

AFEKT IN REVOLUCIJA

Alenka Zupančič

Konec slab, vse slabo?

Leta 1798 je Kant objavil svoj spis »Spor fakultet«, v katerem najdemo nekatere njegove najslavnejše opazke o francoski revoluciji, vključno z vpeljavo pojma entuziazma kot tistega afekta, ki spremlja revolucijo v dušah njenih bolj ali manj oddaljenih opazovalcev.¹ Odkar je Michel Foucault v svojem slavnem nastopnem predavanju na Collège de France (1983) obudil ta Kantov spis² in je Jean-François Lyotard objavil knjižico z naslovom *L'enthousiasme* (1986), je »Spor fakultet« doživel pomembno filozofsko vstajenje, zlasti v okviru sodobne filozofske misli o političnem.

V pričujočem prispevku bomo vzeli omenjeni Kantov spis za izhodišče razprave, ki se bo vrtela okoli vprašanja dogodka v emfatičnem pomenu besede (tj. dogodka kot realne spremembe, preloma z danim) ter pojma afekta, ki ga Kant presenetljivo umesti na raven dogodka samega.

Spomnimo najprej na kratko na argumentacijo, ki jo Kant razvije vistem razdelku »Spora fakultet«, ki nas tu najbolj zanima. Gre za spor filozofske fakultete s pravno, pri čemer področje razmerij med filozofijo in pravom pokriva tole vprašanje: »Ali obstaja stalen napredek človeštva?« V čem je to lahko predmet spora med filozofijo in pravom? Seveda v tem, da po Kantu zadeva moralno-praktični vidik človeštva, ki ga pravo ne pokriva. Še enostavneje rečeno, gre za kantovsko razlikovanje med moralnim (oziroma etičnim) in legalnim. Čeprav se prvo lahko udejanja in kaže v drugem, pa ni neposredno identično z njim. Pri moralno praktičnem gre namreč za vprašanje, ali

¹ Immanuel Kant, »Spor fakultet« (Predgovor, Razdelitev fakultet nasploh, Spor filozofske fakultete s pravno), VIII, *Vestnik IMŠ*, 1/1987, str. 14-37.

² Predavanje je bilo prvič objavljeno leta 1984 v *Magazine littéraire*, pod naslovom »Un cours inédit«. V slovenskem prevodu ga najdemo pod naslovom »Kant: Was ist Aufklärung?«, *Vestnik*, op. cit.

je človeški rod – zaradi dejstva svobode – lahko »vzrok za lastno napredovanje k boljšemu in [...] *povzročitelj* le-tega«³. Torej je treba poiskati neki dogodek, ki bi kazal na obstoj takšnega vzroka, kakor tudi na »od časa neodvisen nastop njegove vzročnosti v človeškem rodu«⁴. Kaj pomeni ta zadnji dodatek? Dogodek, ki ga iščemo, je učinek svojega vzroka le, če »pride do okoliščin, ki pri tem součinkujejo«⁵. Za razliko od njega samega so slednje seveda odvisne od časa in tvorijo prav to, čemur pravimo »časovne okoliščine« dogodka. Od časa neodvisni vzrok se torej lahko aktivira in postane dejavni vzrok le skozi te okoliščine, *se pa ne poraja iz njih*. Na hitro, a vendarle brez pretiranega poenostavljanja bi lahko rekli, da Kant to razume takole: od časa neodvisni vzrok je nekakšen moralni substrat ali substrat svobode, ki pripada redu noumenalnega in ki (ves čas) obstaja v človeku kot potencia ali zmožnost, aktivira in pokaže (v fenomenalnem) pa se le vsake toliko časa in v kontingentnih okoliščinah, ki jih ni mogoče predvideti vnaprej. Opravka imamo torej z vzrokom, ki na sebi ni vzrok ničesar, ki torej pravzaprav kontinuirano *obstaja* le kot ne-vzrok. Stvari bi si lahko predstavljali tudi takole: na eni strani obstaja kolesje (noumenalne) svobode, ki se večino časa vrti v prazno (in kjer vzrok obstaja le kot ne-vzrok, kot vzrok ničesar). Na drugi strani pa imamo kolesje empirične kavzalnosti, ki je nenehno aktivna, lahko bi rekli kar hiperaktivna, a ki konec koncev prav tako teče v prazno (se skratka odvija brez vsake umne smotrnosti, ne napreduje k dobremu ...). Dogodek, ki ga išče Kant, bi bil nekaj podobnega kot trenutek, ko se zobci obeh kolesij staknejo in zagozdijo, kot pri kakšnem urnem mehanizmu, kar povzroči premik nekega drugega tipa od tistega premikanja, ki ga povzroča večna (hiper)aktivnost empirične kavzalnosti. Urni kazalec zgodovine se premakne iz mrtve točke, prazno tiktakanje časa se sprevrne v korak naprej. Pa čeprav le za hip. Kantu namreč za dokaz tega, da človeštvo nenehno in v celoti napreduje k boljšemu (oziroma vsaj, da v njem obstaja ta *težnja*), ni treba, da se kazalec zgodovine realno vsekozi premika naprej. Zadošča mu, da lahko izpriča *en* tak premik, in dokazal bo realni obstoj tistega drugega, nefenomenalnega vzroka, ki edinole lahko deluje kot vzrok realnega napredka. Preden spregovorimo o dogodku, ki ga Kant pokliče za pričo, naj zgolj izpostavimo tisti moment predstavljene argumentacije, ki je po našem mnenju ključen za sodobno reaktualizacijo Kanta in ki se, kot bomo videli, ponovi še na nekaterih drugih točkah. Enostavno rečeno: vzrok dogodka (dobrega) ni v celoti zvedljiv na empirično vzročnost, v katero je ta dogodek sicer vpet. Ne obstaja nobena empirična kavzalna ve-

³ »Spor fakultet«, *op. cit.*, str. 32.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

riga, ki bi vodila neposredno do dogodka. Dogodek je vselej neka prekinitve glede na običajni tok stvari.

