

JETNIKI DRUGEGA, KI NE OBSTAJA

JELICA ŠUMIČ RIHA

»Nezavedno je politika«

Naše izhodišče je enigmatična opazka iz Lacanovega seminarja o logiki fantazme: »Še tega ne pravim 'politika je nezavedno', ampak zgolj 'nezavedno je politika'«¹. Kakšen dobiček, kakšno presežno vrednost proizvede gola zamenjava mest subjekta in predikata v stavku: enkrat je nezavedno predikat, ki opredeljuje politiko, drugič pa je politika tista poteza, s katero je definirano nezavedno? Preden bi Lacanu očitali, da mu gre zgolj za kalkulirani učinek, za retorični trik, ki naj osupne poslušalstvo, bi morali biti pozorni na samo formulacijo izjave. Ne gre namreč za preposto zamenjavo, kjer bi Lacanova teza »Nezavedno je politika« nadomestila, izpodrinila freudovsko uhojeno definicijo »Politika je nezavedno«. Lacanova izjava je namreč formulirana kot koncesija. Izreči: »Še tega ne pravim 'politika je nezavedno', ampak zgolj ...«, ne pomeni zanikati, da bi bila politika, tako kot katero koli drugo področje človeške dejavnosti, kolikor je strukturirana kot govorica, polje, na katerem je mogoče pokazati delovanje nezavednega, pač pa pomeni določeno omejitev, restrikcijo pristojnosti psihoanalize na področju politike. A v nadaljevanju stavka, kjer bi pričakovali strožjo obmejitev njenega lastnega predmeta, nezavednega, torej večji odmik od politike, trčimo na presenečenje: ne samo, da politika ni izginila z obzorja psihoanalize, marveč je okupirala, okužila samo nezavedno, predmet, za katerega je psihoanaliza edina pristojna.

Prvi sklep, ki nam ga nalaga že sama koncesivna formulacija, bi bil: nimamo opraviti z dvema enakovrednima, zrcalnima formulama. Ni namreč isto reči: »politika je nezavedno« ali pa »nezavedno je politika«. V prvem primeru, »politika je nezavedno«, gre za koncizno formulo ali, rajši, formalizacijo ekvivalence med diskurzom gospodarja in diskurzom nezavednega.

¹J. Lacan, neobjavljeni seminar »La logique du fantasme« (1966–67), 10. 5. 1967.

Oba sta namreč diskurza Drugega, v katerem lahko subjekt vznikne zgolj kot učinek označevalca, se pravi kot radikalno odtujen. Prav ta artikulacija subjekta nezavednega na Drugega, z drugimi besedami, ta transindividualnost samega nezavednega, je omogočila Freudu, da v svoji znameniti »Množični psihologiji«², kjer pokaže, da se lahko skupnost vzpostavi le, če imajo njeni člani isti vzrok želje, če so obešeni na isti identifikacijski označevalec, analizira tvorbo skupnosti kot tvorbo nezavednega.

V imenu transindividualnosti nezavednega kritizira tudi Lacan, in to že od petdesetih let naprej, »apolitično ekstrateritorialnost« psihoanalitikov, ki psihoanalizo obravnavajo kot enklavo, ločeno od politike. Če psihoanaliza za Lacana ni varno zatočišče pred svetom, je to zato, ker »dialektika ni individualna in ... je vprašanje konca analize vprašanje trenutka, ko se subjektova zadovoljenost realizira kot zadovoljenost vsakogar, se pravi, vseh tistih, ki jih ta zadovoljenost povezuje pri kakem človeškem delu«³.

Ključno vprašanje je seveda vprašanje medsebojnega razmerja formul »Politika je nezavedno« in »Nezavedno je politika«. Ali gre za kompatibilni, medsebojno dopolnjujoči se formuli? Skratka, ali bi lahko rekli vsaj to, da je Lacanova nova definicija nezavednega: »Nezavedno je politika«, logično nadaljevanje Freudove: »Politika je nezavedno«? In še naprej: če je nezavedno strukturirano na enak način kot diskurz gospodarja, ali to pomeni, da je tudi v politiki, tako kot v nezavednem, na delu neka vednost, ki se ne ve, neka vednost, ki je ni mogoče pripisati nobenemu subjektu, neka vednost, ki mora biti, strogo vzeto, šele proizvedena, izumljena, zato da bi se dodala realnemu?

Priti do vednosti, ki se ne ve, zahteva v psihoanalizi strogo delitev dela med analizantom in analitikom. Analizant je tisti, ki dejansko dela. On je pred nalogo, da pride do vednosti o sebi, do svoje »neozdravljive resnice«⁴. Analitik pa v nekem smislu ne dela, pač pa zgolj jamči prvemu, da bo prišel do resnice o sebi. Lahko bi rekli, da je njegova naloga uveljaviti analitično pravilo, ki zagotavlja, da za vse, kar analizant izreče, »obstaja Drugi, Drugi, ki ve, kaj to pomeni«.⁵ Vsa analitikova funkcija je torej v tem, da zasede mesto subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve, se pravi instance, ki inkarnira iluzijo, da je ta vednost, do katere hoče priti analizant, že tu. Cena, ki jo mora plačati analitik za to kalkulirano, strukturno »goljufijo« – izdajati

² S. Freud, »Množična psihologija in analiza jaza« v *Psihoanaliza in kultura*, DZS, Ljubljana 1981.

³ J. Lacan, »Funkcija in polje govora in govornice v psihoanalizi«, v: *Spisi, Problemi-Razprave* 4/1994, str. 138.

⁴ J. Lacan, *Le séminaire. Livre XVI. D'un Autre à l'autre*, Seuil, Pariz 2006, str. 353.

⁵ *Ibid.*, str. 345.

se za nekaj, kar ni, torej tisti, ki že ve to, kar hoče analizant šele zvedeti – je, da ga bo na koncu analizant zapustil. Privoliti mora v to, da bo na koncu procesa, ko bo analizant prišel do vednosti o sebi po uporabi, zavržen.

V politiki, zlasti če se razglša za demokratično, če izhajamo iz teze, da je tudi tu dejavna neka vednost, ki se ne ve, je delitev dela veliko bolj nejasna. To bi lahko poznazorili z enim temeljnih aksiomov vsake demokratične politike, vsaj od Spinoze naprej: »Ljudje mislijo«. Ta aksiom je mogoče interpretirati na dva popolnoma različna, celo izključujoča se načina.

Po prvi, spontani interpretaciji, trditi, da ljudje mislijo, pomeni verjeti, da ljudje že vedo. Ko, denimo, politiki, sociologi, novinarji sprejmejo izid volitev kot izraz volje ljudstva ali vsaj večine, skratka, ko priznajo, da je izid legitimen, ne glede na to, ali jim je povšeči ali ne, situirajo subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve, v volilno telo. Izbira tega ali onega kandidata, te ali one politične opcije je razumljena kot manifestacija te predpostavljene vednosti. To, kar so volilci že vedeli, tako rekoč pred volitvami, namreč, katera politična opcija bo zmagala in nato vladala, ta nevidna vednost je postala vidna za politike, novinarje, sociologe, skratka, za velikega Drugega šele z razglastivijo izida volitev. Lahko bi rekli, da je veliki Drugi šele po volitvah zvedel to, kar so »ljudje« že ves čas vedeli.

