

# Lacanska psihoanaliza: Znanost in subjekt

Avtor:  
**Nina Krajnik**



NOVA  
UNIVERZA





NOVA  
UNIVERZA



Slovensko  
društvo za  
lacanovsko  
psihoanalizo



© Nina Krajnik. Imetnik licence je Nova univerza. distribuirano pod pogoji licence Creative Commons Attribution – NonCommercial 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>), ki dovoljuje uporabo, distribucijo in razmnoževanje za nekomercialne namene, pod pogojem, da je izvirnik pravilno citiran.

**Naslov:** Lacanska psihoanaliza: Znanost in subjekt  
**Avtor:** dr. Nina Krajnik (Nova univerza, Fakulteta za slovenske in mednarodne študije)  
**Recenzenta:** izr. prof. dr. Rok Svetlič (Nova univerza, Evropska pravna fakulteta)  
prof. dr. Marko Novak (Nova univerza, Evropska pravna fakulteta)

**Jezikovni pregled:** dr. Klemen Jelinčič Boeta

Kataložni zapis o publikaciji (CIP) pripravili v Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani  
**COBISS.SI-ID 182942723**  
ISBN 978-961-7212-04-4 (Nova univerza, PDF)

**Založnik:**  
Nova univerza, Znanstvena založba  
Delpinova ulica 18b, 5000 Nova Gorica, Slovenija  
tel. 01 251 44 85, e-pošta: [publishing@nova-uni.si](mailto:publishing@nova-uni.si)

**Sozaložnik:**  
Juno - Slovensko društvo za lacanovsko psihoanalizo  
Berčičeva ulica 3, 1260 Ljubljana - Polje

**Izdajateljica:**  
Nova univerza, Fakulteta za slovenske in mednarodne študije  
Mestni trg 23, 1000 Ljubljana  
<https://fsms.nova-uni.si/>, [info@fsms.nova-uni.si](mailto:info@fsms.nova-uni.si)

**Odgovorna oseba založnika:**  
mag. Olga Jambrek, direktorica

**Odgovorna oseba sozaložnika:**  
dr. Nina Krajnik

**Izvršni urednik:**  
mag. Boštjan Miha Jambrek

**Leto izdaje:** 2024

**Cena:** brezplačen izvod

<https://doi.org/10.31601/2024.B001> 978-961-7212-04-4 (Nova univerza, PDF)  
© Nova univerza, 2023

**Dostopno na:** <https://press.nova-uni.si>





NOVA  
UNIVERZA



D  
P  
Slovensko  
društvo za  
lacanovsko  
psihoanalizo

# Lacanska psihoanaliza: Znanost in subjekt

**Avtor:**  
Nina Krajnik

Ljubljana, 2024



## Lacanska psihoanaliza: Znanost in subjekt

NINA KRAJNIK

**Povzetek** Knjiga obravnava razmerje med znanostjo in subjektom iz perspektive lacanske psihoanalize. Posledice znanstvene revolucije, s katero nastopita tako psihoanaliza kot moderna znanost, razpirajo polje njunih vezi, mimobežnosti in razlikovanj, obenem pa izpostavljajo temeljno kategorijo njunega preseka, ki je subjekt. Znanost zaradi svoje metode izključuje tako singularnost kot subjekta. Od tod Lacanov kritični odgovor na Freudov scientizem in poizkuse za doseganje njenih epistemoloških kriterijev. Izhajajoč iz tega osrednje teme knjige zajemajo uporabo matematične formalizacije in topologije v psihoanalizi, teorijo diskurzov, formule seksuacij, logične modalnosti kontingence in nujnosti, obravnavo odnosa med psihoanalizo, znanostjo in religijo, kot tudi politične in etične posledice izključevanja singularnosti subjekta.

**Ključne besede:** • znanost • psihoanaliza • subjekt • diskurz • nezavedno • epistemologija

---

NASLOV AVTORICE: dr. Nina Krajnik, Nova univerza, Fakulteta za slovenske in mednarodne študije, Mestni trg 23, 1000 Ljubljana, Slovenija, e-pošta: krajnik.sdzlp@gmail.com.

<https://doi.org/10.31601/2024.B001> 978-961-7212-04-4 (Nova univerza, PDF)  
© Nova univerza, 2024

Dostopno na: <https://press.nova-uni.si>

## Lacanian Psychoanalysis: Science and Subject

NINA KRAJNIK

**Abstract** The book discusses the relation between science and subject from the perspective of Lacanian psychoanalysis. Modern science and psychoanalysis are nothing other than logical consequences of the modern scientific revolution. But for reasons of method, science sets aside both the singular and the subject. This is the reason for Lacan's critical response to Freud's scientism and his efforts to reach criteria of scientificity of the positivist epistemological approach. The central themes of the book thus include the use of mathematical formalization and topology in psychoanalysis, theory of discourses, formulas of sexuation, relation between psychoanalysis, science and religion, as well as political and ethical consequences of an exclusion of the subject.

**Keywords:** • science • psychoanalysis • subject • discours • unconscious • epistemology

---

AUTHOR: Nina Krajnik, Ph.D, New university, Faculty of Slovenian and International Studies, Mestni trg 23, 1000 Ljubljana, Slovenia, e-pošta: krajnik.sdzlp@gmail.com.

<https://doi.org/10.31601/2023.B055> 978-961-7212-04-4 (Nova univerza, PDF)  
© 2023 New University Press

Available online at <https://press.nova-uni.si>



## Kazalo

<b>PREDGOVOR</b> .....	7
<b>Psihoanaliza v dobi znanosti</b> .....	9
<b>TRENUTEK POGLEDA</b> .....	13
<b>Zgodovinski in filozofski vidiki izključitve subjekta iz znanstvenega diskurza</b> .....	15
1 Med dušo in telesom .....	16
2 Biologicizem – ideološke posledice .....	19
3 Transhumanizem .....	20
4 Nevrokognitivizem.....	22
5 Nezavedno.....	25
6 Simptom v psihoanalitični kliniki .....	26
7 Polje boja.....	27
8 Psihoanalitične povezave .....	30
9 Oblastna razmerja in politike sreče.....	32
10 Subjekt – sodobni Prometej.....	38
<b>Mesto psihoanalize med znanostmi: Od Freuda do Lacana</b> .....	41
1 Ali je psihoanaliza znanost?.....	41
2 Freudov scientizem .....	43
3 Vprašanja epistemološkega statusa .....	45
4 Fizika psihičnega ustroja.....	46
5 Goni in njihova mitologija .....	47
6 Zakaj vojna?.....	52
7 Načelo ponavljanja.....	53
8 Živa skala .....	55
9 Diskurz brez svetovnega nazora .....	57
10 Lacanova vrnitev k Freudu .....	58
11 Kultura, natura .....	59
12 Subjekt vam govori o nečem, kar mu je govorilo.....	60
13 Strukturalizem .....	62
14 Popperjev kriterij preverljivosti .....	67
15 Izjema po svojem simptomu.....	69
16 Razsrediščenje .....	69
17 Pozno poučevanje in scienza nuova .....	71
<b>Cogito - rojstvo subjekta</b> .....	75
1 Descartesova gesta .....	77
2 Kartezijanski subjekt kot subjekt nezavednega .....	79
3 Alienacija in separacija .....	82

<b>Težave z Vsem</b> .....	<b>87</b>
1 Formule seksuacije .....	87
2 Kriteriji objektivnosti .....	89
3 Aristotelove sanje .....	91
4 Ni metagovorice .....	94
5 Heisenbergovo načelo nedoločenosti in Gödelova teorema.....	95
6 Subjekt v kvantni fiziki .....	96
7 Neobstoj spolnega razmerja .....	97
8 Fantazma in slaboumnost miselnih sistemov .....	99
9 Novi načini segregacije .....	100
<b>Znanost in etika</b> .....	<b>103</b>
1 Etika dobrega ali etika realnega .....	103
2 Tesnoba v bližni objekta razloga želje .....	105
3 Paranoja in Unglaube .....	108
4 Vloga etičnih komisij .....	109
5 Znanost kot psihoza.....	110
<b>Znanost in religija</b> .....	<b>113</b>
1 Zlom iluzij .....	113
2 Triumf religije .....	114
3 O magiji.....	115
4 Bog vere, znanja in užitka .....	117
5 Kreacija ex nihilo .....	120
6 Inkvizicija in druge katastrofe intelektualne zgodovine.....	121
7 Bog ne kocka z vesoljem.....	124
8 Izhlapevanje Imena Očeta .....	125
<b>ČAS ZA RAZUMEVANJE</b> .....	<b>131</b>
<b>Družbene vezi kot učinek diskurza</b> .....	<b>133</b>
1 Interes uma .....	133
2 Diskurz Gospodarja.....	136
3 Diskurz Univerze.....	137
4 Kapitalizem - pod diskurz .....	139
5 Znanstveni kapitalizem.....	141
6 Diskurz Histerika.....	143
7 Med vednostjo in resnico .....	145
8 Diskurz Analitika .....	149
9 Lacanovo poučevanje.....	153
10 Psihoanalitični proces .....	155
11 Teoretska psihoanaliza ne obstaja.....	158
12 Ustanoviti psihoanalitično gibanje.....	161
<b>Orientacija realnega</b> .....	<b>165</b>
1 Realnost in realno .....	165
2 Zakoni neba so zakoni želje .....	167
3 Materialnost.....	169

4	Strukturirano realno .....	170
5	Realno kot invencija.....	171
6	Das Ding an sich .....	174
7	Razvoj naravnih zakonov: Boutroux in Poincaré .....	175
8	Hvalnica naključju .....	177
9	Tyche in avtomaton.....	178
10	Singularnost jezika.....	180
<b>O knjigi Narave in jeziku matematike .....</b>		<b>183</b>
1	Galilejeva matematizacija .....	183
2	Platonizem in aristotelizem .....	185
3	Transmutacija.....	185
4	Računati s subjektom? .....	187
5	Tehnicizacija .....	190
6	Obljuba užitka se napoveduje v neskončnosti .....	191
7	Matem in formalizacija psihoanalize .....	192
8	Vloga črkovnosti .....	194
9	Subjektivna drama matematikov in znanstvenikov .....	197
10	Odmik od imaginarnega .....	199
11	Uporaba matema v psihoanalitični kliniki.....	201
12	Podpis in lastno ime.....	202
13	Razmerje med govorom in pisavo .....	203
14	Modalnosti logičnega zapisa .....	205
15	Met kocke .....	207
16	Psihoanalitična seansa kot branje .....	210
17	Boromejski vozle.....	213
18	Joyce - sintom.....	215
19	Izkustvo pesniške funkcije govornice.....	217
<b>Paradoksi lacanske topologije.....</b>		<b>221</b>
1	Od geometrije angelov k ukrivljenosti prostora in časa.....	222
2	Topologija in smrt.....	223
3	Pomota v univerzumu .....	225
4	Möbiusov trak .....	227
5	Torus .....	231
6	Cross cap.....	233
7	Kleinova steklenica .....	236
<b>TRENUTEK SKLEPA.....</b>		<b>241</b>
<b>Trenutek sklepa .....</b>		<b>243</b>
<b>Literatura in viri.....</b>		<b>247</b>
<b>Seznam slik.....</b>		<b>253</b>
<b>Stvarno kazalo .....</b>		<b>255</b>



## Meddiskurzivne strukture

GERARDO ARENAS

Odkar je Rousseau prvič predstavil podobo družbene vezi, se jo je uporabljalo na veliko načinov. V splošnem je poudarek na tem, kaj med seboj povezuje skupino ljudi in kaj morajo imeti skupnega, da so lahko povezani. Vse, kar jih ločuje ali daje prednost temu, česar si ne delijo, posledično spada med patologije družbene vezi ali pa se pripiše mrki človeški naravi. Korelacijska metafora, ki je sicer plodna, toda omejena, je tako obremenjena z moralnimi in ideološkimi konotacijami, zaradi katerih je težko formalizirati strukturo družbenih vezi.

Za pristop, ki bi želel preseči to težavo, bo koristno razumeti, da je družbena vez kompleksna interakcija. Njene manifestacije so sile, ki kljub temu, da med seboj niso vektorsko sestavljene in jih ne urejajo Newtonovi zakoni, vplivajo na načine, na katere vključeni socialni akterji ravnaajo, govorijo, čutijo in uživajo. Diskurzivna narava takšnih interakcij v skladu s tem zahteva pojmovanje področij, ki jim botrujejo. Gre za njihovo pojmovanje v obliki diskurzov. Analogija, ki jo tvorijo razmerja med poljem in silo ter diskurzom in družbeno vezjo, je povezana s formalizacijo, ki jo je Lacan predstavil v *Hrbtni strani psihoanalize*.

Obravnavani štiri diskurzi se nanašajo na štiri možne oblike družbene vezi med ljudmi. Vendar vse družbene vezi niso strukturirane enako. To bomo videli na gospodarskem in znanstvenem področju.

### I.

Skupina raziskovalcev z eksperimentom odkrije nekaj novega. Svoje ugotovitve nato objavi v znanstveni reviji. Drugi strokovnjaki jih preberejo, poskus ponovijo, potrdijo ugotovitev in objavijo svoje rezultate v tej ali oni reviji. Skupina pionirjev prejme različne nagrade in priznanja. Na ducate raziskovalcev ustvarja, izpopolnjuje, razpravlja in primerja modele, ki lahko ugotovitve pojasnijo. Znanstveni svet razpravlja o doseženem teoretskem in empiričnem napredku, zastavljenih problemih in prihodnjih raziskovalnih projektih, za katere bo potrebnih še več sredstev in delavcev ...

Ta opis nam zadostuje za prikaz tega, da se na področju znanosti odvija kompleksna interakcija in da imajo njene manifestacije vpliv na načine, na katere vključeni akterji

ravnajo, govorijo, čutijo in uživajo. Takšna interakcija predstavlja tisto, kar imenujemo družbena vez.

Kaj je na njej posebnega? Zaradi svoje metode mora znanost pustiti ob strani tako singularnost kot subjekta. To pa bo dosegla le, če bo, kot je ugotavljal Bacon, sistematično odstranila *idola*, ki vznikne na plodnih tleh jezika. Iz tega razloga se mora znebiti označevalcev in ustvariti – *sit venia verbo* – diskurz brez besed, ki je sestavljen iz črk in števil ter odporen na polisemijo in dvoumnost, kakor je predlagal že Leibniz. Le pod temi pogoji bo namreč držalo, da je vez, ki podpira vednost o znanosti (tj. vednost brez subjekta, ki jo tvorijo nemi zapisi), diskurz. Šele takrat je smiselno reči, da obstaja diskurz znanosti.

## II.

Padec borze v New Yorku zruši borze v Tokiu, Londonu in Sao Paulu. Banke in podjetja gredo v stečaj. Ulice preplavijo množice brezposelnih, ki zahtevajo finančno pomoč. Vlade se zatečejo k izdajanju denarja, devalvacijam in inflacijskim eskalacijam, ki uničujejo kupno moč plač. To sproži epidemijo revščine, tesnobe, zadolženosti, agresije, prestopništva in depresije. Lakota vodi v migracije, ki razbijajo družine in pare ...

Ni potrebno nadaljevati s tem dobro znanim domino učinkom. Če smo pozorni na pojave, ki jih krize sistema zgolj razkrivajo, lahko razumemo, v kolikšni meri je kapitalizem odgovoren za še eno kompleksno interakcijo, katere manifestacije vplivajo na načine, na katere vključeni akterji ravnajo, govorijo, čutijo in uživajo. Tudi kapitalizem predstavlja tisto, kar imenujemo družbena vez.

Kakšne so njegove značilnosti? Kapitalizem bolj kot druge družbene vezi spodbuja ozemeljsko mobilnost. S tem pa sili ljudi v zapuščanje domov, krha stabilnost prebivalstva, slabi prijateljske in sosedske vezi ter vrši pritisk, da se hitro izselijo od doma, kar zmanjšuje začetno intenzivnost starševskih in bratskih vezi. Poleg tega izčrpava partnerske odnose in pospešuje libidinalno ločitev v vseh njenih oblikah. Preprečuje sindikalizacijo in mreže delavske solidarnosti ter vzpodbuja individualizem. Kot je poudaril Lacan, diskurzi, ki so povezani s kapitalizmom puščajo ob strani ljubezenske reči. Kompleksnost sile tega sistema je torej takšna, da nekatere ljudi, ki so postavljeni vanj, združuje, druge pa odtuji in razprši.

Toda ali je ta dvojnost značilna zgolj za diskurz kapitalizma? Ali ni na primer diskurz gospodarja, ki je zmožen oblikovati trdne skupnosti, odgovoren ali pa celo spodbuja ostre mehanizme ločevanja?

## III.

Začetnik diskurza analitika ni zanimal le za preučevanje svoje lastne družbene vezi. Raziskoval je tudi oblikovanje množic, vir stabilnosti nekaterih umetnih množic, kot sta

cerkev in vojska, ter izvor totemizma. Njegovo razmišljanje se je osredotočilo na dolgotrajne skupine. Njihovo strukturo je povzel v formuli: »Veliko enakih, ki se lahko identificirajo med seboj, nad vsemi njimi pa *einzig* (eden).« Ta *einzig* je lahko general v vojski, Kristus v Cerkvi ali pa *Urvater* (praoče) v primarni hordi.

K temu dodajmo še gospodarja peščice sužnjev ali pa učitelja skupine učencev. Dejstvo, da ima francoski jezik polisemni izraz (*maitre*), ki lahko pomeni tako gospodar kot učitelj, kaže, da je omenjenima družbenima vezema nekaj skupnega. Ko je Lacan izpostavil lastnosti obeh, pa tudi lastnosti psihoanalitične vezi, je ugotovil, da so te tri oblike družbene vezi – vez gospodarja, univerzitetnika in psihoanalitika – pravzaprav odraz treh nemogočih poklicev, ki jih je izpostavil Freud: vladati, vzgajati in analizirati. Na enak način je opisal tudi histerični in kapitalistični način oblikovanja vezi. Vse strukture pa je postavil kot diskurz, ki ga določajo razmerja med:  $S_1$  (označevalec gospodar),  $S_2$  (vednost, sestavljena iz označevalcev v mreži),  $a$  (*plus-de-jour*, proizveden kot izguba, kot presežno uživanje) in  $\$$  (izpraznjeni subjekt, ki ga predstavlja  $S_1$  pred  $S_2$ ).

Rojstvo diskurzov, katerih strukture dobimo z obračanjem matemov  $S_1$ ,  $S_2$ ,  $a$  in  $\$$  (brez spreminjanja vrstnega reda) je možno urediti kronološko. Prvi se je pojavil diskurz gospodarja. V srednjem veku mu je sledil diskurz univerze. Čeprav Lacan ne datira začetka diskurza histerika, nam nekateri znaki, ki jih pripisuje tej družbeni vezi, omogočajo, da njen vznik umestimo v čas konca fevdalnega režima. Četrty in zadnji se je pojavil diskurz analitika. To je »družbena vez, ki jo določa psihoanalitična praksa.«

#### IV.

Poleg časovnega reda, ki smo ga pravkar začrtali, ter krožnosti matemov, ki jih opredeljujejo, so štirje diskurzi med seboj povezani na različne načine. Število in raznolikost takšnih odnosov se še povečata, ko jim prištejemo diskurz kapitalizma in diskurz znanosti.

Diskurz znanosti je bil pogoj za nastanek diskurza analitika. Lacan ga je postavil kot nasprotje diskurza univerze in ugotovil, da bolj spominja na diskurz histerika. Toda to je treba ovrednotiti. Diskurz znanosti in diskurz histerika sicer proizvajata vednost. Vendar pa je v diskurzu histerika vednost sestavljena iz mreže označevalcev, medtem ko jo v diskurzu znanosti tvorijo črke in števila.

Podobno kot je fiziki uspelo poenotiti le tri od štirih osnovnih sil - v kolikor ima gravitacijsko polje nekaj, kar nasprotuje ostalim - je Lacan poudaril, da je diskurzu gospodarja, univerze in histerika skupna težnja po dominaciji. Medtem ko diskurz analitika dominacijo izključuje. Pokazal je tudi, da je diskurz nezavednega diskurz gospodarja, s čimer pravzaprav predstavlja nasprotje diskurzu analitika. Zanimivo je, da mu je poleg spreminjajočih se pogledov na vlogo, ki jo je glede tega vprašanja igrala Freudova namera, uspelo pokazati, da v Mednarodnem psihoanalitičnem združenju (IPA)

ne prevladuje diskurz analitika, kot bi bilo pričakovati, temveč različica diskurza gospodarja. Zato struktura IPA odraža strukturo diskurza cerkve.

Lahko bi sicer pomislili, da sta dva diskurza v tihi medsebojni izključenosti, ločena z disjunkcijo. Se pravi da če družbeno vez opredeljuje eden, so druge vezi zatrite. Vendar ni tako. Soobstoj diskurzov v isti družbeni skupini (ali pa v njenih sektorjih) ni le možen, ampak je pogost. Vendar pa učinki tega do sedaj še niso bili predmet sistematičnih študij.

## V.

Da bi si lahko predstavljali takšno študijo, izpostavimo nekaj Lacanovih opažanj, ki se nanašajo na dve področji: IPA in Oddelek za psihoanalizo na Univerzi Pariz VIII.

Pretiravali bi, če bi rekli, da med psihoanalitiki IPA ni diskurza analitika. Toda tam nad njim *prevladuje* diskurz gospodarja. Zato ga Lacan z grenko ironijo imenuje društvo za pomoč boju proti diskurzu analitika. Vendar dodaja, da njegovi člani niso izključeni iz analitičnega diskurza. Diskurz gospodarja in diskurz analitika v IPA obstajata sočasno, čeprav eden prevladuje. Med njima ni radikalne disjunkcije.

Ta kombinacija diskurzivne prevlade in soobstoja se (vsaj do določene mere) sklada s tukaj opisanim dinamičnim modelom. To kaže, da je lahko primerjamo teži interakcij, ki tvorijo posamezno družbeno vez, in sprejmemo, da lahko več vezi med seboj tekmuje ali pa tvori različne kompozicije.

Na Univerzi Pariz VIII pa sta v napetosti dva druga diskurza: diskurz analitika in diskurz univerze. Lacan napove, da se antipatije med njima ne bo premagalo. Možno pa jo je uporabiti – jasno, v korist diskurza analitika. Sicer pa nobena od dveh soobstoječih vezi ne prevlada. Njuno tekmovanje ne proizvede zmagovalca ali poraženca. Napetost ostaja nerešena.

Toda kako se lahko takšna konstelacija materializira in ohrani skozi čas? Da bi to razumeli, se moramo osredotočiti na vpletene akterje, ki so govoreča telesa, v kolikor gre za telesa, ki so podvržena družbeni vezi (in s tem soobstoju, napetosti, razširjenosti ali antipatiji med diskurzi). Meddiskurzivne kompozicije se, jasno, ne izvajajo v zraku, ampak v vsakem od vpletenih teles.

Potegi in trganja, ki s tem nastanejo, nimajo materialnega značaja, kot bi ga imeli, če bi bili ti odnosi stvar narave. A zato niso nič manj živi. Najboljši odraz tega je nelagodje, ki ga povzročajo vpletenim akterjem. Med oblikami nelagodja v kulturi, ki jih Freud ni opazil, je ta lahko celo ena najpogostejših.



## VI.

Če sprejmemo, da je družbena vez kompleksna interakcija, katere manifestacije vplivajo na načine, na katere vključeni akterji ravnajo, govorijo, čutijo in uživajo, potem soobstoj dveh ali več vezi v isti skupini akterjev ne bo povzročil nelagodja, zadrege in zmedenosti oziroma le te ne bodo njen edini znak. To bo prav tako potrebno zaznati v njihovih besedah in dejanjih. Vendar pa učinki kompozicije, ki se rodi iz takšnega soobstoja dveh ali več družbenih vezi, seveda ne bodo enaki tistim, ki bi jih lahko pričakovali od katerega koli diskurza, če bi deloval samostojno. Skratka, odstopanja in kompromise, analogne tistim, ki jih je Lacan zavračal v IPA (ki tam izhajajo iz transakcije med diskurzom gospodarja in diskurzom analitika), bo mogoče zaznati pri ljudeh, skupinah in institucijah, ki sestavljajo vsako družbeno področje, kjer je soobstoj vezi podobne teže pomemben. Navedli bomo tri primere tega:

Prvi primer predstavljajo odstopanja, ki jih povzroča vpliv diskurza znanosti na diskurz analitika. Ti so prisotni že od Freudovega časa ... in še do danes niso prenehali delovati. Simptom teh vplivov je domišljajska biologija, ki sega od iskanja zakona, ki bi težil k razrešitvi vseh napetosti in gonov po samoohranitvi do placentnega objekta *a* ali pa sodobnih spogledovanj z nevroznanostjo ter behaviorizmom.

Ti učinki niso niti konstitutivni del diskurza znanosti niti, strogo vzeto, diskurza analitika, saj jim nasprotujeta velikodušna kazuistika in celo nepristransko opazovanje. Te kompozicije, ki jim je za formalizacijo struktur tuja dobra raba analogij (raba, za katero so zaradi njene okornosti nekateri znanstveniki menili, da je intelektualna prevara), bi bile neškodljive, če ne bi bilo popolnoma jasno, da na koncu vodijo v pokvarjenost.

Drugi primer zadeva načine poučevanja psihoanalize na univerzi ali zunaj nje. Čeprav ne usposablja analitikov in jih ne kvalificirajo za izvajanje prakse, univerze opravljajo eminentne in nepogrešljive funkcije. Toda kaj bi se zgodilo, če bi med njenimi akterji teža univerzitetne vezi začela tekmovati s težo vezi analitika? In če bi šla celo tako daleč, da bi nad njo prevladala? Posledična odstopanja bi lahko *inter alia* iz diskurza analitika izločila izkustvo, ki ga utemeljuje, in s svojimi koncepti zapolnila akademski kalup. Zdi se, da je to razlog za številne težave, s katerimi se sooča vzpostavljanje psihoanalitične prakse v ZDA, Sloveniji in drugih državah.

Vendar pa odstopanje, ki najbolj škoduje diskurzu analitika, nenazadnje izvira iz njegovega tekmovanja z diskurzom gospodarja. Ta ga lahko uniči. Ko si je Lacan dovolil analitika začasno odstraniti iz igre, je mislil, da je ta pojav pojasnil s sklicevanjem na nesporno zgodovinsko dejstvo – to je, da nezmožnost avtentičnega vzdrževanja prakse navadno povzroči izvajanje oblasti. La Boétie bi sicer lahko dodal, da je diskurz gospodarja temeljno stanje družbenih vezi. In da je pogoj za to, da nek diskurz prej ali slej pade vanj, preprosto mirovanje. Drži pa, da je Lacan za godljo IPA prenehal kriviti določeno nesposobnost njenih članov. Predlagal je, da bi se to preseglo s tem, da bi družbeni vezi med psihoanalitiki dal strukturo – Šolo, ki bi preprečevala oblikovanje

hierarhij, prek katerih se vzpostavlja diskurz gospodarja. Ko pa je kasneje opazil, da se je Šola pričela približevati delovanju IPA, namesto, da bi služila diskurzu analitika, jo je razpustil ter začel oblikovati nasprotno izkustvo, ki bi ponovno vzpostavilo diskurz analitika.

Ta diskurz je najnovejši in najbolj krhek. Je edini, ki izključuje dominacijo. Zato ga lahko hitro premaga in preusmeri kateri od drugih diskurzov. Diskurz analitika posledično nima nič večjega števila zaveznikov kakor Šola. In v kolikor niti sam ni odporen na napade meddiskurzivnih kompozicij, si le te zaslužijo našo največjo pozornost.

Gerardo Arenas  
Lacanovski psihoanalitik, doktor jedrske fizike  
Buenos Aires, Argentina

LACANSKA PSIHOANALIZA: ZNANOST IN SUBJEKT  
N. Krajnik



NOVA  
UNIVERZA



## **PREDGOVOR**



## Psihoanaliza v dobi znanosti

Srečati se z lacansko psihoanalizo v 21. stoletju pomeni srečati se z diskurzom, ki je specifičen glede na prevladujoč čas kakor tudi glede na slovenski prostor.<sup>3</sup> V obdobju naraščajoče tehnicizacije se zdi skoraj kot herezija, ki se upira diskurzu postmoderne dobe. Kdo danes vstopa v lastno psihoanalizo ali pa v klinično formacijo? Koliko jih nasprotno pritrjuje temu, da je subjekta mogoče spoznati prek raziskovanja kognitivno-nevroloških funkcij, skozi okular znanstvenih meritev? Bodo tehnično izpopolnjene naprave kmalu odkrivale skrivnostne poti misli? Kakšen je domet terapij, ki naj bi postopale z metodami za zagotavljanje telesnega in duševnega zdravja, in kje je v tem mesto nezavednega?

V množici pristopov, ki težijo k naturalizaciji, psihoanaliza zavzema drugačno držo in je daleč od tega, da bi bila še ena terapevtska praksa med drugimi. Psihoanaliza za razliko od drugih pristopov v središče postavlja subjekta, izhajajoč iz tega, da človek ni bitje, ki ga je mogoče razumeti zgolj preko proučevanja telesa in miselnih funkcij, pač pa bitje, ki je vpeto v diskurz, v svet govornice, in zato ni kot vsa druga. Človek je »bitje, bolno od jezika«, ujeta v bolečino, ki jo povzroča beseda, ki ga vselej zaznamuje na njemu svojstven način. S to definicijo se psihoanaliza strogo postavlja po robu tendencam nove dobe, utelešenim v znanstveni doktrini.

Enaindvajseto stoletje je z razvojem znanosti prineslo izjemno spremembo tradicionalne strukture človeškega izkustva. Razlika v simbolni ureditvi, ki je obstajala prej, ni le v tem, da se je razumevanje sveta razširilo, pač pa je omogočilo tudi vrsto novosti skupaj s skoraj neomejenimi možnostmi izboljšav telesa in podaljševanja življenja. Medicinski in genski tretmaji, proizvodnja organov iz izvornih celic ali pa proizvodnja človeškega telesa s kloniranjem so načini, prek katerih je človek postal objekt, dovzeten za izdelavo in industrializacijo ter se pod obljubo telesne in miselne izpopolnjenosti podredil znanosti.

Lacan je že leta 1966 govoril o učinkih znanstvenega napredka na telo: »Telo je podvrženo slikanju, radiografiji, merjenju, shematizaciji in spreminjanju, skratka vzeto kot celota, zreducirana na svojo znanstveno pojavnost, ki pa zanemara to, kar ga

---

<sup>3</sup> Imenovanje *lacanska psihoanaliza* v pričujočem delu odraža strukturni rez in nastop nove paradigme, ki je bila proizvedena z začetkom psihoanalitičnega diskurza v Sloveniji leta 2015. Če je bil pred tem v slovenskem jeziku v uporabi izraz *lacanovska* ali *Lacanova psihoanaliza*, ki poudarja svojilni zaimsek kot odraz apropiacije in posledične zaprtosti vednosti o psihoanalizi, pa imenovanje *lacanska* meri na odprtost in dostopnost psihoanalize za vse.

pravzaprav spravlja v pogon.«<sup>4</sup> V tistem času je bila industrializacija telesa sicer še v povojih. Toda kljub temu mu je to zadostovalo, da je postavil vprašanje: »Vprašanje je, ali bomo zaradi nevednosti o tem, kje se tega telesa drži subjekt znanosti, lahko v pravo dosegli, da se ga razkosa za menjavo.«<sup>5</sup> Lacan je v imenu analitičnega diskurza zaznal vrzel. Zaznal je nišo, ki jo je v 21. stoletju zavzela biološka industrija in spremenila status subjekta.

Množica označevalcev, ki danes delujejo kot glavni parametri družbenega diskurza, na primer »evalvacija«, »kvantifikacija« ali »učinkovitost«, narekujejo nov simbolni dinamizem in dajejo koordinate za drugačno pojmovanje subjekta. To razumevanje se opira na utilitarizem in posledično na univerzalizacijo, s čimer nastopa proti singularnosti. Že samo statistike »javnih raziskav« so z vsiljevanjem pojma »javnost« (ki dejansko ne obstaja) ter posledičnim legitimiranjem zbiranja »vzorcev« podrejene temu, da popolnoma izbrišejo posamezno stališče. Valorizacija in evalvacija naj bi na ta način dvignili preglednost družbenega. Vendar pa je problem tega širši, saj vladavina števila s tem ne perforira zgolj družbenega telesa, pač pa tudi telo subjekta. Če se je človeka od razsvetljenstva dalje definiralo kot avtonomnega v njegovih besedah in dejanjih, je paradoks aktualnega časa v tem, da uveljavlja definicijo, po kateri njegovo zastopstvo ni več beseda, pač pa podlaga, ki se jo lahko meri in »znanstveno« proučuje.

Gre za obdobje, ki ga je Jacques-Alain Miller označil kot »obdobje človeka brez kvalitete«<sup>6</sup> - človeka, ki z redukcijo na telo in vstopom v izračun izgubi pozicijo singularnosti.<sup>7</sup> Če je znanost prinesla možnost, da se v naravi vse lahko meri, se tovrstno razumevanje prenaša tudi na subjekta z željo po njegovem zanesljivem matematičnem proučevanju. In v kolikor je znanost v navezi s kapitalizmom sodobni *Weltanschauung*, so scientistični pristopi k subjektu nova ontologija, nov način dojemanja biti, katere jamstvo je število.

---

4 Jacques Lacan, La place de la psychanalyse dans la médecine, v: Cahier du Collège de médecine de la Salpêtrière, Pariz: Expansion scientifique française, 1966, str. 761-774.

5 Jacques Lacan, Allocution sur les psychoses de l'enfant, v: Autres écrits, Pariz: Seuil, 2001, str. 369.

6 Jacques -Alain Miller, L'ère de l'homme sans qualités, v: La Cause freudienne, št. 57 (junij 2004), Pariz: Navarin, str. 73-97.

7 Koncept »človeka brez kvalitete« se je sicer prvič pojavil že v začetku 20. stoletja. Gre za nedokončano delo Roberta Musila z istoimenskim naslovom, ki je nastalo kot odgovor na t. i. »krizo subjekta« v času po prvi svetovni vojni. V tem obdobju je kot odziv na družbeno-politične spremembe zavladalo občutje nemožnosti izražanja, ki je kulminiralo v modernističnem, avantgardnem spajanju abstrakcije, industrializacije in razkroja. Zlom diskurzivnih vrst in ideja, da se človek ne more več izražati preko jezika - ne le svojega, pač pa preko kateregakoli, se pravi, da možnost pričevanja popolnoma odpove, saj ni besed, s katerimi bi lahko izpovedal svojo grozo - sta tako med drugim našla odziv v Musilovem liku mladega matematika, ki je odgovornost za svoje nelagodje preložil na zunanji svet in v svoji pasivni, četudi znanstveni poziciji, zavrnil vsakršno možnost, da bi ga lahko določale kvalitete (dobesedno karakteristike - *Eigenschaften*).

Številčenje je vpeljano v funkciji podrejanja, kar pa, kot dodaja Jean-Claude Milner, prinaša določeno ponižanje, saj subjekta podredi družbenim konvencijam.<sup>8</sup> Tak pristop temeljno desubjektivira, saj teži k homogenosti in navaja k temu, da se posebnosti, ki jih ni mogoče meriti in sistematizirati, raztopijo v množici. Subjekt je konformiran v množični diskurz, ki pod pretvezo individualizma (in njegovo kapitalistično fetišizacijo) vodi v model kolektivizacije.

Psihoanaliza pa je, nasprotno, diskurz, ki stoji na braniku singularnosti subjekta. Nezavedno namreč ne dopušča nikakršne univerzalizacije. Zato analitični diskurz strogo zavrača objektivacijo in biološki determinizem, skratka vse, s čimer se hranijo ideje o redukciji duha na delovanje možganov. Te znanstvene sanje so povezane z idejo sveta kot pomensko zaokroženega univerzuma brez kontingence vznika nezavednega ali nesmisla realnega. Gre za idejo sveta, katerega kartografijo bi sestavljala človeška duša na način medicine človeškega telesa. Znanosti se v tem polju odpirajo izjemne možnosti: od izdelave novih farmakoloških sredstev in manipuliranja z DNK do proizvajanja novih oblik življenja.

Psihoanaliza sicer ni nov način življenja. Je pa, kot poudarja Miller, morda nova oblika diskurza: diskurz najbolj napredne »logotehnologije«.<sup>9</sup> V njeni perspektivi nastopa človek, ki se upira avtoritarnemu načrtovanju in znanstveni strategiji racionalistične prilagoditve, ki marginalizira vse, kar ni merljivo ali empirično oprijemljivo. Glavni derivati te utilitaristične usmeritve so danes strogo medikalizirani pristopi, ki zanikajo obstoj nezavednega.<sup>10</sup> Pri tem je zaskrbljujoče, da to percepcijo subjekta uveljavljajo na vseh področjih, nekateri pa že celo napovedujejo četrti obrat, ki naj bi ga po Koperniku, Darwinu in Freudu izvedle kognitivne nevroznanosti.<sup>11</sup>

S tem se napoveduje poizkus ovržbe hipoteze nezavednega, ki ob dodatni asistenci določenih terapevtskih pristopov in filozofskih projektov manifestira željo po dominaciji nad realnim, s čimer tvori odpor do tistega, kar je odkril Freud in po njem nadaljeval

---

8 Jean-Claude Milner in Jacques-Alain Miller, *Voulez-vous être évalué?*, Pariz: Grasset, 2004.

9 Jacques.-Alain Miller, *L'avenir de Mycoplasma laboratorium*, v: *La Lettre mensuelle*, št. 267, Pariz: L'École de la Cause freudienne, 2008.

10 Kot ta trend najbolj jedrnato opiše Alan Stone: »Akademska psihologija postaja vse bolj 'znanstvena' in psihiatrija vse bolj biološka. Psihoanaliza je s tem odrinjena na stran.« Ob tem pa poudari, da lahko psihoanaliza po njegovem preživi le še v popularni kulturi in disciplinah, ki skozi konstrukcije zgodb ustvarjajo psihološki »*common sense*« (Alan Stone, *Where Will Psychoanalysis Survive?*, (9. december 1995), Boston: Harvard magazine).

11 Glej tudi Owen Flanagan, *The Problem of the Soul: Two Visions of the mind and How to Reconcile Them*, New York: Basic Books, 2002; Eddy A. Nahmias, *When Consciousness matters: A Critical Review of Daniel Wegner's The illusion of conscious will*, v: *Philosophical Psychology*, XV (4), 2002, str. 527-541.

Lacan.<sup>12</sup> Od tod nujnost nasprotovanja diskurzu, ki gradi imperij tehnologij in v imenu znanstveno-politične »psihokirurgije možganov« izključuje singularnost subjekta. Od tod nujnost prizadevanja za lacansko psihoanalizo v slovenskem prostoru in nujnost manifestacije singularnega realnega jedra analitične klinike, ki s seboj nosi potencial za družbeno-politične spremembe. Od tod *raison d'être* pričujoče knjige.

---

12 Ta filozofski poizkus podrejanja psihoanalitičnega diskurza je bil iz družbeno-političnih razlogov od konca 70. let 20. stol. do drugega desetletja 21. stol. intenzivno prisoten ravno v slovenskem prostoru. Gre za projekt. t. i. »teoretske psihoanalize«. Več o tem v nadaljevanju.





## TRENUTEK POGLEDA



## Zgodovinski in filozofski vidiki izključitve subjekta iz znanstvenega diskurza

Bergson je v začetku 20. stoletja zapisal: »Kdor bi lahko opazoval možgane v njihovi polni aktivnosti, bi lahko brez težav odkril, kaj se dogaja v duhu.«<sup>13</sup> Nevroznanost lahko to idejo manj kot stoletje kasneje povzame z besedami: danes imamo na razpolago sredstva in načine, preko katerih lahko ugotovimo, kaj se dogaja z nevroni in tako pravilno zabeležimo kognicijo. Tisto, kar naj bi pogojevalo doživljanje sveta, so torej možganske funkcije. Možganska slika je razumljena kot nekakšno novo, »cerebralno nezavedno«, ki je zanesljivo, saj je depersonalizirano. Vsako izkustvo se vzpostavlja na podlagi delovanja nevronov, sprememb v strukturi korteksa, pomanjkanja ali preseganja hormonov, na primer serotonina (t.i. hormona sreče). Melanholijo se meri po principu testiranja, diagnostik in statistik. Da bi razumeli fobije, se izvajajo eksperimenti na živalih, iz česar prihajajo zaključki, da njihovo vedenje (in Pavlov eksperiment se v tem kontekstu morda zazdi še najbolj nedolžen primer) lahko prikaže potencialne reakcije subjekta. Ljubezen je zvedena na delovanje hipotalamusa in želja na aktivnost limbičnega sistema. Lahko bi rekli, da gre za neofrenologijo. Če so bile pot do resnice psihičnega delovanja za Freuda sanje, je za aktualni scientizem to možganska slika. Zanesljiv klinični dokaz in brezhiben eksperiment tvorita jedro sanj o totalizaciji, o »kraljevski možnosti«, da bi bilo mogoče vzpostaviti univerzalen sistematični nabor spoznanj, kar pa je za singularnost subjekta prej nočna mora. Referenca na organsko vzročnost slednjo namreč izbriše, s čimer ta postane objektivnost brez pomena. Za znanost je minimalizacija subjektivnosti nujna. Vendar pa s tem privede do nevrobiologizacije, ki subjekta obsodi na fiziološki determinizem. Subjekt je zveden na raven mehanskega delovanja, s čimer vzročnost in »objektivnost« prefinjeno prevladata nad subjektivnim.

Izhajajoč iz tega se zato že na samem začetku postavlja pomembno vprašanje. To ima za seboj dolgo zgodovino, saj se je zastavljalo že Aristotelu, vendar pa je spričo postmodernega *Zeitgeista* še vedno dramatično aktualno: ali je znanost o subjektu možna oziroma ali je sploh legitimna? Če je človek lahko objekt znanstvenega proučevanja kot biološka vrsta, pa se znanstveno raziskovanje subjekta zdi vprašljivo, saj znanstveni redukcijonizem zametuje subjektivnost v tisti dimenziji, ki je zanjo odločilna - v dimenziji diskurza in njegove unikatnosti. Unifikacija misli se naslanja na materialnost telesa, ne pa na diskurz, s čimer poudarja lastnosti individuuma narave, ne pa razcep subjekta označevalca. Možnost pričevanja je s tem praktično ukinjena. Subjektu tako ne ostane

---

13 Henri Bergson, *L'Énergie spirituelle*, Pariz: PUF, 1999, str. 42-43.

veliko, saj na ravni mehničnega delovanja ni prostora za vprašanje njegove želje, razen v terminih sinaptičnih vezi in možganskega delovanja (vkolikor je želja za scientizem nekaj, kar zadeva telo in ne nekaj, kar zadeva jezikovno strukturo). Nevtralizacija diskurzivnega, po kateri beseda nima nikakršne pertinentnosti, tako logično vodi v avtistično znanost, avtistično medicino, v kateri subjekt postane nemi objekt znanstvenega eksperimenta.<sup>14</sup>

Nasprotno od tega pa je psihoanaliza diskurz, v katerem gre izključno za vprašanje subjekta – za subjekta, katerega jamstvo je beseda kot edini material nezavednega. In če Lacan poudari, da je le-to strukturirano kot neka govorica, potem lahko to izjavo preberemo tudi tako, da v naravi človeka po posegu simbolnega ni več ničesar naravnega. Subjekt reagira na jezikovni sistem, ki ni vpisan v njegove možgane, pač pa mu predhodi. Ob porastu raziskav, ki izvajajo meritve možganskih funkcij, je zato nemara absurdno, vendar pa ne nepomembno poudariti, da nezavedno pač ni nekaj, kar bi lahko posneli z magnetno resonanco. Na nezavedno se čaka. Nezavedno se izraža. Ono govori in, kot je ob priliki dejal Lacan, ono poje. Vznikne iz besede subjekta, iz pesmi, ki jo v zvenu med simbolnim in realnim ustvarja nezavedno, ne pa iz zavesti ali znanstvene vednosti. Ravno s svojo *reko-sežnostjo* psihoanaliza sega dlje od nevro-kognitivističnih znanosti in tako omogoča misliti izhod iz determinizma, ki subjekta dojema kot napravo.

## 1 Med dušo in telesom

Mehanicistično razumevanje subjekta določa vse znanstvene pristope, zato je zgodovina znanosti polna tovrstnih metafor. Telo je pri tem vzeto v strogo biološkem smislu, zato misli in bolečine niso substancialna resničnost po sebi, pač pa učinek delovanja telesa. Iz ropotarnice teh prisposob je nemara najbolj znan La Mettriejev »Človek-stroj«, ki v skladu z mehanicistično doktrino izpostavlja prvenstvo telesa kot anatomsko-fizikalnega dejstva. Človek je po tej zastavitvi sestav vzmeti, duša pa poglobitveni gibalni vzvod, ki kot del možganov vodi telesne procese. Kasneje so se pojavile še druge prisposobe in tudi dejanske naprave - od von Kempelenovega šahovskega avtomata in Sherringtonove metafore telefonske centrale za osrednji živčni sistem do najnovejšega projekta Avatar, ki koncipira robotsko kopijo človeškega telesa in miselnih funkcij.<sup>15</sup> Pri vseh pa v jedru ostaja vprašanje, kakšen je odnos med fizičnim in psihičnim, med telesom in »dušo«.

14 To »krizo jezika« je v obdobju *fin-de-siècle* opisal tudi Hugo von Hofmannstahl v znamenitem pismu Lorda Chandosa Francisu Baconu. V njem prevladujejo ravno vprašanja meje jezika in nemoči besede. Za Chandosa je bila ta nemoč povezana z bolečino, medtem ko je za postmoderni naturalizem to zaželeno stanje.

15 Ideja, da je v svetu strojev mogoče poustvariti človeško življenje, se morda na prvi pogled zdi psihotična, saj deluje na podlagi izključitve subjekta. Vendar pa, kot v delu *L'aventure mathématique, liberté et rigueur psychotique* dodaja Lombardi, gre pri ideji človeka kot stroja za perverzijo in to v povsem lacanovskem smislu. Na podoben način kot deluje ženska maškarada v razmerju do moškega ali pa sprenevedanje o vednosti v razmerju učenec-učitelj, tako v razmerju

Gre za eno izmed osnovnih tem zgodovine misli, ki je znotraj religije, politike, znanosti in filozofije porajala mnogo izhodišč. Prva dihotomija med naravo in kulturo datira v 5. stoletje pr. n. št., ko je Protogora vzpostavil razlikovanje med *physis* (natura) in *nomos* (zakon), v katerem je postavil predrazsvetljensko idejo človeka kot merila vseh stvari in sofisticirano doktrino subjektivističnega individualizma. Grški epi pred tem niso poznali duše, ki bi bivala v ali izven telesa, pač pa je človek po smrti postal duša, oblikovana, kakor jo je zapustilo mrtvo telo. Od tod življenje duš, ki se kot podobe teles sprehajajo v Hadu. Mitom se je že zgodaj zoperstavila hipokratska medicina, ki je smrt in bolezen utemeljila kot nekaj, kar ni božanskega, pač pa telesnega izvora, zato tudi duša ni bila nekaj zunanjega. Če sta bila pred tem telo in duša Eno, kot je to narekoval Parmenidov *plenum*, je sedaj med njima nastal razcep.

Z Aristotelom je duša nastopila kot materialna substanca, iz katere sestoji telo in določa njuno prepletenost. Duša s tem prvič postane orodje mišljenja, ki ostaja enako in sferično, medtem ko se snov, iz katere je telo, spreminja.<sup>16</sup> Etimološko ni telo (*sōma*) nič drugega kakor grobnica (*sēma*) duše. Toda obenem je tudi njen znak (*sēma*), saj duša le preko telesa označuje, kar si želi. *Psuchē* ima namreč moč, da telesu vdihne življenje (*anapsuchon*), ga postavlja, vitalizira in si ga jemlje za svoj objekt. Zato je tudi edina resna poškodba, ki se lahko zgodi človeku, poškodba duše, kot je iz Sokratovih razmišljanj povzel Platon. Na ta način se je vprašanje razmerja med telesnim in duševnim ponavljalo skozi vso grško filozofijo in je nazadnje prek platonističnega spoja s krščansko doktrino proizvedlo razcep med zemeljskim in nebeškim. S Platonovim dualizmom, ki ga je kasneje nadaljeval Descartes, je med telesom in dušo nastala razlika.

Krščanska doktrina je telo utemeljila kot grešno, medtem ko je bila duša čista in sveta. Somatologija je s tem postala neposredni del teologije in v prepletu cerkvenega in medicinskega proizvedla mistične prakse, ki v primeru bolezni iz telesa izganjajo dušo, ki se ga je polastila. Tortura z namenom očiščevanja je nastopila kot glavni odziv na telesne manifestacije, ki dokazujejo, da skozi telo lahko spregovori duša ali pa skozi dušo spregovori telo. Oba sta sicer povezana v materialni substanci. A duša za razliko od telesa živi večno, saj je nematerialna, obenem pa tudi vzvišena do te mere, da se Akvinski v *Summa Theologica* sprašuje, ali ni zaradi tega nemara enaka samim angelom.

---

do znanosti deluje fantazma človeka, »preoblečenega« v stroj. Perverzija se vzpostavi na način soočenja z nemogočnostjo, od koder vznikne ideja, da je oviro mogoče prečiti. Z zavrnitvijo nastopi zavrnitev kastracije, ki ne glede na prepreke omogoči utiranje poti užitku. Na podoben način se je tudi v tridesetih letih 20. stoletja vzpostavila fantazma, da inteligentni stroj lahko zacelel rano, ki so jo zadale ne le nove matematične teorije in odkritje logičnih paradoksov, pač pa zlasti korenite spremembe v obdobju med obema vojnama, ki je s političnimi napetostmi in hitrim tehnološkim razvojem zaznamovalo čas subjektivne destitucije (Gabriel Lombardi, *L'aventure mathématique, liberté et rigueur psychotique*, Pariz: Champ lacanien, 2005, str. 212-213).

<sup>16</sup> Aristotel, O duši, Ljubljana: Slovenska matica, 1993; glej tudi: Parva Naturalia (Manjši psihološki spisi), *De sensu* 1, 426a 8 (Pri tem ni odveč poudariti, da se vsi Aristotelovi spisi o duši dotikajo vprašanja somatskega do te mere, da bi jih bilo nemara mogoče poimenovati *O telesu*).

Toda duša ni angel, saj se očitno dotika tudi tistega, kar je v človeku živalskega. Obenem pa ga dviguje nad njegovo zemeljsko naravo, saj vpeljuje misel. V doktrini cerkvenih očetov je torej zaznati pomemben vpliv aristotelizma, ki je pred tem odločilno zaznamoval arabsko filozofijo in posledično sholastiko. Kot v *Medicinskem kanonu* iz Aristotela izpeljuje Avicena, duša izhaja iz srca in je substancializirana, saj je neposredno povezana s telesnim organom. Dokaz tega sta zavest in mišljenje, ki se lahko odvijata v samoti in nista odvisna od ničesar zunanjega. Zavedanje samega sebe obstaja navkljub odtegnitvi čutnemu svetu. To pa že postavlja temelj kartezijanskemu dispozitivu.

V nasprotju z imperativom poznega srednjega veka novoveška filozofija oblikuje dušo kot materialno substanco. Descartesovo razlikovanje med *res extensa* in *res cogitans* postavlja temeljno ločnico med fiziologijo in spiritualizmom, a ob vpeljavi fizikalnega pristopa vzpostavlja opozicijo empiricizmu, po katerem je spoznavanje mogoče zgolj prek čutil. Ker po kartezijanski zastavitvi čuti ne dajejo gotovosti, je duša bolj spoznatna kakor telo. Gre za medsebojno različni substanci, ki pa sta tesno povezani. Misel zagotavlja obstoj in odpravlja dvom, ne pa nujno tudi dvoma v obstoj duha drugih. Kartezijanska filozofija torej ne zavrača solipsizma, pač pa vpelje mehanicistično vprašanje o možnosti človeka kot stroja, pri čemer kot ena prvih misli napredek znanosti, ki bi lahko v tehnološkem smislu poustvaril živo bitje.<sup>17</sup> Toda problem, ki se postavlja Descartesu, je, da znanost ne bi mogla poustvariti razuma. Duša, ki prebiva v možganih, je sestavljena iz telesnih delcev, vendar pa njihova povezava s čutili ni določena. Zato tudi ne more biti znanstveno koncipirana. Vzrok njihove interakcije je nemogoče pojasniti, kar pa kmalu za tem sprejme okazionalizem.

Po Malebranchu to povezavo ustvarja Bog, ki preko duha giblje telo. Duša je različna od materialnega telesa in odvisna od božje intervence, delovanje možganov pa je vzrok božjega delovanja v duhu. Ker ni ničesar, kar bi bilo manj spoznatno, kot je božja invencija, sta nespoznatna tudi duša in telo. To pa je navkljub spiritualistični poziciji bližje materializmu 18. stoletja.

Materialistična lekcija postavlja, da telo ukazuje duši in ne obratno. Tisto, kar pogojuje misli in dejanja, je telesni ustroj. Zato duša ni drugega kot učinek fiziološkega delovanja. »Kadar storim kaj dobrega ali slabega, je vzrok temu moja kri,« pravi La Mettrie in postavi dušo v odvisnost od telesa.<sup>18</sup> S tem nastopi proti stoicizmu in Leibnitzu, ki dušo koncipira kot nekaj, kar je telesu zunanjega oziroma v najboljšem primeru vzporednega. Pomemben prispevek k temu dodaja tudi Diderot tako s filozofsko-enciklopedičnimi deli kot z literarno-erotičnimi *Indiskretnimi dragulji*. Medtem ko Berkeleyev senzualizem prinaša opredelitev o arbitrarnem obstoju telesa, pri čemer je vse povezano z duševnim.

---

<sup>17</sup> René Descartes, *Razprava o metodi: za pravilno vodenje razuma in iskanje resnice v znanostih*, Ljubljana: ZRC SAZU, 2007.

<sup>18</sup> Julien Offray de La Mettrie, *Discours sur le bonheur*, str. 147-182.

V istem času je Kantov transcendentni racionalizem onkraj duševnega in telesnega postavil svet apriornih oblik, kjer sta bila prostor in čas vprogramirana v misli. Obstoj duše kot jaza sicer ne more biti ne dokazan ne zavrnjen. Toda njene dejavnosti in lastnosti niso popolnoma ločene od materialnosti. Tako kot po Heglu ideja s povnanjenjem tvori svet fenomenologije, tako se tudi duh povnanji v telesu. Izraža se v različnih oblikah, ki so mu zunanje, skozi dialektične obrate pa udejanja proces, v katerem spoznava samega sebe ter tako prek zavesti, samozavedanja in uma napreduje do Absoluta.

Nihanje od vzajemnosti duha in telesa do njunega medsebojnega izključevanja torej ob koncu 18. stoletja postavlja lok izpeljav, ki tvorijo razcep med dušo in njeno pojavnostjo, med družbenim in biološkim, med kulturo in naravo. To obdobje prinese pomembno razlikovanje med določenostjo človeka s strani narave ali kulture tudi z Rousseaujevo *Razpravo o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi*, medtem ko je historični materializem z določitvijo zavesti prek materialne biti duševno umestil v odvisnost od kapitalističnih razmerij. Doktrina diamata na osnovi teorije odraza je strogo zavnila idealizem, s čimer je bila na nek način bližje mehanicizmu ali fizikalizmu atomistov, zlasti pa spinozističnemu determinizmu. Spinoza se, podobno kot Russell, umešča v nevtralni monizem, po katerem je vse nekaj nevtralnega, duševno in fizično pa sta le dva vidika istega. Vendar pa s tem daje osnovo, na kateri je moderno obdobje vpeljalo novo tehtanje med primatom duševnega in biološkega.

Čas romantike je z Goethejem, Fichtejem in Schleglom ponovno vpeljal prvenstvo kulture in družbenega vpliva pred arbitrarnimi zakoni narave, medtem ko so prelom 19. v 20. stoletje v isti navezavi prečili spori, ki jih je inicirala antropologija s kulturnim determinizmom Boasa, Sapirja in Kroeberja v nasprotju s socialnim darvinizmom Taylorja in Spencerja. Toda znanstveni napredek je v tem času prinesel tudi nove možnosti, še posebej v medicini, zaradi česar so fiziološki zastavki postali stalnica psihologije - od Kohlerjeve gestalt psihologije, Brentanove opisne ali pa Helmholtzove atomistične psihologije. Tako je z nastopom 20. stoletja biološko pričelo obvladovati praktično vse raziskave o človeku, s čimer se je vzpostavil primat fizičnega nad duševnim.

## 2 Biologicizem – ideološke posledice

Avtoriteta biološke doktrine v tem čas ni naključna, saj je nastopila po zadnji revoluciji pred Freudovim odkritjem nezavednega - po Darwinovi objavi *O nastanku vrst* (1859), ki je znanosti prinesla razcvet. »Luč bo posvetila v temne predele človeškega razvoja,« je dejal Darwin in človeka postavil kot eno v vrsti živih bitij, fizične lastnosti pa kot zagotovilo preživetja najmočnejših.<sup>19</sup> S to utemeljitvijo naravnega izbora se je odprlo novo poglavje teorije evolucije, ki je na piedestalu utemeljilo biološko identiteto.

---

<sup>19</sup> Charles Darwin, *O nastanku vrst: z delovanjem naravnega odbiranja ali ohranjanja prednostnih ras v boju za preživetje*, Ljubljana: DTP-Analecta, 2009.

Aplikacija duševnega na biološki evolucionizem ne glede na družbene dejavnike je od tod dalje določala vse koordinate razumevanja človeka.

Problematičnost te zastavitve ni le v tem, da je že v izhodišču popolnoma zgrešena, pač pa se je zares pričela šele s prenosom na znanstveno psihologijo, ki je v svojem biološkem *credu* prinesla opredelitev, da dednost ne določa le fizioloških lastnosti, pač pa tudi človekov moralni značaj, njegova verovanja, ravnanja in intelektualni potencial. Darwinovo delo, skupaj z Lamarckovo teorijo dednosti, naj bi prineslo dovršeno razlago vseh procesov življenja, s čimer je psihološko dokončno postalo rezultat naravne selekcije tako kot fiziološko. Vsak fenomen deluje po zakonih narave in najboljši dokaz za to je duševni razvoj.

Ta dispozitiv pa ni določal le znanstvenih raziskav, pač pa je v svojih naslednjih izoblikoval nevarno doktrino ideoloških razsežnosti - evgeniko. Domnevna superiornost, ki bi se morala po tej zastavitvi razširiti na potomstvo, naj bi šele tako ustvarila popolno genetsko prihodnost in sunkovit intelektualni razvoj. Njen utemeljitelj je bil Francis Galton (Darwinov polbratranec). Z njegovim delovanjem je evgenika postala glavna doktrina konca 19. stoletja, univezalni odgovor za vse dvome, panaceja, ki naj bi končno prinesla ozdravitev od tegob, ki tarejo človeštvo.

Darwin se je sicer zavedal nevarnosti znanstvenih kultov, ki pretendirajo na rasne interpretacije in je nasprotoval zastavkom evgeničnega manifesta. Ne le, da so bile razlage že z znanstvenega vidika ultimativno sporne, ampak so kmalu za tem doživele tudi katastrofalno eksploatacijo. Evgenika ni bila panaceja, ki bi ozdravila svet, pač pa nevarno orožje v rokah ekspanzionistične politike, pri čemer je superiornost, podprepljena s psevdoznanstvenimi teorijami, postala razlog za grozodejstva druge svetovne vojne. Čas, ki je terjal družbeno izboljšanje, je moral uničiti vse, kar je pred tem določalo človeka in iz nepredvidljivosti subjektivnega napraviti kontrolabilno uniformnost. S tem je znanost prvič v zgodovini postala sporen dejavnik socio-simbolnih preobratov in kot instrument politične strukture do sredine 20. stoletja prispevala k nasilju, manipulaciji in izrabi svojih postavk.

### 3 Transhumanizem

Če so znanstveni posegi v polje subjektivnosti vselej proizvedli nemalo zmot, ki so se brez večjih ovir razširile na ostala družbena polja, pa se to ni spremenilo do danes. Če je človeka 20. stoletja določala fantazma futuristične izpopolnenosti prek tehnološkega razvoja, je glavni postmoderni odgovor na vprašanja človeške eksistence dejansko postal spoj znanstvene industrije z odkritji psihologije. Razvoj molekularne biologije je odprl nove poti v raziskovanju misli in v navezavi na psihofiziko, nevrolingvistiko, kibernetiko in umetno inteligenco postavil smerokaz 21. stoletja. Laboratoriji za kognitivno nevroznanost so danes eni izmed nosilnih znanstvenih prostorov in ob implementaciji nevroetike, nevosociologije, nevrofilozofije, nevroekonomije in nevroprava zavzemajo mesto paradnih dejavnosti znanstvene politike. Umetna inteligenca pa nima



privilegiranege mesta le v znanstveno-eksperimentalnih centrih, pač pa se širi tudi na organizacijo gibanj in političnih strank, ki si prizadevajo za transformacijo človeka prek novih tehnologij.

Najpopularnejši izraz tega je transhumanizem. Gre za postmoderni evgenični projekt, ki z namenom izboljšanja človeških zmogljivosti gradi napredni inženiring možganov, s katerim naj bi bilo mogoče povečati psihofizične sposobnosti. Njegov cilj je zato razvoj štirih področij: nanotehnologije, biologije, informatike in kognitivizma (NBIC).<sup>20</sup> Z inovacijami, ki jih bo vnesla dovršena nevrokognitivistična tehnologija, naj bi miselne funkcije postale bolj razvite, telo močnejše in življenje daljše. Možgani bodo transplantirani v telo Avatarja (projekt Re-brain), subjektivnost preložena v posodo, ki bi omogočala čutne izkušnje in nadzorovanje misli.<sup>21</sup> Neo-človeštvo, ustvarjeno v laboratorijih za kibernetiko tehnologijo, naj bi tako imelo možnost, da preči zmožnosti svojega telesa in misli ter se s tem vzpne onkraj tistega, kar je za človeka še nemogoče.<sup>22</sup>

Inovacije in prečenje meja so imperativ vsake vednosti, moč in zmaga njene dejavnosti, zato bi bilo izhajajoč iz analitičnega nastopa proti scientifikaciji subjekta sporno trditi, da se psihoanaliza postavlja proti znanosti ali njenemu raziskovanju. Ne gre za nasprotovanje znanstveni dejavnosti, pač pa za nasprotovanje znanstveni pretenziji, ki na podlagi bioloških in tehnoloških izsledkov vzpostavlja mehanicistično vizijo subjekta. Če ni mogoče pristajati na njegovo nevrološko definicijo, to ne pomeni, da robotika, umetna inteligenca ali nanotehnologija ne predstavljajo vrhunskih znanstvenih dejavnosti. Medijsko vzpostavljen strah, ki z generiranjem panike postavlja pod vprašaj njihovo raziskovanje, je zato toliko bolj neupravičen. Med mistifikacijo znanstvenih dosežkov ter mehanizmi institucij »duševnega zdravja« in politično legitimirano percepcijo subjekta je ključna razlika.

A skupni učinek teh pristopov je kljub temu nemalo presenetljiv, v kolikor nazadnje ne narekuje le mehanicistične vizije, pač pa tudi mehanicistično »samorazumevanje«. To je danes diskurzivno uveljavljeno do te mere, da se subjekt niti ne zaveda, kdaj v najbolj vsakdanjem pogovoru uporablja izraze, s katerimi sebe razume kot napravo, na primer z

---

20Avtor te klasifikacije je angleški biolog Julian Huxley, prvi generalni direktor UNESCO in brat pisatelja Aldousa Huxleya, ki je podobno tehnološko vizijo človeka opisal v delu *Krasni novi svet*.

21 Bernard Claverie, *L'homme augmenté. Nanotechnologies pour un dépassement du corps et de la pensée*, Pariz: L'Harmattan, 2010, str. 23.

22 Ta ideja ima privilegirano mesto tudi v filmskih upodobitvah. Glej npr. *Coppelia: La Poupée animée* (Mélliès, 1900), *Metropolis* (Lang, 1927), *Forbidden Planet* (Wilcox, 1956), *Star Trek* (Roddenberry, 1966-), *A Space Odyssey* (Kubrick, 1968), *Star Wars* (Lucas, 1977-), *Le Roi et l'Oiseau* (Grimault, 1980), *Breaking Away* (Vita-More, 1980), *Blade Runner* (Scott, 1982), *Terminator* (Cameron, 1984, 1991, 2003, 2009), trilogija *Matrix* (The Wachovskis, 1999, 2003), *The Stepford Wives* (Forbes, 1972 in F. Oz, 2004), *I, Robot* (Proyas, 2004), *Hinokio* (Akiyama, 2005), *Astro Boy* (Bowers, 2009), *Prometheus* (Scott, 2012), *Total Recall* (Wiseman, 2012), *X-Men: Days of Future Past* (Singer, 2014) itd.

izrazi »prekipelo mi je«, »ven mi je vrglo varovalko«, »imam prazne baterije«, »manjka mu kolešček v glavi« ali pa »sva na isti valovni dolžini«. V tem se manifestirajo učinki moči znanosti, kot jo je z jezikovnimi formami izoblikovalo stoletje tehnološkega razvoja, ki se pa z uporabo ekonomsko-političnih sredstev za promoviranje nevrokognitivističnih metod in ob zavezništvu nekaterih najvplivnejših mnenjskih voditeljev, na primer Noama Chomskega<sup>23</sup>, še dodatno utrjujejo svoje »vojaške vrste«. <sup>24</sup>

#### 4 Nevrokognitivizem

Nevrokognitivizem temelji na metaforizaciji subjekta, kjer, po analogiji med subjektom in strojem, privilegirano mesto zavzemajo računalniške prisposodbe. Temeljna nevrokognitivistična teza določa, da so kognitivni procesi informacijski procesi, človek pa naprava, ki reagira na podatke. Če je bila La Mettriejeva fantazma, da bi lahko po zgledu človeka izdelal govoreči stroj (*un parleur*), je fantazma nevroznanosti in kognitivizma, da bi bilo mogoče po zgledu stroja izdelati človeka.

Ena glavnih inspiracij te ideje je test matematika Alana Turinga. Gre za hipotezo o računalniku kot mehanskem modelu misli, torej za miselni stroj, ki posnema delovanje človeka. Njuna povezava naj bi delovala na enak način kot deluje povezava med logično strukturo in formalno mislijo, kar bi omogočalo objektivacijo misli. Vendar pa je za ta rezultat potrebno prečiti stanja, ki so enaka konfiguracijam stroja. Razum je namreč po tej zastavitvi enak simbolnemu informacijskemu sistemu, mišljenje pa računanju. Misel je izračun, ki se ga lahko napove na podlagi baze podatkov, razdeljene na živ, aktiven spomin (*software*), ter pasiven, potlačen spomin (*hardware*), torej ne le prek računanja s števili, pač pa predvsem s simboli, ki naj bi jih bilo mogoče oponašati. S tem se krepi

---

23 Ravno Chomsky je s svojo teorijo jezika nevrolingvistiko od behaviorizma prenesel v kognitivizem, zaradi česar je ob koncu petdesetih let 20. stoletja prišlo do t. i. »kognitivistične revolucije«, ki jo nekateri imenujejo tudi »chomskijanska revolucija«. Ta metoda predpostavlja determiniranost jezika preko genetike in torej ne zadeva označevalca oziroma označevalne verige, pač pa vrojeno univerzalno slovnico, nekakšno meta-govorico, ki predhodi vsem jezikom. Tako kot okolje udejani nek nevronske vzorce (atraktor), tako tudi družbena praksa po Chomskem rekonstruira lingvistične procese, tj. genetsko zakodirano slovnico otroka, ki se nato razvije v konkretni jezik. Selekcija sistema pravil in specifična artikulacija se zgodi v interakciji z okoljem. Vendar pa se vsak stavek razume s sistematičnim asociativnim iskanjem po implicitnem sistemu pravil jezika. Chomsky iz jezika torej ne naredi simbolnega sistema, pač pa del telesa, jezik kot organ. Zato je njegov obrat v naravoslovne znanosti razumljiv (Noam Chomsky, Znanje jezika: o naravi, izviri in rabi jezika, Ljubljana: Mladinska knjiga, 1988).

24 Gre za aluzijo na kognitivistični pristop, ki uporablja vojaško terminologijo in se s »protinapadom« loteva »sovražnih misli«, »sabatira« nezavedno in v »boju« s simptomom sploh deluje z »militaristično taktiko«.

racionalistični optimizem, po katerem ni matematičnega vprašanja, ki ga človeško mišljenje ne bi bilo sposobno vsaj načelno razrešiti.<sup>25</sup>

To je sicer zgolj eden od kognitivističnih pristopov. Poudarek na simbolnih modelih in »zdravorazumskem postopanju« je podlaga klasične kognitivne znanosti, medtem ko drugi pristop poudarja vpliv nevronske mreže in vodi v klasično nevroznanost. Za razliko od nevroznanosti subjekt v kognitivizmu ni popolnoma zreduciran na delovanje možganov, saj poleg fizične ravni, tj. strukture možganov oziroma s psihološko terminologijo rečeno, »kognitivne arhitekture«, kognitivizem za opis razmerja med možgani in dušo uporablja še semantično in sintaktično raven. Sintaksa za kognitivizem ni nekaj fizičnega, zato namesto o redukciji subjekta na delovanje možganov govorijo o »implementaciji«. Po tej definiciji so možgani del telesne opreme, ki je »implementirana« na podoben način, kot je računalniški sistem implementiran v strojni opremi, iskanje interpretacij pa s tem postane iskanje programov, ki jih izvajajo njihovo delovanje.<sup>26</sup>

Za razliko od kognitivističnega pristopa pa nevroznanost izhaja iz teorij, po katerih so duševni procesi »udejanjeni« v nevronske procese. Med nevronske mreže in »duševnim stanjem« naj bi obstajala neposredna povezava, saj naj bi bili t.i. simbolni kodi (misli, želje in ostala »vzročna učinkujoča stanja«) fizično prisotni. In ko je nekaj fizično prisotno, povzroča tudi določeno obnašanje, na katerega naj bi bilo mogoče vplivati - tako preko tehničnih naprav in medicinskih sredstev kot preko lastnega delovanja.

Ena od osnov te zastavitve je koncept »plastičnosti«, ki predpostavlja sposobnost možganov, da s svojim razvijanjem in preoblikovanjem vplivajo na subjektivnost, ki naj bi posledično prav tako zavzemala nove oblike in povratno delovala na strukturo tkiv, nevronov in cerebralnih funkcij. Koncept izhaja iz nobelovsko priznanih nevroloških študij Wiesela in Hubela, medtem ko v filozofskih debatah pri njegovem promoviranju izstopa zlasti Catherine Malabou.

V jedru tega dispozitiva je ideja, da izkušnje spreminjajo živčni sistem oziroma ga lahko spreminjajo permanentno. To ni presenetljivo, če izhajamo iz dejstva, da se telo skozi čas pač spreminja. Toda problem je, da ta pristop izenačuje »učinek misli« z »učinkom možganov«, s čimer subjekta podredi biološkim funkcijam. Kot razvija Catherine Malabou, lahko nepopravljive možganske poškodbe, ki so posledica bolezni, nesreč ali hudih travm, ustvarijo nov subjekt.<sup>27</sup> Ob tem pa je spregledano, da se sprememba subjekta zgodi na podlagi strukture, ki ni nevronska, pač pa je struktura pomena. Redukcija na

---

25 Na 60. obletnico smrti Alana Turinga 8. junija 2014 naj bi program Eugene, zasnovan kot 13-letni ukrajinski deček, prvič v zgodovini opravil Turingov test, v katerem naj bi tretjino človeških sogovornikov prepričal, da gre za osebo in ne za računalnik.

26 Glej tudi Éric Laurent, *Lost in cognition: Psychanalyse et sciences cognitives*, Nantes: Éditions Cécile Defaut, 2008.

27 Catherine Malabou, *Les nouveaux blessés*, Pariz: Bayard, 2007.

mehansko delovanje izključi nezavedno, namesto tega pa proizvede trg farmacijskih in kognitivnih metod, na katerem ponudi vrsto tehnik »možganskega treninga« za »izboljšavo možganske plastičnosti« in s tem izvrši natanko tisto, kar skoraj dobesedno implicira pojem »pranja možganov«. Na ta način subjekt postane metafizični individuum, ki pod psihološko-medicinskim nadzorom deluje kot dober potrošnik.

Tehnološki centri se s tem namenom povezujejo zlasti z nevrologijo in psihologijo, saj so, podobno kot v robotiki, tudi v psihiatriji diagnoze postavljene na podlagi fizikalno-kemičnega delovanja telesa, ki pod določenimi pogoji lahko povzročata »deviacije«. Melanholija je na primer identična s primeri koreliranega tipa nevronskega stanja - vzburjenja C-vlaken. Manija je povezana s prekomerno aktivnostjo izofoma PKC, tesnoba pa z neuravnoveženim razmerjem med levo in desno možgansko hemisfero. Vsi ti deplasirani, mestoma celo tragikomični zastavki, vodijo v uradno prepričanje, da je subjekt na podlagi možganskega delovanja predisponiran za določeno občutje, iz česar izhajajo farmakološke tehnike za njihovo manipulacijo.

Tako se enako občutenje pripiše subjektu ne glede na starost, medtem ko naj bi po drugi strani obstajale razlike med možgani moških in žensk. Delovanje ženskih možganov naj bi bilo predisponirano za depresijo, saj proizvajajo manj serotonina, zato psihiatrija ženskam večinoma predpisuje antidepresive, npr. Prozac. Funkcije moških možganov naj bi proizvajale premalo dopamina, norepinefrina in glutamata, zaradi česar se moškim pogosteje predpisuje uporabo stimulansov, npr. Ritalina.

Epilepsija, halucinacije, nevroleptični maligni sindromi, anemija, manija, dezorientiranost, odvisnost, žilne motnje, ki povzročajo težave z govorom in nenadno smrt, ki jo navodila za uporabo zdravil redno navajajo pod rubriko »splošne težave«, so samo »nekateri« od stranskih učinkov, na katerih scientizem gradi optimistično navdušenje nad razumom, pod taktirko katerega se problemi rešujejo »racionalno«. Če naj bi vsako inteligentno mišljenje omogočalo »ustrezno predstavo sveta«, s katero bi bilo mogoče vplivati na telesno bolečino, potem bi bilo tudi simptome možno »razreševati« v »zdravorazumskem okviru«. Tesnoba, melanholija in fobije so namreč po nevrokognitivistični logiki nekaj »iracionalnega« in »nezdravega«, nekakšne »nepravilnosti« v miselnem in fizičnem sistemu, ki jih je potrebno odpraviti, saj se samo tako lahko vzpostavi »pravilno« delovanje.<sup>28</sup> Subjekt bi zato moral delovati po principu racionalne izbire, zdravorazumsko analizirati svoje misli, vnesti logiko v svoja prepričanja in pridobiti nekakšno zavest o sebi, nato pa modro križariti nekje med »*self-management*« in »*self-control*«, skratka, delovati na način informatike in ekonomije.

---

<sup>28</sup> Kot ugotavlja ameriški psihiater Aaron Beck, gre v mišljenju njegovih pacientov za »napake«, ki so posledica »selektivne abstrakcije, generalizacije, dihtomične misli ter pretiravanja v negativnih aspektih svojih izkušenj.« To pa ga navaja k zaključku, da takšno razmišljanje vodi v »negativno distorzijo realnosti« in »izkrivljeno podobo sveta« (Aaron Beck, *Cognitive Therapy of Depression*, New York: The Guilford Press, 1979).

Ključno prepričanje je namreč, da izkušnje ne proizvede subjekt, pač pa da je ta od njega ločena. Bolezni in subjekt se medsebojno izključujeta, s čimer je izkušnja mogoče prevesti v eksperiment. Poudarek znanstvenih pristopov je zato zlasti na opazovanju, zapisovanju, registriranju, zbiranju gradiva, sestavljanju poročil, klasifikaciji ter izvajanju in interpretiranju eksperimentov. Pridobljene informacije je potrebno pravilno odkodirati in jih nato korigirati, sicer izkrivljajo »pravo realnost« in subjekta navdajajo s »temnimi mislimi«. Vrnitev k razumu je vrnitev k »duševnemu zdravju«, da pa bi subjekt to dosegel, mora pridobiti ustrezen rezultat na lestvici metodološkega ocenjevanja. Psiholog ali psihiater na tej točki nastopita kot pedagoga, ki subjekta »naučita«, kako živeti, s čimer ga podredita standardizaciji in ga konformistično umestita v obstoječe družbene vzorce. Kognitivne in bio-medicinske sheme nastopijo kot podaljšek vladajočega družbenega diskurza, s tem pa subjekt postane objekt discipliniranja, terapevtskih popravkov in avtoritarne prevzgoje. Dokler je subjektivna izkušnja prevedena v številke in simptom objektiviziran, naj bi namreč obstajala možnost za korekcijo mišljenja in obvladovanja telesne bolečine. Znanstveni pristop torej ne priznava singularnosti užitka, ki subjekta veže na njegov simptom. Tisto, kar priznava, je domnevna napaka v delovanju telesa ali razuma.

## 5 Nezavedno

Psihoanaliza pa se že od nastanka ukvarja s simptomom, ki ne deluje po logiki razuma. Freud odkrije nezavedno ravno prek histeričnega simptoma, ki mu umanjka vsaka medicinska (racionalna) razlaga. In to je tudi glavna lastnost nezavednega: gre za nekaj, kar ne deluje na način predvidljivosti. Zato je analizant tudi prepričan, da ne pozna vzrokov za svoja dejanja, rekoč: »Ne vem, zakaj to počnem, nekaj je močnejše od mene.« In še huje: »Počnem celo nekaj, kar sovražim.«<sup>29</sup> Zakaj subjekt počne tisto, česar noče? Zakaj se upira racionalizaciji? Vsekakor ne zato, ker ne bi bil sposoben razumevanja, pač pa zato, ker je na delu nezavedno. To je v temelju različno od tega, kar kognitivizem in nevroznanost razumeta kot nezavedno. Pri kognitivističnem nezavednem gre za zbir »sublimiranih izkušenj«, za neko potlačeno vsebino zavesti, ki naj bi negirala tisto, kar je racionalno in zavestno.<sup>30</sup> Tisto, kar tako imenovane »znanosti o duši« označujejo pod imenom »duša«, je skupek subjektive vednosti, ki je shranjena na podoben način kot računalniški podatki, prek katerih naj bi subjekt deloval z zavestnimi namerami. Ko na primer reče »jaz mislim«, znanstvena psihologija to razume, kot da subjekt dejansko misli, saj je jezik vzet kot pomenska zavestna refleksija, ne pa kot zunanji simbolni sistem. Subjekt torej ni subjekt nezavednega, pač pa subjekt zavesti in spoznanja. Razmik med »subjektom izjave« in »subjektom izjavljanja« je s tem zaostren do skrajne meje.

---

29 Prvi zapis, ki ga na to temo hrani zgodovina, priča o tem, da je ta problem mučil že Svetega Pavla: »Ne razumem niti tega, kar delam: ne delam namreč tega, kar hočem, temveč počenjam to, kar sovražim.« (Rim 7, 15).

30 Več o razliki med freudovskim nezavednim in kognitivističnim nezavednim: Lionel Naccache, *Le nouvel inconscient: Freud, Christophe Colomb des neurosciences*, Pariz: Odile Jacob, 2006.

Ta dispozitiv pa ne spreminja subverzivnosti Freudovega odkritja. Nezavedno ostaja nezavedno. To pa ni vezano na informacije, na zbir spomina, ki nekje v globinah psihičnega aparata iz niti podatkov plete svoje skrivnostne mreže. Znanost uporablja informatično metodologijo, ker ima pri raziskovanju opravka s podatki, ki so pogojeni z objektom njenega raziskovanja. Obstajajo molekularne in genske informacije, sporočila, kodi ipd., ki so določeni po lingvističnih pravilih, saj jih je šele tako mogoče interpretirati in iz njih kaj proizvesti. Psihonaliza pa ni lingvistika, ki bi pristajala na pravila, razen na pravila singularnega izrekanja. Jezik ne nosi podatkov, pač pa govorečo bit. Njegova funkcija ni, da informira, temveč da evocira. Zato nezavedno tudi ni manko zavesti, kakor ga definira psihologija, ki bi ga prek manipulativnih trikov »odkodirala« in iz njega izvlekla nekakšne zavestne rezultate. V zavesti ni nobenega Jaza, ker v zavesti ni ničesar, še najmanj pa možnost zdravorazumskosti, preko katere bi subjekt lahko prišel do racionalne rešitve. Subjekt nikoli ne zadane na objekt zavesti, pač pa na simbolne elemente, ki mu predhodijo.

S tem se nezavedno izmakne umestitvi v medicinski, kognitivistični ali znanstveno psihološki diskurz, torej v diskurz gospodarja, saj ne more biti podvrženo obvladovanju, ki ga implicira pojem zavesti. Misel ni stvar gospodovanja, samozavedanja ali razumevanja, pač pa stvar jezika, ki suspendira možnosti zavestnih predstav in tako vsako »razumevanje« postavlja kot fantazmatsko, torej kot nerazumevanje.<sup>31</sup>

## 6 Simptom v psihoanalitični kliniki

Proti simptomu se zato tudi ni mogoče boriti kot proti napaki razuma. Simptom ni neprilagojenost na realnost, pač pa resnica, ki subjektu nekaj pomeni. Gre za resnico, ki se artikulira v analizi. In ker gre za resnico, je simptom subjekt sam, njegov način obstoja. Kot bo rekel Freud, si je »Jaz simptom ustvaril zato, da bi lahko užival v njegovih prednostih,«<sup>32</sup> kar pomeni, da subjekt navkljub bolečini od svojega simptoma na nek način profitira, saj je vezan na užitek. Ker pa užitek ni matematizabilen, tudi simptom ni rešljiv kot matematični problem. Kot poudarja Clotilde Leguil, je morda prej podoben filozofskemu problemu, »saj ga ne moremo razrešiti na dualističen način.«<sup>33</sup> Simptom vselej zaznamuje neka dialektika, zato analize ni mogoče skleniti zgolj z »da« ali »ne«. Podobno kot v intuicionistični logiki je aksiom izključene tretje možnost izključen. Rešitev zato ni v neki strogi proceduri, pač pa v gibanju analitičnega postopka, ki subjektu omogoči vednost o rokovanju z njegovim simptomom.

Iz tega razloga je za analizo ključen proces, medtem ko se znanost osredotoča na rezultat. Znanstveni cilj je, da se ob koncu terapije vse racionalizira in sintetično »zlepi v neko

31 Glej npr. Jacques-Alain Miller, *Le plus-de-dire*, št. 30, Pariz: La Cause freudienne, 1995, str. 9.

32 Sigmund Freud, *Inhibicija, simptom in tesnoba*, v: *Problemi*, Ljubljana: Analecta, 2001, str. 23.

33 Clotilde Leguil, *Sur le cognitivisme*, v: *Anti-livre noir de la psychanalyse*, op.cit., str. 271.

celoto«<sup>34</sup>, kar naj bi omogočalo srečen konec. Toda kot opozarja Lacan, stvari ne morejo biti »zlepljene« (*collé*), oziroma če izkoristimo besedno igro, ne morejo biti lepe. Lepota meri na urejenost, skladnost in harmonijo, medtem ko psihoanaliza vpeljuje odmik od smisla, ki se nikakor ne izkazuje kot nekaj zaključenega ali harmoničnega. Po rezu, ki ga vzpostavi analitični postopek, nastopi konec, ki predstavlja vednost o rokovanju s simptomom, ne pa njegovega izbrisa, popolne racionalizacije ali celo dokončne ozdravitve. Dozdevek, ki opredeljuje znanstvene izhode, se vzpostavlja z zamenjavo ene fantazme za drugo, s čimer ostaja na ravni preigravanja ekvivalentno imaginarnih možnosti.<sup>35</sup> Psihoanaliza pa ob svojem zaključku ne sme proizvesti še enega v vrsti dozdevkov, pač pa ponovno nek užitek. Toda to ni užitek, ki bi meril na »hedonistično uživancijo«, kot jo zapoveduje nadjazovski imperativ postmodernega časa in bi se posledično lahko umestil v sistem eksploatacije, na primer v kak ekonomsko-politični sistem, ki bi iz njega napravil tržno blago. Ta užitek je nekaj drugega. Gre za užitek iz katerega vznikne resnica.

Ta spoj užitka in resnice vztraja v singularnosti in omogoča, da med subjektom in simptomom ni zareze in da subjekt ob-staja kot subjekt po svojem simptomu, ki ga na koncu »ljubi tako kot samega sebe«, kakor se glasi največkrat parafrazirano analitično geslo. Če katerikoli pristop meri na ozdravitev in racionalnost, potem vpeljuje skrajni idealizem, zaradi česar se njegova doktrina sprevrže v empirično verzijo dekonstruktivizma. Dekonstruktivizem nastopi s postavko, da ni singularnosti subjekta, pač pa zgolj multituda disperziranih procesov, ki delujejo po predvidljivem mehanizmu. Po drugi strani pa kognitivizem s svojim dispozitivom Jaza kot zaveznika razuma zapade v idealizem Kantove metafizične iluzije, ki izhaja iz predpostavke, da lahko človek kot razumno bitje racionalizira karkoli. S tem se odpre polje univerzalizacije, ki legitimira medicinske pristope in ustvarja mehanicistično verzijo subjekta - *software* za vsak *hardware*, dušo za vsakogar, »psihologijo kogarkoli«.<sup>36</sup> V kolikor je v igri zavest, se namreč vselej pretendira na možnost odgovorne in moralne izbire. Ni morale brez zavestne volje, šele racionalne in etične odločitve v lastno korist pa naj bi ustvarile normalnega, zdravega, predvsem pa zadovoljnega subjekta.

## 7 Polje boja

Toda kako je psihoanaliza lahko kos obljudam ozdravitve in racionalnosti, celo sreče? Če ima psihoanaliza kje oporno točko, je v tem, da vidi predvsem temeljno jalovost, na katero se veže subjekt. Analitik mora ravno presekat s humanizmom, ki obljublja harmonijo, in biti na nek način »izmeček človeštva«.<sup>37</sup> Psihoanaliza je v tem pogledu anti-humanizem,

34 Jacques Lacan, Seminar III - Les psychoses, op.cit., str. 95.

35 Glej tudi Jacques-Alain Miller, La réponse de la psychanalyse aux thérapies cognitivo-comportementales, v: Mental, št. 16, 2005.

36 *Ibid.*, str. 276.

37 Jacques Lacan, Italijanska opomba, v: Filozofski vestnik, letnik 31, št. 1, Ljubljana: ZRC SAZU, 2010, str. 32.

toda ne zato, ker bi zavračala tisto, kar naj bi bilo v človeku humanega, pač pa, ker pod vprašaj postavlja klasično humanistično predpostavko zavesti kot temeljnega oporišča avtonomije. S svojim dispozitivom, ki, kot pravi Lacan, »ne služi ničemur«, se analitični diskurz upira vsakršnim poizkusom pragmatizma. To pa ga v utilitarističnem družbeno-političnem sistemu podvrže degradaciji. Tisto, kar v dispozitivu gospostva ne služi, ne kapitalizira in se ne kompromitira z zavzemanjem pozicij v razmerju do hegemonskih diskurzov, potem moti, saj destabilizira njegovo samoumevnost in onemogoča nadaljevanje.

V podobnem položaju je danes tudi tista raziskovalna znanstvena dejavnost, ki sledi svojim ciljem po vednosti in ne pristaja na finančna pogojevanja. Zato je Lacan temu postavil zgodovinske paralele, ko je psihoanalizo definiral kot »izmeček humanizma«, podobno kot so bili izmečki v razmerju do *docte ignorance* religioznih spisov in cerkvenih institucij prvi moderni znanstveniki, na primer Descartes in Galileo. V njunem primeru je šlo za zavrnitev s strani njunih sodobnikov, prav tako kot se to dogaja z analitičnim diskurzom.

V imenu kompetentnosti in učinkovitosti se nad psihoanalizo z vseh strani izvaja revizija. Strateški boj proti nelagodju postmodernega časa se manifestira prek političnih, ekonomskih, psihološko-medicinskih in filozofskih »post-lacanskih« interpretacij, ki prek transernih konfliktov dokazujejo, da je ravno psihoanaliza tisto, kar zbuja nelagodje (*das Unbehagen*). »Združenja za boj proti nezavednemu«, kot se glasi njihova generična oznaka, se običajno nahajajo na mestu, ki ga družbeni diskurz favorizira, saj se nezavedno, nasprotno, vpisuje v njegovo subverzijo.

Na ta odpor kaže že modifikacija v t. i. teoretsko psihoanalizo, ki se je v Sloveniji vzpostavila v začetku 80. let. 20. stol. Gre za pozicijo, ki ne iniciira subverzivnosti analitičnega dejanja kot spremembe subjekta in obstoječega stanja, pač pa tradicionalno pozicijo filozofske moči, s katero se v imenu univerzitetne interpretacije varuje pred analitično invencijo. To je botrovalo izključitvi kliničnega dela in s tem bistvene razsežnosti analitičnega diskurza kot takega. Neposredna posledica tega je vzpostavitev družbenega in političnega *statusa quo*.

Drugi problem pa je sunkovit porast različnih oblik post-modernih terapij, ki so v Sloveniji nastopile z letom 1990 in se odvijajo na pozitivističnih, spekulativnih ali pa strogo profitabilnih (tj. neetičnih) ozadjih. To je botrovalo izključitvi poslanstva psihoanalitičnega diskurza: postaviti subjekta pred resnico njegove želje. Neposredna posledica tega je zaustavitev produkcije nove teoretske vednosti in posledično – ponovno - vzpostavitev družbenega in političnega *statusa quo*.

Oba slovenska primera sta torej v neposredni zvezi z družbeno-političnim sistemom določenega obdobja. V obeh pa gre v izhodišču za eno – za pozabo zgodovinskega dolga, ki ga vsi psihoterapevtski pristopi brez izjeme dolgujejo Freudovemu odkritju nezavednega, enako kot svojo subverzijo v polju vednosti psihoanalizi dolgujejo različne



veje znanja (zlasti filozofija in psihologija). To pomeni, da se problema povezujeta v indikativnem simptomu, ki je simptom amnezije v korist svojega področja in umestitve v obstoječo družbeno vez, ne pa izvedba njene suverzije.

Vse to je pomembno izpostaviti zaradi analize silnic, ki so v slovenskem prostoru za razliko od drugih kulturnih okolij psihoanalizo podvrgle modifikacijam in deviacijam, ki so dolgo mrtvičile njen razvoj in vodile v eksploatacijo njenih načel. Najbolj značilna eksploatacija se vzpostavlja na liniji odnosa med družbenim in subjektivnim, ali še natančneje, med »kolektivno resnico« in resnico nezavednega. Prehod iz religioznega v socialistični mišljenjski okvir, katerega cilji so diametralno nasprotni psihoanalitičnim, namreč tudi z razvojem akademskih »ved o človeku« in kasnejši tranziji ni omogočil nobene emancipacije subjekta (kolikor je ta emancipacija sicer vselej na meji možnega in nemožnega). Primat je bil dan strogo družbeno-političnemu nad intimnim in tako je ostalo.

Slovenski prostor je zato še vedno intenzivno obeležen z dikcijo sistema predpostavke Velikega Drugega: »teoretska psihoanaliza« kot simptom socializma, »pomoč subjektu« kot simptom religioznih sistemov, »psihoterapija« in *self-care* kot simptoma kapitalizma.

Vse to je do neke mere sicer možno povezati s psihoanalizo. Toda pri tem se je potrebno vprašati: ali ne gredo pri tem v izgubo tudi pomembne razlike? Ali so t.i. »teoretska psihoanaliza«, »psihoterapija«, »pomoč subjektu« ali pa, kot je to izpostavljala Foucault, »skrb zase«<sup>38</sup>, že sami po sebi sinonim za psihoanalitični diskurz?

Odgovor je ne, saj psihoanaliza ni zgolj praksa z nekim terapevtskim učinkom, ni zgolj sistem mišljenja, ni zgolj sredstvo družbeno-politične analize, ni prakticiranje udobja in ni priročnik za življenje brez kontradikcij. Tisto, kar je bistvenega pomena za psihoanalizo v Sloveniji danes – s tem pa tudi za preboj iz njene dosedanje rabe bodisi za politično legitimacijo tranzicijske politike bodisi iz njene podreditve pragmatizmu kliničnih pristopov - je naslednji poudarek: *Psihoanaliza je praksa in teorizacija te prakse. Teoretska vprašanja so klinična vprašanja. Klinična vprašanja pa so teoretska in organizacijsko-politična hkrati.* V tem psihoanaliza prej kot samo še enega v vrsti terapevtskih pristopov ali pa še ena v vrsti akademskih disciplin, predstavlja predvsem *izsiljenje nekega drugačnega prostora mišljenja.*

Toda tudi v deželah, kjer je psihoanaliza močno prisotna (npr. v državah Južne Amerike), se njen diskurz pogosto dojema zgolj kot nekakšen psevdo-intelektualni projekt, katerega abstraktni idealizem naj bi zametoval znanstvene dokaze, pridobljene iz vidnega intimnega sveta, družinskih odnosov in vsakodnevnega družbenega obnašanja. Obenem pa naj tudi v daljših časovnih obdobjih ne bi prinesel konkretnih rezultatov.

---

38 M. Foucault, *Skrb zase, Zgodovina seksualnosti*, 3. zvezek. Ljubljana: Založba Škuc, 1993

Iz teh razlogov tudi ne presenečajo vse pogostejše reference na očitek Paula Ricoeurja, da je diskurz psihoanalize »neuporabno zahteven in perverzno suspenziven.«<sup>39</sup> Utilitarizem se širi na vsa področja in psihoanalizo v obliki strategije nerazumevanja sili k dokazovanju pertinentnosti, političnim opredelitvam, k postopkom evalvacije ter priznanju vladavine kalkulacije stroškov in dobička z jasnimi pretenzijami, da se njen diskurz podredi družbenim interesom. Pri tem ne zaostaja niti Mednarodna psihoanalitična zveza (IPA), ki redno podaja poročila o »nezadostnih učinkih lacanovske psihoanalize«. Glavni očitek je, da naj bi analitične metode vsebovale visoko mero negotovosti in tveganja, saj ne morejo empirično dokazati resničnosti svojih ugotovitev. Poleg tega pa se osredotočajo le na individualnost pacienta in ne razpolagajo s podatki o večji skupini analizantov, na podlagi katerih bi lahko podale generalizirane teoretske ugotovitve. Če bi psihoanaliza želela ostati v domeni zdravljenja, bi po kriterijih znanstvenih miljejev morala vpeljati metode, po katerih bi lahko kvantitativno proučevala svoje učinke. Gre za odziv, ki je glede znanstvene težnje po totalizaciji in vzpostavitvi enotnega modela še predobro razumljiv. Miller odgovarja:

Vsekakor se v obdobju pritiska številčenja, v obdobju človeka brez kvalitet, psihoanaliza, ki vzame vsakega analizanta kot enega, zdi nevzdržna. Toda psihoanaliza ne vzame vsakogar kot enega na način štetja, pač pa na način njegove singularnosti, v smislu njegove neprimerljivosti s komerkoli drugim. V tem je preroškost in poetičnost freudovske tehnike. Poslušati vsakogar, kakor da je prvič, pozabiti izkušnje in možnost, da bi ga lahko primerjali s komerkoli drugim, predvsem pa upoštevati, da beseda, ki jo izgovori analizant, nima enakega pomena kot ista beseda, ki jo je izgovoril drugi. Gre za to, da se umestimo v analitično izkušnjo v njeni tujosti unikatnega (*l'étérengeté de l'unique*).<sup>40</sup>

Psihoanaliza torej ne more vzpostaviti zaveznitva z znanostjo, saj ne pristaja na kalkulacijo. Številčenje je vpeljano z namenom, da bi se s subjektom lahko računalo brez preostanka. Psihoanaliza z izpostavljanjem razlike vpelje realni preostanek, ki ga ni mogoče integrirati. Realno je brez zakona, nemožno osmislitve. Zato psihoanaliza nikoli ne bo imela »možnosti za kalkulacijo, ki bi povezala realno nezavednega, se pravi realno nekega užitka, ki ga formalizacija ne more doseči drugače kot svoj neuspeh.«<sup>41</sup>

## 8 Psihoanalitične povezave

39 Paul Ricoeur, intervju, v: Elisabeth Roudinesco, Histoire de la psychanalyse en France, Pariz: Fayard, 1994, str. 1093.

40 Jacques-Alain Miller, L'ère de l'homme sans qualites, op.cit., str. 88.

41 Jacques Lacan, Seminar XX - Še, Ljubljana: DTP - Analecta, 1985, str. 85.

Vse to pa seveda ne pomeni, da mora biti psihoanaliza ločena od drugih področjih. Psihoanaliza ima »povezave«<sup>42</sup> z drugimi polji vednosti. Toda pri tem ne gre za aplikacijo njenih konceptov na druga polja niti za prenos dosežkov iz enega področja na druga in še manj za preformuliranje njenega diskurza v okviru tistih, ki vzpostavljajo logiko gospodstva. Razmerje psihoanalize do drugih polj mora biti zgrajeno na prostoru, »ki se v središču stika z zunanostjo oboda v punktualni konvergenci: njena periferna zunanost je njena središčna zunanost. Zunanost prehaja v notranjost.«<sup>43</sup> Enostavneje rečeno, gre za razmerje ekstimnosti.<sup>44</sup> Ko je Lacan postavil določena vprašanja, ki so vzniknila v analitični kliniki, je pogosto referiral na druga področja, na primer na filozofijo, umetnost, lingvistiko ali matematično logiko. Tako kot že pred njim Freud tudi ni pozabil poudariti pomembnosti neterapevtskega zanimanja za psihoanalizo. Druga področja sicer ne predstavljajo pogoja za njeno prakso, saj psihoanaliza črpa svojo vednost izključno iz kliničnega dela, v razmerju do drugih polj pa ne zavzema metapozicije, s katero bi jih intelektualno bogatila. Kot poudarja Lacan v ustanovitvenem aktu svoje organizacije, ni psihoanaliza nobeno od področij, ki se sama opredeljujejo tako, da jo delajo za vse tisto, kar ni - na primer nevrobiologija, medicina, pedagogika, psihologija, sociologija, lingvistika itd. Toda psihoanaliza tem vedam omogoča odločilen obrat (*une inflexion décisive*), zato lahko iz njih črpa informacije. Psihoanaliza torej ni polje, ki bi bilo doktrinalno zaprto, pač pa omogoča konfrontacije, ki se očitno zelo pogosto izkristalizirajo v paradoksih. Toda ti paradoksi so lahko produktivni, saj implicirajo odmik od dozdevka, na katerem temeljijo ostale diskurzivne prakse. Šele tako se lahko prekine produkcija smisla, medtem ko so prakse drugih diskurzov povezane z osmišljanjem.

Tendence po združitvi analitičnih in znanstvenih pristopov pa še zdaleč niso redke. Najglasnejši zagovornik tega zaveznitva je ravno znanost, ki izpostavlja pragmatični vidik analitičnih teorij, ki bi s kombiniranjem pristopov lahko omogočile napredek obeh polj in s tem »pošteno znanstveno sodelovanje«. Na ta način naj bi se vzpostavila nova disciplina: *nevro-psihoanaliza*.<sup>45</sup> Psihoanaliza naj bi v tem multidisciplinarnem pristopu pomagala dodatno osvetliti nekatere nepopolne nevropsihološke teorije in rezultate eksperimentalne psihologije. Se pravi, da bi nastopila na točki, kjer znanost odpove in zapolnila njen manko vednosti. Pri tem pa ne gre spregledati prikrite volje po

---

42 Glej tudi: Jacques-Alain Miller, *Psychanalyse et connections*, predavanje 20. marca 2007, Univerza Pariz 8 - Vincennes-Saint-Denis.

43 Jacques-Alain Miller, *Dejavnost strukture*, v: *Psihoanaliza in kultura*, Ljubljana: DZS, 1981, str. 242.

44 Jacques-Alain Miller, *Extimité*, predavanja 1985-1986 na Univerzi Pariz 8 - Vincennes - Saint-Denis.

45 Zagovorniki te discipline so zbrani zlasti okoli revije *Neuropsychoanalysis*, npr. Antonio Damasio, Oliver Sacks, Mark Solms, Erik Kandel.

obvladovanju analitičnega diskurza in poizkusu njegove integracije v znanstvene okvire.<sup>46</sup>

Éric Laurent v tej povezavi vidi dva problema: prvi je, da bi se na ta način subjekta zreduciralo na že omenjeni »psihološki organizem«. Drugi pa je, da bi psihoanaliza s pristajanjem na dispozitiv vednosti in oblasti izgubila svoj temeljni postulat: dvom v zunanjo avtoriteto in neobstojo oziroma zaprečenost Drugega.<sup>47</sup> Psihoanalize torej ne zadeva nobena multidisciplinarnost, če vzpostavi povezavo z znanstvenimi kriteriji, pa tvega padec v obskurantizem. Zato tudi ne more pristajati na modifikacije znotraj drugih diskurzov ali kulturnih okolij. Kot poudarja Manonni, psihoanalize ne gre prilagajati časom in družbenim kontekstom, saj tudi psihoanaliza ne prilagaja ljudi njihovem času in njihovem kontekstu.<sup>48</sup> Medicinska in psihološka odkritja lahko služijo zgolj kot demarkacija med njunima diskurzoma, v kolikor je njun objekt popolnoma različen in njuna procedura radikalno nasprotna.

## 9 Oblastna razmerja in politike sreče

Psihoanalizo in znanost pa kljub temu družijo neka podobna orientacija. Gre za vprašanje politične države. Psihoanalizo, tako kot znanost, v jedru preči ravnodušnost – ne *do* politike – pač pa v politiki. Delovanje obeh terja distanco do upov in idealov, saj se je šele tako mogoče izogniti pozitivaciji kot zapadanju v fantazme hegemonskih diskurzov. Toda psihoanaliza ne sme nasedati izsiljevanju političnih sistemov, pač pa že po logiki svojega diskurza nastopati kot njihova subverzija.

To pa je tudi država znanosti. Izvorni namen znanosti ni, da služi oblastnim interesom, pač pa jo vodi želja po resnici, raziskovanju, invencijah in odkrivanju novega. Problem nastane v le primeru, ko ju ekonomija vpne v mehanizme moči. Teorija psihoanalize (ki je vselej teoretizacija njene prakse in ne obratno) je s tem lahko vpotegnjena v politične ideologije izobraževalnih sistemov. Znanost pa v tej konstelaciji postane politični operator, taktika družbenega nadzora, ki namesto politične nevtralnosti vzpostavlja presežno oblast. S tem se vzpostavi politika *par excellence*, moč v čisti obliki, ki preko

---

46 Tovrstni poizkusi sicer niso bili redkost niti v Lacanovem času, ko so si za zaveznitvo med psihoanalizo in znanostjo prizadevali zlasti strukturalistični krogi, zbrani okrog revije *Cahiers pour l'analyse*. Lacana navkljub angažmaju nekaterih filozofov, ki so kasneje postali eni izmed najvidnejših članov njegove šole (Jacques-Alain Miller, Jean-Claude Milner in François Regnault), program revije ni zanimal. V tem času je sicer še vedno mogoče detektirati njegovo prizadevanje, da bi psihoanalizo približal diskurzu znanosti na podlagi matematizacije, ali kot to definira Milner, »razširjenega galilejevstva« oziroma »hiperstrukturalne podmene«. Toda ta zastavitev kasneje doživi modifikacije in nazadnje privede do popolne opustitve. Za sodobne predloge spojitve znanstvenih in psihoanalitičnih metod glej zlasti: Adrian Johnston, Catherine Malabou, *Self and Emotional Life: Philosophy, Psychoanalysis, and Neuroscience*, New York: Columbia University Press, 2013.

47 Éric Laurent, *Lost in cognition: Psychanalyse et sciences cognitives*, op.cit.

48 Octave Manonni, Freud, op.cit.

prerazdeljevanja sredstev in uveljavljanja vednosti odloča o smotrnosti njenega delovanja.

Ta usmeritev izpostavlja problematično plat naveze med znanostjo in politiko ter med politiko in psihoanalizo, saj imamo na tej točki opravka z dispozitivom, ki ga je Foucault pod Nietzschejevim vplivom detektiral kot povezanost »volje do vednosti« in »volje do moči«. Analitične organizacije izstopijo iz analitičnega dispozitiva v trenutku, ko se podajo na pot smisla. Po drugi strani pa psihoanaliza klasično žrtev srka v univerzitetni diskuzi, ki krepi svoj dispozitiv z iniciranjem političnih bojov za ali proti transfernim nosilcem analitične vednosti. To je fantazmatsko lahko na primer posamezni subjekt, ki je predpostavljen kot upravičen ali neupravičen do označevalca biti Maître. S tem se izpostavlja odpor proti realnemu analitične klinike, najpogosteje za zaščito lastnih univerzitetnih interesov, tj. interesov gospostva, ki tvorijo pozicijo smisla in še to v simbolno-imaginarnem zrcalu, ki najde potrditev v ekonomsko odvisnih nosilcih vednosti *o* in ne *v* psihoanalizi. To iz analitične pozicije ne napravi diskurza, ki teži k določeni obliki svobode v razmerju do ujetništva simptoma (v kolikor je ta svoboda vselej na meji možnega in nemožnega), pač pa spodletelo družbeno vez, ki iz analitičnega diskurza napravi ujetništvo politike.

