

## NIETZSCHE IN NIČ

ALENKA ZUPANČIČ

»...človek bo še raje hotel *nič*, kot *nič* ne hotel...«<sup>1</sup>

Kaj je pravzaprav poanta tega slavnega, razvpitega Nietzschejevega stavka? Da bi bilo bolje, če bi človek nič ne hotel? Seveda ne. Jasno je, da sta za Nietzscheja obe zgornji alternativni »slabši«. Jasno je tudi, da se umeščata glede na nek tretji člen oziroma tretjo možnost, namreč prav tisto, v kateri človek hoče *nekaj*. Da je ta tretja možnost »v krizi«, je eden od načinov, kako definirati nihilizem. Drugače rečeno, prav to, da je v krizi, nas postavlja pred zgornjo izsiljeno izbiro: »hoteti nič ali nič ne hoteti«.

Imamo torej: 1) hoteti nekaj, 2) hoteti nič in 3) nič ne hoteti. Motili bi se, če bi to razumeli tako, kot da »nič« stopi v igro šele v zadnjih dve možnostih. Dialektika volje (ki jo v tem oziru lahko navežemo na »dialektiko želje«) seveda kot taka *vselej* predpostavlja nek »nič«. Kot je opozoril že Slavoj Žižek, vsako zagreto, »strastno« hotenje nečesa predpostavlja oziroma vključuje »hotenje nič« kot svoj notranji pogoj. Drugače rečeno, upoštevati je treba »soodvisnost med zmožnostjo odvezati se od vsake določene vsebine in eksczesno navezanostjo na nek partikularni objekt, zaradi katerega smo ravnodušni do vseh ostalih objektov – tak objekt Lacan, sledeč Kantu, imenuje 'negativna velikost', tj. objekt, ki v sami svoji pozitivni prezenci deluje kot zastopnik praznine ali Niča (...), tako da hoteti ta partikularni objekt, vzdrževati 'trmoglavavo navezanost' nanj ne glede na vse, predstavlja prav konkretno obliko 'hotenja Niča. (...) prav sama formalna struktura reference na Nič nam omogoči preseči bebavi samozadovoljni življenjski ritem, tako da se 'strastno navežemo' na neko stvar – naj bo to ljubezen, umetnost, vednost ali politika – za katero smo pripravljeni žrtvovati vse«. <sup>2</sup> Še drugače: brez tega, da na neki temeljni ravni

<sup>1</sup> Friedrich Nietzsche, *H genealogiji morale*, v: Friedrich Nietzsche, *Onstran dobrega in zlega*, *H genealogiji morale*, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str. 345.

<sup>2</sup> Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject*, Verso, New York & London 1999, str.107–108.

hočem nič, ne morem ničesar zares hoteti. Nietzsche to dobro ve in napačno bi bilo domnevati, da je njegova filozofija *en bloc* sovražna vsem pojavnim oblikam nič in negativnosti. Konec koncev je, kot sam pravi, osnovni »psihološki problem v tipu Zaratustre« natanko v tem, kako je lahko ta, ki v nezaslišani stopnji govori *ne*, »dela *ne*« v vsem, v čemer so do zdaj govorili ja, kljub temu vendarle nasprotje zanikujočega duha, duha negacije.

Problema Nietzsche ne vidi v »nič« kot takem, temveč v njegovi vsaditvi v dispozitiv resnice. To je gesta, ki jo je po njem opravilo krščanstvo kot »religija resničnega«. Kajti če drži, da brez tega, da na neki temeljni ravni hočem nič, ne morem zares hoteti ničesar (konkretnega), pa vstavev te imanentne navezave med ničem in nečem v dispozitiv resnice ne ostane brez dolgoročnih (in, po Nietzscheju, katastrofalnih) konsekvenc. Razcep med resničnim in neresničnim namreč na ta način zadene samo hotenje in postavi se vprašanje, katera od obeh, notranje povezanih plati hotenja je resnična in katera lažna. Odgovor: resničen je »nič«, »nekaj« pa je vselej lažno, varljivo, neresnično (pri čemer »nekaj« pomeni posvetne objekte, navezanosti in boje). Na ta način želja po resnici inherentno postane želja po nič. Vendar pa to dolgo časa ostane prikrito, ker krščanstvo na mesto tega nič postavi nič manj kot boga. Drugače rečeno: ime za nič kot notranji pogoj vsakega hotenja je v krščanstvu Bog. Bog je tista radikalna negativnost in – če uporabimo termin Slavojja Žižka – »odklopljenost« od sveta, ki šele omogoča kakršnokoli »strastno navezanost« na *nekaj*. Omogoča, a hkrati tudi sankcionira, tj. preprečuje, da bi pozabili, da v ljubljeni osebi, v umetnosti, za katero izgovevamo, ali v Stvari, za katero se borimo, pravzaprav ljubimo in povečujemo boga, tj. Nič. Bog je skratka ime za tisto, za kar nam resnično gre oziroma na kar (posredno) merimo pri vseh naših posvetnih, tuzemskih dejavnostih. In Nietzsche krščanstvu ne očita enostavno tega, da vztraja na ireduktibilnosti nič, temveč to, da vso resnico in vso realno polaga vanj in jo odreka objektom, v katere je ta nič vprežen (tj. »svetu« oziroma »življenju«) in ki so po Nietzscheju njegova edina resnična in realna artikulacija. S tem, ko vso težo prenese na eno od dveh plati hotenja, krščanstvo inavgurira tisti proces, ki bo konec koncev privedel do nihilizma: namreč proces postopne »osamosvojitve« oziroma razločitve dveh plati volje. Prav ta razločitev je namreč tista, ki voljo »dezaktivira« in ki naredi, da se konec koncev lahko aktivira le še v razmerju do nič. Če voljo oziroma hotenje »prevedemo« v to, kar psihoanaliza konceptualizira s pojmom želje, bi lahko rekli, da nihilizem nastopi tedaj, ko želji kot njen edini možni objekt ostane sam njen transcendentalni pogoj. Na ta način pa se sama struktura želenja »vdre«, sesuje vase, saj je eliminiran prav tisti razmik (med objektom in transcendentalnim pogojem), ki jo vzdržuje.

