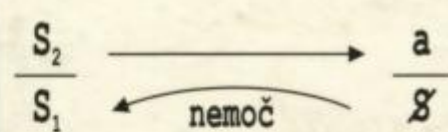
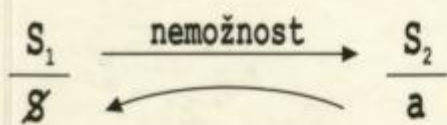


6/8

03

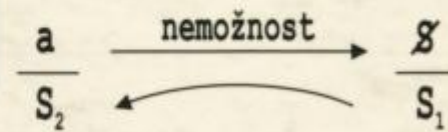
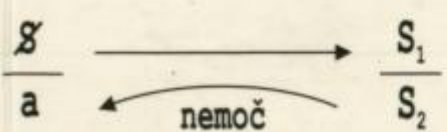
diskurz gospodarja

diskurz univerze



diskurz histerika

diskurz analitika



G. W. F. Hegel  
ZNANOST LOGIKE I.

Alenka Zupančič  
ETIKA REALNEGA

Jacques Lacan  
SPISI

G. W. F. Hegel  
ZNANOST LOGIKE II.

Stojan Pelko  
OČIVIDCI

Zdravko Kobe  
AUTOMATON TRANSCENDENTALE I.

Jelica Šumič-Riha  
AVTORITETA IN ARGUMENTACIJA

Zbornik  
PRIMER SCHREBER

Jacqueline Rose  
ŽENSKOST IN NJENO NELAGODJE

Zbornik  
FILOZOFIJA V OPERI II.

Zbornik  
CLAUDEL Z LACANOM

Jacques Lacan  
SEMINAR XI - ŠTIRJE TEMELJNI  
KONCEPTI PSIHOANALIZE

Spinoza  
DVE RAZPRAVI

Alain Badiou  
ETIKA

Slavoj Žižek  
KUGA FANTAZEM

Zbornik  
PISAVA IN TRANSCENDENTALNO

Jacques Derrida  
O GRAMATOLOGIJI

G. W. F. Hegel  
FENOMENOLOGIJA DUHA

G. W. F. Hegel  
UM V ZGODOVINI

Jacques Derrida  
O DUHU

Alain Badiou  
SVETI PAVEL

Zbornik  
MAZOHIZEM IN ZAKON



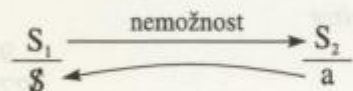
Mreža *Scilicet II* obsega poleg *Ornjicar?*, glasila Freudovskega polja, ki je izhajalo v Parizu, še ostalo lacanovsko usmerjeno periodiko, ki je nastala v raznih deželah s podporo *Fondation du Champ freudien*. Gre za - angleščino: *Newsletter of the Freudian Field*; francoščino: *La Cause freudienne*; italijanščino: *La Psicanalisi*; nemščino: *Wo Es war*; portugalsščino: *Falo*; slovenščino: *Razpol*; in španščino: *Freudiana*.

Naslovi publikacij mreže *Scilicet II*: *Newsletter of the Freudian Field*, Department of English, The University of Missouri-Columbia, 107 Tate Hall, Columbia, MO 65211, ZDA; *La Cause freudienne*, 31, rue de Navarin, 75009 Pariz, Francija; *La Psicanalisi*, via Biferno, I-00199, Rim, Italija; *Wo Es war*, Verlag Turia & ant, Weinberggasse, A-1190 Dunaj, Avstrija; *Falo*, rua Aracaju 62, Barra Salvador, 40160 Bahia, Brazilija; *Razpol*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Komenskega 11, 1000 Ljubljana, Slovenija; *Freudiana*, Muntaner 499, 4a, 08022 Barcelona, Španija.

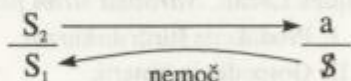
## KAZALO

<i>Uvodnik</i>	5
Jacques Lacan, <i>Narobna stran psihoanalize</i>	
I. Produkcija štirih diskurzov	9
II. Gospodar in histerik	27
III. Vednost, sredstvo užitka	39
IV. Resnica, sestra užitka	57
V. Lacanovsko polje	75
XII. Nemoč resnice	93
Alenka Zupančič, <i>Štirje diskurzi v luči vprašanja     presežnega užitka</i>	113
Juliet Flower MacCannell, <i>Še nekaj časa primernih misli     o vojni in smrti</i>	157
Slavoj Žižek, <i>Stalinizem in kapitalizem kot dve plati     diskurza univerze</i>	193
Mladen Dolar, <i>Hegel na narobni strani psihoanalize</i>	227
Povzetki	257
Abstracts	260

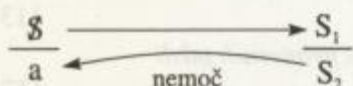
### Diskurz Gospodarja



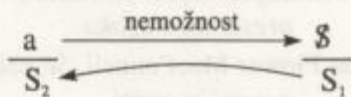
### Diskurz Univerze



### Diskurz Histerika



### Diskurz Analitika



Mesta so:

dejavnik  
resnica

drugi  
produkcija

Členi so:

$S_1$ , označevalni gospodar

$S_2$ , vednost

$\S$ , subjekt

$a$ , presežni užitek

## Uvodnik

Piše se leto 1969, v zraku je – in še nekaj časa bo – leto 1968, in v tem »simbolnem« zrakcu Lacan začne enega svojih najpomembnejših seminarjev, *L'envers de la psychanalyse*, *Narobna stran psihoanalize*. Zgrabiti analizo na njenem narobnem koncu, ponoviti, ponovno prehoditi Freudov projekt po narobni strani – in kaj je narobna stran psihoanalize? Diskurz. »Diskurz kot brez besed,« pravi Lacan, kar pomeni nič drugega kot to, da govorica strukturira naš svet na neki precej bolj temeljni ravni, kot je enostavno raven izmenjave besed in izjav. Diskurz je družbena vez, paradigma določenih temeljnih družbenih razmerij (in ne-razmerij), pa tudi paradigma družbenih ekonomij, tj. načinov, kako družba vključi vase in obravnava tisti problematični element, ki nastopi skupaj z označevalcem in se vselej kaže kot njen ireduktibilni manko/presežek.

Kje nas drži užitek? In kje smo prav preko njega pripeti na družbeno? Lacanov ključni preboj zadeva prav to postavko: naši tudi najbolj partikularni načini uživanja so, še bolj kot z našo osebno zgodovino in njenimi »travmami«, določeni s tipom družbene vezi, v kateri in preko katere živimo. Ta opomin je morda še pomembnejši trideset let kasneje, v naših časih, ko nam poglavitna forma ideologije ponuja in predlaga »osebno srečo, zadovoljstvo in izpolnitev« kot umik iz družbene realnosti »krutega kapitalizma« in »brezdušnega potrošništva«. Ko »nedeljsko družinsko srečo« ponujajo kot vrnitev k (izgubljenemu) avtentičnemu načinu uživanja in kot branik pred pohlepnostjo kapitalistične produkcije. Tu je psihoanaliza neomajna: vsa ta ponujana sreča je že dolgo strukturirana kot »pohlepna kapitalistična produkcija«, imperativ »Bodite srečni!«, »Uživajte!« (v samih sebi, v svojem delu, v svojih partnerjih, v svoji družini) pa je najlepši izraz in dokaz tega. Lacan ob tem vprašanju skuje pojem

presežnega užitka, v katerem Freud sreča Marxa (in presežno vrednost), od tod se odpre nova perspektiva na vprašanje vrednotenja uživanja (in njegovega prodajanja).

Teorija diskurzov je torej tudi mesto intervencije psihoanalize v politiko. A ne v smislu, da bi psihoanaliza ponudila svojo »rešitev« ali še en, nov modus uživanja. Ponujenih rešitev in novih modusov uživanja je kvečjemu preveč, in če kaj, potem je pomen analitičnega dejanja najprej v tem, da v njem nekoliko zaškrtta kolesje na videz neproblematičnega vrtenja nešteti možnosti in rešitev. Lacan dejansko – in drzno – reče tole: tisto najbolj subverzivno, kar lahko storim, je, da ne pravim, da imam rešitev. *Nimamo rešitve!* Danes reči »Nimamo rešitve« je lahko že samo po sebi določena rešitev, kar velja tudi za drugo reklo, ki bi ga morali kot slogan na svoja vrata pribiti vsi psihoanalitiki, ki dajo kaj nase: *Pri nas vam ni treba uživati!* Če je danes kakšen užitek vreden tega, da ga dejansko *plačamo*, je to nemara prav ta.



## PRODUKCIJA ŠTIRIH DISKUZIJOV

Jacques Lacan

*Disertacija, Pariz, 1953*

### NAROBNA STRAN PSIHOANALIZE

*Priloge: 1. in 2. diskuzija*

*3. in 4. diskuzija*

*5. diskuzija*

Dovolim mi drage prijatelji, da se še enkrat nastavim ob vaši  
znanosti, v vseh priznanih besedah, še posebej danes, ko mi nikoli  
ni med vas sledilo in v moji krajini priznati.

Se pa je lahko storilo vse to, da pojema, kaj naj vem in, in se  
tako zaupljivo odločim. Ure za nekakšno proročje, v katero je  
Pravna fakulteta uvrstila nekaterim ovdish kolegom iz Ecole Pratique  
des Hautes Etudes, s katerimi me je prijateljsko pridržila. Naj se torej  
in zahvalim, tako, kakor pa, da tudi v vaše imenico, Pravna  
fakulteta, še posebej njenim viševom, zlasti gospodu dekadu.

Kot ste morda izvedeli iz razglasa, bom to govoro še drugo in  
tretjo čisto vsakega meseca - pa ne, da mi ne bi pomagali prostora za  
vse stvari - tako, tako da bom tudi dve dni prost, vsakega meseca, da se  
posvetim drugim oblikovanjem. Mislim, da je lahko najraje, da  
bom prvi mesec v mesecu, vsaj nekoliko, pa tudi nekaj, kar  
torej prvo mesec v decembru, januarju, aprilu in juniju, in  
zapravi se je prvob. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000.

previdel na uličku v kotičku Francije, kjer bil je, in se je odločil, da se vrne nazaj v domovino. In to je bilo njegovo prvo odločitev, da se vrne nazaj v domovino. In to je bilo njegovo prvo odločitev, da se vrne nazaj v domovino.

Prvi odločitev je bila, da se vrne nazaj v domovino. In to je bilo njegovo prvo odločitev, da se vrne nazaj v domovino. In to je bilo njegovo prvo odločitev, da se vrne nazaj v domovino.

**NAJBLIŽJA STRAN PSIHANALIZE**

Prvi odločitev je bila, da se vrne nazaj v domovino. In to je bilo njegovo prvo odločitev, da se vrne nazaj v domovino. In to je bilo njegovo prvo odločitev, da se vrne nazaj v domovino.

Pričujoči tekst je prevod 1., 2., 3., 4., 5. in 12. poglavja oziroma predavanja Lacanovega *Seminarja XVII: L'envers de la psychanalyse*, Seuil, Pariz 1991. Prevedla Alenka Zupančič.

## I

### PRODUKCIJA ŠTIRIH DISKURZOV

*Diskurz kot brez besed.*

*Mesta pred-interpretirajo.*

*Razmerje vednosti do užitka.*

*Hlapec, oropan svoje vednosti.*

*Želja po vednosti.*

Dovolite mi, dragi prijatelji, da se še enkrat ustavim ob vaši asistenci, v vseh pomenih besede<sup>1</sup>, še posebej danes, ko mi nekateri izmed vas sledijo že v moji tretji premostitvi.

Še prej pa lahko storim vsaj to, da pojasnim, zakaj sem tu, in se tako zahvalim zaslužnim. Gre za nekakšno posojilo, s katero želi Pravna fakulteta ustreči nekaterim mojim kolegom iz École Pratique des Hautes Etudes, h katerim me je prijazno pridružila. Naj se torej tu zahvalim, sam, mislim pa, da tudi z vašo asistenco<sup>2</sup>, Pravni fakulteti, še posebej njenim vrhovom, zlasti gospodu dekanu.

Kot ste morda izvedeli iz razglasa, bom tu govoril le drugo in tretjo sredo vsakega meseca – pa ne, da mi ne bi ponudili prostora za vse srede –, tako da bom drugi dve sredi prost, seveda zato, da se posvetim drugim službovanjem. Mislim, da že lahko najavam, da bom prve srede v mesecu, vsaj deloma, to pomeni vsakič drugič, torej prvo sredo v decembru, februarju, aprilu in juniju, imel na

1. Fr. *assistance* lahko pomeni navzočnost, prisotnost, pa tudi pomoč, podporo.

2. Cf. op. 1 – tudi tu Lacan igra na oba osnovna pomena besede.

univerzi v Vincennesu ne seminar, kot je bilo napačno objavljeno, temveč nasprotno nekaj, kar sem, da bi dobro poudaril, da gre za nekaj drugega, skrbno poimenoval *štirje impromptuji*, ki sem jim dal nek humoristični naslov, za katerega boste izvedeli na mestih, kjer je že objavljen.

Kajti, kot boste videli, mi odgovarja, da takšen namig pustim obviseti v zraku, takoj se bom okoristil s tem in se tu opral očitka vesti, ki mi je ostal od srečanja z neko osebo – način, kako sem sprejel to osebo, se je kasneje v premisleku izkazal za kaj malo prijaznega – pa ne da bi kaj takega hotel, tako je pač izpadlo. Nekega dne je neka oseba, ki je morda tu in ki tega seveda ne bo dala vedeti, stopila k meni na cesti, ko sem ravno sedel v taksi. V ta namen je ustavila svoje malo motorno kolo in me nagovorila – *Ali ste to vi, doktor Lacan? – Da sem, odgovorim, in zakaj? – Ali boste nadaljevali s svojim seminarjem? – Seveda, prav kmalu. – Kje pa?* In tu, ne brez razloga, to mi bo že verjela, sem odgovoril – *Boste videli*. Vsled česa se je odpeljala s svojim malim motornim kolesom, ki ga je pogнала s tako naglico, da sem ostal tam ves osupel in s pekočo vestjo. To pekočo vest sem si hotel danes olajšati, pojasniti svoje razloge in se tej osebi, če je tu, opravičiti.

Resnično, to je prav gotovo priložnost, da opozorimo, kako nikdar in nikakor ni izgred [*l'excès*] nekoga drugega tisto, zaradi česar sami nastopimo, vsaj na videz, kot da smo vsi iz sebe [*excédés*]. Razlog je vselej v tem, da ta izgred sovпада z nekim vašim izgredom. Ker sem bil sam v tistem trenutku v stanju prezaposlenosti [*excès de pré-occupation*], sem se brez dvoma zato pokazal v neki luči, za katero sem hitro uvidel, da je neumestna.

Vstopimo na tej točki v našo letošnjo snov.

Menil sem, da bi moral ta seminar nasloviti *Narobe psihoanaliza* [La Psychanalyse à l'envers].

Ne mislite, da ta naslov karkoli dolguje aktualnemu dogajanju, ki se dojema kot prekucništvo določenega števila mest. Za to bom podal naslednji dokaz. V nekem tekstu iz leta 1966, natančneje v enem od tistih uvodov, ki sem jih napisal v času zbiranja mojih *Spisov* in ki le-te skandirajo, tekstu, ki nosi naslov *De nos antécédents*, sem na strani 68 označil svoj diskurz za ponovitev, tako sem rekel, freudovskega projekta z narobne strani [*reprise du projet freudien à l'envers*]. Precej pred dogodki se je torej zapisalo – *ponovitev z narobne strani*.

Kaj to pomeni? Lani sem pogosto vztrajal na razločitvi tega, kaj je diskurz, kot neka nujna struktura, ki v marsičem presega govor [*la parole*], saj je slednji vselej bolj ali manj priložnosten. Prednost dajem, sem dejal, in nekega dne celo objavil, *diskurzu brez besed* [*sans paroles*].

V resnici lahko diskurz čisto dobro shaja brez besed. Shaja v določenih temeljnih razmerjih. Le-ta pa se, dobesedno, ne bi mogla ohranjati brez govornice. Preko govornice se vzpostavi določeno število stabilnih razmerij, v notranjost katerih se seveda lahko vpiše nekaj, kar je širše in seže dlje kot dejanska izjavljanja. Le-teh prav nič ne potrebujemo za to, da bi se naše obnašanje, naša dejanja eventualno vpisovala v okvir določenih prvotnih izjav. Kaj bi bilo v nasprotnem primeru s tem, s čimer se srečujemo v izkustvu, še posebej analitičnem – na slednjega se v tem zglobo sklicujemo le zato, ker ga je prav ono označilo – kaj bi bilo s tem, kar srečujemo pod vidikom nadjaza?

Obstajajo strukture – drugače jih ne bi mogli imenovati –, s katerimi lahko opredelimo to, kar je moč ločiti od onega *v obliki*, ki sem se mu lani dovolil dati poudarek neke posebne rabe – torej to, kar se dogaja spričo temeljnega razmerja, ki sem ga opredelil kot razmerje

enega označevalca do nekega drugega označevalca. Od tod izhaja vznik tega, kar imenujemo subjekt – spričo označevalca, ki, ob priliki, deluje kot zastopnik tega subjekta pri nekem drugem označevalcu.

Kako umestiti to temeljno obliko? To obliko bomo letos, če se strinjate, brez odlašanja zapisali na nek nov način. Lani sem jo zapisal iz zunanosti označevalca  $S_1$  – iz katerega izhaja naša definicija diskurza, tistega, ki ga bomo izpostavili v tem prvem koraku – krogu, označenem s kratico A, to se pravi polju velikega Drugega. Toda, če to nekoliko poenostavimo, vzemimo  $S_1$  in, označeno z znakom  $S_2$ , baterijo označevalcev. Gre za tiste označevalce, ki so že tu, medtem ko je v točki začetka, kamor se umeščamo, da bi zaznamovali to, kar v tem pripada diskurzu, diskurzu kot statusu izjave,  $S_1$  treba videti kot nekaj, kar intervenira. Intervenira v označevalno baterijo, ki je nimamo nikoli pravice imeti za razpršeno oziroma za nekaj, kar ne bi že tvorilo mreže, kar se imenuje vednost.

Diskurz se postavlja od tistega trenutka dalje, ko  $S_1$  s svojo intervencijo v definirano polje, ki se v tem trenutku kaže kot polje, že strukturirano z vednostjo, začne nekaj zastopati. To, kar predpostavlja, njegov  $\text{ὑποκείμενον}$ , je subjekt, kolikor predstavlja to specifično potezo, ki jo je treba razlikovati od živečega individua. Slednji je prav gotovo mesto subjekta, njegova markirna točka, vendar ni istega reda kot to, kar subjekt vpelje spričo statusa vednosti.

$$\frac{S_1}{g} \rightarrow \frac{S_2}{a}$$

Brez dvoma se tu, okoli besede *vednost*, nahaja tista točka dvoumnosti, ob kateri moramo danes dobro poudariti to, na kar sem že večkrat opozoril vaša ušesa, po več poteh, stezah, prebliskih, kratkih opazkah.

Naj ponovim za tiste, ki so si zapomnili, tiste, ki jim to morda še blodi po glavi? Lansko leto sem *vednost* poimenoval užitek Drugega.

Zabavna zadeva. To je formulacija, ki dejansko ni bila še nikoli izustena. Ni več nova, kajti že lani sem jo pred vami lahko opremil z zadostno mero verodostojnosti, govoril o njej ne da bi vzbudil kake posebne ugovore. In prav tu je ena izmed točk snidenja, ki sem vam jih napovedal za letos.

Dopolnimo najprej to, kar je bilo najprej na dveh nogah, potem na treh, in dodajmo še četrto.

Na tej zadnji sem vztrajal že dolgo, še posebej pa lani, saj je bil dovolj dolgo moj seminar namenjen natanko temu – *D'un Autre à l'autre* [Od Drugega k drugemu<sup>3</sup>], kot sem ga naslovil. Ta drugi, mali drugi, z razvpitim *l*, je bil prav tisti, ki ga na tej ravni algebre, označevalne strukture, označujemo kot objekt *a*.

Na tej ravni označevalne strukture nam je treba vedeti zgolj nekaj o načinu, kako to deluje. Kaj iz tega izide, pa lahko vidimo, če vse skupaj zapišemo tako, da sistem zavrtimo za četrtnino obrata.

O tej famozni četrtnini obrata govorim že precej dolgo in tudi ob drugih priložnostih – zlasti odkar je izšlo tisto, kar sem napisal pod naslovom *Kant s Sadom* –, tako da ste si lahko mislili, kako bomo nekoč morda prišli do tega, da zadeva ni omejena zgolj na primer tako imenovane sheme *Z* in da za ta četrtninski obrat obstajajo še drugi razlogi, ne le čisti slučaj imaginarne predstavitve.

$$\frac{\mathfrak{g}}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$$

To je en primer. Če upravičeno velja, da verige, da zaporedja črk te algebre ne smemo spreminjati, potem s tem, ko se prepustimo tej operaciji četrtninskega obrata, dobimo štiri strukture, ne več, pri čemer vam prva na nek način kaže izhodišče.

Na papirju hitro in brez težav pridemo do ostalih treh.

---

3. V francoščini je poudarek tudi na prehodu iz nedoločnega člana (*un*) na določni člen (*le*).

S tem zgolj natančneje opredelimo nek aparat, na katerem ni prav nič vsiljenega, kot bi dejali v neki določeni perspektivi, za nobeno abstrakcijo realnosti ne gre. Prav nasprotno, vselej je že vpisano v to, kar deluje kot realnost, o kateri sem pravkar govoril, v realnost diskurza, ki je že v svetu in ki ta svet podpira, vsaj tisti svet namreč, ki ga poznamo mi. In ne le da je vanj že vpisano, temveč spada med njegove oboke.

Seveda je prav malo pomembna oblika črk, kamor vpisujemo to simbolno verigo, če je le količkaj razločna – to zadošča, da se lahko kaže nekaj, kar pripada konstantnim razmerjem. Takšna je ta formula.

Kaj pravi? Umešča nek trenutek. Nadaljevanje tega, kar bomo razvili v tem našem srečanju, nam bo povedalo, kakšen smisel gre dati temu trenutku. Formula pravi, da prav v trenutku, ko  $S_1$  intervenira v že konstituirano polje drugih označevalcev, kolikor se ti že kot taki artikulirajo med seboj, čim torej intervenira pri drugem označevalcu, sistematično vznikne tole,  $\$$ , kar smo imenovali subjekt kot razcepljen. Letos moramo ta celotni status še bolj poudariti.

In končno, že od nekdaj smo poudarjali, da iz te poti izide nekaj, kar se definira kot izguba. To označuje črka, ki se bere kot objekt  $a$ .

Nismo pozabili označiti točke, iz katere črpamo to funkcijo izgubljenega objekta. Iz Freudovega govora o posebnem pomenu ponavljanja pri govorečem bitju. Dejansko pri ponavljanju ne gre za katerikoli učinek spomina v biološkem smislu. Ponavljanje je v določenem razmerju s tem, kar je meja te vednosti in kar se imenuje užitek.

Zaradi tega gre pri formuli, da je vednost užitek Drugega, za neko logično artikulacijo. Seveda užitek Drugega, kolikor – kajti ni nobene Drugega – ga kot polje vzpostavi intervencija označevalca.

Brez dvoma mi boste tu dejali, da se skratka vseskozi vrtimo v krogu – označevalec, Drugi, vednost, označevalec, Drugi, vednost itd. Vendar pa nam prav tu termin *užitek* omogoča pokazati točko, kjer se vplete aparat. Na ta način nedvomno izstopimo iz tistega, kar pri tem avtentično pripada vednosti, kar je prepoznavno kot vednost,



da bi se obrnili k mejam, k njihovemu polju kot takemu, tistemu polju, s katerim se drzne soočiti Freudov govor.

Kaj izhaja iz vsega tega, kar ta govor artikulira? Ne vednost, temveč zmeda. No, tudi iz zmede moramo izbrskati razmislek, kajti gre za meje in za to, da izstopimo iz sistema. Da izstopimo iz njega zaradi česa? – zaradi sle po smislu, kot da sistem potrebuje smisel. Sistem ne potrebuje ničesar. Toda mi, šibka bitja, kakršna se srečujemo tekom letošnjega leta ob vseh preokretih, mi potrebujemo smisel. No, tu je eden.

Morda to ni resnični smisel. Vendar pa bomo gotovo videli, da obstaja mnogo teh *morda ta ni resnični*, katerih vztrajnost nam ravno nakazuje dimenzijo resnice.

Bodimo pozorni na samo dvoumnost, ki jo je v psihoanalitični neumnosti dobila beseda *Trieb*, namesto da bi se poskusilo dojeti, kako se ta kategorija artikulira. Ta kategorija ni brez predhodnikov, reči hočem, da je beseda že služila določeni rabi, ki sega daleč, vse do Kanta, to pa, čemur služi v analitičnem diskurzu, bi zaslužilo, da se ne prenačimo in je ne prevedemo prehitro z *instinkt*. Vendar pa do teh zdrsov ne prihaja brez razloga, in čeprav že dolgo vztrajamo na tem, da je tak prevod napačen, se imamo vendar pravico z njim okoristiti. Seveda ne za to, še posebej ob tej temi, da bi posvetili pojem instinkta, temveč da spomnimo, kaj v Freudovem diskurzu oživlja to rabo – in da se enostavno potrudimo, da bi ta diskurz zaživel drugače.

Popularno vzeto je ideja instinkta ideja neke vednosti – neke vednosti, za katero ne moremo reči, kaj pomeni, vsekakor pa velja, in to ne brez razloga, da je njen rezultat ohranjanje življenja. Nasprotno pa, če podelimo nek smisel temu, kar Freud izjavi o načelu ugodja kot bistvenem za delovanje življenja, in sicer, da je načelo ugodja tisto, kjer se ohranja kar najnižja napetost, ali nismo s tem že rekli nečesa, kar nadaljevanje njegovega diskurza razkriva, kot da mu je vsiljeno? Namreč nagon smrti.

Ta pojem mu je vsilil razvoj izkustva, analitičnega izkustva, v kolikor se strukturira iz diskurza. Ne smemo namreč pozabiti, da za iznajdbo nagona smrti ni treba opazovati obnašanja ljudi.

Nagon smrti imamo tu. Imamo ga tam, kjer se nekaj dogaja med vami in tem, kar jaz rečem.

## 2

Rekel sem tem, *kar jaz rečem*, ne govorim o tem, da jaz sem.<sup>4</sup> In le čemu, saj se to konec koncev vidi, zahvaljujoč vaši asistenci<sup>5</sup>. Ne gre za to, da slednja govori meni v prid. Včasih, in to kar pogosto, govori namesto mene.

Kakorkoli že, pravico, da tu kaj rečem, mi daje nekaj, kar bi imenoval bistvo te manifestacije, ki so jo v zaporedju tvorile različne publike [*assistances*], ki sem jih pritegnil glede na mesto, kjer sem govoril.

Veliko mi je bilo do tega, da bi nekje priključil naslednjo opazko, kajti zdelo se mi je, da je danes, ko se nahajam na nekem novem mestu, za to primeren dan. Mesto je imelo vselej svojo besedo pri stilu tega, kar sem imenoval ta manifestacija, ob kateri ne bom zamudil priložnosti za opozorilo, da je povezana z običajnim pomenom besede *interpretacija*. To, kar sem rekel z, za in v vaši asistenci, je potrebno v vsakem od teh časov definirati kot vselej že interpretirana geografska mesta.

To bo moralo najti svoje mesto v malih vrtečih se kvadripodih, ki sem se jih danes začel posluževati in h katerim se bom še vrnil. Da pa vas ne pustim povsem v praznem, vam bom takoj nakazal nekaj v zvezi s tem.

---

4. *J'ai dit ce que je dis, je ne parle pas de ce que je suis.* »*Ce que je suis*« lahko pomeni tako »to, kar sem«, kot »to, da sem«. Za drugo možnost smo se odločili zato, ker se v naslednjem stavku Lacan opre na ta, drugi pomen.

5. Cf. op. 1.

Če bi moral interpretirati to, kar sem govoril na Sainte-Anne med leti 1953 in 1963, če bi moral zadeti žebeljico na glavico interpretacije – interpretacije v smislu, ki je nasproten analitični interpretaciji in ki daje lepo čutiti, koliko je analitična interpretacija obrnjena drugam kot interpretacija v običajnem pomenu izraza –, bi dejal, da je bilo, kot resnično zvonečo struno, najbolj občutiti zabavnost.

Najbolj značilna osebnost tamkajšnjega poslušalstva, ki je bilo brez dvoma zdravniško obarvano – vendar pa je bilo tudi nekaj navzočnikov [*assistants*], ki niso bili zdravniki –, je bila tista, ki je spenjala moj diskurz z neprestanimi gagi. To bi izbral za najbolj značilno potezo tega, kar je deset let tvorilo bistvo moje manifestacije. Dokaz več, zadeve so se začele kisati šele tedaj, ko sem trimester posvetil analizi vica.

To je velik oklepaj, in prav dolgo ne bom več mogel iti v tej smeri, vendar moram dodati še značilno potezo interpretacije v okolju, v katerem ste me zapustili zadnjič, *École normale supérieure*.

E.N.S. – začetnice zvenijo res veličastno. Stvar se vrti okoli bivajočega. Vselej je treba znati izkoristiti črkovne dvoumnosti, še posebej, ker gre za tri prve črke besede *enseigner* [poučevati]. Skratka, na rue d'Ulm<sup>6</sup> smo prišli do tega, da je bilo to, kar sem govoril, poučevanje.

Prej to ni bilo povsem očitno. Celo priznано ni bilo. Profesorji, še posebej zdravniki, so bili zelo zaskrbljeni. Ker ni šlo za medicino, se je razraščal dvom, ali je zadeva vredna naziva poučevanje, vse do dneva, ko so prišli fantje s *Cahiers pour l'analyse*, ki so se šolali na tistem koncu, kjer – kot sem rekel že mnogo pred tem, prav v času gagov – zaradi šolanja ne vemo ničesar, vendar pa to izvrstno poučujemo. Da so tako interpretirali to, kar sem govoril – danes govorim o neki interpretaciji, ki ni analitična –, pač ima nek smisel.

Seveda ne vemo, kaj se bo zgodilo tu. Ne vem, ali bodo prihajali študentje prava, vendar pa bi bilo to za interpretacijo dejansko

6. Gre za ulico, kjer se nahaja *École normale supérieure*.

odločilno. Verjetno bo to obdobje daleč najpomembnejše od vseh treh, kajti letos gre za to, da psihoanalizo zgrabimo na njeni narobni strani in da ji morda prav podelimo njen status, v tistem pomenu besede, ki mu pravimo juridični. To je bilo v vsakem primeru vselej konec koncev povezano s strukturo diskurza. Če pravo ni to, če se prav tu ne dotaknemo načina, kako diskurz strukturira realni svet, kje potem iskati to točko? Zato nismo tu nič manj na mestu kot kje drugje.

Priložnosti, ki jo nudi to mesto, torej nisem sprejel zgolj zaradi komodnosti. Vendar pa utegne to povzročiti tudi manjše motnje v vašem kroženju, vsaj za tiste, ki so bili vajeni drugega konca. Nisem povsem prepričan, da je ta prostor prav prikladen za parkiranje. Vendar pa vam je konec koncev v ta namen še vedno na voljo rue d'Ulm.

3

Vrnimo se k naši temi.

Prišli smo do našega instinkta in naše vednosti, kot se, na kratko, umeščata s tem, kar Bichat definira z življenjem. *Življenje*, pravi – in to je kar najgloblja definicija, če od blizu pogledate, ni niti najmanj banalna – *je skupek sil, ki se upirajo smrti*.

Preberite, kar je dejal Freud o upiranju življenja stremljenju k nirvani, kot so imenovali nagon smrti v trenutku, ko ga je Freud vpeljal. V osrčju analitičnega izkustva, ki je izkustvo diskurza, se nedvomno pojavlja to stremljenje po vrnitvi k neživemu. Freud gre do tod. Vendar, pravi, ta mehurček – podoba se dejansko vsiljuje ob poslušanju teh strani – vzdržuje dejstvo, da se življenje vanj vrača zgolj po vselej istih poteh, ki jih je enkrat dobro načrtalo. Kaj je to? – če ne resnični smisel tega, kar najdemo v pojmu instinkta, implikacije neke vednosti.

To stezo, to pot poznamo, gre za vednost, ki jo imamo od prednikov. In kaj je ta vednost? – če ne pozabimo, da Freud vpelje to, kar

sam imenuje onstran načela ugodja, kar pa ni narobe obrnjeno ugodje. Vednost je to, kar naredi, da se življenje ustavi na neki meji na poti proti užitku. Kajti pot proti smrti – za to namreč gre, govora je o mazohizmu – pot proti smrti ni nič drugega kot to, kar se imenuje užitek.

Obstaja neko prvotno razmerje vednosti do užitka, in sem se vplete to, kar vznikne v trenutku, ko se pojavi aparat označevalca. Odtlej je razumljivo, da funkcijo označevalca povežemo s tem njegovim vznikom.

To zadošča, bodo rekli, zakaj bi morali vse pojasniti? In izvor govornice, zakaj pa ne? Vsakdo ve, da se je za to, da bi pravilno strukturirali neko vednost, potrebno odreči vprašanju izvorov. Ko to artikuliramo, presegamo tisto, kar moramo letos razviti in kar se umešča na raven struktur. Gre za ničevo iskanje smisla. Toda, kot sem že rekel, upoštevati je treba, kaj smo.

Torej bom nadaljeval. V zglobu nekega užitka – in ne kateregakoli užitka, slednji mora nedvomno ostati neprosojen – v zglobu nekega med vsemi privilegiranegega užitka – pa ne po tem, da bi bil to seksualni užitek, kajti ta užitek umešča v zglob prav izgubo seksualnega užitka, kastracijo – v razmerju do zgloba s seksualnim užitkom vznikne v freudovski fabuli o ponavljanju zasnova nečesa radikalnega in se utelesi v črkovni shemi. Ko je tako v nekem prvem času vzniknil  $S_1$ , se ponovi pri  $S_2$ . Iz tega vstopa v razmerje vznikne subjekt, ki ga nekaj zastopa, neka določena izguba, ob kateri se je izplačalo potruditi se k smislu, da bi razumeli njeno dvoumnost.

Ni naključje, če sem lani ta isti objekt, za katerega sem po drugi strani rekel, da se okoli njega v analizi organizira celotna dialektika frustracije, imenoval *presežni užitek*<sup>7</sup>. To pomeni, da je izguba objekta tudi zev, luknja, odprta nečemu, za kar ne vemo, ali je reprezentacija

7. Fr. *plus-de-jouir*, presežni užitek, je mogoče prebrati tudi kot »nič-več-uživanja«. Lacan pogosto (in tudi v pričujočem odstavku) igra na oba pomena.

manka uživanja, ki se umešča iz procesa vednosti, kolikor slednja tu dobi povsem drug poudarek, ker je odslej vednost, ki jo naglašava označevalec. Toda, ali je to sploh isti objekt?

Razmerje do užitka nenadoma poudari ta funkcija, ki je zaenkrat še virtualna in ki se imenuje funkcija želje. Prav tako je to razlog, zakaj to, kar se tu pojavi, artikuliram kot *presežni užitek*, ne pa izhajajoč iz prenapenjanja ali transgresije.

Zadržimo se malo, prosim vas, ob tem blebetanju.

Če kaj, potem analiza pokaže – tu se sklicujem na tiste, ki imajo malce drugačno dušo od one, za katero bi lahko rekli, tako kot Barrès pravi za truplo, da blebeta – natanko to, da ničesar ne transgresiramo. Vtihatopiti se ni isto kot prekoračiti [*transgressor*]. Videti na pol odprta vrata ni isto kot prestopiti njihov prag. Še bomo imeli priložnost naleteti na to, kar tu vpeljujem – ne gre za transgresijo, temveč gre prej za to, da nekaj, kar pripada redu užitka – nek prebitek –, vdre, pade v polje.

No, morda je celo to tisto, kar je treba plačati. Zaradi tega sem vam lani rekel, da Marx ta *a* prepozna kot delujoč na ravni, ki se artikulira – iz analitičnega diskurza in ne iz katerega drugega – kot presežni užitek. To Marx odkrije kot tisto, kar se dejansko dogaja na ravni presežne vrednosti.

Seveda ni Marx izumil presežne vrednosti. Vendar pred njim nihče ni vedel, kam se umešča. Umeščala se je na to isto dvoumno mesto, za katerega sem pravkar rekel, da je mesto dodatnega dela, presežnega dela. Kaj nam to kupi? pravi, če ne prav užitka, ki pa mora nekam iti.

Kar pri tem bega, je dejstvo, da če plačamo užitek, ga imamo, od trenutka pa, ko ga imamo, je zelo nujno, da ga potratimo. Če ga ne potratimo, ima to celo vrsto posledic.

Pustimo zadevo zaenkrat v zraku.

Kaj počnem? Že enostavno s tem, da sem ga umestil, vas poskušam pripraviti do priznanja, da ta aparat na štirih nogah, s štirimi pozicijami, lahko služi za definicijo štirih temeljnih diskurzov.

Ni naključje, da sem vam kot prvo podal prav to formo. Nič ne pravi, da ne bi mogel izhajati iz čisto drugačne, iz druge na primer. Vendar obstaja dejstvo, določeno z zgodovinskimi razlogi, da je ta prva forma, tista, ki se izreka izhajajoč iz tega označevalca, ki zastopa subjekt pri nekem drugem označevalcu, še prav posebej pomembna, zakaj v tem, kar bomo letos govorili, bo med štirimi postavljena kot tista, ki artikulira diskurz gospodarja.

Mislím, da vas ni treba opozarjati na zgodovinsko pomembnost diskurza gospodarja, saj ste vendarle zbrani skupaj na tem prostoru, ki se mu reče univerzitetni, in zato veste, da filozofija govori zgolj o tem. Tudi še preden je govorila zgolj o tem, torej preden je to imenovala s pravim imenom – pri Heglu je to vsaj očitno in prav posebej ponazorjeno –, je bilo že razvidno, da se je to, kar nas zadeva v pogledu diskurza, pa naj bo ta še tako dvoumen, in kar se imenuje filozofija, pojavilo na ravni diskurza gospodarja.

Ne vem, do kam utegne seči to, kar vam imam danes pokazati, kajti ne smemo se več obirati, če želimo obkrožiti vse štiri diskurze.

Kako se imenujejo drugi? Takoj vam bom povedal, zakaj ne? – pa čeprav zgolj zato, da vas zmamim. Tale, drugi na tabli, je diskurz histerika. To se ne vidi takoj, vendar vam bom pojasnil.

In potem preostala dva. Eden od njiju je diskurz analitika. Drugi pa – ne, tega vam zanesljivo ne bom povedal. Če bi to danes kar tako izgovoril, bi lahko povzročilo preveč nesporazumov. Videli boste – gre za nek zelo aktualen diskurz.

Vrnimo se torej k prvemu. Utemeljiti moram, zakaj oznake tegale algebričnega aparata podajajo strukturo diskurza gospodarja.

Hitro rečeno,  $S_1$  je označevalec, funkcija označevalca, na kar se opira bistvo gospodarja. Na drugi strani – morda se spominjate tega, kar sem lani večkrat poudaril – sužnju<sup>8</sup> pripada polje vednosti,  $S_2$ . Če beremo pričevanja, ki jih imamo o življenju v antiki oziroma o tem, na kak način se je govorilo o življenju – glede tega preberite Aristotelovo *Politiko* –, potem ni nobenega dvoma, da je suženj opredeljen kot opora vednosti.

V antični dobi suženj ni enostavno neki razred, kot je to naš moderen suženj, je neka funkcija, vpisana v družino. Suženj, o katerem govori Aristotel, je prav toliko v družini kot v državi, še bolj v prvi kot v drugi. In sicer zato, ker ima neko *savoir-faire*<sup>9</sup>. Preden pa zvemo, ali se vednost ve, ali je mogoče utemeljiti subjekt na perspektivi neke vednosti, ki bi bila na sebi povsem transparentna, je pomembno znati izčrpati register tega, kar ta *savoir-faire* izvorno je.

Kaj se pravzaprav dogaja pred našimi očmi in daje smisel, nek prvi smisel – naleteli boste tudi na druge – filozofiji? Zahvaljujoč Platonu so nam o tem na srečo ostale sledi, in da bi lahko to, za kar gre, postavili na pravo mesto, je ključno spomniti se teh sledi, saj če je vendarle kak smisel v tem, kar nas zaposluje, je ta lahko zgolj v postavitvi stvari na njihovo mesto. Kaj zaznamuje filozofija v vsem svojem razvoju? Tole – krajo, rop, odvzem vednosti sužnju, in sicer z njej lastno operacijo gospodarja.

Da bi se o tem prepričali, zadošča, da smo malo izvedeni v Platonovih dialogih, in Bog ve, da se že šestnajst let trudim, da bi si tisti, ki me poslušajo, to izvedenost pridobili.

8. *Knecht*, ki nastopa v slavni Heglovi dialektiki gospodarja in hlapca, so v francoščino prevajali z *esclave*, kar v prvi vrsti pomeni »suženj«. V slovenščini imamo za to dve različni besedi in glede na kontekst bomo tu prevajali *esclave* zdaj s »suženj«, zdaj s »hlapec«, bralca pa opozarjamo, da Lacan v obeh primerih uporablja isto besedo.

9. Izraz *savoir-faire* puščamo v originalu, ker v slovenskem prevodu (spretnost, veščina) izgubimo aluzijo na vednost (*savoir*), ki je za Lacanovo izpeljavo ključnega pomena.



Začnimo z vpeljavo razlike v to, čemur bi ob tej priliki rekel dva obraza vednosti, artikulirani obraz in ta *savoir-faire*, ki je tako sorodna živalski vednosti, ki pa pri sužnju ni povsem brez tega aparata, ki iz nje naredi kar najbolj artikulirano jezikovno mrežo. Uvideti moramo, da je mogoče to drugo plast, artikulirani aparat, prenesti, to je prenesti iz sužnjevega žepa v žep gospodarja – če so v tisti dobi sploh imeli žepe.

V tem je ves napor osamosvojitve tega, kar se imenuje *episteme*. Zabavna beseda, ne vem, če ste o njej že kdaj razmišljali – *postaviti se v dober položaj*, beseda je skratka ista kot *verstehen*. Gre za to, da najdemo položaj, ki omogoča, da vednost postane vednost gospodarja. Funkcija *episteme*, v kolikor je opredeljena kot prenosljiva vednost, pogledajte si Platonove dialoge, je vselej v celoti izposojena od obrtnih tehnik, to se pravi od služnih tehnik. Gre za to, da se iz njih iztrga bistvo, da bi lahko ta vednost postala gospodarjeva vednost.

Potem pa seveda to pospremi drobni vzvratni sunek, ki je natanko to, kar imenujemo lapsus, vrnitev potlačenega. Ampak, reče nekdo, Karl Marx ali kdo drug.

Poglejte si dialog *Menon*, tisto mesto, kjer gre za koren števila 2 in njegovo neizmerljivost. Nekdo reče – Toda pogledjmo, naj pride suženj, dragi dečko, in videli boste, on ve. Postavljajo mu vprašanja, vprašanja gospodarja seveda, in suženj seveda odgovori na vprašanja to, kar ta vprašanja že narekujejo kot odgovor. Tu najdemo neko obliko posmehovanja. Gre za način, kako smešimo osebo, ki jo takole vrtimo na ražnju. Srž zadeve, namera je v tem, da se pokaže, da suženj ve, kar pa se mu prizna zgolj v tem ovinku posmeha; pri tem pa ostane prikrito, kako ne gre za nič drugega kot za to, da sužnja oropamo njegove funkcije na ravni vednosti.

Da bi to, kar sem pravkar rekel, dobilo svoj smisel, bi bilo treba videti, in to bo naš korak prihodnjič, kako se pozicija hlapca<sup>10</sup> arti-

10. Cf. op. 8.

kulira v pogledu užitka. To vprašanje sem načel že lani, v obliki nekega pitoresknega *hint*a. Ponavadi se reče, da je užitek privilegij gospodarja. Nasprotno pa je, kot vsakdo ve, zanimivo tisto, kar tukaj to demantira.

Na kratko, pri tem gre za status gospodarja. Danes sem vam za uvod hotel povedati le to, kako zelo nas ta status zanima, način, kako se izraža, pa je bolje prihraniti za nek naslednji korak. Zanima nas tedaj, ko je tisto, kar se razkrije in se hkrati zvede zgolj na kotichek pejsaža, funkcija filozofije. Glede na to, da sem letos časovno bolj omejen kot druga leta, tega brez dvoma ne bom mogel razviti. A to ni pomembno, naj kdo prevzame to temo in iz nje naredi, kar hoče. Filozofija v svoji historični funkciji je to iztrganje, lahko bi celo rekel izdaja, sužnjeve vednosti, da bi se pretvorila v vednost gospodarja.

Ali to pomeni, da je to, kar vidimo vznikniti kot znanost, ki naj nam dominira, sad te operacije? Tudi tu ugotavljamo – čeprav v teh zadevah ni potrebno hiteti – da niti najmanj ne gre za to. Ta modrost, ta *episteme*, narejena tako, da se lahko zateče k vsem dihotomijam, je pripeljala zgolj do neke vednosti, ki jo lahko označimo s terminom, ki je služil Aristotelu samemu za opredelitev gospodarjeve vednosti – namreč teoretska vednost. Ne v šibkem pomenu, ki ga dajemo tej besedi, temveč v tistem poudarjenem, ki ga ima beseda *theoria* pri Aristotelu. Edinstvena napaka. K temu se vračam zato, ker je to živec mojega diskurza, njegov stožer – šele v trenutku, ko je nekdo, na podlagi odpovedi tej, če lahko tako rečem, slabo pridobljeni vednosti prvič izločil iz strogega razmerja  $S_1$  do  $S_2$  funkcijo subjekta kot tako – imenoval sem Descartesa, takšnega Descartesa, kot ga lahko artikuliram, ne brez soglasja precejšnjega dela tistih, ki se s tem ukvarjajo –, šele v tem trenutku se rodi znanost.

Razlikovati velja med časom, ko pride do obrata, lastnega poskusa prenesti vednost iz sužnja na gospodarja, in časom ponovnega odhoda te vednosti, ki ga motivira zgolj določen način, kako v strukturo postavimo vsako možno funkcijo izjave, v kolikor jo podpira zgolj

artikulacija označevalca. To je en primer, ki že nakazuje, kakšne uvide lahko prinese tisti tip dela, ki vam ga letos predlagam. Ne mislite, da se zadeve končajo pri tem.

Kar tu razvijam, ima od trenutka, ko na to opozorimo, vsaj značaj odpiranja oči za nekaj očitnega – kdo lahko zanika, da filozofija nikdar ni bila nič drugega kot fascinirajoč podvig v prid gospodarju? Na drugem koncu imamo Heglov diskurz in njegovo nebuloznost, ki se ji reče absolutna vednost. Kaj bi lahko pomenila absolutna vednost, če izhajamo iz definicije, ki sem si jo dovolil postaviti kot poglavitno za naše postopanje v oziru vednosti?

Morda bomo prihodnjič začeli na tej točki. Vsekakor bo to eden naših začetkov, kajti obstaja tudi drugi, ki ni nič manj pomemben in ki je še prav posebej blagodejen zaradi naravnost duševnih nebuloznosti, ki jih slišimo od psihoanalitikov in ki zadevajo željo po vednosti.

Če obstaja kaj takega, glede česar bi nas morala psihoanaliza siliti k trdovratnem vztrajanju, je to dejstvo, da želja po vednosti nima nič z vednostjo – razen seveda, če se pustimo odpraviti s prazno in opolzko besedo transgresija. To razlikovanje je temeljno in ima pomembne posledice s pedagoškega vidika – želja po vednosti ne vodi k vednosti. K vednosti vodi – dovolili mi boste, da to pojasnim z večjo ali manjšo zamudo – diskurz histerika.

Dejansko je tu treba postaviti neko vprašanje. Ali si gospodar, ki izvede to operacijo premestitve, bančnega prenakazila, vednosti hlapca, želi vednosti? Ali želi, da bi vedel? Resnični gospodar, to smo na splošno videvali vse do neke nedavne epohe, vidimo pa to vse redkeje, resnični gospodar ne želi prav nič vedeti – želi, da reč deluje. In zakaj bi hotel vedeti? Saj obstajajo zabavnejše stvari kot to. Kako je filozof gospodarju vdahnil željo po vednosti? Tu vas zapuščam. Gre za majhno provokacijo. Če je med vami kdo tak, ki bo do prihodnjič uganil, za kaj gre, mi bo to povedal.

26. november 1969



## II GOSPODAR IN HISTERIK

*Vednost, ki se ne ve.*

*Histerizacija diskurza.*

*Vednost in resnica.*

*Pol-rekanje.*

*Uganka, citat, interpretacija.*

U	G	H	A
$\frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{\beta}$	$\frac{S_1}{\beta} \rightarrow \frac{S_2}{a}$	$\frac{\beta}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$	$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\beta}{S_1}$

Te štiri formule je dobro imeti pred seboj kot referenco.

Tisti, ki so prisostvovali mojemu prejšnjemu seminarju, so lahko slišali, da sem spomnil na formulo, po kateri označevalec, za razliko od znaka, zastopa subjekt za nek drug označevalec. Ker nič ne pravi, da drugi označevalec o tem kaj ve, je jasno, da ne gre za predstavljanje [*représentation*], temveč za zastopnika [*représentant*].

Preko tega sem istega dne lahko ponazoril to, kar sem imenoval diskurz gospodarja.

Če je diskurz gospodarja mogoče zvesti na en sam označevalec, iz tega sledi, da nekaj zastopa. Če to imenujemo *nekaj*, s tem že rečemo preveč – zastopa  $x$ , prav to pa je treba pri tej zadevi pojasniti.

Prav nič ne nakazuje, na kakšen način bi gospodar vsiljeval svojo voljo. Nedvomno je za to potreben nek pristanek, in če se ob tej priložnosti Hegel lahko skliče zgolj na smrt kot označevalca absolutnega gospodarja, je to tokrat nek znak – znak, da ta psevdo-izvor ne razreši ničesar. Če naj se to nadaljuje, mora gospodar dejansko vstati od mrtvih, namreč iti skozi preizkušnjo – šele tedaj se vidi, da je res gospodar. Hlapec je na istem – le da se je odpovedal soočenju s to preizkušnjo.

Uganka funkcije gospodarja se torej ne razkrije takoj. Opozarjam, ker je to že na poti – neki poti, ob kateri se nimamo kaj pretvarjati, da smo jo odkrili mi, in ki ni pot teorije nezavednega –, da ni prav nič samoumevno, da se vsa vednost, s tem, ko je vednost, kot taka tudi ve.

Kar odkrivamo v izkustvu že najmanjše psihoanalize, pripada redu vednosti in ne redu poznavanja ali predstavljanja. Gre prav za nekaj, kar označevalec  $S_1$  poveže z drugim označevalcem  $S_2$ , v neko umno relacijo.

To so precej zaprašeni izrazi, bi rekel, če lahko poslušujoč se te metafore opozorim na poudarek, ki ob priliki pritiče izrazu *vednost*.

Vendar pa v nekem takšnem razmerju – in sicer prav kolikor se ne ve – počiva temelj tega, kar se ve, kar se nemoteno artikulira kot mali gospodar, kot *jaz*, kot tisti, ki o tem nekaj ve.

Kljub vsemu pa je od časa do časa moč opaziti, da se to zatakne. Tu izbruhne celotna faza lapsusov in spotikljajev, od koder se razkriva nezavedno. Vendar pa se slednje še precej bolje in daljnosežneje razkriva v luči analitičnega izkustva.

Od časa do časa si dovolimo prebrati kakšno biografijo, če je to mogoče in če imamo dovolj dokumentov, iz katerih je moč razbrati,

za kaj neko življenje verjame, je verjelo, da mu je usojeno, korak za korakom, in da lahko ob priliki celo vidimo, kako je življenje verjelo, da je to usodo sklenilo.

Vendar pa je v luči tega pojmovanja, da ni gotovo, da se vednost ve, mogoče razbrati, na ravni katere nezavedne vednosti poteka delo, ki izdaja to, kar je dejansko resnica vsega, kar se je verjelo biti.

Nanašajoč se na shemo diskurza velikega G lahko rečemo, da tu prav delo hlapca, ki tvori neko nerazodeto nezavedno, neopazno razkriva, ali je to življenje vredno, da o njem govorimo. Zaradi tega je iz resnic, iz resničnih resnic, vzniknilo toliko zavojev, utvar in napak.

Psihoanalitično izkustvo torej vednost postavlja v center, na zatožno klop. To nam že samo na sebi nalaga dolžnost izpraševati, ki se nima kaj omejevati. Če naj povemo vse, gre za to, da vednost na noben način in v nobenem trenutku, niti kot upanje v prihodnost, ne more tvoriti zaprte celote – slednje se je zdelo dvomljivo že pred nastopom psihoanalize.

Morda so se skeptiki tega zdvo mljenja lotili nekoliko nizko, govorim o tistih, ki so si nadeli to ime v času, ko je dvomljenje konstituiralo neko šolo, o čemer imamo le zelo medlo predstavo. Toda konec koncev, morda je bilo to vredno truda, kaj pa vemo? Kaj vemo o tem, glede na to, kar nam je od skeptikov ostalo? Morda je bolje, da o tem ne sodimo. Od njihove vednosti nam je morda ostalo le to, kar so od njih uspeli pobrati drugi, tisti, ki niso vedeli, od kod izhajajo skeptične formule radikalnega zdvo mljenja v vso vednost, *a fortiori* v totalizacijo vednosti.

Predstava, da vednost lahko tvori celoto, je, če lahko tako rečem, imanentna politiki kot taki – kar nam lepo pokaže, kako majhen je vpliv šol. Da je ta predstava imanentna politiki kot taki, vemo že dolgo. Imaginarna ideja celote kot jo daje telo, celote, ki se opira na preverjeno obliko zadovoljitve, na to, kar je konec koncev zaokroženo, je bila vselej uporabljana v politiki, uporabljala jo je stranka

političnega pridigarstva. Kaj je lepšega, a tudi manj odprtega? Kaj bolj spominja na zaprtje, lastno zadovoljitvi?

Povezanost te podobe z idejo zadovoljitve je tisto, proti čemur se moramo bojevati vsakič, ko naletimo na nekaj, kar tvori vozec v tem delu, v delu prinašanja na dan po poteh nezavednega. To je ovira, meja ali bolje motek, v katerem izgubimo smer, in kjer se počutimo blokirani.

Nenavadno je videti, kako je iz neke doktrine, ki jo je Marx zasnoval na funkciji boja, razrednega boja, kljub temu nastalo to, kar je v tem trenutku problem, s katerim se soočamo vsi, namreč ohranjanje diskurza gospodarja.

Slednji seveda nima strukture starodavnega gospodarja, ki se umešča na mesto, zaznamovano z velikim G. Umešča se na mesto na levi, ki ga kot klobuk pokriva U. Povedal bom, zakaj. V slednjem zaseda mesto, ki ga bomo začasno imenovali dominantno,  $S_2$ , ki ga opredeljuje to, da ni vednost o vsem [*savoir-de-tout*], ne gre za to, temveč vse-vednost [*tout-savoir*]. Bodite pozorni na to, kar zase trdi, da ni nič drugega kot vednost, in čemur v vsakdanji govorici rečemo birokracija. Težko bi rekli, da v tem ni nič problematičnega.

V mojem prvem nastopu, tistem izpred treh tednov, smo izhajali iz tega, da je v prvem statusu diskurza gospodarja vednost delež sužnja. In mislim, da sem nakazal, ne da bi to lahko zadnjič razvil, ker je bilo za to na žalost premalo časa, da pride v premiku od antičnega k modernemu gospodarju, ki se mu reče kapitalist, do preobrazbe na mestu vednosti. Prišel sem celo do tega, da sem rekel, kako filozofska tradicija ni brez odgovornosti za to pretvorbo.

Tako da je proletariat zato, ker je bil nečesa razlaščen – nečesa, kar je bilo prej seveda obča last –, usposobljen uporabljati izraz razlaščenost, ki opravičuje tako podjetje kot uspeh revolucije.

Ali ne občuti, da to, kar mu je povrnjeno, ni nujno njegov delež? Kapitalistično izkoriščanje ga dejansko opehari za njegovo vednost, s tem, ko jo naredi neuporabno. Tista vednost pa, ki mu je vrnjena v



določenem tipu spretnosti, je nekaj drugega – je gospodarjeva vednost. Zato je s tem zgolj zamenjal gospodarja.

Kar ostane, je dejansko bistvo gospodarja, namreč to, da ne ve, kaj hoče. Takšna je resnična struktura diskurza gospodarja. Hlapec ve mnogo stvari, predvsem pa ve, kaj hoče gospodar, četudi slednji tega ne ve, kar ni nič neobičajnega, saj sicer ne bi bil gospodar. Hlapec to ve in v tem je njegova funkcija hlapca. Zaradi tega tudi vse skupaj deluje, kajti, kakorkoli že, to je kar dolgo delovalo.

Dejstvo, da vse-vednost preide na mesto gospodarja, nikakor ne osvetli, temveč še malce bolj zamegli to, za kar gre, namreč resnico. Od kod izhaja, da naj bo na tem mestu označevalec gospodarja? Kajti to je nedvomno  $S_2$  gospodarja, ki kaže skelet nove tiranije vednosti. To je tisto, kar preprečuje, da bi se na tem mestu v teku gibanja zgodovine, kot morda upamo, pojavilo to, kar pripada resnici.

Znamenje resnice je zdaj drugod. Proizvesti ga mora to, kar je nadomestilo antičnega sužnja, to se pravi tisti, ki so tudi sami produkti, kot pravimo, potrošni tako kot drugi produkti. *Potrošniška družba*, se reče. *Človeški material*, kot so v nekem trenutku dejali – ob ploskanju nekaterih, ki so v tem videli nežnost.

Na to je veljalo opozoriti, kajti sedaj moramo preizprašati, za kaj gre v psihoanalitičnem dejanju.

## 2

Tega se ne bom lotil na tisti ravni, na kateri sem pred dvema letoma upal speti to zanko, ki je ostala razklenjena, zanko dejanja, v katerem se utemeljuje in instituirata psihoanalitik. Tega se bom lotil na ravni analitikovih intervencij, ko je enkrat izkustvo že vzpostavljeno v svojih natančnih mejah.

Če obstaja neka vednost, ki se ne ve, to sem že dejal, je postavljena na raven  $S_2$ , ki ga imenujem drugi označevalec. Ta drugi označevalec

ni sam. Trebuh Drugega, velikega A, jih je poln. Ta trebuh, tak pošasten trojanski konj, daje oporo fantazmi neke vednosti-totalitete. Pa vendar je jasno, da njegova funkcija predpostavlja nekaj, kar pride in udari od zunaj, sicer ne bi iz njega nikoli nič prišlo. In Troja ne bi bila nikdar zavzeta.

Kaj vzpostavi analitik?

Veliko slišim govoriti o diskurzu psihoanalize, kot da bi to kaj pomenilo. Če nek diskurz opredelimo s tem, kar je njegova dominantna, potem obstaja diskurz analitika, kar pa ni isto kot psihoanalizirajoč diskurz, diskurz, ki je dejansko prisoten v analitičnem izkustvu. Kaj analitik vzpostavi kot analitično izkustvo, je moč enostavno povedati – vzpostavi histerizacijo diskurza. Drugače rečeno, gre za strukturno vpeljavo, v umetnih pogojih, diskurza histerika, ki je tu označen z velikim H.

Lani sem ga poskusil izostriti rekoč, da je ta diskurz obstajal, da bi v vsakem primeru obstajal, pa naj je psihoanaliza tu ali ne. To sem dejal na nek slikovit način, ko sem dal temu diskurzu njegovo najobičajnejšo oporo, tisto, iz katere je za nas izšlo pogloblitno izkustvo, namreč ovinek, vijugasta sled, na kateri počiva ta nesporazum, ki ga v človeškem rodu tvorijo spolna razmerja.

Ker imamo označevalec, se moramo razumeti, in prav zato se ne razumemo. Označevalec ni narejen za spolna razmerja. Odkar je človeško bitje govoreče, fuč, je konec s to popolno, harmonično kopulacijo, ki pa jo tudi sicer ni mogoče najti nikjer v naravi. Narava v tem pogledu nudi neskončno število vrst, ki, vsaj večinoma, ne prinašajo nobene kopulacije, kar kaže, kako malo je v načrtu narave, da bi to tvorilo neko celoto, neko zaokroženost.

Kakorkoli že, eno je gotovo – če za človeka to poteka v vijugah, je za to zaslužno neko oné, ki to dopušča, najprej s tem, da zadevo napravi nerešljivo.

Prav to pomeni diskurz histeričarke, marljiva kot je. Ko tako rečemo, histerika napravimo za žensko, vendar to ni njen privilegij. Veliko

moških se spusti v analizo in so že zaradi tega prisiljeni prečkati diskurz histerika, kajti to je zakon, pravilo igre. Gre za to, da spoznamo, kaj iz tega sledi za razmerje med moškim in žensko.

Vidimo torej histeričarko, ki kot le more fabricira moškega – moškega<sup>11</sup>, ki bi ga poganjala želja po vednosti.

Ob tem sem se ustavil v mojem zadnjem seminarju. Ugotovljamo, da je zgodovinsko gledano gospodar počasi opeharil hlapca za njegovo vednost, da bi iz nje napravil vednost gospodarja. Ostaja pa skrivnost, kako se mu je lahko porodila želja po tem. Če mi verjamete, gospodar želje ni prav nič potreboval, kajti hlapec mu jo je izpolnil še preden je sploh vedel, kaj utegne želeti.

O tem bi bil razpredal zadnjič, če ne bi ta očarljiva stvar planila iz realnega – pravijo mi, da iz realnega dekolonizacije. Baje gre za nekega pacienta, ki je služil v naših podpornih enotah v stari Alžiriji in so ga vtaknili sem. Kot vidite, očarljiva norija, zaradi katere vsaj do določenega trenutka, kajti iti moram naprej, ne bom mogel razviti, katero vez postavljam med filozofski diskurz in diskurz histerika, kajti zdi se, da je bil filozofski diskurz tisti, ki je gospodarju vzbudil željo po vednosti. Za katero histerijo bi lahko tu šlo? Tu je neko področje, ki ga ne gre oskruniti. Če je med vami kaj takih, katerih mišljenje jo rado popiha malce naprej od tega, kar pripoveduje govornik, bodo tu naši priložnost, da urijo svoj talent. Zagotavljam jim, da se mi pot zdi obetavna.

Naj bo tako ali drugače, če naj podamo neko širšo formulo kot je umestitev histerije na nivo razmerja moški-ženska, recimo, da zgolj iz tega, kar tu vpisujem o diskurzu histerika, še vedno ni moč razbrati, kaj je to *§*. Toda če gre za njegov diskurz in če zaradi tega diskurza obstaja nek moški [*homme*], ki ga poganja želja po vednosti, za vednost o čem potemtakem gre? – za vednost o tem, kakšna je vrednost nje same, te osebe, ki govori? Kajti, kolikor je ta oseba objekt *a*, je

11. Fr. *homme* – kar pomeni tudi »človek«.

odpadek, odpadek zaradi učinka diskurza, na njegovi vselej kje zalomljeni poti.

V končni instanci histeričarka hoče, da vemo, kako govorici spodleti zajeti obseg tega, kar lahko ona, kot ženska, razkrije o užitku. Vendar histeričarki to ni najpomembnejše. Pomembno ji je to, da drugi, ki se mu reče moški, ve, kako zelo dragocen objekt postane ona v tem kontekstu diskurza.

Ali ni tu konec koncev sam temelj analitičnega izkustva? – če rečem, da drugemu kot subjektu dodeli dominantno mesto v diskurzu histerika, potem to pomeni, da histerizira svoj diskurz, iz njega naredi ta subjekt, ki se ga prosi, naj se ne ozira na nič drugega kot na štiri zidove, ki ga obkrožajo, in proizvaja označevalce, ki tvorijo, če naj povemo vse, to prosto asociacijo kot gospodarico<sup>12</sup> tega polja.

Reči, kar vam pade na um, kako bi lahko to do česa pripeljalo, če bi ne bilo določeno, da v tem naključnem izstopanju označevalcev ni nič takega, kar – prav zato, ker gre za označevalce – se ne bi nanašalo na to vednost, ki se ne ve in ki dejansko opravlja delo.

Vendar pa ni razloga, da subjekt o slednji tu ne bi vedel malce več. Kaj se lahko zgodi s to obilno produkcijo  $S_1$ , če si analitik ne vzame besede? Zagotovo marsikaj.

Analitik, ki posluša, lahko zabeleži veliko stvari. S tem, kar lahko izusti nek povprečni sodobnik, če se ne ozira na nič, lahko naredimo ekvivalent majhne enciklopedije. Če bi bila zadeva zabeležena, bi vsebovala ogromno ključev. Kasneje bi lahko celo izdelali, dali narediti majhno elektronsko napravo. In nekaterim ta ideja pade na um – izdelajo elektronsko napravo, zahvaljujoč čemu mora analitik zgolj potegniti listek, da jim lahko odgovori.

Poglejmo, kaj je v igri tu, v analitikovem diskurzu. On, analitik, je gospodar. V kateri obliki? To moram prihraniti za naša prihodnja srečanja. Zakaj v obliki *a*?

12. V francoščini je ta Lacanova formulacija elegantnejša, namreč: *association libre maitresse*.

Na njegovi strani se nahaja  $S_2$ , vednost – pa naj to vednost pridobi poslušajoč svojega analizanta ali pa gre za že pridobljeno in določljivo vednost, kar lahko na določeni ravni omejimo na analitikov *savoir-faire*.

Vendar pa je treba pri tej shemi razumeti – in to je naznačeno že s tem, da se v diskurzu gospodarja  $S_2$  nahaja na mestu hlapca, kasneje, v diskurzu moderniziranega gospodarja, pa na mestu gospodarja – da to ni ista vednost.

Na katerem mestu je v diskurzu na skrajni desni? Na tistem mestu, ki nam ga Hegel, najsublimnejši vseh histerikov, v diskurzu gospodarja označi kot mesto resnice.

Dejansko ne moremo reči, da je *Fenomenologija duha* v tem, da izhajamo iz *Selbstbewusstsein*, ki naj bi bila dojeta na najbolj neposredni ravni čutnosti, kar bi pomenilo, da se vsa vednost ve že od začetka. Čemu potlej vsa ta fenomenologija, če bi šlo le za to?

Toda tisto, kar imenujem histerija tega diskurza, se ravno izogiba razločku, ki bi omogočil opaziti, da četudi ta historični stroj, ki je dejansko zgolj sprevod šol in nič več, ne bi nikoli prišel do absolutne vednosti, bi to služilo zgolj obeleženju ukinitve, spodletelosti, končnega izbrisa tega, kar edino motivira funkcijo vednosti – dialektike, ki jo tvori z užitkom. Absolutna vednost bi bila zgolj in enostavno ukinitev tega člana. Kdor od blizu preučuje *Fenomenologijo*, o tem ne more dvomiti.

Kaj nam zdaj prinese položaj  $S_2$  na mestu resnice?

### 3

Kaj je vednost kot resnica? Tu bi bilo primerno reči – Kako vedeti, ne da bi vedeli?

To je uganka. To je odgovor – da je uganka – med drugimi primeri. In dal vam bom še enega.

Oba imata isto značilnost, ki je lastna resnici – resnico lahko vselej rečemo le na pol. Naša draga resnica epinalskih podob, ki prihaja iz vodnjaka, ni nikoli nič drugega kot truplo.

V Italiji, na nekem predavanju, za katerega so me ne vem zakaj prosili in za katerega nisem bil, to vem, preveč dobro pripravljen, sem se sklical na Himero, ki uteleša natanko izvirni značaj diskurza histerika. In Himera postavi uganko možu Ojdipu, ki je morda že imel kak kompleks, prav gotovo pa ne tistega, kateremu je dal svoje ime. Himeri odgovori na nek določen način in tako postane Ojdip.

Na Himerino vprašanje bi se našlo mnogo drugih odgovorov. Na primer, lahko bi rekel – dve nogi, tri noge, štiri noge, to je Lacanova shema. To bi imelo povsem drugačen rezultat. Lahko bi rekel, to je človek kot dojenček. Dojenček začne na vseh štirih. Se postavi na dve, si spet pomaga s tretjo in se v istem hipu ravno kot žoga požene v trebuh svoje matere. To je tisto, čemur dejansko, in upravičeno, pravimo Ojdipov kompleks.

Mislim, da vidite, kaj tu pomeni funkcija uganke – je neko pol-rekanje [*mi-dire*], kot je Himera neko pol-telo, pripravljeno na to, da izgine takoj, ko je bila dana rešitev.

Vednost kot resnica – to definira, kakšna mora biti struktura tega, čemur pravimo interpretacija.

Če sem dolgo vztrajal na razliki med ravno izjavljanja in ravno izjave, je bilo to zato, da bi funkcija uganke dobila svoj smisel. Uganka je verjetno to, neko izjavljanje. Nalagam vam, da iz njega naredite izjavo. Najdite se s tem kakor veste in znate – kot je to storil Ojdip – in nosili boste posledice. To je tisto, za kar gre pri uganke.

Toda obstaja še nekaj drugega, na kar le redko pomislimo, česar sem se sam od časa do časa dotaknil, to počohal, vendar pa me je po pravici povedano dovolj zadevalo, da mi o tem ni bilo udobno govoriti. Temu se reče citat.

Kaj je citat? V nekem tekstu, kjer bolj ali manj dobro napredujete, če ste na primer na hvaležnem področju družbenega boja, kar na enkrat citirate Marxa in dodate – *je rekel Marx*. Če ste analitik, citirate Freuda in napišete – *je rekel Freud* –, to je bistveno.

Uganka, to je izjavljanje – in najdete se, kar zadeva izjavo. Citat, to je – jaz postavim izjavo, kar pa zadeva ostalo, prepuščam vam skrb za trdno oporo, ki jo najdete v imenu avtorja. To zelo dobro deluje in nima nobenega opravka z bolj ali manj majavo funkcijo avtorja.

Kadar citiramo Marxa ali Freuda – teh dveh imen nisem izbral po naključju –, je to povezano z udeleženo predpostavljeno bralec v nekem diskurzu. Na svoj način je tudi citat neko pol-rekanje. Je neka izjava, za katero vam nakažejo, da je sprejemljiva le, kolikor ste že udeleženi v določenem diskurzu, strukturiranem na ravni temeljnih struktur, ki so tu na tabli. To je edina točka – ali bi jo doslej lahko pojasnil? –, zaradi katere je citat, zaradi katere je dejstvo, da citiramo nekega avtorja ali pa ne, na drugi stopnji lahko pomembno. To vam bom ponazoril in upam, da ne boste zamerili, kajti gre za nek primer, ki nam je domač.

Vzemimo, da v drugem času citiramo nek stavek in povemo od kod je, povemo ime avtorja, na primer g. Ricœur. Vzemimo, da citiramo isti stavek in ga postavimo pod moje ime. Smisel nikakor ne more biti v obeh primerih isti. Upam, da sem vam na ta način dal čutiti, kaj imenujem citat.

In ta dva registra, kolikor sta udeležena v pol-rekanju, sta medij interpretacije in tisto, v imenu česar, če lahko tako rečemo, interpretacija intervenira.

Interpretacijo – tisti, ki se je poslužujejo, to opazijo – pogosto vzpostavlja uganka. Uganka, kolikor jo je mogoče najti v spletu psihoanalizirajočega diskurza, ki jo vi, interpret, ne morete nikoli sami dopolniti, ki je ne morete imeti za priznanje, ne da bi lagali. Citat pa je po drugi strani, včasih vključen v isti tekst, takšna izjava.

Lahko šteje kot priznanje, s pogojem, da jo priključite celotnemu kontekstu. S tem pa se skličete na njenega avtorja.

