

Cogito ergo es

Alenka Zupančič

Pričujoči tekst je mogoče brati kot razširitev teksta »Kantov keplerjevski obrat«, objavljenega v predhodni številki *Filozofskega vestnika*. Razširitev in ne nadaljevanje. Šlo bo za poskus branja Lacanove interpretacije *cogita* v *Logiki fantazme*, in sicer v razmerju do oblike, kakršno je ta problematika dobila v nemški klasični filozofiji. Gre za problem, ki predstavlja verjetno najzapletenejši vozle, ki ga je kdaj spletla filozofija, še posebej zato, ker se vanj tako ali drugače stekajo dobesedno vsa filozofska vprašanja. Pa ne le filozofska, temveč tudi ne-filozofska, kolikor se je na primer psihoanaliza definirala v nekem odmiku od filozofije. Če v nemški klasični filozofiji postane jasno, da filozofija tako rekoč stoji in pade s tem vprašanjem – vprašanjem, ki ga Kant artikulira s konceptom transcendentalne enotnosti apercipcije, Hegel pa povzame v pojmu samozavedanja – pa z Lacanom postane jasno, da se tudi diskurz psihoanalize temu vprašanju ne more izogniti. Lacan se ob njem izčrpno preizkusi dvakrat. Iluzorno bi bilo pričakovati, da bi takole z enim tekstom lahko v celoti razvozlali to topiko, ki je proizvedla že na kupe knjig in za katero se zdi, da postaja z vsako nadaljno interpretacijo le še bolj zapletena. In morda razjasnjevanje v tem kontekstu niti ni pravi pristop. Morda ob tem vozlu, ki dobesedno žari v svoji specifični teži, lahko kaj ugledamo le, če si pomagamo z zastiranjem. To pa seveda ne pomeni, da ne bomo poskusili dati tudi kakšnega odgovora.

*

Za razumevanje Lacanove teorije *cogita* ne zadošča, da imamo pred očmi Descartesa in njegovo formulacijo. Čeprav Lacan uporablja skoraj izključno izraz *cogito*, pa dolgujejo koncepti, s katerimi se poskuša približati tej problematiki, mnogo več kot Descartesu kasnejšim formulacijam in interpretacijam, če posebej nemški klasični filozofiji, ki je *cogito* prva postavila *kot problem*. V okviru nemške klasične filozofije je v tem okviru verjetno najpomembnejši Kant. – Pa ne morda zato, ker bi bil njegov odgovor »boljši« od Heglovega, ampak zato, ker je prav Kant začrtal osnovne koordinate preinterpretacije *cogita*, koordinate, ki se jih bo – kljub temu, da bo v svoji verziji marsikaj spremenil – moral v osnovi držati tudi Hegel. To je prepričljivo pokazal Robert. B. Pippin v knjigi *Hegel's Idealism*¹. Začenjamo torej z orisom tega, kar Kant strne s problemom transcendentalne enotnosti apercipcije. Pri tem orisu si

1. Robert B. Pippin, *Hegel's Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.

bomo pomagali z omenjeno Pippinovo knjigo, pri čemer se bomo omejili zgolj na tiste momente, za katere menimo, da vržejo neko luč na Lacanovo strategijo obravnave cogita kot mesta zavesti o samem sebi.

Transcendentalna (tudi izvorna) enotnost apercepcije je logični moment, ki je hkrati pogoj možnosti *izkustva* ter pogoj možnosti *predmetov* izkustva.

»V nas ne bi moglo priti do nobenega spoznanja, do nobene povezave in enotnosti teh spoznanj, brez one enosti zavesti, ki predhaja vsemu, kar je dano v zoru in v razmerju do katere so edino možne vse predstave predmetov. To čisto, izvorno, nespremenljivo zavest bom imenoval transcendentalna apercepcija.«²

