

**P
R
O
B
L
E
M
M
I**



KAZALO

| | |
|--|-------|
| Slavoj Žižek, <i>Primeri iz psihologije</i> / Jacques Lacan | |
| PROBLEMI | |
| Adrian Jokić, <i>Primeri iz psihologije</i> / Sigmund Freud | |
| <i>Lacan in demistifikacija narave</i> | |
| Tomaž Bertjak, <i>Lacanovski simptomi med govornico in splošno</i> | |
| Robert Pfaller, <i>Demošna tuja, govornica, Lacanovo</i> | |
| Simon Hajdini, <i>Narcizem, magija in »rešeni«</i> otali | |
| Alain Badiou, <i>Ontologija in politika</i> | |
| G. W. F. Hegel, <i>Predavanja o estetski</i> – <i>Mednje</i> | |
| Povzetki | |
| Abstracts | |

PROBLEMI



K A Z A L O

| | |
|--|-----|
| Slavoj Žižek, <i>Krila golobice: materializem Henryja Jamesa</i> | 5 |
| Adrian Johnston, <i>Substanca in duhovi njene preteklosti: Schelling, Lacan in denaturalizacija narave</i> | 33 |
| Tomaž Bezjak, <i>Lacanovaški simptom med govorico in užitkom</i> | 87 |
| Robert Pfaller, <i>Domačna tujost, grozljivo, komično</i> | 131 |
| Simon Hajdini, <i>Narcizem, magija in vsemoč misli</i> | 159 |
| Alain Badiou, <i>Ontologija in politika</i> | 193 |
| G. W. F. Hegel, <i>Predavanja o estetiki – Viteštvo</i> | 215 |
| Povzetki | 241 |
| Abstracts | 243 |

P R O B L E M I

Slavoj Žižek

**KRILA GOLOBICE:
MATERIALIZEM HENRYJA JAMESA**

Označiti Henryja Jamesa za ultimativnega pisatelja zgodovine, vpliva zgodovine na najbolj intimna področja našega izkustva, se utegne zdeti presenetljivo; toda to prav historično razsežnost lahko opazimo že na ravni samega sloga: glavna stilna poteza pisanja poznega Jamesa je tisto, kar je Seymour Chatman poimenoval »psihološka nominalizacija«,¹ denimo zamenjava sintagme »John je opazoval X« s sintagmo »Johnovo opažanje je bilo X« ali sintagme »Ti nisi dovolj ponosen« s »Tvoj ponos ni dovolj velik«. Glagoli, ki označujejo psihično dejavnost ali izkustvo, so nominalizirani, in tak postopek postavi na oder neko abstraktno entiteto, in sicer na mesto, kjer je bil poprej le človeški igralec – liki, diegetske osebe, se tako spreminjajo v »sidrišča abstrakcij«: »Misli in zaznave so v Jamesovem svetu bolj neke entitete kot pa dejanja, bolj reči kot gibanja.«² Psihološke abstrakcije potemtakem zadobivajo svoje lastno življenje, niso zgolj pravi predmet njegovih tekstov, ampak kar njihovi resnični dejavniki, ki vstopajo v medsebojna razmerja – v *Krilih golobice* lahko zavest »diha v vzdihljajih«, nek doživljaj lahko postane »priča«... Človeški agens delovanja se posledično, v številnih oblikah elizije, ki jih uporablja James, nagiba k popolnemu izginotju – o tem priča njegova obilna raba

1. Opiram se na: Seymour Chatman, *The Later Style of Henry James*, Basil Blackwell, Oxford 1972.

2. *Ibid.*, str. 22.

angleškega mašila »it«. S tem je povezan Jamesov odpor do pridevnikov, ker se zanje zdi, da le dodajajo kvalifikacije neki predobstoječi entiteti; njegov najljubši način izogibanja pridevnikom je bil ta, da je običajno zvezo pridevnik-samostalnik zamenjeval s posamostaljenim pridevnikom, ki sta mu sledila besedica »of« in samostalnik: v *Krilih* ne najdemo mikavnega prikaza, a *charming demonstration*, potrebe, ki jo Kate in Merton čutita drug po drugem, ampak »mikavnost prikaza«, »charm of the demonstration«, te potrebe; Kate ne izkazuje milega veselja, ampak »milost veselosti«; nima svobodne domišljije, pač pa »svobodo domišljije« – v vseh teh primerih torej neka kvaliteta sama postane stvar.

V isto smer meri Jamesova splošna raba deiktčnosti, še posebej v njeni skrajni obliki, ki jo je Chatman poimenoval »apozicijska deiktčnost«,³ pri kateri je najprej podan zaimsek, napovedujoč dejanski subjekt, ki sledi v pristavku, kot na primer kar v prvem stavku *Kril*: »She waited, Kate Croy, for her father to come in...«, »Čakala je, Kate Croy, da bi vstopil njen oče...« – kot sledi iz izvirnika, je med anonimni zaimsek »she«, »ona«, in njegovo določno kvalifikacijo vpeljana minimalna vrzel, ki napoteva na negotov in oklevajoč značaj sleherne kvalifikacije. Deiktčnost ni zgolj nek nadomestek za poprej vpeljano določeno osebo ali stvar, temveč prej meri na nek neimenljivi X (nekakšno kantovsko noumenalno Stvar – in ne pozabimo, da je beseda »thing«, »stvar, reč«, še eden v nizu Jamesovih najljubših izrazov), ki uhaja vsem svojim kvalifikacijam. Povsem analogno kot pri nominalizaciji glagola je tudi tu subjekt zreduciran na anonimno »sidrišče abstrakcij«. Subjekt ni stvar, ki bi se ji pripisovali atributi ali ki bi podlegala spremembam – je neke vrste prazen rezervoar, prostor, v katerem lahko najdevamo stvari.

3. *Ibid.*, str. 63.

Kdor je podkovan v marksistični kritiki spekulativnih-heglovskih ideoloških obratov, v katerih nek abstrakten predikat postane Subjekt procesa, v tem ko so »resnični posamezniki« zreducirani na njegove podrejene predikate, se na tem mestu s težavo vzdrži skušnjave po (dis)kvalifikaciji teh stilnih postopkov kot znamenj Jamesovega padca v »meščansko ideološko postvarenje«, še posebej zato, ker se njegova premestitev poudarka s samostalnikov na njihove lastnosti ne opira na običajen »dialektični« koncept prednosti procesa pred stvarmi, ki so v ta proces ujete, prednosti »postajanja« pred »bitjo«. Če že kaj, potem je James na tem mestu resnični antipod Proustovega »bergsonizma«: namesto da bi tok Postajanja predstavil kot resnico fiksnih Bitnosti, kot proces, ki jih generira, prav nasprotno glagole in predikate same – znamenja procesa postajanja, tega, kar se s stvarmi dogaja ali kar jih določa/kvalificira – spreminja v »stvari«. Toda na globlji, resnično heglovski, dialektični ravni so stvari mnogo bolj zapletene: sama Jamesova nominalizacija predikatov in glagolov, njihova sprememba v substantivne dejavnike, je tista, ki posledično *de-substancializira subjekt*, ga zreducira na formalen prazen prostor, v katerem se prepleta množstvo dejavnikov (nemara nekaj podobnega kot pri današnjih neo-darwinističnih teorijah subjektivnosti, po katerih je to le kraj, kjer memi bijejo svoje bitke za preživetje in reprodukcijo).

Kolikor je paradigmatični primer zgoraj omenjene marksistične kritike postvarenja ideološke abstrakcije denar, pa vendarle ne bi smelo presenetiti, da je ultimativna tema del Henryja Jamesa učinek kapitalistične modernizacije na etično življenje: stara opora v stabilnih oblikah, ki predpisujejo naše delovanje in vrednotijo naša dejanja ter dejanja drugih, je podvržena določeni kontingenci in nedoločenosti; ne obstaja več noben fiksni okvir, ki bi nam omogočil najti svojo (etično) pot. Toda Jamesova veličina je v tem, da se – medtem ko v celoti pripoznava ta prelom moderne in poudarja

lažnost vsakega zatekanja k starim običajem – hkrati s tem tudi izogne etičnemu relativizmu in historicizmu, tj. relativizaciji norm in etičnih vrednot ter njihovi redukciji na izraz nekega bolj fundamentalnega (ekonomskega, psihološkega, političnega) zgodovinskega procesa. Daleč od tega, da bi nas napotila nazaj na nas same, na naše individualistično izkustvo, ta odpoved stabilnega družbeno-normativnega okvira še očitneje kaže na našo radikalno *odvisnost* od drugih:

»[...] ta spremenjena situacija nedoločenosti in kontingentnosti nemara sama razkriva neko spremenjeno družbeno stanje, neko stanje, v katerem so zahteve [drugih] izkušene drugače, pomenijo nekaj novega, so bolj neposredno nujne za to, da lahko živim svoje lastno življenje, da ga osmislim, ga ocenim in presojam. Glavni problem moralnosti nemara ni racionalna upravičljivost, s katero obravnavam druge, temveč pravo pripoznanje in udejanjenje odvisnosti od drugih, brez katerih se ne bi mogel pričeti noben proces upravičevanja (nasplošno nobeno sklicevanje na skupna normativna merila). [...] ta negotovost, dvom in globoka dvoumnost, neodločljivost pomena, omogoča in celo terja neko obliko odvisnosti, odvisnosti celo na ravni možne zavesti same, in neko 'doživeto' pripoznanje takšne odvisnosti, ki sedaj tvori novo moralno izkustvo, zahteve in pravice vsakogar v razmerju do drugih, ki zanima Jamesa.«⁴

Premik je seveda heglovski v pravem pomenu besede: sama negotovost, odsotnost fiksnega družbeno-etičnega referenčnega okvira, je daleč od tega, da bi nas preprosto obsojala na moralni relativizem, ampak odpira neko novo »višje« polje etičnega izkustva, polje intersubjektivnosti, vzajemne odvisnosti subjektov, po-

4. Robert Pippin, *Henry James and Modern Moral Life*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, str. 10–11.

trebe ne le po zanašanju na druge, temveč po spoznanju etične teže zahtev drugega do mene. Etika kot sistem norm potemtakem ni preprosto dana, ampak je sama rezultat etičnega *dela* »posredovanja«, mojega pripoznanja legitimnosti zahtev drugega do mene. V hegllovskem prehodu od Substance k Subjektu substanca (denimo v redu družbenega etična substanca, običaji, ki ohranjajo način življenja) ne izgine, ampak se spremeni njen položaj: substanca izgubi svoj substancialni značaj, ni več izkušena kot trden vnaprej postavljeni temelj, ampak kot krhka simbolna fikcija, nekaj, kar obstaja le toliko, kolikor jo posamezniki obravnavajo kot obstoječo, ali kolikor se do nje obnašajo kot do svoje etične substance. Ne obstaja nobena neposredno dana »etična substanca«, edina »dejansko obstoječa« stvar je nenehna aktivnost oziroma interakcija posameznikov, in samo ta aktivnost je tista, ki jo ohranja pri življenju.

Obstaja pregovor, ki pravi, da lahko nekatere stvari najdemo le, če se, preden jih najdemo, izgubimo – mar ta pravi heglovski paradoks ne ponuja formule jamesovskega iskanja etične pozicije? Lahko je »najdena«, formulirana, šele potem, ko se izgubimo – šele potem, ko sprejmemo, da ni nobene dane etične substance, ki vnaprej priskrbi fiksne koordinate za našo etično sodbo, da lahko takšna sodba vznikne šele na podlagi našega lastnega dela etične refleksije brez zunanjih jamstev. Tu ne gre za preprosto »hegllovsko« gibanje v odtujitev (izgubiti se) in ponovno najdenje samega sebe (najdenje trdne pozicije); poanta je preciznejša: *sámo gibanje »izgubljanja« (izgube etične substance) je tisto, kar odpre prostor za etično delo posredovanja, ki edino lahko proizvede rešitev*. Kar je izgubljeno, potemtakem ni ponovno najdeno, temveč je izguba v polni meri dojeta kot osvobajajoča, kot neko pozitivno odprtje.

To pomeni, da je prostor Jamesovih romanov radikalno sekularen, post-religijski. Véliko dejanje odpovedi ob koncu romana *Portret neke gospe* (Isabel Archer se odloči ostati s svojim odvrat-

nim možem, čeprav bi ga lahko povsem svobodno zapustila) je pravi dokaz Jamesovega materializma: to nima ničesar opraviti s kakršno koli religiozno transcendenco; kar to odpoved dela tako enigmatično, je – nasprotno – dejstvo, da jo določa sama odsotnost kakršne koli transcendence – *nastopi lahko le kot neke vrste prazna gesta v brezbožnem univerzumu*. (Enako velja za »Ne« Claudelove Sygne.) Ta ovinek skozi Jamesa nam lahko omogoči tudi razbrati skrito materialistično vsebino Kierkegaardovega religioznega žrtvovanja, v katerem damo vse, kar nam kaj pomeni, ZA NIČ.

Kako potemtako interpretirati veliki ženski »Ne!« Isabel Archer ob koncu *Portreta neke gospe*? Zakaj Isabel ne zapusti Osmonda, čeprav ga zagotovo ne ljubi in se povsem zaveda njegovih manipulacij? Razlog ni moralni pritisk, ki bi ga izvajala predstava o tem, kaj se v njenem položaju pričakuje od ženske – Isabel je uspešno dokazala, da je, kadar sama to hoče, povsem pripravljena prekoračiti konvencije: »Isabel ostane zaradi svoje zavezanosti dani besedi, in ostane, ker ni pripravljena odstopiti od tistega, v čemer še vedno vidi odločitev, storjeno na podlagi lastnega občutka neodvisnosti.«⁵ Skratka, tako kot je glede Sygne de Coufontaine iz Claudelove drame *Talka* dejal Lacan, je tudi Isabel »talka besede«. To dejanje je torej napak interpretirati kot žrtvovanje, ki bi pričalo o kakem pregovornem »ženskem mazohizmu«: čeprav je bila Isabel zmanipulirana v poroko z Osmondom, je bilo njeno dejanje njeno lastno, in zapustiti Osmonda bi pomenilo prikrajšati se za svojo lastno avtonomijo.⁶ Medtem ko se moški žrtvujejo za

5. Regina Barecca, »Introduction« v: Henry James, *The Portrait of a Lady*, Signet Classic, New York 1995, str. xiii.

6. Prva, ki je izvedla homologno dejanje, je bila Medeja kot primer anti-Antigone: najprej je ubila svojega brata (najbližjega sorodnika), s čimer je radikalno pretrgala s svojimi koreninami, onemogočila kakršen koli povratek in vse stavila na svoj zakon z Jazonom; ko je za Jazono izdala vse svoje

neko *Stvar* (državo, svobodo, čast), pa so se samo ženske zmožne žrtvovati za nič. (Ali pa: moški so moralni, medtem ko so le ženske etične v pravem pomenu te besede.)

Nedavno sta Dominiek Hoens in Ed Pluth predlagala lucidno branje Lacanove interpretacije *Talke*: v klimaktičnem finalu drame se Sygne de Coûfontaine, njena junakinja, vrine med Turelureja, svojega odvratnega in pokvarjenega moža, in Charlesa, svojo pravo ljubezen, s čimer prestreže kroglo iz pištole, ki jo je Charles držal uperjeno v Turelureja; ko Turelure vpraša umirajočo Sygne, zakaj je to storila,

»Sygne ne odgovori oziroma, bolje: njeno telo priskrbi odgovor v obliki tika, znamenja za 'ne'. Sygne, ki je žrtvovala vse, da bi ohranila preteklo stanje stvari, ki je prekinila zaroko s svojim bratrancem, da bi rešila papeža, ne more tolerirati in ne bo tolerirala tega zadnjega in ultimativnega žrtvovanja Turelureju. [...] Sygne se odreče vsemu, da bi se zvezala s sovražnikom, Turelurejem, in končno njegovo življenje reši pred bratrančevim strelom, a ko jo prosijo za priznanje, da je to storila iz zakonske ljubezni, odgovori zgolj z nikalno *potezo*. Prostor, kjer se Sygne odreče vsemu, da bi vstopila v simbolni univerzum, ki ni njen lasten, se vnazaj izkaže za negacijo tega reda. Ali ni to končna točka simbolnega reda, na kateri neka grda, obscena poteza postavi pod vprašaj celoten red in je s tem čista negacija tistega,

bližnje, jo je izdal Jazon *sam*, in ni ji preostalo nič več, znašla se je v praznini – praznini samo-nanašajoče se negativnosti, »negacije negacije«, ki je subjektivnost sama. Čas je torej, da se postavimo v bran Medeje nasproti Antigoni: Medeja ali Antigona, to je današnja ultimativna izbira. Drugače rečeno, kako naj se borimo proti oblasti? Z zvestobo starim organskim Običajem, ki jih Oblast ogroža, ali z nasiljem zoper nasilje Oblasti? Tu gre za dve različici ženskosti: Antigono je še vedno mogoče brati kot zagovornico partikularnih družinskih korenin zoper univerzalnost javnega prostora Državne Oblasti; Medeja pa, nasprotno, preseže univerzalnost same Oblasti.

kar ta red predstavlja? Sygne konec koncev sama postane utelešeno znamenje, ki pravi 'Ne' prav tisti točki, kjer se prične subjektov vstop v simbolni red ali njegov privzem tega reda (s primordialnim žrtvovanjem).«⁷

Ver- Sygnejine *Versagung* potemtakem subjektu omogoča »odreči se simbolnemu redu znotraj simbolnega reda«⁸ – Hoens in Pluth tu predlagata daljnosežno branje Sygnejinega »Ne« kot predhodnika tistega, kar je Lacan kasneje imenoval *sinthome*. Toda konceptu *Versagung* inherentna dimenzija odrekanja, njegova samo-zanikujoča kvaliteta, skorajda *Aufhebung*, ne nastopi šele s *sinthomom* Sygnejinega NE, ampak je jasno razločljiva že v situaciji po njeni poroki, kot končen izid tega, da je žrtvovala vse: vse žrtvuje za X, za svojo Stvar (stari red, ki ga uteleša papež), Stvar, ki je edina pomembna, in – kot rezultat – v končni fazi izgubi ta X sam... Analizo bi bilo potemtakem treba zaplesti z izpostavitvijo *štirih* dejanj, ki jih Sygne izvrši v *Talki*: (1) emfatična zaobljuba med Sygne in Georgesom, obljuba večne ljubezni in zvestobe v imenu ohranitve tradicionalnega reda – etične substance, elementarne ničelne točke etike; (2) njena odločitev, da se poroči s Turelurejem, pri čemer vse žrtvuje za papeža, simbol starega reda; (3) njeno samomorilsko dejanje, ko prestreže kroglo, ki jo Georges izstreli v Turelureja, s čimer reši Turelurejevo življenje; (4) njen finalni »Ne«, s katerim se odreče vpisu te geste žrtvovanja v obstoječi ideološko-simbolni red. – Ključna dilema na tem mestu ne zadeva Sygnejinega »Ne«, ampak njeno samomorilsko dejanje: *zakaj je Sygne prestregla kroglo?* Njen »Ne« pride

7. Dominiek Hoens in Ed Pluth, »The *sinthome*: A New Way of Writing an Old Problem?«, v: Luke Thurston (ur.), *Re-Inventing the Symptom*, Other Press, New York 2002, str. 8–9.

8. *Ibid.*, str. 9.

šele za tem in odraža Sygnejino vztrajanje na radikalno etičnem značaju svoje samomorilske geste (v lacanovskem pomenu besede), tj. odraža njeno zavrnitev sprejetja standardnega ideološkega osmišljenja samomorilske geste kot geste, storjene iz zakonske dolžnosti in ljubezni (enako neustrezno je tudi vsako drugo branje, ki poskuša to dejanje ponovno vpisati v polje »patoloških« motivacij v kantovskem pomenu besede, kot na primer branje, da je 'iz svoje naravne dobrote' avtomatično prestregla kroglo, ki je ogrozila človeško življenje). Toda ali je njen »Ne« res neke vrste minimalni odpor, zavrnitev žrtvovanja, v smislu »Šla sem dovolj daleč, a TEGA ne bom storila...«? Ali ni preveč enostavno reči, da njen »Ne« meri na pascalovski odgovor: »Šla sem do konca pri tem, kar se pričakuje od zveste žene, svoje življenje sem žrtvovala za življenje mojega moža, a ne silite me sedaj, na moji smrtni postelji, da priznam, da sem to storila zaradi vere v zakonsko ali katero koli drugo ideologijo, prepustite moje notranje življenje meni sami«? Pri njenem »Ne« ne gre za to, da »ne bo tolerirala tega poslednjega in ultimativnega žrtvovanja Turelureju«, temveč ta »Ne« nemara prej meri na vztrajanje na »čistosti« žrtvene samomorilske geste: Sygne je dejanje storila zaradi dejanja samega, njenega dejanja ni moč vpisati v žrtveno ekonomijo, v kakršno koli strategijo kalkulacije. Z drugimi besedami, ta »Ne« ni »Ne« partikularni vsebini, zavračanje razkritja skrivnosti, odkritja intimnosti naših pravih motivacij, kake skrivne idiosinkratične vsebine, ampak »Ne kot tak«, forma NE-ja, ki je sama na sebi vsa vsebina, za katero ni ničesar. Takšno dejanje čiste izgube je konstitutivno za Simbolno kot tako, tako da imata Hoens in Pluth v tem oziru prav: Sygnejina gesta separacije od Simbolnega ponavlja samo obliko subjektovega vstopa v Simbolni red. Termin »separacija« je treba tu vzeti v strogem lacanovskem pomenu, tj. v pomenu opozicije med alienacijo in separacijo. *Versagung*, ki je vključena

v premiku od (1) k (2) – ali, natančneje, *Versagung*, ki se dogodi kot zasuk, ki je inherenten (2) –, je na delu na ravni alienacije: označuje premik od emfatične alienacije v Stvari, za katero je subjekt pripravljen dati vse, k izgubi te Stvari same: potem, ko za Stvar žrtvujem vse, svojo srečo, svojo čast, svoje bogastvo, nenadoma opazim, da sem izgubil to Stvar samo – moja alienacija je s tem podvojena, reflektirana vase. Kar se zgodi v korakih (3) in (4), pa nasprotno udejanja separacijo od Simbolnega: preidemo od velikega Drugega k malemu drugemu, od A k a, k njegovemu »ekstimnemu« jedru/madežu; od simbolnega reda (reda simbolnih identifikacij, privzemanja simbolnih mandatov-nazivov) k nekemu drobnemu tiku, idiosinkratični patološki gesti, ki ohranja minimalno konsistenco subjekta. Potem ko sem vse žrtvoval za Stvar, izgubim (izdam) to Stvar samo, ko se v celoti, brez omejitev, odtujim v Simbolnem, ostanem zreduciran na droben ekskrementalni objekt/tik, ki štrli iz Simbolnega in ga zaznamuje z madežem, kot Ojdip na Kolonu...

V *Krilih golobice*, Jamesovi mojstrovini,⁹ najdemo tisto, kar je zanesljivo poslednja in najvišja različica te geste – toda kje? Ta

9. Naj za lažjo orientacijo navedem Pippinov kratek povzetek zgodbe: »Izjemna in nadvse inteligentna ženska z malo sredstvi, Kate Croy, je zaljubljena v Mertona Densherja, nadarjenega moža prav tako bornih sredstev in obetov. Oba sta željna vsega, kar bi jima ponujalo bogato življenje. Spoznata umirajočo, zelo mlado ameriško dedinjo, Milly Theale, ki je sama že zagledana v Mertona. Kate Croy pride na idejo, da bi se njen zaročenec moral posvetiti dedinji in se z njo poročiti. Ko bo umrla in bo on podedoval njeno premoženje, se bosta lahko poročila; tako bosta prišla do svojega velikega bogastva in svojega veličastnega življenja. Načrt skorajda uspe, a dedinja izve, da sta njena nova prijateljica Kate Croy in njen domnevni ljubimec zaročena. V grenkem razočaranju podleže svoji bolezni. Toda preden umre, napravi nenavadno volilo, in mladeniču, ne glede na vse, zapusti premoženje. Mladenič, ki nad prevaro nikoli ni bil navdušen, sedaj, kot pravi, ne more preprosto vzeti njenega denarja in izpeljati načrta. Namesto tega svoji

roman ponuja enega od primerov, kjer je edina pot, da interpretiramo nek prizor ali zgodbo, v tem, da ga/jo beremo na več načinov, večkrat, pri čemer se vsakič osredotočimo na perspektivo enega izmed junakov. *Krila golobice* je roman moralne preizkušnje – toda čigave preizkušnje?

Spomnimo se filma Delmerja Davesa *3.10 to Yuma*, enega izmed velikih poznih vesternov, v katerem ključnega Dejanja ne stori osrednji junak, za katerega se zdi, da je v središču etičnega preizkusa, ampak drugotni junak, ki bi celo utegnil biti glavni vir skušnjavne preizkušnje. *3.10 to Yuma* pripoveduje zgodbo revnega kmeta (Van Heflin), ki za 200 dolarjev, ki jih hudo potrebuje, da bi lahko svojo živino obvaroval pred sušo, sprejme službo, ki od njega zahteva, da spremlja bandita, na čigar glavo je razpisana visoka nagrada (Glenn Ford), od hotela, kjer ga imajo pridržanega, do vlaka, ki ga bo odpeljal v zapor v Yumi. Gre seveda za klasično zgodbo o etični preizkušnji; skozi potek filma je videti, da je oseba na preizkušnji kmet sam, izpostavljen skušnjavi v stilu (nezasluženo) bolj znanega filma *High Noon*: vsi, ki so mu obljubili pomoč, so ga zapustili, ko so odkrili, da je hotel obkrožila tolpa, trdno odločena, da reši svojega šefa; zaprti bandit grozi kmetu in ga skuša podkupiti itd. Toda poslednji prizor vnačaj povsem spremeni našo percepcijo filma: blizu vlaka, ki že zapuščajo postajo, se bandit in kmet znajmeta iz oči v oči s celotno tolpo, ki čaka na pravi trenutek za uboj kmeta in osvoboditev svojega šefa. V tem napetem trenutku, ko se situacija za kmeta zdi brezupna, se bandit nenadoma obrne k njemu in mu reče: »Zaupaj mi! Skupaj skočiva na vagon!« Skratka, tisti, ki je bil dejansko na preizkušnji, je bandit sam, navi-

zaročenki predlaga, da vneta bogastvo in se poroči 'tako, kot je bilo' [*as we were*]. A videti je, da sta oba spoznala, in zaročenka konča roman s temi besedami, da nikoli več ne more biti 'tako, kot je bilo'.« (Pippin, *op. cit.*, str. 1.)

dezni dejavnik skušnjave: na koncu je osupel nad kmetovo poštenostjo in zanj žrtvuje svojo lastno svobodo... In na enak način se je treba lotiti tudi branja *Kril golobice*. Pri tem vprašanju ne smemo dopuščati dvoumnosti; vsako zatekanje k puhlim frazam o domnevno »nedoločljivem«, »odprtem« značaju pripovedi je izgovor za šibkost misli. Pippin ima zopet prav, ko poudari, da je Jamesov dosežek v polni zatrditvi umanjkanja transcendentne etične Substance kot osnovni določujoči potezi modernosti in v hkratnem izogibanju lahki poziciji etičnega relativizma.

Najočitnejša kandidatka je Milly, na smrt bolna ameriška dedinja: *Krila golobice* je moč brati kot roman o tem, kako je Milly, potem ko je izvedela za spletko, katere žrtev je bila, našla prostor za avtonomno dejanje, in to ne s sredstvi sabotaže, maščevanja, ampak s tem, da je pri vsiljeni igri vztrajala vse do konca. Do trenutkov odločitve v romanu pride, ko je protagonistom naložena neka nehotena vednost (ki vključuje vednost o vednosti) – kako bo ta vednost vplivala na njihova dejanja? Kaj bo storila Milly, ko bo izvedela za vez med Densherjem in Kate ter za spletko, za katere del se izkaže tudi Densherjevo priznanje ljubezni do nje? Kako bo reagiral Densher, ko bo izvedel, da Milly ve za njun načrt? Milly je tista, ki je tu na preizkušnji: potem ko izve za spletko, nanjo reagira z gesto žrtvovanja in vse premoženje zapusti Densherju. Ta skrajno altruistična gesta je seveda na svoj pretanjen način bolj manipulativna od spletke, ki jo je zasnovala Kate: njen cilj je spodkopanje zveze med Kate in Densherjem, in sicer tako, da Densherju zapusti ves svoj denar. Svobodno vzame nase in uprizori svojo lastno smrt kot samo-uničujoče žrtvovanje, ki naj bi – skupaj z denarno zapuščino – Kate in Densherju omogočilo živeti srečno do konca njunih dni, kar je hkrati najboljši način, kako spriditi vsako upanje na njuno srečo. Zapusti jima svoje bogastvo in sprejetje tega daru hkrati naredi za etično nemožno.

Vsem nam je znana elementarna oblika vljudnosti, oblika prazne simbolne geste, ponudbe, ki je narejena za to, da bi bila zavrnjena. V *A Prayer for Owen Meany* Johna Irvinga fant Owen po nesreči ubije Johnovo mater – mater svojega najboljšega prijatelja, pripovedovalca zgodbe – in je zatem seveda povsem iz sebe; da bi pokazal, kako zelo mu je žal, Johnu za darilo na skrivaj dostavi celotno zbirko barvnih fotografij zvezd baseballa, svojo najdragocenejšo posest; toda Dan, Johnov taktni oči, mu reče, da bi se spodobilo, da dar vrne. Tu smo priča simbolni menjavi v čisti obliki: gesta, ki je storjena, da bi bila zavrnjena; poanta, »čarovnija« simbolne menjave, je v tem, da četudi smo na koncu tam, kjer smo bili na začetku, pa naposled rezultat vendarle ni nič, ampak določena dobit za obe strani, določen pakt solidarnosti. Mar ni nekaj takega tudi del naših vsakdanjih običajev? Ko, denimo, po krutem tekmovanju z najbližjim prijateljem za napredovanje v službi, zmagam, se spodobi, da mu odstopim dobljeno mesto, zanj pa se spodobi, da mojo ponudbo zavrne – na ta način morda lahko ohraniva svoje prijateljstvo...

Millyjina ponudba je pravo nasprotje take elementarne vljudnostne geste: četudi gre za ponudbo, ki je podana, da bi bila zavrnjena, pa je tisto, kar jo razločuje od simbolne prazne ponudbe, kruta alternativa, ki jo naloži naslovljencu. Ponujam ti bogastvo kot najvišji dokaz svoje svetniške dobrote, toda če moja ponudbo sprejmeš, boš zaznamovan z neizbrisnim madežem krivde in moralne pokvarjenosti; če pa storiš, kar je prav, in moja ponudbo zavrneš, prav tako ne boš preprosto kreposten – *sama tvoja zavrnitev bo delovala kot retroaktivno priznanje tvoje krivde*; karkoli Kate in Densher potemtakem storita, ju sama izbira, s katero ju Millyjino volilo sooča, dela za kriva. Tako je torej Millyjino »etično« žrtvovanje lažno:

je ustrašil, in pravi, da čeprav Milly je hotel preživeti lastno, pa

»Ker se odloči za takšno smrt, Milly dejansko umre, zato da bi 'še naprej sanjala', da bi ohranila fantazmo, ki jo je vzdrževala v poziciji želečega subjekta. Millyjina smrt potemtakem, čeprav v inverzni obliki, spominja na sanje, o katerih poroča Freud, sanje o očetu, katerega sin vzklika, da gori. V Freudovih sanjah se oče prebudi, *da bi lahko še naprej sanjal*, se pravi, da bi se izognil travmatičnemu soočenju, ki ga izražajo otrokovi vzkliki. Milly, obratno, umre, da bi se izognila prebujenju; umre, da bi ohranila želečo fantazmo [...]. Njena 'histerična' rešitev torej ni nič drugega kot oklepanje zaščitne bariere, ki nam preprečuje, da bi kdaj dosegli polno realizacijo želje. Millyjina smrt je torej, v Lacanovem zelo natančnem pomenu, etična smrt, smrt v skladu z željo.«¹⁰

Četudi se strinjam z Jöttkandtovim opisom Millyjine geste žrtvovanja kot histerične rešitve, pa me mika podati nasprotno etično sodbo. Jöttkandt se opira na poenostavljeno pojmovanje lacanovske etike želje kot histerične: kakor da je, kolikor je želja v prvi vrsti želja po lastni neizpolnitvi, po tem, da ostane želja, pravo etično dejanje neko dejanje, ki nadaljuje s sanjami, ki odlaga zadovoljitev, ohranja želečo fantazmo... Kaj pa *prekoračitev* fantazme?

Druga perspektiva, s katere je mogoče brati roman, je Densherjeva. Kot Millyjin popolni protipol se Densher ujame v zanko, ki jo pripravi njena žrtvena dobrot: ne more sprejeti sreče (denar plus ljubljena ženska). Tu je Densher tisti, ki je na preizkušnji: s tem, ko zavrne Millyjin denar, izkazuje »moralno držo«... Ali pač? Ob koncu romana kuverta z denarjem deluje tako rekoč kot eden izmed hitchcockovskih objektov pri Jamesu: ne kot pregovorni MacGuffin, ampak kot »umazani« hitchcockovski objekt, ki kroži med subjekti in uroči svojega posestnika. Densherjev sežig

10. Sigi Jöttkandt, »Metaphor, Hysteria and the Ethics of Desire in *The Wings of the Dove*«, referat je bil predstavljen na Mednarodni konferenci o Henryju Jamesu, Pariz 2002.

pisma, njegovo nesprejetje Millyjinega daru, je – daleč od tega, da bi pomenilo neko etično gesto – lažno (nič manj kot Millyjino žrtvovanje), in Kate ima prav, ko pravi, da čeprav Densher pravzaprav ni ljubil Milly, ko je bila ta še živa, pa jo ljubi sedaj, ko je mrtva – gre za paradigmatški zgled lažne ljubezni.

To nas privede do resnične junakinje romana, Kate, ki se je nikakor ne sme odpraviti kot hladne manipulatorke niti kot preproste žrtve družbenih okoliščin – NJEN je »ne« ob koncu romana (s tem da zapusti Densherja), kierkegaardovski moment v pravem pomenu besede, v katerem je *skušnjava skušnja same etike*: Kate ima prav, ko zavrne Densherjevo »etično« zavrnitev denarja kot lažno, prav ima, ko ugane, da je edino *resnično* etično dejanje, ki ga lahko stori Densher, celo v razmerju do Milly, v tem, da sprejme njen dar. Njeno etično dejanje – edino pravo etično dejanje celotnega romana – je zavrnitev poroke z Densherjem pod pogoji, ki jih določa njegovo sprejetje pogojev Millyjine fantazme. Kate razume paradoks: natanko s tem, ko zavrne Millyjin denar, Densher izpriča svojo zvestobo Millyjini fantazmi.

Prave poteze dejanja Kate Croy lahko razločimo le z natančnim branjem zadnjih strani romana. Pred tem prizorom Densher od Millyjinih odvetnikov v New Yorku prejme debelo kuverto, polno denarja – večji del bogastva, ki ga je Milly zapustila Densherju; Densher je kuverto neodprto poslal Kate. Poslednji prizor romana se prične, ko Kate vstopi v Densherjevo sobo in demonstrativno položi na mizo kuverto, ki jo je očitno odprla. Densher pokaže svoje razočaranje nad Kate, ki s tem, ko je odprla kuverto, ni prestala njegovega preizkusa; sam noče imeti nobenega opravlka z denarjem in jo pozove, naj se z njim poroči brez denarja ali pa izgubi njega in obdrži svobodo in denar – Densher se hoče izmakniti vsaki vednosti o omadeževanem denarju. Kate meni, da se je ustrašil, in pravi, da čeprav Milly ni ljubil pred njeno smrtjo, pa

jo ljubi zdaj, po njeni smrti: zaljubljen je v Millyjin spomin. Den-
sher ji ponudi, da se z njo takoj poroči »tako, kot je bilo«, a ona
mu odhajajoč odvrne: »Med nama ne bo nikoli več tako, kot je
bilo.« »*We shall never be again as we were.*«

Ta hitri konec je treba brati kot nekaj podobnega analitikovi
intervenciji, ki zaključi seanso, kot nenadni sklep, ki neko margi-
nalno podrobnost povzdigne v pomenljivi Rez. Med zadnjimi filmi
je – sicer precej povprečen in pretenciozen film – *Before Sunset*
eden redkih, ki se posluži takšne umetnosti nepričakovanega kon-
ca. Par (Ethan Hawke in Julie Delpy), ki je skupaj preživel noč na
Dunaju, se po devetih letih nepričakovano ponovno sreča v Parizu;
na voljo imata le malo časa za pogovor, ker mora Hawke, uspešen
pisatelj, čez nekaj ur ujeti letalo. Njun sproščen pogovor postopno
postaja resen, ko postane jasno, da nobeden izmed njiju ni prebolel
travme njunega zadnjega srečanja; ko je že na poti na letališče, ga
Delpyjeva povabi v svoje stanovanje, medtem ko ga bo zunaj čaka-
la njegova limuzina. Ob pitju čaja njun pogovor zopet postane spro-
ščen, govorita o pesmih Nine Simone, in Delpyjeva, ob posmeh-
ljivem oponašanju plesnega sloga Nine Simone, ironično pripomni:
»Ta fant bo zamudil letalo.« Rez k Hawku, ki z nasmeškom priki-
ma: »Vem.« Zatemnitev, konec filma... Pripomba, ki jo izreče
Kate in ki zaključi *Krila*, je na podoben način neka mimogredna
opazka, ki kljub temu, spričo strateške pozicije na koncu romana,
deluje kot *point de capiton*, ki »prešije« pomen celote.

Poglejmo si sijajne zadnje strani romana, nedvomno Jamesov
najvišji dosežek.¹¹ Začnejo se z direktnim skokom *in medias res*:

»Na mizo je položila, takoj nato, ko je vstopila, dolgo ovojnico,
ki je bila precej napolnjena in ki ji jo je bil poslal v drugi, še

11. Spričo tega je tudi interpretacija, ki sledi, le improviziran prvi poskus, ki
nima pretenzije po dovršenosti.

večji. Vendar je ni pogledal – kajti zdelo se mu je, da tega ne želi več storiti; razen tega je pismo po naključju ležalo z naslovno stranjo navzgor. Torej ni 'videl' ničesar in ob njeni pripombi je pogledal samo v njene oči, ne da bi se približal omenjenemu predmetu. 'To ni moj pečat, draga moja; in ves moj namen – ki ga je moje sporočilo poskušalo izraziti – je bil, da ti to posredujem kot nekaj, kar ni moje.'¹²

Objekt je tu jasno postavljen kot materializacija intersubjektivne libidinalne investicije – bodimo pozorni na ključni stavek, »Torej ni 'videl' ničesar in ob njeni pripombi je pogledal samo v njene oči, ne da bi se približal omenjenemu predmetu«, ki neposredno prestavlja objekt kot zastavek intersubjektivne napetosti. Takega objekta ni moč posedovati: z njim se ne da manipulirati, objekt sam je tisti, ki določa, kaj smo MI, njegovo posedovanje nas zadeva na način, ki ga ni mogoče nadzorovati. Bodimo pozorni na paradigmatško jamesovski »nenaravni«¹³ sintaktični red (ne običajen »Na mizo je položila dolgo ovojnico v trenutku, ko je vstopila [...]«¹⁴ ali pa »Takoј nato, ko je vstopila, je položila na mizo dolgo ovojnico [...]«¹⁵): da bi dosegli učinek suspenza, je objekt – libidinalno središče žarišča – imenovan šele na koncu, njegova pojava je odložena.

Nadalje, prvo hitro branje ustvari slovnično zmedo. Spontano navaja k takemu branju stavka: »*She had laid on the table / from the moment of her coming / in the long envelope*«, ki proizvede nesmiseln kvazi-nadrealističen prizor, v katerem bi Kate, zavita v dolgo ovojnico, ležala na mizi; šele ko dospemo do konca tega odlomka, tj., ko opazimo nesmiselni izid našega prvega branja in stavek ponovno preberemo, ujamemo pravi pomen. Elegantnost

12. Henry James, *Krila golobice* (drugi del), DZS, Ljubljana 1968 (prevedla Katarina Puc), str. 300; prevod prilagojen.

tega zapleta je v premestitvi poudarka od osebe (Kate) k objektu (pismo). Ta odlomek si zlahka predstavljamo kot prizor iz Hitchcockovega filma: najprej izmenjava pogledov, šele zatem se kamera počasi približa objektu, žarišču prizora...

»Torej hočeš reči, da do neke mere pripada meni?»

'No, reciva rajši, da je njihov – da je last dobrih ljudi v New Yorku, ki so nama poslali to sporočilo. Če je pečat prelomljen – no, dobro; toda veš, lahko bi ga bila poslala nazaj,' je dodal, 'nedotaknjenega in celega. Samo da bi ga spremljalo,' se je nasmehnil, zato da bi si dal poguma, 'najino zelo prijazno pismo.'¹³

Ker je objekt-pismo zakleto, tako kot v Poejevem »Ukradenem pismu«, je naša prva reakcija ta, da mu skušamo uiti tako, da nočemo biti njegov prejemnik in se s tem izogniti ujetosti v njegovo krožno pot, hočemo *ostati zunaj* nje.

»Kate je to sprejela s pogumnim trzljajem, s katerim hraber bolnik pokaže preiskujoči zdravnikovi roki, da se je dotaknila občutljivega mesta. Takoj je opazil, da je bila na to pripravljena, in pri tem kar se da važnem znaku, da je bila preveč razumna, da ne bi bila, je začutil, kako so se pred njim odprle razne možnosti. Bila je – čisto preprosto rečeno – dovolj razumna za karkoli. 'Torej predlagaš, naj tako tudi storiva?'

'Ah, prepozno je zdaj – da bi to storila na najboljši način. Zdaj, ko sva pokazala, da veva –!'

'Toda ti ne veš,' je zelo mehko rekla.

'Govorim o tistem,' je rekel, ne da bi se menil za njene besede, 'kar bi bilo pravi način, kako bi se to moralo zgoditi. Listino bi bilo treba poslati nazaj, ne da bi jo prebrali, samo z izrazi globo-

13. *Ibid.*

kega spoštovanja; in dokaz za to bi bil v stanju ovojnice – to bi bilo zares kar se da zadovoljivo.’

Za hip je pomislila. ‘Ali hočeš reči, da bi to, da ovojnica ni strgana, dokazovalo, da vsote ne odklanjaš zato, ker je premajhna?’

Densher se je spet nasmehnil njeni šali, čeprav je bila nenavadna.

‘No, da – nekaj takega.’

‘Tako da če sem se seznanila s tem – čeprav samo jaz – je s tem vse pokvarjeno?’¹⁴

Intersubjektivni status vednosti, status tistega »seznaniti se z nečim«, je na tem mestu ključen: ne gre enostavno za vednost, ampak za vednost o vednosti Drugega. Spomnimo se poslednjega preobrata v Času nedolžnosti Edith Wharton (te jamesovske pisateljice par excellence), v katerem je mož, ki je dolga leta skrival prepovedano strastno ljubezen do grofice Olenške, po zgodnji smrti svoje žene, svoboden, da se združi s svojo ljubljeno; toda ko na poti k njej izve od svojega sina, da je njegova mlada žena vseskozi vedela za njegovo skrivno strast, združitev z grofico Olenško zanj postane nemožna... V tem tiči uganka vednosti: kako je mogoče, da se celotna psihična ekonomija situacije radikalno spremeni, in sicer ne tedaj, ko junak nekaj neposredno izve (neko dolgo časa potlačeno skrivnost), temveč ko izve, da je to ves čas vedel tudi drugi (ki ga je imel za nevednega) in se je zgolj pretvarjal, da ne ve, da bi vzdrževal videz – ali je kaj bolj ponižujočega od situacije moža, ki po dolgi skrivni ljubezenski aferi nenadoma izve, da je njegova žena za to vseskozi vedela, ampak je iz vljudnosti ali, še huje, iz ljubezni do njega o tem ves čas molčala? Na natanko enak način postaneta za Densherja poroka s Kate in hkraten sprejem denarja mrtve Milly nemožna v trenutku, ko izve, da je Milly vedela za njuno spletko...

14. *Ibid.*, str. 300–301; prevod prilagojen.

»'Razlika je v tem, da sem razočaran v upanju – ki priznavam, da sem ga gojil –, da mi boš predmet prinesla nazaj tak, kot si ga prejela.'

'Tega upanja v pismu nisi izrazil.'

'Nisem hotel. To sem hotel prepustiti tebi. Hotel sem – oh, da, če že hočeš vedeti –, hotel sem videti, kaj boš storila.'

'Hotel si izmeriti, koliko rahločutnosti bom pri tem pokazala?' Zdaj je bil čisto miren; neke vrste ugodje – kot da je v zraku nekaj, česar še ni jasno spoznal – ga je obšlo. 'No, hotel sem te preizkusiti – v tem odličnem primeru.'

Njegov izraz jo je prizadel – kar je bilo videti na njenem obrazu.

'To je bil res odličen primer. Dvomim,' je rekla, vztrajno upirajoč pogled vanj – 'če je kdaj bil kje kakšen boljši.'

'Čim boljši primer, tem boljša preizkušnja!'

'Kako torej veš,' je v odgovor na to rekla, 'česa sem zmožna?'

'Saj ne vem, draga moja! Toda ko pečata ne bi bila prelomila, bi bil to bolje vedel.'

'Razumem,' je rekla. 'Toda jaz tega ne bi bila nikdar vedela. In tudi ti ne bi bil nikdar izvedel, kaj vem.'¹⁵

Takšni so torej pogoji Densherjeve hipokritske preizkušnje: dostavil ji je neodprto pismo in od nje pričakoval, da ga NE BO odprla – pri tem je upal na to, da bosta s tem sklenila neke vrste pakt nevednosti, utrdila svoje razmerje (poroka) z odklonitvijo ne le samega daru, ampak celo vednosti o tem, kaj ta dar je. Tu se srečamo s pravim melodramatičnim momentom, ki predstavlja ključni (in pogosto prezrti) del Jamesovega imaginarija in ki ga, med drugim, najdemo tudi v četrtem delu *Dekaloga* Krzysztofa Kieslowskega, v katerem hči »spoštuje svojega očeta« v obliki strastne incestuozne želje po njem. Vprašanje se znova glasi: je nekatere reči bolje ne vedeti? Ob koncu oče in hči skupaj sežgeta

15. *Ibid.*, str. 301.

pismo, ki odgovarja na vprašanje, ali je zares njen oče, s čimer sprejmeta nevednost kot temelj njunega razmerja – ne gre za laž, temveč za sporazumen odstop od resnice, za držo »bolje je ne vedeti« resnico o očetovstvu, ki jo vsebuje »pismo neznanе matere« (hči matere ni poznala, saj je umrla nekaj dni po porodu). Tukaj pismo NE SME priti na svoj naslov, da bi se ohranilo krhko in občutljivo libidinalno ravnovesje vsakdanjega življenja. V nasprotju s to rešitvijo pa Kate – s tem ko odpre pismo – sporoči svojo zavrnitev »življenja v laži«.

»Torej naj ti takoj povem,‘ ji je odvrnil, ‘da če ti je do tega, da bi me o tem poučila, te izrecno prosim, da tega ne storiš.’

Malo je pomišljala. ‘Ali se bojiš, kako bi nate delovalo? Ali lahko to storiš samo, če delaš slepo?’

Za hip je počakal. ‘Kaj vendar misliš, ko govoriš, da bom nekaj storil?’

‘No, seveda edino na to, kar se mi zdi, da ti zdaj misliš. Da ne boš sprejel tistega – kar je storila. Ali za take primere ne obstaja nek poseben izraz? Da boš odklonil volilo.’

‘Na nekaj pozabljaš pri tem,‘ je čez hip rekel. ‘Na mojo prošnjo, da se mi pridružiš pri tem.’

V svojem začudenju je postala samo še mehkejša, vendar hkrati zato nič manj trdna. ‘Kako naj se ti pridružim v stvari, s katero nimam nič opraviti?’

‘Kako? Z eno samo besedo.’

‘In s katero besedo?’

‘Tako, da pristaneš, da se volilu odrečem.’

‘Moj pristanek nima pomena, če ti tega ne morem preprečiti.’

‘To mi lahko prekrasno preprečiš. Prosim, da to razumeš,‘ je rekel.

Bilo je, kot da v njegovih besedah čuti grožnjo. ‘Ali hočeš reči, da se denarju ne boš odrekel, če jaz na to ne pristanem?’

‘Tako je. Ničesar ne bom storil.’

‘To torej pomeni, če te prav razumem, da boš sprejel.’

Densher je pomolčal. ‘Ničesar uradnega ne bom storil.’

'Torej verjetno hočeš reči, da se denarja ne boš pritaknil.'

'Denarja se ne bom pritaknil.'

To je zvenelo – čeprav je ves čas stremel k temu – zelo resno.

'Kdo bo torej v tem primeru dobil denar?'

'Kdor bo hotel ali mogel.'

Nekaj časa spet ni rekla ničesar: lahko bi bila povedala preveč.

Toda tedaj, ko je spregovorila, je vprašala naprej. 'Kako lahko torej jaz pridem do njega, razen preko tebe?'

'Nikakor. Nič bolj,' je dodal, 'kot se mu jaz ne morem odreči drugače kot s tvojo pomočjo.'

'Oh, še toliko manj! Ne,' je rekla, 'jaz tukaj nimam nobene moči.'

'Jaz sem v tvoji moči,' ji je odvrnil Merton Densher.

'Kako?'

'Tako, kot ti zdaj kažem – in sem ti vselej kazal. Le kdaj sem ti kazal,' je nenadoma z nekakšno hladno nepotrpežljivostjo rekel, 'kaj drugega? Gotovo čutiš – tako da res ni treba, da bi hlinila, da mi hočeš pri tem prizanesti –, kako zelo me »imaš«.'

'Zelo lepo od tebe, dragi moj,' se je razburjeno zasmejala, 'da mi vse to tako jasno razlagaš!'

'Čisto nič ti ne razlagam. Niti tiste možnosti ti nisem razložil, ki sem jo, kot sem ti pred nekaj minutami rekel, videl, ko si mi ponudila tisto stvar. Torej je tvoja svoboda [*liberty*] v vsakem oziru popolna.'¹⁶

Zastavki te igre mačke z mišjo med Kate in Densherjem v tem odlomku so zelo natančni: zadevajo občutljivo vzajemno igro med formalnim (eksplicitnim) simbolnim dejanjem in nekim implicitnim dejanjem pristanka (sprejetja na način, da ne bom storil »ničesar uradnega«). Densher noče niti, da bi Kate sprejela Millyjino volilo niti da bi ga v veličastni simbolni gesti zavrnila, ampak da pasivno pristane na to, da se on ne bo pritaknil denarja – da se mu

16. *Ibid.*, str. 302–303; prevod prilagojen.

pridruži v njegovem hinavskem poskusu, da bi izogibanja, pobeg, prodal kot etično gesto, da bi zavrnitev izbire prodal kot izbiro. Skratka, Densher hoče *preslepiti velikega Drugega*, napraviti gesto, ki je veliki Drugi kot take ne bi opazil. Skrajna ironija je seveda v tem, da Densherjeva zaključna poanta – »Torej je tvoja svoboda v vsakem oziru popolna« – meri na natančno nasprotje svobode: gre za popolno potiskanje Kate v kot, za njeno totalno podrejenost koordinatam njegovega »preizkusa«. Sam se postavi pod njeno oblast tako, da ji popolnoma dominira: kar se bo, v očeh velikega Drugega, kazalo kot svobodna izbira Kate Croy, naj bi prikrilo brutalnost izsiljene izbire, ki ji jo je naložil Densher.

»Zdaj sta v resnici prišla do točke, ko sta drug v drugega blede strmela, in je vse, kar je bilo med njima neizgovorjenega, gledalo iz njunih oči v nejasni grozi, da ju čaka še večji razdor. Nato je v enem od njunih kratkih premolkov nekaj vstalo med njima – nekaj, kar je bilo kot prošnja drug drugemu, naj ne bosta preveč odkrita. Usoda ju je čakala, toda kateri od njiju bi jo moral prvi srečati? 'Hvala!' je rekla Kate na tisto, kar je bil rekel o njeni svobodi, a za zdaj ni storila nič drugega. Še sreča, da nista izrekla nobene posmehljive pripombe in med drugim dolgim premolkom sta to tudi začutila, kar je vzdušje med njima nenadoma delno pomirilo.

To spoznanje se je pokazalo v načinu, s katerim je on spregovoril. 'Brez dvoma moraš globoko čutiti, da je to nekaj, za kar sva delala oba.'

Vendar se na njegovo pripombo ni odzvala nič drugače, kot da ne pomeni nič posebnega; spet je bila tako zaposlena s svojimi mislimi. 'Ali je torej res – kajti če je tako, je to nenavadno zanimivo –, da te sploh ne zanima, kaj je storila zate?'

'Ali bi rada,' jo je vprašal, 'da ti na to uradno prisežem?'

'Ne – samo ne razumem te. Zdi se mi, da bi na tvojem mestu –.'

'Ah, –' ni si mogel kaj, da je ne bi prekinil, 'kaj ti veš o mojem mestu? Oprosti mi,' je takoj dodal, 'rajši imam tisto, kar sem ti omenil.'

Vendar je za hip pomislila na nekaj čudnega. 'Toda ali ne bodo te stvari objavljene?'

'Objavljene?' se je zdrznil.

'Reči hočem, ali jih ne boš prebral v časnikih?'

'Ah, nikoli! Znal se jim bom ogniti.'

Zdelo se je, da je to rešilo problem, toda v naslednjem trenutku ga je spet vprašala: 'Torej hočeš uteči vsemu?'

'Vsemu.' «¹⁷

Tu Densher izusti laž svoje subjektivne pozicije: njegov manever, da postavi Kate pred preizkušnjo, je služil *njegovemu* pobegu – pred čim, natanko? Pred soočenjem s težavnim položajem, v katerega ga je postavilo Millyjino volilo. Sam Densher je bil tisti, ki ni opravil etične preizkušnje – kako?

»'In torej nočeš natančneje vedeti, čemu se hočeš z mojo pomočjo odreči?'

'To dovolj dobro čutim, ne da bi natančno vedel. Rad verjamem, da znesek denarja ni majhen.'

'Ah, kaj takega!'

'Če mi je hotela pustiti nekaj za spomin,' je mirno nadaljeval, 'potem ni smel biti majhen.'

Kate je počakala, kakor da ne ve, kako naj reče. 'Vreden je je. Tak je, kot je bila ona sama – če se spominjaš, kako sva nekoč govorila, kakšna da je.'

Pomišljal je, kot da je bilo tega toliko. Toda domislil se je nekega vzdevka. 'Presenetljiv?'

'Presenetljiv.' Bled smehljal – komaj opazen – se je zarisal na

17. *Ibid.*, str. 303–304; prevod prilagojen.

njenem obrazu, toda izginil je, še preden so se pokazale, malo bolj negotovo, na njegovem obrazu solze. Njegove oči so bile vlažne – toda to jo je nagnilo k temu, da je nadaljevala. Nadaljevala je blago. 'Mislim, da je resnica v tem, da se bojiš. Reči hočem,' je razložila, 'da se bojiš vse resnice. Če si že brez tega zaljubljen vanjo, kako bi lahko bil še bolj? In bojiš se – to je najbolj čudovito –, da jo ljubiš.'

'Nikoli je nisem ljubil,' je rekel Densher.

Poslušala ga je, toda čez čas mu je odvrnila. 'Zdaj ti to verjamem – da je nisi tedaj, ko je živela. Verjamem ti, da je vsaj tedaj nisi, ko si bil tam. Toda sprememba je prišla – to je čisto mogoče – tisti dan, ko si jo zadnjič videl: tedaj je umrla zate, zato da bi jo bolje razumel. Od tiste ure naprej si tudi *jo*.' Nato je Kate počasi vstala. 'In zdaj jo tudi jaz. To je storila *za naju*.' Densher je vstal ter se postavil pred njo, in naprej je razpredala svojo misel. 'Jaz sem ji v svoji neumnosti – ker se nisem domislila ničesar boljšega – pravila golobica. No, razprla je svoja krila in tako daleč sežejo. Pokrivajo naju.'

'Pokrivajo naju,' je rekel Densher.«¹⁸

Kate na tem mestu dešifrira resnico Densherjevega izdajstva: ne počuti se krivega in ne želi imeti koristi od Millyjine smrti zato, ker je ne bi ljubil in bi bil zato nevreden njenega daru, ampak zato, ker *jo* ljubi – ne za časa njenega življenja, ampak od trenutka njene smrti. Zaljublil se je v njeno gesto, da je umrla *zanj* in za Kate, v to, kako je svojo neizogibno smrt zaradi boleznih preobrnila v žrtveno gesto. – Zakaj, natanko, je to izdajstvo? Ker je takšna ljubezen lažna ljubezen, primer tistega, kar je Freud poimenoval »moralni mazohizem«.

»'To ti dajem,' je resno rekla Kate. 'To sem storila zate.'

18. *Ibid.*, str. 304–305; prevod prilagojen.

Njegov pogled nanjo je vseboval neko počasno nenavadnost, ki je posušila – v trenutku – njegove solze. 'Ali te torej prav razumem?' 'Da pristajam?' Resno je odkimala. 'Ne – zato, ker te razumem. Poročil se boš z menoj brez denarja; z denarjem pa se ne boš poročil z menoj. Če jaz ne bom pristala, tudi ti ne boš.' 'Torej si me pripravljena izgubiti?' Čeprav je to odkrito izrekel, je kazal, da čuti nekako grozo spričo tega, da ga je tako dobro razumela. 'No, drugače ne boš izgubila ničesar. Prepisal bom nate vse do zadnjega vinarja.' To ji je dovolj naglo in jasno povedal, toda tokrat se ni mogla pri-siliti, da bi se nasmehnila. 'Natančno tako – tako da moram izbirati.' 'Izbirati moraš.'¹⁹

Zdaj končno pridemo do (etičnega) jedra zadeve, do pogojev izbire, s katerimi Densher sooči Kate: ne »Tukaj sem, brez denarja, izberi me ali ne!«, ampak »Jaz ALI denar!« – lahko imaš Millyjin denar (brez mene) ali mene (brez denarja), tj., če me NE izbereš, dobiš denar. Toda Kate te pogoje zavrne in uveljavi svojo lastno izbiro, ki je radikalnejša kot ona razvpita Sophiejina izbira: »Hočem ali Densherja z denarjem ali pa ne Densherja in ne denarja,« kar NE pomeni, da »v resnici hoče denar« – noče niti »Densherja brez denarja« *niti denarja brez Densherja*. Natanko iz tega razloga je Kate edina etična figura v romanu: izbere izgubo Densherja IN denarja. Taka izbira je možna samo znotraj *ateistične* perspektive, je znamenje prave *ateistične* etike.

»Čudno se mu je zdelo, da stoji v njegovem stanovanju in premišljuje, medtem ko njemu jemlje dih napetost, kakršne še ni občutil v življenju in čaka na njeno odločitev [acr]. 'Samo ena stvar te lahko reši moje izbire.' 'Tvoje izbire, da se ti predam?'

19. *Ibid.*, str. 305; prevod prilagojen.

'Da,' in pokimala je proti dolgi ovojnici, ki je ležala na mizi, 'da mi predaš tisto.'

'Kaj torej?'

'Tvoja častna beseda, da nisi zaljubljen v njen spomin.'

'Oh – njen spomin!'

'Oh,' ponosno se je zganila, 'nikar ne govori, kot da to ne bi bilo mogoče. Jaz bi na tvojem mestu lahko bila; in tebi bo to zadoščalo.

Spomin nanjo je tvoja ljubezen. *Nočeš druge.*'

Poslušal jo je negibno, molče, motreč njen obraz. Potem je rekel:

'Če hočeš, se poročim s teboj čez eno uro.'

'Tako, kot je bilo?'

'Tako, kot je bilo.'

Toda obrnila se je k vratom in zmajala z glavo. To je bil konec.

'Med nama ne bo nikoli več tako, kot je bilo!' «²⁰

Zakaj ne? Ponovno zaradi *vednosti*, ki si jo delita: lahko bi se vèdla, kakor da se ni nič zgodilo, a med njima »ne bo nikoli več tako, kot je bilo«, ker veliki Drugi to ve...

Kar pa se tiče tistega »biti zaljubljen v spomin«, se lahko spomnimo klišeja (ki, kot sleherni kliše, vsebuje zrno resnice) o različnih odgovorih, ki jih od moških in žensk prejmemo na vprašanje: »Kaj bi raje videli storiti svojega partnerja? To, da bi spal z drugo osebo in medtem fantaziral o vas, ali pa da bi spal samo z vami in medtem fantaziral o drugih partnerjih?« Večina moških bi bojda raje izbrala drugo možnost, večina žensk prvo. Tako je tudi Kate pripravljena požreti prvo možnost (Densher lahko spi z Milly, a nanjo ne sme misliti...), Densherja celo sili v to, in zavrača drugo možnost (da sta poročena, Densher pa misli na Milly), v kar bi se zanjo dejansko iztekla poroka z Densherjem.

Naslov romana, ki napotuje na Psalm 55 (»O da bi imel peruti kot golob, odletel bi in počival!«), je potemtakem ponovno mogoče

20. *Ibid.*, str. 305–306; prevod prilagojen.

brati na tri načine. V prvem branju je golobica, na katero eksplicitno meri besedilo, seveda Milly sama, ki je odletela in našla počitek v smrti. Drugi golob je Densher, ki si želi »uteči vsemu«; toda resnična golobica je razkrita v poslednji vrstici romana: Kate, ki je skozi ves roman raztezala svoje peruti in s svojo spletko pokrivala Milly in Densherja ter se nato, ko je imela na razpolago Densherja ali denar, obrnila k vratom in odšla – s tem ko je zavrnila izbiro, je pustila oba za seboj in za vselej odletela stran.

Adrian Johnston

**SUBSTANCA IN DUHOVI
NJENE PRETEKLOSTI: SCHELLING, LACAN
IN DENATURALIZACIJA NARAVE***

Uvod

Leta 1958 Lacan v spisu »Vodenje zdravljenja in principi njegove moči« naznani, da je objekt psihoanalize (»naš poseben predmet obravnave«) »*antiphysis*« (anti-narava).¹ Leta kasneje, tekom štiriindvajsetega seminarja, se znova povrne k »proti-naravi« (*contre-nature*), rekoč da gre za pojem, ki ga je lažje doumeti od tega, kar nejasno označuje izraz »narava«.² Analiza se ukvarja z nečim od narave drugačnim, z nečim nasprotnim ali zoperstavljaljočim se temu, kar se običajno enači z naravnim. Ni težko ugotoviti, kaj je Lacan v svoji kvazi-strukturalistični fazi v petdesetih letih s tem mislil: v analitični praksi, v metodologiji zdravljenja preko govora (*talking cure*), je namreč človeško bitje vselej obravnavano kot *parlêtre*, kot govoreče bitje, ki je izšlo iz posredovanosti z

* Avtorju se posebej zahvaljujemo, da nam je pričujoči tekst dal v prvo objavo. Angleški naslov »Ghosts of the Substance Past: Schelling, Lacan and the Denaturalization of Nature« sicer ponuja aluzijo na Dickensovo slovito zgodbo »Božični duh«, kjer nastopa 'ghost of the Christmas past'.

1. Jacques Lacan, »Vodenje zdravljenja in principi njegove moči«, v: *Spisi*, Analecta, Ljubljana 1994, str. 204.
2. Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XXIV: L'insu que sait de l'une-bévue, s'aile à mourre, 1976-1977* [neobjavljen seminar], 19. april 1977.

matrico imaginarno-simbolne realnosti. Glede na to, da se psihoanaliza ukvarja s to specifično naravo, ki je prežeta z ne-naravnimi vplivi, so analitiki omejeni na obravnavo manifestacij denaturalizirane narave. V svojem četrtem seminarju o objektni relaciji, leta 1957, Lacan pravi sledeče – »*la nature, telle qu'elle se présente à l'homme, telle qu'elle se coapte avec lui, est toujours profondément dénaturée*«. ³ Razlog za človekovo vselej denaturalizirano naravo (gledano iz analitične perspektive) je seveda v tem, da so individuumi od svojih najzgodnejših začetkov dalje potopljani v svet podob in označevalcev. Še več, Lacan nenehno poudarja, da veliki Drugi, kot ne-naraven simbolni red, predhodi rojstvu individuuma, zanj vnaprej pripravi mesto v sistemu pravil, drugačnih od tistih, ki jih narekujejo zakoni narave (že v spisu *Au-delà du «Principe de réalité»* iz leta 1936 Lacan izjavi, »*la 'nature' de l'homme est sa relation à l'homme*«). ⁴ Zahvaljujoč tem reprezentativnim mediatorjem in njihovi osrednji vlogi v procesu subjektivacije eksistira lacanovski subjekt kot (ne-)bit, kot odtujen od svoje telesno-materialne podlage.

