

INTERVJU

Slavoj Žižek

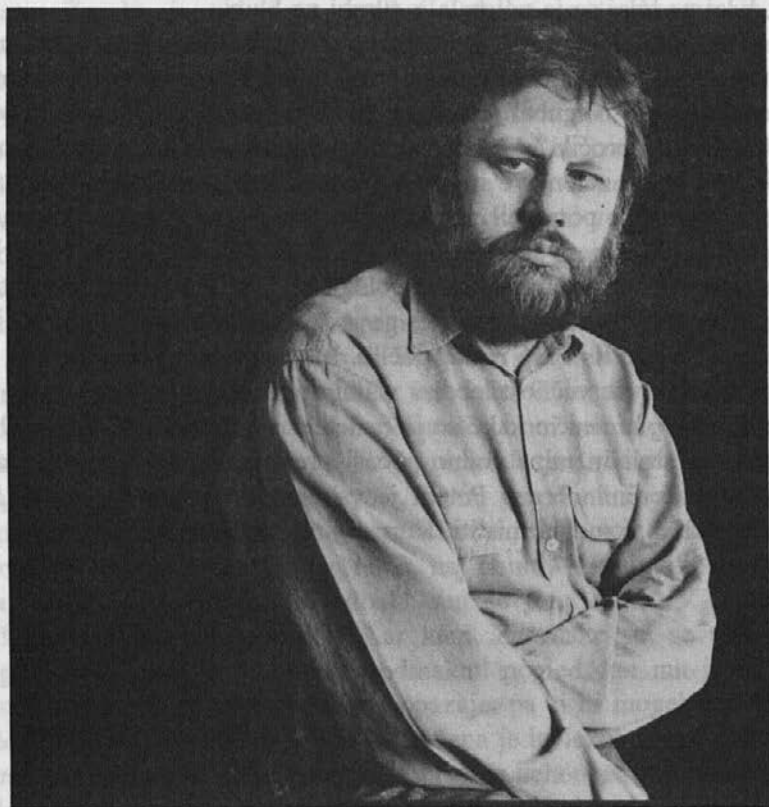


Foto: MIHA FRAS

Privoliti v radikalno brezno subjektivnosti, to je edina rešitev

Privoliti v radikalno brezno subjektivnosti, to je edina rešitev

Rodil se je leta 1949 v Ljubljani; na ljubljanski filozofski fakulteti je študiral filozofijo in sociologijo, in to v "kritičnih" letih 1967-1972. Še kot študent je objavljaj (med drugim) v *Problemih*. Začel je v heideggerjansko-derridajevskih vodah, v Parizu poslušal več Lacanovih seminarjev (tudi nekaj predavanj znamenitega Še) in se k njemu dokončno spreobrnil sredi sedemdesetih let. V analizi je bil pri Lacanovem zetu in "nasledniku" Jacquesu-Alainu Millerju. *The rest is history*: izdal je deset knjig doma in več kot trideset v tujini, doktoriral v Sloveniji in Franciji (obakrat iz Hegla), (so)urejal revijo *Problemi*, bil član Odbora za varstvo človekovih pravic, kandidiral v slovensko predsedstvo, je "vodja" (in eden izmed začetnikov) ljubljanske Šole za teoretsko psihoanalizo, predava po vsem svetu ... V svojih knjigah se skoraj aristotelovsko univerzalnostjo ukvarja tako rekoč z vsem: s filozofijo, z literaturo, s sociologijo, politiko, z znanostjo, glasbo, s filmom ... Kljub temu (ali zato) je "večni" *outsider* na slovenskem prizorišču, brez kake pomembne "akademske" funkcije (kot že pred njim Lacan) – a kot pravi sam, je biti zunaj način, kako si najbolj notri.

Literatura: *V predgovoru k eni svojih knjig ste zapisali pomenljivi stavek: "Jasno je, da rabi Lacanova teorija kot opravičilo za idiotsko uživanje v množični kulturi." Čeprav je izjava deloma iztrgana iz konteksta, se mi zdi dovolj provokativno izhodišče za vprašanje: Kakšno je po vašem razmerje med teorijo in kulturo na sploh, ne le množično? Skušamo s teorijo res le "upravičiti", "racionalizirati" prvotno naivno uživanje ob umetniškem delu ali pa nam teorija omogoča globlje dojetje dela in tako večji užitek?*

Žižek: Od vsega začetka sem proti ideji, da obstaja neki "izviren", "nepokvarjen" užitek, "neposredna recepcija" umetniškega dela, ki ga potem teorija posreduje, "pokvari", reflektira. Brez najmanjše teoretske refleksije, lahko tudi v povsem naivni obliki horizonta pričakovanja, neposredni užitek ni mogoč. Klasičen primer za t. i. tradicionalno umetnost: jasno je, da je to, kako mi danes doživljamo na primer stare asirske ali egiptovske kipe kot umetnost, evidenten anahronizem; v njihovem izvirnem obdobju to sploh ni delovalo kot umetnost v današnjem pomenu. Tukaj vidimo, kako recepcija ni nedolžna: da nekaj

sploh percipiramo kot umetnost, mora že biti (preveč je seveda temu reči teorija, ampak) sklop implicitnih predpostavk. Če kaj odlikuje t. i. "modernizem", ga to, da postane teoretska refleksija inherentno del same recepcije. Z modernizmom umetnost izgubi svojo nedolžnost. Kjer Joyce res postane Joyce (v *Uliksu* in predvsem v *Finnegans Wake*), še dosledneje naredi, kar je naredil že Eliot v *Wasteland* (čeprav se Eliot po mojem še preveč poigrava) – merim seveda na tiste famozne pojasnjevalne opombe. Joyce gre še naprej: *Finnegans Wake* je vnaprejšen odgovor na mogoče interpretacije. Po mojem mnenju nikakor ni samo šaljiva opomba tisti slavni stavek: "Zakaj sem napisal *Finnegans Wake*? Zato, da bi imeli še štiristo let literarni teoretiki kaj delati." Sodobne umetnosti se ne da brati brez teorije – ne v naivnem pomenu "vse je tako zapleteno, da ne moreš razumeti" – ampak je že sama struktura dela v dialogu z mogočimi interpretacijami, ki jih vnaprej vzame v zakup in odgovarja nanje. Tu se mi zdi, da sta psihoanaliza in (umetnostni) modernizem povezana. V čem vidimo zablodelost psihoanalize – kje psihoanaliza regredira pod raven samega Freuda? Tam, kjer lovi nedolžnost simptoma, kjer se drži tega: "A niso bili boljši dobri stari zlati časi, ko si imel nedolžnega pacienta, ki ni vedel nič o psihoanalitični teoriji, ki je neposredno, naivno razlagal simptome in si ga lahko šokiral." Klasičen primer: analizant reče: "Včeraj sem sanjal, da grem skozi gozd, prodiram skozi goščo, premagam zmaja, stopim v grad." Kot analitik si se lahko zasmel in rekel, seveda, zmaj je oče, grad je materino telo in take oslarije. Skratka: želja po naivnem pacientu, ki ga lahko presenetiš. Po Lacanu je situacija natanko nasprotna: vsak simptom je že svoja lastna interpretacija v pomenu, da že implicira, napotuje na interpretacijo – to hoče reči Lacan, ko pravi, da je psihoanalitik subjekt, ki se zanj predpostavlja, da ve. Kdo to predpostavlja? Analizant, ki s simptomom skuša uganiti, kaj analitik hoče in ve; simptom je v bistvu že interpretacija želje, ponujena analitiku. Zato se mi ne zdi pretiravanje, ampak povsem dosledno reči, da nimamo samo kleinovskih, lacanovskih, annafreudovskih, reichovskih interpretacij simptomov, ampak imamo simptome, ki so že sami v sebi lacanovski, kleinovski ... Se pravi: isti proces – upam, da je paralela jasna – kot v umetnosti: tako kot ni nedolžne

umetnine (v pomenu: neomadeževane s teorijo), tako ni nedolžnih simptomov. Kolikor imam stikov z analitiki, mi potrjujejo, da je danes do neke stopnje to del (vsaj v razviti, dekadentni tujini, kjer je povprečen pacient že intelektualno korumpiran) analitične prakse. Tipičen analizant vam ne pravi svojih sanj, tipične t. i. "proste asociacije" so danes: "Jaz mislim, da sem obsesionalen nevrotik, ker sem včeraj sanjal to, kar pomeni to" itn. Proste asociacije so že interpretacija. Še eno področje, kjer se mi zdi ta reflektivnost še posebno zanimiva, je politika, kjer se to kaže kot cinizem: vsaka drža ima že vključeno reflektivno distanco, ki ne samo da je ne spodbija, ampak jo celo krepi. Če vprašam mladega neonacista, ki tepe tujce v Nemčiji in Angliji, zakaj to dela, bo dal tri odgovore. Ali bo odgovoril preprosto ekonomsko, na ravni instrumentalne logike (kradejo nam posel), ali bo odgovoril ideološko (ogrožajo zahodno civilizacijo), ali bo odgovoril na nižji ravni *fake*, lažnih nezavednih mehanizmov (dobro mi de, če jih pretepem, na jetra mi grejo). Zanimivo je, da je v Angliji in Nemčiji dandanes čedalje bolj pri delu četrta varianta - neonacist vam reče: "Mislim, da ima moje početje korenine v tem, da kot otrok nisem imel dovolj dobre očetovske vzgoje, manjkala mi je avtoriteta, materinska ljubezen," ali bo rekel: "Živimo v krizni družbi, kjer mlada generacija nima dovolj ..."; sam že vpiše v svojo pozicijo klišeje socialnih psihologov. Tukaj vidimo, da danes ideologija drugače deluje: ve, kaj dela, pa vendarle to počenja. Ta reflektivnost - če naj se vrnem - se mi zdi temeljno dejstvo, to velja posebej za kulturne pojave množične kulture. Če naj omenim dva s področja filma: Hitchcock in črna serija - *film noir*. Evidentno je, da če ju gledate z neko naivnostjo danes, se vam zdi to smešno, to ne gre več. Hitchcocka ali *film noir* je mogoče sploh uživati le s prepoznavanjem nekih čisto formalnih določil, gre za čisto teoretski užitek. Pravo čudo moderne umetnosti je po mojem v tem, da uvidiš, da je reflektivnost v ničemer ne kvari, da je nasprotje med reflektivnim momentom in umetnostjo kot tako psevdonasprotje, da nasprotja tukaj ni. To se mi zdi bistveno vzeti na znanje.

