

Jelica Šumič Riha*

Čas in dejanje

Kapitalizem in patologija časa

Z globalizacijo kapitalističnega diskurza se je nekaj radikalno spremenilo v našem odnosu do časa. Novost v našem odnosu do časa, v našem rokovanju s časom je razvidna iz tega, da je sam čas postal edini smoter, še več, edini kriterij presoje. Nekaj je vredno, naj gre za dejavnost ali reč, edino, če nam omogoči prihraniti čas ali pridobiti več časa. Na ta simptom časa je že v osemdesetih letih prejšnjega stoletja opozoril Lyotard, in sicer prek degradacije mišljenja: »refleksije ne zavračamo, zato ker je nevarna ali moteča, temveč zato, ker z njo izgubljammo čas, ker 'ne služi ničemur', ne služi pridobivanju časa«. ¹ V svetu globaliziranega kapitala, v katerem je torej – v skladu s proslulim geslom »Time is money« – tudi čas zgolj blago, so znanost, tehnologija in trg združili svoje moči, zato da bi nam prihranili čas – ne glede na ceno, ki jo moramo za to plačati kot misleči in govoreči subjekti. Nekontrolirani napredek znanosti in tehnologije je tako omogočil neznansko množenje izkustev, ki jih prestajamo pasivno, izkustev, ki so obsojena na izginotje že ob njihovem nastanku, ker prinašajo zadovoljitve na ravni kompulzivne potrošnje. V teh izkustvih, ki so za nas dobesedno izguba časa, bi lahko prepoznali simptome tistega, čemur Agamben pravi uničenje izkustva. Toda z devalorizacijo izkustva se je problem časa samo še bolj zaostрил. Danes bi se morali vprašati, kakšne učinke ima na sodobno patologijo časa čas, ki ne preneha priganjati? Ali čas, ki mineva, zbuja večjo ali manjšo tesnobo sodobnemu subjektu?

Psihoanaliza sicer nima za svoj neposredni objekt vprašanja časa na ravni take eksistencialne tesnobe. Preden obravnava čas kot vir tesnobe, obravnava čas na točki, kjer se vpisuje v govorico in se manifestira kot vpis. Za psihoanalizo se patologija časa, se pravi, tisti pojavi, ko sam čas postane simptom, razodeva v zme-

¹ Jean-François Lyotard, *Navzkrižje*, prev. Jelica Šumič Riha, Založba ZRC, Ljubljana 2003, str. 16.

* Filozofski inštitut ZRC SAZU

rom partikularni obliki označevalnega vpisa in v ponavljajočih se paradigmah – pač glede na klinične strukture. Histerija in obsesija, denimo, se ne ravna po isti uri. V obsesionalni nevrozi subjektova ura zmerom prehitava. Obsesionalec, ki je izpostavljen »pogledu smrti«², je jetnik preteklega časa, ki sedanji čas, že po svoji strukturi gineči čas, samo še bolj izprazni. Nasprotno pa se histerik, ki uravnava svojo uro po »uri resnice želje«, vpisuje v »še ne«, ki prinaša upanje. Ko se tak subjekt odteguje užitku Drugega, ki ga zavrača, ko se naredi vrednega želje Drugega, sam ustvari neskončno podaljšani suspenz, kot se kaže v sanjah o jutri, nekem nedoločnem drugje, večnem »še ne«. Fobični subjekt nikdar ne zgubi kompasa, ker že poseduje nezmotljivi kompas: označevalec fobije, ki ga obvaruje pred tesnobo. Ta fiksna točka prezenta, ki je kar preveč prezenten, prezenta srečanja s tesnobo, skratka, prezenta časovnega brezna, ki odpravi tako obzorje prihodnosti kot ozadje preteklosti, funkcionira kot sidrišče za spacialne manevre izogibanja. Ura fobičnega subjekta je vedno točna, ker je naravnana po uri realnega. Toda ravno zato ta ura dopušča protislovna obnašanja: imobilnost in zamrznjeni čas iskanja kot tudi čas bega v drugo, ko se subjekt tako rekoč brezglavo požene naprej. V psihozi izkustvo časa ni tako manifestno kot v nevrozi, vseeno pa je mogoče pokazati, da neskončnost časa parafrenika ustreza neskončnemu drobljenu časa shizofrenika, v obeh primerih pa lahko prepoznamo psihotične manevre zavrnitve časa. Tako seriji sopostavljenih trenutkov brez vsakega reda, ahistoričnosti manije ustreza večna sedanost melanholije.

Vse te modalnosti časa, vsa ta simptomatska variabilnost temporalnosti subjekta omogočajo psihoanalizi, ko v patologiji časa razbira znamenja subjektivne obrambe pred realnim, ki je pravi zastavek analize, hkrati razgrniti modifikacije temporalnosti neke specifične biti, nezavednega, ki »ne pozna časa«. Kajti vprašanje časa v psihoanalizi je najprej in predvsem vprašanje časa subjekta nezavednega, kar narekuje določeno premestitev perspektive: če je eno temeljnih Freudovih odkritij, da je nezavedno v nekem smislu imuno za čas, zunaj časa, atemporalno, brezčasno,³ pa je Lacanov ključni prispevek v tem, da je pokazal, kako nezavedno ni imuno za premene diskurzivnih struktur, ki determinirajo mesto subjekta. Natančneje povedano, nezavedno je lahko atemporalno, ni pa

² Jacques Lacan, »Compte rendu du séminaire sur l'Acte analytique«, *Ornicar?*, Navarin, Pariz 1984, str. 22.

³ »Izrazita posebnost nezavednih procesov je, da so neuničljivi. V nezavednem se nič ne konča, nič ni preteklo ali pozabljeno.« Sigmund Freud, *Interpretacija sanj*, prev. Zdenka Erbežnik, SH, Ljubljana 2000, str. 522.

ahistorično. Zato se za psihoanalizo vprašanje časa in rokovanja z njim nujno formulira kot nekakšna podvojitve: vprašanje časa v psihoanalizi je zmerom že vprašanje mesta psihoanalize v njenem času.

Je psihoanaliza v epohi, obsedeni z novostjo zaradi novosti, žrtev nenačrtovanega, neprogramiranega zastaranja, anahronizem, ki trmasto vztraja zunaj svojega časa kot družbeni fosil zastarelega »znanstvenega« eksperimenta? Ali pa je, nasprotno, radikalna in subverzivna gesta psihoanalize prav v tem, da noče pripadati temu času, kajti če mu preveč pripada, jo že določa hegemonični diskurz tega časa? Skratka, ali psihoanaliza prav s tem, da ostaja to, kar je, ko proti trendom časa uveljavlja dolgotrajnost analize namesto instantnih terapij, prilagojenim ljudem, ki se jim vedno mudi, ne prehitveva že svojega časa? Je torej današnji čas čas, v katerem lahko psihoanaliza najde mesto zase, in ga celo mora najti, ali pa je to čas, iz katerega je konstitutivno izključena? V iskanju odgovorov na ta vprašanja se bomo oprli na Lacanovo opozorilo, da naj se psihoanalizi »rajši odpove tisti, ki se ne more pridružiti subjektivnosti svoje epohe v njenem horizontu«. ⁴ V tem opozorilu bi lahko videli specifičen vozel, artikulacijo obeh vprašanj: vprašanja časa subjekta nezavednega in vprašanja mesta psihoanalize v našem času. »Pridružiti se subjektivnosti svoje epohe« ne pomeni zgolj pripadati istemu času kot subjektivnost njene epohe. Če psihoanaliza ne sme biti indiferentna do subjektivnosti svojega časa in do dominantne družbene vezi, ki to subjektivnost oblikuje, je to zato, ker je rokovanje s časom subjektivnosti njene epohe za psihoanalizo mogoče edino, če izhaja iz pripoznanja nekega ireduktibilnega neujemanja, razkoraka med časom Drugega, časom, kot ga narekuje dominantni diskurz, in časom subjekta.

Danes je mogoče ugotoviti bistven odmik od rešitve iz »Rimskega govora«, ko je »vprašanje konca analize vprašanje trenutka, ko se subjektova zadovoljenost realizira v zadovoljenosti vsakogar,« ⁵ ki je bila v znamenju tedaj dominantne interpretacije heglovske absolutne vednosti. Danes pomeni »pridružiti se subjektivnosti svoje dobe« nekaj drugega, ker danes subjekti ne uravnavajo svojega modusa uživanja glede na ideal, ki bi bil kompatibilen z absolutno vednostjo, pač pa glede na presežni užitek. Kapitalistični trg prepričuje subjekta, čigar

⁴ Jacques Lacan, »Funkcija in polje govora in govorice v psihoanalizi,« v: *Spisi*, prev. Tomaž Erzar et al., DTP, Ljubljana 1994, str. 138.

⁵ *Ibid*, str. 58.

strukturno frustracijo želečega izkorišča, da mu bo presežni užitek na voljo, ko ga bo znanost znala proizvesti – kar je degradirana oblika pomešanja presežnega užitka in presežne vrednosti. Pri vzpostavitvi razmerja-nerazmerja med časom Drugega in subjektivnim časom ima zato ključno vlogo užitek. Če prihaja do faznega zamika med tema časoma, je vzrok treba iskati na ravni regulacije užitka in subjektivega upiranja tej regulaciji. Za Lacana je diskurz kot matrica družbene vezi jezikovni stroj, ki z regulacijo užitkov zagotavlja njihovo možno koeksistenco in s tem regulira vedenje govorečih subjektov. Toda noben diskurz ne more regulirati užitka v celoti. Nekaj užitka se taki regulaciji vselej odteguje. Za psihoanalizo je simptom nekakšna individualna, zasebna disidenca užitka glede na regulacijo, kot jo predpisuje dominantni diskurz. S prehodom iz diskurza klasičnega, antičnega gospodarja v diskurz kapitalista se je spremenil tudi modus dominantnega uživanja.⁶ To se kaže na ravni generalizirane proletarizacije. Preprosto povedano, zato, da bi upravljal z užitkom, ga usmerjal in brzdal, dominantni diskurz, ki konstituira našo realnost, proizvaja dozdevke uživanja za vse. Prisilna egalitarnost, ki jo vzpostavlja prisila k potrošnji, vsakogar spreminja v proletarca. Proletarizacija subjekta kapitalističnega diskurza ne reducira razlik, pač pa jih premesti na raven »imeti«. Užitek se meri glede na več, manj, koliko in ne dovolj. Sprememba v modalitetah uživanja, ki jih prinaša kapitalistični diskurz, se kaže tudi na ravni modifikacije temporalnosti uživanja. Mirnemu in počasnemu času klasičnega gospodarja ustreza prost dostop do presežnega užitka »krajše konzumacije«⁷. V času, ki se mu vedno mudi, ustreza daljša konzumacija zadovoljitve, ki je s pomočjo množenja posredovanj vedno bolj odložena, ker subjekta ločujejo od objektov, po katerih hlepi. Današnji modus kapitalističnega diskurza je povzročil generalizirano »žejo manka uživanja«⁸, ker so ti, vedno novi objekti želje, se pravi dirigirane, izsiljene izbire novih objektov želje kvečjemu »imitacija presežnega užitka«⁹.