Ta enost ima povsem drugačen status kot kategorija enega in ji – logično gledano – predhodi. Preden nadaljujemo, povejmo, da vprašanje, *kaj je* transcendentalna enotnost apercepcije, vseskozi preči neko drugo vprašanje, namreč to, kako jo artikulirati v diskurzu. Kant jo opredeli kot formo »jaz mislim«, ki mora spremljati vse naše misli oziroma predstave. Vendar pa je – in tega se zaveda tudi Kant – osnovni problem transcendentalne enotnosti apercepcije ravno to, da se je ne da neposredno zapisati, saj jo vsak zapis že predpostavlja. K temu se še povrnemo. Da bi prišlo do izkustva in do predmetov možnega izkustva, potrebujemo nek subjekt, ki je identičen skozi čas. Ta subjekt se artikulira v nekem *jazu*, ki pa ni kartezijanski jaz, ni jaz onega *ego cogito, ego sum*, temveč čista logična entiteta, kar pomeni, da je tudi eksistenca, ki mu pripada, logična in ne eksistenca kot dejstvo. Ta Kantov poudarek je pomemben predvsem v luči tega, kako Lacan zastavi svojo interpretacijo v *Logiki fantazme*. Začne namreč tako, da definira \$, razcepljeni subjekt, prav na podlagi razcepa med tem, kar imenuje *existence de fait* in *existence logique*, torej razcepa med »dejstveno eksistenco« ter logično eksistenco. Ta distinkcija se bolj ali manj prekriva z distinkcijo jaz – ono (Es). Kar opredeljuje subjekt na ravni logične eksistence, je natanko to, da tu nikoli ne more reči naslednja Lacanova formulacija: *Cogito ergo Es* (pri čemer je Es »torej sem«. Morda najbolj zgovoren zapis logične eksistence je hkrati freudovsko ono in eksistenca, vezana na latinski pomen besede). Mislim, torej ono-je, bi lahko rekli. Pojdimo zdaj naprej z vprašanjem, kaj je transcendentalna enotnost apercepcije? Dejstvo, da sem v nekem subjektivnem stanju, še ne pomeni, da se tega stanja zavedam, razen če uporabim nek določen pojem in presodim, da sem v takem stanju. Slednje je nekaj, kar moram storiti, pri čemer se moram zavedati tega, kar počnem. To je morda najčistejša opredelitev transcendentalne enotnosti apercepcije, ki je imela, kot opozarja Pippin, velik vpliv na Fichteja in Hegla, saj gre za vir celotne Heglove strategije v *Fenomenologiji duha*, strategije, ki jo vodi razlikovanje med tem, kaj je zavest »na sebi« in tem, kaj je »za sebe«. Drugače rečeno, zgornja formulacija pomeni, da predmeti niso sebstvo oziroma stanja in aktivnosti samega mišljenja. Pomeni, da subjekt transcenden-

2. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Suhrkamp, več izdaj, str. 168.

talne enotnosti apercepcije ni Condillacova statua, kip, ki je – potem, ko mu odpremo na primer čutilo voha – prepričan, da je sam ta vonj, ki ga zaznava, da je ta vonj njegova lastna *manière d'être*. Zmožnost mišljenja, da se usmeri na, da se zaveda svoje lastne dejavnosti predstavljanja, je posebna zmožnost in je logična predpostavka možnosti izkustva. Problem, ki se postavlja na tej točki, je vprašanje, ali Kant trdi, da zavest je samozavedanje, da tu obstaja neka neposredna identiteta. Pippin pokaže, da Kant v drugi izdaji *Kritike čistega uma* izpusti praktično vse tiste odlomke, ki bi govorili v prid tej interpretaciji ter namesto tega vnese formulacije kot »čeprav se tega ne zavedam na tak način«. Ne gre torej za to, da bi samonanašanje apercepcije dejansko pomenilo vsakokratno reprezentacijo (mojega) sebstva. Pomeni zgolj to, da ni neposrednega izkustva. Transcendentalna enotnost apercepcije je pogoj izkustva zato, ker je izkustvo samo vselej »implicitno«³ refleksivno. Oziroma, kot pravi Pippin,

»iz trditve, da zavest o objektih ne more posedovati enotnosti, ki je nujna za to, da bi bila ta zavest izkustvo identičnega subjekta, če ni sam subjekt tisti, ki je izvedel to enotnost – iz te trditve ne sledi, da se mora tak subjekt vselej zavedati svojega presojanja v izkustvu, zahteva se zgolj, da subjekt oblikuje sodbe na način, ki dopušča takšno zavedanje.«³