Literatura: V enem svojih nazadnje objavljenih besedil (o Schellingu) ste zapisali (glede Derridajevega besedila o Kafki), da je v vsakem besedilu "jedro neberljivosti, ki se upira vsaki interpretativni

prilastitvi"; to "netransparentno jedro" šele omogoča, da besedilo ni le "medij" za nekaj drugega (na primer za socialno, filozofsko, moralno, "psihoanalitično" Idejo), ampak ima svojo lastno identiteto. V svoji knjigi *Looking away ste, spet glede Kafke*, zapisali, da se za njegova besedila zdi, kot da so "označevalna veriga, ki se upira interpretaciji s presežkom lepljivega uživanja" – in to na koncu svoje več strani dolge interpretacije, ki najde "bistvo" Kafkovih besedil v prikazovanju obscenosti nadjazovskega Zakona (zato je Kafka po vaši interpretaciji postmodernist). Kako bi lahko pojasnili ta paradoks?

Žižek: Tu je treba pravzaprav ponoviti shemo, ki sem jo zgradil že v odgovoru na prvo vprašanje: to famozno "netransparentno jedro" Realnega zame ni nekaj, kar je zunanje interpretaciji v pomenu, da ji je predhodno. Če pogledamo od blizu, je lacanovsko Realno produkt simbolizacije, nekaj, kar nastane, vznikne skozi neuspeh simbolizacije. Vsi poznamo – jaz jo že ponavljam do onemoglosti – Kafkovo zgodbo *Pred vrati postave*. Kar ljudje pozabljajo – in to je zame skoraj najlepši del *Procesa* –, je, sedem ali osem strani pozneje, obupan poskus interpretacije, pogovor med duhovnikom in Josefom K. Tista interpretacija je čudna, zadene nas kot nekaj mučno neuspelega, sploh ni jasno, o čem govorita, orakeljska – s tem neuspehom se proizvede lepljivi užitek. Ali če naj grem na primer iz intimne seksualne prakse (o tem med drugim lepo piše Deleuze v *Logiki smisla*): kdaj se neka dejavnost seksualizira? Ko postane spodletela in se kot spodletela ponavlja. Kaj hočem s tem reči? Recimo, da imate partnerja (žensko ali, bodimo odprti, moškega) in ga primete za roko. Če ga enkrat primete za roko, pomeni to priznanje prijateljstva. Če ima ta gesta instrumentalen pomen, se gesta izčrpa v pomenu – na primer partner vam reče, da ga boli, vi ga primete, da bi mu olajšali bolečino. Recimo, da večkrat ponovite isto gesto: trdim, da bo to avtomatično dobilo seksualen pomen; brž ko ne morete več jasno razbrati nekega pomena, če začnete neko gesto stika ponavljati, se bo to erotiziralo. V tem je tudi temeljna finta poezije (pa ne mislim, da se da poezija shematizirati): če rečem "Bežim domov," ni to nič; če pa rečem "Bežim, bežim domov," bo človek to navadno identificiral kot "Ta človek hoče biti pesnik, tudi če ni." To je temeljni lacanovski paradoks:

označevalni shemi nekaj uhaja, zato se lahko označevalna veriga v spodletelih poskusih samo lovi okoli tega; vendar spodletelost tisti x , ki uhaja, šele proizvede. To bi bil tudi Lacanov odgovor na znamenitega zgodnjega Wittgensteina: "O čemer se ne da govoriti, o tem je treba molčati." Če hočeš, da se ta tišina odpre, moraš marsikaj reči. To je temeljna lacanovska teza; če ima neki pesnik minimalno senzibilnost, bo vedel, o čem je tu govor. Drug primer tišine, ki se proizvede v tkivu, je glasba (to je speljal že Mladen Dolar). Gre za zelo lepo Chionovo zapažanje: v koncertni dvorani poslušate klasično simfonijo ali kvartet, na koncu vsakega stavka pa naenkrat kašljanje in hrkanje. To nima nobene zveze s fiziologijo: popolnoma napačno je branje, da so se ljudje morali zadrževati, zdaj pa lahko kašljajo. Ne: strah jih je tiste tišine. Ko je konec stavka, empirično vidite, da tišina, ki je na koncu glasbe, ni ista kot tišina prej. Hipoteza, ki jo skuša razviti, je ta: na koncu stavka modernističnega dela – in to bi bilo zanimivo preveriti – pa ni tega hrkanja. Zakaj ne? Zato, ker ima tišina na koncu Schönbergovega stavka ontološko drugačen status kot tišina na koncu klasične glasbe. Stvar je izjemno preprosta: tišina na koncu klasične, še tonalne glasbe je orgazmična tišina po razrešitvi, tega vas je strah, to je tako rekoč smrtna tišina, če naj se vulgarno izrazim, postkoitalna tišina. Pri Schönbergu pa tišina ni tišina po razrešitvi, ampak je tišina samega neuspeha razrešitve, zato ni treba hrkati. Spet primer tišine, neizrekljivega, ki pa je prav tako kot neizrekljivo proizvedeno z mrežo.

Literatura: Lacan je večkrat poudarjal, da je psihoanaliza predvsem interpretacija (sanj, lapsusov, simptomov). To trditev bi lahko še zaostri in rekli, da se je teoretska psihoanaliza začela kot literarna interpretacija – na čelu Lacanovih Spisov je sloviti temeljni seminar o Poejevem Ukradenem pismu. Zdi pa se, da ima literatura v tem kontekstu predvsem vlogo ponazoritve teoretičnih konceptov, in to je poglobitveni očitek literarni znanosti sploh. Kako bi se lahko razrešilo nasprotje med interpretacijo kot "prezentacijo teorije" in interpretacijo kot odkrivanjem (domnevane) "resnice" dela?

Žižek: Prvič: zgodnji Lacan je vztrajal pri tezi, da je psihoanaliza interpretacija; ko pozni Lacan vpelje pojem prekoračitve fantazme, pa čedalje bolj vztraja pri tem, da interpretacija samo razčisti teren. Tam,

kjer gre zares (na primer odnos do simptoma/sint(h)oma, fantazma itn.), pa se pojavi *l'acte psychanalytique*, psihoanalitično dejanje, ki ni več interpretacija. To se navezuje na moj odgovor na vaše prvo vprašanje: danes (to je že obči topos), v današnji scinizirani dobi, je interpretacija čedalje manj operativna. Včasih je še bilo tako, da ste analizantu dali interpretacijo in ga je to šokiralo ter proizvedlo neke efekte v realnem, danes pa tega ni več. Zadnja "iniciacijska" novica, ki sem jo zvedel iz Pariza, je Millerjevo geslo: "Danes psihoanalitik ne interpretira več," interpretacije je konec, je samo dejanje. Da grem v bolj teološke vode (ki me čedalje bolj zanimajo): opiram se na Kierkegaardovo dvojico iz *Filozofskih drobtinic* sokratska vednost/apostol. Psihoanaliza bi bila interpretacija samo toliko, kolikor je psihoanalitik tisti sokratski vedoči, ki s svojo nevednostjo omogoči psihoanalizantu, da pride do vednosti. Bolj ko pa ima psihoanalitik status kierkegaardovske ponovitve (se pravi, ne interpretacije kot odkrivanja neke resnice, ki je že "v tebi", ampak v dobesednem kierkegaardovskem pomenu re-kreacije, vnovične ustvaritve), bolj ko psihoanalitik ni veliki Drugi kot subjekt, ki se zanj predpostavlja, da ve, ampak je mali drugi, mali *a*, objekt/razlog želje, ne interpretira. Drugič: mislim, da se interpretacija kot "prezentacija teorije" in interpretacija kot "odkrivanje resnice dela" prekrivata. Ali ni tako, da teorija, prav ko pretendira na to, da bi odkrila domnevno "resnico dela", najbolj potrjuje samo sebe – to je najbolj narcistična igra, kar podtakne kot resnico dela, je po navadi njena lastna projekcija. Recimo: kaj odkriješ v predlacanovskih tradicionalnih, slabih, tudi predfreudovskih (če pobliže pogledamo, Freud ne dela tega) redukcioničnih branjih umetnin kot resnico dela? Ojdipov kompleks, razrešitev napetosti – strinjam se, da se to ne sme. V čem je Lacan pretanjen? Prvič: zanj ni interpret tisti, ki je subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve, kaj je resnica dela. Ne! Za Lacana je tekst tisti, za katerega se predpostavlja, da ve. Pogoj interpretacije je transferno razmerje do teksta, v tekstu je vednost. Drugič: Lacan strogo poudarja, da gre le, kot ste rekli, za ponazoritev teorije. Ampak Lacan je na neki ravni skromen: ko govori o literaturi, stalno skuša razrešiti neki klinični primer: pri Antigoni ga zanima na primer status nagona smrti itn. Lacan povzdigne literaturo, ko se na primer ob sodobni nevrozi sklicuje

na Hamleta. Lacanova poanta ni v tem (tu bi morali biti literati zadovoljni), da je Hamlet nevrotik, ampak narobe v tem, da se je oblika sodobne nevroze šele konstruirala s formo Hamleta – shemo, ki je dala specifično historično obliko sodobni nevrozi, je konstruiral Shakespeare. Literatura ni tisto, kar interpretiramo s privatno patologijo, ampak je tisto, kar nam omogoči interpretirati privatno nevrozo. Še zadnja točka: kar zadeva status same umetnine, pa je Lacanovo stališče eksplicitno jasno – umetnina ima status objekta *a*, ta pa se v nasprotju s simptomi ne interpretira. Lacan eksplicitno reče (to se pozablja): umetnine kot umetnine se ne interpretira. Kaj to pomeni? Strinjam se s tistimi teoretiki virtualne realnosti, ki razlagajo: kako se začenja (naino, redukcionistično rečeno) človeški univerzum v nasprotju z živalskim? Ko realnost ni več polna, ko imate neko luknjo v realnosti – ta luknja je tisto, čemur se v psihoanalitičnem žargonu reče Reč, ki manjka. Ta odsotnost nato deluje kot ekran, ki ga zapolnite s fantazmatskimi projekcijami. Tu gre linija od tistih prvih primitivnih slik v Lascauxu v Franciji (ki so, mimogrede povedano, že anamorfne) do računalniškega *vmesnika*. To se dogaja na televiziji, ki jo tam vidimo: če od druge strani pogledamo, ni nič – neki elektroni ali kaj. Ampak vseeno vidiš virtualen svet. To je temeljna formula ontologije po Lacanu: brez take luknje, kjer vidiš nekaj, česar ni (po domače povedano), ni realnosti zunaj. Magija umetnosti je, kako se proizvede neki čist videz. Za Lacana videz ni videz, za katerim je neka realnost – videz je videz na mestu nič. Videz zakrije nič. Umetnost je po Lacanu nekaj, kar zapolnjuje mesto praznine in jo tako seveda hkrati ohranja. V tem smislu pomeni "odkrivati resnico dela" samo pokazati, kako zapolnjuje praznino – ni kaj interpretirati.

