

# SLABOUMNOST MISELNIH SISTEMOV

SAMO TOMŠIČ

Sintagma »slaboumnost miselnih sistemov« povzema opredelitev, diagnozo, ki jo Lacan vpelje v kratkemu uvodu v branje seminarja z dne 17. decembra 1974. Na navedenem mestu pravi sledeče:

Tukaj govorim o slaboumnosti miselnih sistemov (*débilité mentale des systèmes de pensée*) [...], ki v obliki kopulacije predpostavlja metaforo spolnega razmerja, ki ne ob-staja v nobeni obliki, kopulacije, ki je pri govorilu še posebej »groteskna« in ki naj bi »reprezentirala« razmerje, za katerega trdim, da pri človeku ne ob-staja.<sup>1</sup>

Ideja slaboumnosti miselnih sistemov je skratka navezana na metaforo spolnega razmerja, ki mu Lacan odreka vsako razsežnost obstoja, tudi negativnega obstoja oziroma neobstoja. Njegova izjava »ni spolnega razmerja« namreč ne zatrjuje, da je spolno razmerje pri govoreči živali neki neobstoj, ki bi ga bilo mogoče umestiti v linijo drugih neobstojev – Drugega, Ženske, Govorice –, ki imajo svoje učinke ravno kot neobstoji, temveč spolnega razmerja čisto in preprosto ni. Se pravi, spolno razmerje je radikalna negativnost brez obstoja in brez učinka, in vsaka metafora tega razmerja brez ob-stoja je čista himera.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Jacques Lacan, »A la lecture du 17 decembre«, v: *Ornicar?*, 2, Pariz: Le Graphe, 1975, str. 98.

<sup>2</sup> Spomnimo, da ob-stoj pri Lacanu ni isto kot obstoj oziroma eksistenca v tradicionalnem pomenu besede. Ob-stoj je modus eksistence, ki je vezan na register realnega in ki je v klasični tabeli kategorij bliže neobstoju, kot pa obstoju. Lahko bi rekli, da je ob-stoj pozitivacija negativnosti neobstoja, neobstoj kot materializacija svojih lastnih učinkov. Na primer, trditev »Bog ob-staja«, uporabljena v Seminarju 17. decembra 1974, ni teološka propozicija psihoanalitičnega polja, ampak navezava Boga na nekonsistentno, tj. odprto množico materialnih učinkov govorce. »Bog ob-staja« pomeni, da pride govorilo do pojma Boga na podlagi izkustva disharmoničnih

Če se sedaj vrnemo k sintagmi »slaboumnost miselnih sistemov« in jo poskušamo najti v samem predavanju 17. decembra 1974, ugotovimo, da v njem ne nastopa niti enkrat. Lacan v omenjenem predavanju govori o funkciji boromejskega vozla, o užitku, o Freudovem razmerju do religije, nikakor pa ne o slaboumnosti. Toda to je seveda krinka, saj je bil uvod v branje napisan naknadno in slaboumnost miselnih sistemov za nazaj dodeli smisel mimobežnim miselnim linijam seminarja.

Lacan namreč v predavanju govori o »hitrosti metafore«, *erre de la métaphore*, ki lahko pomeni tudi njeno blodenje – na ta drugi poudarek opozarja sam Lacan, ko opomni svojo publiko na pomen, ki ga je tej besedi pripisal »lani«, se pravi v seminarju *Les non-dupes errent*, »neprevarani blodijo«. V seminarju 17. decembra 1974 je neprevarani subjekt definiran kot tisti, ki postavlja hipoteze, s čimer spet pristanemo pri naknadno napisanem uvodu in pri ideji metaforičnega statusa hipoteze. Hipoteza ima status metafore, kolikor poskuša tistemu, kar »ne ob-staja v nobeni obliki«, torej tudi ne v obliki neobstoja, dodeliti neki minimum reprezentacije in torej neki minimum smisla. Metafora tako služi kot opora za mišljenje, orodje, s katerim mišljenje napreduje po poti smisla. Toda ker ima metafora tudi neko hitrost, prenatrženost, je mišljenje ne more vedno dohajati. Natanko to neskladje med hitrostjo metafore – hipoteze – in mišljenjem Lacan imenuje slaboumnost miselnih sistemov: slaboumnost označuje šibkost mišljenja, miselni sistem gradnjo svetovne totalitete na podlagi hipotez. Slaboumnost miselnih sistemov je potemtakem mišljenje na podlagi hipotez, za katere resda ni nujno, da so izmišljene, vendar pa jim to ne preprečuje, da bi bile metafore spolnega razmerja, oziroma kar razmerja kot takšnega. Vezno tkivo tega *Weltanschauung* je smisel, ki ga producira hitrost metafore in za katerim se vleče mišljenje. Skratka, govoreče bitje ne razpolaga z nekim vnaprej danim razmerjem, a zato okrog brezna njegove radikalne nemožnosti kroži matrica smisla, ki jo razpreda hitrost metafore.

