

dr. Slavoj Žižek

## TOTALITARNA FANTAZMA, TOTALITARNO FANTAZME

Treba je priznati, da je med številnimi kritikami, denunciacijami, apriornimi razvrednotenji itd., ki so doslej pri nas leteli na psihoanalitično teorijo, Urbančičeva *Razprava o »patološkem narcizmu« in psihoanalizi (Družboslovne razprave 3, str. 99—125)* prvi poskus resnega teoretskega dialoga, tj. poskus, ki je že po svoji zastavitvi onstran nadigravanj v slogu »kdo bo koga«: v njem sploh ne gre za »soočanje argumentov«, ki naj pokaže »premoč« ene pozicije nad drugo, gre za Stvar mišljenja, naj jo razumemo kot Heideggerjevo *die Sache des Denkens* ali kot Lacanovo *das Ding*. Prav zato pa velja, preden se neposredno soočim z Urbančičevimi izvajanji, izrabiti to priložnost za temeljitejšo osvetlitev nekaterih temeljnih pojmov psihoanalitične teorije, predvsem pojma fantazme; šele na tej podlagi bo postal smiseln pogovor, ki bo, upajmo, sledil v naslednji številki *Družboslovnih razprav*.

Na prvi pogled so zadeve jasne: fantazma pomeni neki imaginarni konstrukt, v katerem subjekt uprizori realizacijo svoje želje. Že tu pa se zadeve zapletejo: kaj to pravzaprav pomeni, »realizacija želje«? Običajno si stvar predstavimo tako: subjekt si nekaj želi, neki objekt, neko dejanje, in v fantazmi to realizira: hoče npr. na »perverzen« način spolno občevati z določeno osebo, pa to realizira v fantazmi; zdi se, da v to smer kaže tudi Lacanov obrazec fantazme,  $\$ \diamond a$ , tj. razcepljeni-želeči subjekt, soočen z objektom želje. — Toda ves problem je v tem, kaj pomeni »realizacija želje«? Mar nismo s tem, ko smo »realizacijo želje« dojeli kot realizacijo tega, k čemur teži želja, nekaj prehitro preskočili, nekaj na tihem že neproblematično predpostavili, namreč *samo željo*? Od kod sploh želja, kako se konstituira sama želja? Natančno v tem je prvi poudarek Lacana oziroma prvi premik Lacana glede na utečeno pojmovanje fantazme: subjekt kot želeči nikakor že vnaprej ne ve, kaj hoče, objekt želje ni vnaprej prirodno dan, marveč je v nekem radikalnem pomenu umetelen; če naj se zagata želje razreši in če naj zelenje sploh »steče«, si mora subjekt najprej sploh skonstruirati opore, koordinate, ki mu omogočijo, da umesti svojo željo. V *tem* pomenu je fantazma »realizacija želje«: ne realizacija tega, kar želja hoče, marveč vzpostavitev koordinat, mreže razmerij, znotraj katerih se šele konstituira zelenje: vzpostavitev osnovne »matrice« zelenja. Vzemimo skrajno poenostavljen primer: elementarna fantazmatska podoba krhke, napol svetniške, a hkrati obscene in že kar vulgarne ženske, ki jo brutalen moški ogroža in nam hkrati preprečuje dostop do nje, preprečuje, da bi ji pomagali. Dvoznačnost scene je seveda v tem, da se izvirna kon-