Literatura: Razlikovanje med popularno in visoko kulturo je (bilo) tarča napadov zlasti v postmodernizmu, ki je med drugim govoril o zblíževanju ali brisanju razlik med obema ravnema. V vaših knjigah imamo med njima zanimivo razmerje: pretežno se ukvarjate z deli popularne kulture, pa še ko govorite o delih "visoke" kulture, opozarjate, da jih boste obravnavali povsem enako kot popularna dela. Kateri so po vašem razlogi, zaradi katerih je teoretska psihoanaliza vsaj pri slovenskih zastopnikih našla plodovitejša tla v množični kulturi?

Žižek: Odgovoril bom na več ravneh. Če nas je postmodernizem kaj naučil, ni to, da se razlike preprosto zбриšejo, ampak da t. i. najvišjih oblik visoke kulture modernizma ne morete razumeti brez notranje reference na popularno kulturo. Danes je "visoka kultura" oziroma tisto, kar se pretenciozno prodaja za visoko kulturo, zame maskiran kič. Ko se nekdo arogantno distancira od popularne kulture, to zame zagotovo ni visoka kultura, ta gesta je zame sumljiva. Po drugi strani pa se velikokrat skriva v popularni kulturi marsikaj, kar ima umetniški potencial. Vzemimo moj priljubljeni primer za to, da so te ločnice labilne - Hitchcock. Ne pozabimo, da je bil film *Vrtoglavica* pred dobrimi tridesetimi leti obravnavan kot neuspel, poceni, popularen triler. Danes je po vseh anketah (to pomeni, kar pač pomeni, izraža mnenje kritikov - ne fetišiziram anket) pri vrhu. Pojdimo k preciznejšemu razlogu: zame je (celo v elitističnem pomenu) najvišja umetnost danes tista, ki se maskira kot popularna kultura, pa tam zadeve samo malo premakne, nekaj doda. In tisti presežek mi je veliko bolj dragocen kot "prava" visoka kultura. Vzemimo Altmanove filme: začel je relativno popularno (*M.A.S.H.* itn.) - vendar, če ima beseda visoka kultura danes pomen, je to Altmanov film *Short cuts*. Ali pa Chandler, zanj je že ustaljeno reči, da ima dobre posamezne vpoglede, stilsko-umetnostno kvalitetne prizore, na žalost pa so v celoti njegovi romani navadne kriminalke, sledijo žanrski formuli itn. Ne smemo se ujeti v past (to je lepo pokazal Fredric Jameson): seveda je Chandlerjeva strategija v tem, da vzame formulo in znotraj nje da v detajle umetnostno razsežnost (izjemno lepa zapažanja o zlomljenih eksistencah, vsakdanji Los Angeles kot umetniški predmet, dekadenca sodobnega megalopolisa itn.). Naivno sklepanje je takole: če bi Chandler odvrigel formulo in samo v obliki kratkih zgodbic impresij podal samo "umetniško" plat, bi bila to prava umetnost. Ne: izgubila bi se tudi umetnost. To je zelo lep paradoks: formulo potrebuješ. Umetnost ima zelo krhek status, temu bi Elster rekel *essentially by-product*: brž ko centriraš na to, zgubiš. Centralni aspekt, ki mene mika, je, kako se ta "nenameravani presežek", "stranski izdelek" vpiše v popularno umetnost, kako se na robu proizvede visoka umetnost. Če pa vztrajam pri paralelah med visoko in nizko kulturo, to ne pomeni nekega redukcionalizma, ampak

nam šele vrže novo luč na oba pola. Take ikonoklastične primerjave med najvišjim in najnižjim se mi zdijo zelo plodovite – tam preskoči iskra. Naslov mojega novega članka bi lahko bil "Prešeren skozi Stephena Kinga". Poglejmo pesem *Neiztrohnjeno srce*. Predstavljajte si, da bi vam neki "navaden" človek opisal samo zadnji prizor: izkopljejo grob, pesnikovo srce je še živo in utripa – kaj bi bila vaša prva asociacija, če ne grozljivke in Stephen King? Tu pridemo do Lacanovega pojma gona v nasprotju z željo: gon ni nič prirodnega (instinkt), gon je libido, utelešen v nekem parcialnem objektu, ki je *un-dead* – utripajoče srce je lep primer. Ali drugi, meni skoraj najljubši primer iz pravljič: Andersenovi *Zlati čevlji*. Neki revni deklici podari misteriozen mož čevljev, ker bi rada plesala, čevlji pa nato ponoriijo in nenehno plešejo. Na pol mrtvo punco rešijo tako, da ji odžagajo noge, noge s čevlji pa same plešejo naprej – to je insistenca gona, ki nima nič prirodnega. Mislim, da je danes najdelikatnejše vprašanje analize umetnosti način, kako se najpristnejša umetniška razsežnost proizvede kot stranski produkt, presežek, sredi navidezno najbolj komercialnega. Zato imam tudi nezaupanje do "velikega evropskega filma": prav ko evropski film skuša udariti nazaj v imenu visoke umetnosti, pade v kič. Že v petdesetih letih Bergman: če danes gledamo filme, kot sta *Krik in šepetanja*, *Molk*, in če ima človek minimum senzibilnosti, ga mora to zadeti kot psevdoreligiozen, psevdoglobok kič – tega danes ne moreš resno gledati. Konec petdesetih in začetek šestdesetih let je bil Hitchcock diskvalificiran, Bergman pa slavljen. Danes so zadeve praktično obrnjene.

Literatura: Zakaj se lacanovci ne ukvarjajo s sodobno slovensko literaturo?

Žižek: Mi ne čutimo nobenega "prvobitnega sovraštva" do literature. Mislim, da se da to razložiti z nekim čisto kontingentnim spletom okoliščin. Na žalost je moji (srednji) generaciji takrat pomenila slovenska literatura pretežno spačene obraze, ki smo jih lahko videli na Kulturnem forumu v Cankarjevem domu. To so bili ljudje, s katerimi smo imeli takrat stik, ki so nam zastopali slovensko literaturo; evidentno to ni bilo za nas, s tem preprosto nismo našli stika. Če grem širše na umetnost, bi se (poleg Laibacha) našlo še kaj, s čimer imamo

parcialne stike. S tem pa, kar je danes "reprezentativno" uveljavljeno – reprezentativno v pejorativnem pomenu establishmenta kot na primer Društvo slovenskih pisateljev – radikalno ne najdemo stika. S tem ni mogoč ne dialog ne nič. Z vso agresivnostjo rečem, da mi je nerodno, če mi kdo v tujini reče "A si ti s tistimi, a imate kaj stikov z onimi?" Ne: tukaj ni kontakta. Verjamem pa, da se dogaja kaj drugega, plodovitejšega. Po mojem je šlo za neko temporalno srečanje konec šestdesetih, začetek sedemdesetih med takratno literaturo in nami – takrat je eksplodiral nesporazum. Nobena ontološka nujnost ni, da bo v vseh časih tako.

Literatura: Je mogoča lacanovska umetnostna kritika?

Žižek: Kratek, ampak skrajno agresiven odgovor: najprej je treba razjasniti, ali je mogoča umetnostna kritika sploh. Jaz mislim, da ne, da je blef. Kolikor ima umetnostna kritika sploh smisel, so to aplicirane teoretske predpostavke ali pa je to zgolj neko osebno bledenje, okus itn. Zato mislim, da je to neka psevdospaka, ki sploh ni mogoča.

Literatura: Poleg literature se v svojih knjigah pretežno ukvarjate s filmom, pa tudi z glasbo (Wagner) in s slikarstvom (Munch). Je kakšna umetnostna zvrst, ki vam je še posebno blizu (tu je verjetno odgovor jasen)? Doživljate umetnost kot del velikega Drugega publike v gledališču, operi in kinu ali pa jo raje doživljate v zasebnosti?

Žižek: Ne vem, ali bom dal tisti odgovor, ki ga vi mislite. Umetnostna zvrst, ki mi je blizu, a tudi predmet blazne bolečine zame, je glasba. Zakaj? Ker sem na robu razumevanja. Lahko napol berem note, nisem pa notri v vsem, in bi si zelo želel, da bi bil. Kar trenutno delam ob glasbi, se opira na knjigo, ki ne bo samo knjiga leta, ampak morda knjiga desetletja – *Romantic Generation* Charlesa Rowsena. Ob njej skušam z nekaterimi lacanovskimi pojmi percipirati neko logiko v zgodovini glasbe: problem "neodigrane", "odsotne" melodije, konstitutivnega razmika med tem, kar slišiš, in tem, česar ne moreš slišati. Na eni strani imamo predklasično glasbo, kjer imamo klasičen razkorak med empirično-čutno prezenco odigrane glasbe in komponirano glasbo. Bach sploh še ni imel odnosa, ki se oblikuje šele v 19. stoletju, da kompozicija že vnaprej predpiše točno formulo čutne realizacije – Goldbergove variacije se dajo izvajati na klavičembalu, klavirju, orglah