Toda kaj omogoča tem imaginarno-simbolnim strukturam, da se sploh zakoreninijo? Kaj jim dopušča, da kolonizirajo telesa, da na novo kodificirajo bit individuumov in tako denaturalizirajo njihovo naravo? Zakaj teh struktur, ki pogosto vsebujejo modifikacije, katerih smer je očitno nasprotna smeri domnevno izostalih smernic libidinalne ekonomije, ta ekonomija ne zavrne, podobno kot se to zgodi pri spodleteli transplantaciji organov? Tu gre za

3. Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre IV: La relation d'objet, 1956-1957*, Éditions du Seuil, Pariz 1994, str. 254. [Narava, kakor je prisotna v človeku, kakršna se v njem prilagodi, je vedno temeljno denaturalizirana.]

4. Jacques Lacan, »*Au-delà du 'Principe de réalité'*«, *Écrits*, Éditions du Seuil, Pariz 1966, str. 88. [»Narava« človeka je njegovo razmerje do človeka.]

izredno pomembno teoretsko izhodišče, ki neposredno zadeva freudovsko-lacanoovsko psihoanalitično metapsihologijo: gre za vprašanje samih pogojev možnosti geneze subjekta, za ontogenetski izvor bitja, ki se umešča na nivo *antiphysis*. Na ta vprašanja nas lahko zamika odgovoriti z vztrajanjem na tem, da je za Freuda in Lacana zunanja impozicija, ki izvira iz Drugega (naj bo ta Drugi Freudova ojdipska družinska enota ali Lacanov simbolni red), edina odgovorna za oblikovanje nenaravne subjektivnosti iz naravne animalnosti, za preobrazbo organskega bitja z instinkti in potrebami v govoreče bitje z goni in željami. V skladu s tem odgovorom je (simbolna) »kastacija«, ki jo narekuje družbeno-strukturni *Umwelt*, travmatičen udarec, ki sproži transformacijo in ki je posamezniku zadan od zunaj. Kljub temu mora biti človeška narava v svojem najglobljem bistvu konfigurirana tako, da lahko sprejme ta udarec in posledice, ki sledijo. Rečeno drugače, narava te posebne narave se mora biti zmožna podvreči dinamični denaturalizaciji, ki je na delu v procesih subjektivacije. Psihoanalitična teorija subjekta, ki ne uspe zagotoviti osnovne karakterizacije človeške narave kot predpogoja geneze subjektivnosti, ni utemeljena, ni zmožna pojasniti temeljne dimenzije svojega objekta proučevanja.

V kasnejših seminarjih iz sedemdesetih let nizi včasih nejasnih opazk kažejo na to, da se Lacan zaveda potrebe po redefiniranju same narave, saj je potrebno obrazložiti, kako je lahko človeška narava predisponirana k temu, da jo denaturalizacijsko posredovanje družbeno-simbolnih struktur popolnoma spremeni. Tako v enaindvajsetem kakor v štiriindvajsetem seminarju Lacan zatrjuje, da narava še zdaleč ni v celoti naravna.⁵ Vendar ne gre zgolj za bežno ponovitev njegovih malce predrugačenih stališč iz petdesetih

5. Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XXI: Les non-dupes errent, 1973-1974* [neobjavljen seminar], 21. maj 1974.

Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XXIV*, 17. maj 1977.

let o denaturalizirani človeški naravi. Na tem mestu Lacan ne utemeljuje svojih trditev sklicujoč se na vdor podob in označevalcev iz zunanosti – kot na poslednji vzrok denaturalizacije, ki je na delu v procesu subjektivacije –, temveč stori dodaten korak, s katerim pokaže na nekaj znotraj narave same, kar jo nagiba v smer njenega lastnega izbrisa. (V zgodnejših fazah njegovega učenja je ta pobudnik samo-razdelitve človeške narave – kot prirojen pritisk, ki poganja živo bitje v ožine imaginarno-simbolne realnosti – predpostavljen preko dveh konceptov: preko koncepta razkosanega telesa [*corps morcelé*] kot povezanega z »organsko neadekvatnostjo« v »naravni realnosti«, kot »razpoko v samem osrčju organizma, prvotnim razporom«,⁶ omenjenim v elaboracijah o zrcalnem stadiju, in preko koncepta »potrebe« v okviru triade potreba-zahteva-želja.) V triindvajsetem seminarju Lacan postavi, da »*La nature ... se spécifie de n'être pas une*«. ⁷ Rečeno je torej, da narave (vsaj človeške narave) ne gre razumeti kot integrirane organske celote, kot koordinirane sfere, v kateri so razmerja med posameznimi elementi uglašena z zakoni večno uravnotežene harmonije.

Lacanova razmišljanja o ne-obstoju spolnega razmerja (*»rapport sexuel«*)⁸ so dejansko v neposredni zvezi s temi širšimi refleksijami o naravi narave. Da spolno nikoli ni preprosto spolno, velja za enega temeljnih naukov psihoanalize. Pojem spolnega razmerja je tako zvezan s celotnim nizom motivov in implikacij, ki se nanašajo na stvari, ki se zdijo krepko odmaknjene od telesnih interakcij med moškimi in ženskami. Kakor Lacan nenehno vztraja, (ne-obstoječe) spolno razmerje služi kot paradigma prevladujočih tem

6. Jacques Lacan, »Zrcalni stadij kot oblikovalec funkcije jaza«, v: *Spisi*, str. 40.

7. Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XXIII: Le sinthome, 1975-1976* [neobjavljen seminar], 18. november 1975. [Za naravo ... je značilno, da ni narava.]

8. Jacques Lacan, *Še*, Analecta, Ljubljana 1985, str. 9-12.

harmonije in celote, ki na splošni ravni zaznamujejo temeljne konceptualizacije, ki se nanašajo na bistvo realnosti in materialno bit (denimo idealizirana dovršenost kroga,⁹ kozmična kopulacija jina in janga¹⁰ itd.). Stavek »*Il n'y a pas de rapport sexuel*« med drugim implicira izostanek uravnotežene koordinacije, implicira, da je narava v kraljestvu človeške eksistence vse kaj drugega kakor harmonična in dovršena celota – »Ena-Vsa«. Kakor se Lacan izrazi v sedemnajstem seminarju, narava ne »kopulira« tako, da bi proizvajala izpopolnjeno enotnost sferične totalnosti.¹¹ To prelomljeno polje materialne biti bi morda lahko označili kot »zaprečeno realno« (skladno z Lacanovim »zaprečenim Drugim« kot nekonsistentnim, antagonističnim simbolnim redom).

Kakšne konsekvence je mogoče povleči na podlagi teh razmišljanj o neharmonični »ne-celosti« (človeške) narave? Oziroma, v kakšni zvezi je to zaprečeno realno s psihoanalitično teorijo subjektivnosti? Pozni Lacan poda zgolj nekaj namigov. Na eni strani istoveti »svobodo« (*liberté*) z »ne-obstojem spolnega razmerja«,¹² kar je, glede na zgornje izpeljave, mogoče razumeti kot indikacijo, da svobodo, ki jo uživa avtonomni subjekt, omogoča izostanek integrirane organske osnove kot temeljne baze njegove biti. Nekaj let kasneje Lacan na podoben način govori o naravi kot ne tako zelo naravni (tj. ne samo-integrirani), ker je notranje okužena s »trohne-

9. Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre VIII: Le transfert, 1960-1961*, Éditions du Seuil, Pariz 2001 [druga izdaja], str. 117.

10. Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XVIII: D'un discours qui ne serait pas du semblant, 1971* [neobjavljen seminar], 17. februar 1971. Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XIX: Le savoir du psychanalyste, 1971-1972* [neobjavljen seminar], 3. maj 1972.

11. Jacques Lacan, »Narobna stran psihoanalize«, *Razpol* 13, Ljubljana 2003, str. 32.

12. Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XVIII: D'un discours qui ne serait pas du semblant, 1971* [neobjavljen seminar], 17. februar 1971.

njem« (*pourriture*), z razpadanjem oziroma defektom, iz katerega privre (*bouillonner*) kultura (kot *antiphysis*).¹³ Človeški naravi je v tej perspektivi naravno usojena denaturalizacija. Povedano drugače, nematerialna subjektivnost imanentno vznikne iz disfunkcionalnosti libidinalno-materialnega temelja.¹⁴ Za nadaljnje korake v razvoju teh grobo očitanih Lacanovih propozicij se je potrebno vrniti k mislecu, ki ga Lacan niti enkrat samkrat ne omeni – ne na devetstotih straneh svojih *Spisov* ne v vseh sedemindvajsetih letih seminarja – k filozofu nemškega idealizma F. W. J. von Schellingu.

Freud se na Schellinga sklicuje ob številnih priložnostih. V svojem spisu »*Das Unheimliche*« iz leta 1919 z odobravanjem navaja Schellingovo definicijo *unheimlich* kot vsega, »kar bi ostalo skrivnost, prikrito, in je prišlo na dan«.¹⁵ Freud Schellingu v tem tekstu prizna občudovanja vreden uvid v sovpadanje nasprotij, na katero pogosto naletimo v psihoanalitičnih raziskavah, namreč prekrivanje med *heimlich* in *unheimlich*, med domačim in nedomačim. Ko je domače (*heimlich*) enkrat potlačeno, postane nedomače (*unheimlich*); ko se potlačeno vrne (kakor pravi Schelling, skrivnostno in prikrito ... pride na dan), se pogosto ponovno pojavi znotraj področja zavesti na ravni ega, in sicer v obliki fenomena, ki ga zavest izkusi kot grozljivega.¹⁶ Kljub temu pa je večji del Freudovih referenc do Schellinga mnogo manj prizanesljiv. Mlademu Schellingu in njegovi *Naturphilosophie* očita, da sta v medicinsko mišljenje zgodnjega devetnajstega stoletja vnesla veliko romantičnega, psevdo-znanstvenega nesmisla.¹⁷ Tako domneva,

13. Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XXIV*, 17. maj 1977.

14. Adrian Johnston, »Against Embodiment: The Material Ground of the Immaterial Subject«, *Journal for Lacanian Studies*, november 2004.

15. Sigmund Freud, *Das Unheimliche*, Analecta, Ljubljana 1994, str. 12.

16. *Ibid.* str. 14, 26.

17. *SE 7*: str. 283.

SE 15: str. 20.

da je potrebno kasnejši vzpon materialističnega pozitivizma (kot doktrine, ki si prizadeva duševno reducirati na fizično) historično interpretirati kot pretiran odziv na spekulativne ekscese filozofij narave pod Schellingovim vplivom. Kot pretirano prizadevanje očistiti znanost psevdo-znanstvene misli in jo utemeljiti izključno na materiji in izmerljivosti.¹⁸

Da ne bi pregloboko zabredel v filozofske diskusije in v njih obtičal, se Freud neposrednemu razpravljanju o filozofiji raje zavestno izogiba (deloma zaradi strahu pred morebitno diskvalifikacijo psihoanalize kot znanosti). V nasprotju z njim si Lacan, kot je splošno znano, prizadeva za številna eksplicitna in trajna soočenja z različnimi filozofi. Kant in Hegel, gigantska dvojčka Schellingove dobe, sta njegova najpogostejša filozofska sogovornika. Lacan v »Freudovski stvari« omenja celo Fichteja, čeprav le toliko, da se od njega, kot od absurdnega solipsista,¹⁹ ki promovira nevzdržen zavestno-centričen idealizem, povsem distancira. Toda v odnosu do Schellinga vlada popolna tišina, kljub temu, da viri njegove filozofije nudijo teoretskemu aparatu freudovsko-lacanske psihoanalitične metapsihologije oporo za trdnejšo utemeljitev in nadaljnjo elaboracijo njenega ontogenetskega modela subjektivnosti.²⁰

Sinteza Schellinga in Lacana še zlasti omogoča razviti argument, da določene lastnosti asubjektivne, heteronomne libidinalno-materialne osnove (kot zaprečeno realno človeške narave) delujejo

18. Sigmund Freud, »Odpori proti psihoanalizi«, *Časopis za socialne študije*, Ljubljana 1995, str. 188-189.

19. Jacques Lacan, »The Freudian Thing, or the Meaning of the Return to Freud in Psychoanalysis«, *Écrits: A Selection*, str. 115.

20. Adrian Johnston, »The Genesis of the Transcendent: Kant, Schelling, and the Ground of Experience«, *Idealistic Studies*, 33. zvezek, št. 1, pomlad 2003, str. 72-73.

kot osnovni pogoji možnosti ontogeneze subjektivne avtonomije (kot transcendenca te iste »naravne« osnove). Te lastnosti so meta-transcendentalni pogoji dogodka, s katerim nastopi schellingovsko-lacanovaški transcendent(al)ni subjekt kot §. Psihoanalitična teorija subjektivnosti, navdahnjena z nemškim idealizmom, je zmožna trditi – naj zveni še tako nenavadno –, da avtonomija imanentno izide iz heteronomije kot njen eksces ali presežek, ki ga ni mogoče vpisati nazaj v ontološki register, iz katerega je izšel. Kot kasneje v svojih seminarjih nakaže Lacan, je svoboda avtonomne subjektivnosti mogoča le, če je bit (interpretirana kot tisto, kar služi kot ultimativni utemeljujoči ontološki register) inherentno nepopolna in notranje nekonsistentna, asimetrična in v neskladju s samo seboj. Če je, nasprotno, bit s seboj povsem v skladju, če je materialna narava brezhibno delujoč stroj, v katerem je, brez izjeme, vsak zobnik in vsak drug sestavni del organsko vpet v okvir edine, masivne celote nepretrganega Enega-Vsega, potem ni nobene prostora in nobene odprte čistine za pojav nečesa, kar bi bilo zmožno (vsaj občasno) transcendirati ali pretrgati s tem zadušljivim ontološkim zaprtjem. Da subjekt kot (trans-)ontološka prekoračitev postane operativen, mora biti bit izvorno neuravnotežena.²¹ Kakor se lapidarno izrazi sam Schelling: »Če bi bila prva narava v harmoniji sama s seboj, bi takšna tudi ostala. Vselej bi bila Eno in nikoli ne bi postala Dvoje.«²² Te točke in trenutki, kjer bit postane disfunkcionalna (tj. grobo rečeno, kadar se »tek stvari« prekine), naznanjajo možnost geneze subjektivnosti kot tega, česar ni mogoče reducirati na golo kroženje osnovne materialne podlage v mehanizmu, v katerem je vse izčrpno integrirano in povezano z vsem ostalim.

21. F. W. J. Schelling, *The Ages of the World: Third Version (c. 1815)*, State University of New York Press, Albany 2000, str. 60-61.

22. Schelling, *The Ages of the World*, str. 12.

Schelling v dialogu *Clara* govori o »grozi narave«²³ in trdi, da »je v naravi nekaj brezimnega in zastrašujočega«.²⁴ Nato poudari »ostudno« nujnost njene prehodne narave²⁵ (Freud zajame to tematiko v svojem spisu »O narcizmu: Uvod« [v napetosti med »libidom Jaza« in »objektnim libidom«]²⁶ iz leta 1914 in v svojem kratkem spisu »O transferju« iz leta 1916²⁷). V *Vekovih sveta* Schelling pravi, da motrenje »notranjega življenja«, ki leži pod »miroljubno« fasado pojavov realnosti, zlahka izzove »grozo«.²⁸ Ta Schellingova tematika, ki pride v ospredje v njegovih poznih post-idealističnih tekstih od leta 1809 naprej (še posebej v *Freiheitschrift*, »Stuttgartske predavanjih«, dialogu *Clara* in v rokopisih *Weltalter*), je izredno pomembna za metapsihološko osnovano transcendentno materialistično teorijo subjektivnosti. Za slednjo namreč diskretno ponuja dve aksiomatični tezi: prvič, ontogenetska osnova subjekta sestoji iz materialnosti nekega realnega, natančneje, iz libidinalne ekonomije, ki je notranje konfliktna in že od vsega začetka v neskladju s seboj (tj. schellingovski »vrtinec gonov« [*Trieb*], tako rekoč kot nestanovitnost substance napram sami sebi); drugič, izvorno subjekt nastopi kot posledica dejstva, da moteče nelagodje tega začetnega stanja – prvotna disfunkcionalna libidinalna ekonomija je okužena z iztirjajočimi jo antagonizmi – spodbudi prizadevanja za brzdanje in udomačitev tega »telesno-Realnega«²⁹,

23. F. W. J. Schelling, *Clara – or, On Nature's Connection to the Spirit World*, State University of New York Press, Albany 2002, str. 19.

24. Schelling, *Clara*, str. 21.

25. Schelling, *Clara*, str. 22.

26. Sigmund Freud, *Metapsihološki spisi*, Studia humanitatis, Ljubljana 1987, str. 141-142.

27. *SE* 14: str. 305.

28. Schelling, *The Ages of the World*, str. 20, 49.

29. Adrian Johnston, *Time Driven: Metapsychology and the Splitting of the Drive*, Northwestern University Press, Evanston 2005 [v pripravi].

prizadevanja, ki bodo vzpostavila in definirala temeljne obrise same subjektivnosti (kot subjektne pozicije, ki jo določa [psevdo-]transcendenca utelešene materialnosti).

Prvi del: Od duhovne telesnosti...

Schelling leta 1908 v svoji razpravi o človeški svobodi opisuje, kako nedostopna, a kljub temu trdovratna spodnja stran, arhaična podstat, vedno leži tik pod mirnim, gladkim površjem umno vodene, konceptualno dosledno strukturirane realnosti (površjem, ki izide iz teh istih obskurnih temeljev – pa četudi se po tem, ko je površje izšlo, med njim in globino, med, s Schellingovimi besedami, idealnim in realnim, poraja konstantna napetost). Schelling pravi:

Po večnem dejanju samorazodetja je namreč v svetu, kot ga zremo sedaj, vse pravilo, red in oblika; toda v temelju še vedno leži nepravilno, kot da bi se lahko znova prebilo na površje, in nikjer se ne zdi, da bi bila red in oblika prvotno, temveč kot bi bilo nekaj prvotno nepravilnega spravljeno v red. To je na rečeh nepojmljiva osnova realnosti, ostanek, ki se nikoli ne izide, tisto, česar tudi z največjim naporom ni mogoče prelitv v razum, temveč večno ostaja v temelju. Iz tega brezrazumnega se poraja razum v pravem smislu. Brez te predhodne teme ni realnosti kreature; mrak je njena nujna dediščina.³⁰

Kar se tiče človeške eksistence, Schelling predlaga zakon obrnjene entropije: Najprej nastopi kaos, ki nujno predhodi vsakemu

30. F. W. J. Schelling, *Izbrani spisi*, Slovenska matica, Ljubljana 1986, str 171. Prevod nekoliko spremenjen.

vzpostavljenemu redu, ki naknadno izključi ta isti kaos, iz katerega izide. Schelling nadaljuje:

Vsako rojstvo je rojstvo iz teme v luč; seme je treba položiti v zemljo, umreti mora v mraku, da se lahko vzpne lepša kreatura luči in se razvija ob sončnih žarkih. Človek se izoblikuje v materinem telesu; in iz teme brezumnega (iz čustva, hrepenenja, prečudovite matere spoznanja) šele rastejo svetle misli. Tako si torej moramo predstavljati prvotno hrepenenje kot nekaj, kar se sicer obrača k razumu, čeprav ga še ne spoznava, tako kot si hrepeneče želimo neznane brezimne dobrine. To prvotno hrepenenje se sluteč premika kot valujoče morje, tako kot Platonova materija, po nejasnem negotovem zakonu, nezmožna, da bi zase izoblikovala kaj trajnega.³¹

Schelling je neomajen v svojem prepričanju, da realno nujno predhodi idealnemu,³² da drhtenje arhaičnega, senčena (proto-)materialnost, predhodi in pogojuje razcvet bolj izginjavajoče duhovne dimenzije eksistence, ki nenazadnje korenini v tej kompaktni, težki prsti.³³ Toda v zvezi z razmejitvijo te osnovne dinamike Schelling vseskozi svari – kar je na tem mestu odločilno –, da »odvisnost ne določa narave odvisnega, in pravi le, da je odvisno, najsi je, kar si že bodi, lahko samo kot posledica tistega, od česar je odvisno: ničesar ne pove o tem, kaj [to odvisno] je, in kaj ni«. ³⁴ Rečeno drugače, pripoznanje, da je idealno (ontogenetsko) pogojeno z realnim, ni enakovredno redukcioniistični trditvi, po kateri je ideal-

31. *Ibid.*, str. 171-172. Prevod modificiran.

32. F. W. J. Schelling, »Stuttgart Seminars«, *Idealism and the Endgame of Theory: Three Essays by F. W. J. Schelling*, State University of New York Press, Albany 1994, str. 202.

33. Schelling, *Clara*, str. 54.

34. Schelling, *Izbrani spisi*, str. 156. Prevod modificiran.

no zgolj učinek realnega, tako da je idealno v odnosu do realnega le epifenomenalno (tj., da je, v zadnji instanci, nematerialnost idealnega zvedljiva na materialnost realnega). V skladu s splošnim načelom dialektične misli lahko tukaj (idealni) učinki prerastejo svoje (realne) vzroke, kar se, denimo, odraža tudi v Lacanovem enajstem seminarju v modelu vzročnosti *tyche-automaton*.³⁵ Na ta način je torej dopuščena možnost, da temelj materialnega realnega notranje/ imanentno povzroči proces »de-materializacije«, ki nazadnje rezultira v nastopu nematerialne forme subjektivnosti. Subjekt v odnosu do tega temelja (tj. Schellingovega *Grund*) uživa relativno stopnjo avtonomije. Od njega se odcepi v procesu svoje kreacije. Sam Schelling naglašá anti-platonični učinek te tako zasnovane dinamike: napram Platonovemu sestopanju iz pred-eksistenčnih višav inteligibilnega kraljestva form k skromni zemeljski materialni realnosti vidnega sveta Schelling postavi to plodno, kreativno vzpenjanje iz temnih, neprosojnih globin.³⁶

Schellingova zgoraj navedena invokacija pojma »prvotno hrepenenje« se poleg tega nanaša na nek vidik iz njegovih kasnejših del, ki je za pričujočo razpravo zelo pomemben: gre za stališče, da imajo v ustroju realnosti nedvomno odločilno vlogo sile, kot so goni, želje in strasti (predpostavka, ki je centralna v vsaki psihoanalitični razlagi človeškega stanja). Schelling v »Stuttgartskih predavanjih« leta 1910 razglasi, da je »želja« (*Begierde*) prvobitna manifestacija duhovne idealnosti:

To, čemur pravimo *duh*, obstaja po samem sebi, kot ogenj, ki se sam podžiga. Toda ker se mu kot obstoječemu zoperstavlja bit, duh posledično ni nič drugega kot njen odvisnik, prav tako, kakor

35. Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Analecta, Ljubljena 1996, str. 120.

36. Schelling, *The Ages of the World*, str. 31-32, 63.

je ogenj odvisen od snovi. Najbolj osnovna oblika duha torej ni nič drugega kot odvisnost, želja, nekaj eteričnega. Iz tega sledi, da se mora tisti, ki se želi dokopati do najglobljih korenin duha, do potankosti seznaniti z naravo želje.³⁷

Kasneje Schelling označuje željo s podobnimi besedami, opisuje jo kot »vztrajno hlepenje« in »večno nenasitno obsesijo«³⁸ (na tem mestu se ni mogoče izogniti misli na Lacanovo pojmovanje želje, kjer se želja vzdržuje skozi neskončno odlaganje zadovoljitve, kot libidinalni nemir, ki nikakor ne more naleteti na ustreznega dobavitelja zadovoljitve). Ta želeči, strastni duh (*Geist*), je hkrati »svoje lastno gorivo« in je »odvisen od materije« – idealna duhovnost, izvorno inkarnirana v želji, je torej od realne materialnosti hkrati neodvisna in odvisna (ali kakor se Schelling izrazi v *Vekovih sveta*, je »poželenje« kot ne-bit na pol poti med ničem in bitjo, kot ne-bit, ki pa vendarle ni prazni nič³⁹ – spet lahko ugotovimo, da je na mestih, kjer Lacan željo kot *manque à être* navezuje na odsotnost, manko, negativnost, ne-bit, nič itd., Lacanova teorija v sozvočju s Schellingovo filozofijo). Mar ne gre tu za nevzdržno protislovje?

Ta zapleten paradoks postane razumljiv, ko dojamemo, da v Schellingovi teoriji antagonizmi/napetosti vselej-že vznemirjajo bit iz njenega najnotranjčjšega osrčja – v biti je nekaj več od nje same. Kakor Schelling vztrajno zatrjuje, realno naravne biti vsebuje znotraj sebe (morda na »ekstimni« način) idealno duhovne negativnosti kot nekaj, kar se odlomi od tega temelja in ga transcendira. Svet v sebi nosi nekaj sebi tujega⁴⁰ – čutno v sebi pestuje

37. Schelling, »Stuttgart Seminars«, str. 230.

38. Schelling, *The Ages of the World*, str. 21.

39. Schelling, *The Ages of the World*, str. 48.

40. Schelling, *Clara*, str. 27.

duhovno.⁴¹ Tovrstna Schellingova obravnava želje se je razvila iz njegove splošne tendence prikazati imanentno genezo transcendentnega v njegovih raznolikih formah in modelih. Schelling trdi, da »se narava osvobaja od znotraj navzven«.⁴² Kar zadeva željo kot izvorno utelešenje duhovne dimenzije, to pomeni, da strastno hrepenenje, ki je lastno realnemu naravne biti (namesto trčenja te biti z drugostjo pred-obstoječega zunanjega dejavnika ali sile), notranje generira pogon, ki je potreben, da bi tisto, kar je večno »v biti več od biti same«, prebilo ontološko zaprtje tega, kar Schelling prikazuje v obliki sterilnih ciklov ekspanzije in kontrakcije. Pogon, ki stoji za »potrebno hitrostjo« pobeга iz ujetništva vrtinca *Trieb*, prihaja iz tega istega vrtinca. V zvezi s tem so rokopisi *Weltalter* precej eksplicitni. Prvotno življenje preganja »težnja po pobe-gu od nehotenega gibanja in groze pripetosti«, »obsesija« ali »hrepenenje« po osvoboditvi iz rotacijskega teka gonov⁴³ (Schelling enači ta rotacijski tek, to krožno gibanje, s »prvo naravo«⁴⁴). Še več, to prvobitno stanje vključuje neuravnoteženost protislovja kot del svojega najglobljega bistva:

... prva eksistenca je protislovje samo; in obratno ... prvinskost lahko obstaja le v protislovju. Vse živo mora skozi ogenj protislovja. Protislovje je pogonski mehanizem in tisto najbolj lastno življenju... Iz samega sožitja in miru se ne bi moglo nič izcimiti, vse bi potonilo v ravnodušju.⁴⁵

Schelling dodaja:

41. Schelling, *Clara*, str. 72.

42. Schelling, *The Ages of the World*, str. 58.

43. Schelling, *The Ages of the World*, str. 27-28.

44. Schelling, *The Ages of the World*, str. 20, 92.

45. Schelling, *The Ages of the World*, str. 90.

Materija se, kot da bi bila umeščena v sebe-trgajoče besnenje, razleti na posamezna, neodvisna središča...

Vse, kar postaja, lahko postane le v nelagodju. Prav tako kot je tesnoba temeljno občutje vsega živečega, je lahko vse živeče spočeto in rojeno le v divjem boju.⁴⁶

»Ogenj protislovja«, »nelagodje« sebe-trgajočega besnenja, imanentno materialnosti biti, zbuja/sproža potrebo in stremenje k »višji« ravni eksistence, ki se nahaja nad tem razburkanim, kipečim kotlom z gonsko materijo. Če Schelling z besedo »želja« meri na ta prvinski impulz znotraj materialnega realnega, potem bi sedaj moralo biti jasno, zakaj je želja, kot osnova idealne duhovnosti, od realne materialnosti biti neodvisna in odvisna hkrati: bit porodi ne-bit želje, ki si, četudi dolguje svojo eksistenco biti, prizadeva doseči relativno avtonomijo v razmerju do nje.

Vendar pa z Lacanom navdahnjeno branje svari pred prehitrim enačenjem *Begierde* in *Trieb*, želje in gona (četudi je hkrati potrebna previdnost, da ne pride do vzratnih projekcij kasnejših metafizioloških distinkcij na Schellingovo filozofijo – težko je reči, ali Schelling, bodisi v pričujočem tekstu ali v kateremkoli drugem spisu iz časa po letu 1809, razpoznava ostra razlikovanja med »željo«, »gonom«, »obsesijo«, »strastjo«, »hrepenenjem« itd.). V najbolj elementarnem povzetku Lacanove dihotomije med željo in gonom je želja, ki je vzpostavljena skozi proces simbolne kastracije, zvezana s historično dimenzijo subjektivnosti, medtem ko je gon repetitiven in asubjektiven. In vendar Schelling v dialogu *Clara* sugerira, da nam »sedež želje in strasti, ki je v nas, lahko pripada, toda on ni mi sami«⁴⁷ (tj. Schellingova »želja« je ekstimno zunanje jedro, sorodno Lacanovemu »gonu«). Od tod domneva,

46. Schelling, *The Ages of the World*, str. 91.

47. Schelling, *Clara*, str. 54.

da Schelling med terminoma »želja« in »gon« ne ohranja jasne konceptualne razmejitvene črte, vzporedne tisti, ki je operativna v lacanovski teoriji – razen, seveda, če ločimo med »sedežem želje in strasti« (in sam ta sedež izenačimo z ekstimmnim jedrom *Trieb*) ter »željo in strastjo« (*Begierde* in *Leidenschaft* kot subjektivirano obliko tega ekstimmnega jedra kot različnega od pravega *Trieb*). Toda če želimo v kontekstu Schellingove filozofije ponovno oživiti opozicijo med gonom in željo, je bolj produktivno, da se napotimo k njegovim podrobnim obravnavam tripartitne strukture telo-duša-duh in k z njo povezanim pojmom »duhovne telesnosti« (*geistige Körperlichkeit*).

Že v »Stuttgartskih predavanjih« Schelling bežno omeni to, kar imenuje »demonično«. Slednje definira kot »telesni vidik duha in duhovni vidik telesa«, ⁴⁸ toda najizčrpnjšo artikulacijo duhovne telesnosti poda v dialogu *Clara*. Tam Schelling razlikuje med telesom (kot materialnim realnim organske biti), duhom (kot nematerialnim idealnim subjektivnega uma) in dušo (kot nečim, kar je v individuumu umeščeno med ti dve plati in ju hkrati povezuje) – »celotno osebo« pa predstavlja enotnost teh treh dimenzij. ⁴⁹ Dejansko je Schellingov opis razmerij med telesom, dušo in duhom soroden strukturi baromejskega vozla, konceptu, ki je obsedal poznega Lacana (in ki skupaj povezuje realno, simbolno in imaginarno). Schellingovo »celotno osebo« si je moč predstavljati kot prav takšno vozlasto strukturo s tremi obroči (tj. telo, duša in duh), zvezanimi skupaj tako, da se celoten vozal razdre, če se pretrga oziroma izostane en sam obroč (rečeno drugače, le kombinacija teh treh medsebojno odvisnih elementov tvori »celotno osebo«). ⁵⁰

48. Schelling, »Stuttgart Seminars«, str. 237.

49. Schelling, *Clara*, str. 34.

50. Schelling, *Clara*, str. 34-35.

O tej baromejskemu vozlu podobni soodvisnosti Schelling govori kot o »živi rotaciji«⁵¹ (v *Vekovih sveta* prav tako predpostavlja »krožno gibanje« med telesnim realnim in duhovnim idealnim⁵²). Nadaljuje s predpostavko, da sta tako telo kakor duh v naravi dvojna, oba sta notranje razklana na telesno (realno) in duhovno (idealno)⁵³: telo vsebuje telesno telo (*TT*) ter duhovno telo (*DT*); in duh vsebuje telesni duh (*TD*) ter duhovni duh (*DD*). Schellingovo dušo je mogoče misliti kot križišče, kjer se prekrivata *DT* in *TD*, namreč kot duhovno telo in/ali telesni duh (podobna, zgodnejša verzija tega koncepta je opisana v dveh Schellingovih delih iz leta 1802: v dialogu *Bruno* in v njegovih *Predavanjih o metodi akademskega študija*)⁵⁴. Mogoče bi bilo stipulirati, da, v izvornem smislu, duhovno telo kot duhovna telesnost (kot želja v materialnosti narave preseči to isto materialnost) povzroča vznik oziroma vzpodbuja nastanek telesnega duha kot telesne duhovnosti (kot želja, ki presega materialnost narave).

Takšna upodobitev duše kot *geistige Körperlichkeit* uhaja kategorizaciji glede na kakršnekoli preproste, splošno veljavne filozofske distinkcije med materializmom in idealizmom (in Schelling, ko razmišlja o svojih zgodnjih prizadevanjih, da bi formuliral sistematično *Naturphilosophie*, v predavanjih o sodobni filozofiji

51. Schelling, *Clara*, str. 35, 36-37.

52. Schelling, *The Ages of the World*, str. 62.

53. Schelling, *Clara*, str. 39-40.

54. F. W. J. Schelling, *Bruno – or, On the Natural and the Divine Principle of Things*, State University of New York Press, Albany 1984, str. 180. Slovenski prevod: »Bruno ali o božanskem načelu reči«, v: *Izbrani spisi*, str. 7-139.

F. W. J. Schelling, *On University Studies*, Ohio University Press, Athens 1966, str. 65, 123.

Adrian Johnston, »The Soul of *Dasein*: Schelling's Doctrine of the Soul and Heidegger's Analytic of *Dasein*«, *Philosophy Today*, 47. zvezek, št. 3, Fall 2003, str. 230-231.

v tridesetih letih opisuje težavo, ki nastopi ob usklajevanju njegove lastne filozofije s predvidoma zastarelimi opozicijami, kakršna je opozicija med materializmom in idealizmom).⁵⁵ Čim Schelling zatrdi, da telo inherentno vsebuje nekaj, kar transcendirata čisto fizično bit, njegova materija (kot duhovna telesnost) ne more biti snov, kot jo poznamo iz redukcionističnega, mehanskega materializma; in kolikor istočasno ugotavlja, da duh ne more obstajati brez lastne inkarnacije v podpirajočem ga mediju neke vrste nenavadne kvazi-materialnosti (kot telesne duhovnosti), Schellingova subjektivnost ne more biti od telesa ločen um, kakor se pojavlja v tradicionalnih oblikah sodobnega filozofskega idealizma. (Pseudo-)nematerialnost subjektivne idealnosti, četudi ni materialna v smislu epifenomenalnega residuuma organske materije, se opira na eksistenco zunanje posreduvalne matrice, na eterično »substanco«, ki nudi oporo njeni posebni vrsti (ne-)biti. Torej nenazadnje nematerialni subjekt ni tako nematerialen.

Na kakšen način bi bilo mogoče »*geistige Körperlichkeit*« prevesti v Lacanov jezik, če vzamemo v obzir, da je bil ta uvod v raziskavo schellingovske duše, kot vrste telesne duhovnosti (ki je izšla iz duhovne telesnosti [njen »naravni« katalizator-izvor]), motiviran s problemom umestitve Schellinga v odnosu do lacanovske distinkcije med gonom in željo? Ena najbolj subverzivnih filozofskih potez psihoanalitične metapsihologije, dokaz, da si sodobna misel problematiko še vedno prizadeva ustrezno zaobjeti in prebaviti, je v njenem edinstvenem načinu spodkopavanja razlike med prehodnim, neoprijemljivim *Innenwelt* (kot, denimo, idealnim področjem subjektivnega uma, natrpanim z njegovimi mentalnimi dejavnostmi in nesubstancialnimi predstavnimi vsebinami) in opri-

55. F. W. J. Schelling, *On the History of Modern Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, str. 120.

jemljivim, čvrstim *Umwelt* (kot prvobitno, »surovo materijo«, ki sestavlja vse, kar hkrati nasprotuje nematerialnemu umu in njegovim predstavam, čeprav jih tudi dopolnjuje). Lacan postavlja, da ima označevalec, lahko bi rekli, svoje lastno telo, da poseduje posebno vrsto telesnosti (četudi je ta utelešena materialnost nezvedljiva na katerega izmed polov v rudimentarni dihotomiji med *res cogitans* in *res extensa*) – »govorica ... ni nematerialna. Je subtilno telo, toda je telo.«⁵⁶ Ali, kakor kasneje aludira na to absolutno centralno tezo, »*Il y a en quelque sorte une substance structurale ... ceci n'est pas une métaphore.*«⁵⁷. Ob številnih priložnostih si na moč prizadeva poudariti, da te posebne rabe termina »materialen« ne gre razumeti zgolj v prenesenem pomenu.⁵⁸

Lacan v prvem letu, torej povsem na začetku svojega rednega seminarja, ko govori o Freudovi *Traumdeutung*, dokazuje, da je »izključni namen« tega temeljnega psihoanalitičnega teksta prikazati »superpozicijo pomenov označevalnega materiala« »v funkciji sanj«.⁵⁹ V drugem seminarju Lacan opiše jezik kot »nekaj materialnega«.⁶⁰ V tretjem naglaša, da »je označevalec treba razumeti v

56. Jacques Lacan, »Funkcija in polje govora in govorce v psihoanalizi«, v: *Spisi*, str.120.

57. Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XIV: La logique du fantasme, 1966-1967* [neobjavljen seminar], 1. februar 1967. [Obstaja neke vrste strukturna substanca ... to ni metafora.]

58. Jacques Lacan, »*Discours de Rome*«, *Autres écrits*, Éditions du Seuil, Pariz 2001, str. 137-138.

Jacques Lacan, »*Problèmes cruciaux pour la psychanalyse: Compte rendu du Séminaire 1964-1965*«, *Autres écrits*, str. 199.

59. Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book I: Freud's Papers on Technique, 1953-1954*, W. W. Norton and Company, New York 1988, str. 244. (Slov. prevod XIX. poglavja v: *Bog, učitelj, gospodar*, Analecta, Ljubljana 1991, str. 57.)

60. Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954-1955*, W. W. Norton

smislu jezikovnega materiala«. ⁶¹ Ko Lacan v »Vodenju zdravljenja in principih njegove moči« doreče, kakšna praksa sledi iz analitične interpretacije, če jo osnujemo na aksiomu »nezavedno je strukturirano kot govornica«, znova uporabi termin »materialno« – interpretacija je osnovana na »dejstvu, da ima nezavedno strukturo jezika, da se material v njem obnaša po zakonih, ki jih je odkril študij obstoječih jezikov«. ⁶² Lacan da v tem uvodnem obdobju svojega poučevanja (v petdesetih letih, pred navideznim »materialističnim obratom« okrog leta 1960) jasno vedeti, da ga kot psihoanalitika materialnost zanima bolj kakor pomen. Naknadno to pozicijo povzame takole:

... če odprete kakšno Freudovo knjigo, še posebej katero izmed tistih, ki govorijo prav o nezavednem, ste lahko povsem gotovi – ne gre za verjetnost, ampak za gotovost –, da boste naleteli na stran, kjer besede niso le besede – seveda so v knjigi vedno besede, veliko natisnjenih besed –, ampak so tudi v vlogi objekta, preko katerega je najti način, kako ravnati z nezavednim. Ne govorimo o pomenu besed, temveč o besedah v njihovi mesenosti, njihovi materialnosti. ⁶³

Lacan tudi v svojem nadaljnjem delu vztraja na predpostavki, da jezik ni popolnoma nematerialen, v smislu lahкости konceptual-

and Company, New York 1988, str. 82. (Slov. prevod odlomkov iz Seminarja II, »Jaz v Freudovi teoriji in psihoanalitični tehniki«, Problemi-Razprave 1-4, Ljubljana 1978.)

61. Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book III: The Psychoses, 1955-1956*, New York: W. W. Norton and Company, 1993, str. 32.

62. Lacan, »Vodenje zdravljenja in principi njegove moči«, v: *Spisi*, str. 185.

63. Jacques Lacan, »Of Structure as an Inmixing of an Otherness Prerequisite to Any Subject Whatever«, *The Structuralist Controversy: The Languages of Criticism and the Sciences of Man*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1970, str. 187.

ne prosojnosti.⁶⁴ Označevalec je vsekakor posebna vrsta materije, inkarnirana oblika materialne biti.⁶⁵

Schelling s tem, ko v *Clari* pojasnjuje, da »celo jezik vsebuje duhovno bistvo in telesni element«,⁶⁶ dejansko presunljivo naznani Lacana. Lacanovski označevalec, v svojih najrazličnejših manifestacijah, na podoben način predstavlja paradokсно konvergentno točko prekrivanja za vse tiste, ki so zapleteni v filozofska merjenja moči med materializmom in idealizmom. Ta označevalec ni nič drugega kakor to, kar si psihoanaliza prizadeva konceptualizirati kot idejno materialnost, »surovino« mentalnega življenja, asubjektivno »tvarino« mišljenja, umeščeno v notranjost psihe kot utelešenost zunanje navzočnosti. Ko Jacques Derrida v svojem dobro znanem spisu »Poštar resnice« dokazuje, da tako imenovana »materialnost«, na katero se sklicuje Lacan, pretanjeno zastira tisto, kar v bistvu ni nič drugega kot »idealnost označevalca«⁶⁷ – Lacanu očita, da svoj idealizem zavajajoče prekrsti v formo materializma –, zanemarja ta poseben status lacanovskega označevalca kot dela specifično ideelne materialnosti, nečesa, kar v običajnem smislu ni niti v celoti ideelno niti materialno. Za nekoga, ki sicer tako rad problematizira binarna razlikovanja kot neprimerna in nevzdržna, Derrida v svoji kritiki Lacana ironično uporabi zelo standardno različico nasprotja med idealnostjo in materialnostjo: ker Lacanov »Seminar o ukradenem pismu« opredeli označevalec – kot črko/pismo – kot »nedeljiv« in ker je fizična materija (ki jo Derrida imenuje »empirična materialnost«) zmožna dozdevno (fenomeno-

64. Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre IX: L'identification, 1961-1962* [neobjavljen seminar], 10. januar 1962.

65. Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XIV*, 10. maj 1967.

66. Schelling, *Clara*, str. 72.

67. Jacques Derrida, »Poštar resnice«, v: *Ukradeni Poe*, Analecta, Ljubljana 1990, str. 67-68.

loško rečeno) neskončne razdelitve, Derrida potegne zaključek, da »ta 'materialnost', izpeljana iz nedeljivosti, ki je ne najdemo nikjer, pravzaprav ustreza idealizaciji«. ⁶⁸

Ali morajo zvočne in/ali grafične substance, na katerih so osnovane idejne sledi, izkazovati natanko enake lastnosti kot ostali koščki materije (denimo deljivost)? Bi Derrida res izsilil izbiro med empirično materialnostjo (v naivni koncepciji materije kot surove fizične snovi, kot objektov, ki jih zaznavamo v »zunanjem« svetu) in idealnostjo? Še zanimiveje, kakšna bi bila lahko narava te implicitne, vendar neomenjene »ne-empirične materialnosti«?

Če se vrnemo k rdeči niti naše razprave, Schellingov pojem telesne duhovnosti prerokuje ravno to lacanovsko tematiko materialnosti označevalca (Schellingov *körperlich Geist* napoveduje Lacanovo »*jouissance*, ki je meso postala« – natančneje, »črko« kot *joui-sens* [enjoy-meant], kot strukturno kristalizacijo *jouissance* skozi označevalce, ki so reducirani na svojo nesmiselno, »mese-no« materialnost⁶⁹). Skladno s Schellingovimi trditvami o duhovnem področju, ki vključuje tako duhovni duh (*DD*) kakor telesni duh (*TD*), vidi Lacan govorico (konstruirano v obliki Simbolnih struktur v najširšem smislu) kot razklano med pomenom (nestalna, eterična plat govornice [*DD*]) in substanco (neprosojna, težka, temna plat govornice [*TD*]). Lacan, prav tako kakor Schelling, goreče vztraja, da ne moremo imeti prvega brez drugega – rečeno drugače, ni mogoče neposredno pristopiti k jasni transparentnosti jezika kot prenosniku pomena, ne da bi izkusili temni, čvrsti (ovirajoč) medij govornice kot brezpomenske materije (kakor razkriva psihoanaliza, ta materialnost često iztirja čisti zavestni-ideal intence-

68. *Ibid.*

69. Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XVI: D'un Autre à l'autre, 1968-1969* [neobjavljen seminar], 11. december 1968.

pomenjanja, tako da v odnosu do hotenega pomena generira nehotene presežke/preostanke, ki so pripeti na telesni duh označevalcev, kakor se ta razvrsti v gibanju skozi njihovo jezikovno izražanje).⁷⁰ Še več, z Lacanovo navezavo subjektivnosti na posredovanje označevalcev je negativnost/ne-bit schellingovsko-lacanovskega subjekta dejansko podprta s posebno vrsto telesne duhovnosti; praznina tega duha kot subjekta (§) ne more obstajati, ne da bi bila hkrati utelešena in odtujena v duhu-kot-označevalcih (čeprav bi, seveda, Lacan oporekal neposredni identifikaciji subjektivnosti s to telesno duhovnostjo kot podporo njegove [ne-]biti – subjekt ne obstaja brez označevalca, toda z označevalcem ni popolnoma identičen ali nanj povsem zvedljiv). Rečeno v terminih lacanovskega Schellinga, hujskaški, antagonističen gonski vrtinec (kot duhovna telesnost) proizvede oster prelom, ki rezultira v genezi razcepa med bitjo in ne-bitjo, med substanco in subjektom. Želja, kakor se vzdržuje v kraljestvu duhovne telesnosti, je to, kar po tej krvavitvi preostane. In sicer preostane kot tisto, kar istočasno združuje to duhovno ne-bit s telesno bitjo in jo ločuje od nje (formulacija je sorodna Lacanovi enačbi, v kateri želja nastopa kot ostanek po tem, ko odštejemo potrebo od zahteve).⁷¹

Ko smo stvari postavili na ta način, se je sedaj mogoče lotiti pregleda Schellingovega *Weltalter* iz lacanovske perspektive. Pripoved iz *Vekov sveta* je mogoče interpretirati kot metapsihološko zgodbo o ontogenezi psihične subjektivnosti, ki je podana v teozofskih terminih. Sam Schelling ponuja razlago, zakaj se počuti prisiljen zateči se k alegorijam in metaforam, ki se lahko zdijo dvoumne in manj jasne od diskurza pozne moderne filozofije njegovih zgodnejših spisov. Trije osnutki rokopisa *Weltalter* pred-

70. Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XVI: D'un Autre à l'autre, 1968-1969* [neobjavljen seminar], 11. september 1968.

71. Jacques Lacan, »Pomen falosa«, v: *Spisi*, str. 238.

stavljajo nedokončan projekt, ki meri na obravnavo treh časovnih epoh, preteklosti, sedanjosti in prihodnosti. Vse tri obstoječe verzije tega projekta so nedokončane in se ukvarjajo izključno s preteklostjo. S preteklostjo je Schelling mislil »večno preteklost«, čas pred (linearnim) časom, ki vekomaj predhodi sedanji časovni periodi (slednja je kronološko strukturirana kot zaporedje časovnih točk [sedaj-ev]) – »ta divji ogenj prvotnega protislovja, to življenje obsesije in hlepenja, je postavljeno kot preteklost. Toda ker Bog iz večnosti ne more nikoli priti do biti, je to prvobitno stanje umeščeno v večno preteklost, preteklost, ki ni postala preteklost, temveč je bila preteklost že od vsega začetka in od vedno.«⁷²

Vendar pa filozof nima druge izbire, kot da si prizadeva znotraj meja in omejitev epohe sedanjosti konceptualizirati to neskončno preteklost, ki se od sedanjosti radikalno ločuje – »če v tej predstavitvi ne bo vse popolnoma razumljivo, moramo imeti pred očmi, da se stanje, ki je tu opisano kot preteklo, popolnoma razlikuje od sedanjega stanja, ki ga nehote jemljemo kot osnovo razmišljanja. Preteklo stanje ni dojemljivo iz sedanjega. Recimo raje, da preteklo stanje leži v osnovi sedanjega.«⁷³ Ta epistemološki problem je podoben tistemu, pred katerim se znajde Lacan, ko govori o svojem registru realnega kot o »nemožnem« (imaginarno-simbolna realnost je utemeljena na izključitvi/substrakciji realnega, tako da ustrezno razumevanje in opis realnega nista izvedljiva neposredno iz okvirov realnosti – šele ko je realno enkrat »preteklo«, lahko nastopi realnost).

Osnutki Schellingovih prizadevanj iz *Weltalter* so na nekaterih mestih v »Stuttgartskih predavanjih« lepo vidni. V njih namreč eksplicitno zatrdi, da je mogoče povleči jasno vzporednico med,

72. Schelling, *The Ages of the World*, str. 38-39.

73. Schelling, *The Ages of the World*, str. 100.

na eni strani, izvorno dinamiko, ki je na delu v formaciji posamezne subjektivnosti, ter, na drugi, procesom Božje kreacije obstoječega naravnega sveta, ki poteka tako, da Bog samega sebe dvigne iz temačnega spopada v osrčju Njegove lastne, z goni razrvane biti.⁷⁴ Tako pri posameznem subjektu kakor pri božjem stvarniku »prihajanje-k-zavesti« izide iz predhodnega »predzavestnega stanja (*Bewusstlosigkeit*)« (kar lahko prevedemo tudi kot »ne-zavestno«), ki je oropano »vsakršne zavesti o ločevanju ali razločevanju (*Scheidung und Unterscheidung*)«.⁷⁵ Še več, v tem istem tekstu Schelling trdi, da zavest sama zahteva ločitev, neskladje, konflikt, antagonizem itd. – skratka »ločitev in razločitev«.⁷⁶ Izostreno psihoanalitično uho lahko v trenutku zazna sozvočje s Freudovimi opisi ontogeneze jaza: diskretno zavestno »sebstvo« vznikne skozi prelom s predhodnim stanjem nediferenciranega ne-razlikovanja. Strukturirani psihični aparat je zgrajen na osnovi ostrih razmejitev, ki so v najzgodnejših obdobjih posameznikovega življenja predvidoma odsotne.⁷⁷

V *Vekovih sveta* se Schellingova teozofska pripoved nanaša na prvobiten položaj (kot »predzavestno stanje«, omenjeno v »Stuttgartskih predavanjih«), ki določa sterilno pulziranje, ponavljajoče se nihanje med nasprotujočima si silama ekspanzije in kontrakcije⁷⁸ (kot rotacijsko kroženje arhaičnih gonov). Nakaže celo, da ta položaj, ki ga zaznamuje omenjeno nasprotovanje sil, pomeni ujetništvo v zaprtju začaranega kroga.⁷⁹ Kaj končno prekine to

74. Schelling, »Stuttgart Seminars«, str. 206-207.

75. Schelling, »Stuttgart Seminars«, str. 206.

76. Schelling, »Stuttgart Seminars«, str. 200.

77. Sigmund Freud, *Nelagodje v kulturi*, Gyrus, Ljubljana 2001, str. 12-13, 13-14, 16.

78. Schelling, *The Ages of the World*, str. 5-6.

79. Schelling, *The Ages of the World*, str. 11.

slepo ulico? Če bi bilo to pulzirajoče nihanje med širjenjem in krčenjem v popolnem ravnovesju, če bi šlo med njima za strogo komplementarnost, potem bi to izvorno stanje vztrajalo v neskončnost. Toda Schelling domneva, da določeno moteče neravnovesje, neke vrste nelagodna napetost prekine to ciklično gibanje gonov. Intervenira tako, da spodbudi to izvorno stanje, da se razdvoji, da omogoči vznik nečesa drugega – »protislovje sámo poganja, in celo priganja k delovanju. Tako brez protislovja ne bi bilo ne gibanja ne življenja ne napredka. Bil bi le večer zastoj, globok spanec vseh sil.«⁸⁰ Nadaljuje:

Prehod od enotnosti k protislovju je nedojemljiv. Le kako naj bi bilo tisto, kar je v sebi eno, celovito in popolno, zapeljano in izzvano, da vznikne iz te spokojnosti? Prehod iz protislovja v enotnost pa je po drugi strani naraven, kajti protislovje je nevzdržno vsemu, in vse, kar se v njem znajde, ne bo mirovalo, dokler ne najde enotnosti, ki ga bo pomirila in prevzela.⁸¹

Schelling tu predlaga, da prvotno stanje izvornega ravnovesja med diametralno nasprotnimi tendencami nikoli ni obstajalo, tudi v večni preteklosti ne (Schellingova izguba harmonične simetrije je, tako kot fantazmatski »polni užitek« v Lacanovi teoriji, izguba nečesa, česar sploh nikoli nismo imeli). Če bi na začetku bilo takšno ravnovesje, potem, strogo rečeno, nikoli ne bi bilo pravega začetka kot pričetka gibanja, ki bi (lahko) to svojo točko izvora zapustilo in pustilo za seboj. Schelling nedvoumno trdi, da imamo na začetku »protislovje« (tj. antagonizem, neuravnoteženost, razdor in napetost).

80. Schelling, *The Ages of the World*, str. 12

81. Schelling, *The Ages of the World*, str. 12.

To pomeni, da *Grund* gonov ni kohezivna, čvrsta, poenotena ontološka osnova harmonično integrirane naravne energije in impulzov, homogena monolitna masa strnjene telesnosti, ki je eno sama s seboj, temveč je prej fragmentirana in razslojena mešanica nasprotujočih si elementov z manjkajočo jim skupno simetrično mero, proporcem ali razmerjem (kot to Lacan formulira v desetem seminarju, je »anatomija« iz Freudove kontroverzne trditve »anatomija je usoda« [*»die Anatomie ist das Schicksal«*]) nekaj razkosanega, telesna bit je vselej-že razkosana in razrezana v množstvo med seboj ločenih delov).⁸² Če naj pojasnimo (hipostaziran) prehod od realnega temelja (preteklosti) k realnosti eksistence (sedanjosti), mora biti ta preteklost predpostavljena (v lacanovskem izrazju) kot zaprečeno realno (tj. realno, ki je vselej-že v neskladju s samim seboj). Treba je privzeti dejstvo, da temelju spodleti utemeljitev, da je *Grund Ungrund*, vrtoглаva breztemeljnost.

Drugi del: ... k telesni duhovnosti

Grund kot *Ungrund*, neuravnotežen zaradi moteče nestabilnosti in protislovij, ki povzročajo željo, v pripovedi *Weltalter* katalizira nenaden nastop geste negacije (katere nujen predpogoj je notranja nekonsistentnost temelja – razpoke v osnovi tega *Grund* so odprti prostori, čistina, znotraj katere in iz katere lahko plane naprej nekaj drugega kot ti lastni goni temelja). Po Schellingu je ta izhod iz nekonsistentnega temelja zaprečenega realnega (po poti imanentne negacije) pravi trenutek začetka (namesto večne preteklosti vrtinca *Trieb*). Schelling trdi, da je začetek vsakršnega

82. Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre X: L'angoisse*, 1962-1963, Éditions du Seuil, Pariz 2004, str. 272-273.

gibanja določen glede na negacijo točke, ki skozi to negacijo postane izhodišče (tj. izhodiščna točka je lokus začetka le, kolikor je presežena).⁸³ Če to povemo s kombinacijo teozofskih in psihoanalitičnih pojmov, mora Bog »zavreči« svojo nezavedno, kvazi-materialno stran, da lahko postane On Sam kot polno konstituiran subjekt. Skozi ta izključitveni akt zavrženja, nasilen privzem distance napram gonom, Bog dejansko postane On Sam.⁸⁴ Tudi ob tem lahko pomislimo na Freuda: v zaključenih odstavkih svojega spisa »Negacija« (*»Die Verneinung«*) iz leta 1925 Freud predlaga, da so temeljna razlikovanja, kot sta »notranje proti zunanjemu« in »jaz proti drugemu«, proizvedena z mehanizmom negacije v najširšem pomenu (zgodnejša ontogenetska oblika tega se odraža v mehanizmih odvrnitve, zavrnitve oziroma odvrčanja od vsega, kar ne prinaša ugodja).⁸⁵

Z lacanovske perspektive je še posebej zanimiva poteza Schellingove teozofije v njeni uporabi razlike med »biti« in »imeti«. Schelling neposredno po tem, ko zatrdi, da ne-bit nikakor ni zgolj nič, zapiše: »Kajti tisto, kar je v vsaki stvari dejanska bit, ne more ... nikoli biti eno in enako s tistim, kar ima bit.«⁸⁶ Iz tega sledi, da je tisto, kar »ima« bit, nekaj drugega od te biti same; nekaj, kar ima bit in je od biti drugačno, mora biti neke vrste ne-bit/negativnost (kakor »ima« lacanovski subjekt kot \$ telo, toda sam kot manko biti ni zvedljiv na to telesnost).⁸⁷ Schelling vzporeja bit z goni in

83. Schelling, *The Ages of the World*, str. 16.

84. Schelling, »Stuttgart Seminars«, str. 207-208.

Schelling, *The Ages of the World*, str. 31.

85. Freud, *Metapsihološki spisi*, str. 408-409, 410-411.

86. Schelling, *The Ages of the World*, str. 14.

87. Adrian Johnston, »Revulsion is not without its subject: Kant, Lacan, Žižek and the Symptom of Subjectivity«, *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*, št. 15, pomlad 2004, str. 204-205.

Johnston, »Against Embodiment«.

tako trdi, da goni »nimajo« biti – goni zgolj »so«. Prehod od biti gonov (realno kot *Grund*) k posedovanju te biti (posedovanje je uvedeno *vis-à-vis* negaciji tega ontološkega temelja) povzroči tisto, kar Schelling imenuje »ločitev« (*die Scheidung* – razveza, ločitev ali separacija).⁸⁸

Za metapsihološko interpretacijo je še posebej zanimiv izstop iz tega močvirja gonov. Schellingovsko dejanje (kot odločitev [*Entscheidung*] za razvezo, ločitev ali separacijo [*scheiden*] – od tod izraz »*Ent-Scheidung*«, ki označuje separacijsko odločitev ali odločitev za ločitev) je, podobno kot lacanovsko realno, pripetljaj, ki se nikoli ni zgodil v polju polno konstituirane realnosti (kot področju »eksistence«, ki je zoperstavljeno področju temelja, v skladu s Schellingovim razlikovanjem med temeljem in eksistenco). Toda če želimo pojasniti *status quo* sedanjosti, moramo vendarle predpostaviti, da se to dejanje je bilo zgodilo, predpostaviti ga moramo kot vselej-že preteklega. Kot pojasnjuje Jean-Marie Vaysse v svoji raziskavi vloge Schellinga kot intelektualnega predhodnika psihoanalize: »*L'anté-historique est cet avènement de l'origine qui n'a jamais eu lieu, qui a force de destin et n'advient jamais à la conscience dont il gouverne néanmoins l'odyssée.*«⁸⁹ Kolikor je zgodovinskost ko-ekstenzivna s kronološko časovnostjo pričujoče realnosti (kot nasprotno negibni večnosti večno preteklega realnega), je ta utemeljitvena intervencija (tj. dejanje kot *Ent-Scheidung*) izven zgodovine.

Schelling v »Stuttgartske predavanjih« direktno reče, da dogodka *Ent-Scheidung* ne gre misliti kot dejanja, ki se dogodi na

88. Schelling, *The Ages of the World*, str. 22-23.

89. Jean-Marie Vaysse, *L'inconscient des Modernes: Essai sur l'origine métaphysique de la psychanalyse*, Gallimard, Pariz 1999, str. 281. [Predzgodovina je ta nastop izvora, ki se ni nikoli zgodil, ki ima moč usode in nikoli ne pride do zavesti, čeprav hkrati vodi njeno odisejo.]

neki določeni točki v linearnem toku kronološkega časa. Trdi, da je sama ta intervencija brezčasna – »Ali je dejanje samo-diferenciacije časovno? Se zgodi na ozadju neskončnega ali določenega časa? Odgovor: Nič od tega ni res. S časom ni v nobenem razmerju in je po definiciji večno.«⁹⁰ In nadaljuje, da »univerzum ima začetek, toda nima začetka v času; vsak čas je *notranji* univerzumu, in zunaj njega ni nobenega časa.«⁹¹ Ključni učinek *Ent-Scheidung* je povzročitev kronološke časovnosti, vpeljava linearnega toka časa. Odločitev-ločitev ni »v univerzumu« (in tako v času), temveč, prej, univerzum ustvari (in tako čas). Rotacijskega gibanja gonov, četudi ga obravnavamo kot arhaičnega in prvotnega (čeprav ne v smislu sedaj preteklega, toda nekdanjega trenutka), ne gre zamenjevati z »resničnim Začetkom« kot takim. Kar pomeni, da je le z ukinitvijo/negacijo tega vrtinca *Trieb*, in sicer z gesto *Ent-Scheidung*, možen pristni začetek, pričetek (časovnega) toka sprememb (namesto cikličnega ponavljanja), ki steče stran od odslej presežene pretekle točke izvora. Kakor Lacanov realni vzrok kot *tyche* ali Derridajev opis utemeljitve zakona in njegovih aparatov⁹² tudi Schellingovo dejanje odcepitve od Realnega temelja ne more biti vključeno v parametre realnosti eksistence, ki jo generira kot svoj produkt (tu naletimo na logiko, po kateri je vzrok nujno zamegljen s svojimi učinki – področje učinkov nekega vzroka strukturno ne more najti mesta za svoj lastni »izgubljeni vzrok« oziroma ga integrirati). Čas se prične z *Ent-Scheidung*. Toda ta odločitev-ločitev ne more biti neposredno vključena v časovni okvir, ki ga sama vzpostavlja.

90. Schelling, »Stuttgart Seminars«, str. 205.

91. Schelling, »Stuttgart Seminars«, str. 205.

92. Jacques Derrida, »Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'«, *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Routledge, New York 1992, str. 13-14.

Na ta način Schellingova filozofija odločilno prispeva k psihoanalitični teoriji, ker si prizadeva osvetliti odnos med nezavedno dimenzijo psihične subjektivnosti na eni strani ter iniciiranjem in izvršitvijo odločitev ter dejanj na drugi. Tu in tam Freud priložnostno omeni tisto, kar intrigatno imenuje »izbira nevroze«. ⁹³ Kaj pomeni trditev, da posameznik »izbere« značaj svoje psihopatološke strukture? In zlasti, kaj ta trditev pomeni za model duševnosti, ki je osnovan na aksiomu, po katerem nezavedno, ki je onkraj zavestne kontrole (in zato predvidoma izven parametrov kakršnekoli dejavnosti odločanja, ki je zmožno izbire), naddoloča mentalno življenje? Ali ne gre za to, da se, vsaj s psihoanalitičnega vidika, psihopatologije posameznikom enostavno zgodijo, ne pa, da so skozi neke vrste čudno proceduro odločanja izbrane? Na določen način lacanovski »subjekt nezavednega« izkazuje podobno zapleteno nenavadnost: mar ni nezavedno temeljno asubjektivno, mar nezavedno ni to, kar področju subjektivnosti uhaja oziroma ga presega?

Tako za schellingovsko filozofijo kakor tudi za freudovsko-lacanovsko metapsihologijo velja, da pred nastopom potlačitve (ki je sama pogojena s predhodnim osnovanjem rudimentov predstavno-strukturnega posredovanja) ni nobene razlike med tem, kar je zavestno in kar nezavedno; prav tako tudi še ne obstaja psihični sistem *per se*. Skozi nek določen »rez« (Schellingova *Ent-Scheidung* kot moment lacanovske simbolne kastracije) sta hkrati ustvarjeni dve novi formaciji: nezavedno in subjekt. Nastop predstavno-strukturnega posredovanja omogoči subjektivnosti (*par-lêtre* kot §), da vznikne kot nekaj, kar se loči od turbulentne neposrednosti gonov in jo transcendirata, pri čemer zdaj ta neposrednost

93. *SE I*: str. 231, 270-271, 279.

Sigmund Freud, »Etiologija nevroz«, *Delta* 7, št. 1/2, Ljubljana 2001, str. 157-158.

postane to, kar mora biti odslej za vedno potlačeno (tj. nezavedno). Nezavedno in subjekt vznikneta hkrati, svojo eksistenco pa dolgujeta istim ontogenetskima dejavnikoma. Lacanov izraz »subjekt nezavednega« je potemtakem v nekem smislu mogoče interpretirati kot napoved trditve, da je z mehanizmi, ki generirajo nezavedno, pogojen sam proces subjektivacije. Z drugimi besedami, brez kreacije nezavednega nista mogoča ne subjekt ne subjektivacija. Vsaj za tradicionalne oblike modernega filozofskega subjekta je ta trditev docela subverzivna: jasna nazornost *Cogita* je zgolj ena stran medalje, katere nujna hrbtna, druga stran pa je mračna neprehodnost – eno sledi iz drugega.