Svoboda, ki naj bi si jo človek izbral na podlagi znanosti, pa se v njeni navezavi s politiko prav tako izkaže za problematično. Znanost na tej točki postane mehanizem, prek katerega institucije obvladujejo posameznike, saj v kvazi dobronamernem raziskovanju stoji vrsta kapitalskih interesov. Prvi je podreditev in uporaba telesa, pri čemer gre za anatomsko-metafizični register. Drugi pa je tehnično-politični register razlage delovanja telesa.<sup>49</sup> Telo je koristno šele tedaj, ko je razumljivo, ko se ga da uporabiti, spremeniti in izpopolniti, skratka ko postane »krotko«. Njegovo življenje pri tem zajema zgolj biološke informacije, namesto subjektivnosti pa vpeljuje biološki redukcijonizem.

Subjekt tako postane bio-politični objekt, podvržen tistemu, kar je Foucault imenoval »domestifikacija« oziroma »udomačitev biti«.<sup>50</sup> Njegova politična pertinentnost je uveljavljena šele z redukcijo na skupek biometričnih podatkov, DNK, krvne skupine in fizioloških lastnosti. To pa se najlažje doseže na podlagi numeričnih metod, ki vsakega posameznika spremenijo v primer. Kot je to že v šestdesetih letih detektiral Foucault: »Trenutek, ko se pojavi izračunljivost človeka, ko nastopijo znanosti o človeku, je tudi trenutek, ko začne delovati nova tehnologija oblasti in druga politična anatomija telesa.«<sup>51</sup> Tehnologija telesa preide v tehnologijo »duše«. S tem pa se uresničijo sanje vsake oblasti - sanje, da bi človek postal berljiv kakor odprta knjiga.

Kot rečeno, ni prvič, da je telo predmet oblastnih razmerij. Uveljavljanje oblastnih interesov igra v razvoju spoznanja vselej pomembno vlogo, medtem ko je bio-politika v

49 Michel Foucault, Nadzorovanje in kaznovanje, op.cit., str. 136.

50 Michel Foucault, Vednost-oblast-subjekt, Ljubljana: Krt, 1991.

51 *Ibid.*, str. 192.

obliki, kot nastopa danes, od 18. stoletja privilegirani način moči. Meja med biološkim in družbenim se s tem izniči, telo pa ne zavzema več zgolj pozicije objekta medicinskega ali psihološkega raziskovanja, moralnih ali pravnih norm, pač pa mesto političnega objekta. Na ta način se politično transformira, saj oblast ni več to, kar je neposredno povezano s politiko, pač pa tisto, kar se predstavlja kot nepolitično, kar se dezindividualizira, saj se izreka s pozicije nevtalnosti. Zato je eno od temeljnih sredstev, ki se ga danes poslužuje politika, ravno znanost, saj se njeni doneski umeščajo v »nevtalen« sistem vednosti, ki naj bi političnost presejali. Utilitarizirana znanost črpa svojo pertinentnost iz izračunov, s katerimi ne kreira le naravni, pač pa tudi družbeni prostor. Od tod dalje pa družbene okvire vzpostavljajo subtilni mehanizmi, foucaultovska mikrofizika oblasti, ki premesti tradicionalni center moči od politike k zavezi znanosti in kapitalizma. Nova moč je moč novih tehnologij: »Ne pravo, pač pa tehnika, ne zakon, pač pa normalizacija, ne kaznovanje, pač pa nadzor.«<sup>52</sup>

Znanost o subjektu se torej nujno vzpostavlja prek sistema prisil. Vendar pa je v postmoderni ideologiji kljub temu nekaj novega. Presežek novega znanstvenega arzenala ne omogoča le nadzorovanja, pač pa vpeljuje tudi samo-nadzor. S tem politiki ni potrebno izvajati neposredne represije, saj ima znanost v družbi skoraj nedotakljiv sakralen status. Na podlagi njene avtoritete se je posameznik namreč pripravil podrežati brez izrecnih ukazov in z veseljem sodelovati pri raziskavah. Rezultati so lansirani v medijski prostor, kjer so v najbolj simplicistični verziji dostopni množici. Ta pa v njih navdušeno odkrije odgovore na vsa večna vprašanja človeške eksistence. Generalizirani zaključki obveljajo za splošno resnico, ki je potrjena s strani politike, kapital pa jih utilitaristično podredi trgu.

Tako se na znanstvena ramena prenesejo strahovi, dvomi in upi v lepšo prihodnost, kar se izteče v znanstveni senzacionalizem. Na ta način iz znanstvenih teorij o tem, kako deluje človeško telo in cerebralne funkcije, nastane ideologija, ki se predstavlja kot usoda, proti kateri se ne da boriti. To je ideologija človeka prihodnosti, ki destituirata in izključuje subjekta.

Na čem temelji ta ideologija? Njen temelj je imperativ »objektivacije«, ki ga je Lacan že v petdesetih letih detektiral v Združenih državah Amerike. Od tam pa se je do danes razširil do globalnih dimenzij:

Vsekakor se zdi neovrgljivo to, da se je koncepcija psihoanalize v Ameriki zasukala k prilagoditvi individua na družbeno okolje, raziskovanju vedenjskih vzorcev in objektivaciji vseh vrst, ki ju implicira pojem *human relations*. V izrazu *human engineering*, ki je

---

52 Michel Foucault, Zgodovina seksualnosti - Volja do znanja, Ljubljana: ŠKUC, 2000.

nastal tam, se namreč dejansko kaže neka priveligirana pozicija izključevanja človeka kot predmeta.<sup>53</sup>

Pragmatične metode subjekta torej izključujejo kot nepraktičnega za obravnavo na podlagi glavnih utilitarističnih motivov, tj. kulturnih vrednot prilagoditve in sreče. Lacan je to na začetku svojega poučevanja imenoval *faktor c* - specifičen simbolni red, ki se vzpostavi v nekem kraju v nekem trenutku zgodovine in določeno kulturno okolje (c kot culture) razlikuje od drugega.<sup>54</sup> Na tem so se oblikovale variacije pozitivnih terapevtskih znanosti, ki gravitirajo k označevalcem, kot so *human relations* in *human engeneering*, iz katerih je vzniknila napoved ne »visoke dobe psihoanalize«, pač pa »stoletja bio-engeneeringa«.

Vzporedno z ekonomskimi in tehnološkimi možnostmi so nastopile številne medikalizirane metode, ki vzpostavljajo nove simptome. Virtualni svet postmoderne tehnologije omogoča nove poti skopičnemu užitku voajerizma, možnost umetnega oplojevanja poraja vprašanja starševstva, bliskovito širjenje informacij poraja vznik novih želja itd. V vrtincu hipermodernega utripa kroži imperativ užitka, iz katerega je eliminiran gon smrti kot njegova ključna dimnezija, s čimer se pojavljajo aseptične nadomestitve, na katerih politike prakticirajo omejevanje svobode v imenu zdravja in globalne ekologije. Podnebne spremembe pospešujejo boj za vire, spremembe narekujejo potencialna zavezništva med državami na podlagi razvoja novih tehnologij, medtem ko se obenem vzpostavlja nova segregacija, ki prek kulturnih stikov in politične moči, zgrajene na posedovanju dovršenih znanstvenih produktov (vključno z jedrskimi), generira nove oblike nelagodja.

Toda Lacan je vedel, na kakšen način bo subjekt najlažje poiskal izhod iz te zagate:

Komunikacija se lahko zanj na veljaven način vzpostavi v skupnem delu znanosti in rabah, ki jih znanost narekuje v univerzalni civilizaciji; ta komunikacija bo znotraj neznanske objektivizacije, ki jo konstituira ta znanost, učinkovita, in pomagala mu bo, da bo pozabil svojo subjektivnost. S svojim vsakdanjim trudom bo učinkovito sodeloval pri skupnem delu in svoje brezdolje opremil z vsemi prijetnostmi razkošne kulture, ki seže od kriminalke do zgodovinskih memoarov, od vzgojnih posvetovanj do ortopedije skupinskih relacij (...)<sup>55</sup>

---

53 Jacques Lacan, Rimski govor, v: Spisi, op.cit., str. 69.

54 Uporaba tega termina v Lacanovem poučevanju dejansko nastopi samo enkrat, in sicer ko na psihiatričnem kongresu leta 1950 govori o ahistoricizmu Združenih držav, ki ustvarja deviacije in je skrajno brezbrizen do freudovskih utemeljitev psihoanalize, obenem pa nečuten do njenih postavk, saj temelji na imitacijski pripadnosti znanosti (Glej tudi Dylan Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, London, New York: Routledge, 1996).

55 Jacques Lacan, Funkcija in polje govora in govornice v psihoanalizi, v: Spisi, op.cit., str. 102.

Standardiziran kult unikatnosti torej implementira željo po znanstveno-politični standardizaciji simptomov, kjer se za množico idiosinkrazij skriva uniformnost. To je logika individualizma, ki diktira zahtevo po enotnem načinu užitka in ustvarja »subjektivnost obdobja« (*subjectivité de l'époque*). Lacan je to subjektivnost imenoval »zmotna figura zmotne univerzalnosti«. <sup>56</sup> Toda izhod so ponudile pozitivne znanosti, ki ne dopuščajo odgovornosti za simptom, saj ne dopuščajo subjektivnosti kot take.

Zato v tem redu nastopa psihoanaliza. Kot je rekel Lacan leta 1968, je psihoanaliza »simptom, da smo prišli do tega, kar provizorično imenujemo civilizacija.« <sup>57</sup> Pripadati civilizaciji pomeni znati ravnati s tistim, kar je izmeček, tj. z realnim simptomom. V tem je psihoanaliza simptom nelagodja v kulturi, saj gre za njegovo razkrivanje. Posledično je zanjo bistveno, da se obrača proti toku. S tem šele lahko namreč prelamlja z dozdevki kot manifestacijami kulture, ki v znanstvenem vidiku ustvarjajo ideologijo človeka prihodnosti, subjekta pa postavljajo kot nadzorovan modeliran prilagoditveni učinek znanstvenih mehanizmov. <sup>58</sup>

Pri tem se morda zdi paradoksalno, da je ravno to obdobje v vsej zgodovini najbolj na strani svobode posameznika. Toda kako je v družbi nominalnega liberalizma človeka mogoče nadzorovati brez njegovega pristanka? Zakaj pristajanje na znanstveni determinizem? In od kod sploh želja po samo-nadzoru? Kot so vedeli že Stari, je človeka mogoče zapeljati z obljubo sreče. Dobrobit je vselej rojstno mesto oblasti, ki jo politika uvaja z namenom, da poveča svojo moč in vzpostavi red. Subjekt naj bi dosegel srečo, zdravje in harmonijo, če bi brez pomislekov sledil navodilom medicine in psihologije. To pa danes predstavlja enega najbolj dovršenih političnih odgovorov, saj zdravstvena navodila, higienski predpisi in terapevtski nasveti s svojo »humanitarnostjo« podpirajo različne oblastne tehnologije. Življenje transformirajo s tem, da ga zvedejo na biološko-kognitivno razsežnost, pri čemer je skrb za subjektovo srečo in dobrobit mehanizem s pragmatičnimi cilji nadzora. Da bi bila abstrakcija sreče ohranjena, na eni strani obstaja represija totalitarnih režimov, na drugi pa naturalistična sprostitelj želje poznega kapitalizma.

V deželah, kjer se psihoanaliza spričo avtoritarne politike še vedno bori za svoj obstoj, je singularnost subjekta agresivno podvržena standardizaciji. Medtem ko je v liberalno-demokratskem dispozitivu *laissez-faire* subjekt z enakim namenom podvržen mehkim pragmatičnim principom znanstvenih metod. Za Lacana sta oba poizkusa sicer zgodovinsko spodletela. Vendar pa je utilitaristični vidik z obljubo sreče osvojil svet. Od tu dalje je možen sunkovit porast pragmatičnih terapij, katerih bistvo je, da »zdravijo« - zdravijo »duševno bolne«, »nenormalne«, diskvalificirane v skladu s splošnimi merili zdravja, skratka »nore«.

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, str. 11.

<sup>57</sup> *Ibid.*, str. 29.

<sup>58</sup> Jacques Lacan, Propozicija z dne 9. oktobra 1967 o psihoanalitiku šole, v: Filozofski vestnik, Letn. 31, št. 1, Ljubljana: ZRC SAZU, 2010, str. 15.



Psihoanaliza sicer ni nobena »hvalnica norosti«. Je pa edina klinična praksa, ki izpostavlja, da ne obstaja nič takega kot je duševno zdravje, pač pa le simptomi, ki se bolj ali manj ustrezno umeščajo v obstoječi družbeni red. O duševnem zdravju zato tudi ni mogoče govoriti tako kot o fizičnem. »Vsi so nori,« bo iz Freudovih ugotovitev povzel Lacan: »Brez norosti ni mogoče razumeti bivanja človeka, saj to ne bi bilo človekovo bivanje, če ne bi nosilo v sebi norosti (...)<sup>59</sup> Subjektivacija se vrši po poti simptoma, prek katerega proizvede singularnost, ki ne pristaja na družbene standarde. Zakaj? Zato, ker je vsaka identifikacija zaznamovana z delirijem simbolnega reda. Medtem ko je valorizacija na podlagi pristajanja na kulturne norme, ki jih vzpostavlja imperativnost označevalca, v funkciji segregacije na »normalne ljudi« in »paciente«. Terapevtske metode na tej točki nastopijo v obliki družbenih predpisov, ki apelirajo na skupne poteze, s čimer poskušajo vzpostaviti normativ za obvladovanje in podrejanje singularnosti. Razločevanje na podlagi zdravstvenih kriterijev izvrši prisilo k standardizirani obliki »funkcionalnega življenja«. To pa je še ena od metod, ki promovirajo skrb za srečo in zdravje ter tako iz singularnosti subjekta napravijo predmet za institucionalno rabo.<sup>60</sup>

Postmoderno obdobje torej z vsemi sredstvi izvaja sunkovit obrat proti tradiciji, ki je že z razsvetljenstvom razgradila pojem korporativnega telesa v prid avtonomnega subjekta. Zdi se, kakor da se človek v času demokracije in liberalizma še raje podredi diskurzu, ki nastopa proti njegovi svobodi. Toda zakaj proti temu ni zaznati nikakršnega upora?

Odgovor je preprost. Svoboda vzbuja tesnobo in nalaga odgovornost. Uspeh znanosti je reakcija na tesnobo obdobja, ki jo zaznamuje zaton Imena Očeta in s tem padec tradicionalnih in »fiksni« identitet. V primežu postmoderne fluidnosti se subjekt zlahka pusti zapeljati novi obliki avtoritete, ki brezkompromisno etiketira, s čimer se izogne svojim lastnim vprašanjem in se tako odmakne od tistega, kar izkuša kot boleče. Znanost poskrbi, da nikomur ni potrebno prenašati odgovornosti za svoj simptom, kar deluje pomirjujoče, saj ponuja vero v zunanjo objektivno vzročnost.<sup>61</sup> Potopitev v množični diskurz je vabljava, saj so simptomi tako zgolj univerzalna dejstva brez singularnih pomenov. Na ta način liberalizem in demokracija proizvedeta indiferentnega individuuma.<sup>62</sup>

---

59 Jacques Lacan, *Propos sur la causalité psychique*, v: *Écrits*, Pariz: Seuil, 1966, str. 176.

60 Glej tudi Michel Foucault, *Zgodovina norosti v času klasicizma*, Ljubljana: \*cf., 1998.

61 Ta diskrepanca med cerebralnim determinizmom in odgovornostjo se pogosto pojavlja tudi na pravnem področju, npr. v primeru kaznivih dejanj. Če nevroznanost ugotavlja, da zavestni trenutek svobodne volje zamuja za cca. 500 ms, kako potem razumeti moralno odgovornost? Če je svobodna volja iluzija in subjekt ni avtonomen posameznik, ki bi bil izvzet iz biogenetske ali kognitivne manipulacije, ali je v primeru kaznivega dejanja, kljub temu da ravna le po nareku možganskih funkcij, še vedno odgovoren? Tovrstni poizkus razbremenitve očitkov vesti prek sklicevanja na telo je sicer ena glavnih mehanicističnih idej, ki pa jo je z navdušenjem pozdravljala že de Sade.

62 O vprašanju indiferentnega individuuma glej Clotilde Leguil, *Être ou ne plus être*, v: *Anti-livre noir de la psychanalyse*, Pariz: Seuil, 2006, str. 241-255.

## 10 Subjekt – sodobni Prometej

Sistema, ki se na neki točki obrne proti svojim lastnim postavkam, sicer ni težko razumeti. Dejstvo je, da demokracija ustvarja antidemokratske učinke in prek ideje svobode proizvaja ideologijo, ki zabrisuje subjektivnost. Vse z namenom, da bi se ustvaril svet, v katerem ni nerazumevanja ali kontradikcij; svet, v katerem vladata napredek in racionalnost, skratka najboljši od vseh svetov - svet brez realnega.

A kot je vedel že Freud, je napredovanje znanstvenega spoznanja napredovanje človeštva iz poraza v poraz. Saj več kot človek zmore, bolj je subjekt degradiran. Freudovski in lacanski pesimizem izhajata iz tega, da je korak (*le pas*) korak, ki ne implicira smisla (*pas-de-sense*), pač pa nekaj, kar je zaradi orientacije realnega slabše, saj ne vztraja na obstoječem smislu. In ta »ali slabše« (*ou pire*) je zagotovljen. Toda to iz analitičnega diskurza ne napravi konservativne pozicije, pač pa gesto, ki je močnejša in radikalnejša, saj izpostavi dimenzijo dejanja, ki se zgodi kot odmik od obstoječe strukture.

Iz istega razloga analitični diskurz ni progresističen ne transgresiven in ne more tekmovati z dosežki, ki so jih stoletja akumulirale ideologije, in s tehnološkim napredkom znanosti še manj. Zelo jasno pa lahko detektira nastop tistega, kar je Freud imenoval nelagodje, Lacan pa razvozlal kot neprehode, kot slepe ulice civilizacije. To so neprehodi, ki odpirajo prostor obdobju, kjer vloga znanosti v družbenem imaginariju prehaja od rešiteljice težav do povzročiteljice katastrof, od medicinske determinacije subjekta do eshatoloških vizij o vsemogočnosti digitalnega nadzora in tehnicistični redukciji človeka na mehansko delovanje.

Toda to je tudi obdobje, ki je na podlagi metod izračunavanja, znanstvenega preverjanja in predvidljivosti subjekta postavilo pod imperativ objektivnosti in se s tem zapisalo izbrisu tistega, kar je v subjektu najbolj nepredvidljivo, a mu je obenem tudi najbolj lastno. Zgolj preko znanstvenih metod je namreč lahko zagotovljen dipozitiv, v katerem se pod okriljem kavzalnosti lahko napove vsak rezultat do točke uresničitve sanj o procesu racionalizacije in napredka. Zato se psihoanaliza kot diskurz, v katerem analizant nase vzame absolutno tveganje, z vsemi nepredvidljivimi posledicami obrača proti objektivaciji človeškega v okviru znanstvenega determinizma. Psihoanalizo v tem ne preči nekaj, kar je stvar vednosti, pač pa realno, ki je v jedru vednosti, ki se proizvaja. Od tod *leitmotiv* poznega Lacana, ki v zamahu konceptualizacije realnega psihoanalizo definira kot vednost o tem, »kar ne gre« in se ukvarja »izključno s tistim, kar ne deluje«. Če obstaja na podlagi nemožnega, potem skozi delovanje lahko propade.

To ne prinaša vsesplošnega navdušenja, saj psihoanaliza ne ponuja hitrih rešitev, ki so glavni reklamni verz terapij, ki si s tem zagotovijo množični uspeh. Psihoanaliza ni salonska terapija, ki bi se odvijala v ugodju in narcistični potrditvi. Posledica tega ni le obsežno posluževanje drugih udobnejših instant terapij, pač pa tudi osip analizantov, ki

so v analizo že vstopili, a je iz tega razloga niso nadaljevali. Zato se vse pogosteje zdi, da mora imeti psihoanaliza, če želi v sodobnem svetu obstati, precej dober razlog.

Toda psihonaliza ta razlog ima. Njen razlog je »razlog neuspeha«, ki se nahaja ob vstopu v analizo, v nadaljni proceduri pa se razkriva v padcu smisla. S tem je nemožno pogoj analize in spodletlost njen uspeh, kjer po beckettovski poskuša znova, pade znova, pade bolje. Že Freud je analizo pojmoval kot gibanje tako v njeni kliniki kot v njeni institucionalizaciji. In če je analiza gibanje, potem ne more vztrajati na ustaljenih dispozitivih, pač pa mora vzpostavljati rez, ki skozi topološki obrat nemožnega privede do invencije in kreacije novega.

Vprašanje razmerja med psihoanalizo in znanostjo zato tudi ne zadeva zgolj analitične in znanstvene skupnosti, zdravstvenih organizacij ali ozkih akademskih krogov, ki jedro Freudovega odkritja bodisi zavračajo bodisi privatizirajo ali pa ga zapirajo v intelektualni geto. Vprašanje razmerja med psihoanalizo in znanostjo je pomembnejše in bolj konsekvantno, saj se naslavlja na etiko postmodernega časa, na prihodnost družbenih dispozitivov, ki bodo v 21. stoletju narekovali ravnanje s subjektom, ki se spopada z bolečino. Predvidljivost je glavni dispozitiv obdobja, v katerem ni več prostora za kontingenco. Ravno iz trenutka naključja pa izhaja možnost za invencijo in kreacijo novega. A ne le za psihoanalizo ali znanost, pač pa tudi za politiko, ki se usmerja zgolj v ohranitev *statusa quo*, za medicino, ki postaja higienizem, za univerze, ki so le še hrami »vednosti o uporabnosti«. In nenazadnje, za subjekta, ki postaja sodobni Prometej - luč razuma, ki naj bi ga človeštvu prinesel njegov plamen, a ga je obenem zapisal znanstvenemu prijemu in mu odvzel status singularnosti.

Obstajajo štirje možni odgovori na znanost: lahko ji brezpogojno verjamemo; lahko ji verjamemo, ne da bi ji v resnici verjeli; lahko jo zavrnamo ... ali pa analiziramo. Znanost za to psihoanalizi sicer nikdar ni odobrila poverilnih pisem. Toda psihoanaliza je kljub temu ambasada v deželi znanosti. Ambasada subjekta in njegove singularnosti. V znanstveni pokrajini, kjer jo zaznamuje ireduktibilna ekstimmnost, zaseda mesto njene resnice. Zato je Lacan povabil analitike, da v odnosu do znanosti *ob-stajajo*.



## Mesto psihoanalize med znanostmi: Od Freuda do Lacana

### 1 Ali je psihoanaliza znanost?

Razmerje med psihoanalizo in znanostjo je tema, ki je prisotna skozi celotno Lacanovo poučevanje. Vprašanja, ali je psihoanaliza znanost, kakšno mesto ima glede na znanost, in nenazadnje, kakšen je status same znanosti, se ponavljajo, in vkolikor se ponavljajo, dobivajo skozi različna obdobja različne odgovore. Zato se v razmerju med psihoanalizo in znanostjo morda ni najbolj enostavno orientirati. Lacan se namreč skoraj do zadnjega ni prenehal ukvarjati z vprašanjem vključenosti in izključenosti psihoanalize iz znanstvenega polja in je skozi različna obdobja svojega poučevanja odprl številne piste za razmišljanje o njenem statusu: psihoanaliza kot znanost o singularnosti oziroma partikularnosti (*Seminar I*), psihoanaliza kot znanost o nemožnem (*Préface à l'ouvrage de Robert Geogin*), psihoanaliza kot znanost o subjektu (*Znanost in resnica*) ...

Te perspektive je postavljajal protislovno, nekatere neposredno zavračal, druge opuščal, tretje nadgrajeval. Njegovo poučevanje, ki je bilo sicer bolj poredko enoznačno, saj je vedno znova reformuliralo predhodne koncepte, se tako tudi glede obravnave znanosti zdi vztrajno protislovno. Toda samo dejstvo, da je znanost postavljena v eno od središč razvoja analitične klinike in teorije nakazuje, da gre za vprašanja, ki so za psihoanalizo bistvenega pomena.

Lacanova pot je dolgo časa potekala v klasični freudovski smeri z namenom, da bi psihoanalizi izborila znanstveni status. Izhodiščno vprašanje, ki se zato postavlja, je: ali je psihoanaliza znanost? Gre za ključno vprašanje, toda ne z vidika preizpraševanja možnosti legitimizacije, pripoznanja oziroma sprejetja psihoanalize in še manj z vidika njenega približevanja moči ali prestižu, ki ju ima znanost. Vprašanje je pomembno, ker je povezano z njenim vznikom. Psihoanaliza je rojena iz znanstvenega konteksta nevrologije 19. stoletja, Freud pa je bil učenec znanstvenikov. Izhodišče njegovega znanstvenega *creda* sta postavila Herman von Helmholtz, utemeljitelj termodinamike, in Emil du Bois Reymond, utemeljitelj elektropsihologije. Prav tako pa tudi ne gre spregledati vpliva, ki sta ga v njegovih začetnih korakih imela Ernst von Brücke in Gustav Fechner ter kasneje Ernst Mach in Ludwig Boltzmann.

Tako kot njegovi sodobniki, je bil tudi Freud pozitivist, ki se je skliceval na tedaj uveljavljene znanstvene normative. Če uporabimo obrabljen sociološki izraz, bi lahko rekli, da je bil pač »otrok svojega časa«, ki je iz tedanjega družbenega konteksta

enostavno pobral aktualne ideje. Zato mu tudi razumevanje bolezni na podlagi organskega dejavnika in uporaba nekaterih obskurnih znanstvenih metod za zdravljenje, na primer elektromagnetizma, elektrošokov, hipnoze ali opojnih substanc, niso bile ravno tuje.

Toda ravno na podlagi tega pristane na katarzično metodo in se usmeri k predhodnici analitične metode zdravljenja, ki ga vodi na pot, po kateri odkrije nezavedno. Njegova spontana znanstvena ideologija tako ni nikakršna zabloda ali pa golo izkoriščanje znanstvenih pojmov. Scientizem je temeljni pogoj psihoanalize in utre pot, ki bo za vedno nosila Freudovo ime.

Na to pot pa Freud ni stopil kot psihoanalitik, temveč kot mlad nevrolog, ki se je, kot da nehote, znašel v medicinski stroki. Njegova izbira poklica ni bila enostavna, saj za dejavnost zdravnika ni imel pretiranega interesa. Če Darwin v tistem obdobju ne bi prišel do fundamentalnega evolucionističnega odkritja in če Goethe ne bi spisal dela *Narava*, ki je Freuda napotilo na študij medicine, bi bila zgodovina nemara povsem drugačna. Toda tisto, kar je predstavljalo Freudovo strast, sta bila vednost in raziskovanje. Zato je postal nekdo, ki navkljub primarnemu interesu za človeška razmerja raziskuje živčne sisteme.<sup>63</sup>

S tem namenom je leta 1877 pod vodstvom Brückeja v laboratoriju opravljal raziskave živčnih celic, pri čemer mu utemeljevanje rezultatov z meritvami, opazovanjem in empirijo ni porajalo nobenih pomislekov. Nevrološkega dela se sicer ni loteval s pretiranim entuziazmom, toda rezultati so bili kljub temu presenetljivi. Njegovi histološki izsledki so odločilno prispevali k odkritju nevronov in tako postavili osnovo temu, kar danes raziskuje nevroznanost.<sup>64</sup>

Freud je torej že konec 19. stoletja stal na nekem razpotju. Kakor da bi se že tedaj postavilo vprašanje: ali nevroznanost ali psihoanaliza? Medicina tistega časa je napredovala s hitrimi koraki. Toda obravnava »psiholoških obolenj« je bila relativno marginalna. Prej kot raziskovanje so obstajali represivni mehanizmi zapiranja »brezumnežev« v zapore, medtem ko je bilo delo v bolnišnicah in zavodih podvrženo strogemu medicinskemu nadzoru. Način zdravljenja, kot ga je izvajal Charchot, sicer nikakor ni bil neznan. Toda priti je moral čas, ko je Breuer temu načinu odprl nove možnosti; čas, ko je na mesto nevroloških izračunov na plan lahko prišla beseda in s tem čas, ko jo je Freud izbral. Izbral je tisto, kar je postala psihoanaliza – a psihoanaliza, okronana z znanstvenim statusom.

---

63 Octave Mannoni, Freud, op.cit., str. 13-20.

64 Ernest Jones, The life and work of Sigmund Freud, Hamondsworth: Penguin, 1964, str. 68-69.

## 2 Freudov scientizem

Poizkus, da bi bila psihoanaliza (tedaj še imenovana psihologija) povzeta v naravoslovne znanosti, nakazujejo že Freudovi najzgodnejši teksti, na primer knjiga o *Afaziji* (1891).<sup>65</sup> Medtem ko njegova korespondenca s Fliessom, naknadno označena kot *Entwurf einer Psychologie* oziroma *Načrt za znanstveno psihologijo* (1895-1896),<sup>66</sup> že s samim uredniškim naslovom izpričuje željo, da bi mlado nevrološko vedo približal znanstvenemu idealu. Da pa nova teorija ne bi obveljala za »znanstveno pravljico« (tako se je namreč glasila Kraft-Ebingova definicija Freudove etiologije histerije),<sup>67</sup> so njegove prve hipoteze zaznamovane z vprašanjem vrednosti psihoanalize, ki je primarno predstavljena kot znanstvena misel Fliessa.

Freud je Fliessove ideje, zaznamovane s kombinacijo znanosti in šarlatanstva, sprejemal z velikim navdušenjem in je v njegovih alkimističnih blodnjah spoznal mnogo boljšega znanstvenika oziroma naravoslovca, kot naj bi bil sam.<sup>68</sup> Občudovanje je veljalo tako Fliessovim naprednim poizkusom matematizacije psihoanalize kot njegovim čudaškim otorinolaringološkim dognanjem.<sup>69</sup> Toda ravno to srečanje Freuda retroaktivno pripelje do spoznanja, na kakšen način družbeno obstaja v psihičnem in da je nezavedno način tega obstoja. Iz začetno zmotnih in z današnjega vidika celo nekoliko absurdnih pojmov tako vznikne veliko odkritje.

Paradokсно ali ne je bila psihoanaliza tedaj zanj le momentalna teoretizacija klinike, nekakšna začasna veda, ki se je moramo držati, dokler nimamo na razpolago česa boljšega. Ko bo znanost razvita do te mere, da bo lahko proizvedla farmakološka sredstva, s katerimi bo lahko vplivala na psihične procese, psihoanaliza ne bo več potrebna. Zato si je Freud v nobenem segmentu ni obotavljal podvreči idealu znanosti. Tudi njeno ime izhaja iz kemije, v kolikor gre za metodo, ki - podobno kot kemična analiza, ki razstavlja snovi - razstavlja simptome, povezane v bolezenske entitete. Psihoanaliza v svojih prvih poizkusih torej ni nič več kot »nov medicinski postopek za vplivanje na določene psihične

---

65 Sigmund Freud, *Zur Auffassung der Aphasien*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1992.

66 Gre za uredniški naslov korespondence med Freudom in Fliessom: *The Project of Scientific Psychology*, v: *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess (1887-1904)*, Cambridge, MA in London: Belknap Press of Harvard University Press, 1985.

67 Sigmund Freud, *O etiologiji histerije*, v: *Delta 1-2*, Ljubljana: Društvo za kulturološke raziskave, 2001, str. 133.

68 Za podrobno obravnavo Freudovega razmerja do Fliessa glej: *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess, 1887-1904*, Cambridge: Harvard University Press, 1985.

69 Znanе so Fliessove teorije o t.i nazalni refleksni nevrozi, s katero je nevrološke in psihološke simptome pojasnjeval prek povezav med nosno sluznico in genitalijami. Očaran nad to teorijo se je Freud v tistem obdobju večkrat podrgel operacijam nosu in sinusov, ki jih je Fliess izvajal kot način zdravljenja njegove nevroze.

bolezni.«<sup>70</sup> Toda njen diskurz se vzpostavi ravno z odmikom od medicinskih izhodišč, ki na podlagi obravnave histeričnih simptomov oznanjajo svojo mejo.

Histerija kot klasična klinična kategorija Freudovega časa je za medicino porajala nerazrešljivo uganko, saj ni bolezen, za katero bi bilo mogoče izdelati etiologijo tako kot za vsako drugo. Histerični simptomi kažejo, da poleg biološkega telesa obstaja tudi nekaj, kar ni organske narave, s čimer se izognejo nevrološki interpretaciji. Njihova geneza deluje kot anomalija (*Entartung*), ki navkljub diagnosticiranju vzrokov, kot so jih definirali Charcot, Breuer in Bernheim (na primer dednost, genetske okvare, sugestibilnost, avtosugestibilnost in nazadnje celo čista hipohondrija ali izmišljije) ostaja nepojasnjena. Za znanstveno medicino alternativnih vzrokov tako ali tako ni in tudi mladi Freud nadaljuje to miselno linijo prek kompromisnih razlag, kot jih podajajo *Študije o histeriji* (1895).<sup>71</sup>

Toda vzporedno s tem se v obrisih prvič vzpostavi ločnica med znanstveno in analitično razlago. Freud ne nasede uveljavljeni psihopatološki razlagi, pač pa v prepričanju, da so simptomi neodvisni od nevrobioloških procesov, vpelje odkritje, da psihični aparat determinira nezavedno. Njegov mehanizem ima učinke na organizem. V telo se ne vpisuje fiziološka bolezen, pač pa beseda. Duševno in biološko se prepletata v mislih in reminiscencah, ki ju retroaktivno razsrediščijo in odtujijo drugo od druge. Medicina zato tudi ne more podati zadovoljive razlage, saj gre za vednost, ki se je očitno ne ve - za nezavedno.

Ta analitična zastavitev je sicer daleč od tiste, na kateri se kasneje razvije psiho-somatska medicina. Čeprav gre pri tem prav tako za vprašanje razmerja med »dušo« in telesom, psihoanaliza ne temelji na metafiziki. Mehanizem tvorbe simptomov ni vezan na fiziološke faktorje, pač pa na govorico, ki nezavedno v svoji prvi konceptualizaciji postavlja kot nekaj, kar ni substancialno, pač pa simbolno. S tistim, kar je simbolno, se je mogoče spoprijeti le preko govornice in od tod premik od znanstvene medicine k *talking cure*. Če je subjekt pred tem zgolj nemi objekt znanstvenega pogleda, histerija sedaj končno spregovori in tako vzpostavi subjektivacijo. Ljubezen, ki jo analizant pri tem naslavlja na analitika, je prepoznana kot transfer, ki razkriva seksualno etiologijo simptomov, in seksualnost postavlja v samo osišče psihoanalitičnih zastavitev. S to zastavitvijo se zgodi ultimativen odmik od medicinske doktrine in odpre prostor odkritju, s katerim je Freud pretresel moralo viktorijanskega Dunaja in premaknil Aheron.

---

70 Nav. po Octave Manonni, Freud, op.cit., str. 216,

71 Joseph Breuer in Sigmund Freud, *Študije o histeriji*, Ljubljana: Delta, 2002.



### 3 Vprašanja epistemološkega statusa

Psihoanaliza je ob svojem rojstvu na prelomu 19. v 20. stoletje torej postavljena kot nova veda o novem objektu. To pa implicira vprašanje njenega statusa oziroma njene epistemološke pozicije - za kakšno vedo potem gre? Ali je znanost, psihologija, morda zgolj spekulacija? Ni znano, kako bi bilo mogoče napredovati znotraj tega vprašanja in tudi Freud se zaveda problematičnosti te zastavitve, četudi se nemara ne zaveda veličine svojega odkritja. Zato se obrne k spojitvi znanosti in mitologije ter s parafraziranjem Goetheja odloči: »Moramo si reči: 'Potrebne so zdravniku čarovnije.' Namreč čarovnije metapsihologije. Brez metapsihološke spekulacije in teoretizacije - skoraj bi rekel: fantaziranja - tukaj ne bomo napredovali.«<sup>72</sup>

S tem se dokončno izrazi želja po utemeljitvi, ki bi lahko zajela tisto, kar je proizvedla psihoanaliza in česar znanost ni mogla zajeti; želja po nekakšni metateoriji, ki bi psihoanalizi kljub njenemu nasprotovanju medicinskim pogledom podelila določeno dostojanstvo. In ironično so najbolj pri roki ravno znanstveni argumenti. Če ima psihoanaliza potencial, da lahko zavzame visoko mesto med znanostmi, potem je njen cilj le, da tistemu, kar se najbolj neposredno razkriva v analitični situaciji, priskrbi ustrezno znanstveno podlago.

Prek biološko-fizikalnih zastavitev je tako koncipirana psihologija, ki naj bi imela možnost, da seže onkraj psihologije in s tem tudi onkraj zavesti kot njene temeljne postavke, se pravi, da koncipira nezavedno, vzpostavi pred-podlago ter tako znanstveno utemelji analitično doktrino – metapsihologija. Njen namen sicer ni, da bi postavila trdno osnovo psihoanalitičnim pojmom, pač pa je prej ko ne začasna. Njena negotovost in časovna omejenost izhajata iz pomanjkanja vednosti o določenih procesih psihičnega sistema, glede katerih Freud samokritično trdi, da se ne čuti upravičenega za postavljanje dokončnih sklepov. Zato so njena načela le osnova tistemu, kar naj bi s svojim kasnejšim razvojem prinesla znanost.

Metapsihologija se utemeljuje na ekonomskem načelu libida v navezavi na kvantitativnost, kar naj bi kasneje nadomestila fizika, na dinamičnem principu v navezavi na delovanje gonov, ki se približuje kemiji, in na dveh načelih strukturnih elementov psihičnega aparata, ki ju tvori topika, kasneje pa naj bi ju razvila anatomija.<sup>73</sup>

Prva topika izhaja iz *Interpretacije sanj* (1899) in koncipira nezavedno, predzavest in zavest. Ti strukturni elementi se ohranjajo skozi *Psihopatologijo vsakdanjega življenja* (1904) ter *Vic in njegov odnos do nezavednega* (1905), s čimer nezavedno diskretno pridobi mesto, ki je prej pripadalo nevrološkim dejavnikom. To nezavedno se v ničemer

---

72 Sigmund Freud, *Končna in neskončna analiza*, v: *Spisi o psihoanalitični tehniki*, Ljubljana: DTP-Analecta, 2005, str. 303.

73 Za izčrpno obravnavo Freudove metapsihologije glej Paul-Laurent Assoun, *Introduction à la métapsychologie freudienne*, Pariz: PUF, 1993.

ne približuje zastavitvam Freudovih predhodnikov, saj ne zadeva skrivnostnih nedoumljivih globin duše, s katerimi ga je opredeljevala romantika 19. stoletja, pač pa se razkriva na površini, na primer v sanjah, šalah, besednih spodrseljajih, ki zaradi navidezne banalnosti niso bili nikdar resen objekt znanstvenega proučevanja. Formacije nezavednega zaznamuje neizpodbitna singularnost, ki nasprotuje univerzalnim zastavitvam, bodisi medicinskim, ki se dotikajo telesnih funkcij, bodisi analitičnim, kot jih preko arhetipskega kolektivnega nezavednega koncipira Jung.

Nezavedno torej ni neka zaključena entiteta, ki bi si prek svoje pojavitve zagotavljala večnost obstoja. Njegove manifestacije so hipne, izmaknejo se takoj, ko se pojavijo. Nezavedno nikoli ni »za vedno«, pač pa vselej zgolj začasno, saj traja le v aktualnosti svojih artikulacij. Skratka le tisti trenutek, v katerem se manifestira v vsej svoji absurdnosti in nelagodnosti. To pa dokazuje, da nezavedno nima ontološke podlage, ki bi mu zagotavljala trdnost in oprijemljivost. Ne zaznamujejo ga določljive, merljive ali preverljive lastnosti.

#### 4 Fizika psihičnega ustroja

To pa že poraja prvi problem. Če želi biti psihoanaliza znanost, potem mora biti nezavedno Nekaj, ne sme biti nič, ali še drugače, ne sme biti odvisno od posameznih pojavitvev, ki ne zagotavljajo nobene jasne utemeljitve. Zato na tej točki v igro vstopi Freudova znanstvena aspiracija in s prehodom v drugo topiko premesti poudarek na Jaz, Nadjaz in Ono. Nezavedno s tem dobi biološko opredelitev, saj temelji na energetski podlagi in reprezentaciji.

Ta zastavitev je glede na začetno konceptualizacijo primer klasične teoretske regresije. Po novi teoriji obstaja nekaj takega kot »psihična energija«, ki določa nezavedno in se utemeljuje na analogiji med termodinamičnim in psiho-dinamičnim modelom. Gre za znan energetski mit, osnovan na Helmholtzovi dinamiki, ki temelji na domnevi, da so psihični procesi povezani z dvigom in upadom energetske ravni in s procesi, ki uravnavajo te spremembe. Duševni aparat določa odvajanje (*Abfuhr*) in vezanje energij (*Bindung*), pri čemer je duša definirana kot kvantiteta afekta (*Affektbetrag*). Proces se ne odvijajo na površini, pač pa v notranjosti psihičnega aparata kot premiki energije oziroma duševni tokovi. Tako namesto nezavednega nastopi fizika psihičnega ustroja. Fizika je aplicirana na teorijo psihodinamike, pri čemer se Freud posluži zakona o ohranjanju energije, kot ga določa prvi termodinamični zakon.

Po prvem termodinamičnem zakonu se energije ne more niti ustvariti niti izničiti. Ta ideja je spojena z Darwinovo tezo, po kateri so čustva oblika psihične energije, ki prav tako ne more biti niti ustvarjena niti izničena, pač pa se le spreminja iz ene oblike v drugo. Po tej logiki tudi tesnoba oziroma »negativna energija«, do katere lahko pride v otroštvu, ne more biti izničena, pač pa se preko modifikacij odraža v odrasli dobi. Tako kot vsi psihični procesi tudi travmatizem deluje po načelu ekonomike. V psihično življenje se vtisne preko potlačitve, kar pa zahteva veliko porabo energije. Tisto, kar bi moralo biti izrinjeno,

ne izgine, pač pa se zahrbtno maščuje. Kvantitativni moment moči nastopa proti obrambnim mehanizmom in se kaže kot težka obremenitev. Zato ga je potrebno asimilirati v normalno stanje energij.

Tu se sicer pojavi prvo protislovje, ki bo na osnovi kliničnih opazovanj Breuerjeve katarzične metode kasneje oblikovalo podlago načela konstantnosti. Če na eni strani obstaja zahteva po kvantiteti energije, ki jo je potrebno ohraniti na enaki ravni, duševni aparat po drugi strani teži k njenemu izničenju. S tem je postavljeno razmerje med konstantnostjo in tendenco psihičnega aparata k ugodju ali neugodju, ki bo na podlagi paralelizma med kvantiteto in kvaliteto petindvajset let obvladovalo freudovsko psihoanalizo. Njen cilj bo postal, da se Jaz, ki vsebuje preudarnost, čim bolj osvobodi Onega, ki vsebuje strasti. Če to ni doseženo z zrelostjo psihičnega aparata, naj analiza meri na to, da okrepi Jaz, in energijo, ki je bila zaradi nesprejemljivosti preko potlačitve izrinjena iz zavesti, pretvori. Strnjeno v znameniti formulaciji: »Tam, kjer je bilo Ono, naj pride Jaz.«

## 5 Goni in njihova mitologija

Med regulacijskima načeloma, ki uravnava primarni oziroma sekundarni proces, je torej razlika. Njunjo razdelavo bodo natančneje prinesle *Formulacije o dveh načelih psihičnega dogajanja* (1911). Vzporedno s tem pa se že tlakuje pot drugemu ključnemu zastavku psihoanalize - nauku o gonih (*Trieblehre*). Gre za koncept, ki se zaradi svoje dvoumnosti najbolj očitno pne med znanstvenim in analitičnim, med telesom in dušo. Zaradi tega dualizma ga tudi zadeva nedoločljivost, neopredeljivost, celo skrivnostnost. Zato bo iskanje odgovorov na vprašanja, ki jih poraja, zato spremljalo vsa nadaljna Freudova dela, zlasti *Tri razprave o teoriji seksualnosti* (1904), *Gone in njihove usode* (1915), *Onkraj načela ugodja* (1920) in tekst *Tesnoba in življenje gonov*, objavljen v sklopu *Novih predavanj za uvod v psihoanalizo* (1933). Kot navaja Freud v *Treh razpravah*, se gon razlikuje od instinktov, ki povezujejo živalsko in človeško naravo, s čimer je primat podeljen duševnemu na račun biološkega. To pa še ne pomeni, da je razmerje med dušo in telesom zaradi tega kaj bolj jasno. Med goni obstaja napetost, ki je inherentna psihičnemu in povzroča dinamični konflikt. Tako so najprej koncipirani seksualni goni in goni samoohranitve, ki kasneje doživijo modifikacijo v razmerju z narcizmom, medtem ko tretja faza zoperstavlja gone življenja in gone smrti.

Gon je sprva postavljen kot »konvencionalni temeljni znanstveni pojem«, <sup>74</sup> ki je sicer še nejasen. Toda to mu ne preprečuje, da ne bi bil znanstven. Goni ne izhajajo iz zunanega sveta, pač pa iz organizma, zato so na začetku predstavljeni kot telesni stimulus, ki povzroča pritisk (*Drang*). A narava tega pritiska ni neprašljiva, saj je njegov izvor lahko tudi v psihičnem aparatu. Če so goni sprva opredeljeni kot dražljaji, ki »izhajajo iz telesnih celic in vzbujajo velike potrebe lakote, dihanja ali seksualnosti,« kasneje

---

74 Sigmund Freud, *Nagoni in njihove usode*, v: *Metapsihološki spisi*, Ljubljana: ŠKUC FF - Studia humanitatis, 1987, str. 79.

nastopijo - ne kot nekaj somatskega ali psihičnega - pač pa natanko kot razločitveni pojem med duševnim in telesnim, kot psihični zastopnik (*Repräsentanz*) somatskih sil.<sup>75</sup> Spis o *Nezavednem* (1915) izpostavlja nemožnost gona, da bi lahko postal objekt zavesti, saj je to mogoče le preko predstave, ki ga zastopa. Kot bo še natančneje povzel *Očrt psihoanalize* (1938), potlačitev ne doleti nagona, ki je nezaveden, pač pa predstavo (*Vorstellung*), ki je njen zastopnik (*Vorstellungs-Repräsentanz*) in s tem nosilec investicije (*Besetzung*), tj. določene nemerljive kvantitete psihične energije. Ta psihična energija sprva obstaja kot kemični proces, ki tvori gonski material kot manifestacijo »somatske napetosti« in je imenovana libido. Seksualna zadovoljitev s tem postane temeljno povezana s predstavo kot presežkom, ki ne more biti zveden na fiziološko.

To pa tudi določi objekt psihoanalize. Če imata libido in govorica učinke na telo, potem objekt psihoanalize ni le nezavedno kot jezikovna entiteta, pač pa se nahaja med biološkim in psihičnim. Konflikt, na katerem temeljijo psihonevroze, s tem postane opredeljen kot konflikt med Jazom in seksualnostjo. Seksualni goni težijo k organskemu ugodju, medtem ko je Jaz povezan z odporom, potlačitvijo in preizkušnjo realnosti, ki preko prepovedi Nadjaza omejuje njihovo zadovoljitev. Toda ta omejitev ni nujno neproduktivna, saj so goni lahko iz tega razloga tudi vir sublimacije. Če Jaz preстане preizkušnjo realnosti, se lahko med njim in simptomom stke določena solidarnost.

Pri tem se prav tako vzpostavlja analogija s kemijo. Tako kot snovi spreminjajo agregatna stanja in se iz trdnih pretvarjajo v plinaste, ne da bi vmes prešle tekoče stanje, tako lahko tudi goni preidejo do posredne zadovoljitve v sublimaciji in delujejo v interesu višjih ciljev, na primer v interesu želje po vednosti. To pa je ključno za opredelitev znanstvene dejavnosti.

Freud ugotavlja transformacijo seksualnega gona v vir sublimacije na podlagi študije *Spomina iz otroštva Leonarda da Vincija* (1910). Kljub temu, da je besedilo večkrat umeščeno med Freudove analize umetnosti, gre v prvi vrsti za vprašanje vednosti, natančneje vednosti znanstvenika.<sup>76</sup> Gon po vednosti (*Wissentrieb*) je vir želje po raziskovanju, ki je povezana s seksualnim raziskovanjem v otroštvu. Pot gona je v tem obdobju podvržena trem usodam. Prva ga lahko doleti preko inhibicije, s čimer se raziskovanje zaustavi. Po drugi se lahko nadaljuje, s čimer intelektualno delo prinaša ugodje, hkrati pa tudi tesnobo, občutke krivde in perverzije, saj gon ostane seksualiziran. Gre za neke vrste utilitarno zainteresirano inteligenco, ki je v službi nagrade in obljube o zadovoljitvi. Šele tretja pot vodi v avtentični intelektualni interes. Toda za to se mora gon ločiti od seksualnega cilja in postati deseksualiziran, sublimiran epistemološki gon.

Gon vednosti s tem postane povezan z oponiranjem parcialnih gonov gonom Jaza, ki od *Treh razprav* dalje definirajo otroško seksualnost. Misel je ponavljanje parcialnih

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, str. 83.

<sup>76</sup> Sigmund Freud, *Spomin iz otroštva Leonarda da Vinci*, v: *Spisi o umetnosti*, Ljubljana: Založba /\*cf., 2000.

razmerij, modificira pa se lahko tudi v kasnejšem obdobju kot odgovor na travmatizem. V tem primeru je gon vednosti lahko tudi simptom potlačene ljubezni, kar Freud analizira prek fiktivnega junaka Jensenove novele *Gradiva* Norberta Hanolda (1907), ki skozi arheologijo uvede izgubljen objekt ljubezni v svoje raziskovalno polje, s čimer napravi kompromis med znanstvenim in seksualnim.<sup>77</sup> Simptom tu nastopi kot prikrita ljubezenska dejavnost in vednost postavi kot spremenjeno obliko ljubezni.

Gon lahko torej doživi potlačitev, premestitev ali inhibicijo, ki se v vseh Freudovih primerih ustrezno razlikujejo. Toda vsi izpostavljajo, da ima znanstvena dejavnost, ki se sicer kaže kot nekaj objektivnega, svojo podstat v seksualnosti. Mišljenje kot nadomestitev načela realnosti izhaja iz konverzije gonov in je oskrbljeno z erotično močjo.<sup>78</sup> Zato imajo najvišje družbene vrednote isti izvor kakor perverzije in tisto, kar je v nekem duševnem življenju pripadalo užitku telesa, lahko s sublimacijo postane nekaj najvišjega - *per aspera ad astra*.

Če goni na tej točki delujejo kot nasprotje med seksualnimi goni in goni Jaza, pa Freud z *Vpeljavo narcizma* (1914) presenetljivo ugotavlja, da je tudi Jaz lahko objekt seksualnih investicij. Zdi se, kot da Jaz v resnici ne stremi k ohranjanju in nadaljevanju življenja, pač pa je samozadosten, destruktiven in teži k vrnitvi v prvotno stanje. Freud se pri tem poslužuje Darwinove in Haeckelove evolucionistične teorije, po kateri ta tendenca ne vzpostavlja razlike na energetskih nivojih, pač pa teži k njeni odpravi. Medtem ko gon življenja kot inverzno gibanje organizira različne energetske nivoje, s čimer uvaja življenjske razlike in tako služi ohranitvi.

Ta navezava na teorijo evolucije je pomembna, ker pokaže, da je za preživetje Jaza ključno razmerje do Drugega. Za objekt je potrebno vzeti ne samega sebe, pač pa nekaj v zunanosti, saj je Jaz kot objekt libida regresiven, avtodestruktiven in vodi v smrt. Ker narcizem zaznamuje nenehen občutek manka, je narcistični Jaz simptom smrti oziroma njen objekt, v kolikor je njegova nasprotna težnja ravno želja po biti.

Zaradi te zastavitve opozicija med seksualnimi goni in goni Jaza ne vzdrži. Freudu ne ostane dolgo skrito, da Jaz pravzaprav sploh ne sledi načelu realnosti, pač pa gre le za nadaljevanje ugodja z drugimi sredstvi. Do obrata v klasifikaciji pride v *Onstran načela ugodja* (1920), ki se za razliko od sintetičnih tekstov, kot na primer *Jaz in Ono*, v ničemer ne izogiba biologiziranju, mitologiziranju ali celo fantastično epskim definicijam. Freud na tem mestu poda tudi novo utemeljitev libidinalnega telesa in koncipira gon, ki nasprotuje gonom življenja (samoohranitvenim gonom in libidu) - gon smrti.

Medtem ko goni življenja, ki združujejo gone samoohranitve oziroma gone Jaza in seksualne gone prvega gonskega dualizma, težijo k zvezi, so goni smrti destruktivni in

---

77 Sigmund Freud, *Blodnja in sanje* v Jensenovi noveli *Gradiva*, v: *Spisi o umetnosti*, op.cit., str. 13-94.

78 Sigmund Freud, *Jaz in Ono*, v: *Metapsihološki spisi*, op.cit., str. 343.

težijo k vrnitvi v stanje neorganske materije. Tej opoziciji bo v tekstu *Končna in neskončna analiza* (1937) približana filozofska referenca Empedoklesovega nauka in njegove kozmične fantazije dveh načel, ki sta v medsebojnem boju – *philia* in *neikos*, ljubezni in spora. Medtem ko ljubezen stremi k združitvi dveh v eno, spor teži k vzpostavitvi prvotnega stanja. Toda če se filozofija poslužuje mitološke reference, se psihoanaliza tu zadovolji z biološkim argumentom in gone, skoraj v jungovski maniri, veže na figuro življenjske sile Erosa in »demonške« sile Thanatosa.<sup>79</sup>

Thanatos kaže, da duševni aparat ne tendira nujno k ohranitvi, pač pa k uničenju in razkroju. Obstaja nekaj, kar je glede na težnje psihičnega aparata k ugodju nefunkcionalno in nemiselno, nekaj kar ga presega. Gon v osnovi išče sprostitvev od napetosti, toda njegov glavni cilj je sprostitvev napetosti na nič, sprostitvev od življenja samega. V psihičnem življenju očitno obstaja nek presežek, več življenja, kot ga človek zmore, več energije, kot je uspe predelati psihični aparat. Zato na tej točki z vso možno ambivalenco nastopi destrukcija. V *Entwurf* je ta težnja prisotna v nevronskega aparatu, ki deluje po načelu inertnosti (*Trägheitsprinzip*) in daje podlago Erosu, medtem ko to vlogo sedaj prevzame gon smrti kot njegova nadgradnja.

Goni življenja so torej povezani s Thanatosom, njihovo razpletanje pa ima učinek na duševno. Dokaz tega so nevroze, pa tudi epileptični napad, ki ga Freud analizira v primeru Dostojevskega (1928).<sup>80</sup> Organizem torej tendira k svojemu izničenju - ne le v melanholiji ali mazohizmu, kjer je to najbolj očitno, pač pa v vsakem duševnem življenju.

Sklep, ki ga na podlagi tega Freud potegne iz biologije, je, da življenje nima nobenega smotra, nobenega smisla. Življenje išče smrt, heglovski »noč svetak«, v kateri se pomirijo vse napetosti in izniči vsa energija. Ta tendenca psihičnega aparata nastopa proti evolucionističnemu preživetju vrste, saj seksualni goni očitno niso povezani z reprodukcijo, pač pa so način odlašanja smrti. Prototip tega je perverzija, ki ne teži k prokreaciji. S tem se polje seksualnosti razširi in vključi marsikaj, česar pred tem ni vsebovalo. Darwinovo merilo prilagoditve, katere cilj je, preprosto, da ostaneš živ, se s tem izkaže za nekoliko bolj kompleksno. Postavka o gonih, ki težijo k življenju, nastopa v nenavadnem protislovju z ugotovitvijo, da življenje gonov pravzaprav teži k smrti in da je načelo ugodja dejansko v službi vračanja v prvotno stanje.

Kot pri vseh ostalih konceptih, se Freud tudi pri opredelitvi gona smrti ne izogne navezavi na termodinamiko. Goni smrti delujejo v okviru drugega termodinamičnega zakona, ki formulira smer naravnih procesov. Obstajajo procesi, ki prehajajo v določeno stanje, a se

---

<sup>79</sup> Kot zanimivost velja omeniti, da je bil tudi Empedokles, podobno kakor Freud, pomemben naravoslovec svojega časa. V številnih delih (z vrhuncem v pesmi *O naturi*) je obsežno popisoval biološke in miselne procese, obenem pa se je pri svoji razlagi delovanja štirih elementov, ki tvorijo svet (ognja, vode, zemlje in zraka), poslužil fantastično mitične zgodbe o dveh božanskih silah, ki sta vzrok njihovega povezovanja in ločevanja.

<sup>80</sup> Sigmund Freud, Dostojevski in očetomor, v: Nova revija, Letn. 17, št.194/195, Ljubljana: Nova revija, 1998, str. 159-161.

ob prisotnosti zunanje sile obrnejo v nasprotno smer (toplota, na primer, prehaja v hladno, razen če ji tega ne prepreči segrevanje). Obstaja pa tudi izjema, ki jo predstavlja koncept entropije. Gre za ireverzibilni proces, zaradi katerega se energije ne more več pretvoriti, njegovo merjenje pa je možno z entropijsko formulo drugega termodinamičnega zakona.

Ta zakon v fiziki sicer anticipira termodinamično smrt univerzuma. Toda procese je mogoče opazovati tudi v kemiji, termiki, mehaniki, s tem pa tudi v življenju samem, v kolikor so procesi organizma kemični procesi, podvrženi fizikalnim zakonom. Po tej definiciji je protoplazma občutljiv sistem z nizko entropijo, kar pomeni, da v skladu s tendenco psihičnih procesov teži v nepovratno stanje višje entropije, anorganske materije, skratka, svoje lastne smrti. Organizem se vzdržuje z ohranjanjem energije, toda zaradi delovanja gona smrti sledi entropiji, ki je tu model življenja samega.

Izhajajoč iz tega Freud zasnuje presenetljivo znanstveno teorijo po vzoru na molekularno biologijo. Izvor gona smrti ni v psihičnem aparatu, pač pa deluje že v enoceličnih organizmih (v protistih ali protoziji). Že elementi molekul vsebujejo avtodestruktivne tendence in težijo k anorganskemu stanju, s čimer vplivajo na kompleksnejše večcelične mehanizme (metazoje). Pri tem sicer ni najbolj jasno, zakaj bi gon smrti ene celice vplival na celoten organizem. Jasno pa je, da se celice med seboj povezujejo, s čimer ga poskušajo nevtralizirati. Njihova združitev podaljšuje življenjsko dobo in jih krepi. Tisto, kar je obnovljeno, pa ni kreacija nove celice, pač pa kemična transformacija zlitja dveh hranljivih tekočin. To so goni življenja, ki delujejo proti gonom smrti, pri čemer je energetski metabolizem organizma odvisen od drugega. »Nemalo bi nas namreč presenetilo,« pravi Freud, »kako nadvse neenotnega mnenja so biologi glede naravne smrti, še več, da jim sam pojem smrti sploh uhaja iz rok.«<sup>81</sup>

Smrt kot fiziološko dejstvo torej vpliva na duševni aparat in postane gon v analitičnem smislu. Libido je v funkciji nevtralizacije njegove škodljivosti, kar doseže s povezovanjem celic v mišični sistem, ki destruktivnost usmerijo v zunanji svet. Psihično s tem prehaja v družbeno, kjer se kaže kot volja do moči. Gon smrti je z vidika biologije še vedno precej paradoksalen. To pa postane še bolj očitno, ko se razširi na enega od temeljnih dejavnikov *Nelagodja v kulturi* (1929-30).

Tako kot v primeru sublimacije Freud tudi tu opredeli socio-simbolni svet kulture kot edino, kar lahko človeka dvigne iz libidinalnih tendenc. Družbeno je edini način, prek katerega se lahko doseže modifikacijo biološkega. Konverzija impulzov se torej ne odraža le v življenju subjekta, pač pa tudi v polju političnega, zaradi česar biološka opredelitev gona ne more biti brez povezave s kulturo.<sup>82</sup>

---

81 Sigmund Freud, *Onstran načela ugodja*, v: *Metapsihološki spisi*, op.cit., str. 281.

82 Sigmund Freud, *Nelagodje v kulturi*, Ljubljana: Gyrus, 2001.

## 6 Zakaj vojna?

Kmalu po objavi tega najbolj sociološkega besedila se v podobni navezavi prične Freudova korespondenca z Einsteinom. Psihoanaliza je tedaj sprejeta na podoben način kakor Einsteinova teorija relativnosti. Obe sta subverzivni, obe vpeljujeta prelome in obe vzbujata izjemno zanimanje ter dvom obenem. Kot bo v pismu Ferencziju z nemalo duhovitosti kasneje pripomnil Freud, se Einstein sicer na psihologijo spozna toliko kot sam na fiziko. Toda njuno dopisovanje med leti 1931-32 je navkljub njuni medsebojni rezerviranosti plodno in z ozirom na čas, ki napoveduje porast antisemitizma in ko nacistična stranka postane najmočnejša stranka v Nemčiji, preizprašuje vzroke za težnjo človeštva k destrukciji in vojni.<sup>83</sup>

Kot ugotavlja Einstein, je z napredkom moderne znanosti in tehnike problem destruktivnosti postal problem življenja in smrti civilizacije, kot jo poznamo. Toda objektivnost njegove (znanstvene) misli mu ne omogoča vpogleda v »globine človeškega hotenja in čutenja«. <sup>84</sup> Zato se obrne na psihoanalizo - ne kot znanstvenik, pač pa kot nekdo, ki mu človeštvo nekaj pomeni.

Znanost in psihoanaliza se temu vprašanju približata z različnih zornih kotov, toda v obeh primerih je v ospredju teorija gonov, ki jo Freud do tega trenutka razvija že dvanajst let. Tisto, kar človeštvo žene po poti uničevanja, je gon smrti. Od prvih oblik skupnosti in vzpostavitev vladavine prava do aktualnih političnih sistemov o uveljavljanju interesov odloča uporaba sile. Destruktivni psihološki dejavniki torej ne težijo zgolj k samouničenju, pač pa paralizirajo tudi prizadevanja za mednarodno varnost in nastopajo proti temeljni človekovi pravici - pravici do življenja.

Tudi tu sicer še vedno vztraja vprašanje, zakaj bi se gon smrti, ki teži k samouničenju, na neki točki obrnil navzven, saj je želja po lastni smrti drugačne vrste kot želja po nasilju do drugega. V *Nelagodju v kulturi* je ta do neke mere povezana z ekonomijo sadizma in mazohizma, zlasti v primerih obsesivne nevroze. Toda Freud na tem mestu presenetljivo poudari, da se človek ne more popolnoma razlikovati od živali in zato ohranja biološke težnje k nasilju. Kot živo bitje štiti svoje telo z uničevanjem drugih teles, pri čemer sodeluje gon po ohranitvi vrste (*Arterhaltungstrieb*). Za razliko od živali ima sicer tudi zmožnost abstraktnega mišljenja. Njegova fizična moč je lahko nadomeščena z idejo, na primer z idejo tehnoloških izboljšav in izpopolnjevanja orožja. Prek abstraktnih idej si postavlja tudi ideale, ki jih uresničuje v imenu ljubezni - Erosa, kar pa služi le kot priročen izgovor za sprostitev uničevalnega gona, s katerim doseže zadovoljitev skomin po nasilju.

---

83 Korespondenca je izšla pod naslovom *Zakaj vojna?* leta 1933, vendar zaradi časa, v katerem je bila objavljena, ni doživela večje naklade. Freudov odgovor na to vprašanje v tem času sicer ni neznan, saj je njegovo prvo zastavitev podal že v začetku prve svetovne vojne na srečanju judovskega kluba z *Aktualnimi razmišljanji o vojni in smrti*. Gre torej za vsebinsko nadaljevanje v času ponovnih političnih napetosti. (v: Spisi o družbi in religiji, Ljubljana: DTP-Analecta, 2007, str. 393-410; 213-242).

84 *Ibid.*, str. 147.



Toda ravno to mu nazadnje omogoči prevlado in subvertira evolucionistično razumevanje preživetja genetsko najboljših.

Človeštvo torej v sebi nosi težnje po sovraštvu, ne le v težkih konkurenčnih okoliščinah boja za obstanek ali za nek objekt, temveč tudi v najsrečnejših kotičkih sveta, kjer se zdi, da ni nobenega razloga za spor. Nasprotje med ljubeznijo in sovraštvom je univerzalno, tako kot je v znanosti univerzalna polarnost privlačnosti in odboja, na katero (verjetno z nemalo znanstvene pretenzije psihoanalize) v pismu Einsteinu referira Freud.<sup>85</sup> Idealno bi sicer bilo, da bi vsak človek svoje gonsko življenje podvrigel razumu, okreplil intelektualno delovanje in moč kulturnih dejavnikov, ki lahko zamejijo njihovo agresivnost. To omejevanje se bo kasneje sicer izkazalo kot glavni vir nelagodja. Toda samo s postavljanjem etičnih idealov in diktaturo uma je mogoče prečiti tisto, kar je organsko.

Freud pri tem meri na neke vrste platonistični idealizem, kantovski diktat razuma ali heglovski razsvetljevanje množic - v vsakem primeru na neko filozofsko utemeljitev, ki se že v osnovi razlikuje od analitične. Toda kot analitik ve, da je to upanje utopično, saj gon smrti lahko zavzame neslutene razsežnosti, od samouničenja do uničenja človeštva. Njegovemu delovanju ni konca, saj se ponavlja - tako v življenju individuuma, kot v toku zgodovine.

## 7 Načelo ponavljanja

Četudi Freud torej ni bil prepričan, da bi bilo možno gone utemeljiti izključno v biologiji, pa je gon smrti kljub temu zadosten dokaz, da obstaja prisila ponavljanja (*Wiederholungszwang*). Thanatos je podvržen vračanju enakega, zaradi česar se ne ponavljajo le vojne, pač pa tudi osebne nezgode. Ne le da se subjekt vedno znova vrača v situacijo, ki je bila zanj travmatična. Tudi analitična klinika kaže, da se nevroza upira zdravljenju ravno zaradi ponavljanja, ki ga generira gon smrti. Njeni cilji se zato spremenijo, saj se nenadoma zdi, da psihoanaliza ne more delovati zgolj z razkritjem nezavedne resnice. Subjekt lahko navkljub njeni pojavitvi še vedno vztraja v svoji bolezni, saj mu ta očitno prinaša neko ugodje.

Na tej točki se zato upravičeno zastavi vprašanje: kaj bi bilo lahko onstran načela ugodja?<sup>86</sup> Izkaže se, da je onstran načela ugodja užitek v vsej smrtonosni razsežnosti. To je užitek, ki je ravnodušen do subjektove dobrobiti, saj ne izkazuje nobene tendence po harmoniji, pač pa je destruktiven in vezan na travmatizem, katerega prototip so moraste sanje. Gre za doživetja, ki niso prešla psihične predelave (*Bearbeitung*). Zato še naprej ostajajo v nezavednem in se ponavljajo kot doživetja sedanosti - podobno kot v otroški igri *fort-da*.

---

<sup>85</sup> *Ibid.*, str. 403.

<sup>86</sup> Sigmund Freud, Onstran načela ugodja, op.cit.

V analizi zato tudi ne prednjači ravno kakšna posebna želja po ozdravitvi, pač pa potreba po boleznih, ki se ji subjekt ne želi kar tako zlahka odpovedati. Upoštevanja vredno dejstvo, da hodi k analitiku, ker mu nekaj očitno predstavlja problem, nenavadno pogosto nastopa proti odločitvi, da gre tja zato, ker želi ozdraveti. Bolezen lahko navkljub vednosti zlahka uide posegu analitične interpretacije in posledično vsaki spremembi. To pa pomeni, da ni le stvar nezavednega in potlačitve, pač pa tudi stvar biologije in gonov.

Če torej goni življenja prav tako kot goni smrti težijo k vrnitvi v prvotno stanje, se seveda postavlja še drugo vprašanje - za katero stanje potem gre? Kaj bi lahko bil končni cilj organskega hotenja? Na tej točki pa se zgodi presenetljiv preobrat, saj znanost na to vprašanje očitno ne more odgovoriti. Sklicevanje na znanstvene reference, ki naj bi razrešile težave pri utemeljitvi protislovja med Erosom in Thanatosom, tako nazadnje kulminira v mitološki razlagi, pri čemer se Freud posluži Aristofanovega mita iz Platonovega *Simpozija* in izhodišče veže na androgina bitja, ki so predstavljal enotnost človeškega bitja, a so bila zaradi svoje nečimrnosti razdeljena na pol.

Ta prispodoba bi v kakšni divji evolucionistični perspektivi nemara celo držala. Človek izhaja iz primatov, ki izhajajo iz sesalcev, tem pa predhodijo živali, katerih telo je zgrajeno iz enoceličnih organizmov. Biseksualne tendence že po Freudu bodisi manifestno bodisi latentno insistirajo v vsakem psihičnem aparatu, pa tudi celice se razmnožujejo aseksualno. Znanost bi v tem mitu torej našla celo večjo osnovo kakor psihoanaliza in tega se je nenazadnje zavedal tudi Freud, ko je ob koncu teksta nakazal veliko zadržanost do svoje razlage in jo opravičil z znanstveno radovednostjo. Vendar pa to nikakor ne zanika biologiciziranja in popolnoma spekulativne definicije gona. Biološka utemeljitev napeljuje na to, da analitične teorije vsebujejo določeno mero mitologije, s čimer pa tudi znanost, ki je vpeljana s to spekulacijo, nazadnje postane mitološka.

Ni nenavadno, da bodo zato goni v *Novi seriji predavanj za uvod v psihoanalizo* (1933) tudi eksplicitno razglašeni za mitologijo, se pravi, za dvoumnost v okviru analitičnega kot tudi za nujnost v okvirih biološkega. V tem pogledu so goni kakor »mitična bitja« (*mythische Wesen*), ki jih ne moremo določiti ali jasno videti.<sup>87</sup> Njihov teren je onkraj preverljivosti in znanstvenih pogojev. Mitičnost pa v tem pogledu ne zadeva le gona v vsej njegovi paradoksalnosti, pač pa Freudov scientizem kot tak. Toda kot pravi v pismu Einsteinu: »Mar ne pomeni vsaka naravoslovna znanost neke takšne vrste mitologije? Ali gre Vam v fiziki danes drugače?«<sup>88</sup>

---

87 Sigmund Freud, *New Introductory Lectures On Psycho-analysis*, London, New York: Norton, 1989.

88 Sigmund Freud, *Zakaj vojna?*, op.cit., str. 405.

## 8 Živa skala

Freud je ob pomembnih zastavitvah, v katerih se je skupaj s psihološkimi posluževal tudi embrioloških, evolucionističnih in bio-genetskih razlag, vselej poudarjal, da je na nek način prisiljen uporabljati znanstvene pojme, saj duševnih procesov sicer ne bi mogel dosledno opisati: »Analitično raziskovanje pač ni moglo nastopiti s popolnim in izoblikovanim znanstvenim ogrodjem kot kakšen filozofski sistem, temveč si je moralo pot k razumevanju zapletene duševnosti utirati korak za korakom.«<sup>89</sup> Pomanjkljivosti bi bile nemara odpravljene, če bi lahko že takoj uporabljal znanstveno terminologijo brez navezave na psihološko. Poleg tega pa je tudi eksplicitno izpostavljeno, da se je negotovost analitičnih pojmov vsakič povečala ravno zaradi uporabe znanstvene terminologije. Biološko je s tem za psihoanalizo postalo neodpravljen pogoj, ki pa naj bi tudi v prihodnosti uspešno izpolnjeval svojo funkcijo. Biologija je namreč «zares kraljestvo neomejenih možnosti, od nje lahko pričakujemo najosuplivejših pojasnitev in ne moremo uganiti, kakšne odgovore bo čez nekaj desetletij našla na vprašanja, ki ji jih postavljamo.»<sup>90</sup>

S tem se biološko približa temu, kar bi se lahko potencialno izkazalo za konec analitične dejavnosti. Freud v enem od poznih tekstov o *Končni in neskončni analizi* (1937) definira spolno razliko (*Geschlecht*), pri čemer njegova pozornost velja fiziološkim dejavnikom. Spolna razlika je konsistencijska, je biološko dejstvo, zato je tudi učinkovitost analize podvržena določenemu pesimizmu: »Že mora biti tako, saj biološko za psihično dejansko igrata vlogo temeljne žive skale (*gewachsener Fels*).«<sup>91</sup>

Podobno izhodišče je sicer koncipirala že *Razrešitev Ojdipovega kompleksa* (1924) z znamenito formulacijo, ki je anatomijo postavila kot neizogibno nujnost, torej kot usodo.<sup>92</sup> Obstaja atomska preddispozicija, telo je določeno s spolno razliko, realnost spolne obeleženosti pa se manifestira tudi v nevrozah. Histerija ima večjo afiniteto do ženskosti, medtem ko se obsesija giblje v polju moške seksualitete, se pravi, da gre za dve specifični reakciji na Ojdipov kompleks, za dva načina realizacije nezavednega na podlagi anatomije. Otroška seksualnost je povezana z delovanjem hormonov, zaradi česar se tudi nevroza pojavi v določenih obdobjih, na primer v adolescenci.

Seksualnost ima torej kemično osnovo, in če obstaja seksualni kemizem, potem obstaja tudi kemija nezavednega, kvantiteta vzdraženja, ki ima vpliv na nevrozo. Seksualni izvor nevroz se kaže v zvezi s kastracijskim kompleksom, ki je povezan z »živo skalo biološkega razvoja« in predstavlja paradigmatični primer vzročne relacije med duševnim in biološkim. Ta zastavitev je sicer ponovno dvoumna, saj meri na biološko, hkrati pa je spekulativna in tudi Freud jo podaja z določenimi zadržki. Lacan jo bo kasneje premestil

---

89 Sigmund Freud, Jaz in ono, v: *Metapsihološki spisi*, op.cit., str. 334.

90 Sigmund Freud, Onstran načela ugodja, v: *Metapsihološki spisi*, op.cit., str. 297.

91 Sigmund Freud, Končna in neskončna analiza, v: *Spisi o psihoanalitični tehniki*, op.cit., str. 332.

92 Sigmund Freud, v: *Spisi o seksualnosti*, Ljubljana: DTP-Analecta, 2006, str. 116.

v polje strukture, kjer bo postavil, da je anatomija usoda, ki jo telo plača z vstopom v polje jezika. Toda poleg kontradikcije ne gre spregledati tudi tendence, ki jo vsebuje in pred katero se psihoanaliza lahko ustavi. V *Treh razpravah* je ontogeneza vzpostavila primat pred filogenezo, zaradi česar doživljanja niso bila podvržena delovanju organizma, pač pa so ključno vlogo zavzemali akcidentalni momenti. Simptom je bil postavljen kot nekaj, kar je povezano s kontingenco. To tezo pa je okreplil še predgovor k tretji izdaji leta 1914 z jasno razločitvijo analitičnega od biološkega:

Poleg splošne odvisnosti od psihoanalitičnega raziskovanja moram kot značilnost pričujočega dela poudariti hoteno neodvisnost od biološkega raziskovanja. Skrbno sem se ogibal temu, da bi znanstvena pričakovanja iz splošne seksualne biologije ali biologije specialnih živalskih vrst vnesel v študij, ki nam ga o seksualni funkciji človeka omogoča tehnika psihoanalize. Moj cilj je bil vsekakor raziskati, koliko je o biologiji človeškega seksualnega življenja mogoče uganiti s sredstvi psihološkega raziskovanja; lahko sem opozoril na povezave in ujemanja, ki so se pokazala pri tem proučevanju, vendar se mi ni bilo treba dati motiti, če je psihoanalitična metoda v marsikateri pomembni točki vodila k pogledom in rezultatom, ki so se znatno razlikovali od zgolj biološko utemeljenih.<sup>93</sup>

Psihoanalitično delo je bilo torej relativno neodvisno od odkritij biologije. Cilj je bil odkriti le, kako daleč lahko seže. Če bi analitična metoda vodila do odkritij, ki bi se znatno razlikovali od bioloških, potem ne bi bilo razloga, da bi se Freud odvrnil od zastavljene poti. Toda njegova zadnja dela se navkljub dvomu, ki bo vztrajal do konca, pogosto sukajo v smeri biologije in jo postavljajo kot psihoanalitično mejo, s čimer zanikajo kontingentnost simptoma in vodijo v psihični determinizem. Tako kot obstajajo antagonizmi med goni, načeli in njihovimi transformacijami, tako obstaja tudi antagonizem med biološko in spolno razliko, med znanstveno nujnostjo in analitično kontingentnostjo, kar bo kasneje postalo preizkusni kamen za psihoanalizo v okviru pozitivnih znanosti. To psihoanalize sicer ne postavi enoznačno v polje znanosti. Nakaže pa spremembo v orientaciji, ki bo postala jedro premen v konceptualizaciji tega vprašanja.

Toda kot pravi Freud, te spremembe niso znak oklevanja ali šibkosti, pač pa predstavljajo temelj analitične doktrine: »Pripravljeni moramo biti spet zapustiti pot, ki smo ji nekaj časa sledili, če kaže, da ne vodi k čemu dobremu. Zgolj verniki, ki od znanosti zahtevajo nadomestek za opuščeni katekizem, bodo raziskovalcu zamerili izgrajevanje ali celo spreminjanje njegovih nazorov.«<sup>94</sup>

---

93 Sigmund Freud, *Tri razprave o teoriji seksualnosti*, Ljubljana: ŠKUC FF- Studia Humanitatis, 1995, str. 14.

94 Sigmund Freud, *Onstran načela ugodja*, v: *Metapsihološki spisi*, op.cit., str. 300.

S tem metodološkim dispozitivom se je Freud torej namenil osvojiti biomedicinske znanosti ter tako nazadnje popustil glede radikalnosti odkritja nezavednega. Iz predstave o tem, kaj je znanost, logično sledi vprašanje, kaj bi morala biti psihoanaliza, da bi ustrezala temu modelu. Zastavki, ki jih je razvijal, so bili sicer povsem različni od znanstvenega konteksta. Konceptualizacija razmerja med dušo in telesom mu je omogočila proučevanje, ne da bi pri tem zapadel v nevrološki redukcijonizem. Vendar pa to nikakor ne zanika aspiracij, da bi analitični diskurz podkrepil z empirizmom in ga z rekonstrukcijo darvinizma približal znanstvenemu. Metapsihologija je vzpostavila pomemben odmik od medicine. Toda njenih načel ni bilo mogoče implicirati brez hkratne zavrnitve nezavednega, brez katerega pa psihoanaliza ni več možna. Zato so njeni zastavki nazadnje uvedli odmik od psihoanalize same.

Odkritje nezavednega je več kot presegalo znanstveni kontekst, h kateremu se je Freud obračal in ga skušal doseči. Toda usklajevanje z znanstvenimi normami na koncu privede do izgube nezavednega, kot je bilo koncipirano na začetku, s tem pa do izgube različitve od medicinskega in psihološkega dispozitiva. Če je bila psihoanaliza sprva zgolj ime posebne terapevtske metode, Freud ob koncu na več mestih poudari, da je sedaj postala ime znanosti - znanosti o nezavednih duševnih procesih. Psihoanaliza je s tem postavljena na stran logosa, prav tako kot znanost, in zato podvržena resnici.

## 9 Diskurz brez svetovnega nazora

Kar Freudu očitno vseskozi predstavlja problem je, da psihoanaliza nima lastnega svetovnega nazora. Nima lastnega okvira realnosti, izven katerega o svetu sploh ni mogoče govoriti. Nima konsistentnosti in enotnosti. Nima neke logične matrice, preko katere bi lahko razložila vsa vprašanja. Nezavedno kot njen objekt raziskovanja je nekaj, česar ni mogoče integrirati v obstoječo konstrukcijo svetovnega nazora, saj ne tvori nobene celote. Psihoanaliza tako tudi ni ideologija ali filozofska doktrina, ki si domišlja, da lahko poda koherentno podobo sveta brez vrzeli, saj so vrzeli njen dispozitiv. Zato leta 1933 Freud postavi, da mora psihoanaliza prevzeti svetovni nazor znanosti.<sup>95</sup>

Kakšen je ta nazor? Specifika znanstvenega nazora je v tem, da sicer prav tako kot vsak drugi predpostavlja konsistentno razlago sveta. Vendar pa to enotnost hkrati že detotalizira. Njegova podoba sveta se vseskozi spreminja in je nestanovitna - prav tako kot nezavedno. Freud na podlagi tega predpostavi, da gre v razmerju med znanostjo in nezavednim za logično ujemanje.

Kot zapiše že leta 1926, znanost sicer ni nikakršno razodetje: »Od samih začetkov ji primanjkuje lastnosti, kot so gotovost, nespremenljivost, nezmotljivost, po katerih človekovo mišljenje tako zelo hrepeni. Toda takšna kot je, je vse, kar lahko imamo.«<sup>96</sup> S

---

95 Sigmund Freud, *Über eine Weltanschauung - Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, v: *Gesammelte Werke*, XV, Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1999.

96 Sigmund Freud, *Spisi o psihoanalitični tehniki*, op.cit., str. 217.

to izjavo v enem od svojih lahkotnejših, a zato nič manj pomembnih tekstov o *Vprašanju laične analize* skoraj po sokratovsko polemizira s t. i. nepristransko osebo. Pri tem ne pozabi dodati, da je psihoanaliza mlada, »stara komaj toliko kot stoletje« in da se »ukvarja z verjetno najtežjo snovjo, ki je lahko predmet človekovega raziskovanja.«<sup>97</sup> Toda snov, iz katere sestoji njen objekt, se kaže kot zlahka prenosljiv med različnimi polji vse od filozofije, zgodovine, biografije in pesništva do tega, da je pravzaprav vsakdo lahko psiholog, saj ima vsakdo duševno življenje. Analitično polje je torej več kot odprto neznanstvenemu pogledu. Toda pri tem je le znanost tista, kateri ne gre ugovarjati, saj je zgolj njeno znanje strokovno. Kljub temu, da ne predstavlja ideala, je edina, ki omogoča pomembne empirično preverljive dosežke. Ta orientacija se skozi desetletje izostri in privede do tega, da mora biti analiza oblikovana po znanstvenem nazoru. Finalno delo *Očrt psihoanalize* (1938) psihoanalizo tako postavi pred zahtevno nalogo:

Naša podmena o prostorskem in smotno izgrajenem psihičnem aparatu, ki se je razvil na podlagi življenjskih potreb in le na določenem mestu in pod določenimi pogoji omogoča nastanek fenomenov zavesti, nam je omogočila, da lahko psihologijo vzpostavimo na podobni osnovi kot vsako drugo naravoslovno znanost, na primer kot fiziko. Naloga psihologije in tudi drugih znanosti je, da za značilnostmi raziskovalnega predmeta, ki so neposredno dane naši zaznavi, odkrijejo še nekaj drugega, kar ni toliko odvisno od posebnih receptivnih sposobnosti naših čutil in je bližje domnevni realnemu stanju stvari.<sup>98</sup>

## 10 Lacanova vrnitev k Freudu

Lacan ni delil Freudovega idealizma glede znanosti. Da pa psihoanaliza ne bi bila v nevarnosti, da se raztopi v medikalizaciji, njeno kredibilnost veže ravno na Freudov scientizem:

Pravimo, da se ta pot ni nikoli odtrgala od idealov tega scientizma, če ga že tako imenujemo, in da nikakor ni naključno, ampak je prav bistveno, da je zaznamovana z njim. In prav zaradi tega, ker je z njim zaznamovana, ohranja svojo veljavo kljub odklonom, ki jim je podvržena, in to prav kolikor jim je Freud vedno s takojšnjo gotovostjo in nepopustljivo strogostjo nasprotoval.<sup>99</sup>

Tako kot se je Freud zoperstavil uveljavljeni percepciji svojega časa, tako tudi Lacan komaj desetletje kasneje nastopi v radikalni opoziciji do establishmenta svojega časa in napove vrnitev k Freudu. Njegovo delo je imelo za razliko od Freudovega sicer to srečo, da je bilo ob pravem času na pravem kraju, torej ne v postopnem rahljanju viktorijanskih

---

<sup>97</sup> *Ibid.*

<sup>98</sup> Sigmund Freud, *Očrt psihoanalize*, Ljubljana: Analecta, 2000, str. 78.

<sup>99</sup> Jacques Lacan, *Znanost in resnica*, v: Spisi, op.cit., str. 307.

načel Avstro-Ogrske, pač pa v Parizu šestdesetih let, kjer se je val družbenih sprememb vrtinčil na vsakem koraku. Toda ponovna vpeljava freudovskih konceptov je bila kljub temu daleč od samoumevne, zlasti v psihiatričnih krogih, obeleženih s pozitivizmom. Zato Lacan pri Freudu tudi ne govori o pozitivizmu, pač pa izpostavi njegov scientizem (»če ga že tako imenujemo«), s čimer poda natančno evalvacijo razmerja med znanostjo in psihoanalizo. Iz tega bo sledila njegova razdelava tega problema, ki bo postala razlog za številne teze, da gre v Lacanovem poučevanju za teorijo znanosti.<sup>100</sup>

Lacanovo poučevanje vsekakor išče v tej smeri. Toda kljub temu, da ga velja vzeti v samem izvoru freudovskega odkritja, se njegov prispevek ključno razlikuje od Freudovega pogleda. In pri Freudu lahko nemara res govorimo le o pogledu, ne pa o teoriji. Scientizem namreč ni Freudova teorija znanosti, kot navaja Milner, temveč prej njegov idealizem. Lacanovo poučevanje se je sicer vseskozi odvijalo kot renesansa Freudovega nauka in je v prvih desetih seminarjih precizno povzemalo njegove koncepte, pri čemer nikoli ni razvrednotilo tistega, k čemur se je vračalo. Vendar pa je ključno, da psihoanaliza, kot jo razvija Lacan, te koncepte distribuira drugače in kasneje vpelje termine, ki jih pri Freudu ne najdemo. Toda kot poudari:

V disciplini, ki ima znanstveno veljavo samo po zaslugi teoretskih pojmov, ki jih je preko napredovanja svojega izkustva skoval Freud, a so bili doslej bolj malo podvrženi pretresu in zato ohranjajo dvoumnost preproste govornice ter s pridom izkoriščajo ta odzvanjanja, ne da bi se mogli povsem ogniti nevarnosti nesporazumov, bi se nam zdelo prenačljeno prelomiti z njihovo tradicionalno terminologijo.<sup>101</sup>

Lacan se tako v navezavi na vprašanje o znanstvenosti psihoanalize osredotoči na epistemologijo in filozofijo znanosti. Psihoanaliza še ni znanost, kot se bo glasila postavka iz prvega *Rimskega govora*. Zato se je potrebno vrniti k Freudu.<sup>102</sup> Vendar pa pri tem ne gre spregledati pogojnika: če naj *sploh* postane znanost. Izhajajoč iz te zastavitve, je bila Lacanova epistemološka pozicija problematična že od začetka.

## 11 Kultura, natura

V obdobju petdesetih let 20. stoletja je bila psihoanaliza še vedno stvar burnih razprav o tem, ali gre za znanost o naturi ali kulturi.<sup>103</sup> Kot rečeno, Freud navkljub upoštevanju bioloških faktorjev, nikoli ni prenehal definirati psihoanalize iz perspektive civilizacije in njenega nelagodja, torej z vidika kulture. Gon je zanj ostal mejni pojem med somatskim

---

100 Glej Jean-Claude Milner, *Jasno delo*, op.cit., str. 38-39.

101 Jacques Lacan, *Funkcija in polje govora in govornice v psihoanalizi*, v: *Spisi*, op.cit., str. 64.

102 *Ibid.*, str. 89.

103 V te debate je zlasti posegala madžarska psihoanalitična šola z etnologom Gezo Roheimom in biologom Michaelom Balintom. Po Wilhelmu Reichu pa je tudi dunajska šola pričela proučevati znanstvene postulate na družben oziroma političen način.

in psihičnim. V navezavi na slednje Lacan že v tridesetih letih postavi svoje epistemološko izhodišče s člankoma *Au-delà du "Principe de réalité"* (1936) in *Les complexes familiaux* (1938). V prvem vpelje termin »kompleks« kot »najbolj konkreten in ploden koncept, ki je bil vpeljan v študij človeškega obnašanja, v nasprotju s konceptom 'instinkt', ki se je izkazal kot neadekvaten in sterilen.«<sup>104</sup> S tem potrdi Freudovo definicijo. Dve leti kasneje pa doda, da v tem nasprotju prepoznamo »ključni značaj proučevanega objekta: njegovo pogojenost s kulturnimi faktorji na račun naravnih faktorjev.«<sup>105</sup>

Ta zastavitev je ključna, saj Lacan z njo zavrne distinkcijo kultura/natura in postavi, da je človek »denaturalizirana žival«, od rojstva izgnana iz srečne spojenosti z naravo. Objekt psihoanalize zato ni *physis*, pač pa *antiphysis*, in k temu pojmu se bo vračal še v svojem poznem poučevanju, zlasti v *Seminarju XXIV* (1976-77), rekoč, da je lažje razumljiv, kakor pa nejasen pojem narave.<sup>106</sup> Narava, kolikor je prisotna v človeku in kakršna se v njem prilagodi, je namreč vselej temeljno denaturalizirana.<sup>107</sup> Zanj je značilno, da pravzaprav sploh »ni naravna«.<sup>108</sup> Človek ne sledi instinktom kakor žival, saj so njegovi instinkti omrtvičeni zaradi jezika. To ga bistveno razlikuje od bitja, ki se ravna po zakonih narave. Človek je potopljen v svet podob in označevalcev, v svet, ki ni neka organska Celota, koordinirana sfera, v kateri so stvari harmonično urejene (kar je z izjemo kvantne fizike sicer temeljna fantazma znanosti, zlasti idealizma, pa tudi pozitivizma klasične fizike in biologije). Njegov svet definira nezaceljiva rana zaprečenosti z besedo, ki lahko integrira več realnosti, kot pa jo je materialno mogoče zaobjeti. Zato je njegov svet nujno pod pritiskom - ne fiziološkim, pač pa simbolnim.

## 12 Subjekt vam govori o nečem, kar mu je govorilo

Na ta način Lacan ogrozi intelektualno udobje tistih, ki menijo, da je že najmanjša referenca na biologijo dovolj, da se psihoanalizi omogoči mesto v znanstvenem diskurzu. Psihoanaliza se ne utemeljuje na perspektivi, ki bi bila kompatibilna z zakoni biologije, kar je prvič vpeljano v *Propos sur la causalité psychique* (1946), kjer Lacan ponovi Freudovo inavguralno gesto in zavrne, da bolečine izhajajo iz živčnega sistema.<sup>109</sup> Gre za znameniti spor s Henryjem Eyem na kongresu v Bonnevalu, kjer Lacan nastopi proti medicinski doktrini organo-dinamizma.

104 Jacques Lacan, *Au-delà du "Principe de réalité"*, v: *Écrits I*, Pariz: Seuil, 1999, str. 72-91.

105 Jacques Lacan, *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu*, v: *Autres écrits*, Paris: Seuil, 2001, str. 23-84.

106 Jacques Lacan, *Seminar XXIV - L'insue que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, predavanje 19. aprila 1977 - neobjavljen tipkopis.

107 Jacques Lacan, *Seminar IV - La relation d'objet*, 1998, Pariz: Seuil, str. 254.

108 Jacques Lacan *Seminar XXI - Les non-dupes errent*, predavanje 21. maja 1974 - neobjavljen tipkopis; *Seminar XXIII - Le sinthome*, predavanje 18. novembra 1975, 2005, Pariz: Seuil.

109 Jacques Lacan, *Propos sur la causalité psychique*, v: *Écrits I*, Pariz: Seuil, 1999, str. 150-192.



Ta vitalistični koncept se je pojavil v začetku štiridesetih let in je poskušal združiti organske faktorje s psihodinamičnimi faktorji, s čimer je želel okrepiti povezavo med psihiatričnimi, psihološkimi in analitičnimi metodami. Bolezen naj bi bila po tej zastavitvi spoj psihičnega in fizičnega, ki povzroča konflikte v nezavednem. Pri tem pa celotno igro vodi zavest, ki organizira realnost in subjektu daje avtonomijo.

Lacan obrne ta pogled in ostro nastopi proti vzrokom, ki jih norosti pripisujeta psihiatrija in nevrologija. Norost ni stvar anatomije, psihogenetskih faktorjev, sinaptičnega delovanja, cerebralnih funkcij, molekularnih interakcij ali drugih kemijskih in anatomskih vzrokov. Norost tudi ni stvar tega, da se subjekt zaradi napake v razvoju ne bi mogel zadostno prilagoditi na realnost, ali pa, da bi bil zaradi nesposobnosti razumevanja vsakič znova žrtev svoje spodletele presoje. Skratka, norost ni stvar nevrološke ali intelektualne šibkosti, oslabelosti energetskega procesov ali pa genetsko pogojene občutljivosti organizma, ki bi implicirala pomoto v delovanju zavesti, pač pa »fenomen misli«. Vsa drama je v tem, da subjekt nasede v označevalnem sistemu, s čimer se znajde v dispozitivu besed oziroma, bolje rečeno, se v njem ne znajde. Vzrok bolečine je v razmerju do Drugega, do označevalne verige. Ali kot bo izpostavil kasneje v *Seminarju III* (1955-56): »Subjekt vam govori o nečem, kar mu je govorilo.«<sup>110</sup>

S to zastavitvijo se odpre polje, v katerem se bijeta medicinski materializem telesa in analitični materializem označevalca. Misli, reprezenzacije in ostala notranja stanja sedaj postanejo zunanja simbolna struktura, ki tvori realno strukturo. Duševno se ne utemeljuje na podlagi telesa, pač pa na podlagi jezika, s čimer se vzpostavi ključna razlika med fiziološko aktivnostjo, ki jo opisuje znanost, in subjektivnim delovanjem, ki se nevronskega delovanju zoperstavlja z možnostjo govornice. Od tu dalje psihiatrija in psihoanaliza ne bosta nikdar več zaveznici.

Pri tem sicer velja poudariti, da se ta zastavitev razlikuje od teorij, kot so jih koncipirali Lacanovi najzgodnejši teksti. Gre za Lacana po opustitvi psihološke perspektive osebnostne strukture, ki je omogočila prehod od kognitivne strukture zavesti k označevalni strukturi nezavednega. Kljub radikalno drugačnim zastavitvam namreč ne gre pozabiti, da je bil Lacan, prav tako kot Ey in še pred njima Freud, po svoji stroki psihiater in njegovi prvi zastavki so izhajali iz načela identitete in enotnosti osebe, kot ju je definiral Jaspers. Orientacija se dejansko spremeni šele leta 1946 in zato Bonneval ni le trenutek, ki bo zaznamoval nek konferenčni spor, pač pa ključni trenutek Lacanovega odmika od biološkega determinizma, ki se je v psihiatričnih krogih povojne Francije uspešno spajal z Bergsonovim principom življenjske energije (*élan vital*) in ostalimi eksistencialističnimi zablodami. Obenem pa je veličina te geste, da je z njo prvič nakazana smer, ki bo kasneje postala tako pomembna: konceptualizacija subjekta.

V prvih dveh seminarjih Lacan dejansko vpelje reference na biologijo, pri čemer v navezavi na anatomijo in željo zariše razmerje med biološkim in simbolnim svetom, ki

---

110 Jacques Lacan, *Seminar III - Les psychoses*, Pariz: Seuil, 1981, str. 51.

vodi v izvorni nesklad med človekom in njegovim okoljem. Toda pri tem se v stilu inavguralnega teksta prvega poučevanja *Funkcija in polje govora in govorice v psihoanalizi* (1953) vseskozi kaže poudarek na simbolnem. Ker gre za besedilo, s katerim se prvič zgodi vstop v lacansko psihanalizo v strogem pomenu besede, ne gre le za zgotitev elementov, ki so bili razviti do tedaj, pač za doktrinalni obrat.

### 13 Strukturalizem

Konec petdesetih let Lacan spremeni orientacijo z idejo, da je nezavedno strukturirano kot govorica in tako prekine z naravoslovjem. Gre za poseben trenutek, ki označuje prehod iz fenomenološkega obdobja v njegovo drugo poučevanje ter začetek strukturalistične faze. Sedaj na delu ni več vprašanje, kako definirati objekt psihiatrije, pač pa le še, kako definirati objekt psihoanalize same, torej nezavedno. Reference na biologijo so popolnoma opuščene. Zgodi se odločilni premik v smeri lingvistične formalizacije psihoanalitičnih konceptov, ki izhaja iz tega, da se v analitičnem dispozitivu ne dogaja nič drugega kakor učinek govorice: »Naj se ima psihoanaliza za sredstvo zdravljenja, formiranja ali preiskovanja, na voljo ima en sam medij: pacientov govor.«<sup>111</sup> Če ima psihoanaliza torej kakšen učinek, ta izhaja zgolj iz izkušnje. S to zastavitvijo se epistemološko vprašanje zaostri. Znanstveni horizont psihoanalize bo od sedaj mišljen v obliki vednosti, ki jo preko jezika in logike ustvarjajo diskurzi.

Nova zastavitev razmerja med znanostjo in psihoanalizo se pojavi leta 1964 s seminarjem *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*.<sup>112</sup> Soočenje s ključnimi postavkami analitičnega diskurza predstavlja Lacanov napor, da bi preveril, ali je psihoanalizo mogoče vpisati v formaliziran diskurz in ji s tem zagotoviti prenosljivost. Temu sledi seminar *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse* (1964-65),<sup>113</sup> v katerem išče potrditev o njeni znanstvenosti in vzporedno razvije opombe o topoloških figurah iz leta 1961. Naslednji seminar, *L'objet de la psychanalyse* (1965-66),<sup>114</sup> se prav tako intenzivno ukvarja s tem vprašanjem in na ta način zaokroža glavno trilogijo preizpraševanja njenega statusa. Prvo poglavje tega seminarja predstavlja predavanje *Znanost in resnica*, Lacanov najobsežnejši tekst o znanosti in psihoanalizi, ki daje celotni tematiki neko ponderacijo oziroma glavno orientacijo.

Lacan bo tako še leta 1964 rekel, da ima psihoanaliza enako izhodišče kakor znanost, iz česar se lahko hitro potegne sklep, da ima psihoanaliza znanstveni status. Napoved v ustanovitvenem aktu Freudovske pariške Šole (EFP - École freudienne de Paris) istega leta je magistralna, saj Lacan med naloge svoje novoustanovljene institucije poleg etike in nadaljevanja analitičnega gibanja uvršča tudi odkrivanje načel, po katerih

111 Jacques Lacan, *Funkcija in polje govora in govorice v psihoanalizi*, v: Spisi, op.cit., str. 71.

112 Jacques Lacan, Seminar XI - *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Ljubljana: DTP - Analecta, 2010.

113 Jacques Lacan, Seminar XII - *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse* - neobjavljen tipkopis.

114 Jacques Lacan, Seminar XIII - *L'objet de la psychanalyse* - neobjavljen tipkopis.

psihoanalitična praksa mora pridobiti (*doit recevoir*) status znotraj znanosti – status, ki je sicer partikularen, vendar pa ga je nazadnje potrebno priznati.<sup>115</sup> Povezava s sorodnimi znanostmi je smiselna in konjunkturalne znanosti bi se lahko inspirirale pri psihoanalizi, v kolikor imajo skupno izhodišče v strukturalizmu. Koncept je s tem zaostren in preči ga nemalo vprašanj glede razmerja do psihiatričnega diskurza.

Toda ta zastavitev ne traja dolgo in že leto kasneje se v *Znanosti in resnici* zgodi preobrat, s katerim Lacan psihoanalizo loči od znanosti na osnovi tega, da imata dispozitiva različno razmerje do resnice kot vzroka. Njegova negotovost kasneje narašča in se razkriva prek protislovnih izjav, kot na primer, da psihoanaliza ni znanost, pač pa »praksa z znanstveno vokacijo«. Prav tako pa tudi ne gre spregledati številnih dvoumnih trditev, da lahko »na nek način« govorimo o psihoanalitični znanosti. Zaradi teh nejasnosti se morda zdi, da naj bi Lacan s Freudom delil znanstveno ambicijo. A če je pred tem njegovo poučevanje izpričalo neizprosno zvestobo Freudovemu tekstu, druga faza predstavlja prvo distanciranje, vstop v novo obdobje, ki ga vpelje s subjektom – s subjektom znanosti.

Termin subjekt že sam na sebi priča o Lacanovem raziskovanju. Tega pojma pri Freudu ne najdemo. V izhodišču Freudove določitve subjektivnosti je psihološki subjekt družbe iz konca 19. stoletja, ki mora za to, da se uspešno socializira, žrtvovati svoje gonske »asocialne vzgibe«, ki se nato povrnejo v nezavednem. Metapsihologija že postavlja subjekta kot zaprečenega, toda pri tem gre za subjekt, ki je razcepljen na biološko in jezikovno telo. Lacan pa zastavi, da je subjekt subjekt označevalca, ki ga razcepi in zastopa za nek drug označevalec. V navezavi na to definicijo drugo poučevanje vpelje enačaj med subjektom označevalca kot subjektom nezavednega in kartezijskim cogitom. Od leta 1964 do 1968 so podane različne variacije branj Descartesa s ključno poanto, da je subjekt, s katerim imamo opravka v psihoanalizi, subjekt znanosti. Gre za izjavo, ki implicira, da je znanost vsebovana v sami psihoanalizi in da je subjekt, s katerim operira psihoanaliza, strukturiran kot znanost sama. Obstaja torej subjekt znanosti, ki je kartezijski cogito, in psihoanaliza je tako posledica znanosti kot cogita.

Ta formulacija je bila v tistem času vsekakor provokativna ne le zaradi subverzivne uporabe termina *subjekt*, ki je tako izpraznjen vsega, kar je o njem napletla psihologija, in niti ne zato, ker jo je Lacan tvegal ravno v času strukturalizma, ki je strogo zagovarjal, da se polje, v katerem moderna znanost lahko legitimno postopa, mora razširiti in zato tudi do subjekta ni bil pretirano prizanesljiv. Pomen te izjave je, da zastavlja neko posebno razmerje med psihoanalizo in znanostjo: ali namreč to, da imata znanost in psihoanaliza isti subjekt, zadostuje za znanstvenost psihoanalize?

Konceptualizacija subjekta znanosti kot subjekta psihoanalize Lacanu omogoči, da vprašanje o tem, ali je psihoanaliza znanost, preoblikuje v novo: kaj bi bila znanost, ki

---

115 Jacques Lacan, *Acte de fondation*, v: *Autres écrits*, Pariz: Seuil, 2001, str. 232.

vključuje psihoanalizo?<sup>116</sup> Ali kot pravi: dejstvo, »da njena *praxis* ne vključuje drugega subjekta kot subjekt znanosti« je »ločeno od vprašanja, ali je psihoanaliza znanost (ali je njeno polje znanstveno).«<sup>117</sup>

Implikacija znanosti psihoanalizo tako odmakne od utrjenih empiričnih znanosti. Zorni kot je spremenjen na podlagi tega, da se mora zato, da bi vzela v račun vse, kar odkriva psihoanaliza, spremeniti sama znanost. Če znanost vključuje psihoanalizo, to ne pomeni, da je psihoanaliza ukrojena po meri znanstvenega diskurza, temveč da se z nastopom psihoanalize modificira podoba same znanosti. Ta sprememba je ključna, saj ponazarja premik od preizpraševanja statusa psihoanalize k preizpraševanju statusa znanosti. Lacan s tem reartikulira status vednosti v analitičnem polju in uvede odločilni premik od Freudove scientistične tendence. Kot to povzema Milner:

Z Lacanovim vprašanjem, kaj je znanost, ki vključuje psihoanalizo, se znanost kaže kot najkonsistentnejša oblika dejavnosti, ki jo bodo imenovali analiza in jo je mogoče kot obenem diverzificirano in identično sami sebi najti na vseh področjih vednosti. Psihoanaliza bo to analizo ponudila kot idealno točko, ki bo organizirala epistemološko polje in omogočila, da se je v njem mogoče orientirati. Daleč od tega, da bi psihoanaliza pristala na ideal znanosti. Njena naloga bo konstruirati za znanost ideal analize.<sup>118</sup>

Ta konceptualizacija vodi v kritiko epistemologije, s čimer psihoanaliza prvič postane sistematičen epistemološki problem. Lacan to jasno zastavi s kritiko epistemoloških pristopov, ki do sedaj niso definirali objekta individualnih znanosti. Klasični epistemološki postulat namreč trdi, da znanost določimo po njenem objektu. Epistemologija pa je vselej ignorirala tisto, kar Lacan razume kot glavni predpogoj konstitucije objekta vseh (modernih) znanosti: kartezijski cogito. Epistemologija torej ni bila sposobna razložiti »odločilne mutacije«, ki je v prvi vrsti izoblikovala moderno znanost na način Galilejeve fizike:

Potrebna je določena redukcija, do katere včasih dolgo ne pride, ki pa je vedno odločilna za rojstvo neke znanosti, redukcija, ki prav konstituira njen objekt. Prav to hoče epistemologija opredeliti, tako v vsakem posameznem primeru kot v vseh skupaj, ne da bi se pokazala, vsaj v naših očeh, dorasla svoji nalogi.<sup>119</sup>

---

116 Jacques Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse - compte rendu du séminaire 1964*, v: *Autres écrits*, Pariz: Seuil, 2001, str. 187.