Ali drugače rečeno

»Ko se poskušam spomniti imena prijatelja, ki mi prihaja nasproti, se implicitno zavedam, da se jaz, subjekt vseh preteklih srečanj s tem prijateljem, poskušam spomniti imena, ne da bi pri tem nastala sodba drugega reda 'jaz se poskušam spomniti'.«⁴

Tu v čisti obliki izstopi logični status kantovskega samozavedanja oziroma transcendentalne enotnosti apercepcije: *Zahteva se zgolj, da subjekt oblikuje sodbe na način, ki dopušča tako možnost.* »Logični jaz«⁴ izhaja iz strukture sodbe, torej iz neke gramatikalne strukture, v kateri artikuliram svoje misli. Ta logični status transcendentalne enotnosti apercepcije je še posebej pomemben zato, ker omogoča neko samodojemanje subjekta, ne da bi se temu subjektu pripisovalo kakšno skrivnostno »nezavedno zavedanje«⁴ vseh pogojev takšne dejavnosti.

Zdaj se lahko vrnemo k problemu artikulacije oziroma zapisa transcendentalne enotnosti apercepcije. Problem je v naslednjem: apercepcija, inherentna izkustvu, je konstitutivni moment izkustva, ne da bi bila sama izkustvo. Ponavadi se reče, da je to moment, ki uhaja refleksiji, ki sam ni »refleksibilen«, toda Kantov poudarek je drugje. Apercepcija ni preprosto nekaj onstran refleksije oziroma izkustva kot refleksivnega. Je tisti moment, ki od znotraj preči samo

3. Pippin, str. 21.

4. *Ibid.*

izkustvo, ki vnaša nek temeljni razcep oziroma nek temeljni »madež« v samo izkustvo. Apercepcija je tisto, zaradi česar je neko izkustvo lahko moje zgolj tako, da ni neposredno moje, temveč kot artikulirano na primer v neki gramaticalni strukturi, torej kot »povnanjeno«. Transcendentalne enotnosti apercepcije ni mogoče artikulirati s sodbo drugega reda, na primer »zavedam se, da vidim X«. V trenutku, ko jo artikuliramo na ta način, se nam že izmakne na naslednjo raven in reči bi morali »zavedam se, da se zavedam, da vidim X«. Na ta način jo lahko lovimo v neskončno dolgi verigi »reflektivnih obratov«. Vendar pa prav s takim postopanjem popolnoma zgrešimo njeno bistvo, ki je – kot rečeno – logično. Gre ravno za razliko med »zavedam se« kot empirično ugotovitvijo in tistim, kar mi logično omogoči artikulirati to ugotovitev. Apercepcija ni neka vseobsegajoča zavest, ki bi jo našli na ravni najširšega »koncentričnega kroga«, temveč logična struktura sodbe. Da sem jaz tisti, ki vidim X ali mislim Y, izhaja iz tega, da na ravni sodbe vznikne nekaj, kar ni jaz in v razmerju do česar se lahko postavim kot jaz. V trenutku, ko bi se zabrisal ta razcep, bi padel sam jaz.

Apercepcija, postavljena kot logični moment, je nekaj povsem drugega kot samorazvidnost. Subjekt je napoten nazaj nase natanko zato, ker ni razviden samemu sebi. To je teza, ki jo Kant lansira proti Descartesu: subjekt se vzpostavi kot jaz, ker mu tisti *Es*, ki misli, ostaja neprosojen. To je tudi moment, na katerem bo Lacan zgradil svojo interpretacijo in ta moment je na delu že pri Kantu. Vendar se Kant po drugi strani vztrajno trudi, da bi zabrisal to, kar je na drugi ravni že vzpostavil. Nikakor mu namreč ne uspe zadovoljivo formulirati razmerja te logične biti do subjekta. Izhaja iz postavke, da se tu zavedam samega sebe ne kakor se sebi pojavljam, niti ne, kakršen sem na sebi, kar ga seveda pripelje v neko »no man's land« – kaj potem v okviru Kantove lastne filozofije sploh še ostane? Včasih opredeli omenjeno razmerje kot »neko nedoločeno zaznavo«, drugič spet kot »občutek«. Toda te težave ne skriva, saj se konec koncev odloči za zapis: transcendentalni subjekt misli = X.