Ta kritična zastavitev se očitno vpisuje v program tistega, kar Lacan ravno v času razglašanja slaboumnosti miselnih sistemov poimenuje antifilozofija. V kratkem programskem tekstu, kjer je ta izraz prvič vpeljan, je antifilozofija opredeljena kot tisto, kar je – z razliko od »bedne zgodovine idej« – sposobno opraviti z logičnim režimom, ki ga mišljenju nalaga univerzitetni diskurz.<sup>3</sup> Antifilozofija je miselna operacija, ki izpostavi »neuničljivi koren« tega diskurza, njegove »večne sanje«, nastopi torej natanko proti neposredni

---

učinkov označevalca na njegovo telo, tj. na podlagi izkustva užitka. Cf. tudi Seminar XX, poglavje »Bog in užitek Ženske«.

<sup>3</sup>Jacques Lacan, »Morda se bodo Vincennesu ...«, v: *Filozofski vestnik*, 1/2006, Ljubljana: Filozofski inštitut ZRC SAZU, str. 204–205.

danosti njegove slaboumnosti in njene spontane razumnosti oziroma logičnosti. Izraza *slaboumnost miselnih sistemov* in *univerzitetni diskurz* na določeni ravni izrekata isto, saj je edino univerzitetni diskurz razvita oblika miselnega sistema. Z razliko od tega, kar bi bilo nemara mogoče izpeljati iz navedenega izraza, antifilozofija ne kontrira toliko filozofiji kot takšni, temveč vpenjanju mišljenja v sistem, razumljen kot nekaj, kar vselej korenini v slaboumnosti, torej kot sistem smisla, ki namesto tega, da bi si prizadeval misliti realno, prenatgljeno producira metafore razmerja.

Lacan v omenjenem uvodu v seminar *RSI* navaja dva paradigmatiska primera slaboumnosti miselnih sistemov: religijo in filozofijo. Zanimivo je, da je religija na tem mestu izpostavljena v svojih prednostih glede na filozofijo:

Razlaga, ki izhaja iz določene ventilacije omenjene metafore [tj. metafore spolnega razmerja – op. S. T.], razdelane pod oznako filozofija, kljub temu ne gre dlje od krščanstva, sadeža Trojice, ki jo skozi »člaščenje« razkrije v njeni resnični »naravi«: Bog je ne-vse, ki ga je krščanstvo zmožno razločiti, ne da bi ga pomešalo z neumno idejo univerzuma.<sup>4</sup>

Razlika med religijo in filozofijo je skratka umeščena v nasprotje med totaliteto in ne-vsem, krščanstvo je razglašeno za resničnejšo od filozofije, ker razloči Boga in Univerzum, s čimer lahko izumi Boga kot ne-vse – Trojica, o kateri govori in ki napotuje na neko drugo Trojico, s katero se bo Lacan ukvarjal skozi vse leto 1974/5, namreč trojico Realnega, Simbolnega in Imaginarnega, boromejski voz, ki je ateološka verzija tega ne-vsega. Pri tem seveda ne gre brez pomislekov, ki navsezadnje najprej zadevajo razlikovanje psihoanalize in religije skozi prizmo postavke o trojnosti registrov človeškega izkustva.<sup>5</sup>

Toda za tukajšnje namene velja prevzeti tezo o filozofiji kot diskurzu, ki se umešča v okvire totalitete. »Neumna ideja univerzuma«, o kateri govori Lacan, je način, kako filozofski diskurz pride do tega, da iz svojega polja izključi problematiko nekonsistence oziroma ne-vsega kot logične modalnosti. Z drugimi besedami, znotraj filozofskega diskurza obstaja neka tendenca, da ideja kozmosa prevlada nad Bogom kot imenom ne-vsega. In nemara v zgodovini ni bolj paradigmatike in bolj dovršene oblike tega miselnega podjetja od Aristotelovega. Kot po naključju naletimo na filozofsko ime, ki zlasti v poznem Lacanovem poučevanju zaseda privilegirani status. Kritič-

<sup>4</sup> Jacques Lacan, »A la lecture du 17 decembre«, *op. cit.*, str. 98.

<sup>5</sup> Glede tega problema napotujem na svoje besedilo »Lacanovo prebujenje« (*Problemi*, 4–5/2007, Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo), ki ga tukaj v nekaterih pogledih nadaljujem.

na ost, ki jo antifilozofska orientacija poučevanja naslavlja na filozofijo, je pravzaprav nemisljiva brez tega lastnega imena. In bolj kot karkoli drugega, bo Lacanovo zaostrovanje spora s filozofijo – ki se bo navsezadnje izteklo v nič manj kot reinvincijo filozofije na podlagi njenega »razaristoteljenja«, če lahko tako rečem – zadevalo natanko vprašanje smisla, tega privilegiranega objekta Aristotelove logične utemeljitve filozofskega diskurza.