Toda to, da »ljudje mislijo«, je mogoče interpretirati tudi drugače: ne kot že obstoječo vednost, ki se mora samo še obelodaniti, pač pa prej v pomenu radikalne transformacije subjekta, transformacije, katere motor, gonilo ni vednost, pač pa nevedoča se vednost: simptom. Da gre v politiki in psihoanalizi za strukturno analogen proces, saj so subverzivni, »revolucionarni« učinki simptoma v obeh poljih pogoj za transformacijo subjekta, opozori prav Lacan, ko zatrdi, da »... ni razlike, potem ko je proces stekel, med subjektom, ki se poda na pot subverzije, da bi proizvedel neozdravljivo, kjer akt doseže svoj pravi smoter, in tistim simptomu, kar dobi revolucionarni učinek le, če ne koraka več pod taktirko, ki ji pravijo marksistična«⁶. Poudarek pri Marxu in Lacanu ni na simptomu kot takem, pač pa na njegovih subverzivnih, »revolucionarnih« učinkih. Toda vzeti resno Lacanovo trditev, da ni razlike med tem, kar se dogaja v analizi, in tem, kar se dogaja v politiki, zahteva drugačno interpretacijo aksioma »Ljudje mislijo«, še več, zahteva bistveni odmik od prve interpretacije, ki ljudi identificira s subjektom, za katerega se predpostavlja, da ve. Ne samo, da »ljudje mislijo« ne pomeni, da ljudje že vedo, kaj storiti v neki konkretni situaciji, pač pa pomeni ravno nasprotno: edino, če ljudje *ne* vedo, kaj bi morali storiti v konkretni situaciji, imajo zmožnost, ko so soočeni z zagato, nerešljivim problemom, z brezizho-

⁶ J. Lacan, »Comptes-rendus d'enseignement«, *Ornicar?*, št. 29, 1984, str. 24.

dnostjo situacije, delovati, ne da bi imeli že vednost, ki bi jim bila v oporo, ne da bi imeli jamstvo za svoje delovanje. Zaupanje, skorajda slepa vera v to, da »ljudje mislijo«, da so zmožni misliti, ki je tako rekoč prepoznavna poteza skoraj vseh teoretikov emancipatorične politike, je paradokсно zaupanje v to, da so ljudje zmožni delovati brez jamstva, brez opore v Drugem. Skratka, da so zmožni invencije v razmerah nekonsistentnega Drugega.

Ključno vprašanje tu je seveda: Kako lahko ta misteriozna instanca »ljudje«, natančneje, kako lahko nekaj, kar je strogo vzeto učinek označevalca, nekaj, kar je determinirano z akcijo strukture, kar je konsekvence akcije strukture, deluje, se pravi, izvrši dejanje, ki spremeni samo strukturo tega, česar učinek, konsekvence je? Aksiom »Ljudje mislijo« torej nujno zastavlja vprašanje razmerja med dejanjem in neobstoječim Drugim.

Distinkcija dveh interpretacij aksioma »ljudje mislijo« postavi namreč v drugačno luč Lacanovo formulacijo, ki smo jo vzeli za izhodišče: »Še tega ne pravim 'politika je nezavedno', ampak zgolj 'nezavedno je politika'.«

V formuli »Politika je nezavedno« je poudarek na determiniranosti subjekta: pokaže, kateri mehanizmi določajo, kako ljudje mislijo, kako delujejo. Skratka, tu je poudarek na subjektu kot učinku strukture. Pri drugi formuli, »Nezavedno je politika«, pa je poudarek na reflektirajoči sodbi, če si sposodimo Kantov pojem: kako ravnati, ko nimamo pravila za ravnanje? Kako izumiti pravilo za ravnanje tam, kjer nam Drugi ne daje pravila za ravnanje?

V tej luči se pokaže, da je koncesivna formulacija do neke mere zavajajoča. Zavajajoča zato, ker ohranja kontinuiteto med formulo »politika je nezavedno« in formulo »nezavedno je politika«. Vtis je, kakor da je Lacan zgolj dopolnil definicijo nezavednega: svojima dvema kanoničnima definicijama: »Nezavedno je strukturirano kot govorica« in »Nezavedno je diskurz Drugega«, je dodal še tretjo: »Nezavedno je politika«.

Vse prej kot za komplementacijo prejšnjih dveh definicij, gre po našem mnenju za suplementacijo: nekaj je dodano, kar poruši ekvivalenco med prejšnjima dvema definicijama, kar postavi pod vprašaj enačaj med diskurzom gospodarja in nezavednim diskurzom. Novost in radikalnost tretje definicije je namreč v tem, da naredi vprašljiv status tiste spojke, instance Drugega, ki je jamčila za strukturno ekvivalenco diskurza nezavednega in diskurza gospodarja. Sam diskurz gospodarja je mutiral, tako da instanca Drugega ni več nekaj samoumevnega. Druga formula, »Nezavedno je politika«, suspendira veljavnost prve oziroma njeno veljavnost omeji na čas, ko je Drugi še obstajal. Druga formula je, skratka, formula za dobo nekonsistentnega, neobstoječega Drugega. Trditi, da je »nezavedno politika«, implicira torej specifično pojmovanje politike kot polja, v katerem je Drugi že vprašljiv. Politiko

je danes mogoče misliti in praktimirati edino, če izhajamo iz nove, mutirane variante diskurza gospodarja, ki je artikulirana na neobstoj Drugega, na zaprečenega Drugega, in ki jo je Lacan poimenoval kapitalistični diskurz.

Kapitalizem kot hegemonični diskurz, ki determinira družbeno vez danes, izrablja strukturo želečega subjekta, zato da mu zbudijo vero, da bo znanost proizvedla objekt užitka, ki mu manjka. Zvičajnost kapitalističnega diskurza je torej v tem, da prezentira kateri koli objekt, ki ga je mogoče dobiti na trgu, kot vzrok želje. Kapitalizem konstituira subjekte, ki med seboj pomešajo presežno vrednost z vzrokom želje, presežno vrednost s presežnim užitkom.

Kapitalistični diskurz temelji na dveh predpostavkah: 1) da je želja reducirana na zahtevo, ki jo uravnava ponudba in povpraševanje na trgu; 2) da užitka ne uravnava več prepoved Drugega, pač pa pravo. Neobstoj Drugega se v kapitalizmu dandanes manifestira kot skrajna individualizacija, ki subjektu dopušča, da zahteva tako rekoč kot eno izmed temljenih človekov pravic pravico do svojega posebnega načina uživanja. Obe potezi kapitalističnega diskurza bi zato lahko povzeli s sintagmo *generalizirane proletarizacije*. Proletarizacija torej ostaja simptom sodobne družbe, le da imamo danes opravka s paradokso proletarizacije, ki zgubi ves subverzivni, revolucionarni naboj: »Obstaja en sam družbeni simptom: vsak posameznik je dejansko proletarec, to se pravi, nima na voljo diskurza, s pomočjo katerega bi vzpostavil družbeno vez.«⁷

Ali to pomeni, da nezavednaga ni več mogoče opredeljevati kot diskurz Drugega? Prav v tem je ves problem. Ni namreč isto definirati nezavedno kot diskurz Drugega, ko ta obstaja, ali pa takrat, ko je sam obstoj Drugega postavljen pod vprašaj. Ko Lacan zatrdi, »Nezavedno je politika«, že upošteva mutacijo, do katere je prišlo na ravni statusa Drugega, in hkrati napove novo, radikalnejšo opredelitev samega nezavednega, novo definicijo, ki psihoanalizi narekuje spremembo kurza glede politike.

Odgovor realnega

Ni naključje, da Lacan prepozna simptom za neobstoj Drugega v krizi francoske univerze, ki je sprožila znamenite dogodke maja '68.⁸ Kaj je namreč sprožilo nezadovoljstvo študentov in jih spravilo na ulice? Nekoliko poenostavljeno bi lahko rekli, da je študente mobiliziralo soočenje z luknjjo

⁷J. Lacan, »La troisième,« *Lettres de l'École freudéenne de Paris*, n° 16, 1975, str. 187.

⁸Tu se opiramo na Lacanov neobjavljeni seminar »L'acte psychanalytique« (1967–68).

v Drugem vednosti, z nekonsistentnim Drugim, se pravi z Drugim, ki ni na ravni svoje naloge, z Drugim, ki ne funkcionira, kot bi moral. Upor študentov bi lahko razumeli najprej in predvsem kot pritoževanje nad Drugim, takim, kot je, in poziv, klic k Drugemu, takem, kot bi moral biti.⁹ Naj se zdi še tako presenetljivo, nikakor ni naključje, da vznikne klic, zahteva po celem Drugem v deželi t. i. »svobodnega sveta«, kjer je zajamčena svoboda besede, kjer ni več cenzure. Kajti v trenutku, ko Drugi ne odloča več o tem, kaj sme biti izrečeno in kaj ne, se zamaje sam status Drugega.