itn. Po drugi strani pa imate strukturo, ki je tako zapletena, da je dobesedno ne morete slišati. Kje to najlepše vidimo? Zame so eden izmed vrhov zahodne glasbe nedvomno Bachove solo sonate za čelo ali za violino; tam se zdi, kot da bi Bach obupano poskušal stlačiti polifone forme (na primer fugo) na eno linijo. Zato se tako čudno slišijo: začne se ena melodija, nato solo violina preskoči na drugo, ampak če hočete sploh razumeti, kaj se dogaja, morate v duhu slišati še nadaljevanje prve. Pri Bachu imate neko strukturo, ki jo morate slišati, čeprav ni odigrana; struktura ima prednost pred odigrano melodijo. V romantiki pa se zgodi nekaj edinstvenega: tam nimate strukture, ampak melodijo ali ton, ki se ne da odigrati, ki ga pa morate slišati. Mislim, da je Schumann ključna figura: ena izmed njegovih edinstvenih krajših klavirskih skladb za dve roki ima temo, pisano v treh serijah, ker imate poleg dveh serij za obe roki še na sredi eno, ki ji Schumann reče *innere Stimme*, notranji glas – tu je napisana prava melodija. Paradoks pa je v tem, da ni odigrana: kar vi slišite, sta dve variaciji, ki ju empirično igra klavir, pozneje se obe variaciji ponovita, *innere Stimme* pa Schumann ne napiše. Kako prvo verzijo odigrati drugače od druge, ko pa se spremeni samo tisto odsotno? Gre za neki element, ki nima statusa strukture, ki se ga proizvede tako, da se nakaže njegovo mesto, ki je strukturno odsotno. Cela vrsta paradoksov, drugačnih kot pri Bachu. Najbolj me fascinira, kako gledati te strukturne premike v glasbi kot – bombastično rečeno – duhovno zgodovino Zahoda. Umetnost kot del velikega Drugega? Moj odgovor je tu na videz protisloven: seveda je del velikega Drugega v smislu, da vsaka umetnost predpostavlja nekega idealnega poslušalca. Zelo pretanjena problematika je: do kod? Schönberg še piše za idealnega poslušalca, čeprav morda samo za enega, Webern pa nima več nobenega poslušalca, naredi lacanovsko gesto: sprejme to, da ni velikega Drugega. To bi bil še eden izmed načinov, da ločimo predmodernizem od modernizma: predmodernizem ima še vedno neko idealno publiko, pri pravem modernizmu pa je jasno, da te empirični ljudje še poslušajo, ampak – publike v pomenu idealtipskega poslušalca ni več. Če me vprašate na bolj zasebni ravni, pa se mi javni spektakli gnusijo, zato me nikoli ne boste videli v koncertni dvorani, v Drami, tudi v galerije ne hodim, jaz rajše gledam reprodukcije.

Literatura: Zdi se mi, da je Kafka tisti avtor "visoke" literature, ki ga največ obravnavate. Ali nam lahko zaupate svoj literarni okus? Obstajajo morda avtorji, ki imajo pri vas prednost, ki so vam blizu, pa jih niste nikoli obravnavali?

Žižek: Deloma sem jih, deloma jih nisem, deloma jih še bom. Moja situacija je tu zelo paradoksalna, ker je nasprotna od navadne: navadno snobovski intelektualec zasebno bere kriminalke in pornografijo, javno pa se baha s klasiki. Moja tragedija, če naj bombastično rečem, je v tem, da počnem nasprotno: javno se baham s popularno kulturo, zasebno pa (skoraj me je sram priznati) poslušam klasično glasbo (in to čedalje bolj le komorno), od literature pa – razen občasno kakšne kriminalke – le resno literaturo. Če bi mi zastavili legendarno vprašanje, kaj bi imel na samotnem otoku, bi imel štiri dramatike: Racina, Kleista, Claudela, Brechta. Kaj imajo vsi skupnega? Spodbijajo ideologijo, ki jo utelešajo, in sicer tako, da jo do kraja realizirajo in bolj pokažejo njene karte, kot si to sama želi. V nasprotju z običajnim liberalizmom nas je Lacan naučil, da je potrebna dogma kot tista točka, kjer se reče: "Je tako, ker mora biti tako." Ni svobode brez tega momenta pokoravanja. Kje vidim ta dogmatični moment – kaj je simbolna ureditev v svoji čisti obliki, *zero level*? Neka gesta, ki je prazna v smislu, da nekaj ponudiš, pa veš, da bo odklonjeno. Lep primer je v knjigi Johna Irvinga, kjer imamo dva otroka s skupnim travmatičnim doživetjem: eden drugemu po pomoti ubije mamo, drugi da prvemu svoj najdragocenejši predmet, slike nogometnih igralcev, kot opravičilo. Drugi otrok ve, kaj mora narediti: vrniti mora. Drug primer: recimo, da bi bila midva najboljša prijatelja in se potegovala za isto mesto v službi. Recimo, da bi vi zmagali; spodobilo bi se, da bi vi rekli: "Poslušaj, če res hočeš, se bom jaz umaknil in prepustil to mesto tebi." Kaj bi se od mene spodobilo, da naredim? Da rečem: "Ne, hvala, ti ga lahko imaš." Ko mi vi to rečete, jaz vem, da mi tega zares ne ponujate, kljub temu pa je to treba narediti, ker si tako potrdimo prijateljstvo. To je temeljni mehanizem, ki ga realizira Brecht v svojih *Lehrstücke*: nase moraš sprejeti nekaj, kar je že tako nujnost (na primer v meni najljubši drami *Jasager*). To dogmatičnost iščem v teh avtorjih. Ne da se reči, da bomo to z demokracijo, svobodno diskusijo presegli:

formalnologično je nujen ta element togosti, prazne geste.

Literatura: Ob vaših javnih nastopih vas po navadi predstavijo kot "psihoanalitika in filozofa". Glede na to, da je Lacan nekoč izjavil: "Dvigam se (Je m'insurge), če lahko tako rečem, proti filozofiji. Gotovo je, da je to zadeva, ki je končana," se zdi taka opredelitev protislovna. Po drugi strani je ena glavnih dejavnosti ljubljanske lacanovske šole prav "reinterpretacija" osrednjih imen "evropske metafizike", kot jo je zaznamoval Heidegger. Kakšno je razmerje med teoretsko psihoanalizo in filozofijo: je lacanovstvo le ena izmed mogočih filozofij ali deluje z metafilozofske pozicije?

Žizek: Evidentno je, da lacanovci v Ljubljani interpretiramo Lacana kot enega velikih filozofov, se pravi, da ga (navidezno v nasprotju s samim Lacanom) vpisujemo v gesto "vrnitve k filozofiji". Lahko bi šel v splošne formule in rekel, da je psihoanaliza tisto implicitno, realno jedro same filozofije (pod psihoanalizo seveda ne mislim klinične prakse, ampak tisto, čemur Lacan pravi "psihoanalitična drža"). Ni naključno, da so ob vsem psovanju filozofov do konca Lacanov glavni partner filozofi: v *Spisih* je referenc na Hegla več kot referenc na Freuda, ko hoče razložiti klinične pojme, se spet skliče na filozofe (pojem transferja je Sokratov, Kierkegaardova ponovitev, Heglova dialektika interpretacije itn. itn). Na kratko pa bi bil moj odgovor: dvigovanje proti filozofiji ni nič izvirnega, celotna postheglovska filozofija se definira kot "protifilozofija": Heidegger govori o prebolevanju filozofije oziroma metafizike, analitična filozofija je za znanost proti metafiziki, vsi poznamo Marxove neokusnosti, da je študij realnega življenja proti filozofiji tako kot spolni akt proti masturbaciji ... Se pravi: danes reči, da si proti filozofiji, je skoraj opredeliti se kot filozof. Kaj ni najbolj subverzivno (tako so storili Deleuze in drugi) reči ravno nasprotno: vrniti se k filozofiji? Po mojem je edino pravilno branje Lacana (to sem poskušal pokazati v svoji knjigi *Tarrying with the negative*), da še tretjič ponovi temeljno gesto, ki sta jo že predtem naredila (kot pove že Heidegger) Platon v razmerju do sofistov in nato Kant v razmerju do takratne verzije sofistov, angleškega empirističnega pragmatizma (tukaj se pridružujem Alainu Badiouju): Lacan naredi isto do tega, kar je danes sofizem – pragmatizem, de-

konstrukcionizem itn. Le na način ponovitve te iste "transcendentalne" geste se da Lacana ustrezno umestiti.

Literatura: V svoji prvi fazi, na začetku sedemdesetih, ste bili tudi vi heideggrovec (ena vaših prvih knjig je povsem heideggrovska Bolečina razlike). Kako ste vi doživljali "prodor" Heideggra v Slovenijo (morda tudi prek Pirjevca) in kateri so bili razlogi za vaš "obrat" od Heideggra k Lacanu?

Žižek: Poudaril bi dvoje. Prvič: kje vidim problem s Heideggrom (ob tem, da ga Lacan ceni), drugič, kje je bil problem s Heideggrom pri nas. (Mimogrede, tista prva knjiga ni bila povsem heideggrovska, ampak že nekje med Heideggrom in Derridajem.) Heidegger se, vsaj tako, kot je percipiran, vpisuje v polje tega, kar imenujemo "kritika novoveške subjektivnosti" kot oblike nihilizma. Lacana pa je treba povsem resno vzeti, ko pravi, da je subjekt psihoanalize kartezijski subjekt, subjekt znanosti. Poenostavljeno rečeno: Lacan je "za" *cogito*, povsem zavestno se vpisuje v tradicijo novoveškega subjektivizma. V sodobni filozofiji pod vplivom Heideggra in fenomenologije nasploh (tudi na primer pri Merleau-Pontyju) se uveljavlja radikalna kritika kartezijskega: poenostavljeno povedano, poglavitna krivda (ne kot napaka, ampak v bitnozgodovinskem pomenu) Descartesa je ta, da afirmira pojem subjekta kot izvzetega svetu, kot čisto racionalno mašino, breztelesni racionalni subjekt, ki kot terminal od zunaj sprejema od čutov podatke. Heidegger, Merleau-Ponty ... pa so osredotočili pozornost na dejstvo, da človek izvirno, po svojem ontološkem statusu ni ta čisti, racionalni subjekt, ampak je bit-v-svetu (*In-der-Welt-Sein*): končno bitje, angažirano v nekem eksistencialnem projektu, bitje, ki ni čisto sebi presojno, ampak je vedno del nekega konteksta, ki ga ne obvlada. V tej smeri gredo nekatere fenomenološke interpretacije psihoanalize: v tem je nasprotje zavesti in nezavednega – čista zavest je kartezijski, samostojen, racionalen subjekt, nezavedno v svoji elementarni obliki pa je pogojeno s tem, da sem končno bitje, vrženo v svet, v nepresojen kontekst. Za Lacana (v tem je zgoščena vsa Lacanova teoretska revolucija) je nezavedno čista netelesna racionalna mašina. Z drugimi besedami: za Lacana nezavedno nima nobene zveze z nepresojnostjo konteksta. Problem ni v tem, da je človek vedno vržen

