

SEKSUALNO IN ONTOLOGIJA

ALENKA ZUPANČIČ*

»Seksualno in ontologija«, »seks in bit« – na kaj meri, kaj hoče ta naslov, ki lahko deluje skoraj kot nekakšen vic? Srečanje filozofije in psihoanalize želi postaviti in premisliti »na konici njunega noža«, tam, kjer sta na nek način z obeh strani nespravljivi.

Znane so Lacanove anti-ontološke teze (npr. »ontologija je vselej diskurz gospodarja«), ki pa ne spremljajo njegove indifirence do teh vprašanj, temveč dejstvo, da se je vseskozi vračal k njim. Pa vendar: psihoanaliza ni ontologija. Po drugi strani vemo, kako skeptična je filozofija do seksualnega kot temeljne, ultimativne reference psihoanalize (lahko bi rekli, da filozofija seksualno praviloma dojema kot nekaj, kar se umešča zgolj na ontično raven, ki je v določeni meri dojema kot vselej anekdotično). Tudi tam, kjer sprejme določene psihoanalitične poudarke in pomene, povezane s seksualnim, jih praviloma razširi v nevtralnejše splošne teze (»kastracija« tako postane »končnost«, »omejenost«, »nemoč« človeka...)

Vprašanje seksualnosti bi bilo dejansko potrebno postaviti v ospredje ob vsakem poskusu *povezovanja* filozofije in psihoanalize. Ne zgolj zato, ker praviloma tvori trdo jedro njunega *razhajanja*, pač pa tudi zato, ker vztrajanje na seksualnem tvori nekakšen *sine qua non* vsakega resničnega psihoanalitičnega stališča, zaradi česar se omenjeno razhajanje kaže še kot toliko bolj absolutno in nepremostljivo.

Zadnjo trditev (poudarek na seksualnem kot *sine qua non* vsakega resničnega psihoanalitičnega stališča) masivno potrjuje zgodovina psihoanalize, ki seveda ni bila brez poskusov relativizacije in zmanjševanja vloge seksualnega, njegovega preoblikovanja v sicer »pomembno vprašanje«, katerega mesto pa se pač nahaja ob vseh drugih pomembnih vprašanjih, ki predstavljajo celoto človeškega položaja. Medtem ko se včasih zdi, da ti poskusi pri-

* Filozofski inštitut ZRC SAZU, Novi trg 2, 1000 Ljubljana, Slovenija.

bližajo psihoanalizo filozofiji, dejansko predstavljajo najslabšo vrsto »lažnih prijateljev«. Proizvedejo nekakšno »psihologizirano filozofijo«, neke vrste *Weltanschauung*, ki ga še najbolj opišemo kot »filozofijo človeškega interesa«.

Zato vsekakor ni naključje, da sta bila oba psihoanalitika, ki sta imela daleč največji in najproduktivnejši vpliv na sodobno filozofijo, Freud in Lacan, povsem neomajna glede ključne vloge seksualnega v psihoanalizi, pa čeprav samo to njuno vztrajanje kot tako praviloma ni prešlo v filozofijo.

Situacija je v resnici zelo zanimiva. Vse se dogaja tako, kot da bi med filozofijo in psihoanalizo prihajalo do najbolj zanimivih, produktivnih in močnih srečanj prav tedaj, kadar to osrednje jabolko spora ostaja nerazrešeno. Lahko bi tudi rekli: kot da bi filozofija vselej največ potegnila iz tiste psihoanalize, ki ostaja neomajna glede vprašanja seksualnega, čeprav (filozofija) to vprašanje pusti pred vrati. Oziroma: kot da bi bila točka, ki generira tisto, kar dela psihoanalizo zares zanimivo za filozofijo, natanko točka, ki jo filozofija ne more sprejeti. Kaže torej, da seksualnost tvori neko singularno točko »zgrešenega srečanja«, ki šele omogoča resnična srečanja med filozofijo in psihoanalizo (v njuni heterogenosti).

