ali kot poziv k ponižanju razuma (ibid.: 116, Pfaller, 2009: 132).

lahko pokažemo, kako je v ideologiji, da ne vidi »celotne« slike, kaj se mu izmika in na kakšnih spregledih temelji njegovo ravnanje. Pri sebi tega konstitutivno ne moremo. V tem je težava pozicije. Če želimo pojasniti, zakaj in kako ideologija deluje, se zapletemo v krog možnosti-nemožnosti zunajideološke pozicije, pri čemer se izhajajoč iz možnosti zunanega opazovalca kmalu najdemo pred mejo lastne zaslepitve, izhajajoč iz nemožnosti pa v nekakšni »vseideologizaciji«, ki odpravlja pojem ideologije, ideoloških učinkov pa ne. In spet lahko stvar obrnemo: če se posvetimo zgolj vprašanju, zakaj in kako ideologiji spodleti, se nam začne izmikati sama ideološka pozicija in na koncu lahko pademo v sklep, da ideologija ne obstaja.

Vidimo, da meja zajetja ideologije ni toliko konec poti ali ovira, čez katero ne bi mogli videti, kolikor se zdi, da se, ne glede na to, na katerem koncu začnemo, nenadoma najdemo na drugi strani, da se, kot pri Moebiusovem traku, pot pravzaprav s tihim in neopaznim preskokom nadaljuje v krogu. Namesto da bi v tem iskali pomanjkljivosti posameznih teoretskih pristopov, poskušajmo slediti vodilu, da je problematična stvar sama, in obravnavati sam zagatni »preskok« v njenem jedru.

Za tematizacijo travmatičnega jedra se je, kot kažejo izkušnje, vedno dobro vrniti k Freudu. Iz njegove obravnave *Weltanschauung* lahko strnemo tole: gre za razumsko konstrukcijo, ki se, da učinkuje, opira na verovanje. Če verjamemo, se proizvaja učinek smisla in s tem varnosti in sreče. Meri na področje resnice in odpravlja vsa vprašanja, krpa luknje, osmišlja, poenoti in celi svet ter naše mesto v njem. V zameno zahteva podreditev in poslušnost. Lahko bi rekli, da gre za nekakšno totalizacijo smisla, poenotenje vseh koščkov v veliko sestavljanko, v kateri je posameznik neposredno vključen. Stremljenja po takšnem »velikem Smislu« izhajajo iz nekih inherentnih mehanizmov človeške duševnosti; nujno vznikajo in ne moremo se jim v celoti izogniti. *Weltanschauung* bi torej, kot kaže, zlahka prestavili v prizmo ideologije, saj poudarja nekatere glavne elemente obravnave ideološkega učinka: smisel, verovanje, podreditev in – kar je morda bistveno – nujnost, s katero vedno znova vznikata.

Smisel je morda nekaj najpomembnejšega v človeški konstelaciji, nekaj, kar jo nemara najbolj opredeljuje in k čemur človeška bitja zelo zavzeto stremijo. In hkrati je videti, da se človeku izmika skoraj sorazmerno z zavzetostjo njegovega iskanja. Stvari se zdijo morda še najbolj smiselne, ko se o njihovem smislu sploh ne sprašujemo. Z docela istimi besedami zadenemo ob problem verovanja. Pascalov slavni nasvet neverniku, ki se mu ob vseh teoloških dokazih in prizadevanjih »prava vera« še vedno izmika, naravnost odvrta od iskanja – kdor angažirano išče, nikakor ne bo našel.⁸ Lahko bi rekli tudi, da smisel in verovanje pripadata redu »bistveno stranskih proizvodov«, ki se človeku »zgodijo«, medtem ko se posveča drugim stvarem (Elster, 2000), in iz te perspektive se zdi, da ju družijo neki skupni moment primanjkljaja, ki se tem bolj izmika izpolnjenju, kolikor bolj si zanj prizadevamo.

A paradoks pozicije iskalca je, kot poudarja Lacan, nazadnje v tem, da pravzaprav išče že najdeno, da je predpostavka vere ali smisla v samem izhodišču iskanja kot njegov notranji pogoj in motor (Lacan, 1996: 12). Druga pot do težave s smislom in verovanjem je zato ravno nasprotna. Teže kot najti smisel se zdi zares vztrajati v nesmislu. Smisel se resda izmika, ko ga iščemo, a če opustimo iskanje in se prepustimo vsakodnevni rutini, se nam nekako neopazno prikrade za hrbet in na neki točki se zavemo, da se je smiselnost uveržila ravno iz vsakodnevne

banalnosti. Nesmisel pa, ravno nasprotno, zahteva nenehen napor. Če se pripeti, da se smiselni okvir zamaje, smo kakor programirani za njegovo ponovno vzpostavitev, luknje v smiselni strukturi se lahko hitro zamašijo in pri izbiri mašil niso niti najmanj izbirčne. Pograbi in uporabi vse, kar jim pride na pot, pri čemer logika v zvezi z morebitnimi protislovji komaj pride do besede. Zdi se, da je nenehno na delu nekakšna »sekundarna obdelava«, proces, ki ga je Freud v *Interpretaciji sanj* opisal kot psihično funkcijo, ki krpa vrzeli v zgradbi sanj in jih povezuje v smiselno celoto že med njihovim nastajanjem. »Ta funkcija se vede na podoben način, kot ga pesnik zlobno pripisuje filozofom – s svojimi cunjami in zaplatami krpa vrzeli v zgradbi sanj. Posledica tega prizadevanja je, da sanje izgubijo videz nesmiselnosti in nepovezanosti in se približajo vzoru razumljivega doživljanja.« (Freud, 2000: 448–449)