184

Nastop kapitalizma ne zaznamuje le mutacije na ravni dominantnega diskurza, ampak tudi radikalno transformacijo modusov uživanja. Pred nastopom kapitalizma se je užitek prezentiral v registru neskončnosti in nekvantifikabilnosti.

⁶ Tu se do neke mere opiramo na seminar Colette Soler, *Qu'est-ce qui fait lien?*, Editions du Champ lacanien, Pariz 2012.

⁷ Jacques Lacan, »Radiophonie,« *Autres écrits*, Seuil, Pariz 2001, str. 437.

⁸ *Ibid.*, str. 435.

⁹ Jacques Lacan, *Hrbtna stran psihoanalize*, prev. Samo Tomšič et al., DTP, Ljubljana 2008, str. 91.

Ko pa je užitek reduciran na presežni užitek, se lahko prezentira samo v registru več ali manj, se pravi, kot nekaj množvenega, netotalizabilnega. Dominantna oblika užitka danes se prezentira v formi presežnega užitka, ki je parcialen in razdrobljen. Užitek ni več v redu neskončnega, pač pa v redu razdrobljenega in delnega, kar že na sebi implicira nemožnost popolne zadovoljitve ali, rajši, popolno nezadovoljitev. Če je bil v klasičnem diskurzu gospodarja manko užitka učinek prepovedi Drugega, pa je za kapitalistični diskurz značilno, da zakriva manko užitka z imperativom »več«. Toda če je presežni užitek motor kapitalističnega diskurza natanko v tisti meri, v kateri ne pozna nobene meje, nobene ovire, skratka, nobene transcendence, potem lahko rečemo, da je tudi kapitalistični diskurz diskurz brez transcendence. Tak diskurz, ki ne pozna transcendence, lahko priganja le k še več uživanja, kar nujno generira samo manj uživanja. Zato Lacan v »Radiophonie« zatrdi, da so v kapitalističnem diskurzu vsi brez izjeme, kapitalisti in proletarci, prisiljeni v manko uživanja.

Prav na tej točki se lahko vprašamo, kaj pomeni za psihoanalizo danes »pridružiti se subjektivnosti svoje epohe v njenem horizontu«, ki jo Lacan postavlja za pogoj možnosti psihoanalize? Zapoved »pridružiti se subjektivnosti svoje epohe« v času kapitalizma, ko smo vsi, kapitalisti in delavci, proletarci, implicira, da se lahko analitični diskurz, ki pri subjektu meri na spremembo perspektive, v zadnji instanci na spremembo orientacije tako v mišljenju kot v eksistenci, in njegova hrbtna stran srečata samo v silovitem trčenju, ki proizvede ločitev, separacijo. Subjektu, ki je popolnoma alieniran v imperativ presežnega uživanja psihoanaliza obljublja možnost, da se odlepi, odtrga od tega imperativa in prevzame odgovornost za svoj užitek.

Psihoanaliza, a tudi del sodobne filozofije, torej vztrajata, da je mogoče drugačno izkustvo časa, ki osvobodi subjekta vsiljenega mu izkustva o »minevanju časa« in »iztekanja časa«. Že patološke verzije časovnega izkustva, s katerimi se ukvarja psihoanaliza, tesnoba, manija, melanholiija, dolgčas, pričajo o drugačnih modusih, kako živeti čas, ki mineva. Gre za temporalne modalitete, ki se odmikajo tako od kapitalističnega »časa, ki beži,« kot tudi od ideologije sodobnih tehnoloških, ki naj bi našle zdravilo za te patologije časa. Izhajajoč iz radikalno drugačnega pojmovanja časa, psihoanaliza in del sodobne filozofije zato ponujata tudi drugačne rešitve za sodobne oblike patologije časa. Hkrati pa vsaka na svoj zmerom specifičen način, v skladu z naravo in strukturo njunega

diskurza, omogočata vstop v nenavadno temporalnost, ki bi jo lahko opredelili takole: vzeti (si) čas za čas.

Ko se psihoanaliza loti problema časa, že izhaja iz nečesa, kar je tako rekoč nespodbilna evidenca: »potrben je čas«¹⁰. Najprej in predvsem je čas seveda potreben za to, da pride analiza v skladu z logiko razvijanja in klinično strukturo do svojega logičnega sklepnege momenta. Toda za nekoga, ki je stopil v analizo, je čas, ki je potreben, zato da se razgrne analiza od začetka do svojega zaključka, zmerom predolg, vsekakor daljši, kot bi si želel. Ta tiha domneva, da je trajanje analize predolgo, opozarja, da je subjektova ura v analizi naravnana po uri nekega drugega diskurza, to je, po uri Drugega. Obenem pa izpostavi, zakaj je čas in rokovanje z njim za psihoanalizo danes eden ključnih zastavkov. Ključnih zato, ker jo sili v bolj ali manj neposredno konfrontacijo z diskurzom, ki danes določa mero času. To bi lahko povedali tudi takole: če je čas tisto, za kar gre v psihoanalizi, je to zato, ker je čas predvsem zastavek za dominantni diskurz. Preprosteje: čas je konstitutiven za vsako družbeno vez in je kot tak nujno predmet je pogajanja. Vsaka doba, kolikor jo določa neki dominanten diskurz, implicira določeno rokovanje s časom, ki generira norme za merjenje in razporejanje časa. V dobi kapitalističnega diskurza pa je sam čas spremenjen v blago: čas se pridobiva, prodaja, kupuje, investira, zapravlja, skratka, čas ima blagovno vrednost in je kot tak vštet v izračun stroškov za produkcijo slehernega produkta kapitalistične družbe. Za sodobnega subjekta kapitalističnega diskurza, ki se mu vedno mudi, je čas najprej in predvsem oblika »imeti«. Kot objekt je čas nekaj, kar si je mogoče dati, si odtegniti, zahtevati zase, si ga prilastiti in ga celo krasti. Za sodobnega subjekta, ki je prisiljen v nenehno kalkuliranje in delitev časa, ki ga prejema, daje, prodaja, izgublja, je ideal pravo nasprotje tega, kar kapitalistični diskurz zahteva, namreč: dati, ne da bi računali, ne da bi šteli. To subjektovo zasebno računovodstvo ni zgolj eden od zastavkov, denimo, v boju zaposlenih za ponovno prisvojitve časa. Boj za čas se kaže že na najbolj elementarni ravni, denimo, ko otrok zahteva od staršev, da mu posvetijo svoj čas, ali pa, ko tisti, ki ljubi, vidi dokaz ljubezni drugega v času, ki mu ga ta nakloni, ne da bi gledal na uro. Vsi ti zgledi kažejo, da čas ni objekt kakor drugi, ni eden izmed objektov sveta. Vse preveč je odvisen od fizične prezence, od telesne prisotnosti, da bi lahko deloval kot neki ločljivi »imeti«, nekaj, kar je, skratka, mogoče ločiti od tistega, ki z njim razpolaga.

¹⁰ Jacques Lacan, »Radiophonie,« str. 426.

V psihoanalizi se ti dve protislovni logiki merjenja časa, subjektova, ki v nekem smislu ne prizna merjenja, in logika kapitalistične kulture, ki se ji mudi in vidi v času zgolj in samo blago, nujno srečujeta. To se kaže že v analizantovi protislovni zahtevi. Po eni strani se ravna po logiki merjenja časa kapitalistične rentabilnosti, ko, denimo, terja čim krajšo in čim bolj učinkovito analizo. Po drugi strani jo krši oziroma zanika, ko od analitika zahteva, če smemo tako reči, »ves čas tega sveta«, kot da plačuje za analitikovo prisotnost in ne za analizo. S tem paradoksom časa stopi subjekt v analizo, kar se kaže v njegovi protislovni drži: hoče »šparati«, prihraniti svoj čas in hkrati zapravljati ga. Toda ta subjektova stava se zdi že vnaprej zgubljena: če varčuje s časom, ne more uživati. Subjekt lahko uživa v marsičem, v marsikateri dejavnosti, ki zapolni njegov čas, toda ne more uživati v samem času, v času kot takem. Kajti če ga hoče izrabiti, ga bo nujno izgubil, ker v svetu, ki mu ritem določa lovljenje presežnega užitka, svojega časa ne more napolniti z ničemer, kar ima zanj trajno vrednost. Ali, še drugače, ker se mu preveč mudi doseči cilj, izgubi sam smoter tega, za kar mu je šlo. Tu se v novi oziroma v pravi luči pokaže Lacanova trditev, da je čas »etoffe«¹¹, v dvojnem pomenu: tkanine oziroma blaga, sukna in snovi, materiala. Čas je »snov«, lahko bi rekli materija, iz katere je stkan subjekt, ker je čas najprej in predvsem tvarina, iz katere so stkani modusi njegovega uživanja.

Za psihoanalizo je torej ključno vprašanje časa. Toda katerega časa? Je to čas, kot ga narekuje imperativ trga – zato se analizantu zdi, da analiza vedno traja predolgo – ali pa čas vzroka želje in realizacije subjekta nezavednega? Kam se torej umešča čas, potreben za analizo? Je to »drugi čas«, ki je dejansko ekstimen glede na kapitalistični čas? Toda tu je še en paradoks časa v kapitalizmu. Če nas kapitalistični diskurz priganja, da vedno bolj krajšamo čas, pa hkrati sam ustvari prostore, ki so nekakšna zatočišča pred njegovimi lastnimi imperativi, prostore zunaj časa, ki so namenjeni času za upočasnitev frenetičnega časa. To so prostori, kjer lahko subjekt »ustavi uro« in si domišlja, da si je ponovno prilastil »svoj« čas, čas, ki mu nekako pripada. Tu lahko pokažemo zvižajočo te operacije: čas, ki manjka, spremlja kot senca drugi čas, čas, ki je odveč, oropan vsake smotrnosti, toda zaradi katerega subjekt ne trpi nič manj, ker gre tu za čas, ki je dobesedno izguba časa. Morda ni boljšega ponazorila za tak čas, ki je svoja lastna izguba, kakor igralniški čas.

¹¹ *Ibid.*, str. 427.