V nadaljevanju bomo torej poskušali osvetliti razloge za to in podati nekakšen osnutek možne raziskave »nevarnih razmerij« med filozofijo in psihoanalizo izhajajoč iz naslednjih dveh izhodiščnih tez. Prvič, obstaja neka tesna vez med psihoanalitično teorijo seksualnega in njenimi »ontološkimi stališči«, če lahko tako rečemo. In drugič, ta vez ni enostavno disjunktivna (*ali* teorija seksualnega *ali* ontologija), temveč lahko teorijo seksualnega beremo kot določeno ontološko tezo oziroma kot tezo, ki ima določene posledice za ontologijo, tako da se vprašanje ontologije postavlja tudi v psihoanalizi.

Glede na razvejanost in obseg neke takšne raziskave se bomo v tem prispevku seveda lahko dotaknili le nekaterih točk, marsikatero ključno pa pustili ob strani.

Freud in Tri razprave

Začnimo s poanto, ki je tako očitna, da jo je človeku skoraj nerodno zapisati, a hkrati tudi tako ključna, da se je morda nikoli ne bi smeli utruditi ponavljati: Freud je odkril človeško seksualnost kot problem (potreben razlage), in ne kot nekaj, s čimer bi lahko eventualno razložili vse (druge) probleme. Odkril je seksualnost kot notranje »brezpomensko«, in ne kot zadnji horizont vsega človeško proizvedenega pomena. *Tri razprave o teoriji*

seksualnosti (1905) v tem pogledu ostajajo ključni tekst. Če bi morali njegov osnovni argument povzeti v enem stavku, bi lahko rekli takole: (človeška) seksualnost je s paradoksi prežeto odstopanje od norme, ki ne obstaja.¹

Freud začne z razpravo o »seksualnih aberacijah«, ki so bile prepoznane kot take v tedaj obstoječem korpusu medicinske vede: homoseksualnost, sodomija, pedofilija, fetišizem, voajerizem, sadizem, mazohizem in tako naprej. Ko razpravlja o teh »perverzijah« in mehanizmih, ki so pri njih na delu (v osnovi gre za odklone glede seksualnega objekta, ki naj bi bil odrasla oseba nasprotnega spola, ter odklone od seksualnega cilja – domnevno reprodukcije), Freudova argumentacija hkrati poteka v dveh smereh. Po eni strani obširno argumentira, kako so »aberativni« mehanizmi teh praks še kako prisotni v tistem, kar imamo za »normalno« ali »naravno« seksualno obnašanje. Razmejitvena črta med »naravnim« in »nenaravnim« je na tem področju izjemno izmuzljiva: kolikor so dobro integrirani v tisto, kar imamo za »normalno« seksualnost, ti mehanizmi niso dojeti kot perverzije. Za perverzne aberacije jih imamo šele tedaj, ko postanejo povsem neodvisni od »primerne« seksualnega objekta in domnevnega seksualnega cilja, č torej postanejo avtonomni v svojih fragmentiranih, parcialnih ciljih, ki ne služijo nobenemu smiselnemu smotru. A Freud bi ugovarjal besedici »postanejo« – in prav to je tisto, kar tvori drugo linijo njegove argumentacije. Sami po sebi, že v svojem izhodišču, so nagoni vselej fragmentirani, parcialni in neodvisni od svojega objekta. Takšni ne postanejo zaradi kasnejših odklonov. Odklon nagonov je konstitutivni odklon. Freud zapiše, da je spolni nagon »najpoprej neodvisen od svojega objekta in njegov nastanek pač tudi ne izhaja iz njegovih čarov.«² Zato je z vidika psihoanalize »tudi izključni seksualni interes moškega za žensko problem, potreben razlage, in nikakor ne samoumevnost, ki naj bi izhajala iz v bistvu kemične privlačnosti.«³