Ko govorimo o Aristotelu in vprašanju smisla, seveda ni mogoče zaobiti sintagme »odločitev smisla«, s katero je Barbara Cassin poimenovala bistvo Aristotelove utemeljitve filozofskega diskurza.<sup>6</sup> Izvršitev tega postopka detektira v Aristotelovi *Metafiziki*, knjigi Gama. Aristotela tam okupira problem razmejitve diskurzov, podobnih na ravni videza, a vsebinsko in izhodiščno nasprotnih. Odločitev smisla je v tem pogledu procedura, ki na ravni govora, kjer vlada nerazločljivost diskurzov in kjer so vse misli postavljene na enakovredno raven, raven dozdevka, detektira realno razliko, ki mu bo omogočila utemeljiti filozofijo in zavrniti sofistiko, zgrabiti resnico in zavrniti laž. Ni nenavadno, da je ta obračun s sofisti – čeprav mu je Aristotel posvetil posebno delo – postavljen v same zastavke in utemeljitve tako imenovane prve filozofije, metafizike oziroma svetovnega nazora (ontologije). Da bi imel metafizični diskurz konsistenco, je potreben *coup de force*, ki na ravni govora odloči smisel od smisla – filozofijo od sofistike, polni govor, ki predpostavlja neko referenco zunaj samega sebe, in prazni govor oziroma blebetanje, govor kot čisto preluknjano smisla, katerega referenca ni nobena predpostavljena zunanost, temveč je ta zunanost interiorizirana.

Kompozitorji dela, ki je kasneje dobilo naslov *Metafizika*, so tako zelo dobro zadeli etape filozofske procedure – tj. preseganja fizike užitka v blebetanju. Prva knjiga obravnava nekakšno naravno teženje človekovega uma k spoznanju in resnični vednosti in podaja celotno zgodovino tega teženja do Aristotela. Druga knjiga s svojimi aporetičnimi zastavki pripravlja teren, na podlagi katerega bo potem knjiga Gama podala svojo odločitev, in ta odločitev se glasi: »Nemogoče je, da bi isto hkrati pripadalo in ne pripadalo istemu z ozirom na isto.« (*Met.*, 1005b 19–21.<sup>7</sup>) Načelo, ki iz resničnega diskurza izključuje protislovnost ali paradoksnost govora, to »najbolj trdno načelo«, katerega resničnost je nemogoče ne spoznati, to nujno načelo vsake racionalnosti govoreče živali, je tisti začetni *coup de force*, ki normalizira govorno produkcijo smisla in orientira proceduro filozofskega diskurza – diskurza, ki v francoščini pomeni tudi in predvsem govor – in človeškega rokovanja s simbolnim nasploh.

<sup>6</sup> Cf. Barbara Cassin in Michel Narcy, *La decision du sens*, Pariz: Vrin, 1992.

<sup>7</sup> Nav. po: Aristotel, *Metafizika*, Ljubljana: ZRC SAZU, 1999. Prevod je mestoma preoblikovan.

To načelo neprotislovnosti, ki ga Aristotel vpelje kot vogelni kamen metafizične procedure in garant nedelirantnosti prve filozofije, »znanosti o bivajočem kot bivajočem«, proizvede zanimivo podobo sofistike, ki ni brez določenega cinizma in hkrati protislovja. Aristotel na nekem ključnem mestu poudarja, da – sledeč prevodu Barbare Cassin – govor sofistike karakterizira »govorjenje iz golega užitka«. Ustrezni slovenski prevod se glasi: »[...] za tiste pa, ki govorijo zavoljo besed, je ovržba zdravljenje njihove govorice v glasovih in tega, kar je rečeno v besedah« (*Met.*, 1009a 21–22). Sofisti skratka govorijo zavoljo besed, kar pomeni, da je njihov govor golo samooplajanje, kopulacija med besedami. Govorjenje zaradi golega govorjenja ima svoj *terminus technicus*: blebetanje, in škandal blebetanja je natanko v tem, da izključuje vsako razsežnost komunikacije. Kdor blebeta, ne izreka ničesar, ampak zgolj uživa v svojem lastnem govorjenju. Blebetanje je govor, ki je odvezan vsake reference in ki potemtakem ne služi ničemur. Ničemur, razen produkciji užitka. Užitek v blebetanju je tako paradigma užitka in njegove nesmotrnosti, celo razdiralnosti, kajti redukcija govora na čisti užitek razpušča samo konsistenco simbolnega. Ta konsistenca pa je natanko tista, ki jo v knjigi Gama postavlja Aristotel.

Funkcija te konsistence ni samo v tem, da bi razločila resnični govor od lažnega, resnico od dozdevka, ampak predvsem utišati užitek. Ovržba tistih, ki zgolj blebetajo in nesmotrno uporabljajo govorico, je obeležena s terapevtskim učinkom. Ovržba je zdravljenje sofističnega avtizma, zapiranja logosa – govora, označevalca, smisla – v blebetanje. Aristotel tako v knjigi Gama utemelji tisto tradicijo, ki je bila Platonu, pri katerem sofist še nastopa kot paradokсна figura filozofije, njena notranja zunanost, še neznana in ki bo odslej razumela logiko kot terapijo jezika. Ko Wittgenstein na drugem robu metafizike razglasi večino filozofskih problemov za logične napake v sklepanju, ponovi aristotelsko gesto razmejitve resnice in dozdevka, in tako kot Aristotel tudi Wittgenstein v tej svoji terapevtski gesti pristane pri paradoksnem statusu molka, z razliko, da ga vzame nase kot imperativ in ne kot sarkazem. Kajti paradoks Aristotelovega spoprijema s sofistiko je v tem, da na eni strani pri njih očitno detektira užitek v govorjenju, na drugi strani pa natanko to detektiranje uporabi v primerjavi sofistov z rastlinami:

Če pa se na enak način prav vsi motijo in govorijo resnične stvari, tedaj takšnemu človeku ne bo mogoče niti kaj izreči niti povedati; istočasno namreč pripoveduje tako te stvari kakor tudi ne-te stvari. Če pa ne privzema ničesar, temveč na enak način nekaj domneva in ne domneva, po čem bi se mogel razlikovati celo od rastlin? (*Met.*, 1008b 7–12.)