Kar dejansko preseneča pri tej instituciji analitičnega diskurza, ki je gibalno transferja, ni to – kot naj bi po prepričanju nekaterih trdil –, da naj bi bil analitik umeščen v funkcijo subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve. Če psihoanalizantu tako zlahka damo besedo – prav tako namreč dobi to svobodo –, to pomeni, da mu priznamo, da lahko govori kot gospodar, to se pravi kot šklopotalo, da pa rezultati ne bodo tako dobri kot pri resničnem gospodarju, ker mora to pripeljati do neke vednosti – vednosti, ki jo kot talca vzame za poroštvo tisti, ki že vnaprej pristane na to, da bo produkt psihoanalizantovih umovanj, namreč psihoanalitik, kolikor mu je kot temu produktu namenjeno, da gre na koncu v izgubo, da je eliminiran iz procesa.

Kaj pomeni, da lahko zasede to mesto, ki je na ravni diskurza gospodarja mesto gospodarja? Že v enostavnem delovanju razmerij gospodarja in hlapca je jasno, da je želja gospodarja želja Drugega, je namreč želja, ki jo prestreže hlapec.

Vprašanje ni v tem, mesto česa zavzame analitik, da bi sprožil gibanje investicij subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve – subjekta, ki s tem, da je priznan kot tak, že zbuja to, kar imenujemo transfer.

Analitik se napravi za analizantov razlog želje. Kaj pomeni ta bizarnost? Ali jo moramo imeti za prigodo, zgodovinski vznik, ki bi ga prvič videl svet?

Prehitevajoč nadaljnji razvoj poti, ki nas bo morda pripeljala do velikega ovinka, bom rekel le to, da se je ta funkcija pojavila že prej in da se Freud ni kar tako rad vračal k tolikim predsokratikom, med drugimi k Empedoklesu.

Ker vem, da je od dveh naprej ta predavalnica zašedena, bom danes in odslej naprej zaključeval petnajst minut do dveh. Zmenek vam napovem drugo sredo v januarju.

17. december 1969



### III

## VEDNOST, SREDSTVO UŽITKA

*Kako sem preveden.*

*Dominante in strukturna dejstva.*

*Ponavljanje in užitek.*

*Produkcija entropije.*

*Resnica, to je nemoč.*

U	G	H	A
$\frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{\beta}$	$\frac{S_1}{\beta} \rightarrow \frac{S_2}{a}$	$\frac{\beta}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$	$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\beta}{S_1}$

Dali so mi rdečo kreda, zelo rdečo. Rdeče na črnem, ni nujno, da bo to berljivo.

To niso nove formule, saj sem jih že zadnjič napisal na tablo.

Koristno jih je imeti tu pred seboj, ker – tako enostavne so, tako enostavno jih je mogoče izpeljati drugo iz druge, saj gre zgolj za krožno premeno, člani ostanejo v istem zaporedju – naše zmožnosti mentalnega predstavljanja menda niso tolikšne, da bi lahko nadomestile zapis na tabli.

Nadaljevali bomo torej s tem, kar počnem tukaj, pri čemer se ta tukaj zmerom zgodi ob istem času, tukaj ali drugod, ob sredah ob pol enih, že sedemnajst let.

Vredno je opozoriti na to v trenutku, ko se vsi veselijo vstopa v novo desetletje. Zame bo to prej prilika, da se obrnem k tistemu, kar mi je dalo preteklo desetletje.

Pred desetimi leti sta dva izmed mojih učencev predstavila nekaj takega kot lacanovske teze, pod naslovom *Nezavedno, psihoanalitična študija*.

Lahko rečemo, da se je to zgodilo po prinčevi samovolji. Zgolj princ je zmožen liberalnega dejanja<sup>13</sup>, pri čemer liberalno dejanje pomeni arbitrarno dejanje in pri čemer arbitrarno pomeni ne podvrženo nobeni nuji. Nobena nuja ni glede tega v nobenem pomenu silila princa, mojega prijatelja Henrija Eya, da na dnevni red kongresa v Bonnevalu postavi *Nezavedno* in da njegovo redakcijo vsaj deloma zaupa dvema mojima učencema.

To delo je bilo na neki način merodajno. In to ne brez razloga. Pričalo je o tem, kako so se moji učenci mislili lotiti razširjanja tega, kar sem rekel ob neki zanimivi temi, saj ni šlo za nič manj kot za nezavedno, se pravi za tisto točko, iz katere se je vzpelo moje poučevanje – in sicer lotiti razširjanja tega znotraj določene skupine.

To skupino je zaznamoval nekakšen predpis glede tega, kar sem govoril. Njen interes za slednje se je dejansko kazal v nečem, kar sem v nekem predgovoru nedavno prevedel kot *prepovedano mlajšim od 50 let*. Ne pozabimo, da smo bili v letu 1960 in torej daleč – ali smo danes kaj bližje? prav to je vprašanje – od vsakega spodbijanja avtoritete – med drugim tudi avtoritete vednosti. Tako da se je to prepoved, izrečeno na precej čuden način – eden od njiju jo je celo primerjal z nekakšnim monopolom, monopolom vednosti – to prepoved se je enostavno spoštovalo.

To vam pove, kakšno delo se je obetalo tistim, ki so se ga bili voljni lotiti – med takšnimi poslušalci razširjati nekaj zares nezaslišanega.

---

13. Pri besedi liberalen poleg pomena »svobodomiseln« ne gre spregledati tudi pomena »širokosrčen«, »radodaren« – Lacan igra na oba pomena.

Kako so to storili? Prepozno je, da bi zdaj delal bilanco, kot tudi ni bilo govora, da bi jo delal tedaj, in sicer iz enostavnega razloga, da je bilo dovolj že videti, kako to prodira v povsem nepripravljena ušesa, ki niso slišala še prav ničesar od tega, kar sem lahko artikuliral v dotedanjih sedmih letih. Seveda tudi napram tistim, ki so se lotili tega dela dešifriranja, to ni bil trenutek, da bi storil kaj, kar bi izgledalo kot korigiranje njihovega dela. Kar je tudi prav, saj je bilo v njem veliko odličnih elementov.

To danes omenjam zaradi neke disertacije, nedavne disertacije, ki je nastala na meji frankofonskega področja, tam, kjer se hlabro borijo za ohranitev pravic. Disertacija o tem, kar morda neprimerno imenujejo moje delo, je bila napisana v Louvainu.

Ne pozabimo, da je ta disertacija univerzitetna, in opazimo lahko najmanj to, da se moje delo slabo priklada univerzi. Zato je za usodo takšne teme disertacije koristno, če umesti tisto, kar univerzitetnega je že prispevalo k razširjanju omenjenega dela, še vedno med narekovaji. In zato je v njej tudi izpostavljen eden od avtorjev bonnevalskega poročila, in sicer na način, zaradi katerega sem v svojem predgovoru moral poudariti, da je treba razlikovati med eventualnim prevodom mojih izjav in tistim, kar sem dejansko rekel.

V tem kratkem predgovoru, ki sem ga napisal k disertaciji, ki bo izšla v Bruslju – jasno je, da ji bo moj predgovor olajšal vzlet –, sem moral poudariti – in v tem je tudi edina korist tega predgovora –, da ni isto reči, da je nezavedno pogoj govornice ali pa da je govornica pogoj nezavednega.

Pravim, da je govornica pogoj nezavednega. Način, kako to prevajajo, izhaja iz razlogov, ki bi jih bilo v njihovih podrobnostih seveda mogoče pripisati strogo univerzitetni motivaciji – in to bi zagotovo daleč pripeljalo in vas bo morda pripeljalo dovolj daleč za letos. Iz povsem univerzitetne motivacije skratka izhaja razlog, da oseba, ki me prevaja – ker je šolana v stilu in v obliki uveljavljanja univerzitetnega diskurza –, pa četudi misli, da me komentira, lahko zgolj obrne

formulo, se pravi da ji da nek domet, ki je, to je treba reči, strogo nasproten resnici, v ničemer homogen tistemu, kar govorim.

Težava, ki nastopi, ko se me prevaja v univerzitetni jezik, bo seveda zadela vse tiste, ki se bodo tega iz kakršnegakoli razloga lotili, in resnici na ljubo so avtorja disertacije, o kateri govorim, vodili najboljši razlogi, neizmerna dobra volja. Ta disertacija torej, ki bo izšla v Bruslju, pa vendarle ohranja vso svojo ceno, ceno primera, ki ga ima sama po sebi, pa tudi ceno primera glede na to, kar na nek način obvezno potvori, ko nekaj, kar ima svoje lastne zakone, prevede v univerzitetni diskurz.

Te zakone moram utrditi. So tisti zakoni, ki naj bi dali vsaj pogoje za nek strogo vzeto analitični diskurz. Razume se, da to ostaja podvrženo temu, da – kot sem lani poudaril – že samo dejstvo, da tu govorim iz tribune, dejansko vsebuje tveganje zmote, nekakšen element loma svetlobe, zaradi katerega v določenem oziru pade pod učinek univerzitetnega diskurza. Tu obstaja nekaj, kar izhaja iz nekega temeljnega neravnovesja.

Seveda se nikakor ne identificiram z neko določeno pozicijo. Zagotavljam vam, da vsakič, ko tu govorim, zame zagotovo ne gre za karkoli, kar vam imam povedati, ali za kakšen *kaj jim bom pa danes povedal?* V tem pogledu mi ni igrati nobene vloge, v pomenu, v katerem funkcija tistega, ki poučuje, pripada redu vloge, mesta, ki ga je treba zasedati, mesta, ki je nedvomno določeno mesto prestiža. Od vas nočem tega, temveč prej nekakšno strukturiranost, ki mi jo narekuje naloga, da moram omenjeno utiranje podvreči temu preizkusu. Brez dvoma bi kot vsakdo ušel tej strukturiranosti, če ne bi moral pred tem morjem ušes, med katerimi je morda tudi par kritičnih, ob tej strašni možnosti pojasniti poti, ki jo ubirajo moja dejanja glede na to, da obstaja nekaj takega kot psihoanalitik.

Tak je moj položaj. Status, ki ustreza samemu temu položaju, do sedaj nikakor ni bil urejen, razen kot posnemanje številnih drugih utečenih položajev, kot spodbujanje k njim, kot podobnost z njimi.

To v tem primeru privede do hladnih praks selekcije, do določene identifikacije z enim likom, do določenega načina obnašanja, celo do določenega človeškega tipa, katerega oblika ni prav nič nujna, pa tudi do rituala ali pa kakega drugega postopka, ki sem ga v boljših časih, v starih časih, primerjal z avto-šolo, in sicer ne da bi kdorkoli protestiral. Med mojimi tedanjimi učenci me je nekdo, ki mi je bil zelo blizu, celo opozoril, da je prav to v resnici želja vsakogar, ki se poda v analitično kariero – da bi tako kot v avto-šoli dobil vozniško dovoljenje, po predvidljivih poteh in na podlagi istega tipa izpita.

Seveda je pomembno – reči hočem omembe vredno –, da po desetih letih vendarle uspem artikulirati to pozicijo psihoanalitika na način, ki ga imenujem njegov diskurz, recimo njegov hipotetični diskurz, saj vam prav to letos predlagam v raziskavo. Namreč – kako je s strukturo tega diskurza?

## 2

Položaj psihoanalitika artikuliram na sledeč način. Pravim, da je v glavnem narejen iz objekta *a*.

V moji artikulaciji strukture diskurza, kolikor nas ta zanima in, recimo, kolikor jo vzamemo na temeljni ravni, kjer je bila pomembna za psihoanalitični diskurz, je ta položaj v osnovi položaj objekta *a*, kolikor ta objekt *a* označuje natanko tisto v učinkih diskurza, kar nastopa kot najbolj neprosojno in je že zelo dolgo prezrto, a je vendarle bistveno. Gre za tisti učinek diskurza, ki je učinek izvržka. Malce kasneje bom poskusil opredeliti njegovo mesto in funkcijo.

Za to torej v osnovi gre pri položaju psihoanalitika. Vendar pa se v njem ta objekt razlikuje še po nečem, namreč po tem, da se nahaja na mestu, od koder se diskurz razporeja, od koder seva, če lahko tako rečem, njegova dominantna.

Dobro čutite zadržanost, ki je na delu v rabi te besede. Če rečem *dominantna*, to pomeni natanko to, s čimer konec koncev označujem,

da bi jih med seboj razlikoval, vsako od struktur teh diskurzov, ko jih različno imenujem, kot univerzitetni diskurz, diskurz gospodarja, histerika in analitika, glede na različne položaje teh temeljnih členov. Recimo da – ker tej besedi ne moremo takoj dati neke druge vrednosti – dominantna imenujem tisto, kar mi služi za poimenovanje diskurza.

Beseda dominantna ne implicira dominacije, v pomenu, v katerem bi ta dominacija odlikovala – kar sicer ni gotovo – diskurz gospodarja. Recimo, da lahko na primer tej dominantni damo različne substance, glede na različne diskurze.

Vzemimo dominantno diskurza gospodarja, katere mesto zaseda  $S_1$ . Če bi ga imenovali *zakon*, bi storili nekaj, kar je subjektivno povsem upravičeno in kar bi zagotovo odprlo vrata nemalo zanimivim uvidom. Gotovo je, na primer, da zakona – s tem mislim zakon kot artikuliran, prav tisti zakon, med zidovi katerega najdemo zavetje, zakon, ki tvori pravo – ne smemo imeti za homonim tega, čemur se sicer reče pravica. Nasprotno, prav dvoumnost, obleka, ki jo ta zakon dobi, ker ga avtorizira pravica, je tista točka, ob kateri lahko naš diskurz morda bolje izpostavi resnične vzvode, hočem reči tiste, ki omogočajo dvoumnost in zaradi katerih zakon najprej in predvsem ostaja vpisan v strukturo. Ne obstaja sto načinov delanja zakonov, pa naj jih motivirajo dobri nameni in navdih pravičnosti ali ne, ker morda obstajajo zakoni strukture, zaradi katerih bo zakon vselej zakon, ki se umešča na to mesto, ki ga imenujem dominantna v diskurzu gospodarja.

Na ravni diskurza histerika je jasno, da to dominantno vidimo nastopiti v obliki simptoma. Diskurz histerika se umešča in organizira okoli simptoma.

Tu imamo priložnost za nek uvid. Če to mesto ostaja isto in če je v določenem diskurzu mesto simptoma, nas bo to privedlo do tega, da bomo to mesto izpraševali kot mesto simptoma tudi, kadar služi v kakem drugem diskurzu. In prav to vidimo v naši dobi – zakon, ki je

postavljen pod vprašaj kot simptom. In da bi to pojasnili, ne zadošča reči, da postane vidno v luči naše dobe.

Malo prej sem rekel, kaj lahko zaseda to isto dominantno mesto, ko gre za analitika. Sam analitik mora tu na nek način zastopati učinek izvržka diskurza, namreč objekt *a*.

Ali to pomeni, da bomo s prav takšno lahkoto okarakterizirali dominantno mesto, ko gre za univerzitetni diskurz? Kako naj ga drugače imenujemo? – da bi vstopili v te vrste ekvivalenco, za katero smo pravkar dejali, da vsaj kot vprašanje obstaja med zakonom, simptomom in izvržkom, kolikor je slednji tisto mesto, ki je v psihoanalitičnem dejanju namenjeno analitiku.

Naša zadrega pri odgovoru na vprašanje, kaj je bistvo, dominantna univerzitetnega diskurza, nas mora ravno opozoriti na nekaj v našem raziskovanju – kajti pred vami rišem prav poti, okoli katerih v tem izpraševanju blodijo moje nedoločene misli, preden najdejo točke gotovosti. Tu bi nam torej lahko prišlo na misel poiskati tisto, kar se nam v vsakem od teh diskurzov kaže kot povsem gotovo – tako gotovo kot simptom, ko gre za histerika – in bi lahko označilo vsaj eno mesto.

Nakazal sem vam že, da je v diskurzu gospodarja *a* mogoče natančno identificirati s tistim, kar je prišlo iz neke delovne misli, Marxove, namreč s tem, kar simbolno in realno spada k funkciji presežne vrednosti. Imeli bi torej že dva termina in od tod bi morda zadoščalo, da ju rahlo modificiramo, jima damo lahkotnejši prevod, da bi ju transponirali v druge registre. Tu se oblikuje naslednji predlog – ker je treba okarakterizirati štiri mesta, bi nam morda vsaka od teh štirih permutacij lahko v svojem osrčju izdala mesto, ki je najbolj v ospredju, kar bi tvorilo nek korak v tistem redu odkritja, ki se imenuje struktura.

Kakorkoli že jo preizkušate, vam bo ta ideja naredila otipljivo nekaj, česar na prvi pogled morda ne vidite.

Neodvisno od tega mesta, za katerega sem vam rekel, da je morda prav tisto, ki nas zanima, poskusite v vsaki od teh – imenujmo jih

tako – figur diskurza enostavno izbrati neko drugo mesto, definirano s pomočjo *zgoraj, spodaj, desno, levo*. Ne glede na to, kako se lotite zadeve, nikoli ne boste prišli do tega, da bi vsako do teh mest zasedala drugačna črka.

Poskusite v obratni smeri in za pogoj igre vzemite, da v vsaki od štirih formul izberete drugo črko. Ne boste prišli do tega, da bi vsaka od teh črk zasedala drugačno mesto.

Poskusite. Na koščku papirja to zlahka izpeljemo, pa tudi s pomočjo te male rešetke, ki ji pravimo matrica. Ob tako nizkem številu kombinacij že eksemplarna risba zadošča, da to takoj povsem očitno ponazori.

Tu obstaja določena označevalna povezava, ki jo lahko postavimo kot povsem temeljno. To enostavno dejstvo nam daje priliko, da ponazorimo, kaj je struktura. Če postavimo formalizacijo diskurza in če si znotraj te formalizacije določimo nekatera pravila, namenjena njenemu preizkusu, naletimo na nek element nemožnosti. Prav to v strogem pomenu leži v osnovi, v temelju strukturnega dejstva.

In to, kar nas zanima na ravni analitičnega izkustva, je v strukturi. In to nikakor ne zato, ker bi bili tu že na neki visoki ravni elaboracije ali pa bi si to vsaj domišljali, temveč že od samega začetka.

### 3

Zakaj se moramo utesnjevati s tem rokovanjem z označevalcem in njegovo eventualno artikulacijo? Ker se nahaja med danostmi psihoanalize.

Reči hočem, da se nahaja v tem, kar je prišlo na um nekemu, ki je bil, glede na svojo izobrazbo, tako malo kot Freud vpeljan v te vrste elaboracije tipa parafizikalne znanosti, fiziologija, opremljena s prvimi koraki fizike, in še posebej s termodinamiko.

To, kar je Freud, sledeč žili, niti svojega izkustva, formuliral v nekem drugem času, je še toliko bolj pomembno, saj v prvem času, v času artikulacije nezavednega, ni nič sililo v to smer.



Nezavedno omogoča umestiti željo, v tem je smisel Freudovega prvega koraka, ki je že v celoti, ne le implicitno, temveč primerno artikuliran in razvit v *Traumdeutung*. To je za Freuda že dognano dejstvo, ko v nekem drugem času, tistem, ki ga odpre *Onstran načela ugodja*, reče, da moramo računati s funkcijo, ki se imenuje kako? – ponavljanje.

Kaj je ponavljanje? Preberimo Freudov tekst in pogledjmo, kaj pravi.

Tisto, kar zahteva ponavljanje, je užitek, termin, ki je označen kot tak. Kolikor obstaja iskanježitka kot ponavljanje, se proizvede tole, kar je na delu v Freudovem odločilnem koraku – tisto, kar nas zanima pri ponavljanju in kar se vpisuje iz neke dialektikežitka, gre strogo vzeto proti življenju. Prav na ravni ponavljanja je Freud na nek način prisiljen, in sicer zaradi same strukture diskurza, artikulirati nagon smrti.

Hiperbola, fabulozna in, resnici na ljubo, škandalozna ekstrapolacija za vsakogar, ki bi identifikacijo nezavednega in nagona vzel dobesedno. Gre namreč za to, da ponavljanje ni zgolj funkcija ciklov, ki jih vsebuje življenje, ciklov potrebe in zadovoljitve, temveč funkcija nečesa drugega, nekega cikla, ki za seboj potegne izginotje tega življenja kot takega in ki je vrnitev k neživemu.

Neživo. Horizont, idealna točka, točka zunaj predvidenih okvirov, a smisel te točke se zariše v strukturalni analizi. Povsem lepo se zariše iz tega, kar spada k uživanju.

Zadošča, da izhajamo iz načela ugodja, ki ni nič drugega kot načelo najmanjše napetosti, minimalne napetosti, ki se mora ohranjati, da vztraja življenje. To pokaže, da užitek prestopa njegove bregove in da načelo ugodja vzdržuje prav mejo v pogledužitka.

Kot nam kažejo vsa dejstva, izkustvo, klinika – ponavljanje temelji na vrnitvižitka. In ob tem dejansko sam Freud pove, da se v samem tem ponavljanju proizvede nekaj takega kot izostanek, spodlet.

Tu sem ob svojem času izpostavil sorodnost tega s Kierkegaardovimi izjavami. Prav zaradi tega, ker je izrecno in kot tako ponovljeno, ker je zaznamovano s ponovitvijo, bo tisto, kar se ponavlja – in glede

na tisto, kar to ponavlja –, vselej v izgubi. V izgubi česar koli hočete, v izgubi hitrosti – obstaja neka izguba. Freud od vsega začetka, od artikulacije, ki jo tu sežemam, vztraja na tej izgubi – v samem ponavljanju obstaja izguba užitka.

Tu je v Freudovem diskurzu vir funkcije izgubljenega objekta. In seveda ni treba opominjati na dejstvo, da se celotni Freudov tekst izrecno vrti okoli mazohizma, dojetega samo v razsežnosti iskanja tega pogubnega užitka.

Zdaj pa pride tisto, kar je prispeval Lacan. Zadeva to ponavljanje, to prepoznanje užitka. V Freudovem tekstu si, da bi ji dal nek pomen, ki v njem ni izostren, izposojam funkcijo unarne poteze, se pravi najenostavnejše oblike zaznamka, ki je strogo vzeto vir označevalca. In postavljam – to v Freudovem tekstu ni vidno, vendar pa tega psihoanalitik nikakor ne more obiti, zavrniti ali se temu izogniti – da vse, kar nas analitike zanima kot vednost, izvira iz unarne poteze.

Psihoanalitik dejansko izhaja iz določenega obrata, v katerem se vednost očisti, če lahko tako rečem, vsega, kar bi bilo lahko v dvoumnem odnosu z naravno vednostjo in kar bi lahko razumeli iz nevemčesa, kar naj bi nas vodilo v našem svetu, s pomočjo nevemkakšnih brbončic, ki bi se v nas že od rojstva znale v tem svetu orientirati.

Seveda ne obstaja nič takega. Ko nek učeni psiholog dandanes – hočem reči ne tako dolgo tega, štirideset ali petdeset let – napiše nekaj, kar nosi naslov *Čutenje, vodič življenja*, seveda ne trdi ničesar absurdnega. Toda to lahko formulira na ta način natanko zato, ker nam je celotni razvoj znanosti pokazal, da ne obstaja nobena sonaravnost med tem čutenjem in tistim, kar se iz njega lahko rodi kot strah pred tako imenovanim svetom. Če nam stroga znanstvena obravnava, preučevanje čutila vida ali sluha, kaj pokaže, je to prav nekaj, kar moramo vzeti takšno, kot je, in sicer ravno skupaj s koeficientom napačnosti, v katerem nastopa. Med svetlobnimi valovanji obstaja ultravijolično, ki ga sploh ne zaznavamo – in zakaj ga ne bi zaznavali? Na drugem koncu je enako z infrardečo. Enako velja za uho – obsta-

jajo zvoki, ki jih ne slišimo več, in ne vemo najbolje, zakaj se stvar ustavi tu in ne malce dalje.

V resnici takšno pojasnilo pomaga dojeti zgolj to, da obstajajo filtri in da se s temi filtri najdemo kakor vemo in znamo. Pravijo, da funkcija ustvari organ. Nasprotno, organa se poslužujemo, kot pač moremo.

To nekaj, o čemer je v zvezi z mehanizmi mišljenja rezonirala neka celotna tradicionalna filozofija, ki se je po poteh, ki jih poznate, prek seštevka tistega, kar dobimo na ravni abstrakcije, posplošitve, trudila to izgraditi na nekakšni redukciji, prefiltriranju domnevno osnovnega občutenja – *Nihil fuerit in intellectu quod*, etc. – ali je ta subjekt, ta subjekt, ki ga je mogoče deducirati kot subjekt spoznanja, ta subjekt, ki ga je mogoče skonstruirati na način, ki se nam danes zdi tako umeten, izhajajoč iz aparaturnih baz, iz življenjskih organov, ob katerih je dejansko težko reči, kako bi lahko shajali brez njih – ali je to tisto, za kar gre pri označevalni artikulaciji? – tisti artikulaciji, kjer lahko nastopijo oni prvi termini razčlembe, ki jo podajamo tukaj, najelementarnejši termini, ki kot sem rekel povezujejo en označevalec z drugim in ki že učinkujejo s tem, da je označevalec v svoji definiciji praktičen le, če je nek smisel v trditvi, da za nek drug označevalec zastopa subjekt, subjekt, in nič drugega. Ne, subjekt spoznanja in subjekt označevalca nimata nič skupnega.

Nemogoče je uiti tej izjemno poenostavljeni formuli, da je nekaj spodaj. Vendar pa tega nečesa ravno ne moremo z ničimer označiti. To ne more biti nek *etwas*, je enostavno nek spodaj, nek subjekt, nek ὑποκείμενον. Celo misljenju, ki je bilo tako zaposleno s preišljevanjem o – primarnih in ne skonstruiranih – zahtevah ideje spoznanja, kot je bilo Aristotelovo, je že zgolj vpeljava logike, že zgolj dejstvo, da jo je vpeljal v krogotok vednosti, vsililo strogo razlikovanje med οὐσία in vsako samo po sebi, vsakim bistvom.

Označevalec se torej artikulira tako, da zastopa subjekt za drugi označevalec. Od tod izhajamo, da bi dali smisel temu izhodiščnemu ponavljanju, kolikor to ponavljanje meri na užitek.

Vednost na neki ravni obvladujejo, artikulirajo povsem formalne nujnosti, nujnosti pisave, kar danes pomeni nek določen tip logike. Ta vednost pa, ki jo lahko opremo na izkustvo moderne logike, ki je sama po sebi in v prvi vrsti rokovanje s pisavo, ta tip vednosti je prav tisti, ki je v igri, ko gre za to, da v analitični kliniki izmerimo učinek ponavljanja. Z drugimi besedami, vednost, ki se nam zdi najbolj očiščena, čeprav je povsem jasno, da je na noben način ne moremo pridobiti iz empirizma z očiščevanjem, je prav tista vednost, ki je vpeljana že od začetka.

Ta vednost tu pokaže svoje korenine, v tem ko se v ponavljanju, in za začetek v obliki unarne poteze, izkaže za sredstvo užitka – natanko užitka, kolikor ta prestopi meje, ki jih postavlja člen ugodja običajnim napetostim življenja.

Iz tega formalizma, če še naprej sledimo Lacanu, izhaja, kot smo rekli malo prej, da obstaja izguba užitka. In na mestu te izgube, ki jo vpelje ponavljanje, vidimo vznikniti funkcijo izgubljenega objekta, tega, kar imenujem *a*. Kaj to postavlja pred nas? – če ne te formule, da – na najelementarnejši ravni, ki je raven impozicije unarne poteze – delujoča vednost proizvede, recimo temu tako, neko entropijo.

To se piše *e, n, t*. Lahko pa bi napisali tudi *a, n, t*, kar bi bila posrečena besedna igra.

To nas le težko presenetí. Saj menda veste, da – ne glede na to, kaj v svojih prostodušnih srcih mislijo inženirji<sup>14</sup> – energetika ni nič drugega kot to, da čez svet postavimo označevalno mrežo?

Izzivam vas, da na kakršenkoli način dokažete, da sestopiti 500 metrov s težo 80 kilogramov na hrbtnu in nato isto težo ponesti 500 metrov nazaj gor, ni nič, nobeno delo. Poskusite, spravite se na delo, dobili boste dokaz nasprotnega. Toda, če na to poveznete označevalce, če torej stopite na pot energetike, je absolutno gotovo, da ni bilo nobenega dela.

14. Fr. *les coeurs ingénues d'ingénieurs* – neprevedljiva besedna igra med *ingénues* (prostodušni, naivni) in *ingénieurs* (inženirji).

Ko vstopi označevalec kot aparat užitka, nas torej ne sme presenetiti, da se pojavi nekaj podobnega entropiji, kajti entropijo so definirali prav tedaj, ko so začeli na fizikalno orodje lepiti ta aparat označevalcev.

Ne mislite, da se šalim. Ko kjerkoli že zgradite centralo, seveda zbirate energijo in lahko jo celo akumulirate. No, aparati, ki so tu na delu, da lahko tovrstne turbine delujejo, vse do tega, da lahko energijo zapakiramo, so proizvedeni s to isto logiko, o kateri govorim, namreč funkcijo označevalca. Dandanes stroj nima nič opraviti z orodjem. Nobena genealogija ne vodi od lopate k turbini. Dokaz je v tem, da lahko povsem legitimno rečete stroj majhni risbici, ki jo naredite na papirju. Zadošča že nek nič. Zadošča že, da je vaše črnilo prevodno, in imeli boste zelo učinkovit stroj. In zakaj ne bi bilo prevodno, ko pa je že sam zaznamek sprevodnik naslade?

Če nas analitično izkustvo kaj uči, to zadeva prav svet fantazme. Če se dejansko zdi, da se ga je analiza lotila prva, je razlog v tem, da niso imeli pojma, kako se iz njega izviti, razen prek zatekanja k bizarnosti, k anomaliji, od koder izhajajo ti termini, ta imena, ki delujejo kot priponke in zaradi katerih imenujemo to *mazohizem*, ono *sadizem*. Ko postavimo te *izme*, smo na ravni zoologije. Vendar pa kljub temu obstaja nekaj povsem temeljnega, namreč poveza – v samem temelju, v samem korenu fantazme – s to slavo, če lahko tako rečem, zaznamka.

Govorim o zaznamku na koži, pri katerem se v tej fantazmi navdihuje nihče drug kot subjekt, ki se identificira kot objekt užitka. V erotični praksi, o kateri govorim, v bičanju, če naj ga izrecno imenujem, za primer, da bi bil slučajno tu kdo povsem gluha, užitek dobi prav tisto dvoumnost, zaradi katere se prav na nivoju užitka in na nobenem drugem dotaknemo ekvivalence giba, ki zaznamuje, in telesa, objekta užitka.

Čigavega užitka? Ali gre za tisti užitek, ki nosi slavo zaznamka, kot sem jo imenoval? Ali je gotovo, da to pomeni užitek Drugega?

Seveda je to ena od poti, po katerih Drugi stopi v njen svet in seveda je ni mogoče ovreči. Toda prav v sorodnosti zaznamka s samim užitek-om telesa se nakazuje, kako se razcep, po katerem se narcizem loči od objektnega razmerja, vzpostavi izključno izhajajoč iz užitka in po nobeni drugi poti.

Zadeva je nedvoumna. Na ravni *Onstran načela ugodja* Freud poudarjeno zaznamuje tisto, kar je konec koncev resnična opora, konsistentnost zrcalne podobe aparata jaza; od znotraj ga vzdržuje ta izgubljeni objekt, in sam je zgolj obleka tega objekta, preko katerega v razsežnost subjektive biti stopi užitek.

Dejansko, če je užitek prepovedan, je jasno, da v igro stopi zgolj prek nekega prvega naključja, eventualnosti, slučaja. Živo bitje, ki normalno deluje, gladko teče v ugodju. Če je užitek opazen in če ga ustoličita unarna poteza in ponavljanje, ki ga postavi za znamenje, če pride do tega, lahko to izhaja zgolj iz zelo majhnega odklona v smeri užitka. Konec koncev ti odkloni ne bodo nikoli ekstremni, tudi v praksah, ki sem jih omenil malo prej, ne.

Ne gre za transgresijo, za vdor v neko polje, ki ga prepovedujejo meje forsiranja življenjskih regulativnih aparatov. Dejansko se užitek nakaže in dobi svoj status zgolj v tem učinku entropije, izgube. Prav zato sem ga najprej vpeljal s terminom *Mehrlust*, presežni užitek. Natanko zato, ker je bilo ugledano v razsežnosti izgube – nekaj zahteva kompenzacijo, če lahko tako rečem, tega najprej negativnega števila –, je to nekaj, kar je prišlo udarit, zazvonit na obode tega zvona, postalo užitek, in to užitek, ki ga je treba ponavljati. Zgolj razsežnost entropije privede do tega, da lahko dobimo nazaj nek presežni užitek.

In tu je tista razsežnost, ki zahteva delo, delujočo vednost, kolikor ta, pa naj to ve ali ne, najprej izhaja iz unarne poteze in nato iz vsega, kar se bo lahko označevalno artikuliralo. Od tod se vzpostavi ta razsežnost užitka, ki je pri govorečem bitju tako dvoumna in ki lahko prav tako teoretizira in v religijo povzdigne življenje v apatiji,

apatija pa je hedonizem. To lahko povzdigne v religijo, pa vendar vsakdo ve, da to množico – *Massenpsychologie* je naslov enemu Freudovih spisov iz tega obdobja – animira, zaposluje in jo vpisuje v drug red vednosti, kot pa mu pripadajo te harmonizirajoče vednosti, ki *Umwelt* povezujejo z *Innerwelt*, prav funkcija presežnega užitka kot takega.

Tu je vdolbina, zev, ki jo bo seveda najprej napolnilo določeno število objektov, ki so na nek način vnaprej prilagojeni, prirejeni za to, da lahko služijo kot zamašek. Nedvomno se tu zaustavi klasična analitična praksa, da bi poudarila te različne člene, oralnega, analnega, skopičnega, vokalnega. To so različna imena, s katerimi lahko kot objekt označimo tisto, kar pripada *a*-ju – toda *a* kot tak v strogem pomenu izhaja iz tega, da je vednost ob svojem izvoru zvedena na označevalno artikulacijo.

Ta vednost je sredstvo užitka. In, ponavljam, kadar dela, proizvede entropijo. Ta entropija, ta točka izgube, je edina točka, edina redna točka, prek katere nam je dostopno to, kar pripada užitku. Tako se prevede, sklene in motivira tisto, kar zadeva vpad označevalca v usodo govorečega bitja.

To ima bolj malo opravka z njegovim govorom. Opravka ima s strukturo, ki s tem stopi v aparatni par<sup>15</sup>. Človeško bitje, ki ga tako nedvomno imenujemo zato, ker je zgolj humus govornice,<sup>16</sup> se mora zgolj *spogovorati*<sup>17</sup> s tem aparatom.

15. Glagol *s'appareiller* pomeni (med drugim) spariti se, povezati se v par. Lacanu je poleg tega pomembna beseda *appareil*, aparat, orodje, ki odzvanja v tem glagolu (čeprav prehodna oblika glagola, ki jo tu uporabi Lacan, izhaja iz druge etimologije kot neprehodna, ki je dejansko vezana na *appareil*). Ker je ta aluzija na aparat pomembna tudi v nadaljevanju, smo se odločili za ta, razširjen prevod.

16. Nепреvedljiva besedna igra med *l'être humain* (človeško bitje) in *humus* (humus).

17. Lacan skuje glagol *s'apparoler*, in sicer iz besede *parole* (govor, beseda) in po kopitu prej omenjenega *s'appareiller*. *S'apparoler* torej evocira vse te pomene:

Z nečim tako enostavnim, kot so moji štirje mali znaki, sem vam lahko malo prej predočil, kako zadošča, da to unarno potezo pospreмимо še z eno potezo,  $S_2$  za  $S_1$ , da bi lahko iz tako dovoljenih označevalcev po drugi strani umestili smisel te unarne poteze, njeno vstavitev v užitek, da bi umestili Drugega – tisto, po čemer je sredstvo užitka.

Od tod naprej se začinja delo. Z vednostjo kot sredstvom užitka se proizvede delo, ki ima nek smisel, nek nejasni smisel. Ta nejasni smisel je smisel resnice.

## 4

Če teh terminov ne bi že obravnaval v različnih lučeh, ki pripomorejo k našemu razumevanju, se jih seveda in nedvomno ne bi drznil takole uvesti. Vendar pa je bilo tu že opravljeno precejšnje delo.

Ko vam govorim o vednosti, ki da se najprej nahaja v diskurzu gospodarja na ravni hlapca<sup>18</sup> – kdo drug kot Hegel nam je pokazal, da nam bo hlapčevo delo podalo resnico gospodarja? In to seveda resnico, ki slednjega spodbija. Toda v resnici morda že lahko podamo še druge oblike sheme tega diskurza in pogledamo, kje Heglova konstrukcija, ki je na silo zaprta, zeva, ostaja zevajoča.

Če obstaja nekaj, česar mejo določa naš celotni pristop in kar je obudilo analitično izkustvo, gre prav za to, da lahko o resnici govorimo zgolj, kolikor nakažemo, da je dostopna zgolj iz pol-rekanja, da je ni mogoče reči cele, in sicer zato, ker onstran njene polovice ni več kaj reči. To je vse, kar lahko rečemo. Tu se torej diskurz odpravi. Ne govorimo o neizrekljivem, ki nekaterim tako ugaja.

Vendar pa sem zadnjič ta vozec pol-rekanja ponazoril, ko sem nakazal, kako je treba ob njem poudariti, za kaj pravzaprav gre pri

---

govor, aparat, sparjenje ali povezavo v par. Naš, neizogibno okorni prevod »spogovorati«<sup>18</sup>, smo skovali upajoč, da sugerira vsaj nekatere izmed teh pomenov.

18. Fr. *esclave*, cf. op. 8.



interpretaciji, kar sem artikuliral kot izjavljanje brez izjave in kot izjavo s pridržanim izjavljanjem. Nakazal sem, da gre pri tem za osiščne, ravnotežne točke, gravitacijske osi interpretacije, zaradi česar mora naša teza globoko prenoviti vprašanje resnice.

Kaj je ljubezen do resnice? Nekaj, kar se roga manku biti resnice. Ta manko biti lahko imenujemo tudi drugače – manko pozabe, ki nas spomni nase v tvorbah nezavednega. To ni nič takega, kar bi pripadalo redu biti, karšnekoli polne biti. Kaj je ta neuničljiva želja, o kateri govori Freud, ko zaključuje zadnje vrstice *Traumdeutung*? Kaj je ta želja, ki je ne more nič spremeniti, ne upogniti, ko se spreminja vse? Manko pozabe je isto kot manko biti, kajti biti ni nič drugega kot pozabiti. Ljubezen do resnice je ljubezen do te šibkosti, katere tančico smo odstrli, je ljubezen do tega, kar resnica skriva in kar se imenuje kastracija.

Ne bi smelo biti potrebno, da podajam ta, tako knjižna pojasnila. Zdi se, da med analitiki, in še zlasti med njimi, zaradi teh nekaj tabujskih besed, s katerimi je zapackan njihov diskurz, nihče nikoli ne opazi, kaj je resnica, namreč nemoč.

Na tem je zgrajeno vse, kar zadeva resnico. Bistvo ljubezni je nedvomno v tem, da obstaja ljubezen do šibkosti. Kot sem dejal, ljubezen pomeni dati tisto, česar nimaš, se pravi tisto, kar bi lahko popravilo to izvorno šibkost.

V istem zamahu se pokaže, se razpre ta vloga – ne vem, če naj jo imenujem mistična ali mistificirajoča –, ki so jo v določeni tradiciji vselej dajali ljubezni. Ta univerzalna ljubezen, kot rečejo, s katere cunjo mahajo, da bi nas pomirili, je prav tisto, v čemer mi vidimo tančico, tančico, ki predstavlja oviro resnici.

Kot sem že nakazal zadnjič, se od psihoanalitika gotovo ne zahteva to, kar izhaja iz tega subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve, iz katerega so – razumevajoč ga kot običajno, se pravi malo mimo – hoteli utemeljiti transfer. Pogosto sem vztrajal na tem, da se za nas predpostavlja, da vemo bore malo. Analitik vzpostavi nekaj drugega,

povsem nasprotnega. Analitik tistemu, ki bo začel, reče tole: *Dajte, povejte karkoli, to bo krasno*. Njega analitik vzpostavi kot subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve.

Konec koncev to ni tako nepošteno, saj se v našem primeru analitik ne more zanesti na nikogar drugega. In transfer sloni na tem, da meni, ubogemu bedaku, nek tip reče, naj se obnašam, kot da vem, za kaj gre. Rečem lahko karkoli in to bo vselej do nečesa pripeljalo. Kaj takega se vam ne zgodi vsak dan. Ni čudno, da povzroči transfer.

Kaj definira analitika? Saj sem rekel. Od vselej sem govoril – vendar pa nikoli ni nihče nič razumel, in poleg tega je to naravno, nisem jaz kriv –, da od psihoanalitika pričakujemo analizo. Seveda pa moramo poskusiti razumeti, kaj pomeni *pričakovati od psihoanalitika*.

To je tako blizu, tule, na dosegu roke – konec koncev se mi le venomer zdi, da ponavljam iste stvari – delo je zame, presežni užitek pa je za vas. Od psihoanalitika pričakujemo, kot sem rekel že zadnjič, da poskrbi, da njegova vednost deluje v členu resnice. Prav zato se omeji na pol-rekanje.

To sem rekel že zadnjič, in k temu se bom še vrnil, ker ima določene posledice.

Formula, ki sem jo pogosto komentiral, namreč *Wo es war, soll Ich werden*, se naslavlja na analitika in samo na analitika. Če analitik poskusi zasesti to mesto zgoraj levo, ki določa njegov diskurz, je to prav zato, ker nikakor ni tam zaradi samega sebe. Tam, kjer je bil presežni užitek, užitek drugega, tja moram priti jaz, kolikor izrekam psihoanalitično dejanje.

14. januar 1970

IV  
RESNICA, SESTRA UŽITKA

*Logika in resnica.*

*Wittgensteinova psihoza.*

*Polizer in Univerza.*

*Sadov humor.*

U	H	G
$\frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{g}$	$\frac{g}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$	$\frac{S_1}{g} \rightarrow \frac{S_2}{a}$

Na ravni strukture, ki jo poskušamo letos artikulirati, analitični diskurz sklene obračanje treh drugih, ki ji imenujem – če naj spomnim za tiste, ki prihajajo zgolj občasno – diskurz gospodarja, diskurz histerika, ki sem ga danes postavil v sredino, in nato diskurz, ki nas tu prav posebej zanima, saj gre za diskurz, ki se umešča kot univerzitetni.

Toda če analitični diskurz sklene premik za četrtno kroga, iz katerega se strukturirajo ostali trije, to ne pomeni, da jih razreši in omogoči, da stopimo na narobno stran. To ničesar ne razreši.

Narobna stran ni noben kraj. Gre za razmerje teksture, teksta, tkanine, če hočete. Vendar pa ima ta tkanina določen relief in nekaj ujame. Seveda ne vsega, kajti tej besedi, ki obstaja zgolj v govorici, prav govorica kaže njeno mejo. Kaže, da tudi v svetu diskurza nič ni vse, kot pravim – ali, bolje, vse kot tako se spodbija zaradi tega, ker – in se hkrati celo opira na to, da – mora biti omejeno v svoji rabi.

To nas vpelje v predmet naše današnje bistvene teme, in pokazati bi morali, kaj je to narobna stran. *Narobna stran* [envers] zveni podobno kot resnica [vérité].

## 1

Resnično, nekaj si zasluži, da to že od tega začetka poudarimo – *resnica* ni beseda, s katero gre rokovati zunaj stavčne logike, kjer iz nje napravijo vrednost, zvedeno na vpis, na rokovanje s simbolom, ponavadi velikim R, njeno začetnico. Kot bomo videli, je ta raba še prav posebej brezupna. Prav v tem je njena blagodejnost.

Vendar pa povsod drugod, in še posebej – to moram povedati, obstaja razlog – pri ženskah analitičarkah ta beseda izzove neko nenavadno drhtenje, nekaj, kar jih že dalj časi sili k temu, da analitično resnico pomešajo z revolucijo.

Opozoril sem že na dvoumnost te besede revolucija, ki v svoji rabi v kontekstu mehanike nebesnih teles lahko pomeni vrnitev na začetek. Tako da se to, kot sem že takoj dejal, kar lahko analitični diskurz doseže v razmerju do ostalih treh redov, v določenih ozirih nahaja v treh drugih strukturah.

Ni naključje, če so ženske manj kot njihovi partnerji zaprte v ta cikel diskurzov. Moški, samec, možatež, tak kot ga poznamo, je določena stvaritev diskurza – vsaj nič od tega, kar je v njem mogoče analizirati, ne dopušča druge definicije. Za ženske tega ne moremo reči. Vendar pa je dialog možen zgolj, če se nahajamo na ravni diskurza.

Preden zadrhti, bi si zato ženska, ki jo navdihuje revolucionarna vrednost analize, lahko rekla, da ima lahko v primerjavi z moškim mnogo več koristi od tega, kar imenujemo določena kultura diskurza.

Ne gre za to, da bi ji manjkalo daru, nasprotno. In ko jo stvar zagrabi, postane eminentni vodič v tem ciklu. Prav to definira histeričarko in zato sem prekinil zaporedje mojega običajnega zapisa in jo na tabli postavil v središče.

Seveda pa je jasno, da če beseda *resnica* v njej sproži to posebno drhtenje, to ni naključje.

Toda celo v našem kontekstu *resnica* ni lahko dostopna. Kot pri nekaterih ptičih, o katerih so mi govorili, ko sem bil majhen, jo je mogoče ujeti zgolj tako, da ji na rep natresemo sol.

To ni lahko. V mojem prvem berilu je prva zgodba nosila naslov *Zgodba o polovici piščanca*. In res je govorila o tem. Tega ptiča ni nič lažje ujeti kot druge, če je pogoj v tem, da mu rep potresemo s soljo.

Kar učim, odkar sem artikuliral nekaj o psihoanalizi, bi lahko nosilo naslov *Zgodba o polovici subjekta*<sup>19</sup>.

V čem je *resnica* razmerja med to zgodbo o polovici piščanca in zgodbo o polovici subjekta? To lahko vzamemo z dveh zornih kotov. Lahko rečemo, da je prva zgodba, ki sem jo prebral v berilu, določila razvoj moje misli, kot bi dejali v kakšni univerzitetni disertaciji. Ali pa bi lahko, z zornega kota strukture, zgodba o polovici piščanca za njenega avtorja predstavljala nekaj, v čemer se je odražala nevemkakšna slutnja, ne *sikoanalise*,<sup>20</sup> kot pravijo v *Le Paysan de Paris*, temveč tega, kako stojijo reči s subjektom.

Gotovo pa je to, da je bila tam tudi slika. Slika polovice piščanca, ki je bila profil s prave strani. Druge, odrezane strani se ni videlo – tiste, kjer se je verjetno nahajala *resnica*, kajti na desni strani je bila narisana polovica brez srca, a verjetno ne tudi brez jeter in vere.<sup>21</sup> Kaj to pomeni? Da je *resnica* skrita, a morda ne odsotna.

Če bi bilo tako, bi bili vsi veseli. Treba bi se bilo zgolj dobro naučiti vse, kar je mogoče vedeti. Konec koncev, zakaj pa ne? Ko nekaj rečemo, ni potrebno dostaviti, da je to *res*.

19. V francoščini je bolj poudarjena besedna igra, ki nastane zaradi rime med *poulet* (piščanec) in *sujet* (subjekt).

20. Fr. *sychanalisse* namesto *psychanalyse*.

21. V francoščini se ta del stavka glasi: *mais pas sans foie sans doute, dans les deux sens du mot. Foie* pomeni jetra, in se izgovarja enako kot beseda *foi* (vera).

Okoli tega se vrti neka celotna problematika sodbe. Veste, da g. Frege to vprašanje postavi v obliki horizontalne črtice in ga razlikuje od tega, za kar gre, ko trdimo, da je nekaj res, in sicer tako, da na skrajno levo postavi vertikalno črtico. To tako postane trditev.

Toda, kaj je resnično? Moj Bog, to, kar se reče. In kaj se reče? Stavek. Toda stavka ni mogoče opreti na nič drugega kot na označevalec, kolikor ta ne zadeva objekta. Razen če – kot tisti logik, čigar ekstremizem bom takoj izpostavil – ne postavite, da obstajajo samo psevdo-objekti. Mi se držimo tega, da označevalec ne zadeva objektov, temveč smisel.

Kot predmet stavka obstaja zgolj smisel. Od tod dialektika, iz katere smo izhajali in ki jo imenujemo korak-smisla, z vsodvumnostjo.<sup>22</sup>

To se začne pri ne-smislu, ki ga je skoval Husserl – zeleno je en za. Vendar pa to lahko ima nek smisel, če gre na primer za volitve z zelenimi in rdečimi kroglicami.

Toda tisto, kar nas povede na pot, kjer bit izhaja iz smisla, je tisto, kar ima največ biti. Kakorkoli že, prav na tej poti so se odločili napraviti ta korak-smisla, po katerem tisto, kar ima največ biti, ne more ne obstajati.

Smisel ima, če lahko tako rečem, na skrbi bit. Smisel celo nima drugega smisla od tega. Toda že pred časom so opazili, da to ne zadošča, da bi odtehtalo – ja, ravno težo eksistence.

Nenavadno pa je, da ne-smisel ima svojo težo. Zgrabi te v želodcu. In tu je Freud storil odločilni korak, ko je pokazal, da je prav v tem vzorčnost vica, besede, ki nima ne repa ne glave.<sup>23</sup>

Kar seveda ne olajša tega, da rep potresemo s soljo. Gre prav za to, da resnica odleti. Resnica odleti v trenutku, ko je nočete več zgrabiti.

22. *Le pas-de-sens*: Lacan igra na dvumnost besede *pas*, ki lahko nastopa kot nikalnica (torej: »ni-smisla«, »brez-smisla«), lahko pa pomeni »korak« (torej »korak-smisla«). Za razumevanje nadaljevanja je potrebno imeti pred očmi tudi nikalniški pomen, ki se v prevodu izgubi.

23. Francoski izraz za vic je *mot d'esprit*, v njem že nastopa *mot* (beseda), kar naredi zgornji Lacanov prehod od »vica« k »besedi« elegantnejši.

Sicer pa, kako bi mogli, ko pa nima repa? Osuplost in razsvetljenje.

Kot se spominjate, lahko že majhna in sicer plehka zgodbica iz replik na Zlato tele zadošča, da zbudi to tele, ki spi stoje. Zato vidimo, da je, če lahko rečemo, smrduh iz trdega zlata<sup>24</sup>.

Vstopita Eluardov *le dur désir de durer*<sup>25</sup> in želja po spanju, ki je, ne da bi to opazili, ravno največja uganka, ki jo Freud poda v mehanizmu sanj. Tega ne gre pozabiti. – *Wunsch zu schlafen*, reče, ne *schlafen Bedürfnis*, potreba po spanju, ne gre za to. Delovanje sanj določa ta *Wunsch zu schlafen*.

Nenavadno je, da ta namig dopolni s tem, da nas sanje prebudijo ravno tedaj, ko bi lahko spustile iz rok resnico, tako da se zbudimo zgolj zato, da lahko še naprej sanjamo – sanjamo v realnem oziroma, če smo natančnejši, v realnosti.

Vse to nas osupne. Osupne nas z določenim mankom smisla, tam, kjer se resnica, tako kot narava, vrne v galopu. In celo v takšnem galopu, da komajda prečka naše polje, že izgine na drugi strani.

Odsotnost [*absence*], o kateri sem govoril malo prej, je v francoščini proizvedla nek zanimiv prenos. Če vzamemo besedo *sans* [brez], ki naj bi izhajala iz latinskega *sine*, kar pa je malo verjetno, ker je bila njena prva oblika nekaj podobnega *senz*, potem opazimo, da smo *absentia* v ablativu, kakor se uporablja v pravnih spisih in od koder izhaja ta termin brez repa in glave, ki je *sans*, da smo torej to besedico že proizvedli na samem začetku naših današnjih izvajanj.

Kaj torej? Senz in nato *sans* [*et puis sans*], ali ne gre za neko moč [*puissance*]? – za neko vse drugačno moč, kot je potencialnost [*en puissance*], ki je imaginarna virtualnost, ki je moč zgolj kot varljiva – pač pa za tisto, ki spada k biti v smislu [*être dans le sens*], kar ni isto

24. Celotni odstavek temelji na neprevdjljivi besedni igri, kjer iz *Veau d'or* (zlato tele, dobesedno »tele iz zlata«) pridemo najprej do *veau qui dort debout*, torej vola, ki spi stoje, pri čemer se besedica *dort* (spi) izgovarja enako kot *d'or*. Nato pa iz stoječega spanca pridemo na to, da je vol iz trdega zlata, *d'or dur*, v čemer je vsebovana tudi beseda *ordure* (umazanec, smrduh).

25. Dobesedno »težka želja po trajanju«, cf. tudi prejšnjo opombo.

kakor biti v polnem smislu [*être sens plein*], kar je prej tisto, kar biti uhaja, kot se zgodi ravno v vicu.

Kot vemo, se to tudi vselej zgodi v dejanju. Kakršnokoli dejanje vzamemo, pomembno je tisto, kar mu uhaja. In prav analiza je tu naredila odločilni korak, ko je vpeljala spodletelo dejanje [*acte manqué*] kot tako, ki je konec koncev edino dejanje, za katerega skoraj zagotovo vemo, da je vselej uspelo.

Okoli tega obstaja neka cela igra litote, katere težo in poudarek sem poskusil pokazati v tem, kar imenujem *ne-brez* [le pas-sans]. Tesnoba *ni brez* objekta. *Nismo brez* razmerja z resnico.<sup>26</sup>

Toda ali je gotovo, da jo bomo našli *intus*, v notranjosti? Zakaj ne ob strani? *Heimlich, unheimlich* – ob branju Freuda si je vsakdo lahko zapomnil, kaj skriva dvoumnost te besede, ki s tem, da ni v notranjosti, jo pa evocira, poudarja natanko vse tisto, kar je tuje.

Ob tem sami jeziki prav nenavadno variirajo. Ali ste opazili, da angleška beseda *homeliness* pomeni *po domače* [sans façon]? Pa vendar gre za isto besedo kot *Heimlichkeit*, a poudarek je malce drugačen.

Zato se tudi *sinnlos* v angleščino prevaja z *meaningless*, se pravi z isto besedo, ki nam bo za prevod *Unsinn* dala *ne-smisel* [non-sensé].

Vsakdo ve, da dvoumnost korenov v angleščini omogoča nenavadna izogibanja. Po drugi strani pa bo prav nenavadno in kvazi edinstveno angleščina *brez* imenovala *without* – z *zunaj*.

Res se zdi, da nam je resnica tuja, s tem mislim naša lastna resnica. Seveda je z nami, a ne da bi nas zadevala toliko, kot se rado govori.

Rečemo lahko zgolj to, kar sem rekel malo prej, namreč da *nismo brez* nje. Kar je skratka litota dejstva, da lahko čisto dobro shajamo brez tega, da bi bili na njenem dosegu.

Od *brez* preidemo k *ne-brez* in od tod k *brez-preteklosti*<sup>27</sup>.

26. Pri vseh zgornjih formulacijah v francoščini *pas sans* ostaja nespremenjen, medtem ko smo v slovenščini nikalnico *pas* prisiljeni spreminjati.

27. Fr. *sans-passé*: neprevedljiva besedna igra, ker se ta izraz izgovori skoraj identično kot *s'en passer*, moči shajati brez. Lacan je to formulacijo uporabil v predhodnem stavku.



Tu bom napravil majhen preskok k avtorju, ki je najmočneje formuliral tisto, kar izhaja iz postavke, da resnica obstaja zgolj kot vpisana v nek stavek, in iz artikulacije tega, kaj od vednosti kot take – vednosti, ki se vzpostavlja na temelju stavka – lahko strogo vzeto deluje kot resnica. Se pravi iz artikulacije tega, za kar lahko – ne glede na to, kdo ali kaj ta stavek izreka – rečemo, da je resnično.

Gre za nekoga z imenom Wittgenstein, ki ga je, če lahko tako rečem, lahko brati. Zagotovo. Poskusite.

To zahteva, da se znate zadovoljiti s tem, da se vseskozi gibljete znotraj nekega sveta, ki je strogo vzeto svet kognicije, ne da bi v njem iskali kakšen sadež, kar je vaša razvada. Veliko vam je do tega, da bi v košaro nabrali jabolka, pa čeprav bi jih pobrali s tal. Vse je za vas bolje od tega, da ne bi nabrali nobenih jabolk.

Če nekaj časa bivate pod tem jabolkom, katerega vejevje, to vam zagotavljam, je lahko dovolj, da zelo tesno priklene vašo pozornost, manj ko se za to trudite, bo za to bivanje vendarle značilno, da iz njega ne boste mogli potegniti nič – razen trditve, da lahko za resnično opredelimo zgolj skladnost z neko strukturo, za katero, če za hip izstopim iz sence tega jabolka, niti ne bom rekel, da je logična, temveč, da je gramatikalna, kar avtor sam pravilno pove.

Gramatikalno strukturo ta avtor izenači s svetom. Svet je gramatikalna struktura. In, kratko rečeno, resnični je zgolj sestavljeni stavek, ki vsebuje celoto dejstev, ki tvorijo svet.

Če se odločimo v vse skupaj vpeljati element negacije, ki omogoča to celoto artikulirati, bomo lahko razločili celo množico pravil, ki tvorijo logiko, toda ta množica – pravi Wittgenstein – je tавтоloška, se pravi tako butasta kot tole – karkoli izjavite, je to bodisi resnično bodisi napačno. Izjaviti, da je bodisi resnično bodisi napačno, je nujno resnično, vendar pa to tudi ukine smisel.

Vse, kar sem vam povedal, zaključí v propoziciji 6.51, 2, 3, 4, kajti oštevilči jih – vse, kar sem tu povedal, je strogo vzeto *Unsinn*, se pravi, da ukinja smisel.

Reči ni mogoče ničesar takega, kar ne bi bilo tautološko. Gre za to, da je bralec, potem ko je šel skozi dolgo kroženje izjav, za katere verjemite, da je vsaka zelo privlačna, na koncu premagal vse, kar je bilo izrečeno, da bi zaključil, da ni mogoče reči ničesar drugega – da pa je vse, kar je mogoče reči, zgolj ne-smisel.

Morda sem vam nekoliko hitro povzel Wittgensteinov *Tractatus logico-philosophicus*. Dodajmo zgolj to opazko, da ni mogoče ničesar reči, da nič ni resnično, razen če izhajamo iz ideje, ki je v jedru Wittgensteinovega postopka, da je dejstvo atribut elementarnega stavka.

Elementarni stavek imenujem tisto, kar bodo sicer postavili med narekovaje, pri Quineu na primer, kjer razlikujejo izjavo od izjavljanja. To je operacija, ki se je – čeprav sem svoj graf zgradil prav na njenih temeljih – ne obotavljam imenovati arbitrarna. Dejansko je jasno, da je dopustno reči – kar je Wittgensteinova pozicija –, da goli in enostavni trditvi ni treba dodati nobenega afirmativnega znaka. Trditev se izreka kot resnica.

Kako potemtakem stopiti iz Wittgensteinovih zaključkov – če ne tako, da mu sledimo prav tja, kamor ga vleče, namreč k elementarnemu stavku, katerega oznaka za resnično ali napačno mora v vsakem primeru, pa naj bo resnična ali napačna, zagotoviti resnico sestavljenega stavka.

Kakršnakoli so dejstva sveta, rekel bom še več, karkoli že izjavljamo o svetu, svet tvori tautologija celote diskurza.

Vzemimo kar najbolj enostaven stavek, enostaven v gramatikalnem pogledu. Stoiki se niso kar tako naslonili nanj, da bi ga vpeljali v najenostavnejšo obliko implikacije. Jaz ne bom šel niti do tod, vzel bom le njen prvi ud, kajti kot veste, je implikacija razmerje med dvema stavkoma. *Dan je*. To je gotovo minimum.<sup>28</sup>

28. V tekstu tu sledita še dva stavka, ki pa sta smiselna (in potrebna) zgolj v raz-

Wittgenstein tudi svet opre zgolj na dejstva. Nič, če ni oprto na splet dejstev. Pa tudi nič drugega kot nedostopno. Artikulira se zgolj dejstvo. To dejstvo, da je dan, je narejeno zgolj iz tega, da je izrečeno.

Resnica je odvisna – in tu moram znova vpeljati dimenzijo, ki jo arbitrarno razlikujem – zgolj od mojega izjavljanja, se pravi od tega, če jo ob tem izjavim. Resnično ni notranje stavku, kjer se izreka zgolj dejstvo, dejstvenost govornice.

Res je, da je to dejstvo, dejstvo, ki ga v tem primeru vzpostavlja to, da ga rečem, medtem ko je res. Toda, da je res, to ni dejstvo, če izrecno ne dostavim, da je poleg tega res. A kot dobro opozori Wittgenstein, je ta dostavek odveč.

Kar pa imam reči namesto tega odvečnega, je, da moram resnično imeti razlog, da to rečem, kar se bo pojasnilo v nadaljevanju.

Vendar pa ravno ne rečem tega, da imam razlog, nadaljujem, se pravi nadaljujem z mojo dedukcijo, in ta *dan je* morda kot lažnost – čeprav je resnično – vključim v svoje napeljevanje na to, da bi morda pri nekom zbudil vero, da bo jasno videl moje namene.

Neumnost, če se smem tako izraziti, je v tem, da izoliramo dejstvenost tega *dan je*. Čudovito plodna neumnost, saj iz nje izhaja natanko tisto, na podlagi česar lahko do skrajnih konsekvenc priženemo nekaj, kar sem tudi sam vzel za podlago, namreč, da ni metagovornice.

Ni druge metagovornice, kot so vse te oblike sleparij, če lahko tako označimo te nenavadne operacije, ki izhajajo iz tega, da je človekova želja želja Drugega. Vsaka sleparija počiva na tem, da hočemo nekomu biti njegov Drugi, s tem mislim veliki Drugi, tam, kjer se zarisujejo figure, v katere se bo ujela njegova želja.

Tako tudi ta tako imenovana wittgensteinovska operacija ni drugega kot izredna parada, kot detekcija filozofske sleparije.

---

merju do tega, kako se zadevni stavek glasi v francoščini. Namreč: *Il fait jour*. Lacan doda: »Il je tu nevtralen. *Il fait, cela fait* – to ima v tem primeru isti smisel.« Lacan skratka poudari, da »il« tu ni osebni zaimsek, kar je sicer v francoščini, temveč uvaja brezosebno obliko.

Ni drugega smisla kot smisel želje. To lahko rečemo, ko smo prebrali Wittgensteina. Obstaja zgolj resnica manka, ki ga skriva omenjena želja, da bi bila lahko ravnodušna do tistega, kar najde.

V nobeni drugi luči se bolj gotovo ne pokažejo nasledki tega, kar logiki že od nekdanj govori, pa čeprav nas to zgolj zaslepi z videzom paradoksa tega, kar se imenuje materialna implikacija.

Veste, kaj je to. Enostavno implikacija. Ime materialna so ji nadeli šele nedavno, kajti kar naenkrat so si pomeli oči in počasi ugledali, kakšen škandal se skriva v implikaciji, govorim o tisti, ki jo je zagovarjal nek stoik. Gre namreč za to, da so legitimne naslednje tri implikacije, da seveda napačno implicira napačno, da resnično implicira resnično, da pa nikakor ni gotovo, da napačno ne implicira resničnega, saj gre v celoti vzeto za to, kar je implicirano, in če je slednje resnično, je resnična tudi celotna implikacija.

Vendar pa to nekaj pomeni, zakaj ne bi mogli, če malce zamaknemo besedo *implicira*, opaziti nečesa, kar bije v oči, namreč – kot so dobro vedeli v srednjem veku, *ex falso sequitur quodlibet* –, da če ob priliki napačno vsebuje tudi resnično, to pomeni tudi, da lahko resnično izhaja iz česarkoli.

Če pa po drugi strani zavračamo, da resnično vsebuje napačno, da ima lahko napačno nadaljevanje – kajti prav to zavračamo, sicer ne bi bila možna nobena artikulacija stavčne logike –, pridemo do te nenavadne ugotovitve, da ima torej resnično neko genealogijo, da gre vselej nazaj do nekega prvega resničnega, od katerega ne more več bolj nazaj.

Ta namig je tako nenavaden in tako v nasprotju z vsem, o čemer priča naše življenje, s tem mislim naše življenje subjekta, da bi to že samo na sebi lahko postavilo pod vprašaj postavko, po kateri je resnico mogoče izolirati kot atribut – atribut česarkoli, kar se lahko artikulira skupaj z vednostjo.

Kar zadeva analitično operacijo, je njena značilnost v tem, da v to polje vstopa na drugačen način od tistega, ki je, če lahko tako

rečem, utelešen v Wittgensteinovem diskurzu, se pravi neka psihotična divjost, ob kateri zbledi dobro znana Ockhamova britev, ki pravi, da lahko sprejmemo samo nujne logične pojme.

## 3

Resnica – vračamo se k prvim načelom – je seveda neločljiva od učinkov govornice kot takih.

Resnica se lahko umešča zgolj iz polja, kjer se to izraža – kjer se to izraža, kakor se more. Torej je res, da ni resničnega brez napačnega, vsaj načeloma. To je res.

Napačno pa je, da brez resničnega ni napačnega.

Reči hočem, da se resnično nahaja zgolj zunaj vsakega stavka. Reči, da je resnica neločljiva od učinkov govornice kot takih, pomeni mednje vključiti nezavedno.

Nasprotno pa reči, kot sem spomnil zadnjič, da je nezavedno pogoj govornice, tu dobi svoj smisel, ki je v tem, da hočemo, da za govornico jamči nek absolutni smisel.

Eden od avtorjev diskurza *Nezavedno*, podnaslovljenega *psihološki študij*, je to tedaj napisal tako, da je S postavljen nad samega sebe, da se nahaja pod in nad prečko, ki je sicer uporabljena arbitrarno glede na mojo rabo. Ta tako označen označevalec, katerega smisel bi bil absoluten, zlahka prepoznamo, saj temu mestu lahko ustreza samo eden – namreč Jaz.

Jaz, kolikor je transcendentni, pa tudi, kolikor je iluzoren. To je operacija zadnjega korena, namreč operacija, iz katere se ireduktibilno zagotavlja tisto, kar označujem z artikulacijo univerzitetnega diskurza – in to kaže, da ga tu ne srečamo po naključju.

Transcendentni Jaz je tisti, ki ga kdorkoli, ki je na določen način izjavil neko vednost, skriva kot resnico, je S, Jaz gospodarja.

Jaz, identičen samemu sebi, je prav tisto, iz česar se vzpostavlja S<sub>1</sub> čistega imperativa.

Imperativ je natanko mesto, kjer se razvije ta Jaz, kajti vselej je v drugi osebi.

Mit idealnega Jaza, Jaza, ki obvladuje, Jaza, prek katerega je vsaj nekaj identično samemu sebi, namreč izjavljalec, je natanko tisto, česar univerzitetni diskurz ne more eliminirati iz mesta, kjer se nahaja njegova resnica. Iz vsake univerzitetne izjave katerekoli filozofije, pa čeprav tiste, ki jo konec koncev lahko označimo kot njej povsem nasprotno, če bi seveda bila filozofija – namreč Lacanov diskurz –, neizogibno vznikne *Jazo-kracija* [Je-cratie].

Seveda nobena filozofija ni zvedljiva zgolj nanjo. Za filozofe je bilo vprašanje vselej bolj prožno in patetično. Saj se spomnite, za kaj gre, vsi to bolj ali manj priznavajo, nekateri med njimi, namreč prodornejši, pa povsem jasno – rešiti želijo resnico.

To je – v namenu, da bi odvrnil to čer, se ji izognil – enega od njih, pri moji veri, privedlo zelo daleč, vse do tega, da je kot Wittgenstein končal pri tem, da če iz resnice naredimo pravilo in temelj vsake vednosti, ni mogoče reči ničesar več, vsaj nič takega, kar zadeva resnico kot tako. Prav gotovo je omenjeni avtor poziciji analitika blizu po tem, da se popolnoma eliminira iz svojega diskurza.

Malo prej sem govoril o psihozi. Tu obstaja neko tako izrazito stičišče najbolj gotovega diskurza in nevemčesa frapantnega, kar se nakazuje kot psihoza, da to omenjam enostavno zato, ker čutim njegove učinke. Nenavadno je, da je univerza, kot je angleška Univerza, temu dala svoje mesto. Ločeno mesto, to v tem primeru vsekakor lahko rečemo, izolirano mesto, k čemer pa je svoje prispeval sam avtor, ki se je od časa do časa zatekel v majhno hišo na deželi, da bi se vrnil k in nadaljeval s tem neumestljivim diskurzom, za katerega lahko rečemo, da postavlja na laž celo diskurz Russelovih *Principia mathematica*.

Wittgenstein ni želel rešiti resnice. Rekel je, da o njej ni mogoče reči ničesar, kar pa ni gotovo, saj imamo z njo vsak dan opravka.

Toda kako Freud definira psihotično pozicijo v nekem pismu, ki sem ga že večkrat citiral? Prav s tem, kar, nenavadna stvar, imenuje *unglauben*, ne hoteti ničesar vedeti o tistem koncu, kjer gre za resnico.

Za univerzitetnika je zadeva tako patetična, da lahko rečemo, da je Politzerjev govor z naslovom *Temelji konkretne psihologije*, k čemer ga je vzpodbudil analitični pristop, prav fascinantni primer tega.

Vse obvladuje ta napor izstopiti iz univerzitetnega diskurza, ki je Politzerja izobrazbeno formiral od nog do glave. Jasno čuti, da tu obstaja neka pot, po kateri bi se lahko izmotal iz njega.

Prebrati je treba to knjižico, ki je bila ponatisnjena v žepni izdaji, ne da bi, kolikor jaz vem, karkoli dokazovalo, da je avtor odobril ta ponatis, saj vsi vemo, kako dramatično je doživiljal to, da so z rožami zasuli nekaj, kar je najprej nastopilo kot krik upora.

Nenavadno je, da tem ostrim stranem o psihologiji, zlasti univerzitetni psihologiji, sledi nek korak, ki to na nek način zvede nazaj nanjo. Toda tisto, zaradi česar je dojel, kje obstaja upanje, da se izmota iz te psihologije, je bilo, da je poudaril sledeče – česar ni v tistem času poudaril nihče: da je bistvo Freudove metode pri obravnavi tvorb nezavednega v tem, da zaupamo pripovedi. Poudarek je na tem dejstvu govornice, iz katerega je, po pravici povedano, lahko izšlo vse.

V tistem času – to je anakdotično – ni bilo govora, da bi se komu, pa čeprav na École normale, sanjalo, kaj je lingvistika, zato je vendarle nenavadno, da je na ta način zaznal, kje je vzvod, ki zbujajo upanje za to, kar malce nenavadno imenuje konkretna psihologija.

To knjižico morate prebrati, in če bi jo imel tu, bi jo brali skupaj. Morda jo bom nekoč tu uporabil za material našega srečanja, vendar pa vam imam povedati dovolj stvari, da se vendarle ne morem zamujati ob nečem, česar pomenljivo nenavadnost lahko opazi vsak od vas – da prav tedaj, če hočemo izstopiti iz univerzitetnega diskurza, neizogibno stopimo vanj. To si sledi korak za korakom.

Kakšen ugovor bo namenil izjavam, reči hočem terminologiji mehanizmov, ki jih postavi Freud v svojem teoretičnem razvijanju? – če

ne tega, da Freudu s tem, ko samostojna dejstva obloži s formalno abstrakcijo, kot se zmedeno izrazi, uide tisto, kar je po njegovem za psihologijo bistveno, namreč da nobenega psihičnega dejstva ni mogoče izgovoriti drugače, kot da ohranimo to, kar on imenuje dejanje jaza in, še boljše, njegova kontinuiteta. Tako je napisano – kontinuiteta Jaza.