v svet, ampak da je v človeku vedno pri delu neka sila, ne v pomenu volje do moči, ampak neka tendenca, ki ga trga iz sveta in moti njegovo vključitev vanj. Zato Lacan dobesedno reče: "Nezavedno je racionalno." Nezavedno je izvorni nesklad, zaradi katerega nisem-v-svetu, tista mašina, zaradi katere ne funkcioniram dobro v svetu. Tu se stvari načelno zapletejo. Konkretno pa imam tale problem: ne bi hotel ponavljati dolgočasnih zgodb o Heideggru in nacizmu; kar pa nas je takrat deloma odvrnilo od Heideggra in ob čemer tudi marsikateri heideggrovec naleti na njegovo šibko točko (na primer pred kratkim Tine Hribar), je tole: Kakšen je Heideggrov značilni odnos do nacizma? Potegne črto ontološko-ontično in reče v slavnem, tolikokrat citiranem odlomku iz *Uvoda v metafiziko*: ti poceni rasni teoretiki so slepi za *innere Größe* nacizma, ki je v srečanju modernega človeka in tehnologije. Heidegger jasno ne podpira ontičnega projekta nacizma, ampak vidi njegovo notranjo veličino v novoveškem bistvu tehnike. Čeprav Heideggru gre za ontološko dimenzijo in svari pred ontičnimi izenačenji, vseeno nenehno (še preveč) lovi neki ontičen model, ki pa bi le ustrezal, bolj kot drugi, nekemu ontološkemu projektu. Heidegger reče, da ni prepričan, ali je demokracija tisti sistem, ki najbolj ustreza bistvu tehnike; še vedno išče neki ontičen model, ki bi bil bliže. Tu me moti, prvič, da so imeli jugoslovanski heideggerjanci – tudi slovenski – isti odnos (to se da argumentirati z nešteto odlomki) do samoupravljanja (Hribar citira nekaj primerov v zadnjem uvodniku v *Novi reviji*): jasno, da je treba kritizirati jugoslovanski sistem samoupravljanja, vendar je filozofsko bistvo samoupravljanja bistvo novoveškega subjekta kot samopostavljajočega. Ista dvoznačnost: ontično se distanciraš, potrdiš pa tisto, kar naj bi bila notranja veličina (novoveška metafizika itn.). Zato se mi zdi žalostna usoda (to so mi zamerili, ko sem nekoč na to opozoril) tistih – ne slovenskih, ti so bili vedno disidenti – srbskih in hrvaških heideggerjancev v sedemdesetih letih: tu mislim Vanjo Sutlića, zagrebškega heideggerjanca, ki je (celo ko se je že razvilo disidentsko gibanje) do konca podpiral uradno linijo Stipeja Šuvarja, češ: samoupravljanje je utemeljeno v novoveškem bistvu dela. V Beogradu je bilo vsaj neko krilo heideggerjancev blizu JLA. To so zelo komične, groteskne stvari: pred dvajsetimi leti so

izhajali članki, kjer beremo, da so skušali s Heideggrom utemeljiti JLA. Na primer: izšel je članek, ki se opira na Heideggrove obrate ("Bistvo resnice je resnica bistva" itn.) in pravi: "Bistvo samozaščite naše družbe je samozaščita bistva naše družbe." Mislim, da je vsaj možnost za to dana že pri Heideggrou.

Literatura: *Konec šestdesetih let ste sodelovali tudi pri "modernističnem" literarnem projektu Katalog. Kako danes gledate na svojo udeležbo in sploh na dogajanje na takratnem kulturnem in družbenem prizorišču?*

Žižek: Do svojega nastopa pri Katalogu nimam nobenega odnosa – to je bilo, preden sem sploh obstajal. To je približno tako, kot če bi svetega Pavla vprašali o izkušnjah cestinarstva. Kar pa se tiče takratnega duhovnega stanja, pa je bilo značilno dvojje, na kar je dobro danes opozoriti. Prvič, zanimivo je, koliko je celo opozicija govorila jezik marksizma. Kritika ni bila ta, da je marksizem-socializem zanič, ampak da ta družba ni zares socialistična. Tu moram dati priznanje heideggerjancem, šele oni so odprli možnost, da se ne kritizira režima v imenu ideologije samega režima. Drugič: konec šestdesetih se je zgodil dvojni razcep – na eni strani med umetniško avantgardo pri *Katalogu* in študentskim gibanjem, po drugi strani razcep med nami, poldisidenti pri *Problemih* (heideggerjanci, pozneje derridajevci in strukturalisti), in študentskim gibanjem. Študentsko gibanje je ob vsej subverzivni vlogi popolnoma igralo vlogo kritiziranja oblasti s stališča njene lastne ideologije; skoro nevede je igralo vlogo orodja trdih krogov v Partiji, ko se je pustilo ujeti v past in pobesnelo nad nekaterimi začetnimi kapitalističnimi ukrepi Staneta Kavčiča. Zato je oblasti deloma uspela operacija v obdobju "indijanske pomladi" realsocializma sredi sedemdesetih let, ko je lahko trdila, da je uresničila prave težnje študentskega gibanja. Zato nimam nobenih velikih nostalgičnih spominov na tiste čase.

Literatura: *Kako gledate na razmerje med teoretsko psihoanalizo in drugimi filozofskimi smermi v Sloveniji? Obstaja možnost dialoga?*

Žižek: Zelo na kratko bi odgovoril: nanje sploh ne gledam, možnosti dialoga ni. Zakaj ne? Odgovoril bom podobno kot na vprašanje o umetnostni kritiki: ali vi mislite, da obstaja nekaj podobnega kot dialog

ali diskusija v filozofiji? Lotimo se tega na dobri stari angleški empirični način: povejte mi en sam primer filozofskega dialoga v pomenu, da sta se dva filozofa res pogovarjala in je eden vplival na drugega. Če se je to zgodilo, je bil to nesporazum. Mislim, da je filozofija v tem pomenu zaprta vase, dogmatična (to ni mišljeno kot kritika, ampak kot pohvala). Filozofija pomeni speljati neko miselno držo do kraja. Mogoča je preprosta spreobrnitev, ni pa mogoča filozofija v pomenu, da vi nekaj rečete, potem pa jaz deloma spremenim svoje stališče. Če pogledate vse velike filozofske dialoge (na primer spor Adorno-Heidegger, Derrida-Foucault, Derrida-Lacan), vidite, da je za vsem tem neko obupano govorjenje, ki gre povsem mimo. Glede tega se globoko strinjam z Deleuzom, ki je v enem svojih poznih intervjujev povedal, kako spoznaš pravega filozofa: ko s prijatelji v kavarni pije kavo in čvekajo o ženskah, tudi sam prijazno čveka; če pa nekdo reče, zdaj bi pa malo podiskutirali o neki točki, filozof hitro zgrabi denarnico in steče stran. Posebej bi pa rekel, da je pri nas raven dialoga neverjetno nizka. Očitka meni (ne neposredno, ampak med vrsticami) sta: prvič, cinizem, drugič, da lahko liberalizem da samo neka formalna pravila igre. Kako na to odgovoriti, če je evidentno (na to je opozoril tudi Tine Hribar), da je temeljni motiv ne samo mojih, ampak sploh lacanovskih razmišljanj dobesedno zadnjih petnajst let opozarjanje na to, kako je cinizem konstruktivna drža v slabšalnem pomenu, konformistična drža, najnevarnejša pa je kritika cinizma. Vedno smo opozarjali, kako je nekaj najbolj konformističnega v realsocializmu to, da se strinjaš z logiko ciničnih vicev na režim, kar režim hoče; vse do poznejše kritike cinizma kot moderne forme ideologije. Sprejel bi, če bi mi nekdo rekel: ti na videz kritiziraš cinizem, v resnici pa ga s svojo dejavnostjo omogočaš – samo potem bi moral kdo to dokazati. Drug primer: lacanovska etika. Strani so bil napisane proti Rortyju in enostavni liberalni etiki pluralizma: samo pragmatična pravila, skrbeti moramo le, da drug drugega ne motimo, vse je fikcija. To, kar je Alenka Zupančič razvila kot Lacanovo "etiko realnega", je danes eden redkih resnih poskusov artikulirati neko možnost etičnega delovanja, ki se izogne obema pastema, tradicionalnemu fundamentalizmu (kjer preprosto ponudiš nekaj kot "neposredno", "substančno", "eksistencialno" etično

normo) in pasti Pseudolyotarda (tega, kar se mu po navadi pripisuje, on je bolj pretanjen): vse je samo fikcija, so samo jezikovne igre, ni nobenih pozitivnih norm, vsako vsiljevanje norme je totalitarizem, vse, kar se lahko zmenimo, so samo formalna pravila, kako drug drugega pustiti pri miru – to je bliže Rortyju. Ves Lacan je usmerjen proti temu: ko govori o etiki realnega, misli natanko na realno jedro, ki uhaja igri fikcij. Dialog je malo neroden, če ne moreš braniti svojega stališča, ampak pojasnjevati, kje si. Resnost neke filozofske pozicije se po mojem meri po tem, kako resno – v pomenu hermenevtične spoštljivosti – jemlje svojega nasprotnika. Vedno sem bil globoko sumničav do tistih filozofov, ki si zgradijo *slamnatega moža*, enostavnega nasprotnika (klerikalca, pragmatičnega liberalista), na katerega vržejo vso umazanijo. Se pravi: mislim, da dialog načelno ni mogoč, kakor tudi povsem empirično pri nas ni mogoč; mislim pa tudi, da to ni nič slabega.

Literatura: Ena izmed oznak, ki so jih deležni lacanovci v slovenskem prostoru, je tudi nesrečna skovanka "freudomarksisti". Kakšno vlogo ima lahko marksizem danes, ko je osvobojen sumljivega slovesa uradne ideologije?