V *Vekovih sveta* Schelling opiše dejanje, ki ga nikoli ni mogoče privedi pred zavedajočo se zavest. Natančneje, mitični moment, ko se posameznik »odloči« glede narave svojega bistvenega značaja (moment, ki je izrazito soroden Freudovi zamisli, da nekdo »izbere« svojo nevrozo), identificira kot prav tovrstno dejanje:

Pri človeštvu obstaja nek zakon: obstaja prvotno dejanje, ki nenehno predhodi prav vsakemu dejanju in skozi katerega nekdo dejansko postane On Sam. Toda to prvotno dejanje potone v brezdanje globine glede na zavest, ki se dviga nad njim. Zatorej to prvotno dejanje postane začetek, ki ga nikoli ni mogoče povzdigniti, korenina realnosti, ki je ne moremo doseči z ničimer... Odločitve, ki bi pretvorila kakršnokoli dejanje v pravi začetek, ni mogoče privedi do zavesti.⁹⁴

Na tem odločilnem mestu je treba odgovoriti na dve pomembni vprašanji: najprej, ali so goni in njihovo rotacijsko gibanje odločilna vsebina časovne epohe večne preteklosti ali pa ta večna preteklost vsebuje (tudi) dejanje-odločitev, ki pretrga vezi s temi istimi

94. Schelling, *The Ages of the World*, str. 85.

goni? In drugič, čeprav je ta »izbira« lahko apriorna oziroma transcendentalna v razmerju do polno konstituirane izkustvene realnosti (tj. ta separacijska odločitev je konstitutivni pogoj možnosti vznika realnosti eksistence iz realnega temelja), kakšni so (meta-transcendentalni) pogoji možnosti nastopa samega tega odločilnega momenta? Naravnost rečeno, kaj znotraj realnega temelja očisti prostor za vdor *Ent-Scheidung*? Kot bo postalo vedno bolj očitno, sta ti vprašanji med seboj povezani.

Poleg tega je tu eden najbolj žgočih problemov status subjekta: ali je subjektivnost izid oziroma rezultat *Ent-Scheidung* kot »prvotnega dejanja«, ki zavesti ostaja ves čas nedostopno? Ali, narobe, je subjektivnost prej nekaj, kar izvrši to dejanje, kakor pa to, kar je s tem dejanjem ustvarjeno? Na kratko, kako je subjektivnost lahko oboje, tako to, kar je generirano s tem dejanjem *Ent-Scheidung*, kakor tudi to, kar se odloči za to isto dejanje? Kako lahko subjekt vznikne iz samega sebe? Problema s tem, da ta začarani krog preprosto prekrstimo v »časovno zanko« samo-povzročitve *ex nihilo*, ne odpravimo. S preimenovanjem težave si zagotovimo le varljivo psevdo-rešitev, ne da bi karkoli razrešili.

Zakaj mora torej biti Schellingovo dejanje, gledano skozi prizmo Freudove »izbire nevroze« in/ali Lacanovega »dejanja«, nezavedno? Zakaj se *Ent-Scheidung* ne more povrniti nazaj pred subjektovo zavest? Tu je na delu komplementarna druga plat heglavskega učinka, ki presega svoj vzrok. Kantovski vzrok, ki presega svoj učinek. Transcendentarno dejanje, ki utemeljuje zavest, ne more biti (ponovno) vpeljano v zamejeno realnost izkustvenega polja, katerega samo vzpostavlja. Oziroma, kakor trdi Kant, pogoji možnosti izkustva ne morejo biti neposredno izkušeni s strani njih samih, kolikor so, kot apriorni mehanizmi, osnova kateremukoli in vsakemu možnemu izkustvu (schellingovska različica poudarja, da »trenutka« utemeljitve [linearnega] časa ne moremo imeti za

nekaj, kar se je zgodilo v času; ali, kot podobno opaža Freud, prapotlačitev za seboj ne pušča sledi, ki bi bile, četudi zgolj v možnosti, dostopne z reflektivno introspekcijo, ki bi iskala skrito spominsko epizodo tega hipostaziranega dogodka)⁹⁵. Terry Eagleton je v uvodnih vrsticah svoje recenzije *Etike* Alaina Badiouja na sledi podobni logiki. Eagleton pravi, da »če je transformacija ukoreninjena dovolj globoko, lahko transformira tudi same kriterije, po katerih jo je moč prepoznati, tako da nam ostane povsem nerazumljiva. Če pa jo lahko razumemo, je razlog nemara v tem, da transformacija ni bila dovolj radikalna.«⁹⁶ Morda je schellingovsko-lacanovsko dejanje-odločitev prav neke vrste »globoko ukoreninjena transformacija«, ki jo v prvi od obeh predlaganih možnosti omenja Eagleton. Morda je torej tako radikalna preobrazba, da nam kriteriji za njeno prepoznanje in predstavljanje niso dostopni – in sicer zaradi tega, ker so takšni kriteriji (kakor tudi vse predstave in prepoznanja) v sami svoji eksistenci odvisni od te preobrazbe.

Iz tega sledi, da schellingovsko-lacanovskega nezavednega ne gre identificirati izključno z vrtincem *Trieb* (rečeno v ortodoksnih freudovskih terminih, nezavedno ni preprosto zgolj id). To, kar ostane v konstituiranem subjektu nezavedno, je, med drugim, ostra, razdiralna poteza dejanja kot *Ent-Scheidung*, ki utemeljuje samo subjektivnost v njenem odvrčanju od gonov. Subjektivnosti najbolj lasten izvor je zanj najbolj tuja in nedostopna stvar. Schellingovska časovna kategorija večne preteklosti vsebuje oboje, tako vrtinec *Trieb* kakor tudi dejanje *Ent-Scheidung* (tj. tako gone, kakor tudi njihovo prapotlačitev). Nezavedno ni preprosto brsteča masa

95. Freud, *Metapsihološki spisi*, str. 109-110, 141-142.

Sigmund Freud, *Inhibicija, simptom in tesnoba*, Analecta, Ljubljana 2001, str. 117-118.

96. Terry Eagleton, »Alain Badiou«, *Figures of Dissent: Critical Essays on Fish, Spivak, Žižek and Others*, Verso, London 2003, str. 246.

ida-telesa ter množstvo njenih libidinalnih impulzov, pa četudi so slednji prav tako njegov del. Pred »ločitvijo« z dejanjem-odločitvijo, ki subjekta generira tako, da ga loči od realnega njegovega lastnega *Grund*, še ni nikakršne razlike med nezavednim in zavestjo (v smislu, da nobeno od njiju še ne eksistira kot tako). Nezavedno je potemtakem skupaj z zavestjo ustvarjeno z *Ent-Scheidung*, sámo to dejanje-odločitev pa je domala takoj absorbirano v enega izmed produktov svoje lastne intervencije (tj. dejanje-odločitev ustvari nezavedno, katero ga nato pogoltne; požrejo ga njegovi lastni otroci). Kakor trdi sam Schelling, »da bi prišel do svobode, se mora človek najprej razviti in odrasti. In celo svoboda na tem svetu zraste iz neobhodne obskurnosti. Zgolj v svoji zadnji pojavnosti vzplamti kot nepojasnljivo božansko, kot blisk večnosti razpara temo sveta, toda skoraj v istem trenutku jo pogoltne njen lastni učinek.«⁹⁷ Goni v svoji (hipotetični) eksistenci pred nastopom subjekta niso niti zavestni niti nezavedni. Ti dve področji razcepljene psihe se morata najprej izoblikovati iz arhaičnega, nediferenciranega temelja. Odslej je v odnosu do nezavednega prapotlačitev *Ent-Scheidung* primarna, nezavedno v obliki gonov pa je, kolikor jim je njihov nezavedni status podeljen naknadno, po nastopu tega dejanja-odločitve, tako sekundarno.

To preoblikovanje nezavednega nas pripelje do osrednje trditve, da nezavednega, skritega za tančicami potlačitve, ne gre razumeti (le) kot agregata nad-določujočih sil in dejavnikov, ki kompromitirajo oziroma ovirajo avtonomne zmožnosti posameznika, da bi nastopal kot svobodni dejavnik (to je groba, a običajna ponazoritev psihoanalitičnega nezavednega). Potlačitev pogosto prikriva ravno nasprotno, namreč Schellingovo »brezno svobode« – radikalno nedoločenost in breztemeljnost, prekrito z različnimi psihičnimi plast-

97. Schelling, *Clara*, str. 28.

mi, ki se trudijo izogniti tej praznini. Namesto da posameznika v soočenju z nezavednim razumemo kot plešočo lutko, pri čemer niti njene osebne zgodovine v rokah trdno drži libidinalni gospodar lutk, se to soočenje v posameznih primerih prav lahko izide v soočenje na štiri oči z breznom avtonomije, z anonimnim ničem/negativnostjo kot ekstimmnim jedrom posameznikove subjektivne eksistence. Če parafraziramo Freuda (navaden človek ni le mnogo bolj nemoralen, kot verjame, temveč tudi dosti bolj moralen, kot to ve)⁹⁸, bi lahko rekli, da navaden človek ni le mnogo bolj determiniran, kot verjame, ampak tudi mnogo bolj svoboden, kot sam to ve.⁹⁹

Morda si kdo predstavlja, da je človeška svoboda – avtonomija, ki je ne najdemo nikjer drugje v svetu narave – nekaj, kar pripada posameznikom kot še posebej emblematična lastnost njihove človeškosti, kot kvazi-božansko darilo, ki tvori jedro njihovega občutka za dostojanstvo in krepost. Schellingov obrat takšnega pojmovanja svobode predstavlja eno izmed njegovih postkantovskih inovacij. Status človeške avtonomije, kot vrojene lastnosti z razumom obdarjenih bitij, je dvoumen že na nekaterih mestih v Kantovi praktični filozofiji. Čeprav to avtonomijo velja ceniti, jo, vsaj v fenomenološkem smislu, tisti, ki jim je naložena, pretežno izkušajo kot težko breme, obtožujoči glas, ki terja pokorščino in žrtvovanje k ugodju-usmerjenih nagnjenj.¹⁰⁰ Schelling gre še mnogo dlje: pravi obseg človeške svobode je takšen, da srečanje z njo lahko povzroči grozo in teror. V dialogu Clara oseba s tem

98. Freud, *Metapsihološki spisi*, str. 351.

99. Alenka Zupančič, *Etika realnega*, Analecta, Ljubljana 1993, str. 33, 45.
Alenka Zupančič, *Das Reale einer Illusion: Kant und Lacan*, Suhrkamp, Baden-Baden 2001, str. 35, 46.

100. Immanuel Kant, *Kritika praktičnega uma*, Analecta, Ljubljana 1993, str. 64-65.

Immanuel Kant, *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*, The Bobbs-Merrill Company, Indianapolis 1949, str. 13-14.

imenom reče: »Pogled na svobodo – ne tisto, ki jo ponavadi tako imenujemo, ampak na pravo in resnično svobodo – bi bil za človeka neznošen, čeprav ljudje o njej neprestano govorijo in jo častijo.«¹⁰¹ Odmev te Clarine opazke najdemo v rokopisih *Weltalter* – »Prava brezmejna svoboda je tisto, kar plaši ljudi ... čim uzrejo preblisk svobode, se od nje odvrnejo kot od skrajno bolečega bliska in počutijo se skrušene vpričo svobode kot pojava, ki prihaja iz neizrekljivosti, iz večne svobode, od tam, kjer ni več nobenega temelja.«¹⁰²

S psihoanalitičnega vidika bi to nakazovalo, da brezdanja svoboda – schellingovsko dejanje kot *Ent-Scheidung* je breztemeljno/samo-utemeljujoče, je skrajno kontingentna gesta, v kateri ali nad katero ni ničesar, kar bi bilo že predhodno vzpostavljeno – ni »nezavedna« preprosto v smislu strukturne nekompatibilnosti z zavestjo (predhodne razlage prapotlačitve, ki jo izvede dejanje »ločitve«, sugerirajo, da neobhodna notranja zapreka preprečuje zavesti, da bi z refleksijo zajela »prvotno sceno«, kraj svoje izvirne samopovzročitve). Prej bi lahko rekli, da je fantom te svobode zaprt [*barré*] pred zavestjo bolj iz obrambnih kakor strukturnih razlogov, pri čemer pa s silovitim, vznemirjajočim »bliskom« občasno vdre v sfero, iz katere sicer načeloma ostaja izključen. Rečeno drugače, avtonomija ni potlačena (in zato nezavedna) zgolj zaradi tega, ker breztemeljno utemeljitveno dejanje, ki generira zavest, samo ne more postati zavestno; ta avtonomija je potlačena/nezavedna tudi zato, ker je moteča, v nekaterih primerih celo zastrašujoča.

V *Kritiki praktičnega uma* in v *Metafiziki nravi* Kant implicitno tvega trditev, da se prakticanje svobode vedno izteče v odločitev za Dobro, za tisto, kar je etično ali moralno pravilno (čeprav njegova *Religija v mejah zgolj uma* s svojo diskusijo o »radikalnem

101. Schelling, *Clara*, str. 28.

102. Schelling, *The Ages of the World*, str. 78.

zlu«¹⁰³ stvari dodatno niansira). Če akter »izbere« zlo, tega ne stori na podlagi uporabe svoje transcendentalne svobode, ki jo poseduje kot del umsko-noumenalne subjektivnosti, temveč zaradi heteronomnih, iracionalnih sil (tj. instinktov, strasti ipd.), ki nadvladujejo sámo njegovo delovanje. Preprosto rečeno, nekdo ne more svobodno izbrati zla, kajti takšno »izbiro« sproži prav to, da se odpovemo svoji poziciji avtonomnega subjekta, ki je zmožen dejanja izbire (ob tej Kantovi težavi se Henry Allison poskuša ogniti problemu s pomočjo svoje »inkorporacijske teze«, po kateri se prakticanje svobode vrši na nivoju, kjer akter izbere odpoved svojemu delovanju – tako res lahko svobodno izberemo zlo s hoteno odpovedjo svoji svobodi na račun »patoloških vzgibov«).¹⁰⁴ Schellingov *Freiheitschrift* iz leta 1809 se na določenih mestih neposredno naslavlja na to pomanjkljivost iz Kantove praktične filozofije.

Schelling trdi, da je človeška avtonomija svoboda tako za dobro kot za zlo, da posamezniki posedujejo apriorno nagnjenje tako k diaboličnemu kakor k angelskemu.¹⁰⁵ Zlo ni zgolj patološko kot materialno-fenomenalno. Je ravno tako duhovno. S tem, ko je schellingovska svoboda v bistvu breztemeljna, ni nobenega transcendentalnega zakona, nobenega višjega normativnega načela etič-

103. Immanuel Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, Harper & Row Publishers, New York 1960, str. 32. (Slov. prev. odlomka v *Bog, učitelj, gospodar*, str. 75-96.)

104. Henry E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, str. 40.

Henry E. Allison, »Spontaneity and Autonomy in Kant's Conception of the Self«, *The Modern Subject: Conceptions of the Self in Classical German Philosophy*, State University of New York Press, Albany 1995, str. 13.

105. Henry E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, str. 40.

Henry E. Allison, »Spontaneity and Autonomy in Kant's Conception of the Self«, *The Modern Subject: Conceptions of the Self in Classical German Philosophy*, State University of New York Press, Albany 1995, str. 13.

no-moralnega uma, ki bi usmerjalo njeno delovanje (kot bi dejal Lacan, »ni Drugega od Drugega« oziroma »veliki Drugi ne obstaja«). »Dobra« stran te svobode (tj. tiste, ki jo je do potankosti raziskal Kant) je pogosto vir bolečine, in sicer v kolikor terja od posameznikov, da v imenu moralnega pravila storijo nekaj, česar ne občutijo kot ugodja. Toda »zla« stran te svobode je prav tako boleča, četudi iz drugačnega razloga: Schellingova obravnava te teme sugerira, da bi posamezniki, če bi resnično začeli razmišljati o tem, česa so sposobni zahvaljujoč praznini brezmejnne svobode, ki se nahaja na mestu breztemeljnega jedra same njihove biti, lahko dojeli, da so zmožni kar najbolj monstuoznih grozodejstev – bilo bi »zaželeno, da bi pokvarjenost v človeku šla samo do tam, kjer človek postane žival; toda človek je žal lahko samo nad živaljo ali pod njo«. ¹⁰⁶ En vidik, zaradi katerega avtonomija nastopa kot motiča, je dejstvo, da ni absolutno nobenega jamstva, da bodo tisti, ki so navdani z avtonomijo, »ustrezno« delovali, se pravi delovali odgovorno do drugih (oziroma do samih sebe – v mislih je treba imeti različne povezave, ki spajajo avtonomni subjekt s freudovsko-lacanovskim *Todestrieb*, zlasti kolikor gon smrti vsebuje mazohistično samodestruktivnost, človeško zmožnost odklona iz smeri, določene z naravnim in/ali razumskim interesom jaza).

Velik del predhodne analize je potihoma in vztrajno gradil sledečo postavko: v nasprotju med *Grund* in *Urgrund*, med vrtincem *Trieb* in breznom svobode gre za zgrešeno dihotomijo – pozni Schelling, če ga beremo na določen način, predpostavlja, da nič *Urgrund*-a predhodi polnosti *Grund*-a. Človeški avtonomiji daje oporo samo področje gonov. *Trieb* je svoboda ali pa vsaj kontingenten materialni pogoj možnosti nastopa polno veljavne avtonomije. ¹⁰⁷ V

106. Schelling, *Izbrani spisi*, str. 184.

107. Johnston, *Time Driven*.

Schellingovem besednjaku bi lahko rekli, da je *Grund Ungrund*; kolikor je razdvojen napram samemu sebi, temelj po svojem bistvu ne more delovati kot utemeljujoči. Temelj ni temelj kot nekaj utemeljenega ali utemeljujočega (Heidegger trdi, da je iz Schellingovega zornega kota »narava človeka utemeljena v svobodi«,¹⁰⁸ kar bi morali sedaj v pričujočem kontekstu interpretirati kot izjavo, da je manko utemeljujoče narave temelj specifično človeškega bistva človečnosti).

Avtentična materialistična paradigma mora biti osnovana na aksiomatični trditvi, da je materialna bit sama (bodisi kot telo, narava, svet ipd.) notranje nekonsistentna, prežeta z antagonizmi, razpokami, vrzelmi in napetostmi. Za schellingovsko-lacanovskega materialista fundamenti ontološke zgradbe nujno vsebujejo razpoke. Rečeno drugače, materialnost realnega ni homogena in v harmoniji sama s seboj; realno je zaprečeno. Zakaj je ta teza tako ključna? Zakaj je bistvena za oblikovanje materialistične filozofije, ki bi bila varna pred zdrsi v idealistične modele? Če trdimo, da Realno materialne biti ni zaprečeno (tj., da so telo, narava in svet organsko integrirane substance, v katerih so funkcije njihovih raznovrstnih konstitutivnih elementov koordinirane in delujejo usklajeno), potem moramo bodisi zanikati eksistenco subjektivnosti (oziroma jo vsaj opustiti kot epifenomenalni preostanek fizične realnosti) ali pa nazadovati k surovim oblikam dihotomije realno-nasproti-idealnemu. V zadušljivem ontološkem zaprtju materialnost vulgarnega materializma ne omogoča vznika ne-epifenomenalne subjektivnosti. Če torej želimo postaviti materialistično tezo o primarnosti materialnega realnega, obenem pa ohraniti postavko o obstoju ne-epifenomenalne subjektivnosti, se

108. Martin Heidegger, *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom*, Ohio University Press, Atene 1985, str. 9.

lahko zgodi dvoje: bodisi takoj izdamo materializem in sprejmemo idealistično trditev, da »nad« materialno bitjo samostojno obstaja neko popolnoma ločeno področje, bodisi moramo najti način, kako zasnovati materialno genezo »nematerialnega« subjekta. Skrajni meta-transcendentalni pogoj (v tem primeru struktura biti, ki omogoči vznik nečesa od biti drugega) transcendentalnega subjekta (tj. subjektivnosti, ki je, ko je enkrat vzpostavljena, odločujoča pri oblikovanju svoje posredovane realnosti) je materialno realno biti kot »ne-Celo« – substanca biti mora vsebovati razcepe, katerih vrzelim podobne čistine odpirajo možnost samorazdvojitve te iste substance. Ta razdvojitvev je nepogrešljiv del tega, kar ustvari subjekta.

Za Schellinga (vsaj po letu 1809) idealnost subjektivnosti vznikne iz realnega zlomljene, konfliktne biti, kot način preseganja, nadvladovanja ali transcendiranja te bridke, zvijajoče se mase gonske materije. In pri Lacanu realno kaže različne kvazi-heglovske lastnosti. V njem je mogoče opaziti določene konvergence med nasprotji. Denimo, realno je tako pozitivna polnost materialne, telesne biti, kakor tudi negativna praznina odsotnosti, ki kljubuje utelešenju in reprezentaciji. Preplavlja simbolni register in se hkrati iz njega umika. Je presežek in pomanjkanje obenem. Če obravnavamo Schellingovo realno na enak način, moramo zatrditi, da je prvobitni temelj – (pred-)ontološka podstat realnosti – tako »polnost« oziroma »presežek« vrtinca *Trieb* kakor hkrati tudi »praznina« ali »primanjkljaj« brezna svobode. Pri Schellingu gre prav tako za dve nasprotjuči si dimenziji, ki ju je mogoče združiti v pojemu *Grund* kot *Un/Ur-grund*. Kaj če je, namesto kronološkega zaporedja, ki teče od nič (Un/Ur-Grund) k biti (*Grund*) – samo to zaporedje je zelo problematično, kolikor v Schellingovi mitični epohi večne preteklosti linearna časovnost ne obstaja –, ta praznina (kot brezno svobode) vselej že vkomponirana v materialnost biti v obliki razpok in nekonsistentnosti?

Prav v tem smislu bi lahko podali neko možno interpretacijo Heideggrovih komentarjev iz njegovega seminarja o Schellingovem *Freiheitschrift* (1936), ki zadevajo Schellingovo pojmovanje »pduhovljenja narave«:¹⁰⁹ »Narave« kot ontološkega temelja materialne biti ne smemo razumeti kot nasprotja »duha« kot pred- in/ ali trans-ontološke breztemeljnosti nematerialne avtonomije; »pduhovljenje narave« prej pomeni, da je *Ungrund* avtonomije notranji *Grund*-u materialne biti. Prevedeno v psihoanalitične termine to pomeni, da je libidinalna ekonomija (kot ontogenetski temelj, iz katerega izide polno realizirana subjektivnost) zvezana z utelešeno eksistenco posameznika. In vendar je obenem vse od začetka ta temelj prežet z antagonizmi in napetostmi – kot konflikt v vsakem posameznem gonu, med različnimi goni ter med goni in njihovim *Umwelt*. Psihoanalitična prilastitev Schellinga omogoča trditev, da je notranja nekonsistentnost libidinalnega temelja posameznikove biti pogoj možnosti geneze subjekta. Subjekt je s tem temeljem zvezan, vendar se kot tak od njega razlikuje. Ta vznikla subjektivnost poseduje določeno stopnjo svobode, kolikor jo njena gonska »narava« izroči odsotnosti naravnega načrta, namreč odsotnosti determinističnega programa, ki bi samodejno napeljeval k ustaljeni ureditvi, v kateri bi bili sredstva in cilji v tesnih in stabilnih medsebojnih zvezah. To bi lahko opisali kot darilo manka. Ta manjkajoči mandat narave, njen izvorni manko v odnosu do konfliktno libidinalne biti človeških bitij je (pred-)pogoj nastanka »nenaravnega« subjekta svobode.¹¹⁰ Rečeno v klinični terminologiji, psihoanaliza stremi k povezavi konflikta s psihopatološkimi težavami, ki posameznika oropajo avtonomije (kakor denimo intrapsihični konflikti, ki spodbujajo potlačitve, katere končajo v nevro-

109. Heidegger, *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom*, str. 60.

110. Johnston, *Time Driven*.

tični rigidnosti). Glede na nek širši spekter posledic, ki za filozofske teorije o človeški svobodi sledijo iz freudovsko-lacanovske meta-psihologije, pa je lahko ta konflikt dvorezen meč, saj služi tudi kot temeljni pogoj možnosti avtonomije.

Peter Hallward v svoji temeljiti raziskavi Badioujevega dela Kanta in Badiouja zoperstavi na točki, kjer oba obravnavata subjektivno avtonomijo. Če iz Kantovega pojma transcendentalne svobode izhaja avtonomna subjektivnost kot spodaj ležeča, vztrajna konstanta (celo v primerih, ko ne intervenira in tako ne manifestira svoje prisotnosti), je badioujevska avtonomna subjektivnost, kot »dogodkovna« (tj. odvisna od dogodkov), »izjemna« in »redka«. Z drugimi besedami, svoboda subjekta ni del nespremenljive nomenalne podlage, marveč je prej izginjavajoči pojav, ki se zgolj občasno bežno zasveti v eksistenci.¹¹¹ Tukaj je na nek način predlagano, da obstaja prehodna transcendenca, trenuten prelom, ki občasno prekine s »tekom stvari« (najsibo naravnim ali družbenim). V lacanovskih terminih je mogoče reči, da se lahko svoboda avtonomne subjektivnosti bežno pojavi na tistih križiščih, kjer realno in/ali simbolno doleti (začasna) zapreka – natančneje, kjer libidinalna ekonomija in/ali veliki Drugi postaneta notranje nekonistentna, nezmožna strogo narekovati smer, ki bi ji bilo treba slediti. (Lahko bi rekli: kadar se niti *Trieb* niti *Umwelt*, zaradi interference konfliktnih disharmonij v njiju oziroma med njima sama, ne gibljeta napram neki jasni usmeritvi; prav tako je treba pripomniti, da bi bilo treba na podlagi tukajšnjih raziskav zavrniti Hallwardov badioujevski korak direktnega zoperstavljanja – v skladu z vodilno dihotomijo biti in dogodka – gona kot asubjektivnega in področja dogodkovne resnice, ki obeta možnost subjektiva-

111. Peter Hallward, *Badiou: A Subject to Truth*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2003, str. xxxii, 167.

cije.)¹¹² Kakor to Schelling artikulira v »Stuttgartskih predavanjih«, so človeška bitja svobodna, kolikor stojijo na »točki neopredeljenosti« med naravo (tj. realnim libidinalne ekonomije) in Bogom (tj. simbolnim velikim Drugim). Na ta način ostajajo delno nedoločena z vsakim od teh dveh redov.¹¹³ Kratki stik med tema dvema redoma omogoča, da nekaj začasno zasede to točko.

Če uporabimo primer, ki je domač Lacanovcem, to pozicijo lepo ilustrira Sofoklesova *Antigona*: glavna junakinja je prisiljena ravnati svobodno, kolikor se sooča z zagato v simbolnem redu (tj. v velikem Drugem), ki jo obdaja. Ujeta med dve konkurenčni obveznosti (družinsko-religiozno dolžnost pokopati mrtve in državljansko-politično dolžnost ubogati zakone države) se Antigona, ki se ne more neposredno sklicevati na nek višji tretji princip, ki bi lahko neproblematično razsodil med tema dvema konkurenčnima obvezama (dolžnostima, ki ju nenavadne okoliščine postavijo kot tekmujoči), subjektivira tako, da se na dogodek tega preloma (bratovo smrt, ki ji sledi Kreonov edikt) odzove z neomajno odločitvijo, katere konsekvence mora vzeti nase, kar jo privede daleč onstran »načela ugodja« (bodisi v smislu kantovskega patološkega vzgiba ali freudovske libidinalne zadovoljitve). Zagata v velikem Drugem (tj. dejstvo, da lahko med njegovimi različnimi zahtevami nastanejo protislovja, dejstvo, da Drugi ni vedno enoglasen) interpelira Antigono in jo preobrazi, transsubstancionalizira iz golega človeškega individuuma v domala nečloveški subjekt. (To je mogoče razumeti kot natanko obrnjeno Althusserjevo interpelacijo. Za Althusserja »interpelacija« označuje proces, kjer se pozitivne, operativne dimenzije »Ideoloških aparatov države« [tj. aspekt Lacanovega velikega Drugega kot simbolnega reda] vtisnejo v

112. Hallward, *Badiou*, str. 144.

113. Schelling, »Stuttgart Seminars«, str. 225.

posameznika in si ga na ta način podjarmijo – subjektivnost tukaj pomeni podvrženje, vse kaj drugega kot avtonomijo.¹¹⁴ Analiza, ki jo izvajamo v pričujočem kontekstu, pa kaže na nek podoben in hkrati drugačen proces, proces »inverzne interpelacije«, kjer negativna disfunkcionalna dimenzija velikega Drugega kot simbolnega reda [tj. nujna strukturna necelost in nekonsistentnost tega Drugega/redda, označena kot njegova »zaprečenost«], zahvaljujoč različnim dejavnikom, »pokliče« individuuma in ga tako prisili, da [začasno] postane avtonomni subjekt, ga predrami iz udobnih ne-zavestnih navad avtomatizma vsakdanje individualnosti in ga s tem pahne v brezno svobode, oropane trdnega temelja neproblematičnih, samoumevnih družbeno-normativnih jamstev). Kadar njegovega delovanja ne motijo takšne nadloge v njegovem tkivu, simbolni red tvori implicitno kulisno ozadje, neke vrste drugo naravo, ki v družbeno in jezikovno posredovani realnosti potihoma, vendar učinkovito usmerja tok posameznikovega življenja. Molče krmari oboje, tako razmišljanje kot vedênje. Toda ko zaradi vrzeli v svojem programu (tj. nekonsistentnosti, ki so vpete v strukture simbolnega reda) inherentna ne-celost zaprečenega velikega Drugega postane začasno disfunkcionalna oziroma ko jo aktivirajo krize in nepredvideni pripetljaji, se nenadoma odpre možnost za prehodno transcendenco kot trenuten, prehodni prelom z determinističnim neksusom Drugega.

Antigonin primer poudarja zvezo med zaprečenostjo simbolnega in avtonomno subjektivnostjo.¹¹⁵ Toda te prelome in vrzeli v velikem Drugem, kot zaprečenem simbolnem, lahko kot odprtja/

114. Louis Althusser, »Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation)«, *Mapping Ideology*, Verso, London 1994, str. 130-131, 135-136. (Slov. prevod v: Louis Althusser, *Izbrani spisi*, cf., Ljubljana 2000.)

115. Zupančič, *Etika realnega*, str. 35-36.

možnosti za uveljavitev transcendentalne svobode izkoristi le takšna entiteta, katere ustroj je tudi sam zaprečen, se pravi entiteta, ki ji manjka enotna, homogena narava, katere program bi se samodejno aktiviral v primerih, ko bi odpovedala deterministična funkcija velikega Drugega (se pravi entiteta brez rezervne možnosti, ki bi jamčila nekakšno samodejno krmarjenje posameznikovih dejanj, kadar jasni družbeno-normativni mandati ne delujejo). Tukaj znova potrebujemo zaprečeno realno: »človeško naravo« kot nekonsistentno in antagonizmov polno telesno-Realno, libidinalno ekonomijo, ki ji manjkajo notranja uravnoveženost, kohezivnost in koordinacija. Prehodna transcendenca svobode vzplamti, kadar se razmiki in prelomi v realnem prekrijejo s tistimi znotraj Simbolnega. Ta eksplozivna kombinacija antagonizmov povzroči, da iz mondene individualnosti na plan požene izjemna subjektivnost.

V odnosu do Kanta velja naznačiti še eno ključno razliko: medtem ko Kantova praktična filozofija trdi, da je avtonomija atribut ali lastnost, ki jo umno bitje poseduje na ravni svojega neodtujljivega noumenalnega bistva,¹¹⁶ naša analiza obravnava avtonomijo kot nesubstancialni fenomen, povezan z negotovostjo oziroma spodletelostjo tega bistva. Drugače rečeno, svoboda ne prihaja iz posebne zmožnosti, kjer bi bila v posameznikov ustroj trdno vgrajena sposobnost za avtonomijo (tj. nekaj podobnega kot »svobodni dejavnik« mentalnega modula); namesto tega je zmožnost za avtonomijo posledica pomanjkljive in nedosledne uskladitve različnih zmožnosti, ki tvorijo posameznikov ustroj. To predstavlja »negativno« (ali, v Badioujevem jeziku, »odtegnitveno«) razlago človeške svobode, namreč razlago, ki bolj kot na prisotnosti sloni na odsotnosti določenih atributov in lastnosti (nasprotno temu bi lahko

116. Kant, *Kritika praktičnega uma*, str. 6, 8-9.

rekli, da si Kant prizadeva za »pozitivno« razlago, v kateri je sicer naddoločenemu fenomenalnemu individuumu dodana noumenalna zmožnost za subjektivno avtonomijo). Iz pomanjkanja heteronomije izide presežek avtonomije. Svoboda vznikne iz disfunkcionalnosti determinizma.

Sklep

Morda je ključni post-kantovski teoretski prispevek Schellinga v njegovi obravnavi tega, kaj natančno podpira konstrukcijo polno formirane transcendentalne subjektivnosti, kakor je podana v Kantovem kritičnem aparatu. Medtem ko Kantov transcendentalni sistem implicitno obravnava subjekta, vključenega v izkustveno realnost in svet konstituiranih objektov, kot da je vselej-že obstoječ in delujoč, poskuša Schelling razložiti sam vznik takšne subjektivnosti, sam izvor tega dejavnika-funkcije. Kar pomeni, da skuša v svojih tekstih, zlasti od leta 1809 naprej, orisati (ontogenetsko) pred/proto-zgodovino (transcendentalnega) subjekta (naloga, ki je pri Kantu v veliki meri zanemarjena – vendar raziskava povezav med predkritično *Antropologijo iz pragmatičnega vidika* in *Kritiko čistega uma* razkriva, da se je Kant zavedal te problematične teme).¹¹⁷ Andrew Bowie pravilno opaža, da Schelling identificira »temeljni problem, ki sega v jedro kantovskega projekta: kako pojasniti genezo transcendentalne subjektivnosti same?«. ¹¹⁸

Splošno rečeno, Schelling poskuša specificirati proces, v katerem nematerialna subjektivnost (kot duhovna transcendenca ozi-

117. Johnston, »The Genesis of the Transcendent«, str. 59, 60-61.

118. Andrew Bowie, *Schelling and Modern European Philosophy: An Introduction*, Routledge, New York 1993, str. 34.

roma transcendentalna idealnost) imanentno izide iz substancialne materialne osnove (kot realnega temelja »produktivne« narave). In četudi Schelling trdi, da subjekt vznikne iz substance, nenazadnje vztraja na tem, da glede na potek tega izvirnega vznika tako ustvarjen subjekt nadalje ostaja ireduktibilen na materialnost svojega (sedaj zastrtega) izvora.¹¹⁹

To iskanje primarnih pogojev možnosti transcendentalne subjektivnosti (subjektivnosti, ki, ko je enkrat vzpostavljena, sama deluje kot sekundarni niz pogojev možnosti izkustvene realnosti) je pravzaprav prizadevanje za meta-transcendentalno razlago subjekta, iskanje izvornih pogojev možnosti, na katerih temeljijo tisti statični pogoji možnosti, ki jih oriše Kantov kritični sistem. Freudovsko-lacanovski koncept gona si zasluži, da je povzdignjen v filozofsko digniteto prav takšnega meta-transcendentalnega, izvornega pogoja možnosti same subjektivnosti.

Napram vulgarni perspektivi, ki vidi psihoanalizo kot fatalistični diskurz determinizma, mora biti, skozi drzen obrat v nasprotno smer, pojem *Trieb* dojet kot natanko to, kar obeta možnost pozitivne teoretske konceptualizacije človeške svobode.¹²⁰ Freudovskega gona ne gre pojmovati kot poslednje psihoanalitične zapreke nastopu potencialne osvoboditve od determinističnih zvez (fizične ali psihične) narave. Freudovski *Trieb*, kot notranja poteza posameznikovega ustroja, je na sebi in za sebe natanko pogoj možnosti tega, kar se kaže kot transcendentalna forma svobode. Psihoanalitični gon je disfunkcionalni instinkt človeške narave, ki to naravo obsoja na denaturalizacijo. Kot opaža Joan Copjec, »pojem gona ... ne implicira toliko razveljavitve, kolikor implicira redefi-

119. Johnston, »The Soul of *Dasein*«, str. 228, 230.

120. Adrian Johnston, *Freedom from Nature: Drive between Heteronomy and Autonomy* [neobjavljen rokopis].

nicijo narave... Potrebno si je zastaviti vprašanje: kako gon določa utelesitev človeka, ki je osvobojen narave in hkrati del nje?»¹²¹

Seveda je za kritičnega Kanta kakršenkoli pojem »naravne svobode« v sebi protisloven. V *Kritiki praktičnega uma* je narava, kolikor jo Kant definira kot pojavní, torej pogojeni niz vzrokov in učinkov, brezpogojni avtonomiji povsem antitetična. Toda v nasprotju s popularizirano podobo Kanta kot rigidnega etičnega formalista prične ne-kritični Kant, že pred nemškim idealizmom kakor psihoanalizo, v grobem izrisovati koncept človeškega gonskega življenja, ki lahko pojasni zgodovinsko-izvorni nastop transcendentne svobode, kot transcendence strogo naravne, vzročne determinacije. V spisu »O domnevnem začetku človeške zgodovine« Kant trdi, da so na neki odločilni točki zgodovinskega razvoja dejavniki, kot so imaginacija ter civilizacijska orodja in tehnike, iztirili človeštvo iz nefleksibilnega čvrsto utečenega teka narave, iz njenih vnaprej določenih ritmov in ciklov.¹²² Dejstvo, da je človeški subjekt neodvisen od strogo gonskih vzorcev, se razkriva postopoma (lahko bi dejali, da je zavestno udejanjeno in aktualizirano) skozi preoblikovanja na ravni, kjer posamezniki dosežejo zadovoljitev svojih različnih potreb in hotenj. V tem tekstu se Kant razlikuje od freudovsko-lacanovske psihoanalize po tem, da si prizadeva opisati izgon iz naravnega, izključno gonskega kraljestva kot filogenetski, ne kot ontogenetski dogodek (rečeno drugače, Kant umesti realiziran prelom z instinktnim na raven kolektivne zgodovine človeštva, namesto na raven posameznikove osebne zgodovine).

121. Joan Copjec, *Imagine There's No Woman: Ethics and Sublimation*, MIT Press, Cambridge 2004, str. 180.

122. Immanuel Kant, »Speculative Beginning of Human History«, *Perpetual Peace and Other Essays*, Hackett Publishing Company, Indianapolis 1983, str. 50-51.

Toda v *Antropologiji*, v razdelku z naslovom »O nagnjenosti k svobodi kot strasti«, Kantova slutnja nadaljnjih razvijanj v filozofski in psihoanalitični obravnavi težavnosti razmerja med svobodo in naravo morda še bolj frapantno najavlja Schellinga, Freuda in Lacana. Kant tukaj govori o svobodi kot o »naravnem nagnjenju«, človeškim bitjem značilni prirojeni »strasti«. ¹²³ Medtem ko živali ne kažejo nobenih realnih prizadevanj za doseg avtonomije, si človeški individuum, od najzgodnejših trenutkov svojega življenja naprej, prizadeva za nemoteno izražanje lastne individualne volje, za konkretno realizacijo svojih subjektivnih namenov. Kant v svoji obravnavi vedénja otrok v opombi predstavi dokaze notranjega, naravnega vzgiba k svobodi (njegov opis je skoraj identičen z nekaterimi Freudovimi komentarji o otroškem narcizmu). Jok in izbruhi jeze pri majhnih otrocih izhajajo iz zgodnjega soočenja s preprekami, ki stojijo na poti uveljavitve njihove volje (kadar občutijo frustracijo, ko jim je onemogočeno zadovoljiti svoje muhaste domisleke in fantazije). ¹²⁴ Kant na podlagi takšnih opazovanj sklepa, da je človeška narava edinstvena v svojem temeljnem prizadevanju, vrojeni strasti, podvreči principom lastne samo-določujoče volje tako materialni kot družbeni svet. Če upoštevamo *Kritiko praktičnega uma*, ostaja odprto vprašanje, ali bi bil Kant voljan dopustiti svojim zgodovinsko-antropološkim spekulacijam, da igrajo vsaj omejeno vlogo pri pojasnjevanju izvornih pogojev, ki predhodijo operativni, učinkujoči funkciji svobode iz njegove metafizike nravi. Ali bi kritični Kant dopustil, da je avtonomni subjekt, v svoji »faktični« danosti znotraj zgradbe transcendentalne filozofije, produkt takšnih dejavnikov, kot so zgodovinske metamorfoze človeškega odnosa do instinkta, kakor tudi prirojenih stra-

123. Immanuel Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, Southern Illinois University Press, Carbondale 1978, str. 175.

124. Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, str. 176.

sti za dosego avtonomije? Čeprav je najbolj verjeten odgovor negativen, je vseeno treba priznati, da se nekateri ključni elementi, ki tvorijo konceptualna jedra tako nemškega idealizma kot psihoanalize, pojavijo že v Kantovih spisih.

Heidegger v svojem seminarju o Schellingu razpravlja o temeljnih implikacijah schellingovskega razpusta tradicionalne dihotomije med »sistemom« (bolj precizno, naravo kot dosledno izdelanim teoretskim modelom nujnih relacij med fenomenalnimi entitetami/pojavnostmi) in svobodo (kot nepogojenim delovanjem, ki ga ni mogoče zvesti na deterministično, kavzalno verigo naravne nujnosti). V Schellingovih očeh je najpomembnejša naloga, s katero se sooča filozofija, preseganje tega standardnega konceptualnega antagonizma med dvema nasprotnima sferama.¹²⁵ Njegova retorika, ki zadeva vzajemno vzpodbujajoča se prizadevanja »naturalizirati« svobodo in, korelativno s tem, »osvoboditi« naravo, implicira, da so tukaj na preizkušnji resnični temelji filozofije nasploh (preko in onstran zgolj praktične filozofije). Heidegger sledeč tej niti opaža, da konsekvence Schellingovega novega pojmovanja svobode segajo krepko onstran njene obravnave bodisi kot pod-sestavine etične filozofije bodisi kot preprostega kvalitativnega atributa človeških bitij. Temeljna ontološka izhodišča so odvisna od pogleda nemškega idealizma na vselej-že »poduhovljeni« naravni temelj, iz katerega izhaja vse, kar je, vključno z avtonomno subjektivnostjo. Heidegger brez dvoma v Schellingu vidi predhodnika njegovega pojma *Dasein*, pojma, po katerem se bistvo človeka nahaja v odprti »čistini« časovno strukturiranih možnosti.¹²⁶ Glede na Heideggrovo koncepcijo človeškega bitja je mogoče dejati, da časovnost in možnost nista kvaliteti oziroma

125. Schelling, *Izbrani spisi*, str. 144-145, 161-162.

126. Johnston, »The Soul of *Dasein*«, str. 229, 241-242.

atributa subjekta, temveč, nasprotno, da je subjektivnost preostanku podobna, posebna determinacija, ki nastopi znotraj širših področij biti in časa. Heidegger podobno trdi, da iz Schellingove naturalizacije človeške svobode izhaja dejstvo, da je subjekt sam zgolj produkt, izrastek nepogojenega *Ungrund*, prepadne odprtosti, v kateri se človeška izkustvena narava postopno konstruira in omejuje.

Freudovsko-lacanoovsko psihoanalizo moramo – kljub temu, kar se v zvezi z njo običajno izpeljuje – primerno umestiti v to schellingovsko poreklo. Freud konkretizira Schellingove spekulacije »o naravni svobodi« skozi svoj temeljni koncept *Trieb*. V *Treh razpravah o teoriji seksualnosti* iz leta 1905, kjer Freud prvič sistematično obravnava gone, je ključna teza celotnega dela (teza, ki je absolutno centralna za teoretsko zgradbo psihoanalize), da človeška bitja nimajo konstitucijsko pred-določenih instinktov, ki bi bili v nespremenljivi korelacijski zvezi z določenimi tipi naravnih objektov. S tem ko vztraja, da je potrebno »v naših mislih« razrahljati »vez med nagonom in objektom«, ¹²⁷ na odločilen način problematizira standardne konceptualizacije človeške narave. Lahko bi dejali, da so za psihoanalizo ljudje naravno nenaravni.

Individuumi so zmožni doseči idealnost svobode, ki transcendirata materialno determinacijo, natanko zaradi tega, ker njihovi goni po naravi niso zasidrani v notranje-svetnem področju naravnih objektov (in to »razrahljanje« vezi z objekti je le najosnovnejša poteza *Trieb*, ki sodeluje pri nastajanju avtonomne subjektivnosti – kot smo nakazali, so na tem mestu prav tako odločujoče številne antagonistične osi, ki so vpete v psihični temelj libidinalne ekonomije). Ta prvobitni *Urgrund* gonov (še zlasti v smislu, kot ga pojmuje psihoanalitična metapsihologija) ne predstavlja ovire

127. Sigmund Freud, *Tri razprave o teoriji seksualnosti*, Studia humanitatis, Ljubljana 1995, str. 28.

za razvitje teorije svobode, temveč je nasprotno natanko tisto, kar omogoča razložiti obstoj avtonomnega subjekta tako, da hkrati upošteva razmerje vzniklega bistva subjektivnosti do heteronomnega, materialnega izvora, ki leži pod njim.¹²⁸ Psihoanaliza pripelje Schellingova obskurna teozofska razglabljanja do popolne teoretske zrelosti. Od abstraktnih, poetičnih spekulacij o Bogu in temelju preide k bogato elaborirani teoriji, po kateri je razmerje med realnim in idealnim prežeto z napetostmi – ki je skratka takšno razmerje, kakršnega lahko vidimo v življenjih človeških bitij iz mesa in krvi.

Prevedel Tomaž Bezjak.

128. Johnston, *Freedom from Nature*.

Tomaž Bezjak

LACANOVSKI SIMPTOM MED GOVORICO IN UŽITKOM

1. Uvod

Če bi želeli izvorno ontološko vprašanje, ki je na začetku zgodovine zahodne metafizike zaposlovalo prve grške filozofe in ki ga kasneje Leibniz formulira v »Zakaj je nekaj in ne raje nič?«, prepisati v terminologijo, ki se je izoblikovala skozi psihoanalitično tradicijo, bi ga morali najprej obrniti za stoosemdeset stopinj, v sprevodih Lacanove označevalne strukture – »nekaj«, kot pomen, smisel, vedno iščemo, vedno mora šele priti. Imamo bolj ali manj »nič« (pomena), označevalce brez smisla. S tem zasukom lahko na najelementarnejši ravni ponazorimo določen dispozitiv, na katerega je statusno vezan koncept simptoma, kakor se pojavlja v psihoanalitični teoriji. Na konceptualni ravni gre za evidenco patološkega stanja, kjer je mogoče določiti diferenco med tem, »kar je«, in tem, »kar bi moralo biti«, oziroma tem, »kar naj bo«. Sam prenos ontoloških kategorij na teren, ki ga obvladuje psihoanalitična epistemologija, izhodiščno vprašanje sprevrže v vprašanje, ki v najširšem smislu pripada polju etike. Torej se mora to vprašanje v psihoanalizi glasiti: zakaj je simptom in ne zakon? Zakaj je patološko in ne normalno? Tako pridemo do »čudenja«, ki stoji na izhodišču psihoanalitične misli.

Lacanovo trditev, da nezavedno pripada bolj polju etike kakor ontologije, lahko razumemo na dveh nivojih: na eni strani gre v samem procesu analize za določeno najstvenost, glede na katero

(naj) se simptomi razrešijo. Gre za etiko, ki je povezana s cilji analize kot prakse, povezana s samo metodologijo, katere zametke najdemo že v »sollen« Freudovega vodila »*Wo Es war, soll Ich werden!*« V določenem smislu gre za možnost neke etike, ki izide iz same postavitve analitičnega razmerja in procesov, ki se v njem vršijo, za etiko, ki naj bi bila v službi psihoanalize kot terapije. V heterogenem mastodontu teorij, ki jih je mogoče postaviti na skupni imenovalac psihoanalitične tradicije, so se tako kot teoretski koncepti razlikovali tudi cilji v analitičnem razmerju med analitikom in analizantom. Na eni strani tega precej širokega spektra načinov spopada s pacientovimi simptomi se je razvila tradicija krepite analizantovega jaza, katere praksa je usmerjena k identifikaciji analizanta z analitikom – etičnost je zavezana analitiku kot idealu, normi, pravi meri –, na drugem skrajnem robu pa lahko prepoznamo Lacanov koncept *la passe*, kjer mora analizant na ravni vednosti preiti na mesto analitika in redefinirati razmerje, ki ga ima sam (kot subjekt nezavednega) do užitka, ki mu je na tej, »ground zero« točki analitičnega procesa s strani analitika odtegnjen. Subjekt se mora na tej točki nič »ponovno roditi«, znajde se v položaju, ko mora »izbrati« svojo strukturo, je v poziciji, ki jo Freud imenuje izbira nevroze (*Nevrosenwahl*).

Tej najstvenosti v analitični praksi, v procesu Freudovega dešifriranja, stoji nasproti določena najstvenost, ki jo je mogoče razbrati v sami naravi nezavednih procesov. Linearnost šifriranja, kot oblika dinamike nezavednega pri zgodnjem Lacanu, je določena glede na temeljni smoter, kasneje vpeljani objekt nezavednega, za katerega je značilno, da je kot tak bistveno nedosegljiv. Iz »mase« tega objekta izide določena »gravitacija«, ki zagotavlja »težnost« na celotnem terenu nezavednega. V okviru te postavitve nastopajo fenomeni nezavedne želje. Najstvenost, ki je tukaj prav tako implicirana, je zavezana osnovnim koordinatam želje, v okviru katerih želeči sub-

jekt vedno najde svojo dobrobit. Gre za razmerje subjekta do objekta želje, v katerem mora subjekt vztrajati. To vztrajnost subjekta do svoje želje Lacan imenuje etika želje. Imamo idealno pozicijo nepatološkosti v nezavednih procesih, in etika, ki iz nje izhaja, je zavezana temu idealu. Iz te postavke Lacan izpelje etični imperativ »Ne popustiti glede svoje želje«, maksimo, ki jo kot tako lahko razumemo kot drugo, inverzno stran zgoraj omenjenega – pri Lacanu sicer kasneje razvitega – koncepta *la passe*. Namreč če se na mestu slednjega simptomi razrešujejo, potem maksima ponazarja tisto skrajno točko, kjer ob »popuščanju subjekta glede svoje želje«, ob izgubi temeljne »gravitacije želenja«, nastopi simptom – patološki nadomestek v nezavednem procesu pomenjanja. Nezavedna želja je sama skrita resnica, ki jo zastira simptom. Kadar v procesu šifriranja subjekt nezavednega popusti glede svoje želje, se ne drži etične maksime, odpre prostor simptomu, patološkemu, ne-etičnemu – subjekt se znajde v razmerju do simptoma, v minimalni poziciji, kjer lahko vstopi v analitično razmerje. Analiza kot dešifriranje se vrši na ravni vednosti, gre za nivo, ki ga Lacan imenuje subjektza-katerega-se-predpostavlja-da-ve (*le sujet supposé savoir*), toda v samem transfernem razmerju se mora hkrati ponoviti sam spodleteli proces šifriranja, kar pomeni, da mora biti najprej rekonstruirano razmerje subjekta do njegove želje, v katerem je popustil. Gre za raven užitka v analizi, ki je vzporedna tej, na kateri nastopa vednost (interpretacija). Psihoanalitična koreografija tako terja od analitika, da sam zavzame mesto, na katerega cilja analizantovo želenje. V transferju kot ponavljanju se linearnost šifriranja, proces, kjer je subjekt zašel na kriva pota, ponovi, razmerje subjekta do njegove želje je prenešeno v scenarij analitičnega procesa.

Če iz zgoraj nakazanih dveh skrajnih pozicij, linearne logike šifriranja ter retroaktivnosti dešifriranja zapisa, do katerega se analitični proces dokoplje preko ponovitev samega šifriranja,

izpostavimo komponento najstvenosti, kolikor je prisotna v obeh procesih, lahko prvo razumemo kot »kavzalno najstvenost v nezavednih procesih« ter drugo kot »etično najstvenost v procesu analize«. Naš namen sicer ni razpravljati o etiki psihoanalize, tukaj nas zanima le toliko, kolikor neko najstvo – bodisi kot vzrok bodisi kot smoter – določa afirmativnost v procesih nezavednega in kolikor odkloni napram temu najstvu pomenijo bodisi negacijo nezavedne vsebine (potlačitev, odpor, cenzura) bodisi denegacijo oziroma afirmirano negacijo (simptomi, spodrsaljaji, sanje, vici).

Najstveno naravo polja nezavednega je mogoče izpeljati tudi iz »ontološke« perspektive strukturalne lingvistike, ki služi Lacanu kot osnovna paradigma formirajoče znanosti o nezavednih procesih (nezavedno je strukturirano kot govornica). Opozicionalna ontologija, če uporabimo izraz J.-C. Milnerja,¹ na kateri je osnovana celotna strukturalistična tradicija, Lacanu služi kot model, na podlagi katerega lahko »izolira« in formalizira osnovne elemente v psihoanalitičnem izkustvu. Njegov graf pomenjanja,² ki nakazuje retroaktivno logiko tega procesa, dosledno ponazarja strukturalno naravo elementov, ki jih zaobsega: označevalec kot osnovna celica namreč ne nosi pomena »na sebi«, temveč je kot prazno mesto opomenjen v opoziciji z vsemi ostalimi označevalci (kadar reprezentira subjekta za druge označevalce) in nastopa v vlogi pozitivne entitete, kadar v verigi z ostalimi označevalci diferencialno sodoča »izbrani označevalec« (Lacanova falos ali kasnejši označevalec gospodar, S1), ki zanje, za vse ostale, reprezentira subjekta. Najstvenost gre torej z roko v roki s subjektivim vztrajanjem v permanentnem identificiranju, saj »mora« subjekt, glede na svoje bivanjske pogoje, ves čas postajati to, kar je.

1. Jean-Claude Milner, *Strukturalizem*, Založba Krtina, Ljubljana 2003.

2. Jacques Lacan, *Spisi*, Analecta, Ljubljana 1994, str. 282.

Tako imamo topični model, v okviru katerega je mogoče detektirati nezavedne fenomene. Sama dinamika nezavednih procesov ni primarno pogojena z neko iz tega modela izhajajočo objektivno, sintaktično nujnostjo. Metafora in metonimija, kot jezikovni inačici Freudove premestitve in zgotovitve, sicer služita kot osnovna vzorca te dinamike, toda, da nezavedna želja, ki jo Lacan docela izenači s samo metonimijo, kot gonilo steče v metonimično dialektično gibanje, je potreben določen sunek, dogodek, dejanje, ki šele omogoči vpeljavo same te sintakse v govorico (želje). Freudovsko-lacanova psihoanaliza to dejanje opiše kot fenomen kastracije. Pri Lacanu ima kastracija težo vstopa subjekta v govorico, prenosa otrokove ekonomije užitka iz njegovega subjektivnega sveta v razmerju z zgolj materjo v objektivne okvire polja govornice, ki mu odslej omogoča prehod, prenos užitka, v ostala intersubjektivna razmerja. V določenem smislu gre ob nastopu kastracije za paradoksalno, krožno logiko, namreč govorica, ki kastrira, se hkrati vzdržuje s samo kastracijo. Kastracija je njen eksistenčni (pred)pogoj. Njeno minimalno funkcijo lahko prepoznamo že v Freudovem odkritju v otroški igri z motkom, sicer pa je fenomen kastracije v psihoanalitičnem pomenu vezan na razrešitev ojdipovega kompleksa, na prepoved matere kot objekta užitka, ki doleti nevrotičnega subjekta v nekoliko kasnejšem obdobju otroštva. Freudovo odkritje otroške igre prisotnosti in odsotnosti ponuja model minimalnega vstopa subjekta v svet govornice, katere dinamika je pogojena s fenomenom želje. Na tem izvornem mestu, kjer oče še ne nastopa, ima sama odsotnost matere minimalno funkcijo imena-očeta, njena kasnejša prepoved tukaj nastopa kot odsotnost, motek (kot materializiran objekt-vzrok želje), ki je enkrat tukaj (*da*) in drugič tam (*fort*), pa otroka vpiše na označevalno horizontalo in tako odpre prvi, najmanjši prostor želje. To elementarno opozicionalnost lahko razumemo kot osnovno celico

diferencialnosti, ki s svojo logiko zaznamuje prav vse govorice, tudi tiste, ki bi »hotele« operirati z zgolj pozitivnimi pomeni, z označevalci kot polnimi, zaključenimi pomenskimi celicami – na nek način z znaki namesto z označevalci. Namreč znak, ki po Saussurju označuje nekaj za nekoga, v kolikor je postavljen v odnos do svojega praznega mesta (*fort*), je lahko le označevalec, ki kot tak implicira subjekta (želje). V tem smislu je želja prisotna že v najbolj primitivni govorici.

Opozicionalna ontološkost elementov na tej najelementarnejši ravni omogoča določeno razvidnost, zakaj pri obravnavi psihoanalitičnih fenomenov ni najustrežnejše zavzeti neke statične, v grobem fenomenološke pozicije, kjer bi operirali denimo zgolj z bistvi stvari. »Bistvo opozicionalnosti« pa je ravno v razmerju tega bistva (stvari) do njegove lastne odsotnosti. Ali, kakor pravi Lacan v enajstem seminarju, v polju nezavednega ni mogoča nikakršna *Da-sein* analiza že iz najpreprostejšega razloga, ker brez *fort* tukaj ni možen noben *da*.

Kot rečeno, dobi želja svoj dokončni profil z nastopom očetovskega zakona, ki pa ima dvojno vlogo: na eni strani prepoveduje (mater kot) »neposredni« objekt subjektove želje in hkrati na drugi ponuja nova pravila, po katerih se želja lahko vzdržuje. Nastop »novih pravil«, v katerih je implicirana prepoved matere, je torej v osnovi paradoksalen, namreč ta »pravila« se vzdržujejo preko tega, kar sama nalagajo. Vstop subjekta v govorico, v razmerje z velikim Drugim, kjer bo lahko realiziral vse svoje železne kapacitete, je pogojen s prepovedjo matere kot »neposrednega« Drugega. Na tej točki prehoda iz subjektovega subjektivnega sveta, v katerem je njegova želja vezana na edinega razpoložljivega Drugega (po Lacanovi definiciji je želja želja Drugega), v univerzum objektivnih pravil govorice, nismo zgolj v dosledni analogiji z mitološkim prehodom nature v kulturo, ki ga Freud razume in

utemeljuje kot nasledek prepovedi incesta, marveč gre poleg tega v analogiji obeh prelomov tudi za navzkrižno soodvisnost posameznih dejavnikov, ki ta preloma pogojujejo. Kot je nazorno dejal Lacan, je prepoved incesta neposreden pogoj obstoja govornice kot take. Kultura je možna torej le, če je mati kot objekt užitka prepovedana. Kako to razumeti?

Če Claude Lévi-Strauss določi osnovne kulturne parametre kot izmenjave dobrin, žensk in besed, se Lacan vpraša: ženske morajo biti zamenjane, toda zakaj sin ne spi z materjo? Namreč genski kriterij, grožnja evolucionistične degeneracije, se v teh okvirih (realizacije uživanja) ne zdi verjeten. Gre za prepoved neposrednosti uveljavljanja užitka kot takega, sicer bi padli v hobesovsko stanje boja vseh proti vsem. Zakon mora mater kot primarni, edini subjektov neposredni vir užitka prepovedati, da lahko nastopijo (»sekundarni«) mediatorji užitka. Zakonsko prepovedana neposrednost je torej nadomeščena s »pogodbenimi pravili« regulacije užitka. Če zakon izvirno ne bi prepovedoval »neposrednega« užitka (incesta), ne bi mogel hkrati nalagati pravil »posredovanega« užitka, se pravi, da ne bi mogel vpeljati »potrebe« po teh pravilih, v zadnji instanci »potrebe« po govornici. Simbolni zakon tako predstavlja križišče med ontogenetskimi in filogenetskimi dejavniki, njegova prepoved na ravni ontogeneze predstavlja nujen pogoj za njegove filogenetske zapovedi, prepoved neposrednega užitka, ki se na razvojni ravni posameznika izide v uporabo govornice, je posledica diktata družbene, kulturne ravni, ki s to prepovedjo (kot pravilom, ki prepoveduje incest) vzdržuje celotno lastno strukturo.

Isto poanto obravnava Freud v svojem delu »Totem in tabu«, kjer s prisodobno o uboju praočeta ponazori rojstvo zakona-prepovedi nereguliranega užitka, mitološkega prehoda v »družbeno pogodbo«, odpoved suverenosti uživanja ostale bratovščine zaradi travmatičnega spomina na stanje pred ubojem suverena, kjer je

užival sam zakon (oče). Prepoved incesta torej pomeni, da za subjekta mati ne sme predstavljati ženske; po ojdipovem kompleksu, z očetovsko metaforo, z nastopom zakona, s kastracijo, z univerzalizacijo govorice želje vloga matere razpade na dve odslej nezdržljivi simbolni vlogi, na mater in žensko. Če te cepitve ne bi bilo, bi bilo Lacanovo ne-možno »spolno razmerje« možno. V »spolnem razmerju«, kot pravi J.-A. Miller, je ženska mati.³ Vloga predoidipske matere-ženske se torej skozi očetovsko metaforo preobrazí v mater/žensko, želja kot želja Drugega, ki je subjekta zadevala iz pozicije matere skozi paternalno metaforo, substituira vir svoje emanacije – partikularnost matere je zamenjana z univerzalnostjo ženske (ime-očeta/materina želja, ženska/mati). V tem smislu lahko rečemo, kot je trdil Lacan, da je ženska prvo izmed očetovih imen, se pravi, če je mati prepovedana, je njena vloga ženske univerzalizirana in predstavlja model, po katerem lahko subjekt vstopa v vsa bodoča (ne)razmerja.

Tako Lacanov zakon, kot zakon prepovedi izvorne neposredne subjektive želje, samo željo vzdržuje v okviru svojih pravil kot simbolni zakon, kot zakon govorice.

V nezavednem, kolikor je strukturirano kot govorica, ponuja sama njena struktura torej zgolj topični model. Dinamično komponento predstavlja želja, ki je sicer izenačena s sintakso (metonimijo), toda kot rečeno je sintaktična nujnost zgolj koordinatni sistem, ki željo vzdržuje, potreben je prvotni gibalec, »veliki pok kastracije«, ki ustvari univerzum z energijo želje.

Epistemološki trikotnik Freudove metapsihologije bi na tem mestu lahko dopolnili s postavitvijo etike kot ekonomskega načela – če popustimo v odnosu do želje, če zakonu spodleti potlačitev,

3. Cf. Jacques-Alain Miller, *Drive is Parole*, <http://www.lacan.com/drive.htm>, str. 3.

potem nasproti želji, ki jo vzdržuje zakon, nastopi simptom, torej ne-etični element, ki destabilizira homeostatični sistem načela ugodja, iz njega izhajajoči rezonski ekonomiji želje tako povzroči škodo. Ekonomska dejavnost v nezavednem je podvržena »etičnemu kriteriju«, po katerem je nezavednemu sojeno, ali je »dober« ali »slab« gospodar. Če je dober, to pomeni, da zakon obvladuje celotno dogajanje v polju nezavednega, če slab, potem vsi fenomeni ne padejo pod njegovo pristojnost (potlačitve).⁴ Posledično nastopi simptom kot evidenca, manifestacija samega nezavednega.