Kot je znano za Kanta ta kronski dogodek, ki kot »zgodovinski znak« priča o tem, da človeštvo nenehno napreduje k boljšemu, ni nič drugega kot – nek afekt. Namreč entuziazem. Seveda ne katerikoli entuziazem, temveč entuziazem kot »način mišljenja gledalcev«, opazovalcev francoske revolucije,

ki se *javno* razkriva pri tej igri velikih sprememb in ki glasno opozarja na neko zelo splošno in hkrati nesebično udeležnost z igralci na eni strani nasproti tistim na drugi, kljub nevarnosti, da bi jim ta pripadnost lahko bila v škodo, s tem pa izpričuje (zaradi občosti) neko naravo človeškega rodu v celoti, pa tudi (zaradi nesebičnosti) vsaj v zametku neko njegovo moralno naravo, ki ne samo da daje upanje na napredovanje k boljšemu, marveč je že sama takšno napredovanje...⁶

Nesporni *dogodek* dobrega je skratka entuziazem, afekt, ki spremlja revolucionarne zgodovinske dogodke, ne pa ti dogodki sami. Entuziazem – ta domnevno izrazito subjektivni afekt – presenetljivo nastopa kot točka zunanosti, ne-neposrednosti, v razmerju do neposrednosti revolucionarnega vrenja. Kot da bi bili faktični, »objektivni« dogodki konec koncev mnogo bolj subjektivni od tega afekta, ki ga Kant vpelje kot nekaj v zadnji instanci objektivnega, kot nekaj, kar ne vara in kar priča o neki noumenalni, brezčasni razsežnosti tega, kar se dogaja. Ne gre skratka za to, kako revolucijo subjektivno občutijo njeni akterji, temveč za naslednji dispozitiv: tisto, kar je na revoluciji objektivno dobro, a nikoli neposredno vidno, se kot objektivno registrira le tako, da pri publiku (širši javnosti), izzove določen afekt. Še drugače rečeno: afekt je učinek, ki kot tak priča o obstoju nekega vzroka, ki ga ni mogoče najti na ravni tega, kar lahko razberemo kot empirično kavzalnost.

Kot zapiše sam Kant, takšen dogodek ne sestoji nemara iz pomembnih del ali hudodelstev, ki bi jih naredili ljudje in zaradi katerih postane, kar je bilo veliko, za ljudi majhno, ali, kar je bilo majhno, veliko, in kakor s čarovnijo izginejo stare imenitne državne zgradbe in se na njihovem mestu kakor iz globine zemlje prikažejo druge. V svojem branju Foucault odločno poudari to poanto, ki dejansko zveni precej nietzschejansko: dogodka kot zgodovinskega znaka ne smemo iskati v velikih dogodkih, iskati ga moramo v dosti manj veličastnih, dosti manj opaznih dogodkih. Tisto, kar predstavlja dogodek, »ni sama revolucionarna drama, niso revolucionarna dejanja, ne gestikulacija, ki jih spremlja. Pomemben je način, kako se revolucija prikazuje, način, kako jo

⁶ *Ibid.*

vsenaokrog spremljajo gledalci, ki v njej ne sodelujejo, temveč jo ogledujejo, ki ji prisostvujejo in ki, v najboljšem ali najslabšem primeru, pustijo, da jih potegne za sabo.«⁷ Ob tem lahko dodamo, da v luči Foucaultovega (ne)slavnega angažmaja v iranski revoluciji zgornje opazke prejmejo še dodatno pomenljivost. V članku, ki ga je Foucault objavil maja 1979 v časopisu *Le Monde* in kjer brani svojo angažiranost v Iranu, poudari več stvari, ki bodo kasneje postale osiščne točke njegovega branja Kanta. Naj navedemo le dva odlomka – prvi je povezan s temo (ne-empirične) kavzalnosti in prekinitve, ki jo vpelje dogodek, drugi pa s temo revolucije kot v prvi vrsti revolucije v »načinu mišljenja« njenih protagonistov in gledalcev: »Vstaje pripadajo zgodovini, a na določen način ji uhajajo. [...] Če naj ima človek 'resnično' raje rizik smrti od gotovosti, ki jo daje poslušnost, mora priti do iztrganja korenin, ki prekine tok zgodovine in njene dolge nize razlogov zakaj.« In: »Kar zadeva uganko vstaje, je za tiste, ki v Iranu niso iskali 'globljih vzrokov' za [revolucionarno] gibanje, temveč način, kako je bilo to gibanje živeto; za tiste, ki so poskušali razumeti, kaj se je dogajalo v glavah teh moških in žensk, ko so tvegali svoja življenja, izstopala zlasti ena stvar.«⁸

Vprašanje tako postane: »Kaj je revolucija?«. Kam natanko se umešča, kaj je tisto, kar predstavlja realni prelom in ni zgolj preobračanje stvari iz nog na glavo (in nazaj), čeprav je hkrati seveda povezano prav s tem prevračanjem? Hkrati je ob tem vprašanju v igri tudi tista tema, ki smo jo že izpostavili: namreč nezvedljivost »dogodka revolucija« na same revolucionarne dogodke. Po dveh poudarkih, ki smo ju že izpostavili (dogodek ni v celoti zvedljiv na svojo empirično kavzalnost in ne sestoji enostavno iz pomembnih del ali hudedelstev, spektakularnih pripetljajev), sedaj pridemo do Kantovega tretjega poudarka, ki je bržkone odigral najpomembnejšo vlogo pri sodobni reaktualizaciji spisa, o katerem razpravljamo:

Revolucija duhovitega naroda, ki smo ji v naših dneh priča, se lahko posreči ali ponesreči; je lahko tako polna gorja in grozodejstev, da bi se naklonjeni človek, če bi lahko upal, da jo bo vdruživ srečno izpeljal, kljub temu nikoli ne odločil opraviti ta eksperiment za takšno ceno – trdim pa, da je ta revolucija prisotna v čudeh (*Gemüth*) vseh gledalcev, (ki sami niso vpleteni v to igro), kot želja po *soudeležbi* [...]»⁹

⁷ Foucault, »Kant: *Was ist Aufklärung?*«, *op. cit.*, str. 53.

⁸ Citirano po Michel Foucault, »Is It Useless to Revolt?«, in: Janet Afary in Kevin B. Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution*, University of Chicago Press, Chicago & London 2005, str. 253, 264.

⁹ Kant, »Spor fakultet«, *op. cit.*, str. 32.

Še več:

A tudi če bi s tem dogodkom nameravanega smotra ne dosegli zdaj, če bi se revolucija ali reforma ustave nekega ljudstva na koncu le izjalovila ali če bi se, potem ko je nekaj časa trajala, vse spet vrnilo na stari tir (kot politiki zdaj vedežujejo), bi tista filozofska napoved [o poslednjem napredovanju k boljšemu] le držala. – Kajti tisti dogodek je prevelik, preveč pretkan z interesi človeštva in po svojem vplivu preveč razširjen po vseh delih sveta, da bi si ga ljudstva, kadarkoli bi že nastopile ugodne okoliščine, ne priklicala v spomin in ga obudila s ponovitvijo takih poskusov.¹⁰

Če danes beremo te vrstice, je precej očitno, zakaj Kant ostaja tako relevanten za sodobno filozofsko-politično razpravo. Jasno je tudi, kaj je pripomoglo k vstajenju Kantovega spisa v osemdesetih letih. Dvajseto stoletje je imelo (in je »pokopalo«) svojo veliko revolucijo. Ob njenih nasledkih je počasi plahnel entuziazem tudi najbolj oddaljenih opazovalcev, tudi takšnih, ki so dolgo poskušali razlikovati na primer med »idejo« in njeno »izvedbo«. Dokler ni zmagovito prevladal aksiom, ki ga, parafrazirajoč Shakespeara, lahko formuliramo: *Konec slab, vse slabo*. Pri tem ne gre za aksiom, ki bi mu lahko kakorkoli učinkovito ali prepričljivo ugovarjali z dokazovanjem, da je bilo na komunistični revoluciji in njenih nasledkih nemara vendarle tudi kaj dobrega. Gre za aksiom, ki v temelju spodbija samo dogodkovnost dogodka, če naj tako rečemo. In sicer na vseh treh točkah, ki jih izpostavlja Kant: dogodek je v celoti zvedljiv na svoje empirične vzroke in okoliščine, zvedljiv je na opis »pomembnih del ali hudodelstev, ki so jih naredili ljudje«, torej na »dramo« samega revolucionarnega in po-revolucionarnega dogajanja in, tretjič, njegova izjalovitev je njegova *edina* resnica.