Toda cene za svobodo besede, to je, za to, da ne more nič, kar rečemo, imeti negativnih posledic za nas, ne plača le Drugi, marveč tudi sama beseda. Če je mogoče v »svobodnem svetu«, ki ne pozna verbalnega delikta, izreči vse, ne da bi subjektu grozila kazen, je to po Lacanu zato, ker beseda ne šteje nič. Nič, kar je izrečeno, nima nobene teže. Beseda ne šteje nič, ker nima nobenih posledic. Toda ničnosti, degradacije besede se ponavadi ne zavedamo. Zasluge za to je treba po Lacanu pripisati univerzi, ki dobro opravlja svojo funkcijo. Univerza naj v »svobodnem svetu« ne bi bila imela druge funkcije, kakor da doseže, da nič od tega, kar je izrečeno v njenem okviru, ne bo povzročilo nemirov in nereda v družbi.¹⁰ Univerza nima epistemične funkcije, ampak policijsko: zagotavlja mir. Ne gre za pridobivanje vednosti, ampak za ohranjanje miru. Poglavitna naloga univerze je, da nas *pasivizira*. Revolt, upor študentov je zato lahko le dokaz, da univerza ne opravlja dobro svoje naloge. Tako bi lahko rekli za univerze v razvijajočih se deželah tretjega sveta, ki se kar naprej ubadajo z nemiri in upori študentov, da še niso vredne svojega imena, ker jim še ni uspelo evtanazirati besede.

Kaj v tem kontekstu pomeni maj '68? Tu pride namreč do nenavadnega obrata. Kako je mogoče, da pride do študentskih demonstracij ravno v svobodni deželi, kjer naj bi univerza poskrbela za to, da beseda ostane brez učinkov? Lacanov odgovor je presenetljiv: v študentskih nemirih je treba prepoznati enega od načinov, kako se pokaže razpoka v Drugem. To ne pomeni, da so šele nemiri naredili luknjo v Drugem, pač pa le, da so jo naredili vidno. Natančneje, nekonsistentnost Drugega bi ostala nevidna, če ne bi nad demonstrirajoče študente, kot pravi Lacan, nagnali policije s pendreki. Strogo vzeto, je šele reakcija Drugega razgalila razpoko v njem, njegovo disfunkcioniranje. Policijsko nasilje, ki naj bi manifestiralo moč Drugega, razkrije njegovo nemoč, nezmožnost odgovoriti na zahteve študentov dru-

⁹ Zato lahko Lacan zabrusi študentom z revolucionarnimi aspiracijami, da bodo dobili tisto, k čemer stremijo kot revolucionarji, namreč gospodarja. *Le séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse*, Seuil, Pariz 1991, str. 239.

¹⁰ »L'acte psychanalytique«.

gače kakor z nasiljem. Odgovor na besedo je pendrek. Seveda pa ni že vsaka demonstracija manifestacija neobstoja Drugega.

Vzemimo množične demonstracije proti vojni v Iraku. Kakšen je bil odgovor oblasti? Ni bilo odgovora. Odgovor je bil neodgovor. Nobene reakcije ni bilo, ker je oblast pravilno ugotovila, da demonstranti ne bodo šli dlje od izražanja svojega nestrinjanja, da ne bodo vztrajali, dokler se vojna ne neha. Na koncu sta bili, paradokсно, zadovoljni obe strani: demonstranti, ker so opravili svojo moralno dolžnost, s tem ko so se distancirali od oblasti in pokazali, da se ne strinjajo s politiko svoje vlade. Toda zadovoljna je bila tudi oblast, ko je ugotovila, da so se demonstranti zadovoljili s tem, da so uprizorili svoj Ne! Z redkimi izjemami bi lahko v teh demonstracijah videli zgolj scene, zaigrane za Drugega, ki udobno sedeč na balkonu kot gledalec mirno opazuje, kaj se dogaja. Šlo je, skratka, za uprizarjanje, ki Drugega v ničemer ne postavlja pod vprašaj. Na tem ozadju je mogoče sklepati, da se neobstoj Drugega, razpoka v Drugem pokaže edino, ko oblast ne zna ali ne more oceniti, ali je Ne!, ki je naslovljen nanjo, ali je to, kar je zanjo uprizorjeno, nekaj, kar je treba vzeti resno ali ne, ali jo ogroža ali ne. Nekonsistentnost Drugega se, preprosto povedano, pokaže vsakič, ko se Drugi čuti ogroženega, ko skuša z nasiljem obvladati situacijo.

Kakšen nauk lahko torej potegnemo iz maja '68? Prvi odgovor bi bil, da na degradacijo besede, na njeno nemoč ni mogoče odgovoriti drugače, kakor da začnejo, kot pravi Lacan, »leteti tlakovanci«. Z drugimi besedami, edini pravi odgovor na to, da beseda ne šteje nič, so nemiri, nasilne demonstracije, skratka, tisto, kar je Lacan opredelil kot »*passage à l'acte*«, nenadni, z ničemer motivirani prehod, preskok v dejanje. »*Passage à l'acte*«, zlasti če gre za nasilje, je nedvomno način, kako se subjekt odtegne mestu, ki mu ga je odkazal Drugi, določenosti, identifikacijam, ki mu jih vsiljuje Drugi. Toda »*passage à l'acte*« je lahko tudi odgovor na molk Drugega in na nedoločenost subjektovega položaja, ki je posledica tega molka. Prav ta dvojni vidik »*passage à l'acte*«, kot je prišel na dan ob majskih dogodkih leta 1968, je od psihoanalize zahteval ponovni premislek statusa dejanja v razmerju do Drugega.

Ko se Lacan ob koncu seminarja »Psihoanalitični akt« iz let 1967–68 ozre na dogodke preteklega maja, ki so prekinili njegov seminar, katerega centralna tema je bilo dejanje, natančneje psihoanalitično dejanje, zatrdi, da je tisto, kar je prekinilo seminar »izpostavilo neko razsežnost, ki ni povsem nepovezana z dejanjem«. ¹¹ Pravzaprav bi morali reči, da je Lacan videl v dogodkih maja 68 odgovor realnega. Lacan je namreč od samega začetka svojega poučevanja zahteval od analitikov, da se morajo »pridružiti subjek-

¹¹ J. Lacan, »L'acte psychanalytique« (1967–68), 19. 6. 1968.

tivnosti svoje epohe«,¹² jih svaril, da ne bi zamujali za tem, kar se dogaja na ravni subjektivnosti njihovega časa. Z majem '68 pa se zdi, kakor da je »subjektivnost epohe« prišla naproti psihoanalizi, kakor da je potrdila *in actu* to, kar je psihoanaliza anticipirala, da bo namreč neobstoj Drugega, se pravi to, da Drugi ne more več dajati subjektu jamstva, postavil na dnevni red dejanje, ki se po definiciji ne opira na Drugega, dejanje kot Ne! Drugemu, kot edino pot, kako lahko subjekt pride do gotovosti.

Maj '68 pa je postavil na dnevni red vprašanje dejanja, natančneje, govornega dejanja, ki za zmerom spremeni situacijo, v kateri je bilo izvršeno, prav kot nemožno. Majski dogodki so razkrili, lahko bi rekli celo razkrinkali funkcijo univerze v pogojih kapitalizma. Če je kriterij za dobro univerzitetno poučevanje, kako naučiti študente, da nič od tega, kar se naučijo na univerzi, nima posledic oziroma ne pelje k nobenim sklepom, kot pravi Lacan, potem bi lahko rekli, je naloga univerze narediti dejanje nemožno. Dobro delujoča univerza je *pogoj nemožnosti dejanja*. To tudi pojasni, zakaj je dandanes v deželah, kjer vlada svoboda govora, politično, revolucionarno dejanje postalo ne le nemožno, marveč skorajda nepojmljivo. To pa za nazaj pokaže, da je za to, da bi akt sploh lahko bil možen, nujno, da obstaja neka meja, ki ne sme biti prekoračena. Nemožnost je pogoj možnosti akta. Oziroma, če smo natančnejši: akt je tisto, kar pokaže, kar razkrije, kaj je v neki situaciji realno-nemožno. Če nobena meja ni določena oziroma če je nedoločljiva, potem tudi akt ni mogoč.

Akt in Drugi

Ali to pomeni, da je nasilje edini izhod iz nemoči besede, ki v dobi neobstoječega Drugega ne stane nič, nima nobenih učinkov? Ali pa je v to luknjo Drugega mogoče situirati nekaj drugega kot nasilje? Skratka, ali je mogoče vanjo situirati besedo, ki ima posledice?