V polju nezavednega, strukturiranega kot govorica, v polju »opozicionalne ontologije« je v določenem smislu že sama faktičnost določljiva zgolj napram svojemu nasprotju, se pravi dejstvo fenomena simptoma napram svoji opoziciji, torej zakonu, v katerega mora biti integriran. Zakon kot »najstvo« napram simptomu kot »jestvu« ni postavljen kot nekakšen ideal, na podlagi katerega naj se simptom razreši, nasprotno, simptom napram njemu, kot njegova nadomestna tvorba, sploh je, kar je, evidenca temelji zgolj na razliki do tega, kar bi moral biti. V Lacanovem zgodnjem obdobju zakon sicer v določenem smislu predstavlja ideal, glede na katerega oziroma v katerega mora biti simptom polno integriran in tako razrešen. Zakon je s svojimi pravili v hermenevtičnem smislu predpostavljen kot »sintaktični horizont«, v katerem se detektira in razrešuje izkrivljena »sintaksa« simptomske »semantike« – prazni govor mora postati polni. Toda z razvojem njegove

4. Na tem mestu velja omeniti, da je v zgodnji Lacanovi teoriji nedelujoči, pomanjkljivi simbolni zakon v polju diskurza povsem izenačen z nadjazom, ki je, tako pri Lacanu kakor tudi pri Freudu, glavna instanca, ki »proizvaja« simptome. Nadjaz kot spodleteli diskurz zakona kasneje privzame funkcijo zakona, ki nalaga užitek. V pričujočem tekstu zaradi konceptualne nazornosti nadjazovske funkcije pretežno opredeljujemo v okviru koncepta zakona.

teorije vedno bolj prihaja v ospredje sicer enaka dimenzija opozicionalnosti, vendar je v njej gledišče pomaknjeno na stran zakona, ki je odslej to, kar je, zgolj v opoziciji s simptomom, ne več kot ideal, njegovo najstvo, temveč je napram njemu pomanjkljiv. Kot je moč razbrati že iz Freudovih opredelitev, nastane simptom zaradi tega, ker je potlačitev (ki je pri Lacanu v funkciji zakona) spodletela. Tako je tudi zakon, kot ne-patološki, določljiv napram lastnim patološkim produktom, ki presegajo njegovo kapaciteto. Imamo univerzum diskurza, v katerem veljajo pravila, ki jih določa zakon. Ker ta univerzum ni sklenjen, »trajno« ne more biti sklenjen zaradi negativne, opozicionalne narave elementov, ki ga sestavljajo, vedno obstaja možnost, da produkcija pomena (v nezavednih procesih pomenjanja) ne bo docela rezultat delovanja zakona, kar pomeni, da lahko potlačitev spodleti. Nesklenjenost univerzuma diskurza, ne-celost zakona, kasnejši manko v Drugem torej botrujejo nastanku simptoma. Tako sam zakon napram simptomu ne predstavlja neke substance, saj z vsakršno simptomsko integracijo sam »napreduje«. V tem smislu je vloga simptoma docela progresivna, nastopa kot »najstvo« samega zakona, nakaže mu teren, ki ga je potrebno zavzeti, tako da ob integraciji simptoma v zakon sam zakon v določenem smislu prosperira – ob ponovljeni situaciji se spodletelost potlačitve ne ponovi. Simptom na ta način dvigne prag delovanja zakona.

Tako simbolni red ustvari produkte, pomene (simptome), ki predstavljajo presežek glede na njegovo lastno zakonodajo in katerih razrešitev ni neka gola nivelizacija, nasprotno, kot rečeno, zakon (kot ne-cel) ni na nivoju svoje naloge, tako da z integracijo simptoma zakon »pridobi«, napravi korak naprej, in falos oziroma označevalec gospodar, ki jamči za konsistenco Drugega, mora razširiti domeno svojega delovanja na novo področje, ki ga odpre simptom. Napram tej progresivnosti simptoma je vloga fantazme docela

inertna. Fantazmatski material kot tak ne more »napredovati«, z njim subjekt zmeraj le polni luknje med sabo in mankom, »ničem«, ki je na mestu, kjer bi »nekaj« moralo skleniti njegov univerzum.

To nasprotje med progresivnostjo simptoma in konservativnostjo fantazme Lacan prepozna že v okviru Marxove teorije, še več, Lacan je večkrat poudarjal, da je ravno Marx tisti, ki je odkril koncept simptoma, kakor nastopa v psihoanalitičnem polju.⁵ Namreč v njegovi teoriji imajo socialni, medrazredni antagonizmi simptomatičen pomen, njihove razrešitve vedno znova preurejajo razmerje med družbenimi razredi. Marx odkrije logiko nekega protislovnega elementa, socialnega simptoma, preko katerega se manifestira resnica obstoječe socialne ureditve. Gre za element, ki je glede na obstoječi red, družbeni zakon, sam po sebi tujek, ki se ga ne da preprosto odpraviti, ampak mora biti dialektično razrešen-integriran. Skozi dialektični proces mora torej zgolj zamenjati svojo označevalno formo, tako da se njegova resnica-pomen konstitutivno ohrani v okviru strukture simbolnega zakona, ki ga tako v določenem smislu (re)generira.⁶ Če bi podali opis s pomočjo

5. »Prvi, ki se mu je porodila ideja o simptomu, je bil Marx. Kapitalizem označuje določeno število učinkov, ki so simptomi; pri tem gre za simptom v tolikšni meri, kolikor Marx človeštvu pripisuje posedovanje neke norme in izbere delavsko normo...« Jacques Lacan, »Odgovori na vprašanja študentov«, v: *Sodobna literarna teorija*, Temeljna dela, Ljubljana 1995, str. 91.
6. V Marxovi teoriji pa je, kot navaja Slavoj Žižek, razvidna tudi fantazmatska plat v odnosih ali, bolje, ne-razmerjih, med razredi, ki se izkazuje »v obliki »regresivnega« obnašanja množic, ki delujejo »proti svojemu zgodovinskemu interesu« in se pustijo ujeti v raznovrstne oblike tega, čemur pravimo »konservativna revolucija« [...] takšno »regresivno« obnašanje, četudi množico na »realni« ravni še tako oškoduje, poveča izkoriščanje itn., hkrati na ravni simbolne ekonomije zmerom implicira neko svojevrstno »uživanje« (ki ga kritiki običajno skušajo zajeti s termini, kot so »poživljenost«, »pijanost«, »množični delirij«, ali kot »poneumljenost«, »inertnost«, »topost«, »neosveščenost« ipd.). Zakaj je tu na delu fantazma, postane nekoliko jas-

Saussurjevih algebraičnih znakov, bi morali integrirati znak kot simptom na označevalno raven. Spetost označevalca in označenca v znaku (S/s) mora biti razklenjena, označenec, resnica simptoma, mora postati resnica »več« označevalcev. Če je po Saussurju znak arbitraren in reprezentira nekaj za nekoga, označevalec pa diferencialen in reprezentira subjekta za drugega označevalca, potem mora biti ta »nekaj« od »za nekoga« v znaku, ta arbitrarna (ne) določenost mora biti »zamenjana« z diferencialno določnostjo. Označevalec iz znaka mora vstopiti v diferencialno ekonomijo z ostalimi (vsaj še z enim) označevalci. Skozi to integracijo označevalca (iz znaka) se označenec (iz znaka) vzpostavi kot produkt več označevalcev – simptom se razreši.

To progresivno mesto, na katerem nastopa simptom, kot mesto »patološkega«, tako v določenem smislu odpira neko evidenco »nepatološkemu« simbolnemu zakonu, na podlagi katere »napreduje« celotna pomenska struktura. Na eni strani gre za evidenco, ki omogoči napredek subjektu v procesu analize, na drugi pa jo lahko razumemo – in to prikazati je namen pričujočega spisa – kot evidenco, na podlagi katere se v zgodovini Lacanovega učenja premeščajo poudarki med posameznimi koncepti v njegovi teoriji. Naša izhodiščna teza je torej, da je na problem konceptualizacije užitka, ki ga s seboj nosi simptom – kar že Freud prepozna v dejstvu, da na neki točki pacienti ne želijo biti ozdravljeni –, mo-

neje, če upoštevamo dejstvo, da je – tako kot je temeljna »individualna« fantazma spolnega razmerja – temeljna »socialna« fantazma, fantazma, ki organizira neko ideološko polje, »v zadnji instanci« zmerom fantazma razrednega razmerja, fantazma organske zraslosti, organskega razmerja med razredi, med družbenimi »udi«, v okviru družbene celote – funkcija, zastavek ideološke fantazme je prav zamaskirati temeljno »nezmožnost«, temeljno protislovje, okoli katerega, na podlagi katerega se strukturira družbena totalnost.« Slavoj Žižek, *Filozofija skozi psihoanalizo*, DDU Univerzum, Ljubljana 1984, str. 98.

goče pripeti rdečo nit, ki ji lahko sledimo skozi konceptualne prelome v razvoju Lacanove teorije.

2. Simptom v polju pomena

»To, kar vas učim, samo izraža pogoj, zaradi katerega je možno tisto, kar pravi Freud. Zakaj?, pravite. Zato, ker je simptom sam na sebi, vseskozi, pomen (*signification*), to se pravi resnica, uobličena resnica (*vérité mise en forme*).«⁷

Lacana v prvi polovici petdesetih let, ko prične s svojim rednim seminarjem, preveva precej optimističen duh. Njegova epistemološka stavba, ki jo projektira in postopoma gradi že poldrugo desetletje,⁸ je na dobri poti, da bo dokončno pod streho. Izvornim Freudovim konceptom, ki jih je postfreudovski revizionizem popačil do neprepoznavnosti, se obeta nov, topel dom. Tudi določene zagate, ki so mučile samega Freuda, imajo perspektivo, da bodo razrešene skozi »prepis« konceptov v polje govornice, s čimer bodo dobile določeno konsistenco. Kot rečeno, Lacanov teoretski aparat je osnovan na strukturi govornice, na podlagi modela, ki ga ponuja strukturalna lingvistika. Freudovi topiki so na voljo nove koordinate. Njegova teorija govora je sprva še fenomenološka, govor ima kreativno funkcijo, v topičnih okvirih strukture govornice (sinhronija) se v njegovi formi izraža dinamizem posameznih konceptov (metafora, metonimija – diahronija). V ekonomskem smislu

7. Jacques Lacan, »Jaz v Freudovi teoriji in psihoanalitični tehniki« (*Seminar II*, odlomki), *Problemi-Razprave* 1-4, Ljubljana 1978, str. 43-44.

8. Več o Lacanovih teoretskih pozicijah pred nastopom njegovega rednega seminarja v: Jacques-Alain Miller, »An Introduction to Seminars I and II: Lacan's Orientation Prior to 1953«, v: *Reading Seminars I and II*, SUNY, Albany 1996, str. 3-35.

se spogledele stvari spravljajo v red skozi proces simbolne integracije, s prekoračitvijo tega, kar Lacan v svojem spisu »Funkcija in polje govora in govornice« razloči z diferenco med »praznim« in »polnim« govorom. Nezavedno, beline, sam nesimboliziran imaginarni material, ki se izraža v praznem govoru, mora »spregovoriti«. Kot bomo pokazali kasneje, totalna integracija nikoli ne uspe, Lacanu se »ekonomski računi« popolnoma ne izidejo (kakor se tudi Freudu niso).

Simptomi so naddoločeni s strukturo govornice, pod njenim okriljem jim mora biti podeljen pomen, tako da bi se v obliki polnega govora docela razrešili.

»Kajti če Freud zato, da sprejme neki simptom v psihoanalitično psihopatologijo, naj bo nevrotičen ali ne, zahteva minimum naddoločnosti, ki ga konstituira dvojni smisel, ta je simbol pokojnega konflikta, onstran njegove funkcije v nič manj simbolnem sedanjem konfliktu – in če nas je v tekstu prostih asociacij naučil zasledovati vzpenjajočo se razvejanost simbolnega potomstva, da bi v točkah, v katerih se križajo verbalne forme, prepoznali vozle njegove strukture, potem je že popolnoma jasno, da se simptom, ves, kar ga je, razrešuje v analizi govornice, ker je sam strukturiran kot govornica, ker je govornica, katere govor velja odrešiti.«⁹

Lacan je na določenih mestih povsem kategoričen – pomen razreši simptom, »psihoanalitik interpretira simbol, in glej, simptom, ki vpisuje simbol s črkami trpljenja v subjektovo telo, izgine«.¹⁰ Vedno znova se vrača k svoji dvojni referenci, ki zavezuje subjekta v psihoanalizi, h govoru in h govornici. Prazni govor referira na polje govornice, subjektov prazni govor je potrebno »osvoboditi«, z dodatnimi referencami zapolniti »beline«. Subjekta je po-

9. Jacques Lacan, *Spisi, op. cit.*, str. 91.

10. Cf. *ibid.*, str. 124.

trebno vpeljati, kakor Lacan, »v govorico njegove želje, se pravi v prvotno govorico, v kateri nam – onstran tega, kar nam pravi o sebi – že govori nevede, in to predvsem v simbolih simptoma«. ¹¹ Nezavedna želja v določenem smislu govori v jeziku simptoma, simptom prekriva-izkazuje njeno resnico. Nezavedna želja, potlačeni, manjkajoči označenec, »pusti na cedilu« svojega označevalca, tako da si ta v diferencialnih razmerjih, v katera vstopa z drugimi označevalci, kljub temu, da vedno znova metonimično »poskuša«, nikakor ne more povrniti izgubljene izvirne vsebine. Simptom deluje na ravni označevalca, je, tako Lacan, »označevalec nekega označenca, potlačenega iz subjektive zavesti«. ¹² Na isti ravni deluje tudi nezavedna želja; kot taka ni sam potlačeni označenec, ampak je »želja samega označevalca«, najti izgubljenega označenca s pomočjo drugih označevalcev. Ta »iščočič« označevalec je tisti, ki reprezentira subjekta za drugega označevalca. V tem smislu je »subjekt želje« subjekt tistega označevalca, ki je obsojen na večno prizadevanje najti »svojega« označenca.

Lacan tako ves čas sledi Freudu; simptomi kot taki so naddoločeni, kot simboli preteklih konfliktov se znajdejo v novem kontekstu »aktualne« označevalne verige, kjer se metaforično perpetuirajo, dokler jih ne razreši pomen, ki se v njej producira.

»Mehanizem metafore z dvema sprožiloma je namreč tisti mehanizem, kjer se določa simptom v analitskem pomenu besede. Med zagonetnim označevalcem seksualne travme in izrazom, ki ga je ta označevalec nadomestil v aktualni označevalni verigi, preskoči iskra, ki v simptomu – metafori, kjer meso oziroma funkcija nastopata kot označevalna elementa – utrdi pomen, nedosegljiv za subjekt zavesti, kjer bi se simptom lahko razrešil.« ¹³

11. Cf. *ibid.*, str. 113.

12. Cf. *ibid.*, str. 100-101.

13. Cf. *ibid.*, str. 165.

Lacan sčasoma oblikuje stališče, ki se v primeru tako razrešitve simptoma kakor tudi v okviru drugih konceptov iz nekega zelo ključnega vidika razlikuje od njegove izhodiščne pozicije iz časa prvih seminarjev in spisov iz tistega obdobja. Če v »Funkciji in polju govora in govorice« trdi, da je nezavedno strukturirano na način, kot je strukturirana govorica, potem dopušča možnost, da je nezavedno kot tako po svoji »materiji« kaj drugega kot po svoji (začasni) »formi«. Iz tega podtona je možno povleči sklep, da je nezavedno strukturirano na način, kot je strukturirana govorica, toda samo ni govorica. Z govorico je le »naddoločeno«, kakor je bil Freud prepričan, da so njegovi metapsihološki koncepti le začasno naddoločeni z ekonomskim, dinamičnim in topičnim načelom, ker naravoslovne znanosti še niso dovolj razvite, da bi lahko v njihovih okvirih pojasnjevali te iste metapsihološke fenomene. Takšna razmišljanja pa niso več mogoča po njegovem spisu iz leta 1957 »Instanca črke v nezavednem ali um po Freudu«, kjer je Lacan, v zvezi z zgoraj izpostavljenimi odprtimi vprašanji, povsem enoznačen:

»Skušam dopovedati, da če je simptom metafora, to reči nikakor ni metafora, nič bolj, kakor reči, da je človekova želja metonimija. Kajti simptom JE metafora, najsi to rečemo ali ne, kakor tudi velja, da želja JE metonimija, četudi se človek iz tega norčuje.«¹⁴

Ontološki status »nezavedne materije« je na ta način strogo določen, nezavedno kot koncept, ki v svoji »pojavnosti« deluje v formi govorice, se po svojem »bistvu« od nje ne razlikuje. Na podlagi te določitve, ki je bila sicer ves čas implicitno prisotna, pa je mogoče detektirati tudi določeno spremembo, ki zadeva razrešitev simptomskih vozlov. Doslej je nekako veljalo, da je simptom

14. *Ibid.*, str. 174. Mi podčrtujemo.

zastri spomin, ki ga je potrebno razkriti, da bi subjekt lahko vzpostavil kontinuiranost svoje osebne zgodovine. Je simbol preteklega konflikta, ki, sicer kot substituiran, v novi formi, v aktualni označevalni verigi povzroča nova neskladja, tako da je potrebno »iti do mesta, kjer je bilo« – spomin kot sistem označevalnih kombinacij oziroma kombinacij označevalcev omogoča diahroni spust k preteklemu dogodku-travmi. Ta izvorni spomin na travmatični dogodek je v aktualnosti zakrit, v formi označevalca brez »izvornega« označenca v novih, drugačnih kontekstih soustvarja nove »simptomatične« pomene. Tako je potrebno obuditi pretekli kontekst, v katerem je simptom izvorno nastal, da lahko osvetlimo vlogo, ki jo igra v aktualnosti, da lahko pridemo do pomena celotne subjektive sinhronne strukture, v katero so ujeti novi nerazumljivi konteksti. V določenem smislu najprej potrebujemo, oziroma moramo obuditi, izvorni spomin, razjasniti je treba preteklost, da bi lahko razumeli sedanost. Torej, najprej spomin, nato pomen, kolikor je nezavedno strukturirano kot govorica in – če znova poudarimo za to potreben pogoj – kolikor kot tako ni govorica, potem se spomin kot sinhroni označevalni sistem, ki omogoča diahrono povratke, nanaša na nek pretekli dogodek; če je ta dogodek zastri, v psihoanalizi potlačen, se kot dogodek lahko pojasni le v okviru svojega takratnega izvornega konteksta. Kolikor pa upoštevamo Lacanove poudarke, da namreč želja kot taka *je* metonimija, je tako rekoč metonimično bivajoče, in simptom *je* metafora, potem je v tem kontekstu tudi spomin sama struktura govornice, kot tak se ne nanaša na nek pretekli (imaginarno-realni) dogodek »izven sebe«, simptomski dvojna določenost, označevalec preteklega, izgubljenega označenca, ki je skozi metaforične substitucije došel v aktualnost, se lahko evidentira, razrešuje, opomenja zgolj v okviru aktualne strukture. S tem ko je spomin sama govorica, je preteklo-diahrono vpotegnjeno v njego (sedanjo) sinhrono struk-

turo. »Teža« izvornega travmatičnega dogodka se skozi metaforične predelave ne izgubi. Spomin kot/na izvorno-preteklo se lahko vzpostavi le kot posledica opomenjanja njegovih »substitutov« v novih, aktualnih kontekstih. Torej, najprej pomen, nato spomin. Ta obrat navaja Lacan v svojem spisu »Vodenje zdravljenja in principi njegove moči« iz leta 1958:

»Z obuditvijo spomina ne ozdravimo. Spomin se vrne zato, ker ozdravimo. Odkar smo odkrili ta obrazec, reprodukcija simptomov ni več problem, problem je samo reprodukcija analitikov; reprodukcija bolnikov je razrešena.«¹⁵

V tej prvi Lacanovi periodi, v obdobju »absolutizma« govornice, imajo vsi analitični koncepti in fenomeni perspektivo svoje pojasnitve v njenem polju. Tako Lacan takrat tudi fantazme ne razume kot zgolj imaginarnega scenarija, ki bi z neko svojo ne-označevalno logiko zapolnjeval manko v Drugem – izvorni manko zaradi ne celosti simbolnega univerzuma diskurza. Tudi fantazma deluje kot označevalec in jo kot tako interpretacija lahko doseže. »Ko je pojem fantazme enkrat definiran kot podoba, ki funkcionira v označevalni strukturi, nam ne povzroča več težav.«¹⁶ »Glede na to, da lahko fantazme ostanejo nezavedne, je njihova značilna poteza prav pomen.«¹⁷ V tem zgodnjem Lacanovem obdobju so fantazme

15. *Ibid.*, str. 213. S problemom reprodukcije analitikov Lacan cilja na politiko posameznih psihoanalitičnih šol in združenj, v katerih se usposabljajo analitiki. S temi institucijami je bil Lacan zaradi drugačnih pogledov na to problematiko nenehno v sporu. Sistematičen pregled Lacanovih razhajanj s posameznimi psihoanalitičnimi organizacijami najdemo v tekstu Mladena Dolarja »Kratki kurz iz zgodovine lacanovstva«, *Problemi-Razprave* 4-5, Ljubljana 1983, str. 39-75.

16. *Ibid.*, str. 124.

17. *Ibid.*, str. 159.

naddoločene s spletom označevalnih vezi, zastirajo pomen, do katerega je moč priti z interpretacijo. Kasneje Lacan status fantazme preoblikuje, ne gre več za interpretabilni imaginarni scenarij, fantazma kot taka »na sebi« ne nosi »skritega pomena«, njeno poslanstvo je namreč v tem, da služi kot funkcija subjektovega dostopa do realnosti, služi mu kot zaslon realnosti, in sicer na način, da zgolj premošča prepad med subjektom in na novo vpeljana dimenzija realnega. »Fantazme na neki določeni stopnji, na neki določeni meji dejansko ne prenesejo razodetja v besedi.«¹⁸ Fantazma nastopi na mestu praznine, luknje v Drugem, na mestu razklenjenosti v simbolnem redu, tako da ne zakriva nekega pomena, nasprotno, izza fantazme ni nič.¹⁹

Lacan vpelje dimenzijo realnega v sedmem letu svojega seminarja, ki je potekal v študijskem letu 1959-60 pod delovnim naslovom »Etika psihoanalize«. Terenu nezavedne želje, ki je doslej primarno pogojen s horizontalno osjo diskurza kot njeno metoni-mično potjo, z vpeljavo koncepta Stvari, »*das Ding*«, objekta kot (ne-označevalnega) praznega mesta v redu označevalcev, doda, v določenem smislu, »ontološko vertikalno« in tako vzpostavi koordinatni sistem želje. *Das Ding* je kot transcendentalni objekt modeliran glede na spremembo vloge matere kot objekta, na katerega je primarno vezana subjektova želelna funkcija. Transcendentalna dimenzija matere-objekta kot dimenzija realnega dejansko predstavlja preostanek po substituciji njene imaginarno-simbolne dimenzije skozi proces očetovske metafore, v kateri je nastopala kot objekt želje. Imaginarna dimenzija matere se v simbolnem redu »sesuje vase«, kakor se vase sesuje zvezdnato nebesno telo in kot »črna luknja« ohrani svojo prvotno »maso« ter tako še na-

18. Jacques Lacan, *Etika psihoanalize*, Analecta, Ljubljana 1988, str. 82.

19. Cf. Slavoj Žižek, *Filozofija skozi psihoanalizo*, DDU Univerzum, Analecta, Ljubljana 1984, str. 140.

prej, odslej sicer v realno-simbolni preobleki, določa »gravitacijo« (želje) v prostoru. Na mestu imaginarnega objekta želje – do koder pride v svojih opredelitvah objekta Freud – nastopi, v Lacanovem enajstem seminarju vpeljani, realni objekt-vzrok želje.²⁰

Tako je tudi koncept fantazme osnovan na vključitvi tega pozitivnega, funkcionirajočega »niča« kot objekta-Stvari, namreč v njegovi formuli fantazme ($\$ \langle \rangle a$) nastopa mali a (*autre*) najprej kot drugi, kot imaginarni objekt, kot izvorni podobnik jaza, izhajajoč iz zrcalnega razmerja, na mestu realne Stvari (*aldas Ding*). Objekt a kot imaginarni substitut stoji na mestu realnega objekta-Stvari, tako da ima fantazma status (imaginarnega) scenarija med (simbolnim) subjektom in (realnim) objektom. V nadaljnjih Lacanovih seminarjih imaginarni objekt a privzame označevanje izključno realnega kot takega, zavzame funkcijo paradoksnega objekta – gre za Lacanov *objet petit a* – kot objekta gona in objekta »zgolj« vzroka želje. Če ta neobstoječi objekt kot tak gonu lahko služi kot edini objekt, saj njegov cilj ni vezan neposredno na dosego objekta v običajnem pomenu besede (več o Lacanovem konceptu gona nekoliko kasneje), potrebuje želja »obstoječe« imaginarne, fantazmatske objekte, ki nastopajo kot, kakor pravi Lacan, ponov-

20. V zvezi s to problematično razliko med željo in gonom (predvsem v prvem desetletju Lacanovega seminarja), ki jo na tem mestu sicer puščamo ob strani, velja omeniti, da je pri Lacanu v petdesetih letih v ospredju koncept želje, razlika do gona takrat še ni konceptualno dodelana, v enajstem seminarju pa Lacan vpelje funkcijo objekta *petit a* kot dejavnika, ki željo povzroči (ima kastracijsko funkcijo $-\phi$), povzroči konstitutivni manko, ki željo požene v metonimično drsenje, hkrati pa ne predstavlja njenega objekta, želja je namreč posledično vezana na konkretne, fantazmatske objekte. Želja je kot taka napram gonu subjektivirana in ima svojo zgodovino (ki je zgodovina njenega nezadovoljstva s fantazmatskimi objekti). V nasprotju z željo je gon asubjektivni in atemporalen oziroma ciklični in vedno doseže zadovoljitev (kot svoj objekt). Tako se pri Lacanu ekonomija užitka s strani želje konceptualno pomakne na stran gonov šele v šestdesetih letih.

no najdeni objekti, katerih »iskanje« povzroči izvorni, izgubljeni objekt kot zgolj vzrok, *das Ding*. Ti ponovno najdeni objekti želje kot substituti izvirnega izjemnega objekta (*das Ding*) subjektove želje ne morejo nikoli docela zadovoljiti. Iz tega razmika med izvornim, izgubljenim objektom kot vzrokom želenja in ponovno najdenimi fantazmatskimi objekti želje izhaja napetost, na podlagi katere se vzdržuje želja kot taka, ki je po svojem bistvu temeljno nezadovoljena.

Z nastopom kategorije realnega doletijo velike spremembe tudi sam status subjekta nezavednega. Če beremo Lacanovo očetovsko metaforo skupaj z vpeljšano dimenzijo realnega, lahko opazimo, da se substitucija materine želje z očetovim imenom, imaginarnega s simbolnim, ki je doslej konstituirala subjekta kot docela simbolno kategorijo – subjekt je v relaciji zgolj z velikim Drugim, ima status strukturalističnega subjekta Althusserjeve ideološke interpelacije –, ne izide brez preostanka. Skozi substitucijo imaginarnega s simbolnim se kot stranski produkt poleg simbolnega subjekta »proizvede« realni objekt. Subjekt je tako na eni strani v odnosu s simbolnim redom, kot subjekt označevalca ($S1/\$$) je, kakor Lacan izpelje v enajstem seminarju, alieniran v odnosu do verige ostalih označevalcev ($S2$), ter na drugi v odnosu z realnim objektom (a), ki je kot tak zanj temeljno izgubljen, torej od njega ločen, separiran ($S1/\$ \rightarrow S2/a$). Strukturalistični subjekt kot čisti podvržek označevalca je z Drugim docela zlit. To, ali je Drugi cel ali ne, ali je kot struktura odprt ali sklenjen, zanj ni tako odločilno, kakor je odločilno za psihoanalitičnega subjekta, ki vznikne ravno na točki preostanka po tej interpelativni operaciji Drugega. Ali subjektov manko nastopi kot odsev, nasledek manka v Drugem? Na kakšen način sta subjekt in Drugi v odnosu z realnim? Ali realno preči tako subjekta v separaciji kakor tudi velikega Drugega kot ne-celega? Gre za isto realno? Če gre, potem je psihoanalitični

subjekt v določenem smislu enak strukturalističnemu, manko podeduje od Drugega, ki zaradi vdora realnega kot simbolna struktura ne more biti cel. Če subjekt in Drugi ne delita istega realnega, potem Drugi z realnim sploh ni v neposredni zvezi. Nagibamo se k rešitvi, ki leži nekje med tema dvema skrajnostima: realno, ki je kot táko tako ali drugače vselej isto, torej eno, leži, kakor formulira Lacan, v presečišču med subjektom in Drugim. Drugi kot tak je od vsega začetka (v trenutku kastracije in/ali interpelacije) ne-cel zgolj zaradi nesklenjenosti univerzuma diskurza, kar je posledica diferencialne narave označevalca. Subjekt pa je dvojno zaprečen. Najprej kot strukturalistični podvržek ne-celega (ne zaradi realnega) Drugega (alienacija), in drugič, kot preostanek po tej operaciji je v odnosu z realnim objektom (separacija). Subjekt govornice, subjekt izjave, strukturalistični subjekt torej ni v neposredni zvezi z realnim. Le kolikor nastopa subjekt izjavljanja, subjekt govora, psihoanalitični subjekt, pride do stika med simbolnim in realnim. Subjekt psihoanalize ne vstopi v odnos z realnim »neposredno« preko govornice, kot čisti podvržek simbolno-realnega Drugega. Kot rečeno, ne-celost Drugega kot strukture ne izhaja iz realnega. Realno Drugega kot govornice, ki je sama na sebi zgolj mrtva struktura, v trenutku kastracije ne preči, zadeva ga zgolj preko subjekta. Slednji pride v stik z realnim skozi iskanje svojega izgubljenega objekta.²¹ Sicer pa simbolni ne-celi Drugi ni v neposredni zvezi z

21. Status realnega, ki je, kakor je trdil Lacan, predontološki, bi lahko ponazorili v analogiji s statusom zvoka v filmih Davida Lyncha, kakor ga pojasni Slavoj Žižek. Namreč v določenih kadrih, kjer se pogled osredotoči na določen detajl in ga poveča tako rekoč *ad infinitum*, se v ozadju pojavi bizaren zvok, nekakšno koprnenje, kot zvok gomazečih stvari samih. Toda Žižek interpretira ta zvok kot nekaj realnega (v lacanovskem smislu), ki tako ne izhaja iz samih stvari, temveč gre za neskončni odmev po *Big Bangu*, ki je kot tak predhodil obstoječemu svetu stvari (obstoječemu univerzumu). Lahko bi dejali, da ta odmev izvira iz predeksistenčnega stanja

realnim zgolj kolikor je (bi bil) v »trenutku« kastracije »na sebi«, in če nadaljujemo s to logiko »stadijev«, čim vznikne »njegov« subjekt (v eksistenci sta povsem soodvisna, ni enega brez drugega), ima Drugi v intersubjektivnem razmerju z njim funkcijo Drugega Subjekta, ki je, kot njegov izvorni subjekt-podvržek prav tako manjkav in prečen z iztirjajočim realnim – »To mi pravi (Drugi Subjekt), toda kaj dejansko hoče (che vuoi)?«. Ta etapnost nam služi zgolj kot ponazoritev posameznih dejavnikov, kolikor bi bili izolirani in bi nastopali ločeno, sicer pa subjekt in Drugi, kakor tudi realni objekt, nastopijo hkrati, tako da lahko le v pogojniku zatrdimo, da kolikor ne bi bila v Lacanovi teoriji vpeljana (transcendentalna) dimenzija realnega, bi bil psihoanalitični subjekt povsem enak strukturalističnemu, (simbolna) kastracija bi bila dejansko enaka operacija kot (ideološka) interpelacija.²²

Če bi bilo nezavedno popolnoma zvedljivo na strukturo govornice – nastopal bi zgolj strukturalistični subjekt, Lacanov alieniran subjekt (S1, S2/\$), subjekt izjave –, potem bi lahko koncepte nezavednega polja v celoti pojasnili v okviru jezikovne analize – opozicionalna logika označevalca bi v celoti določala sintaktično nuj-

stvari, kakor predontološko realno »odmeva« (kot objekt *a*) po *Big Bangu* kastracije (-φ). Cf. Slavoj Žižek, »The Lamella of David Lynch«, *Reading Seminar XI*, SUNY, Albany 1995, str. 207.

Na podoben način definira »predontološko« realno tudi Adrian Johnston v svoji razpravi »Substanca in duhovi njene preteklosti: Schelling, Lacan in denaturalizacija narave« (v pričujoči publikaciji), kjer ima realno status Schellingove večne preteklosti, preteklosti pred nastopom linearnega (simbolnega) časa, ki tako ni preteklost, ki bi bila, prav tako kakor Lacanovo realno, nekdanj v sedanosti, marveč predstavlja – kot čas (pred-/izven-)časovnega »dejanja«, ki ga sproži ta linearni tok časa – nujen (pred)pogoj nastopa kronološke časovnosti.

22. Podrobneje o razliki med strukturalističnim subjektom »interpelacije« in psihoanalitičnim subjektom »kastracije« v razpravi Mladena Dolarja »Onstran interpelacije«, *Razpol* 4, Ljubljana 1988, str. 265-274.

nost strukture. Ker ob kastraciji nastopi dimenzija realnega – psihoanalitični subjekt je v separatnem razmerju do svojega objekta ($\$ \langle a \rangle$) –, subjekt (izjavljanja) ne more povedati natanko tega, kar hoče oziroma kar je hotel povedati. Sintaktična nujnost subjekta izjavljanja ni determinirana. Na ta način lahko izpostavimo izvor kavzalnosti v govorici, ki ne izhaja neposredno iz nje same. Objekt a , na mestu realne *das Ding*, nastopa kot določiten razlog želje – kot njen objekt-vzrok. Iz te napetosti, neodpravljljive dihotomije, med nedeterminiranim, a določujočim objektom želje in njegovim spodletelim, neadekvatnim prepisom na deterministični teren govorice, se vzdržuje želja kot taka (kot nezadovoljena).

Lacanova vpeljava kategorije realnega predstavlja ključen preobrat v razvoju njegove teorije. Projekt totalne integracije fenomenov nezavednega v polje govorice – kar je veljalo za ideal Lacanove epistemologije v petdesetih letih – namreč naleti na določeno mejo. Prekoračitev te meje, ki je v Freudovi teoriji naznačena z dihotomijo med jezikom in libidom, med *Vorstellungsrepräsentanz* in afektom, je pri Lacanu veljala za enega temeljnih teoretskih ciljev v celotni dobi njegovega učenja. Tako se lahko vprašamo – če namreč že Freud ugotovi, da pomen docela ne odpravi simptoma, da njegova afektivna plat zmeraj ne izgine skozi proces interpretacije –, zakaj Lacan v prvem obdobju svojega seminarja vse stavi na karto pomena? Lacan ima v rokah epistemološki ključ, ki Freudu še ni na razpolago. Njegova predpostavka, da je nezavedno strukturirano kot govorica, je mogoča zgolj na podlagi temeljnih premis, ki jih ponudi strukturalna lingvistika, veda, ki v Lacanovem času doživi največji razmah in doseže najširše aplikabilne dimenzije. Pri Lacanu so v njegovem zgodnjem obdobju prisotna določena pričakovanja, da bi bilo mogoče fenomene, ki jih je Freud pustil izven jezika, opredeliti v okviru strukture govorice. Prelom, ki ga prinese na novo definirana kategorija realnega,

lahko vidimo tudi v tem, da z vpeljano dimenzijo realnega, kot mestom, kjer so locirani Freudovi goni, afekti, libido, osnovni projekt prekoračitve meje med jezikom in libidom ohrani, le da prične, na podlagi vpeljave objekta *petit a*, z dedukcijo gonskih, libidinalnih fenomenov iz polja govornice. Če je sprva Lacan osredotočen na jezikovno strukturo gonov, je sedaj na gonsko strukturo jezika. Kot navaja J.-A. Miller, pripelje Lacan Freudovo teorijo gonov nazaj v govor.²³ Dihotomija med jezikom in libidom se v njegovi teoriji izraža v razkoraku med subjektom izjave in subjektom izjavljanja. Slednji je povezan z glasom, ki je eden izmed Lacanovih gonskih objektov.²⁴

Lacanov prvi poskus prekoračitve meje med jezikom in libidom lahko v petdesetih letih razberemo v njegovi postavitvi Freudovega *ida*, kot rezervoarja libida, na mesto subjekta nezavednega kot produkta označevalnega dela (v okviru sheme L); logika simbolnega rada, velikega Drugega govornice, je aplicirana na področje gonov. V šestdesetih letih nastopa v njegovi teoriji gonski objekt *a* kot izvor kavzalnosti v polju govornice, v sedemdesetih pa Lacan poskuša to dihotomijo med govorom kot gonsko komponento v jeziku in njej nasprotno nearbitrarno »deterministično« matrico govornice zvesti na skupen dispozitiv v okviru teorije jezikovne.

3. Simptom kot označevalec na strani ne-smisla

Z vpeljavo koncepta pulzije se spremeni osnovna simbolna matrika, ki je doslej dejansko vse koncepte zalagala s pomenom. Če

23. J.-A. Miller, *Drive is parole*, op. cit., str. 9.

24. Več o odnosu med glasom in govornico, o interferencah, ki nastajajo med njima in poglobljajo razkorak med govornico in subjektom govora, v: Mladen Dolar, *O glasu*, Analecta, Ljubljana 2003.

je do enajstega seminarja za analizo nekako veljalo, da je potrebno z razkritjem pomena simptomov v ospredje postaviti njihovo resnico in tako osmisliti-kontinuirati subjektovo zgodovino, potem odslej ni več na prvem mestu vzpostavitev kontinuitete označevalnega smisla, temveč, glede na logiko pulzije, prav nasprotno, ne-smisel postane del kontinuitete smisla, napram pomenu stopi v prvo vrsto zadovoljitev. Če parafraziramo Lacanovo definicijo gonskega objekta, po kateri objekt pulzije predstavlja sama njena zadovoljitev, bi lahko dejali, da kolikor je bila doslej »zadovoljitev analize« v dosegu pomena, je odslej v dosegu zadovoljitve kot pomena.

Fenomeni, ki so nastopali na terenu želje (sanje, spodrseljaji, vici, simptomi) in bili kot potlačena resnica, kot resnica želje, interpretabilni v njenem polju, so z nastopom koncepta pulzije od nje v določenem smislu odmaknjeni. Med potlačeno in interpretacijo, med simptom (kot užitek) in željo (kot obrambo pred njim) se »vrine« pulzija. Freudu očitan »panseksualizem« tukaj dobi svojo dosledno konceptualno oporo. Realnost nezavednega je, kakor je Lacan ponavljal Freudove ugotovitve, spolna realnost. Logika človeške spolnosti skozi koncept pulzije prične obvladovati celotno naravo nezavednega. Napram logiki simbolnega, logiki označevalcev, stopi v ospredje logika realnega. Glede na Lacanovo formalizacijo pulzije gonska narava nezavednega kot taka ni v celoti interpretabilna, ni v celoti podvržena govorici, Drugemu kot mestu smisla. Polje subjekta in polje Drugega se ne prekrivata v celoti, nista več na isti premici (kot sta to v shemi L),²⁵ skupno jima je zgolj presečišče, kjer subjekt (\$), prazna, gola eksistenca, ob srečanju s smislom-Drugim izgubi del svoje biti, Drugi (S1-

25. Jacques Lacan, »Jaz v Freudovi teoriji in v psihoanalitični tehniki«, *op. cit.*, str. 38.

S2), pa je prav tako okrnjen za del sebe, torej smisla, tako da ob njunem srečanju, na mestu objekta mali *a*, ki je odslej glavni igralec na odru nezavednega, dobimo ne-eksistenco smisla oziroma eksistenco ne-smisla. Prej homogene simbolne kategorije se srečujejo na terenu logike realnega.²⁶

V razmiku med simptomi in njihovo interpretacijo, med potlačenim (realnim užitkom) v njegovi simptomski preobleki in željo kot njegovo simbolno »obdelavo« (interpretacijo), gre za nepreko-račljiv razkorak, za mesto, kamor se odslej umešča fantazma, ki kot taka ni več fenomen, pojasnljiv v polju pomena, ni več na strani interpretacije – gre za razmik, v katerem subjekt določa svojo spolno identiteto, razmik, na podlagi katerega bo Lacan kasneje skoval svojo slovito formulo »Ni spolnega razmerja!«. Na terenu pulzije, na terenu realnega, torej fenomenalno nastopa fantazma. Kot pravi Lacan, »realno podpira fantazmo, fantazma varuje realno«. ²⁷ Izza fantazme je realno, potreben je konstrukt, montaža pulzije, tamponski most, po katerem subjekt kot subjekt govorce stopa na obrežje realnega, na teren spolne realnosti.

»Pulzija je natančno tista montaža, prek katere se spolnost udeležuje psihičnega življenja, in sicer na način, ki se mora prilagoditi tisti strukturi zevi, ki je struktura nezavednega.

Postavimo se na dve skrajnosti psihoanalitičnega izkustva. Prvobitno potlačeno je neki označevalec, v tem, kar je zgrajeno na

26. Gre za Lacanov vel alienacije iz enajstega seminarja. Prej, pred nastopom koncepta »disjunktivnega ali« subjekt v presečišču naleti na smisel, sedaj na ne-smisel. Podrobneje o odnosu med subjektom nezavednega in smislom v razpravi Mladena Dolarja »Cogito kot subjekt nezavednega«, *Razpol* 10, Analecta, Ljubljana 1997, str. 65-93.

27. Cf. Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Analecta, Ljubljana 1996, str. 42.

njem in kar tvori simptom, pa lahko prav tako vselej vidimo ogro-
dje iz označevalcev. Potlačeno in simptom sta homogena in ju je
mogoče reducirati na funkcije označevalcev. Četudi se njuna
struktura, kot sleherna zgradba, gradi zaporedoma, pa ju kljub
temu lahko na koncu vpišemo s termini sinhronije.

Na nasprotnem koncu imamo interpretacijo. Interpretacija zadeva
tisti dejavnik neke posebne časovne strukture, ki sem ga skušal
opredeliti z metonimijo. Ko se interpretacija sklene, naznači željo,
s katero je v nekem smislu identična. Z eno besedo, želja je sama
interpretacija.

Vmes, med tema skrajnostima, je spolnost. Če se spolnost ne bi
kazala kot tisto, kar v obliki delnih pulzij obvladuje celotno ekono-
mijo tega vmesnega prostora, presledka med potlačenim in simp-
tomom ter njuno interpretacijo, potem bi se naše izkustvo zvedlo
na nekakšno mantiko, ki bi ji potem sicer lahko ustrezal nevtralni
termin psihične energije, kjer pa bi popolnoma manjkalo to, pri
čemur imamo v našem izkustvu opraviti s pričujočnostjo, *Dasein*,
spolnosti.²⁸

Če postavimo grobo razmejitev, imamo na eni strani govorico,
Drugega, subjekt želje, freudovski jaz, skratka interpretabilno plat
simptoma, tisti del onega, do katerega se jaz lahko dokoplje, ter
na drugi strani uživanje, nadjaz, simptom kot užitek. Če se simptom
na prvo stran umešča kot označevalna, reprezentabilna kategorija,
pride na tej drugi strani v ospredje njegova učinkujočnost, njegova
afektivna plat. Ta razmejitev se dosledno odraža v Freudovi delitvi
Vorstellungsrepräsentanz - affekt (iz katere tudi izhaja nemožnost
samoanalize – možno je sicer priti do pomena sanj, lapsusov,
simptomov, toda zgolj pomen ne zadostuje, da bi njihov učinek
izginil). Med tema dvema robovoma je prostor, kjer nastopajo
goni, Freudov id, Lacanova delna pulzija.

28. *Ibid.*, str. 161-162.

Lacan dopolni Freudov koncept gona (*Trieb*) na podlagi novega razumevanja njegovega cilja, kar mu omogoča vpeljavo simbolne komponente v koncept, ki sicer kategorialno pripada njegovemu področju realnega. Posledično to mesto nosi vso težo ponazoritve konvergenčne točke med dvema registroma, ki sta v tem obdobju njegovega učenja v ospredju, med simbolnim in realnim. Po Freudu, kakor navaja Lacan, »je treba v pulziji razlikovati štiri momente. Začnimo z *Drang*, s pritiskom. *Quelle*, vir. *Objekt*, objekt. *Ziel*, cilj.«²⁹ V Lacanovi shemi pulzije³⁰ puščica odraža pritisk, *Board*, rob, ponazarja erogeno cono, torej vir pulzije, Lacanov objekt pulzije je objekt mali *a*, cilj pa bi moral, če bi bili goni »naravni«, če označevalna veriga zanje ne bi bila originarna, predstavljati nek biološki reprodukcijski telos. Ker gre v Lacanovi teoriji za primat črke, označevalca, nad biološkim, je pulzija »lahko zadovoljena, ne da bi dosegla to, kar bi bila glede na biološko totalizacijo funkcije zadovoljitev njenega reproduktivnega smotra, ker je delna, ker njen cilj ni nič drugega kot to, da se povrne v krožno gibanje.«³¹ Ta sklenitev krožnega teka pulzije tako ponazarja neko dinamiko, katere tempo diktira njen objekt, mali *a*, torej samo realno, kar pa se ne vrši brez posledic za ostale registre. Status subjekta je bil denimo v celoti strogo vezan na simbolni red – »Ko se označevalec proizvaja v polju Drugega, povzroči, da vznikne subjekt njegovega pomena. Toda kot označevalec deluje zgolj tako, da subjekta takoj reducira, da ni nič več kot označevalec, se pravi, da ga z istim gibom, s katerim ga priključuje, da začne delovati, da govori kot subjekt, že tudi okamni.«³² –, sedaj pa ga ta vdor realnega v simbolno na novo določi oziroma podvaja:

29. Cf. *ibid.*, str. 150.

30. *Ibid.*, str. 164.

31. *Ibid.*, str. 164-165.

32. Cf. *ibid.*, str. 193.

»Gre za nastop nekega *neues Subjekt*, kar je razumeti takole – ni bil že prej tu neki subjekt, namreč subjekt pulzije, marveč je to, da vidimo, kako nastopi subjekt, nekaj novega. Ta subjekt, ki je ravno drugi, nastopi, kolikor je pulzija lahko sklenila svoj krožni tek. Šele z njegovim nastopom na ravni drugega se lahko realizira funkcija pulzije.«³³

Na eni strani imamo subjekta želje, ki je vezan na označevalca, ter na drugi gonskega subjekta, subjekta, ki je vezan na pulzijo, torej prav tako na označevalce, ki so sedaj vpeti v pulzionalna gramatikalna pravila.

Na tem mestu moramo postaviti tezo, da je na podlagi koncepta Lacanove pulzije mogoče misliti skupaj oziroma povezati tri področja, ki smo jih, sledeč Lacanovim navedbam, zgoraj razmejili na sinhrono polje simptoma in njegovega afekta, na diahrono polje metonimije kot želje oziroma interpretacije ter na vmesno področje delnih pulzij. Prvi register, torej register govornice, subjekta, želje, interpretacije, skratka simbolni register velikega Drugega, je mogoče postaviti na samo izhodišče pulzije, na mesto, kjer pulzija prične svojo »pot«. Želja ima mejo, vzdržuje se v odnosu do zakona-prepovedi. Onstran roba zakona, ob katerega trči želja, nastopi pulzija. Ko se krožni tok sklene, pridemo na mesto, kjer, kakor Lacan, vznikne neki novi subjekt, subjekt pulzije. Sem lahko lociramo tretje polje, register potlačenega v simptomu, afekt simptoma, simptoma kot užitka, kot trpljenja, skratka kot mesta, na katerem subjekt pulzije v simptomu uživa-trpi.

Koncept pulzije omogoča topološko izpeljati sledečo ponazoritev: na eni strani imamo govornico, na drugi pa to, kar Lacan imenuje *jouissance*. Pulzija poveže, sestavi, »zmontira« oba koncepta. Razkorak med strukturalističnim, reduktibilnim subjektom

33. *Ibid.*, str. 164.

govorice in njegovim užitkom, (na simbolno) ireduktibilnim subjektom pulzije, kot rezultatom njene krožne sklenitve-zadovoljitve, predstavlja teren, kjer se, glede na privzeto identiteto, porojeva spolna težnja. Način dostopa subjekta do užitka oriše, predstavlja določeno shemo, na podlagi (ne)univerzalnosti katere subjekt vstopa v razmerje do Drugega spola.

»Od te združitve subjekta v polju pulzije s subjektom, kakršen se priključuje v polju Drugega; od tega prizadevanja, da bi se spojila, je odvisno, da je neka opora za *ganze Sexualstrebung*. Nobene druge ni. Samo v tem je na ravni nezavednega zastopano razmerje med spoloma.«³⁴

Če smo v uvodu nekako nakazali dvojnost najstvenosti v psihoanalizi – enkrat kot najstvenost, ki ima težo kavzalnosti v nezavednih procesih (objekt *a* kot izgubljeni užitek), in drugič kot najstvenost, ki je vezana na cilje analitične prakse (objekt *a* kot analitik) –, lahko na tej točki enajstega Lacanovega seminarja, kjer kategorija realnega prežema večino njegovih konceptov, oba smotra postavimo na skupni imenovalac. Hermenevtični cilji polne integracije nezavednih belin v simbolni red pomenjanja, kjer najpraznost govora polno spregovori, so tukaj nadomeščeni z iskanjem realnega objekta-vzroka. Tako oba diahrona procesa – linearno šifriranje in retroaktivno, retrogradno dešifriranje – gravitirata k isti točki, k objektu *a*, ki na eni strani kot gonski objekt pogojuje nezavedne procese, in na drugi, kolikor ga v transfernem procesu zasede analitik, služi kot sidrišče smislapomena glede na navidezni nesmisel, ki izide iz prostih asociacij. V prvem procesu nastopa določena nezavedna vednost, ki se kot taka, kakor se Lacan izrazi v sedemnajstem seminarju, »ne ve«,

34. *Ibid.*, str. 183.

njen objekt je skriti, misteriozni, realni objekt kot jedro užitka. V procesu analize moramo priti do »vednosti, ki se ve«, ki je v določenem smislu »vednost o vednosti, ki se ne ve«. Ne gre za preprosti refleksijski obrat, za »ozavedenje« ali kakršnokoli krepitev zavesti. Analizantov »prehod« od ljubezni do analitika (ki jo mehanično proizvede transferno razmerje) k ljubezni do vednosti, do vednosti o vzrokih ljubezni do analitika, je pogojen z analitikovo gesto samoodtegnitve z mesta objekta te analizantove ljubezni. Analitikova abdikcija z mesta analizantovega objekta užitka ima težo etičnega imperativa v analitičnem procesu, gre namreč za nujno potezo, ki omogoči prehod. Analitik kot objekt *a* izstopi iz svoje pozicije (je izvržek na koncu analize). Simbolnemu tako »ne preostane« drugega, kakor da, v določenem smislu, »pograbi« realno, če naj se simptom razreši. Identifikacija z realnim simptomom, kar velja pri poznem Lacanu za sklepno dejanje analize, je kot identifikacija lahko izpeljana samo v simbolnem. Če parafraziramo interpretacijo Kantovega moralnega zakona Alenke Zupančič, po kateri ne gre za to, da bi moralni zakon zgolj abstrahiral od (patoloških) objektov, da bi v svoji čisti formi »določal« pravila svobodnega ravnanja, temveč se kot tak (nepatološki) postavlja na mesto, ki ga sicer zasedajo objekti (ki so po definiciji nujno patološki),³⁵ bi lahko v analogiji s funkcijo delne pulzije dejali: kakor je edini (nepatološki) objekt Kantovega zakona njegova »zadovoljitev« kot objekt, tako tudi simbolno svojo golo formo postavlja na mesto (svojega) realnega objekta kot izvora lastne kavzalnosti. Potrebno je poudariti, da ne gre za simbolno integracijo realnega na enak način, kakor je bil na začetku Lacanovega učenja v analitičnem procesu simboliziran imaginarni material kot presežek. Realno kot presežek je namreč manko, ki kot tak ne more biti integriran,

35. Cf. Alenka Zupančič, *Ethics of the Real*, Verso, London 2000, str. 16.

lahko je kvečjemu zapolnjen. Sama »forma vednosti«, naperjena proti svojemu objektu, objektu *a*, forma »vednosti, ki se ne ve«, prične delovati kot objekt, »objekt vednosti, ki se ve«. Objekt »vednosti, ki se ne ve« – ki ne ve za svoj objekt (vednosti) – tako »pulzionalno« nastopi kot »potešitev« te vednosti (»ki se ne ve«), kar pomeni, da je prispela do svojega objekta (vednosti) kot do zadovoljitve kot objekta in s tem postala »vednost, ki se ve«. Paradokсна narava realnega neobstoječega objekta tako spravlja vednost v težavo: kadar ga poseduje, tega ne ve, »misli«, da poseduje nek konkretni objekt (analitika kot osebo) – gre za vednost, ki se ne ve –, in kadar se razkrije njegov ne-obstoj, njegova eksistenčna ničnost, postane objekt te vednosti (»ki se ve«). Če naj se simptomi razrešijo, mora torej analiza teči od objekta k vednosti, od afekta k označevalcu in ne obratno. Kot pravi Lacan, »analitična interpretacija ni namenjena temu, da bi jo razumeli; namenjena je temu, da povzroča nejasnost«. ³⁶ Mesto afekta kot produkta forme-diskurza ostane prazno (kot realno v simbolnem), kavzalnost, ki organizira označevalce v transferju, se izkaže kot faktičnost same njihove strukture. Na ta način pridemo do pozicije vednosti v analizi – analizant stopi na mesto analitika kot subjekta, za katerega je v izhodišču predpostavljal, da pozna razloge, zakaj se njegova vednost »ne ve«. Analitik kot *sss* je torej zgolj izhodiščna predpostavka, je, kakor tudi v vlogi objekta analizantovega užitka, del analitične scenografije. »Subjekt, ki ve« mora biti na koncu sam analizant. Če je bil v Lacanovi analizi iz petdesetih let smoter v subjektivaciji, simbolizaciji presežnega iztirjajočega imaginarnega materiala, je odslej v subjektivaciji »asubjektivnega«, realnega subjekta pulzije (ki je na sebi objekt), gonskega subjekta izjavljanja, ki, tudi kadar se moti, »zmeraj govori resnico« (kar analizo

36. Jacques Lacan, »Odgovori na vprašanja študentov«, *op. cit.*, str. 91.

sploh omogoča). Gre za nemogočo nalogo: združitev subjekta izjavljanja ter subjekta izjave, resnice in pravilnosti (izhajajoče iz neke evidence, ki jo omogoča struktura govornice) vselej spodleti, tako da je prvi obsojen na trajno uporabo govornice želje (kamor je vpisana njegova *jouissance*), ki jo drugi lahko razume, detektira, le kot govornico simptoma.

Ta obrat od objekta k označevalcu omogoča paradokсна narava Lacanove kategorije realnega. Gre za kategorijo, katere temeljna lastnost je, da ne obstaja, a učinkuje, kot taka je izven časa, kot kvalitativna istost nastopa hkrati v vlogi objekta, ki požene diskurz in bi mu torej moral predhoditi, ter v vlogi afekta kot njegovega produkta, nasledka. Na ta način je tudi določena temporalnost simbolne strukture. Retroaktivnost pomenjanja, kjer na osnovi sinhronije označevalne verige vzvratno nastopi subjekt njenega pomena ($S1/\$ \leftarrow S2$) kot subjekt označevalca, je torej zgolj ena njegova plat (strukturalistični subjekt alienacije). Na drugi strani je subjekt hkrati v odnosu z realnim objektom kot zgoraj omenjeno substanco. Dejansko je sam samo realno. Subjekta pulzije lahko, po Millerjevi interpretaciji, izenačimo z objektom *petit a*. Kakor je subjekt označevalca zvedljiv na označevalca, je subjekt pulzije torej prav tako zvedljiv na svoj gonski objekt.

Matrica označevalne sinhronije, ki v procesu pomenjanja »zanemarja« razliko med predhodnostjo in naknadnostjo posameznih označevalcev, ima tako v subjektu, ki ga retroaktivno sproduca na točki pomena, stično točko z nekim drugim redom bitnosti, kjer istost in izvenčasovnost ne dopuščata razlike med predhodnim in naknadnim. Izvenčasovna (realna) dimenzija subjekta nezavednega je sicer nakazana že v Freudovih trditvah – »nezavedno je izven časa«, »nezavedna želja je neuničljiva« –, to »temporalno zraslost« izvenčasovnosti realnega in sinhronije simbolnega polja

pa je v Lacanovi teoriji mogoče razbrati tako rekoč na vsakem koraku. Denimo, »realno je tisto, kar se zmeraj vrača na isti kraj« – dodamo lahko, da se vrača preko simbolnega, sicer pa se kot tako ne more vračati, kot (ne)kraj zgolj je (oziroma ni), zato se mora nasloniti na časovnost v simbolnem. Ali, »potlačitev in vrnitev potlačenega sta ista stvar« – potlačitev kot proces, ki se vrši v simbolnem registru, se nasloni na izvenčasovnost realnega in se izrazi kot hkratnost, sinhronost »pomenske reakcije« celotne označevalne verige glede na potlačeno vsebino. Gre torej za izvenčasovnost kot istočasnost potlačitvenega *inputa* in *outputa*, ki se izrazi v (hkratni) strukturni spremembi celotne verige. Potrebna je torej sila izvenčasovnosti, Freudova *Konstantekraft*.

4. Simptom v razmerju med spoloma

Razmik med subjektom želje in subjektom pulzije, vpisan na enotno simbolno matrico, ponuja neke vrste model, predstavlja način, kako se užitek vpisuje v samo govorico. Lacan v dvajsetem seminarju vpelje določene novitete, nove pojme s pomočjo katerih je mogoče misliti ta, v freudovsko-lacanovski psihoanalizi, ključen konceptualni razcep. Doslej smo imeli na eni strani subjekta označevalca, »čistega« subjekta označevalne kombinatorike, »strukturalističnega« subjekta kot podvržek govornice, kakor jo razume teorija strukturalne lingvistike, torej subjekta Drugega kot govornice (*langage*), s katerim se ukvarja lingvistika kot teorija jezika (*langue*), ter na drugi strani subjekta pulzije, do katerega je subjekt prišel preko govora (*parole*), katerega ne-jezikovni učinki, afekti, niso popolnoma reduktibilni na jezikovne mehanizme. Lacan v dvajsetem seminarju vpelje koncept je jezika (*lalangue*), v okviru katerega želi zajeti učinke onstran »čistega« subjekta označevalca.

Lahko bi dejali, da ti, prej ne-jezikovni učinki subjekta, tukaj postanejo »jezikovni«. Subjekt se torej na tej točki – subjekt Drugega kot govorice, ki je kot taka predmet lingvistike – sooča z Drugim jezika, kjer je inicirana subjektova *jouissance* in s katerim naj bi se ukvarjala – Lacanova skovanka – lingvisterija. Če želimo na matrici govorice zajeti celoto psihoanalitičnega izkustva, morajo biti lingvističnim konceptom pridana še neka druga pravila. Na ravni govora bi ta pravila lahko izpostavili/abstrahirali kot »pravila« nekega golega »blebetanja«, ki so kot taka, v skrajnem smislu, pravila kot ne-pravila. Na drugi strani bi morali »izolirati« čisti govor, brez »kreativne funkcije«, ki bi bil popolnoma reduktibilen na pravila govorice. Tako bi dobili subjekta »blebetanja«, subjekta užitka v govorici, ki je »onstran« zakona govorice (kakor jo obravnava lingvistika), ter subjekta govora, reduciranega na zakon govorice. Glede na Lacanova predhodna izvajanja bi lahko prvega za silo umestili na mesto subjekta izjavljanja ter drugega na mesto subjekta izjave.

Imamo torej govor kot semantično kreacijo po sintaksi govorice in »blebetanje« kot vrsto govora brez pomena, ki je v korelaciji z užitkom. Ker se blebetanje-užitek vpisuje v sam govor – v (odvečnih) ponavljanjih, kjer govor pove preveč ali premalo, nenazadnje v Lacanovih besednih igratih itd. –, psihoanalizi ne zadoštuje zgolj metoda analize govorice (lingvistika), ampak potrebuje tudi metodologijo lingvisterije, ki priskrbi sintakso, s pomočjo katere naj psihoanaliza »tostran« govorice pojasnjuje »pomene« užitka, kolikor se pojavljajo na ravni govora. Poziv k prostim asociacijam nenazadnje pomeni poziv subjektu užitka, da stopi v prvi plan, da govori, da uživa, da poleg pomenskih vozlov v govorici razkrije tudi gonsko gramatiko simptoma. Lacanova trditev, da ni metagovorice, pomeni, da sta v okviru govora subjekt v matemu (govorice) in subjekt v besedni igri na isti

»ontološki ravni«. Da »ni metagovorice« na tem mestu pomeni, da je jezik ni meta-jezik.³⁷

Če je užitek sicer mogoče integrirati v diskurz, ga formalizirati in ga tako izpostaviti psihoanalitični obdelavi, pa se Lacan v dvajsetem seminarju prične podrobneje ukvarjati z vprašanjem njegove univerzalnosti. Zanima ga, ali je odnos obeh spolov do užitka enak, in če ni – negativen odgovor najde že v Freudovih prizadevanjih –, kakšne konsekvence mora izpeljati v svoji formalizaciji.

37. Sicer pa pri Lacanu ob vztrajanju, da »ni metagovorice«, da »ni Drugega od Drugega«, ne gre zgolj za konsistentnost v trditvah, konsistenco njegovega stališča v zvezi s tem vprašanjem, ki ima v njegovi teoriji dosledno kontinuiteto, je namreč mogoče razbrati tudi v njegovem delovanju. Denimo na problem meta-pozicije arbitrov oziroma pravil, ki določajo formiranje analitikov, Lacan odgovori s predlogom njihove samoavtorizacije, s konceptom »*la passe*«, ki strukturno ostaja povsem na ravni same analize. Na vprašanja glede vsebine in kvalitete podaja kvantitativne odgovore. V enajstem seminarju se sprašuje po načinu lastne (Lacanova) avtorizacije: »Kaj me avtorizira?« Torej, katera kvaliteta? Tolikšna in tolikšna količina analitične prakse, toliko in toliko let ukvarjanja s teorijo in tolikšno zanimanje za njegov seminar. Skratka, kadar je primoran izstopiti iz določene ravni in se postaviti na neko »meta-pozicijo«, od koder lahko poda določene »nevtralne« ocene, se Lacan z odgovorom vedno vrača na izhodiščno raven. Denimo na vprašanje, zakaj je zakon, ki obvladuje nevrotično strukturo, napram psihotični merilo »normalnosti«, zakaj je njegova logika prepovedi merodajna tako na ravni družbe kakor posameznika, znova poda »količinski« odgovor, namreč ne gre za meta-pozicijo arbitra ali določila, temu je také preprosto zaradi tega, ker je več nevrotikov kot psihotikov – to je edini kriterij. Na podlagi tega istega primera lahko opazimo zatekanje h »kvantiteti«, kadar je potrebno podati generalne vrednostne sodbe, ki bi terjale izstop iz določene ontološke ravni, že tudi pri Freudu: »V čem je razlika med mojim in Schreberjevim početjem?« Kdo ima torej prav in zakaj? Freudov odgovor je povsem kvantitativen – edini dokaz, da ima prav Freud (kot nevrotik), edini kriterij, po katerem lahko sodimo, izhaja iz (empiričnega, merljivega, »števnega«) dejstva, da se s Freudom strinja celotna psihoanalitična provenienca (torej »več« ljudi kakor s Schreberjem).

Na tem mestu se ne bomo podrobneje spuščali v Lacanove formule seksuacije, omejili se bomo zgolj na iz tega izhajajočo poanto – človeški subjekti, subjekti govorice, kolikor se umeščajo na moško stran, so po svojem užitku v celoti zavezani falični funkciji; kolikor pa se uvrstijo v žensko polje, niso pogojeni zgolj, v celoti, s faličnim užitkom, temveč tudi – to je novost v njegovi teoriji – z nekim drugim užitkom, ki ga Lacan imenuje užitek Drugega. Ključna je torej opredelitev, da ta Drugi užitek, ženska *jouissance*, prvemu, faličnemu, ni dopolnilen, temveč dodaten, ne gre za komplementaren, marveč za suplementaren užitek. Tako imamo dve poziciji, moško in žensko, dva subjekta, ki jima je v odnosu do velikega Drugega kot potencialnega poroka (simbolne) univerzalnosti, ki naj bi zagotovil formulo spolnega razmerja, mogoče določiti različne parametre. Lacanova poanta je v tem, da Drugi užitek, ki pripada ženski strukturi, ni opredeljiv v (faličnem) redu velikega Drugega. Če bi bil ta užitek komplementaren faličnemu, bi lahko imeli razmerje, v zadnji instanci spolno razmerje, ker pa gre, kot rečeno, za suplement, je razmik nepremostljiv. Da bi dobili formulo tega, kar Lacan pojmuje spolno razmerje, bi morala biti v njegovi shemi, formulah seksuacije, ena stran (moška) prevedljiva v drugo (žensko) in obratno, ne da bi se kakšna »količina« izgubila, kakor lahko, denimo v fiziki, maso, pomnoženo s kvadratom pospeška polovic, prevedemo v energijo in obratno. Ta prevod pa ni mogoč, ker moška in ženska stran nista v sorazmerju,³⁸ kakor sta to denimo v ljubezenskem razmerju, kjer drug

38. Moški in ženska na ravni v nezavednem določenega, vpisanega spola po Lacanu nista drug drugemu edina partnerja. Posledično torej nista sorazmerna na ravni želje in užitka. Kot navaja Colette Soler, je ženski poziciji mogoče določiti partnerstvo na treh ravneh: (1.) na ravni faličnega užitka – kjer je možen odnos med spoloma (seksualna diferenca je na tej ravni zvedljiva na glagolsko diferenco med biti in imeti, ženska je sam falos, falični označevalec, za moškega (biti) in moški je imetnik falosa za žensko (ime-

za drugega vzajemno posedujeta in izmenjujeta enigmatični neobstoječi »objekt-razlog« ljubezni. Po Lacanu partnerja v ljubezni izmenjujeta – paradokсно – neobstoječe, zato izpelje formulo ljubezni kot dajanje tega, česar nimamo.³⁹

Opredelitve pozicij spolov v dvajsetem seminarju predstavljajo določen prelom v njegovi teoriji, tako da Lacan nekatere koncepte v svojem nadaljnjem poučevanju postavi povsem na glavo. Veliki Drugi s svojim prešitjem ne predstavlja več zaključene celote. Kot Drugi govorce ter hkrati Drugi drugega spola namreč ni konsistenten. Realno ne-obstoja spolnega razmerja postane izhodiščno dejstvo nadaljnega razvoja teorije. Če je od konca petdesetih let naprej pri Lacanu prevladovala logika izjeme – manko, razpoko v Drugem zašije označevalec-izjema oziroma izjemni označevalec gospodar (S1->S2), označevalec brez označenca –, potem v sedemdesetih letih stopi v ospredje logika ne-celega, kjer izjema kot taka skozi analitični proces ne more biti odpravljena.⁴⁰

ti) –, (2.) na ravni objekta *a* (uteleša ga otrok) in (3.) na ravni Drugega užitka onstran predikatov subjekta nezavednega. Ta Druga *jouissance* je izključena iz simbolnega, je zunaj nezavednega, manifestira se, kakor Collette Soler, »v mistični ljubezni in ne more biti prevedena v termine nezavedne vednosti. V nasprotju s falično *jouissance* ni povzročena z objektom, korelativnim s kastracijo. (...) Je onstran subjekta (*le sujet en est dépassé*), napram falični *jouissance*, ki je s subjektom na isti ravni (*à la mesure du sujet*)«. Na drugi strani pa ima ženska pozicija prav tako trojno partnersko vlogo v razmerju do moške strani: (1.) kot falos reprezentira tisto, kar moškemu manjka, (2.) kot objekt *a* služi kot vzrok moške želje in (3.) kot simptom – to stališče Lacan razvije po dvajsetem seminarju –, kot instanca, na katero je vezana moška *jouissance*. Cf. Collette Soler »What Does Unconscious Know about Women?«, v: *Reading Seminar XX, op. cit.*, str. 107.

