

Boštjan Nedoh*

Materialistična teorija sreče¹

Uvod: sreča med biti in imeti

Če bi iskali kandidata za najbolj kontroverzen pojem danes, bi bila »sreča« ne-dvomno med favoriti za zasedbo prvega mesta. Po eni strani je sreča v zgodovini filozofije predstavljala eno osrednjih etičnih torišč – od Grške *eudaimonie* do Benthamovega imperativa »največja sreča za največje število ljudi«. Etika je bila skoraj neločljivo povezana z iskanjem sreče, ki je že pri Grkih delovala kot sinonim »dobrega življenja«. ² Po drugi strani kapitalizem danes, kljub splošni apatiji in brezupnosti ljudi zaradi permanentnih kriz kapitalističnega sistema (podnebne spremembe, pandemija, finančna kriza itd.), samega sebe še vedno v precejšnji meri legitimira, če že ne z zagotovitvijo, pa vsaj z obljubo sreče. ³

Navkljub različnim zgodovinskim kontekstom, iz katerih je pojem sreče vedno znova dobival svoj pomen, lahko med vsemi temi razlikami izluščimo nek skupni imenovalac, ki je danes, v dobi poznega kapitalizma, celo pridobil status temeljnega kamna naše hegemonne predstave o sreči. Sreča zadeva vprašanje biti. Ob evokaciji sreče se običajno poraja vprašanje, ali je nekdo srečen in kaj pomeni biti srečen, oziroma, kako to postanemo. Sreča je tako neločljivo povezana z vprašanjem identitete: je tako rekoč čutni izraz kvalitet naše biti, tega, kar do-

¹ Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa P6-0014 »Pogoji in problemi sodobne filozofije«, ter raziskovalnih projektov J6-2589 »Struktura in genealogija perverzije v sodobni filozofiji, politiki in umetnosti« in J6-3139 »Rekonfiguracija meja v filozofiji, politiki in psihoanalizi«, ki jih financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

² Za obsežno študijo »sreče« v zgodovini filozofije kot tudi za specifično lacanovsko interpretacijo tega pojma, cf. Jelica Šumič-Riha, *Mutacije etike*, Ljubljana, Založba ZRC, 2002.

³ Literatura o imperativu sreče v dobi poznega kapitalizma je obsežna. Cf. za osnovne koordinate: William Davies, *The Happiness Industry: How the Government and Big Business Sold Us Well-Being*, London in New York, Verso, 2015; Edgar Cabanas in Eva Illouz, *Manufacturing Happy Citizen: How the Science and Industry of Happiness Control Our Lives*, Cambridge, Polity Press, 2019.

* ZRC SAZU, Filozofski inštitut, Ljubljana | <https://orcid.org/0000-0001-5907-5996>

mnevno smo. Ni naključje, da današnji kapitalizem, kot je že v svoji knjigi o komediji opozorila Alenka Zupančič, stavi natanko na to »bio-moralo«,⁴ se pravi, na direktno zvezo sreče in biti, ki pride še bolj do izraza v obratni perspektivi: kdor ni srečen, ima težave, in to natanko na ravni lastne biti:

Sreča postaja moreča dolžnost, družbeno/družabno breme, promotorji družbenega načela srečnosti pa sodobni moralisti, pogosto v najslabšem pomenu te besede. [...] Toda ali ne bi mogli reči, da smo vse bolj priče tudi fenomenu bio-morale oziroma bio-etike, v nekem drugem pomenu od tistega, ki ga običajno razumemo s to besedo? Najenostavneje bi to bio-moralo povzeli z naslednjimi besedami: človek, ki se počuti dobro (in je »srečen«), je dober človek; človek, ki se slabo počuti, je slab človek. Prav ta kratki stik med neposrednim počutjem/občutjem in moralno vrednostjo osebe je tisti, ki daje ton sodobni ideološki retoriki sreče.⁵

V tej splošni opredelitvi bio-morale pa je ključen naslednji detajl:

Ne gre več enostavno za klasično »podjetniško« formulacijo, po kateri smo za svojo nesrečo in neuspehe krivi sami, ker smo pač narobe delovali oziroma sploh nismo delovali. Ta formulacija namreč še vedno predpostavlja določen razmik, v katerem obstaja prostor za predpostavko naše lastne »odgovornosti« in »svobodne odločitve«, pa naj bo ta prostor še tako dovzeten za razne ideološke manipulacije. Gre za to, da sodobna različica pravzaprav ukinja sam pojem odgovornosti v klasičnem pomenu besede in ga nadomešča z idejo poškodovane, korumpirane biti: nesrečni in/ali neuspešni so korumpirani že na ravni svojega »golega življenja«, in vsa njihova napačna dejanja ali ne-dejanja zgolj z neko neizprosno nujnostjo izhajajo od tod.⁶

130

Onstran vseh poant, ki jih Zupančičeva razvije iz te splošne opredelitve bio-morale, od tega, da sam »uspeh« postane »biološki pojem«, do, iz tega izhajajoče, »rasizacije« neuspeha in »segregacije na tej osnovi«,⁷ kar vse po vrsti samo dodatno dokazuje danes prevladujočo neposredno zvezo med srečo in bitjo, se tu zastavlja neko temeljno vprašanje, ki zadeva sam pojem sreče: ali je ta »ontolo-

⁴ Cf. Alenka Zupančič, *Poetika: druga knjiga*, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2004, str. 13.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, str. 14.

gizacija« sreče, če temu lahko tako rečemo, ki je v poznem kapitalizmu dosegla svoj vrhunec – tudi v preteklih dominantnih formulacijah sreče, kjer je še obstajal razmik med bitjo in delovanjem, je sreča v zadnji instanci, četudi je bila odvisna od delovanja, vselej zadevala vprašanje biti –, usodno in nepovratno kontaminirala pojem sreče, tako da bi se ga morali, zlasti z materialističnega vidika, prej izogibati? Ali pa je v Zahodni etični tradiciji, če uporabimo nekoliko neposrečen Agambenov izraz, vendarle mogoče najti neko drugačno formulacijo pojma sreče, ki je ne samo drugačen, temveč celo v direktnem nasprotju z danes vseprisotno »ontologizacijo« sreče? Zdi se, da je odgovor na to drugo vprašanje vendarle pritrđen, kar seveda pomeni, da bomo v nadaljevanju pričujočega teksta poskušali pokazati ne samo, da obstaja *materialistični pojem sreče*, temveč tudi, da ta pojem temelji na primatu glagola »imeti« nad glagolom »biti«: z materialističnega vidika je sreča nekaj, kar lahko imamo (ali pa nimamo) oziroma nekaj, kar subjekta naključno doleti, ne pa nekaj, kar subjekt je, pri čemer je tudi naključje, za katerega tu gre, posebne vrste. »Subjekt je srečen«, kot reče Lacan v *Televiziji*, toda samo pod pogojem, da ga vzamemo v Lacanovi osnovni formulaciji, tj. kot »manko biti«. Oziroma, če si sposodimo formulacijo Jona Elsterja, ki jo je v »duelu stoletja« z Jordanom Petersonom predlagal Slavoj Žižek (mimogrede lahko spomnimo, da je ta pogovor nosil natanko naslov »Sreča: kapitalizem proti marksizmu«), sreča je lahko samo »bistven stranski produkt« – če direktno merimo nanjo, tj. če hočemo »biti srečni«, zgrešimo samo srečo. Pri tem bosta ključni dve referenci: prvič, Benjaminova formulacija sreče iz njegovega zadnjega teksta »O pojmu zgodovine«, in, drugič, freudovsko-lacanovska teorija ponavljanja.