Sekundarna obdelava vedno že »interpretira« sanje, še preden so lahko izpostavljene interpretaciji v budnosti, in tako nikoli nimamo dostopa do njihove »surove materije«, do »primarnega procesa«, do nezavednega »v čisti obliki«. Ob Freudovi aluziji na Heinejeve, zoper Hegla uperjene posmehljive verze⁹ za ponazoritev dela sanj se lahko vprašamo, ali nemara tudi v budnosti ne obstaja instanca, ki »s svojimi cunjami in zaplatami« krpa vrzeli v zgradbi realnosti – ali je nemara realnost »v čisti obliki« ravno tako nedostopna. In če je nezavedno »v čisti obliki« najbolj problematično ravno toliko, kolikor se razume postavljeno na neko drugo prizorišče, za zastorom take ali drugačne zaščitne instance, ki naj bi onemogočala vstop v nezavedni »onkraj«, je na enak način problematična predpostavka »čiste«, »realne« realnosti (ali če parafraziramo Hegla: za zaveso ni ničesar). S tezo, da je poleg smisla tudi verovanja nekako vedno preveč, bi se najbrž takoj strinjali Richard Dawkins in mnogi, ki so v razsvetljenski drži pripravljeni zastopati glas razuma proti nekritičnemu sprejetju vsakršnega »vnaprej pripravljenega« smisla in resnic religioznih sistemov. Dodatka, da gre morda za konstitutivni, neodpravljivi »preveč« v jedru razuma, ki konstruira našo realnost, pri tem najbrž ne bi tako zlahka sprejeli. To tezo najmočneje podpira psihoanaliza, ki na podlagi primerov iz vsakdanjega življenja poudarja, da nas ne glede na razumske razlage in stališča, po katerih se skušamo ravnati, pri našem početju in počutju vztrajno in pogosto precej močneje preganja neko očem skrito, »tiho« prepričanje, povzeto v kratki in slavni »formuli«: »saj vem, pa vendar ...«. ¹⁰ S presežkom smisla in verovanja, ki se po drugi strani hkrati kaže kot izpolnitvi nenehno izmikajoč se primanjkljaj, smo v jedru problema ideološkega učinka. Slednji nam namreč po eni strani konstruira realnost, osmišlja in povezuje svet, pri čemer se mu ne moremo povsem in hote izogniti, po drugi strani pa ga, ravno če se mu ne moremo izogniti, nikakor ne moremo naravnost osvetliti in »zgrabiti za vrat«. S pomočjo *Weltanschauung* lahko morda zadenemo oboje.

V Freudovi drži zagovornika »znanstvenega pristopa k resnici« nasproti *Weltanschauung* je, kot smo že nakazali, onkraj prvega vtisa razsvetljenske razumske pozicije in »vere v znanost« produktivneje slediti tezi o necelosti resnice. Znanstveni »nazor«, ki se po Freudu odpoveduje graditvi celovitega sistema in totalizaciji smisla, se od *Weltanschauung* loči s skromnostjo do resnice in z odklanjanjem iluzij (Freud, 1991b: 177–178). Zdi se, da je to v temelju povezano ravno z odpovedjo opori v verovanju, ki bi zamašila vrzeli in odpravila znanosti nedostopna ali nerazložljiva vprašanja. Freudov ključni primer *Weltanschauung*, ki se opira na verovanje, je resda religija, a pri znanstvenem odklanjanju iluzij ne gre preprosto za odklanjanje verskih dogem, praznoverja ali »babjih čenč«. Da gre za nekaj »globljega«, nakazuje primer filozofije,

⁹ Navajamo posrečen Dolarjev prevod: »Preveč sta razbita življenje in svet! / Le nemški profesor lahko ju popravi. / On zna življenje spet spraviti v red, / iz njega razumen sistem mi napravi. / S čepico nočno in s haljo zaceli / v zgradbi sveta vse razpoke, vrzeli.« (Dolar, 2010: 251)

¹⁰ Za prvo razgrnitev in razlago te formule se je mogoče obrniti na preveden izsek *Saj vem, pa vendar* (Mannoni, 1993).

¹¹ »In pogosto se zdi, da pesnikov (H. Heine) posmeh ni neupravičen, ko za filozofa trdi, da / S čepico nočno in s haljo zaceli / v zgradbi sveta vse razpoke, vrzeli.« (Freud, 1991b: 157)

¹² Metodološka napaka filozofije je za Freuda v precejevanju spoznavne vrednosti naših logičnih operacij (Freud, 1991b: 156).