stelacija, kjer je krhka ženska brutalna žrtev moškega, ki nam preprečuje dostop do nje, naenkrat premesti in opazimo, kako ženska v trpljenju uživa, kako obstoji med njo in brutalnežem, ki nam preprečuje, da bi ji priskočili na pomoč, tihi »sodomazohistični« pakt, in kako se torej za našim prizadevanjem, da bi žensko rešili pred brutalnežem, skriva naš obupani poskus, da bi jo rešili pred njenim lastnim užitkom kot tistim, kar nam je v resnici neznosno. Gre za tipičen fantazmatski scenarij, na delu v nešteti variantah v filmih, romanih itd. — toda nas zanima predvsem odgovor na vprašanje, kje je tukaj, v tej nenehno ponavljajoči se sceni, »realizacija želje«. Če bi bila fantazma preprosto realizacija tega, k čemur teži želja, bi moral fantazmatski scenarij prinesiti razplet, v katerem bi, denimo, premagali brutalneža in osvojili krhko nedostopno žensko, njegovo žrtev; toda ker je fantazma realizacija pogojev samega želenja, ji povsem zadošča nenehno ponavljanje iste mučno-negotove, nerazrešene konstelacije brez razpleta, ki stalno niha v okviru nakazane dvoznačnosti in kjer se žrtev naenkrat izkaže preplavljena z užitkom... v tem pomenu orisani prizor da konsistenco našemu želenju v vsej njegovi protislovnosti in neodločenosti: s samo svojo nerazrešenostjo ohranja odprto našo željo.

Če pa je tako -in tako je-, kako potemtakem razumeti Lacanov obrazec fantazme \$ ◇ a, tj., kje je tukaj, v fantazmatskem prizoru, objekt? Lacanov odgovor: objekt, pravi objekt fantazme ni prizor, ki ga v nji gledamo (ta prizor je nasprotno povsem simbolne narave, je ves zgrajen iz označevalčevega tkiva, kar je jasno že na neposredni, dobesedni ravni, saj je jedro fantazme praviloma neki stavek, npr. »otroka tepejo«), marveč *sam pogled*. Temeljna sestavina fantazmatskega prizora je zmerom, da se njegovi akterji nudijo nekemu pogledu, in ta odsotni pogled je pravi *objekt* fantazme — objekt in ne njen subjekt, saj nikakor ne gre za banalno dejstvo, da je subjekt tisti, ki si je skonstruiral fantazmatski prizor in za čigar pogled se potemtakem ta prizor odvija: pri Lacanu ima pogled (tako kot glas) status objekta par excellence, objekta in ne subjekta; pogled je izvorno pogled Drugega, medtem ko je to, kar je na strani subjekta, vid, tj., mi stvari vidimo, toda v prizoru, ki ga vidimo, je zmerom že točka, točka anamorfoze, od koder nas stvar sama gleda, tako da je pravi objekt prizora, ki se izmika našemu videnju, tisto, kar nas na nekem prizoru fascinira, sam pogled kot pogled Drugega. Skušajmo to pojasniti ob — danes sicer že nekoliko pojemajočih — *retro*-modah: vzemimo modo klasičnega hollywoodskega filma, denimo črnega filma štiridesetih in zgodnjih petdesetih let, kot objekta fascinacije, objekta, ki se mu predajamo z nostalgичnim čarom; kaj je tisto, kar nas na teh filmih zares fascinira? Jasno je, da danes teh filmov ne moremo več gledati »resno«, da najbolj resno mišljeni prizori v njih vzbujajo smeh v dvorani, da so ti filmi nepovratno zgubljeni kot objekt želje, in prav za to gre: naše videnje teh filmov predpostavlja, se opira na neki drugi pogled, na mitični, nemara nikoli dejansko obstoječi pogled tistih, ki so bili še zmožni gledati te filme z neposredno naivnostjo, ki so jih ti filmi še neposredno očarali — ko vidimo te filme, se v njih »gledamo gledajoči« (*se voir voyant*, če naj povzamemo to sintagmo, ki jo je Lacan našel pri Valéryju), fascinira nas sam ta mitični, predpostavljeni pogled, ki se je neposredno pustil očarati: v teh filmih torej v nekem pomenu dobesedno gledamo pogled. In natanko isti je ustroj fantazmatskega prizora: v njem »se gledamo gledajoči«, njegov pravi objekt je pogled, za katerega se odvija ta prizor.