Lacanova strategija skozi celoten seminar o *Logiki fantazme* bo v tem, da pokaže, kako je lahko »transcendentalni subjekt« oziroma X, ki jamči izvorno enotnost apercepcije oziroma daje okvir temu, čemur pravimo realnost, lahko zgolj objekt, objekt mali a, ter da ji slednji lahko daje njen okvir zgolj kot izvržen, izpadel. Na nek način vse to pove že kmalu na začetku, ko pravi

»Kar izvorno manjka, je sam subjekt. Drugače rečeno, v izvoru ni nobenega das Ein razen v objektu a, torej v neki odtujeni obliki.«

K temu izhodišču se nato vrača iz različnih smeri, najprej z obravnavo paradoksa »kataloga katalogov«, kataloga, ki bi vseboval sebe samega. Ta del Lacanove razprave je še posebej zanimiv s perspektive tega, kar smo zgoraj formulirali kot problem zapisa transcendentalne enotnosti apercepcije (Zavedam se, da se zavedam, da ...). Vendar to plat zadeve tu puščamo ob strani. V nadaljni razpravi se bomo omejili izključno na problem razmerja samozavedanja – samorazvidnost.

Zanimivo je, da se Lacan v obeh *Seminarjih*, kjer interpretira *cogito*, ustavi ob znanih sanjah, v katerih Zhuang Zi sanja, da je metulj in se potem, ko se zbudi, vpraša, ali ni zdaj metulj, ki sanja, da je Zhuang Zi. Seveda je odveč poudarjati, da gre tu v osnovi prav za vprašanje »transcendentalne enotnosti apercepcije«, za vprašanje identitete jaza. V *Logiki fantazme* Lacan začne to razpravo z naslednjim poudarkom in v naslednji perspektivi: *Bewusstheit*, pravi, ni nič drugega kot objekt *a*, vendar je treba vedeti, kje se nahaja. Tu se zdaj pojavi problem sanj oziroma še več, dvojnih sanj, problem »fikcije v fikciji« in njenega razmerja do realnega. Subjekt sanja, da sanja. V nekem trenutku si v samih sanjah reče: sanjam, to so samo sanje – da bi lahko še naprej spal. Tu smo seveda priče vzniku zavesti (o samem sebi) in vprašanje ostaja, na kateri točki pride do tega vznika. Ob »to so zgolj sanje« Lacan vpraša, če ni to ravno nasprotje od neke razvidnosti samemu sebi. Kako razumeti ta Lacanov pomislek, ki je vsekakor ključen za njegovo interpretacijo »zavedanja samega sebe«? – To, da si v sanjah rečem »saj to so samo sanje«, je ravno dokaz, da subjekt ni transparenten samemu sebi. Subjekt sanja, da je metulj. In recimo, da je subjekt v položaju, ko ima vse razloge za to, da mu metulj zbudi fobično grozo. V trenutku zdrznitve, ko ga realno pripelje na rob prebujenja, si reče: brez panike, v resnici sem XY, ki sanja, da je metulj. Prav to je najboljši dokaz netransparentnosti jaza samemu sebi, osnovne in konstitutivne zaslepitve. Kajti, kot opozarja Lacan že v Seminarju XI, ko je bil metulj, je dojemal nekje pri korenini svoje identitete, da je bil, da je v svojem bistvu ta metulj, ki se slika s svojimi barvami – in prav po tem je navsezadnje Zhaung Zi.⁵ Prav zato, ker na neki osnovni ravni sem ta metulj, ki sem v svojih sanjah, se lahko vzpostavim kot jaz, ki reče »to so samo sanje«. Kje bomo rekli »to so samo sanje«, če ne tam, kjer stvar za nas postane že prevroča, preresna in kamor se lahko vpišemo zgolj preko onega »nisem«? Lahko bi rekli tudi takole: zavedam se, da sanjam, ker je to edini način, da se ne zbudim tam, kjer nisem. To seveda ne pomeni, da subjekt nezavednega (v nasprotju z kartezijskim subjektom) ni sposoben artikulirati sodb, v kolikor ta artikulacija predpostavlja neko osnovno »samo-zavedanje«, razmerje jaza do samega sebe. Lacanova poanta je drugje. Subjekt nezavednega lahko artikulira vse sodbe, razen ene: torej sem. Ta sodba strukturno ni mogoča. V tem tiči osnovna ost razlikovanja med subjektom »samo-zavedanja« in »samorazvidnim« subjektom. Ta rob še najlepše definira tale Lacanova formulacija: nisem, razen tam, kjer nujno sem, da lahko to rečem. Ta rob bi lahko imenovali rob prebujenja, v kolikor je tisto, kar ravno še lahko rečem v sanjah, ne da bi se prebudil, ne da bi – kot pravi Lacan – zamenjal zastor. V sanjah lahko rečem »sanajam, to so samo sanje«. To, česar v sanjah ne morem reči, pa je: »kljub vsemu sem jaz zavest teh sanj«. – Referenca na Descartesa je tu očitna, saj gre natanko za Descartesovo argumentacijo v postopku dokazovanja biti jaza (sanjam, haluciniram, domišljam si vse mogoče

5. Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1980, str. 105.

– toda obstaja dejstvo, da *jaz* sanjam, haluciniram in si domišljam ... torej jaz sem). Ključna razlika med subjektom nezavednega in kartezijskim subjektom torej ne leži v dilemi: samozavedanje – da ali ne. Gre za dve različni konceptiji samozavedanja. V kartezijski inačici, kot jo bere Lacan, gre za iluzijo zavesti, da »se vidi sebe videčo«, samozavedanje je torej dojeto kot razvidnost jaza samemu sebi. Lacanova poanta pa je v tem, da je pogoj samozavedanja ravno neprosojnost jaza samemu sebi. Jaz se konstituira na ravni predstave in konstituira se tako, da ostane zaslepljen za točko, s katere misli in kjer ni »pri sebi doma«. Kar mi omogoča, da se dojemam kot enoten subjekt skozi čas, je ravno to, da ne mislim v točki, v kateri se vidim – oziroma, če zadevo obrnemo, da se ne vidim v točki misli. Zgodbo o metulju in sanjah namreč Lacan nadaljuje tako, da jo neposredno naveže na problematiko skopične pulzije in konstitucije subjekta v skopičnem polju. Povzemimo njegovo izpeljavo, ki nekoliko modificira zgodbo o Zhaung Ziju. Zhuang Zi torej sanja, da je metulj in si reče: to so samo sanje. Slednje je, pravi Lacan, povsem v skladu z njegovo mentaliteto, saj ni niti za trenutek resno podvomil v svojo identiteto. Reče si torej »to so samo sanje« in prav v tem mu manjka realnosti. Kajti tisto nekaj, kar je *jaz* Zhuang Zija, sloni na tem, da je objekt viden. To je moment, ki je bistven za položaj subjekta kot takega in je hkrati tisto, kar nam omogoči izstopiti iz tega sveta fikcije, katerega edina opora in način bivanja bi bil subjekt. Imamo subjekt, ki vidi in ki nima drugega kot »geometrije videnja« in ki lahko reče Drugemu tole: to je na desni, to na levi, to zunaj, to znotraj – in kaj mu omogoča, da se postavi kot jaz, če ne to, da je sam slika v tem vidnem svetu, da metulj ni nič drugega kot to, kar njega samega označuje kot madež. *Jaz* sam je madež na ozadju – na to raven je treba umestiti oni »jaz zgolj sanjam«, ki je tu zato, da maskira realnost pogleda. Od tod, sklene Lacan, je treba razumeti tesno korelacijo objekta *a* in jaza. – V skopičnem razmerju je torej jaz »maska pogleda«, maska objekta. Vendar – kar je morda še pomembnejše – maska pogleda je tako, da je njegov učinek. Jaz je učinek pogleda, učinek »izločanja pogleda«. Jaz je natanko zaslon, ki omogoči subjektu, da se »znajde v svetu« in se konstituira kot subjekt. V tem kontekstu je paradigmatski primer voyerja. Voyer hoče videti pogled, toda v tem spregleda, da gre za nekaj, kar ga najbolj intimno zadeva oziroma gleda, za nekaj, kar ga v njegovi voyerški fascinaciji okameni do točke, ko sam postane tako inerten kot slika.