¹³ »Od vsega začetka govoreči subjekt premešča svoje verovanje na velikega Drugega kot red čistega zunanega videza, tako da subjekt 'tega nikoli ni resnično verjel' – od vsega začetka se je naslavljal na nekega razsrediščenege drugega, ki mu je pripisoval to verovanje.« (Žižek, 2003: 157)

ki se, kolikor je po Freudovi (ponovni!) pritegnitvi Heinejevih verzov¹¹ sodeč izenačena predvsem s filozofijo nemških klasikov in zlasti Hegla, v obravnavi *Weltanschauung* pridružuje religiji v stremljenju k celoviti resnici in graditvi sklenjenega sistema, ki bi zakrpal vse luknje sveta. Če si Freud skromno odreče pravico do presojanja trdnosti takih filozofskih sistemov, to pravzaprav ni pomembno. Glavni problem je zanj v sistemski celovitosti, v kateri vidi skupno točko filozofije in religije (ibid.: 156–157). In če bi filozofija na tem mestu lahko upravičeno ugovarjala, tudi to ni bistveno. Primer filozofije namreč poudarja ključno poanto, da pri momentu verovanja, če pomeni sprejemanje določenih »iluzij«, nikakor ne gre za Adama in Evo, angelce ali brezmadežno spočetje. Iluzija, ki zasluži Freudovo grajo, je v celovitosti sistema. Problematični moment verovanja je vera v »célo« resnico, za katero jamči neka nedvomljiva instanca – naj

bo to Bog ali pri filozofiji po Freudu, vsemogočna logika razumskega sklepanja.¹² V obeh primerih je smisel oprt na neko navidezno izvzeto točko, brez katere sistem »življenja, veselja in sploh vsega« ne more stati.

Če zahteve po smiselni totalizaciji sveta vznikajo iz neizogibnih mehanizmov naše duševnosti, se za »vero« v iluzijo cele resnice nikakor ni treba posebej truditi. Nasprotno, zdi se, da gre za nujno in samodejno operacijo, ki nas spremlja mimo naše volje (in vednosti) in v kateri »preveč verovanja« sovpada s »preveč smisla«, mehanizmom, ki z vsemi sredstvi drži skupaj našo realnost. Nemara bi v tem lahko videli operacijo nekega »temeljnega verjetja«, preskok, za katerega se zdi, da podgrajuje našo celotno »jazovsko« realnost in v katerem bi lahko prepoznali tudi jedro ideološkega učinka. Temu je Pfaller na sledi s konceptom »umisleka brez lastnika«, a kar morda spregleda, je, da pravih »lastnih umislekov«, ki ne bi bili podkrepljeni z »nelastniškimi«, pravzaprav ni. Njegova obravnava verovanja, ki lastne umisleke opredeljuje kot verovanje, ki ga posameznik zavestno sprejema in svoje prepričanje izkazuje z izjavo »za tem stojim« v nasprotju z umisleki, ki so vedno umisleki drugega in jih posameznik nikoli ne vzame nase (Pfaller, 2009: 74), vzpostavlja ločitev, kjer ta ni povsem ustrezna. V samem »za tem stojim« je namreč slepa pega, ki ji subjekt ne more priti na kraj, izmik, ki zahteva »verovanje«, da se prikrije, in to verovanje je že od začetka »v drugem«. Na to nemara meri Žižek, ko pojasnjuje, da so najbolj temeljna verovanja od vsega začetka »razsrediščena«, verovanja Drugega, ki ga v tem primeru v premeni subjekta predpostavljene vednosti imenuje »subjekt, za katerega se predvideva, da verjame« (Žižek, 2003: 157).¹³ »Za tem stojim« ni nič drugega kot »interpelirana« subjektivnost, identiteta, to, kar subjekt *misli, da je*. In ta identiteta je podkrepljena z verovanjem Drugega, ki od samega začetka namesto subjekta »verjame« v njegovo identiteto, v to, da posameznik dejansko *je*, kar mu Drugi pravi, da je in – nemara predvsem – da je v tem cél.

Drug, ki jamči za célost, ta vsemogočni porok, ki je temeljna predpostavka celote Smisla, in ne nazadnje Drugi, ki naj bi verjel, česar subjekt ne more, pa, kot se nazadnje izkaže, manjka. V Resnici zija luknja in kar jo prikriva in s tem ohranja iluzijo celote, je za psihoanalizo v registru fantazme, če ta nastopa na mestu manjkajočega Drugega in nam s tem omogoča, da z njegovo manjkavostjo nekako shajamo (Dolar, 2010: 197). Ohranjanje iluzije celote in z njo opore ideološkega učinka je v tem smislu vključeno v fantazmatsko funkcijo »podgrajevanja« realnosti in posameznikove subjektivnosti, ki prikriva njuno luknjičavost, zagotavlja navidezno

trdnost sveta in naše pozicije v njem. Tako bi morda res lahko rekli, da je fantazma v zadnji instanci fantazma smisla, ki čeli vsako subjektivnost in realnost.¹⁴ S tem bi lahko pojasnili premejene ideološkega učinka, ki ga lahko prepoznamo tako v podpori poljubni uradni politiki, kot njenem gorečem zavračanju, v identifikaciji z »ljubljenim vodjo« in individualistični drži »apolitičnega« potrošnika ali ciničnega skeptika, tako v nekritičnem sprejemanju rigidnih religioznih prepovedi, kot v »svobodni« hedonistični drži ... V vseh primerih je posameznikova realnost nekako poenotena v smiselno celoto, ki se, kolikor je smiselna zanj, ki je v njej »subjekt«, njemu kaže kot njegov svet, realnost ali »objektivno stanje stvari«, drugemu, ki se mu celota sestavlja drugače, pa kot ideologija.