Ta poanta je ključna tudi, ko gre za razumevanje nekega drugega pomembnega poudarka Freudove konceptualizacije seksualnega: »seksualnega« ne smemo mešati z »genitalnim«⁴. »Genitalna seksualna organizacija« nikakor ni prvotna ali »naravna«: je rezultat, produkt več razvojnih stopenj,

¹ V orisu *Treh razprav*, ki sledi, v precej skrajšani obliki ponavljam nekatere izpeljave, ki so bile že objavljene v tekstu »ABC freudovske revolucije« (*Problemi* 7-8/05). Bralcem, ki te teze poznajo, se opravičujem za ponavljanje, vendar jih je za nadaljnje izpeljave ključno imeti pred očmi. Za obsežnejšo argumentacijo pa napotujem na omenjeni tekst.

² S. Freud, *Tri razprave o teoriji seksualnosti*, Studia humanitatis, Ljubljana 1995, str. 28.

³ *Ibid.*, str. 27 (opomba).

⁴ *Ibid.*, str. 60.

ki vključujejo tako fiziološko dozorevanje reproduktivnih organov kot kulturno-simbolne parametre. Predpostavlja poenotenje izvorno heterogenega, razpršenega, *sestavljene*ga seksualnega nagona, sestavljenega iz različnih delnih nagonov, kot so gledanje, otipavanje, lizanje itn.⁵ Za to poenotenje je značilno dvoje. Prvič, vselej je izsiljeno, umetno poenotenje (ne moremo ga razumeti zgolj kot naravni teleološki rezultat reproduktivnega dozorevanja). In drugič, nikoli ne uspe popolnoma, se pravi da seksualnega nagona nikoli ne preobrazi v nekakšno organsko Enotnost, katere vsi deli bi konec koncev služili enemu in istemu Smotru, spontano dihali zanj.

Z besedo »libido« Freud označuje izvorno in ireduktibilno neravnovesje človeške narave. Libido ne more označevati celote energije (kot to predlaga Jung), ker je natanko tisto, kar to celoto dela »ne-celo«. Vsaka zadovoljitev potrebe prinese s seboj možnost neke dodatne zadovoljitve, ki se odmakne od objekta in smotra dane zahteve ter zasleduje svoj lastni cilj ter na ta način tvori na videz disfunkcionalni ovinek/odklon. Toda ta ovinek/odklon oziroma prostor, ki se z njim odpre, ni le polje katalogiziranih »seksualnih aberacij«, temveč tudi kraj in pogonski vir za tisto, kar splošno imenujemo človeška kultura v njenih najvišjih stvaritvah. Generativni vir kulture je seksualen v natanko tem pomenu, da spada k dodatni zadovoljitvi, ki ne služi nobeni neposredni funkciji in ne zadovoljuje nobene neposredne potrebe.

Seksualna »energija« (libido) torej ni nek element, ki ima svoje mesto znotraj celotnega ustroja človeške narave, osrednja točka Freudovega odkritja je bila prav ta, da ne obstaja nobeno »naravno« ali vnaprej vzpostavljeno mesto človeške seksualnosti, temveč je slednja konstitutivno zunaj (svojega) mesta, »neumestna«, fragmentirana in razpršena, da obstaja zgolj v odklonih od same sebe oziroma svojega domnevno naravnega objekta, ter da seksualnost ni nič drugega kot sama ta ne(u)mestnost svoje konstitutivne zadovoljitve. Z drugimi besedami, Freudova temeljna gesta je bila prav de-substancializiranje seksualnosti: seksualno ni substanca, ki jo moramo primerno opisati, razmejiti in umestiti, temveč je sama nemožnost svoje lastne razmejitve ali umestitve. Ni je mogoče niti povsem ločiti od bioloških, organskih potreb in funkcij (ker izvira znotraj njihovega polja, se pravi začne tako, da naseljuje biološke funkcije), niti je ni mogoče enostavno zvesti nanje. Seksualno ni posebna, ločena domena človeške dejavnosti ali življenja, prav zato pa lahko naseljuje vse domene človeškega življenja.