Čas zunaj časa

Večkrat je bilo že izpostavljeno, da je mogoče videti svet, kot ga je ustvaril zlasti finančni kapitalizem, kot nekakšno »generalizirano igralnico«, vendar z določeno rezervo ali pogojem. Če je na eni strani res, da je v takem univerzumu neskončnega hazardiranja, »igre na srečo« v dobesednem pomenu besede, edini imperativ »Uživaj!«, je to uživanje hkrati že nadzorovano, imunizirano oziroma aseptizirano, kar bistveno omejuje ali kar nevtralizira tveganje, ki je prav srž pristnega hazardiranja. Toda to nadzorovano hazardiranje ima kot svoj stranski produkt povečanje žeje ali lakote po nadaljevanju igre. Z aseptiziranim užitkom, ki se zaustavi na neki točki, natančno na točki, kjer je subjektov *primum vivere* postavljen na kocko, subjekt nekaj vendarle dobi, nekaj, kar je pravzaprav več vredno od neposredne gonske zadovoljitve, namreč: zato, ker noben realizirani užitek ni tisti »pravi«, zato, ker vsak užitek sproži nadaljnji lov za naslednjim užitkom, to asimptotično približevanje »pravemu« užitku, ki je samo ena od oblik njegovega odlaganja, omogoči subjektu, da postavi pod vprašaj svojo končnost, podvomi o svoji končnosti. Preprosto povedano, neskončno beganje od enega presežnega užitka do drugega pri subjektu ustvari iluzijo nekakšne nesmrtnosti, časa, ki mu ni konca.

Da je problem nesmrtnosti za končnega subjekta problem, je pokazal že Kierkegaard. Pravi problem po Kierkegaardu ni smrt, pač pa nesmrtnost. Natančneje, vprašanje, ki muči subjekta, ni: Kaj pa, če sem smrten? pač pa, nasprotno, Kaj pa, če sem nesmrten? Pravi vir, vzrok subjektove tesnobe, radikalnega zdvomljenja, torej ni njegova smrt, pač pa nemožnost umreti. Nesmrtnost, kakšno neznosno breme! bi lahko rekli. Breme je natanko v tisti meri, v kateri ta nesmrtnost ne implicira nobene vrednosti, nobenega užitka v tveganju, ker je vsako tveganje eliminirano z zapovedjo: uživaj brez občutka krivde!, kar pomeni, uživaj v tistem, česar zares ne želiš, uživaj v ničevosti novosti, tistih objektov, vrženih na trg kot objektov pogojene želje. Pravo hazardiranje, tisto, ki »gre do konca«, ki je pripravljeno na kocko postaviti vse, pa je pravo nasprotje tega dirigiranega lovljenja užitkov, s katerimi nas oskrbuje trg. Pravo hazardiranje zadeva subjekt natanko v tisti meri, v kateri subjekt na kocko postavi svojo smrt, oziroma svoj subjektivni status.¹²

¹² Cf. prispevek Dominieka Hoensa, »Pascalovska stava politike: pripombe k Badiouju in Lacanu« v pričujoči številki.

Lahko bi rekli, da se hazardiranje kot specifična oblika rokovanja s časom umešča na točko distinkcije med tesnobo in trenutkom anticipacije dejanja. To tudi pojasni, kot je izpostavil že Freud, da je pri hazardiranju problem časa nekaj centralnega. Problem hazardiranja se pravzaprav v celoti vrti okoli temporalnosti. Pri hazardiranju ne gre toliko za obvladanje igre, pač pa obvladanje temporalnosti dejanja, tistega »kdaj« preiti k dejanju. Pri hazardiranju je čas strukturiran na specifičen način. V nekem smislu je mogoče reči, da hazardiranje ustvari prostor, kjer subjekt – prek dejanja – realizira srečanje s svojo usodo. Ta kairologija, specifična za hazardiranje, je na prvi pogled v nasprotju z ustaljeno prakso igralnic, ki so povečini oblikovane kot prostor, odrezan od zunanjega sveta, prostor, kjer ni ur. Zdi se, kakor da v igralnici »čas stoji«, je zamrznjen. Toda ta ustavitev časa ustvari poseben prostor – prostor dvoma, ki je zakrinkan v anticipacijo izida igre. Hazarder je nekakšen negativ kartezijskega subjekta cogita: ta pride s pomočjo dvoma do nespodbitne gotovosti, hazarder pa hoče nasprotno vztrajati v stanju neodpravljivega dvoma. V tej želji ohranяти dvom večer je že Freud prepoznal obsesivno naravo vsakega pravega hazarderja, ki ne pozna, bolje, ne prizna nobene mere, merjenja časa. Če, denimo, Freudov Podganar »sovraži« ure, ima averzijo do ur, je to zato, ker ura kaže vsaj točnost časa. Preprosto povedano, za obsesionalca nastopi problem časa na točki, ko naj bi prevzel nadzor nad svojim življenjem, nad svojo usodo. To pojasni vrsto nezavednih strategij in manevrov, kako nevtralizirati ta orodja, ki odstranjujejo dvom – vsaj glede časa.

Toda ta operacija postavlja na dnevni red vprašanje: kakšno je razmerje med dvomom in časom? Edini operator, ki lahko vzpostavi razmerje med dvomom in časom, je tesnoba. Tesnoba, ki jo izkusi hazarder, ni tesnoba, ki bi jo povzročil strah pred izgubo, pač pa prej tesnoba kot anticipacija in zavrnitev gotovosti, ki jo proizvede dejanje. Hujša od vsake inhibicije, ki subjekta blokira, ovira pri tem, da bi prešel k dejanju, je za subjekta, ki se igra s svojo usodo, dokončnost, finalnost, ki je lastna dejanju. Hazarderju, tako kot obsesionalcu, tesnobo povzroča nemožnost ali kar anticipirani neuspeh neskončno vztrajati v prostoru, ki ga je ustvaril dvom. Kar ga vodi torej ni anticipacija izida, ki omogoča dejanje v Lacanovem pomenu besede, pač pa vse prej tesnoba, da se ne more izogniti trenutku, ko se dvom sprevrže v gotovost.

Paradokсно razmerje med časom in dvomom, kot se v hazardiranju in obsesiji vzpostavi prek tesnobe, postavi v novo luč problem časa za govorečega in žele-

čega subjekta, namreč nujno podvajanje časa oziroma nemožnost koincidence časa Drugega in subjektovega časa. Tu namreč ne zadostuje pristop, po katerem govoreči subjekt ne more ubežati času, ker čas kot apriorna forma vsakega izkustva implicira, da za govorečega subjekta ne more biti nikakršnega »zunaj časa«. Problem je veliko kompleksnejši. Ne gre zgolj za to, da subjekt ne more ubežati času, ki ostaja nekakšen stabilen, nevprašljiv okvir. Problem je v tem, da je za subjekta težava že v tem, kako se umestiti v čas, v sedanjost. Eno najbolj elementarnih izkustev subjekta v psihoanalizi je namreč, da se doživlja kot nekoga, ki je postavljen v napačen čas oziroma ni nikdar v »svojem času«. Ta problem bi lahko formulirali v obliki tega preprostega vprašanja: Kdaj lahko rečemo, da smo, živimo v sedanjosti? To vprašanje že implicira tiho supozicijo o nemožnosti koincidence subjekta in sedanjosti, zato bi ga morali preformulirati takole: zakaj govorečemu in želečemu subjektu manjka sedanjost? Za želečega subjekta ne moremo reči, da je v sedanjosti, ker ne ve, kaj povzroča njegovo željo, in ker je ves zaposlen z iskanjem objekta, za katerega verjame, da je ravno tisti, ki mu manjka. Vanj verjame, dokler ga ne dobi. Ko ga dobi, ga mora zamenjati z drugim, na njegovo mesto pa postaviti, drugi objekt. Objekt je drugi, toda mesto je ostalo isto. Ta objekt, ki se ga subjekt poskuša polastiti, kar bi lahko razumeli kot nekakšno iskanje pravega izgubljenega časa, ostaja nedosegljiv, ker nima biti, a prav to povzroči neskončno ponavljanje poskusov, kako ga dobiti. Čas subjekta želje je zato lahko samo prihodnost. Želeči subjekt se vedno prehitava, živi v »še ne«. Projicira, prestavi se v prihodnost, to je, v trenutek, ko bo v tej prihodnji sedanjosti končno združen z objektom želje. Vrže se v prihodnost, v kateri se lahko vidi, kakor da bi že bil v sedanjosti. Toda subjekt lahko projicira to srečanje v prihodnost samo zato, ker je zgrešil, zamudil preteklo srečanje. To spodletelo srečanje je pustilo sled, brazgotino nezadovoljitve, ki jo je treba izbrisati. Subjekt hoče srečanje ponoviti, toda na dober način, ponoviti to, kar je bilo prvič zgrešeno, spodletelo. Sled preteklega zgrešenega srečanja ga požene v pričakovano prihodnjo pridobitev objekta, ki je bil izvorno zgubljen. Lahko bi rekli: preteklost za prihodnost, pri čemer je sedanjost zgolj gineči prehod med njima.

190

Čas želje je prihodnost v prvi vrsti zato, ker je beg pred sedanjostjo, izogibanje sedanjosti. Trenutek, ko je objekt v mojih rokah, je trenutek olajšanja in razočaranja obenem, da dobljeni objekt ni pričakovani objekt in da moram ponovno začeti iskanje pravega objekta. Olajšanje spremlja razočaranje zato, ker če bi bil objekt pravi, bi bilo konec z željo. Želja, ki me zastopa, bi ugasnila hkrati z zadovoljitvijo, ki jo prinaša pridobitev objekta. Nevrotik je izdelal pravcato serijo

strateških manevrov, kako ohranjati željo živo: fobični subjekt se zadovoljivosti, ki jo prinaša objekt, izogne, ker je preveč ogrožajoč, zavrne ga, ker je zadovoljitev razočaranje, kot to stori histerik, ali pa ga spremeniti v nemogočega, kot to stori obsesionalec, ki vsak objekt spreminja v nepravlega, neustreznega. V tem smislu je treba razumeti Lacanovo definicijo želje kot obrambe: želja je obramba pred sedanjostjo. Če je prihodnost kraj, kamor situiramo tisto, kar nam manjka, zato da bi bili, potem bi lahko rekli, da je osnovna funkcija časa kot realnega objekta, ki pa nima biti, ta, da ponazarja naš manko biti. Natančneje, čas, ki nam manjka, zato da bi bili, tisto, za čemer se ženemo, je ravno naš strukturni manko biti.

Subjektovo razmerje do lastne želje je strukturirano tako, da je za preizkušanje vrednosti njegove eksistence, paradokсно, pomembnejša anticipirana, vnaprejšnja gotovost od dvoma.¹³ Hazardiranje z usodo je torej način, kako subjekt preizkuša svoje razmerje do časa, natančneje, do prihodnosti, ker je za hazarderja pravi zastavek ravno prihodnost, ki še ni prišla. Hazarder mora »parirati«, najti odgovor za prihodnost (njegovega) nevedenja, »kdaj« naj nastopi njegovo dejanje v polju užitka. Tak odgovor je lahko tudi *passage à l'acte*. V hazardiranju, če je res tisto pravo, to je, če gre »do konca«, se subjekt ogne tesnobi edino, če podleže skušnjavi, najvišjemu tveganju, ko se odloča oziroma izbira brez vsakega jamstva, kar je tipična oblika *passage à l'acte*, prehoda v dejanje, beg iz simbolnega v čisto kontingentnost realnega. Subjekt je v taki izkušnji situiran zunaj linearnega časa, ki teče, mineva, ne meni se za izgubljeni čas, za pridobljeni čas, ki sta dve obliki, kako čas materializira manko biti.