117 Jacques Lacan, *Znanost in resnica*, v: *Spisi*, op.cit., str. 313.

118 Jean-Claude Milner, *Jasno delo*, op.cit., str. 41.

119 Jacques Lacan, *Znanost in resnica*, v: *Spisi*, op.cit., str. 305.

Do epistemologov Lacan leta 1966 zavzame specifično pozicijo. V tem času so potekale vnete debate med anglosaksonskimi epistemologi, kot so Popper, Lakatos, Kuhn in Feyerabend, ter frankfurtsko šolo z Adornom, Horkheimerjem in Habermasom, ki so skozi svojevrstno različico marksizma vpeljali psihoanalizo kot kritično znanost. Kritična teorija družbe je ob klasični marksistični zastavitvi objektivnih zakonov zgodovine čutila pomanjkanje teoretizacije subjekta, ki kljub zrelosti pogojev ni sposoben izvesti družbenega prevrata. V teh okvirih naj bi psihoanaliza postala pomožna veda marksistično utemeljene znanosti, »služkinja ideološke vednosti« o subjektivnem elementu v kontekstu objektivnega. To tezo je najbolje razvil Althusser, ko je poudaril, da je »psihoanaliza, tako kot marksizem, konfliktna znanost«<sup>120</sup>, ker naj bi se utemeljevala na stalnem antagonizmu, na razpokah, ki lahko proizvedejo družbeno ali subjektivno revolucijo. Marksizem je tako edina doktrina, ki teoretizira subjektivno pozicijo. Toda njegova intenca glede subjekta je še vedno vzpostavitev celega.<sup>121</sup>

Lacan svojo pozicijo glede vprašanja logike celega in ne-celega konceptualizira izhajajoč iz Koyréja, ki ga izpriča kot svojega vodnika v stvareh, ki zadevajo znanost.<sup>122</sup> Znanost ima za svoj objekt celoto (*tout*) tega, kar empirično obstaja, se pravi univerzum, medtem ko je objekt psihoanalize ne-celo (*pas-tout*). Zato jo bo na neki točki opredelil tudi kot *pas science du tout*, se pravi, da sploh ni znanost kot tudi ni znanost o celem. Njena epistemologija je utemeljena na radikalno drugačnem statusu kakor znanstvena - ne na objektu, pač pa na subjektu, ki ga določa izmuzljiv objekt razlog želje.

Objekt razlog želje je ključni koncept, ki utrdi psihoanalitično pozicijo, tako v njeni doktrini kot tudi v njenem razlikovanju od znanosti. Gre za fundamentalno lacansko invencijo, ki ne le, da se vpisuje samo v klinično jedro, pač jo Lacan postavlja kot svoje edino odkritje. Kar je pri Freudu nezavedno, je pri Lacanu objekt *a*. Njegova zastavitev se sicer pojavi že v zgodnjih seminarjih in doživi razmah s *Seminarjem VIII - Le transfert* (1960-61), medtem ko *Seminar X - L'angoisse* s predavanjem 9. januarja 1963 prinese glavno opredelitev, rojstvo objekta *a*, ki bo usodno zaznamoval analitično doktrino:

120 Louis Althusser, O Marxu in Freudu, v: Izbrani spisi, Ljubljana: \*cf., 2000, str. 131-155; glej tudi: Freud in Lacan, v: Problemi, Ljubljana: DTP-Analecta, 2010, str. 5-36.

121 Velja poudariti, da je znanost sicer prav tako na poziciji ne-celega, v kolikor je »celo vednosti« fantazma. Podrobneje o tem v drugem poglavju.

122 Kot bo Lacan jasno povedal v začetku teksta *Znanost in resnica*: »Tukaj je naš vodnik Koyré in vemo, da še ni dovolj znan.« Koyré, kakor tudi ostali avtorji, ki nastopajo kot zvezda stalnica Lacanovega poučevanja, zato še ni »vodnik« v običajnem pomenu besede. Je pa njegov zunanji garant. To pomeni, da njegovo konceptualizacijo znanosti uporablja za cilje, ki so epistemološki tradiciji in filozofiji znanosti tuji. Zato tudi Koyréjeva doktrina občasno ostaja v latentnem stanju oziroma je v paradoksnem položaju zunanje vključitve. Če bi, nasprotno, izhajali iz Koyréjevih tez doktrine znanosti, bi njihova zunanost posegla v samo Lacanovo teorijo oziroma v naravno mesto njegovih propozicij (povzeto po: Znanost in resnica, op.cit., str. 305; Jean-Claude Milner, Jasno delo, str. 9; Za natančnejšo obravnavo Koyréjevega dela in njegovega vpliva na epistemologijo glej: Gerard Jorland, La Science dans la philosophie: les recherches épistémologiques d'Alexandre Koyré, Pariz: Gallimard, 1981).

Letos izhajamo iz tega, da bi izvedeli, da je to subtilno mesto, ki ga skušamo opredeliti in določiti, to mesto, ki ni bilo nikoli do sedaj odkrito v vsem, kar bi lahko imenovali njegovo ultra-subjektivno žarčenje, osrednje mesto čiste funkcije želje, če lahko tako rečemo, da je to mesto, kjer vam bom pokazal, kako se oblikuje - objekt objektov (*comment a se forme - a l'objet des objets*).<sup>123</sup>

Psihoanaliza s tem izpostavi, da za razliko od znanosti ne meri na *objektivnost*, pač pa na *objektnost*. Zato tudi ni vezana na univerzalnost znanstvenih zakonov, pač pa na specifično singularnost užitka in želje - na »ultra-subjektivno žarčenje objekta objektov«, kot ga v navezavi na pojem radiacije opiše Lacan. Objekt psihoanalize se torej po definiciji izmika znanosti, saj se ga ne da narediti za predmet znanstvene raziskave.<sup>124</sup>

S tem je Lacanova pozicija dvakrat inavguralna. Najprej glede subjekta v povezavi s pomoto epistemologije v konstrukciji objekta znanosti. Nato pa s poudarkom na učinku znanosti in ne na vprašanju narave znanosti. Medtem ko znanost zanimajo objekti, ki so identični sami s seboj, psihoanaliza, vkolikor temelji na razcepljenem subjektu in objektu želje, ne more biti definirana kot znanost svojega objekta.

Objekt *a* s tem postane demarkacija, ki omogoči razlikovanje med znanstvenim objektom vednosti in analitičnim subjektom želje. Medtem ko vpeljava subjekta omogoča razlikovanje med naravoslovnimi vedami (*sciences conjecturales*) in družbenimi vedami (*sciences humaines*), obenem pa zaradi njihove nezadostnosti omogoča zavrnitev slednjih. Od tu dalje subjekt znanosti in objekt *a* služita temu, da zarišeta novo mejo med znanostjo in ne-znanostjo, prav tako pa tudi med »znanostmi o subjektu« in golimi posnetki le-teh.<sup>125</sup>

Prva specifika torej zadeva definicijo objekta kot objekta razloga želje. Drugo pa predstavlja koncept nezavednega, katerega status je v pogledu tradicionalnih znanosti precej poseben. Znanost se vzpostavlja na način, da se v razmerju do nezavednega postavi v ne-razmerje, torej da z njim prekine vezi. To ne pomeni, da nezavedno v znanosti ne

123 Jacques Lacan Seminar III - L'angoisse, Pariz: Seuil, 2004, str. 248.

124 Po nekaterih literarnih kritikah (npr. po teorijah J.-M. Rabatéja) naj bi Lacan izraz »objekt mali a« in »veliki A« našel nikjer drugje kot pri svoji ultimatvni referenci finalnega poučevanja, in sicer v Joycevem *Finnegans Wake*. Navezava je zaradi časovne diskrepance sicer vprašljiva, čeprav je dejstvo, da so Joycevi neologizmi pomembno zaznamovali Lacanovo poučevanje. Prav tako pa so zaznamovali znanost in sicer pri odkritju subtomskih delcev, ki so v navezavi na Joycevo besedno igro imenovani »kvarki« ("Three quarks for Muster Mark!", FW, 383).

125 Ta zastavitev obenem postavlja tudi kriterij, po katerem iz analitičnega polja izpadejo Jungov arhetipski subjekt, Levy-Buhlova teorija primitivne oziroma infantilne identitete ter Piaget z idejo o otrokovem »egocentričnem diskurzu«, nenazadnje pa tudi številne analitične težnje post-freudovskih teorij po tem, da bi se ustvarilo »polni subjekt«, ki teži k razvoju, izpopolnitvi in izoblikovanju.

deluje. Ravno nasprotno. Prisotno je prek poizkusov, da bi nezavedno utemeljili na ravni telesa. Razprave o tem so se ponovile v petdesetih letih 20. stoletja in se vrtele okoli vprašanj: ali ima nezavedno biološko podlago, ali je v nas, ali je nad nami? Lacan je podal odgovor: nezavedno je sistem, ki ni v nas, pač pa preko jezika predhodi subjektu.

Iz te zastavitve tako izide novo vprašanje: »Kako je po tem, kar lahko rečemo o nezavednem, sploh še mogoča neka znanost?«<sup>126</sup> Lacan s tem nakaže nujnost spremembe znanosti, ki bi samo pod tem pogojem lahko akomodirala objekt psihoanalize. Spremeni pa se lahko tako, da spremeni stil epistemologije, katerega eksemplarični primer predstavlja Popper.

#### 14 Popperjev kriterij preverljivosti

Da bi vzpostavil razliko med znanstvenim in neznanstvenim, Popper vpelje kriterij preverljivosti, ki naj bi omogočil razlikovanje med empiričnimi znanostmi na eni strani in matematiko, logiko in metafiziko na drugi.<sup>127</sup> Razlikovanje med znanstvenim in psevdoznanstvenim se oblikuje po načelu, ki ga znanost definira z imenom *demarkacija*.<sup>128</sup> Lacan sicer prav tako govori o razločevanju med znanostjo in ostalimi področji vednosti. Vendar pa ločnice ne zastavi po tem načelu. Medtem ko je za Popperja model znanstvenega raziskovanja matematična fizika, Lacanov kriterij ne poudarja klasične vloge matematike, pač pa vlogo matema, matematične formalizacije in topologije, ki v analitičnem diskurzu postanejo nekaj povsem drugega, kakor v znanstvenem polju.

Po Popperju je izjava znanstvena, če jo eksperiment lahko ovrže. Znanstveno je torej tisto, kar se lahko falsificira. To pa se doseže z eksperimentom, ki se utemeljuje na dveh pogojih objektivnosti - na ponovljivosti in prenosljivosti. Znanstveno merilo se oblikuje po načelu, da se misel sklada z objektom proučevanja. Problem pa je v tem, da se psihoanalize ne da misliti na osnovi komplementarnosti, saj je osnovana na nečem, kar se ne more vpisati. Na podlagi tega je generacija filozofov znanosti pod vplivom Eysenckove triade proti psihoanalizi vložila kritiko, da psihoanalitična teorija ni znanstvena, ker ni falsifikabilna, pač pa »epistemološko kontaminirana.«<sup>129</sup> S strani epistemologov prav tako ni umanjalo očitkov, da je psihoanaliza »najbolj uspešna psevdoznanost v zgodovini«, kot tudi skrajnih, ki so psihoanalizi očitali, da je Freudovo

---

126 Jacques Lacan, Seminar XX - Še, op.cit., str. 86.

127 Karl Popper, Logika znanstvenega odkritja, Ljubljana: Studia humanitatis, 1998

128 Jean-Claude Milner to načelo v Jasnem delu imenuje 'Popperjeva diskriminanta' (Jean-Claude Milner, Jasno delo, op.cit., str. 70 et passim).

129 Glej npr. Malcolm Macmillan, Freud Evaluated: The Completed Arc, Camb.ridge: MIT Press, 1997, str. xxiii; Morris N. Eagle, The Epistemological Status of Recent Developments in Psychoanalytic Theory, v: Physics, Philosophy and Psychoanalysis, Boston: Reidel, 1983, str. 32.

raziskovanje za pol stoletja grobo zaustavilo znanstveni napredek, ki je bil postavljen z nevrologijo v 19. stoletju.<sup>130</sup>

Gre seveda za kritike, ki so osnovane na empiricističnem pogledu na znanost.<sup>131</sup> Glede na to, da je paradigma moderne znanosti fizika, je logično, da se prej ali slej pojavi poizkus, da bi znanost o subjektu postavili na osnovi opazovanja. Tovrstne tendence danes izražajo družbene vede in t. i. znanstvena psihologija. Psihoanaliza sicer ima opazovalnico, tj. analitični kabinet, v katerem pa ne more eksperimentirati, saj je v zdravljenju prisotna zgolj beseda subjekta, ki ni ponovljiva. Še več, psihoanaliza mora biti vsakič znova izumljena - analitik jo mora ponovno iznajti ob vsakem analizantu. To pa pomeni, da ima psihoanaliza absolutni status neponovljivosti.<sup>132</sup>

Zato Popper potrjuje, da ima psihoanaliza prav, ko trdi, da ni znanost. Toda kljub temu, da se v tej ugotovitvi ne moti, še vedno ni znanost. Ta izjava izhaja iz teze Davida Humea, po kateri znanost predpostavlja, da določeno število potrditev postavlja zakon, ki ga ne more nič ovreči, saj je ta zakon nujen in univerzalen.<sup>133</sup> Vendar je tisto, kar znanost imenuje zakon, še vedno zgolj domneva oziroma hipoteza.<sup>134</sup> Ker je vsako znanstveno spoznanje mogoče nadomestiti z nečim, kar bi bilo lahko bližje resnici, je edini relevantni učinek proti-primer, torej zavrnitev. Na podlagi tega je tudi Popper predpostavil, da je zgodovina znanosti le nadaljevanje postavljanja hipotez in njihovega zavračanja.<sup>135</sup> Teorije dobijo pečat znanstvenosti zgolj z negacijo, saj kažejo, da obstaja izjema in da je objekt raziskovanja pod določenimi pogoji lahko tudi drugačen, kot je. Za razliko od antične episteme, ki izpostavlja lastnosti, po katerih je objekt nespremenljiv, moderno znanost določa tisto, kar ni večno ali nujno. Propozicija je ovrgljiva, če je njena negacija logično protislovna ali pa če opazovanje dokaže, da je materialno neveljavna. Rečeno na kratko, ovrgljive izjave so le tiste, ki so kontingentne. Zato obstaja le znanost, ki je znanost o kontingentnem. To pa je tudi temelj Lacanovega dispozitiva.

Milner na tej točki povezuje Koyréjevo kronološko in Popperjevo strukturno diskriminanto, ki sta sinonima pod pogojem, da sta zajeti s točke kontingence. Izhajajoč iz tega zastavi reformulacijo enačbe subjektov, po kateri je v navezavi na zgodovinsko pojavitev subjekta z nastopom moderne znanosti, subjekt, ki ga obravnava psihoanaliza,

---

130 Referenca pripada Allanu Hobsonu, ki je v šestdesetih razvil teorijo, da je Freud z *Interpretacijo sanj* diskreditiral raziskave sanj, ki sta jih v 19. stoletju postavila francoski zdravnik Alfred Maury in baron Harvey de Saint-Denys (Allan Hobson, *The Dreaming Brain*, New York: Penguin Books, 1988, str. 42).

131 Za kritiko teh kritik glej npr. Jean-Claude Milner, *Od lingvistike k lingvisterstvu*, v: *Filozofski vestnik*, 1, Ljubljana: ZRC SAZU, 2006.

132 Zanimiv, toda neustrezen kontrapunkt temu podaja Adolf Grünbaum, ki je kot znanstvenik poudarjal, da je mnogo Freudovih teorij empirično preverljivih.

133 David Hume, *Raziskovanje človeškega razuma*, Ljubljana: Slovenska matica, 1974.

134 Prvi, ki je izrazil to misel, je bil sicer Ksenofan, iz katerega je Popper v veliki meri izhajal in se uveljavil tudi kot njegov glavni prevajalec v angleščino.

135 Za Popperja so npr. tudi Newtonovi zakoni zgolj hipoteza.



korelat kontingentnega, torej korelat naključja vpisa označevalca.<sup>136</sup> To pa pokaže, da je Popper za Lacana nujen, kljub temu, da so njegova sklicevanja nanj relativno redka.

## 15 Izjema po svojem simptomu

Subjekt je torej korelat kontingentnega in izjema po svojem simptomu. Lahko bi rekli »izjema, ki potrjuje pravilo.« V psihoanalizi vsak primer potrjuje sholastično idejo *ex contradictione sequitur quodlibet*, se pravi, da vse izhaja iz kontradikcije. Vsak primer nasprotuje pravilu in prej kaže na to, da obstaja izjema, oziroma še drugače, da je nek fenomen, ne pa *zgolj* nek primer v polju že znanega. Najbolj skrajni primeri so za psihoanalizo običajni primeri. V nasprotju s področji, ki induktivno preiskujejo nabor primerov, dokler ne dobijo generalizacije, psihoanaliza ne išče skupnih lastnosti, pač pa jo tvorijo izjeme.

Iz tega razloga analitik ne deluje po načelu dedukcije, s katerim bi svojo vednost apliciral na posamični primer in ga potrdil z generalizacijo, temveč odpira polje, v katerem nastopajo same singularnosti. Freud je sicer vseskozi imel pred očmi proti-primer, ki s seboj nosi tveganje, da bo pod vprašaj postavil celotno psihoanalizo, saj ta zanj nikoli ni bila nek utrjen, nespremenljiv sistem, pač pa doktrina, ki je vselej pripravljena na nova odkritja. Psihoanaliza navkljub njegovemu občasnemu spekuliranju zanj nikoli ni bila stvar spekulacij, pač pa stvar izkustva, in zato tako kot vsak »nov znanstveni produkt« nezaključena.<sup>137</sup> Analiza se razlikuje od primera do primera in ničesar ni, kar bi lahko vnaprej jamčilo za njen obstoj. V tem kontekstu bi torej lahko rekli, da v nasprotju z znanostjo ravno krhkost psihoanalize konstruira njeno resnico.

## 16 Razsrediščenje

In vendar, »kako se zavedati pasti, ki se postavljajo v konceptualizaciji institucionalnih krogov, če je naš namen, da se podpremo z neko znanstvenostjo?« se sprašuje Lacan v tekstu *O subjektu, za katerega nazadnje gre*. »Kako lahko psihoanaliza v imenu znanosti vpelje teoretske preboje?«<sup>138</sup> To vprašanje nakazuje nujnost kritike znanosti, ki sedaj postane nepogrešljiva za evalvacijo analitične klinike in njeno transmisijo. Razsežnost

---

136 Jean-Claude Milner, Jasno delo, op.cit., str. 71.

137 Eksplicitna paralela med psihoanalizo in »novim znanstvenim produktom« je redka, saj se (po moji vednosti) pojavi *zgolj* v tekstu, ki ga je Freud, tedaj še razmeroma neznan, napisal za avstralski psihiatrični kongres leta 1911, organiziran pod vodstvom študijske skupine v Sydneyu. Gre za edini Freudov prispevek, namenjen za objavo v Avstraliji, ki pa vseeno kaže na njegovo zanimanje za razvoj psihoanalize na južni hemisferi (Sigmund Freud, On Psychoanalysis: Contributed to Section of Neurology and Psychiatry - Australasian Medical Congress, Sydney, 1911, v: The Australian Medical Gazette, št. 18, str. 385).

138 Jacques Lacan, Du sujet enfin en question, v: *Écrits I*, Pariz: Seuil, 1999, str. 229.

privida, na kateri temelji pozicija analitika, torej ne bo odpravljena vse dotlej, dokler v analitičnem diskurzu ne bo vzpostavljena znanstvena kritika.<sup>139</sup>

Na tej točki postane očitno, da se nasprotja med psihoanalizo in znanostjo ne da zreducirati na golo zunanost dveh diskurzov, ki imata drugačno strukturo. Gre za to, da psihoanaliza ohranja razmerje z znanostjo, pri čemer Lacan izpostavi poseben cilj: cilj, ki ne pomeni, da mora biti psihoanaliza aficirana z znanostjo, pač da psihoanaliza v polju znanosti šteje. Šteje kot vprašanje in kot problem.

Za znanost to postavlja vprašanja singularnosti in univerzalnosti, razmerja med resnico in realnim, predvsem pa razmerja znanosti do objekta - ne le lastnega, temveč tudi objekta psihoanalize. Rečeno še drugače, psihoanaliza je v polju znanosti pomembna, ker lahko spremeni sam koncept znanosti. Na ta način ni več psihoanaliza tista, ki je preizpraševana iz perspektive znanosti, pač pa psihoanaliza postavi pod vprašaj znanost. Na ta način proizvede njeno razsrediščenje in ravno to je v srcu Lacanovega prispevka na podlagi Freudovega odkritja.

Da bi konceptualiziral odkritje nezavednega, to *terro incognito*, je Freud posegel po fiziki, kemiji in biologiji. Lacan se je prej kot na empirično znanost obračal na lingvistiko, teorijo iger in množic, topologijo in teorijo vozlov. Freudova konstrukcija psihičnega aparata z Lacanom postane struktura subjekta in vprašanje topike pri Freudu postane vprašanje topologije pri Lacanu. Ker se je Freud distanciral od nezavednega, kot ga je postavil na začetku, torej od jezikovnega nezavednega, ki vznikne v obliki svojih formacij, in se odpravil na pot raziskovanja globinskih duševnih procesov, bosta Lacanovi temeljni disciplini vrnitve k analitičnim izhodiščem lingvistika in topologija, torej vprašanje govornice in artikulacija prostora govoril. Prehajanje iz ene faze poučevanja v drugo bodo zaznamovali koncepti treh dimenzij človeškega izkustva: imaginarnega (približno od leta 1936-1952), simbolnega (1953-1962) in realnega (1964-1981). Če je na začetku Lacanove poti v ospredju imaginarno, bo v ospredju njegove prve vrnitve k Freudu nezavedno, ki je strukturirano kot neka govornica, torej simbolno. Druga vrnitev pa bo izpostavila vprašanje govornice, ki ima učinek na telo, torej vprašanje užitka kot realnega. Ker je Freud pristajal na možnost idealne znanosti, se je Lacan v zgodnjem poučevanju obrnil k filozofiji, s katero je psihoanalizo skušal razločiti od znanosti. Filozofija kot Drugo znanosti je torej nastopila proti njeni »idealni« izpeljavi.

Toda pri tem se je pojavil diskurzivni problem. Filozofija tako kot znanost vzpostavlja razmerje z vednostjo. Filozofija ljubi vednost, medtem ko znanost vednost išče. Toda psihoanaliza ni ne znanost ne filozofija, temveč se utemeljuje na izvzrku obojega, tj. s tem, kar vednosti uhaja. Če želi ohraniti realno, kot ga zastavlja, prenos njene vednosti ne sme biti povezan z akademskimi metodami in načelom moči, kot ga vzpostavlja

---

139 Jacques Lacan, Propozicija z dne 9. oktobra 1967 o psihoanalitiku Šole, v: Filozofski vestnik, Letn. XXXI, št. 1, Ljubljana: ZRC SAZU, 2010, str. 16.

univerzitetni diskurz, in še manj s falsifikacijo, kot jo narekujejo znanstvene metode.<sup>140</sup> Psihoanaliza ravno ne more in ne sme postati filozofija, ki bi podpirala fantazmo vednosti in svetovne nazore. Manko v psihoanalizi ni na strani predpostavljenega Drugega, ki bi ga bilo, tako kot v filozofiji, potrebno zapolniti, pač pa na strani subjekta, kjer ostaja temeljno nezapolnjiv. Zato je v poznem poučevanju nastopila antifilozofija, z njo pa tudi prelom, ki je subvertiral analitično teorijo.<sup>141</sup> Konceptualizacija realnega tako v začetku sedemdesetih let Lacana odmakne od Freuda in individualizira njegove zastavitve.

## 17 Pozno poučevanje in *scienza nuova*

Lacan v tem obdobju vpelje matem po očitnem zgledu na znanstvene matematične formule, ki bi psihoanalizi zagotovile ne le njeno transmisijo, ampak kot sprva kaže tudi možnost znanosti o realnem.<sup>142</sup> Register realnega preči celotno pozno poučevanje in pri tem je matematika vpeljana kot jezik, ki mu je najbližje. Matem natopa v navezavi na matematično logiko kot možnost prenosa analitične vednosti kot tudi prenosa vednosti o tem, kaj je v singularnem primeru proizvedla analitična klinika, torej kot ekvivalent prehoda. Doktrina matema sicer ni enostavno prevzeta iz polja matematike, saj Lacan izdela svojevrstno logiko formalizacije, ki nastopi na točki, ko matematična formalizacija pade iz znanstvenega konteksta, torej na robu njene možnosti. Uporaba matema psihoanalize zato ne zvede na znanost, pač pa formalizira svoje lastno polje, ki se artikulira v formi in ne v vsebini. Medtem ko je Freudovo raziskovanje zaznamovalo prvo, gre Lacanu za drugo. In v kolikor je bil Freudov napor usmerjen v to, da bi seksualne gone zvedel na biološko, je doktrina matema z nemožnostjo zapisa spolnega razmerja in mejo formalizacije Lacanov odgovor na Freudov scientizem, saj se dotika natanko nemožnosti vpisa spolne vezi.

Toda domet matema se nazadnje izkaže kot omejen. Zato se v zadnjih seminarjih prične odvijati postopno ločevanje od znanstvene pretenzije. Pred tem so bile v navezavi na formalizacijo v ospredju problematika zapisa, logike in črke, medtem ko sedaj nastopita topologija in raztrojena razsežnost boromejskega vozla, prek katerih se izvrši prehod od razpustitve k reinveciji oziroma invenciji Enega, ki je možno zgolj na podlagi razpustitve navezanosti na polje Drugega.

To so glavne analitične teme sedemdesetih let, ki na strukturno mesto znanosti vržejo novo luč. Znanost se odvija v redu Drugega, medtem ko realno postavlja psihoanalizo v register paradoksnega Enega, ki subvertira simbolni red. Nasprotje med psihoanalizo in znanostjo sedaj ne bi moglo biti večje. Orientacija psihoanalize ni produkcija smisla, temveč izumljanje novega smisla - ne vednost, pač pa invencija, kreacija novega označevalca; ne anatomija oziroma biološko realno telesa, ampak užitek kot ime realnega,

---

140 Prim. tudi: Jean-Claude Milner, *Jasno delo*, op.cit., str. 154.

141 Jacques Lacan, *Seminar XXIII - R.S.I*, v: *Ornicar?*, št. 2-5, Pariz: Le Graphe, 1975.

142 Jacques Lacan, *Morda se bode Vincennesu...*, v: *Filozofski vestnik*, letnik 27, št.1, Ljubljana: ZRC SAZU, 2006, str. 203-205.

ki naseljuje govoreče telo oziroma subjekta, ki je v tem procesu govoren. Psihoanaliza je od tod dalje mišljena skozi paradokse boromejskega vozla in ostalih topoloških figur. Te so sicer dejansko povzete iz geometrije, toda ponovno, daleč od tega, da bi to pomenilo preprosto navezavo na znanost. Topologija je produkt samega analitičnega diskurza in predstavlja prostor, v katerem se odvija mišljenje o realnem.

Na podlagi tega se Lacanovo pozno poučevanje dokončno odmakne od preizpraševanja znanstvenega statusa psihoanalize. Obdobje matematizacije kot ideala, ki se prične s *Seminarjem XX - Še* (1972-73)<sup>143</sup> in doseže svoj vrh v *l'Étourdit* (1972),<sup>144</sup> zamenja obdobje »ekvivokacije« zadnjih »nemih« seminarjev, začenši s *XXIV - L'insue que sait de l'une bévue s'aile à mourre* (1976-77)<sup>145</sup> do *XXVI – La topologie et le temps* (1978-79)<sup>146</sup> ter pogojno imenovanega seminarja *Dissolution* (1980), ki bo razpustil *Freudovsko pariško šolo*. Lacan vzporedno s tem dogodkom vpelje razliko med psihoanalitičnim realnim in realnim znanosti, iz česar dokončno sledi, da psihoanaliza ni znanost: »Morda lahko na znanstveni status le čaka ali upa nanj.«<sup>147</sup> Psihoanaliza je označena za blodnjo (*délusion*), za katero pričakujemo, da prinaša znanost: »In tisto, kar pričakujemo ni nujno tisto, kar dobimo.«<sup>148</sup>

Toda izkaže se, da med blodnjo in eksaktno znanostjo kakor tudi med blodnjo in realno znanostjo ni pravzaprav nobene razlike. Znanost je vpeta v razsežnost dozdevka, ki se mu ne more izogniti niti psihoanaliza. Realno ostaja nemožno in nezapopadljivo, zato tudi psihoanaliza nima nobenega privilegija, da ne bi bila vpeta v razsežnost dozdevka. Pot od realnega do realnega poteka preko simbolnega in v tem oziru se psihoanaliza prav tako pusti prevarati označevalcu kot dejstvu govorce. Radikalnost poznih Lacanovih konceptov s tem ne absorbira le znanosti, temveč spodnese tudi psihoanalizo samo. Temelji, na katerih se je utemeljevala, so omajani na podlagi vprašanja, ali ni tudi psihoanaliza neko osmišljanje in tako nenazadnje tudi vse prej kot praksa realnega. V čem je potem boljša od religije ali obskurantistične znanosti generiranja dozdevkov?

S temi vprašanji nastopi dekonstrukcija Lacanovega poučevanja in dekonstrukcija Šole, ki se ob očitnem pristajanju na Drugega kot transferne figure ne more več ohranjati. Ne le, da matem ne more jamčiti za prenosljivost analitične vednosti, psihoanaliza z odmikom od smisla in obratom v »poetično kreacijo smisla« prav tako ne more z gotovostjo določati pojavov, saj ne more pristajati na fantazmatsko logiko, nazadnje pa se ji še realno izkaže za dozdevek. Toda ta dozdevek je pogoj psihoanalize in hkrati edini način dostopa do realnega. Analitični diskurz dejansko ni nič manj diskurz dozdevka

143 Jacques Lacan, *Seminar XX - Še*, op.cit.

144 Jacques Lacan, *L'Étourdit*, v: *Autres écrits*, Paris: Seuil, 2001, str. 449-496.

145 Jacques Lacan, *Seminar XXIV - L'insue que sait de l'une bévue s'aile à mourre* - neobjavljen tipkopis.

146 Jacques Lacan, *Seminar XXVI – La topologie et le temps* - neobjavljen tipkopis.

147 Jacques Lacan *Seminar XXIV- L'insue que sait de l'une bévue s'aile à mourre*, op.cit., predavanje 11. januarja 1977.

148 *Ibid.*

kakor ostali. Toda njegova prednost je v tem, da dozdevke zamaje, s čimer razruši ustaljene fantazme. S tem psihoanalitična klinika preizprašuje svoje meje kot tudi možnosti in nemožnosti svoje doktrine, medtem ko Lacan prihodnost znanosti označi kot *science-fiction* ter na podlagi post-znanstvenega realnega postavi vprašanje o možnosti nove znanosti - *scienze nuove*, ki bi odpirala polje nemožnega.<sup>149</sup>

Za psihoanalizo v končnem odgovoru (če lahko v analitičnem diskurzu kot diskurzu ne-celega in vselej nezaključenega o čem takem sploh lahko kadarkoli govorimo) tako ni ideala znanosti. Zato tudi idealne znanosti ni. Četudi je znanost bistvenega pomena za njen obstoj, je postavljanje znanstvenega modela, ki naj bi mu sledila, nesmiselno. Če se pri tem navežemo na Milnerjevo geometrijsko pojmovanje njenega razmerja, bi lahko rekli, da je polje psihoanalize kot ravnina, ki jo določajo premice njenih propozicij. In če točka znanosti tej ravnini ni zunanja, potem je ne more strukturirati kot regulacija.<sup>150</sup> Zato je tudi vprašanje znanosti točka zunanosti glede na jedro Lacanovega nauka nekakšna »zunanja Arhimedova točka, ki mu omogoča vrnitev k Freudu«<sup>151</sup> in »dobro rabo zunanosti«.<sup>152</sup> Vprašanja o statusu psihoanalize in njeni znanstvenosti oziroma neznanstvenosti so tako v paradoksnem položaju zunanje vključenosti oziroma ekstimmnosti.

Kljub temu pa ima Lacanov poseg v polje znanosti jasno nalogo. Tisto, kar je v jedru njegovega skoraj petdeset let trajajočega dela na vprašanju razmerja med psihoanalizo in znanostjo, ne zadeva analitičnega doseganja znanstvenih standardov, pač pa tendira k vprašanju posledic, ki jih je s trkom simbolnega in realnega imela znanstvena revolucija na vzpostavitev subjekta kot subjekta znanosti in s tem na vzpostavitev psihoanalize kot doktrine in prakse. Lacanov namen je v navezavi na znanost preizprašati njen status, detektirati njeno orientacijo in specificirati možnost njenega prenosa, pri čemer ukinja vsakršno možnost idealne znanosti - tako kar se tiče znanosti kot psihoanalize. V času ko psihiatrične, psihoterapevtske, psihološke, pa tudi nekatere psihoanalitične institucije dopuščajo, da jim vlada scientizem, je vrednost lacanske psihoanalize v tem, da znanost relativizira in nominalizira. Zato psihoanaliza tudi ne sledi znanstvenim modelom. Psihoanaliza je diskurz *sui generis*, saj ne predpostavlja vnaprej določenih pravil, pač pa jih vedno znova izumlja. Zato bo, kot poudarja Milner, sama v sebi našla temelje za svoja načela in svoje metode.<sup>153</sup>

---

149 Prva omemba *scienze nuove* se pojavi že leta 1970 v Allocution prononcée pour la clôture du congrès de l'École freudienne de Paris le 19. avril 1970, par son directeur (objavljeno v: Scilicet, št. 2-3, Pariz: Seuil, 1970, str. 396).

150 Jean-Claude Milner, Jasno delo, op.cit., str. 41.

151 J. Šumič-Riha, Transmisija in arheologija neuspehov, v: Jasno delo, op.cit., str. 207.

152 J.-C. Milner, Jasno delo, op.cit., str. 9.

153 *Ibid.*



## Cogito - rojstvo subjekta

Če želimo odpreti sklop vprašanj, ki zadevajo psihoanalizo v razmerju do znanosti, velja začeti s subjektom, natančneje s subjektom znanosti. Artikulacijo psihoanalize na znanost je Lacan, kot rečeno, izvršil ob vprašanju kartezijanskega subjekta:

Lahko opazimo, da mi je lani kot rdeča nit nastopil neki trenutek subjekta, ki ga imam za bistveni korelat znanosti: zgodovinsko opredeljen trenutek, za katerega bomo morda morali ugotoviti, ali je strogo ponovljiv v izkustvu, namreč trenutek, ki ga vpelje Descartes in ki se imenuje cogito. Ta korelat kot trenutek je zavrženje vse vednosti (*tout savoir*), a ravno zato se pretvarja, da naj bi subjektu omogočil, da se na neki način vsidra v bit, kar za nas konstituira subjekt znanosti v njegovi definiciji, pri čemer ta izraz razumemo v ozkem pomenu.<sup>154</sup>

Zastavek torej podaja dve tezi: da je subjekt, s katerim imamo opravka v psihoanalizi, subjekt znanosti, in da je ta kartezijanski cogito. Gre za trditev, ki je v tistem času povzročila nemalo začudenja. Poizkus, da bi se subjekta izključilo ali ga zvedlo na iluzijo, namreč ni zaznamoval le znanosti, pač pa je že pred tem vplival na prelom s humanističnim človekom kot središčem in merilom vseh stvari. Znanstveno medicinska dominacija, ki se je utemeljila na tej podlagi, je vpeljala idejo »smrti subjektivnega«, s čimer je prek mehanicizma, materializma in strukturalizma več kot do polovice 20. stoletja bolj ali manj uspešno determinirala njegovo pojmovanje. Lacan je s pojmom subjekta torej predstavljal veliko izjemo, zato ni odveč poudariti, kako drzna je bila tedaj ta teza ali kako se psihiatriji ali psihoterapiji verjetno še danes zdi nenavadno, da bi bil subjekt, ki pride v analizo, kar nekakšen kartezijanski subjekt.

A Lacan ne pozabi dodati: morda se to lahko zdi paradoks. Zakaj paradoks? Morda zaradi očitnega nasprotja med psihoanalizo in znanostjo, glede na to, da se psihoanaliza dotika nečesa tako singularnega, kot je subjekt, medtem ko znanost meri na brez-subjektno univerzalno? Morda zaradi nenavadne uporabe termina »subjekt«? Izraz *sujet de la science* ima namreč v francoskem jeziku trojni pomen: po eni strani gre za klasično določeno subjektivnost v smislu podrejenosti (*sub-ject*), z njim je mogoče razumeti samega znanstvenika, pa tudi temo znanstvenega raziskovanja (*sujet scientifique*).

---

154 Jacques Lacan, Znanost in resnica, v: Spisi, op.cit., str. 306 (modificiran prevod).

Kakorkoli, Lacan ta paradoks utemelji s tem, da odkritje psihoanalize ne bi bilo mislljivo brez znanstvenega diskurza in zato redukcija subjekta psihoanalize na subjekt znanosti ni nenavadna. Psihoanaliza sicer ni znanost. Je pa brez dvoma njena manifestacija, saj bi bila brez nastopa moderne znanosti v 17. stoletju nemisljiva. Odkritje nezavednega je pogojeno z znanstvenim diskurzom, pojavitev Te znanosti (*»La science«*) pa zahteva ne le konstitucije novega objekta v obliki matematizirane narave, temveč tudi (oziroma predvsem) pojavitev moderne oblike subjekta, ki vznikne s kartezijskim cogitom.<sup>155</sup> Gesta Descartesovega cogita torej predstavlja vznik moderne oblike subjektivnosti, nastopni trenutek subjekta.<sup>156</sup> Ta subjekt je *korelat* moderne znanosti, s katero nastopi tudi psihoanaliza, in je zato nujen za vzpostavitev freudovskega nezavednega:

Drznem si, da izjavim kot resnico, da je bilo freudovsko polje mogoče šele nekaj časa za tem, ko se je prikazal kartezijski subjekt, prav zato, ker se sodobna znanost začelja šele po tem, ko je Descartes naredil njen začetni korak. Prav od tega koraka je odvisno, da lahko subjekt pozovemo, naj se vrne k sebi domov v nezavedno.<sup>157</sup>

S tem Lacan prične presegati Freudov nauk in (zakaj ne) podajati tudi določeno kritiko Freudove pozicije. Če je pred tem njegovo celotno poučevanje zaznamovala vrnitev k Freudu, sedaj postavi, da je ta vrnitev možna zgolj prek povratka k Descartesu.<sup>158</sup>

---

155 Pri tem sicer ne gre za originalno Lacanovo idejo, ampak za tezo, ki je prevzeta iz filozofije. To, da se je znanost, kot jo poznamo danes, pričela z Descartesom, je zagovarjal že Hegel, prav tako pa je tudi Heidegger govoril o homogenosti med moderno metafiziko in znanostjo (predvsem s tistim, kar je imenoval bistvo znanosti). Ta vzporednica ni naključna, saj je prav Heidegger v tem času eden od Lacanovih glavnih virov inspiracije.

156 Ravno zato, ker subjekt vznikne v natančno opredeljenem trenutku zgodovine, se Lacanov »doktrinal znanosti« po Milnerju na prvi pogled zdi historizacijski. Historicizem poleg tega zadeva tudi rojstvo Znanosti z odločilnim prehodom iz pred-galilejevstva v matematizacijo, tj. z velikim rezom med episteme in moderno znanostjo. Prav tako naj bi zadeval tudi artikulacijo znanosti na subjekta. Kot pravi Lacan v *Znanosti in resnici*: »V vsem tem se nam zdi temeljna neka modifikacija našega položaja kot subjekta, in sicer v dveh pomenih: da je uvod v vse to in da jo znanost vedno bolj krepi.« A Lacanov znanstveni doktrinal ni historizacijski, saj je v njegovih očeh zgodovina varljiva. Poleg tega je potrebno za dostop do jedra vednosti slednjega narediti za logično neodvisnega od vsake protreptike oziroma od zaporedja kronoloških simultanosti, saj se je samo tako možno znebiti periodističnega diskurza. Kljub temu pa doktrinal popolnoma konsistentno nakazuje na logike, ki jih v historizacijski obliki najdemo drugje (Podrobneje, J.-C. Milner, Jasno delo, op.cit., zlasti poglavja: Historicistična stilistika (str. 50-53), Da historicizem ni nujen (str. 62-69), Govorica reza (str. 81-93)).

157 Seminar XI - Štirje temeljni koncepti psihoanalize, Ljubljana: Analecta, 2010, str. 47.

158 Lacanova interpretacija Descartesa se ponovno opira na Koyréja, v intepretaciji cogita pa sledi Gueroultu. Prevzet je tudi aksiom subjekta, ki izhaja iz post-kantovske tradicije. Vendar pa sta hipoteza subjekta znanosti ter vzporednica med subjektoma njegovi iznajdbi. (Glej, J.-C. Milner, Jasno delo, op.cit., str. 49)



## 1 Descartesova gesta

Subjekt je torej rezultat logične operacije iz šestih *Meditacij*, prek katerih Descartes krene na pot iskanja gotovosti. Želja, ki ga vodi, je želja po resnici, ki bi bila »trdna in trajna«<sup>159</sup> - skrajna želja po tem, »da bi si pridobil jasen vpogled v svoja dejanja in tako varno hodil po poti tega življenja.«<sup>160</sup> Se pravi, da bi prišel do neizpodbitnega stavka trdne gotovosti, iz katerega bi lahko izpeljal vse ostalo. Spoznavne sposobnosti so namreč okrnjene, njihov značaj je varljiv in nanje se ne gre ravno zanašati. Zato tudi vsa dotedanja vednost, vključno z znanstveno, temelji zgolj na domnevah, skratka, na povsem »neznanstvenih temeljih«. Ničesar ni, kar bi bilo absolutno zanesljivo. Zaznavanje je zmedeno in nemogoče ga je vzeti za trdni temelj vednosti.

Zato se v svojem iskanju odloči za drugačen pristop in vpelje postopek metodičnega dvoma, ki izhaja iz dvoma v vse, saj bi samo tako lahko določil, ali je karkoli absolutno gotovega. S tem pride do postopne redukcije zavesti in izgube opore - tako opore objekta kot označevalca, saj se mora otresti vseh resnic in domnevno veljavnih zakonov.

Dvom izgine v *Drugi meditaciji*, ko se pojavi absolutna gotovost v cogito. Iz golega dejanja, da mislim (dvomim, se sprašujem itd.), izhaja, da sem. Moje misli so lahko sicer katerekoli - napačne ali resnične, umne ali absurdne, zatrjene ali zanikane - toda v vsakem primeru po njih »sem.« Z dvomom nastopi tudi tisti, ki dvomi, torej subjekt, saj misel predpostavlja dva momenta: zanesljivost doživetja in zanesljivost lastnega obstoja. Subjekt sicer ne more biti obenem prepričan in v dvomih. Da bi to lahko počel, mora najprej bivati. To pa pomeni, da je bivanje nekaj, o čemer ni mogoče dvomiti. Načelo vzročnosti je potrjeno, čeprav gotovost izhaja iz dvoma kot svojega nasprotja.

Toda preden Descartes pride do te gotovosti, mora prečiti tisto, kar si postavi kot orodje dvoma, t. i. »zlobnega duha«, ki ga morda namerno zavaja, mu vsiljuje predstave o zunanjem svetu in lastnem telesu, s čimer ga skuša preslepiti. Vendar pa, kot pravi kasneje, ta ne bo »nikoli dosegel, da ne bi bil nič, dokler bom mislil, da sem nekaj.«<sup>161</sup> Tako nazadnje, ko vse premisli, zaključí, da je stavek: »Jaz sem, jaz bivam,« nujno resničen vsakokrat, ko ga izreče ali zasnuje v duhu.<sup>162</sup>

S tem Descartes že sam nakaže tisto, kar Lacan izpostavi v predavanju *O subjektu gotovosti*, in sicer, da je gotovost zavezana dejanju izjavljanja. Lacan pri tem referira na bolj znano formulacijo *cogito, ergo sum*, ki se sicer ne pojavi v *Meditacijah*, pač pa v Descartesovih prejšnjih delih, v *Regulae* in v *Razpravi o metodi*. Vendar pa v vsakem primeru izpostavlja poanto, da je *sum* v popolni odvisnosti od dejanja, v katerem je formuliran:

---

159 René Descartes, *Meditacije*, Ljubljana: Slovenska matica, 2004, str. 49.

160 René Descartes, *Razprava o metodi*, Ljubljana: Slovenska matica, 1957, str. 39.

161 René Descartes, *Meditacije*, op.cit., str. 56.

162 *Ibid.*

Descartes nam pravi - *To, da dvomim, mi zagotavlja mišljenje*, in - da bi se zadovoljil s formulo, ki sicer ni od njegove nič bolj previdna, le prihrani nam, da bi razpravljali o mislim, bom rekel - *Po mišljenju sem*. Mimogrede naj vas opozorim, da se s tem, ko sem se izognil temu *mislim*, izogibam razpravljanju, ki izhaja iz tega, da za nas tega mislim vsekakor ni mogoče odtrgati od dejstva, da ga lahko formulira samo tako, da nam ga, implicitno, *pove* - kar pa on pozablja.<sup>163</sup>

A če je gotovost tega, da *sem*, odvisna od trenutka izjavljanja, potem je ta gotovost šibka, saj obstaja samo toliko časa, kolikor traja izjava »mislim«. Subjekt gotovosti ni »jaz« iz stavka: »Jaz sem, jaz bivam«, pač pa tisti, ki ta stavek izreka. In prav zato je njegov status tako krhek, saj je navezan zgolj na trenutek izrekanja. Cogito zato ne more pomiriti dvomov, saj ne daje nobene opore, s katero bi lahko utemeljil tako želeno »večno resnico«. Na tej točki bi ga morda lahko celo razumeli kot ironično zmago skepticizma, ki se napaja v tem, da subjekta reducira na neskončno ponavljanje »mislim, sem.«

Vendar je med skepticizmom in kartezijsanstvom pomembna razlika. Ta se vzpostavlja v razmerju do Drugega. Skepticizem ohranja točko gotovosti, ki je natanko v poziciji, od koder izreka svoj dvom, pri čemer, razen svoje pozicije, postavi pod vprašaj vse drugo – vključno z velikim Drugim.<sup>164</sup> Descartes pa medtem napravi nekaj drugega. Na neki točki vpelje instanco Drugega kot *subjekta-za-katerega-se-predpostavlja-da-ve*, pri čemer garancijo za iskano resnico veže na Boga, ki zagotavlja, da lahko do te resnice pride tudi subjekt. Gotovost se torej stke šele iz verovanja, ki eksistenci cogita ponudi oporo. To pa pomeni, da gre v tem primeru za transferno gotovost.

To mesto v Descartesovi filozofiji predstavlja precej nenavaden miselni obrat ali kot bo rekel Lacan, celo »nega od najbolj nenavadnih miselnih obratov, kar jih je bilo v zgodovini duha.«<sup>165</sup> Zato je tudi razlog za številne razprave o tem, ali je Descartes z njim v svoji argumentaciji nemara zakrivil blodni krog.<sup>166</sup> Po tem, ko je proizvedel prazno točko subjekta izjavljanja, ki je - kolikor je prazna - tudi univerzalna (s čimer daje podlago za tisto formo subjektivnosti, ki jo implicira znanost), naj bi se izkazalo, da eksistence cogita ni mogoče vzdržati brez naslonitve na Boga. Šele Bog kot predpostavljeni Drugi namreč omogoči, da ta »medleča točka« ne izgine.

Ta interpretacija se razlikuje od izvirne. Sam Descartes je namreč zatrdil, da njegova argumentacija ne predpostavlja nobene krožnosti, saj za temeljna matematična načela, za nekaj, kar lahko dojemamo »jasno in razločno«, jamstvo Boga ni potrebno. Geometer je

163 Jacques Lacan, Seminar XI - Štirje temeljni koncepti psihoanalize, op.cit., str. 37-38.

164 Glej tudi: Jelica Šumič-Riha, Skeptikov sadizem, v: Želja in krivda, Analecta: Ljubljana, 1988, str. 113.

165 Jacques Lacan, Seminar XI - Štirje temeljni koncepti psihoanalize, op.cit., str. 210.

166 Glej Zdravko Kobe, La faute qu'on appelle cercle, v: Razpol - Problemi, št. 7, LDS: Ljubljana, 1992, str. 117-159.

lahko tudi ateist, pa vendar lahko meri. Vprašanje torej ni, ali je jamstvo potrebno, ampak za kaj točno je potrebno. Da bi znanstvenik poznal seštevek stranic trikotnika, očitno ne, medtem ko za gotovost in znanstveno resnico (*certitudo & veritas scientiae*), torej da je seštevek dejansko tak, to jamstvo drži, saj ga postavlja Bog. Vendar pa na tem mestu ne gre več za točko, ki bi bila prazna, torej očiščena vseh kvalitete in kot taka ključna za Lacanovo definicijo subjekta, pač pa za definicijo, ki se v temelju razlikuje od prve.

To razlikovanje se prične z vprašanjem: »Kaj sem, ko mislim?« In zaključni z odgovorom: »Misleča stvar.« »Kaj je to?« – »Stvar, ki dvomi, ume, zatrjuje, zanikuje, hoče, noče, si tudi predstavlja in čuti.«<sup>167</sup> Cogito pred tem zaznamuje vrzel, Descartes pa s tem, ko ga substancializira, torej reducira na *res cogitans*. Cogito je najprej postavljen kot prvo načelo znanosti, saj določa vzroke in njihovo nujnost. Medtem pa se Bog izkaže za prvo načelo vse veljavne znanosti. Tega, kar vsiljuje razum, namreč po tej interpretaciji ni mogoče utemeljiti kot resnice. Matematični zakoni, ki obstajajo v naravi, ne potrebujejo garancije Drugega. Toda če ostale vednosti ne utemelji Bog, potem je vse zgolj subjektivno, lastno osebnim predstavam, ne pa objektivno veljavnim dejstvom in znanstvenim zakonom.

## 2 Kartezijski subjekt kot subjekt nezavednega

Če vzamemo Descartesovo nadgrajeno izpeljavo, potem se postavlja vprašanje: na kakšen način je potem kartezijski subjekt Lacanov subjekt znanosti? Vsekakor ne na način, kot je impliciran od *Druge meditacije* dalje, ko je cogito substancializiran, pač pa na način, da je kartezijski subjekt izpraznjen substance, torej »različen od vsakršne oblike empirične individualnosti«,<sup>168</sup> saj se samo tako lahko vzpostavi *korelacija* z matematično fiziko. Subjekt mora biti čista praznina. Zato se Lacan vselej sklicuje le na tisto, kar bi lahko imenovali skrajna točka cogita, pri čemer skuša odpraviti prehod iz prve faze v drugo. Cogito mora biti omejen zgolj na izjavljanje. To izjavljanje je zaprto samo vase na način, da iz sklepa »torej sem« napravi čisti *pronunciatum* premise »mislim«: »zapisati: mislim: 'torej sem', pri čemer je druga klavzula v narekovajih.«<sup>169</sup>

S tem misel brez kvalitete vztraja, saj je zaustavljena preden se sprevrže v substancializacijo, dvom, pojmovanje, zatrjevanje, negacijo itd. Subjekt znanosti je torej zgolj subjekt, ki je izpraznjen vsake vsebine in s tem vezan na izvorno kartezijsko gesto. Glede tega Milner podaja precizno definicijo:

Matematizirana fizika odstrani vse kvalitete bivajočega - teorija subjekta, ki si želi ustrezati taki fiziki, bi morala tudi sama subjekta očistiti vseh kvalitete. Ta subjekt, konstituiran v skladu z določitvijo, značilno za znanost, je subjekt znanosti. Ne ustrezajo mu ne

---

167 René Descartes, *Meditacije*, op.cit., str. 59.

168 *Ibid.*, str. 323.

169 Jacques Lacan, *Znanost in resnica*, v: *Spisi*, op.cit., str. 314.

kvalitativna znamenja empirične individualnosti, naj so psihična ali telesna, prav tako tudi ne kvalitativne lastnosti duše: ni ne smrten ne nesmrten, ne čist ne nečist, ne pravičen ne krivičen, ne grešnik ne svetnik, ne preklet ne odrešen, ne ustrezajo mu niti formalne lastnosti, za katere so bili dolgo prepričani, da so konstitutivne za subjektivnost kot tako: nima ne Sebstva ne refleksivnosti in ne zavesti.<sup>170</sup>

Ta prazna forma subjektivnosti odgovarja znanstvenemu univerzalnemu in, kar je ključno, tudi freudovskemu nezavednemu. Subjekt ni substanca tako kot živo bitje, pač pa učinek označevalca in je zato zmožen nezavednega.<sup>171</sup> Edina substanca, s katero je subjekt povezan, je užitek, in na tej točki razlikovanja med »dušo« in telesom bo Lacan kasneje izpeljal materialistični obrat, po katerem bo »mislim, torej sem« preformuliral v »mislim, torej se uživa (*je pense, donc se jouit* (...)) *ça se jouit*«. <sup>172</sup> Toda pri tem ne bo šlo za mišljenje kot mišljenje Jaza oziroma biti, ampak za neosebni cogito na ravni realnega nezavednega, kar bo tudi končna instanca njegovega soočanja s tem problemom.

A pojdimo po vrsti. Lacan temeljno zastavi razmerje med subjektom cogita in subjektom nezavednega v *Seminarju XI*. Izhajajoč iz tega, da je misel, ki definira subjekta gotovosti, lahko katerakoli (pravilna ali napačna, umna ali absurdna, a v vsakem primeru ponudi možnost za sklep, da »sem«), Lacan izpelje delno vzporednico med freudovskim in kartezijskim subjektom.

Kar se nahaja v izhodišču je teza, po kateri nezavedno misli. O tem, da nezavedno misli, je bil sicer prepričan že Freud, Lacan pa doda, da pravzaprav *zgoj* nezavedno misli in to s pravo digniteto mišljenja, v katerem se vselej pojavi nek novum. Nezavednega torej ni izven mišljenja in tam, kjer je mišljenje, je tudi subjekt.

To pa velja pod dvema pogojema: najprej mora biti subjekt, poleg tega pa mora biti misel očiščena vseh kvalit. Od tod izhaja, da je subjekt psihoanalize subjekt znanosti, ki je odvisen od cogita:

(...) Freud je tod, kjer dvomi (...) prepričan, da je tam neka misel, ki je nezavedna, kar pomeni, da se razodeva kot odsotna. Prav na to mesto vabi, takoj ko ima opraviti s tistimi drugimi, tisti *mislim*, prek katerega se bo razodel subjekt. Skratka, o tej misli je gotov, da je tam čisto sama, edina od vsega njegovega *sem*, če lahko tako rečemo - če le nekdo, in tu je preskok, količkaj misli namesto njega.<sup>173</sup>

170 Jean-Claude Milner, Jasno delo, op.cit., str. 45.

171 Če se vrnemo na začetek, je to razlikovanje med subjektom in substanco, ki sledita različnim zakonitostim, prisotno že pri Aristotelu.

172 Jacques Lacan, La troisième, v: *Lettres de l'École freudienne de Paris*, št. 16, Pariz: EFP, 1975, str. 179, 195.

173 Seminar XI - Štirje temeljni koncepti psihoanalize, op.cit., str. 3.

Da bi obstajal subjekt, zadostuje, da je tam neka misel. A kolikor se Freudov in Descartesov postopek na tej strani zblížujeta, se po drugi razločujeta, in sicer v razmerju do gotovosti. Subjekt nezavednega obstaja, četudi ni gotov in ne more artikulirati »torej sem.« Ono misli, še preden stopi v gotovost. To pa je tudi točka, na kateri Freud subvertira Descartesovega subjekta. Kartezijanski subjekt kot subjekt mišljenja pomeni samozavedanje, gotovost v svoj »sem« in s tem povezano gospostvo. Subjekt nezavednega mišljenja pa ne gospoduje temu, kar misli, oziroma temu, kar govori. Prej se zdi, da ga »vselej ponese onkraj samega sebe.«<sup>174</sup>

V resnici gre za subjekta, ki naleti nase na nekem nepričakovanem in najbolj neugodnem kraju (v lapsusu, sanjah, spodletelih dejanjih), v katerih pa svoje prezenca ne le, da ne potrjuje, temveč jo radikalno zanika. Za tvorbe nezavednega je značilno ravno to, da jim ne sledi noben »sem«, pač pa odločen »to nisem jaz.« Tisto, kar je bilo izključeno, se ne vrača kot navdušujoče razkritje resnice, pač pa deluje kot najbolj zahrbtna izdaja. Zato se nemara zdi, da cogito in nezavedno nimata ničesar skupnega. Cogito pretendira na samotransparenci, medtem ko naj bi odkritje nezavednega z idejo, da »subjekt ni gospodar v lastni hiši«, ravno zadalo udarec narcizmu in pretencioznosti ideje, da subjekt lahko pride do nekakšne samorazvidnosti oziroma samozavedanja.

V skladu s tem se je odvijalo Lacanovo prvo branje Descartesa. Psihoanaliza naj bi z zastavitvijo, da se subjekt vzpostavi v nečem, česar ni mogoče osmisлити oziroma čemur ni mogoče gospodovati, omogočila izhod iz samopostavljajoče se subjektivnosti, izhod iz filozofije cogita in implikacije samogotovosti.

A ta zastavitev se spremeni takoj, ko Lacan loči instanco Jaza od subjekta.<sup>175</sup> Psihologija Jaza ni psihoanaliza, kljub temu da izhaja iz Freuda. Kronski dokaz tega je Lacanov nastop proti *ego-psychology*. Jaz nima enake ontološke vrednosti kakor subjekt, saj gre za »ropotarnico imaginarnih identifikacij«, kot se glasi slikovita primerjava. Subjekt označevalca pa ne sledi slikovitosti imaginarnega v psihološkem pomenu besede, pač pa neki drugi logiki - logiki simbolnega. In ker je nezavedno strukturirano kot govorica, se cogito znajde na strani subjekta.

Podobnost med kartezijanskim subjektom in subjektom nezavednega tako ni v razmerju do gotovosti, temveč v razmerju do misli, na podlagi katere subjekt ve samo to, da obstaja. Kaj je, ostaja neznano. Ve se le, da ga zadeva nek manko – manko biti, ki je posledica diferencializacije označevalca, preko katerega vznikne kot razcepljen. Zato Lacan na začetku svojega poučevanja tudi ne govori o subjektu nezavednega, pač pa o subjektu, ki razume pomen tega, za kar gre - o subjektu označevalca, ki je vezan na simbolni svet. Pred tem je subjekt nič, prazna točka razmerja do sebe, kar implicira željo po

---

174 J.- A. Miller, Pet predavanj o Lacanu v Caracasu, v: Gospostvo, vzgoja, analiza, Ljubljana: DDU Univerzum, 1983, str. 38.

175 Jacques Lacan, Zrcalni stadij kot oblikovalec funkcije jaza, v: Spisi, Ljubljana: Analecta, 1994, str.37-44.

identifikaciji. Gre za umestitev nekega elementa na strukturno prazno mesto, s čimer se vzpostavi spekularno simbolno-imaginarno razmerje, skratka neka nelegitimna iluzija. To pa pomeni, da subjekt vznikne na mestu Drugega.

### 3 Alienacija in separacija

Marsikaj se zgodi subjektu v polju Drugega in Lacan bo v *Seminarju XI* razpravljal o posledicah, ki jih zgoščata mehanizma alienacije in separacije. S tem namenom v četrtem poglavju vpelje matematični operaciji iz teorije množic: unijo in presek, pri čemer uporabi logično definicijo unije - vel. Obstajata dva veta: *vel izključitve* (pri katerem lahko, ko imamo na izbiro dva elementa, izberemo enega oziroma, če je eden od elementov pravilen, mora biti drugi napačen) in *vel unije* (pri katerem mora biti sicer prav tako eden od členov pravilen, drugi pa napačen, s tem pa, da je vel unije pravilen tudi tedaj, ko sta oba člena napačna). Gre za logično operacijo, ki sta jo v *Principia Mathematica* vpeljala Russell in Whitehead.<sup>176</sup> Lacan pa v stilu preformuliranja znanstvenih in logičnih konceptov za analitični diskurz, ki ga bo do perfekcije razvil kasneje, vpelje še tretji vel in ga po vzoru na Cohenov matematični postopek izsiljenja (*forcing*) v skladu z možnostmi izbire imenuje *izsiljena izbira* (*forçage*).

Kot pove že izraz, gre pri tej izbiri v resnici za zelo majhno možnost izbire. Na videz se sicer zdi, da se subjekt lahko svobodno odloči za eno ali drugo stran, saj če se ne bi, bi izgubil obe. Dovolj znan primer tega je dramatična dilema med denarjem in življenjem ali med svobodo in življenjem. Resnica te izbire je v tem, da med ponujenima opcijama obstaja simetrija, ki je dejansko ni. Subjekt ima občutek, da se lahko svobodno odloči ali za denar (svobodo) ali pa za življenje, v resnici pa je izbira določena vnaprej. Očitno je, da lahko izbere samo življenje brez denarja oziroma življenje brez svobode, sicer izgubi oboje. Izsiljena izbira torej pomeni, da je tudi tista stran, ki jo izbere, okrnjena za del, ki je obema možnostima skupen. Zato je izguba dvojna. Gre za popolno izgubo druge strani in dela izbrane. Izbira je ponujena in hkrati odtegnjena.

V Cohenovi teoriji množic ta postopek sicer predstavlja dokaz konsistentnosti in neodvisnosti rezultata, njegovo nekontradiktčnost in nedokazljivost. Izjava je nedokazljiva, če niti ne potrjuje niti ne zavrača druge izjave, čeprav jo je mogoče neodvisno aksiomatizirati. A če matematična logika proizvede rezultat kot nedokazljiv, analitično izsiljenje za seboj potegne posledice. Gre za posledice, ki jih nase vzame subjekt ob koncu analize, hkrati pa koncept izsiljenja postane eden izmed izhodov iz klinične procedure kot tudi izhod iz aporij, pred katerimi bo obležal analitični diskurz v svoji proceduralni in organizacijski obliki.

Toda Lacan na tej točki še ne izpostavlja dilem analitičnega konca, pač pa cogito, ki ga prikaže kot položaj subjekta, soočenega z neko drugo izbiro – z izbiro med »misliti« in

---

<sup>176</sup> Delo predstavlja mejnik v formalni logiki in je eno glavnih matematičnih študij 20. stoletja (B. Russell, A.-N. Whitehead, *Principia Mathematica*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

»biti«. Načelno sicer obstaja možnost, da bi lahko izbral eno ali drugo. Toda katera bi bila tista, za katero se mora subjekt odločiti? Lacan bo v *Seminarju XI* rekel, da mora izbrati misel – »misl, ki ima smisl,« medtem ko je izbira biti nemogoča. Zakaj? Zato, ker če ni vezana na označevalec, nima smisla in je zato ne-bit. Lahko bi jo razumeli tudi kot padeč v imaginarno, v katerem ne bi bilo mogoče utemeljiti konsistence in vednosti.

To bi bila lahko zadovoljiva rešitev in takšen je bil na nek način tudi Descartesov pogled. Zakaj če bi izbral »bit«, bi moral postati objekt - objekt *a*, ki pa, kolikor je iz polja realnega, ne omogoča nobenega obvladovanja, zagotovo pa vodi v desubjektivacijo. Zato je edina možna izbira izbira smiselne misli, iz katere ne more slediti noben »sem«, saj se subjekt, ki je izbral misel, že nahaja v prazni točki izjavljanja. Če izbere označevalec, na katerem temelji misel, je obsojen na drsenje po označevalni verigi in permanentno presihanje. Ker je garancija smisla Drugi, subjekt s to izbiro izgubi ravno nesmiselno misel oziroma nesmiselni označevalec, vezan na tisto, kar bo Lacan v kasnejših seminarjih imenoval jezik, torej govorico vseh možnih protislovij in kršitev slovničnih pravil, ki spodbija konvencije za lingvistiko sprejemljivega izražanja, deluje po lastnem sistemu jezikovnih načel in zato do smisla ne bi mogla biti bolj indiferentna.

Subjekt mora torej izbrati smisl, toda za ceno tega, da izgubi tisti označevalec, ki bi edini lahko dal smisl biti. Na mestu tega pa vznikne brezsmisljeni označevalec, manifestiran v sporočilu nezavednega, v katerem se subjekt ne more prepoznati. In ravno k temu označevalcu brez označenca spada Lacanov zaprečeni subjekt.

Lacanov zaprečeni subjekt torej strogo gledano ni tisti kartezijanski subjekt, ki bi svojo bit utemeljil v misli, saj z alienacijo nastopi nezavedna misel. Možnosti, da bi nezavedno misel integriral in tako vzpostavil enačaj med mislijo in bitjo, nima, saj bi to impliciralo samotransparencu in s tem dozdevek. Vendar pa cogito kljub temu vztraja na njegovi hrbtini strani, s čimer daje podlago za subjekt nezavednega. Misel dejansko je nezavedna. Toda nezavedno je strukturano kot govorica. Zato je tudi lacanski subjekt strukturiran kot cogito, freudovski postopek, kot ga interpretira Lacan v *Seminarju XI*, pa kartezijanski, saj implicira zahtevo (skoraj etični imperativ), da naj »tja, kjer je bilo ono, pride jaz«:

Ne pravim, da vpeljuje Freud subjekta v svet - subjekt, kakor se razlikuje od psihične funkcije, funkcije, ki je mit, zmedena meglenica - , zakaj uvede ga Descartes. Rekel pa bom, da se Freud obrača na subjekt, da bi mu rekel tole, to pa je novo - *Tu, v polju sanj, si pri sebi doma. Wo es war, soll Ich werden.*<sup>177</sup>

Kartezijanski subjekt se mora torej prepoznati v nezavednem in osmisliti nesmisel njegovih formacij. V analitičnem postopku temu služi intepretacija, ki priskrbi smiselno razlago, prek katere se subjekt prepozna v označevalcu in s tem utrdi dozdevek, ki ga prinaša misel kot simbolna. Iz tega razloga Lacan tudi govori o metaforični razsežnosti,

---

177 Jacques Lacan, Seminar XI - Štirje temeljni koncepti psihoanalize, op.cit., str. 45.

tj. o »metafori subjekta«<sup>178</sup>, o »subjektu pod smislom«<sup>179</sup>, o subjektu, ki je izbral misel in je zato razcepljen, o subjektu, ki je izbral Drugega, ki je poln označevalcev. Subjekta lahko sicer zastopa katerikoli označevalec. Toda dokončna identifikacija ali interpretacija zato nista mogoči, saj se poslednjega označevalca ne da osmisliti. V kolikor je odgovor vezan na Drugega in simbolni red, v katerem subjekt išče pomen, je namreč vsaka identifikacija spodletela.<sup>180</sup> Drugi, na katerega meri vprašanje, je namreč prav tako zaprečen in ne poseduje nobenega označevalca gospodarja (S1), ki mu subjekt išče pomen (S2). Zato mora analitični postopek v drugi instanci meriti na nesmisel. Vprašanje »kdo sem« se tako sprevrže v vprašanje »kaj sem za Drugega«, s čimer alianaciji sledi separacija.

Če je alienacija izsiljena izbira tega, da se subjekt drži smisla, Drugega in s tem svoje subjektivnosti, za kar plača ceno presihanja, separacija vodi v to, da se subjekt loči od območja pomena in subjektivnosti. Toda za kakšno ceno? Za ceno tega, kar je bilo omenjeno prej: da se naredi za objekt želje zaprečenega Drugega. V tem primeru ne gre le za Drugega, ki je vezan na jezik kot simbolni red in ponuja odgovor, pač pa za Drugega na katerega meri vprašanje, za Drugega, kateremu subjekt govori, ga določa, od njega zahteva in igra v njegovi predstavi. Če je subjekt prej manko pozitiviral z »mislim«, torej z označevalcem, ga sedaj pozitivira s tem, da se naredi za objekt želje Drugega.

Alienacija za razliko od separacije torej predpostavlja določeno nujnost, saj določa vsakega subjekta, ki se kot subjekt označevalca znajde v nihanju med skrepenitvijo v označevalec in nedoločenostjo znotraj drsenja smisla. Ker je subjekt manko biti, ki dejansko nima možnosti »biti«, je iskanje identifikacije v označevalcu, ki bi ga zastopal, strukturno spodletelo. Toda če je subjekt v alienaciji manko poskušal pozitivirati z mišljenjem, bo v separaciji v ta namen prek identifikacije z objektom želje konstruiral fantazmo. To pa ni več strukturna nujnost, temveč že implicira dejanje. S separacijo subjekt ni več navezan na nihanje biti tako kot v alienaciji. Problem pa nastopi v tem, da biti izmikajočega se objekta želje ne more obvladovati. Od tod tesnoba, dvom in vprašanje o želji Drugega. Če je Drugi želeč, ga namreč prav tako zadevata manko in zaprečenost, saj želeči pomeni ne imeti. Da bi bila zagata situacije še večja, pa manko ni vsebovan le v objektu želje, pač pa že v govorici sami. Tistega, kar bi subjekt želel reči, ne more izreči, saj je izjava različna od izjavljanja. Simbolno je nekonsistentno, zato se dvom v to, kar je bilo izrečeno, manifestira v vprašanju: »To mi sicer govoriš, a kaj pravzaprav hočeš?«.

Na podlagi alienacije in separacije Lacan postavi, v kasnejših seminarjih pa dodatno izostri dva možna izhoda iz analitične procedure. Prvi izhod je v tem, da vednost (S2) loči

---

178 Jacques Lacan, Appendice II: La métaphore du sujet, v: *Écrits II*, Pariz: Seuil, 1999, str. 359-363.

179 *Ibid.*

180 To obenem tudi pojasni, zakaj nobena identiteta ne more biti normativ, tako kot to postavljajo psihološke terapije in psihiatrija. Če neka identiteta velja za boljšo od druge, to pomeni da je uspela, kar pa je v nasprotju s tem, da se subjekt prepozna v dozdevku smisla, torej v označevalcu kot razcepljenem.



od želje Drugega, s čimer pride do identifikacije s simptomom. Drugi izhod pa je padec dozdevkov, v katere je bil vpet subjekt, in s tem padec fantazme. Katere? Fantazme, da je objekt želje Drugega. Če je simbolno nekonsistentno, se fantazma vzpostavlja kot nekaj, kar brani interese subjekta oziroma interese imaginarne kategorije Jaza, po kateri se ta želi utemeljiti kot objekt želje. Prekoračitev fantazme bo zato merila na imaginarno dimenzijo in z analitičnim rezom na mesto tega postavila subjektov razlog želje, ki lahko razbije dozdevok. Medtem ko gre pri prvem za destitucijo Drugega, gre torej v drugem za subjektivno destitucijo. Šele to bo subjektu omogočilo, da obstaja preko užitka in ne preko smisla.

Toda biti, ki bi omogočala gotovost, ne bo v nobenem primeru. Kot bo rekel Lacan v *Seminarju XVII*: »Tam, kjer mislim, se ne prepoznam, nisem, to je nezavedno. Tam, kjer sem, je še preveč jasno, da sem izgubljen.«<sup>181</sup> Zato je subjekt cogita rezultat dvojne spodletelosti: spodletelosti misli, ker je misel povezana z nesmiselnimi tvorbami nezavednega (alienacija), in pa spodletelosti biti, ker do nje pravzaprav ne more priti (separacija).

Tako v *Seminarju XI*. Štiri leta pozneje, v *Seminarju XIV*, pa glede na Lacanova znana premeščanja stališč, sledi obrat, v katerem bo zatrdil ravno nasprotno. Subjekt je vselej že izbral bit, zato je izbira misli nemogoča. In če je bila prejšnja zastavitev kartezijanska, ta postane nekaj popolnoma nasprotnega. Cogito in nezavedno v tem branju nista kompatibilna in cogito ni več podlaga za subjekt nezavednega. Novi cogito, ki se pojavi v tem branju, je umeščen v novo alternativo med »nisem« in »ne mislim«. To pa nazadnje vključi obe razsežnosti: razsežnost Descartesovega cogita in razsežnost nezavednega. Gre za subjekt, ki »ne misli, zato da bi bil«. V tem primeru cogito ne more več utemeljiti subjekta nezavednega, pač pa subjekt, ki se z izbiro »ne mislim, sem«, izmakne svoji razdelitvi in s tem zavrže misel. Ta subjekt zaradi izsiljene izbire sicer ne vidi, da je »misl« žrtvoval »biti«. Dojema se celo povsem drugače - kot da je on misel sama oziroma, kot da je v končni instanci *maître*, gospodar lastne biti (*m'être*). Zato jo Lacan opredeli za nepravo, ponarejeno bit (*faux-être*).<sup>182</sup>

Toda ne glede na ta premik, pravzaprav že prvo branje pokaže, da je identiteta med konstitucijo kartezijanskega subjekta in subjekta psihoanalize le delna, medtem ko drugo branje dokaže, da niti ni nujna. Pogoj njune korelacije je v tem, da se tam, kjer ono misli, nahaja subjekt, ki vznika in presiha v označevalni verigi. In ker gre za subjekt označevalca, je ta subjekt tudi subjekt znanosti.<sup>183</sup> Povezava med subjektoma torej obstaja

---

181 Jacques Lacan, Seminar XVII - Hrbtna stran psihoanalize, Ljubljana: DTP - Analecta, 2008, str. 116.

182 Ni naključje, da se ta izpeljava pojavi ravno v seminarju o *Logiki fantazme*, saj je ravno fantazma tisto, preko česar se subjekt sooča z bitjo. Vendar pa ta v tem primeru ni več v polju simbolnega, pač pa imaginarnega oziroma, v zadnji instanci, v polju tihega delovanja gona.

183 Jean-Claude Milner, Jasno delo, op.cit., str. 111

le pod pogojem, da je označevalec misel brez kvalitet, ki ne ustreza imaginarnim kriterijem.

Kakšna pa je konstitucija subjekta znanosti, s katero se identificira tako eden kot drugi? Ta ostane nepojasnjena. In to ne brez razloga. Lacan bo v *Seminarju XVII* podal nov odgovor, s katerim bo zaostрил pogoje svojih postavk in subjektu znanosti odvzel možnost obstoja:

(...) subjekt znanosti ne obstaja niti na tisti točki, kjer so mislili, da je vzniknil, namreč v razmerju med nič in ena v Fregejevi teoriji. Dokazali smo jim (študentom l'École normale superieur, o katerih govori, op. a.), da je napredovanje matematične logike omogočilo popolno redukcijo - ne prešitja, temveč izginotje - subjekta znanosti.<sup>184</sup>

Kaj to pomeni za osnovno tezo, po kateri je subjekt psihoanalize subjekt znanosti? Nemara ne veliko. Prej bi lahko rekli, da velja vztrajati pri prvi zastavitvi in sicer, da je analitični diskurz pogojen z znanostjo, s katero vznikne subjekt - tisti, ki je strukturiran kot znanost sama; subjekt, ki je zmožen nezavednega, ker je subjekt označevalca, prav tako kot je subjekt označevalca subjekt znanosti. Premestitev stališča bi morda na tej točki lahko videli kot težavo ali kot še eno od potrditev nekonsistence Lacanovega diskurza. Vendar pa je ravno to premeščanje pogoj analitičnega diskurza: »(...) in ravno zato lahko rečemo, da je, ne bom rekel v celoti diskurz znanosti, ampak pogojen z njim, in sicer v tem, da diskurz znanosti ne pušča nobenega mesta za človeka.«<sup>185</sup> Dokončna definicija subjekta znanosti, subjekta psihoanalize ali pa cogita bi nemara zapadla ravno v tisto past prešitja, ki je lastna pozitivni znanosti. Če je subjekt psihoanalize po definiciji zaprečen, pozitivna znanost namreč meri na prešitje, podelitev smisla, ki se izkaže kot spodletela. Zato bo Lacanov kasnejši nastop proti ontologiji demonstriral natanko zavrnitev možnosti biti kot kartezijanske biti preko mišljenja kot tudi njene filozofske conceptualizacije. Subjekt se vpisuje kot *ne-celo*, zato se ga izven analitičnega diskurza, ki v nasprotju z ostalimi ne tendira k vzpostavitvi logične in konsistentne celote, ne more prepoznati drugače kot nekaj, kar je v nasprotju z njihovimi zakoni. Iz tega razloga subjekt ostaja *korelat* znanosti, toda *antinomični korelat* - korelat, ki znanost in psihoanalizo sooča z nemožnostjo, da bi mu lahko podelila smisel, hkrati pa odpira njuno presečno polje realnega kot nemožnega.

---

184 Jacques Lacan, Seminar XVII - Hrbtna stran psihoanalize, op.cit., str. 119

185 *Ibid.*, str. 169.

## Težave z Vsem

### 1 Formule seksuacije

Znanost izključi subjekta, ker se ta vpisuje kot *ne-celo* oziroma *ne-vse*. To je razumljivo pod pogojem, da vzamemo v ozir, da je logična in smiselna celota jamstvo za znanost, ki zahteva dokazan, zaokrožen sistem. Če se ukvarja s preverjanjem poti, ki vodijo h konsistentnosti in univerzalnosti, potem singularnost nastopa kot prepreka, ki onemogoča navidezno objektivistično pozicijo. Tu pa ima mesto psihoanaliza, v kolikor je njen napor usmerjen k tistemu, kar ne vzdrži univerzalizacije.

Lacan v *l'Étourdit* razkrije glavno hipotezo Vsega: da bi ga bilo mogoče izreči, je potrebna meja, ki ga odpravlja in s tem na nek način omogoči njegovo vzpostavitev.<sup>186</sup> Kaj je ta meja? Ravno obstoj izjeme, ki se Vsemu postavlja po robu in mu reče »ne«. Lacan to opiše s formulami, s katerimi opredeli vznik dveh strukturnih logik, znanih kot formule seksuacije.<sup>187</sup> Logiko Vsega (ali logiko Celega) postulira moška seksuacija:  $\forall x (\Phi x)$ , ki pomeni: »za vse  $x$  velja  $\Phi x$ «. Ali še drugače: vsak subjekt je podvržen falični funkciji oziroma simbolnemu redu označevalca. Gre za funkcijo, ki je zaznamovana s potezo univerzalnega, s katero poenoti, totalizira, podeli smisel in zagotavlja, da je celota mogoča. Toda, kot rečeno, mogoča na podlagi izjeme.

Lacan to izjemo opredeli s formulo:  $\exists x (\neg \Phi x)$ , ki pomeni: »obstaja nek  $x$ , za katerega  $\Phi x$  ne velja«. Ali še drugače: vsak subjekt ni podvržen falični funkciji. Obstajati mora neka partikularna točka, izjema »vsaj enega«, na podlagi katere se sklenjena celota šele lahko vzpostavi. Ta izjema je sama sicer izvzeta iz množice Vsega. Vendar pa ravno s tem predstavlja navidezni garant njegove konsistentnosti in tvori logiko zaprtega tipa.

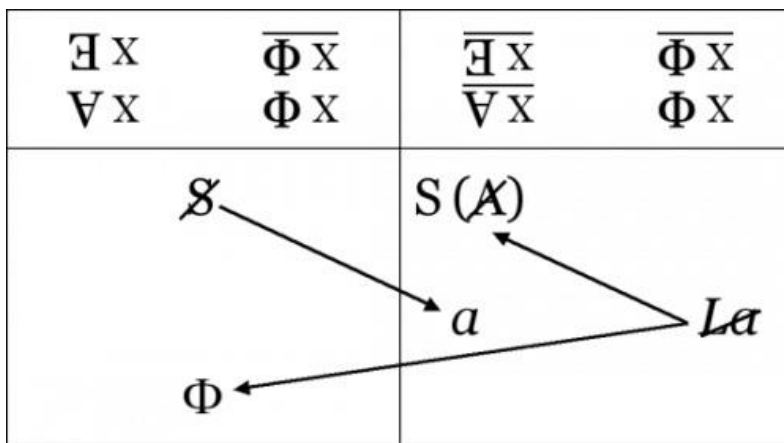
Nasprotno pa se zgodi ob predpostavki, da meja ne more biti vzpostavljena. V tem primeru gre za logiko ne-Vsega oziroma za kategorijo ženske seksuacije. Ta se definira z negacijo izjeme:  $\neg \exists x (\neg \Phi x)$  in pomeni: »ne obstaja noben  $x$ , ki bi  $\Phi x$  rekel, da ne.« Ali še drugače: vsak subjekt je brezpogojno podvržen falični funkciji. Toda ker v tem primeru ni izjeme, ki bi potrjevala obstoj celote, potem tudi Celote ni več. To pa pomeni, da Vse v ženski *ni* podvrženo falični funkciji:  $\neg \forall x (\Phi x)$ . Posledica tega je odprta množica,

---

<sup>186</sup> Jacques Lacan, *l'Étourdit*, op.cit., str. 459.

<sup>187</sup> Razdelano zlasti v Seminarju XVIII - *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Pariz: Seuil, 2006, str. 129-163; Seminar XX - *Še*, op.cit., str. 63-65.

neomejeno univerzalno, ki odraža nekonsistentnost simbolnega in odpira polje izven tega, kar bi bilo mogoče zajeti v enoznačnost.



Slika 1

V razmerju med moško in žensko seksuacijo gre torej za razmerje med faličnim označevalcem na eni in ne-celo označevalno baterijo na drugi strani. To razmerje med S1 in S2 je marker razlike, ki določi vso nadaljno logiko. Če se subjekt, ki se seksuira kot moški, definira z razmerjem do S1, se ne-celost ženske konstruira v navezavi na S2, torej na ne-celo polje vednosti. Moški zapolni konstitutivni manko tako, da se poistoveti s faličnim označevalcem in postane Gospodar, ki je do Drugega v »objektivni distanci« metagovorice. Gre za navezavo na univerzalno točko, od koder bi se lahko iz zunanje pozicije totaliziralo označevalno množico (S2) in primerjalo partikularnosti. To mesto naj bi bilo samo izvzeto iz klasificiranih entitet, saj šele to omogoča klasificiranje, ne da bi bil klasificiran tudi sam. Označevalna baterija se s tem zapre in postavi Drugega kot nezaprečenega, celega, skratka Drugega-brez-manka. To pa je mogoče doseči le z nevtralnimi izjavljanjem, ki se odvija v tretji osebi, torej kar se da objektivno, dejstveno, tehnično in nepristransko, skratka univerzalno. S tem nastopi red znaka, ki predstavlja nekaj za nekoga, in tako za razliko od označevalca, ki reprezentira subjekta za drug označevalec, navidezno zapolnjuje manko. To pa ne zgodi brez posledic. Uspeh smisla ne vodi v potrditev univerzalnega, pač pa v celoto, ki je fantazmatska.

Nasprotno pa ženska stran z logiko odprtega tipa vzpostavlja polje, v katerem vedno nekaj manjka. Tisto, kar manjka, je označevalec, ki bi jo lahko reprezentiral in integriral v simbolno - označevalec Ženske (od tod Lacanova razvpita izjava o njenem neobstoju). Če ta pozicija na videz vnaša nekoliko drame, je to zato, ker ne pristaja na performativnost smisla in vselej odzvanja v necelosti in nezaključenosti. Označevalci nikoli niso vsi, čeprav ni nobene izjeme. Ta paradoksen manko, kjer pravzaprav nič ne manjka, pa je

zaprečeni subjekt. Subjekt nima nobenega ustreznega zastopstva, saj vsak označevalec implicira njegovo zastopstvo in hkrati njegov manko.

S tem obe logiki vzpostavljata način, kako bi bilo možno opraviti s to zagato in se soočiti s to nemožnostjo. Ta poizkus demonstrira ravno realno kot nemožno. Subjekt je subjekt natanko po tem, kar dejansko ne more postati subjekt, po tem kar je ne-celo oziroma, kar po Lacanovi sloviti definiciji prav tako ne obstaja – po simbolnem redu Drugega, ki ne bi bil zaprečen. Te zaprečenosti ne more odpraviti ali »ozdraviti« nič - ne fantazme, ne identifikacije. Zato je vsaka identiteta neskončno odprta. V verigi simbolnih možnosti ni zadnje besede in vsaka reprezentacija je nezadostna, saj subjekta ne more predstavljati fiksna identifikacija, pač pa ga predstavlja manko, ki je posledica krožnosti označevalca:

Ko se označevalec proizvaja v polju Drugega, povzroči, da vznikne subjekt njegovega pomena. Toda kot označevalec deluje zgolj tako, da subjekt takoj reducira, da ni nič več kot označevalec, se pravi, da ga z istim gibom, s katerim ga prikliče, da začne delovati, da govori kot subjekt, že tudi okameni.<sup>188</sup>

Subjekt je torej *ne-celo*, »nič«, neujemljivi moment, ki v sklenjeni celoti izpade, obenem pa predstavlja element izjeme, ki jo vzpostavlja. V univerzumu kot objektu znanstvenega raziskovanja to mejo predstavlja obstoj Boga. Šele Bog omogoči Celu sklenjenega univerzuma, pri čemer pa je vprašanje, ali dejansko obstaja ali ne, pravzaprav irelevantno. Toda v tem primeru ne gre za vse-mogočnega Boga judovstva in krščanstva, ki ne postavlja nobene meje in je s tem pravzaprav nosilec logike ne-celega, pač pa za »celega« Boga znanstvenikov.<sup>189</sup>

## 2 Kriteriji objektivnosti

A če je naloga znanosti, da o nekem predmetu, ki naj bi že na sebi veljal za celoto, izreče Vse, potem ni nerazumljivo, zakaj je paradoks ne-celega za znanost neznosen. Znanost išče način, po katerem bi bilo mogoče izoblikovati splošen stavek, s katerim bi se dalo z eno točko zajeti vse, torej da bi stavek veljal za vse primere v vseh okoliščinah. Univerzalno mora biti neodvisno od singularnosti, ki jo vnaša subjektivnost. To pa se ponovno zgodi za določeno ceno - za ceno padca v psihozo.

Fenomen psihoze je, da se besede izgovarjajo, vendar v njih ni subjekta. Delirij ne pričakuje ničesar od Drugega, pač pa implicira brezno, ki ga absorbira. To sicer ne pomeni, da ni subjektivnosti. Toda v znanosti, ki pristaja na ideal klasičnih epistemoloških kriterijev, je to dejstvo nezamisljivo. V svetu, kjer vladajo objektivni zakoni, ni subjektivnega faktorja, in nemara je najboljšo ustreznico temu podal

---

188 Jacques Lacan, Seminar XI - Štirje temeljni koncepti psihoanalize, op.cit., str. 274-275.

189 Jean- Claude Milner, Ovinek čez sitnosti z vsem, v: Psihoanaliza in kultura, Ljubljana: DZS, str. 292.

Wittgenstein, ko je v *Traktatu* koncipiral metaforo očesa.<sup>190</sup> Tako kot v vidnem polju ni očesa, tako tudi v svetu ni subjekta. Oko ne vidi samo sebe, tako kot subjekt v svetu ne vidi samega sebe. To sicer ne pomeni, da je kaj manj »realen«. Ta subjekt je v skladu z naturalistično opredelitvijo strogo empiričen in predstavlja temeljni pogoj možnosti sveta, vendar pa vanj ne vstopa. Z mežikanjem očesa se pojavlja in izginja. Svet je kakor velika knjiga Narave, v kateri pa ni prostora zanj ali za njegove etične sodbe.

Velja priznati, da je ta izključitev subjekta zelo elegantna, saj znanosti omogoča zelena »nesubjektivna« izhodišča. Vendar pa po drugi strani najbolj dosledno dokazuje njegov obstoj. Pri tem je subjekt v izogib praznini označevalca definiran kot naturalistični subjekt, kar neguje njegov znanstveno metafizični aspekt. To ni kartezijanski subjekt misli, ne lacanski subjekt označevalca, pač pa substancialni metafizični individuum, zreduciran na tisto, kar je mogoče proučevati preko medicinsko-kognitivističnih metod in kar je po potrebi mogoče iz poizkusa tudi eliminirati. Pri njem ni ničesar, kar bi presegalo merljivo ali izračunljivo, saj ga ne določa nič, kar ne bi bilo nujno za znanstveno opisovanje. Se pravi, da ne gre za tisti subjekt, ki ga psihoanaliza opredeljuje kot »različnega od vsakršne oblike empirične individualnosti«<sup>191</sup>, pač pa za subjekt, ki subjektivnost izkjučuje.

Ta kriterij znanosti sicer ne spremlja od vedno, saj se na začetku ni vzpostavljala z izključitvijo subjektivnosti, pač pa je bil subjekt v raziskovalnem procesu dolgo časa skoraj obvezni pogoj. V 18. stoletju se je sicer že pojavilo raziskovanje, ki je veljalo za objektivno pod pogojem, da je izključilo idiosinkrazije v opisovanju narave, s čimer je poizkušalo postati bolj nevtralnno. Z razvojem tehnike so nastopili tudi pripomočki za merjenje, napravljeni tako, da eliminirajo subjektivni vpliv.

V pred-moderni znanosti pa je moral obstajati subjekt, na primer alkimist ali zdravnik, in od njegovih osebnih lastnosti ter drugih kvalitativnih lastnosti je bilo odvisno, ali se bo nekaj spremenilo ali ne. V igri je bila torej ključna sama narava subjekta. Medtem pa moderni znanstvenik deluje tako, da ta faktor izključi. Njegove osebne ali fizične lastnosti niso pomembne, saj mora biti znanstveni eksperiment tak, da ga lahko ponovi kdorkoli, predvsem pa morajo biti podatki nadalje enoznačno prenosljivi med vsemi. Predmet znanosti so lahko samo univerzalne lastnosti, saj so zgolj te, kot je vedel že Aristotel, nujne.<sup>192</sup> Trditve o posameznih stvareh so specifične in kontingentne, medtem ko znanost zanimajo dejstva o skupnih lastnostih predmetov iste vrste. Brez tega je vednost subjektivna, zgolj mnenje, ki ne potrjuje ničesar. Raziskovanje ne sme vsebovati subjektivne primesi. Šele tako se lahko vzpostavi totalizacija in s tem univerzalni znanstveni zakon.

---

190 Ludwig Wittgenstein, Logično filozofski traktat, Ljubljana: Mladinska knjiga, 1976, 5.633-1.

191 Jacques Lacan, Znanost in resnica, op.cit., str. 112, 116, 323.

192 APo. I 8, 75b.

### 3 Aristotelove sanje

Če je kriterij objektivnosti v znanosti relativno naknaden, pa to ne velja za načelo totalitete. To spremlja znanost že od začetka, prvo in obenem najbolj dovršeno utemeljitev pa je doživelo z Aristotelovim sferičnim sistemom in njegovo teorijo totalitete. Gre za teorijo dojemanja sveta, ki urejenost izkazuje z logičnim delovanjem. Aristotelov dokaz tega je gibanje v naravi - neba in nebesnih teles, ki se povezujejo v niz koncentričnih obel in vesolje urejajo v prostorsko končno entiteto.<sup>193</sup> Tisto, kar se giblje v krogu, pa hkrati giblje tudi druge stvari, katerih gibanje je nadalje krožno in zaradi nujnosti obstaja večno – »na primer, ker je zgornje gibanje krožno, se sonce giblje na ta način; in ker je tako, nastajajo zaradi tega letni časi v krogu in se sami od sebe vračajo; in ker nastajajo na ta način, počno enako tudi stvari, ki jih obvladujejo.«<sup>194</sup> To pa nazadnje pomeni, da je tudi mišljenje podvrženo pravilnim oblikam in deluje kot urejen sistem.

A da bi bilo mogoče, se mora tudi za govorico predpostavljati, da je urejena smiselno in celovito, predvsem pa, da je neprotislovna. Šele s to opremo se je mogoče podati v uresničevanje namere, da se stvarjem najde vzrok, saj se samo tako lahko pokaže, kaj resnično velja. Da nekaj velja, morajo biti premise in posledično sklepi nujno resnični. To je povzeto s strukturo silogizma.

Toda če svet, ki naj bi bil po podobi misli urejen in harmoničen, dejansko ne deluje urejeno in harmonično, in če misel ne predpostavlja zgolj smiselnosti, temveč tudi njeno suspendiranje, potem gre v tem primeru za celoto, ki je fantazmatska. In to je Lacan poimenoval »Aristotelove sanje«<sup>195</sup>, torej sanje kot izpolnitev želje o celosti in konsistentni logiki. Če človek po Aristotelu »misli s svojo dušo«,<sup>196</sup> ki je sferična, potem misli z Aristotelovo mislijo in tako gospoduje smislu.<sup>197</sup> Toda ravno iz tega izhaja napaka tradicionalne znanosti (v kolikor gre za znanost, ki izhaja iz Aristotela), saj »implicira, da je misel po podobi misli, se pravi, da bit misli.«<sup>198</sup> Ta znanost nastopi v diametralnem nasprotju z analitičnim dispozitivom, v katerem gre za nekaj, kar ne le, da ne želi biti mišljeno, temveč misel izenačuje z odporom in produkcijo dozdevkov. Namesto tega nastopa govorica, ki se odmika od smisla.

Odpor in produkcija dozdevkov sta sicer na delu tudi v analitičnem postopku. To pomeni, da se tudi analizant lahko zateka v smiselno razlago svojega simptoma in tako »silogizira, torej aristotelicizira«. Analizant ne le, da ljubi vednost, ki jo predpostavlja na strani analitika, pač pa tudi misli in se s smiselnim mišljenjem drži partikularnosti simptoma kot nečesa, kar je na nek način univerzalno. Če je simptom določen z realnim kot

---

193 Aristotel, O nebu, Ljubljana: ZRC SAZU, 2004.

194 GC II 11, 338a18-b6.

195 Jacques Lacan, Le rêve d'Aristote, v: Colloque pour le 23 centenaire d'Aristote, Pariz: Unesco Sycomore, 1978.

196 Aristotel, O duši, Ljubljana: Slovenska matica, 2002.

197 Jacques Lacan, Seminar XX - Še, op.cit., str. 90.

198 *Ibid.*, str. 86.

singularnim, je obenem določen tudi z univerzalnim lingvističnih pravil, tj. s smislom in družbeno vezjo, v katero je umeščen subjekt. Zato Lacan pravi, da se univerzalno lahko občasno realizira v blebetanju, torej v smiselni govorici, preko katere analizant sanja.

Toda analiza ne sme vztrajati na tem, da podpira analizantove sanje in napletanje o smislu, pač pa mora meriti na prekinitev povezave med govorico in smislom. Šele s tem lahko doseže, da se simptom ne veže več na nekaj, kar določa univerzalni red predpostavljenegega Drugega, ampak na singularnost užitka in objekta razloga želje:

Če je res, kot sem razglasil, da ni spolnega razmerja, da vemo, da v človeškem prostoru ni ženskega univerzalnega, da ni »vseh žensk«, potem je rezultat vedno to, da je med psihoanalitikom in analizantom nekaj presežka. To ni tisto, kar sem razglasil za reprezentacijo, pač pa za prezentacijo objekta. Ta prezentacija je tisto, kar občasno imenujem objekt *a*.<sup>199</sup>

Po tem se analitični diskurz razlikuje od Aristotela, ki verjame v reprezentacijo. Toda če je na delu prezentacija objekta kot realnega in če je misel dejansko na strani krepela, potem tudi silogizem ne more biti nekaj, kar bi bilo konsistentno, temveč prav tako izhaja iz sanj. V principu je trojen, toda v resnici gre za aplikacijo univerzalnega na partikularno. Kaj to pomeni?

Stavki, s katerimi se ukvarja logika, so po Aristotelu sodbe, pri čemer »vsaka sodba izraža, da nekaj velja ali da nujno velja ali da verjetno velja.«<sup>200</sup> Vse sodbe so enostavne ali sestavljene iz enostavnih. Vsaka enostavna vsebuje subjekt (S) in predikat (P), pri čemer je lahko afirmativna ali negacijska, univerzalna (vsi S) ali partikularna (nekateri S). S tem pokaže, ali za neki S obstaja ali ne obstaja nek atribut. Na podlagi tega Aristotel proizvede izjave štirih logično različnih oblik:

- A - univerzalno afirmativno (vsi S so P)
- E - univerzalno negativno (vsi S niso P)
- I - partikularno afirmativno (nekateri S so P)
- O - partikularno negativno (nekateri S niso P)

V skladu s temi izjavami je razvita logika, s katero Aristotel postavi disciplino mišljenja in sklepanja - tako formalnega (*Prva analitika*) kot znanstvenega (*Druga analitika*). Silogistika implicira štiri figure in devetnajst veljavnih modusov, katerih razmerja prikazuje znameniti logični kvadrat. Toda težava nastopi, ker ta koncept izključuje singularno, da bi lahko utemeljil razlikovanje med univerzalnim kot zakonitostjo in partikularnim kot primerom.

---

<sup>199</sup> Jacques Lacan, *Le rêve d'Aristote*, op.cit.

<sup>200</sup> APr. I 2, 25a.



Cilj znanosti je raziskovanje univerzalnega v odnosu do partikularnega. Singularno pa to logiko subvertira in cena za to je njegova izključenost. Med univerzalnimi ( $\forall$ ) in eksistencialnimi ( $\exists$ ) kvantifikatorji formalne logike in pojmi, ki izražajo kvantifikacijo v naravnih jeziki, ni neposredne povezave. To nasprotje med slovnico naravnih jezikov in aristotelovsko logiko poudarja ravno problematiko partikularnega pri Aristotelu, ki je imela z delom francoskega filozofa Jacquesa Brunschwiga pomemben vpliv na Lacanovo logiko ne-Vsega.<sup>201</sup>

Kot navaja Brunschwig, naj bi bil Aristotel izhodiščno zaveden glede delovanja naravnih jezikov, kar je posledično vodilo k nekonsistentnosti njegove logike. V njej so bile namreč nekatere intuicije, ki jih implicira naravni jezik prepovedane, zlasti v razmerju do partikularnih izjav bodisi negativnih bodisi afirmativnih. Gre za partikularni izjavi »nekateri A so B«, ki postane »vsaj nekateri A so B« in »noben A ni B«, ki postane »vsaj nekateri A niso B«. Namesto univerzalnega tako dobimo maksimalno partikularno, ki pa je po Millerju izvor Lacanove logike ne-Vsega.<sup>202</sup> Ta se od Aristotelove kvantifikacije razlikuje tudi po tem, da je diskurzivni univerzum aristotelovske logike končen. Zato ne-Vse, ne glede na to, ali ga interpretiramo kot maksimalno ali minimalno, zadevata manko in nepopolnost. Ker pa ne-Vse predpostavlja neskončen univerzum in je deloma pod vplivom intuicionistične logike, je nemogoče postaviti univerzalnost predikata. S tem preidemo od statusa *lawlike*, ki je značilnost simbolne ureditve, k statusu *lawless*, ki pa je značilnost realnega.

Kar Lacanova interpretacija Aristotela pri tem ne izpostavlja, čeprav bi bilo vredno upoštevanja, je, da Aristotel stogo gledano ne koncipira znanosti kot izključno univerzalne. Kot dokaz velja vzeti njegovo izjavo: »Vsaka znanost je univerzalna (...) v določenem smislu resnična, v drugem smislu pa ni resnična (...) Vendar pa je jasno, da je znanost na nek način sicer univerzalna, na drug način pa ni univerzalna.«<sup>203</sup> Ta zastavitev je v nasprotju z Lacanovim izhodiščem, ki vzame splošno smer Aristotelovih postavk, da z njimi pokaže, da realno ne dopušča univerzalizacije, za razliko od simbolnega, ki tendira k univerzalnemu redu. Vendar pa jo je po drugi strani mogoče razumeti tudi kot utemeljitev logike Vsega, ki na podlagi izjeme vzpostavlja celoto.<sup>204</sup>

Tu seveda končno naletimo na glavno vprašanje: koliko je univerzalizacija v redu označevalca sploh dopustna? Od kod se izreka stavek, ki se univerzalizira s tem, da predpostavlja neko Celoto? Kot rečeno, iz pozicije, kjer obstaja konsistentni Drugi, ki ga ne zadeva nikakršen manko in lahko zato legitimno zapoveduje. Gre za pozicijo moške

---

201 Gre za Brunschwigov članek *La proposition particulière chez Aristote*, ki je na Lacana napravil velik vtis. (Jacques Brunschwig, v: *Cahiers pour l'Analyse*, št. 10, Pariz: Seuil, 1969).

202 Jacques-Alain Miller, *Notice de fil en aiguille*, Seminar XXIII - *Le sinthome*, Pariz: Seuil, 2005, str. 207-208.

203 *Metaph*, VI 2, 1027a.

204 Za podrobnejšo obravnavo logike ne-celega glej tudi: Guy Le Gaufey, *Le Pastout de Lacan: consistance logique, conséquences cliniques*, Pariz: EPEL, 2006.

seksuacije, za diskurz Gospodarja, v katerem se napajata tako Aristotelovo gospostvo kot gospostvo znanosti:

Edina garancija sleherne izjave-z-avtoriteto je samo njeno izjavljanje, saj jo zaman iščemo v nekem drugem označevalcu, ki na noben način ne more nastopiti zunaj tega mesta (...) Bolj aforistično povedano: ni Drugega od Drugega. Zakonodajalec (tisti, ki pretendira na to, da bi vzpostavil Zakon), ki hoče zapolniti to praznino, se izkaže za goljufa.<sup>205</sup>

#### 4 Ni metagovorice

Znanstvena aksiomska predpostavka torej ni zastopnik subjekta, temveč *subjekta s podmeno, da ve*. In ker »ve«, tudi pravilno reka. Aksiom ne potrebuje utemeljitve, saj ga utemelji že sam Gospodar, ki z distance določa možnost urejenega zapisa logičnega sistema, s katerim zagotavlja želeno celoto - kakor da bi bila ta pozicija možna; kakor da bi celota lahko obstajala brez subjekta, ki jo razgrajuje in obenem vzpostavlja. V tem je največja sleparija, saj se subjekt v razmerju do označevalca ne more postaviti v zunanjo pozicijo. Njegova pozicija izjavljanja je vpisana v vsaki izjavi.

Zato Lacan pravi, da ni metagovorice. Ni prvobitne govorice, ki bi bila evokacija stvari same in bi od zunaj omogočala pogled nase. Zato tudi ni mogoče, da bi subjekt o nečem govoril iz vnanjega zora. Pozicija, ki bi lahko rekla resnico o resnici, *le vrai sur le vrai*, ne obstaja, saj se celota nenehno srečuje z možnostjo ne-celega, vse z ne-Vsem. Ta zastavitev radikalno spodbije ideal Znanosti.

Znanost to zagato razreši svojim idealom primerno. Ker se vzpostavlja na temelju univerzalnega, lahko tudi ne-celo dojamemo zgolj iz lastne pozicije celega in ga konstruiramo kot zaključeno in enotno. Pri tem ne gre za ne-celost neke razdrobljene materije, ki ima lastnost deljivosti in potencialno lahko konstruiramo celoto materialnega objekta, ali pa za epistemološki *partes extra partes*, ki postulira atomistični princip dejanskih in skritih delcev materije. Gre za totalizacijo smisla, logičnega zajetja univerzalnega sklepa, ki se izogne nesmislu in singularnosti.

Ta totalizacija je neki ravni zadeva tudi psihoanalizo, ki ni imuna (oziroma do trenutka rekonceptualizacije doktrine, ki jo je izvršil Lacan, vsaj ni bila imuna) na dodeljevanje smisla. Interpretacija formacij nezavednega je postopek, ki ne-celemu pripiše operator smisla, s čimer nesmiselne elemente zajame v konsistentno celoto. Izvorna paralela se postavlja s Freudovo *Interpretacijo sanj*, čeprav je v fazi transfernega nezavednega prisotna tudi pri Lacanu, v številnih oblikah post-freudovske ali jungovske psihoanalize pa še danes vztraja kot glavni analitični smoter.

---

205 Jacques Lacan, *Écrits*, Pariz: Seuil, 1996, str. 813.

Za kaj gre? Če za primer vzamemo sanje kot eno od formacij nezavednega, gre za iskanje smisla, ki naj bi ga te vsebovale. »Ostanki dneva«, kakor je Freud imenoval sanjski material, se lahko povezujejo s katerikoli elementom. Toda distorzija »dela sanj« (*Traumarbeit*) lahko naknadno doživi predelavo, po kateri sanjski material prične zastopati predstava, ki mu z implementacijo smisla zagotovi videz povezane koherentne zgodbe - kakor da bi latentna vsebina dejansko vsebovala nek skrit pomen. Freud je sicer že sam poudaril, da je interpretacija lahko zavajajoča, saj napeljuje na to, da se elementi logično povezujejo med seboj. Nikakor ni bilo namreč enoznačno sprejeto, da so sanje nekaj, kar bi bilo moč razlagati. Toda iskanje skrivnih tendenc formacij nezavednega je vse do Lacanove vpeljave realnega kot kategorije ne-celega, dejansko obvladovalo psihoanalitične intervence.