Vzemimo za zgled nemire nekega drugega maja, tokrat študentske nemire v deželi, kjer univerzi še ni uspelo izničiti vseh učinkov besede. V *La comunità che vienne* G. Agamben navaja demonstracije kitajskih študentov na trgu Nebeškega miru kot zgled za emancipatorično politiko, kolikor je mogoča danes. V tej izjemno lucidni analizi bi lahko našli nekatere elemente za odgovor na naše vprašanje: kdaj lahko izrekanje velja kot dejanje, kdaj ima beseda posledice?

¹² J. Lacan, »Funkcija in polje govora in govornice v psihoanalizi,« *Spisi*, DTP, Ljubljana 1994, str. 138.

Tisto, kar je najbolj presenečalo v zvezi z demonstracijami *kitajskega maja* je bila sorazmerna odsotnost natančne vsebine njihovih zahtev (demokracija in svoboda sta preveč ohlapna in generična pojma, da bi lahko bila dejanski predmet spora in edina konkretna zahteva – rehabilitacija Hu Yao-Banga – je bila pri priči zadovoljena). Silovitost državne reakcije je zato videti toliko bolj nerazložljiva. Toda zdi se, da je nesorazmerje zgolj navidezno in da so kitajski voditelji, z njihovega gledišča, ravnali veliko bolj lucidno od zahodnih opazovalcev, ki so kot edini, vendar vedno manj verjeten argument navajali nasprotje med demokracijo in komunizmom.

Kajti novost politike, ki prihaja, je v tem, da ne bo več boj za osvojitve oziroma nadzor države, pač pa boj med državo in ne-državo (človeštvom), neodpravlji-va ločitev med katerimi koli singularnostmi in državno organizacijo.

To nima nič skupnega z golo afirmacijo družbenega proti državi, ki je v zadnjem času našlo svoj izraz v protestnih gibanjih. Kajti katere koli singularnosti ne morejo tvoriti *societas*, saj nimajo nobene identitete, ki bi jo uveljavljale, nobene vezi pripadnosti, katere priznanje bi zahtevale. Država lahko v zadnji instanci prizna vsako zahtevo po priznanju identitete – celo (v našem času nam prepričljivo pripevanje o tem ponuja zgodovina razmerij med državo in terorizmom) državno identiteto znotraj države. Tisto, česar država v nobenem primeru ne more tolerirati, je to, da bi singularnosti tvorile skupnost, ne da bi se sklicevale na kako identiteto ... Kajti država, kot je pokazal Badiou, ne temelji na družbeni vezi, katere izraz bi bila, pač pa na raz-vezi, ki jo prepoveduje. Kar je za državo pomembno, ni nikdar singularnost kot taka, pač pa zgolj njena vključitev v katero koli identiteto.¹³

V nasprotju s pariškim majem '68, pri demonstracijah na trgu Tienanmen ne gre za »*passage à l'acte*«, nasilje kot *tenant lieu*, držalec mesta manjkajoče besede, ki bi štela. Tu imamo opraviti ravno z besedo, ki učinkuje. Dokaz je bil prav reakcija oblasti. Ne samo, da je Drugi na besedo odgovoril z nasiljem, še več, naredil je vse, kar je bilo v njegovi moči, da bi jo izbrisal, da bi naredil, kakor da je sploh ni bilo. Kako oziroma, rajši, s čim deluje beseda, da lahko izzove tak odgovor Drugega?

Kot je opozoril Agamben, ne učinkuje s svojo vsebino. Nič takega, kar je bilo dejansko izrečeno, nobena vsebina izrečenih zahtev nista imela te subverzivne moči. V zadnji instanci bi lahko rekli, da neznosna grožnja, ki jo kitajska država prepozna v študentskih demonstracijah in na katero lahko

¹³ G. Agamben, *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*, Seuil, Pariz 1990, str. 87sl.

odgovori le z nasiljem, ni to, da bi študenti zahtevali nekaj konkretnega, naj je bilo to kar koli že, ampak to, da so zahtevali, z vidika oblasti, *nemogoče*. Novost, ki se je pokazala ob kitajskih demonstracijah, je bila neka vrzel, razpoka v sami zahtevi, ki bi jo lahko opredelili takole: tisto, kar je za Drugega do te mere neznosno, nesprejemljivo, da na to golo dejstvo izrekanja zahteve odgovori s silo, je *vztrajanje zahteve onstran vsake konkretne vsebine zahteve*.

Golo dejstvo, da lahko zahteva vztraja onstran vsake konkretne vsebine, da lahko vztraja celo ali predvsem takrat, ko je zadovoljena, zahteva – vsaj v politiki – strogo ločevanje med dvema strukturno različnima zahtevama: *zahtevo po »imeti«* in *zahtevo po »biti«*, dvema zahtevama, ki hkrati implicirata radikalno drugačno razmerje do Drugega.

Prva zahteva je zahteva na ravni imeti. Vsakič, ko zahtevamo nekaj konkretnega, kar koli že je to, izražamo svoj manko imeti. Pri zahtevi imeti je Drugi vselej že tu, ker je predpostavljen kot instanca, ki lahko, če hoče, zadovolji zahtevo, naslovljeno nanj. Vsaka zahteva, formulirana kot manko imeti, se naslavlja na Drugega, ki naj bi imel to, kar nam manjka. Zahteva imeti je konstitutivno alienatorična, ker se artikulira na Drugega kot celega, na Drugega, ki mu nič ne manjka.

Od te radikalno različna je zahteva po biti. Zahteva po biti od Drugega ne terja ničesar, kar bi Drugi imel in nam zato lahko dal, ničesar, kar bi sodilo v kategorijo imeti, ampak zgolj to, da si, da obstajaš, zahteva prostor, kjer lahko si, kjer lahko obstajaš.

Zahteva po biti je paradokсна zahteva, in sicer iz dveh ozirov. Najprej in predvsem zato, ker nikdar ne more nastopiti kot ona sama. Zahteva po biti je vedno preoblečena, zakamuflirana v zahtevo po imeti. V nekem smislu se lahko pokaže le kot vztrajanje pri zahtevi in to ne glede na to, ali je zadovoljena ali ne. Toda paradokсна je še iz nekega drugega ozira. Gre za zahtevo, ki se sicer naslavlja na Drugega, vendar že samo dejstvo, da gre za zahtevo po *biti*, opozarja, da v tem Drugem, na katerega se subjekt naslavlja, ravno ni prostora za njegov obstoj. Zahteva po biti ni namreč nekaj, česar zadovoljitev bi bila odvisna od dobre volje Drugega. Ravno nasprotno, zadovoljitev zahteve po biti ima za posledico zamajanje ali celo izničenje, izbris Drugega. Najti svoj prostor v Drugem, če ti ta ni že od začetka dodeljen, pomeni izvrtati luknjo v Drugem, narediti si prostor v Drugem. Zahteva po biti se naslavlja na celega Drugega, ali vsaj predpostavlja, da je cel, a le zato, da bi pokazala njegov manko, njegovo nekonsistentnost.

Strogo vzeto je sporočilo zahteve po biti, sporočilo Drugemu: nisi cel/ves! Nekaj ti manjka. Mi smo tisti, ki ti manjkamo, zato da bi zares bil cel/ves. Uveljaviti zahtevo po biti ima zato za nujno posledico radikalno reorganizacijo, transformacijo strukture Drugega, v zadnji instanci pomeni ustva-

riti novega Drugega. Zahteva po biti je kot taka revolucionarna. Zahteva po biti je zato v nasprotju z zahtevo po imeti separatorična.

Prav v to kategorijo zahtev po biti sodijo po našem mnenju zahteve kitajskih demonstrantov. Tam, kjer so zahodnjaki razbrali zgolj zahtevo po imeti (več svobode govora, združevanja, več demokracije itn.), so kitajske oblasti pravilno razumele sporočilo demonstrantov: da so namreč njihove zahteve nezvedljive na »imeti«. Kitajski politični Drugi, je s tem, ko je odgovoril z nasiljem, demonstrantom vrnil njihovo lastno sporočilo v sprevrnjeni, se pravi resnični obliki: za navidezno zahtevo po imeti je prepoznal zahtevo po biti. Tisto, kar zares zahtevate, ko zahtevate zgolj malo več demokracije in svobode, odgovarja Drugi študentom, je, da tega reda, ki je zdaj, ne bi bilo več. Za dozdevno zahtevo po demokraciji, svobodi, rehabilitaciji se skriva Ne!, ki je namenjen Drugemu.