»I am really very, very happy, aber nicht glücklich!«

V petem predavanju svojega Seminarja XVII *Hrbtna stran psihoanalize*, ki ga je Miller naslovil »Lacanovsko polje«, Lacan poda famozno in obširno komentirano izjavo, po kateri je edina sreča, ki jo lahko priznamo, »sreča falosa«: »Obstaja zgolj sreča falosa. [...] Vendar pa je v freudovski teoriji poudarek na tem, da je srečen samo falos – in ne njegov nosilec.«⁸ Preden pridemo do konceptualne poante te izjave, se velja ustaviti pri kontekstu, v katerem je podana. Pred tem

⁸ Jacques Lacan, *Hrbtna stran psihoanalize*, prev. S. Tomšič et al., Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2008, str. 82. Cf. o tem Peter Klepec, *Dobičkonosne strasti: Kapitalizem in perverzija*, 1, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2008, str. 285.

namreč Lacan, sklicujoč se na Saint-Justa, pravi, da je »od njegovega [Saint-Justovega] časa naprej sreča postala politični faktor«,⁹ kar seveda ni naključje, saj gre vendarle za Seminar o štirih diskurzih, tj. štirih različnih logičnih kombinacijah členov in strukturnih mest, ki tvorijo vse možne oblike družbene vezi, v katere se lahko umeščamo kot govoreča bitja. A hkrati s sklicevanjem na Saint-Justa in idejo sreče kot političnega dejavnika Lacan v istem zamahu omeni še neko drugo, običajno spregledano, pa vendarle zelo pomembno potezo »sreče«, v opozicijo do katere nastopi teza o »sreči falosa«. Tako imenovanega »*autonomous Ego*« ameriške ego-psihologije obvladuje neka, lahko bi rekli, mimetična opredelitev sreče, katere ključna poteza je natanko v zaprtju intervala med falosom in njegovim nosilcem – mimo te »žalostne« opredelitve niti ne vemo, kaj je sreča, kar še zlasti velja za srečo falosa: »Razen, če jo [srečo] definiramo precej žalostno, namreč da pomeni biti tak kot vsi drugi – in *autonomous Ego* bi utegnil konec koncev pomeniti prav to –, je treba reči, da nihče ne ve, kaj je to sreča. Če verjamemo Saint-Justu, ki je to sam izrekel, je od njegovega časa naprej sreča postala politični faktor.«¹⁰

»Biti tak kot vsi drugi« ne razkriva zgolj mimetično-konformistične teorije Jaza, ki je resnica, ki se skriva za retoriko individualnosti, na kateri temelji ego-psihologija in konec koncev precejšnji del ameriške družbe, ampak tudi manko vrzeli, ločnice med srečo in moralno vrednostjo osebe, kot smo omenili zgoraj. Ko je ta ločnica zabrisana, je odprta pot, če še enkrat uporabimo formulacijo Alenke Zupančič, enačbama »srečen človek je dober človek« in »nesrečen človek je slab človek«. Sledeč Lacanu to ekvivalenco najbolj uteleša natanko angleški izraz za srečo, za katerega na tem mestu v Seminarju XVII pravi, da predstavlja eno »vsakdanjih tem analitične propagande«: »angleško se to imenuje *happiness*, francosko pa temu rečemo *bonheur* [sreča].«¹¹ Kot bomo videli kmalu, navkljub fragmentu dvoumnosti, ki ga vendarle nosi v sebi izraz *happiness*, le-ta zlasti v anglofonskem kulturno-ekonomskem okolju pomeni srečo kot, še enkrat več, ekspresivni izraz biti – *Are you happy?*

Fragment dvoumnosti izraza *happiness* je zanimiv zato, ker aludira natanko na nasproten pomen sreče, kot ga ima sicer ta izraz v anglofonskem govornem oko-

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

lju, pomen, ki je prisoten v domala vseh drugih jezikih. Namreč, skoraj natančno desetletje pred omenjenim predavanjem Seminarja XVII, Lacan v uvodnem predavanju Seminarja VII *Etika psihoanalize* izpostavi nekaj, kar direktno nasprotuje pomenu izraza sreča, kot nastopa ne samo v ego-psihologiji, temveč tudi v naših vsakdanjih, spontanah predstavah o tem pojmu: »Tako kot Aristotel tudi Freud kajpada ne dvomi, da je to, kar človek išče, njegov smoter, sreča. Prav nenavadno je, kako je skoraj v vseh jezikih sreča izražena z besedo za srečanje – *týche*. Razen v angleščini – pa še tu le za las. V tem se razodeva neko naklonjeno božanstvo. Sreča je tudi za nas *augurium*, dobro znamenje in dobro srečanje. *Glück* je *gelücke*; tudi *happiness* je navzlic vsemu *happen*, kar je tudi neko srečanje, čeprav tukaj čutimo potrebo, da bi dodali predhodno členico, ki zaznamuje v pravem pomenu srečni značaj zadeve.«¹²

Lacanova poanta na tem mestu je precej nedvoumna: sreča nikakor ni ekspresija biti ali notranjega stanja posameznika, tudi ni nek primordijalni afekt, temveč zadeva neko »dobro srečanje« subjekta s sebi radikalno heterogenim in zunanjim elementom – sreča kot afektivno stanje je lahko samo kot posledica tega srečanja. Preden pridemo do tistega, kar subjekt sreča v dobrem srečanju, ter do njegove modalnosti,¹³ se ustavimo še pri Lacanovi anekdoti, ki še bolj poudari razliko med tema dvema modalnostma sreče, tj. med srečo kot ekspresijo biti (angl. *happiness*) in srečo kot dobrim srečanjem (nem. *Glück*), zaradi česar konec koncev omenjena izraza ne moremo šteti kot sinonima: »mislim, da ni

¹² Jacques Lacan, *Etika psihoanalize*, prev. E. D. Bahovec in drugi, Ljubljana, Delavska enotnost, 1988, str. 18. Ta pomen sreče, ki izhaja iz srečanja, najdemo tudi v slovenskem etimološkem slovarju: »Enako je stcslovan. *sręřšta* 'dogodek, srečanje', hrv., srb. *sręća* 'sreča', sorodno še rus. *vstręća* 'srečanje, sprejem'. Prvotno **sręřt'a* (rus. beseda je iz **vřz-sręřt'a*) je pomenilo 'srečanje, naključje, dogodek'. Današnji pomen se je razvil iz predstopnje 'dogodek, naključje', verjetno po izpustu prilastka v zvezah tipa **dobrřja sręřt'a* 'dobra sreča, dobro srečanje', na kar bi kazala zveza z nasprotnim pomenom zla sreča 'nesreča'. K pomenskemu prehodu prim. še angl. *hap* 'dogodek, sreča', *happy* 'srečen' poleg *happen* 'zgoditi se'. Pslovan. **sręřta*, **sręřt'a* 'srečanje' sta izpeljanki iz pslovan. **sręřsti*, sed. **sręřt'q* 'najti, srečati' (M. S. pri Be III, 306).« (*Slovenski etimološki slovar*, Marko Snoj (ur.), Ljubljana, Založba ZRC, 2009.)