Zavest o samem sebi se vzpostavlja skozi neko temeljno neprosojnost jaza samemu sebi, preko tega, da se jaz nikoli ne vidi tam, od koder se gleda, da je sam jaz ujet v, zaprečen z neko temeljno shizo. Zato lahko reče: to sem jaz in s prstom pokaže nase, tole desno pa je metulj. To bi bil lahko tudi odgovor na vprašanje, zakaj se Lacan k tej temi vztrajno vrača prek problematike skopičnega polja – prav razmik med pogledom in videnjem omogoča kar najboljše artikulirati to temeljno shizo subjekta. Z najkrajšo formulo bi lahko rekli takole: mislim zunaj, in prav zaradi tega tam, kjer mislim, ne morem reči »torej sem«. To je tudi razlog, zakaj Lacan v *Logiki fantazme* vseskozi uporablja

»krajevna določila«: mislim *tam*, *kjer* nisem; sem *tam*, *kjer* ne mislim. In iz negacije obeh členov (nisem, ne mislim) Lacan tu ne izjaha zato, da bi pozitivno obliko zamenjal z negativno, temveč zato, da lahko operira s štirimi členi in jih opredeli na topološki ravni.

Kako bi sedaj na podlagi vsega tega lahko artikulirali razmerje med »subjektom nezavednega« in »kartezijanskim subjektom«? Po eni interpretaciji, ki sem ji v tekstu »*To see or not to see*« sledila tudi sama, bi bilo osnovno razlikovanje v tem, da se kartezijanski subjekt ne prepozna v tvorbah nezavednega, v lapsusu, v madežu. Vendar pa velja to vprašanje še enkrat premisliti. Če upoštevamo, da Lacan misli konceptualizira prek registra nezavednega, in če upoštevamo zgoraj navedeno Lacanovo izpeljavo konstitucije jaza, potem se vse bolj zdi, da je potrebno navedeno interpretacijo obrniti. Kartezijanski subjekt sploh ne pride do vprašanja prepoznavne v lapsusu. Lacanovo tezo, da ta pozicija implicira izvrženje nezavednega, je treba vzeti dobesedno – ne gre za to, da se subjekt ne prepozna v tvorbah nezavednega, temveč za to, da, če lahko tako rečemo, nezavedno v tem svetu sploh ne obstaja. To je tisto, zaradi česar Lacan zapiše kartezijansko pozicijo kot »sem, ne mislim« in zaradi česar pravi, da gre tu za iluzijo samorazvidnosti zavesti: iluzijo zavesti, da se lahko kot jaz vzpostavi »brez madeža«, brez tega, da je »objekt viden«. Subjekt nezavednega je tisti, ki se ne prepozna v lapsusu, madežu in ki bo na analitikovo vprašanje o tem lapsusu vselej odgovoril »to nisem jaz«, »to so (bile) samo sanje«... Tam, kjer misli, bo vselej rekel *nisem*, in nikdar »torej sem«.

Konsekvence temeljne »shize« med pogledom in videnjem pa lahko potegnemo še dlje, na raven analize, ki nikoli ne poteka iz oči v oči. Analitik ne gleda pacienta, da bi mu govoril *O, ho, ho! Kakšen obraz pa delate!*, situiran je na neko nemogočo točko, s katere pri subjektu »gleda proces gledanja samega sebe«. Lahko bi rekli, da analitik zasede točko subjektovega »samozavedanja«, subjektove »apercepcije«, kolikor je to točka, ki je nujno izključena. Izključena in ne potlačena. Apercepcije namreč ne smemo enačiti z nezavednim. To točko, kot smo videli, Lacan konceptualizira kot objekt *a*, kot točko pogleda, ki »postvari« moje misli in jih spreminja v vidne podobe, v »reprezentacije«, v stvari, v misli. Analitik torej zaseda to mesto, ki nujno uhaja »vidnemu polju« subjekta, da bi mu lahko v nekem trenutku pokazal madež, lapsus, metulja in mu dejal: to si ti. Toda tej gesti, temu pozivu Lacan v *Logiki fantazme* podeli prav poseben status. Ko vpelje freudovski *wo es war soll ich werden*, najprej poudari, da ne gre za to, da bi jaz prišel na mesto onega, da bi jaz »izselil« ono. To je na nek način Descartesova gesta, gesta, s katero se postavim kot »misleča stvar« s tem, da »izselim« razsežnost kot tisto, ki pripada redu *partes extra partes*, torej redu razkosanega, v nasprotju z nespremenljivo enotnostjo zavesti. Freudovski imperativ je treba nasprotno razumeti kot poziv jazu, da se naseli v *Es*, da se, kot pravi Lacan, »naseli v svojo logiko«. In treba ga je razumeti v kantovski perspektivi. Lacan vpelje Kanta v razpravo na dveh ravneh, ki pa