Vendar pa moramo biti pri tej določitvi razmerja med »nečem« in »ničem« v strukturi želje/hotenja še malo bolj natančni. Vprašanje je namreč, če je formulacija, po kateri je *nič* (»odklop«) hrbtna stran vsakega *nekaj* (zavezanosti določeni stvari) najustreznejša formulacija zadevne strukture. Ali ne bi mogli prej reči, da je hrbtna stran vsake želje po *nečem* želja po *nečem drugem* in da je »nič« natanko ime za *razmik* med tema dvema »nečema«? Natančneje rečeno, razlikovati je treba med dvema formama »niča«, ki nastopata v vsakem hotenju/želji. Prvi nič je »utelešeni nič«, tj. tisto, kar stopi na mesto nemogoče Reči in jo, če lahko tako rečemo, »zastopa« v svetu objektov. Je tisti nič, na katerega dejansko merimo, ko hočemo/želimo nek konkretni objekt. Ta nič se konec koncev vselej pojavlja kot *nekaj* drugega, oziroma kar kot Drugo kot tako. V lacanovski algebri je ime za ta nič objekt *a*. Ključna značilnost tega »niča« je, da v določenih pogojih lahko postane neposredni objekt želje. Za primer lahko navedemo anoreksijo. Kot je v svojem znanem komentarju poudaril Lacan, anoreksik ni enostavno nekdo, ki »nič ne jé«, temveč predvsem nekdo, ki »jé sam nič«, tj. na nek način neposredno štarta na tisto, kar (lahko) vsako posamezno hrano naredi za objekt želje. Iz hrane tako rekoč izlušči, destilira »tisto v hrani več kot hrana« (skrivnostni presežek, razliko med zadovoljivitvijo potrebe in neko drugo zadovoljivitvijo) in to neposredno naredi za objekt zadovoljitve. Toda problem je v tem, da tu težko še govorimo o želji: želja po uživanju v hrani je prešla v imperativ uživanja, tako kot volja po užitku kot takem (kot je Lacan prepričljivo pokazal v svoji analizi Sada) za subjekta implicira, da postane čisti instrument užitka Drugega (kot vira imperativa užitka). V razmerju do hrane ni verjetno nihče bolj podvržen neizprosni imperativu uživanja kot prav anoreksik. »Požeruh«, ki – če lahko tako rečemo – nič še vedno uživa s hrano in prek hrane, vsled tega še vzdržuje razmik, v katerega se lahko naseli želja (zanj bi lahko rekli, da več ko hoče pojesti niča, več mora pojesti hrane). Anoreksiku pa nasprotno uspe jesti sam nič, iz hrane izločiti čisto substanco uživanja, kar s tem, ko jo zaostri do konca, zabriše samo razliko med potrebo in željo.

Opravka imamo torej z nekim specifičnim gibanjem, ki izhaja iz pravnega uvida v inherentni razcep želje/volje in njenih objektov (objekt želje je vselej dvojen, v sebi podvojen na nič in nekaj, deluje kot ovojnica niča/praznine), ki nato ta razcep prevede v razliko med realnim in dozdevkom, v tretjem koraku pa formulira nekakšen etični imperativ realnega in napove vojno dozdevkom. To je natanko tisto gibanje, ki ga Nietzsche artikulira s pojmom »asketski ideal«. Bistvo asketskega ideala ni v tem, da se odrekamo vsaki zadovoljitvi, temveč nasprotno v tem, da onstran navideznih in vselej delnih zadovoljitev iščemo neposredno realno zadovoljitve. To je tudi tisto

gibanje, ki je konec koncev pripeljalo do, če lahko tako rečemo, odstavitve samega boga.<sup>3</sup> Sam bog je bil še vse preveč prepleten z dozdevki in fikcijami, da bi lahko vzdržal »moralni pritisk« asketskega ideala. Toda hkrati za to gibanje ne bi mogli reči, da vodi v ateizem. Je proces *očiščevanja* (pojma) boga, ki je natanko način utajitve realnega zgodovinskega preloma, ki je zadel krščanstvo. Tega preloma namreč ne izražajo trditve, da je bog »fikcija« in da »ne obstaja«, temveč trditve, ki je povsem drugega reda, namreč: »Bog je mrtev.«<sup>4</sup> Problem potemtakem ni v tem, ali je bog realen ali ne (in s tem povezano vprašanje, kako izluščiti njegovo realno jedro oziroma kako ga zvesti na točko čistega realnega), temveč v tem, ali še lahko za nas poimenuje neko realno.<sup>5</sup>

Zgoraj smo dejali, da je treba razlikovati med dvema formama nič, ki nastopata v vsakem hotenju/želji. Če je prva utelešeni nič, tj. »nič kot nekaj«, pa je druga sam razmik med tem ničem in nečem. Še drugače rečeno, če za vsak objekt želje/volje velja, da je v sebi podvojen na nič in nekaj, da je »ovojnica nič«, potem druga oblika nič, o kateri govorimo, ni nič drugega kot sama ta podvojenost oziroma dvojnost, razmik med dvojim. Topološko lahko to ponazorimo z listom papirja, namreč z razliko med hrbtno stranjo listne ploskve in pa robom lista, če ga pogledamo frontalno: prva je nič kot opora nečemu, neogibna spremljevalka vsakega »nekaj«, drugi pa je sam razmik, minimalna razlika med obema.

Če – in to je pomembna poanta tako za filozofske teorije volje kot za psihoanalitične teorije želje – voljo/željo enostavno spustimo skozi kolesje

<sup>3</sup> »Kaj, z vso strogostjo vprašano, je pravzaprav zmagalo nad krščanskim bogom? Odgovor je zapisan v moji »veseli znanosti«, str. 290: 'krščanska moralnost sama, vedno strožje vzeti pojem resnicoljubnosti, spovedniška prefinjenost krščanske vesti, premeščena in sublimirana v znanstveno vest, v intelektualno snažnost za vsako ceno. Gledati naravo, kot da bi bila dokaz za dobroto in previdnost boga; interpretirati zgodovino v čast božjemu umu (...); lastne doživljaje razlagati (...) kot da bi bilo vse previdnost, vse namig, kot da bi bilo vse izmišljeno in poslano na ljubo zveličanju duše: to je zdaj *mimo*, to ima vest *proti* sebi (...)''. Vse velike stvari propadejo zaradi sebe, zaradi akta samoukinitve (...). Tako je propadlo krščanstvo *kot dogma*, po svoji lastni morali;...« (*H genealogiji morale*, op. cit., str. 344)

<sup>4</sup> Razliko med izjavama »bog ne obstaja« in »bog je mrtev«, ki sicer temelji na že starem razlikovanju med »bogom filozofov in znanstvenikov« ter »bogom Abrahama, Izaka in Jakoba«, je v zadnjem času reaktualiziral Alain Badiou. Glej prvo poglavje njegove knjige *Court traité d'ontologie transitoire*, Seuil, Pariz 1998.