Tisto, kar je ob Freudovem odkritju zbuvalo nelagodje – in ga še vedno zbujajo – nikakor ni enostavno poudarek na seksualnosti – tovrstni odpor,

⁵ »Kolikor je izvirna zasnova nujno kompleksna ... je sam spolni nagon nekaj, kar je sestavljeno iz mnogih faktorjev.« *Ibid.*, str. 107–108.

ogorčenje zaradi psihoanalitične »obsedenosti z nedostojnimi rečmi«, nikoli ni bil najmočnejši in ga je napredujoči moralni liberalizem hitro marginaliziral. Mnogo bolj moteča je bila teza, ki zadeva vselej problematični in negotovi značaj same seksualnosti. Zato še močnejši odpor (in bolj nevarna oblika revizionizma) prihajata s strani samega tega liberalizma, ki seksualnost promovira kot »naravno dejavnost«, kot nekaj izvorno uravnovešenega, harmoničnega, kar pa na neki točki vrže iz ravnovesja neko dejanje »nujne« ali »odvečne« represije (odvisno, kako daleč gremo v liberalizmu). Če kaj, potem je prav tovrstna podoba seksualnosti kot nečesa samoumevnega in v sebi neproblematičnega v popolnem nasprotju s temeljnim freudovskim naukom, ki bi ga lahko, parafrazirajoč Lacana, formulirali takole: Seksualno (z veliko začetnico) ne obstaja. Obstaja zgolj seksualno, ki vztraja kot konstitutivno neravnovesje človeške narave. Zaključimo ta kratek oris s še enim, zadnjim citatiom Freuda: »Naj zveni še tako čudno, moramo po mojem mnenju razmisliti o možnosti, da je nekaj v sami naravi seksualnega nagona, kar je nenaklonjeno realizaciji polne zadovoljitve.«⁶

Lacan in »lamela«

Že ta kratki, zelo zgoščeni povzetek, bi moral zadoščati za oporo naslednji tezi, ki jo lahko postavimo v razmerju do izhodiščnega vprašanja, namreč – kakšen natanko je status seksualnega v psihoanalizi in v kakšno razmerje to stopa s filozofijo? Psihoanaliza seveda izhaja iz takšnih in drugačnih pripetljajev, poti in stranpoti človeških bitij in se osredotoča nanje. Toda tisto, kar ji preprečuje, da bi postala neke vrste »psihologizirana« filozofija človeškega interesa, je natanko njeno odkritje in vztrajanje na seksualnem kot faktorju radikalne dezorientacije, faktorju, ki nenehno postavlja pod vprašaj naše predstave o tem, kaj je »človeško bitje«. V Freudovi teoriji seksualno (v pomenu konstitutivno odklonske poti delnih gonov, imenovane »libido«) nikakor ni sidrišče ireduktibilne človeškosti v psihoanalitični teoriji, temveč je nasprotno *operater nečloveškega*, operater de-humanizacije ali de-antropomorfizacije. Je tisto, kar pripravi teren za teorijo subjekta, ki je nekaj drugega kot še eno ime za posameznika ali osebo. Pripravi skratka teren za možno univerzalno teorijo subjekta, ki ni nevtralnno abstrahiranje od vseh partikularnosti človeškega, temveč singularna, konkretno-univerzalna točka njihovega notranjega protislovja. Z drugimi besedami, natanko

⁶ S. Freud, »O vsesplošni težnji po ponižanju v ljubezenskem življenju«, *Eseji 4 (Problemi 7)* 1994, str. 162.

seksualno kot operater nečloveškega odpre pot univerzalnemu, ki naj bi ga psihoanaliza zgrešila zaradi svojega vztrajanja na domnevnem partikularizmu seksualnega.