Na tej podlagi — se pravi, na podlagi pravkar razdelanega pojma fantazme — bi lahko pristopili k vprašanju, ki je pred nedavnim tako vzburilo slovensko javnost, vprašanju t.i. »narodne sprave« oziroma spomenika *vsem* žrtvam druge svetovne vojne. Kaj je bilo tisto neznosno, travmatično jedro, v katero je dregnila S. Hribar? Natančneje: katera je poteza, ki daje celo belogardističnim izdajalcem pravico do mesta v skupnem spomeniku žrtev? Najprej je treba zavrniti dve utemeljitvi, s katerima se je operiralo običajno, bolj ali manj odkrito: — recimo ji tako — abstraktno-humanistično, po kateri so pač »tudi oni (bili) ljudje«, Slovenci itd., in konkretno-zgodovinsko, po kateri so tudi OF oziroma komunisti s svojim sektašenjem nosili delež krivde za bratomorni spopad. Prva utemeljitev, katere *raison* se zvede na to, da so s smrtjo izničene vse tostranske ideološko-politične razlike, da je v smrti vsakdo med nami reduciran na Človeka kot takega itd., očitno udari mimo, kajti tisto, kar je bilo v predlogu za spomenik občuteno kot neznosno, nikakor ni bilo to, da smo vsi konec koncev pripadniki iste univerzalne skupnosti, da nas druži neka abstraktno-obča skupna poteza. Toda nič manj ne udari mimo druga utemeljitev: povsem resno je treba vzeti trditev, da zloglasna zahteva po skupnem spomeniku nikakor ne pomeni ideološko-politične rehabilitacije belogardistov v pomenu barantanja o njihovi večji ali manjši krivdi, v slogu »niso bili samo oni krivi, tudi mi nosimo svoj delež...« — poantirano povedano, resda se da legitimno razpravljati o morebitni soodgovornosti KPS za zaostritev spopada med partizani in belogardisti, toda tudi če sprejmemo, da je bila vsa krivda na strani belogardistov, to niti najmanj ne zadene zahteve o skupnem spomeniku. Kaj je potemtakem tisto, kar podeljuje padlim belogardistom zadostno dostojanstvo, da zaslužijo soudeležbo v skupnem spomeniku, četudi sprejmemo njihovo popolno družbenozgodovinsko krivdo za bratomorni spopad in če tega dostojanstva ne utemeljimo v abstraktno-občem dejstvu, da smo »v smrti vsi enaki«?

Dostojanstva jim ne podeljuje abstraktno-obče dejstvo, da so »bili tudi oni ljudje«, ne podeljuje jim ga tisto, kar je bilo na njih univerzalnega, marveč nasprotno tisto, kar je bilo na njih *najbolj partikularnega*, ker je na vsakem človeku najbolj partikularnega, »osebnega«, njihova *fantazma*, dejstvo, da tega, kar so počenjali, pa naj je šlo za še tako grozovite zločine, niso počenjali kot »čisti«, »prazni« subjekti, iz čistega računa, v okviru neke povsem preračunljive strategije, marveč so tudi oni, kot je bilo zapisano, »sanjali svojo domovino«, ravnali so tako, kot so ravnali, na podlagi nekega fantazmatskega konstrukta (večsih bi temu rekli »eksistencialnega projekta«), ki je podeljeval konsistenco (»absolutni pomen«, kot pravi temu Lacan, tj. nezaobidljivi okvir) vsemu njihovem delovanju; drugače povedano, njihovega delovanja nikakor ni vodila čista preračunljivost glede na tako ali drugače dojete (»razredne«, »izdajalske«) »interese«, marveč neka subjektivno-strukturirana ekonomija užitka, neki konstrukt, s katerim so skušali razčistiti enigmo nemogočega užitka Drugega. Natanko to pa je tisto, česar ne prenese »stalinistična« vizija, »stalinistični« univerzum: v njem je nasprotnik tretiran — ne kot »objekt«, marveč nasprotno — kot *čisti subjekt* kot čista simbolna, prazna točka, za katerega užitek, travma srečanja z Realnim užitka, ne obstoji, in ki zgolj v skladu z neko povsem preračunljivo strategijo zastopa svoje interese. Tu bi bilo treba, sledeč J.-A. Millerju, vpeljati razliko med *subjektom* in *osebo*: subjekt je čista simbolna funkcija, učinek igre označevalnega zastopanja, je v nekem