39. Več o pozicijah v ljubezenskem razmerju, kot ga obravnava Lacan, v: Miran Božovič, »Spinozova Etika, ali o ljubezni«, v: *Filozofija skoz psihoanalizo VII*, Analecta, Ljubljana 1993, str. 61-81.

40. Kakor to spremembo statusa velikega Drugega pojasni Slavoj Žižek: »najprej v poznih petdesetih, Lacan poudarja dejstvo, da je »točka prešitja« –

Lacanov teoretski univerzum je po dvajsetem seminarju iz leve, moške strani v shemi seksuacije,⁴¹ premeščen na desno, žensko stran.

kvazi-transcendentalni označevalec gospodar kot porok konsistence velikega Drugega – konec koncev prevara, ponaredek, prazni označevalec brez označenca. Zadostuje, da se spomnimo, kako funkcionira skupnost: označevalec gospodar, ki jamči za konsistenco skupnosti, deluje kot označevalec, čigar označenec ostane uganka za same člane skupnosti – nihče dejansko ne ve, kaj pomeni, vendar vsak od njih nekako predpostavlja, da ga drugi vendarle poznajo, da mora pomeniti »realno stvar« in zato ga ves čas uporabljajo. Ta logika ni na delu zgolj v politično-ideoloških zvezah (z različnimi termini za našo stvar: naš narod, revolucija itd.), ampak tudi v nekaterih lacanovskih skupnostih, kjer se določena skupina samo-prepoznava skozi skupno uporabo določenih žargonskih izrazov, katerih pomen ni jasen nikomur, najsibo »simbolna kastracija« ali »zaprečen subjekt« – vsak se nanje nanaša, tako da nenazadnje skupino drži skupaj ignoranca, ki jo med seboj delijo. Lacanova poanta je seveda v tem, da mora psihoanaliza usposobiti subjekta, da opusti to varno oporo enigmatičnega označevalca gospodarja.

Naslednja sprememba, ki je še bolj radikalna, se dogodi v Seminarju XX, kjer Lacan razvije logiko »ne-vsega« (ali »ne-celega«) in izjeme, ki je za univerzalnost konstitutivna. Paradoks v odnosu med serijo (elementov, ki pripadajo univerzalnosti) in izjemo ne izhaja zgolj iz dejstva, da »izjema utemeljuje (univerzalno) pravilo«, temveč vsaka univerzalna serija vsebuje izključitev izjeme (vsi ljudje imajo neodtujljive pravice, z izjemo norcev, kriminalcev, primitivcev, neizobražencev, otrok ipd.). Bolje, dialektizacija se vrši na točki, kjer serija in izjema neposredno koincidirata: serija je zmeraj serija »izjem«, tj. entitet, ki ponazarjajo določeno izredno lastnost, kvaliteto, na podlagi katere pripadajo določeni seriji (junakov, članov skupnosti, pravih državljanov itd.). Predstavljajmo si tipičen seznam osvojenih žensk nekega zapeljivca: vsaka ženska na njem je »izjema«, vsaka je bila zapeljana iz posebnega, izjemnega *je ne sais quoi*, in serija je natanko serija njih kot izjem.«* Slavoj Žižek, »The Real of Sexual Difference«, v: *Reading Seminar XX, op. cit.*, str. 57-58.

*»Do te poante sem prišel v razgovoru z Alenko Zupančič. Če navedem še en primer: sem se umešča zastoj v »odprtem zakonu« med Jean-Paul Sartrom in Simone de Beauvoir: iz njunih pisem je jasno, da je bil njun »pakt« dejansko asimetričen in da ni deloval, tako da je de Beauvoirjevi povzročil

Falos nima več teže označevalca gospodarja, ne more zapolniti manka v »ženskem« ne-celem univerzumu, tako da je »ontološko degradiran« na raven ostalih označevalcev. Vpeljava Drugega, »ženskega« užitka hendikepira falično, »moško« matrico do te mere, da se nivoji med falosom (zakonom), kot pravilom pomenjanja, in njegovimi izjemami izenačijo oziroma zabrišejo. Če je bila prej ne-celost verige s prešitjem speta v celoto, potem sedaj ta celota ni na enak način (v nasprotni smeri) razklenjena v ne-celost, temveč je postavljena v neke širše okvire, kjer je kot celota zgolj ena izmed »več celot«. Falos ni superioren označevalec v produkciji pomena, ni več edina njegova gravitacijska točka.

Gre za tektonske premike v Lacanovi teoriji, ki med drugim porušijo tudi dotedanjo zgradbo simptoma. Kategorija simptoma kot taka dejansko stopi v ospredje, simptomi nimajo več statusa patoloških nadomestkov – zaradi nepopolne integracije nezavednega materiala v simbolni zakon –, nasprotno, preostanejo kot edini nosilci stabilnosti v Drugem. Napram »moški« strukturi simbolnega zakona (S2) in konstitutivne izjeme, ki jo zapolnjuje pozitivni zakon gospodarja (S1->S2), preide v ospredje »ženska« logika ne-celega, logika univerzalnega simptoma, »trajnega« simptoma, kot edinega poroka celotnega subjektovega univerzuma. Glede na prejšnjo, »moško«, falocentrično strukturo, se ta premik odrazi na nek način z multiplikacijo in simptomatizacijo samega falosa, ki na eni strani postane zgolj »eden izmed« označevalcev – to lahko ponazorimo z Lacanovo algebro v dvajsetem seminarju:

številne travme. Kljub Sartrovim številnim drugim razmerjem je pričakovala, da bo ona vendarle Izjema, da bo med njima resnična ljubezenska zveza, medtem ko za Sartra ni bila ena kot izjema, temveč ena izmed izjem – njegova serija je bila serija žensk, v kateri je bila zanj vsaka »nekaj izjemnega.« *Ibid.*, str. 73.

41. Jacques Lacan, *Še*, Analecta, Ljubljana 1985, str. 63.

»S1(S1(S1(S1 -> S2)))«⁴² –, na drugi pa njegov primat prevzame simptom, ki nastopi na »njegovem mestu« označevalca gospodarja, toda v tej vlogi ohrani svojo »simptomatičnost«, tako da so sedaj točke prešitja docela »simptomatizirane«. Se pravi, simptom v svoji »falični vlogi« ne stabilizira pomena, kakor je to storil falos, njegova simptomatičnost, ki je bila določena ravno kot »pomanjkljivost« v odnosu do falosa/zakona, je tukaj ohranjena, tako da je pomen sedaj odvisen od, v določenem smislu, simptoma kot pomanjkljivega, »simptomatiziranega« falosa. Pomenska negotovost simptoma napram gotovosti zakona torej postane/preostane na tem mestu edina gotovost/določenost pomena.

Lacano trditev »ženska je simptom moškega« lahko torej razumemo tudi na tej točki sprevrnitve moške, falocentrične strukture v žensko, policentrično odprto strukturo: subjektu, izhajajočemu iz zaprte moške strukture, falos ne more zagotoviti pomena (in/ali užitka) v ženskem univerzumu, zato se mora tukaj (se edinole lahko) nasloniti na simptom, ki na tem mestu postane temeljna instanca v subjektovem »dostopu« k uživanju. Da je ženska simptom moškega, nenazadnje pomeni, da označevalec gospodar v ženski strukturi ni več to, kar je bil, kot gospodar ni več absoluten.

Če gre v prvem desetletju Lacanovega poučevanja za prednost pomenske, osmislitvene plati v simptomu, ki ji je po enajstem seminarju pridana njegova afektivna, neinterpretabilna paralela, potem v zadnji tretjini njegovih seminarjev slednja stopi v ospredje – simptom je v prvih dveh dekadah instanca, ki mora biti v okviru simbolnega zakona razrešena, v zadnji pa mora biti sam zakon (raz-/od-)rešen s strani simptoma.

Lacan v zadnjem predavanju dvajsetega seminarja pravi: »Go-

42. Cf. Jacques Lacan, *Še, op. cit.*, str. 117.

vorica je tumbanje vednosti o jeziku.«⁴³ Namreč jezik zaradi vanj injicirane neuzakonljive *jouissance* ne more vsebovati (vseh) pravil za lastno uporabo, tako da govorica (kot njegov del), ki je organizirana kot vednost, ki ta pravila želi zagotoviti oziroma zajeti, vselej ostane praznih rok. Gre za vednost govorce, ki ni in ne more biti vednost o jeziku, gre za vednost, ki v jeziku nikakor ne more biti na ravni svoje naloge. Tako ne gre za njeno védenje, temveč, kakor Lacan, za njeno tumbanje. Če parafraziramo ta Lacanov aforizem, bi lahko dejali, da je falos (po dvajsetem seminarju) tumbanje vednosti o pomenu, namreč produkcija pomena ni (več) v absolutni pristojnosti faličnega označevalca. Skratka, falos, ki tumba o pomenu, je simptom.

LITERATURA

BOŽOVIČ, Miran, »Spinozova Etika, ali o ljubezni«, v: *Filozofija skozi psihoanalizo VII*, Analecta, Ljubljana 1993, str. 61-81.

DOLAR, Mladen, »Kratki kurz iz zgodovine lacanovstva«, *Problemi-Razprave* 4-5, Ljubljana 1983, str. 39-75.

– *O glasu*, Analecta, Ljubljana 2003.

– »Cogito kot subjekt nezavednega«, *Razpol* 10, Analecta, Ljubljana 1997, str. 65-93.

– »Onstran interpelacije«, *Razpol* 4, Ljubljana 1988, str. 265-274.

LACAN, Jacques, *Spisi*, Analecta, Ljubljana 1994.

43. »Le langage est un élucubration de savoir sur la langue.« *Ibid.*, str. 113.

Modificiran prevod. Francoski samostalni *élucubration* pomeni tako nočno, garaško umsko delo kakor tudi temu nasprotno prismojenost oziroma tumbanje. Jacques-Alain Miller v svojem tekstu »Teorija jezika« v tem primeru predlaga drugo možnost. Cf. J.-A. Miller, »Teorija jezika«, v: *Gospstvo, vzgoja, analiza*, DDU Univerzum, Ljubljana 1983, str. 127.

- *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Analecta, Ljubljana 1996.
- »Jaz v Freudovi teoriji in psihoanalitični tehniki« (*Seminar II*, odlomki), *Problemi-Razprave* 1-4, Ljubljana 1978, str. 1-48.
- *Etika psihoanalize*, Analecta, Ljubljana 1988.
- »Odgovori na vprašanja študentov«, v: *Sodobna literarna teorija*, Temeljna dela, Ljubljana 1995, str. 89-93.
- *Še*, Analecta, Ljubljana 1985.
- MILLER, Jacques-Alain, *Drive is Parole*, <http://www.lacan.com/drive.htm>
- »An Introduction to Seminars I and II: Lacan's Orientation Prior to 1953«, v: *Reading Seminars I and II*, SUNY, Albany 1996, str. 3-35.
- »Teorija jezezik«, v: *Gospotvo, vzgoja, analiza*, DDU Univerzum, Ljubljana 1983, str. 111-132.
- MILNER, Jean-Claude, *Strukturalizem*, Založba Krtina, Ljubljana 2003.
- SOLER, Colette, »What Does Unconscious Know about Women?«, v: *Reading Seminar XX*, str. 99-108.
- ZUPANČIČ, Alenka, *Ethics of the Real*, Verso, London 2000.

Robert Pfaller

DOMAČNA TUJOST, GROZLJIVO, KOMIČNO Estetski učinki miselnega eksperimenta¹

1. Izjemna privlačnost dvomljive metode

»Pesnik sem.

Zato sem zanimiv.«

(Majakovski)

Pozornost pritegne že izraz »miselni eksperiment«. Raba vsebuje drzno trditev: da je namreč mogoče že samo v mislih spoznati neznana dejstva ali zakonitosti – trditev, ki lahko bodisi podžge nasprotovanja ali spodbudi k poskusu na sebi. Pri tem se zdi, da negotovost trditve ne škodi njeni mikavnosti. Narobe: miselni eksperiment postane tem bolj fascinantna miselna predstava, čim bolj vprašljiva je njegova zmožnost. Medtem ko nas predstava zanesljivejšega postopka pridobivanja spoznanja lahko pusti povsem ravnodušne, se zdi ideja metode tako negotove vrednosti posebno mikavna. Prvi paradoks miselnega eksperimenta je v nesorazmerju, v tako rekoč neuravnoteženem »razmerju med privlačnostjo in zmožnostjo«.

K privlačni negotovosti, ki obdaja idejo miselnega eksperimenta, najbrž znatno prispeva večznačnost pojma: kaj natančno prav-

1. Izvirni naslov: »Das vertraute Fremde, das Unheimliche, das Komische. Die ästhetischen Effekte des Gedankenexperiments.« Avtorju se posebej zahvaljujemo, da nam je dal v prvo objavo pričujoči tekst, ki bo sicer v kratkem objavljen tudi v nemščini in angleščini.

zaprav označuje? Gre pri miselnem eksperimentu za postopek v mislih, analogen empirični metodi, katerega cilj je pripraviti empirične poskuse, precizirati njihov smisel ali celo napovedati njihove mogoče izide? Lahko eksperiment v mislih nadomesti dejanske eksperimente, kjer ti niso izvedljivi? Je izlet v fikcijo, ki prinaša (morda nesluteno) korist za znanost? Je instrument etike, ki s pomočjo nerealnih domnev olajša ljudem pravilne odločitve o ravnanju v zasebnem življenju?² Ali pa gre za umetniško uprizoritev nedejanskega sveta, ki dejanske ljudi, čeprav niso pridobili nobenih spoznanj, na poseben način prevzame in napravi nanje vsaj tako močan vtis kakor druge umetniške uprizoritve? – Mnogovrstnost tipov miselnih eksperimentov, ki so bili na kratkem miselnem pregledu najbolj pri roki, kaže, da se nebit, za katero v miselnem eksperimentu gre, ravno tako »izreka na mnogotero načinov«, kakor je Aristotel zatrdil o biti.

1.1

Na teoretsko vprašljivost miselnega eksperimenta je opozoril tudi filozof Ludwig Wittgenstein – pri čemer je spet prišla na dan večznačnost pojma. Kar zadeva teoretsko vrednost, je Wittgenstein

-
2. V takem pomenu je pojem miselnega eksperimenta uporabil Jacques Lacan, gl. Lacan (1996 [1959–60]), str. 373; prim. tudi Critchley 1999, str. 226. Te vrste je tudi Kantov etični miselni eksperiment, znan kot »poskus z vislicami« (kot je znano, je njegovim rezultatom ugovarjal Lacan): »Postavimo, da kdo trdi o svoji sli, da bi se temu nagnjenju, če bi se mu ponudila ljubljene predmet in priložnost, sploh ne mogel upreti. A ko bi bile pred hišo, kjer bi imel to priložnost, postavljene vislice, da bi ga takoj po zadovoljeni sli obesili, ali ne bi v tem primeru obrzdal svojega nagnjenja?« (Kant 1977 [1788], str. 140 [slovenski prevod 1993, str. 32]; prim. o tem Lacan 1963, str. 152 ff.)

odločno zagovarjal mnenje, da eksperimenta ni mogoče izvesti v mislih: »V mislih pogledati v tabelo je tako malo pogled v tabelo, kakor je miselna predstava rezultatov zamišljenega eksperimenta rezultat eksperimenta.« (Wittgenstein 1980, str. 147 (§265).)

Po drugi strani je Wittgenstein morda eden tistih filozofov, ki najizraziteje in najbolj prepričljivo uporabljajo prav tisto, kar bi lahko opredelili kot miselni eksperiment; zato je navzoč pri skoraj vseh razpravah o tej temi. Privlačnost njegove filozofije v veliki meri izvira iz tega, da vselej znova razvije najbolj zabavne, najbolj nesmiselne in najbolj presenetljive ideje in z njimi obrne tok argumentiranja (med drugim celo pri zavrnitvi miselnega eksperimenta): »Zakaj moja desnica ne more podariti denarja levici?« – »Predstavljaš si, da služabnik, z zunanjim izrazom skrbnosti, pusti čajni pladenj z vsem, kar je na njem, pasti po tleh.« – »Zakaj pes ne more hliniti bolečine? Je preveč pošten?« (Wittgenstein 1980, str. 148, 112, 142 (§§ 268, 173, 250).)

Seveda je Wittgenstein opozoril, v čem je korist takih paradoksnih intervencij in kje jih uporabiti: kar nas loči od resnice, ni le golo neznanje, marveč pogosto tudi vnaprejšnje, utečene predstave: »podoba nas je vklenila«. (Wittgenstein 1980, str. 80 (§115).) Kjer se to zgodi, je treba intervenirati z nasprotno podobo: »Pred oči sem mu hotel postaviti podobo, in priznal jo je s tem, da je zdaj nagnjen k drugačnemu pogledu na dani primer [...]. Spremenil sem njegov način dojemanja.« (Wittgenstein 1980: 93 (§ 144).)

Miselni eksperiment je pri Wittgensteinu nasprotna podoba. Korist, ki jo prinaša s seboj, ni pridobitev znanja o dotlej neznanem, temveč izguba dotlej samoumevnih teoretskih predsodkov.

Predmet, ki je obdelan s takšnim miselnim eksperimentom, torej ni objekt, o katerem smo hoteli kaj vedeti, temveč fiksna ideja, ki smo jo imeli o njem. Zato po uspešnem miselnem eksperimentu praviloma vemo o objektu še manj kot prej; le vprašanja

lahko bolje zastavimo. Empirični eksperimenti priskrbijo odgovore na vprašanja; miselni eksperimenti pa omogočijo vprašanja tam, kjer so bili dotlej le prenačljeni odgovori.

Z upodobitveno močjo vstopi miselni eksperiment na področje, ki ga je teoretik znanosti Gaston Bachelard označil za »imaginarno znanstvenega duha«. Miselni eksperiment prebije »epistemološke ovire« (*obstacles épistémologiques*), ki jih je postavilo imaginarno.³ Prebitja imajo odločilno teoretsko vrednost: šele z njimi dospete teorija do objekta in lahko zastavlja vprašanja o njem. Po Bachelardu ni znanosti, ki bi se ne uveljavila kot znanost šele s takim prebitjem.⁴ Moč potujitve, ki jo ima teoretska konstrukcija v razmerju do naših domačnih domnev in nazorov, je od takrat postala za konstruktivistične teorije znanosti, v soglasju z Bachelardom, eden od odločilnih kriterijev učinkovitosti teoretskega dela.⁵

1.2

V taki v imaginarno usmerjeni moči bi vendarle lahko tičal vzrok, zakaj se zdi miselni eksperiment celo pri največji negotovosti glede svoje teoretske koristnosti vselej kar se da fascinanten: imaginarno, v nasprotju z vtisom, ki ga morda zbudi, ne deluje s predmeti, temveč prej s subjekti, ki si te predmete predstavljajo; in veliko manj zadeva spoznanje kakor želje. Bachelard je pripomnil:

»Dovolj je, da govorimo o objektu, in že verjamemo, da smo objektivni. Vendar pa z našo prvo izbiro objekt bolj določi nas, kakor mi določimo njega, in tisto, kar imamo za svoje temeljne

3. Gl. Bachelard 1978, str. 46 ff.

4. Gl. Bachelard, prav tam.

5. Gl. o tem Wallner 2002.

misli o svetu, so pogosto izpovedi o mladosti našega duha.«
(Bachelard 1974, str. 134 [Bachelard 1971, str. 123].)

Medtem ko so pristna spoznanja za večino ljudi skoraj zmeraj povsem nezanimiva in zato zanje sodijo kar v enciklopedijo »nekoristne vednosti«, se torej miselni eksperiment vselej nanaša na nas same, na naše predstave in želje, in je zato celo pri majhni ali nični pridobitvi spoznanja neznansko zanimiv. Zdi se, da je s tem potrjena osrednja teza stoika Epikteta, po katerem ljudi nikoli ne vznemiri dejanskost, temveč vselej njihova miselna upodobitev dejanskosti.⁶ Prav zato – ker gre pri miselnem eksperimentu za upodobitve in ne za tako ali drugačno dejanskost – lahko miselni eksperiment (večinoma veselo) vznemiri. V tem pogledu so njegovi učinki estetske, ne teoretske narave. Tudi interes za premagovanje upodobitev in epistemoloških ovir je zato estetski: znebiti se upodobitev – se pravi: môči zamenjevati med več podobami, namesto da bi morali vztrajati pri fiksni ideji, je prijeten občutek. S spoznavanjem s tem še nikakor nismo prišli povsem na kraj, vsekakor pa je po estetski poti pomembno podprto. To je morda eden od razlogov, da se je filozofska kritika, ki meri na premagovanje epistemoloških ovir – kakor je, denimo, opozoril Jonathan Culler⁷ –, značilno odcepila od filozofije in tudi od znanosti ter v zadnjih desetletjih postala posel umetnosti (in z njo povezanih teoretskih praks).

6. Gl. Epiktet 1920, str. 13 (§ 5). [Slovenski prevod 2001, str. 121.]

7. Prim. Culler 1999, str. 9 ff.

1.3

Če naj poskusimo odgovoriti na privlačno vprašanje, »kaj hočemo pravzaprav vedeti, ko [v miselnem eksperimentu] postavljamo taka vprašanja«, naj iz navedenih premislekov izpeljemo sklep: ljudje, ki izvajajo miselne eksperimente, s tem zelo pogosto sploh nočejo doseči vednosti – kakor je nasploh opozorila lacanovska psihoanaliza (v nasprotju s Freudovo domnevo o »gonu po vednosti«), je eno od najmočnejših človeških prizadevanj glede vednosti naravnano k temu, da nekaterih stvari ne izvemo.⁸ Velik del miselnih eksperimentov v književnosti in v filmu se zato ne ukvarja z zakonitostmi tujega (ampak iz nedoumljivih razlogov za nas vseeno zanimivega) sveta, ki bogati našo dosedanjo vednost, temveč prav z našim lastnim svetom, samo v popačeni, parabolični ali parodični formi. Preambula »*kaj bi bilo, če...*« je zato le očarljivo zakrita oblika izjave »*tako zdaj je, in to pri nas*«.

Osnovna zamisel filma *Minority Report* (ZDA, 2002) – da bi bilo mogoče hudodelce najti še pred njihovim dejanjem – naznačuje hipotezo, ki jo sodobne družbene znanosti že raziskujejo; z novimi psihološkimi testiranjmi, na primer, bi radi že danes znali razločiti mejno psihotične, latentne nasilneže od drugih, lažje spregledljivih značajev. V sedemdesetih letih so v Češkoslovaški posneli znanstveno-fantastični film *Planet žensk*, v katerem je opisan svet, kjer so moški in prava marmelada ukinjeni oz. prepo-vedani. Z veliko humorja se loti hitro prepoznavnih elementov realsocialističnega sveta: krožkov disidentk, ki se skrivaj sladkajo s pravo marmelado, in tudi izdaje načel pri elitah, ki so v resnici moškega spola. *Matrix* (ZDA, 1999) se ne ukvarja le z občutjem, razširjenim med prebivalci tako imenovanega »prvega sveta«, da

8. Gl. Žižek 2003, str. 116 ff.

živijo v umetnem svetu in v svetu, ki temelji na ponarejenih informacijah,⁹ temveč tudi – brano narobe – s tolpo metafizikov, sovražnih užitku, ki brez vsakega razloga raje pogoltnejo rdečo tabletko domnevne resnice kakor modro tabletko udobnega življenja. V tem brez težav prepoznamo za neoliberalno politiko tako koristne asketske tendence sodobne vsakdanje kulture, s katerimi se vse, kar lahko dá užitek (denimo kajenje, pitje, »*adult language*«, seks itd.), vse bolj spreminja v sodno preganjano grozoto (zelo podobno, mimogrede, kakor v svetu *Planeta žensk*).

Miselni eksperimenti te vrste nas torej nikoli ne zapeljejo v tuje, temveč vselej v »domačne tuje svetove«.¹⁰ Učinki, na katere merijo, niso teoretske, ampak estetske narave. Nočejo priskrbeti spoznanja, ampak pridelati užitek – na primer užitek pridobitve distance v prepoznanju.

2. Zasmejati se ali prestrašiti se

»Vse moje igre so tragedije
– komične postanejo le zato,
ker so grozljive.«
(Ödön von Horvath)

Če se posreči s preambulo »kaj bi bilo, če...« v miselnem eksperimentu na opisani način potujiti lastni, domačni svet, lahko nastaneta dve vrsti užitka: bodisi se ob predstavi tujega sveta na značilno grozljivi način spomnimo na svojega ali pa se veselo zasmemo.

9. Gl. tudi Žižkovo analogno interpretacijo filma *Truman Show*, Žižek 2002, str. 12 f.

10. Gl. tudi Stefan Vockrodt, <http://morgenwelt.de/kultur/000828-filmplaneten.htm>.

jemo, ker tisto, kar se še vedno kaže za tuji svet (kdaj prej; ali za koga drugega), lahko povsem jasno prepoznamo za naš lastni svet.

○ Miselni eksperiment kot sredstvo za izdelavo estetskih učinkov, ki slonijo na načelu domačne tujosti, zato igra odločilno vlogo pri dveh posebnih estetskih žanrih: pri komičnem komedije in pri grozljivem. Žanra imata značilno analogno strukturo, kar je bilo doslej redko poudarjeno.¹¹ V sakdanja govorica pa je zanjo občutljiva – na primer v frazi »tako hecen občutek sem imel«, ki se nanaša bolj na kaj *grozljivega* kakor na znane karakteristike komedije. Po drugi strani so nekatere reči včasih označene kot »grozljivo komične«, kar spet dosti manj kaže na posebno tesnobo, iz katere sestoji grozljivo, kot na poudarjeno *komično* plat teh reči.

○ V vsaj štirih točkah se komično komedije in grozljivo skladata. Naj jih poimenujemo takole: nastop simbolne kavzalnosti, posrečitev, ponovitev, dvojnik. Da bi vsaj nakazali, v kolikšni meri jih je mogoče povezati v sistem, naj poskusimo razviti njihovo sovisnost na podlagi zelo očitnega žanrskega znamenja komedije.

Za eno najbolj v oči bijočih in razmisleka vrednih znamenj komedije lahko imamo njeno *poligamno držo*. Poligamija komedije je očitna. Prešuštvo, večkratna poroka ali tudi ljubezenska razmerja, ki presegajo število 2, so zelo pogosta (pri čemer sicer zveza z zabavo nikakor ni samoumevna)¹² – poleg tega pa komedija

11. V slovitih Freudovi študiji o grozljivem so vendarle tri mesta, kjer avtor opozori na mogoč preobrat grozljivega v komično (Freud 1919h, SA IV, str. 260, 269, 274). V teoriji Jacquesa Lacana sta tako grozljivo kot komično strukturo določena kot vznik *objet petit a* (gl. tudi Lacan 1991 [1958], str. 130, kakor tudi [1962-63], Seansa z dne 30. 1. 1963; prim. Dolar 1991, str. 51 f., 57 f.).

12. Prav narobe: v novejših obdelavah teh tem se stvari pogosto končajo s katastrofo. Prim. denimo *The Ice Storm* (ZDA, 1997, R.: Ang Lee), *Marie-Jo et ses deux amours* (Francija, 2001, R.: Robert Guédiguian).

pogosto razglasi poligamijo za predstavo o sreči:¹³ veliko *happy endov* je pri Lubitschu, na primer, v tem, da *menage à trois* zmaga nad monogamijo in triumfalno odide; eden sodobnih zgledov, ki so (kakor sploh zvrst komedije) vse redkejši, je nedavna sprega Cate Blanchet/Billy Bob Thornton/Bruce Willis v čudoviti gangsterski komediji Barryja Levinsonsa *Bandits* (ZDA, 2001).

○ Razlog za to je prva strukturna značilnost komedije, in sicer pravilo »iz heca zares« oz. »iz uprizorjenosti uprizorjeno«. Veliko poligamnih avantur se namreč v komedijah zgodi zato, ker mora biti ljubezen (iz spletkarskih razlogov) zaigrana in iz zaigrane ljubezni potem nastane pristna ljubezen. Tako se mora, na primer, William Powell v *screwball comedy* Jacka Conwaya *Libeled Lady* (ZDA, 1936) po naročilu dnevnika na videz poročiti z Jean Harlow, da bi kot poročen mož lahko z zaigrano ljubeznijo v aferi uničil dober glas milijonarjeve hčere Myrne Loy. Jasno, kot veva pravilo komedije, pri obeh damah in tudi pri Powellu samem vznikne pristna ljubezen, kar pripelje do ne nepomembnega komičnega stopnjevanja tempa in zapletov.

○ Zakonitost, po kateri iz igre nastane dejanskost, lahko – po Lévi-Straussu (1978) – opredelimo kot *nastop simbolne kavzalnosti*. Nastop simbolne kavzalnosti ustreza *anti-psihološki* drži komedije. Drugače kot tragedija da komedija vselej prav pričujočemu, uprizorjenemu, videzu, očitnemu – in ne nameram junakov. »Če je ljubezen uprizorjena, potem res je«, je argument komedije. V tem smislu je drža komedije materialistična in (kar je tukaj enako) strukturalistična. Tragedija, na drugi strani, se načelno postavi na stran junakov in njihovih namenov, občutij in prepričanj v nasprotju s pričujočim, uprizorjenim, videzom in očitnim. »Odločilna ni uprizoritev, temveč tisto, kar igralci čutijo v svoji notra-

13. Prim. Engels 1973: 80.

njosti«, je trditev tragedije.¹⁴ Drža tragedije je zato idealistična in metafizična. Zato je za tragedijo nujno nepredstavljivo, kar dobro poznamo iz vsakdanjega življenja: da iz uprizorjenosti res lahko izide uprizorjeno. Da je resnost lahko učinek igre, je za resnost tako zavzeto tragedijo neznosna misel.

Drugače kakor pri tragediji je pri žanru grozljivega. Grozljivo nastane – natančno tako kakor komično komedije – zelo pogosto tako, da iz uprizorjenosti izide oziroma je videti, kakor da iz nje izide uprizorjeno samo. Freud, denimo, poroča, da je bral angleško zgodbo, v kateri »se mlad par vseli v opremljeno stanovanje, kjer se nahaja nenavadno oblikovana miza z iz lesa izrezljanimi krokodili. Proti večeru se potem razširja po stanovanju neznosen, značilen smrad, v temi se človek ob nekaj spotika, videti je, da se nekaj nedoločnega motovili po stopnicah, skratka, uganili naj bi, da v prisotnosti te mize po hiši strašijo prikazni krokodilov ali da lesene pošasti v temi oživijo ali kaj podobnega.« (Freud 1919h, SA IV, str. 267 [slovenski prevod 1993, str. 29].) Gre torej za nastop simbolne kavzalnosti; ali, kakor pravi Freud: za primer, ko »simbol prevzame celotni pomen in celotno težo tistega, kar simbolizira« (prav tam). Tu se spet pokaže tudi anti-psihološki moment, na katerega smo naleteli pri simbolni kavzalnosti komedije: v nasprotju z boljšo, notranjo (»psihološko«) vednostjo junakov, da gre pri izrezljanih krokodilih »le za simbole«, se značilno pokaže, da je pravilen površni vtis, videz, da bi bilo lahko tudi drugače. Kar zadeva grozljivo, lahko to še jasneje pokažemo pri naslednji točki.

Iz poligamije komedije je mogoče izpeljati poleg pravila »iz igre nastane dejanskost« še eno strukturno značilnost: in sicer para-

14. To velja npr. tudi za vprašanje zamenjave. Komedija pravi: *veliko bolj ste zamenljivi, kakor si radi domišljate*. Nasprotno je pojmovanje tragedije: *resnici ste več, kot se dozdeva* (prim. o tem Pfaller 2002, str. 194 f.).

digmo *posrečitve* [Gelingen]. V komediji se posreči vse, pogosto še celo preveč. Ubogemu Williamu Powellu se v *Libeled Lady* namesto ene zgolj ponarejene ljubezenske osvojitve posrečita dve pristni. V *To Be Or Not To Be* se pogumnemu igralcu Josefu Turi posreči v štabu gestapa dokazati, da je profesor Siletsky on sam, in ne prav tako navzoči, mrtvi, pristni in tudi po izgledu dosti pristnejši Siletsky. A ne le to: takoj zatem se njegovemu igralskemu kolegu, ki nepričakovano vstopi kot esesovec, posreči še »rešitev« Ture, saj ga spet »razkrinka« kot goljufa in ga »odvede«.

Medtem ko tragedija gradi na načelu spodletelosti, dela komedija z načelom posrečitve. Kar zadeva ljubezen, je v tragediji, če sploh je, spodletela – pri čemer je spodletelost ljubezenskega razmerja za tragedijo dokaz njegove pristnosti: vse, kar je pristno, za tragedijo (zaradi njene metafizične drže) ni od tega sveta. V komediji pa imamo na podlagi paradigme posrečitve vselej obilno posrečeno ljubezen – če ne celo ljubezen v preobilju, tako rekoč presežno ljubezen, »*surplus-love*«;¹⁵ pri tem je posrečitev vselej dokaz pristnosti: saj je za komedijo vse, kar je veličastno, (zaradi njene materialistične drže) od tega sveta – če ne celo še kaj zraven.

Tako kakor komedija tudi žanr grozljivega temelji na načelu posrečitve. Takole je zapisal Freud o primeru, ki po njegovem mnenju sodi med »nedvoumne primere 'grozljivega'«:

»V 'Polikratovem prstanu' se gost z grozo odvrne, ker opazi, da se vsaka prijateljeva želja takoj izpolni, da usoda nemudoma odpravi vsako njegovo skrb. Prijatelj, pri katerem je v gosteh, mu je postal 'grozljiv'.« (Freud 1919h, SA IV, str. 261 f. [slovenski prevod 1993, str. 24].)

15. To se kaže v neštetihih naslovih *screwball* komedij, ki se ukvarjajo s temo poligamije – kot npr. *My Favourite Wife* (ZDA, 1940, R.: Garson Kanin) ali *I Love You Again* (ZDA, 1940, R.: W. S. van Dyke II).

Pri zgledu bije v oči, da grozljivo vznikne kot čista posrečitev, še brez razvidne primesi očitno strašljivega. Polikratov gost pojasni svoj občutek s tem, »da se mora tisti, ki je nadvse srečen, bati zavisti bogov«. (Freud, *op. cit.*, str. 262 [str. 24].)

Zaradi vprašljivosti take razlage je Freud v nadaljevanju pojasnil grozljivo posrečitev z novim zgledom, pri katerem je vendarle očitno tudi strašljivo:

»[V] anamnezi nekega prisilnega nevrotika sem poročal, da se je ta bolnik nekoč mudil v toplicah in da se mu je zdravje tam zelo izboljšalo. Vendar je bil toliko pameten, da tega uspeha ni pripisoval zdravilni moči vode, temveč položaju svoje sobe, ki je bila tik ob kamrici neke ljubeznive negovalke. Ko je potem prišel v to zdravilišče drugič, je spet zahteval isto sobo, a povedali so mu, da je sobo že vzel nek star gospod, in svoji nejevolji je dal duška z besedami: 'Za to naj ga zadene kap.' Štirinajst dni pozneje je starega gospoda zares zadela kap. Za mojega pacienta je bilo to 'grozljivo' doživetje.« (Freud, *op. cit.*, str. 262 [str. 24 f.].)

Pri posrečitvi prekletstva je lahko prepoznati grozljivi moment. Če bi bil obseg povzročene nesreče manjši, bi se stvar vsekakor zlahka sprevrgla v komično – če se komu, denimo, pri spremljanju nogometne tekme posreči preleteti nasprotnikovo enajstmetrovko. Pri Polikratovi čisti posrečitvi je vzrok za občutje grozljivega manj razviden. Vendar je tudi pri njem dopuščen prehod v komično: nenadejani zadetki na lotu po naključnem nakupu srečke ali pri igrah spretnosti imajo včasih v sebi nekaj komičnega.

V nečem pa se zdita Freudova zgleda različna: Polikrat za svojo presenetljivo srečo *ne naredi nič*; preprosto živi v svetu po meri želja. (Na tistega, ki kakor gost trdno zagovarja mnenje, da svet ni tak, to naredi grozljiv vtis.) Podganar, narobe, *naredi nekaj* – čeprav *ne za svojo srečo*. Staremu gospodu ne želi zares smrti.

Grozljivo pri tej posrečitvi je izpolnitev prekletstva kljub temu, da ni bilo mišljeno resno. V Podganarjevem primeru je posrečitev obenem nastop simbolne kavzalnosti.

Vrh tega simbolna kavzalnost za Podganarja ne vznikne le v nasprotju z njegovo namero, temveč tudi v nasprotju z njegovim razumom: če je menil, da je njegova kletev le šala, »prazne besede«, mu je realnost odgovorila, kakor da jih je razumela drugače. Njegova razumna vednost, da ne zna čarati, da njegove besede ne morejo ubijati, se zdi brez veljave. V tem se zelo jasno kaže anti-psihološki moment grozljivega, na katerega smo opozorili že pri komediji: namere, vednost in razumevanje junakov niso bistveni. Zdi se, da realnost rajši sledi videzu – se pravi, sledi površinski interpretaciji tistega, kar je rekel. Tako nastane tudi grozljiva, našemu vsakdanjemu razumevanju nasprotujoča, anti-psihološka vrsta krivde: Podganar se čuti krivega, čeprav ni ne hotel nič hudega niti ni storil česa takega. Krivda grozljivega temelji na simbolni kavzalnosti; za *magično krivdo* zadostuje videz.¹⁶

Tretji žanrski element, ki si ga komedija deli z grozljivim, je ponavljanje prizorov. Legendarni zgled je v Lubitshevem *To Be Or Not To Be* podvojeno srečanje med profesorjem Siletskyjem

16. V tem smislu ima Durkheim prav, ko zapiše: »*Magičnih grehov ni.*« (Durkheim 1994, str. 407.) Ker magija ne temelji na namerah in dejanjih, v njej ni grehov, pač pa je gotovo krivda. In tudi kazen – in sicer avtomatično samokaznovanje: prim. o tem Freud o tabujski skupnosti: »*Nedolžni hudo-delec, ki je npr. jedel prepovedano žival, je globoko potrt, pričakuje smrt in naposled zares umre.*« (Freud 1912-13, SA IX, str. 314.) Taka vrsta krivde je tema še v drugem estetskem žanru, namreč v tragediji usode. Njen pojem *tragične krivde* (»subjektivno se ga ne da upoštevati, vendar objektivno obstaja«, gl. <http://www.klasikerforum.de/Bodies/gattungen/tragoedie.php>) ustreza temu, kar smo označili za *magično krivdo*. Antična tragedija usode je zato na strani grozljivega in komičnega; moderni tragediji značajev je diametralno nasprotna.

in taboriščnim polkovnikom Erhardtom, ko mora igralec Tura najprej odigrati vlogo Erhardta in potem še Siletskyja.¹⁷ Ponovitev pozna tudi grozljivo – in tudi tam je sicer včasih povezana s poligamijo: sam Freud poroča o mučnem sprehodu po italijanskem mestu, ko ga je pot, kljub nasprotnim prizadevanjem, znova in znova zanesla v predel, »o katerega značaju nisem mogel dolgo dvomiti. Na oknih malih hiš je bilo videti samo naličene ženske«. (Freud, *op. cit.*, str. 260 [str. 22].) Pri tej priložnosti je opazil tudi možnost obrata v komično.

Strukturna identiteta komedije in grozljivega se naposled kaže v značilni podvojitvi likov. V Chaplinovi komediji *The Great Dictator* (ZDA, 1940) sta Hitlerja dva, ne le eden. Tudi Lubitschova klasika o tej temi je dala pravcati furioso podvojitvev: dva Hitlerja, dva taboriščna polkovnika Erhardta, dva profesorja Siletskyja, z dvema lažnima bradama. Kot element grozljivega nastopa podvojitvev v večkrat komentirani podobi dvojnika (gl. Freud, *op. cit.*, str. 257 ff. [str. 20 ff.]; Rank 1993). V primerjavi z dvojništvom pri komediji ima podvojitvev *jaza* pri grozljivem najbrž posebno privilegirano vlogo, vendar lahko delujejo grozljivo tudi druge oblike človeške pomnoženosti. Pascalovo slavno opazko, da dva podobna obraza, »od katerih ni noben smešen, vzbujata smeh zaradi medsebojne podobnosti«,¹⁸ je zato zlahka mogoče preformulirati v smislu učinkov grozljivega.

Če je v štirih točkah izpeljana trditev o strukturni identičnosti komedije in grozljivega upravičena, se zastavlja vprašanje, ali jo lahko ustrezno pojasnimo z miselnim eksperimentom. Morda je

17. V zvezi s ponovitvijo v komediji ni težko opaziti zveze s poligamijo: na koncu filma *To Be Or Not To Be*, ko se zdi, da se je ljubimec žene igralca Hamleta že kolikor toliko pomiril, spet nekdo zapusti dvorano prav na začetku Hamletovega monologa.

18. Gl. Pascal 1965, str. 73 (§ 115). [Slovenski prevod 1999: str. 72, § 133.]

ključ za razumevanje nenehno vračajočega se grozljivega oz. komičnega srečanja grozljivega in komedije.

3. Miselni eksperiment pri grozljivem in pri komičnem.

Načini ravnanja z iluzijami

»Zamisli si, da o prijatelju rečem: 'Ni avtomat.' – Kaj naj bi bilo s tem sporočeno, in ali je to sploh sporočilo?«
(Wittgenstein 1980, str. 283.)

Zakaj priključimo miselni eksperiment estetske učinke grozljivega in komičnega? Ali drugače vprašano: v kolikšni meri temeljita grozljivo in komično na miselnem eksperimentu?

Najprej zbudi pozornost, da je tisto, kar je predmet miselnega eksperimenta, pogosto tudi vsebina komičnega in grozljivega: misel, recimo, da bi bile človeške figure lahko v resnici avtomati, je za Descartesa miselni eksperiment.¹⁹ Za Bergsona je taka misel, narobe, izvir komičnega.²⁰ Za Freuda je naposled človekovo avtomatstvo eden od vzrokov občutja grozljivega: o pripovedi *Peskar* E. T. A. Hoffmanna je Freud (v nasprotju z razumevanjem E. Jentscha) še zapisal, »da motiv lutke Olimpije, ki je navidez živa, nika- kor ni edino, na čemer bi lahko utemeljili brezprimerno 'grozljivi' učinek te pripovedi, celo niti ni tisto, čemur moramo v prvi vrsti

19. Gl. Descartes 1988, str. 62: »[A] kaj vidim razen klobukov in oblek, pod katerimi bi se lahko skrivali avtomati?«

20. Gl. Bergson [1914] 1977, str. 26 f.; prim. tudi str. 48: »Komična je vsaka razporeditev dejanj in dogodkov, ki nam daje v medsebojni prepletenosti iluzijo življenja in razločen občutek mehanične razvrstitve.«

pripisati ta učinek«. (Freud 1919h, SA IV, str. 251 [slovenski prevod 1993, str. 14].) V pravem smislu grozljivi so za Freuda tisti primeri, ko se prisila ponavljanja uveljavi kot neizprosni mehanizem ravnanja ljudi in se zdijo proti njeni notranji dinamiki brez moči.²¹

Motivi pri miselnem eksperimentu na eni in pri grozljivem/komičnem na drugi strani so identični zaradi preproste zakonitosti: grozljivo in komično že predpostavljata miselni eksperiment. Vtis grozljivega ali komičnega nastane vselej takrat, *ko se v trenutku in na določeni točki zazdi, kakor da svet ustreza miselnemu eksperimentu* – ko se ljudje, na primer, za trenutek premikajo tako, kakor da so avtomati, ki si jih je v miselnem eksperimentu zamislil Descartes. Splošno formulo te strukture je Freud pri grozljivem opredelil takole:

»[...] da namreč pogosto in kaj lahko učinkuje 'grozljivo', če se zabriše meja med fantazijo in dejanskostjo, če stopi realno pred nas nekaj, kar smo poprej imeli za fantastično [...]« (Freud, *op. cit.*, str. 267 [str. 29].)

Se pravi, da sta za grozljivo in komično potrebna dva pogoja: prvič, svet sam mora dajati vtis miselnega eksperimenta; toda obenem, drugič, z njega ne sme izginiti »fantastično«, »eksperimentalno«, fiktivno. Če bi kdo iz tako nenavadnega vtisa sklepal, da je svet pač tak (da so torej, na primer, ljudje kratko malo avtomati), potem ne bi prišlo ne do grozljivega ne do komičnega efekta.

Priti mora torej do protislovja med posamično izkušnjo in našim splošnim prepričanjem. In pri tem mora biti posamična, nenavadna izkušnja del celovite (»fantastične«) zgodbe, ki ni združljiva z našim (»realističnim«) dojemanjem sveta. Vsaka nenavadna podrobnost namreč še ni kar grozljiva ali komična, ene so zgolj zanimive,

21. Gl. Freud, *op. cit.*, str. 260; prim. o tem Dolar 1991, str. 52.

spodbujajo k nadaljnemu raziskovanju itd. Le kadar neskladni element napotuje na celovito fantastično, miselnoeksperimentalno zgodbo, ki nam je znana in jo imamo brez dvomov za fiktivno,²² se pojavi občutje grozljivega ali komičnega. Če pa ne poznamo nobene tovrstne zgodbe, do grozljivega oz. komičnega vtisa ne pride. (Zato so nekatere izkušnje za ene kulture grozljive oz. komične, za druge pa ne.)²³

Da bi nastal grozljivi ali komični vtis, se je treba v nasprotju z očitnostjo ustrezne izkušnje okleniti tega, da je zgodba, h kateri napeljuje, vendarle iluzija. Fikcija miselnega eksperimenta mora biti torej tako v grozljivem kot v komičnem že od vsega začetka priklicana *kot fikcija*, kot suspendirana domneva. Formula »kaj bi bilo, če...« zato pomeni najprej: »jasno je, da ni tako, in vendar se zdi, kakor da...«.

Ko s fikcijo ravnamo kot s fikcijo, se kot iluzija premakne na stran drugih. Nismo mi tisti, ki verjamemo, kar je naslikala fikcija,

22. Osamljena nelogična podrobnost bi nas kvečjemu pahnila v negotovost ali nas spodbudila k teoretskemu izboljšanju našega dojemanja sveta. Grozljivo pa ni povezano, kakor je upravičeno poudaril Dolar (1991, str. 64), z *negotovostjo*, temveč z *gotovostjo*. Za nelogični element se namreč zazdi, da nam potrdi domačo zgodbo. Njena *pripovedna sklenjenost* se zažre v nas kot strašna gotovost, ki presega *odprtost naše vednosti*.

23. Zdi se, da ima vsaka kultura cel repertoar »neverjetnega«: pripovedi, ki krožijo kot »otročarije«, »pravljice za lahko noč« itd., ki jih tisti, ki se imajo za odrasle, uporabljajo za to, da se razločijo od otroštva. Seveda pa ni nujno v vseh primerih domnevati, da naj bi kdo kdaj verjel v te zgodbe. Tak vtis bi bil namreč lahko proizveden tudi *retroaktivno*. »Domače« (*das Heimliche*) v Freudovem smislu mora potemtakem označevati »domovanje«, v katerem nas nikoli ni bilo. Grozljivo (*das Unheimliche*) ženskih genitalij za nevrotične moške zato npr. ne more, kakor je izpeljal Freud (*op. cit.*, str. 267 [str. 30]), izvirati iz tega, da naj bi bilo »staro domovanje človeškega otroka«. Prej ga je treba pripisati pravljicam za lahko noč o »kastraciji« itd., te so namreč podelile takemu pogledu »fantastični« pomen.

temveč vselej drugi – drugi, ki jih imamo tu in tam pred očmi še kot osebe ali vsaj verjamemo, da si jih lahko predstavljamo; včasih pa zanje ne tratimo misli.²⁴ V tem smislu preambula miselnega eksperimenta proizvede prav tisto, kar je psihoanalitik Octave Mannoni opazil v kliniki, v vsakdanjem življenju in tudi v estetiki in zelo posrečeno označil s formulo »saj vem, pa vendar...«.

»Saj vem, pa vendar...« je oznaka za strukturo, ki je na delu, kadar, denimo, kdo, ki ne verjame v horoskop, nekega dne, ko se je ravno lotil selitve, v časopisu po naključju prebere v horoskopu, da je »danes ugoden dan za večje spremembe lokacije«, in se vedro, z nenavadnim zadovoljstvom, zasmee. Čeprav človek prav nič ne zaupa horoskopu, bi bil smeh čisto drugačen, kakor je pronicljivo pripomnil Mannoni, če bi horoskop razglasil dan za posebno neugoden. (Mannoni 1985, str. 20 [slovenski prevod 1993, str. 370].) Poleg tega nenavadno zadovoljstvo nikakor ne izgubi moči zaradi vednosti, da je časopisni horoskop nesmisel. Prav narobe: zanesljivejši vir, ki bi prav tako poročal o prednostih za načrtovano selitev, na primer ugodna vremenska napoved, gotovo ne bi povzročil tako navdušenega smeha. Boljša vednost – to je posledica Mannonijeve formule – torej ne le ne zmanjšuje navdušujoče moči iluzije horoskopa, temveč je zanjo celo značilno potrebna.

Kar zadeva estetske učinke, je Mannonijeva formula zelo razsvetljuječa. Čeprav jo je sam v zvezi z umetnostjo povezal predvsem z zabavnimi iluzijami komedije,²⁵ pa nekateri njegovi zgledi kažejo, da lahko prav taka struktura povzroči tudi grozljive učinke.²⁶ S tem se zastavi vprašanje »estetske izbire nevroze« – se

24. Gl. o tem Pfaller 2002.

25. Gl. zlasti njegov spis »L'illusion comique«, Mannoni 1985, str. 161–183.

26. O Mannonijevih zgledih glej v nadaljevanju. Mesto, kjer se Mannonijeva formula v povezavi z grozljivim skoraj *à la lettre* pokaže pri Freudu, je navedena zgodba o krokodilih: »Zgodba je bila precej naivna, toda njen

pravi, vprašanje merila, po katerem struktura, ki se lahko izrazi na tako različna načina, pride na dan s tem ali z onim delovanjem. Kdaj torej odpravljena iluzija miselnega eksperimenta proizvede efekt komičnega in kdaj grozljivega?

4. Grozljivo ali komično? Why not sneeze, Rrose Selavy?*

»Kihanje zaustavi vse duševne funkcije, enako kakor nekatera opravila. Vendar iz tega ne sledijo enaki sklepi proti človekovi veličini, saj prihaja do tega proti njegovi volji.«

(Pascal 1965, str. 131; prev. R. P.

[slovenski prevod 1999, str. 82, § 160].)**

Najprej se lahko zazdi, da iluzija, ki deluje v komičnem kot odpravljena, postane grozljiva prav tedaj, ko izgubi suspenz. Zdi se, da Mannonijeva interpretacija Casanovove epizode meri v to smer: kar se za Casanovo začne kot zabaven čarovniški trik, s katerim hoče imponirati drugim, naivnežem, mu postane grozljiva izkušnja v trenutku, ko se ti drugi razbežijo in tako ni več nikogar, ki bi verjel, česar sam ne verjame. Odsotnost lahkovernežev, »*défaillance des crédules*«, povzroči pri Casanovi tesnobo: »*si sa croyance à la magie retombe pour ainsi dire sur lui-même, il est*

'grozljivi' učinek je bilo mogoče občutiti kot nekaj posebnega« (Freud, *op. cit.*, str. 267 [str. 29]) – se pravi, po Mannoniju: »Vem, da nima smisla, pa vendar je sijajno srhljiva.«

* Rrose Selavy (ali Rose Sélavy) je bil travestitski alter ego Marcela Duchampa, avtorja umetnine *Why Not Sneeze Rose Selavy?* – Op. prev.

** Avtorjev prevod Pascalovega izraza *la besogne* (»nekatera opravila«) je *Geschlechtsakt*. – Op. prev.

saisi d'angoisse«. (Mannoni 1985, str. 30 [slovenski prevod 1993, str. 380].)

Ko drugih ni, se mu iluzija tako rekoč zvrne na glavo; izgubi odpravljenost, ki jo je zagotavljala prisotnost drugih, lahkovernežev. Sprva komična reč naj bi torej nehala biti miselni eksperiment in je ravno s tem postala grozljiva. Če je tako, smemo – na vprašanje o merilu – odgovoriti takole: *komično je grozljivo drugih*. Kar je za nas komično, ker vsebuje iluzijo, ki ji nismo zapadli, je za druge, naivne in nezavarovane, grozljivo.²⁷ Kadar pa smo sami nezavarovani in zapademo iluziji, je ta za nas grozljiva, medtem ko je ravno zato lahko za druge komična.²⁸

Vendar se zdi, da je ta ugotovitev v nasprotju z vsem našim dosedanjim odkritjem: na začetku smo se namreč veliko ukvarjali s strukturno identičnostjo komičnega in grozljivega; s tem, da je pri obeh očitno na delu miselni eksperiment, odpravljena iluzija. Zdaj naj bi bil na lepem miselni eksperiment le v komičnem, ne pa v grozljivem.

Proti takemu razumevanju so na voljo trdni ugovori. Da je občutje grozljivega zvezano s pogojem odpravljene iluzije, je ugotovil že Freud: opozoril je, da smo morali nekatera prepričanja najprej »prevladati«, da smo zmožni občutka grozljivega. (Freud, *op. cit.*, str.

27. Prim. o tem Freudovo razlago: »Drugačna konstelacija odvrne vtis 'grozljivosti' v Nestroyevi burki Razdvojenec (Der Zerrissene), ko ubežnik, ki se ima za morilca, vidi izza vsakih dvižnih vrat, izza vsakega pokrova, ki ga dvigne, vstajati domnevnega duha umorjenca in obupano zavpije: 'Saj sem vendar ubil samo enega.' Čemu ta grozna pomnožitev? Ker mi poznamo ozadje tega prizora, nismo nasedli njegovi zmoti in zato tisto, kar mora zanj biti 'grozljivo', na nas učinkuje z neustavljivo komiko.« (Freud, *op. cit.*, str. 274 [str. 36].)

28. To se ujema s Freudovo razlago komičnega s »prihrankom izdatka« (Freud 1905c, SA IV, str. 174 [slovenski prevod 2003, str. 194]): komično je tisto, s čimer nam je prihranjen izdatek, ki ga občutje grozljivega terja za druge.

270, 271 [str. 32, 33].)²⁹ Tako je, na primer, nujno, da najprej prevladamo verovanje v duhove ali v simbolno kavzalnost, da lahko strašljivko ali zgodbo, v kateri izrezljani krokodili oživijo, izkusimo kot grozljivo. Prav v tem je, kakor je zapisal Freud, razlika med estetiko strašljivke in pravljice: strašljivka predpostavi, da strahov ni; prav to, da se potem kljub vsemu zazdi, kakor da so, povzroči grozljivi učinek. V pravljici so predpostavke drugačne: »Svet pravljice je [...] že vnaprej opustil tla realnosti in se odkrito opredeljuje za prevzemanje animističnih prepričanj. Izpolnitve želja, skrivne sile, vsemoč misli, oživljanje neživega, kar je vse v pravljicah povsem običajno, tu ne more imeti 'grozljivega' učinka [...]« (Freud, *op. cit.*, str. 272 [str. 34].) Tako kakor komično torej tudi grozljivo temelji prav na suspenzu iluzije, na »saj vem, pa vendar...«. Občutje grozljivega lahko zajame le tistega, ki je iluzijo »prevladal« z boljšo vednostjo. Iluzija se nam potemtakem ne sme zvrniti na glavo – ostati mora iluzija drugih, sicer je z distanco do nje izgubljeno tudi grozljivo.

Boljša vednost, opredeljena z Mannonijevo formulo, je torej nujna za to, da iluzija povzroči delovanje grozljivega. Le kot prevladana lahko iluzija zbudi strah. Ta paradokсна posledica je poanta Mannonijeve formule glede grozljivega: *ne odsotnost pojasnila, temveč, narobe, prav vednost nas pahne v tesnobo*.³⁰ Le če vemo, da duhov ni, se jih lahko bojimo. Zato je mogoče zares prestrašiti le ljudi, ki v strahove ne verjamejo.

Čeprav je Freud jasno poudaril prevladanost iluzije kot pogoj za grozljivo, se zdi, da se je v nasprotju z Mannonijem nagibal k

29. Pojem »prevladanja« označuje leta 1919 tisto mesto v Freudovi teoriji, na katerem pozneje razvije svojo zamisel *Verleugnung*, utaje (gl. Freud 1927e, SA III [slovenski prevod Freud 1987]).

30. Tako je sklepal tudi Dolar, ko je grozljivo gotske romantike historično umeštil kot proizvod moderne (Dolar 1991, str. 53).

domačnemu, *common sensu* bližjemu razumevanju, da lahko razložimo vznik grozljivega s tem, da nismo zadosti »temeljito in dokončno opravil[i]« z iluzijskimi pojmovanji. (Gl. Freud, *op. cit.*, str. 270 [str. 32].) Kljub teoretskemu nihanju je v Freudovem besedilu vendarle odločilno opozorilo, da grozljivo (*das Unheimliche*), kot nekaj nekoč domačega (*Heimliches*), se pravi, domačnega (*Vertrautes*) in polnega ugodja, sploh zadobi naravo neugodje in strah zbujujočega šele po svojem »padcu«, se pravi, ko je prevladano. V zvezi s Heinejem je Freud pripomnil: »Dvojniki se je spremenil v strašljivo podobo, tako kot se bogovi po padcu svoje religije spremenijo v demone«. (Freud, *op. cit.*, str. 259 [str. 22].) Če ne bi boljša vednost povzročila padca iluzije, predmet iluzije ne bi mogel zbuhati strahu. Brez pojasnitve bi živeli v pravljичnem svetu, ki nikakor ni grozljiv. Dokler verjamemo v demone, ostanejo bogovi; šele ko ne verjamemo več vanje, se jih utemeljeno bojimo. Nobenih drugih demonov ni razen tistih, v katere ne verjamemo.

Če je torej, kot kažejo navedeni momenti, odpravljena iluzija pogoj tudi za grozljivo – ali lahko kako rešimo prejšnjo formulo, po kateri je komično grozljivo drugih? Če tako komično kot grozljivo temeljita na suspendirani iluziji – kako lahko teoretsko opredelimo razliko, ki smo jo hoteli opisati z navedeno formulo?

Mogoče bo ustrezno osvetlil zadevo še en Mannonijev zgled: če igralcu, je menil Mannoni, ki uprizarja mrtveca in negibno leži na odru, pride morda v nos malo prahu in mora kihiniti, se bo občinstvo zagotovo zasmejalo.³¹ Mannoni lucidno analizira posebnost tega smeha: občinstvo se pač ne zasmeji zato, ker se je osvobodilo žalostnega prepričanja, da je človek mrtev. Zaradi igralčevega kihanja se je občinstvo osvobodilo, tako Mannoni, odgovornosti za vzdrževanje gledališke iluzije: »Zdi se, kakor da je vse narav-

31. Gl. Mannoni 1985, str. 163.

nano na to, da se proizvede iluzija, vendar pri kom drugem, kakor da bi bili mi [občinstvo] na isti strani z igralci.» (Mannoni 1985, str. 163 f.) Ne razveseljiva novica, da je človek še živ, temveč zamišljena osuplost naivnega tretjega, ki je verjel gledališki iluziji in so ga igralci in občinstvo družno prevarali – nanj je vtis mrtvečevega kihanja zagotovo deloval grozljivo –, to je predmet smeha.

Zdaj lahko zlahka spremenimo parametre tega zgleda tako, da nastane učinek grozljivega: ko bi kdo, ki smo ga imeli za mrtvega, nenadoma kihnil, bi bilo to za nas pač grozljivo. Zaigrali smo vlogo naivneža, naivnega tretjega iz Mannonijevega zgleda. Vendar tudi primer, ko smo bili sami grozljivo prestrašeni, temelji na ne-naivnosti, na suspendirani iluziji. Da bi nam bila namreč izkušnja kihanja domnevno mrtvega grozljiva, smo morali prevladati iluzijo, da lahko mrtvi kihajo. Na take iluzije lahko naletimo le v kulturi, v kateri razširjajo pravljice o posmrtnem življenju mrtvih (s kihanjem vred). In le, če smo jih prevladali, smo zmožni občutka grozljivega. Ker ne verjamemo v pravljice (ki so nam v naši kulturi domače), po katerih mrtvi kažejo znake življenja, se nas takšni znaki dotaknejo v obliki grozljivega.

Zdaj se lahko lotimo tako tistega, kar je grozljivemu in komičnemu skupno, kot tistega, po čemer se razlikujeta. Občutek grozljivega vselej temelji najprej na suspenzu prve iluzije: na primer, da lahko mrtvi kihajo. Prvo iluzijo poimenujmo *iluzija grozljivega*. Tako grozljivo kot komično predpostavljata njen suspenz: tako za tiste, ki se prestrašijo, kakor tudi za tiste, ki se zabavajo, mora biti misel, da lahko mrtvi kihajo, pravljica – se pravi: iluzija drugih.

Grozljivo in komično se razločita šele na drugi ravni. Gre za drugo iluzijo – *iluzijo komičnega*«, kakor jo je poimenoval Mannoni –, ki ji v grozljivem verjamemo, v komičnem pa je suspendirana. Pri našem zgledu je to iluzija, da je človek na odru mrtev. Če je iluzija naše lastno dožemanje, potem je njegovo kihanje grozljivo.

Če pa je, narobe, iluzija drugih, je kihanje komično; potem se namreč smejimo prav tem drugim, ki smo jih implicitno predpostavili v trenutku, ko smo iluzijo zase suspendirali.

Grozljivemu in komičnemu naj bi bilo torej skupno, da oba predpostavita suspens iluzije grozljivega. Komično se razloči od grozljivega po tem, da je le za komično odpravljena tudi druga iluzija, iluzija komičnega. Narobe je grozljivo prav tisto, kar je ostalo ujeto v iluzijo komičnega. Pri iluziji komičnega lahko zdaj rehabilitiramo prej dobljeno formulo, da je komično grozljivo drugih: v komičnem se smejimo tistim, ki se ne morejo odtrgati od iluzije komičnega in so zato brez zaščite izpostavljeni delovanju grozljivega.

Tako lahko zdaj razložimo tudi zgled človeškega avtomatizma. Iluzija grozljivega je v tem primeru predstava, da so ljudje avtomati. Predstava mora biti kot iluzija suspendirana, da lahko vtis človeškega avtomatstva razvije grozljivo delovanje. Le kdor ima predstavo, da so ljudje avtomati, za iluzijo, se lahko ob nasprotnem vtisu zgrozi. Poznati jo mora in »vedeti«, da ljudje niso avtomati, da se lahko prestraši, če se zdi drugače.