Pri vzpostavljanju totalitete v znanosti deluje podobna logika. Tako kot mehanizem sanj o katerem je govoril Freud, tudi znanstveni argumenti gradijo konsistentnost z zgoščanjem in premeščanjem, pri čemer totalizacija nastopa kot interpretacija želje. Če so sanje realizacija nezavedne želje, potem je totalizacija realizacija znanstvene želje po vednosti. Toda če znanost vztraja na konsistentnosti govornice, potem vzpostavlja logiko celega, medtem ko psihoanaliza izpostavlja izrekanje kot tisto, kar sodi v red ne-celega, s čimer prelamlja s smislom. Vednost se ji zato izkaže kot nemožna in beseda subjekta neobvladljiva, medtem ko je subjekt v znanosti iz istega razloga izključen. Znanost ne priznava udeležnosti v subjektivnem, temveč vzpostavlja fikcijo nevtralnosti, s čimer tako rekoč zakrpa luknjo ne-celega in zakrije nemožnost govornice, da bi lahko tvorila celoto - ne glede na to, da sta pravzaprav že sama matematika in kvantna fizika proizvedli dokaze, da celovit sistem ne more biti vzpostavljen.

## 5 Heisenbergovo načelo nedoločenosti in Gödelova teorema

Prvi dokaz za to je Heisenbergovo načelo nedoločenosti, po katerem je narava človeku postavila meje, da bi lahko napovedoval prihodnost s pomočjo znanstvenih zakonov. V jedru načela je, da ni mogoče istočasno izmeriti hitrosti delca in njegovega položaja. Natančneje ko poznamo njegov položaj, manj natančno poznamo njegovo hitrost in obratno. Če želimo z gotovostjo določiti eno fizikalno lastnost, izgubimo možnost, da bi natančno določili drugo. Se pravi, da je na delu dualnost. To je prvi pretres, ki omaja vero v deterministične znanstvene teorije.

Drugi dokaz sta Gödelova teorema, ki sta z ugotovitvijo, da je še tako stroga Celota zapisa protislovna, zadala temeljni udarec narcizmu znanstvene formalizacije. To je sicer že na prelomu stoletja zamajalo odkritje paradoksov v teoriji množic, na katerega je znanost odgovorila s programom formalizacije matematike, znanim kot Hilbertov koncept formalnega sistema. Ta naj bi razvil matematiko na podlagi neprotislovnega sistema aksiomov, opremljenega z algoritmom odločanja, ali dana izjava logično sledi iz njih ali ne. Toda v nasprotju s tem sta Gödelova teorema potrdila nemožnost, da bi bilo popolno zajetje brez ostanka možno oziroma da bi bila aritmetika lahko popolnoma aksiomatizirana. Že v matematični logiki obstajajo nepopolnosti in celota je

paradoksalna. Njena konsistenca vodi v nekompletnost, kompletnost pa v nekonsistenco, saj v vsakem formalnem sistemu obstaja vsaj ena formula, ki je znotraj tega sistema ni mogoče dokazati, vendar pa ga šele vzpostavlja. Gödelova teorema sta tako v protislovju z aristotelovsko logiko, zlasti z načelom neprotislovnosti, saj je v sistemu možno hkrati dokazati tako afirmacijo kot tudi negacijo nekega elementa.

Lacan suvereno pritrdi Gödelovim načelom in jih vzame za svoje izhodišče: ni univerzalnosti, ki je ne bi obvladoval obstoj, ki jo zanika. Njegova poanta ob Gödelovih teoremih je ravno razcepjenost subjekta med dimenzijo izjave in dimenzijo izjavljanja in protislovje subjektovega vpisa v zapis. Za znanost je ključno, da je zapis enoznačen. Zato je subjekt v njej antinomičen, torej v nasprotju z njenim temeljnim načelom delovanja. To pa še ne pomeni, da ga lahko odpravi, saj je vpisan v njeno zasnovo.

Donesek Gödelove matematične teorije je torej v tem, da se iz logične izjave, ki se pretvarja, kot da v njej ni subjekta, premesti k logiki izjavljanja, iz česar izhaja sklep, da ni Drugega, ki bi bil cel, če je ob njem subjekt. Zato ga velja razumeti kot premik od moške seksuacije celega k ženski seksuaciji ne-celega. To pa pred znanost postavi nov izziv: nalogo, da bi poleg formalizma vsebovala tudi instanco subjekta in ne bi podlegla fascinaciji totalnosti in prešitju konstitutivnega razcepa.

## 6 Subjekt v kvantni fiziki

Poizkusi sintez so sicer stalnica znanstvenega raziskovanja: od Newtonovih zakonov, po katerih nebesni zakoni niso drugačni od človeških zakonov, do Darwinovega naravnega izbora, po katerem delovanje človeka ni drugačno od živalskega ali rastlinskega ipd. Toda najnazornejši in najbolj odmeven poizkus sinteze izpričuje t. i. ToE (*Theory of everything*), velika teorija poenotenja, s katero bi bilo mogoče združiti dve nasprotujoči si teoriji - kvantno teorijo in teorijo relativnosti. Če kvantna teorija prinaša problem vpisa subjekta v objekt raziskovanja (kvantni delec se ob prisotnosti subjekta giblje drugače, kakor bi se sicer), teorija relativnosti spodbija absolutnost (z njo pride do odkritja, da je dolžina časa med dogodki odvisna od opazovalca). Napor znanosti je pri tem usmerjen v to, da bi bili teoriji veljavni istočasno, torej da bi se dva antagonizma oziroma dve delni teoriji združili v eno - v kvantno teorijo gravitacije, s katero bi bilo mogoče vzpostaviti Celoto.

Ideja, da bi bilo mogoče vzpostaviti teorijo Vsega, je sicer tudi v znanstveni skupnosti načeloma razumljena kot vprašljiva. Je pa izredno produktivna. Ne le, da z razdelitvijo na dva dela odpira razmerje med univerzalnim in singularnim (prvi bazira na vednosti o univerzalnih fizikalnih zakonih, ki povedo, kako se vesolje spreminja in na podlagi katerih se lahko napove tudi kakšno bo v prihodnosti, medtem ko drugi postavlja vprašanje začetka vesolja in s tem odpira točko singularnosti). V zadnjih petdesetih letih je navkljub izvornemu namenu po vzpostavitvi Celega vodila do množice fundamentalnih odkritij, ki demonstrirajo logiko ne-Celega: na primer do odkritja kvarkov, Higgsovega bozona, črnih lukenj, Velikega poka, kvantne kromodinamike in teorije strun.

Iz tega razloga kvantna fizika zavzema specifično mesto pri obravnavi logike ne-Vsega. Lacan zato tudi ne zaobide tega vprašanja, čeprav na kvantno fiziko nikoli ne referira neposredno. Prej gre za uporabo prispevkov, na primer za subjekta kot »elektrona in stičišča valovanja in teorije delcev,«<sup>206</sup> za tematizacijo prehoda od klasične fizike h kvantni mehaniki prek *théorie des quanta*<sup>207</sup> in podobno.

Toda če je kvantna fizika nekaj, za kar se največkrat uporablja opis, da jo je «težko razumeti», gre hkrati za najboljši opis nečesa, pri čemer smo lahko prepričani, da je na delu realno. S tem pa se vzpostavi pomembno stičišče s psihoanalizo. Tako kot odkritje nezavednega tudi moderna znanost napravi razmik med subjektom in objektom spoznavanja, zaradi česar ne gre več zgolj za kreiranje fantazmatske mreže. Kvantna mehanika pa od vseh znanosti najostreje pretrga s tistim, kar simbolna mreža strukturira kot realnost, s čimer demonstrira logiko ne-Celega. Njeno raziskovanje poleg tega zarisuje vse širša področja, kjer obstajajo omejeni otoki gotovosti, ki pa z vključitvijo subjekta v raziskovalni proces še dodatno spodbijajo razumevanje znanosti kot nespremenljive oziroma »cele«.

Bi torej lahko rekli, da so se s to znanostjo nazadnje uresničile Freudove sanje, da bi bila psihoanaliza znanost? Če je to znanost, ki priznava vpetost subjekta v raziskovalni proces in ne privzema pozitivističnih meril, po katerih bi sledila epistemološkemu dispozitivu smisla, pač pa vztraja v nesmislu realnega, ki je analitični postulat, ali ne gre pri tem za dispozitiv znanosti, enak tistemu, ki tvori diskurz psihoanalize? Kvantna fizika sicer ne izpostavlja strukture subjekta, kljub temu da je subjekt v raziskovalni proces vključen. Izpostavlja pa prepad med subjektom in objektom raziskovanja, ki se manifestira z vdorom realnega. Zato pri nerazumevanju ali neujemanju med objektom in vednostjo ne gre za epistemološko past ali intelektualno nesposobnost, pač pa za nemožno oziroma ne-celost samo. Temu sicer nasprotujejo poizkusi prešitja oziroma interpretacije (tako filozofski kot religiozni), ki si prizadevajo za vzpostavitev komplementarnosti in ujemanja v izračunih. Toda obenem ne gre prezreti, da kvantna fizika izhaja iz pripoznanja ne-celega, četudi pri tem ne zaobide zagate izrekanja. Če je govornica ne-cela in prelomljena, potem je uporaba simbolnega aparata tudi v kvantni fiziki poizkus zapolnitve nečesa, kar realno zvrtniči vase. Poskus vednosti in spoznanja je sicer v temelju vedno poskus zapolniti tisto, česar ni mogoče izreči. Ta nemožnost pa je v končni instanci nemožnost spolnega razmerja.

## 7 Neobstoj spolnega razmerja

Tezo, da ni spolnega razmerja, je na nek način skoval že Freud, ko je poudaril, da je kopulacija kontingentna, saj v polju smisla ne vpiše ničesar. Lacan pa to nadgradi z izjavo o njegovem radikalnem neobstoju. Neobstoj spolnega razmerja ne pomeni, da seksualnost

---

206 Jacques Lacan, Seminar XVII - Hrbtna stran psihoanalize, op.cit., str. 117.

207 Jacques Lacan, La troisième, op.cit.

empirično ne obstaja. Najbolj očitni primer tega so raziskave v biologiji. Biolog mora že zaradi narave svojega poklica verjeti, da spolno razmerje obstaja, kar mu nenazadnje omogočajo in potrjujejo številni načini in dokazi, prek katerih ga lahko znanstveno utemelji. Neobstoj spolnega razmerja torej ne implicira, da ni seksualnosti v biološkem smislu, ampak da je spolno razmerje nemogoče utemeljiti na način, kot je utemeljeno v nezavednem. Tisto, kar ob-ostaja kot realno, vztraja v nesmislu in se razodeva v spodrsaljaju. Vendar pa spolno nerazmerje po drugi strani tudi ni nekaj, s čimer bi bilo mogoče pojasniti, zakaj stvari ne gredo kot bi morale. Vednost in pojasnjevanje zapadeta enaki pasti, saj zakrivata realno kot nemožno.

Toda če spoznanje ne more obstajati drugače kakor prek fantazme o obstoju spolnega razmerja, potem je njegov neobstoj pogoj za vznik vednosti znanstvenega ali kateregakoli drugega diskurza (z izjemo analitičnega, ki na tem neobstoju vztraja). Realno s tem daje pogoje, na katerih se vzpostavi logika strukture oziroma se vzpostavi na njenih mejah - tam, kjer označevalna konstelacija odpove.

Izvori vednosti in s tem znanosti so bili že po Freudu povezani s sublimacijo seksualnih gonov in to tezo je mogoče začutiti v Lacanovi izjavi, da je »znanost ob svojem rojstvu neke vrste spolna tehnika«. <sup>208</sup> To ponovno ne pomeni, da je neobstoj spolnega razmerja povezan s seksualnostjo, čeprav drži, da znanost deseksualizira pogled na svet. Realnost kot njen objekt proučevanja mora biti neodvisna od kakršnegakoli predikata seksualnosti. <sup>209</sup> Vendar pa se vednost in neobstoj spolnega razmerja temeljno prepletata. Od tod dalje smisel krije poizkuse vzpostavitve njegovega obstoja in možnosti:

Slehera spoznavna teorija ima seksualne konotacije. Če želite primerov lahko pomislite, na primer, na komplementarnost forme in materije pri Aristotelu. Lahko se spomnite tiste zelo izdelane oblike spoznanja, ki jo predstavlja stara kitajska astrologija, ki je v celoti le diskurz o moškem in ženskem, o dveh principih, ki uravnava ne le nebo, ampak tudi celotno družbo (...) Spoznanje, kolikor se razlikuje od znanosti, v neskončnost opeva imaginarno svatbo moškega in ženskega principa (...) Znanost v strogem pomenu predpostavlja, da med subjektom in objektom ni naravne sorodnosti, da tudi ni estezije nasprotnega spola, da ni naravnega spolnega tropizma (...) S tega vidika imamo lahko lacanovsko postavko, da ni spolnega razmerja za neke vrste skrivni pogoj za nastanek znanstvenega diskurza. <sup>210</sup>

Spolna razlika torej deluje kot nekaj, kar omogoča vzpostavitev opozicij – moško-žensko, aktivno-pasivno itd. To vzbudi fantazmo razmerja, iskanje možnosti vezi, s katero bi bilo

---

208 Jacques Lacan, Seminar XI - Štirje temeljni koncepti psihoanalize, op.cit., str. 63.

209 Jacques-Alain Miller, Pet predavanj o Lacanu v Caracasu, v: Gospostvo, vzgoja, analiza, Ljubljana: DDU Univerzum, str. 6-110.

210 Jacques-Alain Miller, Gospostvo, vzgoja, analiza, Ljubljana: DDU, 1983, str. 52-53.

opozicije mogoče združiti in vzpostaviti usklajeno celoto. Idealne vezi med nasprotujočim so podoba smisla. In če tega ravnovesja ni, pomeni, da je nekaj narobe, saj se vnaprej predpostavlja, da vzajemnost in medsebojno dopolnjevanje obstajata. V tem se napaja fantazma vednosti in pravilnega razumevanja. Znanost sicer zaznava, da med objektom in subjektom ni ujemanja in »da se spolno razmerje pogreza v ne-smisel«<sup>211</sup>, kar je posledica številnih nerazločljivosti. Toda ravno na podlagi tega izoblikuje težnjo po skladni celoti, po kateri bi prišlo do komplementarnega dopolnjevanja, v katerem bi pojem ustrezal predmetu in predmet pojmu, prav po epistemološkem načelu *adaequatio*. A pri tem vedno naleti na neskladje, v katerem izkusi, da spolnega razmerja čisto preprosto ni in da možnost, da bi ga lahko prekrili s simbolnim, ne obstaja. Vendar pa to po drugi strani še ne pomeni, da je v nekem realnem:

Če nam gre za to, da vzamemo govorico kot nekaj, kar deluje, da bi dopolnilo – nadomestilo odsotnost edinega dela realnega, ki ne more priti do biti, se pravi spolnega razmerja, torej da bi nadomestilo nemožnost simbolizacije (realizacije v Simbolnem) spolnega razmerja, potem stvar ni v tem, da bi ob spolnem razmerju šlo za nekakšno pred ali trans-simbolno bitnost, ki se je ne bi dalo »integrirati« v simbolno »homogenost«. <sup>212</sup>

Spolno razmerje je torej točka križanja med simbolnim in realnim. Označevalec se drži realnega edino prek nemožnosti spolnega razmerja. Zato je zapolnitev dozdevek, saj ne gre za neko prazno mesto v simbolnem, pač pa za luknjo. Subjekt prej ali slej naleti na praznino, okoli katere se artikulira ta struktura. Na tem mestu pa intervenira nekaj, kar jo zapolni. To »mašilo« predstavlja fantazma.

## 8 Fantazma in slaboumnost miselnih sistemov

Fantazmatska konstrukcija je nek imaginarni scenarij, prizor, ki se ga kot takega ne da simbolno »posredovati« oziroma razrešiti skozi interpretacijo. Kot bo rekel Lacan: »Fantazme ne prenesejo razodetja v besedi«. <sup>213</sup> Nastopijo vselej, ko v Drugem vznikne manko, se pravi, da gre za neke vrste pozitivacijo, za zapolnitev vrzeli med željo in načelom realnosti, med namero in dejanjem. Fantazme so vselej neke vrste korekcija resničnosti, ki ni zadovoljiva. Gre za poizkus vzpostavitve nečesa, kar je šlo slabo ali nečesa, kar tako ali tako »ne more iti« – spolnega razmerja. Fantazma je vselej fantazma spojenosti oziroma dovršene celote, ki se vzpostavi z maskiranjem luknje v Drugem, torej z idejo celosti ali popolne zadovoljitve. Od tod tudi Lacanova izjava, da subjekt ni nikjer srečnejši kakor v svojih fantazmah.

---

211 Jacques Lacan, Seminar XX - Še, op.cit., str.72.

212 *Ibid.*

213 Jacques Lacan, Seminar XX - Še, op.cit., str. 82.

Fantazma torej nosi s seboj užitek, saj je tisto, kar *je* in tisto kar *bi moralo biti*, usklajeno, nanizano na enako nit želje, ki je že »v sedanjosti«. Konstrukt je imaginaren in za seboj ne skriva nobene resnice. Toda ravno na tem izoblikuje »frazo«, simbolni pomen, »ki se uživa«.<sup>214</sup> To pa ni le želja, ki se napaja iz nezadovoljitve, temveč tudi iz radikalne nemožnosti, saj je artikulacija med zaprečenim subjektom in objektom nemožna. Logični poizkus zapolnitve se izkaže kot nemožen, na mestu tega pa vznikne fantazma, ki tako postane tudi edino, kar lahko res razumemo ali vsaj razumemo najbolje. Stvar, ki je predmet tega »razumevanja«, deluje kakor da bi bila izgubljena. Toda trenutek, ko se vzpostavi, je tudi trenutek vznika fantazme. Zato bo Lacan napor, da bi se nerazmerje odpravilo, navezal na izraz »slaboumnost« oziroma »slaboumnost miselnih sistemov«<sup>215</sup>, iz katerih izhajajo pogoji vednosti obenem pa tudi vzroki njene spodletelosti.

A če celoten analitični diskurz temelji na izjavi, da spolnega razmerja ni, in si to postavlja kot glavno epistemološko tezo, s tem tvori podlago, na kateri lahko določi status vseh ostalih diskurzov - tudi znanstvenega.<sup>216</sup> Psihoanaliza za razliko od drugih diskurzov tematizira točko, iz katere je mogoče razjasniti »to reč s spolnim razmerjem«, ki pa ni v nekem uspehu rekanja, ki spolno razmerje vselej »na moški način zgreši«<sup>217</sup>, pač pa (v kolikor gre pot utreti z razdelavo ne-celega) na strani ženske seksuacije. Če torej vzamemo, da je želja znanosti temeljno želja po vzpostavitvi razmerja, kjer se proizvajata vednost, potem ima znanost fantazmatski status, ki s strukturo totalnosti želi zatreti spodletelost tega, da bi se nevpisljivo lahko vpisalo in da bi spolno razmerje obstajalo. Ker svojega objekta ne more totalizirati, je znanost ne-celo. In ker je vsak zakon vezan na izrekanje, ki je ne-celo, je ne-cela tudi narava.

Znanosti pa to ne preprečuje sanj, da bi zapopadla nesimbolizabilnost spolnega razmerja in razrešila paradokse užitka. Ta razrešitev bi bila v tem, da bi lahko podala skupni imenovalc užitka. To pa v končni instanci vodi v pretanjeno diskriminacijo, saj izloča tiste, za katere univerzalizirani užitek ne velja. Razsvetljenska ideja o znanstveni univerzalnosti je s tem postavljena na laž.

## 9 Novi načini segregacije

Znanost naj bi bila v osnovi egalitarna, antiideološka, antinacionalna in antirasistična, saj drži le pod pogojem, da velja za vse ljudi.<sup>218</sup> Potencialno jo lahko proizvaja vsak, ki misli, in sicer tako, kakor je v *Kritiki čistega uma* s konceptom transcendentnega subjekta postavil Kant - svobodno in univerzalno<sup>219</sup> (in ne kakor je na primer postavljajal poprej z

214 Jacques-Alain Miller, L'interprétation à l'envers, v: La Cause freudienne, št. 32, Pariz, 1996.

215 Jacques Lacan, A la lecture du 17 décembre, v: Ornicar?, 2, Pariz: Le Graphe, 1975, str. 98.

216 Jacques Lacan, Seminar XX - Še, op.cit., str. 11.

217 *Ibid.*, str. 48.

218 Na to nakazuje že njeno judovsko-krščansko poreklo, kjer po sv. Pavlu »ni več Žida, ne Grka, ni več sužnja, ne svobodnjaka, ni več moškega, ne ženske, saj so vsi Eno.« (Sveto pismo stare in nove zaveze, Ljubljana: Združene biblične družbe, 1991, str. 1229).

219 Immanuel Kant, *Kritika čistega uma*, Ljubljana: DTP, 2011.



observacijami žensk in različnih ras, kjer je to možnost zanje predstavil kot vprašljivo). Samostojno mišljenje je torej aksiom, po katerem ni človeškega bitja, ki ne bi bilo vsaj načeloma zmožno uporabljati svojega uma, saj ima vsakdo v sebi vse, kar potrebuje za to, da bi lahko preudarjal o vsem. Zmožnost pravilne presoje in razlikovanja resnice od neresnice je že po Descartesu enaka v vseh ljudeh, saj razum biva v vsakem človeku.<sup>220</sup> Ob tem pa je vednost pomembnejša od posameznika. Zato je v mraku življenja potrebno hoditi skupaj, kot bi dodal Leibnitz.<sup>221</sup>

Vprašanje je sicer, koliko je v postmodernem globaliziranem svetu ta socialna zaskrbljenost še vedno prisotna. Nikakor pa ni primerljiva z željo, ki jo je morda najlepše artikuliral ravno razsvetljenski filozofski imperativ, po katerem se mora človeštvo dvigniti na osnovi izoblikovanega razuma in znanosti. Vzdušje kolektivne zavesti, ki bi bila zmožna novih spoznanj vseh ljudi, je Evropo zajelo v izhodišču krščanskega dispozitiva. Vendar pa je ambivalentnost zastavkov očitna, saj vpeljujejo modus univerzalnega subjekta.

Da bi odprl možnost za objektivno in univerzalno vednost, Kant ustvari subjekta, ki predhodi kakršnikoli izkušnji, kulturni določenosti ali čutnim percepcijam, torej subjekta s transcendentnimi predikati, pri katerem je vsaka partikularnost razumljena kot patološka. V konceptu univerzalnega subjekta ni nič empiričnega. Gre za strogo filozofsko idejo. Univerzalni subjekt ni telo, pač pa predpogoj za mišljenje, saj ima zaradi univerzalnih sposobnosti možnost, da lahko interpretira svet neodvisno od dejanske osebe. Vsakdo naj torej misli namesto vseh in o vseh ter tako končno prevzame odgovornost za človeštvo. Vendar pa problem nastopi s tem, da ta strast do univerzalnega vodi v segregacijo, v kolikor je hrbtna stran kategoričnega imperativa ravno negacija česarkoli, kar ni v skladu z njegovo predpostavko.<sup>222</sup>

Razsvetljenstvo navkljub ideji o univerzalnosti uma ni preživelo brez rasističnih pripomb. Medtem ko problem razumevanja univerzalnosti tudi danes postavlja podobne zagate, vsaj v kolikor gre za mišljenje razsvetljenskih zasnov in znanosti kot nečesa, kar si ni izmislil kdorkoli, pač nihče drugi kot zahodni svet. Očitni dokaz tega je, da so stoletja razvoja znanosti in tehnologij prej kot enakost proizvedla rasizem, kolonializem in nacionalizem. Ta izraz evropocentrističnega racionalizma se napaja v pozabi, da razsvetljenska ideja implicira skupni projekt prostora za Vse, ne pa z imperativom univerzalnosti podkrepnjene nadvlade. Pozicija, ki promovira univerzalnost znanosti, hkrati pa ne sprejema njenih kulturno-ekonomskih posledic, je zato dvolična:

Na kratko recimo, da tisto, kar smo videli iziti iz tega, na našo grozo predstavlja reakcijo znanilcev na to, kar se bo razvilo kot posledica

---

220 René Descartes, Razprava o metodi, op.cit.

221 G.W. Leibnitz, nav. po: Paolo Rossi, Rojstvo moderne znanosti v Evropi, Ljubljana: Založba /cf\*, 2004, str.45.

222 Glej npr. Jacques Lacan, Kant s Sodom, v: Spisi, Ljubljana: Analecta, str. 243-270.

preureditve družbenih grupiranj z znanostjo, namreč univerzalizacije, ki jo uvaja vanje.<sup>223</sup>

Na principu univerzalnosti se torej oblikuje imperativ »za vse«, ki gre vzporedno z razvojem trga in premočrtno vodi v to, kar Lacan na podoben način razkrije v *Propoziciji z dne 9. oktobra 1967 o psihoanalitiku Šole*: prihodnost skupnih trgov bo stopila v neravnovesje z vse neprijaznejšo razsežnostjo procesa segregacije.<sup>224</sup> Namesto načelne desegregacije so torej na vidiku obnovljene segregacije, ki bodo strožje kot kadarkoli prej:

Mislimo, da univerzalizem, komunikacija med civilizacijami, homogenizirata razmerja med ljudmi. Ravno nasprotno. Verjamem, da je tisto, kar zaznamuje naš čas - in temu ne moremo ubežati - razvejana in pospešena segregacija, ki na vseh nivojih ustvarja intersekcije in le še povečuje prepreke.<sup>225</sup>

Toda od kod Lacanu ta gotovost? Na kakšni podlagi temelji prepričanje, da gre pričakovati še večje razlike? Natanko na podlagi užitka:

Ko naš užitek začne tavati v temi, lahko njegovo mesto zaznamuje zgolj Drugi, s pogojem, da smo od njega ločeni. Od tod določene fantazme, ki ostanejo skrite, dokler se ne mešamo z njimi. Drugemu lahko pustimo njegov način uživanja samo, če mu ne vsilimo našega, če ga nimamo za manj razvitega.<sup>226</sup>

Znanstvena univerzalnost je torej nazadnje omejena z nečim strogo singularnim - z načinom užitka. Obstaja želja prepoznati se kot subjekt znanosti. Toda težava nastopi s tem, da se subjektivnost utemelji v singularnosti, ki nima mesta v univerzalnem.<sup>227</sup>

Tu pa ima svoje mesto psihoanaliza. Psihoanaliza meri na tisto, kar je izključeno iz univerzalnega. To je njen etični imperativ. A če ima etiko, to ne pomeni, da je vezana na univerzalni smisel. Njena etika je tako rekoč anti-etika, ki ne temelji na predpostavki smiselne celote, pač pa na singularnosti izrekanja, na etiki Dobro-rečenega, pri čemer izhaja iz pripoznanja ne-Vsega in težav z Vsem.

223 Jacques Lacan, *Propozicija z dne 9. oktobra 1967 o psihoanalitiku Šole*, op.cit., str. 20.

224 *Ibid.*

225 Lacanova intervencija na kongresu l'École freudienne de Paris v Strasbourgu, 1968 (Nota sul padre e l'universalismo, v: *La Psicoanalisi*, št. 33, Studi internazionali del campo freudiano, Astrolabio, 2003; prim. tudi: Marie-Hélène Brousse, *Common Markets and Segregation*, Mental online, št. 13, 2003)

226 Jacques Lacan, *Televizija*, v: *Problemi*, št. 3, letnik XXXI, Ljubljana: DTP, 1993, str. 76.

227 Jacques- Alain Miller, *O nekem drugem Lacanu*, Ljubljana: DTP - Analecta, 2001, str. 231.

## Znanost in etika

### 1 Etika dobrega ali etika realnega

Če ima znanost imperativ univerzalnosti, to ne velja za etiko raziskovanja. Kot pravi Milner: »Če etika obstaja, znanost ne more o njej nič povedati, nedvomno pa kot znanost z njo nima kaj početi.«<sup>228</sup> Vprašanje znanosti in vprašanje etike sta torej v razmerju medsebojne izključitve in tudi po tem se psihoanaliza razlikuje od znanosti. Psihoanaliza je klinika, zato ima etiko, ki ji služi kot orientacija zdravljenja. To je etika realnega, ki ne predpostavlja smisla. Termin »brezsmiselna etika« se sicer na prvi pogled zdi kontradiktoren, saj če ne predpostavlja nobenega smisla, potem ne more postavljati nobenega imperativa ali idealov. Toda analiza ima svoje etično izhodišče v soočenju z nesmisлом realnega, natančneje v analizantovem razmerju do realnega, kjer simptom poveže z govorom v obliki imperativnega odmika od smisla.

Mesto analitične etike je torej v počelu vstopa v analizo kot tudi v delovanju analitika, ki mora, če želi biti na ravni svoji naloge, nastopati proti produkciji smisla. Njegova etična drža zato tudi ne sme izhajati iz »dobrega«, ki naj bi ga želel analizantu, ali pa iz »nudenja pomoči«, kar v širšem kulturnem pomenu predstavlja podlago moralnega delovanja. Psihoanaliza ne implicira pojmov »sreče« in »zdravja«, za katera bi si moral prizadevati analizant, pač pa meri na mesto smisla, ki ga eliminira z etiko Dobro rečenega.

Izhajajoč iz tega je tudi subjektova krivda implicirana le v dveh primerih. Prvič, krivi smo pred realnim, ker o njem govorimo smiselno. In drugič, krivi smo, če smo popustili glede svoje želje, saj smo s tem nasedli dozdevku, blesku objekta, ki naj bi prinesel zadovoljitev.<sup>229</sup> Nezavedno se na ontični ravni vpisuje v manko, zato vzpostavlja status, ki je etičen. To pa etiko postavlja v jedro analitične doktrine. Njene meje s tem sovpadajo z mejami njene prakse, kar pa predstavlja uvod k moralnemu dejanju kot takemu.

Toda zakaj znanost nima etike? Ta nemožnost je preprosto posledica tega, da je interes znanosti posvečen vednosti. Znanost želi vedeti, to je vse. Od nastopa znanstvene revolucije 17. stoletja, ki je vzpostavila možnost odmika od metodoloških ciljev, kot sta popolnost in smisel, se znanost giblje v smeri odmika od smisla. S tem pa vzpostavi tudi

---

<sup>228</sup> Jean-Claude Milner, Jasno delo, op.cit., str. 64.

<sup>229</sup> Lacan se pri tem poigrava z latinsko besedo *reus* (ž. *rea*, n. *reum*), ki pomeni biti kriv; tj. *reus* devant le réel.

odmik od družbenega pomena svojih izsledkov in, kot poudarja Koyré, »razloči svet vrednot in svet dejstev«. <sup>230</sup> Iz tega razloga njeno delovanje ne more biti skladno s praktičnimi vrednotami in etiko, katere cilj je, da tendira k nečemu »dobremu«.

Za etiko seveda obstaja neka višja vrednota, ki je v ohranjanju konsistence sveta in zato očitno vredna več kot iskanje znanstvene resnice. Raziskovanje lahko namreč iz etičnega vidika deluje ogrožajoče, zlasti na točkah, ko gre za vprašanja reprodukcije in za poskuse na področju kvantne fizike. Če so moderno obdobje zibale sanje, da bo znanstveni napredek človeštvu prinesel dobrobit, postmoderna uveljavlja prepričanje, da znanost prinaša vse prej kot to. Možnost spoznavanja in raziskovanja se danes lahko izkazuje kot nevarna za svet, ki se ga je očitno namenil izničiti človekov *hubris*, indiferenten do eksistencialnih vprašanj. Atomska bomba, orožje za množično uničevanje, jedrske elektrarne, topla greda in ozonska luknja so načini, na podlagi katerih si je človek nakopičil zmožnosti, ki ga presegajo in lahko v zadnji instanci privedejo do samouničenja. Zato tudi ne preseneča množica paničnih moraliziranj o škodljivosti znanstvenega napredka, katerih glavna poanta je poudarjanje svetosti Življenja. <sup>231</sup>

Da je znanost nosilka smrtonosnega potenciala, pa ni le fantazma postmoderne obdobja, temveč tudi znanosti same. Znanstveno raziskovanje tudi pri znanstvenikih povzroča občutja tesnobe, ki jih spremlja zavest o potencialnih posledicah njihovega raziskovanja. <sup>232</sup> V Lacanovem času je bila vzrok te tesnobe fizika, katere paradigmatični primer je predstavljal Openheimer. Danes ta vloga pripada genetiki in biologiji. Želja po vednosti pri tem preči interese življenja in v tej navezavi Lacan v zgodnjem poučevanju zastavi aktualni problem mesta znanosti v svetu:

---

230 Alexandre Koyré, *Od sklenjenega sveta do neskončnega univerzuma*, Ljubljana: ŠKUC – Filozofska fakulteta, 1987, str. 8.

231 Sloterdijk navaja, kako je človeštvo s svojim vstopom v visoko tehnološko dobo nastopilo samo proti sebi, pri čemer združi destruktivno moč biotehnologije in atomske fizike: »Kolektivni spomin še pomni avgust 1945, ki je z dvema atomskima eksplozijama na Japonskem postal datum fizikalne apokalipse, in februar 1997, ki je z možnostjo kloniranja postal datum biološke apokalipse (...) To sta glavna dogodka, ki označujeta ravnanje človeka proti samemu sebi.« Podobna stališča izpostavlja tudi Fukuyama v svojem delu *Konec človeštva: posledice revolucije v biotehnologiji*. V njem poudari zgolj eno rešitev - ohranjanje »človeške narave«. Ta izraz pokriva dva popolnoma heterogena pojma: po eni strani gre za pojem človeške narave, ki izvira iz naravnega prava, torej od Boga, po drugi strani pa za tisto, ki je izpeljana iz njegove telesne in genetske integritete, kot jo določa biološka znanost. Fukuyama to združi v homogen koncept, iz katerega izpelje imperativ, ki ga mora prevzeti demokratični sistem: »Nočemo motiti enotnosti in kontinuitete človeške narave ter s tem človekovih pravic, ki so utemeljene na njej.« Fukuyama se tako zanaša na mejo »človeške narave«, ki naj bi jo vzpostavili s pomočjo predpisa, s katerim bi zamejili razvoj biotehnologije ter njenega smrtonosnega potenciala. Pojem »človeške narave« je seveda fikcija, saj predpostavlja, da človek biva v skladu z naravo - s seboj in svetom. To pa je ravno eden od tistih mitov, ki naj bi jih pregnal nastop psihoanalize (Peter Sloterdijk, *La Domestication de l'être*, Pariz: Mille et une nuits, 2000, str. 34; Francis Fukuyama, *Konec človeštva: posledice revolucije v biotehnologiji*, Tržič: Učila, 2003).

232 Jacques Lacan, *Seminar VII - Etika psihoanalize*, Ljubljana: Delavska enotnost, 1988, str. 328.

Organizacija sveta se mora spopasti s problemom, kaj bo počela s to znanostjo, v kateri se očitno dogaja nekaj, kar se ji kot nekaj samo po sebi umevnega izmika. Če se znanost, ki zaseda mesto želje, lahko uveljavi kot znanost o želji le v obliki velikanskega vprašaja, mora za to obstajati nek strukturalen razlog. Drugače povedano: znanost, ki jo žene in oplaja nekakšna skrivnostna želja, kajpak ne ve ničesar o tem, kaj ta želja pomeni, tako kot ne ve ničesar o tem, kar se nahaja v nezavednem.<sup>233</sup>

## 2 Tesnoba v bližni objekta razloga želje

Vprašanje tesnobe na tem mestu ni nerazumljivo. Namreč, kaj se zgodi, ko se ustvari nekaj, kar lahko privede do popolnega uničenja? Kaj pomeni bližina sredstva ali neke naprave, ki lahko v hipu spremeni tok življenja? Gre za določeno gotovost, da do tega lahko tudi dejansko pride, saj je bližina fatalnega objekta neobvladljiva, a zato tudi privlačna. Lahko bi rekli - kakor v znanosti, tako v ljubezni. Toda razlika je v tem, da tesnoba ne meri na nek objekt, ki bi ga, tako kot ljubezen, obdala s fantazmami, pač pa je znamenje realnega in zato ne laže (*ne ment pas*).<sup>234</sup> Tesnoba ne vara tako kot vara čustvo (*senti-ment*), ki v francoščini ni brez aluzije na laž (*mensonge*) ali laganje (*mentir*), pač pa nastopa kot nekaj, česar ni mogoče zajeti z besedo ali podobo. Gre za nekaj, kar je še najbližje afektu, saj se zaradi hipnosti ne more vzpostaviti kot razmerje med subjektom in objektom želje, ki bi lahko skreiralo fantazmo. To sicer ne pomeni, da tesnoba nima objekta. Po drugi strani tudi ni mogoče reči, da ima objekt, saj realno kot njen vzrok ne dopušča opredelitve, torej tudi nobenega »imeti«. Zato je najboljši približek temu, da »ni brez objekta«.<sup>235</sup> In natanko v tem nastopi gotovost. Negotovost izhaja iz simbolno-imaginarnega, kjer je med označevalcem in označencem pregrada. To je razpoka, ki jo zakriva želja in tako vzpostavlja dozdevek, ki je v ljubezni dozdevek biti. Tesnoba pa ni dozdevek, saj se umešča v razpoko, ki jo ohranja pred odločitvijo o smislu.

Iz tega razloga si želja in tesnoba tudi nista nasprotni, četudi prva ne daje gotovosti. Tesnoba je v izhodišču subjekta, ki želi, pri čemer se znajde zaprečen, paraliziran, ujet v presihanje in raztrganje simbolno-imaginarne mreže. To je raztrganina kot objekt tesnobe, ki lahko postane tudi razlog destitucije. Smrtonosno srečanje subjekta z utripanjem želje pa pri tem ni le razlog, temveč lahko postane tudi dejanje, ki vodi v opustitev strukture, ki je pred tem konstruirala njegov svet. V tem tesnoba ni fantazmatska, čeprav lahko nastopi kot izhodišče krpanja simbolne mreže z dozdevki.

Človeštvo je sicer skozi celotno zgodovino podvrženo fantazmi o katastrofi svetovnih razsežnosti, ki bi pomenila konec življenja. Vsako obdobje je o sebi prepričano, da je doseglo skrajno točko, v kateri se lahko potencialno sooči z nečim dokončnim. Historični

---

233 Jacques Lacan, Seminar VII - Etika psihoanalize, op.cit., str. 328.

234 Jacques Lacan, Seminar X - L'angoisse, Pariz: Seuil, 2004, str. 3.

235 *Ibid.*, str. 105.

prerez zlahka priskrbi množico primerov: od apokaliptičnih in eshatoloških scenarijev do aktualnih ekoloških vprašanj s perspektivo totalne in ireverzibilne okoljske krize. Posledica tega pa ni več tesnoba, temveč strah, ki ga je Lacan v enem od svojih zgodnjih seminarjev o *Etiki psihoanalize* izpostavil kot strah pred *das Ding*: »Ko človek ali skupina ljudi pod vprašaj postavi eksistenco celotne človeške vrste, *das Ding* vznikne ob subjektu.«<sup>236</sup> Pri tem ni važno, ali je to v obliki jedrskega orožja, elektrarn, tople grede ali ozonske luknje - človeku *das Ding* spodnaša edina tla, ki jih ima pod nogami in znotraj katerih imajo stvari pomen. Vse, kar človek ustvarja (vključno z znanostjo), je povezano z željo po njeni zapolnitvi. To pa daje podlago, na kateri vznikne fantazma o potencialni nevarnosti subvertiranja življenjskega krogotoka, ki bi lahko prinesla uničenje družbenega polja kot mesta simbolnega reda:

Tako nas je izvorna zahteva, ki nas je skozi zgodovino silila v preizpraševanje strukturacije realnega, da bi iz tega napravila znanost, ki je nadvse učinkovita, a tudi nadvse varljiva - ta prva zahteva, ki je zahteva po *das Ding*: najti tisto, kar se ponavlja, kar se vrača in kar nam jamči, da se bo vselej vračalo na isto mesto - tako nas je ta zahteva privedla vse do skrajnosti, kjer se nahajamo, kjer so vprašljiva vsa mesta in kjer v tej realnosti, ki smo se jo naučili tako izvrstno prevračati, prav nič več ne ustreza temu pozivu po varnosti povratka.<sup>237</sup>

Znanost torej na neki točki naleti na travmatično, nesimbolizabilno jedro, ki v procesu simbolizacije realnosti življenjskega krogotoka odpre določeno praznino. Obsesija krožnosti se prekine, tja pa se umesti travmatični objekt razlog želje. Pri tem ne gre za to, da se človek dejansko približa *das Ding*, pač pa le njegovim učinkom. *Das Ding* je praznina, ki šele poraja strah. Ta se pod fantazmatskim konstruktom na nek način prilega tistemu, kar je Freud poimenoval *das Unheimliche*, torej občutku strašljivega, ki izhaja iz že znanega in obenem tujega, skratka nečesa, kar ni mogoče simbolizirati, hkrati pa s ponavljanjem vzbuja nemoč in vsiljuje misel nečesa usodnega.

Pri tem sicer ne gre spregledati, da je tisto, kar je v življenjskem krogotoku najmanj »naravnega«, pravzaprav sam človek s svojim delovanjem. Naravna katastrofa, ki jo povzroči, ni nič drugega kakor sporočilo, ki se v nekoliko spremenjeni obliki vrne svojemu pošiljatelju. V tem primeru pa ne gre več samo za grožnjo realnega, temveč za *realno* grožnjo. Znanost naj bi bila v t. i. družbi tveganja tisto, kar naj bi z razvojem tehničnih naprav vodilo do vedno večje gotovosti, pomirjalo nelagodja in zmanjševalo tveganja. Toda izkaže se, da je znanstveno raziskovanje po drugi strani najmočnejši dejavnik tveganja, vir največje negotovosti in najintenzivnejši generator nelagodja. Tisto, kar naj bi sprva služilo kot sredstvo obvladovanja narave, se lahko v trenutku sprevrže v nekaj, kar je še bolj neobvladljivo kot je narava in proizvede vrsto novih, še večjih

---

236 *Ibid.*, str. 106.

237 Jacques Lacan, Seminar VII - Etika psihoanalize, op.cit., str. 77.

problemov od tistih, ki se jih je namenila rešiti. Iz nečesa, kar naj bi sprva predstavljalo nezadržni civilizacijski napredek, lahko nenadoma vznikne smrtonosno razstrelivo. Znanstvenikov na tej točki zato ne moremo ravno obtožiti praznih marenj. To pa lahko nazadnje vodi v lastno sabotažo in od znotraj inhibira znanstveni razvoj. V tem pogledu je njihov položaj nemogoč, znanstveno raziskovanje pa poleg vladanja, vzgajanja in analiziranja še eden v vrsti nemogočih poklicev - v kolikor pod izrazom »nemogoč poklic« razumemo dejavnost, ki išče (nemogoč) izhod iz negotovosti, nelagodja in tesnobe, ki ju poraja meja diskurzivne realnosti:

V svojih aseptičnih laboratorijih, zaviti v svoje neprodušne obleke, so se ti odrasli otroci, ki se igrajo z neznanimi rečmi, ustvarjajo vedno bolj zapletene naprave in vedno bolj obskurne formule, pričeli spraševati, kaj se lahko zgodi jutri, kaj lahko nazadnje prinesejo ta nova odkritja.<sup>238</sup>

Na točki, ki pod vprašaj postavlja krogotok bivajočega, ponovno vznikne vprašanje gona smrti, saj se človekova želja očitno giblje v smeri, da v svojem raziskovanju lahko seže dlje, kot je bilo sprva predvideno. Gon, ki strukturira znanost, se ne ozira na prepreke, temveč premočrtno teži k zadovoljitivi. Lacan na podlagi tega spomni na vprašanje: »Kaj je onstran pregrade, varovane s strani strukture sveta blaginje, kjer je stožer, ki ta svet blaginje suče okoli samega sebe, da bi dosegel, da nas vse potegne v pogubo?«<sup>239</sup> O tem, kaj je onstran, očitno ne vemo ničesar. Vemo le, da obstaja pregrada. Toda v trenutku, ko stvari postanejo dostopne, v hipu, ko se možnost »videti onkraj« ne zdi več nemogoča, tedaj, ko postane popolno uničenje nenadoma otipljivo, pride do nekega »prepovedano-misliti na to.« S tem nastopi razmik med vednostjo in verovanjem, med obveščenostjo, da je katastrofa mogoča, in zanikanjem, da bi se kljub temu lahko zgodila. Vsakdo se uspava na tem, da uničenje ni mogoče, čeprav je dejansko mogoče *par excellence* – »mogoče je prav zato, ker je mogoče tisto, kar se lahko odzove človekovi zahtevi, in ker človek ne ve, kaj vse požene v tek s svojo zahtevo.«<sup>240</sup> Danes je ta tesnoba podlaga apokaliptičnim scenarijem, ki se uspešno spajajo z *new ageom*, spiritualističnimi »zelenimi gibanji«, profitnimi okoljskimi konferencami in političnim zastraševanjem, pri čemer je sposobnost človeka, da lahko uniči samega sebe, zamejena z vprašanji etike, politike, kapitala in religije. Toda Lacan dodaja:

To bi bil resničen triumf. Pomenilo bi, da je človeštvo zares nekaj doseglo - svoje lastno uničenje. To bi bilo resnično znamenje superiornosti enega bitja nad vsemi drugimi (...), to bi bil znak, da je človek nečesa sposoben.<sup>241</sup>

---

238 Jacques Lacan, Il ne peut pas y avoir de crise de la psychanalyse, v: Magazine Littéraire, februar 2004 (Tu se sklicujem na elektronsko verzijo – dostopno prek: [www.magazine-litteraire.com](http://www.magazine-litteraire.com)).

239 Jacques Lacan, Seminar VII – Etika psihoanalize, op.cit., str. 229.

240 *Ibid.*, str. 228.

241 Jacques Lacan, Triumf religije, v: Problemi, št. 3-4, letnik XLIV, Ljubljana: DTP-Analecta, 2006, str. 8.

Lacan nadaljuje v znamenitem ironičnem tempu, pri čemer ideja radikalnega uničenja deluje skoraj kot produkt njegovega neprekosljivega smisla za komično, ki s pretiravanji še zaostri poanto: »Če bi se vse te čudovite bakterije, shranjene za zabavo, razširile po svetu, kakor kobilice iz Svetega pisma, bi to pomenilo zmagoslavje za človeka. Toda to se ne bo zgodilo. Na srečo ima znanost krizo odgovornosti, kar bo stvari spravilo v red.«<sup>242</sup> Dramatične, temne napovedi se s tem očitno le umestijo v nekoliko uravnotežen kontekst. Lacan ne napoveduje le, da bo znanstvena zavest sama iztrgala možnost radikalnega uničenja sveta, pač pa izpostavi predvsem nesposobnost človeka, da uniči samega sebe: »Ker znanost nima nobene predstave o svojem početju, razen majhnega sunka tesnobe, bo še nekaj časa nadaljevala.«<sup>243</sup>

### 3 Paranoja in Unglaube

Tesnoba torej ostaja in paranoja, ki jo Lacan v popolni kontinuiteti s Freudom povezuje s strukturo znanstvenega diskurza, tudi. Pri slednji zadobi svojo vrednost še en Freudov termin - *Unglaube*. Ta pojem meri na neverovanje, na nekaj neverjetnega, zato bi ga na tem mestu nemara lahko povezali tudi z enim od Freudovih znamenitih primerov - s simptomom Schreber. Podobno kot pred znanstvenim napredkom, je namreč tudi pred »dušemorom«, ki ga v svoji knjigi *Spomini živčnega bolnika* omenja predsednik nemškega okrajnega sodišča, med človekom in Bogom sprva obstajalo urejeno razmerje, Svetovni red. Nato pa vznikne situacija, ki nasprotuje uveljavljenemu, utečenemu toku, pri čemer se Schreber čuti poklicanega, da jo ponovno uredi. Naraščajoče nelagodje med ljudmi je pri Bogu namreč sprožilo »instinktivno zavedanje«, da za Božje kraljestvo prihaja nevarnost, zaradi česar je poslan, da odreši človeštvo.<sup>244</sup> Fantastična kozmologija vesoljstva ga tako prek nadnaravnih sil spremeni v žensko, ki ima moč, da v grandioznem boju ustvari novo človeštvo. Odtegnitev zunanjemu svetu proizvede prerokbo o koncu sveta, s tem pa tudi nujnost, da se ga ponovno vzpostavi. Tisto, kar je bilo eliminirano, se povrne v deliriju in halucinacijah - ali lacansko rečeno: kar je bilo izključeno iz simbolnega, se povrne v realnem.

Schreberjev primer ni osamljen, še zdaleč pa ne demonstrira le psihotične strukture. Metafora, ki jo podaja Schumpeter, je tudi mit Frankensteina, ki se je začel mešati v Stvarnikove posle in si s tem dodelil moč, da operira z božjimi prerogativi, za kar mora biti kaznovan. Gre za metaforo moderne znanosti in človeškega napredka z, dialektično rečeno, nevihto ustvarjalnega uničevanja oziroma uničevalnega ustvarjanja. V obdobju, v katerem znanstvene raziskave napovedujejo razgradnjo poslednjih otočkov trdnosti obstoječega sveta, si to poslanstvo jemljejo komisije za etična vprašanja.

---

242 Jacques Lacan, *Il ne peut y avoir la crise de psychanalyse*, op.cit.

243 Jacques Lacan, *Triumf religije*, op.cit., str. 8.

244 Daniel-Paul Schreber, *Spomini živčnega bolnika*, v: *Problemi*, št. 3-4, letnik 43, Ljubljana: DTP-Analecta, 2005, str. 89-127.



#### 4 Vloga etičnih komisij

Tako kot nekoliko bolj civilizirana oblika inkvizicije, si tudi etične komisije prizadevajo za varovanje človeštva pred zlom in na podlagi kodeksov zarisujejo meje znanstvenemu raziskovanju, s čimer v »njegovo dobro« oblikujejo »načelo odgovornosti«. <sup>245</sup> Ker si znanost ne postavlja nobenih omejitev, potem komisijam za etična vprašanja očitno naznanja nevarnost, v družbeno-političnem vidiku neprofitabilnost, v osnovi pa nesmiselnost. V zgodovini je bila znanstvena dejavnost podvržena nadzoru cerkve. Danes pa jo vodita kapital in utilitarni občutek za preživetje. Toda če se znanost ne ozira na kapitalsko-politično določen imperativ, potem komisijam za etična vprašanja predstavlja nesmiselno znanost. Če pri tem vzamemo, da misel predpostavlja smisel, bi se lahko navezali na Heideggerjevo tezo, da znanost ne misli – torej ne misli na način, ki bi se oziral na interese. Medtem ko to vlogo zanjo prevzemajo komisije za etična vprašanja.

Toda kaj je mišljenje? Če znanost ne misli, torej ne predpostavlja smisla, na katerem bi lahko proizvedla etiko, to pomeni le, da ne pristaja na logiko Drugega. Še več, znanstveno delovanje prej razkriva njegov neobstoj. Izvor moderne znanosti, kjer šele nastopi kot »znanost o realnem«, je ravno prelom z Drugim - ne le v religioznem pomenu, pač pa z Drugim kot simbolno funkcijo, s čimer tudi razkriva njegovo resnično naravo. Drugi ni garant smisla, temveč luknja v simbolnem. Po Lacanu znanost seveda misli, toda ne na način osmišljanja kakor etika. Prej gre za misel, ki tako kot v psihoanalizi ne teži k ohranjanju obstoječega smisla, pač pa k invenciji novega prek razpršitve simbolnega pomena. Toda pri tem ne gre za katerokoli znanost, najmanj pa za tisto, ki je podrejena kapitalskim interesom tehnološkega razvoja, pač pa za znanost, ki jo žene »sla po vednosti« in se zato ne ozira na interese življenja. Za prvo bi celo lahko rekli, da ni »znanost kot *znanost*«, pač pa znanost kot »pogon« (ponovno Heideggerjev izraz), torej instrumentalizirana znanost, ki je glavni mehanizem kapitalističnega diskurza, pri čemer so komisije za etična vprašanja usmerjene na vrednotenje njene koristnosti in profitabilnosti, skratka smiselnosti. <sup>246</sup>

Strogo gledano si torej etične komisije ne prizadevajo za etiko, pač pa za interes kapitala in pragmatično ohranjanje življenja, ki se v razširjeni verziji lahko sklicuje na dobrobit prihodnjih generacij, v religiozni pa se bori za pravice narave, ki ne dopušča posegov. To je ideologija, ki odloča o smislu znanstvenega dela, ki jo je Lacan upravičeno imenoval tumbanje vednosti o smislu znanost, saj znanost s tem postane objekt moralnega

---

<sup>245</sup> Gre za izraz Hansa Jonasa iz dela *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*, kjer želi po modelu kantovskega subjekta ljudi narediti odgovorne za življenje vseh (Evanston, III: Northwestern University Press, 2001).

<sup>246</sup> *Ibid.*

razsodništva. Takoj, ko je na delu procedura osmišljanja, pa se vzpostavi Drugi, ki v znanosti deluje prek izključitve.<sup>247</sup>

Znanost naj bi se strukturno umeščala v polje, ki ni ideološko podprto. Znanost ni tista, ki uporabi politiko, pač pa politika instrumentalizira znanost. Ideologija znanosti predhodi, vendar pa se prek etičnih komisij vzpostavlja tudi vzporedno z njo. Zato je teza, da v znanosti ni ideološkega elementa, prav tako ideološka. Toda pri tem vprašanju ne gre le za ideologijo znanstvenih kriterijev ali za ideološke boje med znanstveniki, pač pa za ideologijo, ki je svoj temelj našla »v duhu razsvetljenstva« z idejo uma in napredka in se kasneje prek tehnološko-industrijskega razvoja umestila v politično-ekonomski diskurz napredka. Ideja, po kateri bi bil možen spoj elementov kot sta realno in ideologija, je bil zavrnjen v imenu ideje o komplementarnosti vednosti in resnice, s čimer se je vzpostavilo zaprto polje. V njem se znanost predstavlja kot čista vednost, medtem ko gre v raziskovanju, ki je izvzeto iz politično-kapitalskih tendenc, za izključitev zunanje realnosti. Toda tisto, kar je izrinjeno, se vrača v obliki nemožnega. In to nemožno je pogoj eshatoloških scenarijev, občutij panike, tesnobe in tendenc po omejevanju znanstvene dejavnosti.

## 5 Znanost kot psihoza

Izhajajoč iz tega znanstveno dejavnost opredeljuje pojem izključitve (*forclusion*), ki determinira psihotično strukturo. Kot izpostavlja Miller:

Manko manka pušča slehernemu znanstvenemu diskurzu prostor za spregled, za ideologijo, ki ga spremlja, ne da bi mu notranje pripadala: v znanstvenem diskurzu kot takem ni utopičnega elementa. To bi lahko ponazorili z dvema prostoroma, ki sta drug nad drugim, med njima pa ni nikakršnega prešitka (*point de capiton*), drug ne more zdrsniti (*lapsus*) v drugega. Zaprtje znanosti, potemtakem zaprto (*clos*) polje, ki mu, če ga gledamo od znotraj, ne vidimo nobene meje, razloči od

---

247 O razlogih za ali proti znanosti, ki je strogo funkcionalna, se odpira širok spekter polemičnih vprašanj. Milner v *Jasnem delu* kot primer navaja iskanje zdravil in cepiv za zaenkrat še neozdravljive bolezni, zlasti AIDS-a. Znanost je pri raziskavah zaradi števila obolenih pod izjemnim pritiskom. Njeno raziskovanje je v pogledu objekta, ki ga teoretizira, sicer svobodno. Vendar pa se njeno raziskovanje ne osredotoča na konfiguracije molekul, pač pa na konfiguracije, ki jih je mogoče prilagoditi medicinskemu zdravljenju. Njen objekt proučevanja torej ni Narava, pač pa narava, kot jo obravnava tehnika, s čimer njeno delovanje postane namensko. Številni znanstveniki so ob tem sicer prepričani, da bo do odkritja zdravila prišlo po naključju, podobno kot so se v zgodovini zgodila največja znanstvena odkritja. Na podlagi tega so tudi mnenja, da je sredstva potrebno nameniti za druge raziskave, katerih »stranski produkt« bi bilo lahko zdravilo proti virusu HIV. Ta polemika je po drugi strani seveda toliko bolj delikatna, kolikor ljudi se vsakodnevno spopada s posledicami okužbe (Glej Jean-Claude Milner, *Jasno delo*, op.cit., str. 53).

izrinjenega (forclos) prostora. Izriv (forclusion) je druga stran zapore.<sup>248</sup>

Po tej zastavitvi ima znanost enako strukturo kakor psihoza, saj izključitev Drugega implicira aktivno predelavo zunanje realnosti skozi lasten spoznavni aparat, ki ne priznava splošnega diskurza kot nečesa, kar definira splošno realnost. Lacan v tej navezavi referira na Freudov tekst *Izguba realnosti pri nevrozi in psihozi*, ki poudarja, da je tisto, kar je izključeno v psihozi (*Verwerfung*), enako tistemu, kar se povrne na istem mestu.<sup>249</sup> Kar je pravzaprav samo drugačna oblika izjave, da se »realno vselej vrača na isti kraj« – »tako kakor zvezde in travme.«<sup>250</sup> Če je umetnost povezana s strukturo historije kot potlačitvijo Stvari (*Verdrängung*), v religiji kot manifestaciji obsesivne nevroze nastopi premestitev (*Verschiebung*).

Znanost je sicer prav tako eden od načinov sublimacije v razmerju do Stvari. Vendar pa je njena struktura povezana z izključitvijo, torej z mehanizmom psihoze in v določenih primerih paranoje, kot njene podmnožice.<sup>251</sup> Če psihotično simbolno, ki ga definira izključitev Imena Očeta, determinira naravo psihoze, potem ta zadeva predvsem tisti register, po katerem je razsežnost smisla izničena. Jamstvo, ki ga v rokovanju s simbolnim daje Drugi, je omajano.

To se nenazadnje odraža tudi v občutjih samih znanstvenikov, ki jih nemara najbolj zgovorno podajajo Cantor, Russell, Gödel, Turing in Frege. Psihotična struktura nekaterih največjih matematikov in znanstvenikov, ki se je iztekla v psihozo, kaže, da gre v znanstvenem raziskovanju za odmik od polja smisla in izključitev Drugega. K tej klinični navezavi se še povrnemo v nadaljevanju.

Toda kaj znanstvena izključitev Drugega predstavlja v polju družbenega in političnega? Z Rabelaisom bi lahko rekli, da če znanost nima Drugega, nima zavesti. In če nima zavesti, »ni nič drugega kakor ruševina duše.«<sup>252</sup> Zavest, o kateri na podlagi Rabelaisa govorijo komisije za etična vprašanja, je seveda moralna zavest. Toda če znanost pristane na ta pogoj, izgubi svoj znanstveni status, saj se z moraliziranjem sprevrže v scientizem. Prava znanost se namreč ne dovrši z omejevanjem, pač pa s tem, da postane *gai savoir*, »vesela znanost tega, da ni zavesti in ne duše«<sup>253</sup>, oziroma znanost, ki se napovedi njunega uničenja veseli.<sup>254</sup> Če znanost nima zavesti, to pomeni, da so njeni temelji arbitrarni. Odsotnost Drugega vzpostavlja vrzel, vanjo pa se s svojim »moralnim in zavestnim

---

248 Jacques-Alain Miller, *Dejavnost strukture*, v: *Psihoanaliza in kultura*, Ljubljana: DZS, 1981, str. 250.

249 Sigmund Freud, *Izguba realnosti pri nevrozi in psihozi*, v: *Delta*, letnik 13, št. 3/4, Ljubljana: Društvo za kulturološke raziskave, 2007, str. 41-45.

250 Jacques-Alain Miller, *Pet predavanj o Lacanu v Caracasu*, op.cit., str. 28.

251 Jacques Lacan, *Seminar VII - Etika psihoanalize*, op.cit., str. 130-132.

252 François Rabelais, *Gargantua in Pantagruel*, Ljubljana: Modrijan, 2003.

253 Jacques Lacan, *L'étourdit*, op.cit., str. 453.

254 Jean-Claude Milner, *Jasno delo*, op.cit., str. 75.

postulatoma« umestijo etični komiteji. Če je moderna znanost naznanila možnost prevlade znanstvenega nad religioznim svetovnim nazorom, so komisije za etična vprašanja danes kronski dokaz, da gre zgolj za sekularizirano različico postmoderne religiozne institucije, ki »misli, sodi in tehta« namesto znanosti. Zato tudi Koyré ugotavlja, da je v obdobju, predanem tradiciji in spoštovanju avtoritete, v katerem je treba vsak korak najprej predstaviti kot gibanje nazaj (vrnitev k izvorom), želja po odkrivanju novega gotovo največji greh.<sup>255</sup>

Religija temelji na Drugem, etične komisije pa predstavljajo različne svetovne nazore, katerih skupna poanta je, da Drugi morda res ne obstaja, moral pa bi.<sup>256</sup> To pa vodi do sklepa, da je edini način, po katerem se človek lahko reši tesnobe in paranoje, ki ju poraja znanstveni napredek, vrnitev religije, ki s svojo blagodejnostjo pomirja občutke nelagodja. Če v znanosti vselej insistira realno, ki ga mora znanost šele zapopasti, je religija trenutek, ko realno zadobi smisel. Samo s tem se lahko ohranja njena imaginarna totaliteta in samo tako lahko religija vase integrira prav vse. Tisto, kar se izkazuje kot realno, je zabrisano s predpostavko smiselne logike, s katero se vzpostavi prepričanje, da je svet nazadnje stabilen, formiran in da je v njem ne glede na vse možno živeti. Znanost pa ni produkcija smisla in ni v službi blaginje, pač pa je, če uporabimo Freudov izraz, *tendenzlos*. Njeno gonilo ni etika, pač pa resnica, ki jo je treba želeti zaradi nje same. Znanost, ki je podvržena etičnim načelom, ni znanost kot *scientia*, temveč *scientizem*, torej religija znanosti, za katero se zdi, da združuje iluzije, za katere je Freud v svojem delu z zgovornim naslovom *Prihodnost neke iluzije* menil, da se bodo z napredkom razuma razblinile.

---

255 Alexandre Koyré, *La Révolution astronomique: Copernic, Kepler, Borelli*, Pariz: Hermann, 1999.

256 Glej tudi predavanja *L'orientation lacanienne*, Letn. 1995-96: Jacques-Alain Miller, *L'Autre qui n'existe pas et ses comités d'éthique*, dostopno prek: [www.aveclacan.wordpress.com](http://www.aveclacan.wordpress.com).

## Znanost in religija

### 1 Zlom iluzij

V svojem spopadu z religijo je bil Freud pravi dedič razsvetljenstva in je do religioznosti zavzel najbolj ostro stališče. Religija je bila zanj iluzija - torej ne nujno zmota, pač pa misel, ki izhaja iz neke želje (*ein System von Wunschillusion*) in preko utajitve realnosti (*Verleugnung der Wirklichkeit*) izoblikuje fantazmo, v kateri najde zadovoljitev.<sup>257</sup>

Freudov napor sicer ni bil usmerjen v to, da bi pokazal, da je religija iluzija, ampak je v ospredju vloga, ki jo ta iluzija ima. Religija je res ukrotila asocialne gone, toda k človeški moralnosti ni kaj prida prispevala. Kot iluzorna želja je mišljenju prej naložila določeno prepoved (*Denkverbot*) in zato ni imela učinka, kot bi ga imela resnica. Iluzije so daleč od tega, da bi ljudem pomagale, pač pa so simptomi, ki kažejo, da je nekaj narobe.

Kot se zaveda Freud, je potrebno veliko napora, da bi imeli neodvisne mislece nasproti nekritični masi. Toda ta žal predstavlja veliko večino in ni potrebno posebej poudarjati, koliko je k temu v zgodovini prav tako pripomogla cerkev. Zato naj bi ob religioznih skušnjavah up za človeštvo predstavljal znanstveni diskurz, ki z odkrivanjem resnice prinaša zlom iluzij. Z njihovim zavračanjem naj bi kultura spremenila svoja oporišča in se tako končno pričela utemeljevati na umu. Saj »kolikor več ljudem postajajo dostopni zakladi našega znanja, toliko bolj se širi odvrtačanje od religiozne vere.«<sup>258</sup>

To upanje je sicer nekoliko presenetljivo, saj prihaja od nekoga, ki je pokazal, da intelekt ravno nima kakšne pretirane moči pri omejevanju želja in fantazem in da če se človeštvo že na čem utemeljuje, je to nezavedno, ne pa razum. Ljudje lahko verjamejo, mislijo in govorijo karkoli. Toda ali ni Freud vzroka za to našel na »neki drugi sceni, na nekem drugem prizorišču« (*ein anderer Schauplatz*), ne pa v polju zavesti in intelekta?

Stava, da bo razsvetljenska luč razuma dokončno opravila z verskimi obskurantizmi, se torej na tej točki zazdi dokaj osupljiva. Freud optimistično stavi na vednost, torej na tisti šibki člen, za katerega se že prosto po analitični doktrini zdi, da ne more ukrotiti religioznih utvar. »Vendar je v tej šibkosti nekaj nenavadnega,« pravi Freud. »Glas intelekta je tih, vendar ne miruje, dokler si ne izbori, da mu prisluhnejo (...) To je ena

---

257 Sigmund Freud, Prihodnost neke iluzije, Maribor: Obzorja, 1996, str. 34.

258 *Ibid.*, str. 43.

redkih točk, spričo katerih smo lahko optimistični glede prihodnosti človeštva, a to je točka nemajhnega pomena.«<sup>259</sup> Upanje je torej v tem, da bo intelekt nekega dne kljub vsemu vzpostavil diktaturo v duševnem življenju (*die Diktatur im menschlichen Seelenleben*), s čimer bi si tudi znanost kot njegova glavna nosilka lahko izborila možnost, da ji prisluhnejo, in tako pridobila moč, da odločno premaga religijo.

Znanost, kot jo pri tem razume Freud, ni le pozitivna znanost, pač pa vsa spoznanja, katerih cilj je resnica (in psihoanaliza je seveda ena izmed njih). Zato bi lahko imela pomemben vpliv ne le na religijo, pač pa tudi na umetnost in filozofijo. Toda od vseh teh področij je potrebno resno vzeti samo religijo, saj umetnost nima tendence, da bi bila kaj več od iluzije, medtem ko filozofija znanosti prav tako ne more biti konkurenčna. Če že nima realne moči za spopad z znanstvenimi dokazi, lahko filozofija nastopi v funkciji njenega osmišljanja.

Nasprotno pa je funkcija religije mogočna, saj ne producira le smisla in etike, ampak tudi vednost, s čimer neposredno vstopi na znanstveni teren. Že drži, da ima znanstvena vednost več osnove kakor religiozna. Kar pa še ne pomeni nobene zmage, saj so ljudje lahko dovtetnejši za religiozno kot pa za znanstveno resnico. Znanstvena »strast do realnega«, če uporabimo Badioujev izraz, je nesmiselna oziroma celo proti-smiselna. Religija pa realnemu nemudoma podeli smisel.

In prav zato znanost ne more biti konkurenčna religiji niti v polju vednosti. Prej nasprotno - religija lahko nesmiselno znanstveno vednost celo osmisli in jo naredi uporabno. Če znanost v življenja vselej vnaša nekaj novega in s tem ustvarja prazno mesto smisla, religija odgovarja, ne le z že obstoječim, pač pa tudi na novo iznašlim smislom. V tem se napaja neizprosna moč njenega mehanizma, ki se uspešno upira vsakršnim znanstvenim učinkom in možnostim subvertiranja.<sup>260</sup>

## 2 Triumf religije

Lacan je v nasprotju s Freudom zaznal moč religioznega diskurza, ki je z osmišljajočo komponento zmožen zadušiti znanstveno raziskovanje:

Religija, zlasti resnična, razpolaga z viri, ki jih ne moremo niti slutiti (...) Resda je trajalo, toda nenadoma so le dojeli, kakšno priložnost jim ponuja znanost. Vsem preobratom, ki jih bo prinesla znanost bo treba dati smisel. Na smisel pa se kar spoznajo. Zmožni so ga dati zares čemurkoli. Človeškemu življenju, na primer (...) Vse, kar je religija, že od vsega začetka daje smisel stvarim, ki bi bile sicer nekaj naravnega. Toda če bodo postale stvari zaradi realnega manj naravne, to še ne pomeni, da bodo prenehali iz tega iztiskati smisel. Religija bo dala

---

259 Sigmund Freud, v: Spisi o družbi in religiji, Ljubljana: DTP-Analecta, 2007, str. 371.

260 *Ibid.*

smisel najbolj nenavadnim poskusom, tistim, ob katerih se samim znanstvenikom ravno začena zbuhati tesnoba.<sup>261</sup>

Podoba znanosti, ki lahko prevlada nad religioznimi iluzijami, se torej pri Lacanu umika tisti, po kateri je znanost religiji podrejena. Od tod njegov pesimizem, ki je daleč od Freudovega prepričanja, da bo znanstveno raziskovanje človeškemu narcizmu zadalo temeljni udarec in ga tako od zagledanosti v lastno vsemogočnost pripeljalo do spoznanja o njegovi majhnosti. Po Freudu naj bi znanost v družbi imela podoben terapevtski učinek, kot ga ima na individualni ravni psihoanaliza, se pravi, da naj bi bila nekakšna kolektivna terapija, ki bi ozdravila bolezensko tvorbo, imenovano »univerzalna obsesivna nevroza človeštva«, kakor se je na podlagi prisile ponavljanja, značilnega za opravljanje religioznih obredov, glasila njegova definicija religije.<sup>262</sup>

Freud pri tem meri na religijo kot kolektivno dejavnost in ne na subjektivno izkustvo, ki je na delu v analitični proceduri. V skladu z njegovo psihologijo množice je namreč množica prav tako subjekt - subjekt individualnega. Toda kot dopolni Lacan, religija dejansko nastopa v funkciji zdravljenja, saj omogoča, da se »ljudje ne zavedo tistega, za kar gre.«<sup>263</sup> Kljub temu, da gre za iluzijo kot »nerealno fikcijo«, to ne pomeni, da užitek, ki izhaja iz verovanja, ni nekaj realnega. Dokaz tega je vrsta religioznih telesnih praks, mističnih transov ali žrtvovanja življenja v imenu religije. Ta vzporednica med religijo in kliniko torej pokaže, da religiozne rešitve niso nič boljše od nevrotskih ali psihotičnih rešitev.

### 3 O magiji

Freudov boj proti religioznim iluzijam seveda nikakor ni prvi tovrstni boj v zgodovini. Znanost se je morala proti religiji boriti od svojega nastanka. Že prvi moderni znanstveniki so se v podobno optimističnem duhu opirali na nerazmerje do Boga, s čimer naj bi presegli magično misel vitalizma, animizma, organicizma in antropomorfizma, ki je pred tem obvladovala raziskovanje. Magija in religija sta torej navkljub navidezni nerelevantnosti odigrali ključno vlogo pri znanstvenem razvoju. Četudi znanost danes magične poizkuse razume kot najhujši intelektualni poraz, je magija glavna predhodnica znanosti. Prej kot brezplodno zamegljevanje so bile matematične čaravnije, numerologija, alkimija, astrologija, mešanje skrivnostnih zvarok in ostale okultistične prakse izraz človekove želje po vednosti in premagovanju ovir: da bi lahko letal kakor ptice, da bi bil hitrejši od konjske vprege, da bi na daljavo premikal stvari okoli sebe ali ozdravil bolezn.

Mnogo je tistega, kar človeka določa v njegovih omejitvah - bolečina, staranje, umrljivost - in mnogo je želja po odgovorih - želja po sreči, mladosti, večnem življenju. Zato so že

---

261 Jacques Lacan, Triumf religije, op.cit., str. 10.

262 Sigmund Freud, Prislina dejanja in opravljanje verskih obredov, op.cit., str. 11-20.

263 Jacques Lacan, Triumf religije, op.cit., str. 13.

najstarejše civilizacije od Grčije in Mezopotamije iskale poti, ki bi človeka ponesle onkraj preprek, ki mu jih postavlja narava. Herodotove in križarske zgodbe o vodnjaku mladosti, kamen modrosti ali Gilgameševo iskanje skrivnosti večnega življenja so prinašale ideje o potencialnih zmožnostih tehničnega in biološkega napredka.

S tem je znanost nastopila v svojih praktičnih veščinah, v svoji *techné*, ki je razširila polje zmožnosti in uresničila želje. Magija tako še zdaleč ni proizvedla marginalnih inovacij, temveč je temeljno prispevala k nastopu vodilnih znanstvenih panog kot so farmacija, medicina, astronomija itd. S tem je čvrsto tlakovala pot znanstvenemu diskurzu in pridobila celo tako pomembno vlogo, da jo je Lacan v *Znanosti in resnici* imenoval za četrto pozicijo resnice, poleg znanosti, religije in psihoanalize. Kasnejša obsežna obravnava mistikov oziroma mističark v analitičnem diskurzu nakaže še tesnejšo povezavo s konceptom resnice.<sup>264</sup> Toda poanta na tem mestu zadeva predvsem vednost, s čimer Lacan nadaljuje Freudovo idejo, ki v navezavi na primarni narcizem poda razvoj duhovne zgodovine, ki se kot stava na vsemogočnost misli sprva vrši skozi magijo, nato preko vsemogočnosti Boga skozi religijo, medtem ko znanost nastopi kot nekaj, kar vsemogočnost človeka krni.<sup>265</sup> V tem je tudi njena podobnost s psihoanalizo. Toda boj proti tej nemoči se danes paradokсно izvaja ravno prek znanstvenih metod, medtem ko proti njim nastopajo spiritualistična gibanja za mistifikacijo znanosti, ki naj bi v 21. stoletju končno potrdila starodavne običaje, magična medicinska ali astronomska odkritja ipd.

Toda magije kot nečesa, kar se v razmerju do racionalne znanosti kaže kot iracionalno, ni prva obsodila znanost, pač pa cerkev. Želja, da bi se našlo razloge za *modus operandi* narave ter tako dokončno napravilo zaključek vsem spraševanjem, je bila sprva želja mistike in kasneje znanosti, nikakor pa želja cerkvenih institucij. Zato se znanstvena vednost sprva tudi ni vzpostavila kot boj proti magiji, ki so ji tedaj pripadali tudi nekateri največji znanstveniki, pač pa kot opozicija cerkvi kot oster boj proti vdoru teologije. Šele s tem je lahko prišlo do premika, ki ga nekateri zgodovinarji znanosti razumejo kot prehod od *scientia contemplativa* k *scientia activa et operativa*, torej od človeka kot opazovalca do človeka kot lastnika narave.<sup>266</sup> Vzor modreca, strnjenege v podobi nekoga, ki svoje življenje posveča kontemplaciji in pričakovanju Boga, je s tem premikom prešla v podobo človeka, ki hoče znanost, s katero bi lahko dosegel gospostvo nad stvarmi in ne le verovanji ljudi.

Salomonova hiša kot Baconova ideja akademije znanosti je imela svoji mistično-krščanski zastavitvi navkljub namen, da ambiciozno preišče vzroke in dogajanja v naravi, njene sile in spremembe ter tako razširi človekovo oblast nad ostalim svetom. Zato tudi Bacon v svoji utopični zamisli države slika kulturo, ki ceni in pospešuje znanstveni in

---

264 Glej zlasti Jacques Lacan, Seminar XX – Še, op.cit.

265 Sigmund Freud, Predavanja za uvod v psihoanalizo, Ljubljana: DZS, str. 273-274.

266 Poudarek je Koyréjev, v: Alexandre Koyré, Od sklenjenega sveta do neskončnega univerzuma, op.cit., str. 7.



tehnični del človeškega razvoja in »išče vednost v Vzrokih in skrivnostna gibanja stvari.«<sup>267</sup> Alkimistični laboratoriji so v času, ki za eksperimentalno raziskovanje ni bil med najugodnejšimi v zgodovini, ponudili zatočišče pred inkvizicijo kot tudi materialne pogoje za delo. Razlika med nekom, ki spoznava naravo in eksperimentira, ter tistim, ki je kakor Faust prodal dušo hudiču, v tem času sicer še ni bila najbolj jasna. Toda zagovarjanje mehaničnih spretnosti, konstrukcije strojev in dela inženirjev, ki so se uveljavila na osnovi praktičnosti in merjenja, so z znanstvenimi besedili vsekakor dobila nov pomen. Izumi, kot so teleskop, kompas in mikroskop, so pokazali svet v novi, povsem nepričakovani luči, s čimer je doba zaslutila pomen tehnike.

#### 4 Bog vere, znanja in užitka

Podoba zmagoslavnega pohoda znanstvene vednosti skozi religiozni mrak se je nemara zdela presežena že tedaj. Toda up, da bo Bog s pojavitvijo znanstvenega diskurza obmolknil, se še enkrat izkaže kot prazen. S trenutkom znanstvene revolucije Bog nemara res preneha govoriti. Kar pa še ne pomeni, da v svoji molčečnosti nekje na skritem ne računa, če uporabimo Leibnitzove besede.

To vse prej kot optimizem vzbuja določen sum. Kaže namreč, da mora znanost na nek način izhajati iz predpostavke Boga. Zdi se, da smo na sledi temu, da neka nenavadna sorodnost ne družijo le znanosti in magije, pač pa tudi znanost in religijo. Toda v čem bi bila ta povezava? Kako je lahko osnova znanstveni vednosti nekaj, kar je z vidika te iste vednosti tako rekoč absurdno?

Sled se razcepi v dve poti. Prvič, znanost predpostavlja Boga kot garanta resnice, torej kot element, ki ne vara. Najlepši primer tega podaja Descartes z dokazom o popolnosti Boga: Bog je popoln in če bi lagal, bi bila to omejitev njegove moči, saj bi laž krnila njegovo popolnost. Bog torej jamči za gotovost in je utelešenje leibnitzovskega načela zadostnega razloga. Skupaj zlepi moč spoznanja in red stvari ter tako kot inteligentni arhitekt zagotovi ujemanje, ki jo znanstvena odkritja vseskozi postavljajo pod vprašaj.<sup>268</sup> To je prvi, zgodovinsko izvorni vidik znanstvene religioznosti.

---

267 Način artikulacije, ki jo pri tej napovedi uporablja Bacon, je navkljub njegovim znanstvenim ciljem še vedno podobna tistemu, ki so ga pri svojih matematičnih čarovnijah uporabljali magi. Obenem pa vstop v človekovo kraljestvo znanosti približa vstopu v nebeško kraljestvo, saj prav tako obljublja »neposreden uvid« – ne boga, pač pa narave (Francis Bacon, *Nova Atlantida*, Ljubljana: Amalietti & Amalietti, 2011).

268 Na tem mestu se neizogibno postavi klasično vprašanje, ali je za verovanje v Boga potrebno misliti ali pa je pogoj za verovanje ravno nemišljenje. Če je Bog z »ubogimi na duhu«, torej s tistimi, ki ne mislijo in ne vedo, potem vera ni prepoznana kot dejanje vednosti. To pozicijo v postmodernem času ironizira zlasti samooklicana »ateistična drža«, ki v religioznosti prepozna akt zaslepljenosti, neobveščeni, skratka nevednosti. Vera v tej interpretaciji nastopa kot dejanje proti razumu, ne pa, na primer, kot pogoj vednosti, ki jo je verovanje zgodovinsko vzpostavilo v institucionalizirani obliki krščanstva.

Drugi vidik pa vzpostavlja SSS, predpostavka subjekta, ki ve. Gre za simptom, ki je v tem primeru simptom znanstvenika. Toda tako verovanje v Boga kot predpostavlanje Drugega vednosti izpostavlja proceduro, ki se proizvaja le v transfernem odnosu. V analitičnem diskurzu na tem mestu deluje predpostavka analitika, ki je pogoj začetka klinične procedure. V znanosti pa deluje kot sprožilec iskanja neodkrite vednosti, ki naj bi bila vpisana v raziskovalni objekt. Poleg te predpostavke vednosti v realnem obstaja tudi predpostavka Drugega, ki jo legitimira. Znanost nastopa v imenu Drugega, saj svoja dognanja lahko opraviči le z njegovim obstojem. Tudi če gre za vednost kot invencijo, se ta v univerzalnem smislu proizvede le na podlagi že obstoječe vednosti. Primer tega so formule, ki niso odkrite vsakič na novo, saj se zanje načelno predpostavlja, da so resnične. Pri tem ne nastopa Bog kot subjekt, pač pa neodpravljeni Bog jezika, ki temelji na povezavi med označevalcem in označencem. Zato je SSS predmet verovanja v govorico, v Boga označevalca in Boga kot dejstva govornice, torej v njegovo lingvistično stran, ki vsak smisel vzpostavi kot religiozen.<sup>269</sup> Predpostavka njegovega obstoja je osnovana na tem, da v simbolnem obstaja manko. To pa navaja k temu, da se zaprečenemu Drugemu doda označevalec, da bi lahko dobili njegovo konsistentnost oziroma celost:

$$S(\bar{A}) \rightarrow (S + \bar{A}) \rightarrow A$$

Ta zapis označuje Boga znanstvenikov in filozofov, torej enega od dveh Bogov, o katerih govori Pascal v *Memorialu*.<sup>270</sup> Ker označevalec (S) ob koncu postopka vzpostavi Drugega, ki ni zaprečen (A), gre za Boga, ki je cel, ki računa in ga lahko mislimo preko zapisa. S tem se Bog razuma loči ob Boga vere, saj Bog kot SSS nastopa v nasprotju z ne-celim biblijskim Bogom Abrahama, Izaka in Jakoba, ki govori, želi in podaja nemogoče zahteve. Za slednjega bi lahko celo rekli, da je na nek način na varnem, saj je njegovo ime neizrekljivo. »Sem, ki sem,« ki opredeljuje Mojzesovega Boga, dejansko ne implicira imenovanja, pač pa luknjo. Ta zavrnitev simbolnega po opredelitvi judovskega Boga, ki »je, ki je«, vzpostavi obratno gibanje, s katerim nastopi Oče kot Bog. Toda ko izhajamo iz Boga, ki govori, označevalec zaprečenega Drugega ne zapolni. Lacan to razkriva v *Opombi k predavanju 17. decembra*:

Bog je ne-celo, za katerega ima krščanstvo zaslug, da ga razločuje in se upira temu, da bi ga pomešalo s slaboumno idejo vesolja. Toda prav s tem dovoljuje, da ga identificiramo s tistim, čemur ni dovoljena nikakršna ek-sistenca, ker je luknja kot taka.<sup>271</sup>

269 Jacques-Alain Miller, *Religija, psihoanaliza*, v: *Problemi*, letnik 46, št. 7/8, Ljubljana: DTP-Analecta, str. 36.

270 Blaise Pascal, *Misli*, Celje: Mohorjeva družba, 1986, str. 213-214.

271 Jacques Lacan, *A la lecture du 17. décembre*, v: *Ornicar?*, št.2, str. 98; povzeto po: François Reignault, *Bog je nezaveden*, v: *Od Galileja do Platona*, Ljubljana: Analecta, str. 198.

Ta zastavek poraja vprašanje eksistence kot take: »Da bi kaj bilo, mora biti luknja.«<sup>272</sup> Luknja daje odoro realnemu in vse, kar se ustvari, je povezano z načinom njene zapolnitve. To je »slaboumna ideja vesolja«, ki meri na celoto in jo legitimira označevalec gospodar. Medtem pa tisto, kar je v krščanstvu judovskega, vzpostavi luknjo, ki proizvede Boga kot ne-celo. V tem razmiku med luknjo in simbolnim Imenom se vzpostavlja verovanje, ki označuje fantazmo po zapolnitvi (realnega) manka - pri čemer lahko spomnimo še na neko drugo Lacanovo izjavo, po kateri so bogovi iz polja realnega. Gre za *dieu-lire*, ki z rekanjem vselej priključuje Boga v svoj horizont.

Obstaja pa še tretja plat Boga, ki se veže na užitek in jo Lacan imenuje Bog objekta *a*. Tisto, kar je Bog, je torej vsota Boga označevalca in Boga objekta *a*, v kolikor objekt želje »animira vse, kar je v igri v odnosu z besedo.«<sup>273</sup> Med Bogom »prave religije«, tj. Bogom Abrahama, Izaka in Jakoba, ter Bogom označevalca, obstaja ločnica. Obstaja Bog vere in Bog vednosti. Toda med realnim ob-stojem in simbolnim pomenom ob-staja užitek.

Zato se tega Boga ne da univerzalizirati in Lacan je večkrat vztrajal pri tem (zlasti v branju Imena Očeta), da je ta Bog indiferenten do drugih Bogov (dokler le-ti seveda ne vstopajo na njegov teren). Razcepljenost med neizrekljivostjo, ki implicira mistični užitek, in govorico kot produkcijo smisla, tu ostane v drsenju, kjer označevalec na podlagi ženske formule seksuacij neskončnosti ne prekine.<sup>274</sup>

Ta zastavitev pokaže, da povezava med judovsko-krščanskim Bogom in Bogom znanstvenikov ni naključna, saj se moderna znanost navkljub siceršnji anti-religiozni orientaciji razvije iz magije in kasneje iz religije. Njenega izvora torej ne gre iskati le v verovanju v Drugega kot garanta vednosti, pač pa tudi v povsem konkretni judovski ideologiji. Kot poudarja Koyré, znanstveni diskurz ne bi mogel vznikniti nikjer drugje kot v religioznem kontekstu, ki je vpeljal nekaj povsem novega - stvarjenje sveta *ex nihilo* s strani božanskega velikega Drugega, ki s svojo vsemogočnostjo (*potentia Dei absoluta*) omogoča, da lahko človek odkrije logično zgradbo narave.<sup>275</sup>

---

272 *Ibid.*, str. 102.

273 Jacques Lacan, Seminar XVI - D'un Autre à l'autre, op.cit., str. 178.

274 V slovenskem prevodu glede tega vprašanja glej: François Balmès, Ateizem in božja imena v psihoanalizi, v: Problemi, Letn. 46, št. 7/8, Ljubljana: DTP-Analecta, 2008.

275 Jacques- Alain Miller, Pet predavanj o Lacanu v Caracasu, v: Gospostvo, vzgoja, analiza, op.cit., str. 59.

## 5 Kreacija ex nihilo

Bistvena lastnost koncepta *ex nihilo* krščanske doktrine je, da je kontingentna - tudi za Boga. Kreacija iz nič je vznik življenja in obenem tudi možnost njegovega izginevanja. Ker grška filozofija tega ni proizvedla, je pogoj za nastanek moderne znanosti šele spoj grštva (znanost nujnosti po Aristotelu) in kontingence stvarjenja iz nič (koncepta kontingentne univerzalnosti, povezane z materijo kot univerzalno lastnostjo vsega bivajočega). Milner v *Jasnem delu* na podlagi Kojèvovih, Koyréjevih in Lacanovih teoremov jedrnato poda sistematiko tega vznika:

- Kojèvov teorem: med antičnim svetom in modernim univerzumom je rez, ki izvira iz krščanstva.
- Koyréjevi teoremi: med antično epistemo in moderno znanostjo je rez. Moderna znanost je galilejska znanost, katere model je matematizirana fizika. S tem, da svoj objekt matematizira, ga galilejska znanost očisti njegovih kvalit. S tem, da svoj objekt matematizira, ga galilejska znanost očisti njegovih kvalit.
- Lacanova hipoteza: Koyréjevi teoremi so poseben primer Kojèvovih teoremov.
- Lacanove postavke: Moderna znanost se vzpostavi s krščanstvom, kolikor se slednje razlikuje od antičnega sveta. Ker je točka razlikovanja med krščanstvom in antičnim svetom posledica judovstva, se moderna znanost konstituira preko tega, kar je v krščanstvu judovskega. Vse, kar je moderno, je sinhrono z galilejsko znanostjo, in moderno je zgolj tisto, kar je sinhrono z galilejsko znanostjo.<sup>276</sup>

Vzrok znanosti je torej že od samega začetka povezan z judovsko-krščansko tradicijo, kasneje pa svoj potencial zadobi še z delovanjem cerkvenih očetov. Ko Evropo srednjega veka zajame val antičnih filozofskih del in arabskih matematičnih tekstov, ki jih preko Španije prinese islamski svet Averroesa, Avicenne in Suhrevardija, nastopi novo razumevanje sveta. V spisih Tomaža Akvinskega pride do združitve aristotelske filozofije in klasične sholastične krščanske teologije, s čimer se izoblikuje tomistična osnova, na kateri bo kasneje vzniknila galilejska znanstvena revolucija in posledično moderna matematizirana znanost. Dostop do novih virov, ki se je pojavil v tistem času, je dvignil duha sholastike ter preko neoplatonističnega spoja antike in krščanstva vzpostavil idejo o povezanosti razumske izkušnje z lučjo razodetja.

Prelom je očiten. Četudi je bil preplet matematike in teologije prisoten že v antični Grčiji, je v tej združitvi nekaj novega. Krščanstvo nosi v sebi element judovstva, ki se nanaša na posvečen status črke in števila, ki daje podlago formalizaciji. Mistične doktrine so bile vselej povezane z matematiko, ker so bile povezane z neskončnostjo. Zato je število do nastopa moderne znanosti veljalo za produkt božje misli. Toda če je v vmesnem obdobju nastopila patristika, ki je v matematiki prepoznala pakt s hudičem, se sedaj vzpostavi

---

276 Jean-Claude Milner, *Jasno delo*, op.cit., str. 43-44.

zanimanje za znanost in porodi prepričanje, da je ravno matematika tisto, kar ponuja ključ za razumevanje sveta, ki je nastal *ex nihilo*. Pogoj za nastanek moderne znanosti torej ni le empirično opazovanje, pač pa predvsem zmožnost abstrakcije, zamišljanja v predstavi črk in števil, kar se ne porodi iz čutnega izkustva, pač pa iz uma in mistike, ki se dvigata nad neposredno izkušnjo.

## 6 Inkvizicija in druge katastrofe intelektualne zgodovine

Na podlagi tega izročila se je diskurz znanosti od svojih začetnih korakov utemeljeval ali pa nagibal k teoriji Boga. Znanstvena odkritja so še skozi obdobje renesanse in razsvetljenstva veljala za »božja razodetja«. Cerkevne institucije so bile za prve moderne znanstvenike morda že lahko sleparija, toda eksistenca Boga je bila neizpodbitna.

Prav tako pa je neizpodbitno, da cerkvene institucije nastopa moderne znanosti navkljub svojemu očitnemu donesku k njenemu vzniku nikakor niso pozdravile z navdušenjem, pač pa na enak način kakor sodobni etični komiteji - kot misel, ki ogroža svet in pravo vero. Kopernikovo delo *O revolucijah nebesnih sfer* je povzročilo nemalo ogorčenja, kljub temu da zgodovinarji znanosti (vključno z Lacanom)<sup>277</sup> bolj ali manj soglašajo, da pri ideji heliocentričnega sistema ni šlo za novo odkritje, pač pa za zasnovo kozmologije, ki je bila utemeljena na ptolomejski astronomiji in poleg tega še navezana na nekatere temeljne teze aristotelizma. Toda kljub temu je bila Kopernikova ideja v nasprotju z dispozitivom časa, po katerem se mora nižja veda (znanost) podrediti višji (teologiji). Kopernik je sicer veljal za nekoga, ki je spreten v matematiki, ne pa v Svetem pismu, zaradi česar je njegov nauk veljal za nesmiselnega. Oporekanje dogmi krščanstva je bilo nezamisljivo in obvladovanje narave je imelo v začetnih korakih moderne znanosti pomen le, ko je bilo udejanjeno v najširšem kontekstu religije in morale.

»Vesoljna teokracija« Thommasa Campanelle, »božja ljubezen« Francisa Bacona, Leibnitzovo »vesoljno krščanstvo« in »vesoljni mir« Komenskega pričajo o tem, da se znanost nikakor ni ločila od religije. Preverljiva dognanja so imela glede na religiozna razodetja povsem marginalno vlogo. Narava ni bila nikdar zgolj predmet obvladovanja, temveč tudi (in predvsem) spoštovanja. Kot navaja Rossi, je bila »Galilejeva knjiga narave« vselej tudi »božja knjiga«, ki jo je potrebno prebirati s ponižnostjo.<sup>278</sup>

S tem se je vzpostavilo zavezništvo teologije in naravne filozofije, ki je stoletja jamčilo za vlogo voditeljice v znanosti ter tako privedlo do ene najhujših katastrof intelektualne zgodovine - pravice verskih institucij, da razsojajo in odločajo o znanstvenem raziskovanju ter zavračajo in kaznujejo najodličnejše predstavnike razuma. Mnenja, da skuša znanstveni način zrušiti naravno filozofijo ter »razdejati nebo, zemljo in vse ostalo,« so bila vodila, ki jim s sodobnimi etičnimi kodeksi o varovanju sveta in življenja pred domnevnimi strahotami znanstvenega raziskovanja ni težko najti vzporednic.

<sup>277</sup> Glej npr. Jacques Lacan, *Subverzija subjekta in dialektika želje*, op.cit., str. 274-275.

<sup>278</sup> Paolo Rossi, *Rojstvo moderne znanosti v Evropi*, Ljubljana: Založba /\*cĕ, 2004, str. 70.

Njihova moč se izraža v nemara najslavnejšem konfliktu med znanostjo in religijo - v Galilejevem preklicu znanstvenih spoznanj. Sila, s katero je inkvizicija nastopila proti moderni znanosti in vodila do njegove na kolenih in v spokorniški halji izrečene prisege, da so »znanstvena spoznanja ne le netočna, pač pa tudi zmotna glede na religiozno resnico, ki je absolutno nedotakljiva,«<sup>279</sup> kaže na neizprosno institucij pri ohranjanju obstoječega reda. Toda kljub temu, da si je Galileo vselej prizadeval za prvenstvo znanstvenih argumentov pred božjimi, je na nekaterih mestih<sup>280</sup> tudi sam ogrozil svojo tezo o razločevanju med znanstvenim in religioznim, oziroma kot piše Rossi, med tem, »kako gre nebo« in tem, »kako gremo v nebo.«<sup>281</sup> Znanstvena odkritja torej nikakor niso pregnala religije med znanstveniki, marveč je ta vzpostavila pogoj, na podlagi katerega se je raziskovanje šele razvilo.<sup>282</sup>

Tudi Kepler je pristajal na doktrino kreacije. Revolucija, ki se zgodi z njegovo tezo, da je v središču vesolja Sonce in da orbita planeta ni krog, pač pa elipsa, ima za Lacana sicer odločilno prednost pred Kopernikom.<sup>283</sup> Toda navkljub revolucionarnosti odkritja je Sonce za Keplerja še vedno »podoba Boga, ki po sijaju prekaša vse.« Sonce, zvezde stalnice in vmesni prostor izražajo povezanost s sveto trojico, ki je utelešenje matematičnega reda in tudi gibanje planetov (ki dejansko zelo natančno ustreza današnjim izračunom) se odvija v skladu s harmonijo zahvaljujoč Bogu Stvarniku (*Gratias ago tibi, Creator Domine*). Namen njegovih glavnih del *Mysterium cosmographicum* in *Hamonices Mundi libri quinque* zato tudi ni potrjevati pravilnost znanstvenih tez, pač pa dokazati, da za geometrijske oblike jamči Bog. Tako so prek numeričnega in pasionskega misticizma proizvedeni precizni znanstveni izsledki, ki pa navkljub Keplerjevimi herezijam ostajajo delo Stvarnika, ki je ustvaril harmonijo sfer kozmološkega sistema. V njem se planeti gibljejo kot ubrano sozvočje, ne le po matematičnih pač pa tudi oktavnih lestvicah, saj ima vsak planet svoj zven. Bog torej ni

279 Galileo Galilei, povzeto po: *Ibid.*, str. 146.

280 Glej npr. Galileo Galilei, *Dialog o dveh glavnih sistemih sveta, ptolemajskem in kopernikanskem*, Ljubljana: Založba ZRC, 2009.

281 *Ibid.*, str. 319.

282 Pri tem se pojavlja zanimiva vzporednica z metodološkim relativizmom, natančneje z Feyerabendovim epistemološkim anarhizmom, po katerem je v raziskovanju mogoče uporabljati različne metode, saj uporaba različnih, celo povsem nasprotujočih si izhodišč lahko privede do izjemnih rezultatov. Verovanje lahko najde oporo tudi v nazorih, ki se sprva kažejo kot nerazumni, nemetodični in v popolnem nasprotju z izkustvom, pa vendar kasneje izkažejo izjemen empirični uspeh. Iz tega razloga so si tudi spoznanja Galileja, Kopernika ali Newtona medsebojno različna, obenem pa vsa odločilno preoblikujejo znanstveno polje. Nobena misel ni tako absurdna, da ne bi mogla prispevati k vednosti. Tako tudi možnost, da se matematično znanje izenači s katero drugo naracijo, na primer religiozno, po Feyerabendu ni izključena, saj je edino načelo, ki ne zavira napredka, znameniti *anything goes*. Zato vztraja na tem, da je potrebno dopuščati razlike, saj je mešanje epistemoloških dispozitivov edini način napredovanja. Dokaz tega so ravno znanstveni prelomi v zgodovini, ki so se zgodili v neposrednem prepletu z religijo in misticizmom (Paul Feyerabend, *Proti metodi*, Ljubljana: Studia humanitatis, 1999).

283 Jacques Lacan, Seminar XX – Še, op.cit., str. 37-38.

le spreten geometer, ampak tudi glasbenik, ki Keplerja vodi po poti zakonov. Te pa kasneje, prav tako z nemalo religioznega navdiha, potrdi Newton.

Red v kozmosu za Newtona ni bil odvisen le od principov mehanike, ampak je veljal za posledico izbir. Njegovo delo odkriva spoštovanja vredno podobo sveta, v katerem zemeljskemu in kozmičnemu redu vladajo isti zakoni. Vendar pa se tudi ta »najbolj izbrani sistem s Soncem, planeti in kometi ne bi mogel poroditi brez vsemogočnega in razumnega Bitja.«<sup>284</sup> Prisotnost Stvarnika je torej nujna in to ne le v obliki »filozofskega«, neosebnega Boga, temveč tudi kot neposrednega biblijskega vladarja. Odgovor na vprašanja njegovih sodobnikov, kako je možno, da vsaka masa pozna oddaljenost od drugih, je bil za Newtona povsem na dlani: »Pozna jo Bog. In naredi kar je treba.«<sup>285</sup> Bog je namreč navzoč v vsem vesolju in vlada stvarjem »ne kot duša sveta, ampak kot Gospodar vesolja.«<sup>286</sup> To pa pomeni, da je tudi vzrok gravitacije. Newton tako ni le avtor izjemnega korpusa matematičnih in fizikalnih zakonov, odkritij v optiki in mehaniki, pač pa tudi alkimističnih eksperimentov in teoloških spisov, kjer po svetopisemskih izračunih napoveduje leto apokalipse. Obračanje k svetim tekstom, v katerih bi lahko razbrali božji načrt, je torej privilegiran način intelektualnega delovanja, zato so tudi drugi znanstveniki teološkim temam posvečali bistveno več časa kakor znanstvenim.

Podobno tudi Descartes ni bil ravnodušen do iskanja božanskih vzrokov za nastanek sveta. Kljub temu, da zaradi obsodbe Galileja ni objavil svojih znanstvenih del in je v izogib konfliktu s cerkveno institucijo »stopil naprej zakrinkan« (*larvatus prodeus*), je bila materija, iz katere izvira vesolje, zanj še vedno razsežnost, ki jo je na geometrične oblike razdelil Bog, ki je v gibanje spravil tudi vesolje: »Z izrazom narava si sploh ne zamišljam kakšne domišljajske sile, ampak si s to besedo pomagam, da označim materijo samo, ker je obdarjena z vsemi lastnostmi, ki sem ji jih pripisal in jih gre razumeti kot celoto s pogojem, da bo Bog naravo še naprej ohranjal tako, kakršno je ustvaril.«<sup>287</sup>

Enega najbolj občudovanja vrednih dokazov, ganljivih nemara prav zaradi njegove tragične usode, podaja Giordano Bruno. Kot predstavnik nauka o decentraliziranem in neskončnem »multiverzumu«, ki zavrne ugovore proti gibanju Zemlje, postavi zvezde za oddaljena sonca in se sprašuje o življenju na drugih planetih, vzrok za svet prav tako najde v neskončnem načelu, katerega avtor je Bog. Odgovor na znamenito *questio disputata*: »Zakaj Bog ni ustvaril neskončnega sveta?«, se tako postavlja kot izvoren:

To je storil, ker ni mogel storiti drugače. Tako je povečičana odličnost Boga in se kaže veličina njegovega kraljestva; ne povečuje se v enem, temveč v brezštevilnih soncih; ne v eni sami Zemlji in v enem samem svetu, temveč v tisočih tisočev, pravim, v neskončnosti (svetov). Tako

---

284 Povzeto po: Paolo Rossi, op.cit., str. 322.

285 Isaac Newton, v: Jacques Lacan, Televizija, op.cit., str. 78.

286 *Ibid.*

287 René Descartes, povzeto po: Paolo Rossi, Rojstvo moderne znanosti v Evropi, op.cit., str. 161.

ne gre v nič tista moč intelekta, ki vselej hoče in zmore dodati prostor k prostoru, maso k masi, enoto k enoti, število k številu, ne gre v nič znanost, ki nas osvobaja verig najbližjega kraljestva in nam pomaga v svobodo res vzvišenega kraljestva (...)»<sup>288</sup>

Ta odstavek nazorno pokaže, da spornost Brunovih del, zaradi katerih se je inkvizicija odločila za najstrožji ukrep, ni v nepriznavanju Boga. Toda, kar je ironično, vzrok tudi ni v njegovi znanstveni gorečnosti. Tisto, kar je predstavlja nukleus sodnega procesa, je bil Brunov nastop proti pravno utemeljeni etiki, ki jo je rušila njegova zgodnja raba astrologije in magije, obenem pa je v znanstvenem raziskovanju planete postavila za bitja, ki se gibljejo po lastni volji. V njegovi smrtni obsodbi torej ne gre za sankcioniranje znanosti ali neustrašnosti pri promoviranju znanstvenih odkritij, kot to popularno razume zgodovina, pač pa za kršenje pravnih kategorij. Cerkev tedaj ni vzpostavljala pravno izdelane pozicije do kopernikanskega sistema, zaradi česar Brunove teze navkljub prelomosti (in zato tudi nedvoumni škandaloznosti) niso predstavljale herezije. Astrološko »nadzorstvo Plutona in usmiljenje Jupitra« nad človeškim duhom tudi zanj ni bilo nič več od fantazme. Toda njegova matematika in oris kozmologije kljub temu ostajata privržena vitalizmu in mistiki, predvsem pa veličastnemu bitju, ki se izraža v neskončno razširjenem svetu.<sup>289</sup>

## 7 Bog ne kocka z vesoljem

Če so vsi znanstveniki z zanemarljivimi razlikami vztrajali pri podobi vesolja kot izraza božjega reda in mistične manifestacije matematično-geometrijskih načel, pa se to v obdobju moderne znanosti ni bistveno spremenilo. Najbolj odmevna je teološka razprava med Einsteinom in Bohrom, ki se je pojavila na podlagi interpretacij kvantne mehanike, pri čemer je vprašanje Boga nastopilo zaradi kvantne nedoločenosti. Vsak fizikalni proces vsebuje določeno naključnost in s tem negotovost, čemur je Einstein nasprotoval, saj mora v znanosti obstajati jasno povezana vzročnost, torej nujnost. Od tod njegova izjava: »Bog ne kocka z vesoljem.« Bohr se je kljub siceršnjemu nestrinjanju z Einsteinovimi tezami na to odzval teološko pritrdilno: »Bog je ustvaril svet kot popoln mehanizem, vendar ga je hkrati naredil za nepopolnega z našim intelektom (...), zato lahko kocke vržemo z neko verjetnostjo, ki ji ne moremo odreči zmage.«<sup>290</sup>

Vprašanje torej ni, ali Bog obstaja ali ne, pač pa kaj počne oziroma ne počne. In očitno je, da ne hazardira. Ujemanje in popolnost fizikalnih zakonov sta torej vezana na teren božanskega. Temu pa bi nemara pritrdil tudi eden od najpopularnejših »znanstvenih

<sup>288</sup> Povzeto po: Alexandre Koyré, *Od sklenjenega sveta do neskončnega univerzuma*, op.cit., str. 43.

<sup>289</sup> *Ibid.*

<sup>290</sup> Albert Einstein, Niels Bohr, *The Bohr-Einstein Letters 1916-55*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005.



ateistov« Stephen Hawking, po katerem univerzum prav tako izhaja iz triumfa Boga. Bog znanstvenikov je torej sam kozmični red, v katerem je Bog odličen matematik.

Zanimanje za religijo, povezovanje fizike z Bogom, celo vzporednice med metodami raziskovanja narave in branjem mističnih besedil nekatere znanstvenike postavljajo v položaj, ki je vse prej kot klasična podoba človeka, ki išče resnico. Zdi se skoraj osupljivo, da so današnji odgovori na določena vprašanja, kot so izvor vesolja, človeštva ali pa vprašanja morale in etike, nemalokrat silno podobni tistim, kot so jih podajala stoletja pred nastopom moderne znanosti in tehnologije.