radikalnem pomenu breztelesen, zgolj prazno mesto v samonanašajočem se kroženju označevalca, zanj ni, radikalno vzeto, ne smrti ne užitka, medtem ko je za »osebo« konstitutiven fantazmatski konstrukt, s katerim skuša obvladati-prenesti grozo užitka, grozo nemogoče-travmatične Reči. Dostojanstvo »osebe« daje subjektu njegov fantazmatski konstrukt. Šolohov opisuje v svojem, sicer vseskoz apologetskem, romanu *Padli so za domovino* razgovor med dvema starima boljševikoma o Stalinu; eden med njima sklene razgovor nekako takole: »Nekoč so Stalinu rekli, da je Denikin, četudi na čelu kontrarevolucionarne armade, osebno precej nebogljen, dober starček, iskreno zaskrbljen za usodo revnih kmetov itd., na kar je Stalin jezno odvrnil, da je to nesmisel — bela armada požiga kmetije in pobija reveže, to je vsa resnica o Denikinu, ostalo je sprenevedanje...« — in, kot pravi sogovornik, takšen je bil Stalin, ta prigoda izraža njegovo bistvo. Za to gre, čeprav se moramo ob tem izogniti dvema nesporazumoma: ne gre za to, da bi zoperstavili »osebno« in »javno«, razlika, za katero nam gre, nima nič opraviti z razcepom »osebno«/»javno«, prav tako pa ne gre za običajno banalnost, da je kdo, ki objektivno dela zlo, čigar dejanja imajo katastrofalne posledice, sam v sebi dober in dela to, kar dela, z najboljšimi nameni — ne za eno ne za drugo ne gre, prav tako pa ne zadošča omenjeno razsežnost fantazmatskega konstrukta zvesti na »hermenevtični horizont« v pomenu polja vnaprejšnjega razumevanja, ki opredeljuje naše delovanje. Fantazma je v svoji temeljni razsežnosti, kot smo že videli, konstrukt, s katerim skuša subjekt zapolniti luknjo v Drugem, s katerim skuša »pritti na kraj« s Stvarjo, razčistiti z nemogočim-realnim jedrom užitka v Drugem.

Ne gre torej za moralizatorske banalnosti, da je vsak, tudi belogardisti, »po svoje hotel dobro«, gre za to, da je vsak počel to, kar je počel, na ozadju, na podlagi nekega fantazmatskega konstrukta, s katerim je skušal dati neko konsistenco Stvari, za katero je šlo, v tem primeru Domovini, in da tudi najbolj zablodeli izdajalec s tem, ko deluje na ozadju nekega fantazmatskega projekta, t.j., ko ni zgolj čisti subjekt v preračunljivi igri uveljavljanja takšnih ali drugačnih »interesov«, ohranja neko specifično dostojanstvo osebe kot take. To je konec koncev tisto, kar daje zgodovini njeno tragiko: da se v nji ne spopadajo le čisti subjekti, akterji nasprotujočih si strategij, marveč osebe, ki vsaka vloži v igro svoj fantazmatski projekt. Lahko je nasprotnika zreducirati na preračunljivega uveljavljalca nam tujih »interesov«, težje je za njegovo dejavnostjo videti žrtev lastne Fantazme, žrtev-igralca v scenariju, ki ga je sam skonstruiral, da bi se rešil neke neznosne zagate.

Če bi torej imeli opraviti s preprostim oblastniško-ciničnim računom, bi najustreznejša rešitev bila pač tista v slogu znanega odgovora radia Erivan na vprašanje »Ali bo v komunizmu denar?«: dogmatiki pravijo, da ga ne bo, revizionisti, da bo, prava linija pa je dialektična sinteza teh enostranosti — v komunizmu denar bo in ne bo, se pravi, eni ga bodo imeli, drugi pa ne. Apliciran na roške žrtve bi se ta odgovor glasil: dogmatiki pravijo, da je prav, da smo jih pobili, revizionisti pravijo, da je šlo za bratomorilski zločin in da jim je treba zato postaviti spomenik, pravi odgovor pa je dialektična sinteza obeh stališč — najprej jih pobiti, nato pa jim postaviti spomenik. Toda gre za nekaj povsem drugega, za neko temeljno »nelagodje«, ki izstopi, če vzamemo obraten primer, do katerega je prišlo pred leti nekje v Slavoniji. Med vojno je tam neka nemška enota kot talce postrelila celotno vas, z materami in