Žižek: Jaz se temu vzdevku ne upiram, nasprotno: danes, ko me veliko ljudi, ki me je nekoč denunciralo kot nemarksista, denuncira kot marksista, ga celo ponosno sprejemam. Če grem v nekoliko resnejše vode: šele s propadom realsocializma je marksizem pridobil pri aktualnosti. Kaj je ta aktualnost? Imamo dve možnosti: lahko rečemo, da je liberalni kapitalizem skrajni horizont, ki daje odgovor na vse – če je tako, potem se lahko gremo Fukuyamovo igro in rečemo, da nimamo več nobenega pravega posla, da se samo empirično popravljajo stvari, malo tu, malo tam; ali pa je v liberalnem kapitalizmu (ta je po zlomu realsocializma postal svetovni sistem) pri delu antagonizem, ki onemogoča, da bi se ta sistem reproduciral v neskončno in postopno odpravljaj svoje slabosti, ampak bo eksplodiral. Jaz enoznačno stavim na to drugo možnost. Vidim tri sklope problemov. Socialni problem: mislim, da se socialni antagonizmi zaostrejejo še huje kot v Marxovi dobi, ko je bil razredni boj, vendar sta bila oba pola integrirana v civilno družbo. Danes pa se oblikuje radikalna getoizacija od Amerike do Brazilije,

tam je čedalje večji del prebivalstva izključen iz navadnega toka socialne reprodukcije. Tako je na primer pol Los Angelesa getoiziranega, tja policija sploh ne hodi: razcep med tistimi, ki so znotraj *law and order*, in tistimi, ki so zunaj. Potem ekologija, tu lahko vidimo razcep med "simbolnimi" delavci in "realnimi", med nižjimi srednjimi sloji, ki še proizvajajo realne objekte, in novim vladajočim razredom od univerzitetnih profesorjev do biznismenov, ki sploh nima več stika z realno produkcijo. Tretja dimenzija krize pa je to, čemur modno rečemo "izguba občutka realnosti", virtualizacija realnosti z "impaktom" novih medijev. Ti trije problemi so prepleteni: ekologija je bolj kot izraz neke empirične zaskrbljenosti, ali bomo preživeli ali ne, izraz neke izgube realnosti (čeprav je katastrofa resna). Danes, kot vsi jamrajo, ni več nobenih moralnih standardov - z biotehnologijo in medijsko družbo narava kot referenca zginja in tako zginja vsaka normativna osnova, na kateri utemeljiti etiko. Jamra se, da bo kmalu vse virtualizirano (denar, seks) - kje sploh je še kaj? Po mojem je prav "fundamentalistična" *deep ecology* obupan poskus najti neko naravno normo, ki bo znala legitimirati, najti neko mejo: do tod in nič dalje. Ekološka drža je drža omejitve, rehabilitacije narave, odgovor na krizo sodobnih tehnologij, na izgubo realnosti. Mislim, da dobivajo vsi trije antagonizmi obliko, ki je sodobni kapitalizem ne bo mogel obvladati, in da je model, ki da vsaj nastavke za oris kapitalizma, prav marksizem; če naj to dinamiko razumemo, se tega ne da brez minimalne reference na marksizem. Ne pozabimo tudi, da so vse Lacanove reference na Marxa izjemno pozitivne, Marx naj bi "izumil" simptom itn. itn.

Literatura: Če se nekoliko poigramo z besedami, lahko rečemo, da se je teoretska psihoanaliza razvila iz praktične, iz povsem konkretnih študij primerov, med katerimi zavzemajo zlasti Freudovi primeri (Dora, predsednik Schreber, Mali Hans, Podganar, Volčji človek) privilegirani status in sestavljajo nekakšno "mitologijo" psihoanalize. Kaj je danes (brez filozofskih in socioloških implikacij), po stotih letih razvoja, "praktična" moč psihoanalize? Konkretno: kaj si lahko obeta pacient, ki leže na psihoanalitikov kavč?

Žižek: Prvi odgovor - napačen - bi bil v stilu modnega historicizma, ki trdi, da so v Freudovih časih še bili histeriki, danes pa so

pacienti *borderline*, ki jih ne moreš zdraviti. Moje stališče je, da je *borderline* bolj ali manj psevdokategorija oziroma da je tisto, kar se opisuje kot motnje *borderline*, sodobna oblika histerije. To lepo pokažeta dve tipično moderni boleznii: anoreksija in adikcija. Anoreksija je zanimiv pojav: danes, ko imamo prvič v zgodovini človeštva vsaj v zahodnih državah dovolj hrane, se pojavi motnja patološkega odklanjanja hrane. Kar pa se adikcije tiče, je bila še pred dvajsetimi leti zelo omejen pojem – niti ne toliko za alkohol kolikor za mamila. Danes pa je (povsem tipično) pojem adikcije univerzaliziran: imamo deloholike, adikcijo od lenobe, hrane, seksa ..., skratka, vse je danes adikcija. Mislim, da je sodobna patologija *borderline* v takem odnosu do klasične, kot je sodobna oblika gospostva, ki je ekspertno gospostvo oziroma diskurz znanosti, do klasičnega gospodarja. Tipična histeričarka, kot jo opisuje Freud, je ženska, ki se na svoj protislovni način upira tradicionalnemu patriarhalnemu gospostvu. Danes, ko se gospostvo legitimira z ekspertno vednostjo, imamo *borderline*: *borderline* je pravzaprav to, da ne privolim v teren, ki mi ga določajo eksperti. Danes imamo nasprotje med ostanki predmodernih tradicionalnih vednosti (inicijacijske vednosti, tradirana modrost), na drugi strani pa moderne znanstvene ekspertne vednosti. To so že tradicionalni sociološki toposi: danes pri vzgoji otrok nihče več ne zaupa tradicionalni vednosti, ampak gre pogledat v priročnike. Situacija je še bolj zapletena, ker se tradicionalne vednosti ne da več reafirmirati: brž ko jo poskušaš reafirmirati, postane ekspertna. Tako že obstajajo eksperti, ki te naučijo, kako se privadiš tradiciji (na primer transcendentalna meditacija). Tukaj se bo takoj pojavil ugovor (ta je vir nesporazuma): ali ni psihoanaliza ekspertna vednost? Jaz mislim, da ne; po mojem ni samo tako, da psihoanaliza ni ena izmed oblik ekspertne vednosti, ampak je (to pove Lacan, ko pravi, da je subjekt psihoanalize moderni subjekt znanosti) predmet psihoanalize kriza, ki jo v subjektu povzroči prevlada diskurza ekspertov. V hipu, ko tradicionalna vednost in nanjo vezana moralna avtoriteta propadeta, ko imamo (na videz) opravka s svobodnim subjektom, ki dela kar hoče, je utilitarist, hedonist, se opira na navidezno nevtralen diskurz znanosti – tedaj, kot pravi Lacan, parafrazirajoč Dostojevskega, prav ko ni Boga, je vse prepovedano. Problem psihoanalize

ni to, da sva vi ali pa jaz impotentna, ker vam je oče govoril, da je spolnost greh; problem psihoanalize je, da ti javni diskurz govori: "Uživaj, uspeh je užitek!" in ti govori: "Tako, pa si impotenten!" Psihoanaliza je prav teorija o tem, kako nas ekspertna vednost zapelje v še hujše prepovedi in libidinalna protislovja in je zato danes še toliko bolj potrebna. Da povzamem svojo osnovno tezo: psihoanaliza stoji in pade s histerijo. Vaše vprašanje se da prevesti tako: ali je danes še histerija ali ne? Mislim, da je, da je histerija *borderline*. Drug primer, kjer postane psihoanaliza del vsakdanje prakse, je pa v novih oblikah spolnega življenja: javno priznanje homoseksualnosti, transvestizem itn., kjer tradirani spolni mehanizmi očitno ne delujejo več. Tu je psihoanaliza nujno potrebna. Primer: zakaj sta me tako fascinirala filma *Igra solz* in *Madame Butterfly*? Navadno branje *Igre solz* bi bilo, da je ta film zakrinkano homoseksualen: junak ve, pa si noče priznati, da je partner moški, preoblečen v žensko. Film je treba po mojem brati radikalneje: gre za to, da je ta razcep resnica "normalne" heteroseksualne spolnosti. Lacanova teza je zelo radikalna: ko na primer v dvorski ljubezni zapeljuješ damo, je v subjektovi fantazmatski strukturi ta dama v resnici moški, preoblečen v žensko, maškarada je logika "normalne" spolnosti. Normalni odnos do homoseksualnosti je: imamo heteroseksualnost in homoseksualnost, ta se nato deli na geje in lezbijke. Lacan pa v *Še* to popolnoma spremeni: edini pravi heteroseksualci so ženske; samo ko je ženska z drugo žensko, ima odnos z Drugim spolom. Homoseksualnost pa se deli na "navadno" heteroseksualnost in homoseksualnost: v obeh primerih je partner zveden na isto. Fantazma "normalnega" heteroseksualnega odnosa je natanko fantazma *Igre solz* ali *Madame Butterfly*: idealna ženska je moški, preoblečen v žensko. To se izraža v praksah transvestizma, ki postaja čedalje bolj javno sprejemljiv del vsakdanjega življenja, kjer je potrebna psihoanaliza.

Literatura: Psihoanaliza je gibanje, ki je bilo od začetka zaznamovano z nesoglasji, pogosto tudi o temeljnih vprašanjih, ki so pripeljala do razcepov. Tudi znotaj lacanovske smeri je bilo takih spopadov veliko – simptomatično je, da je bil tudi Lacan pogosto tarča napadov odcepljenih šol. Ljubljanska lacanovska šola sledi "ortodoksni" liniji Jacquesa-Alaina Millerja. Kako gledate na druge

"lacanovske" šole in kako na druge usmeritve v psihoanalizi (na primer na Jungovo)?

Žižek: Odgovor ste deloma že dali: smo popolnoma ortodoksni. Zanimivo bi se bilo vprašati, zakaj. Odgovor je, da psihoanaliza ni niti tradicionalna vednost niti znanost – to je njen paradoks. Seveda je odgovor na vpliv moderne znanosti – polje psihoanalize je polje moderne znanosti. (To je že odgovor na vprašanje, zakaj ne Jung: Jung /kakor ga jaz berem/ poskuša vpisati psihoanalizo oziroma globinsko psihologijo v polje tradicionalne modrosti, poskuša vzpostaviti kontinuiteto med tradicionalno kozmološko, seksološko itn. modrostjo in psihologijo. Nič nimam proti temu, vendar moramo pokazati karte.) Psihoanaliza torej sprejme izziv moderne znanosti, zavrača tradicionalno modrost, hkrati pa jo status subjekta radikalno razločuje od moderne znanosti: v moderni znanosti je subjekt, kot vemo, brez statusa, anonimni, psihoanaliza pa, nasprotno (in paradokсно), implicira neko subjektno pozicijo. Pri psihoanalitični interpretaciji ne gre za to, da daš interpretacijo, potem pa jo praktično apliciraš. Interpretacija, teorija kot taka, mora imeti praktičen učinek – v tem je subjektivna pozicija. V tem bi tudi bila zunanja podobnost z marksizmom: ker je implicirana neka subjektna pozicija, imate tako v eni kot v drugem nenehne probleme "revizionizmov", "prave linije", notranjih razcepov.