Revolt do zgoraj orisane aksiomatike je tisto, kar družī tako različne avtorje, kot so Foucault, Deleuze, Lyotard, Derrida, Badiou, Rancière – če se omejimo le na nepopoln izbor nekaterih avtorjev francoske »scene«, za katero pa bi dejansko lahko rekli, da je bila ob revolucionarnih dogodkih 20. stoletja v podobnem položaju kot nemška intelektualna »scena« v času francoske revolucije.

¹⁰ *Ibid.*, str. 34.

Dejanska virtualnost

Kaj je še posebej zanimivo v zgoraj citiranih Kantovih poudarkih, zlasti zadnjem, kjer Kant pravi, da tudi če bi se revolucija ponesrečila ali bi se vse vrnilo na stari tir, sam dogodek vendarle ostaja in ljudstvo ga lahko v kateremkoli trenutku obudi? Strogo vzeto iz teh poudarkov sledi, da dogodek sam po sebi ni realizacija neke možnosti, temveč v prvi vrsti nekaj, kar ustvari določeno (dotlej) nezaslišano možnost. A takšno možnost, ki – že kot možnost ali virtualnost – spremeni dano konfiguracijo realnosti. Še drugače in natančneje rečeno: kar dogodek ustvari, ni enostavno neka nova realnost, temveč prej neko novo virtualno. Za dogodek bi lahko rekli, da podeli dejanskost neki virtualnosti, ki – čeprav ostaja virtualnost – dobi zmožnost ustvarjanja realnih učinkov. Obstaja pomembna razlika med tem, čemur pravimo realizacija neke možnosti (ali virtualnosti), in tem, da neka možnost ali virtualnost postane *dejanska*, operativna v simbolnem, ne pa realizirana v simbolnem (pri čemer bi zadnje pomenilo, da je v polni meri integrirana v obstoječi simbolni red). To pomeni, da tovrstna dejanska virtualnost ni niti nasprotje dejanskosti (njeno drugo), niti ni neposredno dejanskost sama. Gre za virtualnost, ki je dejanska prav kot virtualnost. Ne pretiravamo preveč, če rečemo, da je v svoji praktični filozofiji Kant filozof *par excellence* dejanske virtualnosti, tj. dejavne fakticitete neke virtualnosti kot specifične kategorije. Kaj je moralni zakon, ki ga Kant opredeli za »faktum uma«, drugega kot prav neka dejanska virtualnost? Ni »virtualna realnost«, temveč »realna virtualnost«.

Kategorija aktualne virtualnosti nam lahko pomaga intervenirati v polje, za katerega se zdi, da ga izčrpajo različne inačice dveh temeljnih filozofskih stališč, ki bi ju lahko imenovali »poenostavljeno kantovstvo« in »poenostavljeno hegllovstvo«. V skladu s poenostavljenim hegllovstvom je končni rezultat edina resnica vsega, kar do njega vodi; edino merilo dejanja ali dogodka so njegove posledice oziroma učinki, razkorak med notranjo in zunanjo resnico pa postavlja na laž samo notranjo resnico. Poenostavljeno kantovstvo pa trdi, da dejanja oziroma dogodka nikoli ni mogoče meriti po njunih empiričnih konsekvencah in rezultatih, temveč je njuno merilo konec koncev odvisno od nevidnega elementa, ki nikoli ni del našega izkustva, temveč ostaja onstran njega. Kot takega ga ni mogoče zares dokazati ali ovreči. Prednosti in slabosti teh »hegllovskih« in »kantovskih« stališč so dovolj dobro znane. Prvo stališče nas dobro varuje pred ideologijo notranje čistosti, »lepe duše« in dobrih namenov, ki se kot po naključju vselej izjalovijo. Hkrati pa nas privede zelo blizu zanikanju vsake možne dogodkovnosti dogodka, se pravi možnosti, da bi bil dogodek še kaj drugega kot zgolj vsota svojih posledic. Z drugim stališčem dobimo več kot dovolj prostora za tisto nedoločeno kvaliteto, ki dogodek dela

za Dogodek. Dobro smo zavarovani pred revizionističnimi napadi, a hkrati se zdi, da smo morda zavarovani še predobro: ob odsotnosti vsakega otipljivega zunanjšega kriterija bi načeloma lahko razglasili in zagovarjali dogodkovnost tako rekoč česarkoli.

Pojem dejanske virtualnosti sam po sebi še ne ponuja poti iz te alternative. Prinaša pa tretji element, ki ni niti enostavno zunanji ali viden, niti enostavno notranji ali neviden. Vse pa je odvisno od tega, kako konceptualiziramo razmerje med temi tremi elementi: dejanskostjo (tem, kaj je), subjektom in dejansko virtualnostjo. Kajti obstajajo različni načini, kako misliti njihovo artikulacijo.

1) Razmerje med omenjenimi tremi elementi je mogoče postaviti kot poziv k realizaciji realne virtualnosti. To pomeni poziv k transformaciji dejanske virtualnosti v dejansko dejanskost. V tem bi lahko prepoznali npr. logiko revolucionarnega terorja, oziroma tisto, kar Badiou imenuje »strast (do) realnega«. Posebej velja poudariti, da pri strasti do realnega ne gre enostavno za realizacijo možnosti, za strastni pogon transformiranja vsega možnega v dejansko. To je nasprotno prej logika kapitalistične ideologije neskončnih možnosti, ki nas sili, da vse, kar je mogoče, tudi takoj realiziramo. Tu gre za svojevrstni nadjazovski imperativ, ki dejansko predstavlja zrcalni obrat kantovskega »(z)moreš, ker moraš«, namreč: »moraš, ker (z)moreš«. ¹¹ Tu smo potegnjeni v pogon neskončne realizacije možnega, nenehno dejavnost, ki se odvija pod parolami kot je »Just do it!« V hipu, ko se nekaj pokaže kot možnost, *mora* biti realizirano, tega ne smemo zamuditi za nobeno ceno. Pri strasti do realnega pa ne gre za ta imperativ realizacije možnega, temveč izključno za realizacijo tega, kar smo imenovali dejanska virtualnost in kar nikakor ni isto kot možnost. Dejanska virtualnost ni katerakoli možnost, temveč je virtualnost, ki prav kot virtualnost v sebi že nosi neko realno. Je, bi lahko rekli, možnost, ki je že kot taka še vse preveč realna. Je virtualnost kot pojavna oblika realnega. V tem smislu »strast do realnega« sledi imperativu realizacije realnega.