<sup>5</sup> Seveda je mogoče govoriti o bogu tudi kot o »velikem Drugem«, simbolni entiteti, priči oziroma garantu konsistentnosti univerzuma. Toda treba je reči, da četudi je tudi ta »aspekt« boga vsekoli prisoten v krščanstvu, pa vsekakor ni tisto, kar je tu krščanstvo vpeljalo zares novega. Inavguralna gesta krščanstva je na nek način prav odlepitev tega boga od kontingence dogodka, ki se imenuje Kristus. Vendar pa je tu kmalu prišlo do ponovnega zlepljenja, v katerem je bog postal, če lahko tako rečemo, garant svoje lastne kontingence, varuh svojega lastnega realnega, ki je prav s tem prešlo v register imaginarnega.

distinkcije resnično/navidezno oziroma realno/dozdevek, potem se bodo na eni strani vse bolj kopičili dozdevki/videzi, na drugi strani pa bo vse bolj rasel Nič. Vsak »nekaj«, ki ga bomo našli kot hrbtno stran/resnico želje, ima spet svojo hrbtno stran itn. v slabo neskončnost. V tem smislu je za Nietzscheja razlikovanje med resničnim in navideznim oziroma med realnim in dozdevkom stroj za produkcijo Niča. Ne gre enostavno za to, da je Nietzsche »sovražen« kategorijama resnice in realnega, gre za to, da zanju zahteva neko drugačno topologijo. Zahteva »pogled s strani« (tako nekako, kot lahko z roba lista hkrati vidimo obe njegovi ploskvi) in to je tisto, kar imenuje »perspektivčnost«. Velika in odločilna poanta Nietzschejeve filozofije je – povedano s termini, ki sicer niso Nietzschejevi, zato pa koncizno povzemajo njegove z stavke -, da realno ni nasprotje imaginarnega in da do realnega nikoli ne bomo prišli tako, da ga bomo *razločevali* od imaginarnega, iskali za njegovimi tančicami in popačenji. Ta tendenca, ki v končni instanci realno identificira z avtentičnim/pristnim/lastnim, je nihilistična tendenca *par excellence*.

Kam se torej po Nietzscheju umešča realno in kam resnica? Na kakšen način sta povezana? Predvsem pa, kateri je tisti modus nič ali negativnosti, ki ne bi vodil v nihilizem? Odgovor na to vprašanje gre iskati v tem, kar bomo imenovali Nietzschejeva teorija Drugega kot Dvojega.

To, kar izhaja iz logike Enega, je nerazmerje, nerazmerje do Drugega. Vzemimo za primer par resnice in videza v njuni najbolj rudimentarni obliki. Kot zoperstavljena sta vsak neko Eno, ki sicer potrebuje Drugo, a zgolj za to, da v razmerju do njega razmeji svoje polje, ni pa z njim v nobenem razmerju. Resnica je vse tisto, kar ni videz (in obratno), presek med njima je prazen, njuna unija pa da par Resnica, Videz. Toda Resnica in Videz tu tvorita par zgolj na podlagi tega, da kot členu izčrpata neko Celoto, katere dela sta, skratka na podlagi *izključitve tretje možnosti*. Znano je, kaj si je Nietzsche mislil o aristotelovski logiki in še posebej o aksiomu izključitve tretjega: da ne dopušča niti drugega. Tretjo možnost izključimo zato, da bi ljudi prisilili, da sprejmejo prvo, saj je druga vselej »slaba«, prepovedana, »nična« (videz, zlo,...). In lahko bi rekli, da Nietzschejevo zavzemanje za, če lahko tako rečemo, vključitev tretje možnosti (»tretjega ušesa«, »tretjega pogleda«), meri natanko na »rešitev«, osamosvojitve, afirmacijo samega statusa Drugega. Rešitev v smislu, da Drugo ni več (zgolj) izpeljanka ali negativno določilo Enega. To pa implicira, da Drugi ne more biti eden (neko drugo Eno), ampak je lahko le dva (namreč dva hkrati).

Toda kaj sploh je tretja možnost? Najenostavnejši odgovor bi se glasil: ponovitev druge. »Tretja možnost« ne pomeni malo tega, malo onega, ne pomeni na primer videza, na katerem je tudi nekaj resnice ali obratno. Tretja možnost ni »srednja pot« ali kombinacija prvih dveh. Da Nietzscheju dejan-

sko ne gre za to, je najlepše vidno ob nekem drugem konceptualnem paru, ki je hkrati paradigmatički za vse ostale nietzschejanske pare, namreč paru negacije in afirmacije, zanikanja in potrjevanja, reaktivnih in aktivnih sil, »ne-ja« in »da-ja«. Že zgoraj smo citirali tisti stavek iz *Ecce homo*, kjer Nietzsche zapiše, da je »psihološki problem v tipu Zaratustre v tem, kako ta, ki v nezaslišani stopnji govori *ne, dela* ne v vsem, v čemer so do zdaj govorili ja, pa je kljub temu lahko vendarle nasprotje zanikajočega duha.«<sup>6</sup> Nietzsche ta problem reši tako, da dihotonomičnemu paru Ne/Ja kot tretje ne doda kakšnega »mogoče«, »ne Ne ne Ja«, temveč še en Ja, še eno afirmacijo. Zaratustra govori Ja in Ne, Ne morda celo v večji meri, saj ni Osel (ta govori zgolj I-A), pa vendar predstavlja afirmacijo kot tako. To bi lahko razumeli na primer v smislu dialektike negacije negacije: Zaratustra negira negacijo in je zato duh afirmacije. Toda to bi pomenilo, da najprej nastopi neka afirmacija, nato negacija te afirmacije in nazadnje negacija negacije, katere končni rezultat je afirmacija. Nietzsche je morda dialektik (kar bi sicer sam verjetno zanikal), vsekakor pa ni mislec takšne vulgarne dialektike. Negacija ne zanika, se ne nanaša na afirmacijo, temveč zanika nekaj nevtralnega, namreč življenje, postajanje. Isto velja za afirmacijo. Lahko bi rekli, da se obe »borita za življenje«. Seveda pa sta hkrati obe del življenja. Negacija življenja ne zanika »od zunaj«, temveč iz življenja samega, tako da postane sama neka oblika življenja. Isto velja za afirmacijo. Opravka torej nimamo z dialektiko afirmacije in negacije, temveč z dvema vzporednima dialektikama, tisto, kjer se življenje sprega z negacijo in tisto, kjer se življenje sprega z afirmacijo. Ne izhajata ena iz druge, temveč sta vseskozi prisotni obe. Natančneje rečeno: *sta bili* vseskozi prisotni obe. Reaktivne sile so se namreč vse bolj širile na račun aktivnih in počasi zajele totalnost življenja. To Nietzsche imenuje nihilizem. Vse je postalo eno, povsod triumfirajo samo še reaktivne sile. Zgodovina sveta ni postopna izguba neke mitične Enosti, temveč nasprotno izguba dvojnega izvira. Zato Nietzschejanski dogodek v prvi vrsti pomeni (vnovično) aktivacijo drugega vira, afirmacije – vendar takšnega drugega vira, ki bo sam že dvoje. Upov ne moremo polagati v to, da bo negacija, ko bo šla do konca v svoji logiki, nazadnje zaničala še sebe in tako odprla pot afirmaciji. Takšno čakanje je, dobesedno, čakanje na Nič. Kot je dobro opozoril Deleuze, je negacija sicer zmožna negirati samo sebe, ni pa zmožna afirmirati tega, kar zmore.<sup>7</sup> Negacija, ki negira še samo sebe, dá kot rezultat natanko tisto življenje, ki raje nič (več) noče, kot da bi hotelo nič, mrtvo življenje. Afirmacija, s katero imamo opravka tu, je natanko oslovska afirmacija. »Ja« rečemo vsemu, vse smo pripravljeni »vzeti nase«, no-