Literatura: *Eno izmed vprašanj, ki je povzročalo največ nesoglasij (in razkolov) med psihoanalitiki, je, ali mora biti tudi psihoanalitik nujno analiziran. Ali nam lahko kot self-made man, ki se je oblikoval s psihoanalizo, zaupate svoje izkušnje glede praktične psihoanalize? Kako je vplivala (in še vpliva) na vaše življenje?*

Žižek: Jaz sem bil v analizi osem let v Parizu. Teorija psihoanalize je v tem, da ni samonalize – tu spet naletimo na kierkegaardovski moment: če bi bila analiza sokratovska, bi bila samoanaliza mogoča, analitik bi ti samo pomagal, ker sam nisi dovolj dosleden in močen, bil bi samo ovinek, prek katerega prideš dovolj globoko vase. Če pa ima psihoanalitik kierkegaardovsko pozicijo kot Kristus, kot zunanji, poljubni objekt, potem samoanaliza ni mogoča. Kar se osebnih izkušenj tiče: trdim, da ni nujno, da se psihoanaliza zgodi v obliki klinične psihoanalize. Na primer: po Lacanu je imel Joyce prav, ko je odklonil

analizo, ki mu jo je ponudila neka ameriška bogata mecenka, ker da je že napisal *Finnegans Wake* in je ne rabi. Tudi z literaturo lahko pridemo do lacanovskega "konca analize", libidinalne drže, ki jo Lacan poimenuje z besedo "prekoračitev fantazme". Po Lacanu ti psihoanaliza da neko novo subjektivno držo. Prva je prekoračitev, "vzetje nase" nekonsistentnosti simbolne ureditve, druga, bolj prefinjena, je sprejetje gona onstran želje. Za Lacana zadnji horizont ni Zakon želje, priznanje simbolne kastracije, ampak (to pravi na zadnjih straneh *Seminarja XI.*) ljubezen onstran meja Zakona, taka ljubezen pa je gon. V petdesetih in šestdesetih letih je ljubezen še narcističen pojav, način, kako ubežiš pred realnostjo; pozneje (od Še naprej) pa Lacan reinterpreтира ljubezen kot način, kako lahko gon direktno sublimiraš, brez simbolne kastracije, brez Imena očeta, brez simbolne prepovedi. To naveže na primer na umetnost in na mistično izkustvo. Lacan je daleč od tega, da bi religiozno mistično izkustvo reduciral na sublimirano obliko seksualnosti. Misticism je za Lacana sublimiran gon, a ne v običajnem pomenu "Ker v realnosti ne moreš imeti normalnega spolnega odnosa, se greš misticizem." Ne: za Lacana je misticizem žensko uživanje v najčistejši obliki, možnost direktne integracije gona v simbolno ureditev brez kastracije in falosa kot njenega označevalca. Do te razsežnosti je treba priti s psihoanalizo. Lacan eksplicitno reče že v *Spisih*, da je tisto, do česar prideš na koncu psihoanalize, na neki ravni primerljivo s tistim, do česar se je včasih prišlo z mistiko. Od tod tudi zelo precizna Lacanova primerjava psihoanalitika s svetnikom – ne v pomenu moraličnega ideala – svetnik (Francišek Asiški) je objekt *a*, prevzame vlogo izmečka iz simbolne ureditve. Zato mislim, da je za psihoanalizo potrebno takšno izkustvo ...

Literatura: Pa je bilo?

Žizek: To vprašanje se mi zdi napačno zato, ker ima na neki ravni vsakdo to izkušnjo. Jaz ne mislim, da je to nekaj velikega. Vi mislite, da bom rekel nekaj globokega, če bom odgovoril pritrdilno. Glede tega bi se skliceval na lik očeta Josepha iz Huxleyjevega romana. Oče Joseph, Richelieujev svetovalec, je bil po eni strani nedvomno pristen mistik, ponoči je pisal mistična pisma – čez dan pa je bil (kot Richelieujev diplomatski predstavnik) največji manipulantski intrigant,

ki je zakuhal tridesetletno vojno. Ne sprejemem tega, da vam še ne vem kako avtentično osebno izkustvo v javnem življenju zagotovi neko neklavsko pozicijo – zame ni nič protislovnega v tem, da je najpristnejši mistik največji klavec. Grem v tej grozi do kraja: lahko se je posmehovati Hitlerju in njegovi psevdovrnitvi k tevtonskim mitom. Zakaj psevdovrnitev? Hitler je reafirmacija svetega – kot da sveto ni nekaj groznega. Na vaše vprašanje bi zato z vsemi pridržki odgovoril: ja.

Literatura: Gre namreč za vprašanje, kako je lacanovec v svojem življenju "(ne)obremenjen" s teoretičnimi koncepti.

Žižek: Tu ni neke velike razlike: psihoanaliza ne odpravi simp-toma, nauči te samo živeti z njim. Psihoanalitik ni tisti, ki vse razume, to je podoba, ki izvira iz transfernega razmerja t. i. "navadnih ljudi" do psihoanalitikov. Nasprotno: pri psihoanalitikih, ki jih jaz poznam (to je star vic, ampak je stoodstotno resničen), je prvi vtis, ki ga imaš ob njih: saj ti ljudje potrebujejo analizo, celo dvakrat, trikrat padajo v pasti. Če te psihoanaliza kaj nauči, je, da ni nobene teoretske garancije, da ne boš padel v pasti.

Literatura: "Nič koliko ljudi je stopilo na pot pogube z nedolžnim dvomom o obstoju zunanjega sveta, ki se jim tedaj ni zdel nič pomembnega, in je končalo tako, da je izkazovalo svojim nadrejenim premalo spoštovanja." Vaša parafraza De Quinceyjevega izreka ironično slika dvojno vlogo intelektualca, zlasti filozofa, v odnosu do družbenega dogajanja: na eni strani prikazuje filozofovo "mozganje" kot zgolj nedolžno intelektualno igro, omejeno na štiri stene njegovega kabineta, po drugi strani pa kaže na možnost, da lahko filozofska refleksija pripelje tudi do družbene akcije, spremembe razmer. Kakšno je vaše mnenje o razmerju med intelektualno dejavnostjo in "zunanjim svetom", zlasti družbeno stvarnostjo? Kakšne so možnosti resničnega vpliva prvega na drugo?

Žižek: Po eni strani vsi primeri t. i. direktnega socialnega angažmaja intelektualcev po navadi zgrešijo svoje, rezultat je nekaj čisto drugega, tako da se vedno čutijo manipulirane. Zelo lahko se je na podlagi takih izkušenj ujeti v past in reči, da vse skupaj nima smisla in da je bolje z neke skeptične distance cinično opazovati korumpiranost. Ne: po mojem javna intelektualna refleksija, ki soustvarja "duha dobe",

veliko bolj, kot bi si mislili, določa percepcijo družbenih akterjev. Zato je pozicija intelektualca hkrati "manj in več": na implicitni ravni veliko več, kot mislimo, na eksplicitni ravni angažujata pa manj. Eden mojih priljubljenih konzervativnih avtorjev T. S. Eliot je lepo rekel, v čem je dejanje pesnika ali velikega filozofa: tudi če nihče ne ve zanj, je spremenil način, kako sebe percipira jezik ali doba. Danes vidim dva problema. Prvič, mislim, da lahko filozofija paradokсно odigra svojo vlogo ravno toliko, kolikor se obnaša kot čista filozofija. Tako najbolj ustrezno percipira, daje to, čemur bi Jameson rekel *cognitive mapping*, zemljevid, orientacijo tega, kar se dogaja, in to prav tedaj, če se ne pusti ujeti v past. Filozofija je najbolj praktično učinkovita, če se v besedah izvzame iz prakse, to je jasno že od Kanta naprej: to, da sem zunaj, je način, da sem najbolj znotraj. Drugič, kar se tiče vloge intelektualca, smo še vedno ujeti v dvojnost *fool-knave* (ki jo razvije že Lacan v *Etiki psihoanalize*), dve obliki neumnosti intelektualcev. Ena je *knave* kot hlapčevski, konzervativni intelektualec, ki z notranjim užitkom pridiga svetost obstoječega. V čisti obliki bi to bili danes rojeni antikomunistični intelektualci, ki nas z velikim veseljem prepričujejo, da je ta svet najboljši možni (končno), z velikim veseljem se bolj cinično kot ironično posmehujejo vsaki možnosti spremembe – konformistična beभावost. Po drugi strani pa imamo *fool*: intelektualec kot dvorni norec, ki mu je dovoljeno marsikaj reči, vedoč, da bo njegova beseda neučinkovita. Lahko vse kritizira, postavlja pod vprašaj, ironizira, vendar postaja kot tak že del družbene igre. V Sloveniji imamo prav tako *knaves*, ki bi bili t. i. "državotvorni" intelektualci, in pa *fools*, tj. tisti levičarji (kar jih še je), ki vidijo v Sloveniji že leglo rasističnega protofašizma; last njihove pozicije je, da že vnaprej vstejejo neučinkovitost svoje lastne besede in so ujeti v logiko "lepe duše".

Literatura: Vaš odgovor se deloma že navezuje na naslednje vprašanje. Če nekoliko shematiziramo, lahko na slovenskem političnem prizorišču zaznamo tri pozicije, ki se medsebojno zmerjajo z izrazi "pragmatični (anarho)liberalist" – "pripadnik starega komunističnega režima" – "fašist". Te oznake so se vsaj deloma preselile iz "čiste" politike tudi v kulturo. Kateri so razlogi za tako ostre medsebojne ob-

tožbe? Ima to lahko resne posledice za slovensko kulturo?