A funkcija fantazme je, kolikor je povezana z užitek, skrajno dvoumna. Po eni strani prikriva manko Drugega, ko zarisuje poteze *objet petit a*, skrivnostnega objekta-razloga želje, ki vznikne v preseku manka v Drugem in manka v subjektu ter »maši« njuno luknjičavost. Fantazma določa, kako v konkretnih objektih prepoznamo tisti »nekaj«, zaradi katerega jih želimo. V tem smislu nas nauči žele: ker spolno razmerje ne obstaja, ne želimo po nekem skupnem (biološko) predpisanem vzorcu, temveč potrebujemo posredujoč fantazmatski okvir (Žižek, 2003: 15–21). Skrivnost, ki jo fantazma »prikriva«, je v tem, da niti v Drugem niti v subjektu ni sublimnega objekta, ki bi zadovoljil željo. A po drugi strani se v »metonimičnem« premeščanju želje, ki ob vsakem konkretnem objektu izkusi razočaranje »dobro, ampak to ni tisto (za kar mi v resnici gre)«, v samem kroženju okrog praznine *objet a* vedno nekaj zadovoljuje. Tu vstopa dimenzija gona, ki je zavezan popolnoma drugi, z željo nezdržljivi logiki »vedno zadovoljenega« in ne potrebuje fantazmatskih »posrednikov«. ¹⁵ V njegovem slepem kroženju vznikna užitek, zaznamovan s »simbolno kastracijo« – z govoric, Drugim in željo. Vznika kot *jouissance*, »vedno-že-presežni« užitek bolečine v jedru vsakega uživanja, ki spodkopava načelo ugodja (Miller, 2001: 15–20). Užitek je jedrni problem: ne moremo (in nočemo) se ga znebiti, hkrati pa ga nikakor ne moremo »udomačiti«, spraviti v okvir »normalnosti« ali uravnotežiti. Do »pravega« neposrednega užitka nimamo dostopa, pa vendar ga je vseeno vedno preveč. In kot sam užitek je paradokсно tudi njegovo razmerje do fantazme. »Po *doxi* fantazma zastopa trenutke zaprtja: fantazma je zaslon, prek katerega se subjekt izogne radikalnemu odprtju skrivnosti želje Drugega – mar potemtakem 'iti-skozi fantazmo' ni sinonim soočenja z odprtostjo, z breznom nedoumne želje Drugega? A kaj pa, če je z zadevo prav nasprotno? Kaj če je prav fantazma tista, ki – kolikor zapolnjuje praznino želje Drugega – ohranja (lažno) odprtje, namreč predstavo, da obstoji radikalna Drugost, ki dela naš univerzum nepopoln? In kaj če posledično 'prekoračiti fantazmo' vključuje sprejetje radikalnega ontološkega zaprtja?« (Žižek, 2003: 61)

Žižkov odlomek poudarja, da nam fantazma na eni strani nastopa kot zaslon, zastirka, ki prikriva skrivnost želje Drugega, skrivnost, da ji ne moremo priti na kraj, in da je vsak konkretni objekt »nepravi«, da je v polju Drugega neskončno veliko zahtev, ki jih naslavlja na posameznika, in neskončno veliko klicev, na katere se posameznik lahko vedno znova odzove.

¹⁴ »In v tem lahko vidimo funkcijo fantazme, kakršno bo pozneje analiziral Lacan: tisto, kar zapolni manko ('manko v Drugem') in kot narativni scenarij prikriva praznino, scenarij, ki je zmožen podeliti smisel nesmiselnemu in povezati nepovezano. Je smisel naposled vselej talec fantazme? Je fantazma v zadnji instanci prav fantazma smisla?« (Dolar, 2010: 255)

¹⁵ Želja je strukturno nezadovoljena, vznikne kot taka in je zavezana drsenju med objekti, ki je v zadnji instanci drsenje v krogu. Gon je vedno zadovoljen, zadovoljitev je vpisana v njegovo kroženje: zgreši svoj »aim« in s tem vseeno doseže svoj »goal« (Lacan, 1996: 164–165). »Pri gonu lahko vselej vprašate – kdo goni? Je v tem gonu pilot? V nekem pomenu je videti, da gon pluje na slepo srečo. Toda dejansko je želja tista, ki pluje na slepo, medtem ko gon ve za svojo pot. Videti je, da goni blodijo, videti je, da so nagnjeni k odklonom in abnormalnostim. Toda dejansko goni poznajo svojo pot proti zadovoljitvi kot objektu. Lacan je to poenostavil, ko je gon upodobil kot kroženje okoli objekta, pri čemer je slednji *rezultat ali produkt kroženja*.« (Miller, 2001: 115–116)

¹⁶ »Kaj pa užitek? Tukaj se zvede na neko zgolj negativno instanco. Užitek je to, kar ne služi ničemer. /.../ Nič ne sili kogarkoli k uživanju, razen nadjaza. Nadjaz je imperativ užitka – *Uživaj!*« (Lacan, 1985: 6–7.)