<sup>6</sup> Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, v: *Somrak malikovu, Primer Wagner, Ecce homo, Antikrist*, Slovenska matica, Ljubljana 1989, str. 240.

<sup>7</sup> Cf. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Pariz 1962, str. 77.

siti, »sprijaznimo« se s svojimi omejitvami in jih »sprejmemo«. To je afirmacija tovarne živali, »duha teže«: šibimo se pod težo lastnih obveznosti in omejitev, že to komaj prenašamo, kaj šele da bi hoteli/želeli še kaj drugega.

Afirmacija ne more biti zares aktivna, kreativna (za Nietzscheja afirmacija pomeni prav kreacijo), če ne *aktivira* negativnosti, tj., če ji iz negacije ne uspe narediti moči afirmacije. Zato je ena temeljnih Nietzschejevih front prav kritika »duha teže«, tj. afirmacije kot asumiranja, »sprijaznjenja«, »vzetya nase«, kritika afirmacije, katere motor je ravno negacija. In kot, še enkrat, dobro pokaže Deleuze, je Nietzschejev sovražnik tu tista koncepcija afirmacije, ki slednjo vidi kot neko *funkcijo*, funkcijo biti oziroma tega, kar je. Prava afirmacija, afirmacija, ki je sama motor (tako potrjevanja kot zanikanja), je lahko zgolj dejavnik, »aktivist« postajanja, ne pa funkcija biti. »Afirmirati ne pomeni asumirati, vzeti nase breme tega, kar je, temveč pomeni osvoboditi, razbremeniti tisto, kar živi.«<sup>8</sup> Zato je dionizični Ja tisti, ki zna reči Ne in ki negativnost postavi v službo moči afirmiranja. Da pa bi se to lahko zgodilo, da bi negacija v celoti postala način afirmacije, sta potrebni dve afirmaciji, afirmacija sama se mora podvojiti, samo afirmacijo je potrebno še enkrat afirmirati. Afirmacija postane objekt afirmacije. To je Nietzschejeva »teorija« dvojne afirmacije, ki poskuša nič oziroma negativnost mobilizirati v tisti obliki, ki smo jo zgoraj imenovali »nič kot *razmik* dvojega«.

Podvojitve afirmacije, »bela afirmacija na beli podlagi«, če parafraziramo znano Malevičevo sliko, je natanko kreacija minimalne razlike. Afirmacija ni nek vseobsegajoči Ja, temveč sam ta minimalni razmik med dvema afirmacijama, ki aktivira negacijo,<sup>9</sup> ne da bi iz nje naredila nekaj, kar lahko neposredno hočemo/želimo. To pa zato, ker negacija obstaja zgolj v tej zevi, kot minimalna razlika med dvojim, kot »najkrajša senca«, kot se tudi izrazi Nietzsche. Negativnost ni nasprotje ali hrbtna stran pozitivnosti, niti sama ne nastopa kot neka singularna pozitivnost. Drugače rečeno, napor, ki ga zahteva ta koncepcija, je v nekem smislu restriktiven v razmerju do »moči simbolnega«, ki je moč transformacije *niča v nekaj*. Kar pa nikakor ne pomeni, da je zadevna koncepcija negativnosti »predsimbolna« ali celo omejena na register imaginarnega. Gre nasprotno za to, da je treba razlikovati med močjo simbolnega in njenimi »produkti«, ki so po svoji naravi imaginarni. Vsi tisti, praviloma bleščeči objekti, ki utelešajo praznino/manko/nič, so učinek neke simbolne operacije, a hkrati sami ne pripadajo registru simbolnega. Nietzschejev napor, kot ga razumemo sami, je usmerjen natanko v to, da bi sem vpeljal neko odlepitev, razmik. Za razliko od »nihilistične tendence«, ki se realnosti loteva tako, da poskuša v njej razločiti realno od imaginarnega, je Nietzsche zavezan

<sup>8</sup> *Ibid.*, str. 212.

<sup>9</sup> Prav zato je, kot to razvije Deleuze, afirmacija konec koncev *selektivna*.

neki drugi nalogi: razločiti simbolno od imaginarnega in s tem razmikom šele ustvariti prostor za realno. Razločiti ne pomeni staviti na eno proti drugemu, temveč, prav nasprotno, vseskozi ohranjati njuno dvojnost. To pa hkrati pomeni odpovedati se tisti perspektivi, v kateri simbolno pride za imaginarnim in razreši njegovo zagato. Glede na to, da smo z zgornjimi formulacijami že zapluli globoko v lacanovske teritorijalne vode, lahko v njih še malo vztrajamo. V razmerju do dveh koncepcij »nič«, kjer v prvi nastopa nič kot »nekaj«, v drugi pa kot razlika oziroma razmik (mehanizem dvojne afirmacije predpostavlja, da se negacija oziroma manko vsakič vpiše zgolj kot razlika oziroma nerazmerje: ne kot razlika med Enim in Drugim, temveč kot razlika samega Drugega, kolikor je Drugi vselej dva), prav tako ne moremo reči, da je prva simbolna, druga pa ostaja ujeta v dualnost imaginarnega. To bi namreč v konsekvenci pomenilo, da bi morali tudi Lacanovo razlikovanje med logiko vsega in logiko ne-vsega podvreči tej isti razmejivti in trditi, da logika ne-vsega ostaja ujeta v register imaginarnega in, če gremo še korak naprej, da »ženske« niso bitja simbolnega.