Posebnost primera pa je v tem, da prav tisto, kar kot boljša vednost suspendira iluzijo grozljivega, na drugi strani tvori iluzijo komičnega. V komiki človeškega avtomatstva se smejemo prav temu, da ljudje verjamejo, da so nekaj drugega kot avtomati, in resnične motive svojega delovanja skrivajo za zavestnimi nameni. Prav samoprevara, ki je tudi pogoj za občutek grozljivega, je predmet komične zabave. Komično torej temelji na suspensu komične iluzije o različnosti med človekom in avtomatom; oprto je na vednost o psihičnem avtomatizmu človeka kakor tudi na vednost o njegovem nagnjenju k samoprevari glede tega.³² S tem se je

32. Klasični filozof komičnega vedenja v zvezi z vprašanjem o avtomatizmu je seveda Blaise Pascal: »Nikar se namreč ne varajmo o sebi: človek je

ponovno pokazala splošna, anti-psihološka drža komičnega kome-dije, na katero smo naleteli že prej: »Veliko bolj ste zamenljivi (tj. avtomatični, ponovljivi), kakor menite.«³³

Z razlikovanjem dveh ravni iluzije – ravni grozljivega in ravni komičnega – se nam je posrečilo upravičiti formulo komičnega kot grozljivega drugih, ne da bi pri tem opustili načelo, da je pogoj za grozljivo vselej odprava iluzije. S tem je mogoče oba estetska učinka razložiti kot rezultat miselnega eksperimenta. Ne nazadnje se je tako pokazalo, da sta oba kultivirani obliki ravnanja z iluzijami: takih fikcij ne razvijamo zato, da bi (kakor je hotel Descartes) enkrat za vselej naredili konec fikcijam. V kulturnih oblikah grozljivega in komičnega se prej kaže zmožnost, da fikcije prepoznamo kot fikcije in se jih prav zato ljubeče oprimemo. Te zmožnosti niso vsa zgodovinska obdobja pokazala v enaki meri. Zdi se, da *poganski strah* in *poganska zabava*, ki tičita v grozljivem in komičnem, kažeta, da je v njiju preživela sled kultiviranosti klasične antike.

Julij 2003

LITERATURA

Bachelard, Gaston

1974 *Epistemologie. Ausgewählte Texte*, Frankfurt/M.: Ullstein. [Francoski izvirnik: *Épistémologie: Textes choisis*, Pariz: Presses Universitaires de France, 1971.]

prav tako 'avtomat' kakor duh [...]« (Pascal 1965, str. 234; [slovenski prevod 1999, str. 109, §252].)

33. Izraz »anti-psihološki« seveda ne označuje stališča, ki ignorira ali zanika vsakršno psihično življenje. Narobe: samoprevara, ki jo ljudje praviloma razvijejo, je psihičen pojav. Je predmet psihoanalize. Ta je anti-psihološka toliko, kolikor sama sicer ne verjame prevaram, vendar jih zato toliko bolj resno jemlje kot dejstva (gl. o tem Žižek 1991, str. 49).

1978 *Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes. Beitrag zu einer Psychoanalyse der objektiven Erkenntnis*, Frankfurt/M.: Suhrkamp. [Slovenski prevod: *Oblikovanje znanstvenega duha*, Ljubljana: Studia Humanitatis, 1998.]

Bergson, Henri

»Smeh – esej o pomenu komičnega«, *Esej o smehu*, Ljubljana: Slovenska matica, 1977, str. 7–122.

Critchley, Simon

1999 »Comedy and Finitude: Displacing the Tragic-Heroic Paradigm in Philosophy and Psychoanalysis«, v: *Ethics-Politics-Subjectivity. Essays on Derrida, Levinas and Contemporary French Thought*, London/ New York: Verso, 1999, str. 217-238.

Culler, Jonathan

1999 *Dekonstrukton. Derrida und die poststrukturalistische Literaturtheorie*, Reinbek: Rowohlt.

Descartes, René

Meditacije, Ljubljana: Slovenska matica, 1988.

Dolar, Mladen

1991 »The Aesthetics of the Uncanny«, *Mesotes. Zeitschrift für philosophischen Ost-West-Dialog*, št. 3/1991, str. 51-66.

Durkheim, Emile

1994 *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Engels, Friedrich

1973 *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats. Im Anschluss an Lewis H. Morgans Forschungen*, Berlin: Dietz. [Slovenski prevod: *Izvor družine, privatne lastnine in države*, Ljubljana: Cankarjeva založba, 1963.]

Epiktet

1920 *Handbüchlein der Moral*. Leipzig: Reclam. [Slovenski prevod: »Priročnik«, v: *Izbrane diatribe in priročnik*, Ljubljana: Študentska založba, 2001, str. 119–151.]

Freese, Hans-Ludwig

1995 *Abenteuer im Kopf. Philosophische Gedankenexperimente*, Weinheim, Berlin: Quadriga.

Freud, Sigmund

[1905c] *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten, Studienausgabe* Bd. IV, Frankfurt/M.: Fischer, 1989: 9-220. [Slovenski prevod: *Vic in njegov odnos do nezavednega*, Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2003.]

[1912-13] *Totem und Tabu, Studienausgabe*, Bd. IX, Frankfurt/M.: Fischer 1993, str. 287-444.

[1919h] »Das Unheimliche«, *Studienausgabe* Bd. IV, Frankfurt/M.: Fischer, 1989, str. 241-274. [Slovenski prevod: »'Das Unheimliche'«, *Das Unheimliche*, Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 1994, str. 5-36.]

[1927e] »Fetischismus«, *Studienausgabe* Bd. III, Frankfurt/M.: Fischer, 1989, str. 379-388. [Slovenski prevod »Fetišizem«, v: *Metapsihološki spisi*, Ljubljana: Studia humanitatis, 1987, str. 413-424.]

Kant, Immanuel

[1788] *Kritik der praktischen Vernunft, Werkausgabe* Bd. VII, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1977. [Slovenski prevod: *Kritika praktičnega uma*, Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 1993.]

Lacan, Jacques

[1958] »Die Bedeutung des Phallus«, v: *Schriften* Bd. II, Weinheim, Berlin: Quadriga, 1991, str. 119-132

[1959-60] *Das Seminar, Buch VII: Die Ethik der Psychoanalyse*, Weinheim, Berlin: Quadriga, 1996.

[1962-63] *Seminar X: L'Angoisse* (neobjavljen seminar).

[1963] »Kant mit Sade«, v: *Schriften*, Bd. II, Weinheim, Berlin: Quadriga, 1991: str. 133-164.

Lévi-Strauss, Claude

1978 »Die Wirksamkeit der Symbole«, v: *Strukturele Anthropologie*, Bd. I, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1978, str. 204-225.

- Mannoni, Octave
1985 *Clefs pour l'Imaginaire ou l'Autre Scène*, Pariz: Seuil. [Delni slovenski prevod: »Saj vem, pa vendar...«, *Problemi*, št. 4-5/1993, Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, str. 359–384.]
- Markowitsch, Jörg Friedrich
1993 *Gedankenexperimente*, Dunaj (neobjavljeno delo).
- Pascal, Blaise
1965 *Pensées*. Texte établi et annoté par J. Chevalier, Pariz. [Slovenski prevod: *Misli*, Celje: Mohorjeva družba, 1999.]
- Pfaller, Robert
2002 *Die Illusionen der anderen. Über das Lustprinzip in der Kultur*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Rank, Otto
1993 *Der Doppelgänger. Eine psychoanalytische Studie*, Dunaj: Turia & Kant.
- Wallner, Fritz
2002 *Die Verwandlung der Wissenschaft. Vorlesungen zur Jahrtausendwende*, izd. M. Jandl, Hamburg: Dr. Kovac.
- Wittgenstein, Ludwig
1980 *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Žižek, Slavoj
1991 *Liebe Dein Symptom wie Dich selbst! Jacques Lacans Psychoanalyse und die Medien*, Berlin: Merve.
2002 *Welcome to the Desert of the Real! Five Essays on September 11 and related dates*, London/ New York: Verso.
2003 »Glück als eine ideologische Kategorie«, v: *Madam, I'm Adam. The Organization of Private Life*, izd. Piet Zwart Institute u. Kunstuniversität Linz, Bereich Experimentelle Gestaltung, Rotterdam/ Linz, 2003, str. 114-131.
- Prevedel Gregor Moder.

Simon Hajdini

NARCIZEM, MAGIJA IN VSEMOČ MISLI

»So muß denn doch die Hexe dran.«

Kar sledi, bi lahko v mnogočem razumeli kot komentar k enemu izmed vicev, ki ga v svoji študiji na to temo obravnava Freud in ki gre takole: *Ne le, da ni verjel v duhove, temveč se jih ni niti bal.*¹ Ta na nesmiselnem prikazu osnovani vic, ki najdeva svoje nepričakovano dopolnilo v fragmentu iz Lessingove idejne drame *Nathan der Weise* (*niso vsi svobodni, ki se rogajo svojim verigam*), na eksemplaričen način osvetljuje nek specifičen in paradoksen pojav iz človekovega psihičnega življenja. Naš namen je, izhajajoč iz Freudove teorije magije, pojasniti nekatere strukturne elemente in nasledke tega, kot zapiše Freud, premalo cenjenega (meta)psihološkega spoznanja.

Na kapitalni problem, ki nastopi ob branju tretjega eseja Freudove študije o *Totemu in tabuju*, z naslovom »Animizem, magija in vsemoč misli«, je v svojih *Iluzijah drugih* na poantiran način opozoril Robert Pfaller:² problem eseja ni toliko v tem, da Freudu ne bi uspelo podati odgovora na vprašanji libidinalnih temeljev in

1. Sigmund Freud, *Vic in njegov odnos do nezavednega*, Analecta, Ljubljana 2003, str. 99.

2. Sigmund Freud, »Animizem, magija in vsemoč misli«, *Problemi* 2-3, Ljubljana 2003, str. 15–40. Robert Pfaller, *Die Illusionen der anderen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt na Majni 2002. Slov. prevod razdelka o Freudovi teoriji magije: »Zakaj je treba pri čaranju govoriti na glas?«, *Problemi* 2-3, Ljubljana 2003, str. 87–101.

delovanja magije, pač pa prej v tem, da Freudov odgovor nikakor ni enoznačen, ampak ga je nenazadnje mogoče zvesti na dva konsistentna, a strukturno nezdružljiva interpretacijska modela – na t. i. »filozofsko« in »umetnostnoteoretsko« razlago magije, pri čemer prva maga razume kot bistveno narcistično figuro, katere *Weltanschauung* temelji na predstavi o vsemoči misli, tj. na »primitivni« predpostavki, da misli vsebujejo določen aktualizacijski potencial in so – kantovsko rečeno – zmožne neposrednega proizvajanja predmetov svojih percepcij,³ medtem ko druga kaže jasna odstopanja od tega modela: magija tu ni preprosto neka teorija, ki bi služila kot tehnika animističnega načina mišljenja, ampak se opira na materialno prakso, ki skozi tak ali drugačen imitacijski ritual generira zelene učinke v realnosti.

Realizacijski potencial se potemtakem v celoti opira ne na željo kot tako, ki bi brez navezave na materialno prakso uspela proizvesti učinke v realnosti, ampak na možnost njene uprizoritvene samoodtujitve. Ta razločitev za seboj povleče daljnosežne posledice. Kolikor je namreč magova moč zavezana uprizoritvi, se takoj zastavi vprašanje, na koga subjekt magije naslavlja svoje uprizoritve, in, ali dejstvo, da morajo biti misli/želje, če naj izzovejo učinke v realnosti, uprizorjene, ne prinaša s seboj ravno redukcije subjektove moči, kolikor je ta odvisna od Drugega, ki figurira kot naslovnik mojih uprizoritev. Ta model magije, pravi Pfaller, v celoti spodbija razlago magije na temelju predstave o vsemoči subjekto-

3. Freud se tu opira na »teoreticistično« razlago magije, kot jo podaja klasična etnologija, ki pravi, da magija idealne relacije mišljenja delegira na realna razmerja med rečmi. Suspenzijo distance med intelektualnim in afektivnim v magiji oz. v njeni »filozofski« konceptualizaciji bi se dalo povezati s Kantovim (et al.) hibridnim konceptom *Intellektuelle Anschauung* (intelektualnega zora), ki meri natanko na ukinitvev razdalje med receptivnostjo zora in sintetično funkcijo razuma, se pravi na zor, ki neposredno generira predmete svojih percepcij.

vih misli, ki ni niti vsemoč misli (ampak uprizoritve) niti vsemoč subjekta uprizoritve, pač pa vsemoč virtualne psihične lokalitete, ki – nadalje – skozi redukcijo subjektive vsemoči nastopi kot neposredni dejavnik krnitve subjektivega narcizma. Temeljna predstava magije torej ni – kot zatrjuje Freud – predstava o vsemoči misli, temveč predstava o vsemoči uprizorjenih misli, s čimer je hkrati omajana še neka druga odločilna Freudova teza, in sicer, da v magiji manjka vsaka intersubjektivnost (jaz kot edini libidinalni objekt) ali – rečeno s Freudom – da magijo odlikuje natanko to, da ne potrebuje duhov. Glavni vir vseh teh zagat je mogoče zvesti na težave v zvezi s Freudovo koncepcijo narcizma, ki, kot vprašljivo domneva Pfaller, naj ne bi vsebovala reference na katero koli izmed izoliranih opazovalnih lokalitet (v tem oziru bi narcizem bistveno pripadal redu imaginarnega). Na tej točki je razvidno, da mag ravno potrebuje Drugega, a kolikor potrebuje Drugega, izgubi svojo samozadostnost, njegova narcistična omnipotentnost v naivni psihični lokaliteti, ki se ravna po subjektivih uprizoritvah (ki v registru želje nimajo nujno svojega referenta), naleti na mejo svoje vsemoči. Razlikujoča predstava magije je potemtakem diametralno nasprotna narcistični fantazmi o subjektivni omnipotentnosti: mag ne verjame v realizacijski potencial afektivno investiranih misli, misli kot take so zanj povsem neučinkovite, vir učinkovitosti je njihova »artikulacija«, temeljna predstava magije pa je s tem predstava o učinkovitosti *izraženih* misli.

Ritual v tako opisani vzročni konfiguraciji »služi« realizaciji subjektive želje; subjekt poskuša skozi ritual izsiliti želene učinke ali, bolje: želeni učinki so lahko izsiljeni le s sredstvi rituala. Čeprav ni v njegovi moči, da brez uprizoritve izzove realizacijo želje, čeprav je vez med željo in njeno realizacijo pretrgana in je del subjektive moči prenesen na Drugega, pa subjekt kljub temu ne ostaja povsem brez moči: njegova moč počiva na krhki relaciji

med željo in njeno uprizoritvijo, ki sicer ni nujno neka uprizoritev po želji subjekta. Zgled vsemoči, ki je v celoti delegirana na idealno instanco, s čimer je pretrgana vez med željo in njeno »uprizoritveno zmožnostjo«, kjer torej v celoti umanjka element subjektovega posredništva med željo in njeno realizacijo, nam ponuja Malebranchev okazionalizem, ki se z zgornjo izpeljavo stika v točki nemoči subjektivih želja.⁴ A nemoč vzročne učinkovitosti je pri Malebranchu še potencirana: že najmanjši premik roke, ki bi se vpisoval v register uprizarjanja subjektivih želja, je pospremljen in v celoti zapisan (božjim) zakonom vzročnosti, ki povezujejo duha in telo. V tem univerzumu je torej ne samó realizacija še tako banalne želje, na primer premik roke, s katero želimo nekemu primazati klobučo (če se omejimo na manj obscene primere), temveč tudi sama uprizoritev, ki jo terja magična praksa, podrejena moči Boga. A to velja za postlapsarni svet. Svet pred padcem je kazal drugačno sliko, sliko vsemoči misli, ki jo je Freudova »filozofska« razlaga magije povezovala z intelektualnim narcizmom. Adam ima takó neposredno moč nad svojim telesom, bolje rečeno, nad svojimi željami, Bog je zanj pripravljen suspendirati zakone, ki regulirajo povezave med duhom in telesom, Adam je mag, ker ne potrebuje čarodeja, Bog mu prijazno popušča in Adam ima potemtakem absolutno moč (tj. vsemoč) nad svojim telesom, a to še ni vse: ni le gospodar svojega telesa, temveč predvsem gospodar svojega duha, svojih želja; gospodar svojega telesa je lahko prav toliko, kolikor je gospodar svojega duha. In njegova vsemoč ni segala le do želenih mehanskih sprememb, temveč vse do tega, da je, kot pravi Malebranche, »spal, ne da bi sanjal«. Adam je antitip maga.⁵

4. Cf. Miran Božovič, *Telo v novoveški filozofiji*, Philosophica moderna, Filozofski inštitut ZRC SAZU, Ljubljana 2002, str. 76.

5. Nav. po: *ibid.*, str. 88. Aktualizacijski potencial misli »predlapsarnega« Adama je torej inherenten domeni želje kot take, zato ne potrebuje posred-

Prevladujoča reakcija modernega »razsvetljenega« subjekta na zgoraj podano »primitivno« formo verovanja je seveda njena takojšnja deklarativna zavrnitev: moderni subjekt samega sebe izkuša kot osvobojenega tovrstnih abotnih verovanj in ritualov, do katerih skladno s tem zavzema jasno distanco ter ne pristaja na obstoj kake nepredirne Drugosti, ki bi s svojo fantomsko roko utegnila regulirati njegovo delovanje, oziroma – drugače rečeno – moderni subjekt vsako zatekanje k verovanju, vsako pristajanje na skrivni avtomatizem, ki spodbija njegovo narcistično reprezentacijo svobode, zavrne kot pribežališče nevednosti. In subjekt ima kakopak prav. Verovanje *je* indikator določenega simbolnega deficita, deficita subjektove vednosti, ki ga pokrije Drugi; in natančno na to meri Lacan, ko v svoji znani formuli pravi, da »vedeti vselej pomeni verjeti, da obstaja nekdo, ki ve« – in s tem jamči za celovitost moje realnosti. Pfaller tako v svoji knjigi prepričljivo pokaže, da je moderni subjekt še kako zavezan utajitvenim magičnim praktikam, kot na primer držanju pesti ob tekmi, kakor da preprosta misel na zmago ali želja po njej ne bi zadostovala za to, da se izzove zeleni učinek. Tu trčimo ob zloglasno fetišistično bazo verovanja, ki ni enostavno v nasprotju s subjektovo pozitivno vednostjo, pač pa vednost nasprotno fungira kot njegova implicitna opora, kolikor je verovanje za modernega subjekta vselej izkušeno kot bistveno delegirana praksa in lahko deluje le v modusih dislo-

ništva sanj kot sredstva njene realizacije. Njegova želja je po svojem bistvu neka vselej že realizirana želja. Dodajmo še opombo. »Umetnostnoteoretska« razlaga, ki v razliki do »filozofske« postavlja nujnost uprizoritve, pravzaprav zgolj ponavlja klasično psihoanalitično poanto: uprizoritvena samoodtujitev, odtujitev želje v Drugem, je obče določilo želje kot take. Naj zaenkrat zgolj opozorimo, da Freudove »filozofske« razlage v tem okviru ni mogoče zadovoljivo razložiti, saj vsaki argumentaciji, ki obe razlagi postavlja v isti plan, konec koncev ne preostane drugega kot to, da sprejme eno in zavrže drugo.

kacije in disimulacije.⁶ Toda verjeti ne pomeni enostavno »biti iz sebe«, decentriran, »biti v razliki«, »vedeti v razliki do samega sebe«, ampak je v verovanju vselej že na delu neka perverzna – recimo temu – »transcendentalna« recentralizacija, ki je natanko utajitev razcepa skozi neko višjo sintetično enotnost ireduktibilnih elementov. Simbolni deficit je pokrit z utajitvijo kastracije Drugega, ki sprosti teren za narcistično zadovoljitev. Sledi paradoksen sklep: bolj ko se subjekt izkuša kot svobodni dejavnik, bolj ko se v narcistični gesti distancira od magije, bolj ji je zavezan, manj kot verjame, več čara, njegova samozadostna drža je v operaciji utajitve postavljena na laž. »Razsvetljeni« subjekt je samooklicani subjekt vednosti, ki idejo verovanja v učinkovitost izraženih misli, ki je na delu v magiji, v celoti zavrača kot iracionalno in nezdružljivo z idejo svobode, pri čemer mu ostaja prikrito, da je njegova lastna drža možna šele preko verovanja v vsemoč neke subjektu tuje psihične lokalitete, ki poseduje oblast nad njegovim delovanjem. Ta model magije se torej strukturno natanko ujema z modelom moderne oblasti, ki govori s stališča (in dominira v imenu) vednosti, opirajoč se na ekspertize, ki domnevno legitimirajo njeno delovanje, pri čemer njena pozicija čistega izjavljanja, njene ultimativne avtoreferenčnosti, ki onstran verige vednosti podpira njeno delovanje, ostaja utajen, a v končni fazi odločilen vzvod njene učinkovitosti. »Negacijo« manka v Drugem, njegovo utajitev preko simbolne substitucije, spremlja neka tipično »univerzitetna« diskurzivna operacija, ki jo Deleuze imenuje (defenzivna in zaščitniška) nevtralizacija⁷ in ki učinkuje kot redukcija nesimbolizabil-

6. Naj le dopolnimo, da se pojem fetiša prvič pojavi v 18. stoletju, in sicer prav v zvezi s primitivnimi oblikami verovanj. Do Freuda je kajpada ubral hvaležno pot preko Marxa in Krafft-Ebinga.

7. Cf. Gilles Deleuze, »Predstavitev Sacherja-Masocha«, v: *Mazohizem in zakon*, Analecta, Ljubljana 2000, str. 25.

nega presežka na pozitivno mrežo vednosti, a ima to posebnost, ki jo razločuje od preproste negacije ali zavrnitve Drugega kot nekonsistentnega, da se ne opira na golo zanikanje manka, pač pa na simultano priznanje njegove realnosti in na njegovo suspenzijo, zamrznitev, odlog ali nevtralizacijo (»transcendentalna« recentralizacija). Moderni subjekt suspendira oporo v magiji in zoper njo uveljavi svoj ultimativni Ideal subjekta vednosti.

Toda če za svoje izhodišče vzamemo matrico delovanja moderne oblasti, kot je zastavljena v Lacanovi matrici štirih diskurzov, potem je videti, da opisana relacija med manifestno vednostjo in latentnim verovanjem, med verigo pozitivnih legitimacij na eni strani in negativnostjo čistega izjavljanja na drugi (in kaj je magija, če ne ravno neka čista performativna praksa), ni edini možni horizont narcisoidne drže moderne subjektivnosti. To drugo plat iste zgodbe nam izpričuje moderno izkustvo viktimizacije, v katerem vira subjektovega narcističnega užitka ni mogoče zvesti na dejstvo njegove – recimo temu – »razsvetljske« pozicioniranosti, njegove deklarativne zavrnitve obskurnih verovanj. Subjekt se v tem kontekstu ne izkuša več kot svobodni dejavnik, temveč kot »objekt«, ranljivi Drugi, ki samega sebe postavlja za ultimativno žrtev družbenih relacij in čigar pozicija žrtve od nas terja brezpogojno spoštovanje njegove ranljivosti, vselejšnje izpostavljenosti našemu nasilju.⁸ Toda pozicija objekta-žrtve je očitnemu navkljub vse prej kot subverzivna; ravno nasprotno – objekt-žrtev opravlja neko inherentno družbotvorno funkcijo. Subjektivna pozicija izmečka na prvi pogled sicer deluje kot zrcalna podoba nekonsistentnega Drugega, s čimer objekt-žrtev prevzema nase neko navidez destruktivno vlogo (»Cesar je nag!«), toda v subjek-

8. Cf. Slavoj Žižek, *Paralaksa: za politični suspenz etičnega*, Analecta, Ljubljana 2004, str. 115.

tovem prevzemu pozicije žrtve je na delu nek premik, neka inherentna blokada, ki njegovo pozicijo radikalno razločuje od pozicije *homo sacer* kot figure brezpredikativnega življenja: pozicija izpostavljenosti nasilju Drugega v primeru objekta-žrtve namreč imenuje neko držo, držo izpostavljenosti, ki pa je kot drža ravno neka inherentno simbolna funkcija, ki poprisoti manko v Drugem, ga domesticira, lokalizira in s tem naredi za upravljivega. Fetiški značaj objekta-žrtve torej počiva na operaciji blokade manka, ki predstavlja poslednji horizont možnosti verovanja v konsistentnega Drugega, obljubo sprave, možnost sklenitve in pomiritve, recentralizacijo družbenega prostora, ki sledi iz simbolnih mehanizmov idealizacije in identifikacije. Narcizem žrtve gre torej z roko v roki z moralizmom, pri čemer žrtev v imenu čistega altruizma jemlje nase »častno« vlogo reprezentanta vseh ponižanih in razžaljenih, nešteti izmečkov Sistema, ki pa ravno morajo ostati izmečki, če naj njihov zastopnik ostane na tronu. V obeh primerih (tako v primeru subjekta vednosti, ki svoj »narcizem artikulacije« gradi na utajitvi nekonsistentnosti Drugega kot naslovnika uprizoritev, kot tudi v primeru subjekta, ki se umešča na mesto žrtve in s tem od Drugega terjaja nepreklicno spoštovanje svojih lastnih slabosti, se od njih hkrati že distancira, jih v reflektivni gesti delegira na Drugega in s tem, kot rečeno, simultano razkriva in zakriva njegovo kastracijo) kot odločilna narcistična reprezentacija nastopa ideja svobode, ki je v prvem primeru s strani subjekta postavljena kot dejansko delujoča, kar pomeni, da se Ideal svobode bolj ali manj uspešno zoperstavlja ugovorom realnosti, v drugem pa kot bistveno odtujena s strani družbene totalnosti. Drugi v obeh primerih nastopa kot garant in opora ter hkrati kot rušilec moje narcisoidne držbe, ki je osnovana na privilegiranju lastnega jaza in se postavlja v razmerju do neke nelokalizabilne Drugosti, ki služi kot brezdanji rezervoar vraževerja in človeških slabosti.

Libidinalna konfiguracija narcizma potemtakem ni nezdržljiva z idejo omnipotentnosti (takó z idejo posesti penisa kot z idejo o vsemoči misli), temveč z animistično tehniko, kolikor se narcizem opira na neko njej nasprotujočo predstavo, in sicer na predstavo o nemoči subjektivnih uprizoritev. Ideja svobode kot osrednja narcistična reprezentacija je potemtakem nezdržljiva z idejo učinkovitosti kot take: subjekt je – paradokсно – svoboden le toliko, kolikor so njegova dejanja brez vsake realne učinkovitosti, kar bi v kontekstu magije pomenilo – svoboden sem, kolikor Drugi nima nikaršne moči nad mojimi uprizoritvami. Kot na nekem mestu v svoji *Psihopatologiji* zapiše Freud, postavka psihičnega determinizma, tj. postavka o psihični motiviranosti vseh naših, še tako vsakdanjih domislekov ali dejanj, pri modernem človeku izzove nenavadno močan odpor, ki deluje nadvse simptomatsko in ki počiva v globokem prepričanju subjekta v obstoj svobodne, nemotivirane volje. Predpostavka o psihični svobodi za »razsvetljenca« predstavlja najintimnejše in najbolj neodtujljivo jedro njegove subjektivnosti, in videti je, da celotna konsistentnost njegove realnosti v celoti sloni na tem verovanju, ki ima – kot sleherno verovanje – zanj aksiomatično vrednost. In vsako srečanje s tem neznosnim avtomatizmom prevečnosti realnega, s primordialno, travmatično razsežnostjo realnosti, ki postavlja pod vprašaj njegovo verovanje v psihično svobodo, subjekt občuti kot kruto nasilje nad najintimnejšim jedrom svoje biti. Narcizem, opirajoč se na idejo svobode, poskuša zbrisati, *ungeschehenmachen*, dejstvo kastracije, ki inhibira subjektivno infantilno podobo sveta.

Kot smo videli, Pfaller poda pertinentno kritiko Freudove »filozofske« razlage magije: (1) magija ni utemeljena v predstavi o vsemoči misli, (2) magija svojih izvorov nima v narcizmu, (3) narcizem nastopa kot libidinalna baza predstave o neučinkovitosti izraženih misli, in ne ideje o subjektivni omnipotentnosti. Vprašanje

zveze med magijo in narcizmom puščamo za trenutek ob strani. Oba opisana modusa magije (»primitivni« in »moderni«) sta osnovana na verovanju v vsemoč izraženih misli, ki je zvedljivo na verovanje v konsistentnost Drugega, in tisto, kar ju razlikuje, torej ni vsebina njunih verovanj, prav tako ne njihova *struktura* (»Saj vem, pa vendar...«), temveč njihova *forma*. Mag vsakdana in »razsvetljenec« pripadata različnima ideološkima (diskurzivnima) prostoroma – socio-simbolnemu redu totemske skupnosti, v kateri magija služi kot tehnika animističnega miselnega sistema in v kateri opravlja neko osrednjo družbeno funkcijo, ter opisanemu prostoru »razsvetljene«, na brezprizivno Vednost opirajoče se »znanstvene« subjektivitete, ki samo sebe izkuša skozi zavrnitev (in ne utajitev) obskurnih verovanj; magija za »civiliziranca« torej ne predstavlja uradne ideologije, predstavlja pa njeno hrbtno plat.⁹ Na ravni strukture gre v obeh primerih za identičen mehanizem:

-
9. Zanikanje verovanja v moč izraženih misli, tj. v obstoj nekega subjektu tujega avtomatizma, ki obvladuje njegovo delovanje in bistveno opredeljuje sam referenčni okvir teh njegovih ravnanj, ima svoje temelje v moderni zahodni liberalni ideologiji individualne svobode, samozadostnosti, subjektivne avtonomije, neodvisnosti, avtentične individualne diferenciacije itd. Socialna psihologija je vpeljala za naš namen nadvse pripravno dvojico internalnost-eksternalnost, pri čemer prva tvori nekakšen kult, kot zapiše Beauvois, moderne liberalne ideologije. (Cf. Jean-Léon Beauvois, *Razprava o liberalni sužnosti. Analiza podrejanja*, Založba Krtina, Ljubljana 2000.) »Razsvetljeni« subjekt na ta način, skladno z določeno formo ideologije, pri navajanju razlogov za svoje delovanje – za razliko od maga, ki se nagiba k eksternalnim legitimacijam lastnih ravnanj – poudarja dominantno vlogo lastnih motivacij in postavlja v oklepaj vpliv »zunanjih« socio-simbolnih okoliščin, v katerih deluje. Internalni »razsvetljenec« se na ta način čuti osvobojenega ideoloških spon, a ideologija ga seveda najbolj zagrabi natanko tam, kjer ji je domnevno najmanj podvržen. Moderna ideologija »konca ideologij«, če nekoliko pogrejemo že staro zgodbo, s tem naplavlja na breg (teorije) ideologije sámo kvintesenca njenega delovanja in njene učinkovitosti.

kar ostaja utajeno, ni enostavno neko verovanje, pač pa sólo dejstvo kastracije, realnost manka v Drugem; subjektu skozi obrambni mehanizem utajitve torej uspe ohraniti vero v konsistentnost lastne realnosti. Utajitev in verovanje predstavljata dve distinktni, nezamenljivi operaciji: operacijo simultane zavrnitve in nevtralizacije kastracije Drugega, njegovega neobstoja ter operacijo fiksacije na substitucijski element, ki postane »objekt« našega verovanja in konzervans utajitve. V vlogi sredstva utajitve tako v obeh primerih prepoznavamo formo rituala, pa najsibo to imitacijski ritual japonskih Ainojev, ki si rodovitnost tal »na magičen način zagotovijo z uprizarjanjem človeškega spolnega odnosa«,¹⁰ ali pa omenjeni ritual stiskanja pesti ob nogometni tekmi. Razlika je predvsem formalna: dejstvo, da magija v animizmu deluje kot splošno pripoznana praksa, ne implicira odsotnosti utajitve, kajti utajitev ne meri na verovanje kot tako, ne zadeva vprašanj socialnega statusa neke prakse ali njene družbene sprejemljivosti, pač pa meri na realnost kastracije. Dejstvo, da mag za razliko od »razsvetljenca« ne zanika svojega verovanja v vsemoč uprizorjenih misli, nam o sami strukturi tega verovanja ne pove nič bistvenega. Diskrepanca med njima je v tem oziru zanemarljiva. Freud sam navaja primer angleških kmetov, ki bi s srpom ranjenemu človeku, »razsvetljenemu« Freudu na primer, še danes z vso sveto resnostjo in brez posredništva negacije svetovali, naj najprej skrbno očisti svoj srp, če želi preprečiti gnojenje rane.

Subjektivno držo »razsvetljenca« kot rečeno opredeljuje njegova vednost, ki zanj tvori poslednji horizont njegove realnosti, toda njegov intelektualni narcizem, »narcizem artikulacije«, njegova deklarativna zavrnitev učinkovitosti uprizoritev je posledica zavrnitve ekscesne moči Drugega, katere učinki so prezentni v

10. »Animizem, magija in vsemoč misli«, *op. cit.*, str. 21.

subjektovi »intimni« rabi forme rituala kot sredstva utajitve. Intimen in hkrati prisilen, subjektovi volji nasprotujoči značaj magičnih praktik je potemtakem natanko posledica zavrnitve verovanja v učinkovitost izraženih misli, ki maskira kastracijo in s tem sploh šele omogoči konstitucijo subjektivne držbe »razsvetljenca«. Operacija negacije tako privede do subjektivne pozicije, ki se navidez ne opira na nobeno verovanje in ki (»javno«) ni zavezana nobenim abotnim magičnim praktikam: toda »civiliziranca« ne opredeljuje to, da je v celoti prost prakticiranja magičnih ritualov, pač pa to, da jim je podvržen, ne da bi o tem kaj vedel. Moderni subjekt je pozabil, da uprizarja (zato), da bi prikriil kastracijo. (In nemara prav zato potrebuje analitika.) Mag, če nadaljujem v tej smeri, »javno« prakticira svoje verovanje, njegovo verovanje skupaj z ustreznimi praktikami predstavlja sámo središče družbenega življenja »primitivne« skupnosti in potemtakem tvori arzenal neke »ezoterične« vednosti, ki ni drugega kot kodificirano verovanje. Ritual v tem oziru ne pomeni neke poljubne (»intimne«) prakse, ritual za maga ni neka individualna libidinalna politika, pač pa širši družbeni kodeks.¹¹ In če »razsvetljenec« kot rečeno ne ve, da verjame, potem maga bistveno opredeljuje vednost o lastnem verovanju, ki tvori miselni sistem animizma; in slednjič, ker mag ve, kaj verjame, tudi ve, da so njegove misli (*kot neuprizorjene*) povsem neučinkovite. Prostor svobode, ki ga mag v drobnem premiku perspektive odkriva znotraj svojega verovanja, torej ni posledica

11. Moderni modus delovanja magije sicer ni v celoti zavezan »intimni« individualni rabi; »javna« raba magije je – kot v primeru magije »primitivcev« – podvržena določenim družbenim omejitvam, omejena na izolirane »javne« prostore (ali na natančno določen čas) čaranja, od nogometnih stadionov pa do dedka Mraza, ki mu naši mali naivneži spišejo svoje pisemce, ki mora – kot si zlahka predstavljamo – celo skozi starševsko (in od staršev zapovedano) lekturo, da ob branju tam nekje na severnem tečaju ne bi prihajalo do neljubih administrativnih napak.

»izstopa« iz registra verovanja (npr. s sredstvom negacije, ki privede do ideje svobode kot neučinkovitosti misli in njihovih uprizoritev), pač pa posledica izstopa iz registra prisile: magova »ezoterična« vednost ne odpravlja verovanja, tisto, kar je premagano, *bezwungen*, je sama *Zwang*, prisila, ki je v primeru »razsvetljenca« pomenila neposredni nasledek negacije (kar je negirano, sili k uveljavitvi); gre za droben, a odločilen premik od pasivne aktivnosti uprizarjanja moderne subjektivnosti (ki se odvija mimo moje svobodne volje) k aktivni pasivnosti tistega neuprizorjenega.¹² Na tem mestu se z vso silo vrne Freudova izhodiščna teza, da magija temelji na predstavi o vsemoči misli, pri čemer je treba besedi »temelj« pripisati vso težo primarne narcistične reprezentacije. Videti je torej, da koncept narcizma ne more služiti kot temelj razločitve obeh oblik magije in tudi ne ponuja nastavkov za kritiko zveze, ki jo Freud postavi med narcizem in magijo. Idejo svobode (*in* neučinkovitosti), ki tvori privilegirano narcistično reprezentacijo, je namreč moč razbrati tako pri »razsvetljencu« kot tudi pri magu, in sicer v formi predstave o neučinkovitosti (neizraženih) misli, ki najdeva svojo utemeljitev znotraj koordinat animističnega miselnega sistema: moje misli ostajajo svobodne – tj. vsemočne, pri čemer je treba vsemoč razumeti v smislu njene paradokсне neučinkovitosti –, vse dokler niso zavezane nobeni »artikulaciji«, vse dokler se jih ne polasti Drugi. Kot malce arbitraren

12. Magova svoboda potemtakem počiva na neke vrste bartlebyjevstvu. Mag ne najdeva svobode v negaciji situacije verovanja, pač pa v nekem »raje bi neuprizarjal«, pri čemer neuprizarjanje ni zavrnitev uprizoritve, skozi katero bi se mag izmaknil prijemu Dugega, ta izmik bi namreč zanj impliciral »izstop« iz registra verovanja ali vsaj izstop iz »primitivne« animistične skupnosti. Mag ne negira moči uprizoritve, temveč afirmira moč tistega neuprizorjenega, ki izvotli nek verovanju inherenten prostor svobode. (Cf. Alenka Zupančič, »Bartleby: In beseda je mesto postala«, v: *Bartleby: »Raje bi, da ne.«*, Analecta, Ljubljana 2004, str. 213–220.)

primer vzemimo poslednji prizor Hitchcockovega *Psiha*, v katerem – kot nas pouči psihiater – *the mother half took over completely*. V tem prizoru skuša (Norman-)mami ustvariti videz prijazne, dobronamerne matere, celo tako dobronamerne, da ne bo odgnala niti muhe, ki nadležno poletava po njeni roki. V tem odločilnem trenutku je treba biti z dajanjem znakov skrajno previden, zaveda se morebitne prisotnosti pogleda naivnega opazovalca, ki bi utegnil *prav* razbrati njene misli in želje, sprevideti njeno namero in krivdo. (Norman-)mami sprejme igro naivne opazovalne lokalitete, ki ne vidi čez plot: opazovalec bo vedel le toliko, kot bo videl, in ko je prepričana, da je naivnež podlegel uprizorjeni prevari, to pri njej izzove skrajno intimen užitek, ki ga s pritajenim (utajenim?) nasmehom varuje samó zase. Njen nemi narcistični užitek izvira natanko iz te uspele prevare, njena narcistična vsemoč bazira na opazovalčevi nemoči, da bi segel onkraj očitnega sporočila uprizoritve.¹³ Toda »intelektualni«¹³ prostor magove svobode, ki govori v prid obstoju narcizma v magiji, enako kot v obeh izpostavljenih različicah narcizma moderne subjektivnosti, kot smo videli, zahteva izpolnitev nekega nenavadnega pogoja, recimo mu »pogoj narcizma«: izkaže se namreč, da narcizem presenetljivo ne zahteva kastriranega, nemočnega Drugega, nad katerim bi se bučno dvigal

13. In skozi sam potek filma smo seveda prav gledalci tisti, ki se nahajamo v poziciji naivnih opazovalcev, ki niso zmožni misliti spekulativne identitete Normana-matere, naš pogled je – vse do velikega finala filma – vseskozi zavezan videzu uprizoritve. Dandanes je Hitchcockov film, zavoljo dejstva, da je postal filmska klasika – kar z drugimi besedami pomeni, da nam ga zato, da bi ga videli, ni treba zares gledati, saj ga je namesto nas že gledal Drugi –, seveda dodobra izgubil na svoji učinkovitosti. Če smo bili poprej postavljeni v pozicijo naivnih opazovalcev, ne da bi o tem kaj vedeli, pa je danes, če naj film sploh izzove nekaj, kar je podobno prvotnemu učinku suspenza – nasprotno –, nujno odigrati naivneža, aktivno prevzeti pozicijo naivnega opazovalca in se pustiti preslepiti lastni uprizorjeni prevari.

vsemočni svobodni Jaz, ampak – nasprotno – obstoj Drugega brez manka; utajitvena recentralizacija Drugega s tem postane pogoj narcizma.¹⁴ In mag uprizarja, se npr. igra dež, če navedem Freudov primer, toda ta praktila je sredstvo zagotavljanja konsistentnosti Drugega in ne znamenje njegove vsemoči. Kolikor mag izkazuje spoštovanje do Drugega, s tem prikriva njegovo kastracijo, in samo Drugi »brez manka« lahko tvori teren narcistične zadovoljitve.

Zgornjo argumentacijo je mogoče izpeljati še z nekega drugega konca. Z instanco »naivnega opazovalca« namreč Pfaller v psihoanalitično teorijo vpelje neko novo lokaliteto, ki kaže bistvene odklone od opazovalnih instanc, ki ju izolira Freud (nadjaz, ideal jaza). Navedeni klasični psihoanalitični lokaliteti in Pfallerjev naivni opazovalec se stikajo v dveh točkah: opazovalec je v vseh primerih virtualen in tvori neko psihično instanco,¹⁵ temeljno razliko med klasičnima lokalitetama in Pfallerjevim nevidnim tretjim pa je mogoče zreducirati na naivnost slednjega: obe Freudovi instanci namreč »razpolagata« z najbolj intimnimi mislimi in željami subjekta, pot do njih je virtualnemu opazovalcu odprta, zato mu tudi nobena še tako skrita subjektova intenca ne more zares uiti. Vednost klasičnih lokalitet tako korespondira vednosti subjekta, Pfallerjev nevidni tretji pa se – nasprotno – lahko dokoplje le do najbolj jasno uprizorjene subjektove želje, njegova naivnost torej radikalno blokira njegov pogled, ga omejuje na domeno uprizorjenega, kar v izhodišču implicira odsotnost kritične funkcije

14. Odločilno vez med mehanizmom utajitve in njegovimi narcističnimi učinki dobro povzema naslednji navedek iz Freudovega spisa »Razcep Jaza v obrambnem ravnanju«: »Ustvaril si je [tj. otrok] nadomestek za pogrešani ženski penis, fetiš. S tem je sicer utajil realnost [kastracije], rešil pa je svoj lastni penis.« (*Metapsihološki spisi*, Studia humanitatis, Ljubljana 1989, str. 431; naš poudarek.)

15. *Die Illusionen der anderen*, op. cit., str. 264.

klasičnih instanc – naivni opazovalec ni dejavnik cenzure. Povedano drugače, nevidni tretji ne pozna psihičnega fenomena laži, ki pa je prav strukturno določilo subjekta kot subjekta govornice: ker govori, lahko laže; ker govori, je strukturno nezvedljiv na tisto, kar izreka; ker govori, vara. Naivnega opazovalca potemtakem opredeljuje natanko to, da ne ve, da ima opraviti s subjektom, ki je opredeljen v razliki do svojih uprizoritev, v razliki do tistega, kar je v njih uprizorjeno, in onstran uprizoritve, onstran pomena subjektivnih artikulacij, zanj ni ničesar. Tisto neuprizorjeno tako postane odlikovani teren preslepitve, s čimer se fenomen laži, zavoljo strukture, na katero napoteva, izkaže za privilegirano domeno in ultimativni vzvod magove svobode.

Potegnimo preliminarne zaključek. »Transcendentalna« recentralizacija Drugega je »pogoj narcizma«, kolikor lahko Narcis samega sebe izkuša zgolj preko Drugega, a čigar decentriranost na subjekta meče senco kastracije. Ali narcizem, kot smo ga prepoznali v magiji, ne napotuje na neko bolj fundamentalno koncepcijo narcizma kot takega? Na narcizem, ki se izmika prijemu reprezentacije? Na narcizem, ki meri onkraj fascinacije in identifikacije z lastno podobo, na narcizem onstran vsake spekularnosti?

O protoplazmatski praživalci

Freudov koncept narcizma, kot je bil posledično izoblikovan z vpeljavo druge topike, nasplah (in nemara presenetljivo) sodi med bolj enigmatične koncepte psihoanalitične teorije. Narcistični stadij libidinalnega razvoja, sledeč Freudu, predhodi izbiri (zunanjega, jazu »tujega«) objekta in implicira libidinalno privilegiranje jaza kot objekta. V času pred »Vpeljavo narcizma« (1914) Freud ločuje med samoohranitvenimi nagoni jaza in libidinalnimi, objektnimi

nagoni, ki merijo na (jazu zunanji) seksualni objekt. To je teorija nagonov, ki jo med drugim poda tudi v *Totemu in tabuju*. Omenjeni spis o narcizmu pa s seboj prinaša povsem novo, »redukcioni-stično« teorijo nagona, ki ne vztraja več na zgornji ločnici samoohranitvenih in libidinalnih nagonov, temveč prav na primeru ekonomije narcizma pokaže, da so nagoni jaza, kot podani v okviru inicialne teorije, vselej že libidinalni in da je jaz njihov prvi, odlikovani objekt. Toda dualizem nagonov ostaja, in sicer kot dualnost nagonov jaza in objektnih nagonov, ki pa je sedaj kot rečeno premeščena v enotno polje libidinalnega. Freud narcizem v tem času razume kot stadij v seksualnem razvoju, ki se umešča med avtoerotizem, v katerem se nagoni zadovoljujejo na lastnem telesu, na delih lastnega telesa, kjer neposredno vznikla vzdraženje (*Organlust*), in kot stadij izbire (jazu »tujega«) objekta. Narcizem je torej neke vrste vmesni člen, hibrid med disperznostjo nagonov in njihovo objektno enotnostjo, subjekt v njem naleti na prvo obliko objektne fuzije nagonov, a ta fuzija strogo gledano ne zadeva nobenega zunanjega objekta, temveč sam jaz kot objekt. Ta tripartitna sekvenca, skupaj s hibridno naravo srednjega člena, predstavlja prvi problem.

Avtoerotizem namreč, kot izvemo iz Freudovih *Predavanj*, ne predstavlja samostojnega stadija v libidinalnem razvoju, pač pa opredeljuje ekonomsko logiko narcizma;¹⁶ toda narcizem, z avtoerotizmom kot specifičnim načinom zadovoljitve, ne predstavlja neke prve forme seksualne zadovoljitve – slednja je v najzgodnejšem otroštvu še povezana s hranjenjem –, ampak že implicira izgubo seksualnega objekta, na mestu katerega vznikne manko, ki s seboj prinaša modifikacijo oblik seksualne zadovoljitve; to modifikacijo Freud imenuje narcizem. Narcistična zadovoljitev

16. Sigmund Freud, *Predavanja za uvod v psihoanalizo*, DZS, Ljubljana 1977, str. 389: »Tako bi bil torej avtoerotizem seksualna dejavnost narcističnega stadija pri namestitvi libida.«

je potemtakem neka »avto-zadovoljitev«, kar pomeni dvoje: (1) objekt, ki ga srečujemo v narcizmu, ni nek zunanji objekt, a to nikakor ne pomeni, da subjekt narcizma ni umeščen v relacijo z zunanjim svetom, da se predaja avtističnemu užitku, brez interesa za svojo okolico, temveč pomeni to, da zunanji empirični objekti kot taki strogo gledano ne vstopajo v polje gonske zadovoljitve, ampak so zgolj objekti pasivne zaznave, do katerih je gon v celoti indiferenten.¹⁷ (2) Toda »avto« hkrati že pomeni neko notranjo specifiko objekta v narcizmu, in sicer njegovo »reflektirano«, »relacijsko« formo: »avto-objekt« je opredeljen kot objekt ugodja, ki se zrcali v jazu in ga s tem – v reflektivni gesti, po ovinku skozi drugega – sploh šele zares vzpostavi. Narcizem potemtakem predstavlja neko razmerje jaza do »avto-objekta«, objekta ljubezni, ki ni nič drugega, kakor pravkar nastali jaz kot objekt (v tem oziru vsaka ljubezen do objekta vsebuje element narcizma in izhaja iz te izvorne libidinalne investiranosti jaza, ki jo Freud povzame pod pojmom rezervoarja libida). »Avto« v narcizmu tako označuje natanko razmerje jaza do samega sebe ali, natančneje: razmerje jaza do samega sebe kot drugega; jaz v narcističnem razmerju hkrati nastopa kot dejavnik, kot sintetična funkcija, funkcija totalizacije, in kot svoj lastni objekt, kar nenazadnje pomeni, da je narcizem mogoč šele na ozadju objektnih investicij.

Organlust, ki v okviru Freudove prve teorije nagonov opredeljuje avtoerotični tip zadovoljitve, lahko sledeč modifikacijam, ki jih je s seboj prinesla »vpeljava narcizma«, beremo na dva komplementarna načina; prvič, kot izvorno mitsko vseprisotnost in neposredno dostopnost zadovoljitve v zlitosti z ugodja polnim primordialnim objektom; kot inicialno ugodje-Organ, ki predhodi kastr-

17. Cf. Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Analecta, Ljubljana 1996, str. 175–176.

ciji (*Organlust* kot *Totallust*, totalnost užitka). In drugič, če *Organlust* beremo v okvirih zgornje zastavitve, kot neko *Lust*, ki ne prihaja od zunanjih empiričnih objektov, kolikor ti ne vstopajo v polje gonske zadovoljitve, pač pa smo je deležni s strani spektralnega organa, ki je opredeljen kot točka nesovpada partikularnega objekta, kot tisto v empiričnem objektu, kar ne sodi v red empirije, ali, bolje rečeno: tisto v predmetu, kar ne sodi v red predmetnosti, ampak v red objekta libida, tj. v red objekta *a* kot reflektiranega, zrcalnega objekta, ki pa ima to specifiko, da je brez vsake zrcalne podobe in fungira kot zastopnik delčkov izvornega ter izvorno izgubljenega ugodja polnega primordialnega objekta (*Organlust* kot *Partiallust*, parcialnost užitka). Na ta način opredeljena *Organlust* je narcistična, je ugodje organa-libida kot organa-orodja gona, iz česar je razvidno, da se narcizem v prvi vrsti ne vpisuje v register identifikacije z lastno (zrcalno) podobo v njeni totalnosti, ki jo regulira ideal jaza, ampak označuje formo zadovoljitve preko podobe brez vsake podobnosti, ki vznikne na mestu manjkajočega primordialnega objekta. Če bi namreč konstitucijo jaza povezali s prepoznavanjem lastne podobe v podobi drugega, če bi jo omejili izključno na polje totalizirajoče funkcije spekularnega in objekt narcistične zadovoljitve opredelili v registru reprezentacije, potem bi – kot pravi Lacan – prišli do absurdne teze, da slepec nima jaza.¹⁸ Velja ravno nasprotno: lahko bi dejali, da je šele slepec narcis v pravem pomenu besede in da je slepota, nespekularni element podobe, njena vrzel, ki je ireduktibilna na domeno vidnega in pripada polju pogleda kot objekta, odločilen moment konstitucije jaza in s tem narcistične zadovoljitve. Jaz nikakor ni neka celota brez vrzeli, ampak luknjičavo sito, ki korespondira luknjičavosti Drugega.

18. J.–D. Nasio, *7 Hauptbegriffe der Psychoanalyse*, Verlag Turia + Kant, Dunaj 1999, str. 47.

Problem izhaja iz omenjene logike refleksivnosti, v skladu s katero je jaz – v razmerju do svoje zrcalne podobe – konstituiran kot neka totalnost, a v tem dualnem imaginarnem razmerju samega sebe hkrati jemlje za svoj privilegiran objekt, tj. za parcialni (in ne totalni) objekt (objektnega) libida, ki meri na tisto v jazu, kar ni on sam, na *das fremde Objekt*, ireduktibilni tujek, ki označuje vrzel, razliko, nesovpad jaza s samim seboj. Jaz je torej križišče dveh »tendenc«, sintetične, totalizirajoče, ki je podvržena primatu nagonov jaza, ter destruktivne, fragmentirajoče »tendence« objektnega libida. Jaz je lahko svoj lastni objekt samo kot neka *mortificirana* totalnost, a mortifikacija ni le učinek objektnih nagonov, ki težijo k fragmentaciji, ki korespondira parcialnosti njihovih objektov, ampak je hkrati že inherentna samim nagonom življenja: totalizirajoča funkcija jaz varuje pred dezintegracijo, a brez učinkov fragmentacije je jaz obsojen na negibnost, paralizirajoče in slepilne učinke fascinacije z lastno zrcalno podobo. Polje jaza potemtakem nikoli ni neka čista totalnost in jaz ni zgolj neka sintetična, ampak neka bistveno dinamična funkcija. Koncept jaza ne meri in se ne omejuje na polje ugodja (v) totalnosti – ta »vidik« jaza Freud označi s terminom *Lust-Ich*, jaz ugodja, ki je zrcalna podoba *Lust* kot objektov ugodja, tj. objektov, ki s svojo ekscesivnostjo ne prihajajo v konflikt z načelom homeostaze –, ampak vključuje element lastnega nesovpada, ki je ireduktibilen na domeno ugodja oz. na spekularno domeno *Lust-Ich*. Polje jaza kot objekta označuje nemožno enotnost nesoizmernih registrov *Lust* in *Unlust*, jaza ugodja in ne-jaza, njuno ireduktibilno tenzijo; in natanko na tem, mislim, počiva za teorijo magije odločilna notranja vez narcizma in perverzije.

Narcizem, če strnemo, meri na vprašanje zadovoljitve, in svoje konceptualizacije ne zadobi v polju imaginarnih dualnih relacij, ampak Freud z njim vpelje paradigmatški model zadovoljitve,

značilen za subjekta kot subjekta govornice, ki ga določa inicialna vrzel, ki jo izkustvo kastracije vnaša v polje objektov, tj. v polje, ki mu pripada jaz kot objekt narcistične zadovoljitve. Toda tisto, kar prinaša narcistično zadovoljitev, ni nefragmentirana totalnost mojega samo-izkustva, ki ima svoje mesto v domeni identifikacije z imaginarnim objektom, tj. v polju želje, temveč neka čista parcialnost ne-jaza kot ireduktibilnega tujka, ki strukturira imaginarno zrcalno relacijo. Narcizem je razmerje gona do jaza kot objekta, do jaza onstran imaginarne spekularnosti, narcizem je razmerje gona do objekta kot takega. Narcizem v magiji – kot rečeno – terja celega, nekastriranega Drugega, Drugega brez »manka zadovoljitve«, pri čemer so magične praktike, tako kot praktike, ki opredeljujejo različne moduse perverzije, natanko v funkciji zagotavljanja konsistentnosti in s tem v službi užitka Drugega. Omenjeni ritual japonskih Ainojev, ki ga navaja Freud, torej služi ponovni vpeljavi zadovoljitve v polje Drugega; subjekt z uprizarjanjem spolnega odnosa zadovoljuje Drugega in se postavlja kot sredstvo za doseg in reintegracijo njegovega užitka. Še enkrat: raba magičnih praktik ni znamenje vsemoči Drugega, ki bi bil edini zmožen zagotoviti realizacijo subjektove želje, od rodovitnosti tal pa do izida tekme, in ki se ga prosi, da z bednimi impotentnimi bitji deli svoj intimen vsepreplavljajoč užitek, pač pa znamenje tega, da je (če uporabim Millerjev izraz) zadovoljitev vsled učinkov, ki jih kastracija vpelje v polje zadovoljitve, iz Drugega konstitutivno »evakuirana«.¹⁹ mag vsakdana praticira spolni odnos, da bi zagotovil potentnost Drugega kot naslovnika uprizoritve, da bi zadovoljil njegov pogled in ga ponovno integriral v polje Drugega. Če formulo perverzije torej zapišemo kot »narediti se za

19. J.-A. Miller, »O perverziji«, v: *O nekem drugem Lacanu*, Analecta, Ljubljana 2001, str. 116.

objekt *a* Drugega«, za instrument njegovega užitka, potem ta opredelitev sovpade z opredelitvijo ekonomije narcizma, ki označuje razmerje gona do jaza kot objekta – narcizem je natanko v tem »narediti se za objekt *a*«, kar v registru želje beremo kot: »biti falos«, biti objekt razlog želje Drugega.

Druga težava zadeva notranjo razločitev narcizma na primarni in sekundarni narcizem, ki bi utegnila osvetliti nekatere izmed omenjenih zagat Freudove teorije magije. Freud spekulativni koncept primarnega narcizma na več mestih povzame pod pojmom intrauterinega življenja oz. eksistence. V *Interpretaciji sanj* se slednji pojavi v razdelku o delu sanj in meri na subjektovo fantazijo prazračetka, ki se v sanjah manifestira kot prehajanje skozi ozke prostore, hodnike ali v povezavi z »zadrževanjem v vodi«. ²⁰ Pričnimo s sledečim navedkom: kadar je govor o rezervoarju jaza in libidinalnih investicijah, ki se pretakajo od jaza k objektom in nazaj, Freud v ilustracijo rad uporabi naslednji primer iz zoologije.

»Tako si lahko zgradimo predstavo o izvorni libidinalni investiranosti Jaza, katere del gre pozneje k objektom, v temelju pa vztraja in se do objektovnih investicij obnaša tako kot telo protoplazmatske praživali do psevdopodijev, ki jih steguje v svet. Našim raziskavam ... je moral ta del naložbe libida sprva ostati prikrit. Opazili smo le emanacije tega libida, objektne investicije, ki jih je mogoče odposlati in spet potegniti nazaj.« ²¹

Zdi se torej, da je pred to obskurno praživalco, ki svoje proteze steguje k objektom in nazaj, morala eksistirati praživalca (*prapra-*

20. Sigmund Freud, *Interpretacija sanj*, Studia humanitatis, Ljubljana 2000, str. 70.

21. Sigmund Freud, »Vpeljava narcizma«, v: *Metapsihološki spisi, op. cit.*, str. 39–40. Na taisti zgled naletimo še v: Freud (1916–1917, 1917a, 1940a [1938]).

živalca?), ki svojih psevdopodijev ni stegovala k objektom in jih povlekla nazaj k jazu, živalca, ki svojih libidinalnih investicij sploh ni pošiljala na objekte in je shajala brez emanacij libida. Kako? Je bila brez psevdopodijev? So bili njeni psevdopodiji v stadiju latence? Ali pa *once upon a time* ni bilo ne psevdopodijev ne živalce in ne objektov?

Freudove koncepcije intrauterinega stanja primarnega narcizma se vseskozi drži vtis, da ostaja brez svojega »realnega« temelja in da zanjo ni najti nobene trdne navezne točke. Toda ta navezna točka v končni fazi umanjka že v izhodišču, kolikor je ena bistvenih karakteristik Freudovega koncepta primarnega narcizma ta, da ne more biti objekt naših lastnih izkustvenih opažanj, a ga je iz strukturnih razlogov, »v vzvratnem sklepanju«, pravi Freud, kljub temu potrebno privzeti. Svojevrsten paradoks primarnega narcizma je potemtakem v tem, da označuje formo zadovoljitve, ki strogo vzeto predhodi sami konstituciji jaza in s tem meri na neko stanje čiste libidinalne kontrakcije, kontrakcije praživalce v kepeco, stanje jaza pred jazom, kolikor ta – kot rečeno – vznikne šele na ozadju objektivnih investicij. Če zadovoljitve v primarnem narcizmu ni mogoče zreducirati na narcistično *Organlust* kot *Partiallust*, kolikor slednja meri na ugodje organa-libida, ki je opredeljen kot točka nesovpada objekta, medtem ko na terenu primarnega narcizma, na terenu onstran objektivnih investicij, onstran emanacije *kot take*, ravno še ne moremo govoriti o nobenem objektu v pravem pomenu besede, potem lahko to izvorno intrauterino stanje čiste kontrakcije meri le na *Organlust* kot *Totallust*, tj. na inicialno ugodje-Organa, ki predhodi kastraciji. Subjekt, ki je z vznikom Drugega (vselej že) podlegel kastraciji, ki vpelje zarezo v polje objektov, sedaj teži k primordijalni enotnosti primarnega narcizma, ki pa je v prvi vrsti retroaktivni konstrukt neke izgubljene (libidinalne) totalitete, kakor je tudi jaz retroaktivni učinek izbire objekta. S to razločitvijo je,

med drugim, vržena luč tudi na problem narcizma »razsvetljene« subjektivitete, ki ne verjame v učinkovitost izraženih misli: videli smo, da obstaja tesna vez med idejo nepogojnosti (svobode) in konceptom narcizma, pri čemer pa je subjektova reprezentacija svobode vselej zgolj relativna, nenehno na preizkušnji, le približek ultimativnega ideala absolutne svobode, ki se kaže natanko v formi (primarne narcistične) predstave o vsemočni misli, in kolikor subjektova (narcistična) želja teži k rekonstrukciji nekega izgubljenega stanja libidinalne totalitete, k zlitju s primordialnim izgubljenim objektom, hkrati s tem teži v negibnost, ki predhodi sleherni »artikulaciji«, kar nenazadnje pomeni, da je sekundarni »narcizem artikulacije« mogoč šele na ozadju fantazme nekega predlapsarnega stanja čiste artikulacijske negibnosti, ki implicira absolutno priročnost užitka (spomnimo se Malebranchevega »predlapsarnega« Adama). To primordialno stanje ugodja-Organja je torej bistveno neko stanje onstran »artikulacije«, in kolikor »razsvetljeni« jaz negira svoje verovanje v učinkovitost izraženih misli, ki da ne generirajo »realnih« učinkov, se s tem nagiba in v isti gesti zoperstavlja fantazmi tega izvornega stanja, v katerem najdeva oporo svojemu narcizmu. K temu se vrnemo.

Na tem mestu trčimo ob dodaten problem. Narcizem, ki ne bi vključeval intersubjektivnih relacij in bi torej predhodil libidinalnim investicijam v objekte, bi bil preprosto nezdržljiv z magijo, kolikor se ta v izhodišču dotika problema želje, ki pa je bistveno želja Drugega in katere vznik potemtakem zahteva ne le nek minimalni dispozitiv identifikacije, tj. obstoj neke idealne lokalitete, pač pa izgubo neposredne zadovoljitve, manko primordialnega ugodja-Organja. Fenomen sekundarnega narcizma implicira insistenco želje, ki v svoji »tavitološki« dinamiki želi želeti in se torej vzpostavlja v relaciji do manka biti in ne v razmerju do njene izvorne polnosti, medtem ko bi ob primarnem narcizmu lahko

govorili o paradoksnih želji pred vsako željo, o primordijalni želji, ki ne želi ničesar. Tako bi ključna razlika med dvema tipoma narcizma sovpadla z razliko med *željo želiti* ali *željo želiti nič* (sekundarni narcizem) in *neko željo brez objekta*, željo, ki v emfatičnem smislu predhodi konstituciji kakršne koli objektne enotnosti, tj. *željo, ki ne želi ničesar*. Dlakocepsko branje Freudovega eseja o magiji kmalu pokaže, da se Freud še kako zaveda nekonsistentnosti in slepih ulic svoje teorije magije, kar ga v četrtem razdelku eseja privede do postavitve za naš namen bistvene distinkcije med magijo in čaranjem, ki v celoti ustreza razliki med obema tipoma narcizma, pri čemer čaranje sedaj poveže z miselnim sistemom animizma kot nauka o duhovih, magijo pa postavi v register animatizma kot predanimističnega stadija, kar mu omogoča obdržati tezo o obstoju magije onstran intersubjektivnih relacij. Animatizem, ki *predhodi* miselnemu sistemu animizma, se tako strukturno natanko ujema s koncepcijo primarnega narcizma kot stadija izvorne ugodja polne totalnosti užitka, ki predhodi izkustvu kastracije, kastraciji kot paradigmi slehernega izkustva. Če magijo – kot je zastavljena v okviru »filozofske« razlage – povežemo z onstran-izkustvenim sistemom animatizma, postane jasno, da je Freudova koncepcija magije v ključnih točkah analogna, funkcijsko skladna z njegovimi postavkami o primarnem narcizmu: Freud takó ob animatizmu kot ob primarnem narcizmu vseskozi poudarja moment njune izkustvene nedokazljivosti – oba koncepta sta produkt neke strukturne nujnosti, ki je takó teoretska kot psihična.²² Oba merita na neko primordijalno, »nediferencirano« stanje neposredne, intrauterine samozadostnosti, ki predhodi izkustvu kastracije, pri čemer pa sta strogo gledano takó utemeljitev primarnega narcizma kot utemeljitev animatizma mogoči šele na ozadju

22. Nismo še »naleteli na kakšno ljudstvo, ki bi shajalo brez predstav o duhovih«. (»Animizem, magija in vsemoč misli«, *op. cit.*, str. 33.)

emanacij libida. Freud tako v zvezi s primarnim narcizmom govori o nemožnosti njegovega teoretskega zajetja, ki ga – kot pravi – »zamegljujejo različni vplivi«,²³ kar pomeni, da se do narcizma v njegovi primarni obliki ne gre prebiti neposredno, zato Freud nanj sklepa preko odnosa »ljubečih staršev do njihovih otrok«,²⁴ v katerem ti prepoznavajo reprodukcijo svojega izvirnega, že opuščene naravnega narcizma, ki so se mu bili prisiljeni odreči in katerega »sanjsko« naravno sedaj *projicirajo* na svojega otroka, s čimer zagotavljajo neumrljivost lastnega jaza, ki je medtem (zopet: vselej že) podlegel ugovoru realnosti.²⁵

Starševska projekcija intrauterinega stanja narcizma na otroka ustreza starševski izgubi inicialne *Organlust*, pri čemer izvorni, za odrasle izgubljeni narcizem onstran projekcije nima nobene izkustveno preverljive eksistence, kar napoteva na njegovo bistveno fantazmatsko naravo; izkustvo *Organlust* kot *Totallust* je torej v celoti stvar projekcije in je misljivo šele s točke izvorne izgube. Enako velja za animatizem: tudi o obstoju nekega – recimo temu – predontološkega miselnega sistema je moč sklepati le v vzratni smeri, preko zagat in vrzeli, ki jih odpira vprašanje animizma. Na obe izvorni »stanji« potemtakem sklepamo na osnovi želje kastriranega subjekta.