Edino na ravni zahtev po biti je zato mogoče pokazati, da ima izrekanje neke zahteve status dejanja, kolikor ne implicira le mutacije subjekta, ampak tudi razmerja med subjektom in Drugim. Vsaka zahteva je vedno zahteva, namenjena Drugemu. Ni zahteve, ki ne bi vključevala Drugega. Kar koli so že kitajski demonstranti zahtevali, namenjeno je bilo Drugemu, zahtevalo je odziv, odgovor Drugega. Toda za Drugega v politiki je zahteva sprejemljiva le, če jo je mogoče reducirati, degradirati na zahtevo kot »manko imeti«. Zato so v politiki edine zahteve, ki jih lahko Drugi prizna kot take, ne glede na to, ali jim ugodijo ali ne, zahteve, ki so postavljene v imenu neke skupnostne identitete, pripadnosti neki skupnosti, ki je reprezentirana v redu Drugega. V nobenem primeru pa ne more priznati statusa zahtevi, ki jo nanj naslavljajo »katere koli«, se pravi generične singularnosti, ki se odtegujejo vsaki identiteti, vsaki pripadnosti skupnosti. Priznanje zahteve singularnosti implicira namreč razvezo vsake družbene vezi, razvezo, ki postavlja pod vprašaj ravno samega Drugega, katerega *raison d'être* je, da singularnosti razporeja po prostoru glede na mesta in funkcije.

Zahteva po biti je zato paradokсна zahteva, ker jo je mogoče postaviti iz neke nemišljive pozicije instance, ki za Drugega ravno ne obstaja, ne šteje. Oziroma je zahteva, ki zgolj s tem, da je postavljena, napotuje na to, da je Drugi necel, nekonsistenten, natanko v tisti meri, v kateri v njegovem redu ni prostora za te, ki zahtevajo, da obstajajo, da so priznani v svojem obstoju.

Zahteve po biti tako v nekem smislu sploh ni mogoče izreči, če ni hkrati že ustvarjeno mesto, kamor naj se vpiše. Lahko bi rekli, da politični subjekt spregovori oziroma izreče svojo zahtevo po biti s točke, kjer Drugi molči. Toda zahteve ni mogoče izreči, če ne obstajaš. Zato se zahteva po biti vedno

manifestira kot deklaracija, izrekanje nekega »*nos sumus, nos existimus*«¹⁴, kjer do besede pride tisto, kar je nemo, kar za Drugega sploh ne obstaja. Deklaracija »*nos sumus, nos existimus*«, »smo, obstajamo«, je, strogo vzeto, anticipacija biti političnega subjekta. Govori, kot da bi že obstajal. Kdaj je namreč izrečena izjava »smo, obstajamo«? V trenutku, ko subjekt, ki o sebi trdi, da obstaja, ravno še ni tu, še ne obstaja, ker v redu, ki ga je vzpostavil Drugi, zanj sploh ni prostora, ga ni. Spregovori lahko le, če izvrta luknjo v obstoječi red oziroma dodaja nekaj, kar je glede na ta red odveč, česar ne bi smelo biti, tisto, kar v trenutku, ko bi ga Drugi priznal kot obstoječe, povzroči *fading*, izginotje obstoječega reda in Drugega.

Subjekt zahteve po biti ima zato nujno strukturo histerika: izvrtati luknjo v Drugem, zato da bi naredil prostor zase, da bi se lahko vpisal v simbolni red. To bi lahko povedali tudi drugače: tako kot histerik, hoče tudi subjekt zahteve po biti, ki sebe izkusi kot manko biti, manko biti v Drugem, šteti, nadaljevati s štetjem, in to potem, ko je Drugi razglasil: vse je že preštet, vse, kar je treba šteti, je že preštet. Za Drugega tisto, kar ni šteto, ne šteje, dobesedno ne obstaja. Subjekt zahteve po biti je subjekt, ki samega sebe percipira kot to, kar ne šteje oziroma ne obstaja za Drugega, kot svoj manko biti v Drugem: vidi, da zanj ni prostora v Drugem oziroma se ne prepozna, se ne vidi v redu, ureditvi, ki jo je vzpostavil Drugi. Zato je elementarna gesta subjekta zahteve po biti histerični upor, Ne! Drugemu.

Histerik je namreč subjekt, ki po definiciji zavrača zaporo, ne privoli v to, da bi gospodar s tem, da bi dodal drugi označevalec verigi označevalcev, le-to prešil, zaprl interval, zaustavil metonimično drsenje in tako za nazaj podelil pomen subjektovemu govoru. Histerik zavrača gospodarjevo gesto zapore, ker ne privoli v to, da bi imel gospodar zadnjo besedo. Histerik hoče po zadnji besedi dodati vsaj še eno besedo in s tem onemogočiti sklenitev, vključiti vsaj še en označevalec v interval, ki je že zaprt, in ga s tem ponovno odpreti, detotalizirati to, kar je bilo s prešitjem totalizirano.

S tem, ko na gesto zapore, prešitja, ki sklene interval med dvema označevalcema, odgovori z dodajanjem vsaj še enega označevalca, odpre razsežnost onstran zapore in hkrati pokaže možnost druge logike, ki bi jo lahko poimenovali logika odprtih intervalov. Subverzivnost histerične geste je v tem, da pokaže, kako je mogoče prestopiti iz logike totalizacije, logike vsega, v logiko ne-vsega, kako je mogoče iz zaprtih intervalov ustvariti tisto, čemur Lacan pravi »odprte množice, se pravi množice, ki izključujejo svojo mejo«.¹⁵

¹⁴ To formulacijo si sposojamo iz J. Ranciérovega *Nerazumevanja*, Založba ZRC, Ljubljana 2005, str. 51 (prev. J. Š.R.).

¹⁵ J. Lacan, *Še*, DTP, Ljubljana 1985, str. 11. Ta zmožnost nadaljevati tudi potem, ko je bila dana pika na i, je *differentia specifica* histeričnega subjekta. »Ko histeričarka dokaže,

Natanko to operacijo prestopa iz logike vsega v logiko ne-vsega prakticira tudi subjekt politične emancipacije, kot jo pojmuje Rancière. Tako kot histerični subjekt tudi politična subjektivacija po Rancièru temelji na drugačni operaciji štetja. Če lahko subjekt zavrne štetje Drugega, ki se opira na zaporedje naravnih števil, je to zato, ker sam sledi nizu realnih števil, ki funkcionirajo kot odprte množice oziroma odprti intervali.

Manevrski prostor histeričnega subjekta je prav v tem razmiku, intervalu med dvema nizoma števil, kolikor namreč računске operacije z naravnimi števili ne morejo nikdar pokriti odprte množice. Vedno se lahko odpre nov interval med dvema številoma, ki ga je treba zapreti z novim številom. Štetje Drugega ne more nikdar ujeti histerika oziroma subjekt emancipatorične politike, ki je na ravni realnih števil.

Prostor politike emancipacije, prostor politične subjektivacije je, kot sam Rancière nenehno ponavlja, dobesedno interval, ampak interval, kolikor je odprt. Kajti rancièrovski subjekt enakosti, tako kot histerik, živi za to, da vedno znova detektira disfunkcijo v štetju Drugega, računsko napako. In prav v tisti meri, v kateri je model politična subjektivacija, kot jo razdeluje Rancière, elementarna gesta upora histeričnega subjekta, Rancière v politiki emancipacije zavrača vsako zaporo. Dejanje sklenitve je namreč za Rancièra gospodarjeva gesta *par excellence*, ker je tista gesta, ki določa, kateri govor bo dojet kot logos in kateri kot živalsko oglašanje, kaj je vidno in kaj nevidno, v zadnji instanci, kaj obstaja in kaj ne. Zavrnitev sklenitve je logični sklep, ki izhaja iz dveh temeljnih aksiomov Rancièrove koncepcije emancipatorične politike¹⁶:

1. vsaka gesta zapore, sklenitve, v zadnji instanci obvladovanja je goljufija;
2. vsaka družbena vez predpostavlja gospodarja.