otroki vred; neki nemški vojak je odklonil sodelovanje pri tem streljanju, češ da gre za čisti zločin; ko mu je komandant zagrozil, da mora ubogati ukaz ali pa bo zaradi nepokornosti sem ustreljen, se je vojak postavil med talce in bil skupaj z njimi ustreljen. Kaj početi s takšnim preprostim, čistim dejanjem? Po vojni so mu najprej postavili spomenik, vendar so ga spet porušili, češ da pri nas že ne bomo postavljali spomenika okupatorskim vojakom... V čem je nelagodje, ki ga čutimo ob tem primeru? Preenostavno je reči, da je omenjeni vojak pokazal izjemno visoko etično zavest, ko je bil v imenu zvestobe humanističnim idealom človeštva pripravljen žrtvovati svojo zvestobo domovini, domači vojski — mučna dilema, ki se ji tu ne moremo izogniti, je v naslednjem: kdo je izvršil etično višje dejanje, partizan, pri katerem se borba z okupatorjem, za svobodo domovine, prekriva z borbo za svobodo človeštva, ali ta nemški vojak, ki je skozi svoje etično dejanje žrtvoval veliko več, pretrgal vse vezi z domovino (ki jo je tedaj pač utelešalo ljudstvo, pokorno Hitlerju)? Ne moremo se izogniti občutju, da se je ta nemški vojak znašel v nekem vmesnem, praznem prostoru; in naša teza je, da je ta vmesni prostor konce koncev natanko isti kot tisti, v katerem so se znašle žrtve dachavskih procesov. Vsi mogoči taktično-politični oziri (režim je rabil proces za svojo utrditev itd.) namreč ne morejo razložiti dachavskih procesov, ne morejo razložiti nekega neznosnega nelagodja, ki ga je čutiti, ko smo soočeni s preživeli iz Dachaua — v čem je to nelagodje? Treba je iti do kraja in reči, da dojemamo preživele iz Dachaua kot v nekem radikalnem pomenu »krive«, kot da jih je izkustvo koncentracijskega procesa »zamazalo«. V čem je ta njihova »krivda«, na prvi pogled skrajno absurdna, saj kako naj bo kriva uboga žrtev najbolj grozovitih muk? Razlaga, da so krivi, ker so preživeli, ne pa umrli kot njihovi kolegi, je seveda neustrezna racionalizacija — njihova »krivda« je drugje, je spet v tem, da so se znašli v nekem praznem, vmesnem prostoru. Nekoliko grobo povedano, eksistenčna situacija, v kateri so se znašli, je bila tako ekstremna, da je zrušila samo njihovo temeljno fantazmo, oporo, ki je dajala pomen njihovi »osebnosti«. V nekem pomenu so »šli predaleč«, prekoračili so neko mejo.

Kakorkoli to zveni grozljivo, v nekem pomenu je lažje razumeti koncentracijske rablje kot njihove žrtve: rabelj gre v fantazmatsko podobo nacističnega hudobneža, ki uživa v mučenju soljudi, ki pusti, da mu vdrejo najbolj sadistični »živalski nagoni«, kot tak je zgolj skrajna točka lestvice, kjer imamo na eni strani hrabrega heroja, ki se žrtvuje za domovino in svobodo, na drugi pa povampirjenega rablja — toda žrtev, zanjo dobesedno ni mesta. Krivi so, ker so preživeli — morali bi umreti: ta razlaga drži, če jo dojamemo iz razlike dveh smrti: v nekem pomenu so že bili mrtvi, zrušeni kot »osebnosti«, pa so vseeno še živeli.