Fantazma prikriva skrivnost, da je želja, kolikor je želja Drugega, ravno znamenje njegove manjkavosti, neizpoljenosti, necelosti. Prekoračitev fantazme bi v tem primeru pomenila subverzivno pot »osvoboditve« od večnega premeščanja, večnega iskanja in truda, da »zakrpano« Drugega. (Malce naivno rečeno bi morali v tem primeru vsi takoj na drugo stran.) A po drugi plati se zdi, da fantazma ravno s tem, ko domnevno prikriva manko v Drugem, ustvarja »pogoje možnosti za življenje«. Če namreč »ohranja (lažno) odprtje«, »predstavo Drugosti«, ki zagotavlja nepopolnost (in s tem odprtost!) našega »univerzuma«, to ohranja proti slepi »vednosti« gona, vednosti, ki se ne sprašuje, ne želi in, kot je nekje zapisal Dolar, »goni svoje« ne glede na vse. Gon je v neskladju s telesom, iztirja ritem življenja, »zastopa brezpogojni impetus, ki se ne ozira na lastne potrebe živega telesa in na njem preprosto parazitira« (ibid.: 62). Gon kot tak je zato gon smrti, na katerega stran se nikakor ne moremo neposredno postaviti. In če je radikalna zaprtost gona, ki se zadovoljuje v »večnem« kroženju prek smrti telesa edino, kar nas čaka onkraj fantazme, je njena prekoračitev vse kaj drugega kot »svoboda« v odprtju drugosti. Zaobiti posredniško vlogo zaslona fantazme je v soočenju s »še več istega« ravno soočenje z *jouissance*, sprejetje bolečine kot inherentne presežku užitka ali drža »aktivne potrditve pasivne konfrontacije z *objet petit a*« (ibid.: 61).

Če ideološki učinek temelji na fantazmi, se ga drži podoben problem. Zdi se, da je razpet med dve »nemogoči« pobočji: na eni strani se vzpenja po poti totalizacije smisla, na drugi strani po poti užitka. Na strani smisla teži k vzpostavitvi trdne subjektivne pozicije in celote sveta ter nas s tem podreja simbolnemu Drugemu in vpenja v družbeno realnost pravil in identifikacij. Pri tem naleti na svojo notranjo oviro – nemožnost v manku, ki ga ne more zapolniti in ki se nahaja tako na strani Drugega kot na strani subjekta. Na strani užitka, ki je na videz že »po definiciji« zoperstavljen smislu,¹⁶ se ideološki učinek opira na prikrito uživanje subjekta, ki se »vrine« v vsako smiselno konstelacijo posameznikove realnosti ter jo hkrati poganja in spodje-da. Izmuzljivi objekt, ki priskrbi užitek, je hkrati gonilo vsake ideološke zgradbe in subverzivni potencial njenega razkroja (Dolar, 1988: 104). Tega užitka subjekt namreč nikakor ne more »vzeti nase«. V primerjavi s simptomi, ki se interpretirajo v analizi, je treba fantazmo, ki se drži užitka, (re)konstruirati. Če interpretacija proizvede učinek resnice, v kateri se subjekt prepozna, pridemo s konstrukcijo fantazme do vednosti o gonu, o užitku subjekta, v kateri se ne moremo prepoznati, je subjektivirati ali v njej najti svoje »resnice« (Žižek, 2003: 40). Vzeti nase fantazmo pomeni žrtvovati subjektivnost in podobno je z ideologijo: ne moremo hkrati »uživati« in se pri tem »od zunaj«, z distance, opazovati. In če se po eni plati zdi, da je ideološki učinek zaradi svoje opore v užitku neomajno trden, ga po drugi strani spodkopava ravno banalna nesmiselnost uživanja, ki nenehno uhaja simbolizaciji in povzetju v realnost. Lahko bi rekli, da moremo tudi svojo ideološko pozicijo le »rekonstruirati«, ne pa je zares vzeti nase, ne da bi izgubili subjektivnost (in realnost), ki je z njo določena.

Če je torej svet, ki zaobjema tako subjektivnost kot posameznikovo realnost, bistveno določen z nekim neodpravljamim »ideološkim učinkom«, ali ni potem »ves« v domeni konstrukta, ločen od »tega, kar obstaja neodvisno od nas«, in na strani »za nas« v nekakšnem »nerazmerju« z »na sebi«? Ali obstaja (četudi nedostopna) »realna realnost«? Znova se obrnimo k Freudu. Zanimivo je, da se sklicuje na Heinejeve verze na dveh pomembnih mestih: v *Interpretaciji sanj* zato, da bi ponazoril sekundarno obdelavo, ki krpa luknje sanj, in pri *Weltanschauung*, da bi kritiziral filozofsko izgrajevanje sistema, ki krpa luknje sveta. Na eni strani imamo torej instanco, ki sanje prilikuje realnosti, ko jih približuje budni smiselnosti, na drugi strani pa

zmotno totalizacijo smisla v budnosti sami. Pri sanjah vemo, da brez sekundarne obdelave ne gre; ta instanca »vedno že« popači primarni proces – še več, primarni proces v svoji čisti in nepopačeni obliki ne obstaja. »Popačitve« so vse, kar je, nezavedno nikakor ni »romantično nezavedno domišljajske ustvarjalnosti« ali »kraj nočnih božanstev«, kaže se le v spotikljajih, okvarah in razpokah (Lacan, 1996: 27–28). Kaj to pomeni za drugi primer? Ravno tako bi lahko rekli, da totalizacija smisla kot krpanje sveta v budnosti »vedno že« popači »primarno realnost« – še več, »primarna realnost« v svoji čisti in nepopačeni obliki ravno tako ne obstaja. Poskusi totalizacije smisla, ki jim vedno znova spodleti, so vse, kar je; »primarna realnost« se kaže le v spotikljajih, okvarah in razpokah.