sta neločljivi ena od druge. Psihoanalitično izkustvo kaže, pravi, da je »misleča stvar« po svojem bistvu razkosana, razkosavajoča in da je subjekt, za katerega gre tisti, ki ga je Kant imenoval »patološki subjekt«, torej subjekt, ki lahko trpi zaradi misli, zaradi »razkosanega« (torej nezavednega) značaja teh misli. Hkrati, pravi Lacan, pa utegne biti freudovski *soll ich werden* tako neuresničljiv kot kantovska zahteva. Vpeljava »patološkega subjekta« tu služi kot ena izmed artikulacij subjekta nezavednega, kolikor ta predstavlja protipol »normalnega subjekta«, ki ga Lacan definira kot izhajajočega iz kartezijanske pozicije. Kaj je torej »patološki subjekt«? Kant ga, kot je znano, artikulira na področju svoje praktične filozofije, torej tam, kjer gre za vprašanja morale oziroma etike. Z eno besedo, patološki subjekt je subjekt, ki nikoli ne ve, kje natančno stoji v razmerju do svojih dejanj. Subjekt, ki ga muči misel – misel, da v tem, kar je storil, ni udeležen na pravi način, oziroma da je v tem, kar je storil, »v stvari«, vselej vnaprej prisotna neka misel, ki je tam ne bi smelo biti. Subjekt, ki ne more položiti računov, ker ne ve, kje je v te račune že sam vštet, oziroma natančneje, kje so ti računi že všteti v njegov jaz – v kolikor je jazu v etiki naloženo ravno to, da stori dejanje brez računov. In ni odveč poudariti, da je subjekt na ravni (kantovske) etike vselej vpisan na stran »nisem, mislim«: mislim, (in zato) *nisem* na ravni tega, kar se od mene zahteva. Vendarle ta vzporednica med kantovskim patološkim subjektom in subjektom nazavednega ni absolutna: mučnost misli, ki preganjajo patološki subjekt, je neločljivo povezana z imeperativom, ki je naslovljen na ta subjekt – kaj takega pa bi le težko trdili za subjekt nezavednega v razmerju do freudovskega imperativa. Lacanove vzporednice med obema *soll* ne gre razumeti v smislu, da sta imperativa preprosto identična. Kot bomo poskusili pokazati, prej velja, da sta po svoji logiki inverzna. Druži ju nekaj drugega: to, da v skrajni instanci oba zahtevata od subjekta nemogoče, torej realno. *Wo es war soll ich werden* se torej glasi freudovski imperativ, ki ga Lacan bere kot poziv jazu, da se naseli v *Es*, da se naseli v svojo »logiko«. In Kantov imperativ je v nekem smislu inverzija Freudovega. Je nekakšen poziv onemu, da se naseli v jaz. Kar ovira realizacijo etičnega Dejanja je natanko jaz, kolikor je ta vselej in nujno empiričen, torej patološki. Pogoj etičnega dejanja bi bil torej nekakšen izbris jaza oziroma njegovo postvarenje v čisti formi (zakona). *Wo ich war soll das Gesetz werden*, bi lahko rekli. Dejanje čiste avtonomije bi bilo natanko dejanje, katerega subjekt ne bi bil (več) jaz. Tisto, česar Kant ne uvidi, oziroma natančneje, kar uvidi, a od česar se hoče za vsako ceno ograditi, pa je naslednje: jaz kot »maska realnosti pogleda« (torej objekta *a*), je kljub svoji patologiji oziroma prav zaradi nje natanko opora univerzalnosti, je njen osnovni pogoj. Zato »umik« jaza oziroma njegov sovpad z objektom, sovpage z izgubo univerzalnosti. Drugače rečeno, čista forma univerzalnosti (torej univerzalnost brez jaza, v kolikor jo slednji nujno kontaminira z določeno »vsebino«), ni nič drugega kot nekaj radikalno partikularnega, je partikularnost sama, je vznik objekta *a*. Zato so edina uspela etična dejanja dejanja radikalnega zla in zato je *passage à l'acte* »samomor subjekta«.