Tudi za Lacanov pojem »ne-vsega« bi namreč lahko rekli, da izhaja iz vključitve tretje možnosti. Kaj je v Lacanovi konceptualni shemi »tretja možnost«? To, kar imenuje Drugi (od) Drugega. »Vključitev tretjega« pomeni, da se presežek dvojega nad tem, kar ga sestavlja, ne utelesi v samostojnem členu (tretjem členu), temveč ostane imanenten dvojemu/Drugemu kot njegova notranja zapreka. To Lacan izrazi s tezo, da »ni Drugega (od) Drugega«, kar pomeni: Drugi (Drugega) je vključen v samega Drugega – in prav to je tisto, po čemer je Drugi Drugi in ne podvojitvev/ponovitev Enega, hkrati pa je prav to tisto, po čemer je Drugi vselej »ne-cel«.

Poglejmo si to na nekem primeru, ki v različnih artikulacijah odzvanja tako v Nietzschejevi filozofiji kot v Lacanovi psihoanalizi, primeru »kretskega lažnivca«, ki se glasi takole: »Neki Krečan je rekel: Vsi Krečani lažejo«. Če je Krečan govoril resnico, potem je lagal (ker vsi Krečani lažejo), če pa je lagal, je govoril resnico (če namreč ni res, da Krečani lažejo, govorijo resnico). Sodobna logika je ta »paradoks« rešila na dva načina, ki pa sta strogo korelativna. Po eni strani tako, da je stavke, ki govorijo o lastni logični vrednosti (resničnosti ali neresničnosti) prepovedala kot nesmiselne (tj. jih izključila), po drugi strani pa s trditvijo, da stavek, ki govori o logični vrednosti drugega stavka, ni stavek iste »ravni«, se pravi s konstrukcijo »meta« ravni. Takoj lahko rečemo, da je konstrukcija »meta« ravni natanko korelat izključitve. V čem je torej zanimivost tega primera za našo tukajšnjo razpravo?

Najprej moramo biti pozorni na to, da tisto izključeno (»tretja možnost«) ni nekaj vmes med resnico in lažjo, ni »polresnica«, temveč je natanko točka, kjer izrekamo neko resnico tako, da *hkrati* izrekamo nekaj o samem tem izre-



kanju. Prav z izključitvijo te možnosti (ki predstavlja možnost, da hkrati s tem, ko izrečemo nek stavek, izrečemo tudi njegovo lastno vrednost), je vzpostavljena stroga dihotomija laži in resnice. Drugače rečeno, izključitev tretje možnosti sovpaše s konstrukcijo meta-ravni, ki »od zunaj« jamči za resničnost resnice in lažnost laži. Zgolj na ta način je resnica (kot tudi laž) lahko *usa*. »Vsi Krečani so lažnivci« lahko reče le prebivalec Rodosa.

Prav temu nasprotuje Lacan: Izjave kot »Lažem« ne le obstajajo v govoricah, temveč v njej tudi brez problema funkcionirajo, z njihovim razumevanjem nimamo nobenih težav, razumemo jih iz govorce in v govoricah. Zato Lacan vztraja prav na tem, da ni meta-govorice, tako kot za Nietzscheja ni »meta-življenja« (življenje življenja oziroma nekega drugega življenja, iz katerega bi bilo mogoče vrednotiti življenje, njegovo »resničnost« ali »lažnost«). Zunaj govorce ni ničesar, kar bi jo lahko vrednotilo. Toda to ravno *ne pomeni* (kot se pogosto poskuša brati Lacana), da je zanj »vse govoricah«, da je govoricah vse. Nasprotno, za Lacana od tod sledi, da je govoricah *ne-usa*. Kajti če zunaj govorce ni ničesar takega, kar bi lahko govorilo o vrednosti (resnici ali laži) govorce, pa to obstaja znotraj govorce, *v govoricah*. V sami govoricah obstaja neka točka realnega, ki sama ni govoricah. Drugače rečeno, Lacan *vhključi* »tretjo možnost« in prav to izreka tale niz njegovih trditev, v katerih lahko besedo Drugi nadomestimo tudi z »red govorce«: »Ni Drugega (od) Drugega«, »(veliki) Drugi ne obstaja«, »(veliki) Drugi je ne-cel/zaprečen/nekonsistenten«. Sem se vpisuje tudi trditev, da je resnica *ne-vsa* in da jo je mogoče izreči le na pol, *mi-dire*. Kaj to pomeni? Nikakor ne pomeni tega, da je resnica *ne-vsa* zato, ker v določenem deležu vselej vsebuje tudi laž, da vselej, ko govorimo resnico, hkrati tudi malo lažemo ipd. Tisto, kar dela resnico za *ne-vso*, ni nek delež laži v njej, temveč že omenjeno dejstvo, da resnica *hkrati s tem*, ko se izreka, vselej in ireduktibilno izreka tudi resnico o sebi. To je tisto »realno«, ki ga resnica nikoli ne more izreči, se pa vseskozi lepi nanjo. Red govorce vsebuje nekaj, česar ni mogoče izreči neposredno (tj. v »logični formi«  $s = p$ ), kar pa se v govoricah vseskozi izreka. »Vso« resnico lahko dobimo le tako, da iz nje eliminiramo to, kar izreče hkrati s tem, ko izreče resnico, in da to eliminirano umestimo na neko višjo (ali nižjo) raven. Vsakič, ko v pogovoru rečemo »Lažem«, hkrati postavimo tudi: »Res je, da (lažem)«. Toda v trenutku, ko poskušamo to eliminirati iz izrečenga, tj. eksplicitno formulirati kot izjavo druge (meta) ravni, dobimo »res je, da lažem«, kar pa spet izreka nekaj več, namreč »res je, da je res, da lažem« itn. Kar tako dobimo, je:  $s(s'(s''(s''' \dots s^n \_ p)))$ . Skratka, če iz izjave eliminiramo raven izjavljanja na ta način, da to izjavljanje formuliramo v novo izjavo, ki jo umestimo na drugo raven, resda dobimo »vso« resnico, dobimo Eno resnico, a za ceno tega, da je teh Enih neskončno, hkrati pa vsi govorijo o isti stvari.