Zanimivo je, da Aristotel naredi ta nenavaden obrat od blebetanja, ki priča o vsem drugem kot o govorčevi nemosti, tudi če ta govorec na ravni svojega govora ne izreka ničesar, k rastlini kot utelešenju nemosti *par excellence*. Pa vendar ta obrat niti ni tako zelo nenavaden, če upoštevamo dejstvo, da Aristotelu govor pomeni toliko kot govor o nečem, natančneje govor o nečem bivajočem. Temu ustrezno mu govorica pomeni toliko kot govorica biti, govorica kot polje, kjer se dogaja razodevanje biti v produkciji smisla. V okviru te zastavitve je imperativ, ki ga naslavlja na vsakega govorca, na vsako *zoon logon echon*, da je njegov govor podrejen referenčni funkciji. Nujno je, da tisti, ki govori, tudi nekaj pove, se pravi natanko, da s svojim govorom označuje nekaj resničnega, kajti v nasprotnem primeru, »za takšnega pač ne bi bilo govorce, niti v odnosu do njega samega niti v odnosu do drugega« (Met., 1006a).

Sofisti natanko s tem, ko uporabljajo govorico, ne kot domnevno orodje za vzpostavitev vezi med idejo in realnim, temveč kot aparat užitka, pričajo o tem, da govorica ravno ne obstaja. Govorica ne obstaja, razen kot hipoteza gospodarja, torej kot govorica, za katero se predpostavlja, da adekvatno odslkava realno. Aristotel skratka predpostavlja obstoj govorce, medtem ko sofistična procedura predstavlja vse prej izkustvo njenega neobstoja. Govorica, ki jo Aristotel predpostavlja, je govorica biti, in ta sintagma označuje natanko tisto, kar izdeluje metafizika, razumljena kot stroga znanost, ali z Aristotelovimi besedami, metafizika kot znanost o bivajočem kot bivajočem. Tisto, kar Barbara Cassin imenuje odločitev smisla, je natanko os produkcije govorce biti: kar je v tej odločitvi smisla odločeno, je smisel kot orientacija mišljenja. Pravilna orientacija, ki sami sebi zoperstavlja nekakšno domnevno pervertirano rabo govorce kot aparata užitka, če še enkrat uporabimo posrečeno Lacanovo formulacijo. Ni torej nenavadno, da Aristotel ta aparat užitka, govorjenje zaradi besed ali zaradi užitka v govorjenju, asociira z rastlinami, s sicer živimi organizmi, ki pa zaradi svoje nemobilnosti delujejo mrtvo. Življenje govorce je fiksirano v polje produkcije smisla in tisto, kar je zunaj tega polja normalizacije, je smrt ali pa v najboljšem primeru vegetativno življenje tistih, ki govorijo, vendar pa v svojem govornem dejanju ne označujejo ničesar – ničesar bivajočega, ničesar, kar bi komuniciralo bit. Zatorej je njihovo blebetanje ekvivalentno molku.

Toda natanko na tej točki bije v oči ironija, ki ni toliko orodje filozofije, temveč vse prej sredstvo sofistike, in natanko v tem oziru je Sokrat ime za sivo polje njunega medsebojnega prekrivanja. V čem je ost ironije? Natanko v tem, da priča o neobstoju Drugega. Škandal, ki ga za filozofski diskurz predstavlja sofistična ironija, je v tem, da si za objekt svojega diskurza izbere nebivajoče. Govoriti o nebivajočem pomeni ravno govoriti o njem kot o

nečem. Pomeni pozitivacijo nebivajočega, pozitivacijo neobstoja. Procedura sofisticnega diskurza tukaj očitno meri v nasprotno smer od gospodarjeve metafizike, ki znotraj bivajočega vzpostavlja segregativno razmerje med ravnimi intenzivnosti bivanja. Poleg tega gibanje Aristotelove terapije govornice poteka v smeri vzpostavitve tranzitivnega razmerja med bitjo in izrekanjem. S tem ko razloči bit in izrekanje, Aristotel normalizira govornico in jo podvrže odločitvi smisla. Smisel govornice je govornica smisla biti, ki kot takšna meri na pozitivni obstoj in komuniciranje bistva bivajočega. Odtod tudi platenje ravni intenzivnosti posameznih obstojev.