To, kar Freud imenuje seksualno, torej ni tisto, kar nas »naredi za ljudi« v kateremkoli sprejetem pomenu besede, temveč je prej tisto, kar nas »naredi za subjekte« oziroma, še natančneje rečeno, kar je koekstenzivno vzniku subjekta. Čeprav torej po eni strani drži, da je seksualno, ki ga konceptualizira Freud, specifično človeško, da je torej tisto, po čemer je »človek človek«, pa je to ravno v kolikor »človeka« ireduktibilno osredinja okoli nečesa, kar je radikalno ne-antropomorfno, lahko bi rekli kar *a-morfno*.

In natanko ta nečloveški aspekt je tisti, ki ga kar najmočneje poudari Lacan s svojim lastnim »mitološkim« prispevkom k človeški seksualnosti, ki to a-človeškost zaostri do skrajnosti: s svojo iznajdbo »lamele«. Na znanem mestu v *Seminarju XI*, kjer razpravlja o konceptu gona oz. pulzije (kot enem »štirih temeljnih konceptov psihoanalize«), vpelje mit o lameli, da bi z njim ilustriral, za kaj gre pri pojmu libida. Pojmovanje libida kot »energije« se mu zdi zelo zavajajoče in mistificirajoče, zato predlaga, da bi o njem raje govorili kot nekem paradoksnem organu – natančneje, kot o »irealnem organu«. Poglejmo slavni Lacan opis:

Lamela je nekaj popolnoma ploskega, kar se premika kakor ameba. Samo malce bolj zapletena je. Vendar zleze povsod skoz. In ker je to [...] v zvezi s tistim, kar spolno bitje zgubi v spolnosti, je – kakor je ameba v odnosu do spolnih bitij – nekaj nesmrtnega. To namreč preživi sleherno cepitev, sleherni delitveni poseg. In tudi teče. [...] Ta lamela, ta organ, katerega značilnost je, da ne obstaja, pa ni zato nič manj organ – o njegovem zoološkem mestu bi vam lahko povedal še kaj več –, je libido.⁷

Lacan predlaga ta mit kot svojo alternativo Aristofanovemu mitu iz Platonovega *Simpozija*, na katerega se Freud tu in tam skliče: Na začetku so bila človeške bitja nekakšna okrogla Enost, sestavljena oziroma zlita skupaj iz dveh polovic; bila so »cela«, samozadostna in samozadovoljna bitja, kar jih je privedlo do arogance in drznosti, ki bogovom ni bila po volji. Zato so se odločili, da bodo človeška bitja razrezali na pol. Odtlej vsaka polovica hrepeni po svoji drugi polovici. Ljubezen, ki se pojavi, ko srečamo svojo drugo polovico, ni nič drugega kot to hrepenenje po ponovnem zlitju z njo v

⁷ Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Analecta, Ljubljana 1996, str. 182.

Eno. Ključna razlika, ki jo želi izpostaviti Lacan v razmerju do tega mita, je naslednja: tisto, kar človeška bitja izgubimo zaradi seksualne reprodukcije, ni naša seksuirana druga polovica, temveč del naš samih (naše lastne biti). In če kaj, potem v »ljubezni« iščemo to (»parcialni objekt«), in ne naše spolno dopolnilo.