Namesto na realnost ...

... se sklicujmo raje na simptom. Simptom, če pomeni spodrsrljaj v smiselni strukturi, tujek, ki ga ne moremo povzeti v sistem pomena, ki se mu zavoljo užitka v njem ne moremo odreči, a ki vseeno spodjeda vsako imaginarno avtonomijo »interpelirane« subjektivnosti. Na simptom, če nakazuje, da se »onkraj interpelacije« nahaja neko odprtje, ki nastopa tako v dimenziji manka kot presežka¹⁷ in kali vsakršno trdno in celo realnost. Sklicujmo se na simptom, ki nakazuje, da smo zaznamovani z dvema bistvenima poloma »drugosti«, z govorico in telesom, z nezavednim in seksualnostjo. Drugost ni le na strani simbolnega. V lacanovski koncepciji je Drugi »tako 'telesni Drugi', torej Drugi, ki telesnost obdarja s seksualnostjo, njeno dvojnostjo, rezom in presežkom, kakor tudi v istem mahu 'netelesni Drugi', Drugi govornice in simbolnega reda, in drugost ene in druge plati je prav tisto, kar ju družijo, drži skupaj, drugost na stičišču 'telesnega' in 'netelesnega' – a nekaj, kar vendarle ne more zajeti samega zase in kar nazadnje v ontološkem pogledu ne obstaja« (Dolar, 2010: 216). Ne obstaja, a učinkuje: njegov neobstoje se ne izteka preprosto v nič, izteka se v nek »ič«, *den*,¹⁸ v paradoksnih *objet a*, ki onkraj neobstoja Drugega vztraja kljub svoji »ne-eksistenci« (ibid.: 237). In z *objet a* smo na strani realnega.

Ta objekt je »realno kot notranje subjektu in hkrati kot slepa pega zunanje realnosti, saj uteleša natanko njeno nemožno« (Zupančič, 2010: 16). To je lacanovsko realno-nemožno jedro, okrog katerega se konstituira subjektivnost in ki je hkrati tisto najbolj zunanje in tuje, kar »vdira« v realnost – to, kar se označuje z izrazom *ekstimno* (glej Miller, 2001: 219–235). Nemožno je ravno v smislu, da se »zgodijo«, a ga realnost ne more povzeti. To ne pomeni, da poleg realnosti obstaja še »neko drugo prizorišče« realnega: »na nek način je realnost vse. Ni pa realnost *vsaj*, 'cela'. Zaradi lastne ne celosti v svojem gibanju proizvaja nekaj, kar ji je heterogeno oz. ni neposredno zvedljivo nazaj nanjo. S pomočjo realnosti se ponavlja, tj. *nastopa* nekaj drugega.« (ibid.: 35.) »Svet« je en sam, a z notranjim »preskokom«, ki odpira možnost »mnoštva« in partikularnosti, z napako, ki ji lahko morda rečemo kar »napaka zavesti« in ki v osrčju vselej-že-prisotnega odpira možnost novega. V realnosti se ravno s to napako, z neskladjem v njej odpira »prostor za invencijo, za novo, za povezave, ki niso že od nekdaj tu« (Miller, 2001: 217).

Zato se sklicujmo na izgubo »celega« sveta, ki se odraža v primeru obupančevega »sesutja« in ki jo tako ali drugače pomeni vsaka kritika ideologije. To je izguba, ki nakazuje, da sklenjene-

¹⁷ »Na eni strani imamo tako logiko konstitutivnega izločanja oz. manka, na kateri temelji dialektika želje, na drugi strani pa vznikanje »nemogočih/nelogičnih/nepričakovanih presežkov, ki prežema logiko gona.« (Zupančič Žerdin, 2010: 21)

¹⁸ Dolar izhaja iz Lacanovega opiranja na Demokritov *den* (Lacan, 1996: 61), ki se umešča med bit in nič: »Kaj je torej *den*? Ne nekaj, ne nič, ne bit, ne eno, ne nekaj pozitivno obstoječega, ne odsotnega, ne števnege – /.../ [je] entiteta brez lastne identitete in konsistence, vzrok iztirjenja vzročnosti, ki pa mu ne moremo pripisati neodvisnega ontološkega statusa – entiteta, ki prebiva v razpoki, ne neka bit, a tudi ne nič« (Dolar, 2010: 236).