¹³ O Lacanovi teoriji »srečanja« nasploh, za katerega je seveda značilno – do tega pridemo v nadaljevanju –, da lahko uspe zgolj v svoji »spodletelosti«, ter o tem, kako se ta uspeh v spodletelosti materializira v spodletelem, a prav zato uspelem, srečanju med Deleuzom in Lacanom, cf. izvrsten članek: Peter Klepec, »For Another Lacan-Deleuze Encounter«, v: B. Nedoh in A. Zevnik (ur.), *Lacan and Deleuze: A Disjunctive Synthesis*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2016, str. 13–31.

potrebno spomniti vas na anekdoto o nemškem priseljencu v Ameriki, ki je na vprašanje *Are you happy?* Odgovoril – *Oh yes, I am very happy. I am really very, very happy, aber nicht glücklich!*«¹⁴

Skratka, poanta te anekdote je v tem, da biti srečen nikakor ne pomeni isto kot imeti srečo v pomenu dobrega srečanja, na kar meri nemški »glücklich«, katerega delni angleški ustreznik bi seveda bil »lucky«. Biti srečen seveda implicira notranje stanje subjekta, izraz njegovega notranjega bistva, medtem ko imeti srečo v pomenu dobrega srečanja implicira srečanje subjekta s sebi zunanjim, tujim elementom. Toda ta element je vse prej kot enoznačen, še bolj dvoumna pa je modalnost tega srečanja. Ključ za razumevanje obojega je seveda v Lacanovi uporabi Aristotelovega izraza *týche*.

Kot je znano, Lacan v Seminarju XI posveti peto predavanje implikacijam, ki jih ima Aristotelov pojmovni par oziroma dve modalnosti ponavljanja iz njegove *Fizike*, tj. *automaton* in *týche*, za psihoanalizo, zlasti za njen lasten koncept *ponavljanja*. Že v zaključku prejšnjega predavanja Lacan poda »prevoda« obeh Aristotelovih konceptov v svojo lastno konceptualno terminologijo: »Šlo bo torej za to, da revidiramo odnos, ki ga Aristotel vzpostavlja med *automaton* – in na naši dosedanji stopnji sodobne matematike vemo, da je to mreža označevalcev, – in tistim, kar zaznamuje kot *týche* – kar je za nas srečanje z realnim.«¹⁵ V jedru te Lacanove revizije omenjenih dveh Aristotelovih pojmov je seveda sprememba njunega medsebojnega razmerja: omenjena pojma sta namreč običajno bila interpretirana kot dve modalnosti ponavljanja, ki pa sta neodvisni druga od druge. Lacan v nasprotju s to klasično zastavitvijo pokaže, da lahko *automaton* in *týche* mislimo zgolj v njunem medsebojnem razmerju in da ne obstajata neodvisno drug od drugega. Kako?

134

Minimum mreže označevalcev je to, čemur Lacan pravi označevalna diada oziroma označevalni par (S_1 – S_2), iz česar seveda sledi njegova osnovna definicija subjekta (\$) kot tistega, kar en označevalec (S_1) zastopa za drug označevalec (S_2). Subjekt je v tej zastavitvi natanko tisti prvotno potlačeni (binarni) označevalec, preko potlačitve katerega se šele vzpostavi simbolno oziroma označeval-

¹⁴ Lacan, *Etika psihoanalize*, str. 19.

¹⁵ Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, prev. R. Močnik, Z. Skušek in S. Žižek, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 1996, str. 51.

na diada.¹⁶ Od tod sledita dve ključni posledici: odtujitev subjekta med označevalni par proizvede njegov razcep, tako subjekt nenehno »preskakuje« med tem, da se preko zastopstva unarne poteze oziroma S₁ prikaže v Drugem, in tem, da izginja v drugem označevalcu iz tega istega polja (S₂):

Temu *Vorstellungsrepräsentanz* lahko določimo mesto v naši shemi izvornih mehanizmov odtujitve, in sicer v prvem paru označevalcev, ki nam omogoči dojeti, kako se subjekt najprej prikaže v Drugem, tako da prvi, unarni označevalec vznikne v polju Drugega in zastopa subjekt za neki drugi označevalec, katerega učinek je *aphanisis* subjekta. Od tod pride do razcepitve subjekta – ko se subjekt nekje prikaže kot smisel, da drugod očituje kot *fading*, kot izginevanje. Med unarnim označevalcem in subjektom kot binarnim označevalcem, vzrokom svojega izginevanja, gre torej, če smemo tako reči, za življenje in smrt. *Vorstellungsrepräsentanz*, to je binarni označevalec. / Ta označevalec bo osrednja točka *Urverdrängung* – tega, kar bo, kot razvija Freud v svoji teoriji, s svojim prehodom v nezavedno postalo točka *Anziehung*, pritegovanja, in to bo omogočilo vse druge potlačitve, vse druge podobne prehode na kraj tega, kar je *Unterdrückt*, kar je kot označevalec prestopilo na spodnjo stran. To je tisto, za kar gre v terminu *Vorstellungsrepräsentanz*.¹⁷

Še enkrat, prvi učinek odtujitve subjekta med označevalno diado, se pravi tem, da unarna poteza subjekta zastopa za drugi oziroma vse druge označevalce v polju Drugega, je razcep subjekta, ki nastopi kot prvotno potlačeni označevalec (dobesedno manjkajoči oziroma prečrtani – \$). Iz te osnovne sheme pa seveda sledi še druga ključna posledica oziroma učinek, tj. ne samo, da se v intervalu med dvema označevalcema rodi subjektova želja kot želja Drugega, temveč tudi, da subjekt kot manko biti s seboj vleče tisto, kar deluje kot vzrok njegove želje – objekt *a* kot slikajoči preostanek subjektove biti, ki jo subjekt izgubi z odtujitvijo v Drugem. Tak je Lacanov prevod nemškega izraza *Wiederholen* iz famozne Freudove *Wiederholung Zwang* – objekt *a*, ta *den* oziroma »ne nič«¹⁸ oziroma materializacija praznine, je tisto, kar subjekt vleče za sabo po trasi v Drugem:

¹⁶ O tem seveda cf. prelomno interpretacijo Alenke Zupančič, »On repetition«, v: *SATS – Nordic journal of philosophy*, 8 (1/2007), str. 27–44; Alenka Zupančič, *What Is Sex?*, Cambridge, MA, MIT Press, 2017, str. 94–108.

¹⁷ Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, str. 204.