2) Konfiguracija dejanskosti, dejanske virtualnosti in njunega razmerja do subjekta lahko dobi obliko kombinacije, v kateri dejanska virtualnost nastopa kot referenčna točka, katere polna realizacija je postavljena kot nemogoča ali prepovedana, ostaja pa kot etični imperativ in vodilo. V dejanski dejanskosti moramo delovati z ozirom na to dejansko virtualnost, čeprav »vemo«, da med njima obstaja ireduktibilni razmik, ki se pri Kantu kaže kot radikalna nemožnost, da bi lahko kdaj koli z gotovostjo rekli, da so naša dejanja v resnici

¹¹ To poanto dolgujemo Slavoju Žižku. Glej njegovo *The Parallax View*, MIT Press, Cambridge (pred izidom), peto poglavje.

realizirala ono virtualno dejanskost. Tu gre torej za imperativ, pospremljen s prepovedjo lastne (popolne) realizacije, prepovedjo, ki ohranja tisti razmik ali prazno mesto, ki se v prvi različici izgubi. Gre za etiko ohranjanja praznega mesta (natanko kot garanta možnosti etičnega, torej za nekakšno etiko pogojev etičnega), ki se v prvi vrsti kaže kot boj proti vsaki substancializaciji ali esencializmu, se pravi boj proti temu, da bi katerikoli element dejanske dejanskosti prepoznali za utelešenje dejanske virtualnosti.

Rečemo lahko, da je ta druga različica najbolj razširjena, dominantna različica sodobne etične in politične misli, ki je tako ali drugače povezana s projektom emancipacije. Zagon je dobila zlasti vpricho pogosto katastrofalnih rezultatov prve različice, ki je neke vrste sistematična in prisilna emancipacija. Privlačna je zato, ker po eni strani varuje pred logiko terorja in fanatizma, po drugi strani pa pred tem, da bi enostavno naredili križ čez vsak možni projekt emancipacije in pustili, da se dana realnost zapre sama vase. Vsebuje pa nek problem, za katerega se zdi, da s časom postaja vse bolj očiten. Namreč to, da – povsem v nasprotju s svojimi nameni in načeli – lahko služi kot dobrodošla opora temu, kar smo zgoraj imenovali kapitalistična ideologija neskončnih možnosti: postopne, nikoli povsem dokončane realizacije, kjer se noben element dejanskosti ne sme substancializirati oziroma se lahko le zato, da ga že v naslednjemu koraku desubstancializiramo in napredujemo k naslednjemu kandidatu. V tem smislu se etika ohranjanja praznega mesta tako rekoč neopazno obrne na svojo hrbtno stran: varovanje, ohranjanje mesta realne možnosti emancipacije ali dogodka, začne delovati kot obramba pred tem, da se ne bi dejansko kaj zgodilo. Kot smo že nakazali, se zlahka ujame v naslednjo dvojno zagato: nujno je, da poskušamo realizirati dejansko virtualnost, hkrati pa je prav tako nujno, da v tem poskusu ne gremo predaleč. S tem pa ne dobimo nič drugega kot deaktivirano, samoregulativno strast do realnega.

Obstaja pa še tretji način, kako misliti konfiguracijo možnega, dejanskega in dejanske virtualnosti. Recimo mu »lacanovski način«.

3) Dejanska virtualnost ni praznina ali »prazno mesto« v dejanskosti, v njej nikakor ne nastopa zgolj negativno, tu ne gre za pozitivno prisotnost negativnega, za utelešenje manka ipd. Vznik, nastanek neke dejanske virtualnosti (oziroma, če rečemo kar direktno, paradokсна navzočnost realnega v simbolnem Drugem) ni nekaj, kar bi razkrilo manko v Drugem. Pač pa je realno dejanske virtualnosti nekaj, kar Lacan opredeli z nasprotnega konca: »manko umanjka«, *le manque veint à manquer*.¹² V tej formulaciji se skriva nič manj kot Lacanova definicija dogodka, ki je v kontekstu dane razprave zani-

¹² Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre X, L'angoisse*, Seuil, Pariz 2004, str. 53.

miva še zlasti zato, ker Lacan kot signal dogodka podobno kot Kant postavi nekaj, kar pripada redu *afekta*: tesnobo.

Vzrok

Čeprav se Lacanova razlaga dogodka in njegove povezanosti z afektom razlikuje od Kantove, jima je skupnih kar nekaj pomembnih točk. Da bi čim jasneje izstopila osnovna konfiguracija, lahko Lacanovo teorijo dogodka zvedemo na tri osrednje elemente: subjekt, (simbolnega) Drugega in objekt *a*. Ti trije elementi namreč v grobem ustrezajo tistim, ki smo jih izpostavili v dosedanji razpravi: subjekt, (dejansko) dejanskost in dejansko virtualnost.

Če je ena od lacanovskih definicij dogodka ta, da »manko umanjka«, kaj to pomeni za konfiguracijo omenjenih treh elementov? Najprej velja opozoriti, da nas v razmerju do vprašanja realizacije ta konfiguracija sooča z nečim, kar bi lahko imenovali presežna realizacija. To se pravi: dogodek ni nekaj »onstran« vsega, kar se empirično zgodi, nekaj, kar ostaja zunaj sveta pojavov oziroma v njem manjka. Za razliko od te perspektive (ki je v osnovi kantovska) lacanovski dogodek implicira, da zunaj ne ostane *nič, celo tisto ne, kar pri vseh »običajnih« dogodkih ostane*. Gre za konstelacijo, ki predstavlja neko *zaprtje* simbolnega polja kot polja metonimičnega drsenja in (potencialno) neskončnih možnosti, pretvorb možnega v dejansko, polja, ki temelji prav na konstitutivnem manku. Implicira nek absolutni *preveč*, ki pa ni kvantitativen, temveč kvalitativen.