Na tem ozadju izstopi čas dejanja kot poseben modus temporalnosti, ki ga je treba ločiti tako od časa želje, ki je prihodnost, kot od časa dvoma, ki je suspenz, prekinitiv, zarez v času, kjer se subjekt lahko prepozna edino v svojem izginitju v tesnobi. Dejanje zaznamuje prehod v drugo temporalnost. Dejanje se izvrši v času. Natančneje, dejanje vrže subjekta v realni čas in ga s tem izvleče tako iz simbolnega kot imaginarnega časa. Temporalnost dejanja nima nič skupnega s časom, ki teče in mineva, z zgodovinskim časom. Ravno nasprotno, dejanje pokaže, da čas, ki teče, ni realno na sebi in da je edino sedanjost realna. Kot konstituens realnega časa, sedanjosti, dejanje priča o tem, da čas subjekta ni kontinuiran. Temporalnost dejanja je namreč temporalnost, ki izvorno zadeva subjekta. Temporalnost dejanja je eden od atributov subjekta, ker je dejanje tisti

¹³ Jacques Lacan, »Logični čas in vnaprejšnje zatrjevanje gotovosti,« v: *Spisi*, str. 56.

segment časa, tisti trenutek, ko se je vse preobrnilo in naredilo iz subjekta to, kar je postal. Čas dejanja realizira, udejanja sedanost, trenutek, ki ni trenutek obljube, ki je zmerom že pretekla, kot preteklost želje, trenutek, ki ni trenutek suspenza, odsotnosti subjekta kot v času dvoma, pač pa gre pri času dejanja za čas prezenca, prisotnosti, čas realizacije subjekta.

Dejanje vzpostavi čas, ki je čas subjekta in ne čas Drugega, je čas kot distinktivna poteza subjekta, čas, ki ga specificira in ki mu omogoča, da obstaja, v zadnji instanci je čas, ki ga povzroča. Toda dejanje ne ustvari mesta, prostor, kjer bi se subjekt lahko umesti, našel svoje mesto. Dejanje je čisti trenutek in subjekt se lahko samo priliči temu trenutku. Dejanje je v tem oziru mogoče primerjati s subjektivim srečanjem s svojo izvirno temporalnostjo, to je, z objektom-vzrokom želje, ki ga povzroča. Pravi agens dejanja torej ni subjekt označevalca, ampak objekt vzrok želje. Struktura dejanja razkriva, da ni kontinuitete med dejanjem in subjektom, ker ima realizacija, izvršitev dejanja za posledico produkcijo novega subjekta, oziroma učinek subjekta, katerega vzrok je dejanje. Ko se subjekt konstituira kot učinek dejanja, se to zgodi kot izbris, prečrtanje, kot subjekt, izprazen biti. Po prekoračitvi Rubikona je Julij Cezar izprazen svoje prejšnje biti, odslej išče svojo novo bit drugje, bit, ki je še neznana. Bit Cezarja je na neki način že tu, kot stava glede izida dejanja, »vržene kocke«, kar ga sploh žene v dejanje, prekoračenje Rubikona. To pojasni tudi specifično tesnobo, ki izvira iz dejanja. Tesnoba je povezana z ireverzibilnostjo dejanja, ker pravo dejanje povzroči spremembo za zmeraj, spremeni tako subjekta kot tudi njegov svet.

Izhajajoč iz razmerja med želečim subjektom, ki je situiran v nepravi čas, in ireverzibilnostjo dejanja, bi lahko izpeljali naslednji sklep: sedanji čas je mogoč edino kot čas dejanja, ki se zapiše kot neizbrisna sled, sled, ki konstituira subjekta in ga obenem spreminja. Sled je sled želje, ampak tudi subjektovega pristanka na to, da je ves v tej sledi, brez možne ponovitve, a tudi brez možnega izbrisa. V tem vidimo bistveno razliko med označevalcem in dejanjem: označevalc se lahko za nazaj izniči, zapis pa je neizbrisen. V tem smislu je dejanje neoločljivo od časa. Dejanje je vedno začetek v absolutnem smislu, ker loči prej od potem, ker je ireverzibilno in ker proizvaja nekaj, kar sledi. To bi lahko pojasnili takole: za govorečega subjekta, kolikor je zmožen izbire, odločitve, četudi nezavedne, ima čas realne koordinate. Preprosto povedano, za nas je realno časa njegova ireverzibilnost. Izkustvo ireverzibilne temporalne diskontinuitete vsebuje vrsta analitičnih konceptov: travma, kastracija, odločitev, izbira, predvsem

pa dejanje. Četudi nas vsako izmed teh izkustev aficira kot subjekte na zmerom specifičen način, imajo nekaj vendarle skupno, in sicer: gre za privilegirane trenutke realizacije subjektive biti. Približati se tej točki, ko je na kocki subjektova usoda, spremlja poseben afekt: tesnoba.

Če je struktura dejanja za subjekta problem, je to predvsem zato, ker dejanje kot nekaj izgivevajočega, nekaj, česar se ni mogoče polastiti, česar ni mogoče zagrabit, vseeno začrta mejo med prej in potem. Subjekt hoče zanikati to ireverzibilnost, to prekoračitev linearnosti časa, hoče se vrniti v tisti »prej«, čas, pred dejanjem, in to potem, ko je sam situiran v tisti »po«, po dejanju. Ta možnost zanikanja, brisanja dejanja izvira iz same strukture dejanja. Dejanje v pravem pomenu besede je dejanje, ki se utemeljuje na objektu, ki nastopa hkrati kot vzrok in kot agens. Rezultat takega dejanja je zato vedno modifikacija subjekta označevalca, radikalna transformacija subjektivnega statusa. Ker pa je dejanje brez opore in jamstva, ni mogoče vnaprej napovedati, kakšna bo pozicija subjekta, ki bo iz dejanja izšel kot učinek, rezultat dejanja, niti tega, ali se bo ta subjekt nato, naknadno obrnil, vrnil po svoji lastni sledi, da bi dejanje izbrisal. Toda tudi brisanje dejanja je dejanje. Je dejanje, ki se proizvede kot podvojitvev označevalca, kot temporalni interval in kot poskus izbrisati subjektivni razcep kot učinek tega intervala. Tisto, za kar gre pri dejanju, ki briše, anulira dejanje, kar je njegov temeljni zastavek, je izbrisati objekt-vzrok želje, objekt, ki je vzrok subjektovega razcepa in na katerem se utemeljuje agens vsakega dejanja. Subjekt poskuša izbrisati svojo delitev tako, da briše, izniči objekt, ki je vzrok za to, da izvrši dejanje.

Logična nemožnost izbrisati objekt-vzrok, nemožnost, ker je ta objekt čista prezenca, nekaj, česar ni mogoče negativirati, prečrtati, se pri obsesionalcu preobrne v nemožnost dejanja. Lahko bi rekli, da gre pri obsesionalcu za prehod iz logične nemožnosti v subjektivno nemoč. Obsesionalčevo dejanje je dejanje, ki se vzpostavi kot nemoč izbrisati to, kar vsako pravo dejanje izpostavi: da subjekt, ki je izvršil dejanje ali, rajši, ki je bil fizična opora dejanja, ne more biti več isti, potem ko je dejanje izvršil. Subjekt se zato vrne po lastni sledi, da bi jo izbrisal, s čimer naredi, da obstaja Drugi, ki mu namenja svoje dejanje brisanja dejanja. V nasprotju s pravim dejanjem, ki briše Drugega, oziroma je izvršeno v odsotnosti, luknji Drugega, je obsesionalno dejanje dejanje, ki eksistenco Drugega ponovno vzpostavlja.

Čas kot jetnik podobe

Tudi za filozofijo, ki je podobno kot psihoanaliza anahronistična glede na dominantne trende svojega časa, se vprašanje časa postavlja kot vprašanje izkustva časa, ki se ne ravna po hegemoničnem diskurzu. Za filozofijo je problem časa, dojetega kot sedanost, se pravi, kot realni čas, še bolj zaostren, ker je eden temeljnih problemov za filozofijo, ki je tako rekoč po svoji naravi »nostalgična«, kot zatrdi Badiou, nagnjena k temu, da goji »melanholični kult izgube vsega, kar ima neko kako vrednost, navsezadnje izgube same sedanosti«,¹⁴ saj ji je tako rekoč usojeno, da išče pozabljeno, odsotno, izbrisano, prav vrzel ali razmik med »našim mišljenjem in sedanostjo sveta« (PŠČ, 27). Ta vrzel se manifestira kot odsotnost oziroma manko sedanosti. Vendar naloga filozofije danes, kot jo razume Badiou, ni toliko, da detektira to vrzel, jo locira, kakor da identificira vzroke zanjo. Pri tem nujno trči na psihoanalizo, ki vzrok za manko sedanosti sodobnega subjekta vidi v mutaciji hegemoničnega diskurza in posledični transformaciji dominantnega modusa uživanja. Toda njen cilj je, da ne glede na klinično strukturo, nevroze ali psihoze, pokaže, kako se razvežejo, razpustijo vozli časa, kar omogoči subjektu, da se mu odpre polje kontingentnosti in s tem možnost kreacije novosti. To ne pomeni, da se subjekt v analizi situira v čas zunaj časa, skratka, da izgubi vsak stik s časom, ki teče in mineva, pač pa da postane zmožen občasno zagrabititi trenutek, v katerem se lahko realizira. V nasprotju s psihoanalizo pa Badiou locira tisto, kar nam krati sedanost, ali, rajši, kar vzpostavlja nepremostljiv razmik med nami in našim časom, v reprezentacijo, ki jo razume kot red podob, se pravi, kot red imaginarnega.

Kot že Lacan pred njim se tudi Badiou opre na Genetov *Balkon*, zato da bi pokazal, kako je mogoče uprizoriti znotraj reprezentacijskega reda in z njegovimi sredstvi ireduktibilni razmik med imaginarnim, vladavino podob, ki jih producira sam čas, in realnim, to je, nečem živim v času, naj je to realno še tako konfuzno, krhko, negotovo, celo nevidno, kot je to sedanost upora oziroma revolucije za Geneta, ali pa, za nas, sedanost sporadičnih gibanj odpora v razmerah krize kapitalizma. Filozofija, kot rečeno, ni osamljena v tem prizadevenju, ker mora tudi psihoanaliza, podobno kot filozofija, zato da bi identificirala in izolirala imaginarne operacije, ki izsilijo subjektovo privolitev v obstoječe, a za ceno omr-

¹⁴ Alain Badiou, »Pornografija sedanjega časa,« prev. Janina Kos, *Problemi* 5/6, 2014, str. 27. V nadaljevanju PŠČ.

tvičenja ali kar izničenja njegovih zmožnosti za ustvarjanje novega, v prvi vrsti pojasniti funkcioniranje »mehanizma, ki transformira realno v reprezentacijo in željo v podobe« (PŠČ, 28). Filozofija in psihoanaliza morata torej, če naj bosta sodobni svojemu času, odkriti tisto zaslepljujočo, slepilno podobo našega časa, »spekulativni Falos naše sedanjosti«, kot pravi Badiou, zaradi katere namesto žive sedanjosti lahko govorimo le o »nesrečni prezenci sedanjosti« (PŠČ, 29).