Prav to je nedvomno omogočilo prej omenjenemu poročevalcu, da je blestel na Politzerjev račun, na katerega se mimogrede skliče, da bi se takole malo prikupil svojemu tedanjemu občinstvu. Univerzitetnik, ki se je po drugi strani izkazal za junaka – kakšna lepa priložnost, da ga potegnemo na dan. Zmeraj prija, če imamo od časa do časa enega, a ni dovolj, da ga izkoristimo, ne da bi hkrati lahko dokazali nezvedljivost univerzitetnega diskurza v razmerju do analize. Vendar pa ta knjiga priča o nekem nenavadnem boju, saj Politzer ne more, da ne bi čutil, kako zelo blizu je analitična praksa temu, kar sam idealno oriše kot povsem zunanje polju vsega, kar se je dotlej delalo kot psihologijo. Vendar ne more drugače, kot da znova naleti na zahtevo Jaza.

Sam seveda v tem ne vidim nič nezvedljivega. Omenjeni poročevalec se tega prezlahka reši s tem, da reče, kako se nezavedno ne artikulira v prvi osebi in se za to oboroži s to ali ono od svojih izjav, ki zadevajo dejstvo, da subjekt prejme od drugega svoje sporočilo v sprevrnjeni obliki.

To zagotovo ni zadostni razlog. Nekje drugje sem lepo povedal, da resnica govori *Jaz. Jaz, resnica, govorim*. Vendar pa niti omenjenemu avtorju niti Politzerju ne pade na pamet, da je zadevni Jaz morda brezštevilen, da ni nobene potrebe po kontinuiteti Jaza, da bi se množila njegova dejanja.

Bistvo ni v tem.



Ali ne bomo vpričo te rabe stavkov, preden se razidemo, predstavili tole? – *Otrok je tepen*. Prav stavek tvori to celotno fantazmo. Ali jo lahko opremimo s čim, kar bi označevala termina resnično in napačno?

Ta zgledni primer tega, česar ni mogoče eliminirati iz nobene definicije stavka, opozarja, da če se ta stavek vzdržuje iz nekega subjekta, je to nedvomno subjekt, kot je Freud takoj pravilno zanaliziral, ki ga cepi užitek. Cepi, reči hočem, da tisti, ki izreka, da otrok *wird*, *vertu*, *verdit*, *verdoie*,<sup>29</sup> tepen, *geschlagen* – igrājmo se še malo –, da tepeni otrok pozeleneva, se šali<sup>30</sup> – *vertu*, to so tegobe tega *nasproti-ti* [vers-tu], ta je hkrati tisti, ki ga tepe in ki ni imenovan, kakorkoli se že stavek izreka.

*Ti me tepeš* je tista polovica subjekta, katere formula je povezana z užitkom. Seveda prejme svoje lastno sporočilo v sprevrnjeni obliki – to tukaj pomeni svoj lastni užitek v obliki užitka drugega. Prav za to gre, ko fantazma podoba očeta poveže s tem, kar je najprej nek drugi otrok. To, da oče uživa, da ga tepe, tukaj vnese poudarek smisla, tudi tistega one polovične resnice – kajti tisti, ki se identificira z drugo polovico, z otroškim subjektom, ni bil ta otrok, razen če, kot pravi Freud, rekonstituiramo vmesni stadij, ki se nikoli in nikakor ne utelesi v spominu –, kjer se dejansko nahaja on. On je tisti, ki iz tega stavka naredi oporo svoje fantazme, ki je tepeni otrok.

Tako smo dejansko znova prišli do tega, da je telo lahko brez oblike. Oče ali katerikoli drugi, ki tu igra to vlogo, zagotovi funkcijo, priskrbi mesto užitka, niti ni imenovan. Bog brez oblike, prav s tem imamo opravka. Zapopasti ga je mogoče le kot telo.

29. Lacan od nemškega *wird* (*ein Kind wird geschlagen*) preide k *vertu* (krepost), od tod pa k *verdit*, *verdoie* (pozeleni, ozeleni).

30. Fr. *il badine* – Lacan igra tudi na aluzijo na šibo (*la badine*), ki jo lahko zbudi ta izraz.

Kaj ima telo in ne obstaja? Odgovor – veliki Drugi. Če vanj verjamemo, v tega velikega Drugega, ima telo, ki ga ni mogoče eliminirati iz substance tistega, ki je rekel *Sem, kar Sem*, kar je čisto druga oblika tautologije.

Preden vas zapustim, si bom dovolil nekaj povedati o tem, kar je v zgodovini tako očitno, da je prav čudno, da tega ni nihče dovolj poudaril ali pa sploh ne – materialisti so edini pravi verniki.

Izkustvo je to dokazalo – govorim o najbolj nedavnem zgodovinskem izbruhu materializma v 18. stoletju. Bog je materija. In prav, zakaj pa ne? – to je bolj trdno kot vsi ostali načini utemeljitve boga.

Toda nam drugim to ne zadošča. Ker imamo ravno logične potrebe, če mi dovolite ta izraz. Ker smo bitja, rojena iz presežnega užitka, kar je rezultat posluževanja govorice.

Ko rečem *posluževanja govorice*, s tem nočem reči, da se je mi poslužujemo. Mi smo njeni uslužbenci. Govorica nas zaposluje, in preko tega ono uživa. Zato je edina možnost za obstoj Boga ta, da On – z velikim O – uživa, da je On užitek.

Zato je najbolj inteligentnemu materialistu, se pravi Sadu, jasno, da smrt nikakor ne meri na neživo.

Preberite Saint-Fondove nastope na sredini *Juliette* in videli boste, za kaj gre. Če reče, da smrt ni nič drugega kot nevidno sodelovanje pri naravni operaciji, je seveda jasno, da zanj po smrti vse ostane živo – vse oživlja želja po užitku. Ta užitek lahko imenuje narava, toda iz celotnega konteksta je jasno, da gre za užitek. Užitek česa? Edinstvenega bitja, ki mora reči zgolj – *Sem, kar Sem*.

In zakaj je tako? Kako Sade to tako dobro čuti?

Tu pride v poštev to, da je videti sadističen. Zavrne namreč, da bi bil to, kar je, kar pravi, da je. Ko tako besno pozove, naj darujemo naravi v njeni morilski operaciji, iz katere se vselej rojevajo nove oblike, kaj pravzaprav stori? – kaj drugega kot pokaže svojo nemoč, da bi bil kaj drugega kot instrument božjega užitka.

To je Sade teoretik. Zakaj je teoretik? Morda bom imel, kot ponavadi, čisto na koncu čas, da vam to povem.

Praktik je nekaj drugega. Kot veste iz določenega števila zgodb – pričevanja o katerih so sicer prišla izpod njegovega peresa – je praktik enostavno mazohist.

Ko gre za užitek, je to edina pametna pozicija, kajti utrujajoče se je izčrpavati v vlogi instrumenta Boga. Mazohist pa je prefinjeni humorist. Ne potrebuje Boga, zadostuje mu njegov lakaj. Ustali se v tem, da uživa v sicer razumnih mejah, seveda, in kot vsak pravi mazohist – ob branju se to takoj vidi – se zabava. Je humoristični gospodar. Zakaj hudiča je torej Sade teoretik? Zakaj ta izčrpavajoča želja<sup>31</sup>, ki je povsem zunaj njegovega dosega, ta zapisana želja, označena kot taka? – da bi morala te delce, v katere razpadejo fragmenti raztrganih, razkosanih, razčtetverjenih življenj po tem, ko so podvržena kar najbolj nenavadnim dejanjem, dejansko zadeti še druga smrt, če naj bi temu prišli do konca. Na čigavem dosegu je ta druga smrt?

Seveda je na našem dosegu. To sem izjavil že davno tega ob Antigoni. Vendar pa kot psihoanalitik lahko opazim, da je druga smrt pred prvo in ne za njo, kot je sanjal Sade.

Sade je bil teoretik. Zakaj? Ker ljubi resnico.

Saj ne, da bi jo hotel rešiti – ljubi jo. Da jo ljubi, dokazuje to, da jo zavrača, da očitno ne opazi, da s tem, ko ga razglasi za mrtvega, tega Boga dejansko povelečuje, priča Zanj – priča s tem, da on, Sade, pride do užitka zgolj s pomočjo teh majhnih sredstev, o katerih sem govoril prej.

Kaj lahko pomeni to, da če ljubimo resnico, pademo v nek tako očitno simptomatični sistem? Tu se nekaj zarisuje – če se postavi kot usedlina učinka govorice, kot tisto, zaradi česar učinek govorice od užitka iztrga zgolj ono, kar sem zadnjič označil kot entropijo pre-

---

31. Lacan tu uporabi besedo *souhait* in ne *désir*, vendar v slovenščini te razlike ni mogoče ohraniti.

sežnega užitka, potem, in ravno tega ne vidijo, je resnica kot zunaj diskurza – ja, sestra tega prepovedanega užitka.

Pravim *je sestra*, kajti sorodna je zgolj po tem, da če se na ta pecelj, iztrgan užitku, dejansko navezujejo najtemeljnejše logične strukture, se po drugi strani postavlja vprašanje, kateremu užitku ustrezajo te zmage, do katerih danes prihajamo na področju logike. Na primer ta, da konsistentnost logičnega sistema, naj bo še tako šibak, kot temu pravijo, obstaja le, če se označi moč, ki jo ima kot učinek nekompletnosti, kjer se zarisuje njegova meja. Kateremu užitku ustreza ta način, kako se sam logični temelj izkaže za počenega? Drugače rečeno, kaj je tukaj resnica?

Če pozicijo resnice v razmerju do užitka označujem za sestrsko, tega ne počnem kar v tri dni, niti po naključju, razen če to izjavim v diskurzu histerika.

Čudno, nedolgo tega je nekdo šel Američanom predavat o nečem, kar smo vsi vedeli. Freud je imel, kot temu sramežljivo pravijo, afero, *an affair*, s svojo svakinjo.<sup>32</sup> In potem? Že dolgo smo vedeli, kakšno mesto med Freudovimi interesi zaseda Mina Bernays. Če to naslo-nimo na nekaj jungovskih tračev, pri stvari ne spremenimo ničesar.

Toda gre mi za ta položaj svakinje. Ali ni Sade, za katerega vsakdo ve, da ga je ojdipska prepoved ločila od njegove žene – kot že od nekdanj pravijo teoretiki dvorske ljubezni, v zakonu ni ljubezni –, ali ni Sade tako ljubil resnice prav zaradi svoje svakinje?

Zapuščam vas ob tem vprašanju.

21. januar 1970

32. V slovenščini beseda afera nima tako sramežljivega prizvoka, saj se uporablja skoraj izključno v kontekstu prešuštva. Če bi želeli ohraniti Lacanov poudarek (ne pa besede), bi morali ta stavek prevesti nekako takole: »Freud je imel, kot temu sramežljivo pravijo, posla s svojo svakinjo«.

Drugi problem je beseda svakinja, v francoščini *belle-soeur*, dobesedno »lepa sestra«. Beseda sestra, ki je za Lacanovo vpeljavo te prigode ključna tudi v naslednjem odstavku, se v slovenščini izgubi.

## V

## LACANOVSKO POLJE

*Freud maskira svoj diskurz.*

*Sreča falosa.*

*Sredstva uživanja.*

*Hegel, Marx in termodinamika.*

*Bogastvo, lastnost bogataša.*

G	U
$\frac{S_1}{\mathfrak{S}} \rightarrow \frac{S_2}{a}$	$\frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{\mathfrak{S}}$
$\frac{\mathfrak{S}}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$	$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\mathfrak{S}}{S_1}$
H	A

Šli bomo naprej in da bi se nemara izognili enemu od možnih nesporazumov, bi vam rad povedal naslednje približno pravilo – referenca nekega diskurza je tisto, za kar sam priznava, da hoče obvladati. To je dovolj, da ga uvršča v sorodnost z diskurzom gospodarja.

V tem je prav težava tistega, ki ga želim kar se da približati analitičnemu diskurzu – nahajati se mora na nasprotnem koncu od vsake volje, vsaj priznane, po obvladovanju. Pravim *vsaj priznane*, saj ne, da bi jo moral prikrivati, pač pa ker konec koncev ni težko kadarkoli znova zdrsniti v diskurz gospodstva.

Dejansko od tod izhajamo v nauku o diskurzu zavesti, in to se je ponovilo, se vseskozi in v nedogled ponavlja. Eden mojih najboljših prijateljev, ki mi je zelo blizu, seveda v psihiatriji, je k temu dodal svoj čudovit prispevek – diskurz sinteze, diskurz zavesti, ki obvladuje.

Njemu sem odgovoril v nekaterih nastopih, ki sem jih imel že pred časom na temo psihične kavzalnosti in ki pričajo, da sem se, še preden sem vzel v roke analitični diskurz, že znal nekoliko orientirati, zlasti, ko sem mu rekel približno tole – *Kako naj vse te psihične dejavnosti ne dojemamo kot sanj, če vsak dan znova in znova poslušamo to verigo, ki je bastard usode in inercije, metov kock in osuplosti, lažnih uspehov in spregledanih srečanj, ki tvorijo vsakdanji tekst nekega človeškega življenja?*

Ob mojem diskurzu se ne nadejajte ničesar subverzivnejšega od tega, da ne pravim, da imam rešitev.

## 1

Kljub vsemu je jasno, da je najbolj pereče tisto, kar se v diskurzu nanaša na užitek.

Diskurz se tega vseskozi dotika, ker iz tega izvira. In čim se poskusi vrniti k temu izvoru, ga razburka. Prav po tem spodbija vsako pomiritev.

Freudov diskurz je nenavaden, to je treba reči, kar najbolj nasproten koherentnosti, konsistentnosti nekega diskurza. Subjekt diskurza se ne ve kot subjekt tega diskurza. Da ne ve, kaj govori, to še gre, to so vselej nadoknadili. A Freud pravi, da ne ve, kdo govori.

Vednost – mislim, da sem na tem že dovolj vztrajal, da vam je vstopilo v glavo –, vednost je stvar, ki se jo govori, ki je rečena. No, in vednost govori sama od sebe, to je nezavedno.

Tu je Freuda moglo napasti tisto, čemur bolj ali manj na široko pravimo fenomenologija. Da bi ugovarjali Freudu, ni bilo dovolj spomniti, da se vednost neizrekljivo ve. Napasti je bilo potrebno

tisti Freudov poudarek, po katerem lahko kdorkoli ve – vednost se loči, vednost se našteva, se razkosa in – kar ni samoumevno – tistega, kar se govori, rožnega venca, ne govori nihče, sam se odvija.

Če mi dovolite, sem hotel začeti z nekim aforizmom. Videli boste, zakaj sem se zadržal. Zadržal sem se, kot to vselej počnem, a na srečo pred dvanajsto enaintrideset, kolikor je ura, tako da tokrat ne bi prepozno končali. Če bi začel, kot si vedno želim, bi začel abruptno. Ker si to želim, tega ne počnem, uvajam vas, prihranim vam pretrese. Začeti sem hotel z aforizmom, katerega očitnost boste, upam, uvideli, saj se je prav zaradi tega Freud uveljavil kljub protestom, ki so spremljali njegov vstop v svet trgovanja z idejami. Vsiljuje se tole – Freud ne trapa.

To je vsililo tisto prisotnost, ki jo ima v današnjem času. Verjetno iz istega razloga obstaja še nekdo, za kogar vemo, da kljub vsemu dobro prenaša čas. Za enega in drugega, za Freuda in za Marxa je značilno, da ne trapata.

To opazimo takole – če jima oporekamo, vselej tvegamo, da nam bo zdrsnilo, gladko nam zdrsne v trapanje. V zmešnjavo spravita diskurze tistih, ki ju želijo ujeti. Neizprosno in zelo pogosto jih okamenita v nekakšen konformistični, zaostali akademski rekurz.

Naj ti oporečneži, če smem tako reči, kar trapajo! Nadaljevali bodo Freuda, razvrščeni bodo v določenem redu, prav glede na tisto, za kar gre. Konec koncev se lahko vprašamo, zakaj od časa do časa Temu ali Onemu rečemo trap. Je to tako razvrednotujoče? Ali niste opazili, da če rečemo, da je kdo trapast, to prej pomeni, da ni-tako-trapast? V slabo voljo spravlja to, da ne vemo prav dobro, v čem ima opravka z užitkom. In zato mu rečemo trap.

Prav v tem pa je odlika Freudovega diskurza. On je na višini. Je na višini diskurza, ki se drži kolikor je mogoče blizu tistega, kar se nanaša na užitek – kolikor je mogoče blizu glede na dotedanje prakse. To ni komodno. Ni komodno umeščati se v to točko, kjer diskurz vznikne, ali pa, ko se vrne, kjer diskurz nasede v okolici užitka.

Seveda se v tem Freud kdaj izmakne, nas zapusti. Zapusti vprašanje ženskega užitka. Po zadnjih novicah je v zadnji številki *International Journal of Psycho-Analysis* gospod Gillespie, eminentna oseba, ki se je odlikovala po vseh mogočih trgovanjih med različnimi tokovi, ki so teh zadnjih petdeset let prečkali analizo, izrazil veselje, prav nenavadno veselje spričo dejstva, da bodo določeni eksperimenti, ki naj bi jih na univerzi v Washingtonu opravili o vaginalnem orgazmu, vrgli svežo luč na predmet te razprave, namreč na to, ali je v razvoju ženske primaren nek užitek, ki se najprej zvede na ekvivalent moškega užitka.

To delo nekoga z imenom Masters in neke z imenom Johnson v resnici ni povsem nezanimivo. Vendar pa, ko vidim – ne da bi lahko bral sam tekst, pač pa prek določenih citatov –, da naj bi največji ženski orgazem izhajal iz celostne osebe, se sprašujem, kako naj bi bil kinematografski aparat, ki snema v barvah, vstavljen v privešek, ki predstavlja penis, in ki od znotraj ujame, kaj se dogaja na steni, ki ga ob njegovem vnosu obdaja, zmožen zajeti omenjeno celostno osebnost.

Morda je to zelo zanimivo kot priloga na rob temu, kar nam omogoči reči Freudov diskurz. A prav tu dobi svoj smisel beseda *trapati* [déconner]<sup>33</sup>, tako kot rečemo *ubradi drugi glas* [déchanter]. Morda veste, kaj je diskant [déchant] – nekaj, kar se napiše ob rob korala [plain-chant], tudi to je mogoče peti, lahko nastopa kot spremljava, vendar pa le ni tisto, kar pričakujemo od korala.<sup>34</sup>

33. Beseda *déconner* je sestavljenka iz *dé* in *con*, pri čemer je *con* erotični izraz za žensko spolovilo oziroma vagino; *déconner* bi torej v zgornjem kontekstu lahko prevedli tudi kot »odvaginiti«.

34. Lacan si iz glasbene terminologije izposodi tehnična izraza *plain-chant* (iz lat. *cantus planus*), koral oziroma osnovni glas, ter *déchant* (iz lat. *discantus*), diskant oziroma najvišji glas. Razmerje med obema je hkrati razmerje med osnovnim glasom in stranskim oz. spremljevalnim glasom, in Lacan igra predvsem na to razmerje. Glagol *déchanter*, s katerim začne zgornjo izpeljavo, ima poleg glasbenega pomena (menjati ton oz. preiti k stranskemu tonu) tudi



Prav ker obstaja toliko diskantov, je tu potrebno z vso ostrino spomniti na to, kar bi lahko imenoval poskus ekonomske redukcije, ki mu Freud podvrže svoj diskurz o užitku.

Tako ga ne maskira brez razloga. Videli boste, kakšen učinek ima, če je izrečen direktno. A prav to je tisto, kar se mi je zdelo, da moram danes storiti v neki obliki, ki vas bo, upam, zbodla v oči, čeprav vas ne bo poučila o ničemer, razen o pravem tonu tega, kar odkrije Freud.

## 2

Ne bomo govorili o užitku kar tako.

Dovolj sem vam že povedal o njem, da veste, da je užitek neskončna naloga in da ko enkrat stopimo vanj, ne vemo, do kod se bo to nadaljevalo. Začne se pri ščegetanju in se konča z divjimi plameni. Vse to je užitek.

Zadev se bom lotil prek nekega drugega faktorja, za katerega ne moremo reči, da je v analitičnem diskurzu manjkal.

Če preberete pravi pravcati jubilejni korpus, ki sestavlja omenjeno številko *International Journal*, vidite, kako si avtorji čestitajo k solidarnosti, ki jo je pokazalo teh preteklih petdeset let. Prosim vas, da to preizkusite – vzemite katerokoli številko iz teh petdesetih let in nikoli ne boste vedeli, katerega datuma je. Vsaka številka govori isto. Vselej je enako brez okusa in, ker psihoanaliza ohranja v dobri formi, srečujemo tudi vseskozi iste avtorje. Le zaradi utrujenosti so od časa do časa zmanjšali svoje sodelovanje. Eden od njih se izrazi na eni sami strani. Čestitajo si, da je teh petdeset let lepo potrdilo te prve resnice, da je namreč vzvod analize dobrota in da sta z leti na

---

razširjen preneseni pomen: zmanjšati pričakovanja, izgubiti iluzije. Glede na kontekst smo to malce približno prevedli z »ubrali drugi glas«.

srečo postali prav posebej očitni, na račun postopnega brisanja Freudovega diskurza, trdnost in slava odkritja, ki ga imenujejo *autonomous Ego*, se pravi *Ego* v zavetju pred konflikti.

To izhaja iz petdesetih let izkustva, zahvaljujoč vbrizganju treh psihoanalitikov, ki so vzcveteli v Berlinu, v ameriško družbo, kjer je ta diskurz trdno avtonomnega *Ega* nedvomno obljubljal mikavne rezultate. Dejansko ne bi mogli storiti boljšega za vrnitev diskurza gospodarja.

To nam omogoči neko predstavo o povratnih učinkih, o retrogresivnih učinkih, če lahko tako rečemo, vsakega poskusa transgresije, kar je analiza vendarle v nekem trenutku tudi bila.

Torej bomo zadeve povedali na določen način in okoli besede, ki jo boste s pomočjo omenjene številke zlahka našli, saj gre prav tako za eno vsakdanjih tem analitične propagande – angleško se to imenuje *happiness*, francosko pa temu rečemo *bonheur* [sreča].

Razen, če jo definiramo precej žalostno, namreč da pomeni biti tak kot vsi drugi – in *autonomous Ego* bi utegnil konec koncev pomeniti prav to –, je treba reči, da nihče ne ve, kaj je to sreča. Če verjamemo Saint-Justu, ki je to sam izrekel, je od njegovega časa naprej sreča postala politični faktor.

Poskusimo tu utelesiti ta pojem prek neke druge abruptne izjave, za katero vas prosim, da opazite njeno osrednje mesto v freudovski teoriji. Obstaja zgolj sreča falosa.

Freud to zapiše v vseh mogočih oblikah, tudi naivno, ko reče, da se najpopolnejšemu užitku najbolj približa moški orgazem.

Vendar pa je v freudovski teoriji poudarek na tem, da je srečen samo falos – in ne njegov nosilec. Tudi tedaj, ko ga zgoraj omenjeni ponese – ne zaradi radodarnosti, temveč iz obupa – v naročje partnerice, ki naj bi bila užaloščena, ker sama ni njegova nosilka.

To je tisto, kar nas vsekakor uči psihoanalitično izkustvo. Nosilec prej omenjenega, kakor se izražam, se trudi, da bi partnerica sprejela to privacijo, a zaradi tega so vsi njegovi ljubezenski napor, drobne

pozornosti in nežne usluge zaman, saj s tem oživi omenjeno rano privacije. Te rane potemtakem ne more kompenzirati zadovoljitev, ki bi jo za njeno pomiritev imel nosilec, zaradi njegove prisotnosti je nasprotno oživiljenja, namreč zaradi prisotnosti tistega, žalovanje za katerim povzroča to rano.

Prav to nam je razkrilo tisto, kar je Freud znal potegniti iz diskurza histeričarke. Od tod je mogoče razumeti, da histerija simbolizira prvotno nezadovoljenost. Poudaril sem, kako histerija promovira nezadovoljeno željo, pri čemer sem se oprl na minimalni primer, ki sem ga komentiral v spisu, katerega naslov ostaja *Vodenje zdravljenja in principi njegove moči*, namreč sanje tako imenovane lepe mesarice.

Spomnite se, imamo lepo mesarico in njenega moža fukača, ki je pravi zlati trap, zaradi česar mu mora pokazati, da ji ni do tega, s čimer bi jo rad zvrha napolnil, kar pomeni, da to ne bo uredilo ničesar bistvenega, pa čeprav to bistveno ona ima. Tako. Vendar pa ne vidi, ker tudi njo omejuje njen mali horizont, da bi, če bi to bistveno svojega moža pustila neki drugi, sama našla presežni užitek, kajti prav za to v sanjah gre. V sanjah tega ne vidi, in to je vse, kar lahko rečemo.

Obstajajo pa druge, ki to vidijo. Na primer Dora, ona vidi. Z oboževanjem objekta želje, kar je na njenem horizontu postala tista ženska, s katero se obdaja in ki v tekstu nosi ime gospa K., tista, ki jo bo občudovala v obliki dresdenske Madone, s tem oboževanjem zamaši zahtevo po penisu. In to nam omogoča reči, da lepa mesarica ne vidi, da bi bila, tako kot Dora, konec koncev srečna, če bi ta objekt prepustila drugi.

Obstajajo še druge rešitve. Zgornjo sem omenil, ker je najbolj škandalozna.

Obstaja mnogo drugih prefinjenosti v načinu, kako nadomestiti ta užitek, katerega aparat, ki je družbeni aparat in ki se konča v Ojdipovem kompleksu, privede do tega, da je izključen prav zato, ker je edini, ki bi osrečeval. V tem je strogo vzeto pomen Ojdipovega kompleksa. In prav zato je v analitični preiskavi zanimivo vprašanje,

kako je v dopolnilo prepovedi faličnega užitka prinešeno nekaj, česar izvor smo postavili povsem drugam kot v falični užitek, namreč v tisto, kar se umešča iz funkcije presežnega užitka in kar ta funkcija določa s svojo mrežo, če lahko tako rečemo.

Tu zgolj opominjam na eklatantna dejstva Freudovega diskurza, ki sem jih že mnogokrat poudaril in ki jih želim vključiti v položaj, s katerim skušam opisati razmerja diskurza do užitka in glede na katerega predstavljajo neko sicer ne osrednjo, pač pa z njim povezano konfiguracijo. Zato opominjam nanje in dodal bi še en poudarek, ki naj bi spremenil vašo očaranost nad idejo, da se Freudov diskurz osredinja okoli biološke danosti spola.

Tu bom priznal, da tega nisem odkril že zdavnaj. Vselej najslabše vidimo najvidnejše reči, tiste, ki se najbolj kažejo. Kar naenkrat sem se vprašal – pa kako se v grščini reče *spol*?

Najhujše je to, da nisem imel francosko-grškega slovarja, sicer pa ta tudi ne obstaja, obstajajo samo majhni, neugledni. Našel sem *genos*, ki seveda nima nič opraviti s spolom, ker pomeni celo vrsto drugih reči, rod, poreklo, zaploditev, reprodukcijo. Nato se je na obzorju pojavila druga beseda, a njene konotacije so precej drugačne – *physis*, narava.

Ta razdelitev živih bitij, kjer se del njih deli na dva razreda, z vsem, za kar vidimo, da to prinaša s seboj, namreč zelo verjetno vpad smrti, kajti zdi se, da druga bitja, ki niso seksuirana, ne umirajo toliko – to nikakor ni tisto, nikakor ni tisti poudarek, ki je na delu, kadar rečemo *spol*. Seveda nikakor ne gre za to biološko referenco. Kar nam pokaže, da moramo biti zelo, zelo previdni, preden pomislimo, da funkcijo spola v Freudovem diskurzu izpostavlja sklicevanje ne zgolj na kakršenkoli organicizem, temveč celo na biologijo.

Tu opazimo, da je spol, skupaj s poudarkom, ki ga ima za nas in z redom svoje rabe, s svojim pomenskim obsegom, *sexus*. V razmerju do grščine bi bilo treba nadaljevati raziskavo v drugih pozitivnih jezikih, v latinščini pa se to povsem jasno navezuje na *secare*. V

latinskem *sexus* je implicirano tisto, kar sem najprej poudaril, namreč da se celotna igra vrti okoli falosa.

Seveda v spolnih razmerjih obstaja še kaj drugega kot falos. Vendar pa privilegij tega organa izhaja iz tega, da lahko na nek način dobro izoliramo njegov užitek. Misliti ga je mogoče kot izključenega. Če uporabimo močne besede – ne bom vam tega namakal v simbolizem –, ima prav lastnost, ki jo lahko imamo v celotnem polju spolnih aparatov za zelo lokalno, zelo izjemno. Dejansko ne obstaja veliko živali, pri katerih bi bil odločilni organ parjenja nekaj, kar je mogoče tako dobro izolirati v njegovih funkcijah nabrekanja in upadanja, ki določajo tako imenovano orgazmično krivuljo, ki je zlahka opredeljiva – ko je enkrat končano, je končano. *Post coitum animal triste*, so že rekli. Sicer pa to ni pretirano. A dobro zaznamuje, da se on pač čuti frustriranega. V tem je nekaj, kar ga ne zadeva. Stvari lahko vzame drugače, vse skupaj se mu lahko zdi zelo veselo, vendar pa se je Horacu zdelo, da je prej žalostno – in to dokazuje, da je še ohranil nekaj iluzij glede razmerij z grško *physis*, s popkom, ki bi tvoril spolno željo.

Ko vidimo, da Freud vendarle tako predstavi stvari, jih to postavi na njihovo mesto. Če v biologiji obstaja kakšen, nikakor ne koren, pač pa odmev ali približna podobnost tej poziciji, katere diskurzivne korenine bomo sedaj nakazali, če obstaja kaj, kar bi nam, ko bi pomahalo *bye-bye* domeni biologije, dalo grobo idejo o tem, kar predstavlja to dejstvo, da se vse vrti okoli tega zastavka, da eden nima tistega, za kar drugi ne ve, kaj bi z njim počel, bi bilo to približno tisto, do česar pride pri določenih živalih.

Nedavno sem videl, in zato vam o tem govorim, zelo lepe ribe, monstuozne, kot pač mora biti vrsta, pri kateri je samica približno take velikosti, samec pa je takle, čisto majcen. Pripne se na njen trebuh, in pripne se tako dobro, da tkiva postanejo nerazločljiva – celo pod mikroskopom ne vidite, kje se začne tkivo enega in kje tkivo drugega. Tu je torej, pripet z usti, in od tod izpolni, če lahko

tako rečemo, svoje funkcije samca. Ni rečeno, da to ne poenostavi problema spolnih razmerij, saj samec na koncu ves utrujen resorbira svoje srce, svoja jetra, od tega več nič ne ostane, tam je, obešen na pravem mestu, zveden na to, kar čez nekaj časa edino ostane v tej mali živalski vreči, namreč v glavnem moda.

Artikulirati je potrebno, kako je s to falično izključitvijo v veliki tradicionalni človeški igri, ki je igra želje.

Želja ni v razmerju neposredne bližine s tem poljem. Naša tradicija jo postavlja kot to, kar je, namreč Eros, prezentifikacija manka.

Ali tu lahko vprašamo – Kako lahko karkoli želimo? Kaj manka? Nekoč je nekdo rekel – Pa nehajte se že utrujati, nič ne manjka, pogledjte poljske lilije, ne pletejo niti ne predejo niti, one so v božjem kraljestvu.

Jasno je, da je za takšne izzivalne govore treba biti prav tisti, ki se je identificiral z negacijo te harmonije.

Tako so vsaj to razumeli, razlagali, ko so to označili za božjo Besedo. Da bi lahko do te mere zanikal očitno, je moral biti Beseda sama. Tako so si vsaj to predstavljali. Sam ni rekel veliko. Če verjamemo njegovim učencem, je rekel – *Sem Pot, Resnica, Življenje*. A da so iz njega naredili Besedo, priča o tem, da so ljudje vendarle približno vedeli, kaj govorijo, ko so menili, da se lahko do te mere izneveri samo Beseda.

Res je, da si poljsko lilijo lahko predstavljamo kot telo, ki je v celoti predano užitku. Vsako etapo njene rasti kot identično nekemu občutju brez oblike. Užitek rastline. V vsakem primeru mu ni mogoče ulti. Morda biti rastlina pomeni neskončno bolečino. Konec koncev se nihče ne zabava s sanjanjem o tem, razen mene.

Z živaljo je drugače, ker ima nekaj, kar razlagamo kot ekonomijo – možnost gibanja, da bi dosegla predvsem najmanj užitka. To imenujemo načelo ugodja. Ne ostanimo tam, kjer se uživa, kajti Bog ve, kam lahko to pripelje, kot sem rekel malo prej.

A dejstvo je, da vendarle poznamo sredstva užitka. Malo prej sem vam govoril o ščegetanju in o mesu v plamenih. Tu vemo, kako se stvari streže. Vednost je konec koncev prav to. Načeloma nihče noče tu iti predaleč, a to vendarle mika.

Prav to je Freud odkril okoli leta 1920 in tu je na nek način točka, kjer njegovo odkrije spremeni smer.

Njegovo odkritje je bilo v tem, da je razčlenil nezavedno, in sam trdim, da to ni moglo biti drugega kot postavka, da obstaja neka popolnoma artikulirana vednost, za katero, strogo vzeto, ni odgovoren noben subjekt. Ko jo nek subjekt nenadoma sreča, ko se dotakne te vednosti, ki je ni pričakoval, ga to – njega, ki govori – resnično zelo zmede.

To je bila prva najdba. Freud je subjektom rekel – Govorite, govorite no, ravnajte kot histerik, bomo videli, kakšno vednost boste srečali, in glede na način, kako vas bo to pritegnilo ali pa, nasprotno, kako boste to odbili, bomo videli, kaj se bo zgodilo. In to ga je nujno pripeljalo do tega odkritja, ki ga imenuje onstran načela ugodja. Namreč tega, da je tisto bistveno, ki opredeljuje, s čim imamo opravka pri raziskovanju nezavednega, ponavljanje.

Ponavljanje ne pomeni – kar smo končali, začnemo znova, kot prebava ali kakšna druga fiziološka funkcija. Ponavljanje je natančna oznaka za potezo, na katero sem vas opozoril v Freudovem tekstu in ki je enaka unarni potezi, majhni palici, elementu pisave, poteze, ki komemorira vpad užitka.

Zato je mogoče, da je ugodju v njegovem pravilu in njegovem načelu storjena sila, ugodje se ukloni neugodju. Drugega ni mogoče reči – ne ukloni se nujno bolečini, pač pa neugodju, kar ne pomeni nič drugega kot užitku.

Tu se pokaže, kako vstavev razmnoževanja, vstavev genitalnega, ploditvenega v željo, nima nobenega opravka s spolno dozorelostjo.

Govor o prezgodnji seksualizaciji ima seveda lahko svoj smisel. Kar pri človeku imenujemo prvi seksualni pritisk, je zagotovo prav

to, kar o njem pravimo, namreč prezgodnji. Toda poleg tega dejstva, da dejansko lahko implicira igro užitka, ni nič manj res, da preseka med libidom in naravo ne bo vpeljala zgolj organska avto-erotika. Poleg človeka obstajajo še druge živali, ki so se sposobne ščegetati, namreč opice, a jih to ne privede do zelo dodelane elaboracije želje. Nasprotno, prednost se tu nahaja v funkciji diskurza.

Ne gre zgolj za to, da govorimo o prepovedih, temveč enostavno o neki dominantnosti ženske kot matere, in sicer matere, ki nekaj reče, matere, od katere nekaj hočemo, matere, ki odreja in ki s tem vzpostavi odvisnost malega človečka.

Ženska nadene užitku drznosti masko ponavljanja. Tu se predstavlja takšna, kot je, kot institucija maškarade. Svojega malčka nauči paradirati. Vodi v smeri presežnega užitka, kajti ona, ženska, tako kot roža, poganja korenine v samem užitku. Sredstva užitka se načeloma odprejo, če pride do odpovedi zaprtemu in tujemu užitku, materi.

Sem se vrine široki družbeni sporazum, ki obrne tisto, kar lahko imenujemo naravna razlika med spoloma, v seksualizacijo organske razlike. Ta obrat implicira skupni imenovalc izključitve specifično moškega organa. Od zdaj moški je in ni tisto, kar je v pogledu užitka. Od tod pa se tudi ženska proizvede kot objekt, prav zato, ker na eni strani spolne razlike ni tisto, kar je on, na drugi strani pa je tisto, čemur se on kot užitku odpove.

Te opazke so ključnega pomena v trenutku, ko se ob govoru o narobni strani psihoanalize postavi vprašanje mesta psihoanalize v politiki.

### 3

Vdor v politično je mogoč zgolj, če pripoznamo, da je diskurz, in to ne le analitični, lahko samo diskurz užitka, vsaj kadar od njega pričakujemo delo resnice.



Če rečemo, da je za diskurz gospodarja značilno, da vsebuje neko skrito resnico, to ne pomeni, da se ta diskurz skriva, da se potuhne. Beseda *skrit* [caché] ima v francoščini svoje etimološke prednosti. Prihaja od *coactus*, od glagola *coactare*, *coactitare*, *coacticare* – to pomeni, da obstaja nekaj stisnjenega, nekaj kot pritisnjenega na nekaj drugega, nekaj, kar moramo razgrniti, da bi postalo berljivo.

Jasno je, da je gospodarju njegova resnica skrita, in nekdo z imenom Hegel je dejal, da mu je razkrita prek hlapčevega dela. Vendar pa, ta Heglov diskurz je diskurz gospodarja, ki sloni na nadomestitvi gospodarja z državo po dolgi poti kulture, da bi na koncu prišlo do absolutne vednosti. Zdi se, da so ga dokončno ovrgli nekateri Marxovi zadetki v polno. Tu nisem zato, da bi komentiral Hegla in tu ne bom ničesar dodajal, samo pokazal bom, kako lahko s psihoanalitične razgledne točke dovolj zlahka podvomimo najprej v to, da delo na obzorju ustvari absolutno vednost oziroma sploh kakršnokoli vednost.

To sem pred vami že razvil in tega ne morem ponavljati. Je pa to ena od osi, za katero bi želel, da se nanjo postavite, da bi dojeli, kaj je analitični prevrat.

Če je vednost sredstvo užitka, je delo nekaj drugega. Četudi ga opravljajo tisti, ki posedujejo vednost, pa je tisto, kar delo ustvari, sicer prav lahko resnica, nikoli pa ni vednost – še nobeno delo ni nikoli ustvarilo vednosti. Temu se nekaj postavlja po robu, do česar nas privede natančnejše opazovanje razmerij, ki jih ima v naši kulturi diskurz gospodarja z nečim, kar je vzniknilo in iz česar je izhajal ponovni pretres tistega, kar se je s Heglovega vidika ovijalo okoli tega diskurza – izogibanje absolutnemu užitku, kolikor slednjega določa to, da če gre za fiksiranje otroka na mamo, v družbenem konsenzu postane izvoljeno mesto prepovedi.

Po drugi strani pa, ali nam formalizacija neke vednosti, ki naredi problematično vsako resnico, ne nakazuje, da ne gre toliko za napredek, ki bi nastal zaradi hlapčevega dela – kot da bi obstajal tudi najmanjši napredek v njegovem položaju, prav nasprotno –, temveč

gre za prenos [*transfert*], za oropanje tega, kar je bilo v izhodišču vednosti vpisano, pritajeno v svetu hlapca. Okoli tega se je moral uveljaviti diskurz gospodarja. Hkrati pa se je prav zaradi tega, ker je skratka stopil v mehanizem ponavljajočega se zatrjevanja samega sebe, moral bati izgube, povezane s svojim lastnim vstopom v diskurz in, če naj vse povem, je bil priča vzniku tega objekta *a*, ki smo mu pripeli ime presežni užitek.

To, to in nič več je skratka tisto, kar je imel gospodar zaračunati hlapcu, edinemu posestniku sredstev užitka<sup>35</sup>.

Gospodar se zadovolji s to malo desetino, z nekim presežnim učinkom, za katerega tudi konec koncev nič ne kaže, da bi bil hlapec nesrečen, ker ga da. Vse drugače je s tistim, kar se nahaja na obzorju vzpona subjekta-gospodarja v neki resnici, ki se afirmira iz svoje samoenkosti, s to *jazokracijo*, o kateri sem enkrat že govoril in ki je, kot se zdi, bistvo vsake afirmacije v tisti kulturi, ki je med vsemi kulturami doživela razcvet tega diskurza gospodarja.

Če ga od bližje pogledamo, je odvzem vednosti hlapcu celotna zgodovina, katere etapam Hegel sledi korak za korakom – presenetljivo, ne da bi videl, kam ta zgodovina vodi, in to ne brez razloga. Nahajal se je še v polju newtonskega odkritja, ni bil priča rojstvu termodinamike. Če bi se lahko opremil s formulami, ki so prvič ponotile to tako imenovano termodinamično polje, bi morda v njem lahko prepoznal to vladavino označevalca, označevalec, ponovljen na dveh ravneh,  $S_1$ , in še enkrat  $S_1$ .

$S_1$ , to je jez. Drugi  $S_1$ , spodaj, je bazen, v katerem se nahaja jez in ki vrti turbino. Ohranjanje energije nima drugega smisla kot ta zaznam instrumentacije, ki pomeni moč gospodarja.

Kar je prestreženo v padcu, se mora ohraniti. To je prvi zakon. Na žalost pa v intervalu nekaj izgine ali, natančneje, ni razpoložljivo

35. Tako na tem mestu kot na drugih, kjer Lacan uporabi to formulacijo, gre seveda za aluzijo na »produkcijska sredstva« in ta aluzija bi bila jasnejša, če bi užitek lahko uporabili v pridevniški rabi.

za povratek, za ponovno vzpostavitev prvotnega stanja. To je tako imenovano Carnot-Clausiusovo načelo, čeprav je k temu nemalo pripeval tudi nekdo z imenom Mayer.

Ali ta diskurz, ki v svojem bistvu daje prednost vsemu, kar spada k izhodišču in h koncu, in zanemarljivo vse, kar lahko v intervalu pripada redu nečesa, kar izhaja iz neke vednosti, ta možnost novega sveta, teh čistih numeričnih resnic, števnege, ali to že samo po sebi ne pomeni nekaj čisto drugega kot vzpon neke absolutne vednosti? Ali ni sam ideal formalizacije, kjer obstaja zgolj še štetje – sama energija ni nič drugega kot tisto, kar šteje, kar, če na določen način obračate formule, vselej tvori isti seštevek – ali ni to zdrs, četrtinski obrat? – zaradi katerega se na mestu gospodarja vzpostavi neka povsem nova artikulacija vednosti, ki jo je mogoče v celoti zvesti na formule, na mesto hlapca pa pride ne nekaj, kar bi se kakorkoli vpisovalo v red vednosti, temveč nekaj, kar je prej njen proizvod.

Marx ta proces ožigosa kot rop. Vendar to stori, ne da bi opazil, da se njegova skrivnost nahaja v sami vednosti – kot skrivnost redukcije samega delavca na to, da ni več nič drugega kot vrednost. Ko preide v zgornje nadstropje, presežni užitek ni presežni užitek, temveč se vpisuje enostavno kot vrednost, ki jo je pripisati ali odšteti od celote tega, kar se akumulira – kar se akumulira in česar narava je bistveno transformirana. Delavec ni drugega kot enota vrednosti. Naj bo to opomin tistim, ki ta izraz poznajo iz drugega konteksta.<sup>36</sup>

Marx v presežni vrednosti razkrinka rop užitka. Vendar pa je ta presežna vrednost spomenik presežnega užitka, ekvivalent presežnega užitka. Potrošniška družba črpa svoj smisel iz tega, da je tistemu, kar v njej tvori, v narekovajih, človeški element, dan homogeni ekvivalent kateregakoli presežnega užitka, ki je produkt naše industrije oziroma, če naj rečemo vse, imitacije presežnega užitka.

36. *Unité de valeur* je izraz, ki se ga v francoskem univerzitetnem sistemu uporablja za predmet, ki ga študent vpiše.

A vendar se to prime. Presežni užitek je mogoče posnemati, to še vedno zanima veliko ljudi.

## 4

Če bi vam hotel dati snov za fantaziranje o tem, kje se začne proces, katerega status je naša znanost, bi vam rekel, da se pozabavajte s *Satirikonom*, ki sem ga nedavno ponovno prebral.

Kar je iz njega naredil Fellini, se mi ne zdi slabo. Nikoli pa mu ne bo oproščeno, da je zagrešil napako in napisal *Satyricon*, ko pa vendar ni ipsilona; sicer pa ni slabo. Tekst je boljši, kajti v tekstu gre zares, ne ustavijo se pri podobah, in vidimo, okoli česa se vrti. Če naj vse povem, je to dober primer za razlikovanje med gospodarjem in bogatašem.

V diskurzih, in sicer katerihkoli diskurzih, celo najbolj revolucionarnih, je krasno to, da stvari nikoli ne povedo direktno, kot sem pravkar poskusil sam, vsaj malo – kolikor sem pač lahko.

Od časa do časa poškilim k nekaterim avtorjem ekonomistom. In vidimo, kako je to za nas analitike lahko zanimivo, ker če je kaj treba narediti v analizi, je treba vzpostaviti to drugo energetska polje, ki bi zahtevalo druge strukture od fizikalnih, namreč polje užitka.

Če ste Maxwell, lahko kolikor hočete poenotujete termodinamično in elektromagnetno polje, vseeno boste ob gravitacijskem naletu na kost, kar je zanimivo, saj so vsi začeli z gravitacijskim, kar pa konec koncev niti ni važno. Kar zadeva polje užitka – ki se, čeprav sem to želel, na žalost nikoli ne bo imenovalo lacanovsko polje, ker zagotovo ne bom imel dovolj časa niti za to, da bi začrtal njegove osnove –, je potrebnih nekaj opazk.

Odpremo knjigo nekoga z imenom Smith, *Bogastvo narodov* – in Smith ni edini, vsi si s tem razbijajo glavo, Malthus, Ricardo in drugi –, kaj je to, bogastvo narodov? Poskušajo definirati uporabno

vrednost, ta že mora šteti, menjalno vrednost – vsega tega ni izumil Marx. Nenavadno pa je, da odkar obstajajo ekonomisti, nihče ni – tudi za hip ne, saj ne rečem, da bi se bilo treba tu ustaviti – prišel do opazke, da je bogastvo lastnost bogataša. Tako kot psihoanalizo, to sem enkrat rekel, dela psihoanalitik, to je njegova poglavitna značilnost, izhajati je treba iz psihoanalitika. Zakaj ob bogastvu ne bi izhajali iz bogataša?

Čez dve minuti moram končati, a vam bom vseeno povedal nekaj, kar izhaja iz izkustva, ki ni posebej izkustvo analitika, temveč lahko do njega pride vsak.

Bogataš ima neko lastnost. Kupuje, kupuje vse, skratka – pač veliko kupuje. A v premislek bi vam rad ponudil to, da ne plačuje.

Predstavljamo si, da plača, in sicer iz računskih razlogov, ki so povezani s pretvorbo presežnega užitka v presežno vrednost. Vendar pa, kot prvo, vsakdo ve, da si redno dodaja presežno vrednost. Nobene cirkulacije presežnega užitka ni. Zlasti pa obstaja nekaj, česar nikoli ne plača, namreč vednost.

Dejansko v tem, kar se dogaja na strani presežnega užitka, ne obstaja zgolj razsežnost entropije. Obstaja še nekaj, kar je nekdo opazil, namreč da vednost implicira ekvivalenco med to entropijo in neko informacijo. Seveda to ni isto, ni tako enostavno, kot je to rekel gospod Brillouin.

Bogataš je gospodar zgolj – in to si lahko pogledate v *Satirikonu* –, ker se je odkupil. Gospodarji, za katere gre na obzorju starega sveta, niso poslovneži. Poglejte, kako o tem govori Aristotel – navdaja ga z odporom.

Po drugi strani pa je suženj, ko se odkupi, gospodar zgolj po tem, da začne tvegati vse. Prav na ta način govori nihče drug kot sam Trimalcion v *Satirikonu*. Zakaj lahko, od trenutka dalje, ko je bogat, kupi vse, ne da bi plačal? Ker nima nič opraviti z užitkom. Ne ponavlja tega. Ponavlja svoj nakup. Odkupi vse ali, natančneje, vse, kar se

pojavi, on odkupi. Je kot narejen za kristjana. Po svojem poslanstvu je odrešeni.<sup>37</sup>

In zakaj se pustimo kupiti bogatašu? Ker je to, kar vam da, udeleženo pri njegovem bistvu bogataša. Če kupite od bogataša, od razvitega naroda, verjamete – prav v tem je pomen bogastva narodov – da boste enostavno deležni ravni bogatega naroda. Vendar pa v tem poslu izgubite vašo vednost, ki vam je dajala vaš status. To vednost si bogataš pridobi pod ceno. Enostavno je ne plača, prav za to gre.

Danes smo prišli do meje tega, kar lahko rečem, preden izpraznim dvorano. Za zaključek bom zgolj vpeljal vprašanje, kaj lahko sledi iz tega, če presežni užitek, *a*, spet pride do besede, če je promoviran, na ravni, kjer se odigrava funkcija bogataša, tista, za katero je vednost zgolj aparat izkoriščanja. Tukaj je tisto, čemur funkcija analitika na nek način daje neko jutranjo zarjo.

Prihodnjič vam bom skušal razložiti, v čem je bistvo tega. Vsekakor ne v tem, da bi iz zadevnega elementa naredili element gospostva.

Kot vam bom razložil, se dejansko vse vrtili okoli neuspeha.

11. februar 1970

37. Lacan igra na dvojni pomen glagola *racheter*, ki v vsakdanji rabi pomeni »odkupiti«, v religioznem kontekstu pa se nanaša na odrešenje in zveličanje.

## XII

### NEMOČ RESNICE

*Freud in štirje diskurzi.*

*Kapitalizem in Univerza.*

*Heglova lopovščina.*

*Nemoč in nemožnost.*

*Kaj zmore splavljenec?*

Nahajamo se v nekem trenutku leta, h kateremu sodijo dolgi preizkusi. To bom poskusil malo olajšati.

Na srečo gre h koncu, kot pravimo. Mikalo bi me celo, da bi zadeve pustil pri tem, če vam ne bi moral kljub vsemu podati dveh manjših dopolnil, ki naj bi izpostavili bistvo tega, kar sem vam, upam, prenesel letos – dve majhni točki prihodnosti, med katerima je mogoče videti, če to malce od bliže zadrgnemo, v čem gre morda za nekoliko nove pojme, v vsakem primeru pa take, ki jih zaznamuje to, kar vselej poudarjam in kar lahko potrdijo tisti, ki z menoj delajo na bolj praktični ravni, da se namreč držijo izkustva.

Ni izključeno, da to ne bi moglo služiti tudi drugje, na ravni nečesa, kar se trenutno dogaja, ne da bi zaenkrat dobro vedeli, kaj. Seveda, ko se stvari dogajajo, v trenutku, ko se dogajajo, nikoli ne vemo dobro, za kaj gre, še posebej, če stvari prekrijemo z informacijami. Toda konec koncev je tako, da se na Univerzi nekaj dogaja.

Na različnih krajih so presenečeni. Kaj jih je pičilo, študente, naše male dragce, naše najljubše, miljenčke kulture? Kaj jim je? Tako govorijo tisti, ki se delajo neumne, za to so plačani.

Pa vendar bi bilo mogoče, da bi nekaj od tega, kar govorim o razmerju diskurza analitika do diskurza gospodarja, pokazalo pot, ki bi na nek način dovolila slišati svoj glas in ki bi bila upravičena.

Zaenkrat se dogaja to, da vsi tekmujejo, kako bi zmanjšali težo teh malih ponesrečenih, stisnjenih manifestacij, ki se bodo vedno bolj dogajale le še v kotih. Motivirati, pojasniti – prav v trenutku, ko pravim, da bi to lahko storil, bi vas rad opozoril na sledeče, namreč da kolikor bi mi uspelo, kolikor bi mi uspelo, da tu nekaj zaslišite, bi lahko bili prepričani, da sem vas zapeljal v zmoto. Ker konec koncev se to zvede prav na to.

Danes bi želel artikulirati, kolikor je le mogoče enostavno, razmerje med tem, kar se dogaja, in rečmi, s katerimi si že nekaj časa drznem rokovati, kar prav s tem daje določeno jamstvo, da se ta diskurz drži. Drznem si rokovati z njimi na nek način, ki je konec koncev povsem divji.

Ne obotavljam si govoriti o realnem, in to že nekaj časa, saj sem prav prek tega storil prvi korak tega poučevanja. Potem pa z leti izstopi tale formula, da je nemogoče realno. Bog nam je priča, da tega ne zlorabljamو že v izhodišču. Zgodilo pa se mi je tudi, da sem o resnici rekel nekaj, kar je bolj razširjeno. Pa vendar moram opozoriti še na nekaj pomembnih stvari, in čutim se dolžnega, da na nekatere opozorim danes, preden vse to pustim na dosegu nedolžnih, da se tega vsevprek poslužujejo, kar se v mojih krogih često dogaja.

## 1

Pred osmimi dnevi sem obiskal Vincennes<sup>38</sup>, da bi jedrnatu naznačil dejstvo, da sem se odzval na povabilo s tega kraja. Sicer pa sem vam tu zadnjič to napovedal, da bi vam podal dobro izhodišče v

38. Univerza Vincennes je bila eno glavnih prizorišč študentskega gibanja in upora,



referenci, s katero sem začel, in ki nikakor ni nedolžna – prav zato je treba brati Freuda.

V *Končni in neskončni analizi* dejansko najdemo vrstice, ki zadevajo vprašanje analitika.

Rečeno je, da bi bilo zelo napak od analitika zahtevati veliko dozo normalnosti in psihične korektnosti, to naj bi postalo preredko, pa še to, da ne smemo pozabiti, kako analitično razmerje *und endlich ist nicht zu vergessen, daß die analytische Beziehung auf Wahrheitsliebe*, temelji na ljubezni do resnice, in *d.h. auf die Anerkennung der Realität gegründet ist*, kar pomeni – na prepoznanju realnosti.

*Realität* je beseda, v kateri se znajdete, tudi če ne znate nemško, saj je naznačena v naši latinščini. V Freudovi rabi tekmuje z besedo *Wirklichkeit*, ki ob priliki prav tako pomeni to, kar prevajalci, ne da bi iskali dalje, enoglasno in v obeh primerih prevajajo z realnost.

V zvezi s tem se spomnim, kako je resnično penasti bes popadel nek par, še posebej enega od njiju – vendarle ga je treba imenovati, saj ne gre za naključje, namreč Laplanchea, ki je odigral določeno vlogo v peripetijah mojega razmerja z analizo – ob misli, da je nekdo drug – tudi njega bom imenoval, če sem že imenoval prvega, gre za Kauffmanna – prišel na dan z idejo, da je potrebno to *Wirklichkeit* razlikovati od te *Realität*. Dejstvo, da ga je v tej opazki, ki je bila dejansko najvažnejša, prehitel nekdo drug, je pri prvemu od obeh izzvalo neke vrste strast.

Ta izraz psevdo-prezira do zadevne skrbnosti je kljub vsemu nekaj zelo zanimivega.

Stavek se konča takole – *gegründet ist und jeden Schein und Trug ausschließt*, iz tega analitičnega razmerja je izključen vsak varljivi videz in vsaka prevara. Stavek kot ta je zelo bogat. In takoj nato, v naslednjih vrsticah – kljub malemu prijateljskemu pozdravu, ki ga Freud mimogrede nakloni analitiku – nastopi to, da konec koncev *das Analysieren* ne obstaja. Tu smo resnično čisto blizu, po vsem videzu sodeč imamo opravka s funkcijo analitičnega dejanja. *Das*

*Analysiren* ne pomeni nič drugega kot tisto, kar sem uporabil za naslov enega mojih seminarjev. Analitično dejanje bi bilo tretji od nemogočih poklicev, *unmöglichen Berufe* med narekovaji.

Freud tu citira samega sebe, ko se sklicuje na dejstvo, ki naj bi ga že omenil – kje je to rekel? moja raziskava je nepopolna, morda v pismih *Fliesssu* – tri poklice, za katere gre in ki jih v tem predhodnem odlomku imenuje *Regieren, Erziehen, Kurieren*, kar je seveda skladno z občo rabo. Analiza je nova in Freud jo v serijo umesti z nadomestitvijo. Trije poklici, če sploh gre za poklice, so torej *Regieren, Erziehen, Analysieren*, se pravi vladati, vzgajati, analizirati.

Ne moremo spregledati, kako se to troje prekriva s tem, kar letos razlikujem kot temeljno sestavnost štirih diskurzov.

Diskurzi, za katere gre, niso nič drugega kot označevalna artikulacija, aparat, ki že zgolj s svojo prisotnostjo, s svojim obstojem, dominira in vlada vsemu, kar lahko ob priliki vznikne besed [*paroles*]. To so diskurzi brez besed, slednje se vanje naselijo kasneje. Tako si lahko ob tem omamnem fenomenu, ki se mu reče vzeti si besedo, rečem, da so nekatere določitve diskurza, v katerega se to umesti, morda takšne narave, da se včasih zgodi, da si ne vzamemo besede, ne da bi vedeli, kaj počnemo.

Glede na določen stil govora [*parole*], ki je bil v rabi v mesecu maju, mi ne more ne priti na misel, da je eden od predstavnikov malega *a* na ravni, ki ni osnovana v zgodovinskem, temveč prej v predzgodovinskem, zagotovo domača žival. V tem primeru ne moremo več uporabiti istih črk, vendar pa je povsem jasno, da je tisto, kar ustreza našemu *š* – in za njegovo udomačitev, na primer za udomačitev psa, je bila potrebna določena vednost –, lajež.

Ne more nam ne priti na misel, da če je lajež res to, če laja neka žival, *S<sub>1</sub>* dobi nek smisel, ki ga lahko povsem normalno razberemo na ravni, kamor se umeščamo, na ravni govorice. Vsakdo ve, da je domača žival zgolj potegnjena v govorico neke prvobitne vednosti, in da sama nima govorice. Seveda ji ne preostane nič drugega,

kot da nosi naokoli tisto, kar ima najbližjega označevalcu  $S_1$  – namreč mrhovino.

Pa saj to vendarle veste, gotovo ste imeli kakšnega psa, čuvaja ali kakšnega drugega, kakšnega psa, ki ste ga poznali. Temu se ne morejo upreti, obožujejo mrhovino. Poglejte Bathory, šarmantno žensko na Madžarskem, ki je rada od časa do časa razkosala svojo služinčad, kar je seveda najmanj, kar si lahko privoščičlovek določenega položaja. Če je omenjene kose kadarkoli položila malce preblizu tlom, so ji jih njeni psi takoj prinesli.

To je malce manj znan obraz psa. Če ga ne pitate ves čas, ob kosilu ali večerji, s stvarmi, ki jih ima rad zgolj zato, ker prihajajo z vašega krožnika, vam bo v glavnem nosil to.

Zelo moramo biti pozorni na dejstvo, da lahko na najvišji ravni – na ravni nekega objekta malega  $a$  in nečesa drugega, kar bomo poskusili definirati malo kasneje in kar nas bo privedlo k temu, kar sem že rekel – govor igra prav vlogo mrhovine. V vsakem primeru ni nič bolj privlačen.

To je veliko pripomoglo k slabemu razumevanju tega, kar je pri govorici pomembno. Pomešali so rokovanje s tem govorom, ki nima druge simbolne vrednosti, s tem, kar pripada diskurzu. Zahvaljujoč temu govor ne deluje kot mrhovina kadarkoli ali kakorkoli.

Te opazke naj bi vas privedle do začudenja ali pa vsaj do tega, da se ob diskurzu gospodarja vprašate – kako je lahko ta diskurz, ki se tako krasno razume, ohranil svoje poimenovanje? – kot dokazuje to dejstvo, namreč da, izkoriščani ali ne, delavci delajo.

Odkar obstaja človeštvo, delo še nikoli ni bilo tako v časteh. Celotno izključeno je, da ne bi delali.

To je vendarle nek uspeh tega, kar imenujem diskurz gospodarja.

Za to je bilo seveda potrebno, da gre preko določenih meja. Če naj povem vse, pride do nečesa, česar mutacijo sem vam poskusil izrisati. Upam, da se spominjate, če pa se ne spominjate – kar je tudi

možno –, vas bom takoj spomnil. Govorim o tej kapitalni mutaciji, ki daje diskurzu gospodarja njegov kapitalistični slog.

Zakaj, pri Bogu, se dogaja to, kar se ne dogaja po naključju?

Motili bi se, če bi verjeli, da nekje obstajajo politični modreci, ki natančno izračunavajo, kaj je treba storiti. Prav tako bi se motili, če bi verjeli, da jih ni – so. Ni nujno, da so vselej na tistem mestu, kjer je mogoče primerno delovati. Toda konec koncev to morda ni tako pomembno. Zadošča, da so, četudi na nekem drugem mestu, pa se vendarle prenese to, kar pripada redu premestitve diskurza.

Vprašajmo se sedaj, kako si lahko ta družba, ki se ji reče kapitalistična, privoščiti sprostitev univerzitetnega diskurza.

Ta diskurz sicer ni nič drugega kot ena od preobrazb, ki vam jih vseskozi predstavljam. Je četrtnina obrata glede na diskurz gospodarja. Od koder izhaja vprašanje, ki je vredno pozornosti – ali bogateti v tej sprostitvi, ki je, to je treba reči, ponujena, ne pomeni stopiti v past? Ta ideja ni nova.

Primerilo se je, da sem o univerzitetni reformi napisal kratek članek, za katerega so me izrecno naprosili pri nekem časopisu, edinem, ki slovi po ravnovesju in poštenosti in ki se imenuje *Le Monde*. Veliko jim je bilo do tega, da spišem to kratko stran v zvezi z reorganizacijo psihiatrije, z reformo. Toda frapantno je, da kljub temu tega člančiča, ki ga bom nekoč z zamudo objavil, niso objavili.

Govoril sem o *reformi v njeni luknji*. Očitno je šlo prav zato, da je bilo potrebno shajati s to vrtinčasto luknjo, z določenim številom ukrepov, ki zadevajo Univerzo. In, moj Bog, če se pravilno ozremo k členom določenih temeljnih diskurzov, nas lahko navdajo zadržki pred, recimo, delovanjem, lahko se zgodi, da dvakrat premislimo, preden pohitim izkoristiti smeri, ki se odpirajo. Če po teh hodnikih prenašamo mrhovino, k temu sodi določena odgovornost.

V razmerju do tega je potrebno artikulirati naše današnje opazke, ki niso vsakdanje, ki niso običajne.

$$\frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{\beta}$$

$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\beta}{S_1}$$

$$\frac{S_1}{\beta} \rightarrow \frac{S_2}{a}$$

$$\frac{\text{dejavnik}}{\text{resnica}} \rightarrow \frac{\text{delo}}{\text{produkcija}}$$

To je kot aparat. Moramo si predstavljati vsaj, da to lahko služi kot vzvod, kot kleščice, da je to mogoče priviti, tako ali drugače sestaviti.

Obstaja več členov. Ni naključje, da sem tu podal zgolj te majhne črke. Razlog je v tem, da tja nočem postaviti reči, ki bi zbudile videz, da nekaj pomenijo. Na noben način jih nočem pomenjati, temveč jih avtorizirati. Če jih napišemo, jih že malce bolj avtoriziramo.

Govoril sem že o tem, kaj tvori mesta, kamor se vpisujejo ta nepomenjanja in izpostavil sem že, kako je z dejavnikom [*agent*].

Ta beseda poudarja neke vrste enigmo francoskega jezika – agent nikakor ni nujno tisti, ki spravlja k delovanju, temveč tisti, ki ga pripravijo k delovanju.<sup>39</sup>

Tako da, kot se lahko že nadejamo, ni povsem jasno, če gospodar funkcionira. To po vsej verjetnosti definira mesto gospodarja. To je najboljše vprašanje, ki si ga lahko ob njem postavimo, in seveda so to že storili. Nekdo z imenom Hegel se je lotil tega, toda pogledati si je potrebno od bliže.

Neprijetno je pomisliti, da tu morda ni niti pet oseb resnično prebralo *Fenomenologije duha*, odkar o njej govorim. Ne bom prosil, naj dvignejo roke.

Zelo tečno je, da sem doslej videl samo dve osebi, ki sta jo popolnoma prebrali, kajti priznati vam moram, da tudi jaz še nisem

39. Fr. *l'agent n'est pas du tout forcément celui qui fait, mais celui qui est fait agir.*

domač v vseh njenih kotičkih. Gre za mojega učitelja<sup>40</sup>, Alexandra Kojèvea, ki je to tisočkrat izpričal, in neko drugo osebo, takšnega kova, da je težko verjeti. Slednja je resnično prebrala *Fenomenologijo duha* na tako razsvetljujoč način, da je bilo vse, kar se je nahajalo v Kojèevovih zapiskih, ki sem jih dobil in ji jih posredoval, resnično odveč.

Nezaslišano je to, da sem se lahko v nekem trenutku postavil na glavo, da bi poudaril, kako je *Kritika praktičnega uma* očitno mnogo bolj zabavno erotična knjiga kot tisto, kar izdaja Éric Losfeld, pa to ni imelo nobenih rezultatov, in če vam rečem, da je *Fenomenologija duha* neki nori humor, tudi to ne bo imelo nič večjega učinka. Pa vendar gre prav za to.

Resnično gre za kar najbolj nenavadno stvar. Gre tudi za hladni humor, ne bom rekel črni. Absolutno pa smo lahko prepričani, da Hegel absolutno dobro ve, kaj počne. Kar počne, je rokohitrstvo, ki mu vsi nasedejo. To pa izhajajoč iz dejstva, da je to, kar govori, resnica.

Seveda ni boljšega načina, kako zajeti označevalca gospodarja S<sub>1</sub>, ki je tu, na tabli, kot je identificirati ga s smrtjo. In za kaj torej gre? Za to, da v dialektiki, kot se izraža Hegel, pokažemo zenit, vzpon in mišljenje funkcije tega člena.

Kaj je skratka to, da v fenomenologiji duha, kot se izraža Hegel, v igro vstopi ta žival, gospodar? Resnica tega, kar pravi, je skrajno zapeljiva in senzacionalna. Resnično jo lahko preberemo direktno, če se ji le pustimo prijeti, saj sam pravim prav to, da je ni mogoče brati direktno. Resnica tega, kar artikulira, je tole – razmerje do tega realnega, kolikor je slednje prav nemogoče.

Nikakor ni jasno, zakaj bi iz boja na smrt iz čistega prestiža izhajal nek gospodar. In to kljub temu, da on, Hegel, reče, da bi iz tega rezultirala ta nenavadna izhodiščna razporeditev.

Višek pa je, da Hegel najde način – res je, da v neki koncepciji zgodovine, ki v svoj prid obrača tisto, kar iz nje vznikne, namreč

40. Fr. *maître*, ista beseda kot za »gospodar«.

zaporedje faz dominacije, kompozicije igre duha, ki se umešča vzdolž te niti, ki ni zanemarljiva in ki je to, kar se je do njega imenovalo filozofska misel – Hegel najde način, da pokaže, kako se to obrne tako, da konec koncev hlapec s svojim delom podaja resnico gospodarja in ga potisne spodaj. Po zaslugi tega izsiljenega dela, kot to lahko opazite na začetku, hlapec na koncu zgodovine prispe do tega člena, ki se imenuje absolutna vednost.

Nič ni rečenega o tem, kaj se zgodi tedaj, kajti resnici na ljubo v heglovski propoziciji ni bilo štirih členov, temveč najprej gospodar in nato hlapec. Tega hlapca imenujem  $S_2$ , prav tako pa ga lahko tu izenačite s členom užitka, ki se mu, prvič, ni hotel odreči in, drugič, se mu je odrekel, saj ga je nadomestil z delom, kar vendarle ni njegov ekvivalent.

Zahvaljujoč čemu? – zahvaljujoč seriji dialektičnih mutacij, ob baletu, ob minuetu, ki se vzpostavi izhajajoč iz tega začetnega momenta in ki od enega konca do drugega, od niti do niti prečka celotni razvoj kulture, nas zgodovina končno nagradi s to vednostjo, ki ni označena kot dovršena – za to obstajajo razlogi –, temveč kot absolutna, nespodbitna. In izkaže se, da je bil gospodar zgolj njen instrument, veličastni prevaranec zgodovine.

Sublimno je, da se je nekdo lotil te izjemne dialektične dedukcije in da je, če lahko tako rečem, uspela. Vseskozi – vzemimo primer tega, kar Hegel lahko reče o kulturi – mrgoli kar najbolj pertinentnih opazk, ki zadevajo igro incidenc in umetnij duha. Še enkrat vam pravim, to je kar najbolj zabavno.

Vso to igro, nam pove, vodi zvijačnost uma.

To je zelo lep izraz, ki ima za nas analitike vso svojo vrednost in zasledujemo ga lahko že na povsem osnovni ravni, naj bo umna ali ne, kajti ko gre za nezavedno, imamo v govoru opravka z nečim zelo zvijačnim. Toda vrhunec te zvijačnosti ni tam, kjer mislimo. Seveda gre za zvijačnost uma, toda prepoznati je treba tudi zvijačnost umovalca in mu priznati njegove zasluge.

Če bi bilo mogoče, da bi na začetku prejšnjega stoletja, v času jenske bitke, ta nenavadna lopovščina, ki se imenuje *Fenomenologija duha*, kogarkoli očarala, bi stvar uspela.

Dejansko je povsem očitno, da tudi za hip ni mogoče vzdržati teze, da se v čemerkoli približujemo vzponu hlapca. Ta neverjetni način, kako njemu – njegovemu delu – pripisati napredek, kot pravijo, kakršnekoli vednosti, je resnično prav nenavadno nekoristen.

Toda tisto, kar sem imenoval zvičajnost umovalca, nam pokaže neko bistveno dimenzijo, ob kateri je treba paziti. Če označimo mesto dejavnika – kateregakoli dejavnika, to ni zmeraj mesto označevalca gospodarja, ker se bodo tu zvrstili tudi vsi drugi označevalci –, je vprašanje sledeče. Kaj ta dejavnik pripravi k delovanju? Kako se lahko proizvede ta nenavadni krogotok, okoli katerega se vrti tisto, kar strogo vzeto zasluži, da je označeno z besedo revolucija?

Tu na določeni ravni znova najdemo Heglov izraz, svetu vrniti delo.

Kaj je resnica? Prav sem se umešča, z vprašajem. Kaj inavgurira ta dejavnik, ga postavlja v igro? – saj konec koncev to ne traja že od nekdaj, do tega je prišlo v zgodovinskem času.

Dobro je, da se tega zavemo ob tako sijajnem, tako bleščečem primeru, da prav zaradi tega na to ne pomislimo, tega ne vidimo – Hegel je sublimni predstavnik diskurza vednosti, in to univerzitetne vednosti.

Mi v Franciji nikoli nismo imeli drugih filozofov kot obstranskih majhnih članov podeželskih društev, kot Maine de Biran, ali pa tipov, kot je bil Descartes, ki so pohajkovali po Evropi. Kljub vsemu morate tudi njega znati brati in slišati njegov ton – govori o tem, česar se lahko nadeja od svojega porekla. Vidimo, kakršne vrste tip je to bil. Zato pa seveda še ni bil trap, daleč od tega.

Pri nas filozofov ne najdemo na univerzah. To si lahko štejemo v prid. V Nemčiji pa so na Univerzi. In na neki ravni univerzitetne hierarhije so zmožni misliti, da bomo te ubožce, te mile dragce, te, ki v tem trenutku zgolj vstopajo v industrijsko dobo, v veliko dobo



garanja, izkoriščanja na smrt, da jih bomo ujeli na razodetje te resnice, da oni ustvarjajo zgodovino in da gospodar ni drugega kot pod-piskač, ki je bil potreben, da je na začetku pogнал to muziko.

Ta opazka ima svojo ceno, odločno jo poudarjam zaradi Freudovega stavka, da mora biti analitično razmerje utemeljeno na ljubezni do resnice.

Freud je bil resnično šarmanten tip. Resnično ga je bil sam ogenj, sam plamen. Imel je tudi slabosti. Njegovo razmerje z ženo, na primer, je nekaj nezamisljivega. Celo življenje prenašati takšno lajdro, to pa je nekaj.