¹⁹ Onkraj »spodletelosti« simbolnega Drugega je psihoza, »norost« in svoboda *par excellence*, ki je hkrati absolutna ujetost: »človek je rojen v verigah, v verigah označevalca, in glej, povsod leži v verigah – z izjemo dejanskega duševnega bolnika, ki je zavrgel očetovo zapeljevanje, vendar za ceno svoje duše, celo oblike svojega telesa. Užitek ni hotel zamenjati za označevalca očeta in zato je užitek zanj ostal intimen, medtem ko je bil označevalec očeta zanj izključen. Od tod naprej svoboda dejansko je njegova usoda, saj vzroka svoje želje ni postavil v Drugega. Ali je vedel, da bo s tem po logični poti izročen temu, da ga Drugi ljubi in preganja s svojimi vsiljivostmi, vse do preganjavice?« (Miller, 2001: 174)

ga sveta v nekem smislu pravzaprav nikoli nismo zares »imeli«, da sklenjena realnost, čéla in poenotena, v kateri je vse na svojem mestu, ničesar premalo in ničesar preveč, – ravno tako kot Drugi – ne obstaja. Ta izguba nakazuje, da obstajajo poskusi »totalizacije« realnosti, ki so naša subjektivnost, in obstaja »garancija« njihove spodletelosti, ki je *prav tako naša subjektivnost* in ki je, če nastopa kot napaka, vdor, ki »ruši« realnost, prav na strani realnega. Paradokso so ti poskusi totalizacije pravzaprav vse, kar imamo, in ne moremo se jim preprosto odreči, kot se ne moremo izogniti temu, kar jih spodjeda. Ravno v njihovi spodletelosti se poraja »garant« svobode, ki jamči zanjo, dokler obstaja nekaj, čemur lahko spodleti – jamči ravno v spodletelosti. Onkraj spodletelosti ni harmoničnega »raja« srečnih ujemanj. To je prej »kraj«, kjer ni ničesar, kar bi sploh lahko spodletelo, in če je tam radikalna »svoboda«, je bistveno drugačnega pomena.¹⁹

Kjer svet je v vsej svoji masivni in čéli prezenci, pravzaprav ne more priti do takšne izgube, in kjer ni izgube, ni odprtja, zevi, možnosti, da se proizvede nekaj nepričakovanega – ni tovrstne svobode. Izguba sveta je v tem pogledu vseskozi zaželena. Seveda ne gre za vprašanje prehoda, prekoračitve v »onstran sveta«. Po vsakem konkretnem sesutju se svet celo najpogosteje precej hitro ponovno sestavi. Gre za to, da je »strukturna« možnost njegove izgube zanesljivo znamenje podrejenosti »ciklusu« graditve in rušenja, vpetosti v proces »totalizacije« sveta, ki pa mu vedno znova »svobodno« spodsrsne.

Razume se, da s to pozicijo v vsakdanjem življenju ne pridemo daleč. Morda bi lahko rekli celo, da je ne moremo zares »subjektivirati« ali »vzeti nase«. Pomislimo – če se nam je poprej že drža »trdega realista«, ki je obupanca s sesutim svetom soočal z njegovo nepomembnostjo, morda zdela egoistična in neprijazna, kako bi šele bilo, če bi prijatelju v stiski raje rekli: »Še dobro, da se ti je sesul svet, zdaj vsaj veš, da si bil v tem za trenutek svoboden!«

Literatura

- ALTHUSSER, L. (2000): *Izbrani spisi*. Ljubljana, Založba /*cf.
- DOLAR, M. (1988): Beyond Interpelation. *Vestnik* 9 (1): 97–105.
- DOLAR, M. (2010): *Oficirji, služkinje in dimnikarji*. Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- ELSTER, J. (2000): *Kislo grozdje*. Ljubljana, Krtina.
- FREUD, S. (1991a): Humor. *Problemi. Eseji* 29 (3): 93–96.
- FREUD, S. (1991b): *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag.
- FREUD, S. (2000): *Interpretacija sanj*. Ljubljana, Studia humanitatis.
- LACAN, J. (1985): *Seminar Jacquesa Lacana. Knj. 20, Še: 1972–1973*. Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- LACAN, J. (1996): *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*. Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- MANNONI, O. (1993): Saj vem, pa vendar. *Problemi* 31 (4/5): 359–384.
- MILLER, J.-A. (2001): *O nekem drugem Lacanu*. Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- PASCAL, B. (1986): *Misli*. Celje, Mohorjeva družba.

- PFALLER, R. (2009): *Umazano sveto in čisti um*. Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- RIHA, R. IN ŽIŽEK, S. (1985): *Problemi teorije fetišizma*. Ljubljana, Univerzum.
- SALECL, R. (2010): *Izbira*. Ljubljana, Cankarjeva založba.
- ZUPANČIČ, A. (1993): *Etika realnega: Kant, Lacan*. Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- ZUPANČIČ, A. (2004): *Poetika: druga knjiga*. Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- ZUPANČIČ ŽERDIN, A. (2010): Realno in njegovo nemožno. *Problemi* 48 (1/2): 5–43.
- ŽIŽEK, S. (2003): *Kuga fantazem*. Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo.