Razlog za to se postavlja na meji vednosti, na robu preverljivosti in možnosti simbolizacije. Če znanstvenik srednjega veka ni imel na razpolago sredstev, s katerimi bi lahko opazoval planete in zvezde, se znanstvena razpoka 21. stoletja kaže v nemožnosti natančne ponovitve določenega eksperimenta ali pojava (na primer velikega poka). To so mesta, kamor se umesti kontingenca kot trenutek religioznega smisla, *creatio ex nihilo*, kjer dejansko ne morejo več nastopiti znanstveni, pač pa le še filozofski in religiozni razlogi, spontana filozofija znanstvenikov, vznik označevalca na mestu realnega.

Filozofija znanstvenikov sicer nima posebnega vpliva na učinkovitost znanstvenega diskurza. Ta proizvaja in odkriva ne glede na verovanje ali »osebno prepričanje« znanstvenika kot subjekta. Toda če pojava ni možno obrazložiti prek naravoslovne metode, potem lahko nastopi znanost, ki apelira na bodisi še neodkrit zakon v realnem bodisi na »nad-naravno«. Vzrok je integriran v logiko akcidence, neobrazložljivega onkraj, skoraj čudeža, ki ne izvira iz vzajemne igre »naravnih sil«, pač pa se kot vdor nesmiselnega realnega pojavi iz nič in »za Božjo voljo« ne more prinesiti nobene interpretacije. Bog vernika in Bog znanstvenika s tem postaneta vzajemna in v stiku realnega kot nečesa še »neodkritega« ter simbolnega kot smisla, proizvedeta ta simptom. To pa je nazadnje ključni razlog, ki se zoperstavlja optimizmu, da bo znanost iz boja z religijo izšla kot zmagovalka, saj gre v primeru religije za zapolnitev manka.

## 8 Izhlepevanje Imena Očeta

Freudov up se torej izkaže kot prazen in Lacanova napoved pravilna. Ne le znanosti, tudi odkritju psihoanalize ni uspelo subvertirati religioznih nazorov nič bolj kakor Koperniku ali Darwinu. Udarci narcizmu so sicer posledica znanstvenih odkritij, vendar pa je religiozna konstrukcija z nekaterimi modifikacijami v glavnem ostala nespremenjena. Znanost ni povzročila izginotja svetega. Ni ga postavila v pozicijo, kjer bi se izkazovalo le še kot nekaj arhaičnega in zdi se, kot da danes še vedno ni nič bolj negotovo kakor kakšna izredna prevlada razuma.

Toda čemu napredek vednosti, ki naj bi na obzorju zarisal razkroj religioznih dogem, ni omogočil izhoda iz iluzij? To vztrajanje najde poslednji odgovor v Lacanovem poudarku,

da vednost ne ovirše verovanja. Tisto, kar se umesti v razpoko vednosti, je smisel in zato preboja iz religioznega nazora ni.<sup>291</sup>

Temu je sicer na nek način pritrdil že Freud, ko je v sklepnem predavanju iz *Nove serije predavanj za uvod v psihoanalizo* izrazil določene zadržke glede možnosti prevlade znanosti, ki bi lahko izpodrinil osmišljajoč nazor religije in ji ob koncu *Prihodnosti neke iluzije* tudi odvzel pomembnost, ki se ji pripisuje. Lacan pa to nadgradi z idejo radikalne nemožnosti, s katero postavi preroške teze o zloglasnem »triumfu religije«. <sup>292</sup> Izjave: »Stavim, da vsakomur od vas lahko dokažem obstoj Boga,« »Nezavedno je religiozno,« »Bog je nezaveden« in celo »Bog obsega celoto učinkov govornice, vključno s psihoanalitičnimi učinki,« samo na različne načine poudarjajo prevlado smisla nad realnim. Ta pa nazadnje zadane tudi psihoanalizo tako v njeni praksi kot v njeni doktrini, ki od Freudovega Očeta do Lacanovega Imena Očeta vzpostavlja koncepte, preko katerih preizprašuje možnost ali nemožnost ateizma, in ob koncu postavi njegovo definicijo, ne v ontološki, marveč nezavedni razsežnosti.<sup>293</sup> V razsežnosti klinike Drugi doživi padeč (*la chute*), medtem ko vez diskurzivnosti religije vztraja množično. S tem vztraja tudi produkcija dozdevkov. In natanko v tem nazadnje nastopi navzkrižje med psihoanalizo, znanostjo in religijo. Realno tvori mejo, ki na drugi strani izrekanje drži v povezavi s hipotezo Boga, kar ob koncu postane glavni razlog, da »Bog še ni naporavil svojega *exit*«<sup>294</sup> in zaradi česar ne znanost ne psihoanaliza proti religiji ne moreta več zalučati nobenega smrtonosnega kopja: »Če mu verjamete ali ne, rečete Bogu zbogom (...)«<sup>295</sup>

Triumf religije se nakazuje ravno v času, za katerega se nemara zdi, da vse prej predstavlja ateistično, odčarano post-religijsko dobo, ki prinaša triumf tehnologije in neustavljivega znanstvenega napredka. Na čem temelji ta napoved? Lacan postavi tezo o »blodenju neprevaranih subjektov«, s čimer na nek način detektira obliko postmoderne subjektivnosti, ki jo določa padeč Imena Očeta in posledično njegova pluralizacija. Očetovska funkcija v ednini zagotavlja iluzorno simbolno jamstvo in s tem daje določeno orientacijo, saj jo v razmerju do singularnosti vzpostavlja univerzalna dimenzija zakona. Pluralizacija pa deluje kot izguba opore. Če obstaja več Imen Očeta, potem nobeno od njih ni več tisto »pravo«, nobeno ne orientira, saj vsako zapade logiki dozdevka. Subjektivnost s tem v sebi združi zavrnitev oziroma izgubo Očeta, po drugi strani pa prinese element brezpogojne zavezanosti. Struktura, ki je Drugi ne legitimira, spodmakne označevalno zastopstvo in inicira nemožno. V tem primeru simbolno tvorijo same izjeme, singularnosti kot evokacije nesmisla. Padeč tradicionalnih avtoritet tako ne pomeni veselja v znak osvoboditve od spon, pač pa vladavino hrbtni strani simbolnega očeta, ki je, kolikor je hrbtna, tudi zahrbtna in vlada v vsej svoji okrutnosti.

291 Jacques Lacan, *Lettre de dissolution*, v: *Autres écrits*, op.cit., str. 318.

292 Jacques Lacan, *Triumf religije*, op.cit., str. 5-20.

293 Glede tega vprašanja glej tudi: François Balmès, *Ateizem in božja imena v psihoanalizi*, v: *Problemi*, Letn. 46, št. 7/8, Ljubljana: DTP-Analecta, 2008.

294 Jacques Lacan, *Seminar XX – Še*, op.cit., str. 67.

295 Jacques Lacan, *Seminar XIX - Le savoir du psychanalyste*, predavanje 11. junija 1972 - neobjavljen tipkopis.

Če je bil neobstoj Drugega, spolnega razmerja, s tem pa tudi možnost njegovega prešitja v formi Imena Očeta kot simbolnega dejstva v Lacanovem času torej novica, to ne velja za 21. stoletje. Postmoderni subjekt še predobro ve, da ni Drugega, saj Imena Očeta kot označevalca gospodarja ni več. Premik, ki je proizveden na ravni verovanja, tako vodi v modifikacijo fantazem oziroma do nemožnosti fantazmatskega prekrija njegovega neobstoja natanko tam, kjer realno vztraja. Tisti, ki ve, ljubi, vlada, misli ali spoznava, je s tem spremenjen (*savant mutant*), saj so razmerja mogoča le na podlagi označevalca gospodarja, medtem ko njegovo suspendiranje onemogoča zaustavitev označevalne metonimije. V tej konstelaciji psihoanaliza ne izpostavlja le vrste neobstojev, pač pa napoveduje tudi, da bodo na podlagi teh neobstojev »razmerja« vedno težja.

Psihoanaliza sicer ni nostalgija za časi, ko je Ime Očeta obstajalo, saj ni varuhinja kolektivne realnosti in sploh nobene realnosti. Toda če je resnica Očeta (katere smisel je hrbtina psihoanalize) izgubljena, potem Ime ne zavezuje več. To pa vodi v nove oblike simptomov, ki se temeljno razlikujejo od tistih, s katerimi se je srečevala v času Freuda ali Lacana.<sup>296</sup> Klinika je danes soočena s primeri, ki so strukturirani natanko na meji te možnosti, saj simptomatske tvorbe ne vzpostavljajo več vezi. Zenit Imena Očeta perpetuirajo njegovo iskanje, saj gre za iskanje nečesa, kar nič ne more nadomestiti. Simptom tako postane Ime Očeta samo, saj Oče (*père*) ni drugega kakor izguba (*perte*), kar vodi v zlom simbolno posredovane realnosti.

Toda kaj zlom simbolno posredovane realnosti pomeni za znanost postmoderne obdobja? Znanost s tem postane manipulacija z matematičnimi formulami, ki realno zavozla s simbolnim. To je znanost, za katero bi lahko rekli, da je tako kot nezavedno v psihozi postavljena pod »milim nebom«<sup>297</sup> na mesto brez Drugega, medtem ko prva deluje ob predpostavki Drugega ter tako pospešuje produkcijo pomena in posledično legitimacijo biokemičnih pristopov. Če je v realnem smisel, potem je vanj mogoče posegati z generiranjem pomena, programiranjem jezika, kemije, zdravil itd. Zajetje realnega prek matematične formalizacije znanost loči od dozdevka za ceno izgube smisla in znanstvenega zakona, a ne za ceno izgube realnega. Toda ta izguba ne pomeni nujno psihotičnega razkroja, temveč vodi v multiplikacijo dozdevkov, kar je natanko tisto, kar Lacan imenuje »blodenje«. Pustiti se prevarati Očetu pomeni pustiti se prevarati simbolnemu, ki vzpostavlja univerzalne zakone in vednost - tako v znanosti kot v strukturi subjekta. Nепrevaranost pa implicira zavrnitev Drugega, toda ne za ceno zavrnitve smisla, marveč za za ceno produkcije dozdevkov in prevlade imaginarnega. Realno tako umanjka, simbolno pa postane preplavljeno s smislom.

---

<sup>296</sup> Ta premik Recalcati koncipira kot premik od Ojdipovega kompleksa h kompleksu Odisejevega sina Telemaha. Torej od mita o uboju očeta k mitu iskanja odsotnega očeta. (Massimo Recalcati, *Il complesso di Telemaco: Genitori e figli dopo el tramonto del padre*, Milano: Feltrinelli Editore, 2014). Glej tudi Massimo Recalcati, *Kaj ostaja od očeta? Očetovstvo v hipermodernem času*, Ljubljana: SDLP – Juno, Nova Univerza, 2023).

<sup>297</sup> Jacques Lacan, Seminar III - Les Psychoses, op.cit., str. 71-72.

V tem se odvija postmoderni scenarij subjektivnosti, ki vodi od preigravanja in zavrnitve smisla (ker je vse tako ali tako pač dozdevek) do idealistične, religiozno-brezkompromisne obrambe smisla (ker je pač to edino, kar lahko imamo). Na eni strani obramba, na drugi obraba smisla. S tem se zabriše nasprotje med dozdevkom in realnim, kar vodi v izgubo resnice, ponavljanje te pomote (*errance*) pa implicira neskončno produkcijo dozdevkov in proizvaja občutje tesnobe in panike. Realno je s tem izključeno, na to mesto pa vstopa etika kot substitut osmišljanja.

Toda če znanost na eni strani želi zajeti realno s simbolnim, po drugi strani ustvarja novo realno, ki izključuje smisel in se s tem nagiba k znanosti kot fikciji. A ravno to je znanost, ki se nagiba k invenciji, in obenem tista znanost, ki v poznem Lacanovem poučevanju z vpeljavo nemožnega odpira nove možnosti. Trenutek kreacije jo v tem družijo s psihoanalizo, saj vpeljuje mesto, kjer se realno manifestira po poti novega, nesmiselnega označevalca. V tem je nemožno, s katerim ju preči resnica, in hkrati tudi možnost znanosti, kot jo je ob koncu artikuliralo Lacanovo poučevanje: »Zame je edina resnična resna znanost, ki ji je potrebno slediti, znanstvena fikcija (*science-fiction*). Druga, tista uradna, ki ima svoje oltarje v laboratorijih, napreduje tipaje, brez poštenega mesta. In se pričinja bati svoje lastne sence.«<sup>298</sup>

To obenem tudi ponuja enega od možnih odgovorov na vprašanje, ali je mogoča znanost, ki ne bi bila povezana s strukturami dominacije in smiselnostjo aristotelske logike, torej znanost, ki bi se po modusu invencije lahko - podobno kot psihoanaliza - nagibala k realnemu kot svoji meji brez predpostavke Imena Očeta. Analitična klinika se v tem kontekstu giblje v smeri novega označevalca. V znanosti pa to napeljuje na možne izpeljave odmika od dozdevka, s čimer se vzpostavi znanost kot *scienza nuova*. Izguba orientacije Imena Očeta se torej pne od vztrajanja na simbolni konstrukciji dozdevkov do nesmisla formalizacije. Toda na enak način, kakor analiza izsili svojo možnost v pogojih Enege, ki ni brez Drugega, tako v znanosti nastopi izsiljenje, ki ne gre v smeri realnosti kot strukturiranega realnega, pač pa z njegovo realno dimenzijo vzpostavi subverzijo pod pogoji singularnega.

Problem se tako dejansko zastavlja v razmerju med subjektom in označevalcem Drugega. Ker Drugi ni nič bolj resničen kakor kakšen prerok, je vsak dialog med njima prevara, produkt pa dozdevek. Zakaj? »Zato, ker znanost izvira iz vednosti, kjer lahko že na ravni subjekta biva nekaj takega, kar je iz reda preroštva.«<sup>299</sup> Od tod zatekanje v verovanje ne le v Drugega kot ateizirano verzijo religije, temveč tudi k etiki, s katero znanost omejuje svoje raziskovanje. S tem nastopi tista obskurantistična znanost, ki je še bolj despotska kot je religija kadarkoli bila.<sup>300</sup> To je znanost, ki ima v družbi mesijansko vlogo

---

298 Jacques Lacan, Il ne peut pas y avoir de crise de la psychanalyse, op.cit.

299 Jacques Lacan, Conférence du mercredi 19 juin 1968, v: Bulletin de l'Association freudienne, št. 35, Pariz: ECF, 1985, str. 5.

300 Jacques Lacan, Il ne peut pas y avoir de crise de la psychanalyse, v: Le Magazine Littéraire, februar 2004, str. 28.

protagonistke subtilnih resnic in ki prek diskurzov dominacije normalizira in homogenizira. To je znanost, ki služi temu, da krpa luknje in uspava s sanjami, ki varujejo in govorijo, da bo vse dobro. In to je tudi tista znanost, ki v kolaboraciji z etičnimi komiteji napoveduje triumf religije, prevlado logike smisla nad realnim, oziroma še drugače, prevlado *sense* nad *science*.

Totalizacija, ki jo vzpostavlja, je pogon idologije anti-subjektivnosti. Ta se krepi ob religiozni predpostavki, da je mogoče konstruirati in obvladovati celoto z namenom varnosti in predvidljivosti. Zato je polje, v katerem se preigravajo njene možnosti, vezano na vprašanje, ali ji bo uspel preboj - tokrat ne iz klasičnih religioznih okvirov -, pač pa iz vednosti produkcije smisla v možnost invencije, to pa je nenazadnje vprašanje razmerja med resnico, vednostjo in realnim - vprašanje o tem, kaj je o realnem sploh mogoče vedeti oziroma ali vednost, ki bi imela realni (torej ne-smiselni) status sploh obstaja.





## ČAS ZA RAZUMEVANJE





## Družbene vezi kot učinek diskurza

*Poleg modreca nihče nič ne ve in Zenon je to pokazal z gibom.  
Izprožil je dlan z iztegnjenimi prsti. To je predstava, visum, je rekel.  
Potem je prste malce skrčil. To je dojetanje, assensus.  
Ko je potem dlan popolnoma stisnil in pokazal pest,  
je povedal, da je v tem razumevanje, comprehensio.  
Zato ji je tudi dal ime katalepsa, ki ga pred njim niso uporabljali.  
Naposled je z levo roko segel po desni ter trdno in močno stisnil svojo pest;  
rekel je, da je to znanost, scientia, ki je nima nihče razen modreca.*

Cicero, Prve analitike

### 1 Interes uma

Kaj lahko vemo? Kaj lahko razumemo? Ta vprašanja so v jedru znanstvenega diskurza, v kolikor je vednost tisti kraj, po katerem se pnejo znanstvena pobočja. Če obstaja nekaj takega kot je vednost, lahko uspeva le ob predpostavki, da jo je moč doseči. Tisto, kar odpira prostor znanstvenemu raziskovanju, je šele neki »lahko več«, »možno je«. Samo tako lahko znanost krene po poti, ki jo je utemeljil Horacov imperativ iz *Epistolae: sapere aude* - drzni si vedeti! Toda vedeti kaj?

Lacan leta 1973 v nastopu za francosko televizijo odgovarja na vprašanja Kanona prve Kantove kritike, imenovana »interes uma«: kaj lahko vem, kaj moram storiti in kaj lahko upam.<sup>301</sup> Ta formula izhaja iz srednjeveške eksegeze Agostina iz Dacie in se tako natančno prekriva z religioznim diskurzom, v kolikor poleg vednosti zadeva še vprašanje moralnega delovanja in vprašanje smisla. Toda religija, filozofija in znanost so diskurzi, ki se temeljno razlikujejo od analitičnega. Zato Lacan na vprašanja odgovarja na način, za katerega sam pravi, da bi moral tistim, ki ga »razumejo«,<sup>302</sup> zveneti z drugačnim poudarkom, saj nanja ne odgovarja prav veliko. Analitični diskurz namreč ne dopušča spraševanja o tem, kaj lahko vem, saj izhaja iz tega, »da to predpostavi kot subjekt

---

301 Immanuel Kant, Correspondance, Pismo 322, Pariz: Gallimard, 1986, str. 574.

302 Izraz »ceux qui m'entendent« ima lahko dva pomena, odvisno od prevoda glagola »entendre«. Lahko pomeni »tisti, ki me razumejo« ali pa »tisti, ki me slišijo.«

nezavednega.«<sup>303</sup> Vednost je v analitičnem diskurzu predvsem ime za nezavedno, torej za vednost, ki se odteguje zavesti in govorečemu bitju uhaja. Se pravi, da gre prej kot za vednost za njeno subverzijo. Da bi lahko vpeljali diskurz, ki zadeva vednost, se je treba vednosti lotiti tam, kjer je - v naročju jezika. To pa pomeni nezavedno.

Zato Lacan na vprašanje »Kaj lahko vem?« odgovarja: »Vsekakor nič takega, kar ne bi imelo strukture govornice, iz česar izhaja, da je to, kako daleč bom šel *znotraj* te meje, vprašanje logike.«<sup>304</sup> Vednost je tisto, kar se artikulira, torej simbolno. Realno je s tem ujeto v jezikovni aparat. Cilj analize pa je izhod iz realnega strukture (*sortie du réel-de-la-structure*). S to konceptualizacijo se vzpostavi ključni antagonizem med diskurzom znanosti in diskurzom psihoanalize.

Drugo vprašanje zadeva delovanje oziroma etiko. Kaj moram storiti? Lacan odgovor prav tako naveže na strukturo govornice. Storim lahko to, »da iz svoje prakse izpeljem etiko Dobro-rečenega.«<sup>305</sup> Ker je etika odvisna od diskurza, lahko »Dobro-rečeno« uspeva le v analitičnem diskurzu, saj univerzalnost kategoričnega imperativa realno izključuje. Akademska, pa tudi znanstvena vednost ne zadevata resnice, pač pa smisel, ki se vzpostavlja preko označevalca. Medtem pa »Dobro rekanje« ne išče smisla, temveč meri na prelom govornice, na razpoko v simbolnem, kjer ni nobenega razumevanja. S tem se vzpostavi podlaga, na kateri lahko vznikne nekaj takega, kot je resnica.

Ostane še vprašanje smisla - kaj lahko upam? Lacan vprašanje naslovi na študente in jim odgovarja: »Upajte, kar vam je drago.« Toda ob tem pripomni, da upanje zadeva nek pesimizem, saj se obup pogosto rodi prav iz obeta. Optimizem očitno predpostavlja marsikaj, kar ni samo po sebi umevno: »In če o tem do sedaj še nihče nič ne ve, je to predvsem zato, ker noče.« Vprašanje, ki je za Lacana pertinentno, torej ni »kaj« upati, temveč »od kod« upati. Upanje ni brez objekta, objekt pa ni pred subjektom, temveč za njim. Šele upanje je tisto, kar požene subjekta (*pousse le sujet*) k temu, da nekaj želi (*pulsionne le sujet*), ne da bi za to poznal razloge - razloge, ki jih lahko razkrije šele analiza, v kolikor njen postopek služi ravno temu, da »jasneje ugledate nezavedno, katerega subjekt ste.«<sup>306</sup> V ospredje sta torej postavljena nezavedno, ki predhodi upanju, in upanje, ki predhodi želji.

Kaj je želja znanosti? Če je želja pogojena s tem, da se subjekt naslavlja na Drugega, se torej vzpostavlja na podlagi predpostavljene vednosti. Postavka ljubezni je ravno primankljaj vednosti, iz katere šele lahko vznikne želja. Razlog želje je za vsakogar enakovreden njegovemu zgibu, torej tistemu, kar Lacan izhajajoč iz Heideggerja imenuje *Spaltung* - razcepu subjekta kot govorečega bitja. V primeru znanosti to pomeni, da gre za predpostavko o tem, da svet ve več kakor človek, kar vzpostavlja fantazmo o

---

303 Jacques Lacan, Televizija, op.cit., str. 78.

304 *Ibid.*

305 *Ibid.*, str. 84.

306 *Ibid.*, str. 85.

zadovoljivni želje po vednosti. Toda svet ni harmoničen, zaokrožen *Aussenwelt*, v katerem bi bilo mogoče zadovoljiti svoje želje, pač pa svet, v katerem vlada govor. Zato je želja tudi podvržena zakonu Drugega. Razkriti to skrivnost, spoznati njegovo uganko, šele sproži tok želje, ki pa je zaradi neobvladljivosti vselej predmet homogenizirajočih diskurzov, ki ga želijo obvladovati.

Zato Lacan v želji, »ki so jo skozi vso dolgo dobo zgodovine preizkušali, omamljali in spokorjevali moralisti, pokorjevali vzgojitelji in izdajali akademiki,« prepozna umik v zavetje najbolj subtilne in hkrati najbolj slepe strasti - strasti do vednosti.<sup>307</sup> Vsa obdobja so vednost in odkrivanje resnice usmerjala v svoje okvire političnih, ideoloških in religioznih orientacij, spetih z njunim izenačevanjem in ciljem legitimacije družbenih razmerij. Osamosvojitve vednosti v obliki znanstvenega diskurza pa je povzročila premik od ideologije k vednosti, ki ne bi bila zaznamovana z miti, dogmami in verovanji, pač pa resnica sama - resnica, rojena iz čiste želje po spoznanju.

Vednost je v modalitetah družbene vezi, ki jih Lacan razvije v seminarju *Hrbta stran psihoanalize*, dopolni pa v *Radiofoniji*, označena z S2 in se poleg objekta *a*, označevalca-gospodarja S1 in zaprečenega subjekta \$ umešča bodisi na mesto dejavnika (tistega, ki govori), drugega (tistega, na katerega se govor naslavlja), resnice (tistega, kar želi povedati) ali proizvoda (tistega, kar se dejansko ustvari):

<b>dejavnik</b>	<b>drugi</b>
<b>resnica</b>	<b>produkcija</b>

Glede na ta štiri mesta in štiri člene Lacan utemeljuje na prvi pogled kompleksne vezi družbenega: diskurz Gospodarja, Univerzitetnika, Histerika in Analitika. Štiri mesta in štirje členi – »sami se znajdete, da spravite vanje svoje čete, svoje prestole in svoja cesarstva.«<sup>308</sup> Ta izjava nakazuje, da pri diskurzih ne gre za nič drugega kot za iskanje smisla, ki posledično deluje kot njihova realnost. Etimološki izvor *diskurza* je latinski *discursus*, ki izhaja iz besede *dis-currere* in pomeni »tek iz enega mesta na drugo.« Na enak način pa tudi členi menjajo pozicije in preko četrtinskega zasuka členov v smeri urinega kazalca prehajajo drug v drugega oziroma »tečejo iz enega mesta na drugo.« Znak menjave je analitični diskurz, ki vznikne v vsakem prehodu, s čimer predstavlja rez. In ker analitični diskurz temelji na nezavednem, je to tudi trenutek njegovega vznika, saj se subjekt manifestira z rezom v simbolno strukturo. Razčlenitev simbolne mreže izzove dogodek, s tem pa se zgodi vstop na hrbtno stran.

<sup>307</sup> Jacques Lacan, Seminar VII - Etika psihoanalize, op.cit., str. 327.

<sup>308</sup> Gérard Miller, Jedro strukture dominacije (Hipnoza za psihoanalizo), v: Psihoanaliza in kultura, op.cit., str. 325.

Kaj je hrbtna stran? »Zveni podobno kot resnica.«<sup>309</sup> Toda ta ni kraj, pač pa razmerje teksta, torej smisel, ki zgolj spominja na učinek resnice in tako ustvarja realnost diskurzov. Imperativnost Gospodarja določa smisel. Diskurz Analitika pa nastopi na njegovi hrbtni strani, s čimer suspendira smisel in vzpostavi histerizacijo. A ko je smisel suspendiran, je popolnoma kontingentno, kateri diskurz bo znova vzpostavil točko prešitja (*point de capiton*) in s tem ponovno strukturiral simbolno mrežo. Družbeno polje s tem postane odprto in ne-celo, na to mesto pa vstopa simbolni mehanizem v obliki diskurzivnih razmerij. Zato je celoten poizkus štirih operacij mogoče brati kot način soočanja z realnim preostankom, pri čemer je ključni poudarek na subjektu, natančneje na tem, na katerem mestu v strukturi se bo znašel oziroma na kakšen način bo vpotegnjen v simbolno strukturo.

Na začetku se nemara zdi, da gre med diskurzi za simetrične pomenske opozicije ali pa da nastopajo po zgodovinskem zaporedju. Toda diskurzi se med seboj razlikujejo na enak način, kot so različna pravila, ki jih definirajo. Reči, da med dvema diskurzoma obstaja rez, pomeni, da nobena propozicija enega diskurza ni enaka propoziciji drugega. Med dvema diskurzoma ni drugega razmerja kakor rez, ki pa ni kronološki. Toda kljub temu, da jih ne gre jemati kot zaporedja zgodovinskih nastopov, se vsi diskurzi izoblikujejo v razmerju do enega izmed njih, ki se pojavi pred ostalimi - diskurza Gospodarja.

## 2 Diskurz Gospodarja

Osnovo diskurza Gospodarja predstavlja označevalec (S1), ki zastopa subjekta za drug označevalec oziroma za vse ostale označevalce (S2). Njegova gesta je s tem zavezana govornemu dejanju, s katerim vzpostavlja elementarno obliko avtoritete in hierarhije. Ta sicer ni njegova neposredna lastnost, temveč nastopi šele s pripoznanjem njegove pozicije torej kot učinek razmerja med subjektom in gospodarjem. Vendar pa mora za to nastopiti diskurzivno določen pomen njunega mesta, osnovan na besedi s performativno razsežnostjo, ki je utemeljena v simbolni strukturi. »Diskurz« je v francoskem jeziku navezan predvsem na govor, na razmerje do simbolnega. Kot natančneje pravi Lacan: »Označevalec se kot tak ne nanaša na nič, razen na nek diskurz, se pravi na neki način funkcioniranja, na neko uporabo govornice kot vezi.«<sup>310</sup>

Zato je vsak prostor diskurzivnosti nazadnje utemeljen na nasilni gesti vsiljenja označevalca-gospodarja, ki konstituira smisel. Njegova legitimacija nastopi z lingvistiko in komunikacijskimi kodi, ki na podlagi pravil predpostavljajo ujemanje. Fizika (edina Znanost, ki za Lacana še ob-staja) ta pomen najde v demonstraciji, številu in aritmetiki, torej v matematizaciji. To pa pomeni, da matematične formule ali fizikalni obrazci ne držijo oziroma so brezsmiselni, če niso utemeljeni v performativnosti jezika kot tudi v gesti ljudi, ki izrekajo njihov smisel. Tako kot je imperativen označevalec, je imperativna

---

309 Jacques Lacan, Seminar XVII - Hrbtna stran psihoanalize, op.cit., str. 60.

310 Jacques Lacan, Seminar XX - Še, op.cit., str. 28.

tudi vednost, ki se jo uzakoni. In v tem je najboljši emblema za znanost ravno stisnjena Zenonova pest, ki kot znamenje moči, utemeljene v govorici, določa smisel spoznanja.<sup>311</sup>

$$\frac{S_1}{\$} \rightarrow \frac{S_2}{a}$$

Matem diskurza Gospodarja kaže, da je njegova temeljna poteza točka prešitja, saj se označevalec-gospodar nahaja na mestu dejavnika. Tega sicer ni mogoče vzeti za realno zadevo, zato je mesto gospodarja mesto dozdevka. Operacija označevalnega zastopanja se ne izide in dejansko ne proizvede »resnice« - bodisi ker realno temu postavi mejo bodisi ker se v strukturi proizvede presežek v obliki objekta *a*. To, kar v obeh primerih loči govoreča bitja, je užitek kot realno in iz tega izhaja formula, ki jo bo Lacan podal v kasnejših seminarjih: »je Eden« (*Y-a-d'Un*), kar pomeni, da ni Enega dveh oziroma še drugače, da ni spolnega razmerja. To Eno ni numerično, niti ni Eno, ki združuje. Ni skratka »Eno in isto«, temveč natanko razlika. Predpostavka znanosti pa je gesta Gospodarja, ki implicira, da je realno in s tem tudi realno užitka moč obvladati, šteti, iz dvojega napraviti Eno (*faire Un*) in s tem vzpostaviti red, zakon in celoto.

Zmagoslavje absolutne vednosti, kot jo je formuliral že Hegel, se s tem izkaže kot dogajanje, ki skozi dialektične obrate želi ugotoviti, kako se znebiti tega objekta. Vse, kar se razglša za absolutno vednost, je utemeljeno na njegovi utajitvi kot notranjem elementu vednosti, s čimer naj bi se otrsela užitkovnih pogojev svojega nastanka.

Ta način vzpostavlja diskurz. Ko se spolno razmerje pokaže kot nemožno, vznikne fantazma zapolnitve. Toda ker sta v matrici Gospodarja zaprečeni subjekt in objekt *a* ločena, je fantazma potisnjena v polje nemožnega. Subjekt v Gospodarjevem govoru doseže presežni užitek le s tem, da daje podporo realnosti fantazme. Ta pa ni vezana na željo po vednosti ali resnici, pač pa na željo po gospodovanju. Premik se lahko zgodi le pod pogojem, da se na mesto ukaza in zapovedi umesti vednost. V tej matrici pa znanost ni le diskurz Gospodarja, ampak se umešča tudi v diskurz Univerzitetnika.

### 3 Diskurz Univerze

Diskurz Univerze pokaže, iz česa se vzdržuje diskurz znanosti. Njegova funkcija je, da pojasni poseg označevalca gospodarja in ga iz položaja »nevtralne« vednosti umesti v urejen sistem vednosti. Za diskurz Gospodarja je diskurz Univerze bistven, saj vednost šele z njim lahko kvalitetno potrdi njegovo upravičenost. S tem se vidik objektivnega zamenja v korist razmerij moči. Tisto, kar zapoveduje Gospodar, z vednostjo postane resnično in »objektivno« stanje stvari in pridobi na legitimnosti.

---

311 Jacques-Alain Miller, Teorija jezika, op.cit., str. 119.

S tem je univerzitetni diskurz zgolj nadaljevanje diskurza Gospodarja z drugimi sredstvi, ki se izvršuje preko prevare in utajitve njegove performativne razsežnosti. Ker se vednost nahaja na mestu dejavnika, resnica tega diskurza, ki se skriva pod prečko, ni vednost, pač pa oblast. Za formalno brezosebnostjo se ne skriva resnica, pač pa oblika vladavine, ki nastopa z masko moči v podobi intelekta. Na mestu drugega je objekt *a* kot razlog želje po vednosti. Medtem ko je njen produkt zaprečeni subjekt, na primer učenec, raziskovalec ali znanstvenik, skratka subjekt, ki si vednosti želi:

$$\frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{\$}$$

Matem diskurza Univerze pokaže, da je njegovo dominantno mesto  $S_2$ . Ta ne zastopa absolutne vednosti, vednosti o vsem (*savoir-de-tout*), pač pa vse-vednost (*tout-savoir*), saj s tem vzpostavlja oblast. Oblast se vselej oblikuje na podlagi nekega »vem« oziroma »vem, kaj govorim.« Zato mora vselej imeti nekaj označevalcev gospodarjev. Razlika med diskurzom Gospodarja in Univerze je le v tem, da je v matrici Univerzitetnika na tem mestu vednost, s čimer je resnica Gospodarja zamaskirana. Šele diskurz, ki teži k nezaprečenosti in celosti, lahko singularnost podvrže normalizacijskim okvirom, na primer univerzalnim mehanizmom psihiatrije ali znanstvene psihologije. S tem pa prek utajitvitve resnice ustvari zaslombo vednosti.

Ta zaslomba vednosti se vzpostavlja na zanikanju zaprečenosti Drugega. Drugi prav tako ne ve. Še huje, njegov problem je, da pravzaprav sploh ne obstaja. Tako kot so bile skrivnosti starih Egipčanov skrivnosti za njih same, je skrivnost Drugega skrivnost zanj, saj je povezana z enigmatičnostjo objekta razloga želje. Toda problem nastopi, ko Drugi ne more več jamčiti za vednost. In ravno na tej točki vznikne objekt *a*. Način obvladovanja ne uspe, na to mesto pa vstopa simbolno-imaginarna mreža, ki z napletanjem ustvarja smisel.

Zato Lacan v zvezi z univerzitetnim diskurzom uporabi izraz *imbecilité*, pri čemer omenja »vztrajno zbirko bedarij«, ki jih proizvaja ta diskurz kot metaforo razmerja. Neumnost pri tem ni moralna kategorija, saj ne zadeva kapitulacije mišljenja, marveč implicira nemožnost ujemanja med simbolnim in realnim, med vednostjo in resnico. »Slaboumnost« je v tem, da se vednost lahko vzpostavi le kot sprenevedanje o tem, da je možno obvladovati užitek oziroma da je spolnemu razmerju mogoče pripisati obstoj.<sup>312</sup>

Drugi pri tem nastopi kot avtoriteta vednosti, s čimer se vzpostavi tradicionalna podoba znanstvenika, osnovana na poziciji brez manka, ki prinaša luč resnice, če že ne kar stvari same, ob tem pa naj bi se poleg vsega odrekla še ideologiji. Pogojniki je uporabljen zato, ker neka vrsta ideologije v znanosti vztraja. Gre za ideologijo uma in napredka. Dokaz

---

312 Jacques Lacan, À la lecture du 17 decembre, v: Ornicar?, 2, Pariz: Le Graphe, 1975, str. 98.

tega so akademske institucije, ki so kot del Univerzitetnega diskurza priključene na ekonomijo, ta pa prek finančnih pogojevanj proizvaja ali pa vsaj želi proizvajati vednost, ki je uporabna. Tisto, kar odloča o smislu raziskovanja je trg, medtem ko se relevantnost znanstvenega dela in njegovih izsledkov določi z merjenjem progresivnosti in izvirnosti idej, ki naj bi jih odkril njegov avtor. Kot to še natančneje pojasni Lacan: »Zgodovina misli ali pa česarkoli, kar se označi za napredek, je postopek diskurza univerze, ki iz izmisleka, imenovanega avtor, napravi ključni zastavek.«<sup>313</sup>

#### 4 Kapitalizem - pod diskurz

Ideja napredka se povezuje z diskurzom, ki ga Lacan razvije kasneje in predstavlja pod-diskurz - diskurz Kapitalizma.<sup>314</sup> Ta oblika družbene vezi nastopi z zatonom tradicionalnega paternalističnega gospodarja, s čimer vznikne gospodar globalizirane tržne logike, ki naj bi subjektu omogočil rekuperacijo presežnega užitka.<sup>315</sup> Izguba užitka, na katerega pretendira subjekt v Kapitalističnem diskurzu, je razumljena kot kraja s strani gospodarja, ki pa poleg tega zadeva še manko biti in vednosti.

Kapitalistični diskurz je tako v celoti razvit diskurz Gospodarja s to razliko, da pri njem pride do zamenjave na mestih dejavnika in resnice. To pa povzroči premik od diskurza neposrednih gospostvenih in hlapčevskih razmerij k diskurzu razcepljenega subjekta kot dejavnika. Marksovsko rečeno: neposredna oblast nad ljudmi je zamenjana s fetišizmom razmerij med reči. Zato je diskurz Kapitalizma dejansko diskurz zaprečenega subjekta, ki ga obvladuje kapital - gospodar, pri čemer kot njegov produkt nastopa presežni užitek v podobi presežne vrednosti:

$$\frac{\$}{S_1} \rightarrow \frac{S_2}{a}$$

Za razliko od običajnih prehodov med diskurzi, kjer gre vselej za četrtinski obrat, se diskurz Kapitalizma oblikuje zgolj s polovičnim četrtinskim obratom. Vednost in presežni užitek tako ostaneta na svojih mestih drugega in produkcije, medtem ko označevalec-gospodar in razcepljeni subjekt zamenjata mesti. S tem se na mestu dejavnika znajde razcepljeni subjekt, na mestu resnice pa označevalec gospodar.

Kaj to pomeni za znanost? To pomeni, da znanost, ki se odvija v kapitalskih razmerjih, monopolizira resnico, zunaj tega risa pa ostaja, kot je bilo razdelano v prejšnjem poglavju ob vprašanju znanosti in religije, oblika verovanja. Politične, gospodarske in tehnološke

313 *Ibid.* str. 394.

314 Jacques Lacan, Sur le discours psychanalytique, predavanje na univerzi v Milanu, 12. maj 1972.

315 Jacques-Alain Miller, Milanese Intuitions I, II, dostopno prek: [www.lacancircle.net](http://www.lacancircle.net).

posledice se od tu dalje usmerjajo v univerzalno. Resnica diskurza, ki ga s tem ustvarjajo, je globaliziran trg - prisila resnice za vse. S tem se oblikuje trg vednosti - *marché du savoir*, ki celotno dejavnost osredotoča na maksimiranje dobička in minimaliziranje stroškov.<sup>316</sup> Vednost o upravljanju trga predstavlja člen S2, medtem ko S1 na mestu resnice, ki ga podpira uporabna tržno-upravljalna vednost, vzpostavlja totaliteto gospodarjeve strukture, ki jo legitimira diskurz Univerze.

Tisto, kar je ob rojstvu moderne znanosti predstavljal znanstvenik, pripravljen na spopad z bliski in strelami inkvizicije ali celo žrtvovanja življenja za resnico, je sedaj znanstveni izvedenec, ekspert, ki svoja odkritja podjetno prilagaja tržnim zahtevam in prek pretvarjanja o vednosti oportunistično legitimira politični diskurz.<sup>317</sup> Izsledki so preko deteritorializacije finančne logike postavljeni v polje profita, s čimer je tisto, kar je bilo prej zastavek vednosti, zvedeno na moment reprodukcije in akumulacije kapitala. Zahteva po neposredni uporabnosti znanja, aplikativnem raziskovanju ter koristni vednosti kot nosilki menjalne vrednosti tako iz diskurza Univerze naredi diskurz kapitalističnega Gospodarja, s čimer vednost postane vrednost, Drugo znanosti pa Eno utilitarizacije. S tem je subjekt potisnjen na mesto dejavnika, kar pa opozarja na njegovo prekamnost.<sup>318</sup>

Toda kako se subjekt lahko znajde v tem diskurzu ali pa ga navljub njegovim sumljivim tendencam in svoji lastni prekamnosti celo podpira? Od kod vztrajanje v diskurzu Univerze in legitimacija »sprijenega gospodarja«,<sup>319</sup> ki ga vzpostavlja v zavezništvu z dispozitivni moči? Razlog je v tem, da v matemu kapitalizma med subjektom in objektom razlogom želje ni pregrade. To pomeni, da se subjekt postmodernega časa, ki ga zaznamuje imperativ potrošnje, opira na fantazmo, da navljub »zaprekam« lahko poseduje objekt, vednost ali moč, s čimer bi lahko prečil kastracijo. Če je diskurz tradicionalnega gospodarja temeljil na prepovedi užitka, se diskurz kapitalizma utemeljuje na fantazmi osvoboditve, s katero zanika kastracijo in promovira možnost popolne zadovoljitve: »Zmoreš, če hočeš«, »Vse je dostopno, če se le zares želi«, »*You're the one*«, »*Yes, we can!*«

316 Jacques Lacan, Seminar XVI - D'un Autre à l'autre, Pariz: Seuil, 2006, str. 29-44.

317 Kot v romanu *The Golden Bowl* navaja James: »Kaj je znanost drugega kot odsotnost predsodkov, podprta s prisotnostjo denarja?« (Henry James, *The Golden Bowl*, London: D. Campbell, 1992).

318 Povezavo med kapitalizmom in znanostjo dobro ponazarja Milnerjeva interpretacija Althusserja, po katerem kapitalistični trg in znanost drug drugega predpostavljata. Materialne temelje svetovnega trga je pri tem mogoče pojasniti z legitimnostjo univerzuma moderne znanosti in obratno. Milner izhaja iz Althusserjeve hipoteze, po kateri je univerzum moderne znanosti koekstenziven s svetovnim trgov. Pojem univerzuma in pojem znanosti spadata skupaj, zato je teorija univerzuma lahko le znanost, njen objekt pa le univerzum. Vzporedno s tem bi bila celovita teorija svetovnega trga tudi teorija kapitalizma, s tem pa sta teorija kapitalizma in doktrina moderne znanosti povezani (Jean-Claude Milner, *Jasno delo*, op.cit., str. 82).

319 Jacques Lacan, Seminar XVII - Hrbtna stran psihoanalize, op.cit.



Od tu porast tesnobe in melanholije, saj je subjekt dejansko konstantno soočen z nemožnim in že strukturno ne more priti do neomejenega užitka, ki bi zapolnil njegov manko biti. V tem dispozitivu konsumpcija nastopi kot označevalec gospostva, ki zakriva manko, na podlagi česar se subjekt utemeljuje kot želeč objektov, tržnih produktov, ki so zaviti v varljiv videz in objubo zadovoljitve.

Diskurz Kapitalizma pa ni le diskurz konsumpcije, temveč tudi diskurz, ki nazadnje konzumira subjekta. Subjekt je nadomeščen z objekti, ki jih poseduje. Toda ti objekti so zamenljivi, kupljivi, lagodni in hitro prehodni. To pa nazadnje postane tudi subjekt v razmerju do drugega. Devalorizacija partnerskih razmerij, kjer subjekt nastopa kot še ena vrsta blaga, se prevesi v hiperkonsumpcijo pod imperativom nadjazovskega »uživaj!«, v katerem je sreča takorekoč obvezna. Struktura subjekta, ki nastopi, odraža tesnobo, obenem pa vztraja na prepričanju, da je objekt želje mogoče doseči. In ravno to je dispozitiv, v katerega se nazadnje umestijo različne oblike psihoterapij, nevrokognitivizma in znanstvene psihologije, ki enako kakor diskurz Kapitalizma zakrivajo zaprečenost subjekta in navajajo k temu, da lahko mirno želi dalje, ker tako ali tako ni ovir za zadovoljitvev.

Ne le, da v ospredju ni strukturna *nemožnost* zadovoljitve. Tisto, kar naj bi jo preprečevalo, je razumljeno kot *nezmožnost* subjektovega pravičnega delovanja, saj je manko mogoče zapolniti ob primerni dejavnosti: npr. »z izboljšanjem organizacijskih in komunikacijskih veščin« (kar je pomembno za marketing in pospeševanje prodaje), »z aktiviranjem notranjih potencialov in virov moči« (kar je pomembno za učinkovitost delovne sile), »z ustvarjanjem tehnik za kakovostne medčloveške odnose« (kar je pomembno za vodenje in vzpostavljanje avtoritete), »s krepitvijo sposobnosti hitrega prilagajanja« (kar je pomembno za fleksibilnost na hitro spreminjajočem se trgu) ipd.

Retorika kapitalizma je torej usmerjena v oblikovanje nasvetov, ki subjekta poženejo v sistem dela in izkoriščanja. To pa se nato sprevrže v njegovo lastno željo, da bi si v tem dispozitivu kupil svobodo in užitek – »še malo se potrudite, še malo potrpite, pa ju boste dosegli.« Subjekt v tej diskurzivni konstelaciji nastopi kot potrošni material, delovna sila, katere subjektivnost ima sicer učinke, vendar pa je dejansko izključena. Od tod dalje ves sistem, bodisi politični, tehnološki, zdravstveni ali akademski, nastopa kot sredstvo, ki subjekta podreja temu redu. Razpolaganje s tehničnimi sredstvi pa privede do novega načina prevlade - prevlade znanosti kot orožja v rokah kapitala.

## 5 Znanstveni kapitalizem

Oblika gospostva, ki s tem nastane, je znanstveni kapitalizem. Razloge zanj Lacan izpostavlja v članku *Angleška psihiatrija in vojna*.<sup>320</sup> V njem poudarja, da je bila idealna znanost po letu 1945 na zmagovalni strani, s čimer je nastopila še tesnejša povezava med kapitalizmom in znanostjo. Nastop nove zahodne oblike vladanja pa ni le uveljavitev kapitalističnega izkoriščanja, ampak tudi nastop »najbolj butaste znanosti«, saj je

---

320 Jacques Lacan, *La psychiatrie anglaise et la guerre, v: L'Évolution psychiatrique*, 1947, str. 293-312, glej tudi: Jean-Claude Milner, *Jasno delo*, op.cit., str. 153.

raziskovanje v teh družbenih koordinatah usmerjeno zgolj v pragmatizem, predvsem pa proti svobodni misli.<sup>321</sup> Akademske institucije in etične komisije ne odgovarjajo na to, kaj početi z odkritji, ki strogo gledano, ne služijo ničemur, pač pa navajajo k temu, da o smotnosti raziskovanja odloča profit. Moč znanstvenega projekta je enaka moči njegovega finančnega prispevka in vse ima priznanje, kadar je z omenjenim v kakšni zvezi. Znanost na tej točki ni le vir odtujevalnih komercialnih procesov, marveč tudi vzrok novega razmerja družbenih sil in s tem nov vzrok segregacije.

Kapitalizem potrebuje hlapca, zaradi katerega stvari sploh delujejo. In ravno slednje je ključnega pomena, saj opozarja na asimetričnost v odnosu med univerzalno dimenzijo znanosti, ki pripada vsem in je za Vse, ter prekarnostjo subjekta kot potrošnika industrijsko-tehnoloških objektov. Zato Lacan skoraj trideset let kasneje spomni na povsem vsakdanji vidik znanstvene moči:

Kadar gre za znanstveni diskurz, je zelo težko enako upoštevati dva konca. In sicer, z ene strani je ta diskurz porodil vseh vrst rodu in naprave, ki jih je z gledišča, za katero tukaj gre, treba označiti kot gadgets. Poslej ste vi neskončno bolj daleč, kakor si mislite, podložniki priprav, ki od mikroskopa tja do radiotelevizije postajajo elementi vašega bivanja. Če sedaj niti ne morete izmeriti njihovega dometa, pa zaradi tega niso manj sestavni del znanstvenega diskurza, kakor ga imenujem, kolikor je diskurz to, kar določa obliko družbene vezi.<sup>322</sup>

S tem zastavkom postane jasno, na kakšen način se diskurz znanosti prepleta z diskurzom Kapitalizma. Njuna navezava v polju tržno-političnih sil z vzpostavitvijo mest gospodarja in hlapca realizira heglovski dialektiko, ki na bazi Aristotelove zastavitve razkriva resnično mesto vednosti. Vednost ni vednost gospodarja, pač pa hlapca. Pravi gospodar ne želi nič vedeti. Želi le, da stvari delujejo. Z označevalcem-gospodarjem da znak, s katerim stvari spravi v tek (*faire marcher*).

Medtem pa hlapec ve mnogo stvari. Zlasti pa ve, kaj hoče gospodar. V tem se soočata dve samozavedanji, ki se zavzemata za vzajemno priznanje. Hlapec po Aristotelu poseduje neko večino, iz katere gospodar iztrga njeno bistvo, tj. prenosljivo teoretsko vednost kot *episteme*. S tem pa hlapčeva *techne* postane gospodarjeva *theoria*: »V tem je ves napor osamosvojitve tega, kar se imenuje *episteme* (...) gre za to, da najdemo položaj, ki omogoča, da vednost postane vednost gospodarja.«<sup>323</sup>

---

321 V analitičnih krogih je dokaz tega pragmatizma International Psychoanalytical Association (IPA), v kateri Lacan prepozna »zloglasna odstopanja«, vezana na utilitaristično okolje Anglije in ZDA (Jacques Lacan, *Subverzija subjekta*, v: Spisi, op.cit., str. 272).

322 Jacques Lacan, Seminar XX - Še, op.cit., str. 66.

323 Jacques Lacan, Seminar XVII - Hrbtna stran psihoanalize, op.cit., str. 102.

Tisto, kar je označeno kot napredek, torej ne nastane zaradi hlapčevega dela, pač zaradi prenosa tistega, kar je bilo že v samem izhodišču vednosti, le da svet hlapca tega ni uveljavil. Hlapec svojo vednost proda pod vsako ceno, s tem pa vednost postane aparat izkoriščanja.

Toda zmotno bi bilo reči, da ta pozicija predstavlja možnost subverzije, s katero bi hlapec postal gospodar, kar je sicer ideja samooklicanih revolucionarnih diskurzov. Po Lacanu skorajda ne obstaja bolj očitna politična in psihološka zmota. Užitek je hlapcu zlahka dostopen, toda podložniško delo ostane.<sup>324</sup> Izvorno je užitek sicer pripisan gospodarju in temelji na predpostavki, da gospodar nič ne dela in samo uživa, kar mu hlapec seveda zavida. Vendar pa hlapec postane hlapec šele s tem, da se odreče užitku ter pristane na podrejenost in delo za gospodarjev užitek. S podporo njegovemu simbolnemu mandatu ga šele vzpostavi kot gospodarja, svoj užitek pa veže na odpoved in pristanek na to, da ni nič drugega kot enota vrednosti, ki krajo vednosti nadomesti z delom.

Lacan se pri tem naveže na Marxa, ki v presežni vrednosti razkrinka rop užitka, pri čemer je presežna vrednost ekvivalent presežnega užitka. Ta pa nenazadnje ne zadeva le hlapca, pač pa tudi gospodarja v njegovi odpovedi neposrednemu užitku v prid petrifikacije v označevalec, iz katere napravi načelo svoje moči.

Toda od kod se gospodarju, ki ga sicer ne razvnema ravno kakšna posebna želja po vednosti, sploh porodi ideja, da bi izvedel rop hlapčeve vednosti? Če je eden izmed pogojev vednosti odpoved oblastnemu delovanju, od kod mu tendenca, da bi si preko zvižanosti uma lahko pridobil vednost, to absolutno nagrado zgodovine? Kot prek branja Hegla podaja Lacan, gre v tem primeru za histeriziranega gospodarja, prevaranca zgodovine, v katerem prepozna sublimnega histeričnega predstavnika univerzitetne vednosti in konceptualizira diskurz, ki je pot nekega vprašanja, s katerim se začenja vsaka pot vednosti - diskurz Histerika.

## 6 Diskurz Histerika

Diskurz Histerika je upor proti Gospodarju, pri čemer \$ pride na mesto dejavnika. To se manifestira kot vsesplošno nezadovoljstvo, v kliniki pa kot telesni simptom. Označevalec gospodar, ki ni na mestu, od koder bi črpal avtoriteto, je interpeliran, zaradi česar sta vednost in moč stalno na preizkušnji. Diskurz Histerika se vzdržuje preko negotovosti, ki ju porajata radikalen dvom in spraševanje, ki zahteva odgovor. Ta sicer nikoli ne bo zadosten. Vendar pa bo s tem nastopilo delo, ki bo z iskanjem in raziskovanjem proizvedlo nekaj, kar vsebuje nek nejasen smisel, ta pa predstavlja pogoj vsakega diskurza vednosti, torej tudi znanstvenega – smisel resnice z učinkom vednosti.

Lacan je v umestitvi znanosti v četverno shemo vseskozi nihal, zato je bila znanost v različnih fazah njegovega poučevanja umeščena v različne diskurze. Toda izkaže se, da so diskurzi Gospodarja, Univerze in Kapitalizma znanosti zunanji, kljub temu, da se

---

324 Jacques Lacan, *Subverzija subjekta in dialektika želje*, v: Spisi, op.cit., str. 287.

naknadno lahko vzpostavi v obliki njihove strukture. Njena izvorna želja ni želja po gospodovanju ali kovanju profita, pač pa želja po vednosti. Če je bila znanost torej na začetku vednost Gospodarja ali Univerzitetnika, Lacan v *Televiziji* pride do sklepa: »Zaključujem, da imata znanstveni in histerični diskurz skoraj enako strukturo.«<sup>325</sup> Če znanost vznikne s kartezijskim cogitom, potem na rojstnem kraju razuma ni nekdo, ki želi vladati, poučevati ali finančno profitirati, pač pa moderni nevrotik, torej nekdo, ki s svojim spodbijanjem ustaljenih razmerij in pomenov nehote proizvaja vednost. S histeričnim izpraševanjem tako v zgodovino prvič vstopi subjekt in proizvede epohalen rezultat - znanost.

Iskanje vednosti se v tej diskurzivni logiki izkazuje kot iskanje resnice, saj ima beseda učinek smisla. Toda njen matem razkriva tudi drugačno logiko, kot se sprva kaže. Desna stran predstavlja nemožnost »objektivne« znanosti, saj označevalec gospodar (S1) producira vednost (S2), ki zgolj velja za resnico. Vednost se proizvede šele retroaktivno skozi resnico, ki jo konstituira, v čemer je nazadnje tudi njuna razlika. Resnica, ki nastopi z vednostjo, je prej svoj notranji izvrtček. Paradoks znanosti je torej v tem, da se lahko umešča na stran resnice simbolnega, ki ga zadeva manko:

$$\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$$

Diskurz znanosti kot diskurza Histerika je na podlagi tega določen tudi z drugim matemom:

$$\frac{a}{-\varphi} \diamond A$$

Ta matem nakazuje, da objekt želje znanosti (objekt *a*) glede na resnico zadeva neka nemoč (- $\varphi$ ), saj znanost izhaja iz predpostavke vednosti Drugega (A). V histeričnem diskurzu je Drugi kraj resnice, hkrati pa tudi stran prevare ljubezni in idealizirane identifikacije. Gibalo tega razmerja torej ni pozicija moči, pač pa manko, zaradi česar histerik tudi postavi gospodarja (S1), od katerega zahteva vednost. Vednost o čem? Vednost o njem samem. Tisto, kar v glavnem skrbi histerika, je vprašanje želje Drugega, kaj hoče Drugi, kaj ga žene, predvsem pa, kje je tu mesto zame? Vprašanje se tako premešča od subjektove nevednosti k vprašanju vednosti Drugega, pri čemer je subjektova nevednost nevednost same resnice. Subjekt znanosti je izvzet iz »vse resnice«, kar ga tudi motivira k iskanju. Toda vednost, ki se išče, obenem ustvarja pomoto v

---

325 Jacques Lacan, *Televizija*, op.cit., str. 63.

razmerju do objekta želje, ki je nezapolnjiv, saj tudi Gospodar ne more izreči resnice oziroma je ne more »izreči vse« (*dire tout*).

Resnica je nekaj nekonsistentnega in ne-celega, v kolikor implicira ravno prazno mesto oziroma v kolikor je objekt *a* iz nje konstitutivno izključen. To pa vodi v razcep med tistim, kar rečemo, in tistim, kar naj bi bila resnica. To ne pomeni, da je vednost popolnoma lažna, saj na nek način lahko privede do stvari same. Vendar pa kot totaliteta ostaja zavita v laž, saj nastopi le ob podpori besede, ki je ni mogoče napolniti z resnico. Zato fiktivno tudi ni tisto, kar bi bilo lažno, ampak tisto, iz česar se izčrpa »resničnostni smisel«, torej simbolno. To pa pomeni, da ni mogoča nobena univerzalna znanstvena resnica oziroma obče spoznanje. Znanstvena praksa ni objektivno odkrivanje dejstev in resnic, saj je zavezana fikcijam. Vednost je mogoče dokazati zgolj za ceno padca v pozitivizem, ki resnico prikaže skozi dozdevek. Rečeno drugače, resničnost resnice je mogoče dokazati le z znanstveno lažjo.

## 7 Med vednostjo in resnico

Razmik med vednostjo in resnico Lacan definira kot konec sanj o komplementarnosti, ki strogo gledano predstavlja izhod iz spoznavne teorije.<sup>326</sup> Vednost temelji na epistemološkem modelu ujemanja, *adaequatio*, med *rei* in *intellectus*, med stvarjo in intelektom, med predmetom in predstavo, kjer resnico vzpostavi skladnost med aktivnim spoznavajočim subjektom in pasivnimi objekti. Fantazma spoznanja je skladna celota, dopolnjevanje in posledično ubrano delovanje, za katerega s svojo performativnostjo jamči Gospodar. Vendar pa ta fantazma prikriva prazno mesto, saj je med vednostjo in resnico diskrepanca: »Resnica in vednost nista komplementarni, ne tvorita celote.«<sup>327</sup> Blokada med njima je imanentna, vezana na to, da je resnica dejanje govora. Zato na mestu, kjer bi se vzpostavila njuna povezava, vednost ob stiku z resnico šele zares zgreši.

Na začetku poučevanja, ki je prenavljalo Freuda, je Lacan resnici namenjal posebno vrednost. V kasnejših seminarjih pa se njena teža zmanjša do točke, ko nanjo referira le še v terminih matematične logike, kjer je *R* postavljen nasproti *N*, s čimer označi, da pri resnici ne gre več za nekaj, kar se razodeva v govornem aktu, temveč za črko:

Nedvomno obstaja resnica, ki ni nič drugega kot nasprotje neresničnosti, vendar pa je tudi še ena, ki lebdi nad njima oziroma je temelj obeh in je povezana s samim dejstvom formuliranja, saj ne morem reči ničesar, ne da bi to postavil kot resnično. In celo ko rečem (jaz) lažem, ne pravim ničesar drugega kot »res je, da (jaz) lažem" - in zato resnično ni nasprotje neresničnega. Drugače rečeno, obstajata dve

---

326 Jacques Lacan, Funkcija in polje govora in govorice v psihoanalizi, v: Spisi, op.cit., str. 95.

327 Jacques Lacan, Radiophonie, Scilicet 2/3, Pariz, 1970, str. 92-93.

vrsti resničnega: eno, ki je nasprotje lažnosti, in drugo, ki nevtralnno drži pokonci tako resnično kot neresnično.<sup>328</sup>

Vse, kar pripada redu govornice in smisla, se s tem potrdi kot laž, ki ne obstaja drugače kot na temelju resnice. Resnica je lažniva resnica, avatar vednosti, ki se sprva razodeva v igri govora, nato pa v črki. To ne pomeni, da molk ne vsebuje pomena. Obstaja »zgovoren molk« ali pa molk, pri katerem smisel nastopa ob podpori gest.<sup>329</sup> Tako molk kot govornica torej nastopata kot vez med označevalcem in pomenom. To pa postane jasno šele z Lacanovo zadnjo vpeljavo realnega. Realno je nekaj, kjer se diskurz zaleti in ne more naprej, mesto, kjer se sreča z *il n'y a pas*. Vendar pa ravno to »spodletelo srečanje« priskrbi pogoje, ob katerih se lahko proizvede resnica. Resnica vznikne natanko v razmerju z realnim, torej s spoznanjem oziroma rekanjem, ki ne uspe. Zato jo Lacan veže na posebni modus izrekanja - pol-rekanje (*mi-dire*). Izreči »vso« resnico je materialno nemogoče, saj zanjo ni besed. Vendar pa se resnica drži realnega ravno z nemožnim, s čimer spodbije tradicionalno razumevanje *adaequatio rei et intellectus*. Da bi prikazal to srečanje resnice in realnega kot tistega kar vselej preči simbolno, se Lacan posluži prisprodebe pajkove mreže:

Če mi je dovoljeno to ponazoriti s podobo, bi vzel tisto, kar se v resnici najbolj približuje temu zavijanju na razsežnost površine, ki ga zahteva zapis in nad čimer se je čudil že Spinoza - to tekstno, tkalsko delo, ki prihaja iz pajkovega trebuha, njegova mreža. Tukaj se na sami površini, ki raste iz neke neprosojne točke na tem čudnem bitju zarisuje sled tistih zapisov, kjer je moč dojeti meje, neprehodne točke, točke brez izhoda, ki kažejo realno, prehajajoče v simbolno. Zato se mi ne zdi brezsmiselno, da sem prišel do zapisa *a*, *S*, označevalca, *A* in  $\Phi$ . Sam njihov zapis daje oporo, ki sega onkraj govornice, ne da bi tako izstopila iz učinkov govornice. Njegova vrednost je v tem, da osredinja simbolno, s pogojem, da ga znamo uporabljati. Za kaj? Zato, da bi ohranili neko sovisno resnico, ne resnico, ki zase trdi, da je cela, temveč resnico izrekanja na pol (*mi-dire*), tisto, ki se izkazuje tako, da se varuje pred priznanjem, kar bi bilo najslabše, resnico, ki se varuje izhajajoč iz razloga želje.<sup>330</sup>

Poanta te prisprodebe je torej vpis realnega. V ospredju ni tkalsko delo kot tisto, kar pajek ustvarja, pač pa tisto, kar z mrežo zapisuje meje, »neprehodne točke« in kaže, da je simbolno ne-celo. Resnica je v povezavi z realnim le preko nečesa, kar se ne more izreči. Tisto, kar se ne more izreči, pa ni neka mistična prazna točka, temveč je prav tako rezultat

328 Jacques-Alain Miller, Mikroskopija: uvod v branje "Televizije", v: Televizija, op.cit., str. 30-31.

329 Glej npr. Kratil, v: Zbrana dela, Ljubljana: KUD logos, 2009.

330 Jacques Lacan, Seminar XX - Še, op.cit., str. 77.

govorice. Neizrekljivo je natanko posledica izrekljivega, ki izhaja, ne iz premalo, pač pa iz preveč smisla. *Peu de sens* je pri tem enako kot *trop de sens*.

V tem »incidentu« simbolnega reda se spodletelo dejanje manifestira kot edino dejanje, za katerega vemo, da je zares uspelo - uspelo kot razkritje resnice. Toda, da bi subjekt prišel do tega, ne more podajati ugotovitev in modrovati, pač pa mora reči neumnost. Tisto, kar omogoči dostop do resnice, je ravno pomota (*méprise*), ki jo povzroči manko Drugega kot mesto odsotnosti. Napaka zato tudi ni proti resnici, pač pa je njen pogoj. Ni subjekt tisti, ki ujame resnico, temveč je resnica tista, ki ga ujame. Zmota je notranja resnici in je vselej le pot do same sebe skozi iluzije. Zato tudi ni nekaj nedostopnega, marveč nekaj, kar uhaja, saj je njeno mesto glede na subjekt ekscentrično. Resnica vedno že je in pot njenega iskanja je pot tja, kjer vedno že smo. Ali kot to parafrazira Lacan: »Ne iskal bi me, ko bi me ne bil že našel.«<sup>331</sup> Vendar pa subjekt dojema svet po poti označevalca, torej z odklikom od resnice in z vzpostavitvijo diskurza, s katerim konstituira širjenje spoznanja tja, kjer še nismo.

Kakšno je izhajajoč iz tega razmerje med vednostjo in resnico v znanosti? V znanstvenem raziskovanju se vzpostavljata dve področji - področje, kjer znanost išče in področje, kjer najde. Znanost vodi želja po poseganju v območje neznanega, še ne odkrite vednosti. Toda ker je tisto, kar je najdeno, že tam, se lahko raziskovanje opira na hermenevitično zahtevo in iskanje pomena, torej na ustvarjanje simbolne mreže, ki prekriva realno kot že prisotno. S tem nastopi pomota, saj iskanje ne služi resnici, ampak simbolni konstrukciji vednosti. Znanost strukturira želja po vednosti, skozi katero se potrjuje pretvarjanje resnice, da ne gre zgolj za vednost kot predpostavljeno vednost Drugega. Zato tudi ni kraj, kjer se izžema resnica, pač pa razmerje teksta, v katerem se prek simbolne mreže konstruira vednost. Z vpeljavo označevalnega aparata nastopi žrtvovanje »resnice« oziroma »žrtvovanje« realnega vednosti, ki se v cilju po znanstvenem spoznanju razbije sama nase.

S tem se vednost izkaže kot *vanitas*, kot prazna forma označevalnega procesa, ki generira dozdevke in ki jo prikazuje nemara najslavnejša anamorfoza v zgodovini slikarstva - Holbeinova Ambasadorja. Če je subjekt na svoji poti do vednosti odvisen od razuma, zavesti in opazovanja, je v svoji strukturi odvisen od realnega kot nečesa, kar ni mogoče razumeti ali osmisлити. Tako kot razumevanje ne obvladuje realnega, tako vednost ne obvladuje smrti. Humanistična ideja, po kateri je človek merilo vseh stvari, je soočena z ničnostjo subjekta znanosti, zavesti in spoznanja, ki je na milost in nemilost prepuščeno času in pozabi. To je smrt, ki med Ambasadorjevimi instrumenti navigacije, glasbe, vednosti in moči odpira razpoko med percepcijo in zavestjo, ter nazadnje s pogledom zasuka podobo mrtvaške glave kot vznika kastracije. Smrt nastopi kot luknja v diskurzu, ki pa kot realno »osredotoča celotno organizacijo želja preko okvira temeljnih pulzij,<sup>332</sup> prek katerih se šele lahko vzpne fantazma spoznanja.

---

331 Jacques Lacan, Seminar XI - Štirje temeljni koncepti psihoanalize, op.cit., str. 12.

332 Jacques Lacan, Seminar XVII - Hrbtina stran psihoanalize, op.cit., str. 86.



Slika 2

Ničnost znanosti in umetnosti, kot jo je čutil humanizem, sicer ni ničnost tega, da se človek v prazno poganja za vednostjo. Subjekt lahko pride do neke vednosti, toda le preko učinka resnice, ki se konstituira iz sprevida, torej iz videza in neke prevare, kot se glasi eden od zadnjih delov Lacanovega prvega seminarja o *Freudovih tehničnih spisih*.<sup>333</sup> Ta prevara ni brez učinkov, obenem pa terja vedno več - več vednosti, še več konstrukcij, ki se oplajajo v svojem smotru in vrtinčijo v označevalni verigi. Pomota, ki se na ta način ustvari, je konstitutivna. Subjekta ne zaznamuje le manko, temveč tudi presežek simbolnega. Zato se temeljno vara in tudi tisto, kar se pojavi kot resnica, je fiktivno. Toda prepustiti se tej blodnji je edini način, ki konstituira mesto vednosti in resnice. Zakaj?

<sup>333</sup> Jacques Lacan, Seminar I - Les écrits techniques de Freud, poglavje 25, Pariz: Seuil, 1975.



Zato, ker ni metagovorice, katere iluzija je, da bi lahko zмотo že od začetka vračunali. Ni nekega zunanjega pogleda in govorjenje vsakega subjekta je funkcija diskurza, v katerega je ujet.

Nezavedno se sicer prav tako umešča z diskurzom oziroma obstaja le preko njega. Vendar pa je v njem neko odzvanjanje (*ça cloche*), ki naredi prevaro kot nekaj, kar je slabo razumljeno, s čimer omogoči pomoto, iz katere vznikne resnica. Vednost je sicer prepovedana, obenem pa se lahko izreče med vrsticami (*inter-dit*). O tistem, česar ni moč dokazati, je tako vendarle moč reči kaj resničnega in le prek tega izkustva se lahko o njej vzpostavi vednost. V tem pogledu pa ima nek privilegij analitični diskurz.

## 8 Diskurz Analitika

V diskurzu Analitika vednost pride na mesto resnice. Zato bi njegovo etiko lahko navezali tudi na etimološki pomen *ethos* kot kraj - kraj resnice, tam kamor bi moral priti. Vednost se pri tem nanaša na predpostavljeno vednost, ki je sprožilec transferja. Ta pa skozi dekonstrukcijo v analitičnem postopku privede do vznika resnice. Že Freud je videl delovanje analitika kot tisto, ki se utemeljuje na ljubezni do resnice, torej na način odkritosti v analitični seansi, kjer analizant po metodi prostih asociacij brez zadržkov pove vse, kar mu pride na misel. Z Lacanovo vpeljavo realnega pa resnica zadobi drugačen status. Ljubezen do resnice ni znanstvena ali filozofska ljubezen do vednosti, pač pa ljubezen do tistega, kar naj bi resnica skrivala. Zato jo izhajajoč iz neologizma *les lathouses*, ki izhaja iz grške besede *lanthano* (sem skrit), kot tudi iz grške *léthé* (pozaba) in *aletheia* (resnica), naveže na objekt želje kot praznino in obenem na nekaj, kar je skrito, *la lathouse*.<sup>334</sup>

Resnica je objekt želje, ki vzbuja domnevo, da je nekaj v njem. Skriva se, zapeljuje in zavaja z videzom, pastmi in prevarami. Toda tisto, kar nazadnje razkrije, ni vednost, ki bi vzpostavljala smisel in s tem modus moči, marveč neka šibkost. Če se težnja po vednosti in resnici izkazuje kot ljubezen, je to zaradi njune nemožnosti, ki ju posledično odpre neskončnosti ponavljanja – še več vednosti, še več resnic. Tisto, kar v svojih prehodih in neprehodih iskanja razkrijeta, pa ni nekaj, kar obetata, temveč nekaj povsem drugega. Pot resnice je pot nečesa, kar pripada statusu nemožnega, saj realno tu ni zato, da bi o njem kaj vedeli. Zato vsak diskurz, ki podpira iskanje resnice in vednosti, podpira moč nemožnosti. Resnica je nemožnost nje same, na njej ni nič intelektualnega ali čustveno filozofskega. Je luknja, ki se vzpostavi v simbolni mreži. Je nekaj, kar v sprevodu smisla zdrzne, tam za kratek hip obstane in se v tem razloči od mišljenja. Rečeno na kratko - resnica je kastracija.

Dejavnik analitičnega diskurza je objekt *a*. Ta konstelacija nakazuje, da teorija diskurzov postavlja psihoanalizo na popolnoma drugo mesto od ostalih. Posledično pa ima tudi povsem drugačno artikulacijo elementov diskurza znanosti. Analitični diskurz se za

---

334 Jacques Lacan, Seminar XVII – Hrbtna stran psihoanalize, op.cit., str. 187, 221.

razliko od drugih diskurzov vzpostavlja izključno v eni situaciji – v klinični proceduri, ki z rezom realizira drastičen upor proti tistemu, kar Lacan v *l'Étourdit* imenuje »semantofilija«, ljubezen do pomena. Psihoanaliza zastopa pozicijo, ki ni zasidrana v pomenu, ki ga s performativnostjo daje gospodar in tako predstavlja hrbtno stran njegovega diskurza.<sup>335</sup> Suspendiranje smisla se zgodi z vdorom realnega, ki ga vzpostavi *le pas-de-sense*, torej ne-smisel ali zanikanje smisla (*ne pas*) oziroma s spremembo, ki se zgodi s korakom smisla (*le pas*). To pa psihoanalizo postavi na stran »semantofobije«. V ostalih diskurzih je vselej na delu označevalna praksa, ki subjekta drži v odvisnosti od pozitivacij, ki odgovarjajo na luknjo v simbolnem. Toda če bi bila ta praksa uspešna, potem ne bi bilo potrebe po analitičnem diskurzu, saj bi diskurzi dostojno izčrpali nesmisel, ki ga poraja vdor realnega, s tem pa tudi odločitev, da se nekdo nameni k analitiku.

S to konstelacijo se tako vzpostavi edini diskurz, ki spodbije samoumevnost Gospodarja in s tem delegitimira tudi pozicijo Univerze in Histerika. Gre za edini diskurz, ki ni diskurz zavesti in obvladovanja, edini, ki se v nasprotju z diskurzom Kapitalizma upira imperativu popolne zadovoljitve, edini, ki se izogiba volji po ukazovanju in tako tudi edini, ki preprečuje popolno zmago vednosti kot napletanja o smislu.

$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$$

Leva stran predstavlja formalizacijo analitikove pozicije, medtem ko je desna formalizacija analizantove. Na desni strani se na mestu tistega, ki govori, nahaja zaprečeni subjekt, medtem ko analitik v govor intervenira in s tem odkriva označevalno oporo v nezavednem.

Ta postavitev členov nakazuje, da je med vednostjo in označevalcem-gospodarjem nerazmerje, kar pomeni, da je vednost predpostavka. Obstaja fantazma subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve, in del te fantazme je analitik. Produkt, ki pri tem nastopi, pa ni vednost, temveč nesmiselni označevalec gospodar, ki zareže v simbolno mrežo in – kot je še bolj eksplicitno postavljeno v Lacanovih poznih seminarjih – orientira k novemu označevalcu.<sup>336</sup>

---

335 Psihoanalizi se pri njeni intenci po negospodovanju zoperstavlja tudi nek notranji moment – psihoterapija kot dozdevek psihoanalize. Ta diskurz je modus kristalizacije vednosti strukture nezavednega, pri čemer pa je oblast Drugega popolnoma ohranjena. Psihoterapija se umešča v diskurz gospodarja in nima nobene možnosti dostopa do nezavednega, ki je samo strukturirano kot diskurz gospodarja. Zato se vpisuje v register hrbtni strani psihoanalize (Jacques Lacan, *Intervention dans la séance de travail "Sur la passe"*, 3. november 1973, v: *Lettres de l'École freudienne*, št. 15, Pariz, 1975, str. 187).

336 Jacques Lacan, Seminar XXIV – *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, **Vers un signifiant nouveau – predavanja 15. marca, 19. aprila, 10. in 17. maja 1977.**

Vednost v analitičnem diskurzu torej ni enaka, kakor v ostalih, saj jo zadeva logična modalnost ne-celega. Ne gre za sklenjeno totaliteto vednosti, pač pa za ločitev vednosti od pomena in resnice. Medtem ko gre v znanstvenem diskurzu za vednost, gre v analitičnem za nekaj popolnoma drugega. Psihoanaliza ne konstruira pomena govora, ki bi ga bilo mogoče »zavestno« obvladovati, pač pa sooča z nekim »ne vem, kaj govorim« ali še bolje »to ni povsem tisto, kar govorim,« s čimer zlomi performativnost gospodarja. Ne-izrekanje tistega, kar bi subjekt želel, je posledica tega, da želja zadeva iskanje, ki je lastno označevalcu. Med izrekanjem in izrečenim, med govorjenjem in izgovorjenim, med tistim, kar se reka (*dire*) in kar je izrečeno (*disance*), je vzpostavljena distanca (*distance*). Zato ima subjekt lahko občutek, da pravzaprav ne ve, kaj hoče reči. Ko bi v analizi moral govoriti, se lahko obotavlja in svobodna asociacija se mnogokrat izkaže kot nekaj najmanj svobodnega.

V tej zagati se prepletata želja (hočem reči) in nevedenje (ne vem, kako to reči). Ta zagata v osnovi izhaja iz tega, da ne moremo reči kar na katerikoli način. Obstajajo pravila jezikovnega obnašanja, kulturni kodi in slovnična struktura, torej nekaj, kar je skupno vsem in kar upoštevamo, da se lahko razumemo. Komunikacija, kot jo izkušamo v vsakdanjem smislu, je šele tako lahko intersubjektivna. Dialektika, na katero meri analiza, pa izhaja iz disimetrije, iz nesmisla izrečenega. Gre za privatno govorico, ki se odvija brez navezave na Drugega, brez želje, da bi bila razumljiva. Za razliko od lingvističnih pravil nastopa idiolekt, ki sprevača pravila. Po pravilih Gospodarja in Univerze nekaj takega, kot je privatni jezik, predstavlja čisti absurd. Subjekt, ki *se pripoveduje*, pa je v analizi šele tedaj, ko ne ve več, kaj besede pomenijo.

Iz tega razloga v središču analitičnega diskurza ni vednost, temveč nek užitek. Ker se vednost opira na označevalec, v svoji zastavitvi nujno zgreši. Vednost pa ni omejena le z nemogućnostjo dostopa do realnega, temveč tudi s tem, da človek za svoj užitek pravzaprav ve že vse, kar mora vedeti. Želja po vednosti se prej izkaže za pretvezo, saj je »strast« do nevednosti močnejša. S tem pa se vzpostavlja temeljna razlika med diskurzi »vednosti« in analitičnim diskurzom. Zavest in misel sta zgrajeni na predpostavki obvladovanja. V analizi pa ni obljub delovanja ali zaokrožene vednosti, do katere vodi mišljenje subjekta spoznanja. Ono govori, uživa in noče nič vedeti:

Nezavedno ni, da bit misli, četudi implicira tisto, kar o njej pravijo tradicionalne znanosti - nezavedno je, da bit s tem, da govori, uživa in, dodajam, ne mara o tem nič vedeti. Sploh nič vedeti.<sup>337</sup>

Status vednosti je v diskurzu Analitika torej dvoumen, saj psihoanaliza ni vednost, pač pa tehnika (*savoir faire*). Če ostali diskurzi težijo k čim manjši neumnosti in z dozdevkom vednosti prikrivajo luknjo v simbolnem, analiza teži k temu, da razbije dozdevke. To pa še ne pomeni, da vednost ni objekt analize. Gre za vednost nezavednega, ki kot preplet

---

337 Jacques Lacan, Seminar XX - Še, op.cit., str. 86.

simbolnega in realnega omogoča hipno pojavitev resnice. Nezavedno pomeni, da obstaja neka vednost, ki se ne ve, vendar pa se kljub temu izgovarja.

Toda če vednost ne tvori bistva analitičnega diskurza, pa je obenem pogoj analizantovega vstopa v analizo - tako vednost, ki jo pripisuje analitiku, kot z njo povezana želja, da bi si pridobil vednost o svojem simptomu. Želja, ki je pogoj začetka analize, je torej filozofska, saj se vzpostavlja kot ljubezen do vednosti, ki sproži transfer. Ker pa gre pri tem za ljubezensko predpostavko kot za dozdevek, mora biti v procesu analize dekonstruirana. Analizant analitiku na začetku pripisuje odlikovano vednost, odrešilni ključ, ki naj bi razrešil njegove težave. To ne pomeni, da analitik o tem karkoli ve. Analitik ravno ne poseduje niti ne more posedovati neke univerzalne vednosti ali sheme, ki bi jo lahko apliciral na singularni primer, pač pa mora analizo vsakič znova izumiti.

Zato psihoanalitik tudi ni zdravnik in se ne umešča v medicinsko-znanstveni dispozitiv gospodarstva, kjer bi na podlagi obče vednosti postavljali diagnoze in razsvetljeval težave analizanta. Freud na večih mestih celo poudarja, da je zdravniška izobrazba, ki meri na vednost o univerzalnih psihičnih zakonitostih, prej ovira in nevarnost, saj odvrta od dojetanja, ki je potrebno v analizi. Vednost analitika torej ni kumulativna in ne tvori nabora študijskega materiala, teorij, metod ali izkušenj iz dolgoletne prakse. Vednost dolgoletnih analitikov velja toliko kot vednost nekoga, ki analitik šele postane. Predhodne izkušnje so irelevantne, saj je ob vsaki analizi potrebno opustiti že konstituirano znanje.

To pa še ne pomeni, da je analitikova vednost *indocta*. Lahko bi rekli, da na nek način sovпада s parcialno in relativno naravo vednosti, ki v enem od vidikov tvori *učeno nevednost* Nikolaja Kuzanskega in nastopa kot *docta ignorantia*. Torej kot vednost, ki nima možnosti objektivne predstave. Njena funkcija zato tudi ni, da odloča o resnici analize, o njenem koncu ali smislu. Tisti, ki ima v analitičnem diskurzu vednost, ni analitik, pač pa analizant, ki zato ni le tisti, za katerega se predpostavlja, da ve, saj dejansko ve oziroma ve nezavedno. Zato strogo gledano ne more biti analiziran s strani analitika. Analitik ne more analizanta naučiti ničesar, kar ne bi že sam vedel. Za resnico analize je odgovoren zgolj analizant sam, saj samo on lahko proizvede besedo, ki bo nekaj spremenila. Da bi bilo to mogoče, je potreben odmik od predhodne vednosti - tako od tiste, ki naj bi jo imel analitik, kot tiste, ki naj bi predpostavljala smisel simptoma.

Toda če je vednost v analitičnem diskurzu irelevantna, pa mora analitik *znati ravnati - savoir y faire*. To pomeni, da nasprotno od pričakovanj analizanta na napletanje o smislu simptoma ne odgovarja z vednostjo, pač pa z nerazumevanjem, na primer z »absurdnim« podvprašanjem ali medmetom, s katerim v časovno pomembnem trenutku vzpostavi rez, ne-razmerje, trenutek odmika od smisla, s katerim sproži nov niz asociacij. Analitik torej ne interpretira, pač pa intervenira, s čimer mora v poplavi smisla ustvariti luknjo (*doit faire trou*). Ta poseg pripada polju nerealiziranega, saj namesto zapolnitve ustvarja praznino. Intervenca ustvarja dvoumnost, ekvivokacijo in s tem »povzroča valove.«

Na podlagi tovrstnih izvajanj se sicer lahko zdi ne samo, da analitik nič ne dela, pač pa da ga povrh vsega prej kot kakšen briljanten intelekt preči še neka precej očitna neumnost. Na strani analizanta se zato lahko tudi hitro porodi dvom v njegovo kompetentnost prav v stilu znamenitega vprašanja ene od Freudovih pacientk o tem, ali je sploh zdravnik.<sup>338</sup> Toda samo z ohranitvijo vrzeli med S1 in S2 lahko nastopi odmik od diskurza vednosti.

## 9 Lacanovo poučevanje

Lacanova psihoanaliza sicer prav tako nosi neko ime, za katerega se sprva zdi, da podpira vednost. Gre za »Lacanovo poučevanje«, ki je v štiridesetih letih utemeljilo analitične koncepte, ob vsej kontroverznosti, ki ga je spremljala. Toda Lacanovo poučevanje ni teorija, ki bi si skozi konsistentnost in razumljivost zagotavljala legitimiteto univerzitetega poučevanja. Če je kje moč najti zadostno utemeljitev, je v izjavi, da pred svojim občinstvom ne govori kot učitelj ali analitik, pač pa kot analizant.<sup>339</sup> Njegovo poučevanje torej v skladu z analitičnim diskurzom ve, da »ne vlada užitku v razumevanju.« To pa je obenem tudi glavni razlog za njegovo že pregovorno očitano nerazumljivost, za čudaštvo njegovega sloga, ki seminarjev in tekstov nikakor ne olajšuje.

Lacan je izrazito avtorefleksiven avtor. Drži pa, da njegovih besedil ne odlikuje kakšna posebna preglednost in pogosto se je težko znebiti občutka, da jih podaja precej improvizirano. Predavanja so polna prelomov, digresij, preobratov, natrpana z vozli, črkami in nenavadnimi izjavami, ki resnično kalijo užitek branja. Koncepti so iz enega tedna v drugega bodisi popolnoma bodisi zgolj malenkost predrugačeni, skozi leta pa postanejo skoraj povsem nerazpoznavni. Poti, ki vodijo do njih so vijugaste in zdi se, kakor da jih tvorijo same razlike, ki se pogrezajo v nejasnosti. Čemu takšen slog?

Kot je pogosto izpostavljeno, Lacanova beseda ne meri na nepoznavalce, na množični diskurz, ki bi z retorično zapeljivostjo zajel širši spekter poslušalstva. Ne gre spregledati, da ta pozicija po drugi strani lahko večkrat še bolj učinkovito uveljavi diskurz Gospodarja, saj se napaja v predpostavki vednosti, ki naj bi jo bilo šele potrebno odkriti. Nerazumljiva beseda vzbuja transfer in tako avtomatsko vzpostavi mesto *subjekta s podmeno, da ve*, saj meri na iskanje »globljega« smisla onstran tistega, kar je bilo izrečeno.

Lacan seveda ve, da njegovo občinstvo predpostavlja, da njegova nevednost izhaja iz druge kakor njihova. Toda ali njegov stil res pomeni, da je to, kar so mu skoraj brez izjeme očitali njegovi nasprotniki?<sup>340</sup> Sofistični prevarant, ki z vzbujanjem nerazumevanja in močjo sugeriranja vse okoli sebe podreja svoji brezkompromisni avtoriteti? Človek oblasti, manipulacije, ne pa resnice? Nekdo, ki se igra skrivalnice in s kontroverznimi

---

338 Sigmund Freud, J. Breuer, Študije o histeriji, op.cit.

339 Jacques Lacan, Seminar XX - Še, op.cit., str. 5.

340 V slovenščini imamo v ta namen delo: François George, Učinek gobezdala, Ljubljana: ČKZ, 1987.

parolami rehabilitira univerzitetni diskurz, hkrati pa v imenu nemoči in kastracije gradi svoje gospostvo? Je njegov nastop pristen ali zgolj poza, del natančno premišljene strategije?

V vseh omenjenih spretnostih se lahko dejansko skriva velika moč. Toda če Lacan kljub temu ni prevarant, marveč nekdo, ki želi vztrajati na analitični ljubezni do resnice, potem morata biti njegov govor in nastop nekaj povsem drugega. Lacan v svojem poučevanju ne interpretira, torej ne podaja razlag po univerzitetni logiki. Sicer prav tako ne sledi samo singularni logiki govora v klinični situaciji, ki bi bila povsem ločena od smisla. Govor v Lacanovem poučevanju se prav tako odvija z ozirom na SSS, tj. v razmerju do nosilca analitične »vednosti«. Že dejstvo, da gre za govor, implicira, da se na nekaj naslavlja.<sup>341</sup> K temu bo kasneje za določeno obdobje dodana doktrina matema, ki bo izpostavila problematičnost govornice kot sredstva transmisije analitične vednosti. Toda poučevanje, ki prekinja z razumevanjem in produkcijo smisla se ne odvija z namenom, da bi na nejasnosti gradilo svojo enigmatičnost, ampak da bi si navkljub umestitvi v postopek prenosa vednosti pridobilo lastnosti analizantovega govora.

Psihoanalitična vednost, ki se izreka, tako tudi ni resnica, ki jo je prišel razodet nek Lacan ali pred njim Freud, zdaj pa jo mora samo še dovolj dobro obrazložiti, da bo jasna vsem. To iz psihoanalize dela univerzitetni diskurz, ki podaja jasno artikulirano vednost, izrečeno iz pozicije gotovosti o tem, da nekdo »ve, kaj govori«, na čemer gradi pozicijo moči. Univerzitetni diskurz podaja vednost, ki je razumljiva, pri čemer udobno ugotavlja, kaj je v psihoanalitičnem diskurzu zanimivega. Zato univerzitetnega poučevanja tudi nič ne ovira, najmanj pa to, za kar gre v analitičnem diskurzu, torej orientacija realnega. Univerza, ki se ukvarja z Lacanovim poučevanjem, prelome, ki jih vzpostavlja analitični diskurz, neposredno akomodira, udomači. V najboljšem primeru lahko iz njih napravi »vednost o prelomu«, ki pa je konservativna, saj gre za pozicijo izjavljanja, ki ji nase ni potrebno jemati konsekvenc izrekanja.

Iz tega razloga Lacan ostro nastopi proti Univerzitetnemu diskurzu, njegovi jasnosti in razumljivosti. Tisto, kar vzpostavlja Analitični diskurz, je odmik od lingvistične strukture izrekanja, kot tudi od možnosti obvladovanja užitka. Šele tako se vzpostavlja etika Dobrorečenega in šele skozi to lahko vztraja Lacanova pozicija analizanta v njegovem poučevanju, s tem pa tudi analitično izkustvo. To je stil, ki psihoanalizo vedno znova privede do trenutka kreacije in s tem demonstrira to, kar je na delu tako v analitični kliniki, v razsežnosti formiranja analitikov, v njenih institucionalnih shemah, kot tudi v oblikovanju njenih konceptov.

---

341 Prim. tudi Jacques-Alain Miller, Zadnje Lacanovo poučevanje, v: Problemi, letnik XLV, št. 4/5, Ljubljana: DTP-Analecta, 2007, str. 184.

## 10 Psihoanalitični proces

Psihoanalitični proces tako ne služi temu, da bi subjekt o sebi izvedel nekaj novega. Analiza ni intelektualno popotovanje, ki bi na koncu privedlo do tega, da se subjekt sprijazni s kastracijo, pomiri z odrekani, ki jih nalaga upoštevanje družbenih predpisov ali pa da si pridobi vednost o svojem ultimativnem razcepu, s čimer situacijo povzdigne na raven racionalnega argumenta, češ da je popolna zadovoljitev tako ali tako strukturno nemogoča ali pa da je narava želje v tem, da ostaja nezadovoljena. Psihoanaliza ni pot izboljšanja samega sebe, ni pot, ki bi ponujala rešitve ali pa smerokaz v življenje brez kontradikcij ali preobratov. Subjekta na koncu ne čaka nagrada narcističnega zadovoljstva. V čem je potem njen smoter? Analiza služi temu, da intervenira v srž subjektovega razmerja do užitka in tako oteži tisto, preko česar ga gospodstvo vednosti ostalih diskurzov rekrutira za svoje cilje in ga s ponudbo načinov družbeno legitimiranega uživanja »učiti«, kaj in kako želiti.

V ta namen vsakodnevno nastopa neizprosno promoviranje užitka – uživajte v vašem poklicu, dejavnostih, ljudeh okoli sebe ipd. Želja s tem drsi od enega označevalca do drugega, se odlaga in zastopa subjekta za drug označevalec. V analizi pa subjekt nastopi kot bit želje, ki se ne opira več na užitek, ki ga predpostavlja v Drugem, pač pa izoblikuje singularni odgovor. Padec Drugega predstavlja konec označevalne alienacije, saj izhaja iz tega, da je v Drugem manko, ki ne avtorizira subjekta, temveč ta avtorizira sam. Psihoanaliza zato strogo gledano tudi ni terapija. To sicer ne pomeni, da ne deluje terapevtsko, se pravi, da nima terapevtskega učinka. Da pa bi bilo to mogoče, si za svoj cilj ne postavi »Dobro-bititi«, pač pa »Dobro-rekanje«. Samo tako lahko zamaje družbene dozdevke, ki naj bi subjektu prinesli zadovoljitev, na mesto neobstoja spolnega razmerja pa postavi identifikacijo s simptomom.

Toda če je realno prav tako v dozdevku in če njegov padec vnaša nesmisel, ne pa kakšno hudo zadovoljstvo, zakaj bi se subjekt sploh želel odmakniti od dozdevka? Zakaj bi se želel odpovedati iluzijam, ki jih ustvarjajo njegove želje, če pa so edino, s čimer lahko dokaj znosno prenaša že tako ali tako obubožano življenje? Zato, ker v analizi obstaja predpostavka, da ni subjekt v razmerju do svojega simptoma, s katerim ne more shajati, nič drugega kakor prevaran – prevaran s strani njegove fantazmatske in označevalne dimenzije, ki ju legitimira Drugi. Četudi simptom še zdaleč ni brez užitka, gre za užitek, ki ga potrjuje imaginarnost dozdevka. Ta užitek legitimira pomen, ki prinaša določeno toksičnost, medtem ko je tisto, kar v diskurzivno strukturo ob koncu vpeljuje realno, objekt *a*. Ko na mesto označevalcev, v katerih subjekt uživa, vstopi užitek, je med ostale vpeljana diskontinuiteta, s čimer se vzpostavi zarez, ki vednost postavi na mesto resnice. To ni označevalec gospodar, ki bi bil najden v postopku analize kot arheološko odkritje, potegnjeno izpod navlake smislov, nekakšna »Eureka!«, ki prinese dolgo pričakovano rešitev problema. Ta označevalec nastopi na mestu proizvoda analitičnega diskurza. To pa pomeni, da je skozi analizo šele proizveden.

S tem analiza spreobrne razumevanje, da je subjekt fiksno umeščen v strukturo in da je v zagatni situaciji, ker zunaj obstaja nespremenljiv. Objektiven sistem, ki ga določa, mu ne daje možnosti in skratka v vseh pogledih onemogoča dejanje in njegovo delovanje. Subjekt, nasprotno, nastopi ravno v trenutku, ko se struktura prelomi. S tem pa ni več subjekt, ki bi svojo bit utemeljil v Drugem, pač pa subjekt kot dejanje, singularen v »strukturi« svojega sintoma.

Zato subjekt tudi ni žrtev, saj struktura ni nič znanstveno objektivnega. Njegova situacija ni ujeta v brezkompromisno delovanje mehanizma diskurzov (kar je ponovno mehanicistična metafora, ki jo v tej strukturalistični fazi koncipiranja štirih diskurzov uporablja tudi Lacan), saj struktura ni stroj, ki bi delovala ne glede na vse, pač pa je luknjičasta. V tem je glavni obrat psihoanalize, ki postavi vsako, tudi najbolj uničujoče zunanje delovanje, ki naj bi na subjekta delovalo travmatično, kot nekaj, kar je imelo učinek na realno »psihične realnosti«, ki je travmo šele vzpostavila. V tem so »zunanji dejavniki«, ki se lahko predstavljajo tudi kot popolnoma upravičeni razlogi za travme - na primer smrt ljubljene osebe, vojne ali nesreče - povezani s strukturo subjekta, ki kot odgovor realnega vzpostavi travmo in jo nato legitimira ob priznanju Drugega realnosti. Bolečina se proizvede šele v horizontu smisla. Premik v analizi pa se izvrši kot možnost odklona od fiksacije, s čimer obudi singularnost subjektivnosti.<sup>342</sup>

Da bi bilo to mogoče, mora konec analize vsebovati dvoje: vednost (*savoir*) in delovanje (*faire*), torej znameniti »*savoir y faire*« - ali kot se glasi slovenski prevod: »znati rokovati«. Vednost pri tem nastopi kot vednost o singularnem, tj. singularnem simptomu, ki subjekta glede na diskurzivno utemeljeno družbeno logiko odmika od kolektivnih entitet in ga postavlja na pozicijo izjeme. Subjekt zase sicer vedno zahteva pozicijo izjeme in se na skrito izvzema iz kolektivnih entitet. V tem je temeljna funkcija narcizma in posledično arsenal družbeno-političnih bojov, utemeljenih na razmerju med diskurzom gospodarja in histerika, pri čemer se zahteva po izjemi utemeljuje na razliki od drugega, tj. diskurza drugega. Analitična elaboracija sicer prav tako meri na to, da ima subjekt glede na simbolno utemeljen status množičnih diskurzov status Enega (*l'Un*), unikuma (*unique*). Vendar pa to ne pomeni, da je izjema, ki bi ji zato pripadalo nekaj več kakor drugi.

Iz tega razloga mora biti narcistični status kot dispozitiv simbolno-imaginarni podobe v analizi suspendiran, saj šele to omogoči povratak k vzročnemu označevalcu kot nesmiselnemu. Konec analize mora nastopiti ob pripoznanju, da subjekt ni izjema, ki bi ji zaradi narcistično izpričane unikatnosti pripadalo več kakor drugi, pač pa da je izjema po svojem simptomu, s katerim zna rokovati in na koncu poseduje vednost o tem, kaj z njim početi. S tem pride do izmaknitve narcistične opore, nastopi pa invencija kot vednost o singularnem. V tem je subverzivna ost psihoanalize, ki jo Lacan v širšem družbenem

---

342 Za polemiko med psihoanalitično postavitvijo »odgovornosti« za simptom in nevrokognitivistično definicijo mehanizma vzpostavitve travme glej npr. Catherine Malabou, *Les nouveaux blessés*, op.cit.



pomenu zajetja Vseh sicer razume kot iluzorno, vendar pa v širšem smislu, torej tudi izven analitične situacije, vzpostavlja idejo množstva, v katerem razlike med subjekti niso pomembne.

Singularnost klinike bi sicer nemara zato toliko bolj zahtevala univerzalnost na ravni družbene vezi, psihoanalizo za vse x. Toda univerzalistične psihoanalize ni. Je zgolj vednost, ki nastopi ob koncu in ne predpostavlja imaginarne identifikacije kot učinka strukture in odgovora Drugega, temveč simbolno identifikacijo z lastnim presežnim užitkom (*plus-de-jouir*).

Da bi bil odmik od imaginarnega v središču, mora analiza eliminirati vse, kar se ne veže izključno na govorico. Analitik mora biti odstranjen iz vidnega polja in njegove intervence zreducirane na minimum, saj s tem prepreči, da bi vplival na to, kar bo v analizi izrečeno. Prav tako ne sme podpirati falične fantazme, tj. funkcije moči, v kateri bi se napajal njegov narcizem. Kot dejavnik analize mora izhajati iz pozicije čiste nevtralnosti, s čimer prepreči, da bi analizant v analizo vnašal njegove fantazme. Če vztraja na poziciji vednosti, ki je bila povod analizantovega transferja ob vstopu v analizo, in operira z besedami, ki imajo smisel samo zanj, se mora kasneje od tega odmakniti, sicer tvega zaprtje nezavednega in s tem skrenitev psihoanalitičnega postopka.<sup>343</sup>

Ni potrebno poudarjati, kako delikatna je lahko ta pozicija, saj je analitik neposredno postavljen na mesto SSS, iz česar lahko hitro izoblikuje narcistično oporo. Pred analitikom tako stoji težka naloga, saj je postavljen na mesto, h kateremu narcizem najbolj teži – na mesto Drugega, želenega, tistega, ki ima vednost. Toda njegova želja ne sme podpirati nobene od teh fantazem, pač pa mora biti drugačna, anti-narcistična. S svojo dejavnostjo mora razbiti predpostavko moči, na podlagi česar lahko analitično pozicijo formulira v okvirih kastracije.

Iz tega razloga je pomembno, da je analitik tudi sam opravil analizo, saj šele tako lahko v *subjektu s podmeno, da ve* prepozna iluzijo in s tem vzpostavi pogoje za klinično proceduro. Skozi določen del analitičnega postopka je ta fantazma s strani analitika sicer pridržana, saj se začetek analize utemelji v predpostavki Drugega, torej na nečem, kar zanj ne drži več, deluje pa kot vaba (*leurre*).<sup>344</sup> Toda ob koncu mora biti na poziciji tistega, kar analiza izvrže. V nasprotnem primeru se analitični postopek sprevrže v neskončnost procedure ali pa v nekaj takega, kot je »divja«, »kanibalska analiza«, v kateri analitik nastopa kot ideal, ki analizanta z imperativi in direktivami izoblikuje po lastni podobi, se postavlja kot ideal in ga s tem veže v odvisnost od svojih usmeritev.

Freud je delovanje analitika, ki ni na ravni svoje naloge, primerjal z učinkovanjem rentgenskih žarkov, če z njimi ravnamo neprevidno, kar pomeni, da je meja med

---

343 Jacques Lacan, O zaprtju nezavednega zaradi analitikovega vztrajanja na poziciji vednosti in moči glej: De Rome 53 à Rome 67: La psychanalyse – Raison d'un échec, v: Scilicet, št. 1, Pariz: Seuil, str. 46.

344 Jacques Lacan, Psihoanalitično dejanje, op.cit., str. 24.

analitično intervenco in sugestijo hitro prekoračljiva.<sup>345</sup> Zato mora biti analitik čista praznina, paradokсно utelešenje desubjektivacije. Šele tako lahko vzpostavi prostor diskruzivnega reza, ki subjektu omogoči soočenje z resnico njegove želje in kjer prek vznika realnega nastopi renesansa simbolnega reda.

## 11 Teoretska psihoanaliza ne obstaja

Če je analitik na začetku Lacanovega poučevanja nekdo, ki nadomešča Drugega kot anonimni simbolni red, pozni Lacan ugotavlja skrajno nekonsistentnost in neuspešnost Drugega. Drugi ne more jamčiti za simbolno identiteto subjekta. Tako kot je na začetku nujna njegova predpostavka, tako je ob koncu nujen njegov padec. Izhod iz zagate (*l'impasse*) omogoči prehod (*la passe*), s katerim nastopi premik iz pozicije analizanta v pozicijo analitika.

Ta prehod je bil v slovenskih filozofskih izpeljavah od osemdesetih let dalje interpretiran kot Lacanova različica heglvske absolutne vednosti kot serija kontradikcij in dialektičnih preobratov, kjer na koncu nastopi zavest o lastni smrti.<sup>346</sup> Prehod namreč predstavlja dvojje: prekoračitev fantazme in subjektivno destitucijo, torej opustitev fantazem, ki opredeljujejo subjektivno bivanje in njegov svet.<sup>347</sup> Nasprotno se je kasneje, zlasti v mlajših generacijah, vzpostavilo splošno razumevanje, da gre pri teoretski psihoanalizi za ukvarjanje z analitičnimi koncepti brez kliničnega izkustva (kar je spontana razlaga termina *teorija*). Vendar pa se ta stik filozofije in psihoanalize razlikuje od analitičnega diskurza, saj je bilo, kot poudarja Dolar, Lacanovo poučevanje v slovenski percepciji izrazito modificirano:

Recepcija Lacana na Slovenskem se je osredotočila le na nekatere vidike, na nekatere teoretske nastavke, ki se jih je dalo s pridom uporabiti za materialistični poseg na posamezna področja: v ospredje je bila postavljena izdelava nove teorije ideologij, teorije kulture in znanosti, analize so zadevale predvsem navezavo psihoanalize na heglvsko dialektiko in historični materializem, razčlenitev stalinizma in fašizma, posamezna literarna dela in pojave, posamezne slovenske ideologeme, vprašanja navezave na lingvistično in logično problematiko itd. Lacan, kakršen je bil v Franciji postavljen v središče ostrih kontroverz, se od te »slovenske podobe« močno razlikuje.<sup>348</sup>

345 Sigmund Freud, Končna in neskončna analiza, v: Spisi o psihoanalitični tehniki, op.cit., str. 328-329.

346 Glej npr. Mladen Dolar, Hegel na narobni strani psihoanalize, v: Razpol 13, Letn. XLI, 6/8, Ljubljana: DTP-Analecta, 2003.

347 Od tod izhaja navezava na ime teoretska psihoanaliza, kot povezave med heglvsko filozofijo in teorijo lacanovske psihoanalize.

348 Mladen Dolar, Kratki kurz iz zgodovine lacanovstva, v: Problemi – Razprave, letn. 21, št. 230/231, Ljubljana: DTP, 1983, str. 40.

Na podlagi tega je bila psihoanaliza v Sloveniji več kot trideset let znana in prepoznana izključno kot vednost (torej univerzitetna vednost). Prostor je postal obeležen s publikacijami in predavanji, ki (kot v redko objavljenem radijskem pogovoru za France-Culture poudari Lacan) nimajo ničesar skupnega z analitičnim diskurzom - so pa možni odgovor na vprašanje, ali se psihoanaliza lahko dobro prodaja.<sup>349</sup> Psihoanaliza je bila postavljena v bližino »kulture«, kar je tudi vzpostavilo pogoj, da je bila lahko sprejemljiva in na trgu objavljiva. Pri čemer pa ne gre samo za sklicevanje na teorijo psihoanalize ali za ločitev med teorijo in prakso, pač pa za izključitev diskurza Analitika. Kot to izpostavlja Špela Jelenc:

(...) natanko v tem prostoru smo priča nemara edini razločitvi med teorijo lacanovske psihoanalize in psihoanalitično prakso. Pri tem ne gre le za močan in priznan obstoj Univerzitetnega diskurza, ki se ukvarja z Lacanovo teoretizacijo psihoanalize, pač pa je pri tem prisotno še nekaj specifičnega – to je *de facto* izključitev analitičnega diskurza (...) Psihoanaliza ne more biti teoretska, ker je v osnovi izkustvo. A če je psihoanaliza postavljena kot teoretska, potem implicira, da ne more biti hkrati izkustvo in praksa. To imenovanje torej postavlja pred neko izbiro in sicer na način izgube oziroma kastracije: ALI teoretska psihoanaliza ALI psihoanalitična praksa (pri čemer izbira enega izključni drugo).<sup>350</sup>

Zato psihoanaliza tudi ni trening ali akademsko izobraževanje, pač pa želja – želja nekoga, ki želi pričati dogodku invencije in ne pristaja na dispozitiv Drugega. Psihoanalitik *mora* nase vzeti posledice svojega diskurza in v tem je fundamentalno subverzivni naboj. To sicer ne pomeni, da je sebi veliki Drugi, pač pa da je po svojem izkustvu analize sposoben koncipirati teorem lastne pozicije in nato kot analitik zmožen pravičnega ravnanja. Da se pri tem avtorizira, ne pomeni, da se »avto-ri(tual)izira«<sup>351</sup>, se pravi, da naredi sprejemni izpit in iz tega napravi postopek. Da pa bi bilo to mogoče, je v analitično proceduro umeščen prehod kot artikulacija invencije.