\*

Problem s fantazmo je v tem, da po sami svoji naravi *ni univerzalizabilna*: je strogo partikularen, »oseben« način, kako si vsakdo strukturira svoje razmerje do Stvari, ki uteleša nemogoči užitek, tj., kako s pomočjo nekega imaginarnega konstrukta razreši temeljno zagato, v kateri se znajde govoreče bitje (»govorilo«), zagato nekonsistentnega Drugega, simbolne ureditve, v katero je vpet. Polje Zakona, polje »pravic« in »dolžnosti«, pa je ne le univerzalizabilno, marveč že po svoji naravi univerzalno, polje univerzalne enakosti oz. izenačenja, ki ga vzpostavlja menjava. Lahko bi rekli, da je objekt *a* — razlog želje, »presežno uživanje

(*le plus-de-jouir*)«, kot ga opredeli Lacan — natanko tisti presežek, ki se ne pusti ujeti v mrežo univerzalizirane menjave, in zato je obrazec fantazme kot ne-univerzalizabilne prav  $\$ \diamond a$ , tj. soočenje subjekta s tem »nemogočim« presežkom. Od tod bi lahko tudi pojasnili vez  $a$ , presežnega uživanja, z Marxovo presežno vrednostjo (sam Lacan poudari, da je pojem presežnega uživanja skoval prav po vzorcu Marxove presežne vrednosti): Marxova presežna vrednost je natanko tisti presežek, ki postavi na laž univerzalnost ekvivalentne menjave, presežek, ki si ga kapitalist prisvoji skozi samo ekvivalentno menjavo kapitala za delovno silo. — Toda zadeve se zapletejo že pri Sadu: heroizem Sada — heroizem, ki najjasneje pride do izraza v znamenitem pamfletu »Francozi, še en napor, da boste postali republikanci«, vključenem v *Filozofijo v budoarju* — je natanko v tem, da je skušal tudi polju užitka oz. fantazme, ki strukturira uživanje, dati meščansko formo univerzalne zakonitosti, ekvivalentne menjave, enakih pravic in dolžnosti itd. Sadova izhodiščna ugotovitev namreč povsem drži: meščanska revolucija je ostala na pol poti, ker je v sferi libidinalne ekonomije, ekonomije užitka, ujeta v predmeščanska, patriarhalna, teološka, neemancipirana itd. razmerja; toda kot pokaže Lacan v svojem slavnem spisu *Kant s Sadom*, formulacija univerzalnih norm oz. »kategoričnega imperativa«, ki bi uzakonil področje uživanja, nujno spodleti oz. se zaplete v paradokse. Sadova norma bi bila, da lahko vsakdo — ne glede na spol, stan, starost itd. — svobodno razpolaga na poljuben način, ki mu prinaša užitek, s telesom drugega, hkrati pa mora biti zmerom na razpolago drugemu na isti način; zaplet je v tem, da v takšnem brezmejnem razpolaganju simetrija — simetrija med razpolagajočim rabljem in razpoložljivo žrtvijo — ni mogoča, videz »dam ti, kar mi daš ti« se zruši, pri čemer ima seveda žrtev prednost, tj., pozicija čistega rablja se izkaže za nemogočo, vsak je v zadnji instanci žrtev. Ne da se torej homologno univerzalnim meščanskim »formalnim« pravicam uzakoniti pravico do uživanja, npr. v obliki »Vsakomur svojo fantazmo«, »Vsakdo ima pravico do svojega načina uživanja«, saj se prej ali slej najdemo v zagati — temeljna postavka psihoanalize je, da moški (kolikor je spolno razmerje nemogoče) lahko realizira stik z nasprotnim spolom le v obliki perverzije, fantazme so zato po svoji temeljni naravi »sodomazohistične«; kaj torej reči o nekom, čigar fantazma vključuje poniževanje in mučenje drugega ali sebe, kaj reči npr. o nekom, ki mu je pogoj za uživanje to, da je ženskemu partnerju izrezan oz. iztrgan klitoris? Zadnji primer ni izmišljen: gre za dejansko dilemo v Keniji in nekaterih drugih afriških državah po njihovi osvoboditvi izpod angleškega kolonializma: na eni strani so razsvetljeni angleški liberalci zahtevali prepoved te operacije (izreza klitorisa) kot barbarsko-patriarhalne navade, ki ponižuje žensko in ji odvzema užitek, na drugi strani so sami Kenijci odvrčali, da Angleži s tem vsiljujejo svoje predstave, da gre za zahodni ideološki-kulturni imperializem...