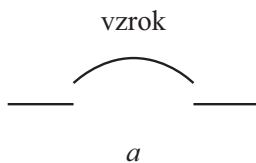
Če na hitro povzamemo Lacanov argument: realnost se simbolno konstituira tako, da iz nje izpade nek košček, »polje realnosti [...] se opira zgolj na odstranitev objekta *a*, ki pa ji vendarle daje njen okvir.«¹³ Drugače rečeno, ta izpad je – prav kot izpad, kot reža – konstitutivni pogoj vseh objektov možnega izkustva in subjektovega razmerja do njih; je pogoj notranje diferenciranosti, zakonitosti, berljivosti našega sveta. Če ta reža umanjka oziroma, kar je isto, če se nenadoma pojavi *kot nekaj*, je to tisti absolutni preveč, ki ukrivi simbolni prostor in grozi, da bo z njega izrinil subjekt. Kar ta preveč dela za preveč torej ni njegova velikost ali kakršnakoli druga »značilnost«, temveč enostavno to, da *je*. Naj še enkrat poudarimo, da tu ne gre za »utelešenje manka«. Slednje je nekaj, s čimer se simbolna ekonomija vselej dobro znajde in je njen konstitutivni, integralni del. Tudi ne gre za to, da se nenadoma pokaže (prej skriti) manko, temveč za to, da sam konstitutivni manko nenadoma izgine, »umanjka«. Lacanovo ime za ta paradoksní objekt, katerega

¹³ Jacques Lacan, *Écrits*, Seuil, Pariz 1966, str. 554.

ključna značilnost je, da manjka, in ki, če neha manjkati, povzroči tesnobo, je objekt *a*.

V seminarju o *Tesnobi*, kjer Lacan prvič in najbolj temeljito vpelje njegov koncept, med drugim poudari dve točki, ki sta obe zanimivi v razmerju do Kanta. Prvič, objekt *a* je neko paradokсно »nadčutno čutno«, čutni objekt, ki pa ni predmet možnega izkustva, ker gre prav z njegovo konstitucijo v izgubo. Drugič, ta izgubljeni objekt je »opora, avtentični substrat vsake funkcije vzroka«. ¹⁴ Opazili bomo, kako v tem navedku odmeva kantovska teza o nem-piricnem vzroku dogodka, ki smo jo predstavili na začetku. In ker je pojem vzroka dejansko ključen za našo tukajšnjo razpravo, naj na kratko orišemo njene zastavke.

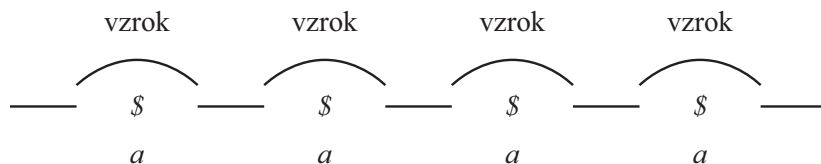
Vemo, da je prav pojem vzroka tisti, na ruševinah katerega se je spotaknil Kant na svoji filozofski poti v Damask: namreč pojem vzroka, kot ga je destituiral Hume, s čimer je Kanta zbudil iz njegovega »dogmatskega spanca« in ga usmeril na pot kritične filozofije, na kateri je Kant postal Kant. Tisto zares novo, revolucionarno in še vedno aktualno v Kantovi teoriji vzroka Lacan povzame z nekoliko enigmatičnim stavkom, da »je vzrok lahko samo vzrok nečesa, kar šepa« ¹⁵. Pa vendar stvar ni tako enigmatična, kot je nemara videti. Če rečemo »lunine mene so vzrok plimovanja« (Lacanova primer) ali »sonce je s svojo svetlobo vzrok toplote« (Kantov primer), je že na prvi pogled dovolj očitno tisto, kar Kant na dolgo in široko razvija v svoji teoriji apriornih sintetičnih sodb. Namreč, da vzročna povezava kot svoj bistveni element vključuje nek *preskok*. Kot konec koncev sugerira že samo ime, kavzalna veriga ni isto kot napeta vrv. Kavzalna veriga je sosledje dogodkov, med katerimi vselej obstaja nek minimalni strukturni presledek. Če tega presledka ni, rečemo, da gre za en sam in isti dogodek. Pojem vzroka je nasprotje linearne polnosti/izpolnjenosti dogodkov v prostoru in času. K pojmu in funkciji vzroka bistveno spada neka zev – izraz, ki ga sam Kant uporabi v *Prolegomena*. To zev, ta manjkajoči košček mozaika, ki prav kot manjkajoči *podpira* pojem (in izkustvo) kavzalnosti, je Lacanov objekt *a*.



To shemo lahko še dopolnimo tako, da vanjo vrišemo funkcijo subjekta in jo podaljšamo v verigo:

¹⁴ Lacan, *L'angoisse*, op. cit. str. 249.

¹⁵ Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Analecta, Ljubljana 1996, str. 26.



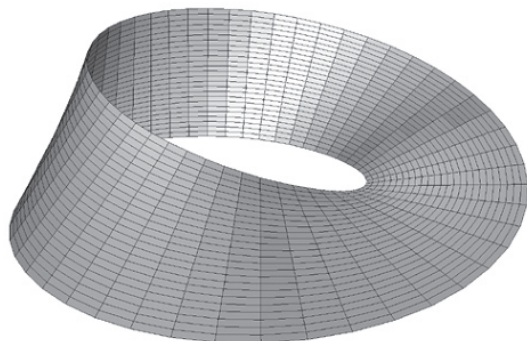
Tako dobimo kaj? V Kantovski dikciji: vzrok kot nekaj, kar je bistveno povezano s subjektom, tj. s transcendentalno konstitucijo izkustva; subjekt kot integralni element realnosti, ki je sama »subjektivno« konstituirana. Kljub svoji »psihološki svobodi« je ta subjekt zgolj člen kavzalne nujnosti. Se pravi: lahko da subjekt deluje kot »duša« kavzalne verige, a hkrati je prav kot tak vpet vanjo in ji podrejen. Hkrati pa dobimo področje noumenalnega z moralnim zakonom kot njegovim osrednjim objektom, ki ga opredeljuje izpad iz realnosti ob konstituciji empirične kavzalnosti.

V Lacanovski dikciji pa dobimo: simbolno-označevalno verigo z lastno dinamiko, v kateri subjekt nastopa kot mesto učinkov smisla (in ne kot njihov »avtor«), ker ni zunanji govornik, temveč je vpet vanjo. Hkrati pa dobimo objekt *a* kot nemogoči objekt hrbtne strani tega dogajanja, objekt, ki – na tem Lacan vztraja – ni objekt tega sveta, pa čeprav je – tudi tu je Lacan ekspliciten – še kako telesnega porekla. Je paradoksní čutni nadčutni objekt, ki je v igri vsakič, ko pride do nečesa, kar z vidika psihoanalitične teorije (in prakse) zasluži ime dogodka.