V iskanju odgovora na to vprašanje Badiou, tako kot Lacan, izhaja iz strukture Genetovega bordela, v katerem vidi ključ za razumevanje našega časa. Lacana zanima *Balkon* zato, ker nas lahko pouči o »bordelu, v katerem živimo«¹⁵, se pravi, o nekem izjemnem stanju, trenutku vsesplošnega kaosa, kjer se delovne oblasti pokaže v svoji goloti. Perverzna distribucija vlog in funkcij v bordelu kaže ne le degradacijo simbolnih mandatov ali funkcij v obstoječem redu, ampak tudi, kako tako oblastno razmerje v razmerah skrajnega nereda, »čeprav ni priznано kot legitimno, ... vseeno ostaja, vsaj zaradi svoje povezave z obstojem nečesa, čemur pravimo red«.¹⁶ V Badioujevem branju *Balkona* je poudarek nekoliko drugačen. V njem vidi predvsem iskanje odgovora na vprašanje: »kaj podobe postanejo, kadar je sedanjost popoln nered« (PŠČ, 28). Analiza *Balkona* naj bi filozofiji pomagala ponovno postaviti danes pozabljeno vprašanje o ideologiji kot vzvodu subjektive slepote glede njegovega razmerja do lastnega položaja v danem simbolnem redu. Prav ideologija je namreč tisti operator, ki na vselej specifičen način vzpostavi razmerje med podobami in realnim, a tako da je realno zakrito ali celo problematizirano. Problematizacija ali kar anuliranje realnega je posledica tega, da je samo polje podob konstituirano kot ne-vse, se pravi, kot polje, kjer naj se nič ne bi odtegovalo moči podobe. Ključno vprašanje je zato: ali v sedanjosti, četudi je kontaminirana s podobami, obstajajo kake realne sledi česa, kar bi se odtegovalo podobi (PŠČ, 34)? Ali pa nastopa podoba kot nepresegljivi horizont našega časa, se pravi, horizont, ki ga ni mogoče prekoračiti v smeri kakega »zunaj«, poslednje opore realnega kot ne-podobe?

195

Ključni zastavek *Balkona*, a tudi emancipatorne politike in filozofije, ki vidi v politiki enega svojih pogojev, je zato po Badiouju konfrontacija, soočenje »vladavine podob z realnim upora« (PŠČ, 29). Tisto realno, ki naj bi bilo »zunaj po-

¹⁵ Jacques Lacan, *Les formations de l'inconscient, Le séminaire, livre V*, Seuil, Pariz 1988, zlasti strani 251-268. Cf. tudi slovenski prevod 14. poglavja, »Le désir et la jouissance«: »Želja in užitek,« *Problemi 5/6*, 2014, prev. Ana Žerjav Dussert, str. 21.

¹⁶ *Ibid.*

dobe«, je v *Balkonu* uprizorjeno kot upor delavcev, ki se odvija zunaj bordela. Novost Badioujevega branja je v tem, da vprašanje realnega neposredno povezuje z vprašanjem časa. To pojasni, zakaj Badiou enači upor kot figuro realnega, z življenjem oziroma s »čistim prezensom,« živo sedanjostjo. Realno, skratka, je samo tisto, kar se lahko izkazuje kot realna sedanjost. Čas upora je realni čas, sedanjost kot realna, ki se manifestira v kontradiktorni dvojnosti temporalnosti trenutka in trajanja. Ta dvojnost je na neki način že prevod v temporalne termine dveh figur realnega v polju politike: realno, ki se manifestira kot izbruh besa, in realno kot neskončnost potrpljenja, ki pa mu vedno grozi nevarnost prenehanja. Samo realno ne traja po nekakšni inerciji. Za trajanje realnega je potrebna intervencija druge instance. Vlogo te instance, ki vzpostavi razmerje med realnim in trajanjem, Badiou pripisuje želji, natančneje, želji po absolutu. Realno kot potrepljenje bi lahko razumeli kot manifestacijo nepopuščanja glede želje po absolutu, natančneje, nepopuščanje glede absolutnosti vzroka želje.

Po Badiouju je »razmerje oziroma ne-razmerje med čisto dogodkovno zunanjo stjo in poljem podob« (PSČ, 30) ključno, ker dogodku, čigar moč je zgolj potencialna, nekaj latentnega, vedno grozi nevarnost, da se bodo njegovi učinki v situaciji izgubili »v neki reprezentaciji brez misli« (PSČ, 30) Natančneje, problem, ki ga uprizori Genet v *Balkonu* in ki ga mora rešiti emancipatorna politika zlasti v času dogodkovne pozabe, je problem konfrontacije dveh modusov temporalnosti, temporalnost realnega in temporalnost podob. To soočenje je artikulirano kot razmerje – nerazmerje med tem, kar Badiou poimenuje »potrpežljivost realnega« in »neučakanim vzburjenjem,« ki nam ga vsiljujejo podobe, ko nam narekujejo brezglavo beganje od ene novosti do druge, kot smo navajeni menjavati gadgete drugega za drugim, kot pač prihajajo na trg. Ko gre za razmerje oziroma nerazmerje med redom imaginarnega in redom realnega, je sodobnemu subjektu lahko edini kompas vprašanje prisotnosti ali odsotnosti »želje, ki bi jo porajalo realno, ne pa podobe« (PSČ, 30). V kontekstu *Balkona*, ki je kontekst možnosti ali nemožnosti upora, je želja, katere prisotnost oziroma odsotnost je treba šele ugotoviti, želja revolucije. Tu gre, skratka, za nefantazmatsko »željo po absolutu« (PSČ, 31), željo, ki se lahko odtegne primežu podob, ker jo vodi absolutnost njenega objekta. Toda pogoj za to, da željo motivira realno oziroma, kar pomeni Badiouju isto, pogojenost želje z realnim je, da prelomi s podobami, ki jih vsiljuje čas.

Za Badiouja, kot razume Geneta, je razmerje med realnim in podobami dramatično zaostreno tudi zato, ker v nekem radikalnem smislu ni nedolžne, neškodljive podobe. Ni mogoče ločiti med »slabimi«, ideološkimi podobami, ki nas slepijo, zavajajo, in »dobrimi«, revolucionarnimi podobami, ki nas osvobajajo. Problem je podoba kot taka, ker tudi podoba, kakršna je pesniška, ubije tisto, kar hoče oživeti. Parafrazirajoč Lacana, Badiou zato zatrdi, da je »podoba uboj čiste sedanjosti« (PSČ, 31), kajti v hipu, ko je realno ujeto v podobo, še zlasti, če gre za nostalgичno fantazmatsko željo, je realno izgubljeno. Identificirati podobe sedanjega časa zato nujno implicira identificirati tisto, kar nima podobe, realno same sedanjosti, ki ji Badiou pravi »sedanjost sedanjosti« (PSČ, 31). Sedanjost sedanjosti je figura realnega, ker onemogoča neposreden dostop in zahteva dezimaginarizacijo. Toda prav na tej točki se vzpostavi nekakšna paradokсна konvergenca med realnim našega časa in golo oblastjo. Tudi oblast je v nekem smislu »golo realno«, kot zapiše Badiou. Paradoks oblasti kot instance realnega je namreč v tem, da »realno oblasti«, realno v pomenu, da je vsaka oblast v sedanjosti, ne da bi zato bila tudi »podvržena podobam te sedanjosti« (PSČ, 31sq). Oblast, bi lahko rekli, ne more ne biti realno, po svoji strukturi nujno sodi v register realnega. Toda obenem je realno, ki pa se mora, če naj še funkcionira, skrivati za zavajajočo »obscenostjo podob demokratičnega in tržnega sveta« (PSČ, 31). Gola oblast kot ena od figur realnega našega časa se od želje, ki se ravna po realnem, ker meri na absolut, ne osvobaja od podob, pač pa na njih parazitira kot orodju, ki jamči za njeno ohranjanje. In prav ta moment realnega oblasti sodobni demokratični imaginarij zakriva.

Ves pomen in hkrati sodobnost *Balkona* je za Badiouja torej v tem, da nekaj pove o našem času, natančneje, o možnosti ali nemožnosti preloma, izstopa iz imaginarija našega časa. Kajti tisto, kar naj bi tak izstop omogočilo, upor, je v *Balkonu* prikazano kot upor v zadnjih zdihljajih. In celo eden njegovih voditeljev resignirano ugotavlja, da »nobena resnica ni bila mogoča«. ¹⁷ V nasprotju s tem pesimističnim sklepom, h kateremu nas napeljuje tudi Genet, namreč, da v svetu, v katerem ni mogoča resnica, tudi revolucija, ki naj bi povzročila prelom s svetom, ni mogoča, pa Badiou vztraja ne le na nujni spregi realnega in resnice, kot Genet, temveč tudi na njeni prihodnji možnosti. Od tod je mogoče začrtati neko temeljno razliko med relanim gole oblasti in političnim realnim. Če realno nikdar ne nastopa »osebno«, kot ono samo, ampak je vedno sparjeno z neko

¹⁷ Navedeno po Alain Badiou, *op. cit.*, str. 32.

drugo instanco, je razlika med realnim gole oblasti in političnim realnim ta, da je spojeno s podobo, medtem ko je politično realno združeno z resnico kot neka-kšno antipodobo. V tej perspektivi lahko Badiou zatrdi, da upor, ki poteka zunaj bordela, ta »zunaj podobe« ni golo realno, ampak »realno kot resnica« (PSČ, 32). Ali, še drugače povedano, realno ni preprosto zunaj reda imaginarnega, realno, za katero gre, je najprej in predvsem »ustvarjanje politične resnice« (PSČ, 32, popr. prev.). Ključni nauk, ki ga prinaša *Balkon*, pa je, da ravno ta resnica manjka in da bo posledično tudi realno kot zunaj podobe ali prelom s podobo potonilo v podobe sveta, ki se mu upira.