Psihoanaliza natanko na točki prehoda obrne klasično razmerje med teorijo in prakso. Prehod kot teoretska psihoanaliza nastopa kot vednost, ki jo je iz klinične procedure izčrpal analizant o singularnosti svojega primera, zato je med njima vez. Gre za obliko vednosti, ki ni univerzalna univerzitetna vednost, pač pa singularna vednost kot produkt izkustva, ki na točki prehoda postane teorija, vredna tega imena in statusa, saj gre za invencijo kot artikulacijo novega in ne za interpretacijo, ki je predhodno v razmerju z Drugim. Iz tega razloga analiza ne sme predpostavljati nobene vnaprej dane sheme ali

---

349 Jacques Lacan, Déclaration à France-Culture, v: Le Coq-Héron, št. 46 / 47, 1974, str. 3-8.

350 Špela Jelenc, Proste asociacije o imenovanju, Dostopno prek: <http://www.sdzlp.si/proste-asociacije-o-imenovanju/>

351 Jacques Lacan, Italijanska opomba, v: Filozofski vestnik, št. 1, letnik XXXI, Ljubljana: ZRC SAZU, 2010, str. 32.

občega nazora, saj lahko z njim prepreči prostor kreaciji, ki bi jo ob koncu lahko v obliki vednosti podala naprej.<sup>352</sup> Teoretski moment mora nastopiti kot vednost o tej novosti in ne kot ponavljanje teoretskega korpusa ali mišljenje konceptov.

Iz tega razloga je kontekst, v katerem je bila psihoanaliza dolgo poznana kot »teoretska psihoanaliza« brez klinične dimenzije, toliko bolj specifičen. Psihoanaliza je v Sloveniji prej zbujala vtis, da je njen smoter pojasnjevanje razmer v svetu, interpretacija filozofskih del, kritika umetnosti ali znanosti. Skratka da je njen pogon prej fascinacija z učinki moči Lacanovega poučevanja in Freudovih del kot pa kakšna pretirana zaskrbljenost za subjekta »za katerega v psihoanalizi gre.«<sup>353</sup>

A prehod ne pomeni, da je bil subjekt vzoren pri študiju psihoanalize, zaradi česar sedaj dovolj dobro operira s Freudovimi ali Lacanovimi koncepti, da z njimi zna razložiti, zakaj je, kot je, s čimer izkazuje brezhiben smisel za psihoanalizo. Prehod pomeni, da subjekt po izkustvu nesmisla artikulira svoje analitično izkustvo in z njim novo teorijo. Teoretska psihoanaliza torej ni obravnava, interpretacija ali akademsko ustvarjanje konceptov, ki bi bili tako splošni, da bi bili lahko teoretski ali pa njihovo soočanje z misleci v polju ostalih diskurzov, saj psihoanaliza ni niti nekaj občega niti teoretskega:

(...) psihoanaliza ni neka nova filozofija, nov pogled na svet, nova teorija o najsplošnejši strukturi človeka, misli na sveta, svetovni nazor proti drugim svetovnim nazorom, temveč je možna le kot neka posebna praksa, kot teorizacija neke posebne prakse, ki je rojstno mesto in oporišče vsega ostalega. Lacan je skozi celotno svoje delo vztrajno poudarjal to neprienačljivost psihoanalize z neko novo občo teorijo (...)<sup>354</sup>

Tisto, kar psihoanalizo razločuje od navezave na filozofski diskurz, je torej dejanje, konsekvencnost in njena antifilozofska drža. To pa obenem demonstrira tisto, kar v filozofskem diskurzu in mišljenju deluje kot obramba. Mišljenje nastopa kot odpor, ki skozi Univerzitetni diskurz, politično polje Gospodarja, Histerični diskurz preizpraševanja in pragmatično logiko poklica v diskurzu Kapitalizma producira smisel. Gre za pozicije, ki objekt želje strukturno postavijo na drugo mesto kakor Analitični diskurz.

Za Freuda je bil vir mišljenja odsotnost objekta, zadovoljitve, užitka ali lacansko rečeno, objekta razloga želje. Natanko iz tega Lacan izpelje, da subjekt misli z objektom, torej s tendenco, ki meri na nekaj in s tem vzpostavlja odpor. Ta pa se lahko manifestira poljubno - tako s političnimi boji, filozofsko-akadetskimi razpravami, skratka z vsem, kar krene po poti smisla. Njegov pogoj je kontemplativna nepremičnost, ki jo je Lacan opisal prek

---

352 Jacques-Alain Miller, *Introduction aux paradoxes de la passe*, v: *Ornicar?*, št. 12-13, 1977.

353 Jacques Lacan, *Du sujet enfin en question*, v: *Écrits I*, op.cit., str. 227-234.

354 Mladen Dolar, *Kratki kurz iz zgodovine lacanovstva*, op.cit.

logičnega časa trenutek razmišljanja (*temps pour comprendre*). Ali kot to izpostavlja Branimir Stojanović:

Za ta trenutek logičnega časa je pomembno poudariti, da deluje v nazajsko, s čimer oblikuje negibljivo strukturo. Nepremičnost je natanko njegov subjektivni pogoj obstoja. To je kontemplativna nepremičnost subjekta in sveta: jaz se ne premikam, svet se ne premika! Prav to pa je mesto in skrit rojstni kraj lacanovskega filozofa, ki je nastal iz mrtvega časa in zato v svojem delovanju ohranja mrtvi čas, v katerem prek neumnega dvoma šiva nezapolnljiv razkorak, ki se skriva v njegovem imenu: *ali lacanovec ali filozof*.<sup>355</sup>

Toda, kot je poudaril Freud: kjer je odpor, tam je mesto psihoanalize. Zanj je bila dežela največjega odpora Francija, saj so tam od samega začetka zanjo izkazovali največje zanimanje. To zanimanje je bil hkrati pobeg od analize, saj so ga demonstrirali zlasti surrealistični krogi, ki so jo z namenom umika od klinike uporabljali za umetnost in poezijo. V tem kontekstu je Lacan nastopil kot prenovitelj, »*enfant terrible*«, ki je psihoanalizo takorekoč postavil iz glave na noge. V tem oziru bi lahko z Mannonijem pritrdili, da se »končna, odločilna bitka« zanjo ne bije tam, kjer je psihoanaliza vseprisotna, pač pa »tam, kjer se je proti njej pokazal največji odpor.« Pri tem je pomembno, da »obstajajo mladi analitiki, ki nimajo v mislih toliko svoje kariere kot namen, da bi ohranili nekaj, za kar je psihoanaliza v nevarnosti, da bo izgubila.«<sup>356</sup> V dispozitivu, ki konstantno ustvarja vednost, moč in vrednost in kjer vse teži k uspehu, je torej vse, kar Analitični diskurz lahko v nekem prostoru stori, to, da vztraja v svojih koordinatah, na strukturnem mestu želje in suspendiranju vednosti kot fantazmatske produkcije dozdevkov – »To je na nas, da ustanovimo.«<sup>357</sup>

## 12 Ustanoviti psihoanalitično gibanje

Kako je mogoče izven univerzitetnega diskurza, izven zakona in oblasti, izven uveljavljenih poklicev ustvariti nekaj takega kot je analitično gibanje?<sup>358</sup> Filozofija uspe, ker postane mašilo politike. Znanost uspe, ker postane pogoj tehnologije. Toda kako lahko uspe psihoanaliza? Kje je mesto njene pojavitve v družbenem polju?

Lacan je vzpostavil Šolo po tem, ko se je zgodila njegova »ekskomunikacija« iz IPA. Njegovo dejanje ni predstavljalo konformističnega manevra, ki bi potrjeval avtoritete z masko Drugega, javno mnenje, stare veličine, ustaljene pozicije že obstoječih društev,

---

355 Branimir Stojanović, Lacanovski filozofi, še en napor, da postanete psihoanalitiki. Dostopno prek: <http://www.sdzlp.si/lacanovski-filozofi-se-en-napor-da-postanete-psihoanalitiki/>

356 Octave Mannoni, Freud, op.cit.

357 Jacques Lacan, Seminar XXIV – L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre, predavanje 19. aprila 1977 - neobjavljen seminar

358 Glej tudi Jean-Claude Milner, Jasno delo, op.cit., str. 162.

Šol in organizacij, ali pa gradil novo s podobnim namenom gospodovanja. Takšni so bili tudi člani, ki so se podali v situacijo, ki ni dala nobenih zagotovil, možnosti ali ugleda uveljavljenih poklicev. S tem se je vzpostavilo nekaj, kar ni bilo podvrženo inerciji, ampak je postalo dejanje, ki se je avtoriziralo samo.

Namen Šole je bil obeležen s tremi zahtevami: da »polju, ki ga je odprl Freud, povrne ostro rezilo resnice,« da »izvirno prakso, ki jo je uvedel pod imenom psihoanaliza, privede do dolžnosti, ki ji pripada v našem svetu« in »z vztrajno kritiko razkrije stranpoti in kompromise, ki mrtvičijo njen razvoj in degradirajo njeno rabo.«<sup>359</sup> Toda ostro rezilo resnice se je kmalu otopilo in to natanko po poti smisla in predpostavljene vednosti transfernih členov. Zato na tej točki Lacan napravi analitično gesto, se postavi na mesto nečesa, kar je izvrženo in v znamenitem *Dissolution* navede glavni razlog za neuspeh in posledično razpust svoje organizacije:

Nič ne pričakujem od oseb, nekaj pa od funkcioniranja. Torej je treba, da prenovim, saj se mi je ta Šola ponesrečila, ker ni uspela proizvesti analitikov Šole, kar bi bilo na višini.<sup>360</sup>

Neuspeh psihoanalize kot družbene vezi je bil torej posledica tega, da je niso tvorili analitiki, ki bi bili na ravni svoje naloge. Namesto analitične pozicije, ki jo po prehodu obeležujeta manko in kastracija, se je vzpostavila pozicija, ki je nastopala z vednostjo, bodisi z vednostjo o psihoanalizi bodisi s pozicijo v hierarhiji organizacije, za katero se predpostavlja, da to vednost ima - kar je eno in isto. Problematičnost prehoda iz singularnega analitičnega postopka se je prav tako izkazal kot logična konsekvantnost analitične doktrine in njene prakse kot orientacije realnega, ki je po nujnosti spodletela. Toda Šola je po drugi strani imela Uspeh in natanko v tem je nastopila nujnost razpustitve. Ne le, da so bili privrženci nečesa, kar so razumeli kot »Lacanova nauka«, številni. Kot izpostavlja Dolan v *Kratkem kurzu iz zgodovine lacanovstva*, so se »mnogi pustili fascinirati s širokim kulturniškim uspehom in popularnostjo in začeli psihoanalizo združevati z vsemi mogočimi ponavadi prav pogrošnjimi smermi, ki so z njo v strogem mišljenju nezdružljive.«<sup>361</sup> Tako kot že v Freudovem času je bila pogosto prisotna tudi submisivna tendenca, da se psihoanalizo napravi vsečno, sprejemljivejšo, razumljivejšo, udobnejšo ali »zabavnejšo« in se s tem izogne bojem in težavam, ki bi si jih zaradi svoje neizpodbitne subverzivnosti lahko nakopala. V tem pa sta nenazadnje tudi srž in specifična slovenske »uporabe« psihoanalize.

Psihoanaliza kot vednost je imela v slovenskem okolju uspeh. Njena osnovna os je bila uporaba analitičnih konceptov v univerzitetne namene. To dokazuje, da je analitične koncepte izven klinične dimenzije mogoče razlagati, interpretirati, z njimi celo paradirati

---

359 Jacques Lacan, *Acte de fondation*, v: *Autres écrits*, op.cit., str. 229-242; ponovno v: *Lettre de dissolution*, *Ibid.*, str. 317-319.

360 Jacques Lacan, *L'Autre manque*, 15. januar 1980 – neobjavljen tipkopis.

361 *Ibid.*, str. 70.

ali ustvarjati njene povezave s praktično čimerkoli. Povezave psihoanalize s filozofijo ali drugimi »vednostmi« sicer niso nelegitimne, četudi je cena, ki se jo za to prepogosto plača, izključenost analitičnega diskurza. Toda če se pri tem še enkrat ozremo k vprašanju, ki ga v *Znanosti in resnici* postavlja Lacan: »Kateri je ta trpeči subjekt, če ne tisti, iz katerega črpamo svoje privilegije, in kakšno pravico nad njim vam dajejo vaše intelektualizacije?«<sup>362</sup> Če je intelektualizacija freudovska opredelitev mišljenja, ki z zatekanjem v razum in smiselno argumentacijo tvori »odpor proti afektivnemu procesu,<sup>363</sup> potem analizo preči nekaj povsem drugega – nekaj, kar noče biti mišljeno.

Misel v analizi je ukrivljena misel, travmatizem, ki se ne izteka v harmonijo ali zaokroženo vednost. To ne pomeni, da se na koncu razprši v razsežnosti Enega, pač pa da je o njej mogoče nekaj vedeti in to na podlagi nečesa takega, kot je ne-celo singularnega teorema.<sup>364</sup> Zato ni psihoanalize njena razsežnosti singularnega in izven invencije, ki jo je vzpostavila njena klinična razsežnost, ta pa v zadnjem topološkem obratu proizvede izrekanje za-vse svoje ne-cele vednosti in se artikulira v prehodu analizanta v analitika. Na bazi singularnega tako temelji teorija, nerazločljiva od simptomatskosti in unarnosti, ki pa v prehodu zazveni v razsežnosti množstva in vzpostavi topološki prostor svojega zunanjega in notranjega prostora.<sup>365</sup> To je pozicija, ki se strukturno ne more vzpostaviti z etabrirano vednostjo, ampak v tistem diskurzu, ki na mesto dejavnika postavi resnico in se izvede izključno v eni situaciji: med analizantom in analitikom.

Zato je analitik lahko samo nekdo, ki je izhajajoč iz klinične prakse in lastnega izkustva vzpostavil subjektivno držo, ki je v funkciji stvari, in v njegovi lastni pozicija kastracije. To ne pomeni, da z analitično vednostjo o kastraciji rehabilitira pozicijo moči. Psihoanaliza ni religija, ki iz kastracije napravi fascinacijo. Ne gre za fasciniranost nad izgubljenim, ranjenim, manjkavim, skatka za fasciniranost, ki kastraciji podeli veličino. Analitična drža izhaja iz tega, da je na mestu produkcije njegovega diskurza objekt *a*, ki sicer ni nič drugega kot prazna forma, ki pa določa status pozitivnih entitet in predstavlja temelj ostalih diskurzov. Vednost in ljubezen do resnice se preko konstrukcije S2 v diskurzih Gospodarja, Univerzitetnika ali Histerika strukturirata kot obramba pred kastracijo, pred luknjo (*trou*) kot izvorom *trou-matizma*, kar ni dejanje, temveč mišljenje, podvrženo smislu in posledično verovanju.

Zato diskurz, ki teži h konstrukciji nazora in smisla, ne more nastopati na strani diskurza Analitika. Realno sicer v nobenem primeru ne omogoča dostopa. Kar pa še ne pomeni, da se z njim ne da ničesar narediti. Stava psihoanalize je, da je možen poseg, s katerim

---

362 Jacques Lacan, *Znanost in resnica*, v: Spisi, op.cit., str. 319.

363 Sigmund Freud, *Zanikanje*, v: *Metapsihološki spisi*, op.cit., str. 408.

364 Jacques-Alain Miller, *Entretien à Ljubljana sur la psychanalyse en Yougoslavie*, v: *Ornicar?*, št. 26/27, 1981, str. 171-173.

365 Jacques-Alain Miller, *L'Orientation lacanienne: L'Etre et l'Un*, predavanje 6. aprila in 18. maja 2011, gledališče Dejazet, Pariz – zapiski s predavanj.

nastopi prestrukturiranje simbolnega reda. V kolikor analitiku pri tem spodleti, nanj preži nevarnost zdrsa v druge diskurze. Toda račun za to Lacan prepušča zgodovini. Sam želi vztrajati na analitični poziciji, ne da bi pri tem postal nekdo, ki zgolj preklada zgodovinske anale. Zato se bo z njegove strani zgodovina ocenjevala glede na Analitični diskurz: »Gre za oceno s točke, kjer se v simbolnem pojavi realno.«<sup>366</sup>

---

366 Jacques Lacan, *Liminaire*, v: *Autres écrits*, op.cit., str. 592.



## Orientacija realnega

### 1 Realnost in realno

Začnimo z ugotovitvijo: »Ni znanosti o realnem.« Tega Lacan sicer eksplicitno ne reče nikjer. Gre za Millerjevo formulacijo s kongresa *Svetovne psihoanalitične zveze* (AMP) leta 2008 v Buenos Airesu, ki odpira vodilno tematiko o dozdevkih in sintomu.<sup>367</sup> Vendar pa ta izjava povzema ključne zastavke poznega poučevanja, hkrati pa posega v srž znanstvenega samorazumevanja. Kaj bi bilo namreč za znanost lahko bolj realnega kakor geni, nevroni ali atomi? Če ni znanosti o realnem, ali to pomeni, da je vse, kar proučuje znanost, zgolj dozdevek? Škandaloznost te postavke je za začetek mogoče ublažiti z razlikovanjem med *realnostjo* in *realnim*. Če je realnost tisto, kar v vsakdanjem pomenu izkušamo kot svet, realno poraja občutek nesmisla. Če realnost daje vtis, da jo lahko razumemo, realno ni dovzetno za neposredno umevanje. Realno ni stvar razmerja, na osnovi katerega delujeta podoba in beseda, saj si ga ni mogoče predstavljati ali o njem govoriti, hkrati pa vdira v svet kot nekaj travmatičnega, kot nekaj kar ne gre, s čimer implicira razpoko in nekonsistentnost:

Kar deluje, je svet. Realno je tisto, kar ne deluje. Svet se vrti v krogu. Če hočemo spoznati, da ni sveta, namreč da obstajajo stvari, za katere samo bedaki verjamejo, da so v svetu, zadošča pripomniti, da obstajajo stvari, zaradi katerih je svet (*monde*) odvraten (*immonde*). Analiza se ukvarja s tem in je tako mnogo bolj soočena z realnim kot sami znanstveniki.<sup>368</sup>

Nesklad med realnostjo in realnim je torej ena od osnovnih postavk, ki jih nalaga analitični diskurz, obenem pa tudi ena najtežjih misli, ki jih mora sprejeti subjekt v analizi. Zastavitev, po kateri je realnost fantazmatska, je subjektu, ki svoj svet gradi znotraj simbolno-imaginarnih koordinat, v temelju tuja, saj se vse, kar je mogoče zajeti od realnega, vzpostavlja v imaginarnem scenariju. Učinek tega je strukturacija realnosti, ki zapolnjuje mesto odsotnosti smisla in se vzpostavlja na mestu diskurzivnih proizvodov. Psihoanaliza pa z razločitvijo med realnostjo kot diskurzivno in realnim, s katerim sta zavozlana simbolno in imaginarno, vpelje odmik od smisla.

---

<sup>367</sup> Jacques-Alain Miller, *Semblants et sinthome*, v: *La Cause freudienne*, št. 69, Pariz: Navarin/Seuil, 2008, str. 130.

<sup>368</sup> Jacques Lacan, *Triumf religije*, op.cit., str. 8.

Toda obenem realno predstavlja teren, ki je psihoanalizi in znanosti skupen. Tako psihoanaliza kot znanost sta nemogoča poklica, postavljena pred nepopoln uspeh svojega delovanja, ker se dotikata realnega kot nemožnega.<sup>369</sup> Njun pristop do realnega je sicer različen, vendar pa se stikata ob vprašanju vključitve realnega kot nemožnega v svoje polje. A če je želja znanosti želja po vednosti, potem je ne določa nezavedno, temveč predpostavka zavesti in smisla, ki želi realno izključiti. Če je realno torej orientacija psihoanalize, vprašanje nemožnosti v polju znanosti ni vselej pertinentno. Znanost sicer ima dostop do realnega s formaliziranimi zapisi, preko katerih realno zagrabi na njegovi meji z diskurzivnostjo, s čimer demonstrira to, kar je na delu v klinični proceduri. Toda obenem se na podlagi zakonov, ki naj bi delovali v njem, predstavlja kot znanost o realnem. Ti zakoni dejansko niso nič več od simbolno-imaginarne konstrukcije in tako tudi nič več od fantazme, ki konstituira splošno percepcijo sveta. Zato ni nenavadno, da Lacan v tekstu *O vprašanju, ki predhodi vsaki možni obravnavi psihoze* nakaže možnost, da bi znanost lahko postala družbeni delirij, saj znanstveni izsledki nekaj pomenijo le v simbolno posredovani realnosti diskurza, ki je vselej na nek način aficirana s psihotično dimenzijo.<sup>370</sup>

Nasprotno pa psihoanaliza implicira ob-stoj realnega brez zakona. Gre za realno, ki insistira kot odprtina med dozdevkom in realnostjo, kakršna se vzdržuje v konkretnosti človeškega življenja, obenem pa subvertira strukturo zakonov in transformira realnost. Realno znanosti pa se predstavlja, kot da je vednost vanj že vpisana, na primer v genetski material ali nevron, kjer samo še čaka, da jo nekdo odkrije, dešifrira in zapiše. Enigma, ki vodi njeno raziskovanje, je enigma vednosti v realnem, ki se postavlja kot ideal, saj ne velja za predpostavljeno, pač za resnično vednost realnega. Materija je obravnavana, kakor da bi v sebi utelešala red in tako narekovala svoje lastno delovanje; kakor da bi vsebovala neko »skrito«, »instinktivno« ali »nezavedno« vednost, s katero bi regulirala aktivnost življenja in narave. Znanstveno realno s tem pridobi smisel in je razumljeno kot sklenjena in nedeljiva celota. Po logiki simbolnega ga določa neka struktura, kar pomeni, da gre za poizkus hermenevtične konstrukcije. To pa privede do skoraj nezaslišane hipoteze, da znanost ponuja dokaze, ki jih sama konstruira, saj se ravna po aksiomih, ki jih sama predpostavlja:

Po eni strani v znanstvenem diskurzu označevalec glede na naravo nič ne pomeni. A po drugi strani je v naravi, treba ga je le organizirati po določenih zakonih. Zato je znanost vedno zvezana z idejo, da je določeno vedenje že v realnem, da v realnem deluje artikilirana mreža označevalcev neodvisno od naše vednosti o njih. Kot da v realnem deluje neko vedenje.<sup>371</sup>

---

369 Sigmund Freud, Končna in neskončna analiza, op.cit., str. 327.

370 Jacques Lacan, O vprašanju, ki predhodi vsaki možni obravnavi psihoze, v: Primer Schreber, Ljubljana: Analecta, str. 71-115.

371 Jacques-Alain Miller, Pet predavanj o Lacanu v Caracasu, op.cit., str. 59.

Subjekt je v znanstvenem procesu torej obsojen na to, da zgreši realno, saj ga varuje fantazma, ki steče po simbolno-imaginarnih poteh. Če realno ni dovzetno za neposredno umevanje, potem zahteva ovinek preko simbolnega in fiktivnega, ki delujeta kot obramba. Ker se nanaša na označevalni red, se konstruira iz nečesa, česar prej sploh ni bilo.<sup>372</sup> Pri tem ne gre za napako simbolnega reda, pač pa za napako v konceptiji realnega. Znanost je vezana na simbolno, ki realnemu podeli smisel, s čimer je realno vednosti naknadno proizvedeno. Realna vednost je sicer opredeljena kot vednost *o* realnem, torej kot neimaginarna vednost. Vednost, ki naj bi obstajala v realnem, pa je hipoteza o tem, da je tisto, kar artikulira, nekaj realnega. Ker je realno, ki ga išče znanost, torej zunanje tudi sami znanosti, se njeno delovanje lahko vzpostavi kot raziskovanje dozdevkov narave. Znanost ustvari novo realno, ki z vzpostavitivijo smisla in pogojev njegovega delovanja ne vstopa na teren realnega, marveč se mu dodaja.

## 2 Zakoni neba so zakoni želje

Lacan v *Seminarju XIX - ...ou pire* pravi, da znanstvena misel izhaja iz opazovanja zvezd, s čimer ustvari konstelacijo kot dozdevek. Dozdevek je tisto, zaradi česar predpostavimo bit v objektu na enak način, kot zaradi vednosti predpostavimo subjekt označevalca. Privilegiran primer tega je astronomija, ki ne more govoriti o nečem, kar ne more zavzeti imaginarne oblike. Imaginarno pri tem prevzame neko telo kot dozdevek, ki konstruira naravni objekt. Odraz tega je na primer konceptija teorije meteoritov. Optični prostor je zaključen in dobi izraz v zaokroženi teoriji. Še ena od Lacanovih zgodnejših referenc, ki razkriva, kako »se naredi, da se nekaj pojavi« (*faire paraître*) v t. i. »drugi naravi«, je mavrica.<sup>373</sup> V nobenem primeru pa mišljenje ne meri na realno, temveč na tisto, kar je mogoče opazovati, torej na realno, ki pridobi imaginarno dimenzijo. Ta pa vzpostavi vednost, ki je predstavljena prek racionalnega, razumsko-zavestnega postulata. Če za znanost obstaja realno, ki se ga lahko meri, potem obstaja tudi zavest, ki ga lahko opazuje. Zato je objekt znanosti lahko realno kot imaginarna entiteta, podvržena racionalnim in zavestnim znanstvenim metodam proučevanja dozdevkov.<sup>374</sup>

Zavest se predstavlja kot zadnja opora znanstvene racionalnosti, saj interpretira v skladu s kriteriji gotovosti, univerzalnosti, skratka smiselnosti. Ta je v nemalo potezah podobna nezavednemu, ki v imenu objekta želje vodi v pomote, zaradi katerih subjekt ustvarja dozdevke.<sup>375</sup> Kot bo Lacan poudarjal zlasti v zadnjih letih svojega poučevanja, nima »zavest nobene druge opore, kot da dopušča neko pomoto (*une bévue*).«<sup>376</sup> Psihoanaliza pa ne tendira k smislu ali vednosti kot temeljih zavesti, pač pa k resnici. Ta je prav tako v dozdevku, vendar pa skozi učinek nezavednega, torej natanko skozi *une bévue*

---

372 Jacques Lacan, Seminar XX - Še, op.cit., str. 185.

373 Jacques Lacan, Seminar III - Les psychoses, op.cit.

374 Jacques Lacan, Seminar XVIII - D'un discours qui ne serait pas du semblant, Pariz: Seuil, 2007.

375 Jacques Lacan, Seminar XXIV - L'insu que sair de l'une bévue s'aile a mourre, predavanje 10. maja 1977.

376 *Ibid.*

proizvede stik z realnim in na mesto postavi objekt *a* kot nekaj ne simbolno-imaginarnega, ampak realnega. Objekt analize je objekt, okoli katerega kroži želja, zato lahko Lacan reče, da so zakoni, ki jih v realnem odkriva znanost, tako kot zakoni neba, zakoni želje. Mehanizem simbolne dinamike ne povede na kraj, ki mu ne bi vladal Drugi in kjer celota ne bi bila suspendirana. Znanstvena logika deluje na strani realnega, toda v realno ne vstopa, namesto tega pa proizvede dozdevek zavestne in racionalne vednosti, ki naj bi strukturirala realno.

Ta procedura je na delu tudi v »znanostih o subjektu«. Objekti znanstvene psihologije so zaokrožene imaginarne enote - pomeni, ideje, čustva, verovanja ali prepričanja, ki jih združuje pod imenom »duša« (*psyché*). Lacan je to imenoval »nerealna realnost«, <sup>377</sup> kar je samo drug izraz za dozdevek. Rezultat tega je ideologija zdravorazumnosti in zavestnega, racionalnega spoznavanja, ki izhaja iz predpostavke, da se »realno duševno življenje« lahko razume. Material znanstvene psihologije je dejansko »razumljiv«. Toda »preveč razumljiv, da bi bil lahko točen.« <sup>378</sup> Jasnost in dokazljivost vzpostavita totalizacijo, ki zatre razliko med simbolnim in realnim, s čimer vse postane tisto, kar imaginarno označuje - znak, ki predstavlja nekaj za nekoga. <sup>379</sup> V kognitivizmu označevalci nekaj pomenijo že sami po sebi, kakor da bi med njimi in referentom obstajala naravna povezava. Označevalni pomen vodi v reprezentacijo, s tem pa vzpostavi proučevanje realnosti, ki naj bi bila skladna s stvarjo samo. »Misel« nastopa kot misel, »razum« kot razum, »čustvo« kot čustvo in »reprezentacija« kot reprezentacija.

Razmerje med označevalcem in označencem (ali kot je to diahronijo že dolgo pred strukturalizmom pesniško imenoval de Lattaignant, med »besedami in rečmi«) tako postane skladno. Toda pri tem ne gre za logiko označevalca, temveč za past znaka (*leurre du signe*). Imaginarno zakriva, da za označevalcem ni ničesar, s tem pa deluje kot zrcalo, ki omogoča opazovanje in »ugotavljanje«, kaj je na njegovi površini. Imaginarna funkcija s tem postane opora psihološkemu razumu, saj uokvirja vse, »kar psihologiji služi kot modul« <sup>380</sup> - Jaz, narcistične identifikacije, možnost racionalnih izbir, skratka vse, kar pristaja na nevarljiv videz »objektivnega sveta«. Toda pri tem naleti na mejo in Lacan jo imenuje subjekt. Psihološka objektivacija v objektu ne sme prepoznavati subjekta, ker se utemeljuje na produkciji vednosti, ki naj bi bila objektivna in brez-subjektna. Toda na točki nezavednega se izkaže, da je kljub dovršenosti svojega sistema omejena z realnim. V realnem ni vednosti in ta zastavitev (psiho)analizo temeljno razlikuje od (psiho)logije, (psiho)terapije ali (psi)hiatrije.

---

377 Jacques Lacan, Seminar X - L'angoisse, op.cit.

378 Jacques Lacan, Seminar III - Les psychoses, op.cit., str. 31.

379 Jacques Lacan, Seminar XII - Problèmes cruciaux pour la psychanalyse - neobjavljen tipkopolis.

380 Jacques Lacan, Seminar XIII - L'objet de la psychanalyse - neobjavljen tipkopolis.

### 3 Materialnost

Podobna ideja o realnem je sicer vodila tudi Freuda. Freud je sprva verjel, da v realnem obstaja vednost oziroma je bilo realno zanj enako SSS. To realno izhaja iz dveh teoremov: iz koncepta kvantitativnega in teorije nevronov. Njegova podlaga je živčni sistem, ki se utemeljuje v biološkem realnem in realnem termodinamike, v t. i. *nevro-realnem*.

Prva zasnova *nevro-realnega* v psihoanalizi se je tako pojavila že leta 1895 v *Poizkusu znanstvene psihologije*. Radikalni razvoj pa je doživela šele po Freudu z razmahom tehnološkega napredka in izumom naprav za merjenje možganskih valov in opazovanje telesa, torej nekje po letu 1970. Realno naj bi s tem postalo znanosti vidno in transparentno. Omogočalo naj bi interpretacijo in dešifriranje funkcij - toda ne freudovskega, temveč »cerebralnega nezavednega«.

Od tod dalje *nevroznanost* z uporabo metod slikanja možganov, računalniške tomografije (CT), magnetne resonance (fMRI) in pozitronske emisijske tomografije (PET) išče realno na posnetkih delovanja možganov. Možganska slika je razumljena kot realno misli, ki se razodevajo preko tistega, kar znanost imenuje *qualia*, torej preko čustev in kvalitativnega izkustva. Simbolno označevalca, ki naj bi predstavljal subjekta za drug označevalec, je ukinjena, namesto tega pa nastopa materija, ki deluje enodimenzionalno, obenem pa naj bi iz neke meta-ravni imela tudi zmožnost, da zaznava samo sebe. S tem naj bi *qualia* podala odgovor na enigmatičnost simptomov, saj naj bi utelešala tisto, kar je v subjektu najbolj realno.

Lacan je sicer prav tako iskal materialno osnovo. Kar je Freudu predstavljala biologija, je bila zanj lingvistika. Toda tisto, kar Lacanu predstavlja materialno bazo, ni biološko telo, pač pa označevalec, ki ga narekuje realno in je povezan z materialnostjo užitka telesa. Simbolni red ima torej neko materialnost, ki je vednost označevalca. To pa tudi postavlja materialno osnovo nezavednega. Toda če je označevalec materialen, potem očitno ne gre za isto realno kakor v znanosti. Če se *nevro-znanost* opira na proučevanje telesa in možganskih funkcij, torej natanko na neko substanco, se na prvi pogled zdi, da je njena orientacija bolj materialistična, kakor pa jo postavlja psihoanaliza z nečim tako očitno simbolnim kot je označevalec. Toda za Lacana materija ravno ne jamči za materializem in posledično tudi ne za znanstvenost, saj se nanaša na prvenstvo označevalca, besede (*mot*), s čimer materializem postane *moterializem*.

S tem nastopi v opoziciji klasičnemu materializmu, *nevrobiologiji* in porastu *nevroznanosti*. Biološko je »sad znanosti, ki se imenuje biologija.«<sup>381</sup> Realno pa se drži jezika in užitka, v čemer se vzpostavlja razmerje s telesom, toda ne na znanstven način. Biološko v psihoanalizi zadeva tisto, kar v biologiji označuje *bios*, torej kar podpira življenje govora, ne pa *logos* ali razumevanje, ki ga implicira kognicija in s tem kognitivizem. Toda če je mogoče spreminjati nekaj, kar ostaja isto, torej materijo, s katero

---

381 Jacques Lacan, Seminar XIX - ...ou pire, op.cit., str. 29.

se ukvarja znanost, kako lahko spreminjamo nekaj, kar je arbitrarno tako kot označevalec? Natanko preko govornice in tistega, kar obkroži, torej prek realnega.

V nasprotju s tem realno znanosti ni vezano na govornico, temveč se pojavlja kot realno, ki je nemo. Vprašanje govornice v razmerju do realnega pri Lacanu dobi največji zamah v poznih seminarjih, vendar pa je njegova zasnova omenjena že v Rimu, kjer poudari, da znanost prevlada nad realnim, ker ga zvede na znak. S tem pa realno zvede na nemost. Gre za izjavo iz obdobja, ko je preko lingvistike še iskal možnost za znanstvenost psihoanalize in kjer je bila temeljna stava (nad)determinacija realnega s strukturo jezika. Zato se v tem času tudi pojavi definicija nezavednega kot vednosti. Če nezavedno vsebuje vednost, to pomeni, da gre za vednost, ki je vpisana v realno in se jo zato lahko dešifrirati. To realno je strukturirano in s tem enako znanstvenemu, saj je realna vednost vezana na označevalec, ki se manifestira kot telesni simptom. S tem polje realne vednosti postane skupna točka psihoanalize in znanosti. Vendar pa Lacan pri tem ne izhaja iz realnega, kot je prisotno v poznem poučevanju, se pravi iz nesmiselnega »čistega« realnega, temveč iz realnega, ki je urejeno.

#### 4 Strukturirano realno

To »urejeno« realno izrazito zajema Lacanovo strukturalistično fazo, saj je odvisno od logike diskurza. Zato je njegova utemeljitev sprva vezana na lingvistiko in kasneje na logiko. Lacan tako v polnem zamahu strukturalizma govori o realnem strukturi, torej o avtonomiji simbolnega, pri čemer ima označevalec učinek na telo. To realno je vidno in neločljivo povezano z označevalno logiko, zato je simptom mogoče zaznati na ravni imaginarnega. Ker je strukturirano, ga je mogoče tudi dešifrirati. Gre za interpretacije formacij nezavednega, ki imajo določen pomen.<sup>382</sup> In če imajo pomen, potem je realno podvrženo neki logiki, ki implicira ponavljanje. »Trdovratnost« simptoma je posledica tega, da se realno vrača, saj se tisto, kar je bilo izključeno, vedno znova manifestira na ozadju razloga potlačitve. To so travme, ki se vračajo na isto mesto, tako kakor se v znanstvenem raziskovanju vračajo zvezde.<sup>383</sup>

Freud za to uporabi še nekoliko bolj rudimentarno ponazoritev, ki izhaja iz Horacevih pisem: *Naturam expellas furca, tamen usque recurret* (Tudi če naravo izženeš z vilami, se vedno vrne). V obeh primerih gre za izbiro naturalističnega vokabularja, ki realno koncipira v stičišču z znanostjo. Ta konceptualizacija realnega ima dokaj logičen povod tudi v vzročnosti simptoma. Simptom ne pade z neba, kot bi se nemara glasila še slovenska ustreznica. Vznikne nepričakovano in naključno, vendar pa se nato prične dojemati kot nekakšna usoda. Tisto, kar nakazuje na razliko med znanstvenim in psihoanalitičnim realnim, je nujnost, ki ni naravna nujnost fizikalnih zakonov, temveč izhaja iz simbolnega. Zato je z njo mogoče ravnati (rokovati) preko simbolnega. Ker

---

382 Jacques Lacan, Seminar V – Les formations de l'inconscient, Pariz: Seuil, 1998.

383 Jacques-Alain Miller, Pet predavanj o Lacanu v Caracasu, op.cit., str. 28.

realno očitno predpostavlja neko nujnost, potem predpostavlja tudi nek red. Tega pa je mogoče zajeti prek matematične formalizacije.

Na tej točki se izkaže, da znanost nima izključno opravka z dozdevki narave in se ne ukvarja le z nečim, kar sama konstruira, pač pa se preko formalizacije dotika realnega in tako v realnosti proizvaja učinke. Formule zgrabijo natanko tisto, kar tvori stik med simbolnim in realnim, torej med diskurzivnostjo, ki ustvarja realnost, in nesmislom realnega. Na podoben način nastopi tudi konec analize, tako kot znanstveni zapis na podlagi formalizacije omogoča *savoir y faire*. Zato Lacan po zgledu na matematične formule postavi doktrino matema. Njegov napor je na prelomu šestdesetih v sedemdeseta leta 20. stoletja usmerjen v to, da bi bilo mogoče zagotoviti prenos analitične vednosti in vzpostaviti simbolni poseg v realno. Ta poizkus na nek način nasprotuje izjavi, da ni znanosti o realnem. Psihoanaliza je pri tem oprta na matematično proceduro, kot znanost o realnem pa nastopa logika, ki tedaj pomeni enako kot znanost o nezavednem. Ta logika je izsiljena. To pa še ne pomeni, da je deficitarna, saj se opira na konstruktivistična in deloma intuicionistična izhodišča. Matematična formalizacija - ali kot pravi Milner »literalizacija realnega« - je pri tem razumljena kot edino, kar dosega realno, in v tem je znanstveni diskurz kompatibilen z analitičnim.<sup>384</sup>

Vendar pa je tudi ta ideal, vključno s konceptualizacijo nezavednega kasneje doživel neuspeh, k čemur je vodilo redefiniranje realnega. Kljub temu, da je matem simbolno-realno, nima neposrednega razmerja z realnim. Zato je vse Lacanove poizkuse potrebno brati v luči formulacije, da ni znanosti o realnem. To strukturirano realno na koncu vodi v nemožnost demonstracije logike, ki jo bo moral zaključiti s sklepom o nemožnosti formalizacije same. Če obstaja neka struktura, se lahko vzpostavi le, če obenem obstaja tudi nekaj, kar je nestruktura. Tisto, kar predstavlja nepremostljivo oviro, je nemožnost logike v zapisu nezavedne vednosti kot objekta a, torej nemožnost formalizacije užitka, ki se pojavi kot luknja v vednosti. Matem na koncu sicer pokaže, da matematična logika je znanost o realnem. Vendar pa je kot znanost avtoreferenčna, saj formalizira učinke, ki jih sama producira v realnem. Lacan je že v tem obdobju poudarjal, da proces simbolizacije nima vselej učinka strukturiranja, ki v realnem vzpostavlja red, pač pa tudi učinek nereda, ki izhaja iz nemožnosti spolnega razmerja. Simbolno seksuacije preprečuje dostop do užitka Drugega in je vzrok konstantne pomote (*l'échec perpétuel*). Zato se v poznem poučevanju obrne v smer nekega drugega realnega.

## 5 Realno kot invencija

S *Seminarjem XXIII - Sintom* se realno prvič loči od realnega, ki ga je psihoanaliza prej povezovala z znanostjo, torej od strukturalističnega realnega, ki je artikularno prek lingvistike. Če je realno osmišljeno preko govornice, potem stavi na smisel, ki ga pripisuje tej besedi, in tako popusti glede realnega, kot ga predpostavlja: »Realno je zgolj

---

384 Jacques Lacan, Seminar XX - Še, op.cit., str. 106.

predpostavka, natanko v smislu te besede: realno.«<sup>385</sup> Toda če ima realno nek smisel, potem ni več realno, saj realno izključuje vsakršno vednost. S tem se konceptualizacija zaostri, Lacan pa skuša misliti psihoanalizo v Enem, kjer je realno izven Drugega, brez predpostavke smisla. Imaginarne metafore so nadomeščene s topologijo, pri čemer vstopi črkovnost boromejskega vozla kot tistega, kar poleg matema odpira »kraljevsko pot psihoanalize v njenem razmerju do znanosti.«<sup>386</sup>

Realno, ki je v ospredju poznih seminarjev, je realno, za katerega Lacan pravi, da je njegova invencija in morda celo njegov simptom.<sup>387</sup> Ker simptomatičnost sodi v red singularnega, se postavlja vprašanje, ali ni to realno nemara zgolj člen, ki drži skupaj registre njegovega poučevanja ali pa gre za Lacanov subjektivni odgovor na Freudovo odkritje, torej za odgovor Enega (*l'Un* ali *l'Un seul*). Simptomatična manifestacija nezavednega se kaže v subjektivnem razmerju do Drugega, Lacan pa v svojih izjavah in tekstih konsistentno izkazuje naklonjenost Freudu. Njegovemu transfernemu razmerju pravzaprav skoraj ni videti konca.<sup>388</sup> In če je Freud predpostavljal, da je z nezavednim odkril nekaj, kar je resnično, potem Lacan postavi vprašanje, ali ni sam odkril nečesa, za kar se resničnost zgolj predpostavlja.

Zastavitev tega realnega torej nastopi v predpostavki. Je »odkritje za-katerega-se-nekaj-predpostavlja« in zato kot koncept ne more nastopiti drugače kot v navezavi na smisel oziroma smiselno govorico. Toda v tem realnem ni nobenega smisla. Zato je vsako razumevanje in govorjenje o njem suspendirano. Nastopi pa kot travmatizem in klinična posledica, ki zadeva obravnavo simptoma in analitični postopek, ki sedaj ne more biti več vezan na dešifriranje smisla, temveč na subjektivacijo na podlagi simptoma. S tem pa se zgodi premik od transfernega (freudovskega) nezavednega k realnemu (lacanskemu) nezavednemu. Sedaj smo lahko gotovi, da smo v nezavednem le še tedaj, ko prostor nekega lapsusa – »prost nekega lapsa (*l'est d'un laps*) nima več nobenega smisla ali interpretacije,«<sup>389</sup> torej ko ni več transferja ali Drugega, ki bi potrjeval smisel.

To za subjekta pomeni, da ne implicira več jaza ali nanašanja nase v smislu glagolske aktivnosti (na primer »jaz sem« ali »jaz mislim«), pač pa nastopi kot nekaj, kar je v neposredni povezavi z realnim kot nesmiselnim. Vse do zadnje faze Lacanovega poučevanja misel pripada simbolnemu: »Nikoli ni bilo druge misli kot simbolne in znanstvena misel je tista, ki zmanjša simbolizem, da bi tam vzpostavila subjekta: v običajnem jeziku se to imenuje matematika.«<sup>390</sup> S tem pride do preloma, po katerem se je potrebno odpovedati smiselni misli kot simbolno-imaginarnemu. Smisel je nekaj

385 Jacques Lacan, Seminar XXII - R.S.I, predavanje 17. decembra 1974 – neobjavljen tipkopic.

386 Jean-Claude Milner, Jasno delo, op.cit., str.150.

387 Jacques Lacan, Seminar XXIII – Le sinthome, op.cit., str 132.

388 »Če želite, ste lahko lacanovci. Jaz sem freudovec.«; »Freud je bil čudovit mož, bil ga je sam ogenj, sam plamen,« itd.

389 Jacques Lacan, Preface to the English-Language Edition, London: The Hogarth Press, 1977; naknadno objavljeno v: *Autres écrits*, op.cit., str. 571.

390 Jacques Lacan, *D'un syllabaire après coup*, v: *Écrits II*, op.cit., str. 202.



»Drugega-kot-realno«. Simbolna misel je znanstvena misel, saj jo vzpostavlja dejstvo mišljenja, ki realno razume kot nekaj, kar je potrebno zapolniti.

Da je subjekt »odgovor realnega«, kot se glasi pozna Lacanova definicija, pomeni, da je simptom najbolj očitna manifestacija subjektivnosti. Toda, če obstaja le simptom, potem subjekt strogo gledano ne obstaja. Obstaja samo kot odgovor realnega kot nečesa, kar ne more biti zajeto v simbolni red. V tem je subjekt preostanek simbolne operacije in obstaja v tem, kar je dejansko nemogoče subjektivirati in kar predstavlja objekt *a*. Resnica subjekta se s tem manifestira v njegovem objektu želje. Če je subjekt sprva razumljen kot subjekt označevalca in kasneje kot subjekt želje, ki meri na imaginarno, nazadnje pride do spoja vseh treh registrov. Subjekt označuje homofinija LOM - človek (*l'homme*) kot singularnost. Pred tem je bila v analizi na delu njegova interpretacija in iskanje pomena. Razcepljeni subjekt je pripadal registru simbolnega kot manko označevalca, zato je bil korelativen simptomu in tvorbam nezavednega. LOM pa je korelativen simptomu, zato gre za imenovanje subjekta na ravni realnega.

S tem se končuje orientacija analize k simbolnemu. Če je Freudov scientizem psihoanalizo utemeljeval v znanstvenem realnem, ki predpostavlja, da v njem obstaja vednost, in če je zgodnje Lacanovo poučevanje koncipiralo vednost nezavednega, od tod dalje nastopa realno, v katerem ni vednosti. To realno je drugačno od fizikalnega ali biološkega in ga ni mogoče formalizirati. Zato tudi ni matema, ki bi služil transmisiji analitične vednosti, pač pa zadeva zgolj analitično proceduro v neposrednosti jezezika. Kot njegova monstracija se vzpostavijo topologija, boromejskost in vozli, ki vnašajo določen travmatizem, namesto poučevanja pa nastopi materialnost. S tem se vzpostavi glavna orientacija - orientacija k realnemu, za katerega v psihoanalizi nenazadnje gre.

Analitično realno je formulirano v treh postavkah, ki jih podaja *Seminar XXIII*: izključuje smisel, je brez zakona in je v kosih. Smisel pripada dozdevku oziroma kot pravi Lacan, »nakazuje smer, v kateri sam propada.«<sup>391</sup> Ker je realno nesmiselno, je njegovo izkustvo vselej tudi izkustvo groze. V analitični situaciji na to nakazuje odpor, saj je tisto, kar se dotakne nezavednega, nujno pospremljeno s tesnobo in zavrnitvijo. V vsakdanji situaciji to lahko predstavlja vsaka pojavitev travmatizma. S strani subjekta se pri tem nemara pojavi tendenca po osmiselitvi z določeno tolažbo, ki je okrepljena z neizogibnostjo, na primer »vse se zgodi z razlogom«, »namenjeno mi je«. Nujnost, ki jo implicira poizkus racionalizacije realnega, omogoči, da realno zadobi potezo usode, ki je lažje sprejemljiva kot dejstvo naključja.

Toda stvari se ne zgodijo z razlogom, pač se preprosto zgodijo. V tem je realno neobvladljivo, brezvzročno in brezzakonsko. Ker ne predpostavlja celote, se zgodi kot hipna pojavitev nesmisla, kot nekaj, kar v označevalni verigi umanjka. In ker je indiferentno do simbolnega, ga ne zaznamuje harmonija, sklenjenost ali urejenost, skratka nič, kar bi bilo mogoče zajeti v diskurz:

---

391 Jacques Lacan, *Seminar XX* - Še, op.cit., str. 64.

Od trenutka, ko se pokaže, da realno vstopa v svet človeka (l'homme) prav preko tega, kar je po svoji naravi nesmiselno - namreč različne poti, vključno z znanostjo in politiko, ki spravljajo v zagato Človeka (L'homme), pristalega na Luni - od tega trenutka obstaja nek maneverski prostor. Pri tem je namreč treba predpostaviti, da obstaja neka celota realnega, kar bi bilo treba najprej dokazati, saj subjekt predpostavimo zgolj pri umnem (bitju). Hypoteses non fingo pomeni, da ob-stojijo samo diskurzi.<sup>392</sup>

Simbolno diskurza torej implicira zaokroženo celoto. Toda če je Newton lahko zatrdil, da ničesar ne predpostavlja, da si »hipotez ne izmišlja«, jih ne »fingira«, je to zato, ker je ob opori simbolnega reda, ki garantira smiselnost realnega, mogoče dokazati karkoli. Ta Newtonova izjava je sicer pogosto iztrgana iz konteksta in je zato v zgodovini znanosti redko zadobila ustrezno razlago. Toda njena poanta je, da si v fantazmatskem simbolno-imaginarnem pomenu iz abstraktnih pojmov ali idej, kot tudi iz pojavov, ki v znanstvenem polju zavzemajo mesto »dejanskosti«, pravzaprav ni potrebno izmišljati ničesar, saj je imaginaren že pristop, ki jim daje oporo in jih konstruira. V Newtonovem primeru je ta opora Bog. Za sodobno znanost to predstavlja Drugi. V obeh primerih pa gre za simbolno jamstvo, ki podaja realno kot urejeno sklenjeno totaliteto, s čimer zagotavlja red. Če bi bile hipoteze zgolj predpostavljene, potem bi to vodilo naravnost v ateizem in vzpostavilo mesto brez reda, urejenosti ali fiksne strukture, skratka v realno brez vzročnosti.

V tem realnem ni nobenega reda ali urejenosti, prek katere bi bilo mogoče sklepati na rezultat. Vendar pa to še ne pomeni, da je kaotično ali anarhično. Realno je indiferentno do reda ali nereda, saj z izmikom zakonu označevalca preprečuje vsak dostop. Kar pa po drugi strani prav tako ne pomeni, da je v nekem nedosegljivem onstran.

## 6 Das Ding an sich

Iz tega razloga Lacan leta 1974 v Rimu odgovarja na vprašanje iz občinstva, ali je ta pojem realnega kantovski, enak stvari na sebi, *Ding an sich*. Vprašanje se opira na njegovo zgodnje poučevanje, ki je realno dejansko koncipiralo kot *das Ding*, s čimer se je neposredno uprlo Freudovi opredelitvi *das Ding* kot primordialnega objekta želje. To zastavitev so v tistem času uveljavljale zlasti postfreudovske struje z Rankom, Ferenczijem in Melanie Klein, pri čemer je bil manko definiran kot posledica izgube materinega telesa kot mesta izvornega užitka, torej kot nekaj empiričnega, brezpogojnega in absolutnega. Lacanova pozicija pa je diametralno nasprotna. Ni nekega izvornega mesta, ki bi ga znanamovala popolna zadovoljitev, saj je manko tu že od začetka, medtem ko je primordialni užitek le fantazma, ki se strukturira preko jezika. Zato ga Lacan označi za mit. *Das Ding* ni izvorno stanje popolne zadovoljitve, temveč manko, ki razkriva realno - ne realno v svetu filozofije ali znanosti, marveč realno kot ne-svet, *l'immonde*.

---

392 *Ibid.*, str. 83.

Manko pokaže, da izguba nastopi, še preden jo vase vsrka simbolna konstrukcija. Iz podobne konceptualizacije manka pa je na nek način izhajal tudi Kant.

*Kritika čistega uma* uvaja prazno mesto, Stvar na sebi, ki je ni mogoče doseči in ne more biti objekt spoznanja, saj ne pripada redu naravne kavzalnosti. Pri tem ne gre za polnost Stvari, pač pa za kategorijo manka kot takega. Stvar na sebi je izpraznjena vsebine, zato o njej ni mogoče ničesar reči.<sup>393</sup> Toda na tem mestu je še ne zaznamuje nobena vzročnost ali pozitivna opredelitev. Paralela med Kantovo *Ding an sich* in Lacanovim realnim se torej postavlja sama po sebi. Toda Lacan zavrne očitok, da bi bil pojem realnega kantovski: »Če bi mislili, da obstaja neka celota realnega, bi bil ta pojem neverjetna anticipacija.«<sup>394</sup> Realno torej ni nekje onstran v nedosegljivosti prostora in časa. Čeprav ne more biti objekt spoznanja, ga je, za razliko od noumenalne ravni Stvari na sebi, moč doseči in to preko matematične formalizacije, torej na način ne-celega. Ker realno ni »vse«, potem ne predpostavlja reda, pač pa je podvrženo kontingenci, s katero nasprotuje nujnosti znanstvenih zakonov.

## 7 Razvoj naravnih zakonov: Boutroux in Poincaré

Lacan glede tega vprašanja na istem mestu referira na spor med francoskim filozofom Émilom Boutrouxom in fizikom Henrijem Poincaréjem glede opredelitve znanstvenih zakonov.<sup>395</sup> Kot postulira znanost, naravni zakoni ne sledijo naključju, pač pa vzročnosti. Iz tega razloga je Poincaré kot znanstvenik menil, da naravni zakoni ne morejo vsebovati sprememb, razvoja ali kontingence, saj jih določajo ravno nasprotno lastnosti. Zakon določata nespremenljivost in napovedljivost, ali kot pravi Lacan: da »v nedeljo vemo, ne samo, kaj se bo zgodilo v ponedeljek in torek, ampak tudi, kaj se je zgodilo v soboto in petek.«<sup>396</sup> Znanstveni zakon se torej ne more razvijati, saj so šele njegova trdnost, nespremenljivost in racionalna logična povezanost členov verige pogoji za njegovo resničnost. Na delu mora biti konstantna povezava med vzrokom in posledico, med preteklostjo in prihodnostjo. Če bi naravni zakon dopuščal razvoj, potem ne bi bil več legitimen in potem tudi znanost ne bi več obstajala. Toda Boutroux je s tem izpostavil pomembno vprašanje in naravnim zakonom pripisal možnost evolucije, torej možnost nastopa kontingentne točke, ki bi lahko spremenila njihovo delovanje.

To vprašanje sicer ni novo, predvsem pa ga ni prvi zastavil Boutroux. Gre za eno izmed temeljnih epistemoloških razprav, njeno zasnovano pa je na nek način mogoče razbrati že v Pascalovih *Mislih* (1670) oziroma v njegovem opazovanju sončnih peg (*spongia solis*), v katerih vidi začetek ugašanja Sonca: »Kadar vidimo, da se kak pojav dogaja vedno enako,

---

393 Kasneje v *Kritiki praktičnega uma* na to prazno mesto stopi moralni zakon s »povsem določenim zakonom o kavzalnosti v intelegibilnem svetu« (Immanuel Kant, *Kritika praktičnega uma*, op.cit., str. 84).

394 Jacques Lacan, *Triumf religije*, op.cit., str. 18.

395 Gre za spor, ki se je odvijal takorekoč v družinskih koordinatah, saj je bil Boutroux poročen s Poincaréjevo sestro.

396 Jacques Lacan, *Triumf religije*, op.cit., str. 18.

sklepamo iz tega na naravno nujnost; npr. da bo jutri napočil nov dan, itd. Vendar nas narava večkrat preseneti, ko se ne pokorava svojim zakonom.«<sup>397</sup> Iz tega Pascal sklepa, da tudi sončna svetloba ni večna in da zaupanje v konstantnost nekega pojava ni zadostno zagotovilo za njegovo trajnost. Toda glavni predhodnik tega vprašanja je Hume z *Razpravo o človekovi naravi* (1739), v kateri izpostavi problem indukcije. Sklepanje iz znanih podatkov na neznane predpostavlja, da je zakon univerzalen, saj je narava izotropična, cela in povsod enaka.<sup>398</sup> Toda Hume zavrne klasično definicijo vzročnosti, po kateri bi bilo iz vzroka možno sklepati na posledice in tako kot kasneje Boutroux predpostavi, da naravni zakon ne implicira nujnosti.

Lacan to tezo potrdi: »Nikakor ne vidimo, zakaj realno ne bi dopuščalo zakona, ki se giblje.«<sup>399</sup> Realno je torej indiferentno do vzroka oziroma je, vzročno gledano, povsem neučinkovito. Ker ne vsebuje zakona, ne zagotavlja nobene stabilnosti ali predvidljivosti. Medtem ko se imaginarno podreja simbolnemu in s tem konstruira celoto, se realno upira, udarja nazaj. To ne pomeni, da se upira mišljenju, pač pa, da ga je nemogoče misliti. In zato je realno za psihoanalizo nemožno. A če je nemožno, potem je tudi jasno, zakaj ga ni mogoče aplicirati na znanost, temveč le na matematično logiko. Znanstvena procedura temelji na tem, da nemožno odpravi, saj mora biti utemeljena na vzročnosti, ki je logično zajeta v izrekanje. Toda realno je iz perspektive izrekanja in resnice nemožno. Nemogoče je izreči vso resnico, saj zanjo ni besed. Ta nemožnost je nemožnost spolnega razmerja, katerega način zapolnitve se vzpostavlja kot nezavedna vednost. Ta pa se ustvari ob robu luknje realnega in je kot taka sediment iz črk, ki so neka pisava.

To med drugim pojasni razliko med gonom in željo. Gon ni izbirčen in se ne zapleta v nobeno dialektiko. V svoji parcialnosti lahko meri na karkoli. Želja pa ne meri na karkoli, temveč na tisti objekt, ki »ustreza« nezavedni vednosti, s čimer se vzpostavi kot poizkus vzpostavitve spolnega razmerja. To ne pomeni, da ima nezavedno vednost o spolnem razmerju, pač pa, da ga v singularnosti je jezika nadomešča. Iz tega razloga želja tudi neprestano nekaj govori, s čimer poskuša zapolniti njegovo odsotnost, medtem ko gon pride do zadovoljitve v tišini. Realno je torej neposredno povezano s poljem seksualnosti in jezika, saj se pojavlja kot tisto, kar v odnosu med užitek in smislom ne deluje.

V tem je nenazadnje tudi ena od razlik med strukturo in delovanjem narave ter strukturo subjekta. Objekti v naravi se gibljejo v skladu z znanstvenimi zakoni. Nebesnim telesom je jasno, kam morajo iti, da ne zaidejo, in če že, potem morajo za to imeti utemeljen razlog. Človek pa je kakor izgubljen, saj se ne ravna po instinktu, temveč po zakonih označevalca: »Planeti vedo, na katero distanco drug od drugega se morajo postaviti,

---

397 Blaise Pascal, *Misli*, Celje: Mohorjeva družba, 1986, str. 66, 92.

398 David Hume, *Razprava o človekovi naravi*, v: *Analiza*, Letn. 16, št. 4, Ljubljana: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, 2012, str. 91-123.

399 *Ibid.*

govoreča bitja pa ne, ker seksualna gravitacija ni vpisana.«<sup>400</sup> Ker se seksualni zakon ne more vpisati, je seksualnost tisto, kar naredi luknjo v vednosti. Zato realno tudi ni le nekaj, kar opisuje seksualnost govorečih bitij, pač pa tudi realno, na katerega referira psihoanaliza.

## 8 Hvalnica naključju

Realno se torej razkriva v kontingenci in ne vsebuje nobene nujnosti. Ta teza je sicer spet na nek način nadaljevanje Freuda. Že Freud je poudaril, da je kopulacija naključna, kar pomeni, da gre za mesto neujemanja, neizračunljivega. Da bi prišel do registra, v katerem bi bilo mogoče uporabljati to točko neizračunljivega, pa se je Lacan ukvarjal s teorijo iger. Zakaj? Zato, ker vpeljava neizračunljivega elementa pri hazardiranju pomeni, da je na delu odsotnost zakona, torej kontingenca. To pa je enako temu, kar je na delu v realnem. Kar znanost imenuje realno, je sicer prav tako povezano s kontingenco. Vendar pa nasprotno kot v psihoanalizi vključuje vzrok, da se pojavi, torej nujnost. Iz te zastavitve pa izhaja tudi konceptualizacija naključja v analitičnem diskurzu oziroma v analitični seansi, ki jo je Freud primerjal s partijo šaha. Tako kot v šahovski partiji so tudi v življenju subjekta mesta razdeljena po neki strategiji - na primer analizantovim bližnjim osebam, ki konstruirajo objekte in ob istih potezah proizvedejo isti rezultat.

Lacan ta primer uporabi za opis analitičnega postopka, kjer teža pade na otvoritve in končnice, srednji del pa ponuja veliko možnih izpeljav. Otvoritev in zaključek analize sta strukturirana, toda partije so različne. Zato je dogajanje povsem kontingentno. Tisto, kar je v izhodišču vstopa v analizo, je tožba, brezizhodnost, ki analitika postavi na mesto SSS. Toda bolj ko se konec partije približuje, bolj je analitik na mestu preostanka. Permutacije in kombinacije se med tem razlikujejo, zato je vsaka analiza drugačna. Zaključek pa se ponovno izvede enoznačno kot konec transferja, padec predpostavke subjekta vednosti in kot izkustvo manka v Drugem. Analiza torej deluje na način, da ne vzame vseh preigranih možnosti za celoto možnosti, ampak v strukturi vzpostavi moment realnega in kontingence. Na kakšen način?

Freud je prepoznal povezavo med formacijami nezavednega, ki vzniknejo po naključju, in nečim, za kar se zdi, da nima nobenega razloga, da se pojavi. Biti pozoren na to, kar bo prišlo po naključju, pomeni biti pozoren na nekaj, kar seveda nikakor ne bo prišlo po naključju, pač pa bo vznik realnega kot kontingence in nujnega v razmerju do simptoma. Naključje po Freudu torej vsebuje zakonitost in tudi tisto, čemur v okviru »duševnega« pravi poljubnost, samovolja ali arbitrarnost (*Willkür*), je podvrženo nujnosti. Subjekt ničesar ne pozabi brez skrivnega vzroka, psihopatologija vsakdanjega življenja vselej vsebuje prikrit motiv. Točka na katero se umešča subjekt, je tako vpisana nekje med tistim, kar omogoča izračun, in tistim, kar je naključno.

---

400 Jacques-Alain Miller, *Pièces détachés*, v: *La Cause freudienne*, št. 60, 2005, Pariz: Navarin, str. 171.

Pri Lacanu pa subjekt nastopa kot odgovor realnega, kot subjekt znanosti, ki je rezultat kontingentnega. To pomeni, da ni vzrok, temveč učinek nečesa, na kar odgovarja različno. Tisto, kar ga vselej razločuje od drugega subjekta, je naključje vpisa označevalca, torej način, na katerega se označevalec vtisne v nezavedno oziroma v telo. S tem pa je soočen tako s kontingenco kot z nujnostjo. Kontingenca je v tem, da je preko označevalca razločen od naravnih danosti, kot jih določa znanstveni determinizem. Nujnost pa implicira, da se od tu dalje ne more definirati prek ničesar drugega kakor prek jezika. Kot to opredeli Milner:

Prehod iz nekega predhodnega trenutka, v katerem bi bilo lahko govoreče bitje neskončno drugačno od tega, kar je - v svojem telesu in v svoji misli -, k nekemu poznejšemu trenutku, v katerem je postalo govoreče bitje zaradi same svoje kontingentnosti enako večni nujnosti. **Kajti psihoanaliza konec koncev govori o eni sami stvari: o pretvorbi sleherne subjektivne singularnosti v zakon, ki je tako nujen, tako kontingenten in tako absoluten kot naravni zakon.**<sup>401</sup>

## 9 Tyche in automaton

Da bi lahko tematiziral nujnost in kontingenco v psihoanalizi, se Lacan obrne na koncepta iz Aristotelove *Fizike: týche* in *automaton*.<sup>402</sup> Njegova raba je sicer drugačna kakor pri Aristotelu.<sup>403</sup> Aristotel uvede *týche* in *automaton* v navezavi na nekaj, kar nima določljivega vzroka, da se pojavi. *Týche* pri tem pomeni podobno kot slučaj, medtem ko je *automaton* bližje temu, kar bi lahko opredelili kot spontanost. Toda oba pojma pomensko opredeljujeta nekaj, kar je povezano z naključjem, s čimer nastopata v opoziciji do Aristotelovega znamenitega nauka o štirih vzrokih, ki tvorijo teorijo kavzalnosti, saj predstavljata tisto, česar ti ne morejo zajeti. Aristotel običajnemu učinkujočemu vzroku, ki se nanaša na mehansko delovanje, dodaja še materialni, formalni in smotrnostni vzrok, ki daje stvarjem tudi notranji cilj, njihovo bistvo. *Týche* in *automaton* pa nista vezana na nobenega od teh vzrokov, pač pa na nekaj, kar je nedoločljivo, nejasno in je v navezavi na Aristotelov koncept srečnosti lahko srečno ali nesrečno.

Če je za Aristotela sreča lahko tako dobra kot slaba (odvisno od prijetnosti tega, kar prinese), pa je Lacanova opredelitev nasprotna. *Týche* je v psihoanalizi vezan na travmatizem, torej na tisti »nesrečni« dogodek, ki se je zgodil po naključju in subjektov svet vrgel s tečajev. Kot da to še ni dovolj, pa se sedaj še ponavlja. To »srečanje« je torej vse prej kot »srečanje s srečo« (slovenščina tu omogoča lepo besedno igro). Prej gre za srečanje, ki je travmatično. Vendar pa to ne pomeni, da je na delu manko. Manko srečanja je natanko srečanje z mankom. Zato travma nikoli ne izključi manka tako kot spodletelo

401 Jean-Claude Milner, Jasno delo, op.cit., str. 157 (poudarek a.).

402 Aristotel, Fizika, Ljubljana: Slovenska matica, 2004.

403 Jacques Lacan, Seminar XI - Štirje temeljni koncepti v psihoanalizi, op.cit., str. 52-62.

dejanje nikoli ne spodleti. Vedno znova vznikne »kakor po naključju«, vendar pa po načelu ponavljanja, ki je vpisano v označevalce, postane *automaton*.

Na kaj meri ponavljanje? Ponavljanje je ponavljanje neuspeha, spodletel poizkus ponovne vzpostavitve koherence simbolnega reda. Da bi se demonstriral, se posluži repetitive, ki pa se vedno znova *po-ne-sreči*. V tem pogledu se zdi opredelitev ponavljanja nemara paradoksalna, saj je njegova glavna lastnost ravno predvidljivost, napovedljivost, torej jasno definirana vzročnost. Toda Lacan definira vzrok onkraj pravil, ki jih nalaga klasična kavzalnost. Klasična aristotelovska vzročnost pomeni, da sta vzrok in učinek povezana: *cessante causa, cessat effectus* (če preneha vzrok, preneha učinek). Zato je v tradicionalni znanosti delovanje mogoče oceniti izhajajoč iz njegovega vzroka. Ko je na delu nujnost, so možnosti popolnoma enakovredne in predvidljive. V psihoanalizi pa je »vzrok lahko le vzrok nečesa, kar šepa,<sup>404</sup> torej nečesa, kar ne gre in česar potemtakem tudi ni mogoče predvideti. Freudova razlaga psihičnih pojavov je še temeljila na determinizmu, saj so imele formacije nezavednega svoj pomen. Zato naj bi bila tudi psihoanaliza bližje znanosti, saj je njen namen poiskati vzroke bolezni. Ti so načeloma seksualne narave, ali drugače rečeno, seksualnost je razlog za težave.

Za Lacana se osrednje srečanje z realnim sicer prav tako zgodi na ravni seksualnosti, saj seksualnost sega onkraj ugodja in zareže v homeostazo, kar subvertira red označevalcev. Toda če pri Freudu obstaja naravna kavzalnost kot kavzalnost običajne realnosti in psihične kavzalnosti, ki se utemeljuje v fantazmi, pa je srečanje z realnim, kot ga opredeljuje Lacan, brez predikatov. Ker pade mimo mreže vzročnosti in razlogov, se vselej zgodi kot nekaj popolnoma neumestnega, medtem ko ga mehanizem ponavljanja samodejno žene dalje.<sup>405</sup> Je *týche*, v kolikor vdre po naključju, medtem ko je *automaton* njegov učinek. Travmatizem torej vznikne brez kakršnekoli namere in proizvede avtomatizem brez kakršnegakoli cilja. S tem ponavljanje izide na enak način kakor travma - kakor da bi na nek nenavaden način ponavljalo srečanje z realnim in v tem našlo neko ugodje. Kakor da bi se nenehno vračalo na kraj, kjer je podelitev smisla spodletela in mu ga želelo najti.

Toda pri tem ne gre za ponavljanje neke zgodbe, pač pa za ponavljanje tistega, kar je njen linearni tok pretrgalo, torej za ponavljanje same geste izbrisa njene vsebine in smisla. S tem *automaton* zadeva simbolno dimenzijo, obenem pa se dotika tistega, kar je v simbolnem realno. Realno je tako tudi postavljeno onkraj *automaton* in je, kot bo rekel Lacan, »onkraj vračanja, vrnitve, instance znakov, kamor nam očitno ukazuje načelo ugodja.«<sup>406</sup> Če Aristotel postavlja *automaton* kot nekaj, kar ne predpostavlja nobenega vzroka, je za Lacana torej vzrok jasen. V izhodišču ponavljanja je travma kot *týche*, kjer

---

404 *Ibid.*, str. 26.

405 Lacan je večkrat poudaril, da je bilo pri njegovi formaciji eno od najpomembnejših spoznanj vezano na delo njegovega učitelja psihiatrije, Clérambaulta, ki je v ponavljanju, ki se uveljavlja ne glede na dobrobit subjekta, prepoznal koncept mentalnega avtomatizma (*l'automatisme mental*).

406 *Ibid.*, str. 53.

v nadaljevanju ni več nobene »spontanosti«, pač pa le še avtomatizem ponavljanja, ki se kaže v obliki tistega, česar v realnem ni mogoče asimilirati ali podvreči zakonu.

## 10 SingULARNOST JEJEZIKA

Psihoanaliza s tem pokaže, da realno ne odgovarja logosu ali ratiu, saj v njem ni vednosti, pač pa simptom, ki ima svoj vzvod v užitku. Zato v zadnji fazi opredelitve realnega ideja o koncu analize ne zajema več prekoračitve fantazme kot imaginarnega, pač pa identifikacijo s simptomom kot nečim realnim, tj. realnim užitka, ki ga konstruira z novim označevalcem, s katerim napravi konec ponavljanju. Zato je realno tudi nemogoče zvesti na karkoli, saj ne odgovarja determinizmu označevalca ali logiki univerzalnih znanstvenih zakonov. Znanost realno formalizira, modelizira, zato da lahko z njim manipulira, ga obvladuje in obrne v svojo korist. Toda realnega ni mogoče matematizirati in ni ga mogoče obvladovati. »Realno požge vse,« pravi *Seminar XXIII*. Vsemu podstavi ogenj – »hladen ogenj«, ki ga ni mogoče zamejiti z vednostjo.<sup>407</sup> Lacan pri tem vztraja na čisti singularnosti jejezika kot nasprotja vednosti, s čimer *joui-sens* kot »užitek smisla« postane *jouissance*. Ta užitek je »neprosojen«, kot bo rekel na istem mestu. Neprosojen je, ker se izogiba imperativnosti pomena. V nasprotju z matemom nastopi jejezik, ki razpusti dialoškost in uide integralnemu zajetju vednosti. Zato nezavedno sedaj ni več strukturirano kot neka govorica, pač pa kot nekaj, kar je »narejeno iz jejezika.«<sup>408</sup>

Podobnost med vednostjo, smislom in užitkom je bila sicer izpostavljena že prej. Ker užitek meri na mesto, ki mu ga predpiše označevalec, sta se užitek in smisel stikala v objektu a, ki je zavzemal mesto v imaginarnem. Po tem preobratu pa pride do razločitve med užitkom in diskurzom. Ni smisla brez užitka. Toda obstaja užitek brez smisla. Vednost v realnem pri tem ne deluje tako kot v znanstvenem diskurzu, temveč kot razločeni, učrkovljeni označevalec, ki ne prenaša realne vednosti, ampak prinaša njeno odpravo. To realno je onkraj Drugega in se giblje v smeri nesmiselnih elementov, ki razkrivajo, da ni nobenega zakona, pač pa čista singularnost. Če bi bil užitek smiseln, potem bi predpostavljal Drugega. Toda ker je njegov edini naslovnik subjekt sam, zapade čisti avtoreferenčnosti. Kot povzema naslov enega od ključnih seminarjev Lacanovega poučevanja *D'un Autre a l'autre*, to vzpostavlja prehod od velikega Drugega kot označevalca in govorice k malemu drugemu kot objektu užitka. Ker Drugega zaznamuje nedoločni člen *un*, meri na tisto, kar je skupno, tj. na pravila in označevalne konstelacije, ki izhajajo iz lingvistike, medtem ko drugega zadeva določljivost člena *le*, saj je užitek lasten zgolj subjektu samemu.

Če je Lacanovo poučevanje do tega trenutka zaznamovalo vprašanje želje, ki je želja Drugega, sedaj nastopi vprašanje užitka kot realnega. Užitek Drugega je fantazma. O njem je mogoče le sanjati, a ničesar vedeti, saj užitek zadeva zgolj lastno telo oziroma telo Enega. Toda Lacan pri tem ne izhaja več iz užitka kot konsistence telesa ali užitka

407 Jacques Lacan, Seminar XXIII - Le sinthome, Pariz: Seuil, 2005, str. 121.

408 Jacques Lacan, Seminar XX - Še, op.cit., str. 112.



kot luknje v simbolnem. Izhaja iz užitka, ki je nekaj več. Ta užitek ne obstaja, temveč obstaja. Na mesto, ki je prej odgovarjalo univerzalni formuli in nezavedni vednosti, sedaj vstopi singularna modaliteta, ki sega onkraj dešifriranja, formalizacije in racionalizacije, nenazadnje pa tudi onkraj analitičnega diskurza samega. Ta užitek je zato v končni fazi nezvedljiv na simptom. Simptom še ni realno, pač pa v prepletu s simbolnim predstavlja zgolj njegovo manifestacijo. Prej gre za neko stopnjo sintoma ( $\Sigma$ ), ki meri na kontingenco in se razkriva v praksi umetnosti kot matema, torej v poematizaciji (patem), s čimer se zgodi premik od matematične k poematični črki, od *savoir-faire* k *savoir-qui-s'en dégage*, od »vednosti« oziroma »prakse rokovanja« do »vednosti, ki se umika.«

Ta praksa je nazadnje onkraj problema razmerja med psihoanalizo in znanostjo, ki ga je pravzaprav odprla. Zato Lacan svojega privilegirane primera tudi ne najde v znanosti, temveč v umetnosti, bolje rečeno v umetniški norosti Joyceovega pisanja, ki v brezpomenskem kopičenju Enih implicira padec vednosti in s tem prehod k užitku Enega, ki je možen zgolj z opustitvijo jezika Drugega. Brez sintoma nastopa zgolj psihotična fragmentacija, zgolj *sin* (greh), brez *ptoma* kot padca vednosti. Sintomatičnost se utemelji v Enem, ki ne pristaja na intersubjektivnost, pač pa z neimaginearnim identifikacije proizvede način rokovanja z realnim svojega simptoma. In ravno iz te zastavitve nazadnje potegne lekcijo analitična klinika. Psihoanaliza svoje klinike ne more utemeljiti na jeziku Drugega kot nečem, kar je skupno vsem. Lahko pa izsili užitek Enega. Pri tem se ne more več posluževati interpretacije kot diskurza Drugega, zaradi česar se prehod kot prenos vednosti o realnem kliničnega postopka izkaže za njegovo obnovitev. Zato nastopi patem kot hrbtna stran matema. Ta sicer prav tako zadane mejo realnega kot nemožnega, obenem pa se giblje v smeri novega označevalca, ki ni zajet v univerzalni diskurz Drugega, temveč opredeljuje užitek kot ime realnega, s čimer redefinira njegove predhodne opredelitve.



## O knjigi Narave in jeziku matematike <sup>409</sup>

### 1 Galilejeva matematizacija

Če se povrnemo k realnemu znanosti, se v prvi vrsti zastavlja vprašanje matematizacije. Do realnega je namreč v drugi fazi Lacanovega poučevanja mogoče dostopati po točno določeni poti - po poti matematične logike. To vednost pa izpostavlja doktrina formalizacije, saj je ravno matematika tisto, kar odpira kraljevsko pot do znanosti. Pri tem izhajamo iz slavne Galilejeve metafore o »knjigi Narave« iz spisa *Il Saggiatore*:

Filozofija (narave) je zapisana v tej ogromni knjigi (sam pravim, vesolju), nenehno odprti pred našimi očmi, se pravi v univerzumu. Vendar je ne moremo razumeti, če nismo najprej spoznali jezika, v katerem je napisana. Napisana je v matematičnem jeziku, njena znamenja so trikotniki, krogi in drugi geometrični liki, brez katerih je nemogoče, da bi človek v njem karkoli razumel; brez njih zaman blodimo po temačnem labirintu.<sup>410</sup>

Vprašanje vloge matematike v znanosti se je seveda pojavilo pred Galilejem, saj je že več kot dva tisoč let pred njim zaposlovalo filozofska razmišljanja. V glavnem gre za vprašanja o primernosti oziroma koristnosti matematike kot orodja dokaza, kar sicer daje odlične možnosti za razne spekulacije. Metafora »knjige narave, sveta ali univerzuma« ima torej že dolgo zgodovino. Toda nemara je bil prav Galileo prvi znanstvenik, ki je verjel, da ima struktura narave matematični značaj in da se matematične oblike dejansko realizirajo v svetu. Na podlagi svojega renesančnega platonizma tako postavi omenjeno tezo, ki postane izhodiščna teza moderne znanosti.

Po Galileju ima narava (»četudi je gluha in neizprosna za naše ničeve želje«) v notranjosti harmonično urejeno geometrijsko strukturo, ki jo človeško dojevanje (»četudi je malodane nično«) lahko razume in je o njej prepričano tako, kakor je o njih prepričana sama narava.<sup>411</sup> Toda prebirati in listati je ne more vsak, saj so črke, s katerimi je napisana, drugačne od črk abecede. Njen jezik je jezik geometrije in aritmetike, likov in števil. Zato

---

409 Pričujoče poglavje knjige je posvečeno mojemu dedu Vincencu Krajniku v zahvalo za črke in števila.

410 Galileo Galilei, *Il Saggiatore*, Opere, Ed. Nazionale, št. VI, str. 232.

411 Galileo Galilei, povzeto po P. Rossi, op.cit., str. 134.

je vse od pravih, pa tudi bolj zapletenih nepravilnih oblik, podvrženo matematičnim zakonom. Da pa bi jih človek spoznal, se mora obrniti k samemu sebi, saj šele tako lahko odkrije, oziroma bolje rečeno, ponovno odkrije jezik Narave.<sup>412</sup> Tako na matematičnem temelju spoznavanja narave in samega sebe nastane znanost, kot jo poznamo danes.

Več kot tristo let kasneje je Einstein postavil vprašanje: »Kako je mogoče, da se matematika kot produkt človeške misli, neodvisen od izkustva, tako dobro ujema z objekti v naravi?«<sup>413</sup> Vprašanje je toliko bolj upravičeno, v kolikor skoraj nehote meri na neobstoje prediskurzivne realnosti.<sup>414</sup> Toda če ni realnosti, ki bi predhodila simbolnemu sistemu, kako je potem mogoče, da fizični svet tako natančno uboga zakone, ki izhajajo iz popolnoma abstraktnega matematičnega sveta? Čemu se ima znanost zahvaliti za tako srečno naključje? Če odmislimo spontano filozofijo Nobelovega nagrajenca za fiziko Wignerja, po katerem je »čudež skladnosti matematičnega jezika z zakoni fizike darilo, ki ga niti ne razumemo niti ne zaslužimo« in bi tako morali »namesto preizpraševanja o njegovi upravičenosti biti zanj predvsem hvaležni,<sup>415</sup> potem bi lahko rekli, da za to »ujemanje« pravzaprav ni nobenega razloga. Matematika se ne uteleša v svetu in računske operacije niso udeležene misli, ki bi se po nekakšni čudežni strukturi kognitivnega aparata znašle v fizičnem svetu.

Na ta način so si ujemanje metamatike s svetom namreč razlagale t. i. *embodied mind theories*. Na njihovi osnovi se je kasneje izoblikoval empiricizem, ki je vpeljal teorijo, po kateri abstraktne ideje ne obstajajo izven fizičnega sveta, saj so vsa števila števil nečesa konkretnega, se pravi, da logične strukture organizirajo opazovanja fizičnih dejstev preko delovanja možganov. Odgovor na vprašanje »zakaj matematika« je iskal tudi matematični postmodernizem oziroma kvaziempiricizem, ki pa je nazadnje postavil matematizabilnost kot kvaliteto, ki je inherentna empiričnemu, torej kot prekritje empiričnega in matematičnega v formalnem zapisu. S tem se je vzpostavila definicija galilejske znanosti, s katero pa so v temelju povezani tudi vsi predhodni zastavki. Šele Galilejeva gesta namreč zamenja svet vsakdanjega izkustva s svetom števil, zato vsi odgovori v prvi vrsti izhajajo iz dveh različnih filozofskih pristopov do matematike, ki sta temeljno zaznamovala razmerje med fizičnim svetom in svetom matematike.

---

412 Alexandre Koyré, Znanstvena revolucija, op.cit., str. 128.

413 Albert Einstein, Geometry and Experience - predavanje pred Prusko akademijo znanosti, 27. januarja 1921. Prvič je bilo objavljeno kot članek *Geometrie und Erfahrung*, dve leti kasneje pa v prevodu vključeno v Einsteinovo delo *Sidelights on Relativity* (v: Rudolf Carnap, An Introduction to the Philosophy of Science, New York: Dover Edition, 1995).

414 Podobno vprašanje se je postavilo že leta 1900 s Hilbertovo predstavitevijo triindvajsetih matematičnih problemov, natančneje s šestim problemom o matematični obravnavi aksiomov fizike, ki še danes ostaja delno nerazrešen.

415 Eugene Wigner, The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences, v: Communications in pure and Applied Mathematics, letnik 13, št. 1, New York, 1960.

## 2 Platonizem in aristotelizem

Prvi je platonizem, ki daje matematiki primarno vlogo. Izkustvo ne velja, ker imamo pred njim že vednost, ki jo iščemo. Z matematiko vznikne čista misel brez primesi in kvalitet, ki pa je v nasprotju z Galilejem ne najdemo v naravi, pač pa v duhu, kot je to razumel Platon.<sup>416</sup> S tem vse postane objekt čiste matematike in mišljenja preko števil, ki se steka v harmonično zaokroženo celoto. Matematika je lepa, ker je pravilna. In kar je lepo, je resnično. Šele z idealno aritmetizacijo se lahko vzpostavi abstraktni svet in šele tako lahko znanost bere knjigo Narave.

Nasprotno od tega pa zastavlja aristotelizem (konstruktivizem), po katerem se mora proučevanje narave nujno navezovati na izkustvo empiričnega sveta. Če matematika vznikne na podlagi odmika od fizične realnosti, lahko ustvarja karkoli. Fizika tega ne more, saj izkustva ne menja z matematično-geometrijsko abstrakcijo. Aristotel zato v matematiki vidi abstraktno znanost, ki ima manjšo vrednost od tistih, ki obravnavajo realno bit in kamor sodijo še metafizika, biologija ali astronomija.<sup>417</sup> Matematika je fiziki podrejena, vendar pa pri tem niso pod vprašajem geometrijske propozicije ali dokazi, ampak bit. Prav tako ne gre za nasprotovanje merjenju in štetju, saj je pod vprašajem epistemološka struktura znanosti in ontološka struktura biti.

Na podlagi teh dveh zastavitev dobimo dve različni ontologiji. Toda če je predgalilejska aristotelska znanost interpretirala svet na podlagi čutnozaznavnih kvalitet, se po Galileju svet razcepi na svet, ki je dostopen čutilom, in svet, ki je svet znanosti. Aristotelski empiricizem je tako do določene mere presežen, v ospredje pa stopi eksperimentalna metoda, ki temelji na merjenju. Jedro galilejske znanstvene revolucije je v matematizaciji fizike kot empirične znanosti. S tem pa matematika postane privilegirana paradigma znanosti, »formalna paradigma episteme«.<sup>418</sup> Izkustveni svet, ki ga opredeljujejo fizikalna dejstva, je zamenjan s svetom, ki je opisan s števili in formulami, skratka z natančnim univerzumom, s čimer Galileo demonstrira jasno zmago Platona nad Aristotelom. V kolikor je usoda znanosti povezana z zakonom števila, je nova znanost platonistična. In ker se v matematični fiziki kot njeni glavni paradigmi povezujeta empiričnost in matematizacija, je tudi galilejska.

## 3 Transmutacija

Za Lacana je v tem razcepu ključna metafizična transformacija preko matematizacije. Pri tem izhaja iz Koyréjeve osrednje teze, da je bila »transmutacija« (izraz je Bachelardov), ki je vodila do pojavitve moderne znanosti, vpeljana z geometrizacijo prostora, torej s

---

416 Glej zlasti dialoge Parmenid, Teajtet, Sofist in Država (Platon, Zbrana dela I, II, IV, Ljubljana: Mohorjeva družba, 2009).

417 Glej Organon: Kategorije, O tolmačenju, Topika, O sofistčnih zavrnitvah, Prva analitika, Druga analitika.

418 Za konceptualizacijo tega premika glej tudi Jean-Claude Milner, Jasno delo, op.cit., str. 57.

tem, da je konkreten prostor predgalilejske fizike izginil, nadomestil pa ga je abstraktni prostor evklidske geometrije. Tako se je znanstveni diskurz utemeljil na galilejske točki obrata, ki ga Milner pojasnuje na ozadju odmika od antične episteme in sestoji iz treh lastnosti matematike:

- Matematika v znanosti lahko črkuje (épeler) vse empirično, ne glede na kakršno koli hierarhijo biti, ne da bi objekte razporedila po lestvici, ki poteka od manj popolnega - ki se po svojem bistvu upira Številu - do najpopolnejšega, ki je skorajda povsem števno.
- Matematika v tem, ko črkuje vse empirično, poseže s tistim, kar ima črkovnega, se pravi, prej z računom kot pa z dokazovanjem (nastop znanosti je tudi neizprosni zaton mos geometricus).
- Matematika črkuje empirično kot tako v tistem, kar je v slednjem prehodno in ne popolno, neprosojno.<sup>419</sup>

To je bila tista sprememba, s katero se je človek naučil pognati matematični diskurz, to simbolno zaseganje pa od tedaj določa znanstveno realno in svet:

Od tod dalje zadostuje, da začne že kakšna majhna označevalna veriga delovati po tem načelu, pa se stvari nadaljujejo čisto tako, kot da bi delovale povsem same (...) Napredek učinkovitosti simbolnega zaseganja od Galileja dalje neprestano razširja svoje torišče, použiva okrog sebe sleherno referenco, ki ga omejuje na nazorne danosti, ter se, prepuščajoč označevalcem njihovo polno igro, izteka v znanost, katere zakoni peljejo proti neki vedno večji koherentnosti.<sup>420</sup>

Znanost je torej vezana na simbolno zaseganje prek označevalcev in števil, v čemer je tudi njen platonizem in njeno galilejevstvo. Toda tisto, kar Koyréjevo filozofijo bistveno razlikuje od teh zastavitev, je njegova tematizacija matematike, ki daje očiten primat Aristotelu pred Platonom. Po Koyréju se Aristotelova fizika bolje ujema z vsakdanjim izkustvom, saj matematika ne more razložiti kvalitete. Znanost se od pojma kvalitete distancira, saj gre za dimenzijo subjektivnega, ki nima mesta v znanstveno-objektivnem svetu narave. Takšna je bila že Galilejeva pozicija, na enaki osnovi pa temelji tudi kartezijska metafizika, ki je v transformaciji materialnega sveta odigrala ključno vlogo. Descartesova redukcija lastnosti materialnega sveta na gibanje in *res extensa* je odločilno prispevala k moderni kozmologiji, ker je vzpostavila redukcijo znanosti na matematiko, *reductione scientiae ad mathematicam*.

---

419 Jean-Claude Milner, Jasno delo, op.cit., str. 59.

420 Jacques Lacan, Seminar VII - Etika psihoanalize, op.cit., str. 124.

Za Lacana je ta možnost matematizacije fizičnega sveta sicer edino, kar je v kartezijanskem svetu modernega. Kar sam razume pod moderno, je izključno Descartesova gesta, ki pokaže, kaj zahteva rojstvo moderne znanosti od misli, v čemer je nenazadnje tudi njegovo »radikalno kartezijanstvo«. <sup>421</sup> Descartes ne koncipira praznega prostora, temveč le homogeno, neskončno podaljšano stvar, ki pa kljub temu, da je objektivizirana in se jo lahko meri, nima zveze z znanstvenimi teorijami o materiji. Descartes se je v svojih delih veliko posvečal analitični geometriji, najbolj podrobno v *Geometriji* in *Dioptriki*. <sup>422</sup> Znanost je zanj v prvi vrsti matematika, nato fizika (in kakor bi si želel, tudi biologija). Če je *Razprava o metodi* teorija, je *Geometrija* praktična matematična aplikacija. Vendar pa razlikovanje med sekundarnimi lastnostmi (kakšne se nam stvari kažejo) in primarnimi lastnostmi (kakšne so stvari v resnici) vpelje vse tisto, česar matematizirane znanstvene študije ne morejo zajeti. Podobe, ki bi bile identične tistim, ki jih reprezentira matematika, ne obstajajo. Zato zadostuje že, če se podoba objektu, ki naj bi ga predstavljala, vsaj nekoliko približa. To pa izpusti ravno tisti presežek ujemanja, ki si ga znanost postavlja za svoj cilj. <sup>423</sup>

V razmerju do platonizma pa se Koyréju zastavlja drugačen problem. V »kraljestvu likov in števil« ni kvalitete. <sup>424</sup> V naravi ni krogov, trikotnikov in drugih geometričnih likov, na podlagi katerih bi človek lahko vse razumel. Knjiga Narave očitno ni napisana z njimi, zato tudi njena matematična teorija ne more biti vzpostavljena. »Matematične pretanjenosti so resnične *in abstracto*, toda aplicirane na čutno in fizično snov, ne ustrezajo,« pravi Simplicij, ki mu pritrjuje Koyré. <sup>425</sup> Zato platonistična perspektiva ni samo nekoristna, pač pa celo nevarna. Saj več kot je natančnosti in trdnosti geometrijske misli, manj je možnosti, da bi lahko zajeli spreminjajočo se kvalitativno določeno različnost biti.

#### 4 Računati s subjektom?

Ta zastavitev kljub temu postavlja še nekaj drugih vprašanj: kako je potem mogoče, da matematični red tako očitno prevladuje v naravi, pri človeku pa ne? Kako je mogoče, da matematika lahko govori natančno o nečem, do česar človek nima neposrednega dostopa? Če je prek njenih metod mogoče spoznavati svet, ali je potem mogoče spoznati tudi sebe? Podobna razmišljanja so se v navezavi na preizpraševanje eksistence Boga porajala že

---

421 Jean-Claude Milner, Jasno delo, op.cit., str. 44-45.

422 René Descartes, v: *Œuvres philosophiques*, Pariz: Librairie Garnier Frères, 1963.

423 V nasprotju s to Descartesovo gesto danes nastopa Meillassouxova kritika korelacionalizma, ki razveljavi razlikovanje med primarnimi in sekundarnimi lastnostmi, med bitjo in mišljenjem, s čimer vzpostavlja poizkus mišljenja realnosti, ki je od subjekta neodvisna. Če je raziskovanje možno le preko subjektovega razmerja s svetom, pa so lastnosti, ki jih je mogoče matematizirati, iz tega razmerja izvzete, kar posledično omogoča mišljenje prednamskosti, tj. realnosti pred pojavitvijo človeka, zavesti ali življenja, na primer nastanek zvezd, Zemlje, starost vesolja itd. (Q. Meillassoux, *Po končnosti – Razprava o nujnosti kontingence*, Ljubljana: ZRC SAZU, 2011).

424 Alexandre Koyré, *Znanstvena revolucija*, op.cit.

425 Simplicij, v: Alexandre Koyré, *Znanstvena revolucija*, op.cit., str. 124.

mehanicistom: če je namreč ta svet racionalen, se pravi matematičen, in če sem jaz racionalen, kako to, da ne morem nemudoma razumeti sveta? Če med svetom in mojim razumom obstaja naravno ujemanje, kako to, da mi stvari ne morejo biti neposredno jasne?

V tistem obdobju se je zdelo, da je odgovor na dlani. Kot navaja Koyré, je nered veljal za posledico poskusov človeka, da bi posegal v naravne zakone. Rešitev za to pa naj bi bila vrnitev k naravi – »*back to nature*«, kot bi se danes glasil slogan kakih new-ageovskih terapij. Vodilna nit te ideje je, da se človek prične ravnati po naravnih zakonih in tako zopet postane del harmonično urejenega univerzuma, od katerega naj bi se domnevno odtujil. Vendar pa tovrstne ideje prinašajo katastrofalne posledice za subjekta, saj vodijo v izenačevanje narave s »človeško naravo«. Če narava deluje po jasnih shemah in zakonih, potem naj bi bilo po tej logiki mogoče odkriti tudi univerzalne lastnosti, zakone in sheme delovanja človeka, k čemur naj bi pripomogla zlasti opazovanje in merjenje telesa. Zgovoren dokaz tega je uporaba matematike v medicinski tehniki. Matematični red, ki se skrivnostno, a obenem tako odločno odraža v naravi, je apliciran na človeka, s tem pa prvenstvo dobi univerzalno biološko, fizikalno in kemijsko proučevanje telesnih funkcij na račun subjektivnosti.

Vendar pa Koyré odgovornosti za to ne pripisuje znanosti. Znanost ni odgovorna za to, da se je njene metode razširilo na proučevanje subjekta, tako kot tudi ni odgovorna za prikazovanje totalitet kot matematičnih rezultatov. Moderno znanost bremeni nekaj drugega. Njena odgovornost je v tem, da je svet razpadel na dvoje, saj je ustvarila nov, paralelni svet znanstvenega realnega, ki ni tisto realno, katerega odgovor je subjekt. Zato razmerje med njima ne more biti komplementarno:

Moderna znanost je porušila ovire, ki so ločevale nebo in zemljo, ter združila in poenotila univerzum. Toda kot rečeno, ga je poenotila tako, da je naš svet čutnih zaznav in kvalitet nadomestila z nekim drugim svetom, s svetom kvantitete in popredmetene geometrije, kjer je prostora za vse mogoče, ni pa mesta za človeka. Tako se je svet znanosti - resnični svet - ločil in se docela oddaljil od sveta življenja, ki ga znanost ni zmožna pojasniti - in ki ga tudi ne more odpraviti z omalovažujočo razlago o nekakšnem »subjektivnem« videzu. Oba svetova namreč vsak dan znova - in to vse bolj - združuje *praxis*. V *theoria* pa ju ločuje brezno. Dva svetova: to pomeni dve resnici. Ali nobene. V tem je tragedija modernega duha, ki je razvozlal uganko univerzuma, vendar jo je takoj zamenjal z novo: z uganko o samem sebi.<sup>426</sup>

S čim se torej legitimira uporaba matematike pri obravnavi subjekta? Če je znanost po Koyréju vezana na aristotelizem, to pomeni, da je matematični pristop k subjektu zmoten,

---

426 Alexandre Koyré, Znanstvena revolucija, op.cit., str. 181.



poleg tega pa ga vodijo še interesi sumljive vrste: spoznati subjekta, ga v skladu s svojo doktrino spremeniti, s tem pa predvsem obvladovati. Če znanost teži k identifikaciji subjekta z naravo, ga mora v prvi vrsti misliti kot identičnega s samim seboj, saj se matematika vzpostavlja na podlagi tega, da je označevalec enak označencu:

Matematiko je mogoče konstituirati zgolj na podlagi tega, da lahko označevalec označuje samega sebe. Ko ste enkrat zapisali A, lahko njegov pomen določite s ponavljanjem tega A. Toda ta položaj je strogo vzeto nevzdržen, saj krši pravilo funkcije označevalca, ki lahko označuje vse, razen seveda samega sebe. Ob vpeljavi matematičnega diskurza se je treba znebiti prav tega izhodiščnega postulata.<sup>427</sup>

Tega postulata pa se mora znebiti tudi znanost v razmerju do subjekta. Subjekt ni in ne more biti identičen s samim seboj, saj zavzema svojo vlogo preko identifikacije z Drugim. To je bila že Freudova ideja, Lacan pa to nadgradi z definicijo subjekta, ki ga predstavlja označevalec za nek drug označevalec. Ena od ključnih ločnic, ki ločujejo psihoanalizo od znanosti je, da se znanost ukvarja z objekti, ki so identični sami s seboj, saj lahko le tako odgovarjajo izračunu. Znanosti so »znanosti o popolnoma definiranih objektih«,<sup>428</sup> medtem ko se psihoanaliza ukvarja s subjektom, ki ga reprezentira označevalec za nek drug označevalec. Izhajajoč iz znanstveno določenih kvalit, ga torej nič ne reprezentira. To pa nenazadnje pomeni, da ga reprezentira ravno nič. S to idejo je Lacan v drugem obdobju svojega poučevanja proučeval subjekta preko teorije števil, za kar je uporabil Fregejevo definicijo ničle kot izhodiščne točke štetja. Da bi lahko govorili o subjektu, ki ne obstaja drugače kot v označevalcu, mora biti poudarek na označevanju ničesar. Frege je z ničlo zastavil koncept nečesa, kar ni identično samo s seboj ter tako izoblikoval označevalec neobstoja, ki pa je za psihoanalizo posebno dragocen. Subjekt je 0 saj, tako kot označevalec, ni identičen s samim seboj.<sup>429</sup>

Lacan se je soočal tudi z drugimi misleci, ki so se ukvarjali s teorijo števil, zlasti s Cantorjem, Russellom in Wittgensteinom. Vendar pa njegovo vprašanje ni bilo povezano s tem, kakšna je operativna moč števil. To vprašanje si zastavlja znanost, saj brez števila ne bi mogla ničesar ustvariti. Poleti v veselje ne bi bili možni brez izračunavanja hitrosti in enačb gibanja, medicinske operacije ne bi bile možne brez kompleksnega merjenja telesnih funkcij, tehnične naprave ne bi mogle delovati brez natančnega poznavanja mehanike. Vrednost praktične uporabe števila je torej v razvoju tehnike, ki je bistveno spremenila diskurzivno realnost. V tem je obenem poanta Lacanove izjave, da je

---

427 Jacques Lacan, Seminar XVII - Hrbtna stran psihoanalize, op.cit., str. 101.

428 Jacques Lacan, Seminar III - Les psychoses, op.cit., str. 276.

429 Ta zastavitev se sicer razlikuje od Lacanove definicije subjekta v polju političnega. V utilitarizmu je subjekt prav tako 0, saj je absolutno vodljiv. Ko spoznamo njegov cilj, ki je po utilitaristični doktrini sreča, se ga samo še vodi po logiki koristi. V marksizmu, racionalizmu in konstruktivizmu je subjekt +1, saj ima sposobnost, da lahko racionalno uredi svet. Lacan pa zastavi, da je subjekt -1, saj kot subjekt nezavednega ni niti vodljiv niti sposoben konstruirati racionalne socio-simbolne konstrukcije.

»pristanek na Luni udejanjil Newtona« in to »ne, da bi imela matematika kakršnikoli drug aparat od jezikovnega.«<sup>430</sup> To pa tudi pojasnjuje »tempo napredka znanosti«, »verižne reakcije, ki so značilne za to, kar bi lahko imenovali ekspanzija njene energetike.«<sup>431</sup>

## 5 Tehnicizacija

Diskurz znanosti po Galileju torej ni vztrajno podvržen dozdevkom, pač pa ima konsekvence. Matematika z abstraktnim izračunavanjem omogoča ustvarjanje konkretnih, kompleksnih naprav, ki večajo človeške moči in širijo njegove meje onkraj tistega, kar mu je dodelila narava. Te pa ne zadevajo Narave kot take, pač pa fiziko, ki lahko šele proizvede nekaj, kar postane del realnosti in jo spreminja:

Ne moremo se upreti predstavi, da je narava vselej tu, pa naj smo mi tu ali ne, mi in naša znanost, kot da bi bila naša znanost naša in mi ne bi bili določeni z njo. Zgornjemu seveda ne bom oporekal. Narava je tu. Od fizike pa jo razlikuje to, da je o fiziki vredno kaj reči, da ima diskurz v njej konsekvence, medtem ko vsakdo ve, da v naravi noben diskurz nima nobene konsekvence, in prav zato jo imamo tako radi.<sup>432</sup>

Narava je torej eno s svojimi konsekvencami. Fizika pa vzpostavi polje, ki se ne odvija le kot raziskovanje nečesa, kar empirično obstaja v Naravi (kar bi bil ponovno njen lasten konstrukt), temveč vzpostavlja formalizacijo, preko katere zgrabi realno na njegovi meji s simbolnim. To ni le nesmiselna manipulacija s formulami, saj realno, ki se ga dotika, ni brez učinka v realnosti. Ponudi lahko vrsto inovacij. Kot je slutil že Freudov čas, tehnologija človeku omogoča uporabo tehničnih naprav, t. i. *gadgets*, ki delujejo kot podaljški telesa:

Z vsemi orodji je človek spolnjeval svoje organe - tako motorične kot senzorične - ali pa je odstranjeval ovire za njihovo delovanje. Različni motorji mu dajejo na razpolago ogromne sile, ki jih, tako kot svoje mišice, lahko usmerja v poljubno smer. Ladja in letalo naredita, da njegovega gibanja ne moreta več ovirati ne voda ne zrak. Z očali korigira pomanjkljivosti leče v svojih očeh, s teleskopom zre v odmaknjene daljave, z mikroskopom pa premaguje meje vidnega, kakor jih je zakoličila zgradba njegove mrežnice. S fotografsko kamero je ustvaril instrument, ki lahko ujame bežne vidne vtise, gramofonska plošča pa mu isto omogoča za prav tako minljive zvočne vtise; v osnovi sta obe materializaciji človeku dani zmožnosti spominjanja, njegovega zapomnjenja. S pomočjo telefona lahko sliši na daljavo, ki bi jo celo pravljica spoštljivo označila za nedosegljivo. Pisava je prvotno

---

430 Jacques Lacan, Televizija, op.cit., str. 78.

431 Jacques Lacan, Znanost in resnica, op.cit., str. 305.

432 Jacques Lacan, Seminar XVI, op.cit., str. 33.

govorica odsotnega, bivalna hiša nadomestek za materino telo, nadomestek za prvo prebivališče, po katerem še vedno hrepeni in v katerem je bil varen in se je v njem tako dobro počutil.<sup>433</sup>

Tehnika torej deluje kot nekakšen pomožni organ ali, kot se slikovito izrazi Freud, kot proteza.<sup>434</sup> Z njenim razvojem je človek vse bolj podoben Bogu, toda ne Bogu, ki je vsemogočen, ampak Bogu s protezami (*Prothesengott*).<sup>435</sup> Njegova božanskost je vezana na to, kako dobro se lahko opre na tehnološke pripomočke in kako dobro zna izdelati neko orodje. Ti sicer niso eno z njim in kot ugotavlja Freud, življenje, ki je že tako ali tako pretežko, zaradi tega ni nič bolj srečno. Tisto, kar naj bi preko izračunavanja in izumljanja tehnoloških naprav blažilo težave, ne prinaša dobrobiti in homeostaze, in analitični diskurz je temu vseskozi na sledi. To ne pomeni, da je za Freuda subverzivnost znanosti v tem, kako po strogi utilitaristični logiki čim bolj uspešno blažiti težave subjekta, niti ne implicira kritike znanosti kot tehnicizma, kot to postavlja Heidegger. Ravno nasprotno – znanost se na nek nejasen način družijo s psihoanalizo in Freud je temu vseskozi na sledi. Toda njuno skupno polje je vzpostavljeno šele z Lacanovo vpeljavo realnega kot nemožnega, ki v znanosti nastopi s tistim, kar dejansko ne more biti matematizirano ali podvrženo fizikalno logičnemu eksperimentu, v analizi pa nastopi kot orientacija njene klinike.

Tisto, s čimer ima opravka psihoanaliza, torej ne vodi v tehnični razvoj. Zato v ospredju Lacanovega interesa tudi ni vprašanje, kaj lahko s števili počnemo, marveč kaj je realno v jeziku. In realno, ki je prisotno v jeziku, je ravno število. *Seminar XIX - ... ou pire* tako prinaša definicijo, po kateri je »število del realnega.«<sup>436</sup> To pa še ne pomeni, da v psihoanalizi deluje na enak način kot v znanosti. Nemožnost, da bi zapisali spolno razmerje, pomeni, da število v realnem ne deluje. Je del realnega, v katerem sicer na zagoneten način predstavlja prisotnost označevalca, vendar tam ne deluje. Realno kot nemožno nastopi šele na meji njegove konsistentnosti, tj. na meji njegovega pomena. Zastavitev, po kateri spolnega razmerja ni, ker se ga ne da zapisati, se sicer pojavi že v *Seminarju XVIII* v poznem poučevanju, zlasti v *Seminarju XX* pa pridobi razsežnost matematičnega koncepta, in sicer z vpeljavo kardinalnega števila, ki zaznamuje neskončno celoto.