Pozitivni obstoj tukaj pravzaprav deluje kot tisto, kar omogoča prehod od smisla k bistvu. Tako normalizirana govornica komunicira samo tisto, kar je, medtem ko nebivajoče izključi v nemo polje, kjer je prepovedano govoriti. Tudi v tem pogledu je Wittgenstein skrajno aristotelovski: tisto, o čemer ni mogoče govoriti, je treba zamolčati, in sicer iz preprostega razloga – če o njem govorimo, izgubimo govornico biti, pademo nazaj v polje prekrivanja biti in izrekanja, kjer bit nastopi kot učinek diskurza in kjer samo nebivajoče oziroma nebit nastopi kot nekaj, kar je na neki način deležno biti, in obratno, bit nastopi kot nekaj, kar je deležno nebiti. Kot rečeno, je to polje sofistike *par excellence*, in njen čut za ironijo izreka nič manj kot to, da je nebit ravno izrekanje samo. Ni izrekanja, ki bi izhajalo iz neke predpostavljene biti, temveč je bit šele njegov paradoksn učinek. Ravno zaradi tega je nebivajoče, ki je predmet sofistike, neko pobožje govornice, celo govornica sama, z drugimi besedami, označevalec. Označevalec je pozitivacija nebiti, ki ima kot takšna učinek biti, vendar še insistira v njeni zunanosti.

Na tej točki se lahko napotimo na Lacanovo kritiko aristotelovsko utemeljene metafizike, kakršno razvija orientacija Seminarja XX. Dejansko je to najbolj anti-aristotelovski od vseh Lacanovih seminarjev, saj polemika z Aristotelom preči njegov celoten potek. Ime Aristotel se pojavi praktično v vsakem predavanju – izjema je kvečjemu predavanje, v katerem Lacan vpelje boromejski voz, kar nit približno ni naključje, voz kot anti-aristotelovski objekt *par excellence*, ker njegova logika izključuje načelo neprotislovnosti, tj. načelo biti.

Lacan v navedenem seminarju podaja dve tezi o označevalcu, ki si ju gre natančneje pogledati. Prva nastopa v kontekstu dekompozicije ontologije in njene redukcije na diskurz gospodarja. Aristotel tukaj nastopa kot paradigmatski primer Filozofa in gospodarjeve rabe označevalca. Lacan vzame Aristotelovo distinkcijo med *to ti esti*, tistim, kar je, in *to ti en einai*, tistim, kar mora biti. V tem drugem ne gre preslišati odmeva imperativnosti. Razmerje med bitjo kot nečim, kar se proizvede z zamahom, in označevalcem, ki proizvede neki učinek biti, je razmerje gospodstva. Označevalec ukazuje,

zapoveduje, kaj mora biti. Odtod Lacanov sklep, da je označevalec imperativen. Toda ta imperativni označevalec, ki je reduciran na svojo golo zapovedovalno funkcijo, je označevalec, kakršnega ravno postavlja nasproti filozofiji sofistčni diskurz. Sofistika razkrinka, da je za filozofsko predpostavko »smotrnosti« označevalca, njegove komunikativne funkcije, njegove narave orodja, zapovedovalna funkcija. Smotrnost, ki prav tako odmeva v aristotelskem konceptu *to ti en einai*, je krinka, olepšava označevalnega krepela, s katerim ontologija mlati realno in si ga prizadeva strpati v svoje smiselne konstrukcije. Lacan bo na neki točki denimo rekel, da univerzum obstaja tam, kjer v izrekanju vse uspe<sup>8</sup> – tj., kjer v izrekanju uspe ravno vznik vsega, metaforična osmislitev realnega. Sintagma *slaboumnost miselnih sistemov* tako meri na idejo univerzuma, ki jo okrog realnega konstruira vsak miselni sistem. Toda ni univerzuma brez zadržanja imperativnosti označevalca z veliko bolj razumnim in nevtralnim diskurzom o smotrnosti. Ko denimo Aristotel v svoji razpravi o naravi kozmosa navaja razloge za njegovo sferičnost, navaja povsem razumne, povsem smiselne razloge, zakaj *mora biti* tako. Razloge, ki najdejo svojo utemeljitev bodisi v izkustvenih zaznavah – npr. krožno gibanje neba – bodisi v prisili, ki jo nad mišljenjem izvaja pravilna oblika, tj. v prostoru, kjer se giblje mišljenje. Topologija sfere oziroma kozmičnega Vsega – »neba« – kontinuirano prehaja v topologijo mišljenja pravilnih oblik in obratno.<sup>9</sup>

Druga teza o označevalcu pristopa k temu problemu skozi vprašanje razmerja med večnostjo in bitjo, strnjene v neologizem *l'étrernel*, ki pomeni toliko kot »bit, ki je večna in je po sami sebi«. Resnično nasprotje te *étrernel* ni »bit, ki ni večna in ni po sami sebi«, temveč »bit, ki ni večna in je po sami sebi«. Kar za filozofijo (in teologijo) predstavlja popolni nesmisel. Toda natanko ta nesmisel je smisel oziroma bistvo označevalca:

Mar ni prav to tisto, za kar gre pri označevalcu? – namreč da se noben označevalec ne proizvede kot večni [...] Označevalec zavrača kategorijo večnosti, pa vendar je na neki poseben način po samem sebi. Mar vam ni jasno, da označevalec participira, če naj uporabim platonistični pristop, na tistem nič, iz katerega je bilo po kreacionistični ideji nekaj povsem izvirnega ustvarjeno *ex nihilo*?<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Jacques Lacan, *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, Pariz: Éditions du Seuil, 1975, str. 53.