No, recite si – če vam mora, kolikor želite biti opora *Analysieren*, nekaj inspirirati resnico, to prav gotovo ni ljubezen. Kajti ob tej priliki prav resnica naredi, da vznikne ta označevalec, smrt. In vse tudi kaže, da če kaj daje nek povsem drug smisel temu, kar je povedal Hegel, je to prav tisto, kar je tedaj odkril Freud in kar je opredelil, kot je mogel, kot nagon smrti, namreč radikalni značaj ponavljanja, to ponavljanje, ki vztraja in ki je značilno za psihično realnost, če ta obstaja, bitja, vpisanega v jezik.

Morda resnica nima drugega obraza. Ni razloga, da bi bili noro nanjo.

A to tudi ni točno. Resnica ima več kot en obraz. Vendar bi bilo kot prvo vodilo za analitike dobro natanko to, da bi bili malce nezaupljivi, da ne bi takoj postali nori na neko resnico, na prvi čeden obrazek, ki ga srečajo na vogalu ulice.

Prav tu naletimo na tisto Freudovo opazko, kjer skupaj s tem *Analysieren* najdemo realnost. To je takšne narave, da lahko rečemo, kako dejansko morda obstaja takole neko povsem naivno realno – na ta način se splošno govori –, ki se izdaja za resnico. Da se resnica izkusi, ne pomeni, da zato resnica pozna več realnega, še posebej, če govorimo o poznavanju in če se spominjamo orisov, ki sem jih podal v zvezi z realnim.

Če se realno definira iz nemogočega, se umešča na etapo, kjer se je izkazalo nemogoče dokazati resničnost registra neke simbolne

artikulacije. To nam lahko služi kot merilo naše ljubezni do resnice – in lahko nam tudi jasno nakaže, zakaj so vladanje, vzgajanje, pa tudi analiziranje in, zakaj ne, zbujanje želje, če naj z definicijo dopolnimo, kar bi tu spadalo k diskurzu histerika, zakaj so to strogo vzeto nemo-goče dejavnosti.

Te dejavnosti so tu, držijo se, in to strašno dobro, ko nam postavljajo vprašanje, kako je z njihovo resnico – namreč, kako se proizvedejo te norosti, ki jih v realnem definira zgolj to, da jih, ko se jim približamo, lahko definiramo zgolj kot nemo-goče. Jasno je, da je prav njihova polna artikulacija kot nemožna tisto, kar nas postavlja v tveganje in nam za hip pokaže možnost, da se realno, če lahko tako rečemo, razleti.

Če smo se prisiljeni tako dolgo muditi v hodnikih, v labirintih resnice, je razlog v tem, da ravno obstaja nekaj, zaradi česar tu ne prispemo na cilj. In zakaj bi se čudili, ko gre za labirinte teh diskurzov, ki so za nas čisto novi? Saj ne, da ne bi imeli na razpolago že dobre tričetrt stoletja, da zadeve preučimo s tega kota, toda konec koncev bivanje v naslanjačih morda ni najboljšo mesto za to, da zgrabimo nemožno.

Kakorkoli že, prav dejstvo, da še vedno tavamo v dimenziji ljubezni do resnice, za katero vse kaže, da se nam zaradi nje med prsti izmuzne nemožnost tistega, kar se vzdržuje kot realno, natanko na ravni diskurza gospodarja, kot je rekel Hegel – prav to zahteva referenco na to, kar nam analitični diskurz na srečo omogoča zaslutiti in natančno artikulirati. In zato je pomembno, da ga artikuliram.

## 3

Prepričan sem, da je tu pet ali šest oseb, ki bi lahko to, kar govorim, dobro premestile tako, da bi imelo možnost znova priti na plan.

Ne pravim, da je to Arhimedov vzvod. Ne pravim, da ima to tudi najmanjšo pretenzijo prenoviti svetovni sistem niti zgodovinsko

misel. Nakazujem zgolj, kako naš analiza usposobi, da po naključju srečanj v naše roke pride določeno število reči, ki se lahko zdijo razsvetljuječe.

Meni bi se na primer čisto lahko zgodilo, da ne bi nikoli srečal Kojèva. Če ga ne bi nikoli srečal, je zelo verjetno, da kot večina Francozov, šolanih v določenem obdobju, ne bi slutil, da je *Fenomenologija duha* zares nekaj.

Ne bi bilo tako slabo, če bi vam analiza omogočila ugledati, od kod izhaja nemožnost, se pravi, kaj ovira zajetje ali natančno določitev tistega, kar bi na koncu edino lahko vpeljalo neko mutacijo, namreč golo realno, brez resnice.

Vendar pa so stvari take, da med nami in realnim obstaja resnica. Nekoč sem vam v pesniškem zanosu že rekel, da je resnica ljuba sestra nemožnosti. Upam, da se je to vrnilo v glave vsaj nekaterih izmed vas, v trenutku, ko bom v vsaki od štirih formul, ki sem jih podal, poudaril nasprotje med prvo in drugo linijo.

Prva linija vsebuje razmerje, ki ga tu nakazuje puščica in ki se vselej definira kot nemogoče. V diskurzu gospodarja je na primer dejansko nemogoče, da bi obstajal gospodar, ki bi potegnil svojo okolico<sup>41</sup>. Pripraviti ljudi, da delajo, je še bolj utrujajoče, kot če delamo sami, če bi morali to res storiti. Gospodar tega nikoli ne stori. Da znak, označevalec gospodar, in vsi stečejo. Izhajati je potrebno iz tega, kar je dejansko povsem nemogoče. To lahko vidimo vsak dan.

Zdaj, ko je nemožnost vpisana v prvo linijo, moramo pogledati – kot je že nakazano z mestom, ki je dano členu resnice –, če morda zadnje besede nimajo v drugi liniji.

Toda na ravni te druge linije ni prav nobene puščice. In ne le, da ni komunikacije, temveč obstaja nekaj, kar maši.

41. Izraz, ki ga uporabi Lacan, *faire marcher (son monde)* ima več pomenskih odtenkov, ki so vsi pomembni za njegovo poanto: spraviti v tek, v obratovanje, ukazovati komu, za nos voditi koga.

Kaj maši? To, kar izhaja iz dela. In odkritje nekoga z imenom Marx je upravičeno dalo vso težo nekemu členu, ki so ga poznali že pred njim in ki označuje to, s čimer se ukvarja delo – temu se reče produkcija.

Kakršnakoli že so njena znamenja, označevalci gospodarji, ki se vpišejo na mesto dejavnika, produkcija v vsakem primeru nima nobenega razmerja z resnico. Lahko naredimo, kar hočemo, lahko rečemo, kar hočemo, lahko poskusimo zvezati to produkcijo s potrebami, ki so potrebe, ki jih ustvarimo, nič ne pomaga. Med obstojem gospodarja in razmerjem neke produkcije z resnico ni načina, kako temu priti na kraj.

Vsaka in kakršnakoli nemožnost členov, ki jih tu uporabljamo, se vselej navezuje na tole – če nas pušča v negotovosti okoli lastne resnice, je to zato, ker jo ščiti nekaj, kar bomo imenovali nemoč.

Vzemimo, na primer v univerzitetnem diskurzu, ta prvi člen, ki je tu artikuliran pod  $S_2$  in ki je v tem položaju nore pretenzije, da naj bi proizvedel misleče bitje, subjekt. Kot subjekt v svoji produkciji se tudi za hip ne more dojeti kot gospodar vednosti.

To je tu mogoče jasno razložiti, vendar pa je na delu tudi en nivo višje, na ravni diskurza gospodarja, ki si ga bom zahvaljujoč Heglu dovolil predpostaviti, kajti, kot boste videli, ga zdaj poznamo le še v zelo modificirani obliki.

Ta presežni užitek, ki sem ga letos artikuliral in ki ga kot oporo postavljam na začetek, je neka konstrukcija, celo neka rekonstrukcija. Je resničnejša opora. Bodimo pazljivi, saj je prav to nevarno, pa vendarle, moč ima, da se artikulira tako, o čemer se prepričamo ob branju ljudi, ki niso brali Hegla, v prvi vrsti Aristotela.

Ob branju Aristotela začutimo, da mu je razmerje med gospodarjem in sužnjem resnično postavljalo problem. Iskal je njegovo resnico in dejansko je čudovito videti, kako se poskuša iz tega izvleči v treh ali štirih odlomkih, kjer to obravnava – gre zgolj po eni poti, po poti neka razlike v naravi, od koder naj bi izhajalo dobro sužnja.

On ni univerzitetni profesor. Ni mali zvijačnež, kot Hegel. Dobro čuti, da ko to reče, zadeva zdrzne, povsod drsi. Ni preveč prepričan niti preveč zagret. Ne vsiljuje svojega mnenja. Čuti pa vendarle, da bi na tej strani lahko obstajalo nekaj, kar motivira razmerje gospodarja in sužnja. Ah, če ne bi bila istega spola, če bi šlo za moškega in žensko, bi bilo to resnično sublimno, in nakaže, da bi obstajalo upanje. Na nesrečo pa ni tako, nista različnih spolov, in povesi roke. Lepo vidimo, za kaj gre, za vprašanje, kaj gospodar prejme od sužnjevega dela pod imenom tega presežnega užitka.

Zdelo se je, da je to samoumevno. Nezaslišano pa je, da kot kaže ni nihče opazil, kako je ravno potrebno potegniti nek nauk iz tega, da to ni samoumevno. Problem etike prav tu naenkrat začne cveteti, *Nikomahova etika*, *Eudemova etika* in več drugih del moralne refleksije.

Iz tega ne pridemo več. Ne vemo, kaj bi s tem presežnim užitkom. Da bi prišli do tega, da v središče sveta postavimo vrhovno dobro, je resnično potrebno, da smo bili ob njem tako v zadregi kot riba ob jabolku. Pa vendar je na dosegu roke, ta presežni užitek, ki nam ga prinese suženj.

Celotna antična misel, preko katere nas povede Hegel zahvaljujoč svojim čudovitim trikom in drugim stvarem, vse do politiziranega mazohizma stoikov, dokazuje, da se kot podložnik [*sujet*] gospodarja ni mogoče mirno namestiti v obliki presežnega užitka.

Vzemimo zdaj diskurz histerika, kot se artikulira – postavite  $\$$  zgoraj na levo,  $S_1$  na desno,  $S_2$  pod njega, mali  $a$  na mesto resnice. Prav tako ni mogoče, da se razcep, simptomatično raztrganje histeričarke motivira kot produkcija vednosti. Njena resnica je, da mora biti objekt  $a$ , da bi bila želena. Objekt  $a$  je konec koncev nekaj bornega, čeprav so moški nori nanj in jim niti za hip ne more pasti na misel, da bi šli prek česa drugega – drugega znaka nemoči, ki pokriva najsubtilnejšo med nemožnostmi.

Stopimo zdaj na raven diskurza analitika. Seveda nihče ni opazil sledečega – nenavadno je, da proizvede nič drugega kot diskurz go-

spodarja, kajti na mesto produkcije pride  $S_1$ . In kot sem rekel zadnjič, ko sem zapuščal Vincennes, morda se lahko iz diskurza analitika, če opravimo te tri četrtine obrata, pojavi nek drugi stil označevalca-gospodarja.

Naj gre za drugi stil ali ne, v resnici še ne bomo v kratkem izvedeli, kakšen je, in vsaj zaenkrat smo povsem nemočni, da bi to postavili v razmerje s tem, kar je v igri v poziciji analitika, namreč to zapeljevanje resnice, ki ga predstavlja, in sicer zato, ker naj bi nekaj vedel o tem, kar načeloma zastopa.

Ali dovolj poudarjam profil nemožnosti njegove pozicije? – kolikor se analitik postavi v pozicijo, da zastopa, da je agent, razlog želje.

## 4

Tako je torej definirano razmerje med temi štirimi členi. Imenoval nisem tistega, ki je neimenljiv, kajti vsa ta struktura temelji na njegovi prepovedi – namreč užitek.

Prav tu nas razgled, majhna lina, pogled, ki ga je prinesla analiza, vpelje v to, kar je lahko plodni postopek, ne mišljenja, temveč dejanja. In po tem se to zdi revolucionarno.

To se ne umešča okoli subjekta. Ne glede na plodnost, ki jo je pokazalo histerično izpraševanje, ki kot sem dejal prvo vpelje subjekt v zgodovino, in čeprav ima vstop subjekta kot dejavnika diskurza zelo presenetljive rezultate, med katerimi je prva znanost, se vendarle ključ do vseh gibal ne nahaja tukaj. Ključ se nahaja v izpraševanju tega, kar pripada užitku.

Rečemo lahko, da užitek omejujejo naravni procesi. Toda resnici na ljubo ne vemo ničesar o tem, če so to naravni procesi. Vemo zgolj, da smo konec koncev to preobčutljivost, v kateri nas vzdržuje neka približno urejena družba, sprejeli kot naravno, s tem zadržkom, da vsak umira od želje, da bi vedel, kako bi bilo, če bi to zares bolelo.

Od koder ta sadomazohistična obsedenost, ki je značilna za naše prijazno seksualno vzdušje.

To je povsem nepomembno, drugotno. Pomembno je, da lahko, naj bo to naravno ali ne, o užitku govorimo ravno kot o povezanem s samim izvorom vstopa označevalca v igro. O tem, v čemer uživa školjka ali bober, ne bomo nikoli ničesar vedeli, kajti brez označevalca ni razmika med užitkom in telesom. Školjka in bober sta na isti ravni kot rastlina, ki ima v tem pogledu konec koncev morda tudi kakšen užitek.

Užitek je natančno korelativen prvotni obliki, v kateri vstopi v igro to, kar imenujem zaznamek, unarna poteza, ki je zaznamek smrti, če mu želite dati njegov smisel. Pozorni bodite na to, da reči dobijo smisel zgolj tedaj, ko v igro vstopi smrt.

Vprašanje se postavlja izhajajoč iz tega razcepa, iz ločitve užitka in telesa, ki je odtlej omrtvičeno, izhajajoč iz trenutka, ko nastopi igra vpisovanja, zaznamek unarne poteze. Prav nič ni treba čakati, da bi se na ravni resnice gospodarja razkril dobro skriti subjekt. Razcep subjekta nedvomno ni nič drugega kot radikalna dvoumnost, ki je vezana na sam člen resnice.

Skratka prav kolikor govorica, vse, kar vzpostavlja red diskurza, pusti stvari v neki zevi, smo lahko prepričani, da če sledimo njeni niti, nikoli ne sledimo drugemu kot nekemu obrisu. Vendar pa nam prinese še nekaj, in to je najmanj, kar bi morali resnično vedeti, da bi odgovorili na vprašanje, s katerim sem začel, namreč, kaj se trenutno dogaja na ravni diskurza univerze.

Najprej moramo videti, zakaj je diskurz gospodarja tako trdno vzpostavljen, tako trdno, da jih ima le malo med vami predstavo o tem, kako je stabilen. To izhaja iz tistega, kar je Marx pokazal – ne da bi pokazal vso razsežnost tega, to moram reči – v zvezi s produkcijo in s tem, kar imenuje presežna vrednost in ne presežni užitek.

Od nekega trenutka v zgodovini se je v diskurzu gospodarja nekaj spremenilo. Ne bomo se ubadali z vprašanjem, ali je bilo to zaradi

Luthra ali zaradi Calvina ali zaradi nevemkakšnega prometa ladij okoli Genove ali v mediteranskem morju ali drugje, kajti pomembno je, da se od določenega dne naprej presežni užitek šteje, knjiži, sešteva. Tu se začne tisto, kar imenujemo akumulacija kapitala.

Ali v razmerju do tega, kar sem malo prej rekel o nemoči, da bi povezali presežni užitek z resnico gospodarja, ne čutite, da tu stvar uspe? Ne rečemo, da je odločilen zadnji korak, toda nemoč te povezave je nenadoma izpraznjena. Presežna vrednost se priključuje kapitalu – ni problema, to je homogeno, nahajamo se v vrednostih. Sicer pa v tem vseskozi plavamo v teh blaženih časih, v katerih živimo.

Toda tisto, kar je frapantno in česar kot kaže ne vidimo, je, da se od tega trenutka naprej, zaradi dejstva, da so bili oblaki nemoči razpihani, označevalec-gospodar od tod pojavi samo še bolj nedotakljiv, in sicer natanko v svoji nemožnosti. Kje je? Kako ga imenovati? Kako ga prepoznati? – če ne seveda po njegovih morilskih učinkih. Ožigosati imperializem? Toda kako ustaviti ta mali mehanizem?

Kaj je zdaj z univerzitetnim diskurzom? Možnost, da se stvar malo obrne, ne more obstajati drugje. Kako? To vam bom povedal kasneje, kajti, kot vidite, grem počasi. Lahko pa vam že rečem, da na ravni univerzitetnega diskurza objekt *a* pride na neko mesto, ki je v igri vsakič, ko se to premakne, mesto bolj ali manj znosnega izkoriščanja.

Objekt *a* omogoča vnesti malo prepaha v funkcijo presežnega užitka. Objekt *a* je to, kar ste vi vsi kot umeščeni sem – sami spontani splavljenci tega, kar je bil za tiste, ki so vas spočeli, razlog želje. In psihoanaliza vas uči, da se morate tu znova najti.

Naj mi ne prihajajo s tem, da bi moral tistim, ki se tu ali drugje vznemirjajo, povedati, da obstaja velikanska razlika med splavljenecem velike buržoazije in tistim proletariata. Konec koncev ni treba, da splavljenec velike buržoazije kot splavljenec ves čas s seboj vlačí svojo valilnico.

Vendar pa pretenzije po tem, da bi se postavili na neko točko, ki bi bila naenkrat posebej razsvetljena, razsvetljiva, ne smemo dvigniti



do točke, do katere je zadeve prignala – govorim vam o nekem pri-petljaju – oseba, ki me je vsaj dva ali tri mesece spremljala in pripa-dala temu, kar imamo navado imenovati nora mladina. Ta očarljiva oseba mi je dejala – *Kar se mene tiče, sem čistokrvna proletarka.*

S segregacijo nikoli ne opravimo povsem. Lahko vam rečem, da se bo zgolj ponavljala v vedno bolj nenavadnih oblikah. Brez tega ne more nič delovati – kar se tu zgodi kot objekt *a*, *a* v neki živi obliki, pa naj gre še tako za nekaj splavljenega, kaže, da je segregacija učinek govornice.

Kakorkoli že, v vsakem primeru obstaja raven, na kateri se to ne uredi, namreč na ravni tistih, ki so proizvedli učinke govornice, kajti noben otrok ni rojen ne da bi imel opravka s to trgovino prek svojih ljubih tako imenovanih roditeljev, ki so bili potegnjeni v celotni problem diskurza, pri čemer je tudi za njimi stala predhodna gene-racija. In na tej ravni bi bilo resnično potrebno postaviti vprašanja.

Če hočemo, da se kaj obrne – seveda v končni instanci nikoli ne moremo obrniti, to sem dovolj poudaril –, se to zagotovo ne bo zgodilo prek progresizma, temveč enostavno zato, ker se ne more nehati obračati. Če se ne obrača, zaškrtata tam, kjer so stvari vprašljive, se pravi na ravni umestitve nečesa, kar pišemo *a*.

Ali je to kdaj obstajalo? Seveda je, in konec koncev nam o tem ponujajo najboljše pričevanje Stari, nato pa skozi različna obdobja formalne, klasične reči, ki so na nek način prekopirane od njih.

Kakšno upanje ima to lahko za nas, na ravni, kjer se zadeve zaenkrat odvijajo? – ta točka osluškovanja, vse tisto telesa, kar ostane živo, vedoče, ta dojenček, zakaj pa ne, ta pogled, ta krik, to vpitje, laja – kaj pa lahko stori?

Naslednjič vam bom poskusil povedati, kaj pomeni to, kar bi imenoval stavka kulture.

10. junij 1970



Alenka Zupančič

## ŠTIRJE DISKURZI V LUČI VPRAŠANJA PRESEŽNEGA UŽITKA

### Izhodišča

Lacanova sedemnajsti seminar, naslovljen *Narobna stran psihoanalize*, je nedvomno njegov najbolj politični seminar. Kar ne preseneča, glede na to, da je neposredno sledil letu, ki je bilo nemara najbolj politično leto povojne polovice 20. stoletja – v Franciji, a seveda ne le tam. Ob tem je morda najbolj presenetljivo ravno to, kako *malo* je pravzaprav v tem Lacanovem seminarju direktnih aluzij na aktualno dogajanje, za katero vemo, da je vsaj po empirični plati dobesedno vdiralo tudi v njegov seminar. Odgovor na vprašanje, ali je politična dimenzija zadevnega seminarja *odziv* na politična vrenja in premike v družbi, nikakor ni enoznačen. Vsaj z enako, a prej z večjo prepričljivostjo bi bilo mogoče zagovarjati tezo, da je *Narobna stran psihoanalize* politični seminar iz precej bolj inherentnega razloga. Konceptualna izgradnja teorije štirih diskurzov (pri čemer je diskurz sinonim za družbeno vez) se že sama po sebi vpisuje v določeno politično dimenzijo. In morda bi lahko rekli, da je prav izgradnja in razdelava tega konceptualnega aparata Lacanu omogočila »odzivati se« na nekatere dogodke in posledice maja 68.

Kaj je diskurz, če izhajamo iz perspektive imanentnega razvoja Lacanove teorije? Monumentalni in v marsikaterem oziru prelomni odgovor na vprašanje razmerja med označevalcem in užitkom. Na to je opozoril že J.-A. Miller<sup>1</sup>, in ob branju *Narobne strani psihoana-*

---

1. Jacques-Alain Miller, *O nekem drugem Lacanu*, Analecta, Ljubljana 2001, str. 196 ff.

*lize* je to dobro imeti vseskozi pred očmi. Kratko in jedrnato rečeno: Lacanova dotedanja konceptualna razdelava v kar največji meri temelji na antinomiji označevalca in užitka. Tudi tam, kjer Lacan oba člena maksimalno približa in poveže (na primer v seminarju XI: *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*), antinomija med njima ni toliko odpravljena kot prevedena v analogijo oziroma paralelizem dveh heterogenih elementov. Kaj to pomeni? Če je nezavedno strukturirano kot govorica (in potemtakem pade pod zakone označevalca), Lacan v omenjenem seminarju doda, da je gon oziroma »nekaj v aparatu telesa strukturirano na isti način kot nezavedno«<sup>2</sup>. Razmerje med označevalcem in užitkom se torej tu odvija v registru analognega sistema, če lahko tako rečemo. S tem je sicer odpravljena tista absolutna antinomija med njima, ki narekuje ton Lacanovega nemara najslavnejšega seminarja, *Etike psihoanalize*, kjer užitek nastopa kot *das Ding*, Stvar, ob kateri se razleti vsaka označevalna artikulacija in ki slednjo nenehno postavlja na laž; vendar pa »pomanjšanje« užitka iz Stvari v fragmentirane parcialne objekte, katerih delovanje in učinki so strukturno analogni delovanju označevalca, oba člena še vedno ohranja vsaksebi.

Diskurz, teorija diskurzov, se umešča prav na točko tega vprašanja, ki od znotraj strukturira pot Lacanove teorije in predstavlja način, kako Lacan užitek artikulira z označevalcem in ga postavi kot notranjega diskurzu kot takemu. Pri tem pa je zanimivo, kako to imanentno iskanje konceptualnih okvirov dimenzije užitka v teoriji diskurzov neposredno sovпада z njenim političnim vzvodom. Prav to je poanta naslednjega, ključnega, a tudi enigmatičnega odlomka:

»Te opazke so ključnega pomena v trenutku, ko se ob govoru o narobni strani psihoanalize postavi vprašanje mesta psihoanalize v politiki.

2. Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Analecta, Ljubljana 1996, str. 166.

Vdor v politično je mogoč zgolj, če pripoznamo, da je diskurz, in to ne le analitični, lahko samo diskurz užitka, vsaj kadar od njega pričakujemo delo resnice.« (Str. 86.)<sup>3</sup>

Zaenkrat se bomo vzdržali komentiranja tega odlomka, ki predpostavlja marsikaj, kar moramo še izpeljati; v izhodišče ga postavljamo zgolj kot zaznamek tega, da je vprašanje artikulacije užitka z označevalcem hkrati tista točka, kjer lahko psihoanaliza intervenira, »vdre« (Lacan uporabi izraz *intrusion*) v politično. Užitek je (in to že nekaj časa) politični faktor, pa naj nastopa kot obljuba (»še malo se potrudite, še malo potrpite, pa ga boste deležni«) ali pa celo kot imperativ. S tem mislimo na zapoved, ukaz: »Uživaj!«, »Bodi srečen!«, ki pogosto tako moreče pritiska na našo sodobnost in daje ton njenemu nelagodju. Užitek in sreča sta (postala) politični faktor, pa tudi moralni faktor, saj je njuno pomanjkanje pogosto dojeto kot nekakšna moralna slabost. Če ne uživamo dovolj, če nismo dovolj srečni in se ne počutimo »polne« oziroma izpolnjene, smo, kot se temu zelo natančno reče, družbene (i)zgube, že sama naša eksistenca uteleša družbeni deficit. Če torej psihoanaliza lahko »vdre« v politično natanko ob vprašanju uživanja, to ne pomeni, da je enostavno njegova promotorka, v tistem smislu, v katerem je nekaj časa cvetela psihoanalitično navdahnjena teorija »osvoboditve užitka«. Vsaka družbena vez se opira na določeno (simbolno) ekonomijo in ji daje obliko. Ta ekonomija lahko v polni meri angažira našo (tudi najbolj »intimno«) libidinalno ekonomijo, ji ponudi model, jo zaposli in jo postavi kot družbeno obliko uživanja (spet tudi tedaj, ko uživamo »čisto na samem«). In prav tu lahko intervenira psihoanaliza, tudi tako, da vrže nekaj luči na tisti zglob označevalca in užitka, ki v družbenih vezeh praviloma nastopa kot nepresojen in ki uteleša

3. Številke strani, ki so navedene neposredno v tekstu, se nanašajo na prevod šestih poglavij Lacanovega seminarja *L'envers de la psychanalyse* v pričujoči številki *Razpola*.

natanko točko njihove nemožnosti, ki je hkrati točka, preko katere nas nek diskurz »zgrabi« in »drži«.

Recimo najprej nekaj o členih, katerih permutacije tvorijo štiri diskurze, ki jih artikulira Lacan. To so, kot je znano:  $S_1$  (označevalec gospodar),  $S_2$  (vednost kot baterija oziroma nabor označevalcev),  $\$$  (subjekt kot razcepljen) in  $a$  (funkcija izgube, ki sovпада s funkcijo presežnega užitka). V diskurzivni realnosti ti členi vselej nastopajo hkrati oziroma skupaj. Lacanu uspe užitek konceptualno povezati z označevalcem (in ga hkrati postaviti med štiri člene vsakega diskurza) na podlagi naslednje postavke, ki jo v *Seminarju XVII* v različnih oblikah vztrajno ponavlja: izguba objekta oziroma zadovoljitve in vznik presežne zadovoljitve oziroma presežnega užitka se topološko gledano umeščata v isto točko: v intervencijo označevalca. To Lacan razvija po treh poteh, prek treh referenc: Freudovega pojma unarne poteze, termodinamične teorije in Marxovega koncepta presežne vrednosti.

Ko Freud v *Množični psihologiji in analizi jaza* uporabi izraz *ein einiger Zug*, »unarna poteza«, želi z njim opozoriti na neko specifično lastnost (simbolne) identifikacije. Identifikacija, na primer identifikacija z drugo osebo, ni isto kot (imaginarno) posnemanje te osebe, temveč pri njej ena sama poteza prevzame nase vso razsežnost identifikacije. Denimo, da je objekt identifikacije neka slavna in v vseh pogledih pitoreskna oseba; simbolna identifikacija s to osebo ne poteka tako, da želi subjekt v čim več pogledih posnemati to osebo in tudi sam začne živeti kar se da pitoreskno, temveč nasprotno tako, da iz te osebe izlušči eno samo potezo in si le-to prisvoji. (Na primer: zadevna oseba na malce specifični način izgovarja črko  $r$  in subjekt jo začne tudi sam izgovarjati na specifični način.) Freud sam podaja nekaj zanimivih primerov, na primer identifikacijo s kašljanjem (druge osebe). Ali pa tisti znani primer iz deklinškega internata: eno od deklet je dobilo pismo svojega skrivnega ljubimca in to pismo jo je navdalo z ljubosumjem, ki se je oblikovalo v histerični napad.

Nakar je nekaj njenih prijateljic v internatu dobilo identični histerični napad. Vedele so za njeno skrivno vezo in ji zavidale to ljubezen, si želele biti na njenem mestu. Toda identifikacija z njo je dobila to nenavadno obliko identifikacije s potezo, ki je pri prvi deklici vzniknila v tem trenutku krize njenega razmerja. Ta primer je dejansko zelo poučen iz več razlogov in nam lahko lepo pokaže, kje se tu Lacan opre na Freuda. Očitno je namreč sledeče: čeprav je unarna poteza lahko povsem arbitrarna, pa njen pomen za subjekta, ki se z njo identificira, to zagotovo ni. Edinstvenost te poteze izhaja iz dejstva, da za subjekt zaznamuje razmerje zadevne osebe do zadovoljitve, uživanja, točko (ali sled) njenega spleta. To je v zgornjem primeru očitno, očitno pa je še nekaj: histerični napad prve deklice predstavlja tisto potezo (oziroma v danem primeru že kar simptom), ki komemorira njeno ljubezensko razmerje prav na točki, kjer obstaja neposredna nevarnost izgube (ljubljenega) objekta. To je drug pomemben Freudov poudarek, ki je za Lacanove izpeljave ključen in ki zadeva vez med izgubo in unarno potezo. Enostavno rečeno: po Freudu se po tem, ko je objekt izgubljen, investicija iz njega prenese na unarno potezo; identifikacija z unarno potezo tako stopi na (strukturno) mesto izgubljenega objekta.

Lacan to transponira v svoj konceptualni okvir kot izvorno oziroma temeljno artikulacijo (sovpad) označevalca in uživanja, hkrati pa tudi kot tisti vzvod, ki omogoča misliti kolektivno in družbeno razsežnost uživanja, tj. način, kako uživanje igra pomembno vlogo v konstituiranju neke družbene vezi (tudi, in morda predvsem, kot potencialna točka sovpadanja osebne z družbeno ekonomijo).

Unarno potezo Lacan bere kot označevalno potezo *par excellence*, skratka kot eno od konkretnih oblik tega, kar zapisuje z  $S_1$ . Unarna poteza je točka neke izgubljene zadovoljitve, a *prav zaradi tega* hkrati točka, preko katere se proizvede neka druga zadovoljitev. Še več, je vzrok izgube in sredstvo pridobitve nečesa dodatnega. Lahko bi rekli, da je označevalec vzrok izgube neposredne zadovoljitve in sredstvo produkcije užitka. Razlika med zadovoljitvijo in užitkom, ki smo jo

pravkar vpeljali, nam morda lahko olajša razumevanje tega temeljnega vzloga. Vzemimo še en konkreten primer. Za dojenčke je duda lahko neka prva oblika srečanja z unarno potezo, tj. z nečim, kar prinese določeno zadovoljitev prek tega, da komemorira natanko izgubo zadovoljitve (hrane, materinega mleka). Malček ponavlja gesto sesanja (ki jo lahko vzamemo kot unarno potezo hranjenja), pa čeprav nič ne priteče. In znano je, da je otroke včasih zelo težko odvaditi od dude in da jo tudi še kot malo večji radi vrtijo v ustih. Preenostavno je reči, da gre tu za zadovoljitev prek asociacije (da torej otroka vlečenje dude spominja na vlečenje seska pri hranjenju), saj je treba ravno pojasniti, kako lahko otroka to »spominjanje na« ne le zadovolji, temveč celo zasvoji – tj. dobi zanj večjo vrednost od same neposredne zadovoljitve s hranjenjem; v vlečenju dude začne uživati. Če vzamemo poenostavljeno situacijo, kjer otrok joka, ko je lačen (in pustimo ob strani primere, ko je hkrati lačen še česa drugega – pozornosti ipd.), lahko iz tega elementarnega modela izpeljemo naslednje. Če lačen otrok joka in ne dobi hrane, to nedvomno občuti kot neko frustracijo, odtegotvanje zadovoljitve. Vendar pa je v tem primeru odsotnost zadovoljitve nekaj, v kar je malček tako rekoč potopljen in do česar prav zato ne more imeti refleksivnega odnosa niti ne more tega dojeti kot izgube v strogem pomenu besede (izguba je namreč že označevalna, tako kot manko, ki ostane za njo). In zdaj vzemimo, da otroku v takšnem primeru ne damo hrane, damo pa mu dudo. Kaj se s tem zgodi? Ko smo otroku dali dudo, smo izgubljeni zadovoljitvi dali neko materialno oporo, šele s tem pa je v njegov svet vstopila izguba. Duda je v tem primeru natanko tisti rob, ki je potreben, da nekaj nastopi kot izguba. Duda ni nadomestilo hrane, pač pa njen prvi in okorni označevalec. Kot taka je hkrati mesto izgube (neposredne) zadovoljitve in mesto, kjer je mogoče s ponavljanjem geste sesanja pridi do določenega presežnega užitka.

Prav na to meri Lacan, ko poudari, da do užitka ne pridemo po poti transgresije, napenjanja sil ali prekoračitve simbolnih prepovedi, temveč se



»užitek nakaže in dobi svoj status zgolj v tem učinku entropije, izgube. Prav zato sem ga najprej vpeljal s terminom *Mehrlust*, presežni užitek. Natanko zato, ker je bilo ugledano v razsežnosti izgube – nekaj zahteva kompenzacijo, če lahko tako rečem, tega najprej negativnega števila –, je to nekaj, kar je prišlo udarit, zazvonit na obode tega zvona, postalo užitek, in to užitek, ki ga je treba ponavljati. Zgolj razsežnost entropije privede do tega, da lahko dobimo nazaj nek presežni užitek«. (Str. 52.)

Označevalec v svet vpelje »negativno število«, izgubo kot označevalno, se pravi kot nekaj, kar je, kar obstaja. (»Pozitivni«) obstoj negativnega, obstoj manka, obstoj neobstoječega, če lahko tako rečemo, ni noben sofisticirani paradoks, temveč integralni del naše materialne realnosti, kolikor se ta opira na označevalce. Kaj je manko? Je praznina, ki stoji pokonci. In pokonci stoji natanko zato, ker je oprta na stene označevalca, ker so te stene njene stene. Lacan vztraja, da je prav to tisti dispozitiv, v katerem se poraja užitek (kot presežen): tisto, kar »pride udarit, zazvonit« na označevalne obode manka, postane užitek. To je lahko nek povsem naključni objekt, beseda, zvok, gesta, ki pa bo v subjektovi ekonomiji proizvedla presežni užitek oziroma bo konotirana z njim. Pri tem sta ključna dva poudarka.

Prvič, če je tudi v tej konceptiji (presežni) užitek vezan na topologijo roba ali meje, pa ne predpostavlja njunega prekoračenja ali transgresije. Nasprotno, je znotraj-robni in predvsem znotraj-simbolni. Ne umešča se onstran označevalne prepovedi (ali izbrisa) uživanja, temveč se odbija od njenih sten kot od svojega notranjega pogoja.

Drugič, status užitka, ki se na ta način proizvede, ni status komplementa. Presežni užitek ni komplementaren izgubi, ki jo odpre in drži pokonci označevalec. Čeprav, kot pravi Lacan, to »zahteva kompenzacijo«, pa je ravno nikoli ne dobi, vsaj ne v tistem pomenu, ki bi zaprl razsežnost negativnega. Presežni užitek ni komplement, temveč je dodatek, celo nepričakovan dodatek. Prav zato je »presežni«. Na neravnovesje ne odgovarja tako, da bi zapolnil deficit ene strani,

temveč z nekim dodatnim neravnovesjem. Res pa je, da ideologije praviloma delujejo tako, da določene objekte presežnega užitka predstavljajo kot odgovor na – če že ne vse naše tegobe, pa vsaj na naše temeljne tegobe in občutke nezadovoljstva. Pri tem še posebej prednjačijo ideologije avtentičnega, ki najbolj uspevajo natanko v okolju kapitalistične produkcije, saj igrajo na naše vsakodnevno obnovljeno izkustvo, da *to* (kar smo na primer novega kupili danes), *ni Tisto*.

Negativna velikost, ki jo vpelje označevalec (in ki je tako del njegove materialnosti kot del njegove ekonomije) nima komplementa, in prav na to meri Lacanova teza, da je binarni označevalec izvorno potlačen oziroma izgubljen. Na tem ozadju pa se poraja presežni užitek, ki je vse, kar govoreča bitja lahko izkusijo užitka.

### Gospodar

$$\frac{S_1}{\xi} \rightarrow \frac{S_2}{a}$$

Diskurz gospodarja, ki ga Lacan vpelje kot temeljno in izhodiščno matrico diskurzivnosti, je natanko elementarna oblika vsega tega. Pri branju tega diskurza (kot tudi vseh drugih) moramo izhajati iz tega, kar predstavlja njegovo temeljno nemožnost. Vsi štirje diskurzi slonijo prav na tem, da so strogo vzeto nemogoči: gospodstvo, vzgoja, analiza (ter »zbujanje želje«, kot doda Lacan za diskurz histeričarke) – sami nemogoči poklici, ki jih je kot take identificiral že Freud in ki ustrezajo štirim diskurzom. Poklici, ki delujejo in so tako razširjeni kljub temu (ali prav zato), ker v njihovi osnovi leži neka nemožnost. Temeljno nemožnost, ki opredeljuje (in hkrati narekuje) diskurz gospodarja, Lacan opredeli takole:

»V diskurzu gospodarja je na primer dejansko nemogoče, da bi obstajal gospodar, ki bi potegnil svojo okolico<sup>4</sup>. Pripraviti ljudi, da delajo, je še bolj utrujajoče, kot če delamo sami, če bi morali to res storiti. Gospodar tega nikoli ne stori. Da znak, označevalec gospodar, in vsi stečejo. Izhajati je potrebno iz tega, kar je dejansko povsem nemogoče. To lahko vidimo vsak dan.« (Str. 105.)

Prednost in temeljnost diskurza gospodarja je, da nemožnost leži v samem njegovem izhodišču. Diskurz gospodarja lahko začne delovati šele, če gospodarja kot osebo na mestu dejavnika nadomesti označevalec (ki ga nato zastopa pri drugih označevalcih,  $S_2$ , oziroma pri njegovi »okolici«).  $S_1$  nadomesti gospodarja kot »živo osebo« s čisto označevalno potezo (»unarno potezo«), empirično oziroma fizično moč s simbolno močjo. To je vzvod izhodiščne označevalne entropije, izgube, negativnega števila oziroma negativne velikosti, ki je temelj vsake diskurzivnosti. S Heglom bi lahko rekli, da je to neskončna sodba, ki hkrati uteleša možnost in nemožnost diskurza gospostva. Zgolj če se gospodar kot *on* »potuji« v označevalcu, mu prepusti svoje mesto in pristane na enačbo »jaz je označevalec«, lahko diskurz deluje. Lahko bi rekli, da Lacan Heglovo zgodbo izvora dialektike gospodarja in hlapca, ki ta izvor postavlja v spopad na življenje in smrt, transponira v svoj konceptualni okvir na sledeč način. Tista »realna smrt«, ki jo je pripravljen tvegati gospodar (in s tveganjem katere si pridobi simbolno življenje in premoč), je prav to, kar je zajeto v zgornji enačbi, ki bi jo lahko še malce drugače zapisali takole: jaz, oseba z vsem notranjim in zunanjim bogastvom, oseba črnih las, rjavih oči, visoka 180 cm, rojena... =  $S_1$ . Gospodar je tisti, ki »pusti«, da njegovo najgloblje bistvo nastopa v obliki »mrtve črke«, v obliki neke povsem zunanje, praviloma arbitrarne označevalne poteze, in ki ne žaluje za svojo osebo, ki gre pri tem v

4. Izraz, ki ga uporabi Lacan, *faire marcher (son monde)* ima več pomenskih odtenkov, ki so vsi pomembni za njegovo poanto: spraviti v tek, v obratovanje, ukazovati komu, za nos voditi koga.

izgubo (tj. postane irelevantna). Subjekt (ki nastopa na mestu resnice v tem diskurzu) ni nič drugega kot prav zaznamek te označevalne entropije ali »negativne velikosti«. Drugače rečeno: subjekt ni pod prečko potisnjena »oseba« ali realna bit, temveč praznina, zev v simbolnem, ki nastane z intervencijo same označevalne geste.

$$S_1 \rightarrow S_2$$

Zdaj torej stvar deluje: označevalec gospodar (lahko utelešen v eni sami gesti, besedi ali, na primer, v »nazivu«: zdaj govori sodnik, predsednik, doktor...) poganja svet okoli sebe. Vrtenje označevalcev, njihovo artikuliranje, oblikovanje, ki tvori svet diskurza gospodarja, je artikuliranje in oblikovanje določene vednosti ( $S_2$ ), ki je po Lacanu v izhodišču zraščena z delom, ki je torej *savoir-faire*, »znati-narediti«. To delo, ki je v svojem jedru označevalno, je hkrati teritorij, kjer vseskozi prihaja do nečesa, čemur bi lahko rekli pozitivna izguba. Namreč: v teku je nekaj takega kot destilacija vednosti. Slednje predpostavlja, da se vednost (postopoma, a vztrajno) odvezuje od dela, v sklopu s katerim vstopa v ta diskurz, in se povezuje z označevalcem (gospodarjem). To je eden od temeljnih poudarkov Lacanovega seminarja: prehod vednosti, ki »se ne ve« in ki dela, v artikulirano vednost, ki jo je mogoče zapisati in poučevati neodvisno od dela, s katerim se artikulira, je v osnovi rop hlapčeve oziroma »sužnjeve« vednosti.<sup>5</sup> Lacanov poudarek je skratka v tem, da gospodar hlapcu ne krade enostavno njegovega dela. Če živi na račun hlapčevega dela, je to – kot bomo takoj pokazali – na neki drugi ravni, ki je že raven presežka in

5. »V tem je ves napor osamosvojitve tega, kar se imenuje *episteme*. Zabavna beseda, ne vem, če ste o njej že kdaj razmišljali – postaviti se v dober položaj, beseda je skratka ista kot *verstehen*. Gre za to, da najdemo položaj, ki omogoča, da vednost postane vednost gospodarja. Funkcija *episteme*, v kolikor je opredeljena kot prenosljiva vednost, poglejte si Platonove dialoge, je vselej v celoti izposojena od obrtnih tehnik, to se pravi od služnih tehnik. Gre za to, da se iz njih iztrga bistvo, da bi lahko ta vednost postala gospodarjeva vednost.« (Str. 23.)

prestiža (in ne raven preživetja). Gospodar živi od hlapčeve vednosti (pa čeprav je to vednost-ki-se-ne-ve). Delo, ki se proizvede, ko hlapec s svojo vednostjo obdeluje (gospodarjev) svet, pa tu ni sredstvo produkcije (vednosti), temveč strogo vzeto njen *proizvod*. Označevalna vednost je sredstvo dela/užitka. Ta destilacija vednosti, kot smo jo poimenovali, ima svoj zapis na desni strani sheme diskurza gospodarja.

$$\frac{S_2}{a}$$

Produkt diskurza gospodarja je presežno delo, delo kot presežno (in hkrati kot »čisto delo«): *a*. To presežno delo je po eni strani entropija, čista izguba, po drugi strani pa je utelešeno v predmetih razkošja, s katerimi se obdaja gospodar. Lacan upravičeno poudarja, da gospodar ni isto kot bogataš, da med njima obstaja temeljna razlika (ki je prav razlika med diskurzom gospodarja in tisto obliko gospostva, ki prevladuje v kapitalizmu). Kar gospodarja naredi za gospodarja, ni njegovo bogastvo in razkošje, to je – kolikor obstaja – strogo vzeto sekundarno (in je bolj rezultat tega diskurza kot njegovo izhodišče): za gospodarja ga naredi čista »potujitev« v označevalni potezi, zamenjava lastne biti za bit v simbolnem.

Lacan v *Seminarju XVII* razvija svoje postavke v kontinuirani referenci na Marxa in večkrat poudari prelomni pomen njegovega odkritja. A hkrati to počne v določenem perspektivnem odklonu od Marxa. Ena bistvenih točk tega odklona zadeva prav status dela v diskurzu gospodarja. Lacan vztraja, da delo ni izhodišče ali podlaga tega diskurza, temveč strogo vzeto njegov proizvod in s tem tisto, kar ga pravzaprav zaplete (tj. tisto, kar na diskurzivni ravni ohranja ali uteleša nemožnost, ki je v izhodišču tega diskurza).

»Ob branju Aristotela začutimo, da mu je razmerje med gospodarjem in sužnjem resnično postavljalo problem. (...) Lepo vidimo, za kaj gre, za vprašanje, kaj gospodar prejme od sužnjevega dela pod imenom tega presežnega užitka.

Zdelo se je, da je to samoumevno. Nezaslišano pa je, da kot kaže ni nihče opazil, kako je ravno potrebno potegniti nek nauk iz tega, da to ni samoumevno. Problem etike prav tu naenkrat začne cveteti, *Nikomahova etika*, *Eudemova etika* in več drugih del moralne refleksije.

Iz tega ne pridemo več. Ne vemo, kaj bi s tem presežnim užitek. Da bi prišli do tega, da v središče sveta postavimo vrhovno dobro, je resnično potrebno, da smo bili ob njem tako v zadregi kot riba ob jabolku.« (Str. 107.)

Diskurz gospodarja je diskurz označevalca (kot *dejavnika*), in delo, ki nastaja v njem, je po definiciji presežno delo, delo kot presežek. Je element entropije, ki nastopa kot korelat one druge entropije, katere zaznamek je subjekt kot negativnost simbolnega.

### § a

Spodnje »nadstropje« diskurza gospodarja kaže prav to: (ne)razmerje med negativno velikostjo, ki jo vpelje nastop označevalca (§), in tisto drugo negativnostjo, ki jo sistem proizvaja tako rekoč mimo sebe in ki v njem nastopa kot presežek, kot utrošek, zaradi katerega celota sistema ni nikoli enaka vsoti svojih delov (*a*). Med obema členoma ni razmerja, je zgolj nerazmerje. *a*, »presežni užitek«, tu torej lahko beremo kot delo, delo, za katero se zdi, da gre v nič in s katerim ta diskurz ne ve najbolje, kaj početi. Lahko bi rekli, da je glede na prvenstvo, ki ga daje ta diskurz označevalcu, delo čista izguba, nekaj, česar ne bi smelo biti, če bi zadeve delovale popolno, če se skratka aparat  $S_1 \rightarrow S_2$  ne bi opiral na negativno velikost, ki iz označevalnega aparata hkrati naredi *aparatus užitka* – in to užitka, ki ga je treba ponavljati.

Tu zaenkrat zapuščamo diskurz gospodarja, saj se bomo k njemu vračali ob drugih diskurzih, zlasti ob diskurzu univerze, ki ga Lacan naveže na delovanje »modernih gospodarjev« – »kapitalistov«.

## Histerik

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

Diskurz histerika (oziroma histeričarke) bi morda najhitreje opredelili kot nekakšen »ugovor vesti« – opozorilo (pogosto v obliki simptoma), da aparat  $S_1 \rightarrow S_2$  ne izčrpa celote diskurza, da se ne izide brez preostanka in da je slep za lastno resnico. Diskurz histerije je diskurz subjekta (kot dejavnika), katerega revolt praviloma sloni na naslednji perspektivni zmoti ali iluziji, veliki zgodbi:  $S_1$  je potisnil  $\$$  pod pregrado, ga »potlačil«, utajil ter na tej utaji zgradil svoje gospostvo. Zmota oziroma perspektivna iluzija je v tem, da oba člena dejansko nastopita hkrati oziroma da je sam  $\$$  (prav kot utelešenje inherentne zapreke označevalca) šele nasledek označevalne geste in ne enostavno nekaj, kar bi obstajalo že pred tem.<sup>6</sup> Kot smo videli zgoraj, je izhodišče diskurza gospodarja prav v nemožnosti, da bi karkoli subjektu podobnega dejansko *poganjalo* diskurzivno realnost. Prav ta nemožnost je tista, ki jo »razreši« postavitev označevalca-gospodarja na mesto dejavnika. Zdi se, da v diskurzu histerika ta nemožnost naenkrat postane nekaj mogočega, saj subjekt tu nastopa kot dejavnik. Toda dejansko gre za nekaj drugega: histerik se postavi na mesto »vzroka dejavnika«, vzroka vzroka, gibala gibala, na mesto, ki naj bi poganjalo ne enostavno sveta okoli njega, temveč v prvi vrsti gospodarja kot  $S_1$  (ki naj nato nadalje vrši funkcijo pogona).

$$\$ \rightarrow S_1$$

To je razlog, zakaj histerija lahko nastopa tudi v figuri, ki je kljub izhodiščnemu antagonizmu konec koncev kompatibilna z gospodar-

6. Za podrobnejšo osvetlitev te logike glej tekst Mladena Dolarja »Onstran interpelacije«, *Razpol* 4, Ljubljana 1988.

jem in se lahko z njim lepo dopolnjuje. Histeričarka (ženskam tu pripada prvenstvo, čeprav to prvenstvo nikakor ni izključno) lahko na primer živi v simbiozi z gospodarjem, kolikor ji slednji priznava, da je ona (kot subjekt) pravzaprav realni vzvod njegove simbolne moči. Čeprav bo navznoter vztrajno problematizirala verodostojnost simbolnega, pa v omenjeni simbiozi (ki je seveda lahko izjemno konfliktna, a je vendarle nekaj, kar vztraja in traja) hočeš nočeš pristane na to, da zunanja simbolna moč in blišč predstavljata tudi njo samo, da je skratka v  $S_1$  izpostavljena tudi njena bit subjekta. Zato bo na primer skrajno občutljiva na to, če svet ne bo izkazoval primernega spoštovanja njenemu  $S_1$ .

Toda bolj kot figura simbioze je histeričarka figura upora, revolta. Zgoraj smo rekli, da ta revolt izhaja iz določene perspektivne zmote, v kateri se subjekt kaže kot izvorna danost, ki jo označevalec prikrajša za njene pravice. Vendar pa ta zmota še ne pomeni, da histerik nima na neki drugi ravni prav oziroma da to, za česar pravice se tako goreče zavzema, ne obstaja.

Lahko bi rekli, da je histeričarka vselej agentka – ne protiobveščevalne, temveč protioznačevalne službe. Kaže, izpostavlja, vseskozi opozarja na zev v simbolnem, v označevalnem redu, na to, da se operacija  $S_1 \rightarrow S_2$  nikoli *ne izide* brez preostanka in da hkrati vselej *že predpostavlja* in se opira na nekaj drugega. Iz tega pa izhaja ne le pomen subjekta v tem diskurzu, temveč prav tako pomen objekta kot presežka/manka v označevalni strukturi:

»V končni instanci histeričarka hoče, da vemo, kako govorici spodleti zajeti obseg tega, kar lahko ona, kot ženska, razkrije o užitku. Vendar histeričarki to ni najpomembneje. Pomembno ji je to, da drugi, ki se mu reče moški, ve, kako zelo dragocen objekt postane ona v tem kontekstu diskurza.« (Str. 34.)

Gre seveda za pomen, ki izhaja prav iz tega, da govorici spodleti (neposredno) izreči užitek.



■ Hkrati bi za histerijo lahko rekli, da je naravnost tezni diskurz, vsekakor pa diskurz (in to po Lacanu edini), ki dejansko proizvaja vednost. Zato ne preseneča, da histerik praviloma nastopa s štirimi velikimi tezami (v vseh mogočih različicah), ki si jih bomo pogledali po vrsti: »Subjektu se dogaja krivica«, »Gospodar je nekompetenten«, »Označevalec se vselej izneveri resnici« ter »Zadovoljitev je vselej lažna«.

■ V šali (a le na pol) bi lahko rekli, da je histerija alergija na  $S_1$  in nastopa v imenu njegove potlačene resnice; diskurz histerije pogosto nastopa kot diskurz o krivičnosti, ki se goreče zavzema za pravice tistega, kar ostaja zunaj ali na robu označevalca kot simbolnega. Tožba o krivičnosti je seveda po navadi empirične narave (in kot taka je lahko tudi empirično povsem neupravičena): v vsaki konkretni situaciji se bo našlo kaj, kar bo vredno (pri)tožbe. Toda hkrati je ta tožba strukturna, opira se na neko strukturno oziroma diskurzivno dejstvo: na tisto nesoizmernost, ki jo vpelje označevalec kot neskončna/spekulativna sodba (tipa »duh je kost«, »jaz je označevalec«) in ki je prav tista negativnost, ki drži pokonci simbolni red. To je tista transcendentalna nesoizmernost (»krivičnost«), če lahko tako rečemo, na katero se opira histerik pri svojih empiričnih obtožbah in iz katere te obtožbe črpajo svojo diskurzivno moč.

Zato (in s tem prehajamo k drugi tezi), histerik rad poudarja, da je »cesar nag«. Gospodar, ta spoštovani  $S_1$ , ki ga vsi občudujejo in se mu klanjajo, je dejansko navaden bednik, ki nima pojma o ničemer in v nobenem primeru ne zasluži položaja in časti, ki ju je deležen. Histerik rad poudarja sledeče: že res, da je gospodar mogočni  $S_1$ , toda hkrati je tudi tale ubogi subjekt, ki ne ve, kaj hoče, oziroma sploh bolj malo ve. Ko histerik trdi, da gospodar sploh ne ve, kaj hoče, tega ne gre razumeti v smislu, v katerem to velja prav za histerično željo (da je namreč dvoumna oziroma protislovna, da hoče prav tisto, česar noče ali za kar trdi, da noče). Histerik trdi nekaj drugega: gospodar sploh ne ve, kaj natanko se okoli njega dogaja,

drugi mu povedo, kaj »hoče« oziroma kaj bi bilo dobro hoteti, sam sploh nima (notranje) želje, njegova želja obstaja zgolj v zunanosti (kot strukturno ločena od njega, z lastno avtonomijo), ne obstaja kot strast, temveč kot označevalec. V popularnem žargonu se tovrstno držo napadanja in spodbijanja »gospodarjev« rado označuje za »kastatorsko«, še posebej, če se v njej ženska naslavlja na moškega. Kar priča o tem, kako daleč je lacanovski pojem kastracije od takšne rabe. V lacanovskih pojmihi bi namreč morali reči natanko obratno: zgoraj opisani »napad« na gospodarja meri prav na to, da bi mu vzel njegov konstitutivni manko (njegovo »kastracijo«). Kaj je namreč ta proslula kastracija? Ker se bomo na ta pojem opirali tudi v nadaljevanju, velja odgovoriti na to vprašanje in v odgovor si izposojamo naslednjo definicijo Slavojja Žižka:

»Iz tradicionalnih ritualov investiture poznamo objekte, ki ne le 'simbolizirajo' moč, temveč postavijo subjekta, ki jih pridobi, v položaj dejanskega *izvrševanja* moči ali oblasti – če kralj v rokah drži žezlo in nosi krono, bodo njegove besede vzete kot besede kralja. Takšne insignije so zunanje, niso del moje narave: nadenem si jih, nosim jih, da bi izvrševal oblast. Kot take me 'kastirajo': vpeljejo zev med to, kar neposredno sem, in funkcijo, ki jo opravljam, to se pravi, nikoli nisem v celoti na ravni svoje funkcije. To pomeni neslavna 'simbolna kastracija': ne 'kastracija kot simbolna, kot zgolj simbolno uprizorjena' (v smislu kot rečemo, da sem 'simbolno kastiran', če sem za kaj prikrajšan), temveč kastracija, ki se pojavi s samim dejstvom, da sem ujet v simbolni red, da vzamem nase nek simbolni mandat – kastracija je sama zev med tem, kaj neposredno sem, in simbolnim mandatom, ki mi poveri avtoriteto; in natanko v tem smislu kastracija nikakor ni nasprotje moči/oblasti, temveč njen sinonim – je tisto, kar mi poveri moč/oblast.«<sup>7</sup>

7. Slavoj Žižek, *Organs Without Bodies*, Routledge, London & New York 2003 (pred izidom, paginacija še neznan).

Spotikanje histerika ob »kastracijo« gospodarja nosi v sebi temeljno dvoumnost (ki je hkrati dvoumnost histerične pozicije kot take): da je Gospodar »kastriiran« (da je zgolj navadni bednik), pravzaprav pomeni, da *ni dovolj* »kastriiran«, da vendarle (tudi) uživa in da prav ta užitek postavlja na laž njegovo simbolno moč. V osebi gospodarja histerik napada natanko tisto, za česar pravice se sicer tako goreče zavzema, namreč tisto, kar od gospodarja obstaja *ob* označevalcu. Drugače rečeno, tarča napada na gospodarja je njegov presežni užitek, *a*. Ta je tisti, ki je odveč in ki ga ne bi smelo biti, oziroma, v drugi perspektivi, tista točka, kjer gospodar »uživa na račun« subjekta.

Že zgoraj smo omenili, da se histerik spotika tudi ob gospodarjevo vednost oziroma, natančneje, njegovo nevednost: sam gospodar pravzaprav ničesar ne ve, temveč drugi ( $S_2$ ) vedo zanj. V tem aspektu lahko histerik dejansko zbudi gospodarjevo skrb in nezaupanje v  $S_1$ , arbitrarno označevalno potezo kot izključni (in zadostni) dejavnik gospostva. Zaskrbi ga lahko, da stvari dejansko nima pod kontrolo, da se (vse bolj) vršijo mimo njega in navda ga želja, da bi si to kontrolo pridobil »nazaj«. Tu se gospodar ujame v perspektivno iluzijo histerika: pozabi, da tovrstne kontrole sploh nikdar ni imel, da gibalno diskurza gospodarja *nikoli* ni bilo obvladovanje, nadzor in kontrola, temveč simbolna moč ene edinstvene poteze; ne totalna, vseobsegajoča moč ali kontrola, temveč neka singularna in povsem lokalna točka, ki prav kot taka deluje kot vzvod celotnega sistema. Ta skrb lahko pripelje do tega, da se, če lahko tako rečemo, gospodar histerizira v univerzitetnika. To pomeni: histerizira se do te mere, da povzroči pomemben premik v diskurzu gospostva, ob katerem se bomo ustavili v nadaljevanju. Hkrati pa ne gre spregledati, kako sta obe omenjeni točki histerikove spotike dejansko strukturno povezani. Kaj je pravzaprav tisto, česar gospodar ne obvlada in kar uhaja njegovi vednosti? Nič drugega kot presežni užitek, ki ga poraja ta diskurz, *a*. Prav slednjega naj bi novi, modernizirani gospodar obvladoval in ga imel pod nadzorom ( $S_2 \rightarrow a$  v diskurzu univerze).

Nadaljnja histerikova teza je: »Označevalec se vselej izneveri resnici.« Obstaja neka precejšnja afiniteta med diskurzom histerika in nezaupanjem v simbolno (v jezik) kot medij *resnice*, nezaupanjem, ki gre z roko v roki s tem, kar je A. Badiou posrečeno poimenoval »strast [do] realnega«. Začenši z večnim histeričnim vprašanjem: »To mi govoriš, toda kaj pravzaprav hočeš?«, prek spodbijanja simbolne moči kot neutemeljene v (subjektivni) resnici in razglašanja simbolnih ritualov za »prazne«, do neposredne stave na resnico kot tisto realno, ki uhaja vsakemu simbolnemu. Dejansko je zanimivo vprašanje, zakaj histerik tako vztraja, da označevalec (oziroma simbolno) vselej *izda* resnico, se ji izneveri, udari mimo nje prav in zlasti v trenutku, ko jo izreka, formulira? Lahko bi rekli, da natanko zato, ker histerik resnico v celoti umešča v tisto Lacanovo polovico (resnice), ki je označevalec nikoli ne »pokrije«. Znana je Lacanova teza, da je resnica ne-vsa in da jo je mogoče izreči le na pol:

»Če obstaja nekaj, česar mejo določa naš celotni pristop in kar je obudilo analitično izkustvo, gre prav za to, da lahko o resnici govorimo zgolj, kolikor nakažemo, da je dostopna zgolj iz polrekanja, da je ni mogoče reči cele, in sicer zato, ker onstran njene polovice ni več kaj reči. To je vse, kar lahko rečemo. Tu se torej diskurz odpravi. Ne govorimo o neizrekljivem, ki nekaterim tako ugaja.« (Str. 54.)

Če je resnica vselej polovična (kar nima nobene zveze z vprašanjem njene »subjektivnosti« ali »objektivnosti«), je razlog v tem, da njena druga polovica ni nič drugega kot tista »samostoječa praznina«, ki v simbolnem nastopa kot negativna velikost. Drugače rečeno, druga polovica resnice je enostavno užitek: kot izguba oziroma negativnost, manko, ali kot eksces, presežek, presežni užitek. Histerikova teza je, da je kastracija, da je manko *resnica resnice*. Resnica resnice – in s tem tisto, kar simbolno resnico postavlja na laž – je manko kot *realen*. Druga inačica te teze pa je, da je resnica resnice presežni užitek kot

*vselej napačen*, lažen – tj. nezmožen kompenzirati realni manko. Histerik skratka vso resnico umešča natanko v tisto polovico, kjer »ni več kaj reči«. Hkrati pa še kako poskrbi za to, da prav »tisto« govori.

S tem je povezano dejstvo, da histerik pogosto ponudi sebe kot resnico, da jo – namesto da bi jo izrekel, formuliral v jeziku – »uprizori« v lastni biti, ji na primer v simptomu posodi svoje telo.

Lacanova teza je po drugi strani ta, da je kastracija oziroma manko notranji resnici, da je prav tisto, kar jo »drži pokonci«. Resnica resnice ne obstaja in prav zato resnica nikoli ni vsa.

V vseh pogledih ključni Lacanov uvid je nekaj, kar bi lahko formulirali takole: Resnica je *mesto*, kjer se označevalec drži kastracije/manka oziroma, natančneje, mesto, kjer se kastracija/manko drži označevalca kot njegova notranja meja in hkrati njegov konstitutivni pogoj. To je poudarek, ki radikalno premesti vprašanje resnice in ga hkrati reši za – tokrat dobesedno – post-moderne čase, tj. čase, ki sledijo radikalnemu zdvomljenju v simbolno kot adekvatni medij resnice, zdvomljenju, ki v veliki meri zaznamuje moderno. Resnica je *mesto* (in ne enostavno neka izjava) in »resnično« je tisto, kar v določenem diskurzu pride na to mesto, specifičnost katerega je v tem, da je stik označevalca in izgube, manka (in je prav zato »polovično«).

Četrta velika histerikova teza zadeva vprašanje zadovoljitve: ta je vselej napačna, neustrezna – tj. nesorazmerna negativni velikosti, na kateri sloni vsak diskurz oziroma družbena vez. *To ni Tisto* je moto histerika ob srečanju z zadovoljitvijo, kadar je že preventivno ne zavrne. Presežni užitek histerika praviloma nastopa v obliki manka: odrekanja, nezadovoljenosti, izgube, žrtvovanja. Tisto, česar histerik ne vidi (in kar je resnica njegovega diskurza), pa je, da je prav to odrekanje zanj oblika presežnega užitka, da se skratka »zadovoljuje z mankom«. To je konec koncev *a*, presežni užitek, na mestu resnice v diskurzu histerika. Lacan na to opozori ob sanjah t.i. »lepe mesa-ric«: »Vendar pa ne vidi, ker tudi njo omejuje njen mali horizont,

da bi, če bi to bistveno njenega moža pustila neki drugi, sama našla presežni užitek, kajti prav za to v sanjah gre.« (Str. 81.) Tako kot bolj slavna Dora bi bila konec koncev srečna (tj. našla bi svojo presežno zadovoljitev), če bi objekt svojega hrepenenja prepustila drugi.

Ena pomembnejših stvari, o kateri priča diskurz histerika, je potemtakem ta, da presežnega užitka ni mogoče eliminirati iz diskurza, pa naj se še tako trudimo; da »premalo« (negativna velikost temelja) vselej sreča svoj »preveč«, ki zadeve le še dodatno zaplete; da problem ni le izgubljeni, nemogoči užitek, temveč vsaj toliko tudi (presežni) užitek, ki se ga ne moremo znebiti, pa naj se še tako trudimo. Sanje histerika so na nek način v tem, da bi sistem deloval izključno opirajoč se na temeljno negativnost ali izgubo: tako bi bile stvari čiste, resnica pa bi neposredno sovpadla z realnim kot nemožnim. Toda diskurz se ne le opira na nemožno, temveč nemožno tudi proizvaja v obliki presežnega užitka, s katerim ne ve, kaj početi. To smo videli že pri diskurzu gospodarja, prav tako – če ne še bolj – pa je očitno v diskurzu histerika, kjer presežni užitek na ravni izjavljanja spodbija subjektive izjave. Na primer tedaj, ko so tožbe o vsem, čemur smo se morali odreči in kar moramo prenašati, neposredni vir presežnega užitka.

Kako pa je s tem v diskurzu univerze?

### Univerza, kapitalizem in delo

$$\frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{\xi}$$

Med diskurzi, kot jih Lacan razvija v *Seminarju XVII*, je morda najbolj intriganten diskurz univerze. Njegov pomen hkrati povečuje dejstvo, da prav diskurz univerze strukturira velik, morda pretežni del naše aktualnosti. Seveda ne le v obliki institucije, ki se ji reče

univerza: Lacan povezuje diskurz univerze še vsaj z dvema, precej širšima fenomenoma. Po eni strani s sodobno obliko politike oziroma politične administracije (kot med drugim utelešene v *državi* in njeni birokraciji), po drugi strani pa z ekonomsko logiko in delovanjem kapitalizma. Skratka, gre za velike, kapitalne teme, in previdnost tu ni odveč. Še zlasti, ker »država« in »kapitalizem« leta 1969 nista bila enaka kot sta leta 2003, čeprav s tem seveda nočemo reči, da so Lacanova izvajanja kakorkoli omejena na letnico oziroma okoliščine svojega nastanka, prej nasprotno.

Diskurz univerze je strukturni premik diskurza gospodarja *kot* diskurza gospodarja (kar, strogo vzeto, ne velja za ostala dva diskurza, ki sta eden – histerija – njegovo diskurzivno dopolnilo in drugi – analiza – njegov obrat po vertikalni osi). Drugače rečeno, za razliko od ostalih dveh diskurzov je univerzitetni diskurz nadaljevanje gospodarstva z drugimi sredstvi.

»Nenavadno je videti, kako je iz neke doktrine, ki jo je Marx zasnoval na funkciji boja, razrednega boja, kljub temu nastalo to, kar je v tem trenutku problem, s katerim se soočamo vsi, namreč ohranjanje diskurza gospodarja.

Slednji seveda nima strukture starodavnega gospodarja, ki se umešča na mesto, zaznamovano z velikim G. Umešča se na mesto na levi, ki ga kot klobuk pokriva U.« (Str. 30.)

Diskurz univerze je skratka modifikacija, ki pomeni/omogoča nadaljevanje diskurza gospodarja, pa čeprav ta sedaj nastopa v obliki nove družbene vezi. Lacan nadaljuje:

»V mojem prvem nastopu, tistem izpred treh tednov, smo izhajali iz tega, da je v prvem statusu diskurza gospodarja vednost delež sužnja. In mislim, da sem nakazal, ne da bi to lahko zadnjič razvil, ker je bilo za to na žalost premalo časa, da pride v premiku od antičnega k modernemu gospodarju, ki se mu reče kapitalist, do preobrazbe na mestu vednosti.« (Str. 30.)

Poglejmo pobliže, za kakšno preobrazbo gre in kaj nam lahko pove o novem diskurzu gospodstva. Ob diskurzu gospodarja smo izpostavili dejstvo, da je v njem – prav preko vednosti, ki dela – na delu »destilacija vednosti«, kar je razvidno v desni polovici sheme ( $S_2/a$ ). Vednost se destilira, preceja (tj. postaja čista označevalna vednost) v tisti meri, v kateri se iz nje izloča delo – delo kot utrošek, izguba, kot nekaj, kar gre kot »čisto delo« v nič, kar nima označevalnega pokritja, kar ne šteje in kar prav zato lahko nastopa kot čisti znak gospodarjevega prestiža. Prestiža v tistem pomenu, v katerem je prestižni privzeti nekaj, kar ne služi ničemur in kar ni neposredno vpeto v ekonomijo menjave.

V znanem odlomku, kjer Lacan učinek označevalca (gospodarja) ponazori s termodinamičnim pojmom entropije, nas povabi, da si zamislimo naslednji prizor: naloženo nam je, da se s težo 80 kg na hrbtu spustimo 500 m globoko, nato pa se po isti poti vrnemo nazaj. Jasno je, da se bomo ob tem pošteno spotili in imeli občutek, da smo se presneto nagarali. Toda če na to »vajo« poveznemo označevalce teorije energetike, dobimo osupljiv rezultat: da namreč ni bilo opravljeno nobeno delo, da je delo tu enako ničli. »Entropija« tu za Lacana poimenuje prav dejstvo te (realne) izgube dela, dela, ki ga označevallec ne pokrije oziroma ki v njem ni več vidno. Ob tem Lacanovem primeru lahko neposredno pomislimo na Marxa in pred očmi ugle damo sliko delavcev, ki se od zore do mraka potijo v tovarni, medtem ko si požrešni kapitalist polni žepi z nevidnimi sadovi njihovega potu. Toda ta asociacija je zgrešena, Lacanov primer moramo brati kot primer entropije diskurza gospodarja (in ne kapitalizma). Zakaj? Če malo pomislimo (in pri tem nam lahko pomaga prav Marx), hitro postane jasno, da opisana tovarniška *Urszene* predpostavlja nek ključni dodatni faktor, ki je odsoten iz Lacanovega primera. Marx ga opredeli takole:

»Historični pogoji za obstoj kapitala še zdaleč niso dani z blagovno in denarno cirkulacijo. Kapital nastane samo tam, kjer najde posestnik



produkcijskih sredstev in življenjskih potrebščin na trgu svobodnega delavca kot prodajalca svoje delovne sile...«<sup>8</sup>

Za kaj gre? Za to, da je kapital v strogem pomenu mogoče šele, če na trgu nastopa blago z imenom *delo*, če delovna sila nastopa kot samostojno blago, kot »objekt«, ki ga je mogoče kupiti, če je skratka mogoče kupiti nekaj takega kot »čisto delo«. To pa je mogoče zgolj, če delavec nastopa kot *svobodni lastnik* svoje delovne sile, ne pa na primer kot suženj.<sup>9</sup> Skratka, delovna sila kot čista, kot čisto delo (delo kot objekt, bi lahko rekli), je že rezultat kompleksne zgodovinske (in označevalne) operacije, ne pa njeno izhodišče. Čisto delo ni izvorno dano in nato izgubljeno, ko nanj poveznemo aparat označevalcev: je šele produkt te operacije, tj. produkt operacije, ki jo v svojem slikovitem primeru prenašanja bremen navzgor in navzdol opisuje Lacan. Čisto delo je tisto, kar ostane, ko na delo kot opravilo oziroma kot *savoir-faire* postavimo označevalce, ostane, proizvede se kot »žlindra« rafinirane vednosti.