Iz gornjih dveh aksiomov izhaja, da je skupnost enakih, tj. skupnost, v kateri družbena vez ne bi temeljila na gospodarjevi goljufiji, nemogoča. Nemogoča zato, ker bi kot pogoj za svojo možnost zahtevala ravno ukinitvev intervala med logiko policije oziroma štetjem Drugega in logiko enakosti, torej, ukinitvev edinega prostora politike. Skratka, za Rancièra je edini prostor, kamor je mogoče situirati emancipatorično politiko, prav interval kot prostor za nenehno dekonstrukcijo goljufije Drugega. Če je lahko prostor politike emancipacije, se pravi prostor za politično subjektivacijo edino in

da lahko potem, ko je list obrnjen, piše na hrbtni strani in celo na naslednji strani, ne razumemo ničesar več. In vendar je preprosto: histeričarka je logičarka.« J. Lacan, neobjavljeni seminar »D'un discours qui ne serait pas du semblant«, 9. 6. 1971.

¹⁶V to smer gre tudi Badioujeva kritika Rancièra. Cf. A. Badiou, *Abrégé de métapolitique*, Seuil, Pariz 1998, str. 124.

terval, ki ga ustvari zapora Drugega, in če je osnovna gesta politike emancipacije odpiranje tega intervala, detotalizacije totalizacije, potem se zdi, da je emancipatorična politika, kot jo pojmuje Rancière, prav zato, ker je odvisna od gospodarjeve geste zapore, mogoča le v svetovih, v katerih Drugi obstaja.¹⁷ Toda cena za to, da Rancière pripiše sklenitev zgolj Drugemu, oziroma cena za suspenz sklenitvene geste, ki bi jo izvršil subjekt enakosti, je, kot upravičeno opozarja tudi Badiou, da Rancière ne more sklepati na možnost obstoja emancipatorične politike tu in zdaj, niti tega, kaj je treba storiti, zato da bi lahko bila.¹⁸ Kajti za to, da bi lahko Rancière razglasil možnost emancipatorične politike v univerzumu, v katerem Drugi ravno ne opravlja več funkcije zapore, bi se moral odpovedati enemu svojih temeljnih aksiomov, da je namreč zapora vedno gospodarjeva gesta, in privoliti v to, da to dejanje sklenitve opravi sam subjekt emancipatorične politike.

To z drugimi besedami pomeni, da je operacija subjekta enakosti, s katero odkrije disfunkcijo v štetju Drugega in posledično pokaže Drugega z mankom, šele začetek, ne pa konec zgodbe. V politiki emancipacije, kolikor je mogoča v dobi neobstoječega Drugega, je mesto, kjer se pokaže napaka v izračunu, pojavitev tistega, kar ne šteje, neobstoječega, prav mesto, od koder je, kot pravi Badiou, mogoče »predpisati novo možno«.¹⁹ Z drugimi besedami, Rancière ima nevdumno prav, ko pokaže, da subjekt enakosti vznikne šele z dejanjem, z razglasitvijo svojega obstoja. Na mesto luknje v Drugem mora priti deklaracija obstoja tistih, ki v štetju Drugega ravno niso všteti, so izključeni, izbrisani. Toda to ne more biti zadnja beseda emancipatorične politike. Deklaracija je lahko šele začetek. Deklaracija namreč ne stori drugo, kakor da postulira neko načelo, načelo enakosti. Toda pogoje za univerzalizacijo postuliranega načela v konkretni situaciji ustvari šele »rigorozna praksa konsekvenc,« če si sposodimo Badioujevo formulacijo. Ali še drugače, dejanje odkrije neko še neopaženo, nevidno možnost dane situacije, to situacijo pa dvigne na raven univerzalnega šele logika posledic, ki sledijo iz tega dejanja.²⁰ Politika emancipacije v dobi neobstoječega Drugega je torej pred nalogo, da strukturno nemožnost zapore kapitalističnega diskurza preobrne v pogoj možnosti produkcije novega, pogoj možnosti za izum novega družbenega reda. Kajti postulirati neko načelo, denimo načelo enakosti v

¹⁷ Ni naključje, da so ključni zgledi, s katerimi Rancière ponazarja delovanje emancipatorične politike: atenski demos in marksovski proletarijat, se pravi, politična subjekta iz dobe, ko je bila operacija zapore še mogoča, ko je Drugi še obstajal.

¹⁸ Cf. A. Badiou, *Abrégé de métapolitique*, op. cit., str. 124.

¹⁹ *Ibid.*, str. 81.

²⁰ Ni naključje, da je Badiou razvil razmerje med načelom in posledicami v svojih predavanjih iz let 2004–2005 z značilnim naslovom: »S'orienter dans la pensée, s'orienter dans l'existence«.

neki določeni situaciji, ki je glede na obstoječi red nemožno, hkrati že implicira, da je treba izumiti, dobesedno proizvesti, ustvariti tudi sredstva za »obdelavo« tega nemožnega. Ni se torej mogoče zadovoljiti zgolj z razglašanjem enakosti in ugotavljati, da je z razpoložljivimi sredstvi pač ni mogoče udejanjati. Če naj deklaracija enakosti ne ostane gola parola, se pravi beseda brez učinka, je nujno, da od trenutka, ko je načelo enakosti postulirano, hkrati začnemo proizvajati, ustvarjati tudi sredstva, nova sredstva, ki torej niso že dana v situaciji, s pomočjo katerih se dana nemožnost spremeni v novo, še neobstoječo možnost.

Premik iz Rancièrovega v Badioujevo pojmovanje emancipatorične politike je natanko prehod iz freudovske teze »Politika je nezavedno« v lacanovsko tezo »Nezavedno je politika«. V nasprotju z Rancièrom, ki emancipatorično politiko situira v univerzum, v katerem je Drugi tisti, ki postavlja zaporo in proizvede označevalec-gospodar, ki situacijo naredi berljivo, Badiou, tako kot tudi Lacan, izhaja iz situacije, ko zapora ni več mogoča, ko je nekonsistentnost Drugega evidenca za vsakogar. In če je torej dejanje sklenitve, zapore v tej konstelaciji naloženo subjektu, je to zato, ker neobstoj Drugega, v nasprotju s tem, kar bi pričakovali, subjekta ne osvobodi. Ravno nasprotno, če ni označevalca-gospodarja, subjekt ostane ujetnik metonimije, diskurza, ki ne pozna konca. Prav to zagato, pred katero je postavljen subjekt v univerzumu neobstoječega Drugega, izpostavi Lacan, ko sprašuje: » S_1 zastopa subjekt za drugi označevalec, a če ni Drugega, ki bi oskrbel drugi označevalec, kaj postane torej S_1 ?«²¹ Z drugimi besedami, »za koga« ali, rajši, »za kaj« je potem subjekt zastopan? Če ni Drugega, ki bi lahko odgovoril na to vprašanje, to pomeni, da mora nanj odgovoriti subjekt. Odgovori pa lahko le z dejanjem.

Teza »Nezavedno je politika« torej implicira, da postavitve v oklepaj označevalca berljivosti zahteva od subjekta, da iznajde način, kako izvršiti zaporo. Z drugimi besedami, ko Drugi ni več zmožen prešitja, je politični subjekt pred nalogo, da izvrši tisto, čemur Badiou pravi »formalizacija« situacije.

Badioujeva kritika Rancièra tako ponovno postavi na dnevni red vprašanje dejanja, vendar ne zgolj kot vprašanje dejanja, s katerim subjekt izvrta luknjo v Drugem, ne dejanja, ki je zgolj dekonstrukcija reda Drugega, pač pa kot vprašanje dejanja, ki je zmožno producirati učinke v dani situaciji. Dejanje je torej mogoče razumeti kot dejanje, ki s tem, da ne neha porajati

²¹ J. Lacan, »III-L'impossible à saisir,« *Le séminaire. Livre XXIV, L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre, Ornicar?*, n° 17/18, 1979, str. 18.

učinkov, za zmerom spremeni diskurzivni univerzum, v katerem se je pojavil.