Orisana analogija med Kantom in Lacanom seveda ni popolna, kajti najpomembnejše in zares zanimivo vprašanje nastopi prav v tej točki. Zadeva pa naravo razmerja med obema področjema, namreč med simbolnim redom, v katerem kroži subjekt, in objektom *a*. Gre za nič manj kot za sodobno filozofsko vprašanje imanence in transcendence. Po eni strani vemo, da je konceptualni projekt imanence v nekem trenutku postal tako rekoč kategorični imperativ neke cele sodobne filozofske tradicije, skoraj stvar bontona. Hkrati vemo, da je tako zlasti pri avtorjih, ki, če malce poenostavimo, vztrajajo na možnosti nekega preloma v danem svetu, preloma, ki ni linearno izpeljiv iz danosti tega sveta. Torej, enostavno rečeno, pri mislecih možnosti dogodka. Zdi pa se, da se v hipu, ko postavimo vprašanje dogodka, hitro na tak ali drugačen način vzpostavi neka dvojnost: fenomenalno in noumenalno pri Kantu, ontično in ontološko pri Heideggerju, bit in dogodek pri Badiouju, bit in postajanje pri Deleuzu – če navedemo le nekaj primerov. Dodamo lahko: simbolni Drugi in objekt *a* pri Lacanu. To seveda ne pomeni, da gre v vseh primerih za eno in isto, saj je ključno vprašanje prav v tem, kako se ta dvojnost artikulira, oziroma, *kakšna je topologija te dvojnosti* pri posameznih avtorjih.

Lacanova topologija je prav v tem smislu še kako filozofsko zanimiva, ker združuje oboje: zahtevo po imanenci in obstoj transcendentnega objekta. Je

topologija imanentne transcendence, ki jo Lacan razvije naslanjajoč se na model Möbiusovega traku. Z njim na neki ključni točki ukrivi kantovsko topologijo fenomenalnega in noumenalnega (kot dveh popolnoma razmejenih sfer).



Möbiusov trak ima, kot je znano, na vsaki svoji točki dve plati (površino in njeno hrbtno stran), toda hkrati je površina samo ena. Na katerikoli točki začnemo in nadaljujemo z gibanjem po isti površini se bomo, ne da bi kjerkoli prečkali rob, slej ko prej znašli na hrbtni strani točke, na kateri smo začeli. Oziroma, kot pravi sam Lacan: če si predstavljamo, da se po tej površini spreha insekta, lahko slednji v vsakem trenutku verjame, da obstaja stran, ki je ni raziskal, namreč hrbtna stran tiste, po kateri hodi. Verjame lahko v to drugo stran, v ta onstran, pa čeprav ga, kot vemo, ni. Ne da bi to vedel tako raziskuje edino stran, ki obstaja. Paradoks, ki ga uteleša topologija Möbiusovega traku, je torej v tem, da obstaja ena sama površina (v tem smislu imamo opravka z imanenco), a vendar hkrati na vsaki točki obstaja tudi hrbtna stran. Če si sedaj predstavljamo, da po Möbiusovem traku drsi subjekt, potem je tisti konstitutivno izgubljeni del subjekta, ki izpade iz njegove realnosti (ko se ta konstituira) in ki ga Lacan označi z a , vselej na njegovi hrbtni strani, pa čeprav subjekt prečese vso površino. a je edino realno hrbtni strani, ki s svojim izpadom iz subjektovega obzorja konstituira prav to obzorje. Je, bi lahko rekli, tisti košček čutnega, katerega status nadčutnega izhaja iz tega, da nikoli ne more postati neposredni predmet možnega izkustva, saj prav njegov izpad na hrbtno stran sploh konstituira polje možnega izkustva. Ključni poudarek je v tem, da kolikor izpad tega koščka konstituira subjekt na ravni Drugega, simbolnega, označevalne verige ali pa apriornih form izkustva, toliko je ta objekt radikalno heteronomen subjektu: je vselej na njegovi hrbtni strani, nedosegljiv (v polju možnega izkustva), a hkrati ireduktibilen, neodpravljljiv, realen. S subjektom ne moreta nastopiti na isti ravni iz »enostavnega« razloga, da zadevni objekt prav s svojo odsotnostjo, s svojim »mankom« drži pokonci oziroma je opora

formalni konstituciji subjekta in njegove (simbolne) realnosti. Izginotje tega manka lahko implicira dogodek. A preden pridemo do vprašanja dogodka, naj natančneje določimo, kaj je tisto, s čimer Lacan na neki bistveni točki dopolni oziroma natančneje, premesti kantovsko koncepcijo razmerja med čutnim in nadčutnim.

Po Kantu med njima ni nobene povezave, razen te, da se oboje načeloma nahaja v subjektu. Po Lacanu pa med obojima obstaja inherentna povezava, ki pa hkrati implicira, da se ravno ne moreta oba nahajati v subjektu. Inherentna povezava je, še enkrat, v tem, da je izpad nečesa, kar s tem dobi status »nadčutnega«, *konstitutivna* opora same čutnosti oziroma objektov možnega izkustva, in ne zgolj njihovo radikalno Drugo, nekaj, kar ostane zunaj. Izpad tega objekta iz polja Drugega (npr. Narave v Kantovem pomenu skupka vseh predmetov možnega izkustva) sovpade z vznikom subjekta na ravni Drugega. To pa hkrati pomeni, da se ta objekt v nobenem primeru ne nahaja v subjektu, temveč je od njega konstitutivno razločen. Če se po nekem naključju – ki je natanko to, kar tu predlagamo kot Lacanovo teorijo dogodka – pojavi v polju Drugega, iz tega polja izpade subjekt oziroma mu grozi, da bo iz njega izpadel. Signal tega dogodka je tesnoba. Prav zato pa:

Naj se vam zdi še tako paradoksalno, nas subjekt tesnobe skratka privede k tisti ključni dimenziji, ki bi jo imenoval mit moralnega zakona, namreč to, da naj bi vsako zdravo pozicijo moralnega zakona iskali v smeri subjektive avtonomije. Vse večji poudarek, ki ga je v zgodovini etičnih teorij deležen pojem avtonomije, dovolj zgovorno kaže, za kaj gre, namreč za neko obrambo. Gre pa za to, da požremo to prvo in očitno resnico, da je moralni zakon heteronomen.¹⁶

Moralni zakon je v določenem razmerju s subjektom, ni pa njegov del v smislu neke noumenalne razsežnosti subjekta. Simptom kantovske etike, namreč neskončno napredovanje, prizadevanje subjekta za nikoli doseženo popolno adekvatnost volje moralnemu zakonu, je simptom te osnovne geste, ki konstitutivni razmik subjekta in moralnega zakona (ki ga subjekt doživlja kot paradoksní »faktum uma«), torej »zahrbtnost« moralnega zakona subjektu, projicira *pred* subjekt, v neko virtualno točko prihodnosti, v kateri naj bi oba sovpadala.