Od tod pa sledi nič manj kot tole: če naj kapitalistično izkoriščanje deluje, se ustali v družbeno vez, mora entropija ali izguba, delo, ki gre v nič in ki ni šteto niti ne šteje, ravno *začeti šteti*, dobiti svojo veljavo. Prav to pa je vsa poanta *presežne vrednosti*, ki jo Marx prepozna kot jedro in gonilo kapitalizma. Omogoča jo prav dejstvo, da se delovna sila pojavi kot blago oziroma objekt: kot skrivnostno blago, ki ima to »posebno lastnost, da je vir vrednosti«<sup>10</sup> in kot taka števna, tj. tudi sama neka vrednost. Revolucija, povezana s kapitalizmom (glede na tradicionalno obliko diskurza gospodarja) je natanko v naslednjem: iznašel je način, kako šteti izgubo oziroma narediti, da sama izguba zdaj nekaj šteje. In presežna vrednost je natanko to: utrošek/izguba, ki šteje. Osrednji moto kapitalizma je: izguba ne sme

8. Karl Marx, *Kapital*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1986, str. 157.

9. Cf. *ibid.*, str. 155.

10. *Ibid.*

iti v izgubo. To ne pomeni, da odslej ne sme biti več nobene izgube. Nasprotno, večja ko je izguba, bolje je. Poanta je v tem, da prav ta (pogosto gromozanska) izguba, ne sme iti v izgubo, v nič – in tudi ne gre, transformirana je v vrednost. Nič ne sme iti v nič pomeni: lahko, da gre vse ostalo v nič, a dokler sam nič ne bo šel v nič, bo ekonomija cvetela. Izguba (čisto delo kot usedlina destilirane vednosti) ne gre v nič, ker je šteta, ker zdaj šteje. Šteje in obstaja kot vrednost – kot presežna vrednost.

Napak bi bilo reči, da je kapitalizem enostavno in neposredno diskurz univerze. Kapitalizem je ekonomska dinamika, ki se, če lahko tako rečemo, priklopi na diskurz univerze predvsem v eni ključni točki, in to je točka presežnega užitka, za katero ima in ponudi svoj ekvivalent: presežno vrednost. Če do tega priklopa pride, to v določeni meri modificira sam diskurz univerze (in dejansko lahko vidimo, kako se to dogaja): o vednosti se govori kot o kapitalu, ki si ga pridobimo s študijem (pa tudi z določenimi finančnimi investicijami) in ki naj bi nato ustvaril novo vrednost, tj. povečal količino že akumuliranega kapitala. Vednost nam je dana za to, da bi bolje delali in da bi naše delo prek predmeta, s katerim se ukvarjamo (*a*), v čim krajšem času čimbolj povečalo vrednost izhodiščnega kapitala vednosti. Vednost/vrednost je zdaj na mestu dejavnika, presežni užitek pa na mestu drugega.

$$S_2 \rightarrow a$$

Toda stopimo še korak nazaj in poskusimo z zgodovinskim primerom ponazoriti oziroma konkretizirati nek možni prehod od diskurza gospodarja k diskurzu univerze glede na različni ekonomiji (presežnega) uživanja, ki sta pri njima na delu.

Rekli smo že, da je pglavitni problem diskurza gospodarja pravzaprav sledeče: kaj storiti s presežnim užitkom, ki ga proizvaja sam označevalni aparat ( $S_1 \rightarrow S_2$ )? Lahko bi rekli, da se ga gospodarji

trudijo vzeti nase in da je ena temeljnih značilnosti diskurza gospodarja (namreč ponavljanje: diskurz gospodarja je zelo repeticijski diskurz, kar je očitno vsakomur, ki je imel kdaj opravka z gospodarjem:  $S_1, S_1, S_1, \dots$ ) povezana natanko s tem:  $S_1$  inducira izpad/presežek, ki ga nato pokrije/prestreže naslednji  $S_1$ , ki pa prav s tem inducira naslednjega. Ponavljanje je tu temeljni izraz zagate označevalca spričo užitka, ki ga sam hkrati anulira in proizvaja.

Gospodarji se skratka trudijo pokriti oziroma vzeti nase presežni užitek. Vendar pa tu obstaja neka meja. Ne le pregovorna rimljanska meja (kjer se presežek vrne v obliki bruhanja, ko smo enkrat zaužili več, kot smo zmožni prebaviti). Obstaja tudi meja oziroma prečka, ki označevalca gospodarja loči od resnice gospodarja, tj. od subjekta, ki se ujame v ekonomijo svojega hlapca. Gospodar lahko postane hlapec svojega lastnega užitka. Do tega ne pride enostavno, če veliko uživa, kot nam radi dopovedujejo takšni in drugačni pridigarji. Do tega pride zgolj na podlagi neke singularne operacije: če namreč gospodar sklene posel, v katerem proda ali zamenja svojo najdragocenejšo posest: svoj manko. Če namreč gospodar zamenja svojo simbolno moč (ali simbolni vir svoje moči, »kastracijo« v prej opisanem pomenu) za empirično moč (utelešeno tako v fizični sili kot v bogastvu oziroma v pozitivni vednosti in zaslugah): tedaj izgine zev, ki njega, njegove empirične lastnosti in vse njegovo »imetje« ločuje od simbolne funkcije gospodarja. In naj bodo njegovo imetje in njegova empirična moč še tako veliki, zdaj postane bistveno ranljiv, izpostavljen. Kajti tisto, kar imamo, nam lahko vselej vzamejo (za razliko od tistega, česar nimamo – in prav od tod izhaja izjemna simbolna moč manka). Če gospodarja pripravite do tega, da svoj manko zamenja za neko empirično imetje, ste v sedlu. Seveda bo lahko nadvse kruto in krvavo branil, ščitil svoje imetje (in to se navadno zgodi – tovrstni gospodarji so prav najbolj divji in kruti gospodarji), toda če vi po drugi strani nimate ničesar izgubiti, ste mnogo bližje poziciji gospodarja, kot pa je on.

Morda bi lahko, tudi glede na zgodovinski kontekst, prav v tej luči obravnavali krščansko prepoved uživanja: šlo je za restavracijo simbolne moči kastracije. Prav to je bila genialna poteza krščanske revolucije. Njen glavni moto ni bil: »hočemo tisto, kar imajo gospodarji«, »hočemo svoj delež presežnega užitka«, »hočemo pravični delež gospodarjevega imetja«, pač pa: »nočemo nobenega imetja, biti hočemo revni, ničesar nočemo« – kar je zgolj drug izraz za to, da »hočemo sam Nič«. Moč te pozicije je ogromna in njeni zgodovinski učinki to dovolj dobro dokazujejo. Krščanstvo je restavracija kastracije kot vira simbolne moči. Toda hkrati se je samo krščanstvo zelo hitro ujelo v ekonomijo presežnega užitka. Na subjektivni ravni je promoviralo asketizem, ki ni nič drugega kot praksa, ki manko pridno zamenjuje za presežni užitek. Asketizem je struktura subjektivne ekonomije, v kateri samo odrekanje užitku postane znatni vir presežnega užitka. Da ne govorimo o impozantni ideološki ravni krščanstva, ki je promovirala idejo plačila, kompenzacije. Slednja ceni izgubo oziroma ji da neko ceno. Če pa izguba dobi določeno ceno, kmalu vstopi v trgovino. Obstaja zelo pomemben premik od rekla »zadnji so prvi« k reklu »in zadnji bodo prvi«. S slednjim smo že v ekonomiji, celo v kapitalistični ekonomiji. Zakaj je to ekonomija? Drugemu damo na posodo svoj manko, kar je zgolj drug izraz za to, da ga kreditiramo (v obeh pomenih te besede). Krščanski gospodarji so kot zgodnja inačica borznih posrednikov. Damo jim ne toliko empirične sadove svojega dela (desetina konec koncev spet ni toliko), damo jim svojo najdragocenejšo obveznico (svojo revščino, manko, izgubo, za katero smo »volili«, ko smo postali krščanski subjekti), da jo lahko za nas investirajo. Spoznajo se na stvar, poznanstva imajo na visokih, res zelo visokih položajih in pridobijo nam premoženje/srečo, ki jo lahko dobimo, »unovčimo«, ko umremo.

Krščanstvo je iznašlo in promoviralo idejo, da moramo (izvirno) izgubo investirati, jo zaposliti (da dela za nas) in v nobenem primeru ne dovoliti, da gre v nič. V tem oziru je duh kapitalizma globoko

krščanski, ne glede na to, da je krščanstvo nadgradil s svojimi posebnimi dosežki. Vendar pa je minilo kar nekaj časa, preden je logika krščanskega »kredita« postala sekularizirana (morda bi lahko sled te navezave videli v napisu na ameriških dolarjih: *In God we trust*).

Zgornja glosa je namenjena predvsem temu, da bi začutili neko subtilno, a pomembno razliko: razliko med postavko, da je izguba, da je manko temelj (simbolne) moči, in postavko, da se izguba/manko izplača. Izguba/manko je tisto, kar gospodarja povzdigne v gospodarja (kot  $S_1$ ), vendar pa se mu izguba ne izplača, v nobenem pomenu te besede. Biti gospodar je lahko zelo lepo, a se ne izplača. Če gospodarja pripravimo de tega, de ga to zaskrbi, ga začne »žreti«, kot pravimo, bo postal kapitalist, tj. uslužbenec svojega imetja. To se izplača, a je nemara malo manj lepo.

Ekonomijo, ki je na delu v teh dveh diskurzih gospodstva, lahko navežemo tudi na nek Marxov uvid, ki ga razvija v drugem delu *Kapitala* (»Preobrazba denarja v kapital«). Gre skratka za razliko med denarjem in denarjem kot kapitalom, ki v grobem ustreza prav razliki med simbolno močjo manka (denar kot čisti označevalni zaznamek – blaga, na primer) in akumulacijo njegove vrednosti v obliki kapitala. Prva razlika med denarjem in denarjem kot kapitalom je razlika v formi njune cirkulacije. Forma cirkulacije, ki je na delu v kapitalu, ni več B-D-B (blago-denar-blago), temveč D-B-D (denar-blago-denar). Pri prvi obliki (B-D-B), čeprav jo je mogoče v neskončnost ponavljati, imamo opravka s ponavljanjem končne sekvence, sekvence, ki se konča. Gibanje tu ni krožno: začnemo z nekim blagom, ga prodamo, in z denarjem, ki smo ga dobili, kupimo drugo blago. Modus je tu ponavljanje, kar implicira, da z vsako transakcijo začnemo znova. Vmes praviloma pride do konsumpcije, ki bi jo lahko videli kot entropijo tega sistema – entropijo, utrošek, ki (še) ne šteje.

Pri formi D-B-D pa nasprotno začnemo z denarjem in se vrnemo k denarju (po možnosti k še več denarja).

»Ponovitev ali obnovitev prodaje zaradi nakupa ima, kakor ta proces sam, mero in cilj v končnem smotru, ki je *zunaj njega, v potrošnji* (...). V nakupu zaradi prodaje pa sta nasprotno začetek in konec isto, denar, menjalna vrednost, in že zaradi tega je gibanje brezkončno. (...) Denar izide na koncu gibanja spet kot njegov začetek. (...) Cirkulacija denarja kot kapitala je sama sebi namen, kajti oplajanje vrednosti eksistira samo znotraj tega, vedno obnovljenega gibanja. Gibanje kapitala je torej brezmerno.«<sup>11</sup>

Prva stvar, ki je v zgornjem zanimiva v razmerju do Lacanove teorije, je to, da kapital na nek način odpravi ponavljanje v strogem pomenu besede (enoličnost namreč ni isto kot ponavljanje). Ponavljanje je način, kako označevalec »poustvarja« (izvorno) izgubo, prav s tem pa proizvaja presežni užitek. Ponavljanje zahteva užitek, izgubljeni užitek, sam akt ponavljanja pa ustvari presežni užitek ali – kar je isto – novo, tokrat diskurzivno izgubo. Z drugimi besedami, entropija je motor (razlog) in produkt ponavljanja. Ponavlja se natanko nemoč ponovitve. To ponavljanje, povezano z nemožnim, je pravtisto, kar odlikuje diskurz gospodarja. Na to meri Lacan, ko reče, da se ta diskurz ubada s temeljno nemočjo ustvariti kakršnokoli razmerje ali povezavo med presežnim užitkom in resnico gospodarja (razcepljenim subjektom). Nemoč vezi ali razmerja  $S - a$  zato dobi obliko (ponavljanja), ki bi jo lahko zapisali takole:  $S_1 - a - S_1, S_1 - a - S_1, S_1 - a - S_1, \dots$

S prehodom k logiki kapitala pride do premika, ki ga zaznamujeta dve poglavitni spremembi. Prva je ta, da nimamo več opravka s konfiguracijo, ki sloni na imperativu, da mora biti končni seštevek enak izhodišču, skratka na imperativu simbolne izravnave,<sup>12</sup> ki opredeljuje

11. *Ibid.*, str. 141-142.

12. Mimogrede rečeno: vse bolj razširjeni fenomen t.i. »zunajsodne poravnave« bi lahko videli natanko kot model, ki simbolno poravnavo zamenja z empirično, neposredno poravnavo. V podobno logiko spada tudi barbarska praksa izvrševanja smrtne kazni pred svojci žrtev, ki naj bi bile s tem prav tako deležne nekega neposrednega zadoščenja, torej »neposredne poravnave«.

diskurz gospodarja (in je hkrati vir njegovih težav, kolikor se namreč stvari nikoli povsem ne izidejo). V logiki kapitala se seštevek nenehno povečuje in prav temu se reče akumulacija kapitala. Kar jo omogoča, je, kot smo videli, po Lacanu to, da (se) presežni užitek začne šteti: da ga štejemo in da šteje. Moment entropije, delo, ki kot tako ni več uporabno v drugem sistemu, je preobraženo v vrednost in dodano kot dodatek. Druga velika sprememba pa je ta, da nimamo več opravka s ponavljanjem v strogem pomenu besede. Namesto tega imamo gibanje brez konca (ki je nemara lahko »večno vračanje enakega«, ni pa ponavljanje), kjer se drugost, povezana z presežkom (presežnim užitek,  $a$ ), gladko in konstantno vključuje »nazaj« v maso kapitala, ki to konstantno diferenciacijo in re-apropriacijo potrebuje kot pogoj svoje večajoče se moči. Marx to povzame z besedami, da vrednost postane subjekt tega procesa<sup>13</sup>, in to »vrednost kot subjekt procesa« bi lahko zapisali tudi kot  $S_2$ .

Že večkrat smo poudarili, da (se) presežni užitek tu začne šteti. A natančneje bi bilo reči, da dobi svoj ekvivalent v vrednosti. Ko pa presežna vrednost postane ekvivalent presežnega užitka, se (lahko) temeljito spremeni narava slednjega:

»Ko preide v zgornje nadstropje [gre za »spremembo nadstropja« v shemi diskurza: iz (levo) spodaj v diskurzu gospodarja v (levo) zgoraj v diskurzu univerze], presežni užitek ni presežni užitek, temveč se vpisuje enostavno kot vrednost, ki jo je pripisati ali odšteti od celote tega, kar se akumulira – kar se akumulira in česar narava je bistveno transformirana. Delavec ni drugega kot enota vrednosti. Naj bo to opomin tistim, ki ta izraz poznajo iz drugega konteksta.« (Str. 89.)

13. »Dejansko pa postane vrednost tu subjekt procesa, v katerem ob stalni spremeni oblik denarja in blaga sama predrugači svojo velikost, se kot presežna vrednost odbija od same sebe kot prvotne vrednosti, se sama oplaja. Kajti gibanje, v katerem dodaja presežno vrednost, je njeno lastno gibanje, njeno oplajanje torej samooplajanje. Dobila je okultno kvaliteto, da koti vrednost, ker je sama vrednost.« (Karl Marx, *Kapital*, op. cit., str. 144.)

Drugi kontekst, o katerem govori Lacan, je seveda prav kontekst univerze: *Unité de valeur* (»enota vrednosti«) je izraz, ki se ga v francoskem univerzitetnem sistemu uporablja za predmet, ki ga študent vpiše.

Presežni užitek torej v tem prehodu spremeni svojo naravo in Lacan gre celo tako daleč, da ga imenuje »imitacija presežnega užitka« (str. 89). Kaj to pomeni? Pomeni, da vrednotenje presežnega užitka (saj prav za to konec koncev gre, in imperativ užitka, ki smo ga omenili na začetku, je prav rezultat tega vrednotenja) eliminira ali nevtralizira element obstrukcije, ki je na delu v presežnem užitku kot takem in ki ga je le-ta utelešal v sistemu (gospodarja). Prav ta obstruktivni element je tisti, ki (presežni) užitek povezuje s ponavljanjem. Ponavljanje je v svojem bistvu ponavljanje užitka kot nemogočnega (kar pa seveda ne pomeni kot neobstoječega: užitek *obstaja prav kot »nemožen«*). Izpostavili smo že Lacanovo opozorilo, da v diskurzu gospodarja obstaja temeljna nemoč vzpostaviti razmerje med subjektom in presežnim užitkom. Lacan nadaljuje, da je s prehodom v diskurz univerze (in v logiko kapitala) »nemoč te povezave nenadoma izpraznjena. Presežna vrednost se priključuje kapitalu – ni problema, to je homogeno, nahajamo se v vrednostih. Sicer pa v tem veseskozi plavamo v teh blaženih časih, v katerih živimo«. (Str. 110.)

Problem, ki se nahaja v samem jedru presežnega užitka, je torej »izpraznjen«, vse gladko teče, uživamo, kot nismo še nikoli in se sploh lepo imamo. Le da to ni res. Občutki frustracije so vsesplošni in naraščajoči, imperativ uživanja pa vse bolj moreč. Zdi se, da imamo užitka preveč in da nas prav to »tepe«. Kar je hkrati res in ni res.

Res je, da je diskurz kapitalizma, oziroma kapitalizem kot cepljen na diskurz univerze, predvsem *diskurz mogočega*. Njegov slogan bi lahko zapisali: »Nemogoče ni mogoče.« Spomnimo se le, kako se podjetja rada reklamirajo z motom: »Pri nas ne poznamo besede nemogoče.« Skratka, vse je mogoče. »Psihični« korelat tega pri subjektih, ki iz tega diskurza cepajo kot njegovi produkti, pa je v glavnem



izmenjavanje apatije ali čemernosti in manične aktivnosti. Zakaj? Premalo je reči, da željo zbudijo šele ovira in jo drži pokonci element nemožnosti. Opravka imamo s problemom same strukture uživanja, ki se sesuje sama vase. Lacan govori o »imitaciji« presežnega užitka. Kaj to pomeni, ali gre za zoperstavljanje avtentičnega in neavtentičnega uživanja? Ne, vsaj ne v tistem smislu, kjer nam želijo »avtentični« užitek prodati kot še eno novo obliko možnega, kot neko prvinsko stanje uravnoveženosti, kjer so se stvari vendarle izšle, stanje, ki smo ga izgubili in h kateremu bi se morali vrniti. Pri tem velja poudariti, da te fantazme ne promovirajo le nazadnjaki, temveč ima svojo zelo moderno in »napredno« različico v (ponovnem) vzponu etike prave mere (od z gledovanja po vzhodnjaških kulturah ali poganstvu do promocije perverzije kot oblike »uravnoveženega užitka«, tj. užitka, v katerem uživamo). Ti odgovori povsem napačno detektirajo problem: na ravni libidinalne ekonomije (presežnega) užitka je uravnoveženosti in ravnovesja (kot ekvivalence) še vse preveč, kar smo izgubili, je temeljno neravnovesje in nesoizmernost užitka. Lep dokaz tega je prav dejstvo, da presežni užitek, ki ni ali noče biti presežna vrednost (ki skratka ne stopi v in ni del ekonomije kapitala, kjer po definiciji nečemu služi), nastopa kot grozljivi Drugi diskurza (»našega sveta«) kot takega (Islam ipd.) Znotraj diskurza pa smo vsi svobodni, da uživamo na svoj način in na kar najbolj pestre načine, če le sprejmemo vrednotenje svojega užitka in s tem njegovo ekvivalentnost drugim. »Drugost« našega užitka tako postane bogatenje enega in Edinega (mnoštva). Užitka in uživanja je tako več kot dovolj, celo preveč, česar ni in kar zbuja grozo, pa je natanko tisti užitek, ki ne služi ničemur (»gosposki užitek«, bi lahko rekli). »Liberalni« govor o spolnosti, promoviranje slednje, njeno opevanje in celo njeno predpisovanje, se na primer vselej opira na to, da izpostavlja njeno vrednost: redna spolnost je dobra za naše zdravje in duševno počutje (ali kaj podobnega), zdravo telo in bistra glava sta torej vrednostni ekvivalent spolnega užitka.

Psihoanaliza odkriva, da je užitek, da je praksa uživanja tisto, kar daje obliko neki temeljni nemožnosti – prav po tem je užitek užitek in ne na primer ugodje. Kaj pa je »imitacija užitka«? V Lacanovem času še ni bilo izdelkov, ki bi tako čutno-nazorno odgovarjali na to vprašanje, kot to vidimo danes. Obstajal pa je nek slogan, ki je nastopal v imenu svobode in katerega možne nasledke je Lacan tako dobro predvidel: *Jouir sans entraves!* (Uživati brez ovir!) Tako dobro jih je lahko predvidel zato, ker je v svoji teoriji (in praksi) že prišel do postavke, da uživanje kot tako je ovira in da torej »uživati brez ovir« konec koncev ne pomeni nič drugega kot »uživati brez užitka«, tj. brez tistega, zaradi česar se užitek sploh lahko drži pokonci. »Uživati brez užitka« pa je natanko tista forma, ki je danes predpisana užitku. Slaščice brez sladkorja, pečenke brez maščobe, kava brez kofeina – izvrstni primerki »imitacije« presežnega užitka v kar najbolj dobesednem pomenu. Če takšno uživanje vse bolj izkušamo kot »prazno«, razlog ni v tem, da bi bilo oropano svoje »polne substance« (podoba užitka kot »substance« je nasploh zgrešena, fantazmatska), temveč v tem, da je oropano prav tiste nemožnosti, ki ga drži pokonci in ki ji uživanje daje obliko (tudi družbeno obliko). To, kar je odstranjeno iz zgoraj naštetih izdelkov, je prav tisto, po čemer so pripeti na neko podobo tega, kar je Freud odkril pod imenom »gona smrti« – njihova (potencialna) nevarnost, meja, ki jo postavljajo ugodju. S tem je, če se nekoliko patetično izrazimo (a tudi ta formulacija ima svoje zelo konkretne in empirične odmeve), tudi iz življenja odstranjena njegova temeljna nemožnost, notranja meja, namreč smrt, življenje pa je definirano kot možnost ne umreti. Da se ta nemožnost nato vrne (pogosto od zunaj, iz zunanosti tega diskurza) kot gon smrti v čisti obliki, nas zato ne bi smelo presenetiti.

Imperativ »Uživaj!« vseskozi spremlja teza: »Užitek ubija, uživanje je zdravju škodljivo« (skratka teza, ki opominja na element obstrukcije, ki je na delu v vsakem užitku), temu pa sledi obljuba odrešenja, ki bo prvo ločilo od drugega: mi proizvajamo/nudimo

užitek, ki ne škodi, užitek brez elementa obstrukcije, *jouissance sans entraves*. Na tem področju je nedavno uspel vrhunski dosežek našemu ministrstvu za zdravje, in sicer s plakati, s katerimi je prav ta čas polepljena Slovenija: kolo, oblikovano iz sadja in zelenjave, spodaj pa napis: Uživaj! Le malo domišljije je potrebno, da si pričaramo podobo subjekta takšnega uživanja: človeka, ki svoje gorsko kolo goni navkreber, z njega lije pot, iz ušes mu gledata dva korenčka, iz ust pa kumara – kar pa ne preprečuje, da se ne bi blaženo smehljaj. Skratka uživajmo, uživajmo brez ovir, še več, uživajmo – da bomo umrli zdravi!

Ideološko vrednotenje in opevanje življenja je del kolesja novega procesa destilacije: zdaj destiliramo življenje in užitek, kar pomeni, da ju razvezujemo od njune inherentne točke nemožnosti, izgube, da bi ju povezali s čisto »pozitivno« vrednostjo (»pozitivnost« je nadaljnji ideološki žeton, ob katerem bi nam morala vsakič zastriči ušesa). Ob tem pa spodaj počasi, a vztrajno kaplja ven čista negativnost: gon smrti, negativna velikost ali subjekt, ki v nobenem pogledu ni gospodar v tem diskurzu nakopičene vednosti in vrednosti, kaj šele užitka, temveč je njihov odpadek, »splavljenec«, izmeček lastne (ideološke) vrednosti, tj. izmeček prav tiste vrednosti, ki mu je v tem diskurzu tako velikodušno podeljena (opevanje in slavljenje subjektivnosti...).

$$\frac{a}{g}$$

Če gremo še korak naprej (oziroma nazaj, k levi strani sheme tega diskurza), vidimo, kako gre ta izpraznjena nemožnost ali nemoč, torej vseprisotna »možnost«, z roko v roki z neko še mnogo masovnejšo nemočjo in/ali nemožnostjo. Lacan to izrazi takole:

»Toda tisto, kar je frapantno in česar kot kaže ne vidimo, je, da se od tega trenutka naprej, zaradi dejstva, da so bili oblaki nemoči razpihani, označevalec-gospodar od tod pojavi samo še bolj nedotakljiv, in sicer natanko v svoji nemožnosti. Kje je? Kako ga imenovati?

Kako ga prepoznati? – če ne seveda po njegovih morilskih učinkih. Ožigosati imperializem? Toda kako ustaviti ta mali mehanizem?« (Str. 110.)

To je *zdaj* vprašanje. Vprašanje, ki izhaja iz tele razporeditve:

$$\frac{S_2}{S_1}$$

To je dejanska, realna, vsakodnevna težava kritike kapitalizma oziroma diskurza, ki nastopa v imenu nevtralne vednosti/vrednosti, glede katere naj bi se vsi strinjali, ki pa se dejansko opira na gesto označevalca-gospodarja oziroma iz nje črpa tisto prepričljivost, ki jo predstavlja kot sebi imanentno. Ta težava (kako sploh poimenovati in locirati problem) je po drugi strani povezana z vprašanjem mesta, od koder bi bilo mogoče ta diskurz subvertirati, premakniti. Kapitalistična produkcija je nenehna produkcija drugosti in nenehna valorizacija te drugosti, tj. njeno preobražanje v vrednost. Kapitalizem je največji proizvajalec razlik kot tudi največji nivelizator teh istih razlik. Zato je lahko veliki promotor liberalizma in vseh vrst pravic in svoboščin (še zlasti pravice do drugačnosti) kot tudi največji deaktivator vsakega realnega subverzivnega potenciala teh istih razlik. Nauk, ki ga lahko iz tega potegnemo, je, da se kapitalizmu ni mogoče zoperstavljati enostavno z mesta oziroma stališča drugega (v tem diskurzu). Več ko je drugosti, bolje, saj prav tu nastaja presežna vrednost. Čim na tem mestu odpremo usta, ven pride nova vrednost in je hitro dodana kapitalu. Naj navedem nek primer. Pred leti sem v Parizu spoznala špansko študentko, deklarirano lezbijko, ki je pravkar prišla iz Združenih držav in je bila vsa navdušena nad »queer theory«, ki je bila prav tedaj velika stvar med ameriškimi alternativci. V *queer* gibanju je videla idealno pozicijo ne le za boj proti seksualni diskriminaciji (ali diskriminaciji po spolni usmerjenosti), temveč tudi za boj proti kapitalizmu in njegovi logiki. Glede tega se nisva strinjali

in ponavljala sem, da kar zadeva kapitalizem in njegovo logiko, »the queerer the better«, skratka, več ko je takšne odštekane drugačnosti, bolje. Razpravi je naredil konec naslednji dogodek: eden velikih francoskih modnih oblikovalcev je kupil (registriral) blagovno znamko »queer« za svojo novo kolekcijo. Še en primer uspele destilacije specifičnega načina uživanja v vrednost, ki je dodana masi kapitala, iz nje pa kot opilki odpadejo subjekti (tega načina uživanja.) V tem pogledu bi lahko rekli, da je kapitalistično izkoriščanje v prvi vrsti prav izkoriščanje užitka.

Nemoč upora in težavnost imenovanja označevalca gospodarja pa ima še eno obliko, ki je postala lepo vidna pred vojno v Iraku in sploh v Bushevi »vojni proti terorju«. Vsak revolt proti temu je pospremljen z naslednjimi besedami: mi tukaj smo vsaj svobodni, svobodno lahko protestiramo in izražamo svoje mnenje, demonstriramo. V Iraku bi nas na licu mesta ustrelili. Tu lepo izstopi meja svobode, kot tudi njena cena. Lepo izstopi, kako je naša svoboda natanko svoboda »sužnjev, ki so se odkupili«, če uporabimo Lacanovo formulacijo, svoboda, s katero smo postali lastniki svoje osebe in svoje delovne sile (kot pravi Marx), pa tudi svojega presežnega užitka, ki ga zdaj svobodno prodajamo na trgu in ga poskušamo čim boljše unovčiti. Skratka, svoboda je prav lahko najsubtilnejši prisilni jopič, ki so ga iznašli doslej. V njenem ozadju je moderna različica izsiljene izbire, ki je nadomestila klasično, »denar ali življenje«. Slednja je opredeljevala prav diskurz gospodarja: gospodar dobi denar, simbolno valuto, tako, da se je pripravljen odreči življenju. Moderna različica tega pa se glasi: »Bodite svobodni ali odidite!« Seveda bi svojo konkretno svobodo lahko dokazali le tako, da bi odšli. Toda kdo bi storil kaj takega? Vsi dobro vemo, da če si v današnjem svetovnem redu zunaj, si res zunaj, ne v kakšni romantični disidentski poziciji upora, temveč zunaj – zunaj. Tako pač ostanemo notri, svobodni, da se počutimo žalostne zaradi izgubljene svobode, svobodni, da demonstriramo to žalost in nezadovoljstvo, žalostni, da smo svobodni (»Sad to be free«, bi lahko obrnili znani refren).

Pa vendar. Tudi žalost se ne izide čisto brez ostanka, slednje ni le privilegij užitka in sreče. Lacan tako formulira tole paradokсно spodbudo:

»Če hočemo, da se kaj obrne – seveda v končni instanci nikoli ne moremo obrniti, to sem dovolj poudaril –, se to zagotovo ne bo zgodilo prek progresizma, temveč enostavno zato, ker se ne more nehati obračati. Če se ne obrača, zaškrta tam, kjer so stvari vprašljive, se pravi na ravni umestitve nečesa, kar pišemo *a*.« (Str. 111.)

Še več, kljub vsej kritiki univerzitetnega diskurza (oziroma svarjenjem pred njegovim neproblematičnim sprejemanjem in opevanjem) Lacan reče, da prav v njem obstaja možnost, da se »stvar malo obrne«, saj »na ravni univerzitetnega diskurza objekt *a* pride na neko mesto, ki je v igri vsakič, ko se to premakne, mesto bolj ali manj znosnega izkoriščanja«. (Str. 110.)

Preden se za konec obrnemo k diskurzu analize, še nekaj besed o tem *a* v tisti njegovi obliki, ki smo jo navezali na delo – delo kot presežno, kot produkt/odpadek temeljnega diskurza. Lacan upravičeno poudari, da odkar obstaja človeštvo, delo še nikoli ni bilo tako v časteh. Celo izključeno je, da ne bi delali. To ne velja le za tiste sisteme, ki so se proslavili kot socialistični, temveč še bolj za sam kapitalizem. Vsi delamo, tudi gospodarji-kapitalisti delajo. Ne-delo je sramota, privilegij družbenih obstrancev. Delo je vrednost in vrednota. Promocija in čaščenje dela pride prav tudi navzven, ko kapitalizem govori o (svojih) drugih. Na primer: ni čudno, da je propadel socializem, ko pa nihče ni nič delal (ni bil »motiviran« za delo). Ali: pogledjte te Afričane (oziroma kakšne druge »južnjake«), saj nič ne delajo, samo posedajo naokoli (in uživajo na svoj pregovorno gnusen način) – ni čudno, da so tako revni, da nič nimajo. Itn.

Dejstvo, da vsi delamo, a smo vendarle v zelo različnih (npr. gmotnih) položajih, priča o tem, da delo ni (neposredno) vir vrednosti. Delo (tu Lacan korigira Marxa) ne ustvari nobene vrednosti, kar

ustvari vrednost, je vrednotenje kot čisto označevalna operacija, namreč vrednotenje vrednosti dela. Vrednost dela sloni na  $S_1$ , ki je pod prečko:

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

V tej konstelaciji je zato čisto mogoče in povsem »res«, da menedžerji »ustvarijo« večjo presežno vrednost kot pa na primer pregovorne delavke, ki v tekstilni tovarni šivajo cesarjeva in naša nova oblačila.

Če je delo definirano kot dodajanje nove vrednosti (in s tem njeno povečevanje), potem je očitno, da je nekdo, ki je nekaj kupil in nato to isto trikrat dražje prodal, opravil več dela kot nekdo, ki je tačas pridno kopal jarke. Tisto, kar ob priliki popolnoma razvrednoti delo, je prav njegovo vrednotenje – to, da ima svoj vrednostni ekvivalent. Prav to je tisto, zaradi česar je en dan dela delavke v tekstilni tovarni ekvivalenten npr. eni sekundi dela menedžerja. Zakaj bi se nam to zdelo krivično, če se strinjamo z vrednotenjem dela, torej s tem, da ima delo svoj vrednostni ekvivalent, da smo torej plačani za svoje delo? Prav to je tista obče sprejeta teza, ki bi jo veljalo postaviti pod vprašaj.

»Količina opravljenega dela« je po definiciji entropija, negativna količina ali negativna velikost (je dobesedno »neizmerna«) in njeno merjenje (kot podlaga pravičnosti) je strogo vzeto fantazma (tako kot je fantazma ideja distributivne pravičnosti). Prav to in nič drugega »izkorišča« kapitalizem, ko začne delo »meriti« tako, da mu da ekvivalent v vrednosti. Ne obstaja neko pravično, objektivno merjenje količine opravljenega dela, odstopanje od katerega bi proizvajalo krivičnost. To pa ne pomeni, da se moramo pač sprijazniti s temeljno krivico in upati, da se bomo prebili med tiste, ki potegnejo boljši konec. Pomeni le, da se je treba vprašanja lotiti drugod.

### Analiza

$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\beta}{S_1}$$

Glede na dramaturgijo pričujočega teksta obstaja nevarnost, da na tej točki zaslišimo bobne: In zdaj rešitev! Odgovor! Izhod iz kapitalizma! Nova paradigma!

Kar ne bi bilo ravno najprimerneje, glede na to, da »kapitalizem« (na ideološki ravni) že nekaj časa naravnost živi od takšnih in drugačnih vizij svojega prekoračenja ali pobega iz sebe. Prav tako že skoraj sodi k dobrim maniram, da človek takole malo pokritizira kapitalizem, potrošništvo in nekatere z njima povezane reči. (Nespodobnost javno zagovarjati kapitalizem in potrošništvo – še zlasti pod tema oznakama – je prisotna do te mere, da je takšno zagovarjanje postalo že naravnost »subkulturno« in »alternativno«: na Trubarjevi v Ljubljani se je npr. v času referendumu o »nedeljskem delu« pojavil *grafit* »Naj živi kapitalizem!«.)

Analitični diskurz ni obljuba končne odreditve, vrnitve izgubljenega užitka ali diskurz, v katerem bi se končno »vse izšlo«. Je premik, načeloma minimalen, ki pa ima vendarle lahko daljnosežne posledice. Glede na zgornja razvijanja je njegov morda najbolj dobrodošli učinek ta, da vrne nemožnemu njegov ireduktibilni status. To ne pomeni, da nas povabi, naj se odrečemo nemogočim zahtevam in pričakovanjem in se sprijaznimo s tem, da določene stvari niso mogoče. Nemožnost, o kateri govorimo, je tista, ki jo Lacan povezuje s samim realnim in ki se nahaja v samem jedru tega, kar je.

Diskurz analize je že na prvi pogled videti kot tisti diskurz, ki slogan »delu čast in oblast« subvertira tako, da ga vzame čisto dobesedno. *a* je tu v položaju dejavnika (dominante), presežno delo ni (več) vrednota, temveč dejavnik, se pravi, da tu delo – dela. To je prav gotovo možni način branja tega diskurza, saj smo videli, kako je



presežni užitek strukturno povezan s (presežnim) delom. Smo kar se da daleč od ideologije dela, natančneje, na njeni hrbtni, narobni strani. Ne gre (več) na primer za to, da bi morali uživati v svojem delu, imeti svoje delo radi (kar nam kapital ponuja kot pot naše »realizacije«), vprašanje je prej v tem, koliko ima delo rado nas.

### $a \rightarrow \S$

Delo namreč tu dela samo, samo zase, v obeh pomenih te formulacije. Tudi presežni užitek v subjektivem blebetanju na kavču uživa sam zase. Odpadek, manko/presežek, entropični element v tem diskurzu dobi besedo – zakaj? Zato, da bi proizvedel svoje lastno ime ( $S_1$ ). Diskurz analize je diskurz, v katerem izhajamo iz presežnega užitka/dela kot tistega elementa, ki je po označevalcu ločen od subjekta, a ki mu prav kot tak (tj. kot raz-ločen od njega) v veliki meri kroji usodo. Na kavču nekaj govori in žlobudra, obrača označevalce in vednost, in dekret prostega asociiranja je tu zato, da čimprej postane jasno ne le, kdo govori (da namreč to nikakor ni neposredno oseba na kavču), temveč tudi, da je vednost in obračanje označevalcev predvsem »sredstvo užitka« (Lacan), pri čemer prav slednji izbira označevalce in njihovo zaporedje. To je po Lacanu resnica vsakodnevnega življenja, pa tudi vseh vsakodnevnih (in manj vsakodnevnih) patologij. »Ono« govori, ono dela, ono uživa in ono noče o tem nič vedeti. Prav v to kolesje, preko katerega smo zlahka vpotegnjeni v ta ali oni diskurz in tam pridno delamo, pa čeprav ob tem vseskozi godrnjamo, prav v to kolesje torej diskurz analize vrine palico, če lahko tako rečemo, in ga malce zaustavi. Prvi zastoj lahko povzroči že vabilo, naj govorimo o čemer koli, rečemo, kar nam pade na misel. Ta zastoj bo še posebej občuten pri tistih, ki so bili vzgojeni v duhu varčnosti, ekonomije izdatkov ter ideje, da vse nečemu služi – saj ta ekonomija zanje obvladuje tudi razmerje označevalca do »ustvarjanja« pomena, skratka do tistega, kar npr. angleščina

posrečeno imenuje *making sens*. Slednje ravno predpostavlja, da ne govorimo brez repa in glave, kar od nas zdaj zahteva analiza. Ta zahteva se lahko nekaterim (zlasti t.i. obsesionalnim nevrotikom) zdi tako nemogoča, da se bodo pridno pripravljali na vsako seanso – skratka pridno delali doma (si sestavljali zgodbe in »proste asociacije«), samo da tam, v analizi, ne bi slučajno začelo delati ono, se pravi delo samo. Ker bog ve, kam lahko to pripelje.

Toda tisti ključni zastoj, ki je produkt analize, se umešča nekam drugam. Analiza naj bi namreč pripeljala do tega, da presežni užitek oziroma delo onega ne dobi ekvivalenta v vrednosti (slednjo nasprotno potrebujete za to, da lahko sploh začnete delati, skratka plačate analitično seanso), temveč dobi nekaj drugega: *ime*,  $S_1$ , označevalec-gospodar.  $S_1$ , ki ga mora proizvesti oziroma do njega pripeljati analiza, je prav tisti, ki imenuje pomen dela/užitka za subjekt.  $S_1$  je tisti označevalec, ki nosi v sebi skrivnost tega, kako se za nek subjekt izguba užitka artikulira z označevalno verigo, ki nosi njegovo nadaljnjo usodo in določa subjektov modus pridobivanja presežnega užitka in obliko navezanosti nanj.

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

Analiza stavi na to, da lahko proizvede nov tip označevalca-gospodarja:  $S_1$ , ki za subjekt poimenuje točko njegove vpetosti v diskurz, točko njegovega nemožnega. Analiza ni dostop do »uživanja brez ovir« (ali do tiste blaženosti, ki jo obljublja ali zapovedujejo nekateri drugi diskurzi). Analiza restituira uživanje prav kot tisto oviro, ki subjekt postavi, ne v razmerje z realnim, temveč prej v razmerje realnega. Analiza vrne veljavo nemožnemu – ne kot oviri uživanju, temveč kot njegovemu jedru.

Analiza ni zunaj družbe, je sama neka družbena vez in kot taka vpeta v določeno ekonomijo. Konec koncev se analizo plačuje, analiza nekaj prodaja. Kaj? Prodaja dostop do označevalca-gospodarja,

ki za subjekt poimenuje uživanje in s tem zaustavi neskončno metonimijo (nezavedne) želje, ki nas drži v odvisnosti od določenih diskurzivnih praks natanko tam, kjer tega strukturno ne moremo ugledati. Kjer torej o tem nočemo nič vedeti. Kvintesenca tega je diskurz histerika, zlasti tisti aspekt histerije, ki ga lahko s Heglom imenujemo »lepa duša«. Histerik ne vidi, kako je sam ključni kamenček v mozaiku prav tistega sveta, ki ga tako goreče razkrinkava kot (tako ali drugače) škandaloznega. A hkrati je histerik še nekaj: je nekdo, ki se rad požvižga na ekonomijo, nekdo, ki rad zapravlja tja v tri dni, ki je prepričan, da cel kup stvari ne služi ničemur (in prav to uporablja kot argument proti simbolni ekonomiji) in da označevalci pogosto *don't make any sense*. Drugače rečeno, histerik ne bo imel problema z zapovedjo prostih asociacij, nasprotno, prej ga ne bo mogoče ustaviti. Zato histerik ni le »idealni analizant«, temveč je »histerizacija« ključni moment samega analitičnega procesa. Hkrati je med diskurzivnimi figurami histerik edina figura želje, kar z drugimi besedami pomeni figura, ki užitek varuje in ohranja kot negativno velikost, ki nima svojega ekvivalenta. Analiza pa mu ga da – vendar lahko histerika prepriča s tem, da mu tega ekvivalenta ne poskuša »prodati« kot neko vrednost (dragocenost) ali velikost, temveč kot nekaj, kar samo ravno ne služi ničemur in nima velikosti:  $S_1$ .

Zgoraj smo rekli, da analiza vendarle nekaj prodaja, stopa torej na trg, ki sam ni nič drugega kot kapitalistični trg, trg, ki ga obvladuje vrednost kot dobrina, kot neko dobro (vrhovno ali ne, vsekakor pa vseprisotno). V *Etiki psihoanalize* (seminarju, ki je sicer po marsikateri plati naravnost inverzen *Seminarju XVII*, predvsem po tem, da se osredotoči na vprašanje želje in užitek obravnava predvsem pod aspektom izvržene *das Ding*, tj. kot Drugo govornice in družbe in ne kot njeno vezivo) si Lacan na koncu zastavi vprašanje dobrega in dobrin in ga obrne v posrečenem *tour de force*. Po tem, ko je večji del seminarja po raznih poteh razvijal, kako nas v sužnosti in nesreči

drži prav naš dostop do dobrega (do tega, kar nam ponujajo kot dobrine sreče in izpolnitve), in je vztrajno razkrinkaval resnico ideologije skupnega dobrega, konča takole:

»Navsezadnje skupno dobro zares obstaja; ne gre za to, da bi zanikal njegovo polje in področje, ampak vam predlagam obrnjeno perspektivo: ni ga drugega dobrega od tistega, s katerim lahko plačamo ceno, ki je postavljena, da se lahko dokopljemo do želje. Kajpak želje v smislu, ki sem ga na drugem mestu opredelil kot metonimijo naše biti.«<sup>14</sup>

Tu obstaja neka neposredna navezava na kasnejšega Lacana, ki etiko psihoanalize definira kot etiko »dobro rečenega«, se pravi kot tisto, kar lahko poimenuje zglob želje (kot po definiciji označevalne) z užitek.

Prav zato je užitek lahko (edino) mesto vdora psihoanalize v politično. Nobenega razloga ni, pravi Lacan v *Etiki psihoanalize*, da bi nastopali kot garanti buržoaznih sanj. Upravljanje dobrin (*service des biens*) ima svoje zahteve in prehod zahteve po sreči na politično raven (skratka to, da sreča postane politični faktor) ima svoje posledice. Če priženemo univerzalizacijo upravljanja dobrin do njenih zadnjih konsekvenc, tedaj gibanje, v katerega je vpet naš svet, implicira neko amputacijo, žrtvovanje, »namreč tisti puritanski stil v razmerju do želje, ki se je vzpostavil v zgodovini«.<sup>15</sup> Analiza tu pač ni zato, da bi podpirala buržoazne sanje in subjekte kar se le da sprizajnila s to amputacijo, jo naredila znosno. Analiza tu ni zato, da se pomirimo z žrtvami in odrekanjem, ki nam jih nalaga ta ali ona družbena morala, niti ni tu zato, da bi te žrtve kompenzirala z narcističnim zadovoljstvom ob spoznanju našega lastnega »tragičnega razcepa«, ki strukturno onemogoča, da bi kdaj koli našli polno zadovoljitev in zadovoljstvo. Analiza predlaga čisto drugačno igro, ki obrne samo

14. Jacques Lacan, *Etika psihoanalize*, Analecta, Ljubljana 1988, str. 324.

15. *Ibid.*, str. 305.

perspektivo na dobrine in dobro: slednje ni nekaj, kar moramo (še) zaslužiti z določenimi žrtvami in delom, temveč nasprotno nekaj, kar je že tukaj, kar je vsenaokoli in kar lahko uporabimo kot »plačilo« za dostop do nečesa drugega: do označevalca, ki poimenuje naše razmerje do užitka. To dejanje (ki je strogo vzeto prav »analitično dejanje«) oteži in naredi manj neproblematično natanko tisto, preko česar gospostvo, tudi gospostvo vednosti (ki vselej ponudi nek modus družbene oblike uživanja) rekrutira in zaposli subjekte ter manipulira z njimi s pomočjo njihovega lastnega pristanka – in ne mimo njega, prav to namreč razkriva analiza. V razmerju gospostva, in še zlasti v razmerju kapitalističnega gospostva, nas drži nekaj, glede česar smo nemočni. Prav to lahko spremeni analiza: paradokсно s tem, da nemogućemu (kot notranji meji označevalca) vrne njegove pravice, s čimer nemoč pade nazaj v svoj označevalni ležaj in »postane to, kar je«, namreč moč simbolnega.

Drugače rečeno, v analizi poimenujemo svoj simptom, s čimer užitek odvežemo od  $S_2$  (mreže označevalcev, pomenov, smisla in osmišljanja), v katerem se producira in reproducira in preko česar nas drži v neki družbeni vezi, ter ga pripnemo na  $S_1$ , na arbitrnost določene unarne poteze. (Tu je razvidno, kako je analitični diskurz dejansko inverzija diskurza gospodarja, kjer je prav tako prihajalo do razvezovanja vednosti od uživanja, le da se je tam na označevalcagospodarja pripenjalo vednost, užitek pa je ostajal subjektu, ki ni vedel, kaj početi z njim.) Na mesto označevalcev, v katerih in prek katerih uživamo, torej stopi označevalec samega užitka, kar je nekaj precej drugačnega in kar med te »tekoče« označevalce in užitek vnese neko zarezo, presledek, diskontinuiteto. Prav ta zareza je hkrati tista, ki vednost postavi na mesto resnice kot po definiciji »polovične«, torej na mesto, kjer nastopa v diskurzu analize.



Juliet Flower MacCannell

## ŠE NEKAJ ČASU PRIMERNIH MISLI O VOJNI IN SMRTI<sup>1</sup>

Ko so me povabili, naj sodelujem pri tem »branju« *L'Envers de la psychanalyse* (ki je moj najljubši Lacanov seminar), sem ugotovila, da tega ne morem – vsaj ne zlahka. Od časa, ko sem pred skoraj 20 leti napisala knjigo *Figuring Lacan*, sem se vse do sedaj v precejšnji meri izogibala tolmačenju Lacanovih tekstov izven konteksta predavalnice. Ločeno od poučevanja je »branje« nujno deplasirano, iztrgano iz diskurza *maître*, gospodarja ali učitelja, čigar funkcija »pripada redu vloge, mesta, ki ga je treba zasedati, mesta, ki je nedvomno določeno mesto prestiža« (str. 42)<sup>2</sup>. Ker pa vloga *maître* ni več ravno taka, kot je bila nekoč, je deplasirano »branje« morda najboljše, česar se zdaj lahko lotimo – in morda edino, ki lahko zazna sedanjo pomembnost tega *Seminarja* iz leta 1969.

Knjiga *Figuring Lacan* je bila mišljena kot uvod v Lacana za študente teorije književnosti 20. stoletja in v njej ni šlo za »branja« Lacanovih tekstov. Predstavila sem ključne metodološke točke, ki so zanimive za poznavalce literature, kot na primer Lacanovo dojetanje figurativnega jezika in njegovega subjektivnega učinka. Onstran tega

- 
1. [Naslov (More Thoughts for the Times on War and Death) je parafraza angleškega naslova Freudovega spisa »Zeitgemässes über Krieg und Tod«, ki v slovenščino ni preveden. Pričujoči prevod je prevod izvirnega teksta, ki še ni bil objavljen. Op. prev.]
  2. [Številke strani, ki so navedene neposredno v tekstu, se nanašajo na prevod šestih poglavij Lacanovega seminarja *L'envers de la psychanalyse* v pričujoči številki *Razpola*. Enako velja za citate v opombah, ki so pospremljeni zgolj s številko strani. Reference na druga citirana dela in na tiste dele Lacanovega seminarja, ki niso prevedeni, so navedene v opombah. Op. prev.]

sem ponudila pogled na temeljne elemente Lacanovega mišljenja o kulturi – kolikor sem obrise slednje lahko razbrala iz peščice njegovih tedaj razpoložljivih del. (Večina Lacanovih seminarjev še ni bila dostopna v tiskani obliki in večkrat sem potovala v Pariz, da bi našla tiste seminarje, ki bi lahko koristili študentom literature.) Dejansko sem morala tako rekoč na črno poiskati Lacanove neredigirane in neobjavljene seminarje, v majhni fotokopirnici, kjer so jih – tako se je vsaj zdelo – prodajali po kilaži. Oprtala sem si njihov nepresojni, neredigirani stil (Lacanova nerazumljivost se je seštela s »francoski-študent-dela-nadvse-natančne-neberljive-zapiske«), tako kot sem v svoji prtljagi potrpežljivo prenašala njihovo izjemno fizično težo. Psihoanaliza kot taka me tedaj ni zanimala in zato nisem opazila, kako bi bil *Seminar XVII* prav lahko vreden tega truda.<sup>3</sup>

Če bi ga prebrala tedaj, bi mi bilo morda prihranjenih kar nekaj kritičnih zmerjanj. Ko je izšla knjiga *Figuring Lacan*, je bila v tujini (kjer je bila objavljena) deležna odličnih kritik. Vendar pa sem v knjigi posvetila določeno pozornost dvema lacanovskima konceptoma, ki sta se mi zdeli vredna več kot le bežne omembe: Lacanov *passé* in njegov *plus-de-jouir*, presežni užitek. Zaradi tega so bili nekateri ameriški kritiki ogorčeni. Eden od njih me je očrnil že zato, ker sem sploh omenila *passé*, ki je bil po njegovem le najbolj škodljiv izmed mnogih destruktivnih pojmov, ki jih je vpeljal Lacan. Ljudem je uničil življenja, je zapisal kritik, in neodpustljivo je, da sem mu naklonila dostojanstvo nepristranske obravnave.<sup>4</sup>

3. V pričujočem tekstu se ne bom lotila tistega tipa »branja«, ki ga je kritična teorija, ukoreninjena v načelih nove literarne kritike in v delu poznega Paula de Mana posvetila kot »tekstualno branje«. Tovrstno branje zahteva, da postavimo v oklepaj čimveč subjektivne, politične in ne-'estetske' vsebine dela. Dejstvo, da se držim tega načela, ni stvar moje subjektivne izbire, temveč značaja samega *Seminarja XVII*.

4. Po Lacanu standardni načini, kako so ljudje izvoljeni v bratovščine ali rekrutirani v vojske, vohunske agencije ali korporacije – celo običajno izdajanje poklicnih licenc (osebne zasluge, objektivni preizkusi in tako naprej) –, ne bi smeli biti osnova za psihoanalitično šolo. V izvornem *passé* je moral človek



Kar sem dejala o Lacanovem *plus-de-jour*, je prineslo še hujše očitke. *Plus-de-jour* je imel zame v francoščini čudovito dvoumen, literarni zven: več uživanja (*plus*), nič več uživanja (pogovorno izpuščanje *ne v ne plus*, kot v »*plus de pain*«, kar pomeni »zmanjkalo nam je kruha«). Toda hkrati se mi je zdelo, da je za Lacana ključnega strukturnega pomena. Dejansko se mi je Lacanov *plus-de-jour* zdel fascinanten ne enostavno zaradi njegove literarnosti, temveč ker je bil zame tudi v očitnem sorodu z Marxovim konceptom presežne vrednosti (*plus-value*). Tako za Marxov kot za Lacanov pojem se mi je zdelo, da opisujeta vrednost, ki je dodana k / odšteta od celote *dela*, opravljenega v prid simbolni ekonomiji. Presežna vrednost in *plus-de-jour* se oba nanašata na način, kako celotni sistem generira tako *presežek* kot *manko*.

Pisec kritike za neko pomembno ameriško revijo je napisal, da je moja primerjava *plus-de-jour* s *plus-value* daleč najbolj neumna stvar, ki je bila kdaj predlagana.

---

pledirati za to, da bi postal »analitik šole« prek posredništva drugega kandidata – slednji je dejansko predstavil primer prvega. V igri je bila cela vrsta zastavkov zaupanja in presojanja. Toda nov diskurz, kot je diskurz analize, bi moral za seboj potegniti radikalne spremembe. V Lacanovem »diskurzu analitika« je *vednost* ( $S_2$ ) na mestu diskurzove skrite *resnice* in  $S_1$  (označevalec) zastopa dostop do *resnice*, ki je v njenih označevalcih.

$$\text{Analitik} \quad \frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$$

Vednost torej v tem diskurzu ni več dominantna, niti ni subjekt ( $\$$ ) tisti, ki ga izkorišča dominanta. Postane aktivni dejavnik. V psihoanalitični *šoli* naj bi prenos *vednosti* prihajal iz kontinuiranega angažmaja s subjektovo *resnico* – nezavedno vednostjo. Ni bilo povsem nerazumno upati, da bi se zgodil [*come to pass*] tak diskurz, celo s pomočjo onega *passe*. Kajti onstran njegove funkcije pri formiranju psihoanalitične šole je bil *passe* pogumen eksperiment v formiranju skupine ali diskurza, katerega značaj ni ne perverzni ne histerični ne univerzitetni. Njegova osnovna oblika ni imaginarna *identifikacija*, skladna s podobo jaza, temveč *simbolna* identifikacija z lastnim *plus-de-jour*. Mehanizem identifikacije, ki prevladuje v kapitalističnem diskurzu, se torej v analitičnem diskurzu katastrofalno premakne.

Če bi le tedaj prebrala *Seminar XVII*! Odgovorila bi lahko z naslednjim citatom:

»Nakazal sem vam že, da je v diskurzu gospodarja *a* mogoče natančno identificirati s tistim, kar je prišlo iz neke delovne misli, Marxove, namreč s tem, kar simbolno in realno spada k funkciji presežne vrednosti.« (Str. 45.)

Ta odlomek pojasni, zakaj Lacan postavi *a* na spodnje desno mesto algoritma diskurza gospodarja: *plus-de-jouir* v položaju »produkta« diskurza. Prav tako pojasni, zakaj Lacan vsakič, ko v *Seminarju XVII* govori o *plus-de-jouir* kot učinku, ki izhaja iz odločilne vloge govornice v našem življenju, uporabi *ekonomski* in ne lingvistični ali heideggerjanski besednjak:

»(...) imamo ravno logične potrebe, če mi dovolite ta izraz. Ker smo bitja, rojena iz presežnega užitka, kar je rezultat posluževanja govornice.

Ko rečem *posluževanja govornice*, s tem nočem reči, da se je mi poslužujemo. Mi smo njeni uslužbenci. Govornica nas zaposluje, in preko tega ono uživa.« (Str. 72.)

Zakaj je bil ocenjevalec moje knjige tako nastrojen proti temu, kar sem napisala o *plus-de-jouir*?

No, bili smo leta 1986 – in zdi se mi, da četudi bi lahko neposredno citirala številna mesta, kjer Lacan v *Seminarju XVII plus-de-jouir* primerja s *plus-value* (str. 46-94 francoske izdaje)<sup>5</sup>, to ne bi kaj bistveno

5. Glej na primer naslednjo diskusijo o Marxu v razmerju do presežnega užitka: »(...) se na mestu gospodarja vzpostavi neka povsem nova artikulacija vednosti, ki jo je mogoče v celoti zvesti na formule, na mesto hlapca pa pride ne nekaj, kar bi se kakorkoli vpisovalo v red vednosti, temveč nekaj, kar je prej njen proizvod.

Marx ta proces ožigosa kot rop. Vendar to stori, ne da bi opazil, da se njegova skrivnost nahaja v sami vednosti – kot skrivnost redukcije samega delavca na

spremenilo stvari. Še vedno bi bila obsojena kot »politično neko-rektna«, ker sem govorila o marksističnem konceptu, ki je spadal – o tem naj bi se vsi strinjali – na smetišče zgodovine. Že zgolj moja aluzija na Marxa je bila dovolj za to, da jo je obsodila doba, ki je hotela za socializem iznajti »končno rešitev«. Celo literarni teoretiki so se morali prilagoditi temu Fukuyaminemu »koncu zgodovine« in nastopati proti vsakemu pogledu na kulturne resurse, ki ni bil v skladu z reaganomiko, pri čemer je slednja kulturne resurse cenila samo toliko, kolikor jih je bilo mogoče uporabiti za dokončni izbris še zadnjih sledi Marxa iz kulturnega življenja.

Vendar pa je skoraj dvajset let pozneje vse bolj očitno, da *Lacano plus-de-jouir* («z», pa čeprav »onstran« Marxove presežne vrednosti) ohranja osupljivo veljavo in ima morda še večjo pojasnjevalno moč za naš čas, kot jo je imela Marxova presežna vrednost v njegovem času. Če sem se »motila« (ali se še vedno) s primerjavo teh dveh konceptov, razlog morda ni toliko v tem, da si nista podobna, kot v tem, da nas ta primerjava spomni, kako presežni užitek kot pojem ostaja operativen še dolgo po času zgodnjega kapitalističnega izkoriščanja, katerega vznik je Marx tako boleče dokumentiral.

Moje branje *Seminarja XVII* se bo zdaj lotilo prikaza funkcije presežnega užitka, ko se ta premakne skupaj z velikimi transformacijami v diskurzu.

### *Plus-de-jouir* ali »obravnavanje« užitka

Diskurzi («oblike družbene vezi») so sredstva, ki jih uporablja kultura za izgon motečega užitka iz svojih subjektov – in nato zato,

---

to, da ni več nič drugega kot vrednost. Ko preide v zgornje nadstropje, presežni užitek ni presežni užitek, temveč se vpisuje enostavno kot vrednost, ki jo je pripisati ali odšteti od celote tega, kar se akumulira – kar se akumulira in česar narava je bistveno transformirana.« (Str. 89.)

da ta užitek »obravnava«, ko se neizogibno in preteče vrne. Lacan zaznamuje drugi prihod užitka kot pol realni, pol fantazmatski objekt *a*, zastopnik *plus-de-jour*. Zakaj se užitek vrne nekako tako, kot se vračajo duhovi? Ker je za diskurz tako ključen kot označevalec. *a* označuje konstitutivno »nemožnost« znotraj diskurzivnega sistema, kot da bi bila »možna«. *a* je ponujen kot diskurzova lastna (skrita) resnica, kot njegova objektivna ali subjektivna »realnost«, ki skrbi za njen skriti deficit, kot da bi bil nek »plus«. *a* predstavlja »avro«, ki vsem elementom v nekem diskurzu daje vrednost in prestiž.

$$\frac{S_1}{\mathcal{S}} \rightarrow \frac{S_2}{a}$$

Poglejmo na kratko, kako diskurz *gospodarja* klasično »obravnava« užitek. Umesti ga pod uradno prepoved za vse, razen za hlapca, ki edini »uživa«. Diskurz gospostva označi hlapca kot mesto prekipajočega užitka; a hkrati tudi absolutni *manko* tega sistema umesti v taistega hlapca – to je *manko* (»vednosti«), za nadoknadenje katerega je določen celotni diskurz. Diskurzivni sistem se organizira okoli možnosti, da hlapčevo nevedno uživanje obrne v *delo*, ki za celoto proizvede dobiček. Dobitek naj bi v takšnem sistemu prihajal izključno iz *odvzemanja* nečesa, kar ima hlapec (tj. užitka), preobražanja tega v *delo* in nato njegove transfiguracije nazaj v simbolni *prištevek* (ali *prištevek* kot simbolni). Skozi alkimijo *simbolnega pomenjanja* je mogoče iztrganje hlapčevega užitka kot *dela* šteti kot »brez izgube« in diskurz lahko predstavi hlapčevo izgubo kot »dobiček« za celoto. Marx bi rekel, da je realni vir dobička tega sistema enostavno hlapčevo *delo*. Kar se temu sistemu doda iz njegove prilastitve tega dela se imenuje presežna vrednost (fr. *plus-value*). Vendar Lacan opozori, da Marx to stori

»(...) ne da bi opazil, da se njegova skrivnost nahaja v sami vednosti – kot skrivnost redukcije samega delavca na to, da ni več nič drugega kot vrednost.« (Str. 89.)

Lacan tako zaznamuje tisto, kar se doda sistemu (s pomočjo omejitvev, ki jih postavi užitku), kot njegovo celotno »vednost« (ali  $S_2$ ), kulturni dobiček, dosežen s temi mejami, pa označi kot presežni užitek, ki ga zastopa  $a$ .

Lacan tudi meni, da čeprav je res, da je hlapčevo delo absolutno bistveno za dobiček celote, je prav tako bistveno, da gospodar (ki v algoritmu stoji nasproti hlapcu) *ne* dela. Če naj se v režimu gospodarja razširi vednost, sam gospodar ne sme biti podvržen nobeni nujni, da bi v to polje vložil svojo lastno energijo ali delo. Dobiček mora priti do njega ob nulti izgubi – ne da bi mu bilo treba, kot pravi Lacan, migniti s prstom.

Ko Lacan Marxovo presežno vrednost v kapitalizmu prevede v presežno vrednost v *jezikovni* ekonomiji (npr. diskurz gospodarja), pride do zanimivih odkritij glede nadaljnje kulturne zgodovine. Lacan formulira diskurz *gospodstva* kot diskurz, ki postavi *označevalca* ( $S_1$ ) na čelo oziroma na vodilno pozicijo: na zgornje levo mesto algoritma. Ker označevalec ( $S_1$ ) izvede preobrazbo iz *realne* v *simbolno* moč (presežni užitek), je v diskurzu gospodarja »dominanten« (pozicija moči).

*Diskurzivna moč* označevalca izhaja iz načina, kako omeji in izžene realni užitek. Toda premoč nad celoto doseže (in postane označevalec-*gospodar*) tedaj, ko celotni univerzum pomena v diskurzu organizira neka edinstvena *beseda*: njegova *mot d'ordre*, ki jo izreka gospodar.

Gospodarjeva *beseda* izkorišča manko, ki ga vzpostavlja (v realnem, v subjektu, v hlapcu) kot način za reprodukcijo izvorno »izgubljenega« užitka, kot bi bil celoti »dodana vrednost« – kar je mogoče doseči zgolj metaforično. Gospodarjeva beseda je torej, kot reče Lacan, »kreativna« beseda.

V realnosti seveda sam gospodar zgolj *zastopa* najvišjo označevalno moč označevalca-gospodarja. Res je, da izgovori »*mot d'ordre*« sistema, njegovo vsesplošno povelje, toda prav tisto, kar daje moč označevalcu (izključevanje užitka), je v temelju tudi tisto, kar daje

moč gospodarju – in predvsem omejitvi njegovega lastnega užitka. Za falični užitek Lacan pravi: »Misliti ga je mogoče kot izključenega.« (Str. 83.)

Toda sistem, ki lahko uravnava celoto svojih izdatkov in izgub zgolj z zvijačo obračanja izgube v dobiček, pozablja, da njegov začetni izdatek nikoli ni *dejansko* kompenziran. Obstaja – mora obstajati – nek spodrseljaj. Delo konec koncev ostaja *realna izguba* energije, tudi tam, kjer se izteče v splošno povečanje vednosti ( $S_2$ ). V resnici celotni sistem vrednotenja vednosti zadene, kot nas spomni Lacan, usoda entropije, nenehno uhajanje energije:

»Ko vstopi označevalec kot aparat užitka, nas torej ne sme presenetiti, da se pojavi nekaj podobnega entropiji, kajti entropijo so definirali prav tedaj, ko so začeli na fizikalno orodje lepiti ta aparat označevalcev... [N]a najelementarnejši ravni, ki je raven impozicije unarne poteze – delujoča vednost proizvede, recimo temu tako, neko entropijo.

To se piše *e,n,t*. Lahko pa bi napisali tudi *a,n,t*, kar bi bila posrečena besedna igra.« (Str. 50.)<sup>6</sup>

Entropija je neizogibna usoda diskurzivnega sistema, ker njegovo ustvarjanje pomena izvaja mehanizem *ponavljanja* ( $S_1 S_1 S_1 S_1$ ). Da bi to pokazal, Lacan uporabi »termodinamično« analogijo:

» $S_1$ , to je jez. Drugi  $S_1$ , spodaj, je bazen, v katerem se nahaja jez in ki vrti turbino. Ohranjanje energije nima drugega smisla kot ta zaznamek instrumentacije, ki pomeni moč gospodarja.

6. Glej naslednji citat:

»Ne mislite, da se šalim. Ko kjerkoli že zgradite centralo, seveda zbirate energijo in lahko jo celo akumulirate. No, aparati, ki so tu na delu, da lahko tovrstne turbine delujejo, vse do tega, da lahko energijo zapakiramo, so proizvedeni s to isto logiko, o kateri govorim, namreč funkcijo označevalca. Dandanes stroj nima nič opraviti z orodjem. (...) Dokaz je v tem, da lahko povsem legitimno rečete stroj majhni risbici, ki jo naredite na papirju. Zadošča že nek nič. (...) [Ž]e sam zaznamek [je] spredovnik naslade?« (Str. 51.)

Kar je prestreženo v padcu, se mora ohraniti. To je prvi zakon. Na žalost pa v intervalu nekaj izgine ali, natančneje, ni razpoložljivo za povratek, za ponovno vzpostavitev prvotnega stanja.« (Str. 88.)

Prvi užitek, ki je izključen iz diskurza (Freud ga imenuje »izgubljeni objekt«), je primerljiv s to začetno, absolutno izgubo energije v termodinamiki: *nikdar* ni dejansko nadoknaden, pa naj poskuša sistem označevalcev še tako dodelano pozlatiti deficit. Izguba zgolj raste, dokler nazadnje ne obsodi sistema na dokončno presahnitev na koncu zgodovine, kjer celotna vednost in simbolna energija končno postane povsem soizmerni: »Vednost implicira ekvivalenco med to entropijo in neko informacijo.« (Str. 91.)

Tako kot »energetika« splošči fizični svet z označevalci, da bi zakrila izvorno izgubo užitka-energije, tudi diskurz gospodarja zamegli končno izgubo svoje dinamike, ko ne prepozna narave svojega *dela*. Če se zdi, da se termodinamični zakoni ohranjanja energije izravnavajo, je razlog zgolj v tem, da nočejo prepoznati *dela* kot absolutne *izgube*, kar namreč je (njegovo opravljanje zahteva realno naprezanje sil):

»Izzivam vas, da na kakršenkoli način dokažete, da sestopiti 500 metrov s težo 80 kilogramov na hrbtu in nato isto težo ponesti 500 metrov nazaj gor, ni nič, nobeno delo. Poskusite, spravite se na delo, dobili boste dokaz nasprotnega. Toda, če na to poveznete označevalce, če torej stopite na pot energetike, je absolutno gotovo, da ni bilo nobenega dela.« (Str. 50.)

Gospodar si ne more privoščiti, da bi štel *dejansko* opravljeno *delo* kot izdatek – ne dela hlapca ne svoje lastne energije, ki jo porabi, da sistem požene v gibanje<sup>7</sup> – izgovoriti je namreč moral povelje, *mot d'ordre*.

7. Lacan pravi:

»Hkrati pa se je prav zaradi tega, ker je skratka stopil v mehanizem ponavljajo-

»Nekaj zahteva kompenzacijo tega najprej negativnega števila,« pravi Lacan (str. 52). In zato v »presledku« med označevalci vznikne nekaj drugega, proti-entropično polje sile zunaj igre označevalcev: *a* oziroma presežni užitek.

»Obstaja izguba užitka. In na mestu te izgube, ki jo vpelje ponavljanje, vidimo vznikniti funkcijo izgubljenega objekta, tega, kar imenujem *a*.« (Str. 50.)

»Dejansko se užitek nakaže in dobi svoj status zgolj v tem učinku entropije, izgube. Prav zato sem ga najprej vpeljal s terminom *Mehrlust*, presežni užitek.« (Str. 52.)<sup>8</sup>

Diskurz gospodarja izgubo prikaže kot dovolj povrnjeno v obliki presežka (*plus-de-jouir* postane *plus-de-jouir* ali dobiček, užitek). Vendar pa sam v sebi dejansko ni dovolj. Brez spodrsrljaja (ki ga vpelje *a*), ki uide neizprosni usodi, po kateri pride do strditve užitka, bi vsa družbena in jezikovna izmenjava dejansko počasi usahnila na nič.

V *Onstran načela ugodja* je tudi Freud ugotovil, da *ponavljanje* vodi v inercijo. Za Freuda je pogonska sila, ki stoji za celotnim siste-

čega se zatrjevanja samega sebe, moral bati izgube, povezane s svojim lastnim vstopom v diskurz in, če naj vse povem, je bil priča vzniku tega objekta *a*, ki smo mu pripeli ime presežni užitek.

To, to in nič več je skratka tisto, kar je imel gospodar zaračunati hlapcu, edinemu posestniku sredstev užitka.

Gospodar se zadovolji s to malo desetino, z nekim presežnim užitkom, za katerega tudi konec koncev nič ne kaže, da bi bil hlapec nesrečen, ker ga da.« (Str. 88.)

8. Odlomek se nadaljuje:

»Zgolj razsežnost entropije privede do tega, da lahko dobimo nazaj nek presežni užitek.

In tu je tista razsežnost, ki zahteva delo, delujočo vednost, kolikor ta, pa naj to ve ali ne, najprej izhaja iz unarne poteze in nato iz vsega, kar se bo lahko označevalno artikuliralo.« (Str. 52.)



mom označevalnega ponavljanja, izgubljeni objekt, ki se vrne kot »nagon smrti«, ki naznanja drugi prihod izgubljenega užitka – in s tem zmoti entropično usodo pomenjanja. »Nagon smrti« je zgolj mentalni zastopnik izgubljenega objekta (ali izgubljene energije ali izgubljenega užitka), toda še vedno v polje načela ugodja vbrizga nove vrste energijo: *vrednost* ali, bolje, presežno vrednost izgubljenega objekta ali Lacanovega *a* (presežnega užitka). S tem, ko vdre v načelo ugodja, ki obsoja vsa označevalna dejanja na inercijo, Freud vidi »nagon smrti« kot tisto, kar nas naključno spodbada k mentalnemu *delu*, potrebnem za preprečitev tega, da bi življenje propadlo v entropiji.