¹⁸ *Ibid.*, str. 61. O tem cf. prelomni študiji Mladena Dolarja, »Týche, clinamen, den«, v: *Continental Philosophy Review*, 46 (2/2013), str. 223–239; in, »The Atom and the Void: From Democritus to Lacan«, v: *Filozofski vestnik*, 34 (2/2013), str. 11–26.

»*Wiederholen*, ki je po besedah najbolj zmernih etimologov čisto blizu besedi *haler* (vleči z vrvo, še posebej ladjo) [...] čisto blizu *haler* subjekta, ki vlačí svojo stvar po neki poti, s katere ne more stopiti.«¹⁹

Ta pot, po kateri subjekt vleče za sabo objekt, je seveda pot, ki jo v Drugem trasiira označevalec. Toda za to, da bi subjekt prispel do svojega pomena, mora prestopiti prečko potlačitve, ki ločuje označevalec in pomen. Sam jezikovni sistem kot sistem binarnih opozicij – to, čemur že Saussure pravi sistem, v katerem so »samo razlike« brez pozitivnih členov²⁰ – namreč nima lastnosti tvorjenja pomena, ki nastopi zgolj na kraju, ki je heterogen glede na strukturo jezika²¹ – ta kraj Lacan umesti na »raven izjavljanja« kot različno od ravni same izjave²² –, zato mora subjekt prestopiti na spodnjo raven diskurza, ki drsi pod označevalcem ($S_1/\$$). Vendar subjekt v tem preskoku za sabo potegne nič drugega kot objekt kot svoj slikajoči preostanek – v trenutku, ko skoči na kraj pomena, subjekt tam sreča objekt *a* kot presežek oziroma dodatek užitka nad pomenom – od tod Lacanova famozna skovanka *jouis-sens*, užitek-smisla, ki je sestavljena iz homofonij »*jouissance*« in »jaz slišim«. Subjekt na kraju realnega, se pravi, na kraju manjka v Drugem sreča delni užitek kot presežek oziroma pribitek k pomenu. V tem se skriva druga pomenska os izraza *Widerholen*: gre za ponavljanje kot vračanje na isti kraj, ki ni nič drugega kot kraj realnega, na katerem subjekt sreča svoj slikajoči preostanek, objekt *a*, ki pa je zgolj in samo učinek kastracije oziroma subjektive odtujitve med označevalno diado.

Tu velja posebej izpostaviti razliko, ki jo Freud vpelje v svojem spisu »Spominjanje, ponavljanje in predelava«, svoj polni domet pa dobi natanko v tej Lacanovi zastavitvi. Ta spis je sicer pomemben z več vidikov, med drugim zato, ker Freud tu prvič vpelje termin »prisila ponavljanja«, *Wiederholungszwang*, ki bo kasneje postala centralni element njegovega ključnega koncepta »gon smrti«. Gre za razliko med reprodukcijo in ponavljanjem. Reprodukcijska se je namreč med Freudovimi sodobniki uveljavila kot smoter analize, ki je stavila na tehniko hipnoze, s pomočjo katere so poskušali reproducirati subjektiv spomin

¹⁹ Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, str. 50.

²⁰ Cf. Ferdinand de Saussure, *Predavanja iz splošnega jezikoslovja*, prev. B. M. Turk, Ljubljana, Studia humanitatis, 1997, str. 135.

²¹ O tem cf. Jean-Claude Milner, *Strukturalizem: liki in paradigma*, prev. K. Rotar, Ljubljana, Krtina, 2003.

²² Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, str. 126–137.

na travmatično situacijo iz otroškega obdobja, ki naj bi bila determinanta celotnega psihičnega življenja tudi v odrasli dobi in s tem vir nevroz. Freud se tej tehniki kmalu odreče, in sicer zato, ker v subjektivem psihičnem aparatu detektira mehanizem, ki ni zvedljiv na spominjanje travmatičnih situacij iz otroštva, temveč jih presega: gre seveda za ponavljanje travme, ki ni isto kot njena reprodukcija. Takole pravi: »Če se zadržimo pri opredelitvi razlike tega drugega tipa [primeri, pri katerih hipnoza odpove], lahko rečemo, da se analiziranec pozabljenega in potlačenega sploh ne *spomni*, temveč ga *uprizarja* [*agiere*]. Ne reproducira ga kot spomin, temveč kot dejanje, *ponavlja* ga, seveda ne zavedajoč se, da ga ponavlja.«²³ Iz te opazke Freud takoj izpelje ključno posledico: ponavljanje je po definiciji transferno, se pravi, neločljivo od razmerja subjekta do Drugega, kar za hipnozo in reprodukcijo travme v njej ravno ne moremo trditi. Ponavljanje tako zadeva premestitev izvirne travmatične situacije na neko drugo situacijo, ki vključuje transfer do Drugega.²⁴ Zato je ponavljanje, ki ga Lacan izenači z *automaton*, vedno ponavljanje označevalcev oziroma faličnega označevalca, tj. unarne poteze kot simptoma, v katerem se izraža gonska zahteva označevalne verige, ki za sabo potegne oziroma naplavi ne samo subjekt kot punktualno točko »manka biti«, temveč tudi objekt *a* kot njegov manko/presežek. Kot pravi Lacan: »Realno je onstran *automaton*, onstran vračanja, vrnitve, instance znakov, kamor nam očitno ukazuje načelo ugodja. Realno je tisto, kar vselej leži za *automaton* ...«.²⁵

A ponavljanje in srečanje z realnim v tej zastavitvi nista nasprotji, ki bi bili neodvisni drug od drugega, nasprotno, kot sta poudarila Mladen Dolar in Alenka Zupančič, do *týche* kot srečanja z realnim pride zgolj skozi ponavljanje označevalcev (*automaton*) kot temeljnim mehanizmom načela ugodja, tako da naza-

²³ Sigmund Freud, »Spominjanje, ponavljanje in predelava: nadaljnji nasveti o psihoanalitični tehniki II«, prev. M. Peršak in R. Volk, v: Sigmund Freud, *Spisi o psihoanalitični tehniki*, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2005, str. 143.

²⁴ Zato Freud na novo zastavi tudi smoter psihoanalize, ki ni več v tem, kar bi lahko imenovali »imperativ spominjanja«, se pravi odpravi spominkih amnezij in popolni reprodukciji travmatične situacije, kar je bil glavni cilj hipnoze kot psihoanalitične tehnike, temveč v analizi in odpravi odporov subjekta, odporov pred sprejetjem tega, da so simptomi odraščlega psihičnega življenja transferna ponovitev, tj. premestitev travmatične situacije na neko drugo realnost.