Tu puščamo ob strani razpravo o tem, koliko so pri Kantu stvari vendarle manj enoznačne in obstajajo nastavki, ki kažejo v drugo smer. Umestitev moralnega zakona v subjektovo avtonomijo ima namreč v Kantovi doslednosti

¹⁶ Lacan, *L'angoisse*, *op. cit.*, str. 177.

za posledico to, da sama avtonomija pade v zunanost subjekta. Toda dejstvo je tudi, da Kantova dikcija precej masivno gradi podobo moralnega zakona *v meni*, subjektive nadčutne narave in sploh subjektivne prilastitve tega heteronomnega elementa. To kaže na konceptualni premik v smeri subjektive prilastitve moralnega zakona, ki zakrije njegov v temelju heteronomni značaj. S subjektivno prilastitvijo nimamo v mislih enostavno neposredne dosegljivosti moralnega zakona subjektu, pač pa prav nasprotno to, da je sama nedosegljivost subjektivirana kot posredni (ali »negativni«) dokaz subjektovega posedovanja moralnega zakona.

Od fantazme (sublimnega) k sublimaciji tesnobe

Če povzamemo: subjekt in *a* sta heteronomna, ne nastopata hkrati na ravni Drugega. Če se zgodi, da se objekt *a* pojavi na ravni Drugega, subjekt izgubi svojo oporo v njem in mu grozi, da bo padel iz polja Drugega. To je tipična konfiguracija tesnobe. Vendar pa obstaja način, kako obiti ta ali/ali in uprizoriti možno srečanje subjekta s tem objektom »nemožnega izkustva«. Gre za tisto, kar psihoanaliza definira kot fantazmo.

Fantazma je prav način, kako subjekt zasnuje konstelacijo, kjer objekt nastopa na isti ravni z Drugim, ne da bi zato izginil subjekt, ki je prav tisti, ki to gleda. V fantazmi subjekt samega sebe postavi v vlogo prav tega objekta, ki manjka Drugemu. Hkrati – in to je ključno – pa *gleda* to srečanje med (sabo kot) objektom in Drugim. Fantazma vselej tako ali drugače uprizori konstelacijo, ki jo Lacan koncizno formulira takole: »Naj Drugi omedli, se onesvesti vpričo tega objekta, ki sem jaz, če izvzamemo, da se vidim«¹⁷ – če torej izvzamemo, da sem vendarle subjekt. Subjekt se gleda kot tisti objekt, katerega nastop ali prisotnost naj bi Drugega pripravila do omedlevice, ker uteleša natanko manjkajoči vzrok tiste želje, ki kroži v Drugem.

Zanimivo je, da ta konstelacija tako rekoč natanko ustreza tisti, s katero Kant definira fenomen sublimnega. Ko subjekt opazuje divjanje oziroma moč narave, v sebi odkrije še večjo moč – svojo nadčutno naravo oziroma moralni zakon. Zato ima lahko vse, kar ga veže na čutnost, vključno s svojim življenjem, za konec koncev majhno in nepomembno. Ta občutek vzvišenosti nad čutnim Kant imenuje sublimno.¹⁸ Kaj je, v skladu s tem, ključni trenutek v Kantovi analizi? Nič drugega kot to, da vsa ta neizmerna moč ali velikost narave (kantovskega Drugega *par excellence*), ki jo vidim pred seboj, ni nič

¹⁷ *Ibid.*, str. 62.

¹⁸ Immanuel Kant, *Kritika razsodne moči*, Založba ZRC, Ljubljana 1999, str. 81–119.

oziroma se razblini v nič vpricho tistega noumenalnega vzroka, ki uteleša mojo nadčutno naravo. Oziroma, če to formuliramo še bolj direktno: naj Narava omedli vpricho moralnega zakona kot objekta, ki sem jaz, medtem ko hkrati gledam njuno srečanje (z »varnega mesta«, kot Kant ne pozabi poudariti.) Pravi objekt fantazme je natanko subjekt kot ta nemogoči pogled, ki vidi in s tem zaobjame srečanje med Naravo in nadčutnim objektom.

To pa ne pomeni, da je takšno srečanje nujno in vselej fantazmatsko. Fantazmatsko je mesto oziroma vloga subjekta v njem. Kljub konstitutivni razločenosti narave, oziroma, rečeno z Lacanom, simbolnega Drugega (ter vanj vpisanega subjekta) in nadčutno-čutnega objekta *a*, namreč lahko pride do tega, da se znajdejo na isti ravni. Zgodi se, da se objekt »nemožnega izkustva«, ki s svojim mankom konstituira oporo funkcije vzroka kot delujočega v Drugem, pojavi znotraj domene Drugega in s tem zalomi njeno običajno delovanje. To bi lahko definirali kot »dogodek«. Njegov signal je tesnoba.

Če se torej lahko zgodi, da se *a* pojavi na isti ravni kot subjekt, torej v polju simbolnega Drugega, je prvo vprašanje je seveda naslednje: *kako* se to lahko zgodi, če se, kot že večkrat rečeno, konstitutivno nahaja na njegovi hrbtini strani? V okviru psihoanalitične teorije je odgovor dovolj enostaven. Gre za hipotezo nezavednega oziroma potlačitve, zaradi katere je topologija simbolnega Drugega dodatno ukrivljena. Tu imamo opravka s Freudovo teorijo označevalnih asociacij in s tem, kar imenuje »prvotna potlačitev«, ki jo Lacan naveže prav na izpadli objekt *a* kot »atraktor« in determinanto vseh nadaljnjih potlačitev. Če vzamemo zelo enostaven primer: neka na sebi povsem nevtralna beseda, ki nastopi v točki *t* označevalne verige, nas lahko tako rekoč v hipu katapultira na neko drugo mesto te verige, ne da bi prehodili vse vmesne člene. In najdemo se v neposredni bližini objekta. Lahko se zgodi tako, da nek nepričakovani dogodek ali izjava spodmakne subjektu mesto, kjer stoji v lastni fantazmi oz. od koder to fantazmo ohranja. To se na primer zgodi (slavni Freudovi pacientki) Dori, ko ji gospod K. nič hudega sluteč reče: »Moja žena mi ne pomeni nič.« Tu Dori, ki je na nek način izpraševala željo Drugega prav prek identifikacije z omenjeno ženo, dobesečno zmanjka tal pod nogami. Lahko se zgodi – če vzamemo »nevtralnejši« primer –, da neko znanstveno odkritje prav na mestu, kjer se je v dotedanji simbolni zgradbi videl subjekt, »najde« ali proizvede nek objekt.

Psihoanaliza naj bi, v Lacanovi koncepciji, med drugim omogočala naslednje: da se subjekt večkrat znajde v gravitacijskem polju lastnega konstitutivnega objekta (ne pa, na primer, da se v skladu z vodili psihoterapije čim bolj varuje pred njim); hkrati naj bi skozi takšno »doziranje tesnobe« (Lacan) subjekta privedla do tega, da vzpostavi določeno razmerje s tem objektom, preden ga na koncu analize lahko izpusti iz rok. To je tisti trenutek, ko afekt

zamenja želja, vendar želja, ki naj bi zdaj nekaj *vedela* o svojem (»trajno virtualnem«) vzroku.