V nasprotju z Genetom, a tudi z Lacanom, zlasti poznim Lacanom, Badiou še vedno vidi možnost realnega v politiki, možnost artikulacije realnega neke situacije in kreacije neke nove, »večne« resnice, neke inovacije, ki bi bila pridobitev za vse čase. Za filozofijo, ki jemlje politiko kot svoj pogoj, torej kot eno od poti izstopa iz reda imaginarnega, je vprašanje, ki ga razbere v *Balkonu*, vprašanje možnosti ustvarjanja političnih resnic, ki bi se odtegnile podobam. Nekoliko poenostavljeno povedano, temeljno vprašanje *Balkona* in našega časa je, ali je mogoča izjema glede na red podobe? Vendar pa končni nauk *Balkona* ni dezimaginarizacija, pač pa resignacija. *Balkon* na koncu uprizori popolno zmagoslavje podob, ker uporniki, potem ko spodleti upor, tudi sami podležejo moči podob, natančneje, »podobi gole oblasti« (PSČ, 35), kar potrjuje Genetovo historično hipotezo, če smemo tako reči, da je temporalnost zgodovine organizirana kot neskončno kroženje, kot režim nujnosti, ki izključuje drugo nujnosti, namreč kontingenco. *Balkon* nas utrjuje v pripričanju, da se »ne more zunaj grobnice sanj zgoditi prav nič« (PSČ, 35), skratka, da so sanje samo sanje. Sklep, ki ga je mogoče izvleči iz uprizoritve delovanja podob časa v *Balkonu*, je namreč podoba časa kot vrnitev reprezentacije. Ali, še drugače, »edina večnost je krožnost« (PSČ, 36), ki pa jo proliferacija podob zakriva. V tej luči se pokaže, da je tudi želja, v prvi vrsti želja po revoluciji, po prelomu s tu in zdaj, zgolj navidezni prelom, dejansko pa ponovni začetek, začetek, ki se nenehno ponavlja, s čimer pa ravno zakrije, da je »vznik moči, le da se moč predstavi kot podoba« (PSČ, 36).

V Genetovi teoriji zgodovine bi lahko videli nekakšen embrionalni zametek Lacanove teorije diskurzov kot permutacijo matric družbene vezi. Genetova teorija je strukturalistična v pomenu, da izhaja iz opozicije med dogodkom in strukturo oziroma družbenim redom. Za družbeni red, če ga razumemo v pomenu Rancièrove policije, to je, matrice razporejanja teles glede na vnaprej predvi-

dena mesta, bi vsi morali zasesti dodeljena jim mesta, vsi bi morali biti na svojem mestu. Iz te perspektive gledajoč, upor ni radikalna diskontinuiteta, prelom z obstoječim, pač pa zgolj priložnost, da druga telesa zasedejo ta mesta, toda sama mesta ostajajo na svojem mestu. Taka teorija dogodka je izvirno spacialna. Dogodki so dogodki za strukturo oziroma so dogodki strukture, spremembe so zgolj imanentno strukturne. V tej perspektivi, ki je obenem tudi perspektiva poznega Lacana, se vsi poskusi izhoda, naj gre za upor ali revolucijo, vsak poskus emancipacije, kažejo kot to, kar so, namreč zgolj sanje, *rêve-olution*. To, kar se je sprva kazalo kot točka ali trenutek možne prekinitve, upor, revolucija, se izkaže za golo ponavljanje istega, za permutacijo znotraj nespremenljivega okvira, vrtenje v krogu, iz katerega ni nobenega možnega izhoda. Ključno vlogi pri tej organizaciji nemožnosti preloma ima pri Genetu, kot ga povzema Badiou, podoba. Politično polje je organizirano kot polje podob, a tako, da za podobo ne obstaja nič, kar bi ji uhajalo. V nekem radikalnem smislu ni nobenega »zunaj podobe«. Za podobo ni nobene točke realnega-nemožnega. To tudi pojasni, zakaj nas upor, ki se sprva prezentira kot zunaj podobe, ne more prebuditi, pač pa nas lahko samo ponovno uspava. Med sanjami in realnostjo je kontinuiteta in ne prelom. Preprosto povedano, Genetov zgodovinski nauk je, da so revolucije dozdevki, lažni novi začetki, pomenijo vedno isto oziroma so vračanje istega. Vsaka revolucija je nova priložnost za vzpostavitev reda, *law and order*. Sanje lažejo, ko obljublajo spremembo, možnost radikalno drugega.

Genetov pesimizem oziroma resignacija glede možnosti, bolje, nemožnosti revolucije se opira na specifično časovnost, ki je vezana na nujnost, kot je opredeljena v Lacanovi *Conférence de Genève*: »Do neke točke vedno sklenemo prezgodaj. Ampak ta prezgodaj je zgolj izognitev nekemu prepozno.«¹⁸ Tudi za Lacana, kot za Badiouja, je, ko gre za vprašanje časa, ključno razmerje med realnim in resnico: »Kaj je razmerje med realnim in resničnim? Resnica o realnem, če smem tako reči, je ta, da realno ... tu nima nobenega smisla (*sens*). Tu gre za dvoumje besede *sens* (smisel in smer). Kakšno je razmerje med smislom (*sens*) in tistim, kar se tu zapiše kot orientacija? Lahko postavimo to vprašanje in namignemo na odgovor, namreč da je to čas.«¹⁹ Genetov *Balkon* nam razgrne pojmovanje časa, kjer so vse spremembe, naj so še tako navidezno spektakularne, ujete v *status quo*. Možnosti so samo možnosti, ki jih dopušča izhodiščna matrica. Tisto, kar

¹⁸ Jacques Lacan, »Conférence de Genève sur le symptôme,« 1975, neobjavljen tekst.

¹⁹ *Ibid.*

je vnaprej izključeno, je nastop kontingentnosti, se pravi, dogodev neke nemožnosti, ki je nemožnost iz perspektive strukture, neke nove, neslutene možnosti, ki jo odpre vdor zunanjega realnega.

Narobe pa se možnost preloma s takim pojmovanjem časa, kot jo zagovarja Badiou, nakazuje v tistem, kar konstituira novost Lacanovega pristopa k problemu časa, namreč v artikulaciji modalne logike v terminih časa. V analizi narekuje nujnost vpeljave modalne logike ena tipičnih reakcij analizanta na svoje sanje, ko, denimo, reče: »Moje sanje bodisi ne pomenijo nič ali pa pomenijo zmerom isto«. Subjekt se situira v modalnost, ki ohranja stalnost, večnost. Če je enkrat bilo tako, bo zmerom tako. Gre za logično supozicijo, po kateri sta os preteklega in os prihodnjega homologni. Subjekt, ki vidi v svojih sanjah ponavljanje istega, pojmuje prihodnost po modelu linearnosti preteklosti. Toda pri tem ne smemo spregledati, da imamo samo v sedanosti iluzijo, da se vse možne prihodnosti reducirajo na eno. Ves problem je v tem, kako pokazati, da izjava: »če se je v preteklosti zgodil p, se bo tudi v prihodnosti vedno zgodil p,« ni nujna. Kako pokazati, da se lahko v možni prihodnosti, nezvedljivi na preteklost, zgodi tisto, kar krši subjektovo pravilo za izpeljavo: namreč ne p? Vključitev kontingentnosti zahteva ne le to, da odkrijemo simbolni red in njegovo organizacijsko načelo. Odkriti je treba tudi, da lahko simbolni red vpelje sekvence, zaporedja, za katere velja radikalna disimetrija med sedanostjo in prihodnostjo. Šele v luči te disimetrije dobi ves pomen pretekli prihodnjik v psihoanalizi. Analiza se opira na »aktualnost, ki ima v svoji sedanosti preteklo, predhodno prihodnost. Med to preteklostjo, ki je že, in tem, kar se projicira v prihodnost, se odpre vrzel, luknja, ki tvori nekakšen *caput mortuum* označevalca«. ²⁰ Ta preteklost, ki je že, je v resnici čas sedanosti. Sedanost je točka preloma med preteklostjo, ki je linearna, in prihodnostjo, ki je razvejana. Toda sedanost je hkrati točka preobrata, trenutek, ko vsi možni svetovi postanejo eden. To je trenutek, ko se razvejana struktura preobrne v linearno. Obravnavati simptom ali pa dogodek v preteklem prihodnjiku pomeni vključiti ga že v čas, v časovno logiko, ki implicira možnost, da za subjekt obstaja hip pogleda, *insight*, nekaj, kar mu tako rekoč iz nič omogoči dati temu, kar se mu dogaja, drug pomen. Toda to je mogoče edino, če subjekt privoli v možnost prihodnosti oziroma v prihodnje možnosti. Ta možnost prihodnosti oziroma ta možnost prihodnje priložnosti se ne opira na naivno vero v boljšo prihodnost. To prihodnjo možnost oziroma možnost (dru-

200

²⁰ Jacques Lacan, *Ecrits*, Seuil, Pariz 1966, str. 50.

gačne) prihodnosti je mogoče izpeljati že iz strukture sekvence, ki je ni mogoče totalizirati in ki ostaja za zmerom brez pravila, *lawless* oziroma sekvenca prostih izbir, *free choice sequence*. V univerzumu, kakršen je naš, torej v univerzumu ne-vsega, v katerem ni mogoče konstituirati vsega, celote, totalnosti, je treba izhajati iz sekvenc, ki vključujejo luknje, vrzeli, presledke in znati z njimi rokovati.

Na tej podlagi lahko razumemo, zakaj lahko Badiou izvleče drugačen sklep iz »podob časa« kot Genet oziroma pozni Lacan. Če je problem vsakega časa, ujetega v moč podob, kako se iztrgati režimu podob, če naj se iztrga primežu oblasti, potem prvi korak, ki bi nas vodil k izhodu iz »zapora podob«, ni tisto, kar se nam spontano vsiljuje, namreč kritika dominantnega diskurza in oblasti, ki jo vzpostavlja, ampak analiza tistih subjektivnih mehanizmov, ki omogočijo našo privolitev v svet, kakršen je. Prekiniti neskončen cikel vračanja, nenehnih spodletelih začetkov, ki vodijo zgolj v ponovno utrditev oblasti, primeža podob časa, zahteva premik iz objektivnega (analize in kritike kapitalizma) v subjektivno: analizo tistega dozdevka oziroma tistega fetiša, če uporabimo Badioujev termin, ki je zanj »demokracija«, ker s svojo »lažno podobo zakriva golo oblast brez podobe« (PSČ, 35), tista spojka, ki poveže golo oblast s potrošniškimi podobami. Vprašanje demontaže ali zloma te spojke je toliko bolj žgoče v našem času, ki je po Badiouju čas med dvema svetovoma. Naš čas je namreč za Badiouja »intervalni 'danes'« (PSČ, 37). Demokracija je tudi sama »intervalni« označevalec, ki zakrije »našo pasivno željo po udobju« (PSČ, 37). Čas, katerega realno gole oblasti se manifestira kot neutrudljivi kapitalistični stroj, zahteva kot svojo subjektivno oporo poseben tip ali formo subjekta, tisto namreč, kjer subjekta vodi zgolj hotenje »vztrajati v svoji biti,« (PSČ, 38) oziroma vztrajati v svetu, kakršen je, vendar le s pogojem, da mu kapitalizem zagotavlja nenehno produkcijo potencialnih objektov želje.