Julija Magajna, magistrica filozofije, podiplomska študentka na ZRC SAZU in raziskovalka na Miromnem inštitutu (danseternite@gmail.com)

133–145 Vesna Pobežin

Meja ideologije – meja realnosti: »Izguba sveta? Ja, prosim!«

Prispevek se z vprašanjem izgube sveta ukvarja s psihoanalitičnega vidika, pri čemer v lacanovski orientaciji utemeljen koncept fantazme povezuje s pojmovanjem ideologije kot težnje k totalizaciji smisla v odnosu do konstitucije realnosti posameznikovega sveta. »Svet« je tu pojmovan kot posameznikova realnost, ki je simbolizirana, napolnjena s pomenom in v kateri je posameznik vpet v okolje ter vzpostavljen v svoji imaginarni subjektiviteti. Pri tem avtorica izhaja iz Freudove obravnave »Weltanschauung«, ki ponuja precej vzporednic z nekaterimi potezami posameznih ključnih pojmovanj ideologije in nas s tem napotuje na povezovanje take specifične koncepcije sveta s pojmom ideologije.

Ključne besede: psihoanaliza, fantazma, ideologija, Weltanschauung

Vesna Pobežin, diplomirana sociologinja in pedagoginja, podiplomska študentka na FF Univerze v Ljubljani (vesna.pobezin@gmail.com)

146–166 Aljoša Kravanja

Podtalna govorica:
Dostojevski in problem trpljenja

Članek poskuša osvetliti problem izgube sveta v navezavi na *Zapiske iz podtalja* Fjodorja Mihajloviča Dostojevskega. Avtor predstavi tezo, da trpljenje, o katerem govorijo *Zapiski*, pomeni notranjo izkušnjo izgube sveta. Temu trpljenju avtor zoperstavi neki drugi režim afekta pri Dostojevskem, v katerem postane trpljenje intersubjektivno, družabno in svetno. Avtor poskuša pokazati, da se neimenovani pripovedovalec *Zapiskov iz podtalja* (skupaj z Ivanom Karamazovim in

Ipolitom iz *Idiota*) upre natanko tej svetni afektivnosti, ki v resnici vselej zgreši resnični moment trpljenja: notranjost. Članek predlaga, naj *Zapiske* beremo kot neko novo obliko govorice, kot »podtalni glas«, v katerem ta notranjost prvič doseže svoj polni izraz.

Ključne besede: Dostojevski, *Zapiski iz podtalja*, trpljenje, vidnost, glas

Aljoša Kravanja, diplomiran filozof, podiplomski študent na FF Univerze v Ljubljani in mladi raziskovalec na Inštitutu za kriminologijo (krakrarjev@gmail.com)

122–132 Julija Magajna

Dissolution of the Death Model

This paper discusses human abilities of creating difference referring to the prevailing differential condition of the world, which is captured in the circular infiniteness of its dialectical repetition. Surpassing its own differential condition is the ability of life – as everything which eternally passes over and is reborn again. The death model commences to prevail in the world as it stops transforming itself and merely compulsorily repeats its own ossified structure of differentiation. This aspect of predominant model of death gradually loses its role of referential significance and ceases to act as a pattern guiding the creation of human worlds.

Key Words: spheres of differentiation, repetition compulsion, differential condition, death model, infinity, difference, eternity, ephemerality, immanence, life

Julija Magajna, MA in philosophy, PhD candidate at the ZRC SAZU and a researcher at the Peace Institute of Ljubljana (danseternite@gmail.com)

133–145 Vesna Pobežin

The Limit of Ideology – the Limit of Reality: »Loosing the World? Yes, Please!«

The article treats the question of loosing the world through a psychoanalytical perspective, while linking the Lacanian conception of phantasm with the concept of ideology, understood as a totalitarization of sense in the relationship with the constitution of any given individual reality. The »World« is here treated as a symbolized, individual reality, filled with meaning and the medium through which an individual becomes part of his surrounding, thus constituted in his imaginary subjectivity. The analyses is developed from Freud's conception of »Weltanschauung«, which gives us a few parallels with the usual conceptions of ideology by linking the latter with the question of the World.

Key Words: psychoanalysis, phantasm, ideology, Weltanschauung

Vesna Pobežin holds a diploma in sociology and pedagogy. She is a post-graduate student at the FA of the University of Ljubljana (vesna.pobezin@gmail.com)

146–166 Aljoša Kravanja

Underground Speech: Dostoyevsky and the Problem of Suffering

The article tries to illuminate the problem of loosing the world through Dostoyevsky's *Notes from the Underground*. The author puts forward the thesis that the suffering from the Notes represents the internal experience of the loss of the world. To this kind of suffering another of Dostoyevsky's regime of affect is treated, namely that where suffering becomes intersubjective, social and worldly. The author tries to show how the anonymous story-teller from the Notes (along with Ivan Karamazov and Ipolit from *Idiot*) rebels precisely to this kind of worldly affectivity, which always misses the true moment of suffering: interiority. The article suggests a reading of the Notes as a new form of talk, as an »underground voice«, in which this interiority reaches its full expression for the first time.

Key words: Dostoyevsky, Notes from the Underground, suffering, visibility, voice

Aljoša Kravanja is a philosopher, a post-graduate student at the FA of the University of Ljubljana and young research-fellow at the Institute of Criminology (krakrarjev@gmail.com)