V diskurzu gospodarja je torej *plus-de-jouir* (v vsej njegovi dvoumnosti) praktični, kvazi mehanski vir odklona od končne entropije, kajti zgolj on dejansko naredi, da se užitek-energija, ki je za označevalca izgubljena, (navidez) vrne, večja kot kdaj koli prej. Lacan torej presežni užitek vidi kot pglavitni energetski naknadni učinek ustoličenja označevalca:

»Dejansko v tem, kar se dogaja na strani presežnega užitka, ne obstaja zgolj razsežnost entropije. Obstaja še nekaj...« (Str. 91.)<sup>9</sup>

Ko Lacan upravičeno poveže ponavljanje, ki je po Freudu notranje načelo ugodja, s ponavljanjem, ki ga zahteva *pomenjanje* ( $S_1 S_1 S_1$ ) – označevalna veriga, ki proizvede vednost, ( $S_2$ ), odkrije tudi, da gresta Freud in Marx z roko v roki. Kajti če »na strani presežnega užitka

9. Lacan reče:

»In tu je tista razsežnost, ki zahteva delo, delujočo vednost, kolikor ta, pa naj to ve ali ne, najprej izhaja iz unarne poteze in nato iz vsega, kar se bo lahko označevalno artikuliralo. Od tod se vzpostavi ta razsežnost užitka, ki je pri govorčnem bitju tako dvoumna in ki lahko prav tako teoretizira in v religijo povzdigne življenje v apatiji, apatija pa je hedonizem. To lahko povzdigne v religijo, pa vendar vsakdo ve, da to množico – *Massenpsychologie* je naslov enemu Freudovih spisov iz tega obdobja – animira, zaposluje in jo vpisuje v drug red vednosti, kot pa mu pripadajo te harmonizirajoče vednosti, ki *Umwelt* povezujejo z *Innerwelt*, prav funkcija presežnega užitka kot takega.« (Str. 52-53.)

obstaja še nekaj«, to nekaj zahteva drugačno znanost od Newtonovih zakonov ohranjanja energije in materije. Ekonomiko. Mehanika je omejevala način, kako je univerzitetnik Hegel lahko videl »konec zgodovine« – kot stanje, kjer bi prevladala absolutna vednost, kajti ti zakoni dajejo

»prednost vsemu, kar spada k izhodišču in h koncu, in zanemarjajo vse, kar lahko v intervalu pripada redu nečesa, kar izhaja iz neke vednosti, ta možnost novega sveta, teh čistih numeričnih resnic, števnege, ali to že samo po sebi ne pomeni nekaj čisto drugega kot vzpon neke absolutne vednosti?« (Str. 89.)

»Možnost novega sveta«, ki jo je Hegel spregledal in ki jo je Marx zaslutil le nepopolno, se izkaže za krasni novi svet računanja oziroma »štetja«:

»Ali ni sam ideal formalizacije, kjer obstaja zgolj še štetje – sama energija ni nič drugega kot tisto, kar šteje, kar, če na določen način obračate formule, vselej tvori isti seštevek – ali ni to zdrs, četrtinski obrat? –, zaradi katerega se (...) vzpostavi neka povsem nova artikulacija vednosti, ki jo je mogoče v celoti zvesti na formule...?« (Str. 89.)

Govoreč študentom univerze v Vincennesu Lacan reče: »Od nekega trenutka v zgodovini se je v diskurzu gospodarja nekaj spremenilo.« (Str. 109.) Ta sprememba je vplivala na osnovne zakone ohranjanja vednosti in energije. Premik se prvič jasno pokaže v 16. in 17. stoletju (cf. str. 110), ko pride na plan gospodarjev mehanizem ustvarjanja vrednosti (*plus-de-jouir*) in, nič več nekje globoko zakopan, postane viden in izračunljiv:

»Ne bomo se ubadali z vprašanjem, ali je bilo to zaradi Luthra ali zaradi Calvina ali zaradi nevemkakšnega prometa ladij okoli Genove ali v mediteranskem morju ali drugje, kajti pomembno je, da se od

določenega dne naprej presežni užitek šteje, knjiži, sešteva. Tu se začne tisto, kar imenujemo akumulacija kapitala.« (Str. 109-110.)

Odtlej prevlada diskurz, ki hlapca in gospodarja postavi v relativno malo pomemben diskurzivni položaj. Obstajala sta za to, da sta generala celoten sistem vednosti.

Toda zdaj je sama *vednost* produktivna sila:

»Na mestu gospodarja [se] vzpostavi neka povsem nova artikulacija vednosti, ki jo je mogoče v celoti zvesti na formule, na mesto hlapca pa pride ne nekaj, kar bi se kakorkoli vpisovalo v red vednosti, temveč nekaj, kar je prej njen *proizvod*.« (Str. 89.)

Ko se diskurz gospodarja ukloni diskurzu univerze (in kapitalizma), se funkcija presežnega užitka spremeni. Objekt *a*, ki se je izločal v diskurzu gospodarja (kot skriti vir njegove »vrednosti«), postane odkrito priznana vrednost ali, natančneje, nekaj, kar proizvaja vrednost:

»Presežna vrednost se priključuje kapitalu – ni problema, to je homogeno, nahajamo se v vrednostih. Sicer pa v tem vseskozi plavamo v teh blaženih časih, v katerih živimo.« (Str. 110.)

»Plavamo v tem«: fantastična potopitev v substanco, ki ni nič drugega kot akumulirani užitek – neporabljen, na varni razdalji od celotnega aparata, ki dejansko proizvaja presežni užitek: označevalec, metafora in kastracija (izključitev užitka).

Zgodi se družbena revolucija. Vrednosti posameznika ne določa več njegov položaj, temveč njegova tržna vrednost, pri čemer zdaj lahko svobodno prodaja svoje delo. Vendar pa ne ve, da prodaja tudi svoj *savoir-faire*, ki je bil vseskozi notranji delu, čeprav je gospodar označeval njegovo genezo v absolutni odsotnosti vednosti. Zdaj ne gre enostavno za sistematično razlaščenje hlapčevega (nevednega) užitka, transsubstantiviranega v *vednost* za gospodarja prek alkimije

*pomenjanja*. Gre tudi za pretvorbo skrite *vednosti* producenta v formalno *vrednost*, ki jo sistem lahko pobere (in akumulira v sebi) s pomočjo *štetja* presežnega užitka.<sup>10</sup>

»[N]e gre toliko za napredek, ki bi nastal zaradi hlapčevega dela – kot da bi obstajal tudi najmanjši napredek v njegovem položaju, prav nasprotno –, temveč gre za prenos, za oropanje tega, kar je bilo v izhodišču vednosti vpisano, pritajeno v svetu hlapca. (...) Če ga od bližje pogledamo, je odvzem vednosti hlapcu celotna zgodovina, katere etapam Hegel sledi korak za korakom...« (Str. 87-88.)

»Marx ta proces ožigosa kot rop. Vendar to stori, ne da bi opazil, da se njegova skrivnost nahaja v sami vednosti – kot skrivnost redukcije samega delavca na to, da ni več nič drugega kot vrednost. Ko preide v zgornje nadstropje, presežni užitek ni presežni užitek, temveč se vpisuje enostavno kot vrednost, ki jo je pripisati ali odšteti od celote tega, kar se akumulira.« (Str. 89.)

Krasni novi svet »štetja«, ki na ta način formalizira presežni užitek, s tem, da ga šteje, hkrati devalvira tisto, kar je proizvedlo vednost:

»Vendar pa v tem poslu izgubite vašo vednost, ki vam je dajala vaš status.« (Str. 92.)

Ko diskurz unovči to formalizacijo (in z njo prihrani), pomen presežnega užitka doživi tektonski premik. Zdaj je agent dominante diskurza (vednost, kapital ali akumulirano bogastvo). V diskurzu univerze, na primer, kjer je dominantna  $S_2$  (zavzema zgornje levo mesto v algoritmu), je presežni užitek ( $a$ ) diskurza nekaj, kar potrjuje celotno

10. Hlapčeva konkretna vednost o užitku je besedno protislovje: užitek naj bi izključevala vednost. Toda ko je Marx enkrat dojel vrednost, vsebovano v hlapčevi produkciji, kot notranjo vrednost dela, ki se nahaja v vseh, je videl, kako si gospodar prilašča to vrednost.

vrednost, ne pa nekaj, kar bi ji dajalo ključni, pa čeprav dopolnilni prestiž, kot v diskurzu gospodarja.

»Revolucija«, »četrtnski obrat« diskurza spremeni vse v njem. Ko diskurz univerze kot svojo dominantno postavi »akumulirano« vednost ( $S_2$ ), ta postane *glava* diskurza in ne njegov *proizvod*: akumulirano bogastvo *savoir-faire* (oziroma, kot reče Lacan v zgornjem citatu, *kapital*), neposredno povezano s presežnim užitkom.<sup>11</sup> To pa odraža realno spremembo v družbenem stanju stvari glede na to, kaj je prevladovalo pod diskurzom gospodarja, predvsem v načinu, kako »kompenzira« svojo lastno vrsto prisvajanja (v tem primeru vednosti). Kajti tu producent vednosti ni poplačan z nevednim užitkom (kot hlapec), temveč zgolj z možnostjo, da *se identificira z dominantno* (bogastvom):

»In zakaj se pustimo kupiti bogatašu? Ker je to, kar vam da, udeleženo pri njegovem bistvu bogataša.« (Str. 92.)

V resnici izguba, tako kot v primeru hlapca, ostane neplačana:

»To vednost si bogataš pridobi pod ceno. Enostavno je ne plača.« (Str. 92.)

Zgolj ekonomija ima dostop do tega, kako sta manko-in-presežek (kar je nujno za delovanje vsakega diskurza) postavljena v »revolucionariziranem« diskurzu, ki mu vlada akumulirani presežni užitek oziroma imitirani užitek. Govoreč o Marxu in Adamu Smithu Lacan pripomni:

»Od časa do časa poškilim k nekaterim avtorjem ekonomistom. In vidimo, kako je to za nas analitike lahko zanimivo, ker če je kaj

11. Lacanovo pariško poslušalstvo je verjetno poznalo začetni stavek Marxovega *Kapitala*, kjer gre za to, kako se bogastvo zahodnih družb predstavlja kot akumulacija blag.

treba narediti v analizi, je treba vzpostaviti to drugo energetska polje, ki bi zahtevalo druge strukture od fizikalnih, namreč polje užitka.« (Str. 90.)

Ko je presežni užitek enkrat preoblikovan kot strogo števna in izračunljiva *presežna vrednost*, hkrati začne delovati tako, kot jo je razumel Marx: kot prevara, slepilo – kot sleparska pretenzija, da lahko »nadoknadi« absolutno izgubo, ki nujno spremlja izvor njene ekonomije.

»Marx v presežni vrednosti razkrinka rop užitka. Vendar pa je ta presežna vrednost spomenik presežnega užitka, ekvivalent presežnega užitka.« (Str. 89.)

Primerjajmo različni vlogi presežnega užitka v diskurzu gospodarja in v »revoluciji«, ki mu sledi. V prvem je njegov nevidni smoter v urejanju, zbiranju, ohranjanju in reguliranju užitka v prid celotnemu sistemu. Že zgolj diskurzivni četrtnski obrat pa pripelje do tega, da presežni užitek ni več skrivna motivacijska sila diskurza, temveč ga zdaj uradno *izvršuje*. Tako ni razloga, da v presežnem užitku ne bi videli nečesa, kar je kapitalu povsem analogno – oziroma, če naj uporabimo sodobnejši izraz, kar je analogno »ustvarjanju vrednosti«.

Lacan dejansko razglablja o tej besedi, o »bogastvu«. Nikomur, pravi, niti Marxu ali Adamu Smithu, ni padlo na pamet, da bi vprašal, »Kaj je bogastvo?«

»Nenavadno pa je, da odkar obstajajo ekonomisti, nihče ni (...) prišel do opazke, da je bogastvo lastnost bogataša. Tako kot psihoanalizo, to sem enkrat rekel, dela psihoanalitik (...). Zakaj ob bogastvu ne bi izhajali iz bogataša?« (Str. 91.)

Morda zato, ker bi bil odgovor lahko samo tautološki: »bogastvo je atribut bogatih«; kjer pa naletimo na tautološki »sem, kar sem«, vemo, da se nahajamo v bližini diskurzivne »dominante«.

»Bogataš ima neko lastnost. Kupuje, kupuje vse, skratka – pač veliko kupuje. A v premislek bi vam rad ponudil to, da ne plačuje.

Predstavljamo si, da plača, in sicer iz računskih razlogov, ki so povezani s pretvorbo presežnega užitka v presežno vrednost. Vendar pa, kot prvo, vsakdo ve, da si redno dodaja presežno vrednost. Nobene cirkulacije presežnega užitka ni. Zlasti pa obstaja nekaj, česar nikoli ne plača, namreč vednost.« (Str. 91.)

V kapitalizmu (ki ga formalno ni mogoče ločiti od diskurza univerze) je več kot jasno, da akumulacija bogastva narekuje distribucijo vrednosti skozi svoj celotni diskurzivni sistem in prevladuje nad vsako drugo vrednostjo oziroma vrednoto – od intimnih neposrednih razmerij do globalnih povezav – ter ponuja model za vsako znamenje vrednosti. To »bogastvo« je prav gotovo postalo merilo vsega bogastva, ki ga lahko najdemo v družbenih vezeh. Presežna vrednost oziroma slepilo užitka je sedaj aktivni dejavnik družbene vezi.

Seveda je že Max Weber dejal, da če naj kapitalizem deluje, mora biti vsemu pripisana monetarna vrednost in vsaka, tudi najmanjša stvar, mora biti *preračunljiva*. Res. Toda v *Seminarju XVII* Lacan načne nekaj drugega. Izrisuje družbene in psihične implikacije »novega sveta računanja«.

### Neuravnoveženi psihični računi: gospodarji in vodje

Ko se je nahajal v položaju *produkta* diskurza (kot v diskurzu gospodarja), presežni užitek (izguba-obrnjena-v-dobiček) nikoli ni prenašal prevelike izpostavljenosti. Toda v novem svetu računanja ni več enostavno *skrivnostni produkt* manka in presežka sistema, temveč je njegova *glava*. Toda naj zdaj o njem razmislim še nekoliko drugače. Ko na primer enkrat akumulirani presežni užitek zavzame dominantni položaj v diskurzu, *figura*, ki ustreza njegovi premoči ali jo poseblja, ni več gospodar ali oče. Freud je takšno figuro

imenoval »vodja«. Če novo diskurzivno dominantno (bogastvo, akumulacijo) označimo kot *vodjo*, se to izkaže za zelo razodevajoče, in mislim da se prav zato Lacan v *Seminarju XVII* tako potrudi, da bi razlikoval gospodarje in očete od vodij. Dejansko je *Seminar XVII* v prvi vrsti dolg razmislek o tem, kako (oziroma »če«) je označevalec gospodar ( $S_1$ ) in njegov družbeni zastopnik (gospodar) postal formalno neveljaven s kapitalnim zasukom diskurza, ki ga obravnava. Kot posebno nova vrsta figure je vodja definiran s svojo *identifikacijo* z dominantno diskurza (akumulirana vednost/bogastvo); se pravi, da je za razliko od gospodarja ne *predstavlja metaforično*. Bolje rečeno, *uteleša* jo. Zakaj?

V kapitalističnem diskurzu vodja *uteleša* presežni užitek, ki ga ustvarja sistem, kot da ta sploh ne bi bil proizveden. Namesto da bi simboliziral kumulativno presežno vrednost, ki pogojuje celotni sistem, je njen del in kos. Je metonimični garant tega, da presežni užitek ni bil ne *spočet* [fathered] ne *ustvarjen* – in zato ne nosi nobene odgovornosti za izvirne izgube niti za nadaljnje izgube, ki jih neizogibno sproži sistem-pomena, ki sloni na ponavljanju.

Lacan nadalje poveže zalogo bogastva, ki jo uteleša kapitalistični vodja, z občutkom nemočnega otroka, da je potopljen v bazen »libidinalnega kapitala«, h katerega akumulaciji ga je prisilila njegova pre zgodnja zrelost – enostavno zato, ker še ni zmožen neposredno uživati:

»[Ali se spomnite, kaj sem vam povedal o] razmerju kapitalizma do funkcije gospodarja? – o povsem drugačnem značaju tistega, kar je mogoče narediti s procesom akumulacije v prisotnosti presežnega užitka? – o sami prisotnosti tega presežnega užitka ob izključitvi starega debelega užitka, enostavnega užitka, užitka, ki se realizira v goli kopulaciji? Ali infantilna želja ne črpa tu svoje moči? – svoje moči akumulacije glede na ta objekt, ki tvori razlog želje, namreč tisto, kar se od kapitala libida akumulira natanko prek infantilne ne-dozorelosti, izključitve užitka, ki ga bodo drugi imenovali normalen.«<sup>12</sup>

12. J. Lacan, *L'envers de la psychanalyse*, Seuil, Pariz 1991, str. 111-112.



Lacan tako imenuje psihične korenine kapitalističnega diskurza kot otrokovo *identifikacijo z nemočnim* očetom (kar pomeni: željo nadomestiti ga). Skupina, na katere čelo bo torej upal priti ta otroku podobni vodja, je takšne vrste, da lahko shaja brez motorja ustvarjanja vrednosti in pomena (označevalec, kastracija), v prid temu, kar je že akumulirano kot presežni užitek – torej temu, kar je že postalo kapital.

Osebnostno razmerje samega vodje do užitka bi se tako popolnoma razlikovalo od gospodarjevega. Gospodar je *a priori* izključen iz užitka: nikoli ga na primer ne more obdržati zase, kot ga je prvotni oče, in ga lahko zgolj na skrivaj povečuje kot *simbolno* vrednost – in še tedaj zgolj za svoje ljudstvo – tako, da ga pobira kot presežni užitek. Natančneje, nastopati mora hkrati kot tisti, ki ga omoži, in kot tisti, ki tudi sam resnično *je* ta presežni užitek.

Dejansko, ko bogastvo enkrat postane diskurzivna točka prešitja, se vodja, ki ga uteleša, avtomatično spremeni v, kot je ugotovil Freud, hipnotično »ljubljeni«*»* figuro, ki uteleša agregat bogastva skupnosti, ne da bi ga moral dejansko pridobiti ali proizvesti: vselej-že je bil presežni užitek. Zaradi te identifikacije s kolektivnim bogastvom je videti, kot da moč vodje ni bila ustvarjena z očetovim omejevanjem užitka niti s »kreativno«*»* (metaforično) besedo gospodarja. Namesto tega se presežni užitek zdaj kaže kot hkrati brezkončen in brez izvora, kajti, kot nam pove Freud, vodja, ki vso libidinalno investicijo potegne vase, le-to v enaki meri »vrne«*»* vsem članom skupine v vrsti brezkončnih odmevov in zrcaljenj. Z drugimi besedami, čeprav *imaginarno*, se ta investicija neskončno pomnoži.<sup>13</sup>

V diskurzu gospodarja se je presežni užitek strukturiral kot skrivnostni vir reflektirane vrednosti. Metafora je bila tisti označevalni mehanizem, ki je s svojo alkimijo »minus«*»* preobrazil v »plus«. V kapitalističnem diskurzu pa presežni užitek postane absolutna vred-

13. Tu se sklicujem na Freudovo analizo subjektovega jaza in jaza vodje v »Množični psihologiji in analizi jaza«*»* [slov. prevod v *Psihoanaliza in kultura*, DZS, Ljubljana 1981].

nost, ki izžareva svojo avro, ne da bi potrebovala metaforo, ki bi jo povečala. (Spomnite se Diderotovega *Rameaujevega nečaka*, kjer malopridnež razloži filozofu, da svojega sina vzgaja enostavno tako, da mu pred nosom pomaha z zlatim kovancem ter ga pozove, naj ga prime, podrgne in popolnoma idolizira.)

Moč kapitalističnega vodje, ki ima v celoti značaj *avre*, utaji svoj lastni izvor v pulziranju manka in presežka, ki poganja diskurz gospodarja. Zato zdaj čisto imaginarni – odkrito imitirani – presežni užitek postane resnična valuta tega področja, ki postavlja na laž vsak realni užitek oz. energijo, ki je bila porabljena za njen odlitek.

Toda Lacan nam pove, da je podoba brez muke akumuliranega užitka »fabrikat«, da je tak presežni užitek *imitacija užitka*. (Str. 89.) In avrični vodja, ki jo uteleša, kapitalistični gospodar, je prav »Zlato tele« iz bibličnega teksta, ki Lacana tako zanima v *Seminarju XVII*.

Vzemimo Ronalda Reagana kot nedavni primer. Njegova reaganomika, skupaj z njeno pravljico o »družbi onstran pomanjkanja« in »ponudbeni ekonomiji«, je goreče zanikala, da je moral kdor koli kdaj plačati; trdila je, da »rezanje« proračuna enostavno sili k večji rasti; in da lahko zmanjšanje davkov učinkuje enako. Pod reaganomiko naj bi vsakdo našel nišo v neskončnem bogastvu, se kopal v brezmejnem obilju.

Vendar pa so kljub nasprotnim trditvam celo bogati nekoč morali plačati. In presežni užitek ne more vztrajati brez označevalnega ponavljanja, ki nujno sproža izgubo. Analiza kapitalističnega diskurza se mora zato potruditi, da natanko locira kraj, kjer je njegova diskurzivna *izguba* mobilizirana v dobiček, kljub njegovemu zanikanju tega dejstva.

Odgovor na vprašanje »kdo plača?« je postal vse bolj očiten: temeljnega manka ne najdemo v, temveč zgolj *zunaj* tega diskurza. Kar pomeni, da se umešča izven tovrstne *skupine*, skupine, katere kolektivno bogastvo ni toliko simbolizirano, kot je utelešeno v njenem vodji. Freudova teza v *Množični psihologiji in analizi jaza* se dejansko

glasi, da je notranje nasilje, potrebno vsakemu diskurzu, pregnano iz notranjosti (moderne, »umetne«) skupine in usmerjeno proti tistim, ki so ji tuji. Bistvene izgube skupine so *izvožene*, se pravi, da je poskrbljeno za to, da bo vselej plačal nekdo *drug*. (Pomislite za trenutek, kako pomembno se zdi za zahodne medije, da nenehno vizualno razkazujejo lakoto in pomanjkanje dežel tretjega sveta.)

Kljub zanikanju tega dejstva pa obstajajo tudi realne izgube za subjekt, ki se nahaja v tem diskurzu. V diskurzu gospodarja je na primer subjekt odcepljen od užitka s strani označevalca (oziroma »kastiran« z govoric). Vendar pa je njegova izguba užitka dejansko vrednotena kot libidinalno »darilo« družbi. S četrtno obrata ali revolucijo v diskurzu, ki nasledi diskurz gospodarja, pa po Lacanu subjekta ne »cepi« označevalec, temveč ga »cepi užitek« (str. 71). In ga odcepi od česa? Od *vednosti*. Hkrati, in absolutno, pa od akumuliranega presežnega užitka, ki ga predstavlja vednost (oropan je, da bi se drugi obogatili).

Poglejmo si поблиže to spremenjeno pozicijo subjekta ( $\$$ ) v dveh diskurzih, ki oba izhajata iz »četrtnskega obrata« diskurza gospodarja: histeričnega in univerzitetnega.

$$\frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{\$^{14}} \quad \text{Univerza}$$

$$\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2} \quad \text{Histerik}$$

14. Celotni sistemski dobiček/izguba ni več stvar dialektike užitka in vednosti. Nekoč je obstajala prodaja med obema: vednost in užitek sta bila oba povezana z energijo, porabljeno v *delu* (pa naj je bila priznana ali ne, izvedena ali ne). Toda po Lacanu je Marx podcenil funkcijo *vednosti* in precenil *delo* kot ultimativni proizvajalec presežnega užitka. Gospodar je izključil užitek, da bi dobil vednost; toda čeprav je bil to navidezni cilj, je moral sistem gospodarja še naprej pridobivati na splošnem užitku, da ne bi usahnil. Ta pribitek, odvzet

V klasičnem redu gospodarja je subjektova libidinalna žrtev (kastracija) veljala za »sveto« (kot pravi Freud), ker je proizvedla zalogo *vednosti*, ki je postala še dvakrat dragocenejša zaradi operacij presežnega užitka (*a*) oziroma skrivnega vira vse vrednosti. Zdaj pa pogledjte, kako se presežni užitek (*a*) umešča v teh dveh »četrtinskih obratih«. Obe »revoluciji« se iztečeta v to, da subjekta *cepi* užitek, do katerega naj bi imel vsak pravico, in ga odcepi od vednosti o njem.

V diskurzu univerze je subjektov razcep zapisan takole:

$$\frac{a}{\S} \text{ Univerza}$$

V histeriji pa takole:

$$\frac{\S}{a} \text{ Histerik}$$

Ni v navadi, da bi ta dva diskurza postavljali skupaj, vendar pa sta s tega posebnega zornega kota strukturno sorodna. Dejansko v »histeriji« subjekt ( $\S$ ) dobi *dominantno* pozicijo – toda za ceno tega, da je njegova »resnica« (presežni užitek, *a*) povsem razvezana od svojega označevalca, ki ni rečen niti na pol. In »nagrada« histeričnega subjekta (plačilo za njegovo izgubo *vednosti* ali  $S_2$ ) ni več izplačana z »resnico« sistema (kot v diskurzu gospodarja), ker mesto »resnice« povsem zaseda presežni užitek (kot imitacija), odrezan od označevalca, ki ga je izvorno proizvedel.

---

hlapcu, je poleg tega na skrivaj nadomestila porast v hlapčevi lastni vednosti, njegovem *savoir-faire*, njegovem ročnem *savoir-faire* (tj. z njegovo potencialno izobrazbo). Danes stvari niso tako čiste. Izguba užitka ni več problem – užitek je vsepovsod, utapljam se v njem. Kar je izgubljeno, je zdaj *vednost*, ki ste jo dobili na račun užitka (tj. izdatka energije).

V diskurzu univerze pride do drugačne premestitve. Vloga »dela«, ki ni več priznano kot energetski element diskurza, je premeščena, subjekt ( $\$$ ) pa je postavljen v položaj *proizvoda* diskurza (se pravi, da je subjekt zdaj v poziciji *izgube*). In  $S_2$  (celotna akumulacija vednosti) je zdaj v dominantnem položaju, skozi dejavnik presežnega užitka ( $a$ ) ji je dana vrhovna družbena moč.

Toda zakaj bi opis učinkov tega premika omejili na tiste, ki nastopijo na mestu individualnega subjekta? Lacan pravi, da se moramo le ozreti na sodobno pojavitev »potrošniške družbe«, da bi dojali, kako je presežni užitek iz *notranjega* vira vrednotenja postal zgolj še eno merilo *ekvivalentne* vrednosti:

»Potrošniška družba črpa svoj smisel iz tega, da je tistemu, kar v njej tvori, v narekovajih, človeški element, dan homogeni ekvivalent kateregakoli presežnega užitka, ki je produkt naše industrije oziroma, če naj rečemo vse, imitacije presežnega užitka. A vendar se to prime. Presežni užitek je mogoče posnemati, to še vedno zanima veliko ljudi.« (Str. 89-90.)

### Še nekaj misli o vojni in smrti za naše čase

Vdor v politično je mogoč zgolj, če pripoznamo, da je diskurz, in to ne le analitični, lahko samo diskurz užitka, vsaj kadar od njega pričakujemo delo resnice.

(*Seminar XVII*, str. 86)

Na tej točki se bom lotila analize, ki temelji na dosedanjem branju teksta in njegovi eksplikaciji.

Lacanov *Seminar* je morda še bolj daljnoviden, kot so lahko predpostavljali njegovi poslušalci leta 1969. Kajti z obratom novega stoletja, v razvijajočem se diskurzu poznega kapitalizma, se zdi, da je *nevednost* – dialektična druga plat  $S_2$  – zdaj postala »dominantna«.

Preprostost, celo otročjost, je postala odkrita značilnost tako naših političnih kot kulturnih voditeljev. To ponazarja naš predsednik W., ki ga brez konca in kraja kažejo, kako hodi naokoli kot klovn in napačno izgovarja besede ali pa se veselo fotografira, ko otrokom bere iz knjige, ki jo drži – narobe obrnjeno. Trdi, da je njegova najljubša knjiga neka otroška knjiga. Vsaka kritika, ki poudarja »neumnost« tovrstnega vodje, ga samo še okrepi, saj je njegova služba prav v tem, da uteleša nedolžnost in nevednost kot blaženost (užitek).

Pobega pred dominantnostjo nedolžnosti/nevednosti ne gre iskati na univerzah: celo naše najbolj cenjene univerze zdaj računajo vrednost svoje izobrazbe kot nekaj povsem ločenega od dejanskih dosežkov svojih študentov. (Nedavno so ugotovili, da je vodilna *Ivy League University*, ki oskrbuje bogate, podeljevala nazive kar 90 odstotkom svojih diplomskih študentov.)

Hkrati je tudi postalo vse bolj jasno, da je pozni kapitalizem diskurz, ki je v nenehni vojni z označevalcem oziroma, bolj natančno, z vsakim označevalnim razcepom. (Ali ni Lacan v *Televiziji* rekel, da je prva poteza kapitalizma ta, da je spolnost »vrgel med staro šaro«,<sup>15</sup> drugače rečeno, da je med staro šaro vrgel kastracijo ali razcep, ki ga povzroči označevalec?) Tudi to zadnjo trditev je na žalost mogoče dokazati. Vojna proti *označevalcu*, ki jo vodi sodobni diskurz, je bila še vse preveč očitna v svojem nedavnem freudovskem spodrsrljaju, v Iraku, ko se je posrečil (naključni) umor (v prijateljskem ognju) precejšnjega števila novinarjev tiskanih medijev (ki živijo od označevalca).

Zdaj si moj bralec seveda misli: tisti ocenjevalec knjige *Figuring Lacan* je imel čisto prav! Kaj pod milim nebom imajo spremembe diskurza gospodarja ali skrajno napihovanje presežnega užitka opraviti z literarno teorijo? In le kako so lahko povezane z naslovom tega eseja: »Še nekaj časa primernih misli o vojni in smrti«?

15. Slovenski prevod: Jacques Lacan, *Televizija (Problemi-Eseji 3/1993)*, str. 74.

Naj najprej povem, da simulirani užitek ni v literarni produkciji nič novega in naj mimogrede tudi spomnim, da je Paul de Man v enem svojih poznih tekstov opozoril, da se je v Kantovi tretji *Kritiki* zgodilo nekaj, kar je za vselej spremenilo razmerje umetnosti do kulture in družbenega življenja. (To je de Mana tako skrbelo, da je svetoval, naj ohranimo distanco do tega, kar je imenoval »estetska ideologija«.) V podobno emfatičnem tonu Lacan v *Seminarju XVII* reče, da je nekaj, kar obstaja zgolj v literaturi<sup>16</sup> in nikjer drugje. To – glede na dani kontekst – razumem tako, da je Kantova tretja *Kritika* – tako kot potrošniška družba in izračunavanje ugodja v reformaciji – tudi umetnost pustila plavati v vrednosti, prekipovati od simuliranega užitka. A zgornje razumem tudi tako, da literatura in branje lahko ponudita edinstven način soočanja s presežno vrednostjo, ki v diskurzu univerze (in kapitalizma) pride do polne prevlade.<sup>17</sup>

A še vedno boste ugovarjali: »Zakaj vojna?«

Lacanov *Seminar XVII* je potekal v času (1969-1970), ki je bil kot nalašč za misli o vojni in smrti. Divjala je povsem nerazumljiva vietnamska vojna, brez konca, brez opravičila. Postala je nov trdni horizont vseh naših mladostnih teženj, končni depozitorij vsega našega načrtovanega bodočega dela. Šlo je za vojno, katere smoter je bil nekredibilen, njen razlog pa uokvirjen zgolj v formalnih besedah, vzetih iz besednjaka iger: »teorija domin«. Ali si je pred Vietnamom kdo predstavljal, kako razčlovečujoča je lahko vojna, ki se ne odvija pod nobeno prepričljivo ideologijo?

Ta vojna je tako rekoč povsem dominirala našim intelektualnim naporom, omenjena dominantnost pa je imela dve pogloblitni obliki:

16. *L'envers de la psychanalyse*, op. cit., str. 219.

17. V *Seminarju XVII* Lacan posebej izpostavi literarno dejanje (branje), ko reče: »Govorica, govor, vednost in vse to je očitno dobro delovalo v času neolitika; nobene sledi pa ni o tem, da bi obstajala dimenzija, ki se ji reče branje.« (*Ibid.*, str. 218.) Literatura sama igra vodilno vlogo pri vprašanju – Lacanovem, de Manovem, pa tudi mojem – »*Comment se porter avec la culture?*« (*ibid.*, str. 210), s katerim se danes ubadamo vsi.

podobe in števila, »štetja trupel« in »razmerja med številom ubitih« [kill ratios]. Na razpolago smo dobili neizmerni tok podatkov, ki pa je povsem zameglil vsako realno refleksijo o resničnem vzroku tega obupnega podviga. *Vednost* je izgubila svojo samozavest: prvič se je kot temelj pojavila »pravica do obveščeniosti«, skupaj s takšnimi evfemizmi za umor kot je »uporaba skrajnih sredstev«. Odgovor Normana Mailerja na vprašanje vseh: »Zakaj smo v Vietnamu?«, je bil tako skrivnosten kot odgovor agenta CIA, ki sem ga poznala in ki je na moj »zakaj?« odgovoril: »Ah, veš, tisti kmetje sedijo na kupu dragocenih nepremičnin.«

Da bi lahko izmerili, kako je takšno razmišljanje postopoma postalo sprejeto kot normalno, naj citiram *New York Times* z dne 9. aprila 2003, in sicer uvodni komentar, ki se začne s sledečim stavkom: »As allied forces seize more and more of Iraqi real estate every day... [Ko zavezniške sile vsak dan zasežejo več iraških nepremičnin...].«. Takšen stavek izdaja relativno ravnodušnost do usode vojakov in civilistov glede na paniko v zvezi z iraškimi naftnimi polji, in to je nekaj, kar smo prvič opazili (s čisto, šokirano grozo) med vietnamsko vojno.

Zato vas prosim, da še malo potrpite z mano, ko nadaljujem to moje nenavadno spletnje literature z Lacanovo mislijo, da bi prišla do novih misli o vojni in smrti. V mojem razmerju do *Seminarja XVII* namreč obstaja še nekaj, kar morate vedeti, preden tu končam.<sup>18</sup>

Mojo drugo knjigo, *The Regime of the Brother: After the Patriarchy*, sem napisala, ne da bi kdaj videla *Seminar XVII* (tudi ne v obliki piratskih fotokopij). Vendar bi morala reči, da je to prav tisti Lacanov seminar, ki bi globoko vplival na mojo knjigo, če bi kar koli vedela o njem. Dejansko je *L'envers de la psychanalyse* prvič izšel v tiskani obliki prav tistega leta, ko je v Angliji izšel *Regime of the Brother*.

18. Ko je *Seminar XVII* leta 1991 izšel pri založbi Seuil, me je navdahnil pri pisanju o hysteriji v knjigi Margaret Atwood *The Handmaid's Tale*, kar je nato postalo središče moje zadnje knjige, *The Hysteric's Guide to the Future Female Subject* (2000).



»Logično« bi morala knjiga »sloneti« na *Seminarju XVII*. Pa ni. Njena tematika se prekriva s tematiko tega seminarja; gre dejansko za isto problematiko. Lacanov *Seminar XVII* je že anticipiral/ponovil moje kritične vzgibe – in menim, da je razlog v tem, da oba organizira neka podobna tesnoba.

Politična tesnoba, nujno povezana s skupnim horizontom te bizarne nove modalnosti vojne. Tesnoba v zvezi s tipi voditeljstva, ki jim ni več uspevalo, in tesnoba ob tistih, ki so jih začeli nadomeščati. Pa tudi fizična (a kljub temu nujno politična) tesnoba v zvezi z implikacijami odstranitve »očeta-gospodarja« kot glavnega predstavnika simbolne moči v prid – čemu? V knjigi sem to »nekaj« precej okorno imenovala »režim brata«, medtem ko je Lacan v *Seminarju XVII* temu rekel enostavno *fraternité*, katere družbeni rezultat bo vedno, pravi, »segregacija«. <sup>19</sup> Segregacija, ki sem jo jaz obravnavala predvsem kot segregacijo spola in po spolu: kot izključitev »sestre«.

Konec koncev sem z Lacanovim *Seminarjem XVII* delila isti horizont vojnega časa v istem mestu, Parizu. Le da nisem bila tam – pri Lacanu. Ne istega leta. <sup>20</sup> Tam sem bila leto prej, na *École normale supérieure* – študirala sem z Derridajem in drugimi na ENS in na *École pratique des hautes études* – Lacana pa nisem videla niti od daleč, kot tudi ne prebrala nobene njegove besede. Lacana *Seminarja XVII* sem popolnoma zgrešila.

Kljub tej luknji v moji izobrazbi sem v *Regime of the Brother* vztrajno zasledovala vse literarne manifestacije »bratstva«, ki sem jih našla v razsvetljenstvu: *Clarissi* Samuela Richardsona njena pi-

19. *L'envers de la psychanalyse*, op. cit., str. 132.

20. Del razvpitega leta 1968 sem preživel tam in izkusila majske dogodke. To je bilo odločilno obdobje za mojo izobrazbo in nadaljnje literarno delo. Ta *Seminar* v meni prebuja spomin na druženje z drugimi študenti, ki so bili zelo podobni (po politični in kritični držji) tistim, s katerimi se Lacan zaplete na stopnicah Vincennesa, na seminarjih neposredne akcije, ki so bili posneti in objavljeni v *Seminarju*.

semska dvojnica Anna Howe sporoča, kako je zdaj brez zunanje regulacije – »sama sebi moraš biti mama, oče, stric«. Zdelo se mi je, da takšnih trditev ni mogoče analizirati brez pomoči psihoanalize, sicer bi njihove radikalne politične implikacije ostale povsem nejasne. Hkrati pa sem želela tudi razumeti, kako do podobnih sprememb prihaja v našem času – in ko sem proučevala dela Marguerite Duras, na primer *Un barrage contre le Pacifique*, *La douleur* ali *Hiroshima, mon amour*, sem videla *sestrsko* pozicijo, kako je še enkrat intimno vpletena v povsem nov in ne dovolj analiziran politični obrat.

Bratski red, ki nadomesti gospodstvo, je ob svoji zori in kar zadeva ljubezen in vojno očitno prinesel dovolj, in to ni bil vselej lep pogled. To je bil režim, sem napisala, ki je kot svojo temeljno enoto vrednosti ustoličil »nerazcepljeni jaz«, in ne razcepljeni subjekt. Toda – in želela sem razumeti, zakaj – bil je izjemno destruktiven za *sestrsko* pozicijo. Kje je bila po patriarhatu ženska, politično in psihično?

Najprej se je zdelo, da bo Freudov *Totem in tabu* najbolj produktiven za moje vprašanje. Interpreti so ga pogosto navezovali na razsvetljenstvo (in na Kantov kategorični imperativ), hkrati pa se v njem nahajajo očitne psihične vzporednice v regicidih te dobe (bratje ubijejo osvoženega, prvotnega očeta, ki »jemlje«). Še več, *Totem in tabu* vzpostavi režim bratov kot režim, ki prepoveduje svobodno uživanje tistim, ki so utemeljili nov režim skozi dejanje očetomora. Se pravi, da se zanje umor očeta izteče ne v absolutno svobodno uživanje, temveč v to, da se sinovi sami ogradijo od uživanja svojih mater in sester, od uživanja, ki ga je uživajoči oče hranil zase.

Bratje se tako rekoč prikrajšajo za svojo lastno najboljšo »Stvar« – oziroma, kot to formulira Lacan v *Seminarju VII*, postavijo se v položaj, kjer branijo/prepovedujejo (*défendent*) svoje dobrine. Ta samo-omejitev uživanja omogoča, da se tisto, kar bi se lahko razvilo v hobbesovski boj za posedovanje »dobrin«, obrne v dobiček skupine. Mehanizem konverzije je preobrazba izvornega občutja prikrajšanosti (s strani analnega očeta) bratov in temu sledeče bratovske »zavisti«

(v razmerju do svobodnega uživanja vsakogar po smrti očeta) v to, kar Freud imenuje »bratski ali skupinski občutek«. V *Totemu in tabuju* se splošna vzajemna zavist preobrazi v posplošeno bratsko ljubezen, in to je družbeni pridobitek.

Toda Freudova slika strmoglavljenja očetovske avtoritete in geneze solidarne združbe bratov ni vsebovala dovolj tekstovnega materiala o sestri/hčerki, ki jo izguba očetovske moči pusti na cedilu. V *The Regime* sem se zato bolj ozirala k *Množični psihologiji in analizi jaza*. Ker sem poskušala izslediti implikacije (umetnostne in družbene) Freudove neojdipske verzije tistega tipa skupine, kjer figura »očetovanja« povsem izgine, se mi je zdelo, da moram kaj več izvedeti o situaciji, ki jo raziskuje Freud.

Kar *Množična psihologija* prinaša novega k analizi skupinskega življenja »po patriarhatu«, je razumevanje, da mora družbeni pridobitek na fikcijski način dobiti lik, podobo, nekaj, kar Freud imenuje lik *vodje*, ki izžareva, odseva in lomi ljubezen, ki je zdaj prisotna v skupini. Vsako izvorno izgubo, vsako izvorno prikrajšanje užitka nadoknadi univerzalna ljubezen, ki brezkončno odmeva med člani skupine skozi medij ljubljenega vodje. (Ta vodja, kot opozarja Freud, nadomešča in premešča izvorni ideal jaza vsakega subjekta.)

Prvotna zavist po Freudu ni premeščena, temveč preobražena v nekaj, kar skuje novo povezanost iz tistega, kar bi jo sicer razbilo: ljubezen. Vodja postane figura, ki izkorenini figuro prepovedujočega očeta enostavno s tem, da se identificira s *samim užitkom* – medijem metamorfoze zavisti v skupinsko ljubezen.

*Množična psihologija* je ogromno pripomogla k moji knjigi. A prisotnost vodje – njegova polna ljubezen, njegova privlačna podoba –, ki skupino povezuje z vezjo *ljubezni*, je posebne, aseksualne vrste. In ker je njegova ljubezen enako razporejena med vse člane skupine, ne sme biti nobene zevi med reprezentacijo in reprezentantom te ljubezni. Spomnili se bomo, da prav ta zev (ta »presledek«) daje moč klasičnemu gospostvu. Ko pa je zev povsem izpuščena, ni

več prostora za kastracijo (ali označevalni razcep). Zato tudi ni nobenega prostora za »sestro«.

Še vedno sem iskala nekaj v psihoanalizi, kar bi mi lahko pomagalo odgovoriti na to žgoče vprašanje: »Kaj je bila ali bi morala biti v režimu bratov sestrsko pozicija?« Freudov tekst mi ni dovolj pomagal. Konec koncev Freud reče, da je poglobljena zahteva za moderno, umetno skupino ta, da mora zanikati pomembnost spolne razlike. V njej bi bile »sestre« enostavno članice bratovščine, ki je prisiljena, da ne upošteva njihove spolne specifičnosti. Torej Freudov vodja ne le uteleša univerzalno ljubezen, temveč implicitno tudi zanika posebno označevalno delitev, ki se ji reče spolna. Težko sem našla pot iz slepe ulice.

Če bi le lahko prebrala *Seminar XVII!* Ko Lacan v tem seminarju pravi, da so opazke o tem, kako govorica postavlja oba spola, »ključnega pomena v trenutku, ko se ob govoru o narobni strani psihoanalize postavi vprašanje mesta psihoanalize v politiki« (str. 86), govori o naporu, ki sem si ga naložila s to knjigo – na žalost ne da bi se lahko poslužila njegovih uvidov. In ko skrbno zasleduje »spremembe v diskurzu gospodarja« na formalni ravni (z algoritmi diskurzov), konkretno obravnava spremembe v Freudovi reprezentaciji očeta v *Totemu in tabuju*, ojdipskem mitu, *Množični psihologiji in analizi jaza* in končno v *Mojzesu in monoteizmu* – in to na način, ki bi bolje vodil moja razmišljanja.

Lacanov pregled Freudovih očetov/vodij je dejansko intriganten. Zelo nenavadno se mu zdi, da je v vseh različnih Freudovih profilih očeta, gospodarja in vodje, v vseh tekstih in mitih z izjemo enega – *Množične psihologije* – očetovski lik *umorjen* zato, ker sinu, nezavedno ali ne, odreka njegovo uživanje lastne matere. Pa vendar, kot opozori Lacan, je nenavadno to, da v resnici ne gre za sinovo uživanje matere, temveč za pereče vprašanje: »Kako lahko skupina *preživi očetovo smrt?*«

Ko Ojdip reši Sfingino uganko, na primer njegov uspeh zaustavi davek, ki ga je Sfinga naložila Tebam. Zaustavi tudi kugo, ki seje smrt med *vsemi* Tebanci. Rezultat je Ojdipovo začasno »uživanje

njegove matere«. Vendar pa na koncu iz tega izide Ojdipova simbolna *kastracija* (izgubi oči in potrebuje oporo v hčerki) in reši mesto. Z drugimi besedami, šele ko je sin »kastiran«, je dan odgovor na uganoko, kako skupina preživi smrt prvotnega očeta. Podobno v *Totemu in tabuju* družbeno solidarnost po umoru očeta ustvari skupna krivda bratov in obžalovanje izgube očetove *zaščite za celotno hordo*, samokastracija bratov pa reši skupnost.

Lacan pa opozori tudi, da Freud v *Mojzesu in monoteizmu* (tekstu, s katerim se Lacan v *Seminarju* najbolj ubada) v opombi zapiše, kako obstaja sum, da je bil Mojzes potem, ko je ljudem prenesel božje zakone, umorjen. Celo tu na začetku imamo nujen umor.

To pa ne velja za *Množično psihologijo*. Vodja je ljubljen, in skupine, ki jo vodi, ne najedajo nobene morilske želje. Lacanu, čeprav se ob tem ne zaustavi dolgo, se zdi presenetljivo, da imamo tu opravka s skoraj popolno odsotnostjo *sovraštva* do te figure v Freudovi *Množični psihologiji* in da ni nobene želje po umoru – želje, ki bi navadno prevladala. Za Lacana je ta odsotnost zlobe do vodje pokazatelj diskurzivnega premika. Kajti zanikanje morilskih želja, tako kot ukrotitev nasilja govorce (kastracija, metaforični »rezi« itn.), sta načina izrekanja tega, da sami skupini ne grozi smrt, da se (tako kot jaz) vidi nesmrtno, pa čeprav le zato, ker živi na »posmrtnem življenju« (presežnem užitku) tega, kar je ustvaril gospodar/oče.

Pomislimo, kako zelo se je naš sodobni politični kontekst premaknil v ta diskurzivni način. Ko se je na primer predsednik Clinton odločil kolektivni užitek predstavljati *kot* seksualnost (kot produkt označevalnega razcepa), so ga privrženci novega diskurza za to brezobzirno opsovali, tako kot so obsojali Hillary Clinton, da si je denar »naredila« (z investicijami) in ga ni podedovala. Predsednik Bush II (ki si je dejansko »naredil« denar s precej obskurnimi kupčijami) je ujel zelo drugačen konec tega vala in se je odločil identificirati se z nezasluženim bogastvom, ki ga je Lacan imenoval *zajezeni* (libidinalni) kapital, in nevednostjo kot blaženostjo. In nihče nikoli javno ne namiguje na njegovo spolno življenje. (Skupina televizijskih kome-

tatorjev je, ko so ji povedali, da bivša žena predsednikovega brata Neala Busha piše knjigo, ki naj bi »povedala vse« o njem v času grenke ločitve, v en glas zaključila: »Tega ne sme storiti. Bilo bi preveč lepljivo.« Za nižji razred.)

Medtem ko bi Lacanovi razmisleki zelo obogatili mojo študijo, pa konec koncev moje knjige niso navdihovale briljantne analize post-patriarhalnih struktur v *Seminarju XVII*. Navdihovali so jo časi, v katerih sem jo pisala in ki so bili dani. Povojno obdobje. Vietnamska vojna ni direktno sprožila *The Regime of the Brother*, so pa to storile njene zaskrbljujoče in neizbrisne sledi. Sledi Vietnam – ali, natančneje, sledi tistih, ki so jo zagovarjali, ki so se žalostno znova pojavile, popačene in večje kot kdaj koli prej, v novem tipu vodje, ki se je nenadoma v vsej svoji dimenziji pojavil v Združenih državah.

Ali je možen sploh kakšen dvom o tem, da je Ronald Reagan preobrazil našo podobo kulturnega voditeljstva iz podobe gospodarja v podobo vodje, prepojenega z avro neškodljive, neboleče imitacije uživanja? In ali bi bil lahko kdo manj »patriarhalen« od Reagana? Zagotovo bi bil skoraj vsak od predhodnih predsednikov v naši demokraciji na višini tega naziva – tako različni voditelji kot so Lincoln, Johnson, Teddy Roosevelt ali Kennedy so bili dejansko »gospodovalni«. Toda Reagan kot očetovska figura? Komaj! Služba za stike z javnostjo je ob Reaganu namenoma zelo jasno izpostavljala, da je imel obupen odnos s svojimi tremi otroki.

Namesto tega je ta »teflonski predsednik« tako s podobo kot z gestami prenašal avrično moč, ki prihaja izključno iz »zgornjega nadstropja« presežnega užitka, ki ga Lacan opisuje v *Seminarju XVII*: ekspanzivno moč imitiranega užitka. Reagan se je identificiral z »bogastvom« naroda in ga ni le predstavljal. Pod njegovim režimom naj bi tudi vsak drug lahko brez napora povečal »bogastvo«. Čeprav se bo kmalu izkazalo, da je to bogastvo, ki ga lahko »ustvarijo« le deficiti, trošenje kreditov in manipuliranje z računovodstvom, in čeprav je reaganomika ekonomsko razdejala več družbenih razredov,

je način, kako je preobrazil predsedništvo, pustil trajni učinek na obliko današnjega vodenja ZDA.

In kljub Reaganovim zatrjevanjem nasprotnega je stvar taka, da skupina, vzpostavljena okoli tovrstnega voditelja, kot je rekel že Freud, konec koncev terja svoj lastni tip cene. Čeprav je spolni razcep (kastracija) odstavljen kot primarni mehanizem družbene organizacije in reprodukcije, njena nova oblika razcepa (s strani užitka) zahteva še večje odrekanje, globljo izgubo, kot jo je lahko vsilil diskurz gospodarja. Kajti konec koncev mora presežni užitek še vedno kaj *realno dodati* bogastvu skupine – brez tega ne gre –, toda tega si ne more privoščiti prek izkoriščanja svojih članov navznoter. Vsak od njih je, ali naj bi bil, *enak*. Zato mora svoj vir energije iskati *zunaj* lastne skupine – na primer v Iraku. Zdi se, da diskurz poznega kapitalizma prav na ta način pokriva odrekanja, ki jih mora nujno zahtevati, ko iz njih kuje »neboleč« dobiček. Pozni kapitalizem morda drugih ne izkorišča več odkrito, kot so to počeli kolonialni avanturisti.

Kako prikriva odrekanja, ki jih mora nujno zahtevati, da bi povečal bogastvo? Struktura poznega kapitalizma se opira na nekaj, kar bi imenovala *obratna zavist*, ki je enostavno – ali naj tako rečem? – *identifikacija z »drugimi«*, ki jih morate izkoriščati, da bi vaša ekonomija še naprej tekla. Se pravi, da se mora mehanizem *identifikacije* razširiti precej onstran meja skupine in vključiti tiste, ki jih je potrebno zanj izkoriščati: tako tujce kot sovražnike.

To smithovsko »sočutje« *s frère ennemi* se konec koncev izkaže za drugačno od tistega, ki ga je Freud pričakoval v *Množični psihologiji*. Freud je mislil, da bo z odpovedjo vzajemnemu sovraštvu znotraj bratske skupine sovraštvo nujno premeščeno in precej direktno usmerjeno proti drugim skupinam: po modelu nasilja med tolpmami. Toda v tem diskurzu poznega kapitalizma se pojavi še eno preoblikovanje zavisti v enakost in sovraštva v bratsko ljubezen. Še vedno *nekje* zahteva uničenje in izgubo, da bi proizvajal nujno nadomestilo, toda obrat je v naslednjem: *sámo* strukturiranje *sovražnosti* – celo odkritih sovražnosti, samega vojskovanja – zdaj posrka

vase avra »univerzalne ljubezni«. Na vojno se vse bolj gleda kot enostavno na sredstvo razširjanja »ljubezni«.

Zakaj smo v Iraku? Da bi izžarevali bratsko ljubezen do »iraškega ljudstva«, pa naj bo to zanj še tako pogubno.

Irak. Racionale te vojne so še bolj notranje protislovne kot v Vietnamu: osvoboditev od znotraj, vzpostavitev liberalne demokracije kot cilj *tam* (medtem ko je to isto načelo krvavo teptano *doma* v vsakem *talk showu*, ki odkriva njegove označevalce). In pod plapolajočo zastavo neskončnega omejevanja vednosti. Vednost-kot-nevednost odlično predstavlja televizijski tok nerazumljivih »poročanj«, ki je prekašal prvo zalivsko vojno po tem, koliko »naših izgub« je bilo pripisanih »prijateljskemu ognju«. (Seveda le do okupacijskih »post-sovražnosti«.)

Zdi se mi, da protestniki proti vojni na žalost niso vselej ušli temu obratu diskurza. Ne mislim na tiste protestnike, katerih strast do *označevalca* je premagala vladajočo strast do nevednosti in ki so privreli na svetovne ulice, da bi povzdignili *simbolno* besedo proti novemu režimu neumnosti, ki je začel vojno v Iraku. Toda zdi se mi, da so »živi ščiti« (tako kot tisti, ki so med Vietnamsko vojno izvajali sočutne diete »riža in čaja«) sodelovali pri istem procesu *identifikacije*, ki se je izkazal za notranje ključnega za »moderno« skupino. Namreč to, da (z ljubeznijo in sočutjem) objamemo tiste, ki jih moramo dejansko uničiti, da bi bil presežni užitek še naprej opora in dejavnik dominante.

Irak je bil prva vojna (»vojna, kot nobena druga«, kot so radi poudarjali na TV), ki se je dogajala kot oblika vojaškega *vodenja računov* – nekakšna poslovna vojna, v kateri so se trudili stroške uslužbencev ohraniti čim nižje in takoj izplačati njene žrtve za smrt, ki jo je delila. (Vojakom so dali vreče denarja, s katerimi naj bi »tako kompenzirali« »naključno« ubitega ali ranjenega civilista.) Večino žrtev so šteli kot posledico »prijateljskega ognja« in ne sovražnikovih udarcev. Naša humanitarna pomoč dežuje skupaj z bombami, nepazljivo zapakirana tako, da je eno komaj mogoče razločiti od drugega.



Edini izrečeni cilj te vojne je, da bi vzpostavili *business-like* vlado za Irak s povezovanjem – kot bratskih dvojčkov? – novih birokratskih šefov vsakega vladnega resorja z njihovimi ameriškimi ustrezniki... in tam vzpostavili birokracijo, ki jo tu tako psujemo... To pa lahko pomeni samo tam vzpostaviti sistem, v katerem je na dominantno mesto diskurza postavljena nevednost in katerega voditelji se »ne morejo spomniti« in se jih prav zato pozdravlja – sistem, kjer sta izguba in smrt v vojni (realno užitka) še bolj strastno zanikani, kot je to videl celo Freud v svojih *Času primernih mislih o vojni in smrti*.

Tako je bilanca iraških civilnih in vojaških žrtev še vedno na ravni tistih mitoloških preštevanj, ki so bila zaščitni znak Vietnama. S kakšnim razlogom? Da bi lahko zatrdili ta historični konec zgodovine, sistem brez zevi in razpok, ki realnemu užitka ne priznava moči, da bi ga lahko prekinil – ali enostavno hranil. Da bi ustvarili sistem, za katerega se zdi, da mu nikoli ni treba *ustvariti* svojih pribitkov. Reagana nova »rastoča plima« je namigovala, da lahko splavi vse ladje – izobilje užitka, užitek za vse, iz užitka, ki je bil vselej že na zalogi.

In zakaj ne? Ko fabricirana vrednost »akumuliranega« presežnega užitka sama postane presežna vrednost, štetje ne more biti več nič drugega kot čista, neberljiva fikcija. Vse njegove izgube lahko nadomesti kreativno štetje in »vodenje računov« in deficitno trošenje, ki ne stane nič.

Absolutna izguba. Smrt. Zdi se, da zdaj le še realno uničenje, bolj kot simbolna razlastitev, zmore producirati ključni manko, ki je potreben kot vir energije za naše vrste ekonomijo in ki preprečuje njen poton v gospodarsko depresijo. Če naj bo bogastvo še naprej naša dominantna, moramo kriminalizirati revščino in vztrajati, da bogatim *nikoli* ni treba plačati.

Vojna je torej postala edino *gonilo*, edini »spodrseljaj v sistemu«. »Bogataš ne plača«, plača revež.

Prevedla Alenka Zupančič.



Slavoj Žižek

## STALINIZEM IN KAPITALIZEM KOT DVE PLATI DISKURZA UNIVERZE

Štirje diskurzi

*Narobna stran psihoanalize, Seminar XVII (1969-1970)* o štirih diskurzih, je Lacanov odgovor na dogodke iz leta 1968. Izhodišče tega odgovora še najbolj strnemo z obratom znanega antistrukturalističnega grafita s pariških zidov: »Strukture se ne sprehajajo po cestah!« – Če že kaj, potem si namreč ta Seminar prizadeva pokazati ravno to, kako strukture SE sprehajajo po cestah, se pravi, kako strukturni premiki LAHKO razložijo takšne družbene izbruhe, kot je bil tisti iz leta 1968. Namesto enega simbolnega Reda z nizom apriornih pravil, ki jamčijo za družbeno kohezijo, dobimo matrico prehodov iz enega v diskurz drugega in Lacanovo zanimanje se osredotoča na prehod od diskurza Gospodarja k univerzitetnemu diskurzu kot v sodobni družbi vladajočemu diskurzu. Nič čudnega, da se je upor dogajal na univerzah: kot tak je le nakazoval premik k novim oblikam oblasti, v katerih prav univerzitetni diskurz služi legitimizaciji oblastnih razmerij. Lacanovo izhodišče je skeptično- konzervativno – njegova diagnoza je najbolj zajeta v njegovem slavnem odgovoru študentskim revolucionarjem: »Kot histeriki zahtevate novega gospodarja. Dobili ga boste!« Ta prehod lahko razumemo tudi bolj splošno kot prehod od predrevolucionarnega *ancien régime* k postrevolucionarnemu novemu Gospodarju, ki noče priznati, da to je, ampak se predstavlja kot zgolj »služabnik« Ljudstva – z Nietzschejevimi besedami: gre preprosto za prehod od etike Gospodarja k suženjski morali. To dejstvo pa nam morda omogoči tudi nov pristop k Nietzscheju:

ko Nietzsche z zaničevanjem odpravi »suženjsko moralo«, s tem ne napada nižjih slojev, temveč prej nove gospodarje, ki niso več pripravljeni prevzeti nase naziva Gospodarja – »suženj« je Nietzschejeva beseda za lažnega gospodarja.

Začetna točka matrice štirih diskurzov je znana Lacanova »definicija« označevalca: označevalec je tisto, kar »predstavlja subjekt za drugi označevalec«. Kako naj beremo to očitno krožno definicijo? – Stare bolniške postelje imajo na svojem vznožju, izven dosega pacientovega pogleda, majhno tablo, na katero so pripeti različni papirji, ki navajajo pacientovo temperaturo, krvni pritisk, uporabljena zdravila in podobno. Ta tabla predstavlja pacienta. A za koga? Ne predstavlja ga preprosto in neposredno za druge subjekte (recimo za sestre in zdravnike, ki te zapise redno preverjajo), temveč v prvi vrsti za druge označevalce, za simbolno mrežo zdravniške vednosti, v katero je treba vstaviti podatke na tabli, da bi dobili svoj pomen. Zlahka si recimo predstavljamo računalniško vodeni sistem, kjer branje table poteka avtomatično, tako da tisto, kar zdravnik dobi in prebere, niso ti podatki, ampak neposredno nasledki, ki po sistemu zdravniške vednosti sledijo iz teh in ostalih podatkov... Sklep, ki ga moramo potegniti iz te definicije označevalca, je, da je v tistem, kar rečem, v moji simbolni predstavitvi, vedno nekakšen presežek glede na konkretne naslovljence mojega govora iz mesa in krvi; zato celo pismo, ki zgreši svojega konkretnega naslovljenca, na nek način vseeno prispe na svoj pravi naslov, do velikega Drugega, simbolnega sistema »drugih označevalcev«. Ena neposrednih materializacij tega presežka je simptom, šifrirano sporočilo, katerega naslovljenec ni drugi človek (ko v svoje telo vpišem simptom, ki izdaja najbolj notranjo skrivnost moje želje, to ni namenjeno branju kateregakoli drugega človeka), ki pa je vendar, v trenutku, ko je bilo proizvedeno, opravilo svoje delo, kajti doseglo je velikega Drugega, svojega resničnega naslovljenca.

Lacanova shema štirih diskurzov artikulira štiri subjektivne položaje znotraj diskurzivne družbene vezi, ki logično sledijo iz enačbe

označevalca (zaradi česar je, denimo, psihoza izključena: ta označuje sam zlom simbolne družbene vezi). Celotna zgradba temelji na dejstvu simbolnega *reduplicatio*, podvojitve entitete na samo sebe in na mesto, ki ga zaseda v strukturi – tako kot predstavljata Mallarméjev *rien n'aura eu lieu que le lieu* ali Malevičev črni kvadrat na beli podlagi poskus izraziti mesto kot tako oziroma, bolje, minimalno razliko med mestom kot elementom, ki predhodi razliki med elementi. *Reduplicatio* pomeni, da element nikoli ne »ustreza« svojemu mestu: nikoli nisem popolnoma tisto, kar mi moj simbolni mandat pravi, da sem. Zato je diskurz Gospodarja tudi nujna izhodiščna točka, kolikor namreč v njem entiteta in njeno mesto sovpadata: Označevalec-Gospodar dejansko zaseda mesto »dejavnika«, tj. »dejavnika« gospodarja; *objekt a* pa zaseda mesto »produkcije«, tj. »produkcije« neprilagodljivega presežka. Podvojitvev, vrzel med elementom in mestom, je tista, ki proces požene v gibanje: gospodar se histerizira, s tem ko se začne spraševati, kaj ga dejansko dela za gospodarja. Tako lahko na osnovi diskurza Gospodarja pridemo tudi do ostalih treh diskurzov, in sicer tako, da ostale tri elemente zaporedoma postavljamo na mesto Gospodarja: v univerzitetnem diskurzu mesto dejavnika (Gospodarja) zasede vednost, ki subjekta (§) spremeni v tisto, kar je »proizvedeno«, v svoj neprilagodljivi presežek-ostanek; v histeriji je resnični »gospodar«, dejavnik, ki dejansko terorizira samega Gospodarja, histerični subjekt, ki Gospodarjev položaj nenehno postavlja pod vprašaj. Torej, najprej:

– diskurz Gospodarja priskrbi osnovno matrico: subjekt je predstavljen z označevalcem za drugi označevalec (za verigo oziroma polje »običajnih« označevalcev); ostanek, »kost v grlu«, ki se tej simbolni predstavitvi upira, se pojavi (je »proizveden«) kot *objekt a* in subjekt si svoj odnos do tega presežka prizadeva »normalizirati« preko fantazmatskih tvorb (zaradi česar spodnja raven formule Gospodarjevega diskurza podaja matem fantazme § → a). – V očitnem protislovju s to določitvijo Lacan pogosto trdi, da je diskurz

Gospodarja edini diskurz, ki izključuje razsežnost fantazme. Kako naj to razumemo? Iluzija geste Gospodarja je popolno sovpadanje ravni izjave (subjektivnega položaja, iz katerega govorim) in izjavljene vsebine. Se pravi, tisto, kar določa Gospodarja, je govorni akt, ki me povsem posrka vase, v katerem »sem to, kar rečem«, skratka, docela uresničen, samozadosten, performativen. Takšno idealno sovpadanje seveda izključi razsežnost fantazme, kajti fantazma se pojavi natanko zato, da bi zapolnila vrzel med izjavljeno vsebino in položajem izjavljanja, ki leži v njenem temelju: fantazma je odgovor na vprašanje »Zakaj mi vse to praviš? Kaj v resnici hočeš, ko mi to praviš?«. Dejstvo, da razsežnost fantazme kljub temu vztraja, potemtakem preprosto nakazuje končni neizogibni neuspeh Gospodarjevega diskurza. Dovolj bo, če se spomnimo razvpitega visokega menedžerja, ki se od časa do časa počuti prisiljenega obiskati prostitutke, zato da bi lahko sodeloval v mazohističnih ritualih, kjer je »obravnavan kot čisti objekt«: podoba njegovega aktivnega javnega obstoja, kjer on ukazuje svojim podrejenim in vodi njihova življenja (zgornja raven Gospodarjevega diskurza:  $S_1 - S_2$ ), vzdržujejo fantazme o tem, da je spremenjen v pasivni objekt uživanja drugega (spodnja raven:  $\$ - a$ ). V Kantovi filozofiji je zmožnost želenja »patološka«, odvisna od naključnih dejstev, tako da tu ne more biti nobene »čiste zmožnosti želenja«, nobene »kritike čiste želje«, medtem ko je za Lacana psihoanaliza natanko neke vrste »kritika ČISTE želje«. Z drugimi besedami, želja IMA nepatološki («apriorni») objekt-vzrok: *objekt mali a*, objekt, ki se prekriva z lastnim mankom.

Kaj je Označevalec-Gospodar? Winston Churchill čisto na zadnjih straneh svoje monumentalne *Druge svetovne vojne* razglablja o skrivnosti političnih odločitev: potem ko strokovnjaki (gospodarski in vojaški analitiki, psihologi, meteorologi...) predložijo svoje mnogovrstne izdelane in izčiščene analize, mora nekdo prevzeti nase preprosto, a prav zato najtežje dejanje pretvorbe te kompleksne množice, kjer sta za vsak razlog dva razloga proti in obratno, v preprost »da«

ali »ne«: napadli bomo, še naprej bomo čakali... Ta gesta, ki nikoli ne more biti povsem osnovana v razlogih, je gesta Gospodarja. Diskurz Gospodarja se potemtakem opira na vrzel med  $S_2$  in  $S_1$ , med verigo »običajnih« označevalcev in »presežnim« Označevalcem-Gospodarjem. Spomnimo se le vojaških činov, namreč nenavadnega dejstva, da se ne prekrivajo s položajem znotraj vojaške hierarhije poveljevanja: iz čina častnika – poročnik, polkovnik, general – ne moremo neposredno izpeljati njegovega mesta v hierarhični verigi poveljevanja (poveljnik bataljona, poveljnik vojaške skupine). Izvorno so bili seveda čini neposredno utemeljeni z določenim položajem poveljevanja, a nenavadno dejstvo je ravno v tem, kako so začeli podvajati samo imenovanje tega položaja, tako da danes pogosto slišimo npr. »general Michael Rose, poveljnik UNPROFOR-jevih sil v Bosni«. Zakaj to podvajanje, zakaj ne ukinemo činov in častnika preprosto označimo glede na njegov položaj v verigi poveljevanja? Edino kitajska vojska je na vrhuncu kulturne revolucije ukinila čine in uporabljala le položaj v verigi poveljevanja. A ta nujnost podvajanja je sama nujnost dodajanja Označevalca-Gospodarja »običajnemu« označevalcu, ki označuje mesto nekoga v družbeni hierarhiji. To isto vrzel najdemo tudi v primeru, ko ima ena in ista oseba dve imeni. Papež je hkrati Karol Wojtyła in Janez Pavel II: prvo ime predstavlja »resnično« osebo, medtem ko drugo označuje to isto osebo kot »nezmotljivo« utelešenje Cerkve – medtem ko se ga lahko ubogi Karol napije in blebeta neumnosti, pa takrat, ko spregovori Janez Pavel, skozenj govori sam božanski duh.

Zdaj lahko vidimo, v katerem natančnem smislu je treba razumeti Lacanovo tezo, po kateri je tisto, kar je »izvorno potlačeno«, binarni označevalec (označevalec *Vorstellungs-Repräsentanz*): simbolni red preprečuje polno harmonično prisotnost para Označevalcev-Gospodarjev,  $S_1$ - $S_2$  kot *yin-yang* ali katerih koli drugih dveh simetričnih »temeljnih principov«. Dejstvo, da »ni spolnega razmerja«, pomeni natanko to, da je sekundarni označevalec (označevalec ženske) »izvorno

potlačen«; kar dobimo na mestu te potlačitve, kar zapolni to vrzel, pa je množstvo »vrnitev potlačenega«, niz »običajnih« označevalcev. V parodiji Tolstojeve »Vojne in miru« Woodyja Allena je seveda prva asociacija, ki se avtomatično pojavi: »Če je že beseda o Tolstoju, kje pa je potem Dostojevski?« V filmu ostane Dostojevski (»binarni označevalec« Tolstoja) »potlačen« – a cena, ki jo je potrebno plačati za to, je v tem, da pogovor sredi filma kot po čistem naključju vključi naslove vseh glavnih romanov Dostojevskega: »Ali je tisti tip še vedno v popodju?« »Misliš enega od bratov Karamazovih?« »Da, tega idiota!« »No, storil je zločin in bil zanj kaznovan!« »Vem, bil je igralec na srečo, ki je vedno tvegjal preveč!« itd. Tu se srečamo z »vrnitvijo potlačenega«, tj. z nizom označevalcev, ki zapolnijo vrzel potlačenega binarnega označevalca »Dostojevski«.

Nikakršnega razloga potemtakem ni, da preprosto zavrremo diskurz Gospodarja, da ga prenačljeno poistovetimo z »avtoritarno represijo«: Gospodarjeva gesta je utemeljitvena gesta vsake družbene vezi. Predstavljajmo si kaotične razmere družbenega razpada, kjer povezovalna sila ideologije izgubi svojo moč: v takšnih razmerah je Gospodar tisti, ki iznajde nov označevalec, »točko prešitja«, ki razmere ponovno stabilizira in jih napravi berljive; univerzitetni diskurz, ki nato izdelava mrežo vednosti, ki to berljivost vzdržuje, po definiciji predpostavlja in se opira na začetno gesto Gospodarja. Gospodar ne doda nobene nove pozitivne vsebine – zgolj doda označevalec, ki na vsem lepem nered spremeni v red, v »novo harmonijo«, kot bi temu rekel Rimbaud. Pomislimo na antisemitizem v Nemčiji v 20-ih letih prejšnjega stoletja: ljudje so se počutili zmedene, vržene v nezasluzen vojaški poraz, v gospodarsko krizo, v kateri so skopneli njihovi življenjski prihranki, v politično neučinkovitost, moralni propad ... in nacisti so priskrbeli en sam dejavnik, ki je razložil vse – žide, židovsko zaroto. V tem tiči čar Gospodarja: čeprav se na ravni pozitivne vsebine ne zgodi nič, pa »nič ni več povsem isto«, ko Gospodar enkrat izgovori svojo Besedo...



Razlika med  $S_1$  in  $S_2$  potemtakem ni razlika dveh nasprotnih polov znotraj istega polja, temveč prej zarezja znotraj tega polja – zarezja ravni, na kateri se proces dogaja –, inherentna enemu terminu. S topološkega vidika dobimo isti termin na dveh površinah. Z drugimi besedami, izvorni par ni par dveh označevalcev, temveč označevalca in njegove *reduplicatio*, tj. minimalna razlika med označevalcem in mestom njegovega vpisa, med ena in nič.

– Univerzitetni diskurz se izjavlja iz položaja »nevtralne« Vednosti; naslavlja se na ostanek realnega (recimo v primeru pedagoške vednosti »nedotaknjena, nekultiviranega otroka«) in ga spreminja v subjekt (§). »Resnica« univerzitetnega diskurza, skrita seveda pod pregrado, je oblast, tj. Označevalec-Gospodar: konstitutivna laž univerzitetnega diskurza je, da taji svojo performativno razsežnost, da tisto, kar dejansko vodi v politično odločitev, temelječo na oblasti, predstavlja kot preprost vpogled v dejansko stanje stvari. Tu se je potrebno izogniti zgrešenemu foucaultovskemu branju: proizvedeni subjekt ni enostavno subjektiviteta, ki rezultira iz disciplinarne uporabe vednosti-oblasti, temveč njen ostanek, tisto, kar se njenemu prijemu izmakne. »Produkcija« (četrti termin v matriki diskurzov) ne predstavlja preprosto rezultata diskurzivnega postopka, temveč prej njegov »nedeljivi ostanek«, presežek, ki se upira vključitvi v diskurzivno mrežo, tj. tisto, kar sam diskurz proizvede kot tujek v samem svojem osrčju.