Najbolj prepričljivo podobo intervalnega časa, kakršen je naš, se pravi časa, ki je zmožen oskrbeti dominantnemu tipu subjektivnosti zadovoljitev le v obliki presežnega užitka in v katerem je ideja preloma oropana vsake afirmativne podobe, časa, ki se kaže tudi sam kot večnost brez možnosti radikalne prekinitve, spremembe, najde Badiou v Ibsnovem *Cesarju in Galilejcu*. Zavest o intervalnosti časa uteleša po Badiouju cesar Julijan Apostat, tisti cesar namreč, ki se je lotil na prvi pogled brezumnega podviga: restavrirati poganstvo potem, ko se je rimsko cesarstvo že spreobrnilo v krščanstvo. A da subjekt ni bil slep za »norost« svoje geste, je razvidno iz tele izjave Ibsnovega Odpadnika: »Nekdanja lepota ni več

lepa, nova resnica pa še ni resnična.«²¹ Tako kot Julijan Apostat bi lahko tudi subjektivnost našega časa zatrdila, da je naš čas čas, ko »nekdanja revolucionarna politika ni več dejavna in ko nova politika s težavami preizprašuje svojo resnico« (PSČ, 39). Kot eksperimentatorji intervala smo tudi mi med dvema svetovoma, kjer eden počasi tone v pozabo, drugi pa se poraja fragmentarno.

Realno zgodovine

Na čem pravzaprav temelji opozicija med Genetovim in Badioujevim pojmovanjem zgodovine, pri čemer prvi ne vidi možnosti radikalnega preobrata, medtem ko drugi take preobrate razbira v preteklosti in verjame, da bo tudi v prihodnosti prihajalo do prelomnih dogodkov, ki bodo spočeli nov svet in nov čas? Tu bi nam bila lahko v oporo opozicija med lacanovsko in freudovsko teorijo dogodka. Za Freudovo teorija dogodka bi lahko rekli, da je paradokсна sinteza kontingentnega in nujnega. Natančneje, v sami kontingentnosti dogodka, manifestacij nezavednega, Freud razbere nujnost strukture. Zgled za to je histerični diskurz, ki ima po definiciji afiniteto z dogodki, s škandalom, z dogodki, ki se ne ravna po vnaprej postavljenih pravilih. Pravilo za dogodke histeričnega diskurza je ravno nasprotno: zmerom producirati dogodke brez pravila, deregulirane dogodke, nekonvencionalne dogodke. Lacan pa, nasprotno, izhaja iz primata diskurza gospodarja kot instance, ki zna rokovati s kairos, z nepredvidljivim, s tistim, čemur ni mogoče dati pravila. To omogoča Lacanu vzpostaviti povezavo med nezavednim in časom, za razliko od Freuda, za katerega je nezavedno imuno za časa oziroma ne pozna časa. Drugače povedano, nezavedno pri Freudu je druga razsežnost, ki ravno ni čas, ni temporalna, kot se kaže v avtomatizmu ponavljanja. Narobe pa ima pri Lacanu nezavedno bistveno afiniteto s časom, ker se vpiše v tok časa kot dogodek, lahko bi rekli celo: nezavedno je čas.

202

Opozicijo med lacanovsko in freudovsko teorijo dogodka bi lahko ponazorili – v razmerju do časa – kot opozicijo med nezavednim kot automaton in nezavednim kot tyche. Nezavedno kot tyche se prezentira kot lakuna, diskontinuiteta, nekaj, kar ne pride nikdar ob pravem času, kar proizvaja disruptivne dogodke, ki se v čas vpisujejo kot čiste kontingence. Toda ti nepredvidljivi, disruptivni dogodki se proizvedejo v redu automaton. Invariabilnost, konstantnost automaton nastopa kot prostor, kamor se vpisuje za nepredvidljivo. Ali še drugače: automaton

²¹ Navedeno po Alain Badiou, *op. cit.*, str. 39.

je predvideno mesto, zato da se lahko proizvede nepredvideno in nepredvidljivo. Moment dogodkovnega v nezavednem je za Lacana povezan s statusom nezavednega, ki ni ontičen, ampak etičen.²² Nezavedno se na ontični ravni vpisuje v manko. Prav v tem ontičnem manku postane nujna odločitev glede pomena disruptivnega dogodka. Ta odločitev je brezoporna, zaradi česar mora še le ustvariti mesto, kamor se bo vpisala. Bistven poudarek Lacanovega privilegiranja tyche kot figure nezavednega je, da je nezavedno pojmovano kot nerealizirano, ki se hoče realizirati, na kar opozarja tudi Lacanova sugestija glede angleškega prevoda termina nezavedno: »want to be«, kar bi lahko brali tudi takole: nezavedno ni, ne obstaja, vseeno pa hoče biti. Margina med nerealiziranim in realizacijo odpre margino za različne realizacije. Toda, dokler ni realizirano, je nezavedno v suspenzu, nedoločno, hkrati je podvrženo želji po realizaciji.

Problematika realizacije nezavednega zahteva preobrnitev Freudove temporalne perspektive: temeljna temporalna referenca nezavednega je preteklost, za Lacana pa je temeljna temporalna referenca nezavednega prihodnost. Freudovsko nezavedno konstituirajo prisile, ki so vpisane in programirane. Nezavedno se ne more spreminjati, je zapisani program. To, kar se ponavlja, je mogoče ponazoriti s formulami, ki programirajo subjekta. Nezavedno-dogodek, to je, virtualno nezavedno, ki ga je treba še določiti, pa se ne realizira naenkrat, realizira se v neki označevalni mreži, ki se razgrinja, za kar je potreben čas. Nezavedno kot tyche, dogodek zahteva vključitev temporalnosti, ki je popolnoma različna od temporalnosti ponavljanja. Temporalnost ponavljanja je temporalnost, kakor da bi šlo za prvič. Pri ponavljanju se to, kar se ponavlja, ne modificira, ne spreminja. Vsakič je kakor prvič. Nobena ponovitev ni modificirana glede na to, kar je pred njo, nobene povezave ni med tem, kar se ponavlja. To nezavedno ponavljanje je atemporalno, brezčasno ali večno. V tem oziru je ponavljanje izničenje, anulacija časa. A prav zato ponavljanje meri na jedro realnega, nekaj, česar si ni mogoče prisvojiti, čigar model je travma. Ponavljanje je tu treba brati kot ponavljanje izogibanja jedru realnega. Z nezavednim kot dogodkom pa je čas vključen v nezavedno. Nezavedno je preteklost, ki je aktivna v sedanosti, je preteklost, ki je prezentificirana in udejanjena. Tu gre za dinamiko realizacije nezavednega, ki ga lahko podpira le želja in vodi k trenutku sklepa, ki pa ni nikdar avtomatičen.

²² »Status nezavednega, za katerega vam pravim, da je tako krhek na ontični ravni, je etičen.« Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, CZ, Ljubljana 1980, str. 47.

Vključitev časa v realno zahteva modifikacijo statusa realnega. Ali, bolje, ločiti je treba dva pojma realnega: realno, ki je artikulirano na modalnost nujnega in na stalnost zakonov, ki se jim ne moremo izogniti – to je realno po modelu nadjaza – in realno, ki je artikulirano na modalnost kontingentnega – to je realno po modelu disruptivnih dogodkov. Za Lacana je ključna prav artikulacija realnega in nemožnega, realnega kot tistega, česar ni mogoče simbolizirati. Toda dostop do te razsežnosti odpre sporadično proizvajanje disruptivnih dogodkov nezavednega, s čimer se odpre tudi perspektiva povezave realnega in kontingence.

Paradoks razmerja med automaton in tyche bi lahko osvetlil podobno kompleksno temporalno razmerje med zgodovino in dogodkom, na katerem temelji Badioujevo pojmovanje dogodkovne zgodovine. Obenem pa ta artikulacija omogoča razmejitev Badioujeve koncepcije dogodkovne zgodovine od dveh še dandanes paradigmatiskih pojmovanj dogodkovne zgodovine: judovskega in krščanskega.

Judovstvu oziroma krščanstvu je lastno to, da v zgodovino vpeljeta temporalnost dogodka. Zgodovino skandirajo nepozabni dogodki, ki imajo transformativne učinke, ker spremenijo nekaj na substanci same biti. Dogodkovnost vpelje v zgodovino specifično temporalnost, ki je prelom z zgolj kronološko zgodovino, zgodovino trajanja kot kronološkimi, linearnimi beleženjem vsega, kar se je primerilo v nekem obdobju. Judovska in krščanska koncepcija časa in zgodovine sta v marsikaterem oziru radikalno nasprotujoči si pojmovanji, vendar imata podobno izhodišče. Obe pojmovanji časa pretrgata z linearnostjo časa. V obeh primerih gre za subjektivni čas, ker izhajata iz nekega dogodka oziroma dejanja, naj gre za zločin ali za vstajenje, ki je ireverzibilno in se kot tako ne more vključiti v kronološki, linearni čas, ki zgolj beleži spremembe. V obeh primerih se je tisto, kar determinira zgodovino in naše pojmovanje časa, že zgodilo, tako da bi lahko rekli, da živimo v sekvenci posledic tega, kar se je zgodilo: bodisi nepozabni zločin (iztrebljenje Judov) in posledično absolutna obsodba tega zločina, ki ostaja kot nekakšna nezaceljiva vrzel v zgodovini in narekuje zapoved spominjanja, bodisi odrešitveno dejanje – Kristusovo žrtvovanje – ki odpre možnost za generično odrešitev človeštva. V obeh primerih neki radikalni dogodek, ki se ne neha zapisovati, vzpostavi red nujnosti, ki ne dopušča prostora za kontingentnost. V tej perspektivi bi ju lahko brali kot dva odgovora na vprašanje: Kakšna je zveza med časom in realnim? Pri Lacanu je nemožno opredeljeno kot tisto, kar »se ne neha ne zapisovati«, pri čemer ta formulacija »ne neha« že vpe-

ljuje problem časa, natančneje, vpeljuje čas kot ponavljanje. Naše vprašanje bi zato morali preformulirati, in sicer takole: kakšna je zveza med časom, pojmovanim kot ponavljanje, in realnim, ki je zmerom *lawless*,²³ brez reda in pravila?

V odgovoru na to vprašanje bomo izhajali iz Badioujevega krajšega komentarja Ricoeurjeve knjige *La mémoire, l'histoire, l'oubli*.²⁴ V njem Badiou opredeli sedanji ideološki trenutek kot spopad med dvema vizijama zgodovine in časovnosti: krščanske in judovske. Na eni strani je krščansko pojmovanje vpisa subjekta v čas in zgodovine subjekta, ki izhaja iz odrešitvenega dogodka, ki je prelomil zgodovino sveta na dvoje in odslej zahteva, da nič, kar se primeri, ne more biti odtegnjeno odpuščanju in pozabi. Na drugi strani je judovsko pojmovanje te artikulacije subjekta na čas, ki se opira na nepozabni Zakon in zahteva absolutno sodbo ali, rajši, obsodbo iztrebljenja Judov kot strahotnega zločina, ki ne dovoljuje pozabe in hkrati zapoveduje njegovo večno spominjanje. »Dolžnost spominjanja«, ki ohranja v samem tkivu zgodovine nezaceljivo rano, zgodovino podredi etični, se pravi, transhistorični normi. Med imperativom spominjanja, ki prepoveduje samo možnost pozabe, in krščansko odrešitvijo, ki, nasprotno, absolutno možnost pozabe zapoveduje, se lahko vzpostavi samo nerazrešljivo protislovje. V zadnji instanci je edini izhod izbira med tema dvema subjektoma: subjektom Zakona in subjektom vere.