Drugi način, kako izraziti to isto težavo, je prek razmerja med vednostjo in užitkom. Lacan poudari, da se, ko se od priče zahteva, da pove »vso resnico«, od nje pravzaprav pričakuje dvojje: da pove resnico o tem, kar ve, in da pove nekaj, po čemer bi se dalo soditi o njenem užitku (da skratka prizna užitek). Postavlja se ji torej nemogoča zahteva, da formulira lastno umeščeno v »vednost«, ki jo izreka. Pav to pa je tisto, česar ni mogoče neposredno formulirati, oziroma kar je mogoče formulirati le v zamiku, »retroaktivno«, z izjavo drugega reda, ki pa problem zgolj prenese naprej.

Rekli smo že, da tisto, kar dela resnico za ne-vso, ni nek delež laži v njej (niti ne neko neprosojno, inertno realno, ki ga ne more/ne sme nikoli izreči), temveč dejstvo, da resnica *hkrati s* tem, ko se izreka, vselej in ireduktibilno izreka tudi resnico o sebi. Za ne-vso jo dela prav ta »avtoreferenčni« moment – to je tisto, kar jo »razpolavlja«. Prav ta samoreferenčni delež resnice Lacan imenuje realno. Resnica ni resnica o realnem, temveč je realno njena notranja meja, tj. tisto, kar jo podvaja na vednost in (presežni) užitek oziroma na simbolno in imaginarno (v kolikor se namreč »užitek priključuje, izzove, izsledí, proizvede le na podlagi nekega dozdevka«<sup>10</sup>). Realno je natanko ta razmik med simbolnim in imaginarnim. Drugače rečeno, izogniti se moramo »nihilistični« skušnjavi, ki je v tem, da realno umestimo na eno ali drugo stran, na stran vednosti ali na stran (presežnega) užitka in na ta način odpravimo prav tisto dvojnost, ki *je* realno resnice. Ključnega pomena je torej, da resnica ni zgolj presežek izrečenega nad izjavo, temveč je vselej hkrati *oboje*. Tako kot se moramo izogniti skušnjavi, da bi jo v celoti zvedli na vednost oziroma izjavo<sup>11</sup> in v ta namen karatkomalo prepovedali, izključili trditve tipa »Lažem«, tako se moramo izogniti tudi skušnjavi, da bi resnico locirali *zgolj* v ta presežek in jo tako spremenili v čisto tautologijo užitka. Če jo namreč umestimo *zgolj* v ta presežek in v njem vidimi njeno realno, se nam zgodi to, da pademo v imaginarno, kot realno pa nam ostane *zgolj* Nič. To je »pot« nihilizma, ki paradoksnost izhaja prav iz nekakšne osamosvojitve afirmacije.

Lepo ponazoritev tega, kaj Nietzsche misli z dvojno afirmacijo in kje v nje lahko pride do »odcepa za nihilizem«, najdemo v Kantovem razlikovanju med objektivno, subjektivno in estetsko sodbo. Denimo – primer je Kantov –, da so objekt sodbe »zeleni travniki« in pogledjmo, kako ta nastopa v treh stopnjah oziroma treh tipih sodb. Prva stopnja je stopnja objektivnega: zelena barva travnikov je objektivni občutek, »Travniki so zeleni« pa objektivna sodba. Druga stopnja je stopnja subjektivnega: prijetnost (zelene) barve spada k subjektivnemu občutku, k občutenju. »Všeč so mi zeleni travniki« je subjektivna sod-

<sup>10</sup> Jacques Lacan, *Še*, Analecta, Ljubljana 1985, str. 77.

<sup>11</sup> Oziroma, kot nekje reče Lacan, da bi označenec razumeli kot tisto, kar slišimo, ko nekdo izreka označevalce.

ba, ki hkrati pomeni »rada bi čimvečkrat videla zelene travnike«. To je sodba, ki reče »ja« objektu, ki nam *prinaša zadovoljstvo* (izraz je Kantov). Tretja stopnja je stopnja, kjer rečemo »ja«, kjer pritrdimo ne objektu (zeleni barvi travnikov), temveč samemu občutku prijetnosti. To ni »ja« objektu, ki nam nudi zadovoljstvo, temveč »ja« sami zadovoljitvi, je »ja« prejšnemu »ja«. Tu samo občutenje, sam občutek postane objekt (sodbe). »Zeleni travniki so lepi« je sodba okusa, estetska sodba, ki ni ne objektivna ne subjektivna. Lahko bi jo imenovali »brezglava« sodba, v kateri je subjekt (oziroma »glava«) sodbe nadoomeščen, ne s kakšno neosebno objektivno nevtralnostjo kot v sodbah tipa »travniki so zeleni«, temveč s tistim najbolj notranjim, intimnim subjekta (kako subjekt čuti, da ga aficira določena predstava) *kot objektom*. Estetska sodba reče nekaj takega kot »všeč mi je, da mi je všeč«.

S tem že lahko vidimo, kako blizu je ta tretja stopnja Nietzschejevi temi »afirmacije afirmacije«. Kot smo poudarili, je poanta Nietzschejevega »ja«, da mora biti sam afirmiran v še enem »ja«. Priti mora do druge afirmacije, *tako da je afirmirana sama afirmacija*. Zato Dionizov »ja« (»ja« vsemu, kar nudi zadovoljstvo in ugodje) potrebuje figuro Ariadne, da se lahko dopolni. To je lahko tudi način, kako razumeti t.i. Nietzschejevo »estetizacijo življenja«: če naj bo življenje »ja« »ja«-ju, potem to pomeni, da mora biti »estetizirano« (v Kantovem pomenu besede). Vključevati mora *ugodje* (oziroma slast, kot so v slovenščino prevedli Nietzschejev *Lust*), a to ugodje samo mora spremljati dodatni »ja«, sicer lahko vodi zgolj v nihilizem. Toda – in tu Nietzsche doda nek ključni poudarek – tudi zgolj drugi »ja«, če nastopa sam, »osamosvojen«, vodi v nihilizem. O tem govori Zaratustrova »Pijana pesem«. Govori o slasti (ugodju), ki »hoče samo sebe«, »grize vase«, »hoče vračanje«, »volja kroga kroži v nji«. Govori skratka o ugodju, zadovoljitvi, ki je (p) ostala edini objekt afirmacije, s tem pa sama afirmacija postane absolutno indiferentna. Izgubi prav tisto negativnost (razmik), ki jo naredi za selektivno in ohranja njeno produktivno moč. Afirmacija afirmacije zato ne more biti zadnja stopnja, v smislu, da bi sama zadoščala. Sam (zadnji »ja«) ni več »ja« »ja«-ju, temveč banalni, pijani »ja« praznega pritrdjevanja vsemu/nič. Nietzschejeva figura afirmacije je lahko zgolj figura *para*, afirmacija je zgolj (in vselej) dvojna ali pa je ni. Beli kvadrat ni isto kot beli kvadrat na beli podlagi. Zgolj kot dvojna afirmacija ostane afirmacija in hkrati aktivira negacijo. In prav na tej točki je tema dvojne afirmacije kar najtesneje povezana s problemom resnice. Resnica ima namreč strukturo dvojne afirmacije, afirmiranja dvojega hkrati, in prav to je tisto, po čemer je ne-*vs*a.