Z drugimi besedami, če emancipatorična politika, ki živi zgolj za to, da subvertira gospodarjevo zaporo, ni pravi odgovor, ni prava rešitev za naš univerzum, je to zato, ker je to univerzum, v katerem Drugi ravno ni več zmožen ali voljan postaviti zaporo. Kapitalistični diskurz je po definiciji brez konca, brez možnosti sklenitve, brez zapore. Toda dejstvo, da je diskurz brez zapore, po Lacanu ne implicira, nima za posledico, da je konec nemogoč.²² Ravno nasprotno: odsotnost zapore ne pomeni, da se v kapitalističnem diskurzu problem konca, natančneje sklenitve sploh ne postavlja. Temeljni problem našega časa je ravno: spopasti se z nemožnostjo sklenitve.

Danes smo jetniki neobstoječega Drugega. Živimo v univerzumu diskurza, kjer neobstoj Drugegai vnaprej izključuje možnost zapore oziroma vsak poskus sklenitve obsoja na uspeh. V diskurzu, ki ne pozna konca, se pravi diskurzu, za katerega je vse možno, je samo nemožno nemožno. Za nas v nekem radikalnem smislu ni nemožnega. Nikdar ne trčimo na Ne! kot odgovor sveta. Živimo v svetu, ki v vse privoli, v željo, v užitek, naj je še tako perverzen. V Freudovem svetu, ki je bil artikuliran okoli Imena očeta, je njegov Ne!, služil kot kompas za subjektovo željo in užitek. Danes je naš užitek radikalno dezorientiran, ker ga ne uravnava več Ne! Drugega. Ravno nasprotno, kot pravi Lacan v *Televiziji*, se naš svet orientira zgolj po »razmerju do presežnega užitka«. ²³ Dokler je subjekt kapitalističnega diskurza obsojen na lovljenje presežnega užitka, na presežni užitek kot edini kompas, s pomočjo katerega se orientira v mišljenju in svoji eksistenci, je obsojen na večno tavanje, na blodnjo. V dobi frenetične produkcije novega zaradi samega novega, v dobi, ko je vse novo razen novega označevalca, je edina pot, kako proizvesti novi označevalec prešitja, označevalec, ki bi naredil naš univerzum berljiv, gesta prešitja. Tam, kjer nekonsistentni Drugi ne more subjektu nuditi busole, dobi subjekt priložnost, da pride do točke zaustavitve, sidrišča, kjer neha bloditi, z dejanjem, kolikor je dejanje po definiciji brez opore v Drugem, brez jamstva Drugega.

²² Tako za Lacana ugotovitev, da ni diskurzivnega univerzuma, da je danes hegemonični diskurz ne-cel, ne vodi nujno v privolitev v to, kar je, v resignacijo, češ, zakaj bi se potem trudili, ko pa diskurzivna mašinerija deluje naprej, pač pa ravno nasprotno: »Ne vidimo, zakaj bi dejstvo, da bi lahko oziroma da smo izjavili, da ni zapore diskurza, imelo za posledico, da je diskurz nemogoč ali zgolj razvrednoten. Daleč od tega.« Prav upoštevanje neobstoja diskurzivnega univerzuma zahteva, da analitiki »vzamejo ta diskurz kot svojo nalogo, natančneje, kot nalogo, da ga dobro vodijo.« J. Lacan, *Le séminaire. Livre XVI, D'Un Autre à l'autre*, Seuil, Pariz, 2006, str. 14 sq.

²³ J. Lacan, *Televizija, Problemi-Eseji 3/1993*, str. 76 (prev. A. Zupančič).

*Akteizem*²⁴

Na vprašanje, ali je v dobi neeksistentnega Drugega nasilje edini izhod iz nemoči besede, Lacan odgovori s svojo definicijo akta kot paradoksnega kratkega stika med besedo in dejanjem. Radikalna novost akta, kot ga pojmuje Lacan, je namreč v tem, da se akt izvrši s pomočjo izrekanja in s tem spremeni subjekt izrekanja: »*L'acte (tout court) a lieu d'un dire, et dont il change le sujet*«. ²⁵ Kot akt lahko šteje le izrekanje, ki pusti trajno, neizbrisno sled v diskurzivnem univerzumu, v katerem se je pojavil, in ki za zmerom spremeni subjekt tega izrekanja.

Ali to pomeni, da imamo vsakič, ko imamo opravka z izrekanjem tudi akt? Ali vsako izrekanje prinaša subjektivno modifikacijo, transformacijo subjekta? Da bi se ognili poistovetenju vsakega izrekanja, torej vsakega govornega dejanja z dejanjem, ki modificira subjekt, je treba poprej ugotoviti, kaj je tisto, kar je dejavno v aktu.

Tisto, kar loči pravi akt od govornega dejanja, kot ga je definirala filozofija navadne govorice, kjer govorec izvrši dejanje zgolj z izrekanjem za to predvidene formule, »Obljubljam«, »Razglašam splošno mobilizacijo« ..., kjer torej samo simbolno določa, kdaj neko izrekanje velja kot izvršitev nekega dejanja, je akt v lacanovskem pomenu ravno nasprotno izvršitev dejanja, za katerega ne obstaja nobena vnaprej predvidena formula. Še več, mogoč je edino kot kršitev, prekoračitev neke meje, ki je določena, začrtana v simbolnem. V tem oziru je akt pravo nasprotje govornega dejanja: če je govorno dejanje poskus absorbirati v označevalca, reducirati na označevalca to, kar mu je heterogeno, namreč delovanje, početje, pa akt sam označevalca prižene onstran meja simbolnega: označevalca izrabi za to, da se skozenj realizira nekaj, kar sodi v red realnega.

Tako ni dovolj, da v trenutku, ko korakam, razglašam, »Korakam« ali celo »Korakajmo«, pač pa je za to, da bi lahko to »akcijo« nog označili kot akt, nujna prekoračitev neke meje, ki obstaja le v simbolnem, prestop nekega simbolnega praga, ki ga ravno ni dovoljeno prestopiti. Tako po drugi strani ravno tako ne zadostuje, da Cezar z vojsko prekorači Rubikon, se pravi, da krši rimski zakon, ki zahteva od vojskovodje, ki se vrača v Rim, da razpusti vojsko pred Rubikonom, pač pa mora še razglasiti: »*alea iacta est!*«. Akt je akt edino, če se kršitev simbolnega v samo simbolno vpiše kot kršitev. In edino kot prekoračitev ali izsiljenje lahko akt konstituirata radikalno zarezo,

²⁴ Izraz, ki meri na opredelitev ateistične transcendence, si sposojamo od C. Soler, »Les fins propres de l'acte analytique,« *Actes de l'Ecole de la Cause freudienne*, št. 12, E.C.F. Pariz 1987, str. 18.

²⁵ J. Lacan, »Comptes-rendus d'enseignements«, *Ornicar?*, št. 29, 1984, str. 18.

diskontinuiteto, ki za zmerom loči prej od potem. Tako, denimo, Cezar pred Rubikonom in Cezar po Rubikonu ni več isti Cezar, dejansko gre za dva različna subjekta. Ta radikalna mutacija subjekta je tisto, čemur J.-A. Miller pravi »samomor subjekta«, samomor natanko v pomenu, da se subjekt, zahvaljujoč aktu, ponovno rodi, tako rekoč kot Feniks, toda rodi se lahko le kot drug subjekt.²⁶

Toda tisto, kar velja za akt, ni samo to, da spremeni subjekta, ni samo smrt starega in rojstvo nekega novega subjekta, akt spremeni tudi tistega, na katerega se »naslavlja«. Ravno artikulacija na Drugega omogoča distinkcijo med dvema tipoma akta: uprizarjanjem, *acting-out*, ko subjekt na odru dobesedno igra za Drugega, uprizarja scene Drugemu, in pa nenadni, nasilni prehod v dejanje, *passage à l'acte*, ko se subjekt odtegne Drugemu, iztrga njegovi oblasti, a to se mu lahko posreči edino tako, da se sam odstrani z odra. Prvi se naslavlja na Drugega in je torej potrditev Drugega, drugi pa je izginotje subjekta in s tem dokončna ločitev, separacija od Drugega. Na ozadju te opozicije in kot razmejitev tako od *acting-out* kot od *passage à l'acte* je mogoča pokazati novo, radikalnejšo artikulacijo akta na Drugega. V nekem radikalnem smislu je akt izročen Drugemu, prepuščen je na milost ali nemilost Drugega, zato mu vedno grozi, da se bo izrodil v golo uprizljanje za Drugega, v *acting out*.²⁷

Akt ima s *passage à l'acte* skupno to, da je, vsaj v prvem koraku, v trenutku izvršitve akta, v nekem radikalnem pomenu brez »potem«, brez »jutri«, izvršen v luknji Drugega. Toda v naslednjem koraku, ko gre za verifikacijo akta, v trenutku, ko naj se pokaže, ali gre za prazno gestikuliranje ali za nekaj, kar proizvede določene učinke v situaciji, se ponovno postavi vprašanje naslovitve na Drugega kot instance, ki naj akt, seveda za nazaj, potrdi. Vprašanje statusa Drugega v aktu je zahtevalo novo, dodatno distinkcijo, tokrat med aktom v pravem pomenu in *passage à l'acte*. Tisto, kar je zdaj postavljeno pod vprašaj je ravno ta moment dokončnosti, ta izbris tistega, kar sledi, ta indiferentnost do »potem«, tisto, kar je specifično za *passage à l'acte*.