Za Ricoeurja je krščanska vizija že zmagala, kar je razvidno že iz tega, da vprašanje subjekta postavlja izključno kot vprašanje možnosti ločitve subjektive identitete od zločinskega dejanja, ki ga je mogoče pripisati temu subjektu – sicer odpuščanje in s tem možnost pozabe ne bi bila mogoča. To vprašanje ločitve med identiteto agensa in zločinskostjo dejanja je ključno. Če naj bi imel dogodek odrešitve kakšen smisel, je nujno, da vsa singularnost subjekta ostaja ujeta v ekonomijo odrešitve, kar pomeni, da je subjekt virtualno ločljiv od njegovih najbolj zavrnjenih dejanj.

Ricoeurjevo izhodišče je namreč pravno vprašanje, ki ga Badiou formulira takole: »Ali je mogoče zločinsko dejanje ločiti od identitete krivca?« (SSCPR, 92) Ločitev, za katero gre tu, je ločitev med identiteto subjekta in moralno ali pravno

²³ Jacques Lacan, *Le Séminaire ; Livre XXIII ; Le Sinthome*, Seuil, Pariz 2005, str. 137.

²⁴ Alain Badiou, »Le sujet supposé chrétien de Paul Ricoeur« v: *L'aventure de la philosophie française depuis les années 1960*, La fabrique, Pariz 2013. (V nadaljevanju SSCPR.)

opredelitvijo njegovega dejanja. Za Ricoeurja je ta ločitev mogoča in celo nujna, ker je možnost take ločitve ali razveze pogoj možnosti odpuščanja. Subjekt nastopi šele »kot subjekt, čigar vsa bit je v krivdi ali nedolžnosti« (SSCPR, 92). Z drugimi besedami, za Ricoeurja se vprašanje subjekta, natančneje, njegove identitete in možnosti ločitve te identitete od subjekta postavi šele z moralno sodbo, toda obenem je ta dilema že nevtralizirana.

Prav možnost ločitve agensa od njegovega akta je hkrati ključni zastavek spora med Ricoeurjem in Derridajem. Pravi nasprotnik teorije odpuščanja in pozabe je teoretik nepozabnega zakona in zato nezastarljivosti zločina, namreč Derrida, ki je v *Le siècle et le pardon*²⁵ vztrajal, da je z ločitvijo krivca od njegovega dejanja odpuščeno drugemu subjektu in ne tistemu, ki je dejanje dejansko zagrešil. Oziroma, kot zatrdi Derrida: »odpuščeno ni krivcu kot takemu«. Ricoeur odgovori z aristotelovsko teorijo potencialnosti oziroma možnosti. Ključna poanta te teorije je, da subjektovo dejanje ne izčrpa vsega, kar je v subjektovi moči, vsega, česar je zmožen. Identiteta subjekta je prav v tej zmožnosti. Zato Ricoeur zavrne Derridajev ugovor: subjekt, ki mu je odpuščeno, je isti, toda potencialno drugi, ne pa neki drugi. V čem je poanta te distinkcije? Ni dovolj ločiti med dejanjem in potencialnostjo, v sami potencialnosti oziroma zmožnosti delovanja je treba ločiti zmožnost in udejanjenje oziroma realizacijo. Ta razdružitev pomeni, da zmožnost angažiranja moralnega subjekta ni izčrpana z njenimi različnimi inskripcijami v tek sveta. Ta razdružitev izraža namreč verovanje v zmožnost subjektove samoregeneracije.²⁶ Ključna za Ricoeurjevo celotno operacijo je temeljna disimetrija med zmožnostjo in dejanjem, med zločinskimi, celo nezaslišanimi realizacijami, in zaupanjem oziroma verovanjem v subjektovo zmožnost za odrešitev.

206

Odpuščanje namreč dopušča, da »krivca jemljemo kot zmožnega drugega kakor njegovih zločinov in grehov. Vrnjena mu je zmožnost delovanja in... nadaljevanja. ... Te obnovljene zmožnosti se polasti obljuba, ki projicira delovanje v prihodnost. Formula te osvoboditvene besede ... je: vreden si več kot tvoja dejanja.«²⁷ Ključni zastavek v krščanskem pojmovanju časa je namreč, da mora zmerom obstajati možnost za to, da je subjekt odrešen, ne glede na njegova dejanja.

²⁵ Jacques Derrida, *Le siècle et le pardon*, Points-Seuil, Pariz 1999.

²⁶ Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Pariz 2000, str. 638.

²⁷ *Ibid.*, str. 642.

Edino tako lahko krščanska ekonomija odrešitve velja večno in univerzalno. (SSCPR, 94sq) Ali, z drugimi besedami, subjekt spomina in zgodovine je lahko ločen od svoje identitete, ker je že vnaprej konstituiran kot krščanski subjekt, to je, kot subjekt, ki mu je na voljo neizčrpen vir odpuščanja in pozabe. Zato, kot upravičeno opozarja Badiou, gola zmožnost delovanja v njeni nedoločnosti sicer ni zmožnost drugega subjekta, kot je zatrjeval Derrida, toda ravno tako ni nekaj, kar bi subjekt singulariziralo oziroma in v nasprotju temeljno Ricoeurjevo tezo ni artikulirana na identiteto subjekta. Ali, še natančneje, ne določa, »ne identificira ne istega ne drugega« (SSCPR, 96). Če je subjektu odpuščeno njegovo dejanje, kakršno koli že je, zato da bi afirmirali to neidentiteto v osrčju identitete kot konstitutivno za subjekta, potem bi lahko rekli, da »*ni odpuščeno nikomur posebej*« (SSCPR, 96), nikomur v njegovi vsakokratni singularnosti. Se pravi, da odpuščanje v zadnji instanci meri na tisto, kar je v vsakomur mogoče izolirati kot generično človeštvo. Ali še: odpuščanje zadeva generično v vsakomur. Odpuščanje je v nekem smislu inverzna operacija »izvirnega greha«, ki ravno tako zadene vsakogar brez razlike. Je greh, ki so ga zagrešili vsi, se pravi, nihče posebej.

Badioujeva rešitev je preobrnitev perspektive: »izhajati je treba iz dejanja kot edine realne točke subjektive identitete« (SSCPR, 96). Ricoeur je prisiljen mobilizirati aristotelovsko teorijo potencialnosti in aktualnosti, ki je razumljiva edino iz perspektive vnaprej določene smotrnosti subjekta. Zmožnost oziroma potencialnost je naravnana na svoje lastno dobro, v zadnji instanci se orientira po Dobrem. Če se dejanje od Dobrega odvrne, je to zgolj akcidentalno, morda celo rezultat nesrečnega naključja, toda kot tako ostaja nekaj indiferentnega in nebistvenega iz perspektive zmerom odprte možnosti za dobro delovanje. To je ključno za ekonomijo odrešitve. Učinek tistega, kar je ireverzibilni dogodek za krščanstvo, dejanski prihod Odrešenika, je vzpostavitev univerzalne pogojevnosti za možnost odrešitve. Ta dogodek, ki se je za kristjana dejansko zgodil, omogoča ločitev zgodovine od spomina: gre za dogodek, ki se odteguje spominu, je dogodek, ki se ga ne nihče spominjati, kar osvobodi zgodovino dolžnosti, zapovedi spominjanja. Kristusova žrtev je dogodek, ki je prelomil zgodovino sveta na dvoje, je kot tak zgled čiste projekcije, ki resorbira čas v večnost, nalaga nam dolžnost verovanja in zvestobe, ki sta vedno v sedanjosti. Ricoeur mora povezati subjektivno identiteto s čisto potencialnostjo in zmožnostjo, ker mu edino ta povezava omogoča sintezo evangelijskega sporočila in filozofske teorije odgovornosti.

Badiou v nasprotju z Riceurjem pa vztraja, da obstajajo zgolj človeške živali, katerih nobena žrtev, razen tistih, ki so omogočile, da obstajajo nekatere resnice, nima za referenčno točko »generično dušo« (SSCPR, 97). To obenem pomeni, da lahko človeške živali postanejo subjekti, vendar v zmerom singularnih okoliščinah. V zadnji instanci jih »kvalificira za subjekte zgolj njihovo dejanje in način, kako vztrajajo v posledicah tega dejanja« (SSCPR, 97). Zato po Badiouju ni mogoče trditi, tako kot Ricoeur: »Več si vreden od tvojih dejanj«. Nasprotno, treba je zatrditi: »Zgodi se, redko, da so tvoja dejanja več vredna od tebe.« (SSCPR, 98)

Badiou in Ricoeur izhajata iz subjekta kot sečišča končnosti in neskončnosti oziroma večnosti in trenutka, sečišče, ki se je vzpostavilo z dogodkom. Toda Badioujeva specifična artikulacija teh temporalnih modusov je bližja Kierkegaardu, ki ga hvali v *Logikah svetov*, kot Ricoeurju. Tudi za Kierkegaardu je subjekt stična točka trenutka in večnosti oziroma, v njegovih terminih, »sinteza časnosti in večnosti«²⁸. Toda nismo že taki, na ravni človeške živali, to šele postanemo, zahvaljujoč dogodku oziroma dogodek je priložnost, ki človeški živali omogoči, da postane to, kar je kot subjekt. Nobena človeška žival ne more zase trditi: sem subjekt dogodka. Pač pa to lahko šele postane, če izvršuje dejanja, sprejema izbire, odločitve, ki izpričujejo zvestobo dogodku. Taka dejanja torej ne le, da niso ločljiva od subjekta, ampak ga kot subjekta šele konstituirajo. Tesnoba badioujevskega subjekta izvira iz tega, da ve, da lahko postane, kar je, edino če dela izbire v luči dogodka. V takem dejanju izbire, ki subjekta postavlja pred neko radikalno izbiro ali/ali, subjekt postane, kar je, edino, kolikor mu uspe prispevati k temu, da se v okviru končnega, historično situiranega konteksta, vzpostavi neskončna, večna resnica. Tako dejanje izbire nima nobenega jamstva, nobene gotovosti, ker je sinteza končnosti in neskončnosti izkušena kot naloga oziroma »zvestoba«, če uporabimo Badioujev lastni termin, vendar brez opore v božjem Drugem, kot velja to pri Kierkegaardu.

²⁸ Soren Kierkegaard, *Pojem tesnobe*, prev. Primož Repar, Slovenska matica, Ljubljana 1998, str. 108.