Na podlagi pravkar povedanega bi lahko podali sicer še abstraktno opredelitev »totalitarnega« delovanja družbene vezi, ki bi bilo prav v tem, da se fantazma »socializira«, da se zgubi distanca med formalnim-univerzalnim Zakonom, ki uravnava družbeno vez, in fantazmo. V totalitarizmu je zares »fantazija (fantazma) na oblasti«, in prav to nemara razlikuje pravi, radikalni totalitarizem (Nemčija 1938 — NE 1933! — do 1945, SZ 1934 — NE 1917 ali 1924! do 1953, Italija 1943 do 1945, tj. »republika Saló«) od patriarhalno-avtoritarnih *law-and-order* vladavin ali od »normaliziranega« realnega socializma. Takšen »čisti« totalitari-

zem je nujno avtodestruktiven, ne more se ustaliti, najti neko minimalno homeostazo, ki bi mu omogočila reproduciranje v »slabo neskončnost«, saj takšno homeostazo, ravnotežje, lahko podeli le Zakon kot brezdanji, v svoji distanci do fantazme. Zato »čisti« totalitarizem nenehno pretresajo krči, zgublja se v agresivnosti navzven (Nemčija 1938—45) ali navznoter (čistke v SZ); več kot naključje je, da je glavno geslo »normalizacija« poststalinške SZ geslo »vrnitve k socialistični zakonitosti« — šlo je za reafirmacijo neke temeljne zakonitosti družbene vezi, seveda ne zakonitosti v pomenu »pravne države«, marveč preprosto v pomenu ponovne zadobitve neke minimalne distance med simbolnimi zakoni, ki uravnavajo družbeno vez, in Fantazmo.

Od tod tudi ni težko uvideti dvoznačnosti teženj, ki hočejo preseči *formalnost* meščanskega univerzuma zakonitosti, pravic in dolžnosti itd. — kolikor te težnje skušajo realizirati demokracijo ali svobodo, ki bi bila tudi »vsebinska«, tj. demokratski okvir pravic in dolžnosti, ki ji ne bi — tako kot meščanski demokraciji — uhajal presežek *objekt a*, se po imanentni nujnosti sprevrnejo v totalitarizem, ker je demokracija nujno »formalna«, tj. prostor demokratske svobode odpira prav razmik med poljem zakonitosti in partikularno fantazmatsko vsebino. Svoboda je forma, kolikor se osvobodi »vsebine« — »vsebinska demokracija« je *contradictio in adiecto*.

Zato lahko o »totalitarizmu« rečemo, da je to ureditev, kjer — kot se glasi znano reklo — ni nobenih zakonov (ni nobene trdne, pozitivne zakonodaje z univerzalno veljavo), a se vseeno to, kar počnemo, lahko vsak trenutek izkaže za ilegalno, prepovedano: pozitivne zakonodaje ni (oz. če je, je povsem poljubna), a vseeno se lahko zmerom znajdemo v položaju kršilca neke neznane Zakonitosti. Drugače povedano, »totalitarizem« je živi dokaz, da je treba, kot je to storil Lacan že v *Seminarju II*, slavno geslo Dostojevskega obrniti: če ni boga (njegove pozitivne zakonitosti), je vse *prepovedano*. »Totalitarizem« je prav paradoks brezzakonitosti, kjer zakon kljub temu, da ga ni, vseeno kršimo: drugače povedano, šele v totalitarizmu zakon postane Realno, njegov status se iz simbolnega spremeni v realno, saj je ena izmed možnih lacanovskih definicij realnega prav »entiteta, ki — četudi ne obstoji — ima vrsto lastnosti«. Totalitarnega Zakona ni, kljub temu pa ima lastnost, da ga lahko kršimo.