Žižek: Saj jih že ima. Opozoril bi le na to, kako so vsi trije nazivi nekako lažni. Upravičeno ste uporabili besedo "anarholiberalist". Poglejte v politično zgodovino, kje se je ta beseda uporabljala: samo v okviru partijskega žargona samoupravljanja v značilnem obdobju poznih šestdesetih in zgodnjih sedemdesetih let, ko je Partija imela opraviti z dvojno opozicijo: na eni strani študentsko gibanje, ki so ga psovali kot anarhistično, na drugi strani zametki tega, čemur se je takrat reklo tehnokratizem (tržne zakonitosti, kapitalski odnosi itn.). Partija je v stari stalinski maniri morala dokazati, da je oboje isto, zato je skovala izraz anarholiberalizem, češ: tehnokrati in študentski anarhisti so isto. Zato me zelo čudi, da je pri "znanilcih druge pomladi" (na primer v *Slovencu* velikokrat srečam ta vzdevek) naenkrat vstal od mrtvih ta izraz stoodstotno partijske proveniencie. "Pripadnik starega režima": vsi so fascinirani nad tem, ne toliko pri nas, ampak na primer na Madžarskem ali Poljskem (kot dveh čistih primerih), da so bili po nekem vmesnem obdobju izvoljeni pripadniki "starega režima". Prijatelji na Zahodu me sprašujejo, kako je to mogoče – ali so ljudje razočarani nad kapitalizmom? Moj odgovor je zelo pesimističen: ne, izvolitev komunistov je dokaz, da so te države postale kapitalistične. V katerem pomenu? Stare disidente, ki so bili neko obdobje na oblasti, je še kot negacijo prejšnjega režima toliko, kolikor se sploh niso zavedali, določala njegova duhovna podoba: predstavljali so tip socialne akcije in misli (na primer Solidarnost na Poljskem: socialni angažma, socialna pravičnost ...), za katero v normalnem kapitalizmu ni prostora. Kaj pomenijo danes neokomunisti? Prevlado novega kapitalističnega razreda (kot se ve, so to zvečine prebarvani komunistični aparatčiki) in socialno apatijo, ljudi ne briga več politika. Neokomuniste na Poljskem in Madžarskem so volili ljudje, ki pravijo: dovolj nam je izrednih stanj, disidentskega rovarjenja, hočemo gledati zahodno televizijo, imeti zahodno množično porabo – to zastopajo komunisti, to se mi zdi tragedija in paradoks. Disidenti so bili (naj uporabim svoj termin, povzet po Jamesonu) "izginevajoči posrednik", zdaj imamo šele kapitalizem. V čem so moji pomisleki glede oznake "fašist"? Prvič, da je ta oznaka vsesplošna – na to je dobro opozoril Tine Hribar: prva sta ta

vzdevek uporabila Bučar in po njem Janša (še pred kratkim je Janša omenjal proslavo *Triumf* kot neonacistično.) Če pogledamo zgodovino pojma fašizem kot oznake nasprotnika, trdim, da je od samega začetka, že v tridesetih letih, ta pojem deloval kot nadomestek resnične analize fašizma. Od samega začetka je v levičarski tradiciji deloval kot psovka – uporabljale so se tipične cenene oznake, celo mešanica primitivnih psiholoških kategorij (nemški barbarizem), primitivna marksistična socanaliza (Hitler v službi velekapitala). Z drugimi besedami, od začetka je pojem antifašističnega boja omadeževan, saj je z njim vsaj deloma manipulirala Stalinova politika, ki je ravno preprečevala resno analizo fašizma. In to, se bojim, se ponavlja danes: tisti, ki so bili najglasnejši z gesli "V Sloveniji je fašistična nevarnost," niso dali niti ene same dobre, temeljite teoretske analize, kaj je fašizem, kako je deloval, kako deluje danes (naredil jo je samo Mladen Dolar, eden izmed nas). Edini poskus je bil nekajstranski prevod Eca v *Mladini*, kar pa je neresna, splošna oznaka nekega psihološkega tipa (protofašist je tisti, ki neduhovito, dogmatično uporablja jezik itn.), ki nima zveze s tem, kar bi bil danes fašizem. Moja poanta ni v tem, da je fašizem manj hud in ni nevarnosti. Trdim, da je danes v skladu z dinamiko poznega kapitalizma, tj. razcepa na višje sloje (ki so po navadi razsvetljeni, za večkulturnost) in ogrožene srednje sloje, ki nato bežijo v etnični in religiozni fundamentalizem. Uporabiti zanje oznako fašizem pomeni prihraniti si mukotržno, ampak nujno pot analize, ki pokaže, kje se novi fundamentalizem bistveno razlikuje od starega fašizma. Stari fašizem je bil rezultat napetosti med nemočnim liberalizmom in grozečim delavskim gibanjem (komunizmom), vedno je cilj na dvojno tarčo (liberalizem omogoča komunizem, njun edini resni nasprotnik je fašizem). Današnji konstelaciji pa se reče "konec političnega": z zlomom socializma (in že prej) se je zgodil liberalnokapitalistični pakt, Fukuyamov konec zgodovine, politika velikih zgodb oziroma velikih političnih sestavkov je mimo ... To je fantazma Evropske zveze, vizija postopne tehnokratizacije politike: tehnokrati upravljalci se lahko vse zmenijo med sabo, ni več velikih ideoloških projektov, gre za dobro upravljanje. Kot reakcija na to se vrne primitivni diskurz sovraštva v najbolj grobi obliki, ki je celo zvečine pred-

državen. Bolj ko gremo v skrajno desnico, na primer v Ameriki (bombni napad v Oklahomi), bolj je njen diskurz "civilnodružbeni", antidržavni, njen poglavitni nasprotnik je federalna država. Od tod moje prodržavno stališče (to mi moji levičarski prijatelji ali sovražniki zamerijo): danes, ko je družbeno telo razpeto na eni strani na desnopopulistične skupnosti, na drugi strani pa na nadržavni, mednacionalni monopol, je ena redkih opor, ki lahko drži kolikor toliko odprt prostor civilne družbe, prav država. Danes je izjemno nevarno vzpostavljati psevdonasprotje med državo in civilno družbo: država je edina, ki drži prostor civilni družbi. Zunaj države ni civilne družbe, zunaj države je nasilje, primitiven etnicizem ali anonimen mednarodni kapital. Od tod moji argumenti za pridružitvev Evropi: naša pridružitvev Evropi ni v interesu mednarodnega kapitala, če ne bi bilo Italije, bi si jo bilo treba izmisliti. Kapital ima izjemno ugoden položaj: ima prost pretok, nima pa mednarodnega mehanizma, ki bi ga nadzoroval. Brez ekoloških, socialnih standardov nas lahko Zahod izkorišča. Če bi se Slovenci pridružili Evropi, bi bili manj prepuščeni mednarodnemu kapitalu, zdaj smo mu prepuščeni, da bolj ne moremo biti. Če se vrnem: mislim, da so vse tri psovke preprosto zavajajoče, s tem, da se kot materialist zavedam realne učinkovitosti fantazem. Nikakor ne pravim, da so preprosto lažne, zavedam se, da ima vsaka svoje politične zastavke in politično učinkovitost, pravim pa samo, da so vsi trije izrazi skrajno politizirani v pomenu, da nobeden ni nevtralen: politično-ideološko zaslepljujejo politično polje. Žalosten postanem, ko vidim, v kakšne psevdospore smo tukaj ujeti – soočeni smo z resnimi problemi, ukvarjamo pa se z neresnimi preigravanji starih bitk. Žalostno je, da lahko take oznake tako zelo strukturirajo politično polje.

Literatura: V slovenski literarni vedi se je izoblikovalo nasprotje med postmodernizmom kot literarno smerjo, ki je zvečine že mimo, in postmoderno dobo kot novo družbeno in kulturno paradigmo. Kakšen je vaš pogled na postmodernizem oziroma postmoderno in kakšna bo njuna – in naša – prihodnost?

Žižek: Zelo staromodno sprejemam Jamesonovo stališče, da je postmodernizem tudi v umetnosti nekaj veliko bolj radikalnega: četudi ni več postmodernizma kot omejene smeri (in vsega drugega, kar ga

nadomešča), je prav igra različnih smeri in svoboda izbiranja tisto, kar je nekako postmodernizem. Modernizem (čeprav je bilo več smeri) je še vedno radikalen puritanski projekt. Menim, da je treba tudi znotraj umetnosti ločevati med postmodernizmom v ožjem pomenu (ameriška metafikcija itn.) in širšim pomenom, v katerem je cela (post)moderna scena. Kar pa se dobe tiče: tu me zanima predvsem spopad med dvema pojmovanjema postmodernizma: na eni strani postmodernizem kot (upravičena) reakcija na "korak" iz modernizma, pri tem je modernizem skrajna stopnja novoveškega nihilizma. Modernizem je subjektivizem, postmodernizem (*new age*, vrnitev k svetemu, ekološka zavest o človekovi končnosti itn.) pa korak iz tega subjektivizma. Na drugi ravni na primer Lyotard (na tej točki se z njim deloma strinjam) pravi, da je postmodernizem le do kraja priveden modernizem. Modernizem naj bi še vedno temeljil na spopadu s tradicionalizmom, postmodernizem pa je ime za zmago modernizma. Zakaj se lahko v postmodernizmu vrne-mo na poigravanje z (na videz) predmodernim? Ker je predmoderno že izgubilo svojo substanco - vzemimo, da so to etnične kuhinje; zelo grobo bi bil modernizem v standardizirani serijski prehrani, post-modernizem pa je zame navidezna rehabilitacija tradicionalnih kuhinj - "megalopolis" kuhinja: na enem vogalu tajska restavracija, na drugem italijanska itn. Ta navidezna vrnitev k tradicionalnim kuhinjam je že posredovana z modernim industrializmom, gre za *staged*, uprizorjen tradicionalizem; postmodernizem je tisti trenutek, ko modernizem "vse požre", zavlada. Drug primer: modno je reči, da z novo informacijsko revolucijo, virtualno realnostjo itn. ni več kartezijskega subjekta, ni več identitete. Jaz pravim ravno nasprotno: kaj se zgodi v virtualni realnosti, ko se igraš, se greš *virtual community* - kaj ostane od tebe, če lahko razpolagaš z vsem? Ostane samo *ego cogito*, tu se šele realizira. Zastopal bi torej stališče, da je, prvič, postmodernizem treba dojeti v pomenu radikalizacije modernizma, in drugič, da je tako dojeti postmodernizem že rešitev. V tem ne vidim neke nihilistične nevarnos-ti, da bi se bilo treba prebiti iz subjektivnosti, nevarnost je predvsem in bolj v tem, da brezna, ki se odpre s postmodernizmom, nismo zmožni tako dojeti, sprejeti nase. Vzemimo primer ekologije: kaj je zame "na-uk" možnosti ekološke krize? Ne v tem, da smo izgubili naravno rav-

notežje in se moramo vrniti k njemu, nauk ekologije je, da je človek *out of joint*, da nima prostora v naravi, da mora to radikalno poljubnost, to tveganost obstoja vzeti nase, v tem je edina možnost, da se rešimo. Kar je res nevarno, je, da bežiš pred breznom v nove fundamentalizme. Privoliti v postmodernizem v pomenu privoliti v radikalno brezno subjektivnosti, to je edina rešitev.

Ljubljana, 26. januarja 1996

Spraševal je **Samo Kutoš**