Srečujemo se s paradokсно logiko: primarni narcizem (oz. animatizem) v perspektivni iluziji nastopi kot pogoj vzpostavitve sekundarnega narcizma (oz. animizma), kot njegov predontološki temelj, pri čemer pa je ta predontološki temelj sam retroaktivni konstrukt vzpostavitve »stanj«, katerih temelj je. V intrauterini lupini, razen neke še nerojene življenjske substance, torej ni niti

23. »Vpeljava narcizma«, *op. cit.*, str. 39.

24. *Ibid.*, str. 53.

25. »Ganljiva in v jedru tako otroška starševska ljubezen ni nič drugega kot ponovno rojeni starševski narcizem...« (*Ibid.*, str. 53.)

jaza niti objekta, a prav ta še nerojeni stvor je za Freuda narcistično bitje *par excellence*.²⁶ Mit primarnega narcizma (oz. animatizma) fungira kot neke vrste filozofska *case history*, in kolikor skuša podati razlago nekega izvornega stanja, je to stanje – kot smo videli – lahko le neko izvorno stanje nagonov – v tem oziru je v njem moč videti Freudovo inačico Lacanovega mita o lameli. Karakteristika izvornega stanja nagonov je odmik ali odcepitev od dinamike želje, kolikor nagoni sicer reprezentirajo njene – recimo temu – »ekspektoracijske učinke«.

Na tem mestu ne smemo spregledati nujnosti dualne logike koncepcij narcizma in magije. »Filozofska« razlaga magije je neustrezna, ko gre za tematizacijo magije na temelju želje in tehnike, a tu je potreben še en korak. Ne gre namreč zanemariti dejstva, da se razlika med dvema razlagama magije strukturno natanko ujema z obema modusoma narcizma, pri čemer »izvorni«, »filozofski« obliki primarnega narcizma in animatizma predstavljata nujno *dopolnilo* in manjkajoči člen »umetnostnoteoretske« razlage. O verovanju v vsemoč misli je mogoče govoriti šele s točke njene spodletelosti, šele nemožnost celostnosti človekovega izkustva realnosti proizvede željo po mitski utemeljitvi njene dejanskosti. Potemtakem ne gre toliko za to, da »filozofska« razlaga potrebuje podaljšek v »umetnostnoteoretski«, temveč ravno nasprotno. Tako kot starši, če navežem na Freudov primer, ob pogledu na svojega otroka, ki ni noben posameznik, ampak neka generična entiteta, reproducirajo fantazmo izvornega, intrauterinega stanja, ki so se mu bili prisiljeni odreči, tako mag v intimi svojega narcizma reproducira fantazmo izvornega stanja brez duhov nezavednega.

26. Naj navedem to osupljivo mesto: »[R]ojstva subjektivno ne doživimo kot ločitve od matere, ker se fetus, popolnoma narcistično bitje, sploh ne zaveda njenega obstoja kot objekta.« (»Inhibicija, simptom in tesnoba«, *Problemi* 1–2, Ljubljana 2001, str. 53.)

Vrnimo se korak nazaj. Pomembna Lacanova specifikacija teorije nagona je opredelitev libida kot organa, toda ta organ za »kastrata« predstavlja ireduktibilni preostanek nekega vselej že izgubljenega Organa, oni neujemljivi delček moje biti, ki sem ga lahko deležen le po ovinku skozi označevalec, zgolj preko različnih form objekta *a* kot tistega delčka neidentitete objekta, ki vznikne kot stranski produkt simbolizacije. Lamela je izvorno izgubljeni objekt-Organ, od katerega subjekt pričakuje svojo dopolnitev, tako kot skušajo starši v odnosu do svojih otrok skozi mehanizem projekcije doseči reprodukcijo tistega izvornega narcizma v njegovi neokrnjeni enotnosti, ki bi služil kot obljava neumrljivosti jaza, kot dokaz njegove samozadostnosti, samozadovoljenosti. Paradigmatska lastnost organa libida je ta, da ne obstaja, da ga v njegovi izvorni obliki lahko zajamemo le z ono drugo izvorno obliko, ki ji pravimo mit, ujamemo ga lahko samo na način, da ga zgrešimo. Lamela je – tako kot ameba – nekaj nesmrtnega, lamela »preživi sleherno cepitev, prenese sleherni delitveni poseg«,²⁷ je nesmrtna, kolikor ni zavezana spolni reprodukciji, drži se je moment smrti, ki se odlaga v neskončnost, ki z vsako svojo »aktualizacijo« izkazuje *unheimlich* vitalnost »neumrljivega življenja smrti« (če privzamemo Foucaultov izraz). Mit o lameli, tako kot mit primarnega narcizma in mit animatizma, ki ju lahko beremo kot kompendij Lacanovega mita, je bistveno mit o neki nepovratni izgubi, ki je kot taka lahko tematizirana le kot izgubljena, le na podlagi učinkov izgube same. Logika refleksivnosti, ki je na delu v teoriji narcizma, po kateri primarna oblika meri na neko izvorno stanje, ki pa je misljivo le s pozicije njegove vselejšnje izgube, tj. s točke narcizma v njegovi sekundarni obliki, potemtakem napotuje na sklep, da je sekundarni narcizem, paradokсно, edini in prvi

27. Štirje temeljni koncepti psihoanalize, op. cit., str. 182.

narcizem, a prvi je lahko le kot drugi, zgolj za ceno odstopa logičnega prvenstva primarnemu narcizmu, katerega celotna eksistenca je zgolj v regresiji.

Izraz, ki ga uporabi Freud – protoplazmatska pražival ali protozoon –, kar kliče po analogiji z Lacanovo lamelo: protoplazma, kot je znano, označuje elementarno prasnov vseh živih celic in torej substanco slehernega življenja, njena etimologija pa nam pravi, da je tisto *najprej ustvarjeno*, življenje pred vsakim življenjem, življenje pred in onkraj vsake smrti – tako kot lamela, v zvezi s katero Lacan sam poseže po analogiji z amebo, torej tudi protoplazmatska praživalca preživi sleherni diferenciacijo, »sleherni delitveni poseg«. Nadaljnja analogija je analogija s fetusom, ki tu stoji za neko stanje pred vsakim stanjem, za začetek pred začetkom ali življenje pred življenjem, za nekakšno *life to be*. Fetus pa je za Freuda, kot pravi, »popolnoma narcistično bitje«, in tu trčimo ob analogijo s spancem in sanjami: Freud je spanec na več mestih primerjal s stanjem primarnega narcizma, v katerem so investicije umaknjene z objektov, kjer torej slečemo svojo duševnost in reaktiviramo primordialno, intrauterino stanje ter zavzamemo fetalno držo. Lamela in praživalca imata v tem oziru fetalno strukturo, gibljeta se v modusu nekega *life to be*, a »kadar počijo opne na jajcu, od koder bo prišel fetus, ki postaja novorojenec, nekaj – zamislite si za trenutek – iz njih odleti«,²⁸ s čimer stvar za subjekta zadobi fatalno strukturo. Mit torej orisuje neko intrauterino stanje libida kot neumrljivega *life to be*, a specifika tega neumrljivega življenja smrti je, da za nas postane (ne)funkcionalno šele s pozicije njegove izgube, tj. s pozicije nekega – recimo temu – *life to will have been*, ki orisuje specifično temporalnost želje. Držo subjekta želje bi potemtakem opredelili kot držo žalo-

28. *Ibid.*, str. 181.

vanja za tem vselej izginulim fetalnim stanjem najprej rojenega, pri čemer pa tisto najprej rojeno s seboj hkrati že prinaša svoj lastni konec, neko prvo manifestacijo smrti, in je kot najprej ustvarjeno torej hkrati tudi tisto najprej umrlo, tisto vselej že mrtvo; življenje in smrt tu sovpadeta v njuni absolutni identiteti: rojstvo je možno le kot absolutni prehod, le kot smrt, in med modusoma *life to be* in *life to will have been* ni nobene zveznosti – tisto najprej rojeno je lahko le splavljenec. To razmerje lahko ponazorimo ob znamenitem *Pet sematary, Mačjem pokopališču* Stephena Kinga (slovenski prevod tu zgreši na vseh frontah): če izpustimo podrobnosti, je tu izguba vezana na smrt ljubljenih (sprva hišnega ljubljence, nato otroka in slednjič žene – stvar ima očitno svojo dialektiko), ki jih protagonist (oče družine) s pokopom na misterioznem indijanskem pokopališču kliče nazaj v življenje, da bi zapolnil neznosno zev, ki je zazijala na mestu izgubljenega objekta. Toda povratek mrtvih v življenje se ne izide, tisto »izvorno« izgubljeno ne najde poti nazaj, namesto »primordialnega« objekta se vrne njegov neznosni nadomestek, nemrtva substanca, ki ni v funkciji kompenzacije, ker za izvorno izgubo pač ni nadomestila, tisto, kar se je vrnilo in kar se ne preneha vračati, sedaj postane tisto, česar se na vsak način poskušamo otresti in kar v perspektivični iluziji še pogloblja fantazmatsko insistenco primordialne izgube.

V povezavi s pojmom primarnega narcizma pa poleg omenjenih težav nastopi še ena, ki je videti nadvse usodna, in zdi se, da se Freud z njo radikalno odmakne od opisane koncepcije, zavzame neko povsem novo stališče ter s tem poda neko bistveno drugačno opredelitev narcizma v njegovi primarni obliki. Freud s svojim zadnjim velikim metapsihološkim spisom očitno radikalno modificira svoje stališče:²⁹ če je na mestu »agenta« primarnega narcizma

29. Sigmund Freud, »Jaz in Ono«, v: *Metapsihološki spisi, op. cit.*, str. 328, op. 7.

poprej stal neki še ne konstituirani jaz, Freud zdaj sem postavi ono, s čimer slednje zavzame (ne)hvaležno mesto rezervoarja libida. Toda Freudova revizija kljub temu ni bila tako zelo radikalna – in sicer v dveh ozirih. Prvič: četudi Freud v omenjenem spisu očitno nadvse decidirano formulira novo stališče, pa to njegovo novo stališče nikakor ni tako zelo trdno in neomajno, kot se zdi na prvi pogled. Prej daje vtis neodločenosti, kot da bi mu na vsem lepem ušlo iz spomina, katero stališče ima za tisto pravo, kakor da bi šlo za usoden spodrsljaj, kakor da bi v nekem trenutku enostavno pozabil na to, da je zamenjal ploščo. Tako npr. v kasnejši *Selbstdarstellung*, ki je bila napisana le leto dni po omenjeni konceptualni pirueti – zopet nadvse decidirano –, brani svoje prejšnje stališče; enako stori v *Novih predavanjih* in v *Očrtu* iz leta 1938. Se je Freud zbal radikalnosti svojega novega stališča? To preprosto ne bi bilo v duhu Freuda; umik nekega stališča bi bil nedvomno pospremljen z izčrpnim pojasnilom, medtem ko se na tej točki véde, kakor da je celotno zadevo preprosto zbrisal iz svojega spomina, kakor da je reč ušla njegovi pozornosti, se kihotovsko odlepila od njegove prvotne intence.

Drugič. Celotna zadeva izgubi svojo radikalnost in nekonsistentnost, ko ji pridodamo neko tretje pojmovanje, ki ponuja odgovor na zgornjo zagato. (Kompromisna tvorba?!) Je Freud to »izvorno« funkcijo psihizma nazadnje pripisal jazu ali onemu? Je sprejel prvo ali drugo stališče? *Who done it? The Ego or the Id?* Freudov odgovor se glasi: niti prvi niti drugi, pač pa oba. Pravzaprav je obe stališči sprejemal že od samega začetka, in modifikacije, ki jih je v psihoanalitični teoretski arzenal vnesla druga topika, v tem oziru sploh niso bile nobene modifikacije, temveč prej precizacije enega samega stališča. To precizacijo najdemo v (nedokončanem) *Očrtu psihoanalize*, Freudovem zadnjem, posthumno objavljenem tekstu, ki kar kliče po tem, da ga na tej točki

beremo kot njegovo oporoko, *Freud's dying wish*, ki – zakaj ne – odgovarja na zagonetno vprašanje Freudove želje: Freud v *Očrtu* rezervoar libida poimenuje *jaz-ono* kot inicialno entiteto, ki predhodi sleherni diferenciaciji in s tem napotuje na intrauterino, predontološko brezno jaza, ki v isti gesti *že je* in *še ni* on sam.³⁰ Toda na tej točki je treba biti previden. To izvorno stanje nekoordinirane igre nagonov, ki predhodi sleherni identifikaciji, sleherni označevalni diferenciaciji, orisuje nek prostor, ki ga ne gre umestiti preprosto onstran simbolnega, v nesimbolizabilni red realnega, temveč meri na neko amorfnost strukturo, ki ni v nobeni korelaciji z gesto simbolizacije, na strukturo, ki jo odlikuje natanko to, da – strogo vzeto – ne more biti subsumirana pod vidik govornice, saj ne označuje entitete, ki bi jo bilo moč opredeliti *glede na* govornico. Tvori prostor, ki ga lahko zajamemo le v formi mita, prostor, ki – sledeč sugestiji, ki jo Lacan poda ob lameli – ni niti imaginaren niti realen, temveč *irealen*.³¹ Na tem mestu je treba povleči bistveno ločnico: irealno, rečeno z Lacanom, označuje tisto, kar se navezuje na realno na način, ki nam uhaja, medtem ko realno (kot nesimbolizabilno) meri na razsežnost, ki se *glede na simbolno* umešča na način, ki nam uhaja. Ključ do te razlike bi torej lahko zgostili v tezo, da protoplazmatska praživalca ne govori. To, da ne govori, pomeni natanko to, da je *brez* (psevdopodijev), a ta *brez* ne meri na odsotnost užitka, temveč na njegovo izvorno fantazmatsko vseprisotnost, zaradi katere živalca ne potrebuje proteze govora. Živalca z pa je, nasprotno, živalca, ki brez proteze ne uspe seči do užitka: »z« meri na užitek kot stranski proizvod simbolizacije. Ne želimo torej tam, kjer nečesa nimamo, temveč tam, kjer nekaj imamo, toda proteze govora nimamo zato, da bi to nekaj lahko ujeli, pač pa je to nekaj tisto, kar imamo zato, ker smo obsojeni na

30. Sigmund Freud, *Očrt psihoanalize*, Analecta, Ljubljana 2000, str. 21.

31. *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, op. cit., str. 191.

šepanje, tj. zato, ker smo ga kot bitja govornice lahko deležni le po stranpoteh označevalca.

Intrauterino stanje, kot izvorno nepogojeno, ne pozna razlike, predhodi sleherni (označevalni) diferenciaciji in tvori opisano fetalno stanje pred vsakim stanjem, stanje absolutne indiference jaza(-onega), ki že je in še ni on sam. To primordialno prizorišče je prizorišče želje pred vsako željo, želje, ki je prikrajšana za svojo bistveno naravo, in s tem ni želja želje, želja želeti ali želja Drugega, temveč tista opisana paradokсна entiteta, ki se ji izmika njeno lastno bistvo, tista v temelju dislocirana želja, ki noče ničesar. Freudov zastavek rekonstrukcije izvornega, intrauterinega stanja absolutnega jaza(-onega) kot rezervoarja libida, ki šele kasneje, pri čemer »kasneje« meri na prehod iz modusa brezčasnosti ugodja-Organ v modus časovnosti/govornice, preide k zasedbam objektov, meri na poskus logičnega zajetja, mitske simbolizacije fetalnega stanja v njegovi irealni razsežnosti, tj. na poskus tematizacije tistega bistvenega in bistveno manjkajočega člana, ki ponuja odgovor na vprašanje filogeneze užitka. Freud to izvorno stanje v *Očrtu* označi z izrazom *absolutni primarni narcizem*,³² s čimer eksplicira njegovo irealno bistvo, njegovo naravo absolutne odtegnitve, ki nima nobene »realne« eksistence, temveč izhaja iz strukturnih zagat sekundarnega narcizma, ki se že umešča v modus časovnosti in reprezentira okrnjeno inačico svoje primordialne, fantazmatske, primarne, temeljne narave.³³

32. *Očrt psihoanalize, op. cit., str. 22.*

33. Ko Schelling, ta nemara najslavnejši »protozoolog« med filozofi, v svojih *Vekovih sveta* »rekonstruira« zgodovino Absoluta, ki ga privede natanko do eksplikacije zgoraj podane dvojnosti, se pri tem na nadvse osupljiv način izkaže za freudovca *par excellence*. To dvojnost povzame s prisposodbo »brezobjektnega« stanja (prvotnega narcizma), ki ga odrasli opazujejo in občudujejo pri otroku ter v njem vidijo svoj ultimativni ideal, podporo in

beq Tisto izvorno, če naj zaokrožimo, katerega zastopnik v narcizmu je figura otroka, ki skozi mehanizem projekcije oblikuje primarno narcistično reprezentacijo, tisto izvorno stanje, ki se kaže kot realni temelj našega izkustva in je lahko doseženo le retrogradno, v vzratni smeri, nikakor ni zgolj v funkciji zagotavljanja neumrljivosti lastnega jaza, pač pa kot inicialni dejavnik hkrati postane glavna ovira izgradnji naše simbolne identitete. Kot smo pokazali zgoraj, fenomen magije ne prihaja v konflikt z narcizmom, *das fremde Objekt*, ki najeda subjektovo narcistično držo in se zoperstavlja njegovi predstavi o neučinkovitosti izraženih misli, ni neka zunanja prisilna magična praksa, noben abotni bog, pač pa je tujek, inherenten narcizmu kot takemu; narcistična brazgotina je po svojem bistvu samoinducirana. Kar krni moj narcizem, torej ni moje utajitveno verovanje, (prisilni) ritual kot konzervans utajitve, ampak sam narcizem v njegovi primarni obliki, subjektova primarna narcistična reprezentacija kot plod starševskih projekcij. Narcis je svoj lastni ideal, a hkrati sam svoj abotni bog, samemu sebi najhujša nadloga.³⁴

garant neumrljivosti jaza, ki se izteče v težnjo po vrnitvi k temu absolutnemu stanju indiffernce (prvotnega narcizma): »Če bi se ozirali po prisposobi zanj [tj. za protislovij prosto enost], bi bržkone bilo najbolj primerno, da bi jo primerjali z ono enostjo sil, ki jo uzremo v nedolžnem otroštvu, kjer so sicer vse sile in v naravnem učinkovanju zbuja druga drugo v dopadljivi izmenjavi, pa še ne izstopa noben značaj, nobeno jazstvo, nobena enota, ki bi jih obvladovala. In kot običajno pravijo, da je to stanje nedolžnosti vzor tistega, h kateremu naj bi se vrnili z največjim spopadom vseh sil, po končni spravi, bi ne bilo nemogoče, da bi bila ta vrsta enosti, kot se nam tu pojavlja še na nižji stopnji, vzor neke bodoče, ki naj bi jo spet pridobilo življenje po prestanem boju in po najvišjem poveličanju.« (»Vekovi sveta«, v: *Izbrani spisi*, Slovenska matica, Ljubljana 1986, str. 283.)

34. To antagonistično razmerje, ki ga na tem mestu puščamo ob strani, je v svoji študiji o primarnem narcizmu, z zgovornim naslovom *Otroka ubijajo*, razvil Serge Leclair: *Ein Kind wird getötet*, Verlag Turia + Kant, Dunaj 2004.

Alain Badiou

ONTOLOGIJA IN POLITIKA

OF: Lahko nekoliko razdelate svoj koncept strukture, z ozirom na to, da ga opredeljujete kot dejavnik štetja-za-eno situacije?¹

AB: Problem zadeva vprašanje, kako neko množstvo postane konsistentno. Na to vprašanje obstajata dva odgovora: prvič, na ravni prezentacije in, drugič, na ravni reprezentacije. Z imenom struktura označujem kombinacijo dveh ravni, prezentacije *in* reprezentacije. Struktura ni isto kot stanje neke situacije, kajti stanje situacije predstavlja šele drugo raven, raven reprezentacije. Struktura vključuje prvo raven prezentacije, pripadanja, in obenem tudi drugo raven – stanje, drugo štetje-za-eno. Mislim, da ima struktura dve določili in ne enega samega. Prva je raven prezentacije, ki označuje zgolj to, da je v situaciji neke vrste množstvo. Druga raven, stanje vključitve, označuje to, da množstva ne kvari [*corrupted*] praznina. Struktura sestoji iz obeh ravni.

OF: Je mogoče vprašati, kaj neko situacijo šteje-za-eno? Je vprašanje, kaj *izvaja* operacijo štetja-za-eno situacije, smiselno? Ali obstaja nek dejavnik?

-
1. Pričujoči intervju je potekal 8. septembra 1999 na Univerzi v Melbournu. Razprava je potekala v angleščini. Poleg samega Badiouja so v intervjuju sodelovali še Isabelle Vodoz, Geoff Boucher, Justin Clemens, Ralph Humphries, Oliver Feltham, Andrew Lewis, Louis Magee in Dan Ross. Ob vprašanih so podane inicialke vpraševalcev. Prevod je narejen po: Alain Badiou, *Infinite Thought. Truth and the Return to Philosophy*, Continuum, London in New York 2004, str. 169–193.

AB: Operacija je situacija sama. Operacija ni različna od množstva samega na sebi. Ni nobene prezentacije množstva *in* operacije. Operacija *je* isto kot prezentacija. Ta terminologija morda ni prav dobra in bi jo moral spremeniti, kajti pravi problem je premena med biti in biti-tu. Gre za problem lokalizacije biti in ne zgolj za problem strukture ali štetja-za-eno. V delu, ki je v nastajanju, je terminologija predelana, četudi štetje-za-eno ostaja del moje misli. Toda pravi problem je vprašanje lokalizacije biti, kar zahteva vpeljavo drugih pojmov, ne le prezentacije, reprezentacije in tako dalje.

OF: Zdi se, da je privilegij ontološke situacije, da sta registra enotnosti in identitete jasno razločena. Sta v vašem razumevanju struktur ne-ontoloških situacij nujno zlitata?

AB: Nisem mnenja, da na tej točki obstaja nek privilegij [ontološke] situacije, ker sta v vsaki situaciji v mišljenju problema enotnosti in identitete nerazločljiva. Vprašanje identitete moram izpeljati iz vprašanja enotnosti množstva – gre za isto stvar. Enotnost množstva *je* ontološka identiteta. In ta poanta drži za ontološko situacijo, [namreč za] matematiko, ker je neka množica identiteta nekega množstva, toda enako velja za druge situacije, ker se ne ukvarjam s kvalitativno identiteto.

OF: Kako lahko razlikujemo ne-ontološke situacije, če ne na temelju nekega univerzalnega jezika, v katerega so vse prevedene?

AB: Razlika med situacijami je stvar izkustva. Treba je razločevati med situacijami s stališča resnice – neke anonimne situacije – in situacijami s stališča vednosti. S stališča vednosti se situacije razlikujejo na temelju izkustev in enciklopedije vednosti. To vrsto razlike imenujem »predikativna razlika«, in med situacijami obstajajo predikativne razlike. To se ne razlikuje prav dosti od dejstva, da, ne vem, konj ni mačka. V situaciji vselej obstaja neka distribucija predikatov, ki vzpostavijo tovrstno razliko. Z vidika resnice

so situacije zapopadene v njihovi biti in razlika postane ontološka razlika. Tu je treba imeti v mislih to, da množstvo situacije ni enako kakemu drugemu množstvu. Množica ni ista. Tip neskončnosti ni enak, a vsi ti razmisleki so možni le z vidika procesa resnice in ne z vidika enciklopedije vednosti.

JC: Očitno je, da se ta dva vidika med seboj močno razlikujeta – stališče vednosti, ki je očitno v situaciji, imenuje, predicira mačke, konje itd., in stališče resnice, ki ni predikativno, nerazločljivo v situaciji itd. Za vas je resnica univerzalna. In ker je resnica redka, se ne dogodi vselej: ni vsaka situacija resnična. Je torej možno obratno, da ima v neki situaciji vsakdo dostop do vednosti?

AB: V situaciji je dostop do vednosti za različne ljudi, za različna bitja, različen. Toda moja teza se glasi, da v neki situaciji vselej obstaja neka enciklopedija vednosti, ki je za vse enaka. A dostop do te vednosti je zelo različen. Lahko govorimo v marksističnih terminih, lahko rečemo, da obstaja nek ideološki dispozitiv situacije, ki je dominanten – konec koncev gre za isto stvar.

JC: Bi dejali, da marksizem govori o enciklopedični vednosti, ne govori pa o resnici?

AB: Ne, ne, mislim, da v marksizmu, da kategorija marksizma označuje tisto, kar sam imenujem dispozitiv enciklopedije vednosti. A tudi v marksizmu najdemo serijo resnic, ki je različna od ideologije.

GB: Smem zastaviti sorodno vprašanje? Gre za zelo naivno vprašanje. Kako se lahko izognete decizionizmu? In, če smem to pojasniti, spomnim se, da Georg Lukács v *Zgodovini in razredni zavesti* pravi, da »odločitve, resnične odločitve, predhodijo dejstvom«, toda s stališča marksizma lahko razumem celoto buržoazne vednosti in jo presežem. Kot veste, je stališče totalitete stališče, ki je hkrati ontološko in povzame celoto buržoazne vednosti. Potem ko je odločitev torej sprejeta, *obstaja* osnova za vednost o tem, da

si sprejel pravo odločitev, in osnova za diskusijo z drugimi ljudmi, ki še niso marksisti. Bi se strinjali z Lukácsem? Ali po sprejetju odločitve obstaja neka osnova za vednost o tem, da si se odločil pravilno?

AB: Mislim, da v moji filozofiji ni prav nobenega decizionizma. Na tej točki gre za popolno nerazumevanje. Lyotard je dejal, da sem absoluten decizionist, nekakšen novi Carl Schmitt. A mislim, da je tu nekaj zmede, kajti odločilno vprašanje je – konec koncev – dogodek, in dogodek ni stvar odločitve. Težava je v tem, da v *L'Être et l'événement* pravim, da je ime dogodka stvar čiste odločitve, in to točko je treba popraviti. Terminologija, terminologija imenovanja, ni preveč dobra. Sedaj sem mnenja, da ima dogodek posledice, objektivne posledice in logične posledice. Te posledice ločuje dogodek. Učinek dogodka je temeljita transformacija logike situacije – in to ni učinek odločitve. Odločitev je izključno v zvestobi transformaciji. Z drugimi ljudmi je torej mogoče diskutirati o logičnih posledicah zvestobe ali nezvestobe [dogodku]. Vprašanje, kakšne so posledice v situaciji in zanjo, zahteva racionalno diskusijo in to se ne razlikuje tako zelo od marksistične koncepcije, po kateri je mogoče reči, da je praksa mešanica odločitve in teoretskega kontroliranja odločitev. V sedanji obliki mojega dela odločitve ne pripisujem imenu dogodka, ampak neposredno dogodku in, nazadnje, logičnim posledicam dogodka. To je del sprememb v mojem pojmovanju subjekta. Ni povsem enak kot v *L'Être et l'événement*. Torej, nikakor nisem decizionist ... zdaj.

OF: Nekaj vprašanj, ki zadevajo to diskusijo. V *L'Être et l'événement* pravite: »V isti situaciji, in za isti dogodek, lahko obstajajo različni kriteriji, ki opredeljujejo različne zvestobe.«² Kako je lokalni boj dveh generičnih procesov lahko kaj drugega kakor boj

2. Alain Badiou, *L'Être et l'événement*, Seuil, Pariz 1988, str. 258–259.

oblasti in interpretacij? Kaj bi s perspektive, imanentne historični situaciji, generični proces delalo za pristno generičnega? Dejali ste, da bi ne-generična avtoritarna ali teološka pozicija zčila resnico in smisel – lahko to razložite s primerom?

AB: Treba je uvideti, da nič ne priča o avtentični generičnosti nekega generičnega procesa. Na tej točki je moja koncepcija resnice enaka Spinozovi. Resnica je *index sui*. Resnica je dokaz same sebe. Ni nobenega zunanjega jamstva. Generičnost procesa resnice torej učinkuje znotraj procesa samega. Ta točka je zelo pomembna, ker so z njo povezane pomembne filozofske razlike. Pri zelo različnih mislecih – Heideggru, Lacanu, Spinozi, Deleuzu, meni – najdemo prepričanje, da resnica nima nobenega jamstva, po mnenju drugih analitičnih filozofov pa je za resnico nujno, da ima jamstva v mišljenju in razsojanju. Dandanes je to glavni razcep.

OF: Recimo torej, da sem zvest nekemu dogodku in vpet v generični proces, obstajajo pa neki drugi ljudje, ki mislijo, da so v isti historični situaciji in so dogodku zvesti v drugem generičnem procesu. Kako bi se medsebojno presojali, ali pa je možen zgolj konflikt?

AB: Na take vrste problem ni nobenega abstraktnega odgovora. Je stvar konkretne situacije. Če sem zvest nekemu političnemu dogodku, maju '68 po eni strani, po drugi strani pa ljubim neko žensko, no, potem je to moja situacija. Ni nobene abstraktne možnosti, da zapopadem tovrstno situacijo. Dejansko ni prav nobenega problema. Situacijo na različnih ravneh vselej prečijo različni generični procesi, ki zadevajo različne situacije, neskončnost množtev in tako dalje. To je konkretna analiza situacije. Ne gre za ontološki problem.

OF: Če je *nek* generičen proces resnica situacije, ali generični procesi prečijo več kot le eno situacijo?

AB: Dva generična procesa dejansko nikoli nista v isti referenčni situaciji, ker sta resnici njunih situacij. Toda konkretna situacija ni ravno ontološka shema situacije. Konkretna situacija je vzajemna igra različnih situacij v ontološkem pomenu besede. Ontologija ni sama po sebi neko mišljenje konkretne situacije. Ontologija je *neka* situacija, ontološka situacija, ki je situacija mišljenja in – nenazadnje – matematična situacija. Del konkretne situacije lahko mislimo na podlagi ontološke sheme. Lahko rečemo, da obstaja množstvo, da je neskončno in tako dalje. A obstaja konkretna analiza, ki nikakor ni ontološka. Ontologija ni Heglova absolutna vednost!

JC: Če to drži, potem ni nobenih subjektov, v vašem pomenu besede, ki bi delovali znotraj situacije. Če razložim, ali obstaja nad-krščanski subjekt znotraj religijske situacije? Na primer, subjekt v vašem pomenu besede ni neka posamična oseba, ker slednje vstopajo v proces *postajanja* subjekta. Ali obstaja neki »über-subjekt ali »ultra-subjekt«, ki ga lahko imamo za »kristjana«, ki je še vedno zvest dogodku Kristusa? Subjekt, ki je vztrajal več kot 2000 let in ki *je* ta subjekt v svojem zelo počasnem izginevanju (v našem pomenu) – kaj pa v vašem pomenu? Bi se s takšno opredelitvijo subjekta lahko strinjali?

AB: Mislim, da ne. Ni nobenega nad-subjekta. Subjekt je subjekt določene situacije, zahodne situacije od rimskega cesarstva in tako dalje. Obstaja partikularnost situacije in subjekt je partikularni subjekt. Filozofska kategorija subjekta ima zelo različne referente. Lahko govorimo o subjektu v situaciji politične organizacije, v neki drugi situaciji obstaja subjekt ljubezni, ki je različen, v tretji situaciji krščanski subjekt, ki je zopet nekaj drugega, in tako dalje. Kategorija subjekta je torej zelo kompleksna in semantika te kategorije je lahko zelo različna.

OF: Sorodno vprašanje. V *Théorie du sujet* privzimate maksimo Heinerja Müllerja: »Da bi nekaj prišlo, mora nekaj iti«, in

pravite da je uničenje nujni spremljevalec kreacije. Toda v *L'Être et l'événement* spremenite svoje stališče in pravite, da vsako nasilje vznikne iz stanja situacije in ni nujen del generičnega procesa. Zakaj sprememba?

AB: Mislim, da je uničenje v *Théorie du sujet* dialektičen koncept. Uničenje označuje to, da je del situacije lahko uničen za tisto novo, za dogodek. Včasih je to nujno. V *L'Être et l'événement* ne pravim, da je uničenje vselej nekaj slabega. Za novost dogodka je včasih nujno kaj uničiti. Nisem pa mnenja, da je [uničenje] nujen del novega. Mislim namreč, da je novost neko dopolnilo [*supplementation*] in ne neko uničenje. Je nekaj, kar se dogodi, nekaj, kar pride, in ta poanta je odločilna. Možno je, da mora biti za nastanek novega nekaj uničeno, a to ni bistvo, bit, jedro procesa. Lahko je le neka posledica. V *Théorie du sujet* sem bil mnenja, da je negativnost sama po sebi kreativna, sedaj pa tega ne mislim več. Mislim, da je kreativnost zvrst afirmacije, ne pa zvrst negacije.

JC: Je potemtakem mogoče reči – če sta, na primer, uničenje in dogodek med seboj neodvisna –, da uničenje bodisi je bodisi ni del nekega dogodka, a bi v nekem smislu utegnilo biti bistveni del *določene*ga dogodka? Včasih bo uničenje del nekega dogodka; je mogoče biti zvest posledicam tega uničenja? Na primer, v francoski revoluciji je sledenje vsem posledicam Terorja lahko bilo legitimno in etično.

AB: Vselej je možno, da je med posledicami dogodka na delu uničenje. Uničenju se ni mogoče vselej izogniti. Je del partikularnosti dogodka, sem spada razmerje med uničenjem in afirmacijo. V političnih dogodkih je to razmerje zelo težko misliti in kontrolirati. V političnih dogodkih in generičnih procesih je vselej prisotno nasilje, ker mnogi ne marajo novosti. Transformacija situacije vselej nasprotuje nekaterim ljudem – bogatim ljudem, ljudem na oblasti. V politični resnici je razmerje med, na eni strani, uničenjem

in nasiljem ter, na drugi strani, afirmacijo in dopolnilom zelo zapleteno. Mislim, da je bila v *Théorie du sujet* politična resnica zame paradigmatska. Ko sem zapisal »uničenje je nujno«, je bilo to zato, ker je šlo za politično resnico. A če vzamemo kako drugo paradigmo, je videti, da je uničenje posebnost posledic političnega dogodka, vendar ne notranja značilnost procesa resnice kot takega.

OF: V *L'Être et l'événement* pravite: »Heterogenost jezikovnih iger je v temelju raznolikosti situacij. Bit je razkrita na množstvo načinov, ker je njeno razkritje dano zgolj v mnogovrstnosti jezika« (str. 321–322). Kaj je treba dodati k temu, da to razložimo od tistega, kar ste natančno opisali kot ontologijo »idealingvisterije« (lingvistični idealizem)?

AB: Da, da, gre za določeno navajanje Wittgensteina oziroma za neke vrste čuden stvor med Wittgensteinom in mano. Tekst ni preveč dober. Ideja je preprosta. Ideja je ta, da imaš v situaciji predikativno raznolikost enciklopedije vednosti, in predikativna razlika se vselej polasti razlike med deli situacije; jezik situacije je medij vednosti. S stališča vednosti je jezik vir razlike. Toda resnične razlike so nazadnje razlike samih množic, razlike množtev. Tekst torej pravi zgolj to, da imamo v vednosti situacije dostop do razlik skozi medij jezika, skozi medij predikatov. Razlika v vednosti je potemtakem predikativna. Seveda nisem mnenja, da jezik konstituira razlike. Obstaja dostop do razlike v vednosti preko jezika – prva točka –, toda jezik ne konstituira ontoloških razlik, nikakor ne. In ko smo se zmožni postaviti na stališče resnice, razumemo, da so razlike, ki so ontološke razlike, absolutno razločene od predikativnih razlik. »Idealingvisterijo«, lingvistični idealizem, pa na drugi strani opredeljuje misel, da jezik konstituira razlike. Z mojega stališča to pomeni pomešati vednost in resnico. Resnico moramo vselej ločevati od vednosti ali, v Marxovem jeziku, resni-

co od ideologije ali, v Platonovem jeziku, resnico od *doxa*, da bi imeli dostop do realnega, in ko resnice ne razločimo od vednosti, nimamo dostopa do realnega in lahko razglasimo, da jezik konstituira razlike. A ključna točka je razlika med vednostjo in resnico, in vztrajati moram na tem, da je to odločilna točka današnjih filozofskih diskusij. O tem sem vse bolj prepričan.

OF: Če se vrnem k ontološkim shemam. Kaj pomeni, da ima partikularna situacija določeno ontološko shemo? Po kakšnih kriterijih lahko presojava o tem, glede na to, da so bile ob vpisu v ontologijo subtrahirane vse ne-ontološke kvalitete situacije? Vemo, kako priti od ne-ontoloških situacij k ontološki situaciji – preko abstrakcije, subtraksije –, a kako je mogoče ontološko razliko prečiti v drugi smeri (na pozitiven način)?

AB: Gre za isti problem! Obstaja le eno vprašanje, ki se glasi: »Kakšna je razlika med različnimi situacijami?« Mislim, da gre za Vprašanje – za vas! Moment mišljenja iz konkretnih situacij poteka na način subtraksije in abstrakcije, in vprašanje se glasi, kako lahko gremo v drugi smeri, od ontologije h konkretnim situacijam. Toda mislim, da nam ni treba iti v drugi smeri. Imamo konkretno situacijo. Mogoče je misliti ontološko strukturo te situacije. Mogoče je! Včasih je to zelo težko, a je mogoče. Lahko torej razmišljamo o neskončnem mnoštvu, nekaj o naravnem mnoštvu, nekaj o zgodovinskem značaju situacije, nekaj o dogodkovnem prizorišču in tako dalje. Obstaja ontološka shema situacije. S to shemo lahko razumemo situacijo. Ključno vprašanje se glasi, ali smo situacijo zmožni razumeti s stališča resnice ali pa zgolj s stališča vednosti? Če smo situacijo zmožni razumeti s stališča resnice, potem obstaja proces resnice, ki je ireduktibilen na ontološke kategorije. Kajti ko je v konkretnem razvoju neke resnice konstituiran subjekt, izkuša situacijo, neposredno, in tovrstno izkustvo nima ničesar opraviti z ontologijo. Ko smo v političnem

boju ali zaljubljeni ali v konkretnem umetniškem ustvarjanju, nismo v ontološki situaciji.

DR: Ali potemtakem pravite, da je situacija brez poprejšnjega izkustva ali vednosti o ontološkem bistvu situacije ontološko nerazumljiva?

AB: Prepričan sem, da ima vsakdo, ki je vpet v zvestobo v razmerju do dogodka, neko razumevanje situacije. Potemtakem ni prvi pogoj imeti predhodno vednost. Predhodna vednost je vselej nujna za razumevanje biti, ontološke sheme situacije, matematičnih kategorij in tako dalje, ker je treba za tovrstno razumevanje delati; grozno delo! Toda s stališča singularne resnice imamo dostop od dogodka samega in ne od predkonstituirane vednosti. Resnica ustvari razumevanje procesa resnice, subjekt pa *je* neko takšno razumevanje. Resnica potemtakem ne potrebuje ničesar drugega od same sebe. To je zelo pomembno. Resnica ni vprašanje vednosti; je *primanjkljaj* vednosti. To je razlog, zakaj ljudje, ki branijo vednost, nasprotujejo dogodkom: subjekt, ki je konstituiran znotraj neke resnice, na nek način, ne potrebuje nobene vednosti. Takšen subjekt *je* transformacija vednosti, popolna transformacija vednosti.

GB: Kaj se zgodi, ko se resnični dogodek nahaja v prihodnosti – Lenin leta 1917? Bi lahko razložili vaše razumevanje Lenina leta 1917? Kajti lahko rečemo, da je bil Lenin zvest pred rusko revolucijo, zvest do leta 1905.

AB: Lenin je pojasnil, da je bil zvest pariški komuni. Za zvestobo vselej obstaja dogodek, in vemo, da je Lenin, ko se je ruska revolucija obdržala dlje od pariške komune, plesal na snegu! Konstitucija Lenina kot subjektivnega revolucionarja je odvisna od dejstva, da – za razliko od Trockega in drugih – ni bil zvest marksizmu – bil je seveda marksist, a ni bil zvest marksizmu, bil je zvest francoski revoluciji in pariški komuni – gre za drugo stvar. To je zelo pomembna poanta in gre za isto vprašanje. Vednost je po-

membna, toda zvestobe, ki konstituira subjekta – revolucionarnega subjekta, političnega subjekta –, ne tvori vednost, pač pa druge reči kot vednost. V primeru Lenina je to zelo zanimivo. Po eni strani je bil Lenin v prvih letih dvajsetega stoletja med ljudmi, ki so bili marksisti, toda po drugi strani se sistematično sklicuje na dogodke in ne izključno na doktrino ali teorijo.

AL: Zdi se, da postavljate vprašanje dogodka kot historičnega pojava, in medtem ko ste govorili, ste me spomnili na Lacanov komentar v *Encore*, kjer primerja Leninovo razmerje do Marxa s svojim razmerjem do Freuda. O razmerju zvestobe in resnice je zanimivo razmišljati ne toliko v razmerju do kakega političnega ali kulturnega dogodka, pač pa do dogodka v misli sami. Je to nekaj, s čimer bi se strinjali?

AB: Da. Primer Lacana je zelo jasen. Lacan pravi, da ameriška psihoanaliza ni bila zvesta Freudu in da je njegova zvestoba zvestoba Freudu, ne Freudu kot osebi niti Freudu kot teoriji, ampak kot dogodku v mišljenju, univerzalnem mišljenju. Lacan je bil mnenja, da je večina psihoanalitikov na ta dogodek pozabila. Dogodki v mišljenju torej obstajajo, strinjam se z vami. Obstaja primer, ki je zame zelo jasen. Tik pred renesanso je bila grška matematika pozabljena, še posebej spisi Arhimeda. Zelo presenetljivo je videti, da je bila grška matematika v renesansi tja do prvih let 18. stoletja konstituirana kot zvestoba Arhimedu – po dolgotrajni tëmi, saj je tekst obstajal, a ga nihče ni mogel brati. Renesansa je bila zmožnost biti pri branju zvest tem absolutno pozabljenim in obskurnim spisom.

OF: V *L'Être et l'événement* dokazujete, da zgodovinskost konstituirajo dogodki in generični procesi. Govorite tudi o moderni epohalni odločitvi, kar zadeva neskončnost biti. Kako natanko bi se razmejili od Heideggrove zgodovine biti?

AB: Če zgodovino konstituirajo dogodki in generične resnice, potem ni nobene enotne zgodovine, ne obstaja nič takega kot »Zgo-

dovina«. Obstajajo historične sekvence, množstvo historičnih sekvenc. Če na primer rečem, da po Galileju obstaja sekvenca moderne fizike, potem s tem mislim, da dogodek kreacije moderne matematične fizike odpira sekvenco mišljenja ali razumevanja Narave. To nima ničesar opraviti s heideggerjanskim prepričanjem o obstoju neke monumentalne zgodovine biti od Grkov do današnjega dne, z njeno sekvenco pozabe biti, metafizike, nihilizma in tako dalje. Mislim, da je nujno govoriti o zgodovinskosti, ne o Zgodovini. Mislim, da obstaja globoka zgodovinskost resnice, kar je povsem samoumevno, kajti resnica je nek proces, ne pa neka danost. Toda ne obstaja *ena* Zgodovina ali *ena* Zgodovina resnice; pač pa obstajajo zgodovine resnic, množstva resnic. Torej, nisem ne heglavec ne heideggerjanec! Skupna poteza Heglove in Heideggrove misli je namreč natanko misel, da obstaja *ena* Zgodovina biti in mišljenja.

OF: Zakaj pravite, da so vse ali skoraj vse situacije neskončne, ko pa teorija množic pravi, da niso vse množice neskončne? Kako preidete od govora o moderni odločitvi, da je bit neskončna, k (1) obstaja neskončno situacij, in nato k (2) vsaka situacija je neskončna?

AB: Ko pravim, da so vse situacije neskončne, je to aksiom. Te točke ni mogoče deducirati. Gre za aksiomatsko prepričanje, moderno prepričanje. Mislim, da je bolje misliti, da so vse situacije neskončne. Za mišljenje je bolje reči, da so situacije neskončne. Ker je za nami dolgo filozofsko obdobje, v katerem sta bila téma končnosti in prepričanje, da so vse situacije končne, prevladujoča in trpimo učinke takega prepričanja. Na primer, sam marksizem je bil dolgo časa prepričan, da je mogoče vse situacije zreducirati na končne parametre: boj dveh razredov, dominantna ideologija, imperializem proti socializmu in tako dalje. Danes moramo, z dobršno mero previdnosti, iz te zgodovine potegniti kot sklep neke vrste etiko mišljenja. Etika mišljenja je danes v tem, da rečemo,

da je bolje misliti vse situacije kot neskončne, da je situacijo zelo težko zreducirati na končne parametre. Gre za prepričanje. Ne gre za dedukcijo. S stališča najstrožje ontologije seveda ni nujno reči, da so vse situacije neskončne, ker obstajajo končna množstva. A vprašanje ni v tem, vprašanje ni popolnoma objektivno. Znotraj popolne objektivnosti je vselej mogoče reči, da obstajajo končne situacije. Dejansko veliko število filozofov pravi natanko to, da so situacije končne. Takšna je téma bistvene končnosti človeškega bitja. Mislim, da je nujno delovati zoper takšno prepričanje. Posledice dejstva, da so situacije neskončne – ne poznamo jih prav dobro. Gre za nov aksiom. Rêči, da so situacije neskončne in da je človeško življenje neskončno in da smo mi neskončni, konstituira prelom. Gre za nov aksiom, in raziskati moramo njegove konsekvence. To je bolj zanimivo in bolj uglašeno z nujnostjo naših časov, kot pa oznanjanje, da smo končni in da je vse končno, da smo umrljiva bitja, bit za smrt in tako dalje. Smo bit-za-neskončno.

LM: Vaša matematika to torej podpira, pravite to?

AB: Da. Absolutno. Če je moja ontologija, kot veste, povezana z matematiko, je téma neskončnosti v tej povezavi nadvse pomembna. Kajti matematika je edino racionalno mišljenje neskončnosti. Zgodba o neskončnosti je bila zelo zelo dolgo zaznamovana s teološkim mišljenjem. To kategorijo moramo osvoboditi od teološke koncepcije, in matematika je edinstveno sredstvo za dosego tega. Neskončnost situacij moramo misliti brez teološke koncepcije. To je mogoče šele danes, sedaj, za nas, z matematiko, in to je razlog, zakaj pogosto pravim, da je ena filozofskih nalog zvestoba Cantorju. Ta zvestoba Cantorju še ni dosežena.

OF: Klasično vprašanje za filozofa. Ali ne drži, da mora vsaka ontologija vsebovati dokaz lastne aplikabilnosti na ne-ontološke situacije? Na primer, ali ne drži, da mora vsaka ontologija poskusiti razložiti, zakaj znanost deluje?

AL: To je povezano z vprašanjem, zakaj mislite, da je matematika odgovor na vprašanje neskončnosti.

AB: Gre za dve različni vprašanji. Prvo vprašanje se glasi: je ontologija zmožna ali ne razložiti znanost in funkcije znanosti? Drugo vprašanje se glasi: zakaj je matematika nujna v ontologiji sami? Ne gre za isto vprašanje.

OF: Ne. Gre za eno samo vprašanje, kajti za Andrewa je matematika sama znanost. Ali ne drži, da mora vsaka ontologija poskusiti razložiti, zakaj znanost deluje, na primer, zakaj lahko pošljemo človeka na luno in nazaj?

AB: Da. Težava moje koncepcije je v tem, da mora ontologija razložiti, zakaj znanost deluje, toda ontologija je matematika, torej mora matematika razložiti, kako deluje matematika, in gre za resnični problem, resnični problem. Velik del *L'Être et l'événement* poskuša s sredstvi matematike pojasniti, zakaj je matematika ontologija. Pravzaprav je to naloga te knjige. Treba je na primer reči, če je bit nekonsistentno mnoštvo, potem je konsekvenca te teze ta, da je ontologija nujno neke vrste teorija množic, konsistentna teorija nekonsistentnega mnoštva. Priča smo kompleksnemu razmerju med ontologijo in znanostjo, v mojem primeru med ontologijo in matematiko, v primeru Kanta med ontologijo in fiziko. Med ontologijo in znanostjo obstaja kompleksno razmerje, kajti obstaja nek ontološki status znanosti same. Filozofske kategorije so potemtakem primerne za mišljenje razmerja med znanostjo kot znanostjo in znanostjo kot ontološkim početjem. To vprašanje je bilo del filozofije vse od Grkov; ni posebnost moje filozofije. En del filozofije sestoji iz diskusije med znanostjo in znanostjo. V primeru Platona lahko rečemo, da obstaja diskusija med grškimi matematiki in grškimi matematiki, filozofska diskusija med matematiko delujočih matematikov in matematiko kot delom mišljenja biti same. V *L'Être et l'événement* se dogaja isto. Obstaja filozofska

diskusija med teorijo množic kot matematično stvaritvijo in teorijo množic kot ontološkim mišljenjem. Znanost ne organizira te diskusije. To je razlog, zakaj je potrebna filozofija. Znanost ne vključuje ocene svoje lastne dvojne narave. Filozofija je zmožna urediti diskusijo med znanostjo in znanostjo ali misliti dvojno naravo znanosti, matematike ali fizike ali biologije (kot velja v primeru Aristotela). Velik del Aristotelovega dela je posvečen diskusiji med biologijo in znanostjo o biti živih bitij. To velja tudi za Bergsona, ki postavi filozofsko diskusijo med teorijo življenja in teorijo življenja. Gre za zelo pomembno poanto. Med znanostjo in filozofijo ni nobenega notranjega razmerja. Filozofija ni interpretacija znanosti. Filozofija je metoda urejanja diskusije med znanostjo in znanostjo, znanostjo na strani specifične produkcije in znanostjo kot delom mišljenja biti kot biti.

OF: Vprašanje o modalnosti. V vašem članku o Wittgensteinu najdemo odlomek o razmerju med bitjo in zakoni eksistence, »*mondanité du monde*« [svetnostjo sveta]. Kaj je tisto, kar regulira dejstvo, da so določene situacije, ki obstajajo? Vprašanje se glasi: kakšna bo vloga modalnosti v vašem novem delu? Ali razvijate drugo logiko modalnosti ali drugo modalno ontologijo?

AB: Gre za grozno vprašanje. Vprašanje je bolj zapleteno od vsega, kar sem kdaj koli napisal! Vendar ga zelo dobro razumem. V moji filozofiji najdemo dva primera kontingentnosti in s tem modalnosti. Prvič, v neki situaciji ni nobenega razloga za obstoj te situacije. Nisem leibnizovec. Nisem mnenja, da obstaja načelo zadostnega razloga. Za situacijo je značilna ireduktibilna kontingentnost, ker – po eni strani – ni nobenega intrinzičnega notranjega pomena nujnosti situacije. Po drugi strani pa je sam dogodek zaznamovan s kontingentnostjo. Obstaja dvojna kontingentnost resnice: kontingentnost situacije, katere resnica je, in kontingentnost dogodka, katerega resnica je proces konsekvenc. Ontologija

resnice, mišljenje biti resnice, je teorija modalnosti. V nastajajočem delu, drugi knjigi *L'Être et l'événement*, ki jo bom nekoč objavil, moram razložiti, da proces resnice ni nujen, ampak kontingenten. Nato bo treba razložiti posledice takšne kontingentnosti za koncept resnice, kajti v filozofski tradiciji je resnica vselej zvezana z nujnostjo, ne pa s kontingentnostjo. Vprašanje je logično, saj je resnica po mojem prepričanju neka transformacija – ne biti situacije, saj njena bit ostaja nespremenjena, ampak logike situacije. Resnica je transformacija artikulacije množstva situacije – njene logike –, in ta transformacija je zvezana s kontingentnostjo tako dogodka kot situacije. Resnica ne izraža nujnosti situacije. Izraža kontingentnost situacije, take vrste kontingentnost, ki je zvezana z ontološko praznino v središču situacije. Transformacija njene logike vpliva na vse značilnosti situacije. Iz tega razloga je nujno pojasniti, kaj je logična transformacija, ko preideš od ene logike k drugi logiki. To gibanje od logike k neki drugi logiki je realni učinek procesov resnice. To gibanje lahko razumemo le, če posedujemo trdno koncepcijo logike situacije. Logika situacije je različna od njene biti. Treba je misliti ne le množstvo, pač pa tudi množstvo tu – ne *Sein*, temveč *Da-sein*. Logika zadeva *da*, tu, lokalizacijo. Lokalizacija zahteva neko transcendentalno koncepcijo situacije. Lahko pokažem, da je logika situacije neke vrste modalna logika. Umešča se med klasično logiko – saj je bit sama po sebi klasična, teorija množic je klasična –, toda logika situacije, lokaliziranega množstva, take vrste logika se umešča med klasično logiko in intuicionistično logiko. Gre za tehnično vprašanje, a ne tako zelo tehnično, da bi ga ne bilo moč pojasniti!

JC: Če to drži in če naj mislimo, da je resnica v klasičnem smislu vselej nujna, potem v klasični filozofiji ni možen noben spor o moči resnice – resnica je morda *čista* moč. Je nujna, je neizbežna. Toda če je resnica kontingentna, potem ostaja vprašanje

po moči resnice v neki situaciji in o razlikah med velikim dogodkom in majhnim dogodkom, v smislu moči. Je torej možen nek meta-logični ali meta-ontološki način govorjenja o kontingentnosti moči nekega dogodka?

AB: Razlika med dogodki je vselej razlika med posledicami dogodkov, saj je dogodek sam po sebi vselej neka popolna šibkost. Tak je zato, ker je bit dogodka zapisana izginotju; bit dogodka je izginevanje. Dogodek ni nič – le neke vrste razsvetljenje –, a posledice dogodka znotraj situacije so vselej zelo različne, in drži, da obstajajo velike posledice, dolge sekvence resnice ali kratke sekvence. Obstaja velika raznoterost resnic. Sredstvo interpretacije takšne razlike je transformacija logičnega dispozitiva situacije. V moji razdelavi tega vprašanja je mogoče oceniti razliko med neko veliko transformacijo in neko šibko logično transformacijo. To je čisto mogoče.

JC: Gre pri tem tudi za kvalitativno razliko? Ali obstajajo različne biti resnice različnih dogodkov? Je, potemtakem, če govorite o transformaciji v logiki situacij in ima sleherna situacija neko resnico in obstaja neka bit te resnice, mogoče govoriti o velikih ali majhnih dogodkih v smislu kvantitativnih razlik? Ali obstajajo kvalitativne razlike v biti resnic različnih situacij?

AB: Tovrstno razliko je mogoče obravnavati kot kvalitativno razliko, ker zadeva pojavnost situacije. Druga knjiga *L'Être et l'événement* – ki sploh še ne obstaja! – obravnava pojavnost, ki je ime za logično konstitucijo situacije. V tej knjigi preoblikujem koncept situacije, ki je v *L'Être et l'événement* mišljen zgolj s stališča čistega mnoštva: to opredeljuje ontološko koncepcijo situacije. V drugi knjigi gre za enako ontološko koncepcijo situacije, a moram pojasniti, da situacija ni zgolj neko mnoštvo, pač pa tudi mnoštvo-tu – *sein-da* –, lokalizirano mnoštvo, a ne lokalizirano s stališča totalitete, ker ni nobene take totalitete. Obstaja značilnost

mnoštva, ki je biti *tu*, in je nujno notranja situaciji: takšno je pojavljanje situacije ali njena logična konstitucija, gre za isto reč. Ko torej pravimo, da so posledice dogodka pomembne, s tem mislimo, da je logično transformacijo situacije možno oceniti za pomembno transformacijo iz same situacije, norma tovrstnega vrednotenja pa je v tisti situaciji sami, ne zunaj nje. O pomembnosti ali nepomembnosti lahko govorimo iz notranjosti situacije.

RH: Sledeče se navezuje na Justinovo vprašanje in na primer Lenina. Če obstaja zvestoba ali zvestost dogodku, potem lahko nezvestoba dogodku gotovo pomeni zvestobo nekemu drugemu dogodku? Kar je tudi vprašanje, povezano z ontološko razliko.

AB: Nezvestoba je zame vselej tisto, kar se zgodi z zvestobo. Nezvestoba je misljiva šele s stališča tega, da smo že zvesti...

IV: Ni nobene nezvestobe kot take, vselej moraš biti najprej zvest in nato postaneš nezvest. Ne moreš biti nezvest kar tako.

AB: Če v neki situaciji komu sploh ni mar za dogodek, potem – po mojih besedah – ne gre za nezvestobo, pač pa za ravnodušnost, in ravnodušnost je vselej oblika reakcije na dogodek. To pozicijo v svoji sedanji elaboraciji imenujem reaktivni subjekt. Reaktivni subjekt je subjekt, ki pravi, da dogodek ni pomemben, toda to ni nezvestoba, je neke vrste ravnodušnost. Za nezvestobo gre v primeru, ko je subjekt konstituiran z zvestobo, a ta zvestoba izgine.

IV: Odpove se svoji zvestobi, neke vrste izdajstvo.

AB: Da, nezvestoba je odpoved.

RH: Je to zvestoba nekemu drugemu dogodku?

IV: Ne.

AB: Mislim, da to ni zvestoba nekemu drugemu dogodku.

RH: Odpoved torej ni dogodek?

IV: Ne. Zelo mi je žal.

OF: Še nadaljnja tri vprašanja. Najprej Louisovo vprašanje o holokavstu.

LM: Na začetku *Manifesta*³ ste zapisali, da so določeni sodobni filozofi nemara nečimrni v svojem nenehnem odgovarjanju na vprašanje holokavsta. Moje vprašanje se glasi: kako naj razumemo vaš odgovor na to? Lahko morda domnevamo, ali vaš odgovor razumemo kot enako nečimrn, v smislu, da bi želeli – ne nujno neupravičeno, a morda neupravičeno – iti naprej ali poskusili iti naprej, želeli »novo filozofijo«? To ste zapisali okoli leta 1989. Kako na to gledate danes, namreč na vprašanje nečimrnosti tistih francoskih filozofov?

AB: Težavnost tega problema je v tem, da je vprašanje Auschwitza in holokavsta po mojem mnenju globoko politično vprašanje, ki še ni bilo razjasnjeno. Filozofski diskurz o tem vprašanju je po mojem mnenju nadomestek za pomanjkanje politične obravnave tega vprašanja. Mnogi filozofi so dejali, da je po Auschwitzu nemogoče filozofirati ali da se je velika filozofija zlomila in tako dalje. Toda mislim, da to ni resnični problem. Resnični problem je v tem, da iz kompleksnih razlogov ni bilo nobene politične obravnave vprašanja, kaj se je zgodilo v obdobju nacizma. Ko pravim, da je nujno storiti korak naprej, hočem s tem povedati dveje. Prvič, da filozofija v zvezi z vprašanjem Auschwitza, holokavsta in obdobja nacizma ne more imeti boljšega diskurza kot ostala mišljenja. Gre za politično vprašanje; to vprašanje smo dolžni izročiti zgodovinskemu in političnemu mišljenju. Filozofija je seveda zmožna izdelati nekatere kategorije, ki zadevajo holokavst, in v svoji *Etiki*⁴ poskušam nekaj storiti v tej smeri, a ne gre za bistveno točko. Bistveno vprašanje danes se glasi, kaj je, po Auschwitzu, po padcu

3. Slov. prevod »Manifest za filozofijo«, *Filozofski vestnik* št. 1/1992, str. 151-186.

4. Slov. prevod *Etika, Problemi* št. 1/1996.

socialistične države in tako dalje, kaj je politična naloga? Ali politika emancipacije obstaja ali ne? Smo vsi za vselej zakopani v kapitalistično obdobje?! Druga točka je v tem, da mislim, da ni sprejemljivo reči, da spričo zgodovine zadnjega stoletja filozofija ni možna ali da je absolutno dovršena. Ko torej pravim »korak naprej«, to preprosto pomeni, da ne verjamem v diskurz konca, konca filozofije in tako dalje. Afirmaciji namreč dajem prednost pred negacijo, raje govorim o poskusu, narediti korak, kot pa da bi vselej govoril, da je filozofija slaba ali nemogoča in jo s tem paraliziral.

OF: Za konec imamo dve vprašanji o ljubezni.

AL: To vprašanje izhaja iz nekaterih odlomkov *Manifesta*, kjer razpravljate o Lacanu in njegovem prispevku k filozofski rabi ljubezni. V teh odlomkih skorajda pravite, da je bil Lacan teoretik ljubezni proti svoji volji. V prvi vrsti bi bilo zanimivo premisliti tole, v drugi vrsti pa tudi tisto, za kar je Lacan imel samega sebe, za teoretika želje in nezavednega. Zanima me, zakaj ste izpostavili, zakaj od Lacana jemljete ljubezen in ne raje freudovske subverzije, nezavednega.

AB: Ljubezen povzemam po Lacanu, ker mislim, da je ljubezen od Platona dalje nek specifičen pogoj filozofije. Zelo dobro razumem, da je Lacan teoretik želje in nezavednega ter polja psihoanalize. Toda v Lacanovem opusu obstajajo tudi mnogi teksti in intervencije o ljubezni: in mislim, da je situacija lacanovskega teksta o ljubezni zapletena, polna formalnih protislovij; zelo je zanimiva... Pravim samo to, da moramo kot filozofi privzeti izkušstvo ljubezni kot pogoj filozofije. Platon v *Simpoziju* pravi natanko to. Da bi to storili, moramo privzeti lacanovske hipoteze glede ljubezni, ki so zelo kompleksne in zelo nove. Lacanova koncepcija ljubezni ni enaka Freudovi. Seveda gre za isto koncepcijo želje in nezavednega, toda pri ljubezni, tu nikakor ne gre za isto stvar. Lacan razločuje ljubezen in željo v filozofskem smislu, ker pravi,

da je ljubezen povezana z bitjo in želja z objektom, ne gre ravno za isto stvar. Zato mislim, da morajo vsi filozofi, ki privzemajo, da je ljubezen pogoj filozofije, ohraniti izkustvo lacanovskega teksta o ljubezni.

OF: Zadnje vprašanje. Justin, gre za tvoje vprašanje o zvestobi, saj veš, ali ni zvestoba sama po sebi neko dejanje ljubezni...?

AB: (*Justinu*) Ne poznate svojega vprašanja?

JC: Komaj se spomnim svojega imena... Gre bolj za vprašanje zvestobe in njene morebitne identitete z ljubeznijo. Za vas se zdi absolutno bistveno, da so ljubezen, matematika, politika absolutno ločene, absolutno heterogene, na noben način se ne pomešajo druga z drugo, toda v »Kaj je ljubezen?«⁵ obstajata dve seksuirani poziciji, tu je moški, ki metaforizira, in ženska, ki veže skupaj štiri procese-resnice. Kolikor ti tvorijo nek vozle – se pravi, v zvestobi dogodku ljubezni ženska vse te veže –, ali nismo zaljubljeni, ko smo zvesti nekemu političnemu dogodku?