To razmejitev od *passage à l'acte* vpelje Lacan tako rekoč mimogrede, vendar v nekem odločilnem trenutku, ko je njegova znamenita »Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'Ecole«²⁸ trčila na odpor in celo zavrnitev »stare garde«, prvoborcev lacanovstva. Lacan postavi vprašanje, ali je njegova Propozicija akt, šele potem, ko dobi kot odgovor Drugega Ne!, ko torej njegov akt spodleti, saj ga Drugi ne potrdi kot akt.

²⁶ J.-A. Miller, »Jacques Lacan: opombe h konceptu *passage à l'acte*,« *O nekem drugem Lacanu*, DTP, Ljubljana 2001, str. 48.

²⁷ J. Lacan, »Comptes-rendus d'enseignements,« *Ornicar ?*, št. 29, 1984, str. 23.

²⁸ J. Lacan, *Autres écrits*, Seuil, Pariz 2001, str. 243–259.

Kaj torej manjka Propoziciji, da je Lacan ne more razglasiti za akt? Če je *passage à l'acte* indiferenten do tega, kar mu sledi, če o tem noče nič vedeti, pa za Propozicijo tega ni mogoče reči. »Ali je akt?« sprašuje Lacan in hkrati že ponuja odgovor: »To je odvisno od njenih posledic«. ²⁹

Narediti status akta odvisen od tega, kar mu sledi, upoštevati tako rekoč kot integralni del akta to negotovost, nemožnost predvideti posledice, ki iz njega izhajajo, skratka, odvisnost akta od Drugega, ki naj akt pripozna ali ne, pomeni nezaslišano herezijo glede na kanonizirano lacanovsko definicijo akta, narejenega po modelu *passage à l'acte*. Če je slednji paradigma vsakega akta, in sicer natanko v tisti meri, v kateri se z njegovo pomočjo subjekt odtegne Drugemu, dokončno iztrga njegovi oblasti, zaradi česar Lacan šteje samomor kot edini akt, ki uspe, potem pomeni vključitev posledic v akt bistven premik, premestitev, morda celo postavitev pod vprašaj Lacanove klasične definicije akta.

Ali ni bistvo akta v tem, da prekine z Drugim, ali ni akt ravno moment subjektive absolutne, radikalne ločitve od Drugega? Ali ni akt neke vrste metafora, substitucija: tam, kjer manjka označevalec, vznikne akt kot neke vrste inkarnacija luknje v Drugem, aktivna luknja, bi lahko rekli?

Zdaj pa se zdi, da je poudarek manj na radikalnem prelomu, diskontinuiteti, kakor na tem, da je akt začetek nove serije, »novega štetja«. Akt je nedvomno treba obravnavati kot prelom, kot začetek, toda kot začetek, ki mu nekaj sledi, začetek, ki ima neki »potem«, neki »jutri«. Akt je radikalno kontingenten: v trenutku, ko je proizveden, ne zagotavlja ničesar, ne jamči za to, da bo sploh kaj sledilo. Akt kot začetek novega časa pomeni zato, da je nujno odprt v negotovost prihodnosti. S svojimi posledicami se vpisuje v neko označevalno verigo, v neki metonimični niz, ki ga ne obvladuje, vsaj od začetka ne, in se šele za nazaj pokaže – se pravi, če mu uspe predelati verigo, v katero se vpisuje, v novo verigo – ali gre resnično za akt.

Na eni strani je torej akt nedvomno »avto«: izvršiti akt pomeni, da se moraš sam avtorizirati, da moraš vzeti nase to, da nimaš opore, jamstva v Drugem. Akt je v tem oziru *causa sui*. Toda ta vzrok samega sebe ni subjekt. Vzroka, ki je na delu v aktu, ni mogoče situirati v subjekt, ampak v objekt, v vzrok želje kot tisto, kar se odteguje subjektovi vednosti. Zato tudi Lacan govori o paradoksnosti strukturi akta, paradoksnosti zato, ker je v njem »objekt aktiven, subjekt pa subvertiran«. ³⁰ Tu lahko vidimo, zakaj teoretiki emancipatorične politike slepo zaupajo v to, da ljudje mislijo. Tisto, na kar stavijo,

²⁹ J. Lacan, »Discours de l'EPF«, *Autres écrits*, str. 262.

³⁰ J. Lacan, »La méprise du sujet supposé savoir«, *Autres écrits*, Seuil, Pariz 2001, str. 332.

ko verjamejo v to, da ljudje mislijo, je, da ljudi mobilizira neki vzrok, da njihovo željo vodi neki vzrok, ki presega njihovo vednost. Vzrok kot nevedeno. Neki nevedeni vzrok, ki jih vodi z vso gotovostjo, tako da niso nikdar v položaju, da se sprašujejo: Kaj storiti? Ko se začnejo spraševati, kaj storiti, je že prepozno. Želja, ki jo je animiral ta vzrok, je že ugasnila.

Toda na drugi strani je akt hkrati »retro«, ker so posledice tiste, ki odločajo o tem, ali je akt sploh bil izvršen. Trditi, kot to stori Lacan, da je usoda, celo vrednost akta odvisna od njegovih posledic, pomeni, da je »status akta retroaktiven«. ³¹ Kaj pomeni za subjekt ta odvisnost »njegovega« akta od posledic, v zadnji instanci od sprejema Drugega? Kakšna je funkcija subjekta, če pa je akt v nekem smislu transindividualen?

Na to vprašanje je pravzaprav mogoč edino izsiljeni odgovor: novi subjekt, ki se rodi kot učinek, posledica akta, ni namreč nič drugega kot tista instanca, ki vzame nase, prevzame odgovornost za nepredvidljive posledice akta. V univerzumu neobstoječega Drugega lahko subjekt pride do gotovosti edino z aktom, a le za ceno, da vzame nase brezopornost akta. ³² V tem smislu je mogoče reči, da se vsak akt izvrši v perspektivi Poslednje sodbe: »izvršiti akt ... pomeni biti odgovoren za akt in za njegove posledice« ³³.

To bi lahko ponazorili z znamenitim dialogom, naj je resničen ali fiktiven, med Leninom in Trockim tik pred začetkom oktobrske revolucije: »Kaj bo z nami, če nam spodleti?« tesnobno sprašuje Lenin. »Kaj bo z nami, če nam uspe?« z nič manj tesnobe odgovarja Trocki. Naj dejanje uspe ali spodleti, v obeh primerih imamo opraviti s subjektom, pripravljenim na »Poslednjo sodbo«, subjektom, pripravljenim vzeti nase posledice svojega dejanja, posledice, ki so nepredvidljive, v zadnji instanci odvisne od milosti Drugega. Toda katerega Drugega? Na katerega Drugega se naslavlja dejanje v univerzumu neobstoječega Drugega? Izhod iz te zagate je mogoč edino, če se dejanju posreči ustvariti novega Drugega. Drugi, na katerega se naslavlja dejanje, je že učinek dejanja. Sámó dejanje si ustvari Drugega, ki naj bi ga sankcioniral.

³¹ Tu se opiramo na J.-A. Millerjevo analizo akta, »L'acte entre intention et conséquence«, *La cause freudienne*, št. 42, str. 7–16.

³² J. Lacan, »La méprise du sujet supposé savoir«, *Autres écrits*, Seuil, Pariz 2001, str. 338.

³³ J.-A. Miller, seminar »Politique lacanienne«, 27.5.1998.