Afekt tesnobe seveda ni isto kot afekt, s katerim smo začeli in ki ga v svoji razpravi o dogodku vpelje Kant, namreč entuziazem. Za slednjega se zdi, da je dejansko bližje občutju sublimnega, torej fantazmatski identifikaciji subjekta s tem razdiralnim objektom, ki opustoši (oziroma »revolucionira«) polje Drugega. Zdi se, da v to smer kaže vsa gledališka metaforika, ki jo uporabo Kant (»nevpleteni gledalci« revolucionarne drame itn.). Pri tesnobi takšna identifikacija enostavno ni mogoča. Objekt *a* pade v polje Drugega, ga začne animirati, subjekt pa z grozo opazuje, kako je s tem sam izrinjen iz polja Drugega, degradiran iz funkcije edinega možnega animatorja, »duše« Drugega. Subjekt je tako izrinjen na rob polja, pritisnjen ob zid, paraliziran. Pri tem se lahko spomnimo na Burkeove¹⁹ opise revolucije, ki izpostavljajo prav to: izgon subjekta (ali »individualnosti«) in podivjanost mašinerije, ki po eni strani prelamlja z vsemi dotlej obstoječimi simbolnimi zakoni, po drugi strani pa se za prav to divjanje zdi, da ga animira nek monolitni duh, tako da ni prav nič prepuščeno naključju, »niti oblika klobuka ali čevljev ne«. V tem smislu bi nemara Burkeovo grozo vpričo revolucije lahko imeli za zanesljivejši znak dogodka od Kantovega entuziazma.

Toda razmerje med tesnobo in (kantovskim) entuziazmom, kot tudi njuna možna dialektika, bi zaslužila in zahtevala podrobnejšo analizo. Naj v zaključek zgolj skiciramo neko njuno možno artikulacijo.

Najprej se postavlja vprašanje, če je entuziazem res mogoče tako enoznačno identificirati s sublimnim, kot smo to nakazali zgoraj. Kant ga v tretji *Kritiki* res obravnava v razdelku o sublimnem, toda kot njegov možni »objekt«, torej kot nekaj, kar lahko zbudi občutje sublimnega, ne pa kot to občutje samo. Definira ga (podobno kot v *Sporu fakultet*) kot afekt ideje Dobrega, torej kot njen pozitivni čutni korelat, kar ni isto kot sublimno. Spomnili se bomo, da pri Kantu obstaja še en afekt, ki ga definira kot čutni korelat noumenalnega moralnega zakona, namreč *Achtung* oziroma »spoštovanje« – pojem, ki ga vpelje v drugi *Kritiki* in ga definira kot edino gonilo čistega praktičnega uma. Kar ta pojem – ki bi ga lahko opredelili za »afekt nadčutnega« ali celo »nadčutno kot afekt« – razlikuje od estetskega pojma sublimnega, je to, da je slednji vselej demonstracija ali reprezentacija noumenalnega *per negativum*. To pomeni, da je v primeru sublimnega nadčutno predstavljeno skozi samo nemožnost svoje ustrezne predstavitve. Kot to formulira Kant, je občutek sublimnega »ugajanje, ki je povezano s predstavo, za katero bi še najmanj pričakovali, da ga zbuja, in sicer s predstavo, zaradi katere [...] opazimo, da je pred-

¹⁹ Cf. Edmund Burke, *Razmišljanja o revoluciji v Franciji*, Krt, Ljubljana 1989.

stava za razsodno moč neprimerna.«²⁰ V nasprotju s to logiko »predstavljanja preko nemožnosti predstavljanja«, pa pojem »pozitivnega« čutnega korelata implicira razsežnost gonila (*Triebfeder*). To se pravi, da je lahko sam po sebi praktičen in delujoč, oziroma da lahko intervenira v realnem. Pri sublimnem je po drugi strani – in Kant je glede tega povsem ekspliciten – gibanje omejeno na »notranje« gibanje, »e-mocijo«, vznemirjenje duše, ki samo po sebi nima nobene praktične vrednosti. Tudi če delujemo v tovrstni emocionalni zanesenosti, se takšno delovanje po Kantu ne more kvalificirati kot praktično oziroma »moralno«.

Če se sedaj ozremo k Lacanu, lahko rečemo, da njegov koncept tesnobe, ki je sicer prav tako daleč od sublimnega, tesnobe ne pojmuje ravno kot gonila. Čeprav Lacan eksplicitno nakaže strukturno bližino med kantovskim *Achtung* in svojim konceptom tesnobe (oboje sta afekta, »ki nikoli ne varata«), se zdi, da te sorodnosti ne potegne do tega, da bi tesnobo definiral kot gonilo (v kakršnemkoli drugem pomenu od tistega, v katerem tesnoba deluje kot »obramba pred objektom«).

V luči te razlike bi bilo nemara mogoče zagovarjati tezo, da je (kantovski) entuziazem neke vrste sublimacija tesnobe. Vendar drugačen tip sublimacije od tistega, o katerem govori Kant ob sublimnem, kakor tudi od tistega, ki ga Lacan v *Etiki psihoanalize* povzame s formulo, da »sublimacija povzdigne objekt [...] v dostojanstvo Stvari.«²¹ Za razliko od tega bi šlo za sublimacijo, kot jo Lacan definira prav v seminarju o *Tesnobi*, kjer jo postavi v nasprotno perspektivo od zgornje: »Zato ljubezen-sublimacija omogoči užitku, da sestopi k želji.«²² Poanta je v tem, da je užitek kot tisto »Stvar« oziroma tistega »nečloveškega partnerja«, na katerega želja naleti v Drugem in se od njega umakne v tesnobi, mogoče sublimirati v nekaj, kar se vendarle lahko artikulira skupaj z željo, kar je torej ne »ubije«. V tem smislu bi lahko ob Kantovem pojmu entuziazma v premislek predlagali naslednjo formulo: »Zgolj entuziazem-sublimacija omogoči realnemu revolucije (kot objektu-vzroku tesnobe), da sestopi k želji.«

Kar je prav eden od načinov, kako razumeti, kam meri Kant s tezo, ki smo jo citirali na začetku: revolucija je prisotna v čudeh gledalcev kot »udeležba z željo«, *eine Teilnehmung dem Wunsche nach*.

²⁰ Kant, *Kritika razsodne moči*, op. cit., str. 92. Cf. tudi: »Občutje sublimnega je torej občutje neugodja zaradi neustreznosti upodobitvene moči [...], in je ugodje, ki nastane hkrati s tem in izvira iz tega, da se prav ta sodba o neustreznosti največje čutne zmožnosti ujema z ideali uma [...].« (*Ibid.*, str. 98).

²¹ Jacques Lacan, *Etika psihoanalize*, Analecta, Ljubljana 1988, str. 113.

²² Lacan, *L'angoisse*, op. cit., str. 210.