Zgoraj smo dejali, da tako Nietzsche kot Lacan izhajata iz »vključitve tretje možnosti« in da je v Lacanovi pojmovni shemi »tretja možnost« to, kar imenuje Drugi (od) Drugega in kar bi lahko prevedli z »garant resničnosti

resnice« oziroma »garant resnice tistega, kar se v govorici proizvaja kot resnica«. Videli smo tudi, da »vključitev tretje možnosti« ne pomeni, da poleg dveh postavimo še tretjo, temveč, da slednjo vključimo v drugo. S tem pa se zdi, da izgubimo vsak kriterij resnice. Toda ali na primer Lacanova teza, da »ni Drugega (od) Drugega« (oziroma, kar pomeni isto, da »ni metagovorice«) res pomeni enostavno to, da »ni nobenega garanta resnice« ali da je »resnica enakovredna laži« ali da »ni nobenega kriterija, po katerem bi lahko razlikovali resnico od laži«? Nikakor ne. Pomeni, da je ta kriterij *inherenten* sami govorici,  *vključen* v samo govorico. Drugi je vključen v Drugega in prav ta podvojitvega dela za ne-vsega. To podvojitvega Lacan posrečeno izrazi z nekim novim pojmom-skovanko, namreč je jezik, *lalangue*. »Jezik« se od jezika razlikuje po tem, da ni zaprt sistem simbolnih fikcij, od govorice pa po tem, da ni čisti »aparatus užitka« (imaginarne zadovoljitve v blebetanju, ki se opira na načelo ugodja). Toda če je kriterij razlikovanja med resnico in lažjo notranji sami govorici (ki s tem postane »jezik«), kje – oziroma kaj – je ta kriterij? Lacanov (»nietzschejanski«) odgovor: »V jeziku se opiramo na to, kar ga *prelamlja*.«<sup>12</sup> Ti »prelomi« niso nič drugega kot notranja zapreka/razlika samega Drugega, vpis »njegove« vselejšnje dvojnosti.

Ob tem lahko za konec osvetlimo še neko dvoumnost. Nietzscheju in Lacanu je skupno to, da izpostavita strukturno homofonijo med »resnico« in »žensko«. »Nietzsche in žensko vprašanje« je sicer obširna in kontroverzna tema, o kateri so napisane kopice knjig in ki je na tem mestu ne bomo načeli. Zadržali se bomo zgolj pri Lacanu, pri katerem je omenjena navezava »resnice« in »ženske« precej podrobneje in dosledneje formulirana oziroma konceptualizirana. V prvi vrsti se je treba izogniti nekemu temeljnemu nesporazumu, ki je v tem, da žensko dojamemo kot resnico (ali simptom) *moškega*. Ženska je (lahko) resnica/simptom moškega zgolj *za* moškega, tj. zgolj v tisti meri, v kateri nastopa kot objekt *a*, na podlagi katerega se konstituira in vzdržuje moška želja. Tu imamo opravka s tem, na kar meri Badiou s postavko, da je v tem primeru drugi/ženski užitek zgolj nedoločena tišina, v kateri se v neskončnost odvija artikulacija faličnega užitka.<sup>13</sup> Reči je torej treba, da ženska sicer lahko nastopa kot simptom/resnica moškega, nikakor pa to ni tisto, kar bi definiralo njen ontološki status. Tu je Lacan nedvoumen: ženska lahko nastopa kot objekt *a*, toda če bi to tudi *bila*, potem bi obstajalo spolno razmerje, potem  $\$ \diamond a$  ne bi bil zapis *fantazme*, temveč zapis spolnega razmerja. Skratka, izogniti se moramo temu, da bi žensko kratko malo definirali na podlagi tega, »v imenu« česar jo išče moški, tj. na polagi tega, kar uhaja diskurzu. Ženska/Resnica namreč v tem primeru postane tisti dopolnilni, vselej prisot-

<sup>12</sup> J. Lacan *Še, op. cit.*, str. 38 (podčrtali mi).

<sup>13</sup> Cf. Alain Badiou, *Conditions*, Seuil, Pariz 1992, str. 259.

ni a nikoli izrečeni »res je, da...«, ki v tišini spremlja vsako izjavo. Ženska je lahko Resnica (z veliko začetnico) zgolj tako, da molči in pusti, da se preko nje »katalizirajo« resnice, tj. zgolj kot izključena iz diskurza. Tisto nekaj, kar vznikne skupaj z govorico in se vpisuje zgolj na podlagi govornice, presežek rečenega nad izjavo, iz slednje eliminiramo tako, da ga osamimo in ga za nazaj postavimo za brezdažni, neizrekljivi temelj/pogoj govornice. Ženska je izključena, a postavljena na pedestal Ženske/Resnice. Tako je moški sit in ženska cela. Edino, po čemer se za Lacana prekrivata »ženska« in »resnica«, pa je, nasprotno, sežeto v pojmu ne-vsega, ki implicira povsem drugačno logiko od zgornje.

Izhajali smo iz teze, da »vključitev tretjega« in z njo povezana logika ne-vsega predstavlja neko svojevrstno afirmacijo Drugega. Toda ali po Lacanu od tod ne sledi, da Drugi (Ženska) ne obstaja, kar bi pomenilo, da Drugi ravno ni afirmiran, temveč prej negiran? Na to bi lahko odgovorili: Drugi ni nekaj, kar »je«, Drugi ne obstaja, temveč *postaja*, prav v tem je razlika med Enim in Drugim. Drugi je samo ime za postajati-dve. Badiou tu zgreši Lacanovo poanto, ko Lacanovo ne-vse bere (in kritizira) natanko v obratnem smislu, tj. v smislu, da je Drugi ime za postajanje eno Enega: »Drugim užitek je nedoločena tišina, v kateri se odvija artikulacija faličnega užitka.«<sup>14</sup> Skratka, Drugi je postajanje, toda postajanje Enega, postajanje eno Enega. Drugi, bi lahko rekli, je način, kako Eno postane to, kar je. Je tista negativnost, ki služi določitvi, »artikulaciji« Enega. Toda vsa Lacanova poanta je ravno v tem, da je Eno absolutno tuje logiki postajanja: Eno se vzdržuje iz označevalca, iz poimenovanja, bit Enega je »bit na udarec«. Ne obstaja nobena »geneza«, nobeno postajanje Enega, temveč Eno obstaja zgolj z dekretom, po dekretu.