<sup>9</sup> Za argumentacijsko linijo in rekonstrukcijo prehoda od topologije mišljenja k topologiji kozmosa cf. Aristotel, *O nebu*, Ljubljana: ZRC SAZU, 2004, str. 113–117.

<sup>10</sup> *Ibid.*, str. 41.

Zanimivo je, da Lacan tukaj uporabi vokabular, s katerim jasno izbere Platona proti Aristotelu. Kajti samo nekaj vrstic naprej Aristotel nastopa kot Učitelj nezamisljivosti kreacionističnega modela: »Medtem ko Aristotel ne more mimo trditve, da če je kdajkoli kaj bilo, je bilo tukaj že od nekdanj ...«. Aristotel skratka ne more mimo trditve, ki se vsiljuje njegovemu logično zdravemu razumu, ne more si kaj, da je ne bi formuliral. Aristotelova misel je nemočna, tj. giblje se na ravni nemoči – nemoči misliti nemogoče –, medtem ko obrat v teoriji participacije izvrši prehod od nemoči k nemožnosti. Ta nenavadni obrat, ki ga Lacan potegne iz Platona, je premestitev participacije od razmerja med idejami in rečmi – Lacan bo rekel: označevalci in označenci, čeprav to seveda še zdaleč ne pokrije celotnega Platonovega dualizma, in obratno –, na razmerje med idejami in Idejo – označevalci in ničem. Izbira Platona pred Aristotelom je tako izključitev neke celotne orientacije v zgodovini filozofije, ki je strnjena pod že omenjeno oznako slaboumnosti miselnih sistemov. Platon še zaseda neko dvoumno pozicijo glede na kasnejšo sistematizirano slaboumnost.

V nečem se onto-teološka, tj. aristotelovska zastavitev ne moti: bit, ki ni večna in ki je po sami sebi, tega ni, se pravi, je natanko tisti »ni«, ki ga Parmenidov aksiom povezuje z ne-bitjo. Označevalec je ne-bit, ki ima učinek biti. Ta učinek biti je učinek smisla, dozdevek *par excellence*, ki ga parmenidovska utemeljitev filozofije zamenja za realno samo. Zato tudi prevlada afekta čudenja, ki edini omogoča filozofiji ohranjati iluzijo, da je bit nekaj, kar je – kar je na sebi in kar je nekaj večnega. Aristotel to večnost kasneje opredeli kot negibnost, negibnost najvišje sfere, ki znotraj sebe predpostavlja tudi statično središčno točko. Aristotel tako nastopi kot iniciator kozmološkega modela, ki se bo dokončno sistematiziral s Ptolemajem in ki mu bo po svoje ostajala zvesta tudi kopernikanska revolucija, le da bo iz negibnih sfer napravila neko gibanje. Aristotelov svet je sferičen svet, ki je utemeljen na harmoniji in ki ga ureja božanska modrost, božanski um, in prav to ureditev, ureditev asferičnega realnega v sferični svet, Lacan na neki točki zgovorno poimenuje »Aristotelove sanje«:

Aristotel misli [...], misli svet, in v tem sanja tako kot tisto, čemur pravimo cel svet, se pravi ljudje. Sanja svet, ki ga misli, tako kot vsi, ki govorijo. Rezultat je, da je svet tisti, ki misli. Prva sfera je tisto, kar imenuje »*nous*«. <sup>11</sup>

Tukaj ponovno naletimo na še eno različico teze, da je vsaka misel ari-

<sup>11</sup>Jacques Lacan, »Le rêve d'Aristote«, v: *Colloque pour le 23<sup>e</sup> centenaire d'Aristote*, Pariz: Unesco Sycomore, 1978, str. 23.

stotelovska. Prva različica je vezana na tezo, da človek misli s svojo dušo, ideja, ki je utemeljena na čistunskem razmerju do govoric. Govorica, ki je harmonično urejena celota, tako kot kozmos, oprta na načelo neprotislovnosti kot garant konsistentnosti simbolnega. Aristotel tako ohranja svoje gospostvo na podlagi tega, da izenači mišljenje s pravilnim sklepanjem, ki je orodje duše kot tistega, kar tvori harmonični misleči del človekovega bitja.

Mišljenje, kakor nastopa v poznem Lacanovem poučevanju, je bolezen: slaboumnost (poudariti gre, da je izraz prevzet iz psihiatrije in da tega ponižanja mišljenja ni mogoče razumeti brez določenega cinizma, tako do psihiatrije kot do filozofije). Izenačeno je z dozdevkom-smislom in z aristotelovsko mislijo kot paradigmatiskim primerom slaboumnosti. Psihoanalitična klinika ima tako opraviti z Aristotelovimi učenci:

Psihoanalizant včasih silogizira, se pravi aristotelizira. Tako Aristotel ohranja svoje gospostvo. Kar ne pomeni, da živi – preživi v svojih sanjah. V vsakem psihoanalizantu je Aristotelov učenec. Toda treba je reči, da se univerzalno včasih realizira v nakladanju.