²⁵ Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, str. 53.

dnje *týche* ni nič drugega kot »vrzel v *automaton*«. ²⁶ In Lacanova poanta je tu v tem, da v tem srečanju z realnim subjekt naleti na objekt *a* kot fantazmatski manko lastne biti, ki pa ni drugega kot falični objekt – objekt, ki vznikne skozi gonsko obkroženje površin erogenih con (v katerih notranjost prehaja v zunanost in obratno), ki jih kot oporo užitku zaznamuje falični označevalec. In ta objekt je tisti, ki po eni strani subjektu onemogoča privzetje neke polne identitete, hkrati pa kot manko nastopi retroaktivno, se pravi, skozi samo srečanje. Drugače rečeno, objekt *a* kot objekt užitka trga simbolno identiteto subjekta v njegovem srečanju z realnim, kar pomeni, da sreča, ki izhaja iz tega srečanja nikakor ne more biti sreča biti, temveč je lahko zgolj nekaj, kar subjekta v tem srečanju doleti. V tem je konec koncev *lacanovski materializem oziroma materialistična teorija sreče kot srečanja*: subjekt v srečanju z realnim (kot travmo) pride na kraj strukturnega antagonizma, vrzeli v Drugem, kot krajem na katerem sreča užitek kot presežek oziroma pribitek, ki vznikne iz ponavljanja označevalne diade in preprečuje, da bi se prekrivanje dveh mankov, subjekta kot manka biti ter manka v Drugem, izšlo brez preostanka. Drugače povedano, objekt *a* kot falični objekt je učinek faličnega označevalca, ki subjekta zastopa za vse druge označevalce. Sreča subjekta, kot pravi Lacan v *Televiziji*, tako izhaja iz same dinamike ponavljanja: »Subjekt je srečen. To je celo njegova definicija, kajti dolžan ne more biti drugemu kot sreči [*heur*], to se pravi fortuni, vsaka sreča [*heur*] pa je zanj dobra [*bon*], ker se z njo vzdržuje, kolikor se namreč ponavlja.« ²⁷ Sreča subjekta, tj. njegov punktualni vznik, ki mu sledi izginotje, je tako bistveno vezano na ponavljanje unarne poteze, tj. faličnega označevalca kot simptoma. Zato Lacan tezo o subjektu kot nosilcu sreče še nekoliko priostri: edina sreča, ki jo Lacan prizna temu srečanju subjekta z realnim, je »sreča falosa«. Kot pravi v Seminarju XVII, »je v freudovski teoriji poudarek na tem, da je srečen samo falos – in ne njegov nosilec. Tudi tedaj, ko ga zgoraj omenjeni ponese – ne zaradi radodarnosti, temveč iz obupa – v naročje partnerice, ki naj bi bila užaloščena, ker sama ni njegova nosilka.« ²⁸

²⁶ Mladen Dolar, »Komedijski in njen dvojni«, v: *Problemi*, 42 (3-4/2004), str. 274; cf. Zupančič, »On repetition«, str. 38; za razmerje med *automaton* in *týche* v navezavi na Deleuzovo filozofijo, cf. tudi Peter Klepec, *Vznik subjekta*, Ljubljana, Založba ZRC, 2004, str. 70–75.

²⁷ Jacques Lacan, *Televizija*, prev. A. Zupančič, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 1993, str. 66.

²⁸ Lacan, *Hrbtina stran psihoanalize*, str. 82.

In natanko v kolikor je srečanje z realnim ne preprosto vrnitev na strukturni kraj (popolne homeostaze oziroma, freudovsko rečeno, anorganskega stanja), temveč vključuje srečanje z objektom kot objektom užitka, je to srečanje dejansko za subjekta tesnobno. Tu ne gre zgolj zato, da je tesnoba, kot pravi Lacan v Seminarju X, »signal za realno«, se pravi za subjektovo srečanje z realnim, temveč za to, kot Lacan pojasni s primerom, da je temporalnost ejakulacije sinhrona z najvišjo intenzivnostjo tesnobe: »On ejakulira na vrhuncu svoje tesnobe.«²⁹ Kar pomeni, da tesnoba nastopi kot mejna točka, logični moment, onstran katerega subjekt »prekorači mejo vednosti«, ki je užitek,³⁰ se pravi, ko simbolno destitucijo kompenzira s smrtjo v realnem. Če kaj, potem ejakulacija nastopi natanko kot moment sprostitev afekta tesnobe, ki bi, če bi vztrajal še naprej, subjekta »ubil« ne v simbolnem, temveč v realnem. Zato je treba v analizi tesnobo »kanalizirati in jo, če bi lahko tako rekel, dozirati, da nas ne preplavi. V tem je težava, korelativna tisti, kako subjekt združiti z realnim ...«³¹

Subjekt pripeljati na kraj realnega, doseči srečanje subjekta z realnim kot svojim strukturnim krajem, vendar dozirati presežek, ki subjekta doleti v tem srečanju v obliki užitka in generira afekt tesnobe – to je psihoanaliza. Eden pogostejših iztekov tega srečanja, če do njega pride izven analitične strukture, je namreč perverzni obrat, v katerem se subjekt travmatičnega srečanja z realnim brani tako, da zasede pozicijo objekta kot skrivnostnega odgovora, ki pojasni enigma travme, ki nastopi v srečanju z realnim. In ta obrat se lahko konča tudi ne s samomorom v simbolnem, se pravi, z ločitvijo od drugega, kar je nekako cilj analize kot prakse subjektivne destitucije, temveč s samomorom v realnem, s katerim subjekt uspe ohraniti fikcijo simbolnega Drugega kot sklenjene celote.

Skratka, če povzamemo nekaj poant, ki smo jih do sedaj osvetlili, potem lahko rečemo takole: 1) v nasprotju z mistificiranimi predstavami o sreči danes, ki le-to pojmujejo kot afektivni izraz biti subjekta, materialistični pomen pojma sreče stavi na relacijski pojem sreče, ki seveda izhaja iz ideje »dobrega srečanja«. Sreča ni nekaj notranjega subjektu, oziroma je ta moment lahko zgolj podrejen (kot učinek) izkustvu sreče kot srečanja subjekta s sebi zunanjim elementom; 2)

²⁹ Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book X: Anxiety*, prev. A. R. Price, Cambridge, Polity Press, 2014, str. 169.

³⁰ »Ponavljjanje je v določenem razmerju s tem, kar je meja te vednosti in kar se imenuje užitek.« (Lacan, *Hrbtina stran psihoanalize*, str. 12.)

³¹ Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, str. 42.

tako pojmovana sreča ima seveda modalnost naključja, se pravi nečesa, kar je onstran volje in zavestnih namenov, vendar je k temu treba dodati, da obstajajo pogoji, v katerih do tega naključja sploh lahko pride – to so pogoji ponavljanja (*automaton*) označevalne diade, skozi katero lahko vznikne *týche* kot srečanje subjekta z realnim – zato, s stališča psihoanalitične klinike, *týche* v strogem pomenu sploh ni možno v hipnozi kot tehniki reprodukcije izvorne travme; 3) ker subjekt označevalca po definiciji pomeni, da ga en (unarni označevalec oziroma falični označevalec-brez-označenca) zastopa za drug označevalec (S2 kot baterija ostalih označevalcev), iz tega sledi, da subjekt v odtujitvi med označevalno diado izgubi del lastne biti (avtoerotični užitek), to izgubo pa zastopa nič drugega kot njen slikajoči preostanek (objekt *a*). V preskoku med dvema označevalcema tako ne vznikne samo subjekt, ki takoj izgine v S2, temveč temu izginotju sledi vznik objekta kot manjka. Sreča tega srečanja subjekta z realnim je tako zgolj sreča falosa kot tistega, ki skozi kastracijo proizvede falični objekt; 4) tako pojmovanje sreče kot srečanja je materialistično v natančnem pomenu tega izraza: srečanje subjekta z realnim pomeni srečanje z ontološkim antagonizmom oziroma negativnostjo, se pravi z razcepom v Drugem, okoli katerega se strukturira materialna realnost. Vsaka simbolna sprememba materialne realnosti se lahko zgodi samo s prečkanjem tega strukturnega kraja.