Morda je vzorčni primer Gospodarjevega položaja, ki je podlaga univerzitetnega diskurza, način, kako v našem vsakdanjem življenju deluje zdravstveni diskurz: na površinski ravni imamo opravka s čisto objektivno vednostjo, ki subjekta-pacienta desubjektivira, zreducira na objekt raziskave, diagnoze in zdravljenja; a pod njo zlahka zaznamo zaskrbljenega histeriziranega subjekta, ki ga preganjajo strahovi in ki se na zdravnika obrača kot na svojega Gospodarja, ki ga prosi za pomoč. Na bolj obči ravni bo dovolj, če se spomnimo tržnega

strokovnjaka, ki zagovarja drastične proračunske ukrepe (skrčenje odhodkov za socialo itd.) kot nujnost, ki jo nalaga njegova nevtralna strokovnost brez kakršnih koli ideoloških pristranosti: kar pri tem prikrije, je vrsta oblastnih razmerij (od aktivne vloge državnih aparatov do ideoloških prepričanj), ki vzdržujejo »nevtralno« delovanje tržnega mehanizma.

– V histerični družbeni vezi  $\$$  nad *a* zastopa subjekta, ki je razcepljen, travmatiziran s tem, kakšen objekt predstavlja za Drugega, kakšno vlogo igra v želji Drugega: »Zakaj sem to, kar praviš, da sem?«, ali, če citiramo Shakespearjevo Julijo, »Zakaj sem to ime?«. To je za Lacana izvorna situacija majhnega otroka, vrženega v mrežo libidinalnih investicij: nekako se zaveda tega, da je središče libidinalnih investicij drugih, a ne more dojeti, KAJ drugi vidijo v njem – kar pričakuje od Drugega-Gospodarja, je vednost o tem, kaj je on sam kot objekt (spodnja raven enačbe). Racinova *Fedra* je histerična, kolikor se upira vlogi objekta zamenjave med moškimi, s tem da incestuozno krši red rodov (zaljubi se v svojega pastorka). Njena strast do Hipolita ni usmerjena v neposredno uresničitev-zadovoljitev, temveč prej v samo dejanje izpovedi te strasti Hipolitu. Hipolit je torej prisiljen igrati dvojno vlogo Fedrinega objekta želje in njenega simbolnega Drugega (naslovljenca, ki mu izpove svojo željo). Ko Hipolit od Fedre izve, da je on vzrok njene uničujoče strasti, je pretresen – ta vednost ima zanj čisto »kastracijsko« razsežnost, Hipolita histerizira: »Zakaj jaz? Kakšen objekt sem, da imam takšen učinek nanjo? Kaj vidi v meni?« To, kar proizvede neznosen kastracijski učinek, ni dejstvo, da je »zanj« prikrajšan, temveč nasprotno, dejstvo, da »ga« očitno »poseduje«: histerik je zgrožen, da je »zreduciran na objekt«, se pravi, da je obdan z *agalma*, ki ga/jo naredi za objekt želje drugega.

– V nasprotju s histerijo pa perverznejš natanko ve, kaj je za Drugega: vednost podpira njegov položaj objekta užitka Drugega. Zato

je enačba diskurza perverzije enaka enačbi analitikovega diskurza: Lacan definira perverzijo kot obrnjeno fantazmo, tj. njegova enačba perverzije je  $a \rightarrow \mathcal{S}$ , kar je natanko zgornja raven analitikovega diskurza. Razlika med družbeno vezjo perverzije in vezjo analize temelji na radikalni dvoumnosti *objekta mali a* pri Lacanu, ki istočasno zastopa imaginarno fantazmatsko vabo/zaslon in tisto, kar ta vaba prikriva, praznino zadaj za njo.

Ko torej preidemo od perverzije k analitični družbeni vezi, dejavnik (analitik) samega sebe zreducira na praznino, ki subjekta izzove, da se sooči z resnico svoje želje. Vednost v položaju »resnice« spodaj pod prečko, pod *a* kot dejavnikom, se seveda nanaša na predpostavljeno vednost analitika in hkrati nakazuje, da tu pridobljena vednost ne bo nevtralna, »objektivna« vednost znanstvene aдекватnosti, ampak vednost, ki zadeva subjekta (analizanta) v resnici njegovega subjektivnega položaja. Spomnimo se spet Lacanovih škandaloznih izjav, da četudi je vse, kar ljubosumni mož trdi o svoji ženi (da spi z drugimi moškimi), res, je njegovo ljubosumje kljub temu patološko. V skladu s tem bi lahko rekli tudi, da četudi bi bila večina nacističnih trditev o židih resnična (izkoriščajo Nemce, zapeljujejo nemška dekleta...), bi bil (in je bil) njihov antisemitizem še vedno patološki, kolikor potlači resnični razlog, ZAKAJ so nacisti, zato da bi ohranili svoj ideološki položaj, POTREBOVALI antisemitizem. V primeru antisemitizma je torej vednost o tem, kaj židje »v resnici so«, prevara, nekaj povsem nebistvenega, medtem ko je edina vednost na mestu resnice vednost o tem, zakaj nacist, zato da bi ohranil svojo ideološko zgradbo, POTREBUJE lik Žida. Natanko v tem smislu je tisto, kar analitikov diskurz »proizvede«, Označevalec-Gospodar, »zasuk« pacientove vednosti, presežni element, ki pacientovo vednost postavi na raven resnice: potem ko je Označevalec-Gospodar proizveden, začne »ista« vednost kot pred tem, četudi se na ravni vednosti ni nič spremenilo, delovati na drugačen način. Označevalec-Gospodar je nezavedni »*sinthome*«, šifra uživanja, ki ji je bil subjekt nevede

podrejen. – Ključna točka, ki je tu ne smemo zgrešiti, je, kako to pozno Lacanovo poistovetenje subjektivnega položaja analitika s položajem *objekta mali a* predstavlja dejanje radikalne samo-kritike: prej, v 50-ih letih, Lacan analitika ni razumel kot malega drugega (a), temveč nasprotno kot nekakšnega nadomestnika velikega Drugega (A, anonimnega simbolnega reda). Na tej ravni je bila naloga analitika, da prepreči subjektova imaginarna zmotna prepoznanja in ga pripravi do tega, da zavzame svoje pravo simbolno mesto znotraj kroga simbolne menjave, mesto, ki dejansko (in brez njegove vednosti) določa njegovo simbolno identiteto. A kasneje analitik predstavlja natanko skrajno nekonsistentnost in neuspešnost velikega Drugega, tj. nezmožnost simbolnega reda, da bi jamčil za subjektovo simbolno identiteto.

Če torej politični Vodja reče: »Jaz sem tvoj Gospodar, naj se izpolni moja volja!«, se ta neposredna izjava avtoritete histerizira, ko subjekt začne dvomiti v svojo sposobnost, da bi deloval kot Vodja (»Sem res njihov Gospodar? Kaj je v meni takega, kar me upravičuje, da tako ravnam?«). To je lahko zamaskirano v preobleko univerzitetnega diskurza (»Ko od tebe zahtevam, da to narediš, le sledim vpogledu v objektivno zgodovinsko nujnost. Nisem torej tvoj Vodja, ampak le tvoj služabnik, ki ti omogoča delovati v tvoje lastno dobro...«); lahko pa subjekt deluje tudi kot praznina, tako da suspendira svojo simbolno učinkujočnost in na ta način drugega prisili, da se zave, kako je drugega subjekta izkušal kot Vodjo le zato, ker se je do njega obnašal kot do Vodje. – Iz tega kratkega opisa bi moralo biti jasno, kako položaj »dejavnika« v vsakem od štirih diskurzov vključuje točno določen modus subjektivnosti: Gospodar je subjekt, ki je povsem zavezan svojemu (govornemu) dejanju, na nek način »je svoja beseda«, njegova beseda razkriva takojšnje performativno zmožnost; dejavnik univerzitetnega diskurza je nasprotno bistveno nezavezan: postavlja se kot opazovalec (in izvrševalec) »objektivnih zakonov«, dostopnih nevtralni vednosti (povedano s kliničnimi termini:

njegov položaj je najbližji položaju perverzneža). Histerični subjekt je subjekt, v čigar sam obstoj je že všteti radikalen dvom in spraševanje, celotno njegovo bit vzdržuje negotovost tega, kaj je za Drugega; kolikor subjekt obstaja le kot odgovor na skrivnost želje Drugega, je histerični subjekt subjekt *par excellence*. V jasnem nasprotju s tem pa predstavlja analitik paradoks desubjektiviranega subjekta, subjekta, ki je povsem prevzel tisto, kar Lacan imenuje »subjektivna destitucija«, se pravi, ki se izvije iz začaranega kroga intersubjektivne dialektike želje in se spremeni v brezglavo bitje čistega gona.

Kako naj torej znotraj tega okvira natančneje beremo univerzitetni diskurz?

$$\frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{\mathcal{S}}$$

Mar ni v univerzitetnem diskurzu zgornja raven ( $\mathcal{S} - a$ ) prav raven biopolitike (v smislu, kot se je razvil od Foucaulta do Agambena), raven strokovne vednosti, ki se ukvarja s svojim objektom, to je z  $a$ -jem – ne s subjekti, temveč s posamezniki, zreduciranimi na golo življenje? In mar spodnja raven enačbe ne označuje tistega, kar je Eric Santner imenoval »kriza investiture«, tj. nezmožnost subjekta, da bi vzpostavil odnos s  $S_1$ , da bi se identificiral z Označevalcem-Gospodarjem, da bi nase prevzel simbolni mandat?<sup>1</sup> Običajno pojmovanje odnosa med presežnim uživanjem in simbolno identifikacijo je, da je simbolna identiteta tisto, kar dobimo v zameno, kolikor smo prikrajšani za uživanje; kar se dogaja v današnji družbi z njenim upadom Označevalca-Gospodarja in porastom potrošnje, je direktno nasprotje tega: osnovno dejstvo je izguba simbolne identitete, to, čemur je Santner rekel »kriza investiture«; kar dobimo v zameno za to izgubo, pa je, da nas z vseh strani bombardirajo z oblikami in predmeti uživanja...

1. Glej Eric Santner, *My Own Private Germany*, Princeton University Press, Princeton 1996.

Ključna točka je tu, da je vladavina ekspertov v »biopolitiki«  
 utemeljena in pogojena s krizo investiture; ta kriza je ustvarila »post-  
 metafizično«  
 preživetveno držo Poslednjega Človeka, ki konča v  
 anemičnem prizoru življenja, ki se vleče naprej kot svoja lastna senca.  
 – Drugi vidik istega obrata je porast termina »ideologija«  
 prav v dobi razpada vodilne vloge diskurza Gospodarja. V svoji klasični  
 althusserjanski formulaciji je ideologija dojeta kot interpelacija  
 Označevalca-Gospodarja, tj. kot različica diskurza Gospodarja. Toda  
 o »ideologiji«  
 se je začelo govoriti v napoleonski dobi, se pravi prav  
 v zgodovinskem trenutku, ko je Gospodarjev diskurz začel izgubljati  
 svojo moč – reči bi torej morali, da se o »ideologiji«  
 začne govoriti  
 ravno takrat, ko je ta začela izgubljati svoj neposredni »naravni«  
 značaj in so jo začeli izkušati kot nekaj umetnega, ne več substancial-  
 nega, ampak natanko kot »golo ideologijo«; tako kot pri Ojdipovem  
 kompleksu, pri katerem je bila sama teoretizacija, ki jo je napravil  
 Freud, pogojena s krizo in padcem Ojdipa v družbeni realnosti.

Vendar pa ima »objekt«  
 univerzitetnega diskurza dva vidika, za  
 katera je videti, da se lahko pojavita le kot pripadajoča dvema nasprot-  
 nima ideološkima prostoroma: prostoru redukcije človeka na golo  
 življenje, na *homo sacer* kot razpoložljivi objekt ekspertne skrbniške  
 vednosti; in prostoru spoštovanja do ranljivega Drugega, prignanega  
 do skrajnosti, prostoru drža narcisoidne subjektivnosti, ki samo sebe  
 izkuša kot ranljivo, stalno izpostavljeno množici potencialnih »nadle-  
 govanj«. Ali sploh obstaja večje nasprotje, kot je nasprotje med  
 spoštovanjem do ranljivosti Drugega in redukcijo Drugega na »golo  
 življenje«, ki ga ureja administrativna vednost? A kaj če se ti dve  
 drži kljub vsemu opirata na isti koren, kaj če sta dva vidika enega in  
 istega osnovnega odnosa, kaj če sovpadata v tistem, kar bi se dalo  
 označiti kot sodobni primer heglovske »neskončne sodbe«, ki zatrjuje  
 enakost nesoizmernih entitet? Kar si oba pola delita, je natanko  
 osnovno zavračanje kakršnihkoli višjih Vzrokov, ideja, da je poslednji  
 cilj naših življenj življenje samo. Sopripadnost teh dveh ravni ni

nikjer bolj jasno vidna kot v primeru nasprotovanja smrtni kazni – nič čudnega, saj je (nasilno poslati drugega človeka v) smrt povsem logično skrajna travmatična točka biopolitike, politike upravljanja življenja. Oziroma, če to prevedemo v foucaultovske termine: mar ni ukinitvev smrtnih kazni del določene »biopolitike«, ki zločin razume kot rezultat družbenih, psiholoških, ideoloških in podobnih okoliščin – pojem moralno/pravno odgovornega subjekta je ideološki izmislek, katerega namen je prikriti mrežo oblastnih razmerij; posamezniki niso odgovorni za zločine, ki jih storijo, in potemtakem ne bi smeli biti kaznovani? Kaj ne velja potemtakem tudi obratno, da tisti, ki nadzorujejo okoliščine, nadzorujejo ljudi? Ni čudno torej, da sta danes dva najmočnejša industrijska kompleksa prav vojaški in zdravstveni, eden, ki življenje uničuje, in drugi, ki ga podaljšuje.

Skrajni primer te dvoumnosti je verjetno *odvajalna čokolada*, ki jo je moč kupiti v ZDA, s paradokso zapovedjo: »Ste zaprti? Pojejte več čokolade!«, se pravi same stvari, ki povzroča zaprtost. Mar tu ne najdemo čudne različice slavnega stavka iz Wagnerjevega *Parsifala* »le sulica, ki rano je zadala, lahko jo ozdravi?« In ali ni negativni dokaz prevlade te države dejstvo, da se pravo nebrzdano potrošništvo (v vseh svojih glavnih oblikah: mamila, svobodni seks, kajenje...), pojavlja kot glavna nevarnost? Boj proti tem nevarnostim je ena glavnih investicij današnje »biopolitike«. Tu se obupno išče rešitve, ki bi ponovile paradoks odvajalne čokolade. Glavni kandidat je »varen seks« – termin, zaradi katerega človek spet začne ceniti resnico starega rekla »Ali ni seks s kondomom, nekaj takega, kot da bi se tuširal v dežnem plašču?« Tu bi bil v skladu z dekofeinizirano kavo končni cilj iznajti »opij brez opija«: nič čudnega, da je marihuana tako priljubljena med liberalci, ki jo hočejo legalizirati – saj ravno že JE »opij brez opija«. To strukturo »odvajalne čokolade«, izdelka, ki brzda lastno vsebino, lahko zaznamo po vsej današnji ideološki pokrajini. Obstajata dve temi, ki določata današnji strpni liberalni odnos do Drugih: spoštovanje Drugosti, odprtost do nje, IN obsesivni

strah pred nadlegovanjem – skratka, Drugi je čisto v redu, vse dokler njegova prisotnost ni nadležna, vse dokler Drugi ni resnično Drugi... Podobna struktura je jasno razvidna tudi v našem odnosu do kapitalističnega dobičkarstva: v redu je, če ga le odtehtajo dobrodelne dejavnosti – najprej nakopičiš milijone, potem pa jih (en del) vmeš potrebnim... In isto velja za vojno, za pojavljajočo se logiko človekoljubnega ali miroljubnega militarizma: vojna je v redu, kolikor v resnici služi temu, da zagotovi mir, demokracijo ali pa da ustvari pogoje za razdeljevanje človekoljubne pomoči. In ali ne drži isto vse bolj celo za demokracijo: v redu je, če »ponovno premisli« o tem, da vključi mučenje in stalne izredne razmere, če je očiščena svojih populističnih »eksesov« in če so ljudje zadosti »zreli«, da jo živijo...?

To nas pripelje do veznega člena med  $S_2$  in instanco nadjaza: nadjaz ni neposredno  $S_2$ ; prej je  $S_1$  samega  $S_2$ , razsežnost brezpogojne zapovedi, ki je lastna sami vednosti. Spomnimo se informacij o zdravju, s katerimi nas kar naprej bombardirajo: »Kajenje je škodljivo!«, »Preveč maščob lahko povzroči srčni napad!«, »Redna telovadba vodi v daljše življenje!« itd. itd. – nemogoče je, da ne bi v njihovem ozadju slišali brezpogojne zapovedi »Uživati bi moral dolgo in zdravo življenje!«... Hegel se je tej nevarnosti uspešno uprl: njegova teorija monarhije je končni dokaz, da je zasedel edinstven položaj vmes med diskurzoma Gospodarja in Univerze: čeprav je zavračal ukinitve Gospodarja, zavedajoč se nujnosti njegovega izjemnega položaja kot zaščite pred terorjem Vednosti, pa ni več klonil pred njegovo karizmo, temveč jo je zreduciral na bebvost prazne označevalne funkcije.

Moderni Gospodar upraviči samega sebe s svojo strokovno vednostjo: nekdo ne postane Gospodar z rojstvom ali golo simbolno investituro, ampak si mora to poprej prislužiti z izobrazbo in sposobnostjo – v tem preprostem in dobessednem pomenu je moderna oblast vednost, utemeljena je v vednosti. Prehod od Gospodarjevega k univerzitetnemu diskurzu pomeni, da se sama Država pojavi kot



nov Gospodar, Država, ki jo vodi usposobljena strokovnost birokracije. In Hegel je bil iz svojega vmesnega položaja v tem premiku zmožen dojeti tisto, kar je ostalo skrito pred tem in po tem – kot je jasno vidno iz njegove izpeljave nujnosti monarha v umni državi: monarh, zreduciran na čisto označevalno funkcijo, oropan vsake dejanske moči. Hegel se je potemtakem zavedal nujnosti tega, da se vrzel med  $S_1$  in  $S_2$  ohrani: če se ta vrzel zabriše, dobimo kot  $S_2$  »totalitarno« birokracijo. Univerzitetni diskurz kot vodilni diskurz moderne dobe ima dve obliki obstoja, v katerih je njegova notranja napetost (»protislovnost«) povnanjena: kapitalizem, njegova logika integriranega presežka, logika sistema, ki se reproducira skozi stalno samo-revolucioniranje, in pa birokratski »totalitarizem«, ki je konceptualiziran v različnih preoblekah kot vladavina tehnologije, instrumentalnega uma, biopolitike, kot »upravljani svet«. – Kako natanko razumeti razmerje med tema dvema vidikoma? Vsekakor ne bi smeli podleči skušnjavi, da bi kapitalizem zreducirali na golo pojavno obliko neke bolj temeljne ontološke drže tehnološke oblasti; prej bi morali na marksističen način vztrajati, da je kapitalistična logika integracije presežka v delovanje sistema temeljno dejstvo. Poglejmo si torej поблиže ti dve obliki obstoja.

### Od Lenina k Stalinu

Leninov »izvirni greh«, ki je odprl pot stalinizmu, je po mnenju mnogih interpretov v najčistejši obliki podan z Leninovo (ne)slavno idejo iz *Kaj storiti?*, da delavski razred svoje adekvatne razredne zavesti ne more doseči »spontano«, z lastnim »organskim« razvojem, tj., da mora biti ta resnica vanj uvedena od zunaj (s strani partijskih intelektualcev). Toda če si zadevo ogledamo поблиže, ne moremo mimo opazke, da Lenin, ko na tem mestu navaja Kautskega, v svoji parafrazi vpelje pomembno spremembo: za razliko od Kautskega, ki pravi, da bi morali intelektualci, ki ne pripadajo delavskemu

razredu, in so torej ZUNAJ RAZREDNEGA BOJA, delavski razred uvesti v ZNANOST (ga oskrbeti z objektivno vednostjo o zgodovini), Lenin govori o ZAVESTI, ki mora biti uvedena od zunaj, in sicer s strani intelektualcev, ki so zunaj EKONOMSKEGA boja, in NE zunaj razrednega boja! Tu je odlomek iz Kautskega, ki ga Lenin navaja z odobravanjem –

»[...] socializem in razredni boj vznikneta vzporedno in ne drug iz drugega; vsak vznikne pod drugačnimi pogoji. [...] Nosilec znanosti ni proletariat, temveč meščanska inteligenca. [...] Potemtakem je socialistična zavest nekaj, kar je bilo v proletarski razredni boj uvedeno od zunaj, in ne nekaj, kar je v njem spontano vzniknilo.«<sup>2</sup>

– in tu je Leninova parafraza tega stavka:

»[...] vse čaščenje spontanosti gibanja delavskega razreda, vse omalovaževanje vloge 'zavestnega elementa', vloge socialne demokracije, pomeni – docela neodvisno od tega, ali tisti, ki to vlogo omalovažuje, to želi ali ne – okrepitev vpliva meščanske ideologije na delavce. [...] edina izbira je – bodisi meščanska bodisi socialistična ideologija. Srednje poti ni [...] spontani razvoj delavskega gibanja vodi k njegovi podreditvi meščanski ideologiji [...], kajti spontano delavsko gibanje je tradeunionizem.«<sup>3</sup>

Zgornja odlomka morda zvenita enako, a NISTA enaka: pri Kautskem ni prostora za pravo politiko, le za socialne kombinacije (delavski razred in njegov boj, iz katerega so intelektualci implicitno IZKLJUČENI) in povsem nevtralnno brezrazredno, asubjektivno vednost teh intelektualcev. Pri Leninu pa so nasprotno prav »intelektualci« sami ujeti v konflikt IDEOLOGIJ (tj. ideološki razredni boj),

2. Navedeno po: V. I. Lenin, *What is to be done?*, International Publishers, New York 1999, str. 40.

3. Lenin, *op. cit.*, str. 40–41.

ki je nepresegljiv. Ko Lenin torej omenja vednost, ki jo morajo intelektualci od zunaj izročiti proletarcem, je vse odvisno od natančnega statusa te zunanosti: ali gre preprosto za zunanost nepristranskega »objektivnega« znanstvenika, ki se, potem ko je proučil zgodovino in dognal, da ima delavski razred konec koncev pred seboj imenitno prihodnost, odloči pridružiti zmagoviti strani? Ko Lenin izjavi, da je »marksistična teorija vsemogočna, ker je resnična«<sup>4</sup>, je vse odvisno od tega, kako na tem mestu razumemo »resnico«: ali gre za nevtralnno »objektivno vednost« ali za resnico angažiranega subjekta?

Brecht nam na tem mestu lahko ponudi ključ. V tistem, kar je za nekatere najbolj problematičen song iz njegovega učnega komada *Ukrep*, slavljenje Partije, si Brecht zada nekaj mnogo bolj edinstvenega in določenega, kot bi se utegnilo zdeti. Z drugimi besedami, videti je, da Brecht preprosto povzdiguje Partijo v inkarnacijo Absolutne Vednosti, v historično silo, ki ima celosten in popoln vpogled v zgodovinsko situacijo, v subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve, kolikor je ta sploh kdaj obstajal: »Posameznik ima dvoje oči, a Partija ima tisoč oči!« Toda ob natančnejšem branju te pesmi postane jasno, da je zadeva drugačna: v svoji graji mladega komunista refren pravi, da Partija NE ve vsega, da utegne imeti mladi komunist v svojem nestrinjanju z vladajočo partijsko linijo PRAV: »Pokaži nam pot, ki jo moramo ubrati, in mi / ji bomo sledili kot ti, toda / ne uberi prave poti brez nas. / Brez nas je ta pot / najbolj napačna. / Ne loči se od nas.« To pomeni, da avtoriteta Partije NI avtoriteta dokončne pozitivne vednosti, temveč avtoriteta FORME vednosti, novega tipa vednosti, ki je povezan s kolektivnim političnim subjektom. Refren vztraja zgolj na eni sami kritični točki: če je mladi tovariš mnenja, da ima prav, se mora za svoje stališče boriti ZNOTRAJ kolektivne forme Partije, in ne zunaj nje – nekoliko patetično rečeno, če ima mladi tovariš prav, potem ga Partija potrebuje celo bolj kot svoje

4. V. I. Lenin, *Collected Works*, Progress Publishers, Moskva 1966, 19. zv., str. 23.

druge člane. Partija terjaja, da se sprijaznimo s tem, da lastni »jaz« opremo na »mi« partijske kolektivne identitete: bori se z nami, bori se za nas, bori se za svojo resnico proti partijski liniji, TODA TEGA NE POČNI SAM, zunaj Partije. Natanko tako kot v Lacanovi formuli diskurza analitika, pomembnost partijske vednosti ni v njeni vsebini, temveč v dejstvu, da zaseda mesto Resnice.

Potemtakem popolnoma drži, da se mora tisti, ki želi videti stalinistično umetnost v njeni najčistejši obliki, obrniti k Brechtu. Badiou je imel prav, ko je trdil, da »je bil Brecht stalinist, če, tako kot je pravilno, stalinizem razumemo kot zlitje politike in filozofije dialektičnega materializma pod jurisdikcijo slednje. Ali pa, drugače rečeno, Brecht je praktical stalinizirani platonizem«. <sup>5</sup> To je tisto, kar Brechtovo »ne-aristotelovsko« gledališče konec koncev pomeni: platonistično gledališče, v katerem je estetski čar dovoljen le na strogo nadzorovan način, z namenom prenesti filozofsko-politično Resnico, ki mu je zunanja. Brechtovska zunanost pomeni, da »se mora estetski dozdevek distancirati od samega sebe, tako da se v tej vrzeli razkrije zunanja objektivnost Resničnega«. <sup>6</sup> Ko Badiou torej pravi, da »je zunanost protokol filozofskega nadzora,« <sup>7</sup> je potrebno temu izrazu brez sramu dati vso njegovo konotacijo tajne policije. Prenehajmo torej z absurdno igro, v kateri stalinističnemu komunizmu postavljamo nasproti nekakšnega »disidentskega« Brechta: Brecht JE ultimativni »stalinistični« umetnik, in velik ni bil navzlic svojemu stalinizmu, temveč ZARADI njega.

To je dimenzija, ki jo Ernst Nolte zgreši v svojem (ne)slavnem »revizionističnem« argumentu, ki zadeva razmerje med nacizmom in (sovjetskim) komunizmom: naj je bil še tako graje vreden, se nacizem ni le pojavil za komunizmom; tudi glede na svojo vsebino je pomenil pretirano reakcijo na komunistično grožnjo. Nadalje, vse

5. Alain Badiou, *Petit manuel d'Inesthétique*, Seuil, Pariz 1998, str. 16.

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*

grozote, ki jih je zakrivil nacizem, zgolj posnemajo grozote, ki jih je že zakrivil sovjetski komunizem: vladavina tajne policije, koncentracijska taborišča, genocidni teror... Je to Forma, o kateri govorimo? Ali je poanta v tem, da si komunizem in nacizem delita isto totalitarno Formo in da razlika med njima zadeva zgolj empirične predstavnike, ki zapolnjujejo ista strukturna mesta (»židje« namesto »razredni sovražniki« itd.)? Običajen liberalni odziv na Nolteja je moralistični vzklík: Nolte relativizira nacizem, ga reducira na sekundarni odmev na komunistično zlo – in kako lahko nekdo sploh primerja komunizem, ta sprejmeni poskus osvoboditve, z radikalnim Zlom nacizma? V nasprotju s takim zavračanjem bi bilo treba Noltejevo osrednjo poanto v celoti priznati: da, nacizem je dejansko bil reakcija na komunistično grožnjo; dejansko je zgolj nadomestil razredni boj z bojem med arijci in židi – toda problem tiči prav v tem »zgolj«, ki nikakor ni tako zelo nedolžen, kot je videti. Na tem mestu imamo opraviti s premestitvijo [*Verschiebung*] v Freudovem pomenu besede: nacizem razredni boj premesti na rasni boj in s tem zamegli njegovo pravo prizorišče. Tisto, kar se s prehodom od komunizma k nacizmu spremeni, je Forma, in nacistična ideološka mistifikacija se nahaja natančno v tej spremembi Forme: politični boj je naturaliziran v rasni konflikt, družbeni zgradbi inherenten (razredni) antagonizem je zreduciran na invazijo tujega (židovskega) telesa, ki moti harmonijo arijske skupnosti. Medtem ko bi bilo treba torej v celoti priznati, da je nacizem mogoče razumeti zgolj kot reakcijo na grožnjo (sovjetskega) komunizma, kot premeščeni posnetek komunističnega ideološkega univerzuma, moramo Formo, ki določa konkretno delovanje nacizma, locirati ne v abstraktni pojem »totalitarizma«, ki obsega komunizem in nacizem kot dva svoja partikularna primera, temveč v samo premestitev, ki ji nacizem podvrže komunistične koordinate. Ta pojem Forme je inherentno dialektičen: Forma ni nevtralen okvir partikularnih vsebin, temveč samo načelo konkretizacije, tj. »nenavadni atraktor«, ki pači, spreminja, podeljuje specifično barvo vsakemu elementu totalnosti.

Z marksistične perspektive »razredni boj« ni poslednji horizont pomena, poslednji označenec vseh družbenih fenomenov, temveč formalna generativna matrica različnih ideoloških horizontov razumevanja. Z drugimi besedami, tega v pravem pomenu dialektičnega pojmovanja Forme ne smemo zamenjati z liberalno-multikulturalističnim pojmom Forme kot nevtralnega ogrodja množstva »pripovedi« – ne zgolj literatura, ampak tudi politika, religija, znanost, vse predstavljajo različne pripovedi, zgodbe, ki si jih pripovedujemo o nas samih, in ultimativni cilj etike je zajamčiti nevtralen prostor, v katerem lahko to množstvo pripovedi v miru koeksistira, v katerem bo vsak, od etničnih do seksualnih manjšin, imel pravico in možnost, da pove svojo zgodbo. V pravem pomenu dialektično pojmovanje Forme oznanja natanko NEMOŽNOST tega liberalnega pojmovanja Forme: Forma nima ničesar opraviti s »formalizmom«, z idejo nevtralne Forme, neodvisne od svoje kontingentne partikularne vsebine; prej pomeni travmatično jedro Realnega, antagonizem, ki »obarva« celotno področje, o katerem je govor. Razredni boj je v natanko tem pomenu Forma družbe: vsak družbeni fenomen je naddeterminiran z njim, kar pomeni, da v odnosu do njega ni mogoče ostati nevtralen.

Ko se je po Leninovi smrti marksizem razcepil v uradni sovjetski marksizem in v tako imenovani zahodni marksizem, sta oba napačno interpretirala to zunanost Partije, kot da označuje pozicijo nevtralne objektivne vednosti – sovjetski marksizem je sledil Kautskemu in preprosto prevzel to pozicijo, medtem ko jo je zahodni marksizem preprosto zavrnil kot teoretsko legitimizacijo »totalitarne« partijske vladavine. Tistih nekaj libertarnih marksistov, ki so želeli – vsaj delno – rešiti Lenina, je ponavadi »slabemu« jakobistično-elitističnemu Leninu iz *Kaj storiti?*, njegovemu opiranju na Partijo kot profesionalno intelektualno elito, ki od ZUNAJ razsvetljuje delavski razred, zoperstavljalo »dobrega« Lenina iz *Države in revolucije*, ki je ponujal vizijo ukinitve države in širokih množic, ki upravljanje javnih zadev neposredno jemljejo v svoje roke. Toda ta zoperstavitve ima svoje meje: ključna predpostavka *Države in revolucije* je v

tem, da se države ne da v celoti »demokratizirati«, da je država »kot taka«, po svojem pojmu, diktatura enega razreda nad drugim; logični sklep na tej podlagi je, da smo – kolikor še vedno tičimo v domeni države – upravičeni do izvajanja nasilnega terorja, kolikor je znotraj te domene vsaka demokracija zgolj prevara. Ker je torej država instrument zatiranja, njenih aparatov, varovanja pravnega reda, volitev, zakonov, ki jamčijo osebne svoboščine itd., ni vredno izboljšati – vse to postane irelevantno.

Moment resnice v tem očitku je, da edinstvene konstelacije, ki je omogočila revolucionarni prevzem oblasti oktobra 1917, ni mogoče ločiti od njenega kasnejšega »stalinističnega« obrata: prav konstelacija, ki je ponudila možnost revolucije (nezadovoljstvo kmetov, dobro organizirana revolucionarna elita itd.), je posledično vodila k »stalinističnemu« obratu – v tem leži prava leninistična tragedija. Slavna alternativa »socializem ali barbarstvo« Rose Luxemburg je postala ultimativna neskončna sodba, ki zahteva spekulativno identiteto obeh nasproti postavljenih terminov: »dejansko obstoječi« socializem JE BIL barbarstvo.

V dnevniških zapiskih Georgija Dimitrova, ki so nedavno izšli v nemščini,<sup>8</sup> smo deležni edinstvenega bežnega vpogleda v dejstvo, da se je Stalin povsem zavedal, kaj ga je privedlo na oblast, kar daje nepričakovan zasuk njegovemu znanemu geslu »ljudje (kadri) so naše največje bogastvo«. Ko Dimitrov na neki večerji novembra 1937 poveljuje »veliko srečo« mednarodnega delavstva, da so imeli za voditelja takšnega genija, kot je Stalin, Stalin odgovori: »... ne strinjam se z njim. Celó izrazil se je na nemarksističen način. [...] Odločilni so srednji kadri.« (7. 11. 1937) Odstavek zatem to izrazi še določneje: »Zakaj smo premagali Trockega in ostale? Znano je, da je bil, za Leninom, v naši državi najbolj priljubljen Trocki. [...] Toda imeli smo podporo srednjih kadrov in ti so naše videnje situacije

8. Georgi Dimitroff, *Tagebücher 1933–1943*, Aufbau Verlag, Berlin 2000.

pojasnili množicam... Trocki teh kadrov sploh ni upošteval.« Na tem mestu Stalin razkriva skrivnost svojega vzpona na oblast: kot precej anonimen generalni sekretar je imenoval na deset tisoče kadrov, ki so svoj vzpon dolgovali njemu... To je bil razlog, zakaj Stalin v začetku leta 1922 še ni hotel Leninove smrti, zakaj je zavrnil njegovo zahtevo po strupu, s katerim si je Lenin po uničujoči kapi hotel vzeti življenje: če bi Lenin umrl že v začetku leta 1922, vprašanje nasledstva še ne bi bilo razrešeno Stalinu v prid, kajti Stalin kot generalni sekretar z na novo zaposlenimi kadri še ni v zadostni meri prepojil partijskega aparata – potreboval je še leto ali dve, da bi po Leninovi smrti lahko računal na podporo tisočernih kadrov srednje stopnje, ki jih je imenoval, da bi premagal velika stara imena boljševiške »aristokracije«.

Sodeč po standardni levičarski periodizaciji (ki jo je prvi izdelal Trocki), se je »termidor« oktobrske revolucije pripetil sredi dvajsetih let – skratka, ko je Trocki izgubil oblast, ko se je revolucionarni elan spremenil v vladavino nove nomenklature, ki je težila h konstrukciji »socializma v eni sami deželi«. Temu bi lahko postavili nasproti dve alternativni: bodisi trditev (ki jo v Franciji zagovarjata Alain Badiou in Sylvain Lazarus), da se je prava revolucionarna sekvenca končala natanko oktobra 1917, ko so oblast v državi prevzeli boljševiki in na ta način pričeli delovati kot DRŽAVNA partija; ali pa trditev (ki jo je detajlno izdelala in branila Sheila Fitzpatrick), da je bila kolektivizacija in pospešena industrializacija poznih dvajsetih let del inherentne dinamike oktobrske revolucije, da se je prava revolucionarna sekvenca končala šele leta 1937 – pravi »termidor« se je pripetil šele potem, ko so bile velike čistke nenadoma prekinjene, da bi se na ta način preprečilo tisto, kar sta Getty in Naumov imenovala popoln »samomor partije«,<sup>9</sup> in se je partijska nomenklatura utrdila v

9. Gl. izjemno študijo J. Archa Gettyja in Olega V. Naumova *The Road to Terror: Stalin and the Self-Destruction of the Bolsheviks, 1932–1939*, Yale University Press, New Haven & London 1999.



»novi razred«. Samo telo ruske družbe je radikalnim transformacijam dejansko podleglo šele v času grozljivih dogodkov med letoma 1928 in 1933: v težkih, a zanesenjaških letih od 1917 do 1921 je bila celotna družba v izrednem stanju; obdobje nove ekonomske politike (NEP) je pomenilo korak nazaj, konsolidacijo sovjetske državne oblasti, pri čemer je ostala struktura družbenega telesa v osnovi nedotaknjena (velika večina kmetov, obrtnikov, intelektualcev itd.). Šele udarec leta 1928 je bil neposredno in brutalno usmerjen v transformacijo same strukture družbenega telesa, z odpravo kmetov kot razreda individualnih lastnikov, staro inteligenco (učitelje, zdravnike, znanstvenike, inženirje in tehnike) pa je nadomestila nova. Kot se nazorno izrazi Sheila Fitzpatrick: če bi se emigrant, ki je Moskvo zapustil leta 1914, vrnil leta 1924, bi še vedno prepoznal isto mesto, z enako razporeditvijo prodajaln, uradov, gledališč in, v večini primerov, z istimi ljudmi; če pa bi se vrnil še deset let kasneje, leta 1934, mesta ne bi več prepoznal, tako zelo se je namreč spremenila celotna struktura družbenega življenja.<sup>10</sup> V grozovitem obdobju po letu 1929, v obdobju 'velikega skoka naprej', je bilo najtežje dojeti to, da lahko v vseh nezamisljivih grozotah zaznamo neusmiljeno, a iskreno in zanesenjaško voljo po totalni revolucionarni preobrazbi družbenega telesa, po kreaciji nove države, inteligence, pravnega sistema... Na področju historiografije je do »termidorja« prišlo z nasilno utrditvijo ruskega nacionalizma, z reinterpretacijo velikih figur ruske preteklosti, ki so bile razglašene za »progresivne« (vključno s carjema Ivanom Groznim in Petrom Velikim ter konservativnimi skladatelji, kot je bil Čajkovski), z zaukazano spremembo težišča zgodovinpisja od anonimnih masovnih trendov proti velikim posameznikom in njihovim herojskim dejanjem. V literarni ideologiji in praksi »termidor« sovпада z zaukazano uvedbo »socialističnega realizma« – in natanko tu ne smemo spregledati modusa te uvedbe. NE gre za to, da je dok-

10. Sheila Fitzpatrick, *The Russian Revolution*, Oxford University Press, Oxford 1994, str. 148.

trina socialističnega realizma zatrla cvetočo pluralnost različnih stilov in šol; ravno nasprotno, socialistični realizem je bil vsiljen kot protiutež premoči »proletarsko-sektaške« organizacije RAPP (kratica za »revolucionarno združenje proletarskih književnikov«), ki je v obdobju »druge revolucije« (1928–1932) postala »nekakšna pošast, za katero se je zdelo, da eno za drugo požira vse majhne neodvisne literarne organizacije«. <sup>11</sup> Zato je bilo povzdignjenje socialističnega realizma v »uradno« doktrino s strani večine piscev pozdravljeno z vzdihni olajšanja: razumljeno (in tudi načrtovano!) je bilo kot poraz »proletarskega sektaštva«, kot obramba pravice piscev, da se obračajo k širokemu korpusu »progresivnih« figur preteklosti, in kot primat občega »humanizma« nad razrednim sektašenjem.

### Kulturni kapitalizem

Paradoks današnjega kapitalizma je v tem, da nas sooča z označevalcem-gospodarjem v njegovi najčistejši obliki: ne, tako kot v stalinizmu, z logotipom Vodje, temveč z logotipom blagovne znamke. Samo predstavljajmo si podjetje, ki je uvedlo popoln 'outsourcing' – predstavljajmo si, na primer, korporacijo Nike, ki ne pridobiva »od zunaj« zgolj svoje materialne produkcije (pri indonezijskih in srednjeameriških dobaviteljih), distribucije svojih izdelkov, svoje tržne strategije in reklamnih kampanj, temveč od nekaterih izbranih najboljših oblikovalnih agencij tudi sam dizajn, in si, za povrh, še izposoja denar pri banki. Nike potemtakem »na sebi ni nič« – nič RAZEN čiste blagovne znamke »Nike«, »prazni« označevalec-gospodar, ki konotira kulturno izkustvo, ki se nanaša na določen »stil življenja«. Polemike proti fetišizirani vlogi logotipa v našem vsakdanjem življenju zgrešijo prav na tej točki: spregledajo to, da učinkovitost različnih

11. Katerina Clark, *The Soviet Novel*, The University of Chicago Press, Chicago 1981, str. 32.

logotipov parazitira na določeni vrzeli (med označevalcem-gospodarjem in verigo »navadnih« označevalcev), ki je lastna jeziku kot takemu – nikoli ne moremo imeti jezika, katerega izrazi neposredno označujejo realnost, tako da bi pri tem obšli konotacijo »življenjskega stila«. V zadnjih letih sta se na trgu sadnih sokov (in tudi sladoleda) uveljavili dve novi znamki: »gozdni sadeži« in »multivitamin«. Obe sta povezani z jasno prepoznavnim okusom, toda poanta je v tem, da je zveza med znamko in tistim, kar znamka označuje, konec koncev kontingentna: znamka ne more biti neposredno osnovana na vsebini, ki jo označuje. Drugačna kombinacija gozdnih sadežev bi dala drugačen okus, in isti okus bi bilo mogoče proizvesti na umeten način (seveda enako velja tudi za »multivitaminski« sok), tako da si zlahka predstavljamo otroka, ki bi se, potem ko bi dobil pristen doma narejen sok iz gozdnih sadežev, pritožil mami: »To ni tisto, kar hočem! Hočem RESNIČNI sok iz gozdnih sadežev!« Tega ne moremo preprosto zavrniti kot primer tega, kako fiksne označbe delujejo znotraj blagovnega fetišizma: ti primeri dajejo videti vrzel, ki se drži jezika »kot takega«. Vselej obstaja vrzel med tistim, kar beseda dejansko pomeni (v našem primeru, med okusom, ki ga prepoznamo za »multivitamin«), in tistim, kar bi bil njen pomen, če bi funkcionirala dobesedno (kateri koli sok, bogat z mnogo vitamini). Avtonomna »simbolna učinkovitost« je tako močna, da lahko včasih generira učinke, ki so nadvse enigmatični; spominjam se, kako sem se odzval, ko sem prvič poskusil italijanski sladolec »*zuppa inglese* [angleška juha]«: četudi nisem imel pojma o tem, kakšen okus naj bi imela »angleška juha«, je bil učinek prepoznanja takojšen in spontan – pri priči sem »vedel«, da sem lizal nekaj z okusom *zuppa inglese*...

Jeremy Rifkin je to novo stopnjo poblehovljenosti označil za »kulturni kapitalizem«. <sup>12</sup> V »kulturnem kapitalizmu« je razmerje med

12. Gl. Jeremy Rifkin, *The Age of Access*, JP Tarcher, New York 2001. Na podoben način je Gerhard Schulze predlagal koncept *Erlebnisgesellschaft*, »družba izkušnje«, v kateri dominirajo norme ugodja in kvaliteta življenjskih izkušenj. –

objektom in njegovim simbolom-podobo obrnjeno: podoba ne reprezentira izdelka, pač pa izdelek reprezentira podobo.<sup>13</sup> Izdelek – recimo, organsko jabolko – kupimo zato, ker reprezentira podobo zdravega življenjskega stila. Ta preobrat doseže vrhunec, ko neka druga asociacija postane ultimativna referenčna točka, kot v primeru Mozartovega *Klavirskega koncerta št. 20*: odkar je bil njegov drugi stavek pred desetletji uporabljen kot filmska glasba za popularno švedsko sentimentalno ljubezensko zgodbo *Elvira Madigan*, celo »resni« posnetki tega dela vključujejo naslov filma – Mozart, *Klavirski koncert št. 20* («*Elvira Madigan*»), tako da, ko zgoščenko kupimo in jo poslušamo, pravzaprav kupimo izkustvo omledne romantične melodrame... Podobno glavni razlog tega, da ljudje še naprej obiskujemo »prave« trgovine, ni toliko v tem, da lahko tam »vidimo in se dotikamo« samih izdelkov, pač pa, da lahko »za rekreacijo uživamo v brskanju po njih«.<sup>14</sup>

Primer nakupa organskega jabolka nam pokaže, da je sam ekološki protest zoper brezobzirno kapitalistično eksploatacijo naravnih virov že ujet v poblagovljenost izkustev: čeprav ekologija samo sebe dojema kot protest zoper digitalizacijo/virtualizacijo našega vsakdanjega življenja in zagovarja vrnitev k neposrednemu izkustvu čutne materialne realnosti v vsej njeni nepredvidljivi krhkosti in inertnosti, je sama ekologija postala zaščitna znamka novega življenjskega stila – tisto, kar dejansko kupujemo, ko kupujemo »organsko hrano« itd., je že določeno kulturno izkustvo, izkustvo »zdravega ekološkega življenjskega stila«. In enako velja za vsakršen povratek k »realnosti«: nedavni reklamni oglas, ki so ga obsežno predvajale vse glavne ameriške televizijske postaje, prikazuje skupino običajnih ljudi na pikniku z ražnjem, s *country* glasbo in plesom, kar je pospremljeno

Gl. Gerhard Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Campus Verlag, Frankfurt & New York 1992.

13. Fuat Firat & Alladi Venkatesh, navedeno po Rifkin, *op. cit.*, str. 173.

14. Navedeno po: Rifkin, *op. cit.*, str. 35.

s sporočilom: »Govedina. Prava hrana za prave ljudi.« Ironija je v tem, da je govedina, ki je tukaj ponujena kot simbol določenega življenjskega stila (»pravih« ameriških delavcev), kemijsko in genetsko mnogo bolj zmanipulirana od »organske« hrane, ki jo konzumirajo »izumetničeni« japiji.

Konec koncev se sam narod spreminja v izkustveno blago: kupujemo reči, ki nam omogočajo, da sami sebe doživljamo kot soudeležence kake nacionalne skupnosti... In lahko bi napravili še korak dlje, sledeč tezi Benedicta Andersona o narodih kot »umišljenih skupnostih«:<sup>15</sup> kaj pa če so narodi že od samega začetka »umetne« formacije? Ali ni vzpon modernih nacij (za razliko od predmodernih »organskih« skupnosti) korelativen z vzponom kapitalizma, tj. z blagovno produkcijo? Ali ni »narod« ne-mrtvi, *undead*, fantom Skupnosti, ki nas prične preganjati, potem ko tržna ekonomija pokonča »žive« organske skupnosti? Narod je »umišljena skupnost« ne zgolj v tem pomenu, da so njegov materialni temelj množični mediji (tisk) in ne neposredno medsebojno poznanstvo njegovih pripadnikov; »umišljen« je tudi v bolj radikalnem smislu »imaginarnega dodatka« k družbeni realnosti razkroja in nerešljivih antagonizmov. Narod je na ta način že od samega začetka deloval kot fetiš: poanta ni v tem, da verjamemo v nacionalno Stvar, temveč da to verovanje uporabimo za oporo, ki nam omogoča, da sledimo svojim egoističnim težnjam (»v resnici to počnemo za naš narod«).

Določujoča poteza »postmoderne« kapitalizma, ki smo ji priča danes, je neposredno poblagovljenje našega izkustva samega: na tržišču vse manj kupujemo izdelke (materialne predmete), ki jih hočemo imeti, in vse bolj življenjska izkustva – izkustva spolnosti, hranjenja, komuniciranja, kulturne potrošnje, pripadnosti nekemu življenjskemu stilu. Materialni predmeti so tukaj vedno bolj le zato, da služijo kot opore temu izkustvu; vse bolj jih ponujajo zastonj, da bi nas

15. Gl. Benedict Anderson, *Zamišljene skupnosti*, Studia humanitatis, Ljubljana 1998.

zapeljali v nakup pristnega »izkustvenega blaga«,<sup>16</sup> tako kot brezplačne prenosne telefone, ki jih prejmemo, če podpišemo enoletno pogodbo:

»Ko prične kulturna produkcija vladati nad ekonomijo, prično blaga vedno bolj prevzemati vlogo opor [*props*]. Postanejo gole platforme ali ozadja, okoli katerih se odigravajo zamotani kulturni pomeni. Izgubijo svojo materialno pomembnost in prevzamejo simbolno. Postanejo vse manj objekti in vse bolj orodja za povečanje kvalitete doživetih izkustev.«<sup>17</sup>

Tendenca torej ni več: »Kupite ta DVD predvajalnik, in dobili boste 5 brezplačnih DVD-jev!«, temveč: »Zavežite se, da boste pri nas redno kupovali DVD-je (ali, bolje, kupite dostop do priključka, ki vam omogoča dostop do digitaliziranih filmov), in podarili vam bomo brezplačni DVD predvajalnik!« Ali, če navedem jedrnat formulo Marka Slouke: »Medtem ko vse več ur našega dne preživimo v sintetičnih okoljih [...], se je naše življenje samo spremenilo v blago. Nekdo ga za nas izdeluje; mi ga od njih kupujemo. Postajamo potrošniki svojih lastnih življenj.«<sup>18</sup> Logika tržne menjave je tukaj privedena do nekakšne heglovske samonanašajoče se identitete: ne kupujemo več predmetov, konec koncev kupujemo (čas) svoje(ga) življenje(a). Ideja Michela Foucaulta o spreminjanju svojega življenja v umetniško delo tako naleti na nepričakovano potrditev: svoje telesno zdravje si kupim tako, da obiskujem *fitness* klube; svoje duhovno razsvetljenje si kupim tako, da se včlanim v tečaje transcendentalne meditacije; svojo javno vlogo si kupim tako, da hodim v restavracije, ki jih obiskujejo skupine ljudi, ki jim želim pripadati...

Četudi je ta premik morda videti kot prelom s kapitalistično tržno ekonomijo, lahko zagovarjamo tezo, da njeno logiko zgolj privede

16. Rifkin, *op. cit.*, str. 35.

17. Rifkin, *op. cit.*, str. 173.

18. Navedeno po: Rifkin, *op. cit.*, str. 171.

do konsekventnega vrhunca. Industrijska tržna ekonomija vsebuje časovno vrzel med nakupom blaga in njegovim konzumiranjem: s stališča prodajalca je zadeva končana v trenutku, ko proda svoje blago – kaj se zgodi po tem (kaj kupec z blagom stori, neposredna potrošnja blaga), ga ne zadeva; v poblagovljenju izkustva je ta vrzel premoščena, kupljeno blago je potrošnja sama. Toda možnost zaprtja te vrzeli je vpisana v samo nominalistično logiko moderne družbe in njenega občestva. Ker kupec blago kupi zaradi njegove uporabne vrednosti in ker je lahko ta uporabna vrednost razčlenjena na svoje komponente (ko kupim Land Rover, to storim zato, da lahko prevažam naokrog sebe in druge, in hkrati zato, da pokažem svojo soudeleženo pri določenem življenjskem stilu, ki je povezan s tem avtomobilom), je povsem logičen naslednji korak, ki vodi k poblagovljenju in prodaji teh komponent samih (lizing namesto nakupa avtomobila itd.). Na koncu poti je potemtakem solipsistično dejstvo subjektivnega izkustva: ker je subjektivno izkustvo individualne potrošnje ultimativni cilj celotne produkcije, je logično, da objekt lahko zaobidemo, s čimer se neposredno poblagovi in prodaja izkustvo samo. In nemara je potrebno, namesto da bi to poblagovljenje izkustev interpretirali kot rezultat premika v prevladujočem modusu subjektivnosti (od klasičnega meščanskega subjekta, ki je osredotočen na posedovanje predmetov, k »postmodernemu« protejskemu subjektu, ki se osredotoča na bogastvo svojih izkustev), da raje samega protejskega subjekta dojamemo kot učinek poblagovljenja izkustev.<sup>19</sup>

To nas seveda sili k temeljiti reformulaciji standardne marksistične teme »reifikacije« in »blagovnega fetišizma«, kolikor se ta tema še vedno opira na pojmovanje fetiša kot trdnega objekta, katerega prisotnost prikriva njegovo družbeno posredovanost. Fetišizem, paradoksnost, doseže svoj vrhunec v trenutku »dematerializacije« samega fetiša,

19. Za poskus zagovora potencialno osvobajajočih vidikov vznika »protejskega subjekta« gl. Robert Lifton, *The Protean Self: Human Resilience in an Age of Fragmentation*, University of Chicago Press, Chicago 1999.

ko se ta spremeni v fluidno »nematerialno« virtualno entiteto; denarni fetišizem bo kulminiral s prehodom k njegovi elektronski obliki, ko bodo izginili poslednji sledovi njegove materialnosti – elektronski denar je tretja oblika, za »pravim« denarjem, ki neposredno uteleša svojo vrednost (zlato, srebro), in za papirnatim denarjem, ki se, četudi je »goli znak« brez lastne vrednosti, še vedno drži svoje materialne eksistence. In šele na tej zadnji stopnji postane denar čisto virtualna referenčna točka, kar pomeni, da končno privzame formo neuničljive fantomske prezenca: dolgujem ti 1000 \$, in ne glede na to, koliko materialnih bankovcev sežgem, še vedno ti dolgujem 1000 \$, dolg je zapisan nekje v virtualnem digitalnem prostoru... Znana Marxova teza iz *Komunističnega manifesta*, po kateri se v kapitalizmu »vse trdno in stalno razblinja«,<sup>20</sup> prejme mnogo bolj dobeseden pomen od tistega, ki ga je imel v mislih Marx, šele na podlagi te temeljite »dematerializacije«, ko fantomsko/spekulativno gibanje Kapitala ne obvladuje zgolj naše materialne družbene realnosti, temveč je ta realnost sama čedalje bolj »fantomizirana« (»protejski jaz« namesto starega s samim seboj identičnega subjekta, izmikajoča se fluidnost njegovih izkustev namesto stanovitnosti posedovanih objektov), skratka: ko je običajno razmerje med oprijemljivimi materialnimi objekti in fluidnimi predstavami postavljeno na glavo (objekti čedalje bolj izginjajo v fluidnih izkustvih, medtem ko so edina oprijemljiva stvar virtualne simbolne obligacije) –, šele na tej točki je do skrajnosti aktualizirano tisto, kar je Derrida poimenoval fantomski aspekt kapitalizma.<sup>21</sup>

Toda naj je ta Rifkinova vizija videti še tako prepričljiva, ima vendarle svoje omejitve: vse prehitro izpelje prehod od »industrijske« k »postindustrijski« ureditvi, v kateri (kot vedno znova slišimo) tržišče in lastništvo ne igrata več ključne vloge. Toda kako je potem

20. Karl Marx in Friedrich Engels, *Manifest komunistične stranke*, v MEID II, Cankarjeva založba, Ljubljana 1976, str. 592.

21. Gl. Jacques Derrida, *Spectres of Marx*, Routledge, London & New York 1994.



z očitnim vseprisotnim dejstvom, da je tržišče še vedno tu? Prvič, osredotočanje »kulturnega kapitalizma« na trženje izkustev in ne objektov, se mora opirati na kompleksno materialno infrastrukturo (hrana, stroji itd.); drugič, sama izkustva je še vedno treba PRODATI, in torej TRŽITI – obstajajo ljudje, ki so njihovi LASTNIKI (v obliki copyrightov blagovnih znamk itd.). Torej moramo, namesto zatrjevanja, da tržišče in lastništvo ne igrata več ključne vloge, prej trditi, da se spreminja značaj lastništva: lastništvo materialnih objektov je vse manj pomembno, vse večji pomen pa pridobiva lastništvo »nematerialnih« formul izkustev (copyrightov, logotipov...).

Ključni uvid je ta, da »kulturni kapitalizem« ni totaliteta – da bi ga dojeli v njegovi totalnosti, moramo vštetiti oba pola, produkcijo kulturnih izkustev kot tudi »dejansko« materialno produkcijo. Tisto, kar obeleža »pozni kapitalizem«, je razcep med produkcijo kulturnih izkustev kot takih in njenim (delno nevidnim) materialnim temeljem, med Spektaklom (teatraličnega izkustva) in njegovimi skrivnimi uprizoritvenimi mehanizmi; materialna produkcija je še vedno tukaj, daleč od tega, da bi izginila, le prefunkcionirana je v podporni mehanizem uprizoritvene produkcije. V današnji ideološki percepciji se samo delo (fizično delo v nasprotju s »simbolno« aktivnostjo kulturne produkcije), in ne spolnost, kaže kot prizorišče obscene nesposobnosti, ki mora biti prikrita pogledu javnosti. Tradicija, ki sega nazaj do Wagnerjevega *Renskega zlata* in Langovega *Metropolisa*, tradicija, v kateri se delovni proces opravlja pod zemljo, v temnih votlinah, danes kulminira v »nevidnosti« milijonov anonimnih delavcev, ki se potijo v tovarnah tretjega sveta, od kitajskih gulagov do indonezijskih ali brazilskih tekočih trakov – zahod si lahko privoščiči blebetanje o »izginevanju delavskega razreda«, kljub temu da njegove sledi z lahkoto prepoznamo vse okoli nas: treba je le prebrati droben napis »Made in... (China, Indonesia, Bangladesh, Guatemala)« na množičnih izdelkih, od jeansa do walkmanov. Toda tisto, kar je v tej tradiciji bistveno, je izenačitev dela s kriminalom, predstava, da delo, težko

delo, izvorno pomeni nespodobno kriminalno dejavnost, ki jo je treba skriti pred pogledom javnosti. Edino mesto v hollywoodskih filmih, kjer dejansko vidimo produkcijski proces v vsej njegovi intenzivnosti, je mesto, kjer akcijski junak prodre v skrivno domovanje glavnega zlikovca in tam odkrije prizorišče intenzivnega dela (destiliranja in pakiranja mamil, izdelovanja rakete, ki bo uničila New York...). Ko v filmu o Jamesu Bondu glavni zlikovec ujame Bonda, ga navadno odpelje na ogled svoje ilegalne tovarne – mar ni to točka, kjer je Hollywood najbližje socrealističnemu ponosnemu prikazu tovarniške produkcije? In funkcija Bondove intervencije je seveda v tem, da to produkcijsko prizorišče spusti v zrak, s čimer nam omogoči povratek k vsakdanjemu dozdevku naše eksistence v svetu »izginevaločega delavskega razreda«...

Dve današnji supersili, Združene države Amerike in Kitajska, sta vse bolj v takem razmerju kot kapital in delo. Združene države vse bolj postajajo dežela upravljanja in načrtovanja, bančništva, svetovanja itd., medtem ko se njihov »izginevaločiči delavski razred« (razen priseljenih chicanosov in drugih, ki pretežno delajo v *servicing economy*) ponovno pojavlja na Kitajskem, kjer je izdelan velik del ameriških izdelkov, od igrač do elektronske opreme, in sicer v razmerah, ki so idealne za kapitalistično eksploatacijo: nobenih stavk, omejena svoboda gibanja delovne sile, nizke plače... Razmerje med Kitajsko in Združenimi državami je torej daleč od tega, da bi bilo zgolj antagonistično, prej velja, da je hkrati tudi globoko simbiotsko. Ironija zgodovine je v tem, da si Kitajska povsem zasluži naziv »država delavskega razreda«: je država delavskega razreda za ameriški kapital. Čeprav se Rifkin zaveda, da kiber-poblagovljenje izkustva »kulturnega kapitalizma« vključuje zgolj 20% človeštva, sam ne razvije strukturne soodvisnosti med temi 20% in preostalimi 80%.

Kako naj potemtakem določimo mesto ne le fizičnih delavcev v sweatshopih tretjega sveta, temveč v DIGITALNIH sweatshopih, kot je tisti v Bangaloreju, v katerem na deset tisoče Indijcev izdeluje

programsko opremo za zahodne korporacije? Ali je te Indijce ustrezno označiti za »intelektualni proletariat«? Bodo oni poslednje maščevanje tretjega sveta? Kakšne so posledice (vsaj za konservativne Nemce) vznemirljivega dejstva, da je Nemčija, po desetletjih uvažanja na sto tisoče priseljenih fizičnih delavcev, sedaj odkrila, da potrebuje vsaj na deset tisoče priseljenih intelektualnih delavcev, povečini računalniških programerjev? Težavna alternativa današnjega marksizma je: kaj storiti glede današnje naraščajoče pomembnosti »nematerialne produkcije« (kiber-delavci)? Ali naj vztrajamo, da delavski razred tvorijo zgolj tisti, ki so vključeni v »pravo« materialno produkcijo, ali pa naj opravimo odločilen korak in sprejmemo, da so »simbolni delavci« (resnični) proletarci našega časa? Temu koraku se je treba upreti, ker zamegljuje RAZLOČITEV na nematerialno in materialno produkcijo, RAZCEP delavskega razreda na (praviloma geografsko ločene) kiber-delavce in fizične delavce (programerji v Združenih državah ali Indiji, sweatshopi na Kitajskem ali v Indoneziji).

Danes je nemara figura NEZAPOSLENEGA (BREZPOSELNEGA) tista, ki predstavlja 'pravega' proletarca: brezposelni so še vedno substancialno določeni kot delavci, a onemogočeno jim je, da bi to določitev aktualizirali ALI se ji odrekli, in tako ostajajo suspendirani v potencialnosti delavcev, ki ne morejo delati. Nemara smo danes v nekem smislu »vsi brezposelni«: službe vse bolj in bolj temeljijo na pogodbah za določen čas, tako da je stanje brezposelnosti pravilo, ničelna točka, začasno delo pa izjema. Potemtakem bi to moral biti tudi odgovor zagovornikom »postindustrijske družbe«, katerih sporočilo delavcem se glasi, da se je njihov čas iztekkel, da je sama njihova eksistenca anahronistična in da lahko računajo le na čisto človekoljubno sočutje: v univerzumu današnjega KAPITALA je vse manj prostora za delavce, in iz tega dejstva moramo potegniti edini konsekventni sklep. Če današnja »postindustrijska« družba za lastno reprodukcijo potrebuje vse manj delavcev (po nekaterih poročilih 20% delovne sile), potem presežek niso delavci, temveč sam kapital.



Mladen Dolar

## HEGEL NA NAROBNI STRANI PSIHOANALIZE

Na prvi pogled je očitno, da kjerkoli odpremo Lacanov XVII. seminar, *Narobno stran psihoanalize*, povsod naletimo na Hegla. Na vseh točkah je eden od poglobitvenih sobesednikov in skupaj z drugima dvema, Freudom in Marxom, tvori svojevrstni tripod, na katerem sloni celotna argumentacija. Očitno je tudi, da sam pojem diskurza gospodarja, se pravi osnovnega tipa diskurza kot družbene vezi in obenem diskurza, ki je v tej knjigi naslovni junak, namreč tisti diskurz, ki predstavlja 'narobno stran psihoanalize',<sup>1</sup> da sam pojem diskurza gospodarja izhaja iz določenega branja Heglove dialektike gospodarja in hlapca.<sup>2</sup> Ta dialektika, s katero Hegel inavgurira območje samozavedanja, »domorodno kraljestvo resnice«, kjer sta »nasebstvo in za-drugo-stvo isto« (Hegel, *Fenomenologija duha*, Analecta, Ljubljana 1998, str. 97), obenem tudi predstavlja Heglovo

1. »Gotovo se vam je začelo svetlikati, da je narobna stran psihoanalize prav tisto, kar to leto uvajam pod imenom diskurza gospodarja.« (Lacan, *L'envers de la psychanalyse*, Seuil, Pariz 1991, str. 99.) Za citate, ki so iz tistih delov knjige, ki niso prevedeni v slovenščino, navajam paginacijo francoskega originala, vsi ostali – ogromna večina – pa napotujejo na paginacijo v pričujoči številki *Razpola*.
2. Naj takoj dodam terminološki napotek: termina *Herr und Knecht* se v slovenščini vseskozi prevaja kot 'gospodar in hlapec', v francoščini (in angleščini) pa so zgodnji netočni prevodi Hegla uvedli termine *le maître et l'esclave* (*master and slave*), torej 'gospodar in suženj'. Ti termini so v obeh jezikih prešli v občo rabo, ki je ni bilo mogoče spremeniti niti z novejšimi in točnejšimi prevodi (*le maître et le valet*, *lord and bondsman*). Lacan tako ves čas govori o gospodarju in sužnju (sledječ med drugim Kojèvevi rabi), v tekstu pa sem se skušal v glavnem držati Heglove diktije.

lastno teorijo minimalne družbene vezi, saj za Hegla samozavedanja ni mogoče misliti, ne da bi hkrati postavili nek zametek socialne strukture, nek »jaz, ki je mi, in mi, ki je jaz« (str. 102), neko minimalno konstitucijo 'mi-ja', ki bo po nekaj dramatičnih zapletih kakšnih 120 strani kasneje postal subjekt tega, kar Hegel imenuje duh. Ta družbena vez, ki je položena v samo srž samozavedanja, v isti gesti implicira tudi določeno delitev dela ali, točneje in bolj drastično, delitev na delo in užitek, razcep med obojim. Elementi, ki jih Lacan rabi za svoj dispozitiv, so torej tu domala že vsi na kupu: gospodar, hlapec, subjektivnost, delo, užitek. Če Heglovo izpeljavo te dialektike nekoliko zaostriamo v določeni smeri, ni treba veliko, da pridemo do pojma 'označevalca-gospodarja',  $S_1$ : gospodar je gospodar le skozi to, da reprezentira »strah pred smrtjo, tem absolutnim gospodarjem« (str. 108), kot označevalec absolutne negativnosti, ki dobi svojo avtoriteto spričo svoje zveze s smrtjo – gospodar je gospodar le kot znak gospodarja. Na drugi strani lahko z nekaj interpretativne svobode izluščimo tudi element vednosti,  $S_2$ , kot tisti *know-how*, ki je impliciran v hlapčevem delu – hlapec mora posedovati določeno vednost, če naj obdeluje reči in se spoprime z njihovo trdovratnostjo.  $S_1$ ,  $S_2$ ,  $\$$ ,  $a$  – vsi elementi so že tu, tudi njihova minimalna nujna zveza je že navzoča pri Heglu, toda ali so tu v pravem zaporedju? Je njihova vez prava? Je Hegel proto-Lacan, Lacan, ki še ne ve, da je Lacan, figura one vednosti, ki se ne ve? Nezavedni Lacan? Ali pa je Lacan poslednji pravi hegeljanec, čeprav v tej vlogi nikakor ne napravi kakšnega *coming out*, temveč se je na vso moč otepa? Kaj je v vsej tej zgodbi status Heglovega diskurza? Jasno je, da služi kot vir in kot ozadje, na katerem (in proti kateremu) je mogoče vzpostaviti teorijo štirih diskurzov. Je njen nujni pogoj, toda ali je tudi njen zadostni pogoj? Konec koncev lahko Lacan po drugi strani razvije teorijo štirih diskurzov samo tako, da zavzame distanco do Hegla in ga tako rekoč obrne, postavi z glave na noge, v svojevrstnem podaljškem Marxovega gesla o tem, da dialektika pri Heglu stoji na glavi in bi jo bilo treba z materialističnim obratom postaviti na noge.

Vodilo nas bo preprosto vprašanje: kje stoji Heglov diskurz v razmerju do teorije štirih diskurzov? V katero kategorijo bi ga kazalo uvrstiti? Lacanov odgovor je v toku tega seminarja presenetljivo nekonsistenten, saj na različnih koncih postavi tri različne trditve, ki so videti med seboj nezdružljive. Hegel, kot je videti, zavzema vsa mesta hkrati – ali skoraj. Kaj je logika tega? Je to Lacanov simptom?<sup>3</sup>

## I

V petem predavanju lahko preberemo tole:

»Jasno je, da je gospodarju njegova resnica skrita, in nekdo z imenom Hegel je dejal, da mu je razkrita prek hlapčevega dela. Vendar pa, ta Heglov diskurz je diskurz gospodarja, ki sloni na nadomestitvi gospodarja z državo po dolgi poti kulture, da bi na koncu prišlo do absolutne vednosti.« (Str. 87.)

V tem prvem branju bi bil Heglov diskurz torej v zadnji instanci sam primerek diskurza gospodarja. Lacan v tej luči Hegla ne jemlje za nekoga, ki bi razgaljal mehanizme gospostva ob samem njegovem viru, temveč za nekoga, ki se v sami analizi že postavi na določeno stran, na stran gospodarja, in tako perpetuirata gospostvo že skozi način, kako se ga loteva in kako ga opisuje. Ni nekdo, ki bi si hladno ogledoval dokazno gradivo, temveč sam v tej zgodbi sodeluje kot zaveznik ene strani, kot sosterilec 'pred dejanjem in po njem'. Dokaz za to je dejstvo, da je zgodba o gospodarju in hlapcu le klica, iz katere se bo razvila določena politična teorija, od tod bodo sledile težke posledice. Če sežemo v čas pred *Fenomenologijo*, potem vidimo, da je v prvih verzijah te dialektike v jenskih rokopisih od

3. Pričujoči tekst si jemlje za izhodišče idejo, ki sem jo na kratko razvil v zaključku knjige *Samozavedanje. Heglova Fenomenologija duha II*, Analecta, Ljubljana 1992, str. 165-170). Tamkajšnji nastavek je tukaj bistveno razširjen in dopolnjen.

tod sledilo vzajemno pripoznanje v nrvstveni substanci skupnosti (1803/04) oziroma vladavina zakona (*Rechtzustand*, 1805/06), tako da je bilo treba strukturno neenakost položajev gospodarja in hlapca, v katero se je iztekla ta dialektika, preseči z dialektiko prepoznavanja med enakimi (*Anerkennung*), hrbtna stran tega pa je vladavina univerzalnega zakona kot idealnega abstraktnega univerzalnega gospodarja, pred katerim smo vsi tretirani enako. Gospodar se je tako moral iz borca na življenje in smrt preleviti v idealno razteleseno entiteto, v naslednjem korelativnem koraku pa je zadobil nadvse masivno telo, postal je utelešen v Državi. In Hegel, tako pravi zgodba, je bil notorični pruski državni filozof. Tako imamo gladko pobočje, ki vodi naravnost od gospodarja do države, države kot nadomestka za gospodarja, idealnega skupnega gospodarja – tako vsaj Lacan v enem stavku zgosti to zgodbo, in videti je, da je prav to tista pot, po kateri Hegel podpre gospodarja. Pot omike (*Bildung*) je dolgi proces oblikovanja in vzgoje, ki vodi od prisilne podložnosti gospodarju do svobodno izbrane podložnosti Državi kot utelešenju uma.

Res je sicer, da Hegel istočasno pripoveduje tudi neko drugo in po vsem videzu precej drugačno zgodbo, katere glavni junak je hlapec, ne gospodar, namreč zgodbo o tem, da je resnica tega scenarija na strani hlapca. Hlapec je tisti, ki si lahko z delom izbori pot do emancipacije, medtem ko se gospodar predaja svojemu ugodju in si tako zapravi prestiž, ki si ga je izvorno pridobil s tem, da je neustrašno kljuboval smrti. Ta druga zgodba, historični poraz gospodarja in zmag hlapca, je imela določeno popularnost tudi v diskurzu levece (četudi je sam Marx začuda nikoli ne omenja, vsaj ne eksplicitno), največ pa je za njeno popularnost napravil Kojève, ki je bil Lacanov subjekt, za katerega je predpostavljajal, da ve vse o Heglu. Toda Lacan je vselej zagovarjal tezo, da je ta del zgodbe zgrešen. V *Écrits* lahko tako nemara najbolj udarno preberemo sledeče:

»Rečeno nam je, da je ravno delo, ki doleti hlapca po odpovedi užitku zaradi strahu pred smrtjo, tista pot, po kateri bo realiziral svojo



svobodo. Skorajda ne obstaja bolj očitna politična in obenem psihološka zmeta. Hlapec zlahka pride do užitka in ta bo delo ohranjal v podložništvu. [*La jouissance est facile à l'esclave et elle laissera le travail serf.*]« (Lacan, *Spisi*, Analecta, Ljubljana 1994, str. 287; Seuil, Pariz 1966, str. 811)

Heglov model torej postavlja nasproti gospodarjevo uživanje in hlapčevo delo, gospodar lahko preloži vsa bremena na hlapčeva ramena in se sam predaja ugodju, medtem ko delo, ki pripada hlapcu, temelji na odpovedi uživanju in prav zaradi tega omikuje, oblikuje zunanjo in notranjo naravo – »Delo pa je *zavrt* poželenje, *zadržano* izginjanje, ali, *omikuje* [*sie bildet*].« (Hegel, *op. cit.*, str. 108.) A prav v tem je zmeta, pravi Lacan: problem ni gospodarjev užitek, ta užitek je nemara sploh le hipoteza hlapca, njegov umislek, projekcija hlapčeve lastne zagate, notranje blokade, v zunanjo oviro.<sup>4</sup> Problem je torej prav obraten: hlapcu je užitek zlahka dostopen in prav to je pglavitna ovira na poti do njegove emancipacije.