Kolikor psihoanalizant sanja, mora psihoanalitik intervenirati. Ali zato, da bi prebudil psihoanalizanta? Toda ta tega v nobenem primeru noče – psihoanalizant sanja, se pravi oklepa se partikularnosti svojega simptoma.<sup>12</sup>

Govoreče bitje je Aristotelov učenec v tem oklepanju *partikularnosti* svojega simptoma. Partikularnosti kot podmnožice, lokalne manifestacije univerzalnosti. Toda z razliko od Aristotelove zastavitve je ta partikularnost razcepljena na univerzalnost smisla – *sens commun*, razumimo: univerzalni smisel, kot tudi skupna smer in zdravi, aristotelovski razum – in posebnost ali singularnost realnega, kolikor je simptom tudi podmnožica realnega, tj. realno simbolno, simbolno, ki je vključeno v realno. Odtod trditev, da se univerzalno včasih *realizira* v nakladanju – v blebetanju, v govoru, izpraznjenem vsakega učinka smisla. Včasih, se pravi tedaj, ko univerzalno ni sposobno subsumirati simptoma v svoje okvire. Da so sanje pogojene s partikularnostjo simptoma, potemtakem pomeni, da so pogojene s tumbanjem vednosti o njegovem smislu. Zato tudi je v tem analizantovem oklepanju partikularnosti njegovega simptoma neko insistiranje na njegovem domnevnem smislu, in to insistiranje predstavlja določen odpor do psihoanalize. Odpor, ki je v popolni kontinuiteti s tistim, kar je kot odpor do psihoanalize identificiral že Freud in ki je povezano s konsistenco svetovnega nazora. Lacan v tem pogledu podaljšuje Freuda: odpor do psihoanalize je že samo mišljenje, nje-

<sup>12</sup> *Ibid.*

gova aristotelovska »narava«, njegova slaboumnost, njegova nemožnost, da bi v simptomu identificiralo kaj več od partikularnosti, nemožnost, da bi iz te partikularnosti napravilo oporo identifikacije, ki ne bi temeljila na univerzalnem okolju Drugega. Simptom morda je nenavadna partikularnost, ki na prvi pogled ruši konsistenco univerzalnega, ampak to mu še ne preprečuje, da ne bi bil tvorba univerzalnega.

Kaj se zgodi, ko mišljenje umestimo v telo, katerega bistvo je v tem, da ima bit po tem, da govori, se pravi, da ga prizadeva neka ne-bit? O tem priča izkustvo nezavednega kot razsrediščene misli, ki je radikalno disharmonična glede na duševno predpostavko v človeku. Ko Lacan v svojem poznem poučevanju izenači mišljenje s simbolnim v imaginarnem – mišljenje sestoji v tem, da struktura razkosava telo govorečega bitja, ali kot se glasi formulacija iz tretjega rimskega govora, da govornica, definirana kot mrtev les, vnaša v telo neke neumne predstave –, ga dejansko umešča na raven telesa. Psihoanaliza ima opraviti z mislečim telesom, toda govornica, ki jo razkriva ta zastavitev, je aparat užitka, tisto, kar se zadovolji z blebetanjem. Natanko s tistim blebetanjem, ki ga Aristotelova lingvistika izključi iz polja govornice, ker iz racionalne živali napravi rastlino. Še enkrat, to je aristotelovska procedura »odločitve smisla«.

Lacanov postopek gre popolnoma v drugo smer. Postopek, za katerega si prizadeva, je »orientacija realnega«. Ta orientacija realnega je definirana s tistim, kar Lacan imenuje »izključitev smisla«.<sup>13</sup> Realno izključuje smisel in ta izključitev navsezadnje ohranja klinični pomen besede – izključitev smisla ima svojo psihotično razsežnost. Toda ker ima realno kot izključitev smisla svoj korelat na ravni mišljenja, kjer izvaja postopek izsiljenja, je mišljenje, ki se orientira okrog realnega ali ki »napleta okrog realnega«,<sup>14</sup> sposobno izvršiti svoj ekvivalent izključitve smisla. Izključitev smisla na ravni mišljenja je

<sup>13</sup> Cf. Jacques Lacan, *Le Séminaire*, livre XXIII, *Le sinthome*, Pariz: Éditions du Seuil, str. 121. Projekt zadnjega Lacanovega poučevanja, Lacanov zadnji veliki napor, bi torej lahko označili kot poskus utemeljitve mišljenja na orientaciji realnega kot izključitvi smisla oziroma na realnemu izključitve smisla kot orientaciji mišljenja. V vsakem primeru gre za tisto, kar Lacan imenuje »izsiljenje« – izsiljenje mišljenja v nekem novem modusu konsistence, ki izključuje tako aristotelovsko odločitev smisla kot tudi krščansko moč resnice. Zadnje tri Seminarje (namreč: *Le sinthome*, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, *Le moment de conclure* – »nemi seminar« o topologiji in času in nenaslovljeni seminar v letu razpustitve École freudienne de Paris bi komaj lahko šteli v serijo Lacanovih seminarjev) je tako mogoče brati kot zaporedje izsiljenj: psihoanalize pod Joyceovim simptomom, topologije pod materialističnim obratom, ki ga predstavljata boromejski voz in torus, in filozofije pod paradigmo vozla in temporalnosti realnega. Tukaj podajam zgolj grob oris nečesa, kar si zasluži veliko širšo razdelavo.