## 6 Obljuba užitka se napoveduje v neskončnosti

Pot do definicije števila kot neskončnega Lacan ponazori z užitkom Drugega, natančneje z užitkom telesa Drugega, ki se prav tako obljublja šele v neskončnosti. To shemo uživanja, ki zaznamuje ne-celo, žensko stran seksuacije, pa ponazarja paradigmatični

---

433 Sigmund Freud, *Nelagodje v kulturi*, Ljubljana: Gyrus, 2001, str. 39.

434 Od tod že omenjena povezava tehnike in gona, ki prav tako kot tehnološke naprave deluje kot nadomestni organ in preko telesa sega k svojemu objektu.

435 *Ibid.*, str. 40.

436 Jacques Lacan, *Seminar XIX - ...ou pire*, op.cit., predavanje 8. decembra 1971.

primer filozofskega paradoksa - Zenonov primer Ahila, ki nikoli ne more dohiteti želve. Lahko jo sicer prehititi, doseže pa jo lahko šele v neskončnosti. Gre za popoln logični argument, ki vodi do napačnega sklepa. Takoj ko Ahil napravi korak k želvi, se mu ta izmakne, saj tudi ona naredi korak naprej. Toda meje ne bo nikoli dosegla in tekma bo ostala neskončna. Na ta način pa se vzpostavlja tudi definicija resničnega oziroma realnega števila.<sup>437</sup> Število je nepreštevno, neskončno in ne-celo, tako kot je neskončna in ne-cela črka, pa tudi ženska seksuacija, užitek Drugega in odsotnost spolnega razmerja.<sup>438</sup>

Vprašanje števila v psihoanalizi tako nima nikakršne povezave z matematično rabo števila, ki znanosti omogoča tehnične dosežke ali razkrivanje skrivnosti človeškega telesa in »duše«. Analitični pristop ni matematičen, zato tudi ni znanstven. V nasprotju z izumi, ki nastajajo na podlagi uporabe števila in izračunov, število Lacanu predstavlja nemogoče. Toda če se vprašanja matematike in njenega statusa vseskozi pojavljajo, to nakazuje, da mora biti njena raba v psihoanalizi specifična. Lacanovo poučevanje je sicer prav tako neko prakticiranje matematike, na kar eksplicitno nakazuje njegovo produciranje formaliziranih zapisov, shem in topoloških modelov. Vendar pa matematika pri tem ni razumljena kot paradigma episteme, ki bi psihoanalizi omogočila znanstveni status ali pa si znanost celo postavljala za zgled. Analitična raba matematike tematizira zagate matematizacije (*impasses du mathématisable*), praznino, ki je zajeta v realnem (*absence prise au réel*), ki jo poraja odsotnost spolnega razmerja oziroma nemožnost njegovega zapisa. Zato tudi ni vezana na račun, pač pa na matem.

## 7 Matem in formalizacija psihoanalize

Čeprav se nemara na prvi pogled zdi, da se pojma povezujeta, matem ne izhaja iz matematike.<sup>439</sup> Matemati niso nič matematičnega, pač pa nastopijo na točki, ko je matematična formalizacija iztrgana iz znanstvenega konteksta, s čimer formalizirajo logiko formalizacije, kot deluje v znanosti. Pri matemih ne gre za računanje, pač pa zgolj spominjajo na matematično logiko. Tako za razliko od formalnih sistemov ne demonstrirajo možnosti, pač pa nemožnost in namesto delovanja nedelovanje. Če bi bil matem matematičen, bi bil znanstven. Toda ker se njegov zapis dotika realnega

437 Jacques Lacan, Seminar XX - Še, op.cit., str. 10.

438 Da sta število in črka neskončna, je relativno nova ideja, saj izhaja iz konca 19. stoletja, od Cantorjevega odkritja aktualne neskončnosti.

439 Lacan je pojem matema po vsej verjetnosti izdelal po vzoru na Lévi-Straussov mitem, ki je povzet po grški besedi mathêma (znanje). Ta predstavlja minimalni element neke zgodbe, kar je v antropologiji pomembno za to, da se njena analiza izogne subjektivni potopljenosti v način pripovedi. Matem se pojavi v času, ko se Lacan ukvarja z Wittgensteinovim Traktatom (Seminar o psihoanalitikovi vednosti, predavanje 21. novembra in 2. decembra 1971), pri čemer referira na Cantorjevo »norost« v navezavi na invencijo diagonalnega dokaza o neštevniosti realnih števil, s katero je Cantor ustvaril novo, matematično realno. »Lacanove sanje«, kot je poizkus matematizacije psihoanalize preko matema imenoval Miller, so pri tem vezane na zamejitev realnega s simbolnim, kar pa je prav tako značilno za formalne sisteme.

matematike, ki znanosti predhodi, je njegov status, kot ugotavlja Badiou, pra-znanstven (*archi-scientifique*).<sup>440</sup>

Matemi se tako kot sheme pojavljajo skozi vsa obdobja Lacanovega poučevanja. Prvi v obliki formule označevalca, temu pa sledijo shema L, graf želje v *Formacijah nezavednega*, matrica štirih diskurzov v *Hrbtni strani* ter formule seksuacije v enem izmed ključnih seminarjev formalizacije analitične teorije - *Še*. Če je funkcija matema demonstracija nemožnega, potem matem strogo gledano predstavljajo zgolj formule seksuacije. Toda v tej fazi bodo vsi pridobili specifično funkcijo v navezavi na transmisijo analitične vednosti in od tod dalje bo matematična formalizacija »naš cilj, naš ideal«. <sup>441</sup> Zakaj? Zato, ker je sama matem, ta pa lahko prenaša vednost brez izgube. Matemati se umeščajo v tisti del simbolnega, kjer se simbolno prekriva z realnim. V tem formalizacija zameji realno s simbolnim na enak način, kot analiza zameji realno preko jezika. Toda ker izključuje smisel, lahko v simbolnem izpostavi njegove realne učinke in z uporabo črke omogoči transmisijo realnega.

Vprašanje možnosti transmisije analitične vednosti se je sicer postavljalo že Freudu in njegov odgovor na ta problem je bil jasen: »Psihoanaliza se ne prenaša, pač pa se vedno znova izumlja.« Je nenehna reinvencija, ker zadeva singularnost subjekta in singularnost analitičnega izkustva, zato ni ničesar, kar bi lahko jamčilo za njeno prenosljivost v univerzalnih okvirih. Iz tega razloga je z njegove strani vselej moč zaznati določeno zadržanost do poučevanja psihoanalize na univerzi, kar se med drugim kaže tudi v njegovih razmeroma redkih predavanjih. Tako v svojem tekstu o tematizaciji vprašanja *Ali se psihoanalizo lahko poučuje na univerzi?* temu sicer pritrjuje, toda obenem izpostavi nujnost medsebojne izključitve. Analitični diskurz ni univerzitetni diskurz, ki gradi svoje gospostvo na obvladovanju vednosti. Če bi psihoanaliza vzpostavila razmerje z univerzo, bi zapadla v nevarnost, da se njen diskurz razpusti.<sup>442</sup>

Lacan je ta problem nadaljeval s podobnim vprašanjem in zastavil ga je ravno v akademskem okolju Univerze Pariz 8: »Kako poučevati nekaj, česar ni mogoče poučevati?«<sup>443</sup> Psihoanaliza je diskurz ne-celega in vseskozi izkazuje nekonsistentnost, obenem pa tudi ne predpostavlja univerzalnosti, kakor jo izpričuje (izraz *izpričuje* velja vzeti v dobesednem pomenu) univerzitetna vednost. Kako je torej mogoče vzpostaviti prostor analitične vednosti, ne da bi hkrati predpostavili tudi njenega nosilca, ki poleg vsega še ni analizant, pač pa nekdo drug? Nekdo, ki takorekoč govori o njegovem imenu? Kako poučevati nekaj, kar zadeva ne-celo in izhaja iz singularnega izkustva? Kako poučevati nekaj, kar se z vstopom v univerzalni oziroma univerzitetni diskurz raztopi? Kako prenesti tisto, kar ne temelji na logiki fantazme? Skratka, kako poučevati tisto, kar

---

440 Alain Badiou, Lacan - L'anti-philosophie 3 (1994-95), Pariz: Fayard, 2013.

441 Jacques Lacan, Seminar XX - *Še*, op.cit., str. 96.

442 Ali naj se psihoanaliza poučuje na univerzi?, v: Problemi, št. 2, Ljubljana: DTP, 1986, str. 28-29.

443 Jacques Lacan, Morda se bodo Vincennesu..., op.cit.

se dotika realnega kot nemožnega? Odgovor na to zagato je doktrina matema kot edino, s čimer analitični diskurz lahko seže onkraj singularnosti analitične situacije in postane družbena vez - toda vez z drugačno diskurzivno logiko od univerzitetnega diskurza.

V navezavi na to Lacan utemelji štiri discipline, ki omogočajo poučevanje psihoanalize na univerzi: matematično logiko, lingvistiko, topologijo in antifilozofijo. Matematična logika je vezana na dimenzijo realnega oziroma na mesto »znanosti o realnem«, saj lahko realno zajame preko formalizacije. Lingvistika zavzema dimenzijo simbolnega, kar je ključno z ozirom na to, da je nezavedno strukturirano kot govorica. Topologija je kljub svoji realni razsežnosti vezana na register imaginarnega, saj omogoča prostorsko ponazoritev strukture subjekta. Antifilozofija pa v tej konstelaciji zavzema mesto simptoma. Zato je edino, kar se postavlja proti diskurzu univerze kot diskurzu vednosti, s čimer predstavlja pozicijo analitičnega diskurza, medtem ko so ostale discipline navedene v navezavi na znanost. Njihova uporaba sicer ne pomeni, da se psihoanaliza poslužuje znanstvenega aparata ali da se podreja znanstvenemu diskurzu, temveč jih razvija v svoji zunanosti in jih v svojem polju tudi transformira.

Matematična logika, lingvistika in topologija se v Lacanovi zastavitvi izognejo pravilom, kot jih določa znanost, s čimer si šele zagotovijo oporo znotraj analitičnega diskurza. S kakšnim namenom? Z namenom predočiti analitiku, »česa se je posamezna analiza poslužila,«<sup>444</sup>, torej kakšno zunanost - lingvistično, topološko ali logično je artikulirala v svoji notranosti. Vse discipline se tako prelamljajo na točki, kjer bi si znanost zagotovila konsistentnost, s čimer vpeljujejo vednost, ki ni znanstvena, pač pa ne-cela. S tem psihoanaliza dokazuje, da ni tradicionalen tip vednosti. Prenos realne vednosti je vezan na nemožno, zato matemati niso elementi absolutne vednosti, pač pa, če uporabimo Millerjev izraz, »rezervni deli«, ki ne predpostavljajo celote. Namen prenosa analitične vednosti v obliki matema je vezan na prenos vednosti o realnem kot nemožnem, v čemer je matem način poučevanja psihoanalize. To pa omogoča njegov črkovni moment.

## 8 Vloga črkovnosti

Črka je znak, ki se razlikuje od označevalne verige. Zato je tudi nesmiselna in ne ustvarja dozdevka. Če vzamemo Milnerjevo formulacijo:

Črka je taka, kot je, ne da bi za to obstajal kakršen koli razlog, hkrati ni nobenega razloga, da bi bila drugačno, kot je. In če bi bila drugačno, kot je, bi bila zgolj druga črka. Zares, od trenutka, ko je, ostaja in se ne spreminja (»vedino Število, ki ne more biti drugo«). Diskurz bi kvečjemu spremenil črke, ne pa jih zamenjal. Tako si črka preko zasuka, ki mu je lastna prevara, nadene poteze nespremenljivosti, ki so po obliki podobne potezam večne ideje.<sup>445</sup>

444 *Ibid.*

445 Jean-Claude Milner, Jasno delo, op.cit., str. 71.

Matem se torej naznanja skozi samo realno, ki je bilo v govorici najprej pripoznano, torej število. Število kot črka, na katerem gradi matematika, je jedro matema kot črke in v tem je matem skladen z matematično paradigmo. V matematiki je črka uporabljena na način, da literalizira vse, celo tisto, kar je zgolj kontingentno in empirično, kar pomeni, da ima tako funkcijo vednosti kot tudi njenega pogoja. Toda obe izhajata iz tega, da je vse, vključno s števili, možno reducirati na črke. Tako je matem za matematiko tisto, kar je za fonematiko fonem, saj je brez izgube mogoče prenesti le to, kar ostaja radikalno isto, torej nekaj, kar nima nobenega razloga, da bi bilo drugačno, kakor je - črko.<sup>446</sup>

Shematiko črk je prvi vpeljal Aristotel. Logika jo danes uporablja na tako samoumeven način, da se zlahka lahko pozabi, kako usodna je bila ta vpeljavo. Brez nje logika nikakor ne bi mogla postati splošna znanost dokazovanja, saj je uvedba formalnega zapisa mogoča šele ob razločitvi logične forme in vsebine jezika. Aristotel je z vpeljavo črke izpraznil vsebinske kategorije ter tako pokazal, da je silogizem stvar logike in črk, ne pa smisla. Črka osvobaja od smisla, saj ni označevalec, zato jo Lacan imenuje tudi *l'Un-Dire* in *l'Un-tout-seul*, kar pomeni, da lahko stoji sama ter tako pade izven razmerja med S1 in S2, ki ustvarja označenca. Črka je sicer prav tako kot označevalec neko razmerje, vendar pa je v razmerju z drugimi črkami, ki ne tvorijo zgolj označevalca. Če je označevalec razmerje razlike in posledično brez pozitivnosti, je črka pozitivna.

Če označevalec nima kvalitete, je črka opremljena s kvalitetami, saj ima fizionomijo, čutno oporo in referenta. Če označevalec nima sestva, zaradi katerega bi bil lahko istoveten s seboj, črka v diskurzu zasede mesto, ki je istovetno samo s seboj. Če označevalca ni mogoče premestiti, ker je določen z mestom v sistemu, je črko mogoče premestiti. Mogoče jo je zgrabiti, vzeti v roke, prenašati, prečrtati, medtem ko označevalec ne prenaša ničesar in se ga ne da prenašati. Prav tako se ga ne da uničiti, pač pa lahko samo manjka na svojem mestu. Ne moremo ga vzeti v roke, ker obstaja le preko drugega označevalca. In nenazadnje tudi nima prav nobenega razloga, da bi bil takšen, kakršen je, ker že tako ali tako ni enak sebi. Sestvo je reflektivno. Toda označevalec ne more biti refleksiven, ne da bi bil hkrati svoj lasten drugi in obenem tudi drugi označevalec. Po drugi strani pa ima črka reflektivnost in sestvo, ki sta pogojena s pravili za ravnanje, ki jih je mogoče izreči. Tako subjekt s samim dejstvom izrekanja zavzame pozicijo gospodarja črkovne igre in njenega izumitelja, medtem ko označevalec nima ne gospodarja, ne izumitelja (razen seveda predpostavljenega Drugega). Črka tako vselej izhaja iz deklaracije razloga, da je to, kar je, četudi je ta razlog čista odločitev. Zato je tudi vselej povezana z diskurzom kot njegov učinek. Zase terja pravila, brez katerih ni nič. Ko pa je določeno ravnanje z njo in ko so pravila dana, je vsaka črka to, kar je, in takšna, kot je.<sup>447</sup>

---

446 Jacques Lacan, Instanca črke v nezavednem ali um po Freudu, v: Spisi, op.cit., str. 141-176.

447 Povzeto po Jean-Claude Milner, Jasno delo, op.cit., str. 131; za Lacanove izpeljave glej Še, op.cit., zlasti str. 32, 37, 96.

Iz teh razlogov lahko črka prenaša tisto, kar se v diskurzu nanjo opira, s čimer pokaže, da med govorico in pomenom ni nobenega razmerja. Med označevalcem in označencem je pregrada, kar pa dokazuje ravno znanstveni diskurz. Kot navaja Milner, ravno »iz znanstvenega diskurza, iz same njegove vzpostavitve izhaja način, ki mu ni treba iskati zgodovine, da je označevalec postavljen le tako, da nima nikakršnega razmerja z označencem.«<sup>448</sup> Zato je zapis matematične formule nesmiseln, vsi njeni simboli pa po svojem smislu prazni, čemur nenazadnje pritrjujejo tudi sami matematiki, npr. Russell. Matematična formalizacija pomenjanja gre skorajda *protismiselno* oziroma kot pravi Lacan - à *contresens*.<sup>449</sup> To pa lahko pomeni tudi proti zdravemu razumu, proti *sens commun*, saj mišljenje, ki gradi na produkciji smisla, spravlja v zagato. Formalizacija prekinja z naravnim jezikom, saj izključuje neskončno označevalno metonimijo in je zato vsakdanjemu mišljenju v prvi vrsti tuja. Že Freud je zato, da bi razvil metapsihologijo, predlagal zapis, ki bi se lahko emancipiral od smisla, ki se ga pripisuje simptomu, s čimer bi tisto, kar je bilo prej nezavedno, postalo zavestno (*Bewusstheit*). Lacan pa je ta zapis razvil do konca in izraz tega je matem kot nesmiselna formalizirana govorica, ki prekinja z učinki smisla in s tem razkriva neujemanje med videzom in resnico.

Med psihoanalizo in matematiko torej očitno obstaja neko ujemanje. Ob rojstvu psihoanalize in znanosti je označevalec, ki ne pomeni ničesar in ne želi povedati ničesar. Psihoanaliza tako kot znanost referira na zapis. In tako kot se resnica v matematiki razodeva preko zapisa, tako tudi analitična klinika dokazuje, da ni druge resnice kakor tiste, ki je vpisana - v telo v primeru histerije ali v »dušo« v primeru obsesije.

Med njunima zapisoma je tudi določeno navzkrižje. V znanosti se zapisujejo črke, ki preko formul in zakonov nadomeščajo kvantiteto, medtem ko se v psihoanalizi zapisujejo pogoji užitka. Govoreče bitje mora za užitek prečiti znake, ki nakazujejo, kje se ta nahaja. Zato je subjekt učinek simbolnega, medtem ko je njegovo dožemanje telesa vezano na imaginarno. Prva identifikacija in prepoznanje sta vezana na podobo telesa (Lacanov zgodnji koncept zrcalnega stadija), saj se subjekt prek imaginarnega naveže na smisel in se prepozna v diskurzu. Vpeljava matema v psihoanalizo pa predstavlja odmik od imaginarnega in podobe (*imago*) oziroma od vsakega učinka smisla. To pa je ključno tako za znanstveni kot tudi za analitični zapis.

Če v imaginarnem označenec vselej ohranja isti smisel, si ob znanstvenih zakonih, formulah in formaliziranih zapisih, nasprotno, ni mogoče predstavljati ničesar, saj nimajo nobenega smisla. Med matemom in imaginarnim je torej nepremostljiv korak. Pogoj znanstvenega zapisa je ravno ločitev simbolnega in imaginarnega, označevalca in podobe.

---

448 Jean -Claude Milner, Jasno delo, op.cit., str. 27.

449 Lacan na omenjenem mestu (Seminar XX - Še, op.cit., str. 77) poda določen zadržek – »matematika gre skorajda protismiselno.« Matematika gre proti smislu, toda to ne pomeni nujno, da gre v nasprotno smer. Zato se bo matem ob koncu tudi izkazal kot nekonsistenten, saj ne bo ubežal logiki znanstvenega diskurza in bo tako predstavljal zgolj drugačen način prisotnosti doževka v realnem.



Zato tudi potrebuje oporo označevalca, ki je ločen od imaginarnega pomena. S tem pa se v matematičnem zapisu zgodi materializacija oziroma utelešenje. Kot bo rekel Lacan: »Utelešenje je funkcija, ki ustvarja realnost matematike.«<sup>450</sup> Pri tem ne gre za izbris subjekta, pač pa za izbris telesa, pri čemer je utelešenje mišljeno kot obratna funkcija od imaginarne.

Matematične formule zadobijo svojo konsistenco in posegajo v realnost zgolj z izbrisom podobe. Zato je v znanosti matematika jezik, v katerem je zapisana knjiga Narave, saj objektivna realnost le tako lahko uide fantazmi. Fizika je povezana z opazovanjem, ki ne omogoča oporekanja optičnim zakonom, pač pa obravnava svet in telesa, ki so in morajo biti vidna. V tem oziru metode klasične fizike merijo na celoto, ki jo vzpostavlja imaginarno, medtem ko objekti, ki niso utemeljeni v njem, padejo v polje meta-fizike. Medtem pa je matematika jezik, ki ne ustvarja dozdevka, saj ne tvori povezave med stvarjo in označencem. Čista oblika pisave je zapis, ki se opira na matematični del znanstvenega diskurza in ni zapis besede, pač pa odmik od označevalca. Tako zveza med označevalcem in označencem ni jezik, ki bi predpostavljala bit, saj je zapis zgolj sled jezika. S tem pa se proizvede učinek zapisa in ne učinek smisla.

## 9 Subjektivna drama matematikov in znanstvenikov

Če se še za trenutek ustavimo pri vprašanju odmika od imaginarnega v psihoanalizi, velja poudariti, da od tod izhaja tudi korelacija med znanostjo in psihozo nekaterih največjih znanstvenikov in matematikov. Odmik od podobe je pogoj znanstvenega zapisa, tako kot je odmik od podobe telesa pogoj psihotične strukture. Lacan je že zgodaj opazil, da psihotiki radi pišejo.<sup>451</sup> Temu je ostal zvest do konca svojega poučevanja z vrhuncem v seminarju o Joyceu. Če nevrotiki pišejo zato, ker s tem odlašajo z užitek in s konstruiranjem fantazem pridejo do nadomestnega užitka, Lacan ugotovi, da v psihozi že pisanje kot tako evocira užitek. Črka postane nesmiselni S1, ki uide Drugemu in s tem proizvede užitek, ločen od smisla. Vsa »subjektivna drama« modrecev od Newtona, Cantorja, Fregeja, Wittgensteina, Russella, Erdösa do Nasha, ki je po knjižnji uspešnici filmsko upodobitev doživel v *Čudovitem umu*,<sup>452</sup> je primer psihotičnega zloma, ki se vzpostavlja z odklikom od Drugega, torej z nihanjem od preveč smisla do popolnega odmika od smisla, ki je posledica vdora realnega. Psihoza zato ne le, da je kompatibilna z matematično logiko, pač pa k njej v prvi vrsti tendira.

---

450 Jacques Lacan, Radiophonie, v: *Autres écrits*, op.cit., str. 409.

451 Glej npr. Jacques Lacan, *Écrits "inspirés": schizographie*, v: *Les Annales MédicoPsychologiques*, št. 2, 1931, str. 508-522; *Le problème du style et la conception psychiatrique des formes paranoïaques de l'expérience*, v: *Revue Minotaure*, št. 1, Pariz: Éditions Albert Skira, 1933. Oba teksta sta izšla v Lacanovi doktorski disertaciji *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité* leta 1932. Ta je bila knjižnji izdaji objavljena pri založbe Seuil leta 1975. V njej Lacan s posebno skrbnostjo obravnava primer analizantke Marguerite Pantaine (za potrebe prezentacije primera imenovane Aimée) in njeno razmerje do pisanja.

452 Sylvia Nasar, *A Beautiful Mind: A Biography of John Forbes Nash Jr., Winner of the Nobel Prize in Economics 1994*, Touchstone Books, 1999; *Beautiful Mind*, R. Howard, 2001.

Lacanov privilegiran primer tega je Gödel, ki je vedel, kaj pomeni nekaj vzeti dobesedno (*prendre à la lettre*).<sup>453</sup> Se pravi, kaj pomeni strogo jemati črko ali število. Prav tako je manifestna pri Cantorju, ki ustvari povsem novo možnost abstraktnih množic, kar med drugim zaznamuje začetek topologije, pa tudi njegove paranoje. »Vidim, a ne verjamem,« pravi v pismu Dedekinu, s čimer razveže vez z imaginarnim in vzpostavi dvom v simbolno konstruirano realnost.<sup>454</sup> Morda ni naključje, da je v tem pismu mogoče zaslediti tudi odstavek, v katerem pravi, da je njegova beležnica, v katero si zapisuje formule, dobesedno «luknja brez dna», torej luknja v simbolnem sistemu, ki jo skuša zapolniti. To pa je zapis, ki vodi naravnost do Lacanovega elokventnega povzetka in brez hipotetično dopuščenih definicij postavlja luknjo realnega kot pogoj znanstvene vednosti. Simbolno je dezintegrirano, saj ne vzpostavlja nobene vezi. S tem pa se proizvede zapis kot realno, zapis kot simbolno in s tem zapis, s katerim Cantor odkriva paradokse, računa z neskončnostjo, išče Boga in se smeje pred zdravniki na psihiatrični kliniki.

Nemara pozicija nekoga, ki vzpostavi razmik med tistim, kar je imel za resnično, in tistim, v kar ga potisne nesmisel realnega, dejansko ne vzdrži brez predhodne navezave na Drugega (v tem primeru Boga). Toda psihoza ni le disperziranost, razsutje simbolne mreže, pač pa tudi preizkus strogosti (*essai de rigueur*), ki šele omogoči operiranje v jeziku, ki ni običajni, naravni jezik smisla, pač pa nesmiselni jezik matematike in logike, torej realnega števila in logičnih paradoksov, ki vselej vdrejo kot luknja v diskurzu in posledično kot travma. Zato je Lacan to imenoval *trou-matisme* ali *luknja-tizem*. S tem se vzpostavi vednost, ki sovпада s subjektivno destitucijo, v kolikor gre za obrambo pred izginotjem označevalca, na katerem se je pred tem utemeljevala njegova subjektivacija. To pa proizvede delirantno gotovost, da v realnem obstaja vednost in posledično željo, da bi ga bilo mogoče imenovati.

Pri tem je nekoliko ironično, da znanost realno pravzaprav razume kot tisto, kar je racionalno in ne kot nekaj travmatičnega. Toda hkrati s tem se postavlja tudi ključno vprašanje: ali je učinek nesmisla, torej travmatični vdor realnega, tisto, kar sproži klinično manifestacijo psihoze ali pa je psihotična stuktura šele pogoj za željo po znanstvenem raziskovanju? Želja po reševanju logičnih paradoksov predpostavlja določeno askezo, saj zaradi odmika od smisla seže onkraj užitka. Po tem se tudi razlikuje od želje nevrotika, ki dobesedno parazitira v polju Drugega, od koder črpa užitek smisla. V nasprotju z nevrotično strukturo ima psihotik možnost, da seže onkraj mej, ki se nevrotičnemu

---

453 Jacques Lacan, Seminar IX – L'Identification, predavanje 29. februarja 1962 – neobjavljen seminar.

454 Gre za odkritje, da imata interval  $[0,1]$  in enotski kvadrat  $[0,1] \times [0,1]$  enako kardinalnost, se pravi, da med njima obstaja enaka moč in torej bijektivna preslikava (Georg Cantor v: David Foster Wallace, *Everything and more: A Compact History of Infinity*, New York: W.W Norton and Company, 2003, str. 259).

subjektu vseskozi postavljajo. Psihozo zaznamuje določena svoboda, osvobojenost od označevalca, odvezanost od smisla, ki preči zakone predhodno formirane vednosti.<sup>455</sup>

V tem oziru ima psihotični subjekt v polju matematike prednost pred nevrotikom, ki je fundamentalno potopljen v polje Drugega, preko katerega išče objekt želje. Psihotik ne potrebuje Drugega, da bi prek transfernega razmerja konstruiral objekt želje. Kot pravi Lacan, ima psihotik »svoj objekt želje takorekoč že v žepu.«<sup>456</sup> Ko vznikne predpostavka, da je v svetu označevalec, ki nikomur nič ne pomeni, pride do izbrisa telesa, kar je v nasprotju s pravilno, enotno in koherentno podobo, ki jo zagotavlja imaginarno. V psihologiji je ta funkcija znana kot Jaz, vdor realnega v to »dovršeno« psihološko entiteto pa povzroči občutek groze. Črkovni moment izniči vsak smisel in tako rani narcizem Jaza, kar nenazadnje dokazujejo tudi trije udarci človeškemu narcizmu - Kopernik, Darwin in Freud.<sup>457</sup>

## 10 Odmik od imaginarnega

Milner v tem okviru podaja pet propozicij, ki jih izpeljuje iz Freuda in Lacana:

- Znanost zbuja Jazu grozo.
- Črka kot taka zbuja Jazu grozo.
- Jaz in imaginarno sta gestaltična. Znanost in črka sta indiferentna do pravilnih oblik.
- Imaginarno kot tako je radikalno tuje moderni znanosti.
- Moderna znanost, kolikor je črkovna, razkraja imaginarno.<sup>458</sup>

V skladu s temi propozicijami se odtujitev od znanstvenega nazora in odtujitev od imaginarnega v psihoanalizi izenačujeta. Problem psihoanalize je namreč ravno misel, ki ne ustreza kvalitativnim, torej imaginarnim kriterijem – »koherenca, izključitev tretjega, diskurzivnost, negacija, skratka Aristotel,« kot poudarja Milner.<sup>459</sup> To, da je misel ločena od imaginarnih kvalitiet, je tudi glavni pogoj za to, da je freudovski subjekt subjekt cogita. Pri Freudu tega sicer še ni mogoče zaznati, saj gre njegova pozitivacija v smeri fizike in biologije, medtem ko Lacan preko matematične formalizacije uresničuje zapis, ki je

---

455 Jacques Lacan, *Petit discours aux psychiatres*, 10. november 1967, Cercle psychiatrique Henry Ey, Sainte-Anne, neobjavljeno; Nav. po: Jacques-Alain Miller, Jacques Lacan et la voix, v: Quarto, št. 53, 1994, str. 47-52.

456 *Ibid.*

457 Za podrobnejšo obravnavo razmerja med znanostjo in klinično psihozo glej npr. Pierre Cassou-Noguès, *Les démons de Gödel - logique et la folie*, Pariz: Seuil, 2012 ; Gabriel Lombradi, *L'aventure mathématique, liberté et rigueur psychotique*. Cantor, Gödel, Turing, Pariz: Champ lacanien, 2005 ; Alain Cochet, *Le drame subjectif du savant*, Pariz: ANRT, 2007.

458 Jean-Claude Milner, *Jasno delo*, op.cit., str. 66.

459 *Ibid.*

onkraj imaginarnega in se tako dotika realnega.<sup>460</sup> Obstaja torej realno in obstaja tisto, kar je matematizirano in se kot tako lahko poučuje.

S to zastavitvijo se spremeni tudi stil Lacanovega poučevanja. Če matem ni vezan na imaginarno, potem ne potrebuje interpretacije, ki bi vpeljevala subjektivnost, pač pa se očitno lahko zelo dobro prenaša sam. Prek formaliziranih zapisov je tako vpeljana vednost, ki se lahko prenaša brez prisotnosti ali besede Učitelja. Matem je brez-subjektna vednost in zato izključuje transferno razmerje. Izenačevanje vednosti z njenim predpostavljenim nosilcem v razmerju dominacije učenec-učitelj je suspendirano, kar pokaže, da je Učitelj povsem nadomestljiv. Če je bil pred tem v ospredju Lacanov nastop, ki je poslušalstvo animiral prek besede in specifične dramatizacije določenih insertov, pojavnost figure Učitelja sedaj izgubi težo. Ta vednost ne potrebuje nobenega Imena avtoritete, ki bi zagotavljal njeno konsistentnost, kot tudi nobene opore subjekta, ki bi bila vezana na Podobo. Interpretacija je simbolna in meri na hermenevtiko, medtem ko je identifikacija imaginarna, torej fantazmatska. Da bi pa bilo mogoče prenašati realno vednost, mora transmisija potekati mimo simbolnega in imaginarnega, sicer zapade diskurzu univerzitetnika-gospodarja.<sup>461</sup> Lacanove besede bodo zato od tu dalje skromnejše, prenos vednosti pa se bo odvijal preko nemih zapisov na tabli.

Transmisija analitične vednosti je tako zaupana matemu in se odvija preko zapisov - ne Lacanovih *Écrits* kot pisnih sledi njegovega govornega poučevanja - pač pa prek zapisov črk, ki odgovarjajo analitičnemu diskurzu. Razlog je v tem, da govorna razsežnost očitno povzroča težave, prav tako pa tudi njen prepis. Gre za zagato, ki ne le da se opira na

---

460 Pri teoretizaciji neimaginarne misli se Lacan naveže na Bourbakija, ki se je z namenom, da bi vzpostavil koherentno celoto, skladno s hilbertovskim programom lotil obdelave vse znane matematike. Ta skupina matematikov je bila edina, ki je dosledno sledila temu, da se matematika loči od kvantitete. To pa je tudi nujno za matematičnost strukturalizma in lingvistike, čeprav sama po sebi ne predpostavlja merjenja in logično-matematične dedukcije. Pred tem so bile v funkciji vzpostavitve neimaginarne misli matematika (Bourbaki), logika (Russell) in antropologija (Lévi-Strauss), torej discipline razširjenega galilejstva. Pri tem izstopa zlasti vloga lingvistike, saj naj bi osvetlila mehanizme »nerefleksivne, ne-zavestne, nearistotelske misli.« »Drugi klasicizem«, kot temu obdobju Lacanovega poučevanja pravi Milner, pa ne prinaša več homogenosti njihovih formalizacij, kot jo je zastavljal *Rimski govor*, pač izpostavi odločilno vlogo matematike v navezavi na matem, torej »hiperboubakijevsko branje matematike«, če si izposodimo še en Milnerjev izraz. Kar ostane, je črka, ki eksplicitno tematizira literalizem v matematiki.

461 Lacan v opombi k tekstu L'Étourdit izpostavlja vlogo filozofije kot diskuza gospodarja, ki v izrekanju sicer proizvede resnico, a s tem zavzame pozicijo norosti. Toda iz tega razloga je ta vednost zapadla dozdevku in je bila tako tudi obravnavana. Pri tem dodaja primer Russellovega diskurza znanosti in Heglove filozofije, kot mu jo je prek univerzitetnega diskurza posredoval Kojève. Gre za edini del teksta, ki je v Lacanovem originalnem tipkopisu, ob strani poudarjen (tipkopis L'Étourdit, str. 7 - osebni arhiv).

Drugega kot nosilca vednosti, pač pa postavlja tudi problem transkripcije, saj so Lacanovi seminarji objavljeni na podlagi zapiskov, ki so urejeni naknadno. Ta invencija pisanja kočljivost zadobiva zato, ker je pri prepisu praktično nemogoče, da ne bi dodali svoje lastne interpretacije oziroma razumevanja.<sup>462</sup> Zato je nastop matema postavljen kot možnost izhoda iz fantazmatske razsežnosti govora in njegovega prepisa.

Zapis analitične vednosti preko matema je zaostritev analitičnega diskurza. Logicizacija konceptov se konkretizira v materialnosti črk, npr. a, A, \$, njihove kombinacije pa tvorijo mateme. Ti se lahko berejo edino v analitičnem diskurzu, saj se nanje lahko referira le v kontekstu, v katerem so bili razviti. Matem tako deluje med analitičnim realnim in realnim znanosti, se pravi, da gre za izsiljenje tistega, kar se lahko sploh poučuje. Zaradi tega se že v izhodišču nahaja med dvema vednostima - med realno in transferno vednostjo oziroma med analitičnim in univerzitetnim diskurzom in je tako tudi drugo ime za analitikovo željo, torej za objekt *a*, v kolikor ni ničesar, kar bi bilo razlog želje, če ni na tej poziciji. Psihoanaliza pri tem ne more meriti le na realno vednost, ampak jo zadeva neka dvoumnost, saj je razpeta med dvema poljema - med poezijo in matematiko.

To pa že nakazuje na vprašanje o relevantnosti matema. Psihoanaliza ločuje med besedami, ki se izrekajo, t. i. *bavardage*, in vednostjo, ki v analizi pomeni predvsem to, da »vemo, da nič ne deluje.«<sup>463</sup> V zgodnjem poučevanju je to razmerje vzpostavljalo razlikovanje med govorom, polnim smisla (*parole pleine*), in praznim govorom, ki ima samo en pomen (*parole vide*). Vendar pa vzroka za to diskrepanco oziroma »pomoto enotnosti«<sup>464</sup> ne gre iskati v matemu, saj matem ni dvoumen ali dvopomenski. Matem je to, kar je, zapisan za vse enako. Vendar pa njegova enoznačnost ne pomeni, da je vednost, ki jo prenaša, univerzalna. Matem napravi ovinek preko singularnosti, s čimer prenaša vednost, ki je bila pridobljena v singularni analitični situaciji.

## 11 Uporaba matema v psihoanalitični kliniki

Kakšna je potem v tej fazi uporaba matema v analitični kliniki? Vednost o tem, kaj matem lahko pove o konkretnem primeru analizanta, tu omogoči analitični postopek. Pri tem lahko vzamemo za primer formulo fantazme. Matem fantazme je postavljen kot razmerje (◊) med \$ in a. Toda ta zapis ne pove ničesar o tem, kaj to pomeni za nekega subjekta.

---

462 Od tod pereče polemike in kontroverze, da gre pri Millerjevem urejanju seminarjev za spreobračanje vsebine za lastne cilje, ne pa za prepis govornega dela, »da bi lahko v prihodnosti obveljal za izvornik« (Seminar XI - Štirje temeljni koncepti psihoanalize, op.cit., str. 260). Po drugi strani sicer obstajajo tudi neavtorizirane verzije, t. i. »piratski izvodi« ali »neobjavljeni tipkopisi«, kjer gre za neposreden zapis govora, brez punktuacij, ki bi odločale o smislu. Vendar pa gre v obeh primerih za določeno izgubo, ki jo terja prevod govora v zapis.

463 Jacques Lacan, Clôture des Journées, Journées de l'École freudienne de Paris, Les mathèmes de la psychanalyse, v: Lettres de l'École freudienne, št. 21, Pariz: l'École freudienne de Paris, 1997, str. 506.

464 *Ibid.*

Zato formule in algoritmi dopuščajo »nešteto različnih branj«, <sup>465</sup> toda njihova zastavitev je dopustna, dokler je izgovorjeno zajeto v algebraični zapis. K vednosti o tem, na kakšen način je realno v igri v partikularnem primeru, torej ne vodi matem, temveč prehod. Analitična situacija ne proizvede nobenega absolutno singularnega matema, temveč s poudarkom na subjektovi resnici omogoči prenos singularne vednosti. V tem je prehod stava, ki na kocko postavi analitični postopek, vendar ne da bi pri tem zapadla v čisto partikularnost »avtizma v dvoje«, kot je Lacan na neki točki imenoval psihoanalizo, pač pa v singularnost, ki je prenosljiva tudi na druge, torej na člane komisije v prehodu. Subjekt opravi prehod sam, toda ne brez Drugega. Karteli in komisija so kot zunanost analitične procedure priča temu, kaj je v nekem primeru proizvedla analiza, kar pomeni, da gre pri prehodu za nek logični zaključek analize, za sklep, ki po dolgotrajnih preobratih privede do nekega »torej« (*donc*) <sup>466</sup> (ki se lahko med drugim razvije tudi v analizantov prehod v analitika), ki iz klinične procedure v analitičnem kabinetu proizvede premik k teoretski psihoanalizi.

Ta je še vedno zajeta v klinični postopek, toda na način zunanosti, kjer šele postane teorija, vredna tega imena, saj proizvede invencijo in ne repeticijo teoretske vednosti. Izkušstvo s tem doseže točko, kjer psihoanalitični postopek sovpadе z enoznačnostjo pričanja, kjer znotraj prehaja v zunaj. Tisto, kar je proizvedla analiza, dobi logično strukturo, ki pa lahko postane tudi osnova za združevanje psihoanalitikov v organizaciji oziroma v Šoli. Zato je to obenem na nek način tudi politično dejanje. <sup>467</sup> V tem oziru je prehod enak poučevanju in v tej fazi Lacanovega poučevanja predstavlja ekvivalent matema. Partikularna izkušnja je povezana z javnim pričanjem, ki izsili prenosljivo singularno vednost in se posluži tistega, kar je v realnem proizvedla analitična situacija. O realnem neke analize je tako vseeno mogoče nekaj reči. In v tem je realno nekaj, kar je subjektu najbolj blizu, a obenem tudi najbolj tuje, torej ekstimno. Toda ne gre spregledati, da ta prenos psihoanalizo obenem tudi spravlja v zagato, v kolikor realno ne predpostavlja intersubjektivnosti, marveč čisto partikularnost.

## 12 Podpis in lastno ime

Na podoben način se matem povezuje tudi z lastnim imenom, v kolikor je lastno ime tisto, »kar govoreče bitje naveže na nekaj realnega«. <sup>468</sup> Ime je edini označevalec, ki tako kot črka lahko stoji sam. V imenu ni razcepa tako kot pri označevalcu, pač pa nastopa kot nekaj, kar subjekt je, kar ima in kar uporablja. Njegova transkripcija je denimo

465 Jacques Lacan, Subverzija subjekta in dialektika želje, v: Spisi, op.cit., str. 292 (V izvorniku: «Vingt et cent lectures différentes», v: Écrits II, op.cit., str. 296).

466 Jacques-Alain Miller, *Donc*. La logique de la cure - predavanja L'orientation lacanienne 1993/94.

467 Pri tej konceptualizaciji gre tudi za Lacanovo kritiko Mednarodne psihoanalitične zveze (IPA), ki se v rekrutaciji analitikov poslužuje didaktičnega pedagoškega pristopa in s tem vztraja v okvirih diskurza univerze, medtem ko je lacanovska analitična formacija povezana s samoavtorizacijo in koncem analize, ki lahko nastopi tudi kot vstop v psihoanalitično Šolo.

468 Jacques Lacan, Seminar XXII - R.S.I., predavanje 11. marca 1975 - neobjavljen tipkopis.

uporabljena kot podpis, ki se umešča pod instanco črke, kar pomeni, da gre pri imenu, tako kot pri matemu, za »učrkovljenje realnega«. <sup>469</sup> Transkripcija je simbolno, ki se dotika realnega, zato se tudi sama nahaja izven smisla in zakona v pomenu nekega lingvističnega pravila. Iz tega razloga tudi omogoča integralni prenos, tako kot matem. <sup>470</sup> Sicer je še vedno označevalec, toda samostojen, »počrkovljeni označevalec«. Ker dejansko ne označuje ničesar, lahko pride na mesto manka označevalca v Drugem, torej na mesto označevalca matema  $S(\mathcal{A})$ . Konec analize pa na enak način nakazuje, da je označevalec prav tako ime užitka oziroma objekta  $a$ , ki je, tako kot matem, element strukture, ki zapisuje realno biti - torej užitek subjekta v njegovi singularnosti, simptomu in identifikaciji z njim. Vednost, ki izhaja iz analizantovega govora, terja prenos preko zapisa, ki pa ni simbolno. Tako ime kot prehod torej merita na realno, brez katerega ni psihoanalize. In matem je v tej fazi Lacanovega poučevanja njegov odraz.

### 13 Razmerje med govorom in pisavo

Vrhunec tega obdobja, ki obenem predstavlja tudi zaton doktrine matema, se zgodi s spisom *L'Étourdit*. Na tej točki se pojavijo štiri opredelitve matema: matem izključuje metaforo; karkoli ne more biti izrečeno; matem je najprej neko rekanje (Lacanovo in Freudovo in je zato prenosljivo); in nazadnje, topologija ni teorija, temveč rez v diskurz (*coupure de discours*), <sup>471</sup> kar je samo drug izraz za to, da predstavlja nezavedno in služi kot opora strukturi, ki ob-staja kot realno.

Analitična raba matematike torej ni metaforična. Je pa vezana na neko rekanje (*un dire*). In samo, ker je matem neko rekanje, je lahko zapisan. Izhajajoč iz tega Lacan pravi, da je zapis sled – »sled, v kateri se bere učinek govornice,« se pravi, da gre za preplet besede in zapisa, simbolnega in realnega, ki je na delu v formalizaciji. Če zapis psihoanalizo približuje matematiki, potem matem nima normativne moči in ni aksiom. In če ni aksiom, potem tudi ni »transcendentalni označevalec«, <sup>472</sup> saj bi bil sicer vezan na metagovorico. Matem je najprej neko rekanje, ki poraja zapis. To seveda ne pomeni, da matem ustvari objekt. Objekt je najprej neka stava nezavednega. Rekanje ni matem, vendar pa matema brez rekanja - torej Lacanovega in Freudovega - ne bi bilo.

Toda zdi se, da to pozicijo zadeva neko protislovje. Če je matem rekanje, potem nastopa proti realni oziroma simbolno-realni razsežnosti, saj je rekanje vezano na simbolno, govorica pa je fantazmatska. Kot bo ta pomislek izrazil Lacan:

Ta govorica vsebuje precejšnjo inercijo, kar vidimo, ko primerjamo njeno delovanje z znaki, ki jih imenujemo matematični - matemati - zgoj

---

469 Jean-Claude Milner, Jasno delo, op.cit.

470 Jacques-Alain Miller, De la nature des semblants – predavanje na oddelku za psihoanalizo Univerze Pariz VIII, letnik 1992-93.

471 Jacques Lacan, *l'Étourdit*, op.cit.

472 Jacques Lacan, Subverzija subjekta in dialektika želje, op.cit.

zato, ker se integralno prenašajo. Sploh ne vemo, kaj pomenijo, se pa prenašajo. Nič manj pa ni res, da se prenašajo s pomočjo govornice, in zato vsa zadeva šepa.<sup>473</sup>

Če ne bi bilo matema psihoanalize, bi bila psihoanaliza torej nekaj neizrekljivega. Pri tem je očitno, da matem ne more absorbirati celotnega izkustva in v tem je tudi omenjeno šepanje matematizacije. Toda govornica matema ni vezana na simbolno, saj se odvija preko zapisa, ki ubije glas. Zato Lacan uporabi izraz »čisti matem« oziroma »govornica čistega matema«. <sup>474</sup> Matem je vezan na črko, na materialno podlago, ki si jo diskurz izposodi pri govornici, kar pomeni, da gre na nek način za realizirano simbolno. Toda matem ni zgolj realizirano simbolno, pač pa tudi element oziroma atom realne vednosti, ki ga podajata matematika in logika. Logika je znanost o realnem, ki lahko transkribira realno. Zato s prepletom izreka in zapisa, torej simbolno-realne razsežnosti, ki se odvija preko črk, integralno prenaša njegovo vednost. Formalizacija tako omogoči fiksacijo tistega, kar z rekanjem uhaja, pri čemer seže onkraj govora, ne da bi pri tem tvorila metagovorico, se pravi ne da bi segla preko učinkov jezika. Zato je matematična logika tudi resnično izrekanje (*le dire vrai*), saj simbolno, ki vznikne v realnem, prevede v register simbolnega oziroma ga zapiše kot realno:

Matematična formalizacija pripada zapisu, ki pa obstoji le, če se za njegovo predstavitev zatečem k jeziku, ki ga uporabljam. Prav v tem tiči ugovor - nobena formalizacija jezika ni prenosljiva brez uporabe samega jezika. To formalizacijo, idealno metagovorico pripravim do ek-sistence s svojim rekanjem. Tako se simbolno še daleč ne meša z bitjo, temveč vztraja kot ek-sistenca rekanja. Prav to sem poudaril v l'Étourdit, ko sem rekel, da je zgolj simbolno tisto, ki vzdržuje ek-sistenco.<sup>475</sup>

V čem simbolno vzdržuje ek-sistenco? V tem, da subjekt govori, ne da bi vedel, da to počne. Subjekt ni tisti, ki govori, pač pa je govoren preko simbolnega reda. Ta označevalec ima moč, da se vpiše v telo. Zato subjekt govori tudi s svojim telesom in tako vedno pove več, kakor misli ali ve. To pa tudi dokazuje, da vednost in bit preči neujemanje. Bit zadeva nekaj, kar se ne ve in od tod Lacanova homofonija med *l'être* in *la lettre*, med bitjo in črko: »Vednost je v Drugem in biti dolguje le to, da je nosila njeno črko. Bit lahko ubije tam, kjer črka reproducira.« Vendar pa ne reproducira vedno istega oziroma iste vednosti. Zato matem tudi ne zadeva resnice, ampak vednost, ki jo je psihoanaliza izčrpala iz svoje klinične razsežnosti.

---

473 Jacques Lacan, Seminar XX – Še, op.cit., str. 90.

474 Jacques Lacan, l'Étourdit, op.cit., str. 472.

475 *Ibid.*, str. 96.



Razmerje med vednostjo in resnico je tako v tesni povezavi z razmerjem med zapisom in govorom. Kot pravi Lacan, je med zapisom in govorico razdalja - celo »cela gorovja«. <sup>476</sup> Govor je vezan na dimenzijo imaginarnega, saj predpostavlja smisel, torej slišani smisel, *j'ouïs sens* (razen, če pri naslovniku slučajno naleti na gluha ušesa). Medtem pa se pisava dotika realnega. Toda pri tem ne gre za fonetični zapis. Matem, kot rečeno, ne zadeva resnice, pač pa prenos vednosti. Resnica je vselej vezana na nek *dire* oziroma *mi-dire*, na etiko Dobro-rečenega, v kateri pride do razcepa med S1 in S2. To pa je tudi točka na kateri nastopi ena ključnih razlik med psihoanalizo in znanostjo. Če resnica nastopa v prelomu kot stranski produkt realnega, potem se ne more izraziti univerzalno, temveč le v prvi osebi, v smislu: *Jaz, resnica, govorim*. Pri tem sicer ne gre za psihološki, individualni Jaz. Vendar pa izrekanja ni mogoče zajeti enoznačno.

Nasprotno pa zapis implicira enoznačnost. Ko je nekaj zapisano, je nespremenljivo in identično samo s sabo. Če se povrnemo k Milnerjevi opredelitvi, »črka je takšna kot je in če bi bila drugačna, bi bila samo druga črka.« Črka torej od trenutka ko *je*, ostaja in v tem je njena realna razsežnost. Za razliko od resnice vednost ni vezana na razsežnost osebnega in ne govori, marveč kaže. Monstracija je inherentna demonstraciji in se povezuje s šifriranjem preko matematične formalizacije. To pa je ravno razsežnost črkovnosti.

Pri matemu torej ne gre za izrekanje realnega (*dire du réel*), ampak za zapis tistega, kar je od realnega neizrekljivo. Matem je »tišina zapisa«, točka nemožnega v znanosti. Podobno pa deluje tudi simptom. Simptom je nemo izrekanje in ne predpostavlja nobene govornice v smislu: *Jaz, simptom, govorim*, pač pa ga spremlja odločen: *To nisem Jaz*. V njem se prepletata tako vednost kot tudi njegova resnica. Zato je simptom v osnovi črka. Toda tisto, kar ostaja na nasprotnem bregu, je apel po govornici, ki ga v seansi proizvaja tišina analitika. Analitik prav tako molči, s čimer poziva analizanta k odgovoru. Molk tako nastopi kot drugo govora, saj se ne nahaja izven govornice, temveč na diametralno nasprotni točki, ki govornico šele afirmira. To je govornica analizanta, ki želi utišati neznosno tišino. S tem pa nastopi trenutek subjektivacije.

## 14 Modalnosti logičnega zapisa

Iz tega razloga za simptom velja isto kot za črko-matem. Med njima obstaja vzporednica in Lacan se pri tem obrne na Aristotelove modalnosti logičnega zapisa: možno, nemožno, nujno in kontingentno. <sup>477</sup> Pri tem uporabi etimološki izvor francoske besede *nécessaire* (nujno), ki izhaja iz izraza za neprehanje oziroma nadaljevanje - *ne cesse (pas)*, ki ga naveže na zapisovanje. Nujno je tisto, kar »se ne preneha zapisovati«, kar vztraja, se nadaljuje. Kontingentno pa se v nasprotju s tem lahko »preneha ne zapisovati«. Lahko

---

476 Jacques Lacan, *Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines*, v: Scilicet, 6/7, str. 1976, str. 43.

477 Jacques Lacan, *Seminar XX - Še*, op.cit. (Za temeljit pregled Lacanove obravnave Aristotela glej tudi: Pierre-Christophe Cathelineau, *Lacan lecteur d'Aristote*, Pariz: Association freudienne internationale, 2002).

preneha kadarkoli. Zato se nemožno »ne preneha ne zapisovati«, medtem ko se možno »preneha zapisovati«.

Pri jeziku torej obstaja možnost, da »se preneha zapisovati«. Od tod vznikne modus možnega. Na meji tega, kar se preneha zapisovati, se izkaže, da je z besedami možno vse, toda pod pogojem, da nimajo pomena. V nasprotju z besedami so črke modalnost kontingentnega, ki se »preneha nezapisovati«. Vendar z zapisom postanejo modalnost nujnega, ki »se ne preneha zapisovati«, in nemožnega, ki »se ne preneha ne zapisovati«. In ravno to je za Lacana modus artikulacije logike. Nujno, ki »se ne preneha zapisovati«, nujno vodi v srečanje z nemožnim, torej s tem, kar »se ne preneha ne zapisovati«. Tako je nemožno mogoče zgrabiti zgolj z zapisom črk, torej z matematično formalizacijo. V tem oziru kontingentno odpravi nemožno in prekine delovanje nujnega. To sicer ne pomeni, da nemožno prevede v nujnost ali pa iz nemožnega napravi možno. Kontingentno se preneha ne zapisovati, kar pomeni, da gre za modalnost, ki transkribira ravno vztrajanje nezapisovanja ter tako producira realne učinke.

Če je spolno razmerje nemožno, potem se torej »ne preneha ne zapisovati« oziroma se ga ne da zapisati - zapisati s pravim zapisom, tj. s tem kar je v govorici pogojeno z nekim diskurzom. Izhajajoč iz tega tudi ni nenavadno, da je v jedru formalizacije v psihoanalizi ravno seksualnost. Iztočnica za to je že poudarek na formalizaciji v *Seminarju XX*, v katerem se Lacan ukvarja s formulami seksuacije. Seksualnost je mesto neskončne kontingence v telesu in od tod povezava med formalizacijo in kontingenco. Spolno razmerje je čista negativnost, zato se ga ne da formalizirati. Toda to pokaže, da je pri Lacanovi vpeljavi formalizacije na delu nemožnost, formalizacija realnega psihoanalize. Spolnega razmerja se ne da formalizirati, vendar pa na tej podlagi pride do določenega učinka diskurza - do pisave. V znanosti se zato pojavljajo poizkusi, da bi se mu z zapisom dodelilo smisel. Gre za platonistično idejo znanosti, v kateri smisel vztraja in gradi na svoji konsistenci, kar tudi dokazuje uspeh matematike v znanstvenem diskurzu. Lacan pa pri tem formalizira ravno tisto, kar je utajeno in kar ne more biti, brez česar pa tudi ni znanosti o realnem.

Medtem pa simptom zaznamuje nekaj drugega. Simptom je definiran kot košček realnega, ki se ne preneha zapisovati. Simptom se vselej vrača in je neko ponavljanje, ki izhaja iz kontingentnega dejanja zapisa. Pri simptomu gre tako kot pri črki za sovpadanje nujnega in nemožnega, torej »tistega, kar se ne preneha zapisovati« in »tistega, kar se ne preneha ne zapisovati«. Simptom je, tako kakor matem, zapis, torej preplet simbolnega in realnega, označevalca in telesa, oziroma paradokсна točka, na kateri se realno kot nemožno zapiše ter tako pade v register nujnega, s čimer odpre možnost kreacije. Kot podaja *Seminar XIX - ... ou pire*: »Kreacija se lahko poraja zgolj na podlagi neke tradicije Zapisa.«<sup>478</sup>

---

478 Jacques Lacan, *Seminar XIX - ...ou pire*, op.cit., str. 548.

Lacan uporabi termin kreacija v povsem bibličnem smislu kot *creatio ex nihilo*. Gre za veliki psihoanalitični motiv, vpeljan v Seminarju o *Etiki psihoanalize*. Pri tem seveda ni v ospredju religiozni kontekst, pač pa pojavitev iz praznine, v kateri se stvari porajajo in izginjajo. Kreacija se tradicionalno povezuje z destrukcijo, zato je v psihoanalizi ekvivalent bibličnega *creatio ex nihilo* gon smrti. Vendar pa povezava kreacije z destrukcijo niti ni nujna, saj gre v prvi vrsti za praznino, ki jo zaznamuje označevalec. Človek se drži imaginarnega, ker ne sledi zakonom narave, pač pa zakonom, ki jih odkriva preko jezika, v katerem je z označevalci zapisana knjiga Narave. Kar vznikne *ex nihilo*, je na točki srečanja nujnega in nemožnega, se pravi na točki, kjer se realno »preneha nezapisovati«. Ker simptom, matem in črka vzniknejo iz nič, delujejo kot neka prekinitev, ki v označevalno verigo vnaša nesmisel. In zato so tudi dejanje - dejanje zapisa, ki je v temelju povezano z znanstvenim diskurzom.

Kot poudarja Koyré, za razliko od tihe znanstvene narave, v magiji narava govori. Nebo in oblaki nosijo sporočila, ptice prinašajo znamenja, potresi in poplave so vzrok višjih sil ipd. Zato jih je tudi mogoče obvladovati preko gest, zaklinjanja in čarovnij maga, torej nekoga, ki ima sposobnosti, ki so nad naravo in v sebi poseduje nekakšen božanski red, preko katerega napravi, da ta govori tako kot on hoče. Magija je torej retorika, medtem ko z znanostjo govor postane pisava. Ko narava in vesolje postaneta objekt znanosti, se v njiju naseli tišina. To je tisti «večni molk brezmejnega prostorja»,<sup>479</sup> ki Pascala navdaja z grozo, saj »ne govori srcu in ne pričuje o Bogu,«<sup>480</sup> pač pa matematiku razgrinja vesolje kot racionalno, neskončno in večno.<sup>481</sup> Tišina nastopi kot znamenje modernosti, saj je nebo, ki na veliko opeva božjo slavo in njegovo stvarstvo, pred nastopom znanosti vse prej kot nemo. Odmik od imaginarnega povzroči, da se lahko vzpostavi abstraktni matematični prostor in s tem nesmiselni svet moderne znanosti, ki je fiksiran s črko, a povezan s kontingenco. To pa vzpostavi polje, v katerem deluje zapis.

## 15 Met kocke

Kontingenca je torej vezana na dejanje zapisa, ki je v jedru črke kot podobe nujnega. Črka je zmožna zajeti kontingentno, ker je tudi sama utelešenje paradoksov kontingentnosti. Kontingentno pa je tudi tisto, kar Lacan preko Kojèva in Koyréja prepozna kot nekaj, kar lahko je, toda prav tako obstaja možnost, da tega ne bi bilo. Na primer, »firmament nebes ne obstaja več in celokupnost nebesnih teles (...) nastopa kot nekaj, kar prav tako lahko tudi ni tam - njihova realnost je bistveno zaznamovana (...) s pečatom faktičnosti, nebesna telesa so v osnovi kontingentna.«<sup>482</sup> Znanost torej izhaja iz kontingence in

---

479 Blaise Pascal, Misli, Celje: Mohorjeva družba, 1986, str. 206.

480 *Ibid.*, str. 115.

481 Koyré sicer opozarja, da ta izjava navkljub Pascalovi uporabi glagola »me navdaja« (m'effraye) ne izraža njegovega lastnega občutka, pač pa občutek ateističnega »libertinca« (A. Koyré, Od sklenjenega sveta do neskončnega univerzuma, op.cit., str. 230).

482 Jacques Lacan, Seminar VII - Etika psihoanalize, op.cit., str. 123.

subjekt, ki ga obravnava psihoanaliza je zato, ker je korelat znanosti, korelat kontingentnega.

Če je tisto, kar zajame kontingentno kot kontingentno črka, je prvo geslo dobe znanosti Mallarméjeva ideja, po kateri »nobena črka ne bo nikoli odpravila naključja« in kjer je »vsaka črka met kocke«. <sup>483</sup> Črka je točka neprehoda, ki ni izračunljiva, saj je ne zadeva nikakršna gotovost. Kot rečeno, si »zgolj preko zasuka, ki ga kvalificira prevara, nadene poteze nespremenljivosti, podobne potezam večne ideje.« Ker ta imaginarna podobnost po obliki ostaja, zajetje različnega s črko podeljuje temu - kolikor je lahko drugačno kot je - imaginarne poteze tistega, kar preprosto ne more biti drugačno. To izkazuje nujnost zakonov znanosti, ki spominja na nujnost Boga, kolikor je ta podobnost povsem imaginarna. Tako je vsaka materialna nujnost, ki je priznana znanstvenim zakonom, le »brazgotina kontingence«, kot pravi Milner. To pomeni, da bi bila lahko v katerikoli propoziciji znanosti katerakoli točka kateregakoli referenta povsem drugačna. Toda takoj, ko jo črka fiksira, izključi drugačnost, ta pa je od tod dalje možna le še, če črko zamenjamo:

Toda pogoj naknadnega trenutka je ravno predhodni trenutek, pokazati, da je neka točka univerzuma taka, kot je, zahteva, da so vržene kocke nekega možnega univerzuma, v katerem bi bila ta točka drugo, kar je. Časovnemu intervalu, v katerem se kocke še vrtinčijo, preden spet padejo, je nauk dal ime: vznik subjekta, ki ni metalec (metalec ne eksistira), temveč same kocke, dokler so v suspenzu. V vrtoglavicah teh medsebojno izključujočih se možnost nazadnje vzplamti, v trenutku za tem, ko kocke spet padejo, plamen nemožnega: nemogoče je, da bi, ko so enkrat padle, kocke kazale neko drugo število. Tu vidimo, da se nemožno ne loči od kontingence, temveč tvori njeno realno jedro. <sup>484</sup>

Preplet časa, vzroka in subjekta s tem omogoča misliti možnost drugačne perspektive realnosti. Toda paradigma moderne znanosti praviloma izključuje časovno-kavzalne zagate. Kot pravi Milner, znanost ne dovoljuje vzvratnega sestopanja iz naknadnega v predhodno: »Od trenutka, ko se je črka fiksirala, obstaja zgolj nujnost in nalaga pozabo kontingence, ki jo je omogočila.« <sup>485</sup> Zato je utemeljitev misli o kontingentnem do svojega pojma privedena manipulacija črk. Ker je črka utelešenje paradoksov kontingentnega, je matematika, ki rokuje s črkami, edina zmožna misliti kontingentno. Poanta premestitve poudarka na črko je prav njena lastnost, ki združuje neodpravljivo naključje in preobrat tega v nujnost. Črka je tako po eni strani golo naključje, po drugi pa točka, kjer se naključje sprevrže v nujnost. Kontingentno-nujno je nasprotje med tistim kar »se ne preneha ne zapisovati« ter nujnostjo, ki se »ne preneha zapisovati«. Kot taka pa je črka

---

483 Jean-Claude Milner, Jasno delo, op.cit., str. 71.

484 Jean-Claude Milner, Lacan in moderna znanost, v: Problemi - Eseji, 1-2, Ljubljana: DTP, 1993, str. 122.

485 *Ibid.*, str. 72.

tudi nujni in zadostni pogoj za teorijo matema kot integralnega prenosa formalizirane vednosti - ne vednosti o vsem, kar je (bit), temveč prej vednosti o tistem, kar ne more biti.<sup>486</sup> Črka-matem v sebi združuje nujno in nemožno, saj gre za vpis realnega kot nemožnega v simbolno, v register nujnega. Ta zapis je kontingenten, kar nakazuje ravno met kocke, ki rezultat poveže z realnim oziroma nujno z nemožnim. Met kock je dejanje in hkrati njegov rezultat, podobno kot je matem kontingentno dejanje zapisa in obenem tudi rezultat tega zapisa.

Teorija črke ima tako poleg integralne prenosljivosti kontingentnega nalogo, da psihoanalizi zagotovi razdelavo kontingentnosti na točki subjekta nezavednega, ki predstavlja singularni in neuniverzalizabilni odgovor realnega. S tem pa meri na možnost, da proizvede formulo za subjekta v njegovi partikularnosti, ki bo preverljiva in prenosljiva na druge. Zato velja pri tem izhajati iz diskurza: »(...) čeprav ta napreduje zgolj od enega k enemu, to je od partikularnega, pridemo do nečesa novega, kar ta diskurz prenaša tako nesporno kot numerični matem.«<sup>487</sup>

Lacan torej napotuje na matematično logiko, ker je ta na nek način blizu nezavednemu. Nezavedno je neka logika oziroma kot to podaja *Seminar XIX - Identifikacija* »elastična logika«,<sup>488</sup> ki ni nič drugega kot njegovo gibanje odprtja in zaprtja. Nezavedno je črkovno in je neka vednost - ne vednost kot zbir potlačenih vsebin, ki bi jih bilo potrebno odkriti in dešifrirati, pač pa skupek črk, ki je povezan z nezavedno željo. Če drži, da je želja metonimija manka biti, Jaz pa metonimija želje, potem lahko željo razumemo le dobesedno (*à la lettre*) kot določeno črkovno mrežo, katere manifestacija je simptom. Simptom je, kot rečeno, znak realnega, ki simbolizira nesimbolizabilno oziroma je, kot bo rekel Lacan, »učinek simbolnega v realnem«. Simptom je nezavedna vednost, za katero pa subjektu ni treba prav veliko vedeti, da bi lahko v njej užival. Pojavi se na tisti točki, kjer resnica vstopi v realno, s čimer opusti dozdevek, ki ga poraja govor oziroma razsežnost govornice, ki se govori. Lacan s tem seveda ne želi presekat nominalistično-realistične debate ali pa se postaviti na stran (judovske) črke oziroma (krščanskega) duha:

Seveda pravijo, da črka ubija, duh pa oživlja. Temu ne oporekamo, saj smo imeli v nekem drugem tekstu priložnost pozdraviti ugledno žrtev zmote, da je duha mogoče najti v črki, toda hkrati se sprašujemo, kako bi duh živel brez črke. Pretenzij duha namreč ne bi bilo mogoče brzdati, če ne bi črka dokazovala, da ona proizvaja vse učinke resnice v človeku, ne da bi imel duh pri tem kaj opraviti.<sup>489</sup>

---

486 Jacques Lacan, *Seminar XX - Še*, op.cit., str. 106.

487 Jacques Lacan, *Televizija*, op.cit., str. 81.

488 Jacques Lacan, *Seminar IX - L'identification*, predavanje 21. februarja 1962 - neobjavljen tipkopis.

489 Jacques Lacan, *Instanca črke v nezavednem*, v: *Spisi*, op.cit., str. 156.

Zastavek je jasen - resnica ni v duhu, temveč v črki. Med njima ni nobenega subtilnega razmerja, zato tudi nezavedno in simptom nista nič »duhovnega«, ampak črkovnega, saj izhajata iz reda zapisa. Po Freudu to dokazuje lapsus, ki se zgodi z zamenjavo črk. Beseda, ki nastane, je tisti, ki je bila sprva mišljena, podobna, vendar pa spremeni celotno nadaljevanje. To je za govorca bodisi dokaj neprijetno bodisi dokaj komično, saj se intenca povedanega nehote ujame v svojo lastno past in z zavozlanjem proizvede nov označevalec, kakor da bi črke nenadoma malce podivjale. To pa po Freudu dokazuje, da resnica ni v tem, kar naj bi bilo mišljeno ali v tem, kar naj bi po psiholoških zastavitvah izhajalo iz »duše«, temveč se manifestira v črki in se kaže v tistem, kar je bilo nazadnje *dejansko* izrečeno. Toda ker se lapsus zgodi na podlagi zvočne podobnosti, ne gre le za realno črke oziroma njeno materialnost, pač pa tudi za realno glasu.

Freud je še razlikoval med jezikovnim spodrseljajem (*lapsus linguae*) in pisnim spodrseljajem (*lapsus calami*). Po Lacanu pa obstaja samo *lapsus calami*, se pravi, da je tudi jezikovni spodrseljaj pisni spodrseljaj. Medtem ko se prva zastavitev zdi logična, je Lacanova morda na prvi pogled protislovna. Jezikovni spodrseljaj v analitični seansi se namreč zgodi na fonetični in ne na pisni ravni, torej z vznikom zvočne podobnosti in ne kot pravopisna napaka. Gre za *slip of a tongue* in ne na primer za *slip of a pen*. Vendar pa *lapsus calami*, v kolikor je *slip of a pen* njegov izvorni pomen, ne predpostavlja pisave kot simbolnega, ampak pisavo kot tisto, kar se dotika črkovnosti nezavednega.

## 16 Psihoanalitična seansa kot branje

Zato je tudi analitična seansa vselej najprej tudi neko branje. To ne pomeni, da se lahko odvija pisno, na primer tako, da daje analizant analitiku v branje svoje dnevniške zapise ali pa da analitik zapisuje, kar mu analizant govori in potem analizira svoje opombe. Ta vrsta zapisa je za analizo škodljiva, saj lahko analitikovo stenografiranje analizantu sugerira pomembnost ali nepomembnost izrečenega ter tako neposredno vpliva na to, kar bo še izrečeno.<sup>490</sup> Analiza se lahko izvaja zgolj preko analizantovega govora kot neposredna intervencija v to, kar je bilo izrečeno. Vendar pa je pri tem na delu izjavljanje besed, ki ne delujejo le na način diferencialnosti, marveč tudi na način spodrseljaja (freudovsko) in na način užitka (lacansko), torej kot *berljivi* zapisi, v kolikor gre za nezavedno, ki je črkovno. Psihoanaliza zato ni *writing cure*, temveč ostaja *talking cure*. Vendar pa v igro porine zapis, s katerim vzpostavi unarno potezo kot zarezo.<sup>491</sup>

---

490 Freud je namesto tega predlagal, naj si analitik zapisuje le, če želi iz določene analize narediti primer za objavo. Drži pa, da ti primeri bralcu praviloma ne morejo podati popolne slike analize, sploh ker se analitik pri tem tudi sam ne more izogniti, da z interpretacijo ne bi vplival na potek zdravljenja (Sigmund Freud, Nasveti zdravniku, kako naj ravna pri psihoanalitični obravnavi, v: Spisi o psihoanalitični tehniki, Ljubljana: DTP-Analecta, 2005, str. 106-107).

491 Lacan to unarno potezo prepozna tudi ob posebni priliki ob obisku antropološkega muzeja, kjer opazuje lok, na katerega je roka zapisala črto. V tem prepozna dejanje, ki je v eni potezi zabeležilo dolgotrajen proces lova na neko žival (Seminar IX - L'Identification, op.cit.).

Psihoanaliza tako v prvi vrsti pomeni »naučiti se brati« - brati ta zapis. To ne pomeni brati v smislu transfernega nezavednega ali še drugače, ne pomeni brati »v smislu«. Dešifriranje je problematično, ker se odvija v skladu z željo, s čimer nečemu, kar se je pojavilo po naključju, priskrbi vzrok. Odraž tega je ravno Lacanova izjava o tem, da so vsi nori, da vsi blodijo, kar na nek način že postavlja pod vprašaj tudi samo možnost matema.<sup>492</sup> Toda če se matem giblje med transferno in realno vednostjo, potem sovпада z načinom analitičnega postopka in gibanjem analize od transfernega do realnega nezavednega. Če je rokovanje s transfernim nezavednim praksa označevalca, je rokovanje z realnim nezavednim praksa črke, ki priča o tem, »da praksa pisanja sovпада z rabo nezavednega.«<sup>493</sup> Vedeti, kako brati črko, psihoanalizo torej razlikuje od drugih pristopov, ki se zapletajo v dozdevek, ki ga podaja smisel interpretacije.

Iz tega razloga tudi analitik ne more biti *subjekt s podmeno, da ve*, pač pa je lahko *subjekt s podmeno, da ve kako-brati-drugače*.<sup>494</sup> Se pravi, da mora znati drugače brati označevalec manka v Drugem -  $S(A)$ , znati prebrati nekaj na kraju, kjer Drugemu spodleti pri podelitvi pomena, torej onkraj tega, kar je subjekt rekel.<sup>495</sup> Razmerje med analitikom in analizantom je razmerje med nekom, ki posluša nekoga, ki govori. Toda kot rečeno, analitik pri tem ne zapisuje, pač pa bere tisto, kar zapisuje črkovnost nezavednega. Črka nima statusa simbola, ampak vstopa v realno kot zapis in Lacan pri tem uporabi neologizem *stécriture*, ki povezuje pojma *sténographie* (pisanje) in *écriture* (pisava), s čimer aludira na branje *te* pisave - *cette écriture*. «Ta» pisava je nerazumljiva, vendar pa »ravno to daje priložnost, da si jo razložimo.«<sup>496</sup> Tisto, kar kaže pot v deželo analitičnega

---

492 Jacques-Alain Miller, *Tout le monde est fou*, predavanje 11. junija 2008.

493 Jacques Lacan, Poklon Marguerite Duras, v: *Problemi*, št. 3-4, Ljubljana: DTP-Analecta, 2012, str. 9.

494 Jacques Lacan, *Le moment de conclure*, predavanje 10. januarja 1978 - neobjavljen tipkopis.

495 Lacan v Radiofoniji v zvezi s tem, »kako brati drugače«, izpostavlja indikativen primer Tore in napetosti med njeno zapisano in rekano verzijo. Zapisana različica Tore je črkovna, rabinska interpretacija pa naj bi razložila skrivne povezave med črkami, v kabalistični formi pa tudi njihove povezave s števili. Judovska vednost-kako-brati je torej vezana na to, da je »med črko in govorom distanca, ki izpostavi interval, ta pa v igro upotegne interpretacijo.« Rabin skuša z govorom interpretirati zapisano črkovno Toro ter tako imenovati luknjo, ki predhodi stvarjenju. To pa pomeni, da jo zapolni z logično nujnim obstojem Boga - s pisavo, ki imenuje Boga v praznini luknje. Tako tudi ne dovoljuje pobega pred nujnostjo imenovanja Boga, ki zapolni manko, čeprav rokuje z materialnostjo črk, ki se upirajo procesu označevanja. Psihoanaliza seveda nasprotno od judovstva to praznino luknje ravno ohranja in sicer na način tega, kar se ne preneha ne zapisovati oziroma kar ne more biti vpisano, kar nima ne obstoja, ne imena - razen imena »objekt *a*« (Radiophonie, v: *Autres écrits*, op.cit., str. 428; glej tudi: Seminar XXII - R.S.I, predavanje 15. aprila 1975 - neobjavljen tipkopis).

496 V tem je poanta Lacanovega odgovora na očitke o njegovi nerazumljivosti: »Svojih spisov nisem napisal zato, da bi jih razumeli, pač pa da bi jih brali.«<sup>496</sup> S tem napeljuje na to, da zapis ni nekaj, kar bi bilo potrebno razumeti. Označevalec je povezan z lingvistiko, ki se opira na znanstveni, ne pa analitični diskurz. Zato je vsa funkcija zapisov v analizi vezana na nerazumevanje: »Če jih ne razumete, toliko bolje, saj vam bo prav to dalo priložnost, da si jih boste razložili.«<sup>496</sup> (Seminar XX - Še, op.cit., str. 31).

diskurza, je torej ravno pisava kot ne-bití-brana. Kar bo brano, se mora izogniti vsemu *onto*. Kot Lacan polaga na srce analitikom, mora biti njihova vednost v tem, da lahko z izsiljenjem privedejo do tega, da zazveni nekaj drugega kakor smisel in s pomočjo poetične pisave dosežejo nekaj, kar bi bila lahko analitična interpretacija.

To izsiljenje poteka v dveh korakih. Prvi izsili imaginarno, saj v njem zazveni nekaj drugega kot smisel. Drugi pa preko označevalca izsili simbolno s tem, da v njem proizvede črkovni učinek. To izsiljenje je izven Drugega in njegove vezi z drugim oziroma Drugim označevalcem. S tem je analitikova dejavnost enaka temu, kar simptom počne na tako rekoč divji način: razdvoji označevalec od označevalne artikulacije, s čimer se vzpostavi podlaga za nov označevalec, označevalec brez pomena. Če je unarna poteza označevalca neumnost, igra označevalcev v tem primeru ni neumna. Neumnost označevalca preči vse diskurze z izjemo analitičnega. Kot bo rekel Lacan, »analitični diskurz vpelje neki substantivirani pridevnik, neumnost, kolikor je neumnost dejavna razsežnost označevalca.«<sup>497</sup>

Označevalec je diferencialen in deluje po neskončni metonimiji. Toda neumnost v analitičnem diskurzu zadeva rokovanje z realnim. Zato vpeljava črke tako napotuje na to, da mora analizant ob koncu analize dokazati, da je opustil ljubezen do označevalca. V nezavednem sicer obstaja označevalec, ki deluje po svojih zakonih, neodvisno od subjekta, saj je subjekt učinek delovanja označevalnih zakonov. V nasprotju s tem pa črka, kot rečeno, ni vezana na označevalec, kar predpostavljata tako matematizacija kot nezavedno. Že Freudova *Psihopatologija vsakdanjega življenja* in *Interpretacija sanj* na nek način nakazujeta, da je nezavedno zapis, saj temelji na črki. Zato je tudi strukturirano kot *neka* govornica, ne pa kot jezik. Razmerja med elementi nezavednega niso urejena v smiselnem redu, kar je prav tako nakazal že Freud v *Poizkusu znanstvene psihologije*, v katerem pravi, da so razmerja med asociativnimi verigami »točke nodalnosti«, torej vozlišča.

---

497 Jacques Lacan, Seminar XX - Še, op.cit., str. 21.



## 17 Boromejski voz

Uporaba izraza »nodalnost« pri Freudu neposredno napotuje na Lacanov boromejski voz. Zakaj je nezavedno nodalno? Zato ker subjektivno izkustvo sestavljajo trije medsebojno zavozlani registri. Vendar pa je ta zavozlanost drugačna. Njihove vozne točke so točke nemožnega, saj gre za boromejsko zavozlanost kot mimobežnost. Toda pri tem mora biti vsak od registrov na svojem mestu, saj se ob razklenitvi enega voz razpusti. To pa je tudi lastnost črke in matematične govorice:

Posebnost matematične govorice je, da - brž, ko je z ozirom na svoje zahteve čiste demonstracije dovolj razdelana - vse, kar razdeluje, ne toliko v govorjenem komentarju kot v samem ravnanju s črkami, predpostavlja, da zadošča, da ena sama ne drži in vse ostale s svojo razvrstitvijo ne bodo konstruirale nič veljavnega, temveč se bodo razpršile. V tem je voz najboljša metafora, da napredujemo zgolj z Enim.<sup>498</sup>

Voz je v Lacanovo poučevanje vpeljan kot nova črkovnost, kot zapis prepleta črk R, S in I, s čimer predstavlja radikalno transformacijo prejšnjih konceptov. Ker gre za točko preobrata, voz ni vezan na matematično formalizacijo ali na poizkus integralnega prenosa vednosti.<sup>499</sup> Voz ne prenaša vednosti, saj vsak od njegovih registrov nastopa posebej. Lahko bi rekli, tako kot subjekt ali analizant. Sicer deluje na enak način kakor črkovnost v formaliziranem zapisu, zato ga Lacan tudi primerja z matematično formulo. Tako kot matem se tudi voz namreč zapisuje - da bi videli kako deluje, je pravzaprav *treba*, da se zapisuje. Toda pisava pri tem nastopa kot pisava realnega, ki je ločena od govora in s tem tudi ločena od smisla.

Če je pri matematičnem modelu v igri realno z določnim členom, voz temelji na nedoločenem realnem, ki je brez zakona. Voz ni teorija ali metafora, ki bi realno predpostavljala, ampak ga podpira s pisavo, ki jo Lacan v drugem predavanju *Seminarja R.S.I* naveže na izraz minimum: »Ta minimum je dovolj, da prepoznate boromejski voz. Zdi se mi, da sem opravičil, s čim se boromejski voz lahko zapiše, ker je neka pisava, pisava, ki podpira realno.«<sup>500</sup> Zapis realnega je nemožen, vendar pa se pri vozlu zapisuje nemožnost sama. Zato voz ponazarja tisto, »kar je lahko zgolj zapisano,«<sup>501</sup> je torej realno kot zapis, ki spremeni smisel pisave. Ta pisava daje oporo mišljenju, obenem pa spreminja njen smisel. S tem pisava dobi avtonomijo – avtonomijo bivališča rečenega (*dit-mension*). Voz ni vezan na govor ali njegov zapis, saj so črke v vozlu ločene. Toda ker Enost, ki zadeva voz, odpravlja privilegij razmerja med simbolnim in imaginarnim, se voz v celoti umešča v realno. Črke vozla pričajo o vdoru pisave, ki ne prihaja od

---

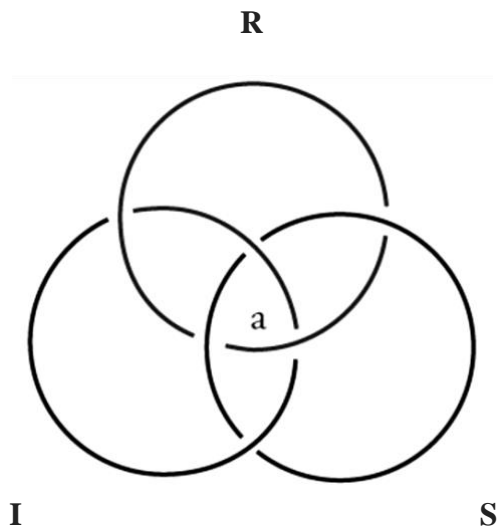
498 Jacques Lacan, Seminar XX – Še, op.cit., str. 104.

499 Jacques Lacan, Pisava ega, v: Problemi, 7-8, Ljubljana: DTP - Analecta, str. 6.

500 Jacques Lacan, Seminar XXII - R.S.I, predavanje 17. decembra 1974 - neobjavljen tipkopis.

501 Jacques Lacan, Seminar XXIII - Le sinthome, Pariz: Seuil, 2005, str. 144-145.

označevalca. To pa proizvede novo pisavo s simbolnim dometom, obenem pa tudi nov tip ideje, ki ni več povezana s smislom



Slika 3

Lacanovo pozno poučevanje se na ta način sooča s protislovji mišljenja v realnem in rokuje s črkami R, S in I. To rokovanje ohranja heterogenost imaginarnega in realnega z ozirom na simbolno imenovanja, obenem pa (kljub temu, da črkam podeli imaginarni smisel) vzpostavlja avtonomijo registrov. Eden izmed registrov je pri tem imenovan realno, vendar gre pri tem za simbolno realno in imaginarno realno. Nasprotno pa se vozal v celoti umešča v realno. Tako je obenem raztrojen in je Eno. Črke so zavozlane in obenem samostojne, v obeh primerih pa je z njimi mogoče manipulirati. Vozal tako ne ukinja protislovij, marveč z njimi rokuje na način mišljenja, ki ni več podvrženo simbolnemu in imaginarnemu, temveč realnemu. Takšno mišljenje ne artikulira več misli kot misli, pač pa vpeljuje manipuliranje z registri, ki je zaradi nestabilnosti črk večznačno. Trdnost je vselej le začasna, podvržena učinkom permutacij, saj se ena od črk lahko vselej sprevrne v svoji nasprotji.

Temu se ne izognejo niti števila kot poseben vidik črke. Število 1 je črka S simbolnega in zastopa unarno potezo, ki v simbolnem reprezentira vpis realnega. Število 2 je črka I imaginarnega, ker vsebuje razmerje, vez in enotnost dvojega. Število 3 pa je črka R realnega in se povezuje z raztrojenostjo boromejskega vozla in proizvaja paradokse.<sup>502</sup>

<sup>502</sup> Jacques Lacan, Seminar XXI - Les non-dupes errent, predavanje 14. maja 1974 - neobjavljen tipkopis.

Boromejska teorija štetja tako na prvi pogled ubesedi vozela. Vendar pa to ne pomeni, da se realno vozla približa simbolnemu. Nasprotno, poanta vozla je, da se simbolno približa realnemu. Zato Lacan med simbolnim in realnim skuša izdelati razmerje, ki ne bi pripadalo registru simbolnega, temveč realnega. Iz tega razloga tudi vztraja, da je vsaka verbalizacija vozla realna, torej enaka kot vozela sam. Ker je vozela realno, ne predpostavlja mišljenja, pač pa manipulacijo črk. Njegova logična – in ne ontološka – konsistenca predstavlja radikalizacijo črke v smeri ponazoritve delovanja črkovnosti, ker gre za utelešenje črkovnega računa.

To ne pomeni, da vozela inkarnira ta ali oni matematični, temveč matematični kot tak, torej medsebojno spetost črk v danem računu. Tako je boromejski vozela edina oblika vezi, ki dopušča črkovnost, saj je vsaka druga veza iz reda imaginarnega. Njegova prednost je v tem, da se kot realno literalizacije odteguje formalizaciji, s čimer pa ga tudi zagotavlja. Pred invencijo vozla so bile črke R, S in I razumljene le kot okrajšave, ki se ravnajo po pravilu deskriptivne priročnosti. Boromejska zavozlanost pa razkrije, da so črke užete v zakon, ki omogoča ponazoritev kategorij subjektivnega izkustva - simptoma, potlačitve, tesnobe in užitka. Najboljšega primera za to pa Lacan ni našel v matematičnih formulah, temveč v Joyceovem pisanju. Kjer torej Freud v literatih najde »dragocene zaveznike«, <sup>503</sup> Lacan najde umetnika kot tistega, ki »vselej predhodi analitiku«<sup>504</sup>, saj črpa iz virov, ki še niso vključeni v znanost.

## 18 Joyce - sintom

Ob Joyceovem znamenitem pisanju, zlasti finalnem *Finnegans Wake*, so se preizkusile vse interpretativne metodologije. Veriženje besednih iger, neologizmov in izrazov, ki jih ne najdemo v običajnem jeziku, je predstavljalo kontroverzno, porajalo željo po razumevanju, pa tudi pretiravalo v iskanju pomenov, ne da bi lahko nazadnje kdorkoli odgovorno zatrdil, da jih razume. S tem je prerazumevanje nastopilo kot nerazumevanje. Toda Lacan psihoanalizo odmakne od razumevanja smisla smisla, ki ga implicira hermenevtika. Besedne igre in neologizmi niso nekaj, kar bi bilo potrebno razumeti, ampak monstracija je jezika, ki predstavlja neprekinjeno veriženje vozlov. Zato je Joyceov tekst narejen natanko tako kot boromejski vozela in daje formo temu, kar ne more biti izrečeno, torej realnemu v jeziku.<sup>505</sup> Joyce pokaže, kako je iz arbitrarnega sistema znakov abecede mogoče ustvarjati smisel in nesmisel. Toda pri tem vsaka beseda nastopa kot črka oziroma učrkovljeni označevalec, ki stoji sam, kar povzroča učinek neberljivosti in nerazumevanja. Če se običajno branje odvija na podlagi razumevanja, ki ga v pisavi vzpostavlja govorica, je pri tem na delu branje onstran smisla, ki skozi nerazumevanje izpostavi razsežnost pisave. Joyceov *riverrun* tako postane ultimativna referenca psihoanalitičnega postopka, ki meri na nerazumevanje: »Življenje je nekaj, kar gre, kot pravimo v francoščini, *à la dérive*. Življenje teče kot reka, ki se občasno dotakne brega

503 Sigmund Freud, Literat in fantaziranje, v: Spisi o umetnosti, op.cit., str. 18.

504 Jacques Lacan, Hommage à Marguerite Duras, v: Autres écrits, Pariz: Seuil, 2001, str. 191.

505 *Ibid.*, str. 153.

in tam nekaj časa obstane, ne da bi razumela karkoli. To je načelo analize. Nihče ne razume ničesar, kar se dogaja.«<sup>506</sup>

S tem se zgodi srečanje z realnim, ki je pri govoru vselej izključeno. Zagata interpretacije, ki jo predstavlja učrkovljeni označevalec, privede do premika od Joycea-simptoma k Joyceu- sintomu, od interpretabilnega simptoma k neinterpretabilnemu sintomu, od razkrivanja smisla k dejanju reza, od označevalca k črki in od interpertacije k užitku kot meji diskurzivnosti. Prisotnost smisla je pri Joyceu zaznati v vsaki črki, kar je enako kot odsotnost smisla besednih iger, ki jih Lacan opredeli kot »nejasni užitek«.<sup>507</sup> Pri jezeziku črka prevlada nad označevalcem in nastopi kot aparat užitka, medtem ko je govorica fiktivna konstrukcija, ki se kot Drugi dviguje nad Enim jezezika. Označevalec, ki je zajet kot objekt v modus realnega, je definiran z razmerjem do *jouissance* kot *jouis-sense*, do užitka smisla oziroma užitega smisla.

Če je do *Seminarja XX – Še* Lacan torej še afirmiral razsežnost Drugega, ki predhodi Enemu, pa se na tej točki prične razdelava Enega. Polje Drugega se vzpostavi skozi prešitje, skozi diskurzivno artikulacijo Enih: S1-a, ki je zapis simptoma kot Enega. Ta pa kot singularnost uhaja diskurzivni vpetosti v polje Drugega in je zato prežet s predpomenskim užitkom. V okviru Lacanovega premika od označevalca k črki oziroma učrkovljenemu označevalcu nastopita dva učinka označevalca. Prvi je učinek pomena, kjer je s premikom od simbolnega k imaginarnemu vpeljana razsežnost smisla, torej govorica kot dialog. Drugi pa je učinek užitka, ki s premikom simbolnega k realnemu izključi smisel in vpelje razsežnost jezezika kot monologa. Dialog se s tem izkaže kot tumbanje o smislu realnega, ki simbolno podreja imaginarnemu. Medtem pa monolog predstavlja simbolno, ki z zavozlanostjo z realnim izključi imaginarno smisla. To sta dve razsežnosti simbolnega, ki nosita dve razsežnosti užitka - užitek smisla (*jouis-sense*) in »nejasni užitek«.

Pola govorica-dialog in jezezik-monolog si torej ne nasprotujeta, pač pa tvorita paradigmo, v kateri je monolog podlaga dialoga in jezezik podlaga govorce. To postavljenost enega na drugega oziroma Drugega na Enega razveže ravno Joyce z nekonsistentnim množtvom razpršenih učrkovljenih označevalcev, ki skozi monolog nejasnega užitka demonstrirajo razpad simbolnega. V zapisu realno konotira s simbolnim. Posledica tega je simbolno realno, v katerega Joyce vpisuje vednost rokovanja s črko. Zavozlanje realnega in simbolnega v zapisu psihoanalizi omogoča poematično dispozicijo, kjer pisava opravi vrtljaj, skozi katerega Joyce izumi *savoir y faire* glede lastnega simptoma in črke. V tem je Joyce privilegiran primer analitične prakse, saj kaže na to, da je iz simptoma mogoče napraviti nekaj več, nekaj, s čimer subjekt lahko shaja -

506 Mednarodni simpozij humanističnega centra John Hopkins v Baltimoru Of structure as an innixing of an otherness prerequisite to any subject whatever, v: The Lanugages of Criticism and the Sciences of Man: The structuralist Controversy, Baltimore, London: The Johns Hopkins Press, 1970, str. 186-195.

507 Jacques Lacan, Joyce le Symptôme, v: Autres écrits, op.cit., str. 570.

na primer umetniško delo in se z njim identificirati, »biti umetnik«. Na podlagi tega se pojavi nova definicija simptoma, po kateri ta ni več struktura metafore oziroma označevalca nad označencem, ampak črka, ki kondenzira užitek v S1, torej v nedialektizabilnem realnem.

Definicija, po kateri je simptom »inskrبران v procesu pisave,« se sicer pojavi že leta 1957 in je izrazito prisotna v tekstih *Instanca črke* in v *Seminarju o Ukradenem pismu*, v katerem že prva referenca na Joycea dokazuje, da črka ni zgolj označevalec, temveč tudi objekt. Pozno poučevanje pa s *Seminarjem XXIII* jasno zastavlja, da simptom ni le sporočilo, ki je izključeno iz komunikacijskega krogotoka, marveč predvsem mestožitka. Smisel je smisel Drugega, ne pa tudi užitek. Črka tako vsebuje dve razsežnosti: razsežnost Drugega kot naslavljanja ter razsežnost Enega kot avtoreferenčnega avtizma. Prva je razsežnost označevalnega nezavednega, medtem ko gre pri drugi za razsežnost črkovnega nezavednega. V tem nezavednem gospoduje instanca črke, ki se vzpostavlja skozi operacije črkovnega šifriranja, transkribiranja in učrkovljenja. Njeno polje tako dobi neologistično ime *litraterre* - ozemlje črke. Z odzivom od označevalca k črki obenem preidemo od Drugega k Enemu, od želje k užitku, od računa matematike k dvoumnosti poematike, ki ob koncu analize proizvede stik med ekvivokacijo analitičnega postopka in enoznačnostjo prehoda, *zapisanega* singularnosti. Prehod kot formalizacija tega, kar je proizvedla analiza, je v neposrednem stiku z njenim poetičnim elementom. To pa psihoanalitični postopek in ravnanje analitika umesti v prakso umetnosti.

## 19 Izkustvo pesniške funkcije govorce

Od Freudovskih začetkov do poznega Lacanovega poučevanja je poetična funkcija torej zavzemala pomembno mesto in ni naključje, da se vselej izkristalizira okoli vprašanja znanosti (Freud) ali matematične logike kot njenega roba (Lacan). Kar je Freud postavil kot napetost med med biologijo in nezavedno pesmijo, je Lacan umestil med formalizacijo in *poiesis*.

Funkcija poezije je po Freudu, da ustvarja *das Phantasieren*, fantazije, podobne tistim, ki ustvarjajo formacije nezavednega.<sup>508</sup> »Igre«, ki so na delu v literarni fikciji, so torej enake kakor fantazme. Toda če je, banalno rečeno, vsak subjekt subjekt nezavednega, potem fantazme ne ustvarja le analizant, pač pa tudi analitik. Torej tudi njegova intervencija oziroma interpretacija izhaja iz fantazme in igre označevalcev, kot jih ustvarja poezija. Toda to ne pomeni, da ima status izmišljotine oziroma iluzije, ampak da je v tem na delu neka resnica, ki vznikne iz sprevida in ima ravno strukturo fikcije. Tisto, kar je mogoče vedeti, je torej po Freudu umeščeno bodisi na strani pesništva bodisi na strani njegovega ideala znanosti, ki vseskozi ostaja razpet med upanjem in pesimističnim dvomom. Na eni strani poezija kot nekaj, česar ni mogoče znanstveno utemeljiti, na drugi strani znanost, za katero ni potrjeno, da lahko kaj prispeva k obravnavi nezavednega. Zato bo pozni

---

508 Sigmund Freud, *Literat in fantaziranje*, v: *Spisi o umetnosti*, Ljubljana: Založba /\*cf, 2000, str. 95-106.

Lacanov odgovor podal smerokaz k novemu označevalcu, ki je možen le pod predpostavko pesniške funkcije.

Ta ideja je na nek način prisotna že leta 1953 v Rimu: »Psihoanalitično izkustvo rokuje s pesniško funkcijo govornice zato, da bi dala njegovi želji svoje dialektično posredovanje.«<sup>509</sup> S2 v polju poezije torej ni označevalec vednosti, marveč označevalec, ki ima več pomenov ali pa nobenega, v vsakem primeru pa se odvija v singularnem užitku jejezika. V tej navezavi gre *poiesis* razumeti kot odmik od smisla, kot poigravanje z vselej dvoumnim pomenom označevalca in črko, z eno besedo - kot ekvivokacijo. Če se simptom utemeljuje na ponavljanju, je to zato, ker bodisi v razmerju do Drugega smisla bodisi do Drugega želje fiksira označevalec. Zato je tisto, kar omogoči, da označevalec preneha zadobivati en in isti smisel, šele dvoumnost, torej trenutek, ko pade predpostavka Drugega in omogoči multitudine pomenov in nesmisla. Iz tega razloga je Lacan ekvivokacijo imenoval »edino orožje proti simptomu«.<sup>510</sup> Interpretacija odpravi simptom, zato resnica ni na strani artikulirane logike, ampak je poetična (*être poétique*).<sup>511</sup>

Ob koncu Seminarja XXIV *L'insu que sait de s'aile à mourre*, ki že z naslovom izkazuje poetično prekrivanje pomenov, Lacan pričakuje več od poezije kakor od logike, da bi pridobil interpretacijo učinka, ki najde svoj odgovor v pomoti (*l'une-bévue*).<sup>512</sup> Na delu je torej nujnost, da se dilemo med matemom in patemom premosti, ta premostitev pa ni na strani algebraičnega zapisa oziroma prenosa vednosti brez izgube, temveč poteka po poetičnem sozvočju in se približuje ekvivokaciji. Vendar pa tudi to nazadnje ne ponuja nobenega izhoda, po katerem bi bila orientacija realnega v psihoanalizi možna. Neologizem ne pomeni, da je analizant proizvedel nekaj realnega, in vprašanje, ki se postavlja, meri na razmerje med analizantom in analitikom. Je analiza potemtakem zgolj avtizem v dvoje?

Poezija je učinek luknje, realnega, ki pa ne gre mimo učinka smisla, ki omogoča interpretacijo oziroma več interpretacij. V tem se prepletata obilje pomena in nemožnost izreči, s čimer pride do izrekanja, ki ni več ujeto v enoznačnost pomena in diskurzivnih pravil. Toda če orientacija psihoanalize ni interpretacija, pač pa neko realno, kako je možno v analizo umestiti pesniško funkcijo? Z ničemer drugim kot z označevalcem, ki nima nobenega smisla, ima pa učinek. Smisel uspava, cilj analize pa je, da se proizvede luknja, ki ima učinek prebujenja. To ne pomeni, da ni več smisla, ampak da se usmerja v izsiljenje označevalca, ki bi bil drugačen. Analitični postopek s tem ni več memoar osebne zgodovine, »orientacija k spominom svojega otroštva«,<sup>513</sup> temveč kreacija, ki je v neposredni povezavi s »poatičnostjo«. »Nisem poat (*pouâte*)«, pravi Lacan. Ali še

509 Jacques Lacan, Rimski govor, v: Spisi, op. cit., str. 139.

510 Jacques Lacan, Seminar XXIII - *Le sinthome*, predavanje 18. novembra 1975, op.cit.

511 Jacques Lacan, Seminar - *L'Insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, predavanje 19. aprila 1977.

512 Glej zlasti predavanje 19. aprila 1977. Tekst je dve leti kasneje izšel v reviji *Ornicar?* z naslovom *Novemu označevalcu naproti*. Slovenski prevod v: *Problemi*, št.32011, str. 5-26.

513 Jacques Lacan, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, predavanje 17. maja 1977.

drugače: »Nisem zadosti poat (*paspouâteassez*).«<sup>514</sup> Kot bo rekel v *Predgovoru k angleški izdaji Seminarja XI*: »Nisem pesnik, pač pa pesem. In ta pesem se piše sama, čeprav je videti kot subjekt.«<sup>515</sup> Pesniška funkcija pri tem zadeva tako analitika in njegovo intervenco, ki s punktuacijo omogoči subverzijo smisla, kot analizanta in njegovo pesem.

K subjektu torej ne vodi račun. Njegova knjiga ni zapisana v istem jeziku kakor knjiga Narave, saj njena znamenja niso krogi, trikotniki in liki, marveč črke, erogene cone, torej simbolno, ki se vpisuje v telo in zaznamuje singularnost subjektovega načina užitka. A računanje z užitkom ali užitki, *calcul des jouissances* se ne izide, saj se za razliko od števila kot realnega, užitek ne vrti okoli objekta, ki bi bil identičen sam s sabo, pač pa okoli objekta a, ki ga ni možno obvladovati. Iz česa izhaja ideja užitka, ki ga ni mogoče šteti? Iz užitka onkraj telesa, ki je pogojen z objektom - razlogom želje, ki zato, ker gre za označevalec, pade v dozdevek. Subjekt vstopa v razmerje z užitkom preko šifriranja, preko števila, ki pa izhaja iz drobcev užitka, ki postanejo dozdevki objekta. Užitek, ki ga ni mogoče šteti, pa je povezan s črko in v tem je tudi njuna ključna razlika. Psihoanaliza ni znanost, saj se ne nanaša na operativno zmožnost števila. Zato tudi ne temelji na jeziku Narave, ampak na jeziku kot realnem. Je jezik ni vezan na smisel, temveč na črkovnost in s tem na nek nesporazum in nerazumljivost. Objekt želje je praznina, ki je ni moč zajeti s številom, marveč je povezana s črko. Kot pravi Lacan: »Rob luknje v vednosti, to opisuje črka (...) Luknja s tem kar jo zapolni, evocira užitek.«<sup>516</sup> Pogoji užitka so definirani z zapisom, zato je analitično kliniko mogoče voditi preko črke.

Analitični zapis s tem vzpostavi temeljno razliko od znanstvenega, saj je pogoj matematičnega zajetja realnega ravno izpraznjenje užitka. Matematika izključuje retoriko ali patetizacijo govora, saj uporablja črke, prek katerih je objekt presežnega užitka zavrnjen. Zato Lacan znanstveni zapis v *Lituraterre* definira kot askezo. Želja matematike je želja po dešifriranju, ki gre onkraj užitka. Njen svet je »pacificiran, umirjen svet«, saj ga ne zadeva neobvladljivost subjekta ali objekta a.<sup>517</sup> Psihoanaliza pa ne gre v smeri pacifikacije, ne formalizacije, temveč užitka kot realnega. Zapis kot ga predstavi Lacan, ni asketski in analitični prijem ni matematičen, da bi lahko predpostavljajal štetje. Črka ni izpraznjena užitka, saj je njegova »sled« in zato ni izračunljiva. Če matematika zajema operativno moč iz utelešenja in šifriranja preko *jouis-sense*, pa črka, kot *jouissance*, naseljuje govoreče telo. Gre za vez med matematično rabo črkovnosti in užitkom v šifriranju, ki definira nezavedno in obenem vzpostavlja formalizacijo realnega in pisavo kot dva načina učrkovljenja.

---

514 Avtor te besedne igre je eden Lacanovih njegovih najljubših avtorjev, André Gide: »(...) sem glasbenik in poat in drhtenje.« – »Eh! pardigne oui, un peu, que je le suis, musicien et pouâte et le tremblement« (André Gide, v: Journal, Pariz: Gallimard, 1996).

515 Jacques Lacan, Predgovor k angleški izdaji Seminarja XI, op.cit., str. 38.

516 Jacques Lacan, *Lituraterre*, op.cit.

517 Freud pri poudarku, da je matematika najboljše sredstvo za odvrčanje misli od seksualnosti, navaja primer Rousseauja, ki je ob koncu avanture z beneško kurtizano Zuletto prejel njen dobronameren nasvet: »Lascia le donne e studia la matematica« (»Pusti ženske, raje se uči matematiko.«).

To dokazuje, da matematika analitičnemu diskurzu ni tuja. Znanost in matematična formalizacija sta njen pogoj, saj ravno zagata formalizacije, torej točka singularnega, ki se upira univerzalnosti znanstvenih zakonov, razkrije realno psihoanalize - realno, ki je vezano na neobstoje spolnega razmerja, na njegovo nemožnost šifriranja in obravnave preko izračuna. Jezik nosi realno, pa tudi število. Tega pa ni mogoče zvesti na smisel, ki bi se ga dalo interpretirati, saj je črka kot užitek ločena od poizkusa vzpostavitve spolnega razmerja. Psihoanaliza ni hermenevtika ali naratologija, torej pripoved, ki bi bila ljuba subjektu. Psihoanaliza ne meri na izračun in ne meri na hermenevtiko, temveč na realno. Ko interpretacija poseže v črko, ne razkrije označenca, ampak nakazuje tisto, česar število ne more spraviti v pomen. Zato po padcu doktrine matema Lacanovo poučevanje išče možnost, kjer bi lahko orisal meje, prehode in neprehode, skratka možnost, ki orisuje nemožnosti. Pri tem se posluži logiki in matematiki sorodne discipline, ki izkazuje neko skladnost z nezavednim in daje oporo realnemu. Ta opora je vpeljana s topologijo.



## Paradoksi lacanske topologije

Čemu služi lacanska topologija? Na kratko lahko rečemo, da služi študiju robov in prekrivanj, zunanosti in notranosti, pomot, lukenj in resnic. S kakšnim namenom? Z namenom, da bi z objekti, ki sicer prihajajo iz znanstvenega diskurza, lahko strukturirali analitično izkustvo in pojasnili strukturo subjekta. Kot inavgurira Lacan:

Če naj se psihoanaliza vzpostavi kot znanost nezavednega, potem velja začeti s tem, da je nezavedno strukturirano kot govorica. Iz tega sem izpeljal topologijo, katere namen je, da pojasni konstitucijo subjekta.<sup>518</sup>

Topologija torej daje oporo subjektu cogita, ki ga je Lacan postavil v drugem obdobju svojega poučevanja, saj nesubstancialni subjekt zahteva drugačno strukturo od tiste, ki jo s substancialnim, instinktivnim subjektom predlaga znanost. Topologija je torej struktura - struktura subjekta, ki ga znanost ne le da ni uspela strukturirati, ampak ga je ukinila. Ker gre za subjekta, ki je podvržen logiki označevalca, ta struktura deluje med telesom in simbolnim, med substanco in označevalcem. Na ta način omogoči način subjektovega razmerja do Drugega in objekta, s čimer predstavlja spojenost jezika in užitka ter artikulira nek prostor – prostor govoril. Subjekt se namreč s trenutkom, ko spregovori, prične orientirati v temeljni topologiji govorice. Zato je vsak subjekt topolog, naj to ve ali pa ne.