Reči, da Drugi obstaja, bi zato pomenilo iz njega narediti (drugega) Enega, »še enega enega«. Z drugimi besedami, reči, da Drugi obstaja, da *je*, bi pomenilo zanikati samo možnost Drugega *kot Drugega*, tj. kot različnega od Enega. V tem je tudi iskati ključ do tistega nenavadnega odlomka iz Lacanovega seminarja »... *ou pire*«, ki ga v svoji kritiki navaja Badiou in v katerem Lacan trdi, da do številke 2 nikoli ne moremo priti, če izhajamo iz 0 in 1, da je skratka 2 nedosegljiva izhajajoč iz 0 in 1, da med 1 in 2 obstaja nepremostljiva zev in da je 2 zato že neskončno. Kaj je Lacan pozabil na enačbo  $1 + 1 = 2$ ? Lahko sicer problematiziramo Lacanovo sklicevanje na matematiko v tej točki, toda zelo jasno je, za kaj Lacanu gre. Gre mu prav za to, da s seštevanjem enih nikoli ne bomo prišli do Drugega v pravem pomenu besede. Seštevanje enih kot metoda za dostop do Drugega je prav tisto, s čimer Lacan definira »moški« pristop k spolnemu (ne)razmerju. Drugi, s katerim ima kot partner

<sup>14</sup> *Ibid.*

opraviti »moški«, je  $a$ , objekt-razlog želje. Drugega mu je dano doseči zgolj s posredovanjem tega, da nastopa kot vzrok njegove želje, kot objekt njegove fantazme, kot objekt mali  $a$ . Zato: »Kadar je nekdo moški, vidi v partnerki tisto, na kar se sam opira, na kar se narcistično upira.«<sup>15</sup> Ta  $a$  je vselej neko eno oziroma neka ena, nikoli pa ni Drugi.  $a + a ? A$  (Drugi).

Drugega pa definira prav to, da tu začnemo šteti pri dve, če naj tako rečemo, da je 2 tu »prva« številka. Lacan je tu mnogo bližje Badiouju, kot je slednji pripravljen priznati. V tekstu »Scena dvojega« se na primer sam Badiou ustavi ob možnosti »nekega Dva, ki ne bi bil niti štet za eno niti vsota enega + enega. Neki Dva, ki bi bil štet za dva na imanenten način (...), kjer Dva ni niti zlitje niti seštevek. In kjer je potemtakem Dva presežek čez to, kar ga sestavlja, ne da bi se mu zato priključilo Tretje.«<sup>16</sup> Skratka, tudi Badiou se po svoji poti loti konceptualizacije nekega 2, ki ni dosegljivo izhajajoč iz 0 in 1, ki ni rezultat seštevek 1+1.

Namesto, da bi rekel »Je Drugi«, Lacan reče »Je dve«, tj. aksiomatsko postavi neko drugo izhodišče (»neskončno«), iz katerega je šele mogoče misliti Drugega kot Drugega. To izhodišče pa kot rečeno zahteva, da imamo že na samem začetku dva Druga: »Ker je v spolnem razmerju (...) radikalno Druga, ima ženska razmerje s tem Drugim.«<sup>17</sup> Ta podvojitve (Drugega) je ključna. Za razliko od »moškega«, »ženska« doseže Drugega, toda ta Drugi nikoli ni »njen moški«. Ženska ima razmerje z Drugim, toda to ne reši problema spolnega razmerja, kajti če ima ženska razmerje z Drugim, je to prav zato, ker nima (neposrednega) razmerja z Enim, tj. s tistim, s katerim se stiska v postelji. Prav to pomeni, da »ni spolnega razmerja« ali drugače rečeno, da spolni akt ni nekaj, prek česar bi se lahko vpisalo razmerje Moški – Ženska. Spolno razmerje ne obstaja, ker moški prek ženske občuje s samim seboj, ženska pa z moškim občuje zgolj prek Drugega. Skratka, asimetrija je dvojna in Lacanovo dopolnitev zgodbe o Ahilu in želvi gre razumeti prav v tem smislu. Ne tako, da je moški Ahil, ženska pa želva (tisto nedosegljivo, nepresojno, enigmatično, inertno bitje, ki se mu moški lahko samo v neskončnost približuje, ne da bi lahko kdajkoli zares stopil v njen svet), temveč tako, da sta moški in ženska *dva različna Ahila*. Moški je tisti Ahil, ki nikoli ne dohiti želve, zakaj medtem ko pride Ahil do želvine točke A, je ta že na točki B, ko pride do točke B, je želva že na točki C itn. Ženska pa je tisti (Lacanova) Ahil, ki želvo prehiti že v prvem koraku.<sup>18</sup> V prvem primeru je želva objekt  $a$ , ki vselej uhaja našemu

<sup>15</sup> J. Lacan, *Še, op. cit.* str. 71.

<sup>16</sup> Alain Badiou, »Scena dvojega«, v: *Razpol 11*, Ljubljana 1999, str. 57.

<sup>17</sup> J. Lacan, *Še, op. cit.*, str. 65.

<sup>18</sup> »Število ima neko mejo in prav v tej meji je neskončno. Povsem jasno je, da lahko Ahil želvo le prehiti, ne more pa jo dohiteti. Doseže jo šele v neskončnosti.« *Ibid.*, str. 10.

prijemu, se izmika, nam uhaja iz rok, v drugem primeru pa je želva  $\emptyset$ , falična funkcija, Eno, s »preskokom« (in zgolj preskokom) katerega pridemo do Dva. To je tista 2, ki je nedosegljiva izhajajoč iz 0 in 1.

Oziroma – če se vrnemo na izhodišče te razprave – v prvem primeru imamo opravka z »utelešenim ničem«, ki nas »propelira« od zunaj in »vabi v višave«. V drugem primeru pa imamo opravka z ničem kot notranjo razliko dvoje. Prav ta drugi modus ničā oziroma negativnosti je tisti, ki ga Nietzsche misli s pojmom dvojne afirmacije in katerega figura je poldan: »... *Um Mittag war's, da wurde Eins zu Zwei*, Opoldne eden se je scepil v dva...«<sup>19</sup>

---

Alenka Zupančič  
 Filozofski inštitut ZRC SAZU  
 Ljubljana

---

<sup>19</sup> F. Nietzsche, *Onstran dobrega in zlega*, op. cit., str. 204.