<sup>14</sup> *Ibid.*, str. 123.

izključitev odločitve smisla, izključitev smisla kot tistega, kar je treba odločiti. Zaradi tega, denimo, vpeljava boromejskega vozla ne izključi mišljenja – vozni ni nekaj nemisljivega – niti ne izključi smisla kot takega, ampak ga izsili kot nekaj novega. Izsiljenje novega smisla je mogoče samo pod predpostavko izključitve smisla, tj. izključitve aristotelovskega smisla kot odločitve. Izsiljenje smisla na podlagi vpeljave realnega kot izključitve smisla doseže, da smisel drugače zakroži. Ker realnemu pripada neka orientacija, je prvi učinek te orientacije dezorientacija odločitve smisla. Lacan izključi Aristotela, izključi *bon sens*, ki pomeni tako dober smisel, zdravi razum kot tudi dobro smer (tj. skupno smer: *sens commun*).

Kaj potem ostane od smisla, iz katerega je izključena njegova odločitev? Natanko smisel kot sozvočje, prekrivanje zvena in smisla, ki povzroča nejasnost in vrši izsiljenje mišljenja. Lacanova doktrina interpretacije ali analitičnega poseganja je tukaj najboljša priča. Z razliko od Freuda, pri katerem je interpretacija še vedno v službi razkrivanja nekega prikritega, tj. predpostavljene funkcije simptoma, in ki se giblje v smeri hermenevtične procedure – znano je sicer, da je bila Freudu bolj pri srcu arheološka metafora, torej bolj izkopavanje in konstruiranje, in ne toliko komentiranje svetih tekstov. Freudovski imperativ je kljub vsemu vpisan v aristotelovski dispozitiv. Interpretacija mora biti jasna in razločna, analizantu razumljiva, zato ni nenavadno, da Freud na nekaterih mestih drsi v smer tega, da analitiku pripisuje določeno vzgojno funkcijo. Analitik usmerja analizanta, seveda ne v sugestivnem smislu, temveč je nekakšen mentor pri razumevanju. Analitik ne zavija v temo nečesa, kar je za analizanta že tako zatemnjeno. Nasprotno, njegova funkcija je *Aufklärung*, s strogimi etičnimi pravili, ki prepovedujejo regresijo v razmerja gospostva hipnotične tehnike in sugestivnih prijemov. Pa vendar, kot rečeno, Freudov smoter je razkrivanje potlačenega smisla simptoma, ali še drugače, razkrivanje smisla tam, kjer analizant ne vidi drugega kot nesmisel. Ko Freud v svoji analizi vicev poudari tehniko rojstva smisla iz nesmisla, na neki način opiše dogajanje znotraj analitične situacije. Tako kot Sokrat je tudi Freud zastopnik majevtične funkcije, ki analizantovemu govoru pomaga roditi smisel iz brezna nesmisla njegovega simptoma.

Lacanova doktrina ne sledi tej poti. Nasprotno, premestitev poudarka na sozvočje, določitev slednjega kot življenja govorice – Lacanov tehnični izraz za to zastavitev je natanko *lalangue*, jezik – sprevržejo samo naravo analitičnega poseganja. »Analitična interpretacija,« nekje opozarja Lacan, »ni namenjena temu, da bi jo razumeli; namenjena je temu, da povzroča nejasnost.«<sup>15</sup> Kar je v slovenščino prevedeno kot nejasnost, se v francoščini

<sup>15</sup> Jacques Lacan, »Odgovori na vprašanja študentov«, v: *Sodobna literarna teorija*, Ljubljana: Krtina, 1995, str. 91.

glasi *les vagues*, valovi, toda tudi težave. Analitična interpretacija oziroma intervencija je torej nekaj, kar je namenjeno temu, da v mišljenju proizvede nerazumevanje, kar producira težave pri razumevanju, in natanko, kar mišljenju nalaga določeno prisilo. Nejasnost, s katero je obeležena intervencija zaradi operiranja s sozvočjem, na mirno površino, po kateri kroži analizantova misel, vnese neki minimum motenj.

Analizant misli, toda to mišljenje je na neki način neproblematično, tudi če je obraz osebe na kavču popisan s trpljenjem. Glede tega je bil dovolj jasen že Freud: obstajajo odpori do psihoanalize. Lacan je to prevedel z idejo, da subjekta nezavednega definira sreča, in tej sreči se subjekt ni pripravljen odpovedati za nobeno ceno. Če naj bo analiza učinkovita, mora proizvajati čeri, ob katere zaletava analizantovo mišljenje, v njegovem govoru mora detektirati momente, kose realnega, ki so analizantu povrnjeni natanko skozi sozvočje. Tukaj postane jasno, v katerem pogledu Freud ostaja aristotelovec in v katerem pogledu je bil izhod iz Aristotelove sence eden izmed temeljnih zastavkov Lacanovega poučevanja. Natanko razmerje do Aristotela je tisti teritorij, kjer se bje bitka za vprašanje deformacije statusa smisla v polju psihoanalize in filozofije.

Analizo bi potemtakem lahko označili kot postopek, po katerem govorilo ozdravi od Aristotela.