AB: Gre za problem zveze med različnimi procesi. Gre za zelo zanimiv in zapleten problem. Na primer, med politiko in ljubeznijo obstajajo nekatere podobnosti, kar demonstriram s tehničnimi koncepti, števnostjo in neštevnim in tako dalje; obstaja tudi singularna zveza med umetniškim ustvarjanjem in politično mislijo ter tudi zveza med ljubeznijo in znanostjo, kajti ljubezen in znanost sta tista dva procesa, ki pravzaprav ne vesta, da sta procesa. To ne velja za umetniško ustvarjanje. Povsem jasno je, da je tu proces resnice v rivalstvu z znanostjo. Enako seveda ne drži za druge pogoje. Treba je izdelati splošno teorijo o zvezah vozlov med različnimi procesi, a tisto, kar je težavno, je najti kriterije za takšno vrednotenje: toda to postane možno, ko enkrat najdemo kategorije za različne korake procesov. Delam na tej točki. Nekaj tekstov

5. Slov. prevod »Kaj je ljubezen?«, *Filozofski vestnik* št. 1/2002, str. 181-196.

najdete v *Pogojih*. Bistveni koncepti so koncept števnosti procesa in koncepti zveze procesa z dogodkom, neodločljivim, nerazločljivim, neimenljivim in naravo končne točke procesa. Z vsemi temi kategorijami je možno in nujno misliti različne zveze med različnimi procesi resnic. Kot pripominjate, obstaja neka zveza med politiko in ljubeznijo, gre za staro zgodbo, kajti – na primer – vsi francoski tragedi, Racine, Corneille, govorijo o vezi med ljubeznijo in politiko, gre za odličen primer. Pri Lacanu, na primer, najdemo neko zelo zanimivo zvezo med ljubeznijo in znanostjo. Vež med politiko in umetniškim ustvarjanjem je, na primer, precej izdelana v Deleuzovem delu. Gre za zelo zanimivo polje.

Prevedel Simon Hajdini.

G. W. F. Hegel

PREDAVANJA O ESTETIKI*

DRUGI DEL

RAZVOJ IDEALA V POSEBNE FORME UMETNIŠKO
LEPEGA

Tretji razdelek

Romantična forma umetnosti

* * * *

Drugo poglavje

Viteštvo

Princip v sebi neskončne subjektivnosti ima, kot smo videli, najprej za vsebino vere in umetnosti absolut sam, božjega duha, kakor se ta posreduje in spravlja [*versöhnt*] s človeško zavestjo in šele s tem postane resnično za samega sebe. Ta romantična mistika, omejujoč se na blaženost [*Beseligung*] v absolutnem, ostaja neka abstraktna intimnost [*Innigkeit*],** saj si svetno postavi nasproti in ga zavrne, namesto da bi vanj prodrla in ga afirmativno sprejela

* G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik, II*, Werke in 20 Bd., zv. 14, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1990; str. 169–194.

** Glede na pogostost uporabe in semantično sorodnost se bomo tu držali sledečih rešitev: *Innere* – notranje; *Inneres* – notrina; *Innerliches* – notrinsko; *Innerlichkeit* – notrinskost; *Innigkeit* – intimnost.

vase. V tej abstrakciji je vera ločena od življenja, oddaljena od konkretne dejanskosti človeškega bivanja in od pozitivnega odnosa med ljudmi, ki se samó v veri in zavoljo vere ovejo in ljubijo kot identični v nekem tretjem, v duhu občine [*Gemeine*]. Le to tretje je čisti izvir, v katerem se zrcali njihova podoba, ne da bi človek zrl človeku neposredno v oči, ne da bi z drugim stopil v neposredno razmerje in v konkretni živosti občutil enotnost v ljubezni, zaupanju, prepričanju, smotrih in dejanjih. To, kar tvori upanje in hrepenenje notranjega, človek najdeva v svoji abstraktni religiozni intimnosti le kot življenje v božjem kraljestvu, le v občestvu s cerkvijo, in te identitete v nekem tretjem še ni postavil v ozadje svoje zavesti, da bi imel to, kar je sam po svojem konkretnem sebstvu, neposredno pred seboj tudi v védenju in hotenju drugih. Celokupna religiozna vsebina zato resda privzame formo dejanskosti, vendar je ta vsebina le v notrinskosti predstave, ki použije živo razprostrirajoče se bivanje, in je daleč od tega, da bi svoje lastno, tudi s svetnim izpolnjeno in v dejanskost razgrnjeno življenje kot višjo zahtevo zadovoljila v življenju samem.

■ Duševnost, ki je sprva dovršena le v svoji enostavni blaženosti, mora zatorej izstopiti iz nebeškega kraljestva svoje substancialne sfere, pogledati sama vase in priti do neke vprične [*gegenwärtigen*], subjektu kot subjektu pripadajoče vsebine. Intimnost, ki je bila prej religiozna, tako zdaj postane svetna [*weltlicher Art*]. Kristus je sicer rekel: zapustiti morate očeta in mater in hoditi za menoj; pa tudi: brat bo sovražil brata; križali vas bodo in preganjali ipd. Ko pa božje kraljestvo osvoji svoje mesto v svetu in začne dejavno prežemati svetne smotre in interese ter jih s tem povelečevati, ko so oče, mati, brat družno v občini, potem se s svoje plati tudi svetno prične potegovati za svojo pravico do veljave in jo uresničevati. In ko je ta pravica izbojevana, tedaj odpade tudi

negativna drža sprva izključno religiozne duševnosti do človeškega kot takega, duh se razprostre, ozre se po svoji vpričnosti [*Gegenwart*] in razširi svoje dejansko svetno srce. Temeljni princip sam se ni spremenil; v sebi neskončna subjektivnost se le obrne k neki drugi sferi vsebine. Ta prehod lahko označimo tako, da rečemo, da subjektivna posameznost zdaj kot posameznost postane za samo sebe svobodna, neodvisna od posredovanja z Bogom. Zakaj ravno v tem posredovanju, v katerem se je znebila svoje gole končne omejenosti in naravnosti, je prešla pot negativnosti in zdaj postavi – potem ko si je v sami sebi postala *afirmativna* – svobodno kot subjekt zahtevo, da bi že kot subjekt v svoji neskončnosti – četudi tukaj sprva še formalni – dosegla popolno spoštovanje za sebe in za druge. V to *svojo* subjektivnost zato položi vso notrinskost neskončne duševnosti, ki jo je doslej zapolnjevala edinole z Bogom.

Pa vendar, če se vprašamo, s čim neki so na tej novi stopnji v svoji intimnosti napolnjene človekove prsi, se izkaže, da se ta vsebina tiče le subjektivnega neskončnega odnosa do sebe; subjekt je poln le samega sebe kot v sebi neskončne posamičnosti, brez nadaljnje konkretnejše razvitosti in pomembnosti neke v sebi sami objektivne substancialne vsebine interesov, smotrov in ravnanj. – Poblížje se zdaj torej za subjekt do te neskončnosti stopnjuje v glavnem *troje* občutij: subjektivna *čast*, *ljubezen* in *zvestoba*. To pravzaprav niso npravne lastnosti in kreposti, temveč le forme s samo seboj izpolnjene romantične notrinskosti subjekta. Zakaj osebna samostojnost, za katero se bori *čast*, se ne kaže kot hrabrost za neko občestvo [*Gemeinwesen*] in kot klic po poštenju v njem niti kot klic po pravičnosti [*Rechtlichkeit*] v krogu privatnega življenja; narobe, bori se le za pripoznanje in abstraktno nedotakljivost posameznega subjekta. Tudi *ljubezen*, ki tvori sredino tega kroga, je prav tako le naključna strast subjekta do subjekta, ki nikakor ni npravno razmerje zakonske zveze in družine, četudi jo fantazija

razširja in intimnost pogloblja. *Zvestoba* sicer že bolj daje videz navnega, vtem ko ne išče zgolj svojega, temveč se oklepa nečesa višjega, skupnega, predajajoč se neki drugi volji, želji ali ukazu nekega gospodarja, in se s tem odpove sebičnosti [*Selbstsucht*] in samostojnosti lastne posebne volje; toda občutje zvestobe se ne nanaša na objektivni interes tega občestva za sebe, v njegovi svobodi, ki se je razvila v življenje države, temveč se zveže le z osebo gospodarja, ki na individualen način deluje za samega sebe ali obvladuje bolj občja razmerja in je zanje dejaven.

Te tri plati, strnjene in medsebojno sprepletene, tvorijo poleg religiozних odnosov, ki se lahko semkaj vmešajo, glavno vsebino *viteštva* in so osnova nujnega napredovanja od principa religiozne notrine do vstopa te notrine v svetno duhovno živost. V njenem območju zdaj romantična umetnost doseže stališče, iz katerega more neodvisno iz same sebe ustvarjati lepoto, ki je lahko tako rekoč svobodnejša lepota. Zakaj tu je v svobodni sredini med absolutno vsebino samih zase trdnih religiozних predstav in pisano partikularnostjo in omejenostjo končnosti ter svetnosti. Med posebnimi umetnostmi se je zlasti poezija umela najbolj primerno polastiti te snovi, saj je poezija najbolj usposobljena za izpovedovanje zgolj s samo seboj zaposlene notrinskosti in njenih smotrov ter danosti.

Vtem ko je zdaj pred nami neka snov, ki jo človek jemlje iz svojih lastnih prsi, iz sveta čisto človeškega, bi se utegnilo zdeti, da tukaj stojita romantična in klasična umetnost na istih tleh in da torej zlasti tukaj lahko obe drugo z drugo primerjamo in med seboj soočimo. Že prej smo klasično umetnost označili kot ideal objektivne in v sami sebi resničnostne človeškosti [*wahrhaftigen Menschlichkeit*]. Njena fantazija potrebuje kot središče neko vsebino, ki je po svoji naravi substancialna in vsebuje nek nrvni patos. V Homerjevih pesnitvah in Sofoklovih ter Ajshilovih trage-

dijah gre za interese, katerih vsebina je vseskozi stvarna, gre za strogo zadržanje [*Haltung*] strasti v njej, za elokvenco [*Beredsamkeit*] in izpeljavo, ki ustreza temeljni ideji vsebine; nad krögom teh herojev in likov, ki so le v takšnem patosu individualno samostojni, pa stoji sfera bogov, katerih objektivnost je še bolj stopnjevana. Celo tam, kjer umetnost postane subjektivnejša, npr. v neskončnih različicah skulptur, basreliefov, v kasnejših elegijah, epigramih in siceršnjih ljubkostih lirske poezije, je način, kako je predmet podan, bolj ali manj dan skozi njega samega, saj že ima svojo objektivno podobo; Venera, Bakh, muze, ki tu nastopajo, so trdne, v svojem značaju določene fantazijske slike; prav takšni so v kasnejših epigramih opisi navzočega [*Vorhandenen*]; ali pa, kot je to storil Meleager,* se znane cvetice zveže v šopek, da skozi občutenje zadobijo neko smiselno povezavo. Gre za neko vedro zaposlenost [*Geschäftigkeit*] v bogato preskrbljeni hiši, napolnjeni in založeni z vsemi darovi, tvorbami in pripravami za sleherni smoter; pesnik in umetnik je zgolj čarodej, ki jih prikliče, zbere in razvrsti.

Povsem drugače je v romantični poeziji. Kolikor je ta svetna in se ne navezuje neposredno na sveto zgodovino, se kreposti in smotri njenih junaštev razlikujejo od tistih pri grških herojih, katerih nrvnost je prvotno krščanstvo imelo le za bleščečo pregreho [*Laster*]. Zakaj krščanska nrvnost predpostavlja izoblikovano vpričnost človeškega, v kateri je volja, kakršna naj bi se na sebi in za sebe udejstvovala po svojem pojmu, prišla do določene vsebine in njenih udejanjenih svobodnih razmerij, ki veljajo absolutno. To so razmerja med starši in otroki, med zakoncema, med občani mesta in države v njeni realizirani svobodi. Vtem ko

* Meleager iz Gadere, ok. leta 70 pr. nš. št., je sestavil prvo antologijo (cvetober) antičnih epigramov.

ta objektivna vsebina ravnanja pripada *razvoju* človeškega duha na naravni podlagi, ki je pozitivno pripoznana in zagotovljena, ni več zmožna ustrezati oni koncentrirani intimnosti religioznega, ki si jo človekova naravna plat prizadeva zatreti, ter se mora izogniti nasprotni kreposti, kreposti ponižnosti [*Demut*], opustitvi človekove svobode in trdni oprtosti nase. Kreposti krščanske pobožnosti s svojo abstraktno držo omrtvičijo svetnost [*das Weltliche*], subjekta pa osvobodijo le tedaj, če ta samega sebe absolutno zataji v svoji človeškosti. Subjektivna svoboda zdajšnjega kroga sicer ni več pogojena zgolj s prenašanjem [*Duldung*] in z žrtvovanjem [*Aufopferung*], temveč je v sebi, v svetnem, afirmativna, a vendar je vsebina neskončnosti subjekta, kot smo že videli, spet zgolj intimnost kot taka, subjektivna duševnost kot gibajoča se sama v sebi, kot svoja lastna svetna podlaga v sebi. V tem oziru poezija tukaj nima pred seboj nikakršne predpostavljene objektivnosti, nobene mitologije, nobenih kipov in upodob, ki bi bile že izgotovljene in na razpolago, da jih izrazi. Porodi se popolnoma svobodno, ustvarjajoča in proizvajajoča brez dane snovi [*Stofflos*]; kakor ptič, ki iz prsi prosto zapoje svojo pesem. In četudi je sedaj volja te subjektivnosti plemenita in je njena duša globoka, se vendar v njenih dejanjih, okoliščinah teh dejanj ter v njeni eksistenci pojavita samovoljnost in naključnost, saj svoboda in njeni smotri v pogledu npravne vsebine še izhajajo iz brezsubstančne refleksije v sebi sami. In tako v individuih ne najdemo toliko posebnega patosa v grškem smislu in kake z njim najtesneje združene žive samostojnosti individualnosti, temveč nasprotno, bolj le stopnje junaštva z ozirom na ljubezen, čast, hrabrost, zvestobo – razlike v te stopnje pa v glavnem vnašata hudobija ali plemenitost duše. Kar pa je srednjeveškimi junakom in herojem starega veka vendarle skupno, je *hrabrost* [*Tapferkeit*]. A tudi ta zadobi tukaj neko povsem drugo vlogo. Ni toliko naravni pogum [*Mut*], temelječ na zdravi vrlosti [*Tüch-*

tigkeit] in na moči telesa ter volje, ki ju še ni oslabila omika, in ki služi kot opora za izvrševanje objektivnih interesov, temveč ta hrabrost izhaja iz notrinskosti duha, iz časti, iz viteškosti [*Ritterlichkeit*] ter je nasploh fantastična, saj se podreja pustolovščinam notranje samovolje in naključnostim vnanjih zapletov ali vzgibom mistične pobožnosti, vobče pa subjektivnemu samonanašanju subjekta.

Ta forma romantične umetnosti pa se je porodila v dveh hemisferah: na Zahodu, v tem spustu duha v svojo subjektivno notrino, in na Vzhodu, v tej prvi ekspanziji zavesti, ki se je pričela odpirati osvoboditvi od končnega. Na Zahodu poezija temelji na vase umaknjeni duševnosti, ki si je sama sebi postala središče, svojo svetnost pa ima le kot del svoje države [*Stellung*], le kot *eno* stran, nad katero stoji še višji svet vere. Na Vzhodu je predvsem Arabec ta, ki kot točka, ki sprva pred seboj nima ničesar razen svoje suhe puščave in svojega neba, vitalno stopi na plan v sijaj in prvo ekstenzijo svetnosti, ne da bi pri tem izgubil svojo notranjo svobodo. Nasploh je na Orientu mohamedanska religija tako rekoč počistila tla, izgnala vse malikovalstvo končnosti in fantazije, duševnosti pa je dala subjektivno svobodo, ki jo povsem izpolnjuje; tako da svetnost [*Weltlichkeit*] tukaj ni le neka druga sfera, temveč se zlije z občo nevezanostjo, v kateri sta srce in duh, ne da bi si Boga objektivno upodobila, v vedri živosti spravljen v sebi, tako rekoč kot berača, teoretično radostno uživajoča, ljubeča, zadovoljna in blažena v poveličevanju svojih predmetov.

1. Čast

Nasprotno pa stara klasična umetnost motiva časti ni poznala. Vsebinska in gonilni princip v *Iliadi* je sicer Ahilov srd, od katerega

je odvisen ves nadaljnji potek; toda to, kar v modernem smislu razumemo kot čast, tukaj ni dojeta [*aufgefaßt*]. V bistvu Ahila prizadene zgolj to, da si je Agamemnon prisvojil njegov delež plena, ki mu pripada in ki je njegova častna nagrada, njegov γέρας.* Kršitev se je tukaj zgodila z ozirom na nekaj realnega, z ozirom na nek dar, v katerega pa je kajpak bilo položeno tudi neko favoriziranje, neko pripoznanje slave [*Ruhm*] in hrabrosti; Ahil se razsrdi, ker se Agamemnon do njega vede nedostojno in Grkom oznani, da ga ne spoštuje; vendar žalitev [*Verletzung*] ni segla do najgloblje srži osebnosti kot take, tako da se Ahil zdaj zadovolji s povračilom iztrganega deleža in namečkom daril in dobrin, Agamemnon pa navsezadnje tej reparaciji ne nasprotuje, čeprav sta za naše predstave drug drugega nadvse grobo razžalila. Vendar sta se z zmerljivkami zgolj razsrdila, medtem ko se je partikularno stvarno oškodovanje [*Verletzung*] na prav tako partikularno-stvaren način zopet odpravilo.

a. Pojem časti

Romantična čast pa je druge vrste. Pri njej kršitev ne meri na stvarno realno vrednost: lastnino, stan, dolžnosti itn., temveč na osebnost kot táko in njeno predstavo o sami sebi, na vrednost, ki jo subjekt pripisuje samemu sebi. Ta vrednost je na zdajšnji stopnji prav toliko neskončna, kolikor je subjekt neskončen samemu sebi. V časti ima zatorej človek najbližjo afirmativno zavest svoje neskončne subjektivnosti, ne glede na njeno vsebino. V to, kar zdaj individuum poseduje, v to, kar je na njem nekaj posebnega

* γέρας, (častno) darilo, odlikovanje, plača, nagrada; dostojanstvo (Dokler, *Grško-slovenski slovar*, Ljubljana 1915).

in brez česar bi lahko, če to izgubi, obstajal prav tako kot prej, v to je zdaj skozi čast položena absolutna veljava celotne subjektivnosti in tako predstavljena za sebe in za druge. Merilo časti torej ne cilja na to, kar subjekt dejansko je, temveč na to, kar je vsebovano v tej predstavi. Predstava pa vsako posebnost spremeni v občost, stori, da je vsa moja subjektivnost vsebovana v tem posebnem, ki pripada meni. Običajno se reče: Čast je zgolj videz [*Schein*]. To vsekakor drži; toda v skladu z zdajšnjim stališčem jo je treba pobližje jemati kot odsevanje [*Scheinen*] in reflektiranje [*Widerscheinen*] subjektivnosti v sebi sami, ki je kot odsevanje nečesa v sebi neskončnega sama neskončna.* Ravno zaradi te neskončnosti pa videz časti postane tisto pravo bivanje subjekta, njegova najvišja dejanskost, in vsaka posebna kvaliteta, v katero čast odseva [*hineinscheint*] in si jo tako prisvoji, je zaradi tega odsevanja samega že povzdignjena v neskončno vrednost. – Ta vrsta časti tvori eno od temeljnih določil romantičnega sveta, predpostavljajoč tako to, da je človek izstopil iz zgolj religioznega predstavljanja in notrinskosti, kot tudi, da je vstopil v živo dejanskost in zdaj iz njene snovi spravlja v eksistenco le samega sebe v svoji čisto osebni samostojnosti in absolutni veljavi.

Vsebinska časti pa je lahko karseda mnogovrstna. Zakaj vse, kar sem, kar počnem, in vse, kar drugi storijo meni, vse to sodi tudi k moji časti. Zato si lahko štejem v čast kar tisto substancialno [*schlechthin Substanzuelle*] sámo: zvestobo vladarju, domovini, poklic, izpolnjevanje očetovskih dolžnosti, zakonsko zvestobo, poštenost v trgovini in prometu, vestnost v znanstvenih raziskavah

* [...] Allerdings ist dies der Fall; aber sie ist dem jetzigen Standpunkt gemäß näher als das Scheinen und Widerscheinen der Subjektivität in sich selbst zu nehmen, das als Scheinen eines in sich Unendlichen selber Unendlich ist. [...]

itn. Z vidika časti pa zdaj vsa ta v sebi veljavna in resničnostna razmerja niso sankcionirana in pripoznana že po sebi samih, temveč šele s tem, da vanje položim svojo subjektivnost in s tem privolim, da postanejo stvar časti. Mož časti zatoj pri vseh rečeh vedno najprej pomisli sam nase; ne zastavi si vprašanja, ali je nekaj na sebi in za sebe prav ali ne, temveč, ali mu ustreza, ali se njegovi časti spodobi, da se s tem ukvarja oziroma naj to opusti. In tako pač lahko počne tudi najslabše stvari in ostane mož časti. Prav tako si ustvarja samovoljne smotre, privzame določen značaj ter s tem sebe in druge zavezuje k temu, k čemur na sebi ne zavezuje nikakršna obveznost in nujnost. Težav in zapletov tedaj ne povzroča stvar sama, temveč subjektivna predstava, ko pa je vendar stvar časti, da privzeti značaj tudi uveljavi. Tako npr. dona Diana meni, da je v nasprotju z njeno častjo kakorkoli priznati ljubezen, ki jo čuti, kajti nekoč je veljala za žensko, ki se ne bo vdala ljubezni. – Ker vsebina časti velja le skozi subjekta, in ne po svoji, njej sami imanentni bitnosti [*Wesentlichkeit*], ostaja v glavnem prepuščena naključnosti. Zato v romantičnih upodobitvah vidimo, da je to, kar je na sebi in za sebe upravičeno, po eni strani izraženo kot *zakon časti*, vtem ko individuum na zavest o tem, kar je prav, hkrati navezuje neskončno samozavedanje svoje osebnosti. Da čast nekaj zahteva ali prepoveduje, se tedaj izraža tako, da se celotna subjektivnost postavlja v vsebino te zahteve ali te prepovedi, tako da določenega prekrška [*Übertretung*] ni mogoče spregledati, poravnati ali nadoknaditi z nikakršno transakcijo, in subjekt zdaj ne more biti poslušen nobeni drugi vsebini. Obratno pa lahko čast – kolikor ne vsebuje ničesar razen mojega suhega jaza, ki je za sebe neskončen, ali pa če čast vase privzame celó neko povsem slabo vsebino kot obvezujočo – postane tudi nekaj povsem formalnega in brezvsebinskega. V tem primeru ostane čast, še posebej v dramskih upodobitvah, nek skozinskoz hladen in mrtev predmet, saj

tedaj njeni smotri ne izražajo bistvene vsebine, temveč le neko abstraktno subjektivnost. Vendar pa je nujna le ena v sebi substancialna vsebina, ki jo je moč eksplicirati po teh njenih mnogoterih sovisnostih in jo kot nujno spraviti v zavest. To pomanjkanje globoke vsebine še posebej stopi v ospredje, če dlakocepstvo refleksije pritegne v obseg časti nekaj, kar zadeva subjekta, a je na sebi samem naključno in nepomembno. Snovi tedaj nikoli ne zmanjka, saj dlakocepstvo analizira z izredno subtilnim darom razčlenjevanja, pri čemer je mogoče izbrskati in napraviti za predmet časti mnoge plati, ki so same po sebi povsem irelevantne. Zlasti Španci so v svoji dramski poeziji upodabljali to kazuistiko refleksije o zadevah časti in jo kot rezoniranje položili v usta svojim junakom časti [*Ehrenhelden*]. Tako se npr. zvestobo žene preiskuje vse do najneznatnejših formalnosti in že goli sum nekoga, še več, zgolj možnost takšnega suma, celo če mož ve, da je sum lažen, lahko postane predmet časti. Če vse to vodi do kolizij, pa izpeljava teh kolizij ne prinese nobene zadovoljitve, saj pred seboj nimamo ničesar substancialnega in je zategadelj namesto pomiritve nekega nujnega navzkrižja [*Widerstreites*] moč iz tega dobiti le mučen, utesnjujoč občutek. Tudi v francoskih dramah naj bi bistveni interes pogosto veljal suhi časti, povsem abstraktni sami zase. Še najbolj pa je v sebi leden in mrtev *Alarcos** gospoda Friedricha von Schlegla: junak umori svojo plemenito, ljubečo ženo – in čemu? – zavoljo časti, zavoljo tega, da bi se lahko poročil s kraljično, do katere ne goji prav nobene strasti, in tako postal kraljevi zet. To je zaničevanja vreden patos in neka slaba predstava, ki se našopirja v nekaj visokega in neskončnega.

* Karl Wilhelm Friedrich von Schlegel, *Alarcos*, 1802.

b. Ranljivost časti

Ker pa čast ni le nekakšno odsevanje v *meni* samem, temveč mora obstajati tudi v predstavi in pripoznanju *drugih*, ki pa smejo sami tudi zahtevati enako pripoznanje svoje časti, je torej čast nekaj vseskozi *ranljivega* [*schlechthin Verletzliche*]. Zakaj čisto od moje samovolje je odvisno, do kod in glede na kaj bom razširil zahtevo. V tem pogledu je lahko zame pomembna že najmanjša kršitev; in ker je človek v konkretni dejanskosti v najraznovrstnejšem razmerju s tisočnimi rečmi ter lahko krog tega, kar šteje k svojemu in v čemer hoče najti svojo čast, neskončno razširi, zato spričo samostojnosti individuov in njihove nedostopne uposamitve [*spröden Vereinzelung*], ki je prav tako vsebovana v principu časti, ni konca sporom in preprirom. Kot pri časti nasploh, tako tudi pri žalitvi časti ne gre za vsebino, zaradi katere bi se moral čutiti prizadetega; zakaj to, kar se negira, se tiče osebnosti, ki je neko takšno vsebino naredila za svojo, in zdaj *sebe*, kot to idealno neskončno točko, čuti napadeno.

c. Ponovna vzpostavitev časti

Tako se na sleherno žalitev časti gleda kot na nekaj, kar je v samem sebi neskončno in kar je zategadelj moč poravnati le na neskončen način. Sicer pa obstaja mnogo stopenj razžalitve in prav toliko stopenj satisfakcije; kar pa v tem krogu sploh jemljem kot žalitev, v kolikšni meri se čutim razžaljenega in v kolikšni meri bom zahteval zadoščenje [*Genugtuung*], je tudi tukaj spet povsem odvisno od subjektivne samovolje, ki ima pravico, da se stopnjuje tja do najbolj malenkostnih refleksij in najbolj razdražene občutljivosti. Spričo takšne zahteve po zadoščenju mora tedaj biti

žaljitelj, prav tako kot jaz sam, pripoznan kot mož časti [*Ehrenmann*]. Zakaj jaz hočem, da mi drugi pripozna čast; da pa bi bil zanj časten in da bi mi izkazoval čast, mora meni samemu veljati za častnega človeka, se pravi, ne glede na žalitev, ki mi jo je prizadejal, in ne glede na moje subjektivno sovraštvo do njega mora zame v svoji osebnosti veljati za nekaj neskončnega.

Tako je torej v principu časti nasploh vsebovano temeljno določilo, da nihče ne sme s svojimi ravnanji komurkoli prepustiti kakršnekoli pravice nad seboj, in zato samega sebe, karsizebodi je utegnil storiti ali zagrešiti, prej ko slej motri kot neko nespremenjeno neskončno, hoteč, da se ga v tej kvaliteti sprejema in obravnava.

Ker zdaj čast s svojimi spori in svojimi zadoščenji v tem oziru temelji na osebni samostojnosti, ki se ne čuti z ničimer omejeno, temveč ravna iz sebe same, vidimo, da je šele tukaj spet prišlo na dan to, kar je pri heroičnih upodobitvah ideala tvorilo temeljno določilo: samostojnost individualnosti. V časti pa nismo priča le čvrstemu oklepanju samega sebe in delovanju iz samega sebe, temveč je samostojnost tukaj povezana s *predstavo o samem sebi*, ravno ta predstava pa tvori tisto pravo vsebino časti, tako da si v vnanjem in navzočem predstavlja to, kar je njeno lastno, predstavlja jo se v tem v vsej svoji subjektivnosti. Čast je potemtakem v sebi *reflektirana* samostojnost, katere bistvo je zgolj ta refleksija, kratkomalo prepuščajoč naključnosti, ali je njena vsebina sama v sebi npravna in nujna ali pa naključna in nepomembna.

2. Ljubezen

Drugo občutje, ki ima v upodobitvah romantične umetnosti prevladujočo vlogo, je *ljubezen*.

a. Pojem ljubezni

Če je osnovno določilo časti osebna subjektivnost, kakor se ta predstavlja v svoji absolutni *samostojnosti*, pa je, nasprotno, v ljubezni tisto najvišje *predanost* subjekta nekemu individuu drugega spola, odpoved svoji samostojni zavesti in svojemu uposamljenemu zasebstvu [*vereinzelten Fürsichseins*], ki se čuti prisiljeno, da ima svojo lastno vednost o sebi šele v zavesti drugega. Po tej plati sta si ljubezen in čast nasprotni. Narobe pa lahko na ljubezen gledamo tudi kot na *realizacijo* tega, kar je vsebovano že v časti, kolikor je potreba časti, videti se pripoznanega, videti, da je neskončnost osebe sprejeta v drugi osebi. To pripoznanje je resnično in totalno šele tedaj, če drugi moje osebnosti ne spoštuje le *in abstracto* ali v nekem konkretnem posameznem in s tem omejenem primeru, temveč če jaz z vso svojo subjektivnostjo, z vsem, kar ta subjektivnost je in vsebuje, kot ta individuum, kakršen je bil, je in bo, prežemam zavest nekoga drugega, če sem njegovo pravo hotenje in védenje, njegovo stremljenje in njegova posest [*Besitzen*]. Tedaj ta drugi živi le v meni, tako kot sem sam sebi navzoč le v njem; šele v tej izpolnjeni enotnosti sta oba za sebe in polagata v to identiteto vso svojo dušo in ves svoj svet. V tem oziru je notranja neskončnost subjekta identična s tem, kar tvori pomembnost ljubezni za romantično umetnost, pomembnost, ki se z višjim bogastvom, ki ga v sebi nosi pojem ljubezni, še stopnjuje.

Če поблиžje pogledamo, pa ljubezen ne sloni na refleksijah in kazuistiki razuma, kot se utegne često primeriti pri časti, temveč izvira iz občutja, in hkrati, saj se vanjo vplete razlika med spoloma, temelji na poduhovljenih naravnih razmerjih. Sicer pa ljubezen tukaj postane bistvena le zaradi tega, ker subjekt glede na svojo notrino, svojo neskončnost-v-sebi ponikne [*aufgeht*] v to razmerje. Ta izgubljenost njegove zavesti v drugem, ta videz nesamoprid-

nosti [*Uneigennützigkeit*] in nesebičnosti, skozi katero se subjekt šele ponovno najde in postane sebstvo, ta samopozaba – tako da ljubeči ne eksistira zase, ne živi zase in ni zaskrbljen zase, temveč najde korenine svojega obstoja v drugem, pa vendar ravno v tem drugem popolnoma užije samega sebe – tvori neskončnost ljubezni; lepoto pa je najti zlasti v tem, da to čustvo ne ostane le gon in čustvo, ampak si fantazija zaradi tega razmerja zgradi svoj svet, vse drugo, kar je še interesov, okoliščin, smotrov, ki sodijo k resnični biti in resničnemu življenju, pa povzdigne v okras tega čustva, tako da vse pritegne v ta krog in mu samo v tem odnosu dodeli neko vrednost. Zlasti v ženskih značajih je ljubezen še posebej lepa, kajti zanje je ta predanost, ta odpoved najvišja točka, saj celotno duhovno in dejansko življenje strnejo in razvijejo v to občutje, edinole v njem najdejo oporo bivanja in, če se nad ljubezen zgrne nesreča, utrnejo kot svetloba, ki jo ugasne prva neprijazna sapa. – V klasični umetnosti ljubezen ni upodobljena v tej subjektivni intimnosti občutenja in sploh nastopa kot podrejen moment ali le z vidika čutnega uživanja. Pri Homerju nima nobene teže ali pa je prikazana v svoji najbolj dostojanstveni podobi, kot zakonska zveza v domačem krogu, v liku Penelope na primer, kot zaskrbljenost soproge in matere, pri Andromahi, ali kot siceršnja npravna razmerja. Nasprotno pa je vez, ki veže Parisa in Heleno, pripoznana za nenravno in kot vzrok grozot in stisk trojanske vojne; Ahilova ljubezen do Brizejde pa ni globoko občutena in intimna, zakaj Brizejda je sužnja, ki je junaku pokorna. V Sapfinih odah se govornica ljubezni sicer stopnjuje do liričnega zanosa [*Begeisterung*], vendar gre bolj za pritajeno, koprnečo vnemo krvi, ki se izraža kot intimnost subjektivnega srca in duševnosti. Spet po drugi strani pa je ljubezen v kratkih in ljubkih Anakreontovih pesmih radosten, vsesplošen užitek, ki se – brez neskončnega trpljenja, brez one polastitve celotne eksistence ali brez pobožne vdanosti

neke potrte, gineče, molčeče duše – veselo loti neposrednega užitka kot neke prostodušne stvari, ki se izide tako ali drugače, pri čemer se ne ozira niti na neskončno pomembnost, dobiti ravno *to* dekle in nobeno drugo, niti na meniški nazor o popolni odpovedi spolnemu odnosu. Tudi visoka tragedija starih ne pozna ljubezenske strasti v njenem romantičnem pomenu. Zlasti pri Sofokleju in Ajshilu ne tvori bistvenega interesa. Zakaj dasiravno je Antigona Hajmonu namenjena za nevesto in se Hajmon zanjo zavzame pri svojem očetu, še več, ker je ni sposoben rešiti, se zaradi nje celo ubije, se Hajmon pred Kreonom vendarle sklicuje le na objektivna razmerja, ne pa na subjektivno silo svoje strasti, ki je tudi ne občuti v smislu modernega intimnega ljubimca. Evripid pa ljubezen že obravnava kot bistveni patos, npr. v *Fedri*, a se tudi tukaj izkaže kot zločinska zabloda krvi, kot čutna strast, h kateri Hipolita napelje Venera, ki ga hoče pogubiti, ker ji ni hotel žrtvovati. Tudi v medičjski Veneri imamo plastično podobo ljubezni, o katere ljubkosti in lepi dodelanosti ni moč ničesar pripomniti; izraz notrinskosti, kakršnega zahteva romantična umetnost, pa vsekakor umanjka. Enako je stanje v rimski poeziji, kjer se ljubezen po razkroju republike in strogosti npravnega življenja bolj ali manj kaže kot čutni užitek. Nasprotno pa je Petrarco naredila nesmrtnega ravno fantazijska ljubezen, ki se je pod italijanskim nebom v umetniško omikani gorečnosti srca tesno povezala z religijo, dasiravno je imel Petrarca svoje sonete za igro in je sam svojo slavo utemeljeval na latinskih pesmih in delih. Tudi Dantejevo povzdignjenje je izšlo iz njegove ljubezni do Beatrice, ki se je nato v njem povečala v religiozno ljubezen, medtem ko sta se njegova hrabrost in smelost povzdignili v energijo nekakšnega religioznega zrenja na umetnost, v kateri se je, česar si sicer nihče drug ne bi drznil, postavil za svetovnega razsodnika nad človeštvom in mu namenil pekel, vice ali nebesa. Kot nasprotek tega povzdignjenja pa prikaže Boccaccio

ljubezen deloma v njeni siloviti strasti, deloma povsem lahkomi selno brez nrvnosti, predočujoč v svojih pestrih novelah nravi svoje ga časa in svoje dežele. V nemškem pesništvu minnesängerjev je ljubezen sentimentalna, nežna, brez bogate fantazije, igriva, melanholična, enolična; pri Špancih je v izrazu fantazijsko bogata, viteška, občasno dlakocepska v iskanju in obrambi svojih pravic in dolžnosti kot zadev osebne časti, a tudi pri tem zanesena v vsem svojem najvišjem blišču. Kasneje pri Francozih pa ljubezen postane bolj galantna, nagnjena k nečimrnosti, neko pogosto zelo duhovito, s premišljeno sofisterijo začinjeno občutenje, *predelano* v poezijo, spet drugič strast brez užitka, nekakšno sublimirano, refleksijsko bogato občutenje in sentimentalnost [*Empfindsamkeit*]. – A najkončam z navajanjem primerov, saj njihova obravnava ne sodi semkaj.

b. Kolizije ljubezni

Svetni interes pa se zdaj pobližje nasploh razdeli na dve strani: vtem ko je na eni strani svetnost kot taka, družinsko življenje, državna skupnost, meščanstvo [*Bürgertum*], zakon, pravica, nravi itn., pa po drugi strani, nasproti temu zase trdnemu obstoju, v plemenitih, gorečih duševnostih vznika ljubezen, ta svetna religija srca, ki se enkrat na vse načine z religijo združuje, spet drugič si religijo podreja, nanjo pozablja in se s tem, da se naredi za bistveno, celó za edino ali najvišjo zadevo življenja, lahko ne le vsemu odpove ter se odloči, da z ljubljeno pobegne v puščavo, temveč gre v svojem – tedaj seveda nelepem – ekstremu naprej vse do nezrelega, hlapčevskega, pasjega žrtvovanja človekovega dostojanstva, kot npr. v *Katici iz Heilbronna*.* Zaradi te razdeljenosti pa ljubezenskih

* Heinrich von Kleist, *Das Käthchen von Heilbronn*, 1808.

smotrov ni moč izpeljati brez *kolizij*, saj poleg ljubezni tudi druga življenjska razmerja uveljavljajo svoje zahteve in pravice in lahko s tem ranijo strast ljubezni v njenem absolutizmu.

α) *Prva*, najpogostejša kolizija, ki jo moramo v tem oziru omeniti, je konflikt med *častjo* in *ljubeznijo*. Po svoji plati je namreč čast enako neskončna kot ljubezen in lahko privzame neko vsebino, ki se ljubezni postavi na pot kot absolutna ovira. Dolžnost časti lahko terja žrtvovanje ljubezni. Z določenih vidikov bi utegnila biti npr. ljubezen do dekleta nižjega stanu zoper čast višjega stanu. Razlika med stanovi je nujna in dana po naravi stvari. Če torej svetno življenje še ni regenerirano z neskončnim pojmom resnične svobode, v katerem stan, poklic itn. izhajajo iz subjekta kot takega in njegove svobodne izbire, potem, po eni strani, človeku njegov trden položaj zmeraj bolj ali manj podeljujeta narava in rojstvo, po drugi strani pa se nastalih razlik kot absolutnih in neskončnih oklene tudi čast, kolikor si svoj lastni stan naredi za stvar časti.

β) Razen časti pa lahko, *drugič*, v spor z ljubeznijo zaidejo tudi same večne *substancialne* moči, interesi države, družinske dolžnosti itn., ter prepovejo njeno realizacijo. Takšna kolizija je zelo priljubljena zlasti v modernih upodobitvah, v katerih so se že razdelala in uveljavila objektivna življenjska razmerja. Ljubezen se tedaj kot neka pomembna pravica subjektivne duševnosti z drugimi pravicami in dolžnostmi sooča bodisi tako, da se srce tem dolžnostim kot podrejenim izogne, ali pa jih pripozna in se znajde v boju s samim seboj in silo svoje lastne strasti. Na tej slednji koliziji temelji npr. *Devica Orleanska*.*

γ) *Tretjič* pa se ljubezni lahko zoperstavijo nasploh *zunanje* razmere in ovire: običajni tok stvari, proza življenja, nesreče, strast, predsodki, borniranosti, samovolja drugih, dogodki vseh sort.

* Friedrich Schiller, *Die Jungfrau von Orleans*, 1801.

Kolikor se nežni duševni lepoti ljubezni zoperstavijo hudobija, surovost in divjost siceršnjih strasti, se potem sem pogosto vmeša mnogo grdega, strašnega in nizkotnega. Posebej v novejšem času smo v dramah, pripovedih in romanih pogosto priča takšnim vnanjim kolizijam, ki potem v glavnem vzbujajo interes z vidika sočutja s trpljenjem, upanji, razblinjenimi obeti nesrečno zaljubljenih, da bi nas z dobrim ali slabim iztekom ganili in potešili ali pa nasploh le zabavali. Ker pa tovrstni konflikti temeljijo na goli naključnosti, gre za podrejene konflikte.

c. Naključnost ljubezni

Vendar pa ljubezen po vseh teh plateh nosi v sebi neko visoko kvaliteto, kolikor namreč ne ostane le nasploh medsebojna privlačnost spolov [*Geschlechterneigung*], ampak se v njej neka v sebi bogata, lepa, plemenita duševnost izroči in je, da bi dosegla zedinjenje z drugim, živa, dejavna, srčna, požrtvovalna ipd. Obenem pa ima romantična ljubezen tudi svojo *mejo*. Njeni vsebini namreč manjka na sebi in za sebe bivajoča *občost*. Romantična ljubezen je le *osebno* občutenje posameznega subjekta, ki človeškega bivanja ne napolnjuje z večnimi interesi in objektivno vsebino človeškega bivanja, z družino, političnimi smotri, domovino, s stanovskimi poklicnimi dolžnostmi, svobodo, religioznimi dolžnostmi, temveč je napolnjena le z lastnim sebstvom, ki hoče od drugega sebstva dobiti vrnjeno odzrcaljeno občutenje. Ta vsebina intimnosti, ki je sama še zmeraj formalna, ne ustreza zares totaliteti, kakršna bi moral biti v sebi konkreten individuum. V družini, zakonski zvezi, dolžnosti, državi subjektivno občutenje kot tako in iz njega izvirajoče zedinjenje ravno s tem in nobenim drugim individuom ne bi smela biti pglavitna stvar. V romantični ljubezni pa se vse vrta okoli tega, da *tale* ljubi ravno *tole* in *ta* ravno *tega*.

Edini razlog, zakaj je to ravno samó ta posameznik ali ta posameznica, je najti v subjektivni partikularnosti, v naključju samovolje. Slehernemu se zdi njegova ljuba najlepša in tudi vsaki deklici se njen ljubi zdi najčudovitejši, kot sicer nobena ali noben drug na svetu, čeprav bi se morda drugim oba ne zdela nič posebnega. Toda vsem ko vsi, ali pač mnogi, na ta način izključujejo in ne ljubijo Afrodite same, ene in edine, temveč, nasprotno, vsakomur je Afrodita njegova ljuba, in nemara še več kot Afrodita, se torej pokaže, da mnogi veljajo za eno in isto; saj v resnici vsakdo ve, da so na svetu čedna ali dobra, odlična dekleta, ki vsa – ali skoraj vsa – najdejo svoje ljubimce, častilce in može, ki se jim ta dekleta zdijo lepa, krepostna, ljubezniva ipd. Vsakič dati absolutno prednost le eni in samo tej je zatorej zgolj privatna stvar subjektivnega srca in posebnosti ali idiosinkrazije [*Absonderlichkeit*] subjekta, neskončna trdovratnost, nujno prav v tej najti svoje življenje, svojo najvišjo zavest, pa se izkaže za neko neskončno samovoljo nujnosti. Vsekakor pa je v tem stališču pripoznana višja svoboda subjektivnosti in njene absolutne izbire – svoboda, ne biti podrejen zgolj enemu patosu, enemu božanstvu, kakor Evripidova Fedra; a ker izhaja iz povsem posamezne volje, se izbira hkrati kaže kot svojeglavost [*Eigensinn*] in trdovratnost partikularnosti.

Zategadelj ljubezenske kolizije, še zlasti če se ljubezen z bojem zoperstavi substancialnim interesom, zmeraj ohranijo neko plat naključnosti in neupravičenosti [*Berechtigungslosigkeit*], saj se subjektivnost kot taka, s svojimi zahtevami, ki niso veljavne na sebi in za sebe, postavi proti temu, kar mora zahtevati pripoznanje zavoljo svoje lastne bitnosti [*Wesentlichkeit*]. Individui v visoki tragediji starih, Agamemnon, Klitajmnestra, Orest, Ojdip, Antigona, Kreon idr., sicer tudi imajo neki individualni smoter; toda substancialno, patos, ki jih kot vsebina njihovih dejanj žene, je absolutno upravičen in je ravno zategadelj tudi v sebi samem obči

interes. Usoda, ki jih doleti z avoljo njihovih dejanj, ni ganljiva zato, ker je to nesrečna usoda, temveč ker je to neka nesreča, ki jim je hkrati absolutno v čast, saj ima patos, ki ne miruje, dokler ne doseže zadoščenja, neko za sebe nujno vsebino. Če Klitajmnestrina krivda v tem konkretnem primeru ne bo kaznovana, če rana, ki je prizadejana Antigoni kot sestri, ne bo odpravljena, potem je to krivica na sebi. To ljubezensko trpljenje, ti spodleteli upi, nasploh ta zaljubljenost, te neskončne bolečine, ki jih občuti ljubeči, ta neskončna sreča in blaženost, ki si ju predstavlja, pa niso nikakršen obči interes na samem sebi, temveč nekaj, kar se tiče le njega samega. Sicer ima sleherni človek srce za ljubezen in pravico, da se z njo osreči; če pa tukaj, ravno v tem primeru, v teh in teh okoliščinah, v zvezi prav s tem dekletom, svojega cilja ne doseže, s tem ni prizadejana nikakršna krivica. Zakaj v tem, da se je zaka-
 prical ravno za to dekle, ni ničesar nujnega; naš interes naj bi torej pritegnila najvišja naključnost, samovolja subjektivnosti, ki nima nobene širine [*Ausdehnung*] in občosti. To ostaja plat mrzlot, ki nas kljub vsej razvnetosti strasti preveva pri njeni upodobitvi.

3. Zvestoba

Tretji moment, ki bo pomemben za romantično subjektivnost v njenem svetnem krogu, je *zvestoba*. Zvestobe pa tukaj ne gre razumeti kot doslednega vztrajanja pri enkrat dani obljubi ljubezni [*Liebeswort*] niti kot trdnosti prijateljstva; za najlepši vzor slednjega je pri starih veljalo prijateljstvo med Ahilom in Patrokлом, za še intimnejše pa prijateljstvo med Orestom in Piladom. Pravi čas in podlaga prijateljstva v tem pomenu besede je zlasti mladost. Sleherni človek si mora sam zastaviti svojo življenjsko pot, si prigarati [*erarbeiten*] in zagotoviti dejanskost. Mladost, ko

je individuom še skupna nedoločenost njihovih dejanskih razmer, pa je čas, v katerem se navežejo drug na drugega in se tako tesno povežejo v *enem* prepričanju, eni volji in dejavnosti, da postane zaradi tega vsako podjetje enega tudi podjetje drugega. Prijateljstvo med odraslimi moškimi že nima več teh značilnosti. Razmere moža gredo zase svojo pot in jih ni moč izpeljati v tako kleni skupnosti z drugim, da bi eden ničesar ne mogel izvršiti brez drugega. Odrasli možje se srečajo in se spet razidejo, njihovi interesi in posli se razhajajo in spet združujejo; prijateljstvo, intimnost prepričanja, načel, splošnih usmeritev ostane, vendar to ni mladeniško prijateljstvo, pri katerem nobeden ničesar ne sklene in izpelje, kar ne bi neposredno postalo tudi zadeva drugega. K principu našega globljega življenja sodi, da vsak v celoti skrbi sam zase, se pravi, da je sam vrl [tüchtig] v svoji dejanskosti.

a. Zvestoba v služenju [Diensttreue]

Če zvestoba v prijateljstvu in ljubezni obstaja zgolj med enakimi, pa moramo zdaj premotriti zvestobo, ki zadeva nekega predstojnika [Oberen], nekoga višjega, *gospodarja*. Neko podobno zvestobo najdemo že pri Starih v zvestobi služabnika do družine, do hiše njegovega gospodarja. V tem oziru nam najlepši primer ponuja Odisejev svinjski pastir, ki mu ni pretežko ponoči in v neurju varovati svojih svinj, vsemu v skrbeh za svojega gospodarja, ki mu naposled tudi zvesto stoji ob strani v boju zoper snubce. Prizor podobne ganljive zvestobe, ki pa v tem primeru postane povsem stvar duševnosti [Gemütssache], nam prikaže Shakespeare npr. v *Kralju Learu* (I. dejanje, 4. prizor), kjer Lear vpraša Kenta, ki mu je pripravljen služiti: »Mar me poznaš, človek?« – »Ne, gospod,« odvrne Kent, »ampak Vaš obraz izdaja nekaj, čemur bi

rad rekel gospodar.«* – To se že čisto približuje temu, kar moramo tukaj opredeliti kot romantično zvestobo. Zakaj zvestoba na naši stopnji ni zvestoba sužnja in hlapca, ki je sicer lahko lepa in ganljiva, a je podrejena, ker ji manjka svobodna samostojnost individualnosti in lastnih smotrov ter dejanj.

Nasprotno, pred seboj imamo vazalsko zvestobo viteštva, pri kateri subjekt navzlic svoji vdanosti nekomu višjemu, knezu, kralju, cesarju, ohrani svojo svobodno utemeljenost v sebi kot povsem prevladujoči moment. Ta zvestoba pa je v viteštvu zato tako visok princip, ker, vsaj ob izvornemu nastanku, tvori glavno kohezijo [*Hauptzusammenhalt*] neke skupnosti [*Gemeinwesen*] in njene družbene ureditve.

b. Subjektivna samostojnost v zvestobi

Vsebinsko polnejši smoter, ki se pojavi s to novo združitvijo individuov, pa ni morda patriotizem, kot objektivni, obči interes, ampak je vezan le na enega subjekta, na gospodarja, in zatorej spet pogojen z lastno častjo, partikularno koristjo, subjektivnim mnenjem. Zvestoba se v svojem najvišjem blišču pojavi v neizoblikovanem, grobem vnanjem svetu, brez vladavine pravic in zakonov. V okviru takšne brezzakonske dejanskosti se najmočnejši in najjementnejši uveljavijo kot trdna središča, kot voditelji, knezi, ki se jim drugi priključijo po svobodni izbiri. Kasneje se je takšno

* *Lear*: Dost thou know me, fellow?

Kent: No, sir; but you have that in your countenance which I would fain call master.

(*Lear*: Mar me poznaš?)

Kent: Ne – ampak v vašem obrazu je nekaj, kar imajo samo pravi gospodje.)

William Shakespeare, *Kralj Lear*, prev. Matej Bor, Zbrane gledališke igre, 3. knjiga, str. 622, Mladinska knjiga, Ljubljana 1978.

razmerje sólo izoblikovalo v zakonito vez fevdalnega gospostva [*gesetzlichen Bande der Lehnsherrschaft*], kjer pa je zdaj sleherni vazal terjal svoje pravice in prednosti. Toda temeljni princip, na katerem po svojem izvoru sloni celota, je svobodna izbira, tako glede privrženosti [*Anhänglichkeit*] kot tudi vztrajanja v njej. Tako je potem znalo viteštvo zvestobe zelo dobro ohranjati lastnino, pravico, osebno samostojnost in čast individua in zato ni pripoznano za *dolžnost* kot táko, ki bi jo bilo treba opravljati tudi proti naključni volji subjekta. Nasprotno. Sleherni individuum svoj obstoj, in s tem obstoj občega reda, pogojuje s svojim užitkom, nagnjenjem in singularnim prepričanjem.

c. Kolizije zvestobe

Zvestoba in poslušnost gospodarju lahko zaradi tega zlahka prideta v kolizijo s subjektivno strastjo, razdraženostjo časti, občutkom užaljenosti, ljubeznijo in siceršnjimi notranjimi in vnanjimi naključnostmi ter zategadelj postaneta nekaj skrajno kočljivega. Nek vitez npr. je zvest svojemu vladarju; toda med njegovim prijateljem in vladarjem pride do razdora; tako je pri priči postavljen pred izbiro med eno in drugo zvestobo, zlasti pa lahko ostane zvest samemu sebi, svoji časti in svoji koristi. Najlepši primer takšne kolizije najdemo v Cidu. Cid je zvest tako kralju kot samemu sebi. Kadar kralj ravna prav, kralju ponudi svojo roko, ko pa vladar dela krivico ali Cida prizadene, mu svojo krepko podporo odtegne. – Tudi med peri in Karlom Velikim je vladalo enako razmerje. To je bila vez med nadvlado in poslušnostjo, približno takšna, kakršno smo že spoznali pri razmerju med Zevsom in drugimi bogovi; poglavar ukazuje, rogovili in zmerja, toda samostojni, silni individui se upirajo, kakor in kjer se jim zahoče. Najvernejše

in najbolj ljubko pa je ta ohlapnost [*Lösbarkeit*] zveze opisana v *Reinecke Fuchs*.* Tako kot velikaši cesarstva v tej pesnitvi pravzaprav služijo le sebi in svoji samostojnosti, tako tudi nemških knezov in vitezov ni bilo na spregled, ko bi morali kaj storiti za celoto in svojega cesarja; in kaže, da je srednji vek ravno zato tako visoko cenjen, ker je v takšnih okoliščinah vsakdo upravičen in časten človek, če sledi svoji samovolji, kar mu v nekem umno organiziranem življenju države ne bi moglo biti dovoljeno.

Podlaga vseh teh treh stopenj, stopnje časti, ljubezni in zvestobe, je samostojnost subjekta v sebi, duševnost, ki pa se vselej odpira nadaljnjim in bogatejšim interesom, ostajajoč v njih spravljena sama s seboj. To je najlepši del kroga romantične umetnosti, ki pa sam ne sodi v religijo kot táko. Njegovi smotri zadevajo to, kar je človeško, s čimer lahko, vsaj po eni plati, namreč po plati subjektivne svobode, simpatiziramo, ne da bi se snov in način upodobitve znašla v koliziji z našimi pojmi, kot se tu in tam primeri na religioznem polju. Seveda pa je moč to področje na različne načine navezati na religijo, tako da so zdaj religiozni interesi prepleteni z interesi svetnega viteštva, kot npr. pustolovščine vitezov okrogle mize pri iskanju svetega Grala. V tem sprepletu zaide v viteško poezijo marsikaj deloma mističnega in fantastičnega, deloma alegoričnega. Svetno področje ljubezni, časti in zvestobe pa se prav tako lahko pojavi tudi čisto neodvisno od poglobljenosti v religiozne smotre in prepričanja ter predoča le neposredno giba-

* Reinecke Fuchs (tudi Reineke Fuchs, Reinhart Fuchs, Reinart), prekanjeni lik srednjeveške živalske basni o boju med lisico (Reinart) in volkom (mojster Isegrim). Obstajajo številne različice (recimo tudi Lafontainova – *Kugave živali*), najbolj znana pa je starofrancoska, *Roman de Renart* Pierra de Saint-Clouda (med leti 1175 in 1250, okoli 40 000 vrstic). Goethe je svoj ep v verzih *Reinecke Fuchs* (1794) zložil na podlagi spodnjemške prozne predelave Johanna Christoha Gottschedsa iz leta 1498.

nje duševnosti v njeni svetni notranji subjektivnosti. – Kar pa zdajšnji stopnji vendarle manjka, je izpolnitev te notrinskosti s konkretno vsebino človeških razmerij, karakterjev, strasti in dejanskim bivanjem nasploh. Spričo te mnogoterosti ostaja v sebi neskončna duševnost še abstraktna in formalna ter ji je zategadelj naloženo, da to nadaljnjo snov zdaj prav tako sprejme vase in jo umetniško predelano prikaže.

Prevedel Robert Vouk.

POVZETKI

KRILA GOLOBICE: MATERIALIZEM HENRYJA JAMESA

Slavoj Žižek

UDK 17:82.0 James H.

Aktualnost Henryja Jamesa ni toliko v njegovi slogovni izvirnosti, ampak v tem, da se je bolj kot katerikoli drugi pisatelj soočil z dilemami etike v modernem svetu, kjer ni več možna neposredna referenca na dano etično substanco. Njegovi veliki romani, od *Portreta neke gospe* do *Kril golobice*, zarišejo žensko etično dejanje, ki je najvišji izraz visoke etike materializma.

Ključne besede: Henry James, Krila golobice, etika, materializem

LACANOVSKI SIMPTOM MED GOVORICO IN UŽITKOM

Tomaž Bezjak

UDK 159.964.2

Namen pričujočega teksta je prikazati določen dispozitiv v Lacanovi teoriji, na podlagi katerega je mogoče evidentirati simptomatske tvorbe. V petdesetih letih, v njegovi strukturalistični fazi, se simptom kot patološki element vzpostavlja v razliki napram simbolnemu zakonu, v razliki, ki jo je mogoče prekoračiti z osmislitvijo simptoma v pomenskem polju zakona. V šestdesetih letih, z nastopom koncepta pulzije, se cilji v analizi radikalno spremenijo – zadovoljitev izpodrine pomen. Kolikor simptom nosi s seboj dolo-

čen užitek, ni več moteči element. V sedemdesetih letih v okviru ženske ne-cele strukture pa s svojo funkcijo določa zgornjo mejo, do katere lahko seže osmislitev.

Ključne besede: Lacan, kastracija, simptom, zakon

NARCIZEM, MAGIJA IN VSEMOČ MISLI

Simon Hajdini

UDK 397:159.964.2

Članek obravnava Freudovo teorijo magije, ki je podana v tretjem eseju njegove knjige o Totemu in tabuju in ki jo je mogoče zvesti na dva konsistentna, a strukturno nezdružljiva interpretacijska modela, pri čemer prvi model najdeva svojo utemeljitev v konceptu narcizma, medtem ko drugi spodbija možnost redukcije fenomena magije na polje narcizma in z njim povezane paradigmatike predstave o vsemoči misli. Celoten problem magije, tako njene »primitivne« kot njene »moderne« različice, se s tem zgošča prav v problematiki narcizma, ki ga poskuša avtor z eksplikacijo strukture magičnih praks iztrgati iz domene spekularnih dualnih relacij in podati neko bolj fundamentalno koncepcijo narcizma kot takega. Drugi del besedila jemlje za svoje izhodišče dvojico primarnega in sekundarnega narcizma, za katero se zdi, da ponuja svojevrsten odgovor na protislovja Freudove interpretacije magije.

Ključne besede: narcizem, primarni narcizem, verovanje, magija, vsemoč misli, perverzija, lamela

ABSTRACTS

THE WINGS OF THE DOVE: THE MATERIALISM OF HENRY JAMES

Slavoj Žižek

The actuality of Henry James does not reside primarily in his stylistic excellence, but in the way he, more than any other writer, confronted the ethical dilemmas of the modern world in which it is no longer possible to refer to any given ethical substance. His great novels, from *The Portrait of a Lady* to *The Wings of the Dove*, discern the contours of a feminine ethical act which is the supreme expression of the high ethics of materialism.

Key words: Henry James, *The Wings of the Dove*, ethics, materialism

LACANIAN SYMPTOM BETWEEN LANGUAGE AND JOUISSANCE

Tomaž Bežjak

The article discusses the concept of journalist ethics by questioning its implicit presupposition about two types of journalism. It proposes that sensationalism is a symptom of journalism. The symptom is already inherent in the logic of »serious« journalism, which means that its elimination does not cure the problem. By examining current

issues the article shows that the need for being up-to-date is keeping journalism in a state of active paralysis. The unplugging can take place in the sphere of Lacanian object.

Key words: Lacan, castration, symptom, law

NARCISSISM, MAGIC, AND THE OMNIPOTENCE OF THOUGHTS

Simon Hajdini

The article discusses Freud's theory of magic which has been developed in the third essay of his book on Totem and Taboo, and which can ultimately be reduced to two consistent but structurally incompatible models of interpretation, the first one having its foundation in the concept of narcissism, while the other impugns the possibility of reducing the phenomenon of magic onto the field of narcissism, and also onto its paradigmatic representation of the omnipotence of thoughts connected with this conception. The whole problem of magic, its »primitive« as well as its »modern« form, thus shifts to the problem of narcissism. With the explanation of the structure of magical practices the author tries partly to separate narcissism from the domain of specular dual relations and delineate a more fundamental conception of narcissism as such. The second part of the text begins with the duality of primary and secondary narcissism which seems to offer a rather characteristic answer to the contradictions of Freud's interpretation of magic.

Key words: narcissism, primary narcissism, belief, magic, omnipotence of thoughts, perversion, lamella

PROBLEMI 1-2/2005, letnik XLIII

Uredništvo: Miran Božovič, Mladen Dolar, Peter Klepec, Zdravko Kobe, Janez Krek, Dragana Kršič, Renata Salecl, Alenka Zupančič, Slavoj Žižek

Glavna urednica: Alenka Zupančič

Odgovorni urednik: Mladen Dolar

Naslov uredništva: Komenskega 11, Ljubljana (s pripisom »za Probleme«),
www.drustvo-dtp.si

Transakcijski račun: 02017-0018113209, z oznako: »za Probleme«

ID: SI26158353

Izdajatelj: Društvo za teoretsko psihoanalizo, Komenskega 11, Ljubljana

Oblikovanje: AOOA

Stavek: Klemen Ulčakar

Tisk: Cicero

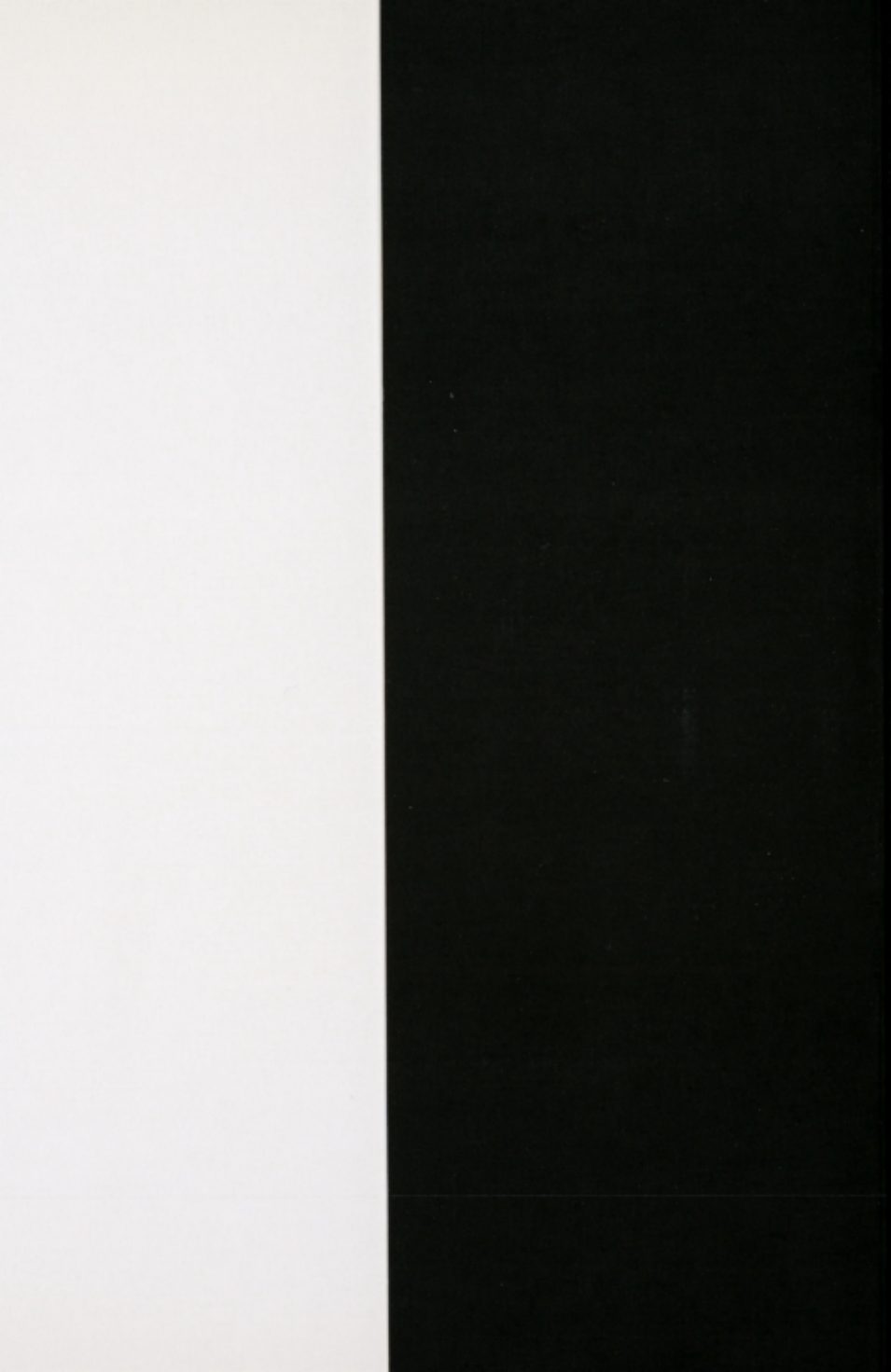
Naklada: 600 izvodov

Naročnina za leto 2005 (z DDV): 6510 SIT

Cena te številke (z DDV): 2821 SIT

Key words: narcissism, primary narcissism, belief, magic, omnipotence of thoughts, perversion, lamella

Revijo finančno podpira Ministrstvo za kulturo Republike Slovenije.



NARODNA IN UNIVERZITETNA KNJILJNICA

č 68

194 245/2005



920060216, 1/2.

COBISS



2.821,00 SIT

ISSN 0555-2419



9 770555 241012