V Lacanovi zgodbi torej »na začetku« niso bile okrogle entitete, zlite skupaj iz dveh polovic, temveč nekakšna amebolika bitja, bitja, ki se ohranjajo in razmnožujejo brez spolne reprodukcije. Tu imamo opravka s podobo življenja, ki se ohranja in širi s pomočjo delitve, življenja, ki ni individuirano, kar pomeni, da ni razlike med posameznikom in vrsto. Vsako bitje te vrste je na nek način neposredno življenje svoje vrste. In seveda bogovi ne bi mogli kaznovati morebitne arogance in napuha teh bitij tako, da bi jih presekali na dvoje – ta operacija ne bi prepeljala do dveh pomanjkljivih (spolnih) polovic, pač pa do še več samozadostnih bitij. Resnična sprememba se zgodi s cepitvijo na dvoje, temveč – in tu Lacan evocira neko zelo konkretno podobo – z nastopom spolne reprodukcije, pri kateri nadaljevanje življenja skozi kombinacijo dveh (različnih) nizov kromosomov vključuje konstitutivno izgubo oziroma redukcijo. Za razliko od genetske replikacije, spolna reprodukcija vključuje enako logiko nepovratne izgube, kot je na delu v tem, kar simbolna logika imenuje operacija združitve, na katero Lacan opre svoje teorijo vznika subjekta iz izvirne alienacije. Združevanje je nekaj drugega kot seštevanje: če imamo dve zbirki po pet elementov, pri čemer dva elementa nastopata v obeh zbirkah, potem rezultat združitve obeh zbirk ne bo deset, temveč osem.

Poleg tega spolna reprodukcija implicira individuacijo in jo poveže s smrtjo: vrsta se nadaljuje, živi naprej, medtem ko so individualni primerki zgolj prehodni in umirajo.⁸

V Lacanovem mitu je torej libido ta za seksualnost konstitutivna izguba, ki najde svojo pot nazaj (skozi »sprevide označevalca«) in preganja subjekt v obliki gona. Subjekta razkosa od znotraj. Parcialni objekti gona so vsi bitja te izgube.

Ob tem kot zanimivost omenimo, da v znanem odlomku iz »Onstran načela ugodja«, kjer se Freud sklicuje na Aristofanov mit, tudi sam tega mita ne razume oz. ne »prevede« tako, da seksuirano bitje obupano išče svojo drugo polovico, temveč na način, ki prej sugerira Freudovo lastno verzijo lamele: »Ali naj sledimo namigu pesnika med filozofi in tvegamo domnevo, da je bila živa substanca ob svoji oživitvi raztrgana na drobne delčke, ki odtlej prek seksualnih nagonov težijo k ponovni združitvi? [...] Da ti *razsuti*

⁸ Cf. *Ibid.*, str. 139-40, 191, 196.

koščki žive substance tako dospejo do mnogoceličnosti [...]? Mislim, da je tu mesto, kjer je treba prekiniti.«⁹ – Ne gre torej za sestavljanje dveh polovic, temveč za (nemogoče?) združevanje substance kot izvorno fragmentirane in razpršene. Ob Lacanovi lameli so bile predlagane že številne filmske podobe, za katere se zdi, da sledijo njegovemu slikovitemu opisu (*Alien* ipd.). Ob zgornjih Freudovih besedah pa seveda ne moremo, da ne bi pomislili na *Terminator 2* – na prizor, v katerem je Terminator razstreljen na drobne koščke, ki ležijo na tleh kot drobne lužice živemu srebru podobne substance in ki se nato začnejo počasi združevati, se stekati druga proti drugi...

Če si torej поблиže pogledamo vprašanje seksualnosti v (Freudovi in Lacanovi) psihoanalizi, pridemo do precej nenavadnega položaja. Po eni strani pridemo do določenega (sicer neumestnega) »razočaranja«, ki ga Lacan večkrat poudarja, zlasti v *Štirih temeljnih konceptih* in v *Televiziji* – psihoanaliza nas ni naučila praktično ničesar glede spolnosti. Tu je lep primer:

Kar zadeva spolno delovanje, nas ni [psihoanaliza] naučila nič novega. Niti to se ni zgodilo, da bi dala svoj drobn delež k erotološki tehniki [...]. Psihoanaliza zadeva spolnost le, kolikor se spolnost v obliki pulzije odčituje v sprevedu označevalcev, kjer se v dvojnem času odtujitve in ločitve vzpostavi dialektika subjekta. Na področju spolnosti analiza ni izpolnila tistega, kar so nekateri morda zmotno pričakovali od nje, ni se držala svojih obljub, ker se ji jih ni bilo treba držati. To ni njeno področje.¹⁰