To je v prvem približku mogoče razumeti v neposrednem pomenu, da namreč odpoved uživanju sama proizvede užitek, sam akt odpovedi je vselej dvoumen, nikoli nimamo opravka enostavno z odbitkom užitka, ki bi ne bil hkrati tudi njegov pribitek, v isti gesti odvzetek in dodatek. Boj zoper užitek, zavzemanje za odpravo užitka, se vselej prevede v preoblikovanje užitka, v odpiranje novih poti za užitek. Pri tem se užitek izkaže za nekaj, česar se nikoli ni mogoče znebiti, njegova negacija proizvede presežek. A in non-A se ne izničita, temveč proizvedeta še več A ali druge sorte A, namesto A nastopi A' kot nadomestni A. To je implicirano v dvoumnosti Lacanovega pojma *plus-de-jouir*, ki ga je mogoče brati bodisi kot 'presežni užitek' ali

4. Cf. »To bi bil poslednji nauk slovite Heglove dialektike gospodarja in hlapca...: gospodar je nazadnje izmislek hlapca, način, kako hlapec 'popusti glede svoje želje', se izogne blokadi lastne želje s tem, da projicira njen vzrok v zunanjo represijo gospodarja.« (Žižek, »Beyond discourse analysis«, v: Ernesto Laclau, *New reflections on the revolution of our time*, Verso, London 1990, str. 252.)

pa kot 'nič več uživanja', z jasnim prizvokom imperativa: 'Nič več uživanja! Konec uživanja! Dovolj uživanja!' Tako prav ista gesta, ki prepoveduje in zatira uživanje, obenem proizvaja presežek, nekaj, kar stopi na mesto zatrtega uživanja.

O tem pričajo vse asketske prakse, in še posebej tista, ki jo sam Hegel opisuje v *Fenomenologiji* kot nesrečno zavest, v nadaljevanju istega poglavja. Ta zavest se je pripravljena odreči vsej svoji posvetni posesti in vsemu telesnemu užitku, vsej svoji avtonomiji in s sabo ravnati kot z rečjo, se postiti in se trpinčiti, a bolj ko to počne, bolj vznikne neki preostanek, košček substance, ki ni mogla preiti v subjekt in ki je natanko tisti kanec uživanja, presežnega užitka, ki je proizvod te operacije – subjekt, kot subjekt samozavedanja, je nazadnje prav korelat tega preostanka. Skratka, hlapec hlapčuje svojemu lastnemu užitku, ne pa gospodarjevemu, plačan je s koščkom presežnega uživanja, ki ga proizvaja sama odpoved in ki je tisto, kar poganja delo. Hlapec bi bil tako v zadnji instanci tisti, ki dobi tako delo kot užitek, medtem ko se ubogi gospodar izgubi v lastnem ugodju in se pobelevi. Takšna konstelacija bi vsaj sledila iz opisa, ki je podan v *Écrits*.

Vendar pa v *Narobni strani* figura hlapca zadobi kompleksnejšo in določnejšo podobo, tako da je nemara celo videti, da bi bilo treba to ekonomijo zaobrtniti.

»Tega hlapca imenujem S<sub>2</sub>, prav tako pa ga lahko tu izenačite s členom užitka, ki se mu, prvič, ni hotel odreči in, drugič, se mu je odrekel, saj ga je nadomestil z delom, kar vendarle ni njegov ekvivalent.« (Str. 101.)

Hlapec se ni hotel odreči užitku, ko se je v izvorni sceni gospostva oklepal svojega golega življenja, medtem ko je gospodar zmožal postaviti svoje življenje na kocko in presekat svoje substancialne vezi. Vendar pa je v drugem koraku to oklepanje užitka privedlo do odpovedi užitku, do tega, da ga je moral nadomestiti z delom. To

delo, pravi zdaj Lacan, pa nikakor ni ekvivalent užitka ali, točneje, sámo proizvaja užitek, moment presežnega užitka, toda ta presežni užitek prestreže gospodar. Hlapec plačuje gospodarju s presežnim užikom in gospodar je tisti, ki lahko zbira ta presežni užitek. V nadaljnjem koraku bo gospodar nazadnje lahko pretvoril presežni užitek v presežno vrednost, jo akumuliral, poskrbel za njeno cirkulacijo, jo štel, izmeril. Tako torej problem ni več v tem, da bi hlapec zlahka prišel do užitka, do tistih koščkov uživanja, ki ga držijo v podložnosti, problem je prej *kraja užitka*, gospodarjevo ropanje hlapčevega užitka. To je tisto, kar poganja diskurz gospodarja in omogoča njegovo delovanje.

Za zdaj se bomo držali le ene rdeče niti, da se namreč domnevna historična zmaga hlapca nad gospodarjem ni dogodila in ni videti, da se bo, vsaj ne izhajajoč iz tega scenarija.

»Dejansko je povsem očitno, da tudi za hip ni mogoče vzdržati teze, da se v čemerkoli približujemo vzponu hlapca. Ta neverjetni način, kako njemu – njegovemu delu – pripisati napredek, kot pravijo, kakršnekoli vednosti, je resnično prav nenavadno nekoristen.« (Str. 102.)

Vzpon hlapca je torej zabloda in napredovanje k absolutni vednosti – da »hlapec na koncu zgodovine prispe do tega člena, ki se imenuje absolutna vednost« (str. 101) – je slepilo, poglavitno znamenje heglovske zmote. V tem prvem pogledu torej Hegel nastopi kot agent gospodarja, absolutna vednost pa kot izraz pozicije gospostva, gospodarjeva gesta *par excellence*, njegova ukana – toliko bolj ukana, kolikor se varljivo prikazuje kot nagrada, ki na koncu čaka hlapca, poplačilo za njegovo delo in njegovo odrekanje, njegovo maščevanje nad gospodarjem, obljuba poti, po kateri bo nazadnje sam postal gospodar. To je ukana, ki omogoča ohranjanje diskurza gospodarja, kljub revolucionarni retoriki, ki se mu navidez postavlja po robu, in skozi sámo to retoriko. Domnevna končna zmaga hlapca je dejansko poslednja zmaga gospodarja, njegovo maščevanje.

## II

Toda Hegla ni mogoče preprosto omejiti na to vlogo in dispozitiv zgodbe o gospodarju in hlapcu ponuja več vstopov in izhodov. Doslej se nismo ukvarjali s problemom vednosti, hlapčeve vednosti – tisto, kar daje hlapcu njegov status, je po Lacanovem branju določena dialektika, ali določena napetost, med vednostjo in užitkom, nekaj, kar bi lahko celo poimenovali 'matem hlapca':  $S_2/a$ , na desni strani diskurza gospodarja. Za kakšno vednost gre tu? V dvanajstem predavanju lahko preberemo tole:

»Hegel je sublimni predstavnik diskurza vednosti, in to univerzitetne vednosti. – Mi v Franciji nikoli nismo imeli drugih filozofov kot obstranskih majhnih članov podeželskih društev, kot Maine de Biran, ali pa tipov, kot je bil Descartes, ki so pohajkovali po Evropi. [...] Pri nas filozofov ne najdemo na univerzah. To si lahko štejemo v prid. V Nemčiji pa so na Univerzi.« (Str. 102.)

Hegel je zdaj postavljen v drugačno vlogo – si je med februarjem in junijem 1970 Lacan premislil?

Je Hegel torej predstavnik diskurza univerze? Zastavek ni preprosto v tem, da je bil Hegel pač po poklicu univerzitetni profesor. Problem je prej v tem, da je univerza vpisana v samo njegovo pozicijo izjavljanja, da se kot filozof situira na paradigmatsko mesto predstavnika Univerze. Po svojem habitusu bi ne mogel biti nekaj drugega, ne mogel bi biti kozmopolitski popotnik ali ekscentrični genij. Univerza je pravo mesto formiranja njegove vednosti, in to historično prav v času, ko se je Univerza, ta srednjeveška institucija, prvič postavila v svoji moderni upodobitvi. Moderna univerza se je začela predvsem z reformami, ki jih je vpeljal Heglov sodobnik in prijatelj Wilhelm von Humboldt, ki je leta 1810 ustanovil berlinsko univerzo, tisto, na kateri bo Hegel potem predaval, in ta univerza še do danes nosi Humboldtovo ime. A to nikakor ni vse: Hegel je univerzo univerzaliziral,

v njegovem sistemu se celotni svet, vse regije bivajočega – logika, narava, duh – in vse možne filozofske drže in teorije prelevijo v eno samo napredujočo pot vednosti, v samorazvoj univerzalnega sistema vednosti, v najbolj masivno Univerzo, ki si jo je mogoče zamisliti. Svet je del Univerze, in ne obratno. Vsa naša dejavnost je vpeta v univerzitetni diskurz, v Heglovem sistemu smo vsi študenti (začenši s Heglom samim), vselej študiramo za izpite, se vpisujemo na višje in višje stopnje študija, dobivamo vse višje nazive, ujeti smo v sistem permanentnega izobraževanja, vse do najvišje stopnje, absolutne vednosti, doktorata, ki dokonča vse doktorate. Svetovna zgodovina je svetovna Univerza.

Je torej Hegel 'najsuslīmnejši univerzitetni profesor'? Videti je, da mu ta vloga pristaja vsaj enako dobro, če ne še veliko bolje, kot vloga gospodarja. Ali natančneje, obe vlogi nista zares v protislovju, Hegel lahko nastopi kot idealni agent gospodarja, prav kolikor je idealni agent univerzitetne vednosti. Idealnemu Profesorju je uspelo, da je prvič, in tudi zadnjič, vso vednost spravil v en sam vseobsežni sistem, v katerem lahko oblast, avtoriteta in država nastopijo kot utelešenje filozofije, inkarnacija uma (ne pa obratno filozofija kot emanacija gospostva). V diskurzu univerze, in to je njegova najbolj v oči bijoča lastnost, je vednost v poziciji dejavnika, tako da je v svojevrstnem *quid pro quo* videti, da avtoriteta in vse institucije oblasti izhajajo iz vednosti kot njeni nasledki, njene emanacije; kot da vednost instituirala oblast kot moment svojega notranjega samorazvoja, ki lahko postavi vse svoje predpostavke in jih tako kot predpostavke odpravi. Gospostvo je univerzalizirano do te mere, da je sam gospodar lahko zreduciran na nemočno figuro monarha. Toda poanta Lacanove konstrukcije diskurza univerze je nazadnje v tem, da gre za še eno ukano in slepilo, da ima domnevno avtonomna in samozadostna vednost skrivno klavzulo, da njeno resnico reprezentira gospodar pod prečko, v matemu vednosti,  $S_2/S_1$ , na levi strani diskurza univerze. Historično ne gre le za to, da je Hegel postavljen v konste-

lacijo, v kateri je nastala moderna univerza, obenem je to konstelacija, v kateri se je kapitalizem po francoski revoluciji vzpostavil kot vladajoči diskurz – po tisti francoski revoluciji, ki je Hegla navdala s tolikšnim entuziazmom. Kapitalizem je instituiran skupaj z diskurzom univerze, je njegov dvojček, (njegova narobna stran?). Ali ne bi mogli v Heglu videti prav figure prehoda od revolucije h kapitalistični normalizaciji? Prehoda, v katerem prav vednost odigra vlogo idealnega medija med enim in drugim? (Konec koncev je bila Univerza, med drugim, vselej tudi najboljši nevtralizator revolucij, zadovoljna jih sprejme v svoje naročje in jih pretvori v zadeve vednosti – najboljši dokaz je pač maj '68. Univerza ima še posebej rada 'subverzivno vednost', ta ji najbolj lajša slabo vest.)

○ Naj tu dodam samo kratek ekskurz. Historično bi bilo zanimivo raziskati različna pota, po katerih je hodila filozofija v Nemčiji in v Franciji, kar Lacan le bolj mimogrede navrže. Najbrž je zelo pomembno, da na nemški Univerzi, tem sicer bojda idealnem kraju za filozofe, v devetnajstem stoletju ne moremo najti ne Marxa in ne Nietzscheja, v dvajsetem stoletju ne Freuda ne Wittgensteina. Poseben in poučen primer je tu Heidegger: na kratko bi lahko rekli, da je bil njegov projekt vzpostaviti misel, ki bi se postavila po robu univerzitetnemu diskurzu in ki bi filozofiji povrnila tisto simbolno učinkovitost vednosti, ki jo je univerzitetni diskurz nevtraliziral in zatolkel. Vendar je prav v svojem kritičnem naboju zoper univerzitetni diskurz ta projekt proizvedel tudi svoj najbolj katastrofični moment z *Rektorsrede*, ki ga lahko beremo ravno kot projekt reforme Univerze, take reforme, ki bi Univerzo rešila pred univerzitetnim diskurzom – moment, kjer je misel, ki se je uprla diskurzu univerze, v nadvse politični gesti terjala reformo Univerze in se tu ujela z novo formo dominacije. Kakorkoli, po Heglu filozofov ni bilo tako lahko najti na nemških univerzah in nemara so se največji momenti nemške filozofije proizvedli ne le izven univerze, temveč tudi izven univerzitetnega diskurza, in šele v drugem koraku jih je Univerza sprejela za

svoje.<sup>5</sup> – V Franciji pa je situacija videti v mnogih pogledih prav nasprotna nemški: res je, da obstaja cela tradicija velikih filozofskih in intelektualnih figur izven Univerze, od razsvetljencev pa tja do Sartra in Lacana (pa Bataillea, Blanchota in še nekaj drugih), a nena- vadno je, da celo filozofi na Univerzi, taki, ki neredko na njej zasedajo zelo visoka mesta, dejansko sebe vidijo kot outsiderje in tako nastopajo tudi v očeh javnosti, kot da bi k bontonu uglednega univerzitetnega profesorja v Franciji spadalo tudi to, da Univerzo predstavlja kot grozno opresivno institucijo, ki ji nikakor ne pripada. Predstavljajo se kot *underground* borci sredi Univerze, kot skupina gverilcev, ki so si na Univerzi le nadedli začasno varovalno barvo in sposojeno identiteto, kakor pritiče ilegalcem – pomislimo samo na Althusserja, Foucaulta, Derridaja, Deleuza, Badiouja itd. Je to njihovo podobo treba brati kot utajo njihove pozicije, tako da so idealni zastopniki diskurza univerze nazadnje prav tisti, ki se kažejo kot njena notranja opozicija ali pa znotraj Univerze dejansko uvajajo nekaj drugega od univerzitetnega diskurza in tako ponujajo določeno pot ven iz njegovih zagat? Konec ekskurza.

Če pogledamo поблиžje, se lahko hitro zazdi, da ti dve vlogi, ki sta pripisani Heglu, vloga gospodarja in vloga Profesorja, nemara ne pristajata tako dobro, kot bi se zdelo. Če že zelo od daleč pogledamo historični razvoj, hitro vidimo, da kljub razširjenim govoricam niti država niti Univerza v svojem poslednjem razvoju nista sledili hegllovskim stopinjam. Hegeljanstvo kot državna filozofija ali hegeljanstvo kot model univerzitetne vednosti sta, bolj kot da bi bila vzor, zadobila status fantazme ali prej nočne more, *horror showa*, podob, ki sta bili tako osovraženi, da so se drugačni modeli politike in vednosti vzpostavljali prav zoper Hegla in v eksplicitni kritiki Hegla. Heglov duh, ki se je kazal zdaj kot zagrobni Gospodar zdaj kot Pro-

5. Poseben in indikativen primer je Frankfurtska šola: skupina teoretikov, ki so začeli izven Univerze, obetali radikalno reformo vednosti, nadaljevali v izgnanstvu itd., je nazadnje postala skupina Velikih Mož nemške Univerze.

fesor, je služil kot svarilo, ne kot vzor, ki bi mu bilo treba slediti. Očitno je prevladajoča liberalna politična teorija v svojih predpostavkah glede narave države in politike na nasprotnem koncu od Hegla in potreben je bil velik polet fantazije, intelektualni salto mortale, da je lahko kdo v zmagovitem pohodu liberalne demokracije ugledal nič manj kot heglovski konec zgodovine. In že najbolj površni pogled na post-heglovsko zgodovino filozofije nam pokaže – če za tukajšnje potrebe močno poenostavim njen glavni tok –, da se je ta vseskozi razumela kot slovo od Hegla, kot pot ven iz heglovske pasti, pa naj je šlo za marksistično ali nietzschejansko različico, za celotno analitično tradicijo, za fenomenologijo in heideggerjanstvo, vse do strukturalizma, 'post-strukturalizma' in 'postmodernizma'. Geslo o 'koncu metafizike', ki so ga vse te tako zelo različne tradicije tako ali drugače vendarle delile (četudi so ga razumele na radikalno drugačne načine), to geslo je vselej v najbolj neposrednem smislu pomenilo slovo od poslednjega in najbolj razvpitega metafizika. Če je bil potreben kak posebno nazoren dokaz o nevdržni naravi Heglove pozicije, potem je bila najbolj pri roki 'absolutna vednost'. Že sama omemba teh besed je bila dovolj in – žal – je v tem pogledu tudi Lacan v glavnem sledil splošnemu toku. A za zdaj naj zadošča le preprosta teza: Hegel je morda res videti kot paradigmatični primer diskurza gospodarja in diskurza univerze, vendar moderne forme gospodarstva in vednosti nikakor niso sledile njegovi poti, temveč so ga prav nasprotno najpogosteje jemale za idealnega nasprotnika (ali za idealnega slamanatega moža?), proti kateremu so se vzpostavile.

Je Hegel zastopnik diskurza gospodarja ali univerzitetnega diskurza? Se je treba odločiti za eno ali za drugo? Vez med obojima zadeva status vednosti. Lacanova teza je, da stoji Hegel na koncu dolge filozofske tradicije, se pravi določene vrste vednosti, ki se je vzpostavila z aktom razlastitve. Vednost je bila spočetka in izvorno na strani hlapca, filozofija pa je nastala tako, da si je gospodar prisvojil hlapčevo vednost. Te teze se Lacan ne utruja ponavljati skozi celoten seminar:



»Kaj zaznamuje filozofija v vsem svojem razvoju? Tole – krajo, rop, odvzem vednosti sužnju, in sicer z njej lastno operacijo gospodarja. [...] Funkcija *episteme*, kolikor je opredeljena kot prenosljiva vednost, [...] je vselej v celoti izposojena od obrtnih tehnik, to se pravi od služnih tehnik. Gre za to, da se iz njih iztrga bistvo, da bi lahko ta vednost postala gospodarjeva vednost.« (Str. 22–23.) »Filozofija v svoji historični funkciji je to iztrganje, lahko bi celo rekel izdaja, sužnjeve vednosti, da bi se pretvorila v vednost gospodarja.« (Str. 24.) »... gre za prenos, za oropanje tega, kar je bilo v izhodišču vednosti vpisano, pritajeno v svetu hlapca. [...] Če ga od bližje pogledamo, je odvzem vednosti hlapcu celotna zgodovina, katere etapam Hegel sledi korak za korakom.« (Str. 88.) »Suženj, kot sem podčrtal, je bil na začetku vednost. Tu je ves razvoj diskurza gospodarja. Vloga filozofije je bila, da je vzpostavila vednost gospodarja, tako da jo je izvlekla iz vednosti sužnja. Znanost ... sestoji prav iz te pretvorbe funkcije, če lahko tako rečemo. ... Kakorkoli že, gotovo je v vednosti določena težava, ki izhaja iz opozicije med *savoir-faire* in *episteme* v pravem pomenu. *Episteme* se je vzpostavila z izpraševanjem, očiščenjem vednosti.« (Lacan, *op. cit.*, str. 173–174.)

Tu je torej temeljna opozicija: na eni strani imamo hlapčevo vednost, ki je izhodišče in začetek vse vednosti, vednost prihaja od hlapca, a ta vednost je praktična vednost, *savoir-faire*, znati-narediti, *know-how*, vedeti-kako, vednost, ki se drži obrti, obrtna vednost, vednost, vsebovana v delu in ki omogoča delo, saj ni dela brez vednosti. Na drugi strani imamo *episteme*, epistemološko vednost, prečiščeno vednost, teoretsko vednost, ki se pojavi na strani gospodarja – in filozofija je bila spočetka pač zabava gospodarjev. Da bi od prve vednosti lahko prišli do druge, se mora dogoditi pretvorba, premena funkcije, ki vsebuje akt ropa, plenjenja. Slovita scena iz Platonovega *Menona*, izpraševanje sužnja – na to se Lacan večkrat skliče –, je v tem pogledu emblematična: namen scene je dokaz, da tudi suženj poseduje vednost, da je zmožen proizvesti določen nekoliko zapleten geometrijski teorem, vendar le tako, da ga sprašuje gospodar, da mu postavlja prava vprašanja in ga vodi za roko. Demonstracija,

da tudi suženj ve, sužnja še bolj napravi za sužnja, zreducira ga na njegov suženjski status. Vednost, ki je bila izvorno odvezeta sužnju, mu je v *quid pro quo* vmjena kot teorem, a to je poslednji akt ropa. Univerzalna teoretska vednost je povsem druge vrste kot njen izvor v *know-howu*, in s tem da to vednost dobi nazaj od gospodarja, je oropanje sužnja dopolnjeno. Dejstvo, da lahko z gospodarjem deli skupno *episteme*, ni dokaz njegove enakosti, temveč njegove podvrženosti.

Če je to rojstno mesto filozofije, potem je lahko filozofija kot diskurz čiste univerzalne vednosti prav agens povezave med diskurzom gospodarja in univerzitetnim diskurzom, prehod, ki vodi od enega k drugemu.

V prvem predavanju Lacan postavi nasproti dva obraza vednosti, artikulirano plat (*episteme*) in *savoir-faire*, »ki je tako sorodna živalski vednosti, ki pa pri sužnju ni povsem brez tega aparata, ki iz nje naredi kar najbolj artikulirano jezikovno mrežo« (str. 23). Videti je, da gre za skorajda 'živalski' *know-how*, za vednost, kako rokovati z rečmi, toda suženj je vendarle 'govoreče orodje' (*Aristoteles dixit*), sredi te vednosti je že navzoč označevalec, navzoča je artikulacija, nobene vednosti in nobenega dela si ni mogoče zamisliti brez označevalca. Potemtakem sta torej oba obraza vednosti že tu, četudi artikulacija še ni privzela forme *episteme*. Pravi problem torej zadeva natančno naravo označevalne artikulacije vednosti in tukaj Lacan nekoliko misteriozno uvede termodinamiko, s pojmom entropije, se pravi izgube energije, in na drugi strani ohranitve energije. Kaj je energija označevalca? Kaj ga poganja? Lacan vztraja pri tem, kar je sicer naslov njegovega tretjega predavanja, namreč da je 'vednost sredstvo užitka' (*Savoir, moyen de jouissance*), tako da je skrivnost statusa vednosti treba iskati v njeni dialektiki z užitkom. Tu lahko poseže termodinamika, kot teorija, ki med drugim meri na povezavo energije in strojev: recimo enostavno, označevalec je stroj, užitek je energija (»označevalec kot aparat užitka,« str. 51), toda njuna zveza je nena-

vadna. Izhodišče je v tem, da sama incidenca označevalca potegne za sabo entropijo, se pravi izgubo energije, izgubo uživanja. Označevalec omrtviči uživanje, omrtviči telo, toda sama ta izguba je hkrati nekaj, kar proizvaja preostanek, presežek, presežni užitek: »izgubljeni objekt, [...] preko katerega v razsežnost subjektove biti stopi užitek« (str. 52). Označevalec zatre užitek, vendar v samem tem zatoru vznikne presežek, ki je v nadaljnjem obratu prav tisto, kar ovira označevalno mašinerijo in njen gladki tok. Termodinamika užitka je proces, kjer je izguba tako rekoč kompenzirana z nečim, kar pride na njeno mesto – čeprav je kompenzacija tu zavajajoča beseda, saj tistega, kar je izgubljeno, ni mogoče dobiti nazaj, in kar dobimo namesto tega, je nekaj precej drugega, stranski proizvod te operacije, ki pa je dovolj, da ohrani mašinerijo v teku. Izgubljeni užitek je tako rekoč nadomeščen s presežkom, s presežnim užitkom, in osnovni problem diskurza kot družbene vezi je v tem, kam in kako locirati ta presežek. Nenavadna termodinamika užitka se suče okoli dejstva, da izguba energije sama postane vir neke druge energije, tako da je užitek nekaj, česar se ni mogoče preprosto znebiti, sama izguba ga v določeni obliki ohranja.

»Dejansko se užitek nakaže in dobi svoj status zgolj v tem učinku entropije, izgube. Prav zato sem ga najprej vpeljal s terminom *Mehrlust*, presežni užitek. Natanko zato, ker je bilo ugledano v razsežnosti izgube – nekaj zahteva kompenzacijo, če lahko tako rečem, tega najprej negativnega števila –, je to nekaj, kar je prišlo udarit, zazvonit na obode tega zvona, postalo užitek, in to užitek, ki ga je treba ponavljati. Zgolj razsežnost entropije privede do tega, da lahko dobimo nazaj nek presežni užitek.« (Str. 52.)

Vznik diskurza gospodarja, tega najbolj elementarnega tipa diskurza, temelji na operaciji, s katero je ta preostanek ohranjen, prestrežen in vpisan skozi označevalec  $S_1$ . Incidenca označevalca (prvega  $S_1$ ) je kot jez, ki zajezi užitek in proizvede preostanek, ta preostanek pa daje energijo vzniku  $S_1$  (drugega  $S_1$ ), ki šele s ponovitvijo te geste

pravzaprav postane  $S_1$  – preostanek poganja ponovitev  $S_1$  in s tem ohranjanje izgubljene energije. V nekoliko enigmatičnem pasusu Lacan pravi:

»[...] označevalec, ponovljen na dveh ravneh,  $S_1$ , in še enkrat  $S_1$ , –  $S_1$ , to je jez. Drugi  $S_1$ , spodaj, je bazen, v katerem se nahaja jez in ki vrti turbino. Ohranjanje energije nima drugega smisla kot ta zaznamak instrumentacije, ki pomeni moč gospodarja. Kar je prestreženo v padcu, se mora ohraniti.« (Str. 88.)

Prvi  $S_1$  je sama incidenca označevalca, ki sploh omogoča tako vednost (kot *know-how*) kot delo in ki zajezi užitek. Drugi  $S_1$ , navidez le ponovitev prvega, pa je vendarle ločen od prvega s preostankom, ki ga je proizvedla entropija, torej izguba užitka kot posledica incidence označevalca. Gesta ponovitve uporabi ta preostanek, ga pretvori v sredstvo, v instrument, prestreže ga, ga ujame, v navidezni tautologiji ohranja njegovo energijo. Nastanek tega stranskega proizvoda poganja ponovitev  $S_1$  in ponavljati se mora vedno znova, da poskrbi za ta preostanek. Ta operacija je tudi rojstno mesto vznika  $S_2$  kot elementa hlapčeve vednosti, se pravi vednosti, kakršna je vpisana v diskurz gospodarja: tautologija  $S_1$  uokviri hlapčevo vednost, odmeri ji mesto, tako da postane vednost v službi gospodarja, kar pa tudi pomeni, da gospodarju ni treba ničesar vedeti. Gospodar ni gospodar spričo svoje vednosti, vsa vednost je prepuščena hlapcu.

Vse do nastanka filozofije. Filozofija vzpostavi figuro vedočega gospodarja, in pravi gospodar bi bil potemtakem tisti, ki bi si zaslužil ta privilegij le preko svoje vednosti – od tod Platonove sanje o filozofu-kralju. Kraja vednosti, ta začetni akt filozofije, bi tako torej pomenila, da bi si gospodar pridobil  $S_2$  in ga združil z  $S_1$ : fantazma filozofije je spoj, stopitev  $S_1$ - $S_2$ , vednost-oblast in oblast-vednost (v Foucaultovih terminih). Toda vednost, ki je bila odvezeta hlapcu, je bila v tem procesu tudi nevtralizirana, potegnjena je bila ven iz dialektike z užitkom, postala je 'akademska vednost', ta njena izolacija pa tudi pomeni, da je postala vednost, ki se ji je izmaknila resnica.

»Vendar pa je treba pri tej shemi razumeti – in to je naznačeno že s tem, da se v diskurzu gospodarja  $S_2$  nahaja na mestu hlapca, kasneje, v diskurzu moderniziranega gospodarja [se pravi diskurzu univerze], pa na mestu gospodarja – da to ni ista vednost.« (Str. 35.)

Vednost je bila nevtralizirana in okleščena, in vsa filozofska tradicija je v to vpletena in soodgovorna za to pretvorbo. Ta proces doseže svoj vrhunec in konec pri Heglu s pojmom absolutne vednosti, vednosti, ki je na koncu velike metafizične tradicije pretrgala vse vezi s svojim izvorom in zajela samo sebe kot *causa sui*. Tako bi bila torej filozofija po svoji naravi začetna forma univerzitetnega diskurza, rojstvo diskurza univerze iz duha diskurza gospodarja, Hegel pa bi bil tako idealni zastopnik obojega v vzajemnem podpiranju.

### III

A naj bo zdaj dovolj tega, da Heglu naprtimo vse naglavne grehe, nemara je počasi čas za hvalo. Jasno je, da v teh prvih dveh podobah Hegla Lacan le sledi splošno sprejetemu toposu in da kljub nekaterim nadvse lucidnim uvidom in na novo spleteni mreži štirih elementov nazadnje, kar zadeva Hegla, ne reče ničesar novega, temveč le podaja prenovljeno verzijo utečenih podob. V drugem predavanju pa naletimo na Lacanovo najbolj znano izjavo o Heglu, tako rekoč sentenco, ki je po vsem, kar je bilo povedano doslej, zelo presenetljiva: »Hegel, najsublimnejši vseh histerikov« (str. 35). V tej opredelitvi je nekaj, kar se upira spontanemu razumevanju, saj bi si težko predstavljali koga, ki bi bil manj histeričen od Hegla. In če njegovo histerijo označimo za sublimno, v tem nemara ni mogoče videti komplimenta (spomnimo se, da je bil že deležen oznake »sublimni predstavnik diskurza univerzitetne vednosti,« str. 102).

V diskurzu histerika, katerega predstavnik naj bi bil zdaj Hegel, mesto dejavnika zaseda precej drugačna entiteta,  $\$$ , ki v lacanovski

algebri označuje zaprečenega subjekta, subjekta želje, subjekta nezavednega. Subjekta, ki je na strani manka, ne na strani označevalca gospodarja ali vednosti, ločen je tako od gospostva kot od vednosti, čeprav je v njima impliciran. Ena Lacanovih osnovnih tez je vseskozi bila, da incidenca označevalca potegne za seboj subjekta in da je ta subjekt po svoji osnovni naravi histeričen, da je torej histerija 'univerzalna' poteza govorečega bitja, nasledek privzema govornice. Govornica histerizira subjekta, proizvede subjekta, ki je vselej v deficitu glede na to, kar govori, ali vselej nekje drugje, subjekta, ki ga je nemogoče zakoličiti z označevalcem – označevalec ga skuša fiksirati, imenovati, mu odrediti mesto, vendar je subjekt entiteta, ki je ni mogoče zreducirati ne na označevalec ne na pomen. To sledi iz same osnovne formule, definicije označevalca, da namreč označevalec reprezentira subjekta za drugi označevalec, kar tudi pomeni, da ni nobenega označevalca za subjekt, da ga vsak označevalec zgolj reprezentira vpričo drugega, neuspešno reprezentira, in prav ta neuspešnost reprezentacije poganja naprej označevalno verigo. Ta nemožnost, da bi fiksirali, zakoličili subjekta, je nekaj, kar predstavlja problem tako za gospodarja kot za vednost – ne eden ne drugi ne moreta ujeti histeričnega subjekta v svojo označevalno mrežo. Histerični subjekt se upira zajetju in se zlahka prelevi v subjekta, ki spodbija avtoriteto tako gospodarja kot vednosti. Če torej Hegla postavimo na stran diskurza histerika, ga postavimo na stran subverzije prvih dveh modelov, in to kljub temu, da je histerična gesta vselej dvoumna. Lahko bi tvegali hipotezo, da je Hegel nemara prvi filozof, ki je vzel v račun histeričnega subjekta in ga postavil za protagonista filozofije, in da nemara prav v tem leži novost *Fenomenologije duha* in vir njene trajne fascinacije.

Kakšna je narava subjektivnosti, ki je podlaga napredovanja *Fenomenologije*?

»Dejansko ne moremo reči, da je *Fenomenologija duha* v tem, da izhajamo iz *Selbstbewusstsein*, ki naj bi bila dojeta na najbolj nepo-

sredni ravni čutnosti, kar bi pomenilo, da se vsa vednost ve že od začetka. Čemu potlej vsa ta fenomenologija, če bi šlo le za to?« (Str. 35.)

Subjekt *Fenomenologije* torej ni subjekt vednosti, ki bi se vedla, njegovo samozavedanje je korelativno neki vednosti, ki mu uhaja, ne more se zajeti v samo-transparentnosti, in želja, ki ga poganja, obenem spodkopava vse različne figure vednosti, vselej znova dokazuje, da jih ni mogoče upravičiti. Histerična narava tega subjekta izvrta luknje v vednost, v vse različne tipe vednosti – Heglova stava pa je prav v tem, da bi vzpostavil vseobsegajoče zaporedje vseh možnih tipov vednosti, teoretskih in praktičnih, individualnih in družbenih, abstraktnih in historičnih. Subjekta žene želja, ki ne more najti miru in zadovoljitve v nobeni posebni figuri vednosti – subjekt je prav ime za diskrepanco, ki onemogoči takšno pomiritev in zadovoljstvo, v tehničnem pogledu za diskrepanco med vednostjo in resnico (če sledimo Heglovi opredelitvi v »Uvodu« v *Fenomenologijo*). A v tej permanentni nezadovoljenosti subjekt dejansko proizvaja vednost, in v diskurzu histerika je vednost,  $S_2$ , postavljena prav na mesto proizvoda. »Želja po vednosti ne vodi k vednosti. K vednosti vodi [...] diskurz histerika.« (Str. 25.)

Vednost, ki se ne ve, subjektivnost, ki se izmika samozajetju, želja, ki ne more najti zadovoljitve: vse to kvalificira histeričnega subjekta kot direktno nasprotje filozofije. Tako je mogoče postaviti trditev, da je bila histerija vselej drugo filozofije (njena narobna stran?). Histerija je nekaj, kar je bilo treba izključiti iz polja filozofije, da bi se to polje lahko konstituiralo kot filozofsko. Na samem začetku filozofskega tretmaja histerije – kot posebne patologije, povezane z ženskostjo in seksualnostjo – stoji nič manjša avtoriteta kot Platon, ki je v slovitem pasusu (*Timaj*, 91b-c) zapisal klasični kanonski tekst, ki je služil kot referenca za naslednjih par tisoč let (vse do devetnajstega stoletja). Histerija pač izhaja iz grške besede za maternico, *hysteron*, Platonova teorija pa je vir te patologije videla prav v 'potujoči

maternici', ki da se lahko sprehaja naokoli po telesu, se naseli na katerem koli koncu ženskega telesa, ki je tako v celoti podvrženo histerizaciji, in od tam terja zadovoljitev. Skozi ves srednji vek in skozi začetke moderne se je histerija pojavljala v strašljivih demoničnih podobah, predstavljala je podobo radikalnega zla, obsedenosti s hudičem, stala je za preganjanjem čarovnic, ženska seksualnost je bila očitna vez med žensko in hudičem. Z vzponom moderne medicinske znanosti je bila naposled razglašena za posebno trdovraten simptom, ki ga ni mogoče dobro lokalizirati, definirati, opisati in zdraviti – njena težavnost je bila v tem, da se je ves čas kazala kot učinek brez pravega vzroka. Zgodovina histerije je dolga in je v grobem kazala neki posebno zaostreni aspekt obravnave ženskosti, ženske želje in njene nerazumljive narave. Kadarkoli je filozofski diskurz naletel na histerijo kot na to nedoumljivo figuro želje, ki se postavlja po robu vednosti, vselej je ta diskurz prav tu proizvajal svoje najbolj indikativne simptome, najpametnejše filozofske glave so tu izgubile glavo in bile pripravljene zapisati obsežno zbirko neslanosti. Histerija je tako veljala za nefilozofsko držo *par excellence*, za anti-filozofsko držo, ki jo je treba izključiti, če naj ostanemo filozofi. Filozofija je po svojem osnovnem habitusu pomenila eliminacijo histerije.

Res je, da pri Heglu problem histeričnega subjekta nastopa v abstraktni formi, odvezan od neposrednih vezi z ženskostjo in seksualnostjo. Obravnavan je le v svojih elementarnih strukturnih določilih, vendar je njegova osnovna logika vsekakor navzoča. Rekli bi lahko, da je bil Heglov veliki dosežek v tem, da je histeričnega subjekta, ki je bil drugo filozofije – kot subjekt, ki se strukturno ne more vedeti – da je tega subjekta pretvoril v subjekta filozofije, protagonista in agens pojma. Hegel je tu napravil paradoksn in kočljivi korak, ki (vsaj) *Fenomenologijo* prestavlja ven iz registra diskurza gospodarja in njegove novodobne premene, diskurza univerze, diskurza univerzalne vednosti.

Na tej točki bi bilo mogoče ugovarjati, da ne gre za to, da bi bil sam Hegel histerik, histeričen je le njegov filozofski junak, namreč



naravna zavest, ki se vzpenja od čutne gotovosti k absolutni vednosti. Hegel je, nasprotno, videti kot nekdo, ki nadzira ta proces, mu postavlja pravila, poskrbi, da se odvija v pravo smer, on je tisti, ki lahko vidi resnico, ki se sami zavesti izmika, tako da je prav v svoji nevtralnosti, v svoji vzdržnosti, v odsotnosti poseganja, še toliko bolj gospodar (oz. Profesor). Vendar ta pogosta kritika v določeni točki škripa. Ko histerična zavest stopi na oder, se v diskurzu odpre določena vrzel, razpoka, ki je ni več mogoče preprosto zapreti. Zunanje znanje tega je bržčas masivno dejstvo, da so Heglu stvari ušle iz rok: dovolj je, da si ogleđamo strukturo *Fenomenologije*, ki kaže številne simptome, očitne težave s tem, da bi se držala izhodiščnega načrta. Videti je, da se stvari razvijajo v nenadejane smeri, zlasti pa se razraščajo preko vseh meja, vsako naslednje poglavje je znatno obsežnejše od prejšnjega in videti je, da se Hegel trudi mašiti razpoke in držati stvari skupaj, uveljavljati disciplino pojma sredi nastajajočega kaosa, a ne čisto uspešno. Proizvajanja vednosti, ki ga poganja (histerični) subjekt, ni mogoče zadržati znotraj diskurza gospodarja in diskurza univerze, ves čas ga preganja določeni presežek histerične geste, prav to pa postavlja absolutno vednost v povsem dvoumno osvetljava. Ali gre pri absolutni vednosti za gesto, s katero gospodar (in profesor) končno opravi s histeričnim ekscesom, s to večno razpoko v vednosti, ali pa je nasprotno gesta, ki reflektira sam ta eksces in ga vzame za svojega? K temu se vrnemo.

Subjekt, ki se ne more vedeti, ki se ne more samorefleksivno zajeti, nefilozofska zavest, ki hoče ujeti resnico s svojo vednostjo, a ji to vselej spodleti, ta subjekt postane protagonist filozofije. To je subjekt, ki skuša ves čas upravičevati svojo vednost pred velikim Drugim, toda velikim Drugim, ki ga je ta subjekt sam vzpostavil, ga postavil za kriterij svoje vednosti. Stava *Fenomenologije* je v tem, da je treba vednost meriti le ob kriterijih, ki si jih sama postavlja, in merjena ob lastnem merilu se vedno izkaže za nezadostno. Poskus, da bi z vednostjo zajeli resnico – to je minimalna zahteva, ki subjekta

usposablja za junaka te knjige –, je zmeraj nezadosten, vsaki figuri vednosti spodleti, vendar pa se skozi to serijo neuspehov dejansko proizvede neka vednost – a ne vednost, ki bi bila na dosegu subjekta, temveč vednost, ki mu uhaja, vednost »za hrbtom zavesti,« kot pravi Hegel (*op. cit.*, str. 58). Nezmožnost zadostiti svojim lastnim merilom proizvaja nenehno histerizacijo subjekta, poskušati mora zmeraj znova, prav to pa je tista vzmet, ki poraja vednost. V lacanovski algebri, nezvedljivost  $\$$  na  $S_1$  in  $S_2$  je ključ do napredovanja zavesti in stalnega proizvajanja  $S_2$  desno spodaj, pod prečko. Tu je treba tudi imeti pred očmi, da je vednost, *das Wissen, le savoir*, nekaj drugega kot spoznanje, *das Erkenntnis, la connaissance*.<sup>6</sup> To je točka, pri kateri Lacan pogosto vztraja:

»Kar odkrivamo v izkustvu že najmanjše psihoanalize, pripada redu vednosti in ne redu spoznavanja ali predstavljanja.« (Str. 28.) »Ne, subjekt spoznanja in subjekt označevalca nimata nič skupnega.« (Str. 49.)

Vednost ni stvar razumevanja in spoznavanja, razumevanje bi bila prav tista vednost, ki se ve, ki se lahko sama zajame in se najde v svojih objektih, vednost reprezentacije in ujemanja, ustrejanja, *adaequatio*, torej vednost, ki je talec fantazme. »*On ne comprend que ses fantasmes*,« pravi eno Lacanovih priljubljenih rekel, razumemo le svoje lastne fantazme. Razumevanje je fatalno prepleteno s prepoznavanjem, spoznanje pade v past prepoznanja, zvajajoč neznano in tuje na okvire znanega, že od nekdaj vedenega, najdevanja tega, kar smo vselej-že vedeli in kar vselej proizvede učinek: 'Da, to je to', oziroma, kar je isto, 'Da, to sem jaz'. Razumevanje pomeni, da se najdemo v fantazmi, da prilagajamo okvir fantazme, tako da bi

6. Razlikovanje med *Erkenntnis* in *Wissen*, spoznavanjem in vednostjo, je bistveno tudi za samega Hegla. »Uvod« v *Fenomenologijo* je mogoče brati natanko kot prehod od struktur spoznanja k strukturam vednosti (in njenemu razmerju z resnico).

lahko vključila vse več, razumevanje in spoznanje vselej vodita k širjenju fantazme, ne pa k njeni prekoračitvi – prekoračitev fantazme pa je prav tista točka, h kateri nas hoče voditi psihoanaliza, v procesu, ki je nasprotje razumevanja, ki je prav razpustitev razumevanja, njegova razgradnja, in prav v tem zadeva vednosti.

Vednost, ki se ne ve in ki ji v diskurzu histerika pripada mesto proizvoda, bo zadobila ključno vlogo v procesu analize. Prav to je vednost, ki v analizi opravlja delo, delujoča vednost.

»Reči, kar vam pade na um, kako bi lahko to do česa pripeljalo, če bi ne bilo določeno, da v tem naključnem izstopanju označevalcev ni nič takega, kar – prav zato, ker gre za označevalce – se ne bi nanašalo na to vednost, ki se ne ve in ki dejansko opravlja delo.« (Str. 34.)

Delo te vednosti je tisto, kar lahko zadene resnico in začetna konstelacija analize vselej implicira histerizacijo subjekta, opomni ga na histerijo, lastno govorečemu bitju, na katero je nemara pozabil.

Kolikor je histerični subjekt s svojo ireduktibilno negativnostjo princip in gonilo dialektičnega napredovanja, neujemanje subjekta s samim seboj in s svojimi lastnimi kriteriji nenehno proizvaja neki 'to ni tisto', vsaka posebna konfiguracija vednosti in objektivnosti je izkušena kot neadekvatna – prav to pa je formula, s katero Lacan definira histerično željo kot inherentno nezadovoljeno, še več, nezadovoljivo ali, še več, kot željo po nezadovoljenosti, željo po tem, da bi ostala želja. Hegel se te drže loteva z gesto, ki je analogna analitikovi, namreč z vztrajanjem, da 'to je tisto', da sam neuspeh, da bi našli 'tisto', že sam vsebuje 'tisto'. To omogoča ne le, da *Fenomenologijo* lahko beremo v luči histerije, temveč tudi obratno, da se histerije lotimo s heglovskimi pojmi. V svoji analizi primera Dore, ključnega primera histerije, Lacan direktno uporablja Heglovo dialektiko lepe duše: »Poglej, ... kakšen je tvoj lastni delež v neredu, nad katerim se pritožuješ.« (Lacan, *Écrits*, Seuil, Pariz 1966, str.

219). 'Ti sama si del te realnosti, zoper katero se upiraš, sama jo pomagaš vzpostaviti in vzdrževati.' Moment negativnosti, po katerem je (histerični) subjekt nezvedljiv na katero koli pozitivnost, ima svoj protipol v momentu pozitivnosti, ki ga ta negativnost potrebuje in ki omogoča, da se ohranja njena nezadovoljenost. To je tista plat, po kateri je histerična pozicija ambivalentna, ne le subverzivna v svoji zmožnosti, da zamaje vsakega gospodarja in izvrtla luknje v vsako vednost, temveč obenem tudi globoko soudeležena v svetu, ki domnevno predstavlja njeno nesrečno usodo in v katerem se predstavlja kot nedolžna žrtev nesrečnih in krivičnih okoliščin.

Tu lahko vidimo, kako je osnovno strukturo histerije mogoče opisati s Heglovo logiko refleksijskih določil: subjektovo drugo ni nič drugega kot subjekt v svoji 'nasprotnostni določitvi', *gegensätzliche Bestimmung*. Vsak pozitivni termin sicer izda subjektivnost, za vsakega je mogoče reči, da 'to ni tisto', vendar pa subjekt vztraja samo skozi niz teh izdaj, skozi nemožnost, da bi našel svoj pravi 'izraz' ali ekvivalent. Beseda 'izdati' ima dvojni pomen, lahko pomeni 'izražati, prikazati' ('rdečica je izdala njegovo zadrego') ali pa nasprotno 'napačno izraziti, zavajati, zatajiti' ('samovoljna razlaga je izdala avtorjevo intenco', 'v ključnem trenutku ga je izdala moč'),<sup>7</sup> tu pa oba pomena natanko sovpadata: subjekt je obenem napačno reprezentiran in v tem neuspehu vendarle 'izražen'; označevalec ga izda. Nemožnost, da bi se našel, je njegov locus.

Začel sem s postavko, da je histerični subjekt drugo filozofije, tisto, kar mora filozofija izključiti, in da je Heglova zasluga v tem,

7. Od 'izdati' pride tako 'izdajatelj' kot 'izdajalec', in mogoče se je vprašati, ali nemara med obojima ni kake zveze; kazalo bi se zamisliti npr. nad sintagmo 'izdati knjigo'. Prešeren sicer uporabi to besedno igro, dvojnost pomena besede 'izdajavec', v epigramu »Izdajavcu Volkmera fabul in pesmi« (kjer pridemo v vsega dveh verzih od izdajatelja knjige do prototipa izdajalca, Iškariota). – Lacanova skóvanka '*la poubellication*' meri na nekaj približno sorodnega, na zvezo med 'izdati' in 'vreči v koš'.

da ga je postavil za subjekta filozofije, za dejavnika produkcije vednosti, vednosti, ki se ne ve in ki je obenem delujoča vednost (*le savoir travaillant*). Vendar pa že sam nastanek filozofije ni brez zveze z diskurzom histerika, v sam njen vznik mora biti vpisana določena gesta histerizacije. Če je filozofija nastala kot oropanje, odsvojitvev hlapčeve vednosti, ostane vprašanje, kako in zakaj je gospodar sploh prišel do tega, da bi si zaželel posedovati vednost.

»Ugotavljamo, da je zgodovinsko gledano gospodar počasi opeharil hlapca za njegovo vednost, da bi iz nje napravil vednost gospodarja. Ostaja pa skrivnost, kako se mu je lahko porodila želja po tem. Če mi verjamete, gospodar želje ni prav nič potreboval, kajti hlapec mu jo je izpolnil, še preden je sploh vedel, kaj utegne želeli.« (Str. 33.)

Hlapec je torej poskrbel za vse njegove želje, še več, vedel je, kaj gospodar hoče, gospodarju ni bilo treba vedeti niti tega, in videti je, da ni bilo prav nobene potrebe, da bi opustil ta idealni aranžma in se podal v filozofijo. Lacanov odgovor je v tem, da je za uvedbo želje po vednosti potrebna histerizacija gospodarja. To je funkcija histerika, njegov 'nemogoči poklic': proizvesti željo (*faire désirer*). Kakšna pota je lahko ubrala ta histerizacija, ostaja enigmatično, a nemara bi lahko poiskali odgovor, ki je kar najbolj pri roki:  $\$$  pod prečko, v poziciji resnice v diskurzu histerika. Gospodar je sam del diskurza, svoje gospostvo dolguje temu, da je zapisal svojo dušo označevalcu, jo predal  $S_1$ , sam gospodar je govoreče bitje in kreature govornice, vezan je z družbeno vezjo in za to mora plačati ceno. Ponavljanje  $S_1$  je mehanizem, s katerim se drži svojega gospostva, vendar pa se tako ne more izogniti usodi zaprečenega subjekta. Gospostvo je poskus, kako zaobiti prečko in zaceliti razcep, in v tem pogledu lahko miniaturno verzijo diskurza gospodarja vidimo že kar v sami konstituciji jaza – tega, kar Lacan imenuje Jazo-kracija (*je-cratie*, str. 68). 'Jaz' se vselej opira na  $S_1$ , na gesto samo-identifikacije, ki skuša obiti tisti razcep, ki ga uvaja sam privzem

govorice.<sup>8</sup> Prepozno,  $S_1$ , naj je še tolikokrat ponovljen, naj se še tako opremi z imperativom, ne more nikoli zaceliti razcepa, temveč ga lahko samo reproducira skozi samo ponavljanje. Nemožnost odprave subjektivnega razcepa, zaceljenja zaprečenega subjekta, je mesto resnice diskurza gospodarja, nemoč gospodarja v sami konstituciji njegove moči – dejstvo, da se je zapisal simbolnemu, je vir njegove pozicije gospodarja, a hkrati vir njegovega razcepa. Tu je že zareza histerizacije, skozi katero se naznanja vprašanje: kaj je tisto, kar nekoga dela za gospodarja? Kaj vzpostavlja  $S_1$ ? Kaj mu daje moč in avtoriteto? Kaj sem, da zavzemam vlogo, ki mi je dodeljena? Ker je sam gospodar govoreče bitje, je to vprašanje vedno že vpisano v sam dispozitiv in zelo malo je potrebno, da zadobi moč negativnosti, ki najeda gospostvo. Čim se vprašanje zastavi, je gospodar že v težavah – odgovor lahko skuša poiskati tako, da išče vednost tam, kjer se vednost nahaja, na strani hlapca, in s tem, da si jo prisvoji, v upanju, da bo našel zdravilo za svoj razcep – tako se obrne k filozofiji kot zdravilu zoper histerijo.

#### IV

Videli smo, kako Lacan predlaga uvrstitev Hegla v tri različne diskurze: predstavi ga kot paradigmatkega Gospodarja, paradigmatkega Profesorja in, nekoliko osupljivo, kot paradigmatkega Histerika (videti je, da v vseh primerih najbolj sublimnega od vseh). Najbolj nenavadno pri tem je, da mu te tri različne vloge, kot vse kaže, sijajno pristajajo, vsakič lahko najdemo dobre razloge za takšno

- 
8. »Transcendentalni Jaz je tisti, ki ga kdorkoli, ki je na določen način izjavil neko vednost, skriva kot resnico, je  $S_1$ , Jaz gospodarja. Jaz, identičen samemu sebi, je prav tisto, iz česar se vzpostavlja  $S_1$  čistega imperativa. Imperativ je natanko mesto, kjer se razvije ta Jaz, kajti vselej je v drugi osebi. Mit idealnega Jaza, Jaza, ki obvladuje, Jaza, prek katerega je vsaj nekaj identično samemu sebi, namreč izjavljalec...« (Str. 67–68.)

uvrstitev, kot da bi ta človek z mnogimi obrazi, ki je s svojim sistemom hotel zajeti totalnost, proizvedel tako vseobsežen diskurz, da lahko v svoja nadržja veselo sprejme vse možne tipe diskurzov. Kot da bi tako rekoč ponudil meta-diskurz, v katerem se lahko družijo vsi tipi diskurza. Vsi? Eden pomenljivo manjka in končal bom s poskusom, da bi v Heglu videli utelešenje diskurza analitika.

V prvem približevanju ne gre za to, da bi pretresali imanentno logiko njegovega lastnega diskurza, temveč za to, kakšno mesto Heglov diskurz zavzema za nas. Najprej lahko v Heglu vidimo figuro 'subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve', figuro, ob kateri je treba meriti ves poslednji razvoj filozofije in pred katero mora poslednja filozofija upravičevati svoje početje in sploh svoj obstoj. In kdo bi lahko bil boljše utelešenje 'subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve', kot nekdo, ki pretendira po absolutni vednosti? Adorno začinja prvo izmed svojih *Treh študij o Heglu (Drei Studien zu Hegel, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1971, str. 9)* s trditvijo, da se je napačno spraševati, kaj pomeni Hegel danes za nas, problem je prav obraten: kaj, če sploh kaj, smo lahko mi zanj? Smo ga vredni, bodisi kot njegovi dediči ali njegovi pogrebci? Mi smo tisti, ki se moramo upravičevati, mi smo podvrženi njegovi sodbi, in vzdržati se moramo tega, da bi mu sami delili lekcije na podlagi dvomljivega privilegija kasnejšega rojstva.

Seveda je 'subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve', tudi osovražena figura, tako kot analitik, transfer deluje tako skozi ljubezen kot skozi sovražstvo kot skozi lahke preskoke med obojim. Tisti, ki ga sovražijo, so sicer precej številčnejši od njegovih privržencev, tako da je prevladal 'negativni transfer' (ta je nemara prevladal že zelo kmalu po njegovi smrti, cf. Schelling, Kierkegaard, Feuerbach itd.) – kolikor je po Heglu nastopila doba, ko so si vse na moč različne in povsem skregane filozofske šole edine le v tem, da bi rade ven iz metafizike in da bi torej kazalo obračunati s poslednjim njenim predstavnikom, da bi tako simbolno napravili križ čez vse ostale.

Hegel kot naš analitik je vzbujal mnoge reakcije, a skoraj nikoli ravnodušnosti. – Res je, da imamo fingirano ravnodušnost kakega Deleuza z njegovim slovitim geslom *oublier Hegel*, pozabiti Hegla: Hegla ni treba ne kritizirati ne preseči, treba bi ga bilo pozabiti, pozabiti, da se je kaj takega sploh zgodilo. A brž ko pogledamo od blizu, vidimo, da Deleuze še kako rabi Hegla kot svojega monstra, fiktivnega nasprotnika, ozadje, zoper katerega je sploh lahko Deleuze. Res je tudi, da imamo analitično tradicijo, ki je brez Deleuza prakticirala pozabo Hegla, vendar se ji je to krepko maščevalo: kaj je drugega ves famozni problem avtoreferenčnosti kot posmrtno Heglovo maščevanje, kaj je drugega Wittgensteinova analiza čutnosti in izrekanja kot svojevrstno nadaljevanje Hegla? – Transfer je lahko privzemal zelo različne oblike.

Hkrati s tem, da je Hegel predstavljal figuro vednosti, je v istem mahu in na istem mestu deloval tudi kot preostanek, izmeček, izvržek velike metafizične tradicije, lik neprosojnega in nedoumljivega drugega, odpadek, ki se ga ni mogoče znebiti. Dovolj zoprno je že to, da nam je zapustil nekaj najtežavnejših tekstov iz celotne filozofske tradicije in nas prisilil v intelektualno tlako, ti teksti pa so kar naprej in še vedno taki, da jim ne moremo odmeriti mesta, jih locirati in klasificirati. Za poskuse, da bi ga presegli, je videti, kot da bi sami obtičali v nečem, kar je že sam predvidel, padli v past, ki jo je nastavil, kot da so vse poti ven že vpisane v tisto, od česar se hočejo distancirati. Kot da bi nam on zmeraj odmeril mesto, vselej kadar ga mi hočemo odmeriti njemu. Toda paradoks je v tem, da Hegel igra vlogo tega izvržka in preostanka natanko zaradi ekstremne univerzalnosti, če naj tako rečem, zaradi univerzalne vednosti, ki terja absolutnost. Sam presežek univerzalnosti začne delovati kot preostanek, kot moment, ki se upira univerzalizaciji; skrajne zahteve uma so tisto, kar je pri Heglu videti ne-umno, presežek uma je kamen spotike za post-heglovski um. Ekstremna figura absolutne vednosti se upira vednosti, zahteve po vseobsežnem sistemu ni mogoče zaobseči. To



je točka, kjer geslo o absolutni vednosti začne delovati kot svoje nasprotje: kot odpadek vednosti, njen izmeček, škandal, univerzalni in absolutni monstrem. Lacan se k temu vrača skozi celotno *Narobno stran* in v glavnem sledi splošnemu ogorčenju. Njegov argument je v tem, da naj bi absolutna vednost »služila zgolj obeleženju ukinitve, spodletelosti, končnega izbrisa tega, kar edino motivira funkcijo vednosti – dialektike, ki jo tvori z užitkom. Absolutna vednost bi bila zgolj in enostavno ukinitev tega členu«. (Str. 35.) Bila bi *un tout-savoir*, vednost, ki bi tvorila celoto v svoji samotransparenci in samozadostnosti, znebila bi se heterogenosti užitka, bila bi poslednje in najvišje utelešenje  $S_2$  ali, boljše,  $S_2/S_1$  na levi strani diskurza univerze, spoj vednosti in gospostva, vednost, ki se naslanja za poslednjo gesto gospodarja.

Toda ali ne bi bilo mogoče zagovarjati teze, da ta figura, ki naj bi odpravila dialektiko  $S_2$  in  $a$ , se odkrižala a presežnega užitka, da je ta figura sama začela funkcionirati natanko kot utelešenje  $a$ ? Kot preostanek, presežek, izmeček filozofije, ne v kakih mračnih globočinah, kamor bi bilo treba kopati, da bi prinesli na dan temačni predmet filozofskega poželenja, temveč na najvišji točki, pri polni luči, v slepeči svetlobi, v svetlobi poldneva? (*Der Mittag der Wahrheit*, pravi Hegel, poldne resnice, v diktiji, ki anticipira Nietzscheja in ki jo je Lacan, na višini svoje naloge, prevedel z *le mi-dit de la vérité*, poldne kot pol-izrečeno resnice.) Izmeček, ostanek, ki vznikne v sami formi univerzalnosti in absolutnosti, kot univerzalnost, ki je šla predaleč, podivjana univerzalnost, preostanek vseobsežne totalitete, ne kot nekaj, česar ta totaliteta ne bi mogla pokriti in bi ostalo zunaj, temveč preostanek v sami gesti totalizacije.

Tako bi v absolutni vednosti nemara lahko videli ne idealno utelešenje  $S_2/S_1$  na levi strani diskurza univerze, temveč bi jo lahko, z dodatnim četrtrinskim zasukom, brali kot  $a/S_2$  na levi strani diskurza analitika. Tako bi stala na mestu matema analitika: kot zveza  $a$ , izmečka vednosti, ki uteleša položaj analitika kot dejavnika v diskurzu analitika, pod prečko pa bi imeli  $S_2$ , vednost na mestu resnice.

Lacan zavrača absolutno vednost kot monstroznost, vendar ni težko videti, da jo po drugi strani v določeni obliki sam privzema. Mar ne bi mogli videti *la passe*, tega lacanovskega konca analize – se pravi konca nečesa, kar je videti kot proces brez konca (Freud je enega svojih spisov naslovil »Končna in neskončna analiza«) –, tega prehoda s pozicije analiziranca v pozicijo analitika, te poti ven, *la passe*, ven iz zagate, *l'impasse*, mar ne bi mogli v tem videti Lacanove lastne verzije absolutne vednosti? Lacanova konceptualizacija konca analize ima nenavadno heglovske prizvoke: mar ne bi mogli tudi v sami *Fenomenologiji* nazadnje videti procesa, ki vodi v prekoračitev fantazme, torej procesa, ki se poskuša s postopno predelavo ovesti in otresti temeljnih fantazem, ki opredeljujejo naše bivanje? In mar ni namen tega procesa doseči subjektivno destitucijo, opustitev predpostavk, ki so držale pokonci subjekta in njegov svet? Procesa, v katerem 'delujoča vednost', vednost, ki se ne ve, proizvede neko temeljno premeno subjektive pozicije? Seveda ima ta analogija svoje meje, ki jih ni težko izpostaviti, seveda gre za drugačno raven, a vendar je najbrž bolj od omejenosti pomemben moment, v katerem lahko vidimo ponovitev iste geste. Če je bilo poprej videti, da je absolutna vednost točka, ki v sebi zgošča Gospodarja in Profesorja, pa je pomembno, da je treba prav na istem mestu videti tudi izhod, prehod, ki vodi k analitiku.

Lacan, naš Hegel?<sup>9</sup>

9. To je geslo, ki ga je sicer lansiral Alain Badiou.

## POVZETKI

### ŠTIRJE DISKURZI V LUČI VPRAŠANJA PRESEŽNEGA UŽITKA

Alenka Zupančič

UDK: 159.964.2:316.323.6

Lacanova teorija štirih diskurzov je konceptualni aparat, ki omogoča misliti družbeno vez kot navezavo simbolnih struktur na točko (presežnega) uživanja. Gospodar, histerik, univerza in analiza so imena, ki označujejo štiri možne moduse te navezave. Tekst obravnava vse štiri, najobširneje pa tretjega, t.i. diskurz univerze. Lacan naveže slednjega na sodobno obliko gospostva in na to, kar navadno označujemo z besedo kapitalizem. Specifičnost tega modusa družbene vezi je način, kako presežna vrednost nastopa kot ekvivalent presežnega užitka. Od tod izhaja cela vrsta zanimivih posledic, katerih podrobnejša analiza razkrije nepričakovane povezave med na videz heterogenimi členi našega življenja v okvirih te družbene vezi.

*Ključne besede:* presežni užitek, gospostvo, kapitalizem, delo

### ŠE NEKAJ ČASU PRIMERNIH MISLI O VOJNI IN SMRTI

Juliet Flower MacCannell

UDK: 159.964.2:355.4

Tekst najprej predstavi določeno branje Lacanovih štirih diskurzov ali družbenih vezi, kar nato vzame za izhodišče refleksije o aktualnih razmerah in dogajanju v naši družbi, zlasti v njenem ameriškem delu. Gre za razmislek o temah, kot so nove oblike vojne (Afganistan,

Irak), nove oblike vodenja države in nove oblike svetovne ekonomije. S pomočjo konceptualnega aparata psihoanalize pokaže na neko neizprosno logiko v ozadju teh pojavov, ki so včasih videti povsem poljubni.

*Ključne besede:* plus-de-jour, izkoriščanje, kapital, vojna, politika

## STALINIZEM IN KAPITALIZEM KOT DVE PLATI DISKURZA UNIVERZE

Slavoj Žižek

UDK: 159.964.2:329

Matrica štirih diskurzov je Lacanov odgovor na izziv leta 1968: študentski upor je bil za Lacana zgolj znamenje premika v strukturi gospostva, od diskurza gospodarja h diskurzu univerze. Osnovni potezi diskurza univerze sta avtoriteta nevtralne vednosti in zamenjava direktne prepovedi uživanja z regulacijo uživanja, ki mnogo bolj učinkovito otopi eksces uživanja.

*Ključne besede:* stalinizem, kapitalizem, uživanje

## HEGEL NA NAROBNI STRANI PSIHOANALIZE

Mladen Dolar

UDK: 159.964.2:1 Hegel G.W.F

Tekst se loteva branja Lacanovega seminarja *Narobna stran psihoanalize* sledeč rdeči niti Lacanove obravnave Hegla, ki je v tem semi-

narju sicer vseprisoten. Izkaže se, da je ta obravnava nenavadno nekonsistentna: če sledimo preprostemu vprašanju »Kam umestiti Hegla v teoriji štirih diskurzov?«, potem presenečeno ugotovimo, da na različnih koncih seminarja Lacan razglaša, da je Hegel zastopnik diskurza gospodarja, dalje, da je Hegel tipični predstavnik diskurza univerze, paradigmatični Profesor, in nazadnje, da je Hegel »najsublimnejši vseh histerikov«. Pretres argumentov za vsako od teh treh trditev privede do rezultata, da v vseh treh primerih argumentacija prepričljivo deluje, tako da je videti, da je Hegel Lacanov simptom. V podaljšanju iste logike tekst predlaga, kako bi bilo mogoče v Heglu videti tudi predstavnika diskurza analitika.

*Ključne besede:* Lacan, teorija štirih diskurzov, označevalec-gospodar, vednost, zaprečeni subjekt, presežni užitek, Hegel, absolutna vednost

## ABSTRACTS

### FOUR DISCOURSES CONSIDERED FROM THE PERSPECTIVE OF SURPLUS ENJOYMENT

Alenka Zupančič

Lacanian theory of four discourses is a conceptual apparatus that allows us to think the social link as an articulation of symbolic structures around the point of (surplus) enjoyment. The four possible modes of this articulation are called Master's discourse, Hysteric's discourse, University discourse and Analyst's discourse. The paper examines all four of them, most extensively the University discourse. Lacan links the latter with the modern form of mastery and with what we usually refer to as capitalism. The specificity of this mode of social link lies in the way it offers the surplus value as the equivalent of surplus enjoyment. A number of interesting consequences follow from there, and a close analysis reveals many unexpected links between seemingly unrelated points of our life within this social link.

*Key words:* surplus enjoyment, mastery, capitalism, work

### MORE THOUGHTS FOR THE TIMES ON WAR AND DEATH

Juliet Flower MacCannell

The paper first proposes a reading of Lacan's four discourses or social links, which then constitutes the ground for reflection on contemporary conditions of our society, and especially its US part. Considered and analysed are topics such as new forms of war (Afghanistan, Iraq), new forms of social leadership and new forms of global economy.

Relying upon the conceptual tools of psychoanalysis, the paper shows a very strict logic behind these phenomena, which may otherwise strike us as rather arbitrary.

*Key words:* *plus-de-jour*, exploitation, capital, war, politics

### STALINISM AND CAPITALISM AS TWO SIDES OF THE UNIVERSITY DISCOURSE

Slavoj Žižek

The matrix of four discourses is Lacan's answer to the challenge of 1968: the student rebellion was for Lacan merely a sign of the shift in the structure of domination, from the discourse of the master to the discourse of university. The two basic features of the discourse of university are the authority of neutral knowledge and the replacement of the direct prohibition of enjoyment by the regulation of enjoyment which thwarts much more effectively the excess of enjoyment.

*Key words:* Stalinism, capitalism, enjoyment

### HEGEL ON THE REVERSE SIDE OF PSYCHOANALYSIS

Mladen Dolar

The paper proposes a reading of Lacan's seminar *The reverse side of psychoanalysis* based on the red thread of Lacan's treatment of Hegel, an author who is omnipresent in this seminar. This treatment turns out to be curiously inconsistent: if we pursue the simple question

»Where does Hegel fit in in the theory of the four discourses?« then we are surprised to see that Lacan, on various places of the seminar, proclaims Hegel to be the proponent of the discourse of the master, then that Hegel is a typical representative of the university knowledge, the paramount Professor, and finally that Hegel is »the most sublime of all hysterics«. The paper investigates the arguments for each of those three accounts, with the result that the argument works convincingly in all three cases, so it seems that Hegel is indeed Lacan's symptom. In an extension of this logic the paper then proposes the way in which one could see in Hegel the representative of the discourse of the analyst.

**Key words:** Lacan, theory of four discourses, master-signifier, knowledge, barred subject, surplus-enjoyment, Hegel, the absolute knowledge





**PROBLEMI 6-8/2003, letnik XLI**

**Uredništvo:** Miran Božovič, Mladen Dolar, Peter Klepec, Zdravko Kobe, Janez Krek, Dragana Kršić, Renata Salecl, Alenka Zupančič, Slavoj Žižek.

**Glavna urednica:** Alenka Zupančič

**Odgovorni urednik:** Mladen Dolar

**Tajnica uredništva:** Simona P. Grile

**Naslov uredništva:** Komenskega 11, Ljubljana (s pripisom »za Probleme«),  
telefon: 041 755-050

**Transakcijski račun:** 02017-0018113209, z oznako: »za Probleme«

**Davčna številka:** 26158353

**Izdajatelj:** Društvo za teoretsko psihoanalizo, Komenskega 11, Ljubljana

**Jezikovni pregled:** Simona P. Grile

**Oblikovanje:** AOOA

**Stavek:** Klemen Ulčakar

**Tisk:** Cicero

**Naklada:** 600 izvodov

**Naročnina za leto 2003:** 5425 SIT

**Cena te številke:** 2821 SIT. V ceno je vračunan DDV.

Revijo finančno podpira Ministrstvo za kulturo Republike Slovenije.

David Hume  
DIALOGI O NARAVNI RELIGIJI

Slavoj Žižek  
KRHKI ABSOLUT

Sigmund Freud  
OČRT PSIHOANALIZE

Zbornik  
GANDHI IN SATJAGRAHA

Immanuel Kant / Sigmund Freud  
KRITIKA ČISTEGA UMA 1/4 /  
INHIBICIJA, SIMPTOM IN TESNOBA

Fredric Jameson  
POSTMODERNIZEM

Alenka Zupančič  
NIETZSCHE  
FILOZOFIJA DVOJEGA

G. W. F. Hegel  
PREDAVANJA O ESTETIKI  
DRAMSKA POEZIJA

Slavoj Žižek  
»STRAH PRED PRAVIMI SOLZAMI«  
KRZYSZTOF KIESŁOWSKI IN ŠIV

Jacques-Alain Miller  
O NEKEM DRUGEM LACANU

Uroš Grile  
O FILOZOFIJI PISAVE  
NA POTI K DERRIDAJU

Zdravko Kobe  
AUTOMATON TRANSCENDENTALE II  
KRITIKA ČISTEGA UMA

RAZPOL 12

Jean-François Lyotard  
POSTMODERNO STANJE  
POROČILO O VEDNOSTI

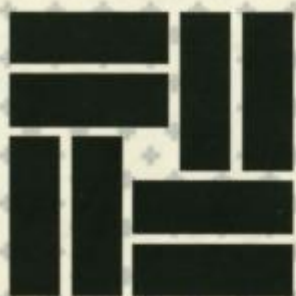
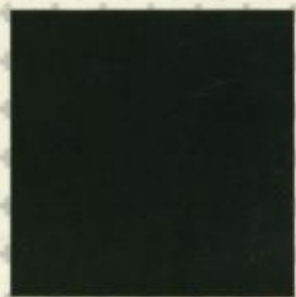
Mladen Dolar  
O SKOPOSTI

G. W. F. Hegel  
PREDAVANJA O ESTETIKI  
UVOD

Kant  
KRITIKA PRAKTIČNEGA UMA

Baruch de Spinoza  
TEOLOŠKO-POLITIČNA RAZPRAVA

Sigmund Freud  
VIC IN NJEGOV ODNOS  
DO NEZAVEDNEGA



2.821,00 SIT

ISSN 0555-2419



9 770555 241012