Glück: Benjaminov historični materializem in odrešitev preteklosti, ki je nikoli ni bilo

Za pojem sreče (*Glück*) pri Walterju Benjaminu, ki ga najdemo na več različnih mestih v njegovem opusu, je vselej značilno naslednje: drži se ga pridih enigmatičnosti oziroma kriptičnosti – kar je navsezadnje značilno za večino Benjaminovih pojmov. To še posebej velja za njegovo formulacijo tega pojma iz II. teze spisa »O pojmu zgodovine«, napisanega na begu pred fašističnim terorjem poleti 1940, objavljenega pa posthumno leto kasneje (1941), ki ga Benjamin postavi za nič drugega kot za cilj historičnega materializma: »Sreča, ki lahko zaneti zavist v nas, je le v zraku, ki smo ga dihali, zaradi moških, s katerimi bi se utegnili pogovarjati, zaradi žensk, ki bi se nam utegnile prepustiti.«³² Toda Benjamin takoj za tem stavkov doda še nekaj bistvenega: »Z drugimi beseda-

140

³² Walter Benjamin, »O pojmu zgodovine«, v: Walter Benjamin, *Izbrani spisi*, Ljubljana, Studia humanitatis, 1998, str. 216.

mi, predstava sreče je neločljivo povezana s predstavo odrešenja.«³³ V teh dveh zaporednih stavkih Benjamin tako ne vzpostavi le, kot sam pravi, »neločljive povezave« med predstavo sreče in predstavo odrešenja, temveč nakaže tudi modalnost te povezave: sreča je smoter odrešitve, odrešitev ima nek smisel samo, če vodi k sreči. Kako torej razumeti ta enigmatični pojem sreče in njegovo morda še bolj enigmatično neločljivo povezavo z odrešitvijo?

Skozi desetletja ukvarjanja z Benjaminovimi »Tezami« se je med interpreti ustalila interpretacija, po kateri se sreča, ki jo prinese odrešitev, nanaša na ponovno pridobitev potlačene in zatirane preteklosti, se pravi, nečesa zgodovinsko aktualnega, ki pa je bilo skozi zgodovinske boje in poraze zatiranih potlačeno in celo izbrisano. Toda, kot je opozoril Arthur Bradley v svoji nedavni interpretaciji te osrednje osi Benjaminovih tez, sama zgornja Benjaminova formulacija sreče napotuje na bolj kompleksen pojem sreče.³⁴ Benjamin namreč v zgornji formulaciji uporabi pogojniki, ki je tu ključen: »zaradi moških, s katerimi bi se utegnili pogovarjati« – pa se nismo; »zaradi žensk, ki bi se nam utegnile prepustiti« – pa se niso. Če vzamemo te formulacije dobesedno, kot to stori Bradley, potem vidimo, da se sreča ne nanaša na nekaj v preteklosti aktualnega, ki bi bilo kasneje potlačeno/izbrisano, temveč na nekaj potencialnega. Tisto, kar vladajoča naričja zgodovine (historicizem) izbriše, je natanko ta potencialnost nečesa, kar bi lahko obstajalo, pa nikoli ni.³⁵ Tu velja storiti še korak dlje, in sicer, natanko v navezavi na psihoanalizo. Benjaminova primera namreč že takoj, na deskriptivni ravni, evocirata nič drugega kot – spodletelo srečanje: potencialnost, ki je v jedru Benjaminovega pojma sreče, je potencialnost srečanja – nekaj, kar bi zgodovinskega subjekta lahko doletelo, se mu pripetilo, pa se mu ni. In, da gre pri tem spodleteltem srečanju za nič drugega kot užitek, pričata tako oba

³³ *Ibid.*

³⁴ Arthur Bradley, *Unbearable Life: A Genealogy of Political Erasure*, New York, Columbia University Press, 2019, str. 163–187.

³⁵ In, mimogrede, za Benjamin je tradicija kot forma spomina na preteklost tu na isti strani kot vladajoči historicizem, ki ga kritizira: spominjanje potencialov preteklosti kot preteklosti ni nič drugega kot oblika izdaje, kolikor preteklost pušča takšno, »kakršna je bila«: »Historični materialist se ne more odreči pojmu sedanosti, ki ni prehod, ampak stoji v času in miruje. Ta pojem namreč definira prav to sedanost, v kateri zase piše zgodovino. Historizem daje 'večno' podobo preteklosti, historični materialist pa ima enkratno izkušnjo z njo. Drugim prepušča, da se v bordelu historizma onegavijo s kurbo po imenu 'nekoč je bilo'. Ostaja gospodar svoje moči: dovolj je moža, da razstreli kontinuum zgodovine.« (Benjamin, »O pojmu zgodovine«, str. 223.)

primera (užitek govora v prvem in seksualni užitek v drugem primeru), kot tudi Benjaminova omemba zavisti, ki se pri podobah teh spodletelih srečanj porodi. Spomnimo na Lacanov primer, ki ga najde v Avguštinovih *Izpovedih* in mu služi za razmejitev zavisti od ljubosumja: »Kdo pa pravi, da otrok, ki gleda svojega bratca, še potrebuje dojenje? Vsi vemo, da zavist navadno zbudijo takšne dobrine pri drugem, ki bi tistemu, ki zavida, ne bile v nobeno korist, in zanje sploh ne ve, kakšna je njihova prava narava. Takšna je prava zavist. Subjekt zaradi nje prebledi, a pred čim? – pred podobo popolnosti, ki se zapira, in pred tem, da je *petit a*, ločeni *a*, na katerega se obeša, lahko za drugega posest, ki prinaša zadovoljstvo, *Befriedigung*.«³⁶

Če je ljubosumje nekaj, kar implicira željo imeti tisto, kar ima drugi, pa zavist – *invidia*, ki izhaja iz latinskega *videre* (gledati) – ne implicira te želje, ampak vznikne natanko kot reakcija na pogled totalnega, vse zaprtega užitka Drugega, ki sestoji, kot pravi Lacan, iz gledanja, kako Drugi poseduje objekt *a*. Ni naključje, da so interpreti od Agambena do Bradleya Benjaminov pojem sreče interpretirali kot *totalnost* zgodovinskih potencialov, ki jih je zmožen – in to natanko v njihovi totalnosti – videti edino historični materialist.³⁷ Tam, kjer historicizem vidi zgolj nepovezane fragmente zgodovine (»ponuja množico dejstev, da bi z njimi zapolnila homogeni, prazni čas«³⁸), historični materialist vidi celoto potencialov, ki je lastna zgodovinsko spodletelemu srečanju. Oziroma, kot pravi sam Benjamin: »Materialistično zgodovinopisje pa temelji na konstrukcijskem načelu. K mišljenju ne sodi le gibanje misli, ampak tudi njihovo mirovanje. Ko se mišljenje nenadoma ustavi v konstelaciji, nasičeni z napetostmi, ji da šok, zaradi katerega se kristalizira kot monada. Historični materialist se loti zgodovinskega predmeta edinole tedaj, kadar stopi predenj kot monada. V tej strukturi prepozna znamenje mesijanske pomiritve v dogajanju ali, z drugimi besedami, revolucionarno priložnost v boju za zatirano preteklost.«³⁹

142

Bradley to smer interpretacije nadalje podkrepi z navezavo na Benjaminovo uporabo pravnega pojma *restitutio in integrum* (iz spisa »Teološko-politični fragment«) – povrnitev v predpogodbeno stanje, preden se je družba formirala sko-

³⁶ Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, str. 108.