Kaj so topološke figure? Gre za štiri objekte s preprostim mehanizmom, ki kažejo določena razmerja:

- **Möbiusov trak:** subjekt nezavednega v razmerju do govorice
- **torus:** razmerje med zahtevo in željo, med metonimijo in metaforo
- **cross cap:** subjekt v razmerju do objekta (fantazma)
- **Kleinova steklenica:** razmerje med jezikom in realnim

---

518 Jacques Lacan, Seminar XI - Štirje temeljni koncepti psihoanalize, op.cit., str. 269.

## 1 Od geometrije angelov k ukrivljenosti prostora in časa

Medtem ko Möbiusov trak podpira funkcijo govora v razmerju do subjekta, so ostali topološki objekti povezani z edino substanco, za katero pri subjektu gre - z užitek. Na ta način vsak ustreza določenemu vprašanju v analitični kliniki. Topologija tako nadomesti delno spodletelo doktrino matema, ki se je izkazal za manj realno vednost, saj ni ubežal logiki znanstvenega diskurza in je predstavljal zgolj drugačen način dozdevka v realnem. Toda za razliko od matema topologija ne prenaša vednosti, ampak učinkuje na ravni podobe. Vendar pri tem ne gre za podobo pravih oblik znanstvene popolnosti, temveč za asferično, heterogeno, razsrediščeno podobo. Pravilna oblika je klasično povezana s totaliteto sfere, s katero so nastopale tradicionalne filozofsko-religiozne usmeritve. Grški matematiki so na primer razumeli krog kot najpopolnejši lik in podobo harmoničnosti kozmične celote.

Ta nauk je kasneje nadaljevala sholastika, ki je izoblikovala mogočno stavbo filozofije enotnega pogleda na svet in človeka, ki je središče sklenjenega in končnega veselja, ta pa z delitvijo sveta na nebo in zemljo predstavlja dvoje sfer. Sfera je bila tudi glavna opora klasične metafizike in z izjemo kvantne fizike na nek način še danes predstavlja prevladujoče mišljenje v znanosti. To ni nenavadno. Lepo zaokrožena celota, ujemanje vsega z vsem je za mišljenje vir ugodja, saj navaja na konsistentnost, pravilnost, celo resničnost. Topologija pa ugodju sferičnega zaprtja zoperstavi travmatično asferično ukrivljenost in tako vzpostavi mesto nehomogenega paradoksalnega prostora. Prostor ni več evklidsko osrediščen, pač pa neevklidsko razrediščen. Evklidska geometrija, ki jo zaradi njene simetričnosti in ugodja popolnosti Lacan imenuje »geometrija angelov«, torej odpove. Če fizika obravnava ukrivljenost prostora in časa, pa v psihoanalizi nastopa ukrivljenost misli kot vzvod travmatizma.

Topologija se torej ukvarja s prostorskimi konfiguracijami, ki utelešajo določen paradoks. Prostor je imaginarno, zato drži, da je med topologijo in imaginarnim mogoče potegniti določeno vzporednico. A topologija je hkrati prepovedana imaginarnemu, saj orientira v smeri realnega. Če to ni očitno pri topoloških objektih, se zanesljivo kaže pri topologiji, ki je zvedena na formule, s katerimi ni mogoče misliti podobe. Toda Lacan ne uporabi topoloških formul, temveč objekte, v katerih nastopa preplet realnega in imaginarnega kot podobe utelešenja, ki pa poleg tega zajema še register simbolnega, v kolikor je način utelešenja razumljen kot paradoksalen.

Ne gre zanemariti, da je Lacanovo posluževanje asferične topologije ravno iz tega razloga deležno številnih kritik, zlasti tistih, po katerih naj bi izrabil znanstveno terminologijo za analitične cilje. Izrazita kritika sta Alan Sokal in Jean Bricmont, ki svoje protargumente snujeta okoli Lacanove uporabe znanstvenih, matematičnih in topoloških pojmov, ki transformirajo izvorni pomen.<sup>519</sup> Pod vprašaj je torej, kot že tolikokrat, postavljena Lacanova korektnost. Eden od glavnih problemov naj bi bila domnevno metaforična

---

519 Alan Sokal, Jean Bricmont, *Intellectual Impostures*, London: Profile Books, 1998, str. 4 .

uporaba znanstvene terminologije na podlagi strukturnih analogij. Vse naj bi bilo utemeljeno zgolj na analogijah med topologijo in psihoanalizo, ne pa na način, ki je običajen za znanost, kjer mora znanstvenik analogijam prilagoditi svoj tehnični slovar. »Če bi biolog želel v svoji raziskavi uporabiti osnovne pojme matematične topologije (...), bi to zahtevalo določeno utemeljitev. Neprecizna analogija ne bi bila vzeta resno,« navaja Sokal.<sup>520</sup>

Vprašanje, pred katerim pristane Lacanova topologija, se torej glasi: ali zahteva, da jo razumemo dobesedno (kar pomeni, da je brez pomena) ali pa da se jo uporablja metaforično (kar pomeni, da njena uporaba ostaja nepojasnjena). Sokal in Bricomont se nagibata k drugi možnosti. Analitične prilagoditve znanstvenih pojmov naj ne bi zagotavljale koherentnega pomena, ker je njihov izvor vzet iz konteksta. »Zato je Lacanova topologija latovščina.«<sup>521</sup> Gre za hudo obtožbo, ki pa postavlja dvojna merila. Kot poudarja Henry Krips, ta kritika ne upošteva splošnega razumevanja metafore v znanosti. Ko na primer kvantna fizika, optika ali meteorologija govorijo o pojmih »delca«, »vala«, »depresije«, »hladne fronte« ipd., gre prav tako za metafore, torej za neobičajno rabo besed. Metafora ne prispeva nobene nove empirične vsebine, zato je njena vrednost povsem hevristična. To pa pomeni, da Sokal in Bricomont Lacanovo teorijo postavljata pred merila, ki jih zgreši tudi znanost sama.<sup>522</sup>

Lacanova topologija torej vsekakor ne gre jemati iz njenega konteksta. Uporabljena je izključno v analitičnem diskurzu in ne predstavlja discipline *sui generis*. Gre za topologijo, ki je, kot pravi Lacan, »nekaj zelo različnega od simplističnega realizma, ki se ga prepogosto krčevito oklepajo tisti, ki mislijo, da so domači na področju znanosti.«<sup>523</sup> Reference, ki izhajajo iz znanstvenega diskurza, so v funkciji tega, da osvetlijo določena vprašanja analitične klinike, zato jim ne pripada nikakršna avtonomija. Morda bi lahko rekli, da je analitična topologija še najbližje temu, kar nekateri po vzoru na Lacanov neologizem *linguisterie*, imenujejo *topologerie*,<sup>524</sup> s čimer se brez slabšalnih konotacij natančneje definira analitično rabo topoloških objektov in subverzijo njihovega uveljavljenega pomena.

## 2 Topologija in smrt

Lacanova topologija se prvič pojavi na mestu, kjer Lacan govori o primordijalni funkciji smrti. Pot tudi tokrat vodi v Rim oziroma k *Rimskemu govoru*.<sup>525</sup> Lacan izhajajoč iz Kojèvovega branja Hegla postavi, da je smrt povezana z vznikom simbolnega reda. Drugače rečeno, simbol se najprej manifestira kot smrt stvari. Simbol ne ustreza stvari,

---

520 *Ibid.*, str. 9.

521 *Ibid.*, str. 23.

522 Henry Krips, Review of Intellectual Impostures, v: *Metascience* 9, št. 3, 2000, str. 352-357.

523 Jacques Lacan, Seminar XI - Štirje temeljni koncepti psihoanalize, op.cit., str. 325.

524 Izvorni avtor izraza je Juan-David Nasio, *Objet a and the Cross cap*, v: Lacan: Topologically speaking, ur.: Ellie Ragland, Dragan Milovanovic, New York. Other Press, 2004, str. 115.

525 Jacques Lacan, Funkcija in polje govora in govorice v psihoanalizi, v: Spisi, op.cit.

saj med njima ni naravne skladnosti. Toda le zahvaljujoč simbolu se stvar manifestira, se pravi, da gre med njima za vzročno-posledično razmerje. Smrt je izničenje, po katerem telesna realnost ostaja le še v simbolnem. Toda stvar je bolj kot v neposredni realnosti prisotna kot simbol, ki nastopi s smrtjo. Simbol torej napravi stvar, kar pa za subjekta pomeni, da je lahko objekt naslavljanja onkraj svoje realne eksistence.

Povezava med subjektom in smrtjo se morda kljub temu na prvi pogled zdi vse prej kot običajna. Smrt je nekaj, kar je človeku radikalno tuje, saj se izkazuje kot izničenje življenja. Smrti ni mogoče vključiti v smiselno totaliteto, saj implicira sesutje strukture. Vendar gre pri tem za subjekt, ki je omrtvičen v označevalcu in v tem pogledu smrt ni nasprotje življenja. Smrt ni zgolj smrt, kot jo razumemo v običajnem pomenu besede kot smrt telesa, ampak je prisotna že v samem jedru izkušnje govorice, saj to določa označevalna dvoumnost. V razsežnosti življenja je torej o smrti nemogoče govoriti, saj predstavlja mejo govorice in obenem tudi njen izvor.<sup>526</sup> Zato Lacan pravi, da subjekta do nastopa govorice ni mogoče doseči, razen v povezavi z njegovo smrtjo kot simbolnim omrtvičenjem.<sup>527</sup> Od tod dalje vse, kar se navezuje na njegovo eksistenco, zahteva svoj pomen:<sup>528</sup>

Reči, da odkriva ta smrtonosni pomen v govoru neko središče zunaj govorice, je več kot metafora in razodeva neko strukturo. Ta struktura se razločuje od spacializacije oboda ali sfere, v kateri radi shematizirajo meje živega in njegovo okolje: prej namreč ustreza tej relacijski skupini, katero simbolna logika topološko označuje kot obroč.<sup>529</sup>

V tem središču, ki je zunanje govoric, kjer prebiva smrt - to realno, o katerem ne moremo nič povedati, a v katerem se omrtvičeni učinek označevalca vseeno prilepi na osrednjo vrv - je torej mogoče prepoznati strukturo zunanje izključenosti. Lacan je to imenoval vakuola, Miller je to razvil kot ekstimnost.<sup>530</sup> Gre za strukturo, ki je hkrati znotraj in zunaj in se zato razlikuje od sferičnosti. Sferičnost ne zadostuje za prezentacijo subjekta. Lahko je uporabljena v primeru živali in Lacanu ta etiološka referenca ni neznanka. Žival je v koncentričnem položaju glede na svoje okolje, saj med njenim *Innenwelt* in *Umwelt*

526 Jacques Lacan, Seminar V - Formations de l'inconscient, op.cit.

527 Za ponazoritev navajamo citat iz kasnejšega Seminarja XX - Še: »Kako lahko človek pride v stik z instinktom smrti, s svojim lastnim razmerjem do smrti? S pomočjo označevalca v njegovi najbolj radikalni obliki. Subjekt šele v označevalcu in kolikor artikulira neko označevalno verigo povsem jasno spozna, da lahko v verigi tega, kar je, manjka« (Jacques Lacan, Seminar XX - Še, op.cit., str. 297).

528 To je še posebej prisotno v vprašanju obsesivnega nevrotika. Če je v jedru historije vprašanje seksuacije: ali sem moški ali ženska, obsesivno nevrozo zaznamuje vprašanje eksistence: ali sem živ ali mrtev.

529 Jacques Lacan, Funkcija in polje govora in govorice v psihoanalizi, v: Spisi, op.cit., str. 138.

530 Jacques Lacan, Seminar VII - Etika psihoanalize, op.cit.; D'un Autre à l'autre, op.cit.; Jacques-Alain Miller, Predavanje v okviru "L'Orientation lacanienne" na Univerzi Paris 8 - "Extimité", 1985-1986.

obstaja neko prileganje. Prvi aksiom psihoanalize pa je, da svet govorečega subjekta ne deluje na ta način. V njem ni harmonije, saj gre za bitje, ki je ne le zaprečeno z govorico in omrtvičeno v označevalcu, ampak tudi zmožno želeli smrt. Zato ni naključje, da se prva omemba topologije v psihoanalizi pojavi ravno ob vprašanju bitja, ki je zmožno želeli smrt, pri čemer Lacan govori o Empedoklesu, ki se je vrgel v Etno ter tako »v spominu ljudi zapustil simbolno dejanje svojega biti-za smrt.«<sup>531</sup> Empedoklesova želja po smrti ponovno nastopi na neki drugi točki, ko Lacan govori o topologiji, in sicer v *Position de l'inconscient*,<sup>532</sup> kjer zariše razmerje med alienacijo in separacijo. Povezavo med topologijo in smrtjo pa na nek način že v naslovu izpričuje *Seminar XXVI - La topologie et le temps*.<sup>533</sup>

### 3 Pomota v univerzumu

A če se vrnemo k izjavi - ključnega pomena je, da Lacan z njo nakaže, da topološki objekti niso metafora. Se pravi, da so neko realno oziroma, tako kot vozli, »stvar sama«. Lacanu je bilo od začetka pomembno, da bi subjekta lahko umestil v status, ki ne bi bil metaforičen in iz tega razloga je tudi večkrat kritiziral in se celo nekoliko posmehoval temu, da Freudovi ekskurzi v polje topologije niso imeli pretenzije po tem, da bi bili kaj več kot metafore, saj jih je Freud vselej razumel kot ilustracije. Že Freudov topični princip napotuje na idejo o prostorski razsežnosti psihičnega aparata (*Darstellungen in Vorbilder*), topologija pa naj bi pri tem služila za vizualizacijo razmerja med zavestjo, nezavednim in predzavednim ter kasneje med instancami druge topike: Jazom, Nadjazom in Onim.<sup>534</sup> Vsaka Freudova topika tako na nek način že predpostavlja topologijo, vendar kot rečeno, še v njeni metaforični razsežnosti. Z Lacanom pa topologija dobi drugačen status. Njeno izhodišče je preplet metafore, strukture in realnega, pri čemer pa ji Lacan odreče metaforični status. To se vsekakor zdi nenavadno, saj topološki objekti vseskozi ravno nekaj ponazarjajo. Poleg tega Lacan zatrdi, da topologija tudi ni teorija, četudi se vseskozi ukvarja z objekti, ki v tridimenzionalnem prostoru ne obstajajo. Kako je mogoče razumeti ta protislovja?

Lacan zastavi, da je topologija orientacija analitične prakse, njen uspeh pa odvisen od tega ali se lahko analizant otrese Imena-Očeta. Gre za prehod od predpostavke Imena-Očeta k opustitvi Imena-Očeta oziroma od simbolnega Drugega k realnemu, ki psihoanalizo nazadnje utemelji v paradoksnem polju Enega. Izhajajoč iz tega topologija ne more biti teorija, saj ne temelji na postavljanju hipotez. Teorija še vedno deluje pod predpostavko Imena-Očeta oziroma smisla, torej v religioznih okvirih, ki jih podpira fantazma konsistentnega Drugega. Tisto, kar jamči za ujemanje med hipotezo, metaforo ali konkretnim primerom na eni ter predpostavljenim realnim na drugi strani, je Bog.

---

531 Jacques Lacan, Funkcija in polje govora in govorice v psihoanalizi, op.cit., str. 137.

532 Jacques Lacan, Position de l'inconscient, v: Écrits II, Pariz: Seuil, 1999, str. 309-330.

533 Jacques Lacan, Seminar XXVI - La topologie et le temps - neobjavljen tipkopis.

534 Glej npr. Sigmund Freud, Jaz in ono, v: Metapsihološki spisi, Ljubljana: Studia Humanitatis, 1987.

Zato Lacan teoretsko izrekanje naveže na dimenzijo govornice, ki ga s kombinacijo »rekanja« (*dire*) in »boga« (*dieu*) imenuje bogorekanje (*dieure*).<sup>535</sup> Opora temu mišljenju je točka, status točke pa je fantazmatski, saj meri na pravilnost izrekanja, vezano na oporo Drugega. Zato je teorija tudi na strani vednosti, na strani Boga, medtem ko topologija z odmikom od Imena-Očeta postavlja moment antiteorije ter tako odpira problematiko prostora, ki je od točke ločen. Topologija temelji na tem, da je točka vselej že ne-točka, torej luknja. Gre za »pomoto v univerzumu« (*défaut dans l'univers*),<sup>536</sup> ki nastane zaradi jezika, pri čemer struktura ni nič drugega kot način organiziranja te luknje, ki je temeljno povezana z nekonsistentnostjo Drugega kot simbolnega reda.

Posledica tega, da je »v univerzumu pomota«, je neka zagata izrekanja. Vendar pa v psihoanalizi to ne pomeni njegove nemožnosti, ki naj bi se po Wittgensteinu formaliziralo v nemem kazanju. Če je teorija neka demonstracija, je topologija seveda neko kazanje. Vendar pa pokaže ravno to, česar teoriji ne uspe demonstrirati. Pri tem gre ponovno za razsežnost *monstration*, za kazanje brez opore govora, ki hkrati predstavlja tudi notranji moment *démonstration* oziroma dokaza. Lacan molči in kaže, saj je realno izven demonstracije. Topologija tako služi kot opora izrekanja, ki omogoča misliti realno kot tisto točko, ki Wittgensteina privede do zloma govornice. Vizualizacija in uprostorjenje zagate izrekanja sta v funkciji tega, da pokažeta tisto, o čemer je treba govoriti, če hočemo govoriti o tistem, o čemer ni mogoče govoriti. Struktura je tako izenačena z realnim oziroma je realno, ki se kaže v govornici. Paradoksalnost izhaja iz tega, da topološki objekti za razliko od objektov evklidske geometrije nimajo fantazmatskega statusa. Topološki objekti so torej njegova materializacija, ki se opira na paradoksalno imaginarno konsistenco.

Pri tem velja še enkrat poudariti razliko med topologijo in njeno projekcijo skozi instanco fantazme. Ta dva registra se zaradi shematiziranja pogosto zamešata, zato Lacan ne pozabi opozoriti na tisto, kar bi lahko imenovali »misticizem topologije«, se pravi, na posledice in učinke tega, da je preko skice v ospredju imaginarno telesa. S shematiziranjem je mogoče doseči košček realnega, vendar pa ta še vedno ne gre onkraj pomena. Shematizacija služi temu, da strukturi, ki sicer ob-staja kot realno, priskrbi nekaj simbolnega oziroma imaginarnega, torej da zameji strukturo in obkroži realno, s čimer je mišljenje vezano na paradokse. Realno strukture je njegova opora, zato topologija ni metafora strukture, pač pa struktura sama. Pri topologiji gre tako le za shematsko označevalno mrežo, ki je opora objektov in njihova edina substanca. Na ta način pa tudi omogoči minimalno demonstracijo nemožnega - nemožnega, ki je v njenem izvoru (v kolikor izhaja iz nemožnosti v kombinatoriki),<sup>537</sup> in nemožnega, ki ga s smrtjo preko označevalca varuje označevalna struktura, s čimer ustvarja luknjo kot bistvo vseh topoloških objektov. Oglejmo si jih podrobneje.

---

535 Jacques Lacan, Seminar XX - Še, op.cit., str. 39.

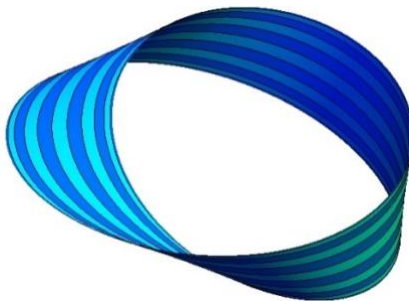
536 Jacques Lacan, L'Étroué, op.cit., str. 477.

537 Topologija se zgodovinsko pojavi z nerešljivim problemom Königsberških mostov, ki ga je leta 1735 izpostavil Euler.

#### 4 Möbiusov trak

Möbiusov trak je vpeljan v začetku šestdesetih let, ki so posvečena proučevanju strukture in reda simbolnega. Gre za prvi topološki objekt, ki ga je uporabljal Lacan in v njem je mogoče že na samem začetku prepoznati zaprečenost subjekta z objektom pogleda, saj se je zaradi njegove nenavadne strukture takoj mogoče ujeti v optično zanko. Toda obenem je Möbiusov trak najenostavnejši topološki model in tvori osnovo vseh ostalih. Vsem objektom je namreč skupno, da jih ni mogoče doumeti z enim samim pogledom naenkrat, saj vsi vključujejo neko logično časovnost. Šele ko nastopi optična prevara, je namreč mogoče doseči točko obrata, po kateri se perspektiva spremeni. V primeru Möbiusovega traku se ta sinhronija pojavi, ko gremo po njem in se nato znajdemo na isti točki, vendar na njegovi hrbtne strani, ne da bi pri tem prekoračili kakršnokoli mejo. Lahko bi rekli, da je točko obrata mogoče umestiti v vsak element traku.

A kot se izkaže, je možnost prehoda iz ene strani traku na drugo iluzija, saj ni nobene hrbtne strani, pač pa zgolj paradoks kot posledica prostora, ki prehaja sam vase. Točkovna konsistenca ne obstaja in vsaka točka je obenem prehod v svoje nasprotje. To pa pomeni, da bistvo Möbiusovega traku ni točkovno, temveč luknjičasto. Ko se trak zapre sam vase, porine v igro osrednjo luknjo. A ko se pomikamo vzdolž traku vidimo, da je za to, da se lahko vrnemo na izhodišče, nujno dvakrat zaokrožiti okoli luknje. V razmerju med sprednjo in hrbtno stranjo traku obstaja povezava, ki je v preprostem nadaljevanju. Na ta način Möbiusov trak prikaže, da se med sprednjo in hrbtno stranjo ne da razlikovati oziroma da nezavedno ni v globini in jezik na površini, ampak sta na isti strani. Ena stran kontinuirano prehaja v drugo (*envers-endroit*):<sup>538</sup>



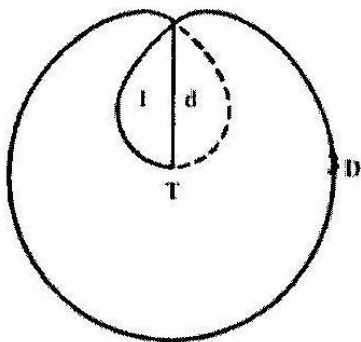
Slika: 4

Möbiusov trak nastopa kot opora logičnemu času vznika subjekta. Gre za subjekt, ki je izključen iz objekta, kar vpelje njegov razcep. Prvi je razcep prek označevalca, ki vodi v

---

538 Lacan postavlja topološko figuro v navezavi na Heglovo definicijo jezika kot nečesa, kar je obenem zunaj in znotraj sebe: «Popolni element v katerem je notranjost prav tako zunanja, kot je zunanost notranja, je jezik.» (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Fenomenologija duha, op.cit., str. 527-9).

alienacijo ter posledično izsiljeno izbiro Drugega. Drugi pa je razcep zaradi objekta, v katerem bi lahko našel dopolnilo biti. Subjekt je subjekt prek označevalca, ki mu ostaja strukturno nedostopen, saj je v gibanju njegove konstitucije na delu primarna potlačitev. Zato lahko vznikne le kot manko oziroma kot eden manj (*un-en-moins*). Ponazoritev logičnega časa njegove pojavitve, napora po zajetju označevalca-gospodarja in logike ponavljanja označevalca z njegovim učinkom na subjekta, je navznoter obrnjena osmica, ki ga zaznamuje na ravni simptoma, v kolikor se telo in beseda znajdeti na isti površini. Lacan na podlagi manka v subjektu z navznoter obrnjeno osmico topologizira tudi transfer. Analiza uravnava transfer na način, da se ohranja distanca med točko, iz katere se subjekt čuti kot vreden ljubezni, in točko, iz katere se čuti kot manko, ki je temeljno manko objekta a, s katerim zapolni zev svoje zaprečenosti. Ta procedura s tem postane ne le eden od štirih temeljnih konceptov psihoanalize in pogoj vsakega zdravljenja, marveč tudi njena temeljna dejavnost, v kolikor je ravno transfer tisto, kar najbolj jasno omogoča videti subjektovo razmerje do Drugega, manka in do objekta a. Toda objekt a manka ne zapolni, kar ob koncu analize pomeni, da se mora subjekt v njem prepoznati:



Slika: 5

- D** črta zahteve
- I** črta preseka, "identifikacija"
- T** točka transferja
- d** želja

Bistvena lastnost te vaze zavite dvojne krivine je, da je vsaka od njenih do konca razvitih polovic v vsaki točki pripeta na prejšnjo polovico. Krilo, ki ga površina tvori na točki, kjer pride nazaj, pokriva drugo krilo, obe pa prehajata druga v drugo prek roba. Ko se en del s svojim robom vrne na drugega, nastane presek. Površina, ki se obrne sama nase, se seka v neki točki, ta prečnica pa simbolizira funkcijo identifikacije (I)<sup>539</sup>:

---

539 Jacques Lacan, Seminar XI - Štirje temeljni koncepti psihoanalize, op.cit., str. 359.



S samim delom, ki napeljuje subjekt - ko se ta subjekt pripoveduje v analizi - k temu, da svoje besede usmerja k transfernemu odporu, k prevari, tako ljubezenski prevari kot tudi k agresivnostni prevari - resnično pride do nečesa, česar zapiralno vrednost naznačuje že sama oblika te spirale, ki teče proti nekemu središču. To, kar sem pravkar ponazoril z robom, se vrača na površino, ki jo tvori mesto Drugega, s področja, kjer se subjekt - s tem, da se realizira v svoji besedi - vzpostavi na ravni *subjekta, ki se zanj predpostavlja, da ve*. Sleherno pojmovanje analize, ki teži k temu, da bi opredelilo konec analize kot identifikacijo z analitikom (...) že s tem prizna svojo omejenost. Sleherna analiza, o kateri nas poučujejo, da se mora skleniti z identifikacijo z analitikom, hkrati izpričuje, da se ji njen resnični gibalec izmika. Obstoji nekaj, kar je onstran te identifikacije, to onstranskost pa opredeljujeta razmerje in distanca *objet petit a* do idealizirajočega velikega I identifikacije.<sup>540</sup>

Transfer (T) torej odvrne zahtevo od pulzije, analitikova želja pa je ravno tisto, kar zahtevo (D) ponovno pripelje k pulziji. Na ta način je objekt a izoliran in v kar največji možni distanci od identifikacije oziroma ideala, za katerega analizant želi, da mu ga uteleša analitik. Če želi biti analitik opora temu, da je objekt a ločen, se pravi, da pusti prosto pot analizantovi želji (d), se mora izogniti ravno idealizaciji s strani analizanta. Šele s tem je možno prekoračiti identifikacijo (I) in preiti h koncu analize, ki vzpostavi razmik med imaginarnim in realnim objekta želje. Ta krivina se torej zapre onstran funkcije a ob koncu analize. Po tem ko je subjekt šel skozi tisto, kar mu povzroča užitek, se pravi, ko je uspel zaznamovati svoje razmerje do objekta a, izkušnja temeljne fantazme postane gon in s tem je obroč ciklusa analitičnega izkustva spet. Lacan pri tem uporabi pojem *durcharbeiten* (ang. *working-through*) v smislu nujnosti predelave, ki ga je mogoče utemeljiti le skozi večkratno ponovitev. Kot gre Boileaujev napotek iz *L'Art Poétique*: »Stokrat v obrti spet začnite.«<sup>541</sup> Skozi analitični cikel je torej treba iti večkrat.<sup>542</sup> Njegov postopek je izenačen z dvojnimi obrati v krogu, kar pomeni, da ima analiza topološko strukturo navznoter obrnjene osmice. Konec nastopi tedaj, ko se je analizant dvakrat zavrtel v krogu, ko je uvidel kaj ga dela ujetnika.

Med topologijo in analitično kliniko torej obstaja ujemanje: «To ujemanje obstaja v časih, trenutkih (*en les temps*).»<sup>543</sup> Gre za dvoumen izraz, saj Lacan uporabi besedo za čas, vendar v množini, kar nakazuje, da pri tem ne gre za enoten, linearni čas sferične geometrije, ampak za asferičnost. Analizant lahko v analizi sicer referira na točno določen čas svoje preteklosti, sedanjosti ali prihodnosti, torej na neko zgodovinsko, fantazmatsko

---

540 *Ibid.*, str. 360.

541 Navedeno po: Jacques Lacan, Funkcija in polje govora in govornice v psihoanalizi, op.cit., str. 72.

542 *Ibid.*, str. 362-363.

543 Jacques Lacan, Seminar XXVI – La topologie et le temps, predavanje 28. novembra 1978, tipkopis. Dostopno prek: [www.ecole-lacanienne.net](http://www.ecole-lacanienne.net).

razsežnost. V tem je bilo nezavedno za Freuda ostalina, skupek sedimentov psihičnega življenja, genealogija motivov in časovnih referenc, katerega najboljšo metaforo je predstavljal Rim, izkopavanje potlačenega materiala pa Pompeji. To nezavedno se utemeljuje na spominjanju, rekonstruiranju tistega, kar naj bi zaradi potlačitve zapadlo pozabi. V njem se prepleta tisto, kar je, kar je že minulo in kar šele pride. V nasprotju s kronološko zastavitvijo, pa v nezavednem vlada sinhrona časovna ureditev. Nezavedno ne pozna časa, je *zeitlos*. Brezčasnost se strukturira v navezavi na to, da nezavednega ne zaznamujeta minevanje in pozaba, zaradi česar je retroaktivno strukturiranje dogodkov sploh možno. Travma se lahko vseskozi reproducira, vnažajsko spreminja preteklost, se iz preteklosti producira v sedanjosti ipd. Zato se dogodkom ne da približati z diahrono časovno predstavo, saj niso urejeni po linearni lestvici. Vse kar je izrečeno je, sinhrono gledano, časovno napačno. Čas je sekvenčen, nezavedno pa ne deluje v časovni sekvenci in v tem je paralela s kvantno fiziko.<sup>544</sup>

Analitična klinika je prav tako »gibanje koncepta v času«, kot bo rekel Lacan. Vendar gre pri tem za vprašanje realnega časa, torej za novo časovno sekvenco, ki se zgodi kot hipno srečanje z realnim. Topologija to zastavlja z asferičnim imaginarnim prostorom, ki ponazarja realno in model tega je ukrivitev časovne premice. Zaradi vdora realnega je premica odmaknjena od linearosti, kar pa izsili tisto, čemur Lacan pravi temporalno tkanje. Tekst, njegova »tekstilnost« sedaj ne »plete« več »industrijskih« vzorcev, pač pa svoje lastne. Govorica sedaj ni več vezana na lingvistična pravila, temveč na nesmisel. Zato analiza ne predpostavlja več interpretacije, marveč povzročanje nesmisla. Postinterpretativne prakso ne sestavlja puntuacija, ampak rez kot modus interpretacije, pri katerem analitik rokujе s časom. Če želi doseči učinek reza, mora prakticirati kratko oziroma skrajšano seanso. Rez se mora v svoji hipni časovni logiki pojaviti pred uverženjem, pred izpopolnjenjem pomena, za kar mora analitik znati praktično rokovati z realnim. Na točki, kjer bi pričakovali točko prešitja, pride do presenečenja, kar proizvede nov označevalec, splet realnega in simbolnega. Nezavedno je realno in je prav tako Möbiusevsko, saj je v njem vse dezorientirano. Z njegovim odprtjem rob Möbiusovega traku naredi vozle navznoter obrnjene osmice, s čimer zakonu kot redu osmišljajočega simbolnega podredi realno, ki se ga ne da orientirati ali osmisлити.

Če konec analize torej označuje analizantova vednost rokovanja s simptomom, ki je proizvedena skoz analitikov rez, si topologije reza ne da predstavljati brez luknje. Rečeno je bilo, da je bistvo Möbiusovega traku luknja, jedro strukture analize pa dvojno topološko prostorsko in časovno obkroženje luknje. Površina traku ima dejansko eno stran, toda formalno deluje kakor da ima dve, ki se sučeta okoli luknje. Zato se zdi, da je Möbiusov trak luknja, saj ni nič drugega kot rez - rez med sprednjo in zadnjo stranjo.

---

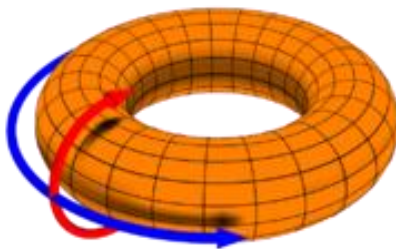
544 Po teoriji relativnosti ni večje hitrosti od svetlobne. Toda tudi s to hitrostjo bo nek delec z Zemlje do Andromedine galaksije potoval več kot 2 milijona let. Pri kvantni fiziki pa se vrtljaj nekega delca na Zemlji v istem času pojavi tudi v Andromedi. V tem primeru kvantna fizika tako kot nezavedno, ne pozna časovne sekvence.

Ker je Möbiusov trak torej sposoben lastne podvojitve na način, ki dovoljuje prehod, je kompatibilen z drugo topološko figuro - torusom. Povezava sprednje in zadnje strani predstavlja povezavo med zavestjo in nezavednim v kolikor zavestno in nezavedno komunicirata in sta podprta s toričnim svetom, ki je na sebi luknja. Dvojni vrtljaj pa ponazarja krožnico, pri kateri razrezan torus zaznamuje rez zahteve in želje. Lacan v *Seminarju XXIV* razlikuje dva modusa: prvo je tisto, kar se je v vrtljaju zavrtelo okrog torusa, drugo pa tisto, kar se je zavrtelo okrog središčne luknje. In medtem ko gre pri prvem gibanju za gibanje zahteve, je drugo gibanje želje.<sup>545</sup>

## 5 Torus

Torus je prav tako enostavna topološka figura, ki si jo lahko predstavljamo kot obroč ali zračnico, torej nek objekt, ki ima na sredini luknjo (*trou*). Zato se na prvi pogled zdi, da ne more predstavljati nič posebno paradoksalnega. Toda Lacan torus veže na strukturo. Zato bo na nekem enigmatičnem mestu rekel: »Struktura človeka je torična.«<sup>546</sup> Poglejmo, zakaj.

Torus predstavlja konstrukcijo nesferičnega prostora, do katerega pridemo tako, da eno krožnico zavrtimo za 360° okrog premice. Lahko bi rekli, da je torus rotacijska ploskev, ki nastane z vrtenjem krožnice okoli osi. Ta konstrukcija proizvede še eno krožnico, ki je prvi pravokotna in ker obe tvorita površino torusa, je med njima možen kontinuiran prehod:



Slika 6

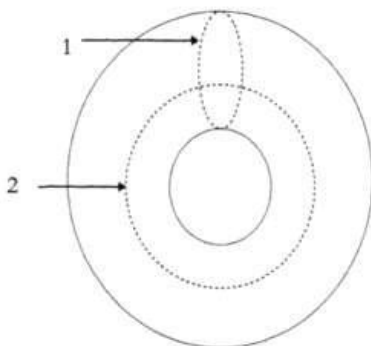
---

545 Jacques Lacan, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, v: *Ornicar?*, Paris: Lyse, 1977.

546 *Ibid.*, str. 11.

Krožnici predstavljata dva robna reza, ki odpravita enorobnost površine torusa, kot tudi dva načina kroženja na ravni torusa. Puščici pri tem kažeta kontinuirano gibanje po dveh krožnicah hkrati, medtem ko enorobni rez pokaže drugo modalnost kroženja po površini torusa, kjer notranjost kontinuirano prehaja v zunajost in obratno. Torus je paradoksalen objekt, ker je obenem hermetično zaprt, hkrati pa radikalno odprt. Po eni strani je sklenjen, ker nima nobenega roba, po drugi pa je na njem mogoče skonstruirati enoroben rez, po katerem ni več meje med notranjostjo in zunanostjo. Ta enorobni rez je ravno kontinuiteta med površino torusa in Möbiusovim trakom, saj je površina, ki jo dobimo z enorobnim rezom, enaka prej prikazanemu dvojnemu Möbiusovemu traku (Slika: 2.4). Torus tako deluje kot napihnjjen Möbiusov trak, medtem ko je trak torus z enorobnim rezom.

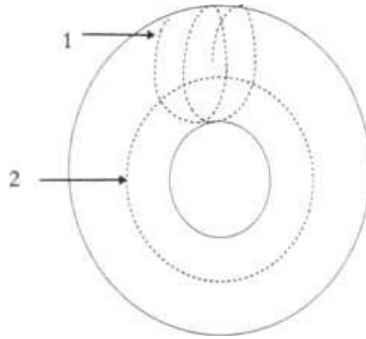
Na ta način lahko natančneje določimo zgoraj naznačeno gibanje zahteve in želje. Kot rečeno, pri torusu ločimo dva tipa kroženja - vrtenje okrog jedra torusa (1) in vrtenje okrog njegove osi (2):



Slika 7

Ta topologija ponazarja, kako nevrotik artikulira svojo zahtevo in željo. Ker se zahteva (1) vrti okrog jedra torusa in se ne vrača na svojo izhodiščno točko, lahko točka prihoda prve zahteve služi kot izhodiščna točka druge zahteve brez sinhronizacije s prvo.

Zahteve, ki se na ta način ponavljajo, so ovite okrog jedra torusa kot spiralna zavojnica električnega dinama in pri tem udejanjajo poln krog osi torusa. Tako ponavljanje zahteve (1) izvede krog okrog želje (2):



Slika 8

Da bi subjekt prečil nevrozo, mora biti torus izpraznjen in izgubiti svojo napihnjenost. To operacijo praznjenja napihnjenosti omogoča struktura torusa, ki ne dovoljuje preloma. Tako dejansko ostane nespremenjena, vendar pa analitiku omogoča poseg, kjer praznjenju sledi operacija reza in šiva.

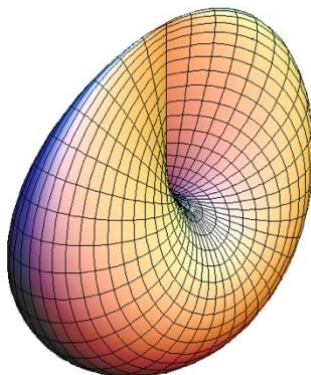
## 6 Cross cap

Tretji topološki objekt je *cross cap*. Gre za dvodimenzionalno površino, ki je prav tako narejena po modelu Möbiusovega traku, saj v sebi združuje navznoter obrnjeno osmico (subjekt) in disk (objekt a), s čimer topološko ponazarja fantazmo, torej zaprečeni subjekt v razmerju do objekta-razloga želje ( $\$ \diamond a$ ). Obstaja sicer možnost, da se fantazma oblikuje tudi po drugih topoloških modelih in Lacan je v seminarju *D'un Autre a l'autre* predlagal, da ima vsak objekt (oralni, analni, skopični itd.) svoj lasten topološki način, ki daje oporo realnosti. A stvar postane bolj kompleksna, če predpostavimo, da je fantazmatski objekt načeloma sestavljen iz več medsebojno prepletenih značilnosti (npr. skopično-analen).

Lacan vpelje *cross cap* v *Seminarju IX - Identifikacija*, prisoten pa je tudi v opombi teksta *O vprašanju, ki predhodi vsaki možni obravnavi psihoze*. Lacan na tem mestu govori o shemi R, ki razgrinja projektivno ravnino. V shemi R je določeno mesto objekta a, s katerim je možno pojasniti, kaj ta prinaša polju realnosti (polju, ki a zapreči). Kot pravi: »To polje funkcionira le tako, da ga zamaši ekran fantazme.«<sup>547</sup> Ker gre za navidezno zapolnitev, je *cross cap* edini topološki objekt, ki je na nek način sferičen, zato ga imenuje

547 Jacques Lacan, *O vprašanju, ki predhodi vsaki možni obravnavi psihoze*, op.cit., str. 89-90.

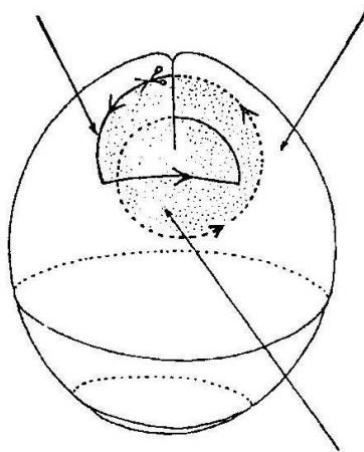
tudi »*l'a-sphère*«. Če asferična topologija kaže na to, da subjekt zaradi svojega manka ne more biti zreduciran na sfero, *cross cap* pokaže, da je objekt a tisto, kar prešije manko subjekta v varljivo celoto, ki v fantazmi ne prepozna svoje razcepljenosti, obenem pa ga razcepi. Objekt a je odpadek (*abject*) in hkrati razlog želje, zato se nahaja med mankom in čisto odsotnostjo na eni ter zamašitvijo manka na drugi strani. *Cross cap* je zato homogen, a le navidez:



Slika 9

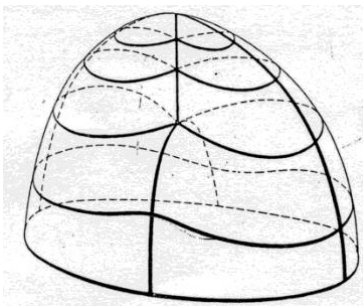
Če v *cross cap* naredimo rez, dobimo trak in disk. Disk je usmerjena površina, kar pomeni, da se leva in desna stran razlikujeta. Trak pa je neusmerjena površina, saj kontinuirano prehaja z ene strani na drugo. Gre za dva različna tipa površin, kar pomeni, da se v navidez homogenem topološkem objektu skriva heterogenost in to na enak način, kot fantazma ustvarja navidezno sferično realnost. Heterogenost *cross capa* razkriva, da je za razliko od imaginarne podobe objekta v zrcalu, ki je osnovana na simetriji, imaginarno fantazme utemeljno na radikalni razliki med subjektom in objektom. S trenutkom, ko v subjekt zareže označevalec, se subjekt vzpostavi kot manko, katerega nevidna realnost je objekt a. Resnica subjekta je torej v njegovem objektu, h kateremu pristopa z aparati užitka, torej preko fantazme:

**Rez v narobe obrnjeno osmico Möbiusov trak (§)**

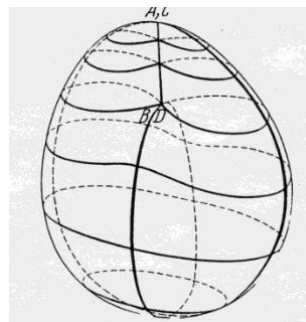


Slika 10: disk: objekt

Lacanov *cross cap* je transformacija objekta, ki je v topologiji znan kot mitrična sfera. Ta je sestavljena iz dela popolne sfere in dopolnjena z mitro oziroma *cross capom*. *Cross cap* v topologiji je torej zgolj del *cross capa* v psihoanalizi. Tako kot sfera je tudi *cross cap* v abstraktni obliki površina brez roba, obenem pa ima na površini presečno črto, katere vsaka točka ustreza dvema različnim točkama na *cross capu*. Da bi prišli od ene do druge, je treba površino prečiti, s tem pa pridemo v »notranjost« *cross capa*. *Cross cap* za razliko od sfere prostora ne razdeli na notranjost in zunanost, ampak se obe površini nadaljujeta ena v drugo, tako kot pri Möbiusovem traku:



Slika 11: cross cap mitre



Slika 12: Lacanov cross cap

V svoji konkretni, vidni verziji je *cross-cap* zaprta površina in zato se zunanost tudi razlikuje od notranjosti. Termin »zaprt« je uporabljen za površine, ki nimajo roba, zato je tudi torus primer zaprte površine, saj je njegova notranjost skrita. V tridimenzionalnem

prostoru imata torej torus in *cross-cap* dve strani: ena je obrnjena navznoter, druga pa navzven. Toda za razliko od torusa ima *cross-cap* anomalijo - presečno črto, ki povzroči, da lahko dve površini, ki se sekata, razumemo kot telo, ki stopa samo vase. Kot rečeno, presečna črta obstaja v konkretnem in ne v abstraktnem *cross capu*. Lacanov *cross cap* pa je kombinacija obeh, kar pomeni, da je meja med znotraj in zunaj subvertirana. Meja torej ne obstaja, vendar pa to še ne pomeni, da ni mogoče misliti notranjosti in zunanosti topološkega objekta. Psihoanalitični problem, za katerega je ta subverzija nujna, je subjektov odnos do dveh fundamentalnih instanc, nezavednega in užitka, ki sta subjektu zunanja, dostopna le skozi rekanje ali dejanje, preko katerih se razširita v prostor, za katerega se predpostavlja, da je zunaj subjekta. S *cross capom* je tako mogoče misliti tisto, kar je subjektu zunanje in hkrati tisto, kar ga najbolj intimno določa.<sup>548</sup> Črta preseka na njem je ekvivalentna faličnemu označevalcu, v kolikor objekt a zaznamujejo poteze falične funkcije, s čimer subjektov sicer punktualni svet postane koncentričen in sferičen.

Zanimiva lastnost diska v *cross capu* je, da se topološko lahko preoblikuje tako, da zavzame natančno isto podobo kakor določen objekt v enakem prostoru in s tem izgubi zrcalni odboj, torej svojo vidnost in podobo. Lacan to lastnost uporabi za to, da ponazori neimaginarnost gona in objekta a. Gon ni podoba. A le na podlagi neke podobe deluje, kar ima za posledico omejitve tridimenzionalnega prostora na delček sferične površine, ki je posledica dvodimenzionalnosti pogleda. Subjekt dojema svoje telo in zunanji svet le preko jezika, se pravi, da ga oblikuje nekaj nevidnega. Vse, kar vidi, je torej podrejeno logiki označevalca. Da se vzpostavi, pa je potreben preplet označevalca (ki ga kot rečeno ponazarja Möbiusov trak) in objekta a (katerega topološki ekvivalent je disk).

## 7 Kleinova steklenica

Če na mestu diska okrog roba Möbiusovega traku ovijemo drug Möbiusov trak, dobimo zadnji topološki objekt - Kleinovo steklenico. Gre za figuro, ki prav tako materializira razmerje zunanosti in notranosti oziroma postavlja zunanost v notranost zunanosti. Do nje lahko pridemo tudi tako, da obrnemo torus ali pa skupaj zlepimo dva *cross-capa*. S tem nastane steklenica brez roba, ki vsebuje samo sebe in tako s *cross capom* deli precej podobnih lastnosti, nima pa iste heterogenosti.

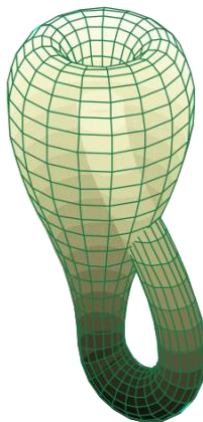
Ta struktura za psihoanalizo predstavlja razmerje med jezikom in realnim, torej preostanek jezikovne operacije, ki konstituira objekt a (razdelano v *Seminarju Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*) in subjektovo razmerje do Drugega, natančneje, dialektiko zahteve, ki jo subjekt naslavlja na Drugega ter prehod od subjekta želje k subjektu užitka (razdelano v *Seminarju De l'Autre a l'autre*). Iz tega razloga je Lacan Kleinovo steklenico ob koncu naknadno dodanega komentarja k *Seminarju XII* imenoval

---

<sup>548</sup> Podrobneje: Juan-David Nasio, *Objet a and the Cross cap*, v: Lacan: Topologically Speaking, ur. Ellie Ragland, Dragan Milovanovic, New York: Other Press, 2004, str. 98-116.



»božanska steklenica« (*la dive bouteille*),<sup>549</sup> nekateri pa jo na podlagi tega, da njena stena (*mur*) ponazarja ljubezen (*amour*) kot kastracijo, ki obstaja med moškim in žensko, imenujejo tudi »topologija ljubezni«.



Slika 13

Rez v steklenico povzroči, da razpade na dva Möbiusova trakova, s čimer ponazarja subjekta v naslavljanju zahteve na Drugega. Lacan je razmerje med ponavljanjem zahteve, ki oblikuje krog želje, navezal že na torus, v *Seminarju D'un Autre à l'autre* pa primat dobi Kleinova steklenica, ker naj bi bolje ponazarjala tisto, kar se zgodi v razmerju jezika do realnega, torej v razmerju označevalca, ki zastopa subjekta v njegovem naslavljanju na Drugega. Kleinova steklenica torej daje oporo označevalnemu rezu, prav tako kot torus. Tako kot v torusu se tudi v njenem valju ciklično ponavljajo krogi zahteve in želje, le da se, preden zaključijo cel krog, obrnejo v drugo smer od tiste, iz katere so začeli.

Kaj to pomeni v analitični kliniki? To pomeni, da se proizvede obrat, ki je obrat zahteve (npr. v svoji želji po nekem objektu se subjekt identificira s tem objektom). Če je ljubezen »edino, kar užitku omogoči, da se spremeni v željo,«<sup>550</sup> potem se to zgodi le na podlagi obrata, ki objekt užitka pretvori v objekt a, ločen od Drugega. Ljubezen ima v psihoanalizi tri dimenzije. Imaginarno, v kateri se ljubezen umešča v razmerje do narcistično izbranega objekta in deluje kot identifikacija. Simbolno, v kateri gre za ljubezen, ki

---

549 Gre za navezavo na Rabelaisovo posthumno izdano delo *Cinquième Livre*, ki opisuje konec Pantagruelovega popotovanja v iskanju »oraklja Božanske steklenice«. V francoščini je izraz »božanska steklenica« pogovorno uporabljen za steklenico vina. Lacan pa se tudi tu ne prikrajša za besedno igro in izraz naveže na subjekta, za katerega se predpostavlja da ve (*sujet supposé savoir*), saj gre za »subjekta za katerega se predpostavlja, da pije (*sujet supposé ça-boire*), zaradi česar poseduje vso resnico in daje oporo subjektovi biti. (Glej Jacques Lacan, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse - compte rendu du Séminaire 1964-1965*, v: *Autres écrits*, op.cit., str. 202).

550 Jacques Lacan, *Seminar X – L'angoisse*, op.cit. - predavanje 13. marca 1962.

vznikne kot predpostavka vednosti v Drugem, torej kot transfer. In realno, v kateri gre za ljubezen absolutne razlike. To je šele tista ljubezen, ki omogoči prehod od užitka k želji. Kako? Če se subjekt prepoznava v označevalcu, na katerega tudi meri, potem Lacan temu zoperstavi rez, s katerim dozdevek pade in na mesto postavi objekt razlog želje. Subjekt tako ni več subjekt označevalca in ne obstaja preko smisla, ampak preko užitka. Za poznega Lacana ljubezen ni več zgolj narcistična zaslomba, ki zamegljuje resnico želje, pač pa je nekaj več. Če je interpertacija v analitični situaciji še utrjevala metaforični učinek označevalca in s tem dozdevek, sedaj nastopi rez, ki na mesto postavi objekt razlog želje. Objekt *a* je, tako kot prva črka abecede, prvi objekt, objekt Razlog (*cause*). Ne gre za iskanje mitičnega subjekta užitka, *quest* za nekom, ki bo izpolnil željo, da se bo subjekt končno čutil celega, temveč za objekt, ki je praznina. Toda kako je mogoče ločiti objekt *a* od dozdevka? Kako je objekt *a* lahko nekaj realnega? S čim se subjekt lahko tako odločno distancira od Drugega in vzpostavi celo nekaj takega kot je »realna ljubezen«?

Ta postopek ponazarja rez, na podlagi katerega Kleinova steklenica razpade na Möbiusov trak in nek »preostanek« (*un résidu*), ki je sferičen. Površina pri tem predstavlja objekt *a*. Toda vprašanje ostaja, kako se vzpostavlja njegova povezava z Drugim. Če je zahteva, ki se naslavlja na Drugega, zahteva po ljubezni, potem mora izhajati iz predpostavke, da v Drugem obstaja manko, da ga zadeva kastracija, saj se le tako lahko pokaže kot želeč. Drugi ima tudi vednost (S2), zaradi katere subjekt nanj sploh naslavlja zahtevo, hkrati pa je fundamentalno luknjičav, kar povzroči vznik ljubezni. Se pravi, da gre hkrati za funkcijo objekta *a* kot realnega in status Drugega kot zaprečenega. Toda vednost v odgovoru na vprašanje ni vednost, ki izhaja iz označevalca, marveč ima opraviti z objektom.<sup>551</sup> V to luknjo je umeščena tesnoba kot posledica enigmatičnega »*che vuoi?*«, vprašanja želje Drugega.

Odgovor na to vprašanje je podan s strukturo jezika. Pri tem govorica ustvarja nekaj, kar je subjektu edino dostopno - užitek. S tem ko se subjekt označevalca naslavlja na Drugega, jezik vstopi v realno telesa. In natanko na tem mestu Lacan izpostavi razmerje med ljubeznijo in užitkom. Objekt *a* je luknja, ki se zarisuje na pobočju Drugega. Zato je osrednje vprašanje, ki zadeva Kleinovo steklenico, povezano s subjektivnim razmerjem do te luknje. To razmerje med ljubeznijo in užitkom je obenem mogoče razumeti tudi kot razmerje med »Enim in Drugim«, saj gre za trenutek, ko Eden in Drugi zamenjata mesti A ne glede na to, v kakšnem položaju je steklenica, se luknja ohranja. Pri tem užitek nastopa kot znak realnega kot nečesa, kar ne deluje in na kar meri ljubezen, torej na tisto, kar se v govorici izmika. Zato se v analizi toliko govori o ljubezni - celo toliko, da Lacan poudari, da se v analizi dejansko ne počne nič drugega. Ta govorica evocira užitek: »Kar analitični diskurz prinaša – in naposled je morda prav to razlog njegovega vznika na neki določeni točki znanstvenega diskurza -, je, da je govorjenje o ljubezni na sebi neki užitek.«<sup>552</sup> Če ljubezen zavzema tako pomembno mesto, je to zato, ker najbolj natančno

551 Gre za razliko, ki jo Jacques-Alain Miller izpostavlja kot razliko med Drugim vprašanja in Drugim vednosti. (Jacques-Alain Miller, *Des réponses du réel*, 11. januar 1984).

552 Jacques Lacan, Seminar XX – Še, op.cit., str. 67.

demonstrira neobstoj spolnega razmerja. To pa potrjuje, da ljubezen ne odpravi neobstoja spolnega razmerja, temveč obstaja zato, da ga nadomešča. Zato je tudi nepremostljivo povezana z naključjem, s kontingenco, ki nastopa proti determinizmu, v časovnem loku pa vzpostavi vektor nujnosti in nadaljevanja.

To razmerje je na delu tudi v transferni ljubezni. Analitik predstavlja Drugega, za katerega se predpostavlja, da ve, zato je tudi tisti, kateremu subjekt ponudi nekaj, kar se najprej izoblikuje kot zahteva. Vsa uganka je v tem, kaj je tisto, kar subjekt zahteva, kaj je njegova želja. Toda da bi bilo mogoče speti krog analitičnega izkustva, mora subjekt sprejeti neobstoj Drugega in se prepoznati v točki manka objekta a, torej iztrošiti poslednje privide, ki bi mu lahko omogočali verovanje. Subjektivna destitucija in padec fantazme pri tem ne pomenita padca v psihozo, ki bi bil nemara pričakovana posledica odmika od Drugega, pač pa preplet registrov v sintomu kot identifikaciji, torej dejavno zavozlanje. In natanko v tem je nazadnje odgovor na možnosti »ljubezni kot realne«. »Obstaja sintom 'on' in obstaja sintom 'ona',« bo rekel Lacan v sklepnem delu kongresa *l'Ecole de la cause freudienne* leta 1978, s čimer bo elokventno povzel »vse, kar ostane od tega, kar imenujemo spolno razmerje.«<sup>553</sup> To je razmerje, v katerem je simptom partner, kot subjektova želja, ljubezen in užitek. V tem razmerju subjekt ni brez Drugega, ampak izoblikuje način rokovanja in način identifikacije, kakor jo postavlja intersintomatičnost. Subjekt se ne more identificirati ne z nezavednim ne z realnim. Lahko pa opravi dejanje, ki je enako temu, s katerim preči topologijo analitičnega izkustva in z njo rokuje na enak način kot s svojim simptomom – tako, da se je posluži in se avtorizira sam. Lahko tudi kot analitik.

---

553 Jacques Lacan, Clôture du congrès de l'École Freudienne de Paris sur "La transmission" de la psychanalyse, v: *Lettres de l'École*, št. 25, 1979, str. 219-220.





## TRENUTEK SKLEPA



## Trenutek sklepa

Seminar *Trenutek sklepa* je poleg *Topologije in časa* eden od seminarjev, ki so zaznamovali obdobje postopnega konca Lacanovega poučevanja. V njem psihoanalitična klinika nastopa skozi topološko ponazoritev, s katero v svoji časovnosti implicira realno.<sup>554</sup> To ni logični čas kot linearnost ali enotnost, temveč čas, ki se topološko upira mišljenju in razumevanju, s čimer nastopa v prelomu s premenami načinov časa, ki implicirajo trenutke razvidnosti in »vnaprejšnje zatrjevanje gotovosti«, kot so ga vpeljali Lacanovi zgodnji spisi.<sup>555</sup> Toda če ti nastopajo v logičnem zaporedju, potem mora ob koncu obstajati eden, ki jih strukturira, povzema, prešije – *moment de conclure* ali trenutek sklepa. *L'instant du regard*, trenutek pogleda, ki se v imaginarnosti povezuje s simbolnim *temps pour comprendre*, časom za razumevanje, tako postane *temps pour comprendre qui se conclut*, čas za razumevanje, ki se sklene.

Toda pri tej zastavitvi časovnosti gre za smisel, zato po tej logični časovnosti ob koncu nastopijo topološki objekti, ki orientirajo v smeri realnega. Glavni objekt, ki povezuje logične modalnosti časa, je Kleinova steklenica. Lacanovo vztrajanje na topologiji torej pokaže, na kakšen način je mogoče demonstrirati ne le za znanost nemerljiv prostor, ampak tudi, kako vzpostaviti čas, ki ni čas večnosti, h kateremu teži filozofija, toda obenem prav tako ni fiksacija kontingence, s katero bi bilo mogoče izsiliti konec. Na tej točki pa z vso ambivalenco ponovno nastopi logična nujnost, ki ni znanstvena nujnost, temveč nujnost tistega, česar formalizacija ne more zajeti in se afirmira v suspenzu med njegovo transmisijo in analitično intervenco.

Vzemimo to izhodišče za poslednje razvitje konsekvenc trka analitičnega in znanstvenega diskurza, ki neposredno zadanejo vprašanja realnega kot nemožnega, analitični postopek in možnost analitične teorije. »Izrekanje ima določeno zvezo s časom,« pravi Lacan, ko govori o posledicah analize. Posledice ima, ko je prekinjeno, suspendirano, ko proizvede invencijo izrekanja in nastopi kot nujnost rokovanja s kontingenco realnega. Čas v analizi navkljub časovno določenim rezom in trajanjem seans namreč ni čas, ki se ga lahko meri, pač pa logični čas, povezan s subjektivnostjo, ki nastopa kot učinek govornice na telo. To ni telo kot biološko, marveč telo v tistem pomenu, ki je *bios* kot življenje in ne *logos* kot mišljenje.

---

554 Jacques Lacan, Seminar XXV - Le moment de conclure – neobjavljen tipkopis.

555 Jacques Lacan, Logični čas in vnaprejšnje zatrjevanje gotovosti, v: Spisi, op.cit., str. 45-60.

V tem se vrši njegovo nadaljevanje, ki ne implicira zaustavitve, vsaj v kolikor subjekt v analizi vselej nekaj govori in v kolikor užitek vselej teži k ponavljanju (Še/Encore), predvsem pa v kolikor nezavedno vztraja, saj se z njim ni mogoče identificirati. Toda če analiza ni *unendliche*, pač pa *endliche*, potem mora ob koncu obstajati nek sklep, »*donc...*«, »torej...«. <sup>556</sup> »Torej« implicira logičnost in s tem neko končnost. Hkrati pa odpira nadaljevanje, zato ni le označevalec konca, pač pa tudi začetka. To je prvi trenutek, v katerem se izvede zadnji topološki obrat, v kolikor je začetek tisto, kar razruši zgodovino. Pri tem gre za potrditev nujnosti, ki ni več kontingenca, trenutek, ko kocke niso več v suspenzu, obenem pa prihodnost vzpostavlja kot napetost med vednostjo in časom.

Končno slovo od Lacanovega znanstvenega ideala se je oblikovalo ob vprašanju kontingence, ki je znanstvene kriterije podvrgla realnemu kot nemogućemu. Toda to je obenem logika, iz katere je Lacan napravil umetnost – umetnost ustvarjanja, povezanega z realnim, točko prehoda simbolnega v realno, na meji katerega se vzpostavlja *scienza nuova*, tako kot se vzpostavlja *poiesis*. <sup>557</sup> Gre za paradoksen učinek, ki analizi ob koncu prinese njen *cause*, njeno stvar. V tem analitična vednost ni univerzalna univerzitetna vednost, temveč singularna vednost kot produkt kliničnega izkustva, ki se manifestira v oblikah prehoda. <sup>558</sup> Obrat zadnjega Lacanovega poučevanja tako ni obrat kakor so bili drugi. Institucionalno nastopa druga logika, ki kot prenos vednosti utemelji majhne skupine, imenovane karteli, ki preprečujejo hierarhijo, namesto tega pa prevlada učinek diskurza. <sup>559</sup> To je dokaz, da je v Lacanovem poučevanju dejansko obstajalo nekaj, kar je vzpostavilo dispozitiv resničnega dejanja.

Kaj ta zasuk nazadnje predstavlja za samo analitično proceduro? V tem delu je psihoanaliza povezana z umetnostjo intervence, ki v analitični proceduri meri na to, da bi preko topološkega obrata dosegla mejo, na kateri se simbolno preplete z realnim. Njen postopek je v tem zasuku vezan na to, da ustvari teren za prehod od simptoma k simptomu kot identifikaciji, ki se zgodi s padcem vednosti, smisla in dozdevkov, medtem ko je njen uspeh v logiki kontingence kot demonstraciji nemogućega. Da obstaja kontingenca pomeni, da ne moremo reči, da gre za pomoto v realnem. Če bi obstajala kontingenca, ki izključuje nemožno, potem bi obstajal zakon v realnem. Iz tega razloga analitično zdravljenje implicira kontingenco, ki se v zadnjem obratu prekine kot nujnost in kot odločitev, ki temelji na gotovosti. Analitična seansa s tem postane logična seansa, ki je konsekventna in konkluzivna.

V tem je rekanje produkt umetnosti (*produit de l'art*) in s tem produkt dejanja (*produit de l'acte*), zajeto med topologijo analitičnega postopka, artikulacijo njegovega konca ter

<sup>556</sup> Jacques-Alain Miller, *Donc – predavanje l'Orientation lacanienne*, letnik 1994-95.

<sup>557</sup> Michel Bousseyroux, *Au risque de la topologie et de la poésie*, Toulouse: Érès, 2011.

<sup>558</sup> Jacques-Alain Miller, *Introduction aux paradoxes de la passe*, v: *Ornicar?*, št.12/13, 1977, str. 105.

<sup>559</sup> Jacques-Alain Miller, *Le cartel dans le monde*, v: *La Lettre mensuelle*, št. 134, 1994.



poezijo njene procedure. To pa je drugo ime polifonije. Polifonija realnega ima učinek, ki sega onkraj smisla. Od homofonije do homofonije, od polisemije do polifonije je pot, ki implicira prehod onkraj označevalca, simbolnega in smisla - od označevalca k črki, od znanstvene objektivnosti k analitični objektivnosti, od govornice kot vednosti do govornice kot individualnega samooplajanja, od subjekta spoznanja k subjektu nezavednega. Ta pot zastavlja drugo smer od tiste, ki je pri Freudu pristajala na anatomijo, ki bi jo bilo mogoče znanstveno zajeti in ki je pri zgodnjem Lacanu strukturirala nezavedno kot diskurz Drugega. Anatomizem telesa se prelamlja s tomizmom Akvinskega, kjer nad telesom prevlada kontingentnost označevalca, ki ima učinek na telo. To pa nenazadnje proizvede prehod od želje k užitku, od simptoma k sintomu, od nečesa, s čimer subjekt ne more shajati, k prepletu identifikacije in užitka, od Lacanove zgodnje vrnitve k Freudu do priveligiranega primera Joyceovega pisanja, od transfernega nezavednega, ki ob predpostavki analitika kot Drugega išče oporo v prijateljstvu (*Freundschaft*), do užitka kot realnega (*joy*).

Če je poezija pri tem dejansko meja Lacanovega poučevanja, potem ne gre le za poezijo, ki se postavlja kot ena od dveh poznih konceptualnih zagat psihoanalize, ampak za poezijo, ki je v srcu analitičnega izkustva in s katero je Freud vzpostavil analitično umetnost: »Da je izjavil besedo nezavedno, ni nič več od poezije, s katero je ustvaril zgodovino.«<sup>560</sup> Toda pesem, ki jo je ustvaril Freud, se pri Lacanu prelamlja v umetnost intervence, kjer smisel izzveni v kreaciji novega označevalca in nove subjektivnosti. V tem je odlika psihoanalize, ki se ne ustavi na trdni točki znanstveno preverljivih tez, ne na repetitiji izdelanih in vnaprej pripoznanih teorij, temveč vedno znova terja invencijo, njeno nadaljevanje, proizvajanje novega in s tem oživljanje analitičnega gibanja. Je psihoanaliza Freuda, je psihoanaliza Lacana in je psihoanaliza subjekta, ki se je vanjo podal. In vsaka je svoje lastno izumljanje in svoja lastna kreacija.

Zato je vsaka analitična seansa obenem tudi poizkus poezije - poizkus, da tisto, kar je izrečeno, uide pozornosti, saj se samo tako izzove vznik smisla v njegovi luknjičavosti; poizkus opustitve tistega, kar je preko družbenih diskurzov skupno, in izrekanja tistega, kar je subjektu najbolj lastno in kamor lahko pride zgolj sam. V tem psihoanaliza plete skupne niti s poezijo.<sup>561</sup> Analitična seansa ne pomeni, da analizant opisuje, utemeljuje, dokazuje ali kalkulira, niti da nastopa z vednostjo ali da govori resnico. Ne gre za umetnost, ki bi v očarljivosti besednih iger podajala krhke intimne resnice ali pa vehementno kreirala svetovne nazore. Psihoanaliza ni retorično zapeljevanje, sofisticirana dikcija ali mistično izkustvo uvidov v tisto, kar je zaznamovalo subjektovo bivanje in njegov svet, zato ne ljubi resnice nič bolj od lepote ali dobrega. Psihoanaliza je praksa tega, da subjekt preprosto govori. Tisto, kar je v igri, je govornica sama in Lacan je to imenoval epopeja – pripoved, ki je sama mesto srečanja tistega, za kar v njej gre, in ki skozi vznike kontingence skuša ustvarjati poezijo, s katero obrne označevalec do roba

---

<sup>560</sup> Jacques Lacan, *Le moment de conclure*, 20. december 1977.

<sup>561</sup> Jacques-Alain Miller, *Un effort de poésie*, predavanje l'Orientation lacanienne, 5. in 26. marec 2003.

užitka. To je simbolna tvarina subjektovega življenja, ki v ločitvi od linearne narativne zgodbe postane nerazločljiva od subjektivne kreacije. Ni dela brez kreacije, tako kot ni psihoanalize brez *poiesis*.

Vzpostavitev drugačnega razmerja do reda sveta, možnost vznika skozi spremenjeno simbolno strukturo je tisto, skozi kar se lahko vsak pridruži novemu v singularnosti užitka. Sledi, ki prečijo govoreče telo v njegovih znakih, ustvarjajo vozle, ki se skozi rez v analitični praksi spne v Eno in tvori objektivnost kot objektivnost želje. V tem analitična praksa ni nič drugega kakor govorica, ki skozi obrate proizvaja vozlanje in s tem dopušča pesmi, da se zapisuje. «Vsakdo je pesem», bo rekel Lacan in s tem izvršil premik od tistega, kar implicira znanost. Psihoanaliza s tem vpeljuje razsežnost onkraj smisla, podobno kot *scienza nuova*. Čas, ki v retrogradnem loku ločuje pretekle dozdevke in fantazme ter koleba med prihodnjimi obeti, je čas, ki vodi od trenutkov invencije do trenutkov demonstracije, od ljubezni do Drugega do nove subjektivacije, od trenutka pogleda do trenutka sklepa. To je čas znanstvenih invencij in obenem čas analize, ki ob koncu postane topološki prostorski obrat realnega v pogojih nemožnega, kjer se prostor in čas merita v zvenu besed. In v tej zanki prostora in časovnosti, v konstelaciji nemožnosti, ki odpira nove možnosti, je tudi odnos med psihoanalizo in znanostjo sam tisti, ki se ne preneha zapisovati.

## Literatura in viri

- Althusser, Louis. 1985. *Filozofija in spontana filozofija znanstvenikov*. Ljubljana: ŠKUC.
- Aristotel. 1999. *Metafizika*. Ljubljana: ZRC SAZU.
- 2002. *O duši*. Ljubljana: Slovenska matica.
- 2004. *O nebu*. Ljubljana: ZRC SAZU.
- 2012. *Druga analitika - Analytica hystera*. Ljubljana: ZRC SAZU.
- Assoun, Paul-Laurent. 1993. *Introduction à la métapsychologie freudienne*. Pariz: PUF.
- Bacon, Francis. 2001. *Nova Atlantida*. Ljubljana: Amalietti & Amalietti.
- Badiou, Alain. 2013. *Lacan - L'anti-philosophie 3 (1994-95)*. Pariz: Fayard.
- Balažic, Milan. 2008. *Znanost in realno*. Ljubljana: Sophia.
- Balmès, François. 1997. *Le nom, la loi, la voix*. Toulouse: érès.
- 2008. Ateizem in božja imena v psihoanalizi, v: *Problemi*, Letn. 46, št. 7/8, Ljubljana: DTP-Analecta.
- Beck, Aaron. 1979. *Cognitive Therapy of Depression*. New York: The Guilford Press.
- Bergson, Henri. 1999. *L'Énergie spirituelle*. Pariz: PUF.
- Bousseyroux, Michel. 2011. *Au risque de la topologie et de la poésie*. Toulouse: Érès.
- Breuer, Josef - Freud, Sigmund. 2002. *Študije o histeriji*. Ljubljana: Delta.
- Brousse, Marie-Helene. 2003. *Common Markets and Segregation*. Dostopno prek: [www.lacaniancompass.files.worldpress.com](http://www.lacaniancompass.files.worldpress.com).
- Brunschwig, Jacques. 1969. La proposition particulière chez Aristote, v: *Cahiers pour l'Analyse*, št. 10, Pariz: Seuil.
- Chomsky, Noam. 1988. *Znanje jezika: o naravi, izviru in rabi jezika*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Claverie, Bernard. 2010. *L'homme augmenté. Nanotechnologies pour un dépassement du corps et de la pensée*. Pariz: L'Harmattan.
- Darwin, Charles. 2009. *O nastanku vrst: z delovanjem naravnega odbiranja ali ohranjanja prednostnih ras v boju za preživetje*. Ljubljana: DTP-Analecta.
- Derrida, Jacques. 1998. *O gramatologiji*. Ljubljana: DTP-Analecta.
- Descartes, René. 2004. *Meditacije o prvi filozofiji, v katerih je dokazano bivanje božje in različnost človeške duše in telesa*. Ljubljana: Slovenska matica.
- 2007. *Razprava o metodi: za pravilno vodenje razuma in iskanje resnice v znanostih*. Ljubljana: ZRC SAZU.
- Dolar, Mladen. 1983. Kratki kurz iz zgodovine lacanovstva, v: *Problemi-Razprave*, Letn. 21, št. 230/231, str. 39-76, Ljubljana: DTP-Analecta.

- 1997. Cogito kot subjekt nezavednega, v: *Razpol 10*, Letn. XXXV, št. 5-6, str. 65-93, Ljubljana: DTP – Analecta.
- 2003. Hegel na narobni strani psihoanalize, v: *Razpol 13*, Letn. XLI, 6/8, Ljubljana: DTP-Analecta.
- Eagle, Morris N. 1983. The Epistemological Status of Recent Developments in Psychoanalytic Theory, v: *Physics, Philosophy and Psychoanalysis*, Letn. 76, ur. R.S. Cohen, L.Laudan, str. 31-55, Boston: Reidel.
- Einstein, Albert – Born, Max. 2005. *The Born – Einstein Letters, 1916-1955*. Besingstoke: Palgrave Macmillan.
- Evans, Dylan. 1996. *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. London, New York: Routlege.
- Feyerabend, Paul. 1999. *Proti metodi*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Foucault, Michel. 1984. *Nadzorovanje in kaznovanje*, Ljubljana: Delavska enotnost.
- 1991. *Vednost-oblast-subjekt*. Ljubljana: Krt.
- Freud, Sigmund. 1985. The Project of Scientific Psychology, v: *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess (1887-1904)*. Cambridge, MA, London: Belknap Press of Harvard University Press.
- 1994. *Das Unheimliche*. Ljubljana: DTP-Analecta.
- 1995. *Primer Schreber*. Ljubljana: DTP-Analecta.
- 1995. *Tri razprave o teoriji seksualnosti*. Ljubljana: ŠKUC, Znanstveni inštitut FF.
- 1996. *Prihodnost neke iluzije*. Maribor: Obzorja.
- 1998. Dostojevski in očetomor, v: *Nova revija*, Letn. 17, št.194/195, str. 159-161, Ljubljana: Nova revija.
- 1999. *Gesammelte Werke, XV*, Frankfurt na Majni: Fischer Verlag.
- 2000. *Očrt psihoanalize*. Ljubljana: DTP-Analecta.
- 2000. *Spisi o umetnosti*. Ljubljana: Založba/\*cf.
- 2000. *Interpretacija sanj*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- 2001. O etiologiji histerije, v: *Delta*, št. 1-2, Letn. 7, ur. Eva D. Bahovec, str. 133-158, Ljubljana: Društvo za kulturološke raziskave.
- 2001. *Nelagodje v kulturi*. Ljubljana: Gyrus.
- 2003. *Vic in njegov odnos do nezavednega*. Ljubljana: DTP-Analecta.
- 2007. *Spisi o družbi in religiji*. Ljubljana: DTP-Analecta.
- 2012. *Metapsihološki spisi*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- 2014. *Spisi o psihoanalitični tehniki*. Ljubljana: DTP-Analecta.
- Fukuyama, Francis. 2003. *Konec človeštva: posledice revolucije v biotehnologiji*. Tržič: Učila.
- Galilei, Galileo. 2009. *Dialog o dveh glavnih sistemih sveta, ptolemajskem in kopernikanskem*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Gaufey Le, Guy. 2006. *Le Pastout de Lacan: consistance logique, conséquences cliniques*. Pariz: EPEL.
- Grünbaum, Adolf. 1984. *The Foundations of Psychoanalysis: A Philosophical Critique*. University of California Press.
- Hegel, G.W.F. 1998. *Fenomenologija duha*. Ljubljana: DTP-Analecta.

- Hume, David. 1974. *Raziskovanje človeškega razuma*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Hobson, Allan J. 1988. *The Dreaming Brain*. New York: Penguin Books.
- Inštitut za varovanje zdravja Republike Slovenije. Dostopno prek: [www.ivz-rs.si](http://www.ivz-rs.si).
- Jelenc, Špela. 2017. *Proste asociacije o imenovanju*. Dostopno prek: <http://www.sdzlp.si/proste-asociacije-o-imenovanju/>
- 2019. Psihoanaliza dela, v: *Objekt želje*, ur. Nina Krajnik, št. 1, letn. 1, Ljubljana: SDLP – Juno.
- Jonas, Hans. 2001. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Evanston, III: Northwestern University Press.
- Jorland, Gérard. 1981. *La science dans la philosophie: les recherches épistémologiques d'Alexandre Koyré*. Pariz: Gallimard.
- Kant, Immanuel. 2011. *Kritika čistega uma*. Ljubljana: DTP.
- Kendel Eric. 2006. *Mind & Brain*. Dostopno prek: [www.discovermagazine.com](http://www.discovermagazine.com).
- 2012. *I see Psychoanalysis, Art and Biology Coming Together*. Dostopno prek: [www.spiegel.de/international](http://www.spiegel.de/international).
- Koyré, Alexandre. 1988. *Od sklenjenega sveta do neskončnega univerzuma*. Ljubljana: ŠKUC - Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- 2006. *Znanstvena revolucija*. Ljubljana: ZRC SAZU.
- Krips, Henry. 2000. Review of Intellectual Impostures, v: *Metascience* 9, št. 3, str. 352-357.
- Lacan, Jacques. 1966. La place de la psychanalyse dans la médecine, v: *Cahier du Collège de médecine de la Salpêtrière*, str. 761-774, Pariz: Expansion scientifique française.
- 1970. Allocution prononcée pour la clôture du congrès de l'École freudienne de Paris le 19 avril 1970, par son directeur, v: *Scilicet*, št. 2-3, Pariz: Seuil.
- 1974. Déclaration à France-Culture, v: *Le Coq-Héron*, št. 46 / 47, str. 3-8, Pariz: Érès.
- 1975. *Séminaire I: Les écrits techniques de Freud*. Pariz: Seuil.
- 1975. La troisième, v: *Lettres de l'École freudienne de Paris*, št. 16, Pariz: EFP.
- 1977. Préface à l'ouvrage de Robert Geogin, v: *Cahier Cistre*. Pariz: L'Age d'Homme.
- 1978. Le rêve d'Aristote, v: *Colloque pour le 23 centenaire d'Aristote*, Pariz: Unesco Sycamore.
- 1980. Dissolution, v: *Ornicar?*, 20-21, Pariz: Lyse.
- 1985. *Seminar XX: Še*. Ljubljana: DTP Analecta.
- 1993. Televizija, v: *Problemi*, št. 3, Letn. XXXI, Ljubljana: DTP.
- 1994. *Spisi*. Ljubljana: Analecta.
- 1998. *Seminar V: Les formations de l'inconscient*. Pariz: Seuil.
- 1999. *Écrits I*. Pariz: Seuil.
- 1999. *Écrits II*. Pariz: Seuil.
- 2001. *Autres écrits*. Pariz: Seuil.
- 2003. Nota sul padre e l'universalismo, v: *La Psicoanalisi*, št. 33, Studi internazionali del campo freudiano, Astrolabio.
- 2004. Il ne peut y avoir de crise de la psychanalyse, v: *Le magazine littéraire*, dostopno prek: [www.magazine-letteraire.com](http://www.magazine-letteraire.com).
- 2006. Morda se bodo Vincennesu..., v: *Filozofski vestnik*, letnik 27, št.1, ur. Matjaž Vesel, Peter Klepec, str. 203-205, Ljubljana: ZRC SAZU.

- 2006. *Séminaire XVIII: D'un discours qui ne serait pas du semblant*. Pariz: Seuil.
- 2006. *Séminaire XVI: D'un Autre à l'autre*. Pariz: Seuil.
- 2008. *Seminar XVII: Hrbtina stran psihoanalize*. Ljubljana: DTP – Analecta.
- 2010. Italijanska opomba, v: *Filozofski vestnik*, letnik 31, št. 1, ur. Jelica Šumič-Riha, Peter Klepec, str. 31-36, Ljubljana: ZRC SAZU.
- 2010. Propozicija z dne 9.oktobra 1967 o psihoanalitiku šole, v: *Filozofski vestnik*, št.1, letnik XXXI, ur. Jelica Šumič-Riha, Peter Klepec, str. 7-22, Ljubljana: ZRC SAZU.
- 2010. *Seminar XI: Štirje temeljni koncepti psihoanalize*. Ljubljana: DTP - Analecta.
- 2019. *Govorim zidovom – Pogovori v kapeli Svete Ane*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- *Le Séminaire IX: L'identification* – neobjavljen tipkopolis.
- Le Séminaire XII: Problèmes cruciaux pour la psychanalyse* – neobjavljen tipkopolis.
- *Le Séminaire XIII: L'objet de la psychanalyse* – neobjavljen tipkopolis.
- *Le Séminaire XXIV: L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre* – neobjavljen tipkopolis.
- *Le Séminaire XXVI : La topologie et le temps* – neobjavljen tipkopolis.
- *Lacanovi neobjavljeni rokopisi*. Arhiv: Rue de Lille 5, Pariz.
- Laurent, Eric. 2008. *Lost in cognition: Psychanalyse et sciences cognitives*. Nantes: Éditions Cécile Defaut.
- Leguil, Clotilde. 2006. Sur le cognitivisme, v: *Anti-livre noir de la psychanalyse*, ur. Christiane Alberti, Lilia Mahjoub, str. 257-278, Pariz: Seuil.
- 2006. Être ou ne plus être, v: *Anti- livre noir de la psychanalyse*, ur. Christiane Alberti, Lilia Mahjoub, str. 241-255, Pariz: Seuil.
- Malabou, Catherine. 2007. *Les nouveaux blessés*. Montrouge: Bayard.
- 2008. *What Should We Do With Our Brain?.* New York: Fordham University Press.
- Manonni, Octave. 1986. *Freud*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Macmillan, Malcolm. 1997. *Freud Evaluated: The Completed Arc*. Cambridge: MIT Press.
- Markič, Olga. 1997. Metafora in kognitivna znanost, v: *Analiza*, Letn.1, št. 3/4, str. 72-80, Ljubljana: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti.
- 2008. Filozofija v kognitivni znanosti, v: *Družboslovne razprave*, Letn. 24, št. 59, str. 85-98, Ljubljana: FDV.
- Meillassoux, Quentin. 2011. *Po končnosti: razprava o nujnosti kontingence*. Ljubljana: ZRC SAZU, DZS.
- Miller, Gérard. 1981. Jedro strukture dominacije, v: *Psihoanaliza in kultura*, ur. Rastko Močnik, str. 301-342, Ljubljana: DZS.
- Miller, Jacques - Alain. 1981-2011. Predavanja v okviru "L'Orientation lacanienne". Dostopno prek: [www.aveclacan.wordpress.com](http://www.aveclacan.wordpress.com)
- 1981. Dejavnost strukture, v: *Psihoanaliza in kultura*, ur. Rastko Močnik, str. 233-256, Ljubljana: DZS.
- 1983. Pet predavanj o Lacanu v Caracasu, v: *Gospodstvo, vzgoja, analiza*, ur. Slavoj Žižek, str. 6-110, Ljubljana: DDU Univerzum.
- 2001. *O nekem drugem Lacanu*. Ljubljana: DTP - Analecta.
- 2002-2003. *Un effort de poésie*. Predavanja l'Orientation lacanienne. Pariz - gledališče Dejazet.

- 2004. L'ère de l'homme sans qualités, v: *La Cause freudienne*, str. 73-97, št. 57, Pariz: Navarin.
- 2004. Mathemes: Topology in the Teaching of Lacan, v: *Lacan: Topologically speaking*, ur.: E. Ragland, D. Milovanovic, str. 28-48, New York: Other Press.
- 2005. Notice de fil en aiguille, v: *Le Séminaire XXIII - Le sinthome*, 207-208, Pariz: Seuil.
- 2007. *Psychanalyse et connections*. Predavanje na Oddelku za psihoanalizo. Univerza Pariz 8 - Vincennes - Saint Denis.
- 2008. L'avenir de Mycoplasma laboratorium, v: *La Lettre mensuelle*, št. 267, Pariz: ECF.
- 2008. Semblants et sinthome, v: *La Cause freudienne*, št. 69, Pariz: Navarin/Seuil.
- 2008. Religija, psihoanaliza, v: *Problemi*, letnik 46, št. 7/8, str. 21-52, Ljubljana: DTP - Analecta.
- 2008-2009. *Choses de finesse en psychanalyse*. Dostopno prek: [www.causefreudienne.net](http://www.causefreudienne.net).
- Milner, Jean-Claude. 1981. Ovinek čez sitnosti z vsem, v: *Psihoanaliza in kultura*, ur. Rastko Močnik, 285-300, Ljubljana: DZS.
- 2004. *Voulez-vous être évalué?*. Pariz: Grasset.
- 2005. *Jasno delo*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU.
- Naccache, Lionel. 2006. *Le nouvel inconscient: Freud, Christophe Colomb des neurosciences*. Pariz: Odlice Jacob.
- Pascal, Blaise. 1986. *Misli*. Celje: Mohorjeva družba.
- Platon. 2009. *Zbrana dela*. Ljubljana: KUD Logos.
- Popper, Karl. 1998. *Logika znanstvenega odkritja*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Regnault, François. 1986. Bog je nezaveden, v: *Od Galileja do Platona*, ur. Slavoj Žižek, Ljubljana: Analecta
- Recalcati, Massimo. 2014. *Il complesso di Telemaco. Genitori e figli dopo il tramonto del padre*. Milano: Feltrineli Editore.
- 2023. *Kaj ostaja od očeta? Očetovstvo v hipermodernem času*. Ljubljana: SDLP-Juno, Nova Univerza.
- Rossi, Paolo. 2004. *Rojstvo moderne znanosti v Evropi*. Ljubljana: Založba/\*cf .
- Ruby, Perrine. What would be the benefits of collaboration between psychoanalysis and cognitive neuroscience?, v: *Frontiers in Human Neuroscience*, dostopno prek: [www.frontiersin.org](http://www.frontiersin.org).
- Stojanović, Branimir. Lacanovski ilozofi, še en napor, da postanete psihoanalitiki. Dostopno prek: <http://www.sdzlp.si/lacanovski-filozofi-se-en-napor-da-postanete-psihoanalitiki/>
- Sveto pismo stare in nove zaveze*. 1991. Ljubljana: Združene biblične družbe.
- Svetovna zdravstvena organizacija. Dostopno prek: [www.who.int](http://www.who.int).
- Skriabine, Pierre. 2004. Clinic and Topology: The Flaw in the Universe, v: *Lacan: Topologically speaking*, ur.: E. Ragland, D. Milovanovic, 73-97, New York: Other Press.
- Sloterdijk, Peter. 2000. *La Domestication de l'être*. Pariz: Mille et une nuits.
- Solms, Mark in Solms-Kaplan, Karen. 2010. *Clinical Studies in Neuro-Psychoanalysis - Introduction to a Depth Neuropsychology*. London, New York: Karnac.

Stone, Alan. *Where Will Psychoanalysis Survive?*. Dostopno prek: [www.harvardmagazine.com](http://www.harvardmagazine.com).

Turing, Alan. *Intelligent Machinery*. Dostopno prek: [www.scribid.com](http://www.scribid.com).

Wittgenstein, Ludwig. 1976. *Logično filozofski traktat*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Zakon o visokem šolstvu. Merila za akreditacijo in zunanjo evalvacijo visokošolskih zavodov in študijskih programov. Uradni list RS, 15. maj 2014, št. 32/12 – UPB7, 40/12 – ZUJF, 57/12- ZPCP-2D in 109/12, NAKVIS.



## Seznam slik

1. **Formule seksuacije:** Jacques Lacan. Še.
2. **Ambasadorja, Hans Holbein ml.:** The National Gallery, London. Dostopno prek: <https://www.nationalgallery.org.uk/paintings/hans-holbein-the-younger-the-ambassadors>
3. **Boromejski voz:** Dostopno prek: [www.causefreudienne.net](http://www.causefreudienne.net).
4. **Möbiusov trak:** UC San Diego. Dostopno prek: [www.genius.ecsd.edu](http://www.genius.ecsd.edu).
5. **Navznoter obrnjena osmica:** Jacques Lacan. Štirje temeljni koncepti psihoanalize. Ljubljana: Cankarjeva založba. 1980, str. 359.
6. **Torus:** UC San Diego. Dostopno prek: [www.genius.ecsd.edu](http://www.genius.ecsd.edu).
7. **Dva načina kroženja v torusu:** Jacques Lacan. Le Séminaire XXIV: L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre.
8. **Kroženje zahteve v torusu:** Ibid.
9. **Cross cap:** UC San Diego. Dostopno prek: [www.genius.ecsd.edu](http://www.genius.ecsd.edu).
10. **Rez v cross cap:** Juan-David Nasio, Obejct a and the cross cap, v: Lacan: Topologically speaking, ur. Ellie Ragland, Dragan Milovanovic, New York: Other Press, 2004, str. 107.
11. **Cross cap mitre:** Bernard Vandermersch. Le cross cap de Lacan ou »asphère«. Dostopno prek: [www.freud-lacan.com](http://www.freud-lacan.com).
12. **Lacanova cross cap:** Ibid.
13. **Kleinova steklenica:** Dostopno prek: [www.institutofreudiano.com](http://www.institutofreudiano.com)



## Stvarno kazalo

- Analična klinika, 128, 230  
analitični diskurz, 67, 70, 73, 116, 118,  
134, 150, 151, 152, 154, 177, 201,  
212, 223  
analitični materializem označevalca, 61  
analitik, 2, 3, 4, 5, 6, 44, 53, 68, 69, 70,  
91, 92, 103, 118, 149, 150, 152, 153,  
157, 158, 159, 163, 177, 185, 202,  
205, 210, 211, 217, 219, 229, 230,  
239, 245, 247  
Analitik, 27, 152, 157, 205, 239  
Analizant, 91, 152, 229  
**aristotelizem**, iii, 185, 188  
Aristotelov sferični sistem, 91  
Aristotelove sanje, ii, 91  
asferična topologija, 222  
avtonomija simbolnega, 170  
Avtoriteta biološke doktrine, 19  
Berkleyev senzualizem, 18  
**Biologicizem**, 19  
boromejski voz, 71, 72, 172, 213, 214,  
215  
čisti matem, 204  
**cross cap**, 221, 233, 234, 235, 236, 253  
*das Ding*, 106, 174  
*Das Ding*, iii, 106, 174  
**Das Ding an sich**, iii, 174  
diskurz, 7, 2, 3, 4, 5, 6, 9, 11, 15, 16, 26,  
28, 29, 30, 37, 38, 44, 57, 62, 71, 72,  
73, 82, 86, 92, 94, 97, 98, 100, 110,  
113, 119, 121, 133, 135, 136, 137,  
138, 139, 140, 141, 142, 143, 144,  
146, 149, 150, 153, 154, 160, 161,  
163, 165, 171, 173, 181, 186,  
190, 191, 193, 196, 203, 204, 209,  
211, 212, 238, 245  
**Diskurz Analitika**, ii, 136, 149  
diskurz gospodarja, 2, 3, 4, 5, 26, 150  
diskurz Gospodarja, 94, 135, 137, 139,  
153  
**Diskurz Gospodarja**, ii, 136  
diskurz histerika, 3  
Diskurz Histerika, ii, 143  
diskurz Kapitalizma, 139, 141  
Diskurz Univerze, ii, 137  
diskurz Univerzitetnika, 137  
Diskurz znanosti, 3, 144, 190  
diskurza Gospodarja, 136, 137  
doktrina matema, 71, 154, 194  
Drugi, 1, 5, 28, 29, 32, 33, 49, 61, 71,  
72, 77, 78, 79, 82, 83, 84, 85, 88, 89,  
92, 93, 94, 95, 96, 102, 109, 110, 111,  
112, 118, 119, 126, 127, 128, 134,  
135, 138, 144, 147, 150, 151, 155,  
156, 157, 158, 159, 161, 168, 171,  
172, 173, 174, 180, 181, 191, 192,  
195, 197, 198, 199, 200, 201, 202,  
212, 216, 217, 218, 221, 225, 226,  
228, 229, 236, 237, 238, 239, 245,  
246  
Duša, 17, 18  
*einzig*, 3  
*enfant terrible*, 161  
**Etika dobrega**, ii, 103  
**etika realnega**, ii, 103  
*ex nihilo*, 119, 120, 121, 125, 207  
falični označevalcem, 88

- fantazma, 17, 20, 22, 60, 65, 85, 99, 100, 104, 106, 137, 145, 147, 150, 157, 167, 174, 180, 221, 225, 233, 234
- fantazme, 27, 32, 73, 85, 89, 98, 100, 102, 124, 137, 150, 157, 158, 166, 180, 193, 201, 217, 226, 229, 233, 234, 239, 246
- Fizika psihičnega ustroja**, 46
- formacija nezavednega, 94, 95, 170
- formalizacija psihoanalize**, iii, 192
- Formule seksuacije**, ii, 87, 253
- freudovsko nezavedno, 80
- Galilejeva matematizacija**, iii, 183
- Gödelova teorema, ii, 95
- Gon, 47, 48, 49, 50, 51, 59, 107, 176, 236
- Goni**, 47, 50
- gospodar, 3, 81, 85, 119, 137, 139, 142, 143, 144, 150, 155
- Gospodar, 88, 94, 123, 137, 145
- govorica čistega matema, 204
- govorica-dialog, 216
- Heisenbergovo načelo nedoločenosti**, ii, 95
- hermenevtika, 215, 220
- Hilbertov koncept formalnega sistema, 95
- Histerija, 44, 55
- humanizem, 27, 148
- imaginarna kategorija Jaza, 85
- imaginarno, 70, 82, 83, 85, 98, 165, 167, 168, 173, 176, 196, 197, 199, 200, 212, 214, 216, 222, 226, 234
- Imaginarno, 167, 168, 199, 237
- Ime Očeta, ii, 37, 111, 119, 125, 126, 127, 128
- interes uma, 133
- Interes uma**, ii, 133
- invencija, iii, 71, 156, 171, 172, 201
- izključitev subjekta, 15, 16
- Jaz, 48, 225
- Jezezik, 219
- jezezik-monolog, 216
- jouissance*, 180, 216, 219
- jouis-sense*, 216, 219
- kapitalizem, 2, 3, 29, 34, 36, 140, 141
- Kapitalizem, 2, 139, 142
- Kartezijanska filozofija, 18
- kartezijanski cogito, 63, 76, 144
- Kartezijanski subjekt, i, 81
- kastracija, 140, 155, 163, 237
- Kleinova steklenica**, iii, 221, 236, 237, 238, 243, 253
- Koževov teorem, 120
- konverzija gonov, 49
- Kreacija ex nihilo, ii, 120
- Kriteriji objektivnosti**, ii, 89
- Krščanska doktrina, 17
- Kultura**, 59
- kvantna fizika, 95, 97, 223, 230
- Lacano v dispozitivu, 68
- lacanska topologija, 221
- Libido, 51
- lingvistika, 26, 31, 70, 169, 194
- logika, 36, 82, 92, 95, 98, 168, 171, 194, 195, 200, 204, 209, 224, 244
- maître*, 3, 85
- Mallarméjeva ideja, 208
- matem, 3, 71, 72, 144, 171, 181, 192, 193, 194, 195, 196, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 209, 211, 213, 215
- Matem, iii, 71, 137, 138, 171, 192, 195, 200, 201, 203, 204, 205
- matematika, 10, 22, 71, 95, 121, 124, 172, 183, 184, 185, 186, 187, 189, 190, 192, 195, 196, 197, 200, 204, 208, 219, 220
- Meddiskurzivne strukture**, 1
- Mednarodna psihoanalitična zveza, 30
- metagovorica, ii, 88, 94, 149
- Metapsihologija, 45, 57, 63
- Möbiusov trak**, iii, 221, 227, 230, 231, 232, 235, 236, 238, 253
- Modalnosti logičnega zapisa**, iii, 205
- Nadjaz, 225
- naratologija, 220
- narcizem, 49, 116, 157, 199

- natura**, 17, 59, 60  
 nemogoč poklic, 3, 107  
 neofrenologija, 15  
 Nevrokognitivizem, 22  
 nezavedno, 7, 15, 16, 22, 24, 25, 26, 28, 42, 43, 44, 45, 46, 48, 57, 62, 65, 66, 70, 76, 80, 81, 83, 85, 113, 127, 134, 151, 152, 166, 170, 176, 178, 180, 194, 196, 203, 209, 210, 212, 213, 217, 219, 221, 227, 230, 231, 244, 245  
**Nezavedno**, 11, 16, 25, 26, 46, 57, 103, 126, 149, 151, 152, 209, 230  
 objekt, 9, 15, 17, 25, 26, 32, 33, 44, 46, 48, 49, 53, 57, 58, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 83, 84, 85, 92, 96, 98, 105, 106, 109, 110, 118, 119, 120, 134, 137, 138, 140, 141, 144, 145, 149, 151, 155, 160, 163, 167, 168, 173, 175, 176, 185, 199, 201, 203, 207, 211, 216, 217, 219, 224, 227, 228, 229, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 243  
 objekt *a*, 65, 66, 83, 92, 137, 138, 144, 145, 149, 155, 163, 168, 173, 201, 211, 228, 229, 233, 234, 236, 237, 238  
 Objekt psihoanalize, 60, 66  
 Ono, 225  
 Optični prostor, 167  
 Orientacija realnega, ii, 165  
 ozemlje črke, 217  
 označenec, 105, 118, 168, 196, 197, 217  
 označevalec, 3, 15, 22, 33, 35, 37, 63, 69, 71, 77, 80, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 93, 94, 105, 118, 119, 125, 127, 128, 134, 135, 136, 137, 139, 141, 142, 143, 144, 146, 147, 150, 151, 155, 166, 167, 168, 169, 170, 173, 174, 176, 178, 179, 180, 181, 186, 189, 191, 193, 195, 196, 197, 198, 199, 203, 204, 206, 207, 210, 211, 212, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 221, 224, 226, 227, 228, 230, 234, 236, 237, 238, 244, 245  
**Paranoja**, ii, 108  
**Platonizem**, iii, 185  
 polje Gospodarja, 160  
**Popperjev kriterij preverljivosti**, i, 67  
 pozicija singularnosti, 10  
 pozitivizem, 59  
 praksa realnega, 72  
 presežek simbolnega, 148  
 prestrukturiranje simbolnega reda, 164  
 Psihoanalitični proces, ii, 155  
 psihoanalitik, 6, 42, 152  
**psihoanaliza**, 3, 5, 7, 9, 11, 16, 21, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 36, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 50, 52, 53, 54, 56, 57, 58, 59, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 72, 73, 75, 76, 81, 87, 90, 95, 97, 102, 103, 114, 115, 118, 126, 127, 128, 151, 153, 158, 159, 160, 161, 162, 166, 169, 171, 177, 178, 179, 189, 191, 193, 194, 204, 208, 221, 244, 245, 251  
 Psihoanaliza, 9, 11, 25, 27, 29, 30, 31, 37, 38, 41, 43, 45, 52, 57, 59, 60, 64, 66, 68, 69, 71, 72, 73, 76, 81, 89, 100, 102, 103, 111, 127, 135, 150, 151, 155, 159, 160, 162, 163, 165, 167, 171, 180, 181, 193, 196, 201, 210, 211, 219, 220, 245, 246, 249, 250, 251  
 Psihonaliza, 26  
 Psihotična struktura, 111  
 psihotik, 198, 199  
 Psihotik, 199  
**psihoza**, ii, 110, 111, 198  
 Psihoza, 197  
 pulzija, 229  
**Razsrediščenje**, i, 69  
 realno, 11, 16, 36, 70, 72, 91, 99, 103, 119, 126, 128, 129, 136, 138, 146, 165, 168, 170, 171, 172, 175, 179, 180, 181, 193, 201, 209, 211, 212,

- 215, 216, 221, 225, 226, 229, 230, 236, 239, 244
- religiozni diskurz, 114
- scientizem, 7, i, 15, 16, 24, 43, 54, 58, 59, 71, 73, 111, 112, 173
- Scientizem, 42, 59
- scienza nuova**, i, 71, 128, 244, 246
- seksualnost, 44, 48, 55, 97, 177, 179, 206
- Seminar I*, 41, 148
- simbolno, 16, 60, 61, 99, 111, 119, 127, 128, 138, 168, 169, 171, 181, 190, 192, 193, 213, 214, 215, 216, 221, 224, 243
- simptom, 25, 26, 29, 36, 37, 49, 91, 92, 103, 118, 125, 143, 155, 156, 170, 172, 173, 180, 181, 205, 206, 207, 209, 210, 212, 217, 218, 239
- Simptom**, 5, 26, 49, 56, 127, 170, 181, 205, 206, 209
- singularno, 71, 156, 218
- singularnost, 7, 10, 11, 25, 27, 30, 37, 39, 41, 66, 69, 70, 89, 94, 96, 102, 126, 159, 176, 178, 180, 194, 201, 203, 217, 246
- Singularnost jezika**, iii, 180
- singularnost užitka in želje, 66
- sintom**, iii, 165, 173, 215, 216, 239, 244, 245
- Spolno razmerje, 99, 206
- SSS, 118, 154, 157, 169, 177
- Strukturirano realno**, iii, 170
- subjekt**, 3, 5, 7, i, 2, 3, 9, 10, 11, 12, 15, 16, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 44, 51, 53, 54, 61, 63, 64, 65, 66, 68, 70, 71, 72, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 92, 94, 95, 96, 97, 99, 100, 101, 102, 105, 109, 115, 118, 121, 125, 127, 128, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 147, 149, 150, 151, 153, 155, 156, 158, 160, 161, 163, 165, 167, 168, 169, 172, 173, 174, 176, 177, 178, 179, 180, 187, 188, 189, 191, 193, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 208, 209, 211, 212, 213, 216, 217, 219, 221, 222, 224, 225, 227, 228, 229, 233, 234, 236, 237, 238, 239, 244, 245, 248
- Subjekt, 11, 15, 16, 24, 25, 26, 33, 36, 38, 53, 60, 61, 69, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 89, 96, 99, 137, 141, 144, 148, 151, 156, 167, 173, 177, 189, 202, 204, 219, 221, 224, 228, 236, 238, 239
- subjekt nezavednega**, i, 25, 63, 79, 80, 81, 83, 85, 134, 189, 217, 221, 248
- subjekt psihoanalize, 80, 86
- subjekta. *Glej Subjekt*
- subjektu. *Gekj Subjekt*
- sublimacija, 49, 98
- Tehnicizacija**, iii, 190
- teoretska psihoanalizo, 28
- termodinamična smrt univerzuma, 51
- tesnoba, 24, 26, 46, 84, 105, 106, 107, 115, 238
- topološke figure, 72
- torus**, 221, 231, 232, 233, 235, 236, 237
- Torus, iii, 231, 232, 253
- totalitarni režim, 36
- transfer, 44, 152, 153, 228, 238
- transhumanizem, 21
- Transhumanizem**, 20
- Transmisija analitične vednosti, 200
- Transmutacija**, iii, 185
- Un glaube**, ii, 108
- Univerzitetni diskurz, 154
- užitek, 26, 27, 53, 71, 80, 100, 102, 115, 119, 137, 138, 139, 141, 143, 151, 153, 155, 174, 180, 181, 192, 196, 197, 198, 203, 216, 217, 219, 220, 229, 238, 239, 244
- veliki Drugi, 78
- zaprečenost, 60, 89, 138, 228

zavest, 16, 19, 25, 26, 28, 45, 47, 48, 58,  
61, 77, 80, 101, 111, 113, 134, 147,  
150, 166, 167, 187

*Zeitgeist*, 15

zlom iluzij, 113

**Zlom iluzij**, ii, 113

**Znanost**, 3, 5, 7, 26, 32, 33, 34, 37, 39,  
41, 52, 54, 58, 62, 64, 65, 66, 71, 72,

75, 79, 87, 89, 90, 94, 95, 98, 99, 100,  
103, 106, 110, 111, 112, 113, 114,  
115, 118, 125, 127, 136, 142, 147,  
161, 163, 166, 167, 180, 186, 187,  
188, 190, 199, 207, 220, 247  
znanstveni kapitalizem, 141





## Imensko kazalo

Aaron Beck.....	24
ARENAS.....	1
Aristotelom.....	passim
Bacon.....	2
Bergson.....	15, 247
Bernheim.....	44
Boutrouxom.....	175
Branimir Stojanović.....	161
Breuer.....	42, 44, 153, 247
Bricmont.....	222
Cantor.....	passim
Charchot.....	42, 44
Darwin.....	passim
Descartesovo.....	passim
Dolar.....	158, 160, 162, 247
Einstein.....	184
Erdösa.....	197
Ferenczijem.....	174
Frege.....	111, 189
Freud.....	3, 26
Galileo.....	passim
Giordano Bruno.....	123
Gödel.....	111, 198, 199
Haeckelove.....	49
Heideggerjevo.....	109, 134, 191
Jacques-Alain Miller.....	10, 224
Jaspers.....	61
Joyce.....	iii, 215, 216
Kantov.....	passim
Kepler.....	122
Klein.....	174
Koyré.....	passim
Krips.....	223
Lacan.....	passim

Leibniz.....	2
Malebranchu.....	18
Milner.....	11, 59, 64
Nasha.....	197
Newtona.....	123, 174
Nietzschejevim.....	33
Openheimer.....	104
Poincaréjem.....	175
Popper.....	passim
Rankom.....	174
Ricoeurja.....	30
Rossi.....	passim
Rousseau.....	1
Russell.....	passim
Sokal.....	222, 223
Turing.....	111, 199, 252
Wignerja.....	184
Wittgensteinom.....	90, 189, 252



NOVA  
UNIVERZA