³⁷ Cf. Bradley, *Unbearable Life*, str. 172ff; Giorgio Agamben, »Walter Benjamin in demonsko«, v: Giorgio Agamben, *Moč misli*, prev. V. Troha, Ljubljana, Beletrina, 2021, str. 177–201.

³⁸ Benjamin, »O pojmu zgodovine«, str. 224.

³⁹ *Ibid.*

zi »usoden pakt z bogom«. ⁴⁰ Če pustimo ob strani razhajanje s psihoanalizo, za katero je predružbeno stanje, katerega prototip je Freudova figura prahorde s praočetom v njenem središču, stvar mita, ki ima seveda epistemološko funkcijo, je pri tem pomembno izpostaviti, da je tako pojmovan uvid v totalnost zgodovinskih potencialov za Benjamina način historično-materialističnega posega v preteklost, ki ga pripiše mesijanskemu dogodku.

Namreč, kot je pokazal Bradley, Benjamin tu vodi kriptično polemiko s srednjeveško sholastiko, zlasti s Petrom Damianijem (1007–1072), ki je prvi uvedel tezo o tako imenovani božji vseomogočnosti oziroma *potentia absoluta Dei*. ⁴¹ Do Damianija je prevladovalo aristoteljansko stališče, po katerem Bog nima moči posegati v preteklosti, ki jo je sam ustvaril, s čimer je slednja delovala kot fiksni in nespremenljiv red. Na tej ravni je bila Bogu pripisana moč upravljanja sveta, se pravi, njegove lastne kreacije, ne pa tudi njeno spreminjanje – to je bila *potentia ordinata Dei*. V nasprotju z dotodaj hegemonim prepričanjem, je Damiani predlagal, da mora, če je Bog res vseomogočno bitje, njegova moč biti ne zgolj upravljavska, temveč absolutna – kar seveda vključuje zlasti moč Božjega posega in spreminjanja preteklosti kot edinega nespremenljivega reda: »Bog ima moč, da povrne nedolžnost padli devici ...«. ⁴²

Skratka, absolutna božja moč pomeni, da Bog lahko odnaredi tisto, kar se je v preteklosti zgodilo, in naredi tisto, kar se ni. Posledica je seveda naslednja: preteklost preneha biti fiksni, objektivni in nespremenljivi red, ampak, kot pravi Bradley, »odprta, mehka in v prihodnost usmerjena«. ⁴³ Z drugimi besedami, preteklost postane ne samo polje boja, ampak tudi tisto, kar določa sedanost. Taka verzija preteklosti, ki jo je mogoče spremeniti in odnarediti, se razteza vse od Damianija do moderne teorije suverenosti Carla Schmitta, ki slavno zakonodajalcu pripiše vlogo tako rekoč božjega peresa na zemlji, peresa, ki lahko na novo napiše zgodovino. Zato tudi Benjamin v VI. tezi zapiše: »Če bo sovražnik zmagal, ne bodo pred njim varni niti mrličii.« ⁴⁴ Natanko temu miselnemu toku, iz katerega se napaja klasična teorija suverenosti, Benjamin zoperstavi historično-materialistično oziroma mesijansko verzijo posega v preteklost, ki aktualni-

⁴⁰ Bradley, *Unbearable Life*, str. 175.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Damiani, v: *Ibid.*, str. 166.

⁴³ Bradley, *Unbearable Life*, str. 170.

⁴⁴ Benjamin, »O pojmu zgodovine«, str. 217.

zira potencie, ki jih je vladajoči razred potlačil *kot potencie*. Pri tem ne gre preprosto za realizacijo v sedanjosti tistega, kar je spodletelo v preteklosti, temveč za samo aktualizacijo preteklih spodletelih srečanj – to je tisto, kar Bradley imenuje »prihodnost preteklosti« in jo poveže natanko s freudovskim *Wiederholung*⁴⁵ – ponavljanje ima formo *vračanja v preteklost (na isti kraj)*, ne pa reprodukcije istega (preteklega) elementa v prihodnosti. »Prežetost« historičnega materialista s preteklostjo oziroma njegova »enkratna izkušnja z njo«,⁴⁶ kot pravi Benjamin, potemtakem pomeni vračanje subjekta na strukturni kraj zgodovinskega antagonizma, ne pa njegovega golega ponavljanja spodletelosti v prihodnosti. Kot opozori Bradley, ne gre za beckettovsko »poskusiti znova, spodleteti bolje«, temveč za skok nazaj na kraj spodletelih srečanj. Zato Benjamin uporabi metaforo »tigrskega skoka v preteklost«, ne pa v prihodnost: odrešiti potlačeno/zatirano preteklost pomeni skok v samo preteklost in njeno aktualizacijo v sedanjosti, ne pa distanciran pogled iz sedanjosti oziroma prihodnosti v zgodovino.

Ta freudovski poudarek na razliki med (transfornim) ponavljanjem in reprodukcijo travme je tisto, kar Bradley delno zgreši v svojem blagem očitku Žižkovi formulaciji Benjaminove revolucije kot »odrešitve-skozi-ponavljanje«. ⁴⁷ Kot smo omenili zgoraj, Freud ob sami vpeljavi pojma *wieder-holung* loči med reprodukcijo travme v hipnozi, ki kot tehnika izključuje transfer in torej psihoanalitično situacijo v strogem pomenu besede, in ponavljanjem, ki je po definiciji transferno. Poudarek, ki ga s sabo nosi Žižkova formulacija, tako ni v ponavljanju istega elementa (potlačenih revolucionarnih potencialov) v sedanjosti in prihodnost, ampak v tem, da se emancipatorni potencial lahko pojavi samo skozi ponavljanje kot neločljivo od transferja. Drugače povedano, travma oziroma razcep je po definiciji premeščen, zato se ga ne da reproducirati, temveč zgolj ponavljati.

144

In, mimogrede, tu se tudi zarisuje singularna povezava med leibnizevskim pojmom monade, ki ga Benjamin vpelje kot ključno epistemološko kategorijo historičnega materializma, in freudovskim konceptom simptoma, za katerega je značilno natanko to, da je strukturno povezan s prisilo ponavljanja. Po Benjaminu se monada historičnemu materialistu prikazuje takole: »Zazna jo in iz homoge-

⁴⁵ Bradley, *Unbearable Life*, str. 172.

⁴⁶ Benjamin, »O pojmu zgodovine«, str. 223, 217.

⁴⁷ Slavoj Žižek, *The Parallax View*, Cambridge (Ma.), MIT Press, 2006, str. 78.

nega toka zgodovine iztrga določeno epoho; tako iztrga iz epohe določeno življenje, kot tudi določeno delo iz življenjskega dela. Izkupiček njegovega postopka je ta, da je v delu ohranjeno in shranjeno življenjsko delo, v življenjskem delu epoha in v epohi celoten zgodovinski tok.«⁴⁸ Na kratko povedano, monada, ki je po definiciji nedeljiva enota »brez sestavnih delov«, deluje kot simptom, ki nudi ključ za interpretacijo zgodovinske situacije, ne pa obratno. V nasprotju s hermenevtičnim principom interpretacije, ki postavlja v prvi plan zgodovinski kontekst, s katerim je treba začeti pri interpretaciji zgodovinskim fenomenov, tako Benjamin in Freud začenjata z opazovanjem in zaznavanjem simptomov-monad, ki na novo in drugače osvetlijo na videz harmonično zgodovinsko situacijo, pri čemer je cena za to navidezno harmonijo natanko potlačitev strukturnega antagonizma kot kraja zgodovinskega subjekta.

Sreča, o kateri govori Benjamin, ki sovpade z revolucionarno »razstrelitvijo kontinuumata zgodovina«, je tako vezana na srečanje zgodovinskega subjekta in tega strukturnega kraja zgodovinskega antagonizma, razcepa. In praksa, ki subjekta postavi v položaj, v katerem lahko sploh pride do tega kontingentnega srečanja, je seveda psihoanaliza,⁴⁹ ki, preko tehnike prostih asociacij, subjektu odpre možnost, da se skozi ponavljanje vrača na isti kraj realnega kot kraj, kjer subjekt sreča slikajoči preostanek mitičnega užitka, ki ga nikoli ni bilo – *Wo Es war, Soll Ich werden*, subjekta pripeljati na kraj, kjer nekaj manjka (subjekt je zastopnik tega manka), bi prav lahko brali kot Benjaminovo formulo sreče in revolucije.

⁴⁸ Benjamin, »O pojmu zgodovine«, str. 224.

⁴⁹ Tu velja seveda izpostaviti poanto, ki jo je v svoji obsežni spekulaciji o sreči kot srečanju in njeni navezavi na psihoanalizo razvil Jonathan Lear, v svoji prelomni interpretaciji romana Austerlitz pa uporabil Eric Santner: »Tu se moramo vrniti k starejši angleški uporabi sreče [*happiness*] v terminih srečanja [*happstance*]: sreča po tej interpretaciji ni končni cilj naših teleološko organiziranih prizadevanj – temveč poslednji ateleološki moment: srečni dogodek, ki se je za nas srečno končal. Skoraj dobesedno: srečna prekinitev [*lucky break*]. Analiza nas postavi v položaj, v katerem lahko izkoristimo določene vrste srečnih slučajev: tistih prekinitev v psihološki strukturi, ki jih povzroča preveč preveča [*too much of too much*].« (Jonathan Lear, *Happiness, Death, and the Remainder of Life*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, str. 129, cit. v: Eric L. Santner, *On Creaturely Life: Rilke, Benjamin, Sebald*, Chicago, Chicago University Press, 2006, str. 136.)

Literatura

- Agamben, Giorgio, »Walter Benjamin in demonsko«, v: Giorgio Agamben, *Moč misli*, prev. Vera Troha, Ljubljana, Beletrina, 2021, str. 177–201.
- Benjamin, Walter, »O pojmu zgodovine«, v: Walter Benjamin, *Izbrani spisi*, Ljubljana, Studia humanitatis, 1998, str. 215–225.
- Bradley, Arthur, *Unbearable Life: A Genealogy of Political Erasure*, New York, Columbia University Press, 2019.
- Cabanas, Edgar in Eva Illouz, *Manufacturing Happy Citizen: How the Science and Industry of Happiness Control Our Lives*, Cambridge, Polity Press, 2019.
- Davies, William, *The Happiness Industry: How the Government and Big Business Sold Us Well-Being*, London in New York, Verso, 2015.
- Dolar, Mladen, »Komedijska in njen dvojnik«, *Problemi*, 42 (3-4/2004), str. 257–281.
- Dolar, Mladen, »Týche, clinamen, den«, v: *Continental Philosophy Review*, 46 (2/2013), str. 223–239.
- Dolar, Mladen, »The Atom and the Void: From Democritus to Lacan«, v: *Filozofski vestnik*, 34 (2/2013), str. 11–26.
- Freud, Sigmund, *Spisi o psihoanalitični tehniki*, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2005.
- Klepec, Peter, *Vznik subjekta*, Ljubljana, Založba ZRC, 2004.
- Klepec, Peter, *Dobičkonosne strasti: Kapitalizem in perverzija*, 1, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2008.
- Klepec, Peter, »For Another Lacan-Deleuze Encounter«, v: Boštjan Nedoh in Andreja Zevnik (ur.), *Lacan and Deleuze: A Disjunctive Synthesis*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2016, str. 13–31.
- Lacan, Jacques, *Etika psihoanalize*, prev. E. D. Bahovec in drugi, Ljubljana, Delavska enotnost, 1988.
- Lacan, Jacques, *Televizija*, prev. A. Zupančič, *Problemi*, 31 (3/1993), str. 47–88.
- Lacan, Jacques, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, prev. R. Močnik, Z. Skušek in S. Žižek, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 1996.
- Lacan, Jacques, *Hrbtina stran psihoanalize*, prev. S. Tomšič, A. Žerjav in A. Zupančič, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2008.
- Lacan, Jacques, *The Seminar of Jacques Lacan, Book X: Anxiety*, prev. A. R. Price, Cambridge, Polity Press, 2014.
- Lear, Jonathan, *Happiness, Death, and the Remainder of Life*, Cambridge, Harvard University Press, 2000.
- Milner, Jean-Claude, *Strukturalizem: liki in paradigma*, prev. K. Rotar, Ljubljana, Krtina, 2003.
- Santner, Eric L., *On Creaturely Life: Rilke, Benjamin, Sebald*, Chicago, Chicago University Press, 2006.

- De Saussure, Ferdinand, *Predavanja iz splošnega jezikoslovja*, prev. B. M. Turk, Ljubljana, Studia Humanitatis, 1997.
- Snoj, Marko (ur.), *Slovenski etimološki slovar*, Ljubljana, Založba ZRC, 2009.
- Šumič-Riha, Jelica, *Mutacije etike*, Ljubljana, Založba ZRC, 2002.
- Zupančič, Alenka, *Poetika: druga knjiga*, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2004.
- Zupančič, Alenka, »On repetition«, v: *SATS – Nordic journal of philosophy*, 8 (1/2007), str. 27–44.
- Zupančič, Alenka, *What Is Sex?*, Cambridge (Ma.), MIT Press, 2017.
- Žižek, Slavoj, *The Parallax View*, Cambridge (Ma.), MIT Press, 2006.