Po drugi strani pa »ostanki seksualnega« v psihoanalizi, ki se hkrati umeščajo v samo njeno središče, niso drugega kot te bizarne, brezglave tvorbe, kakršna je Lacanova lamela ali freudovska izvorno fragmentirana realnost delnih gonov. Kaj to dvoje pomeni? Ali ne nakazuje tega, da stališče psihoanalize seksualnosti ne umešča na raven predmeta *episteme*, oziroma nečesa, o čemer moramo pridobiti čim večjo vednost, temveč dejansko prej na raven ontologije (in njene notranje destitucije)?

Koncept ontološke zagate

Seveda je mogoče reči, da se vprašanje, o katerem tu razpravljamo, vprašanje filozofske kritike psihoanalitičnega pojma seksualnega, na tem mestu

⁹ Sigmund Freud, »Onstran načela ugodja«, v *Metapsihološki spisi*, ŠKUC in Filozofska fakulteta (Studia Humanitatis), Ljubljana 1987, str. 294–5. Naš poudarek.

¹⁰ J. Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, str. 249–50.

šele zares odpre. In kaj potem, če psihoanaliza postavlja seksualnost kot notranje problematično, ne-substancialno, kot »nekonistentno množvo« – če naj uporabimo Badioujev izraz za čisto bit kot množvo, ki je vselej množvo množtev (množtev, množtev...), tako da eventualna točka, kjer se to ustavi, ne more biti »eno«, temveč je lahko zgolj *praznina*? Na ravni formalnega opisa dejansko lahko najdemo presenetljive podobnosti med Badioujevo teorijo čiste biti kot čistega množva, ki je že v izhodišču nekonistentno, ki »konsistira«, sestoji iz praznine in je »čisti presežek čez samega sebe«, in Freudovim opisom biti kot seksualne. Vendar pa se zdi, da je prav tu psihoanaliza najbolj ranljiva za filozofski napad: če smo na ravni čiste biti, zakaj vendar naj bi to čisto bit obarvali s seksualnimi barvami?

Toda ne smemo pozabiti, da je zgornje vprašanje smiselno le, če smo že sprejeli shemo, po kateri je »seksualno« ena od značilnosti (človeške) biti. Branje Freuda (in psihoanalize), ki ga razvijamo tu, pa ravno ne gre v tej smeri. Freudovo »seksualno« ni *značilnost* (človeške) biti, temveč je nekaj, kar jo postavlja pod vprašaj oz. v njeno jedro vnaša velik vprašaj. Z Lacanovo terminologijo bi lahko tudi rekli, da je »prečka« biti. Oziroma, kot bomo tudi formulirali v nadaljevanju, je nekakšna »bit v biti« (tako kot rečemo »igra v igri«). Freud razvija, gradi koncept »seksualnega« natanko kot (psihoanalitično) *ime za nekonistentnost biti*. Toda tudi ob tej formulaciji lahko ostane vtis, da smo z njo konec koncev »humanizirali« bit kot tako (oziroma njeno »nekonistentnost«), jo postavili kot specifično človeško bit oz. postavili »človeka« (z njegovo vselej problematično seksualnostjo) za paradigmo biti in njene nekonistentnosti kot take. Zakaj skratka to ime? Zakaj ne reči enostavno »nekonistentnost« namesto »seksualno(st)«?

Odgovor lahko skiciramo v dveh korakih. 1) Kot smo nakazali zgoraj, je postopanje psihoanalize dejansko obratno postopku humanizacije, saj gre, hitro rečeno, za to, da vzamemo neko človeško bitje v njegovi specifičnosti in ga prek vztrajanja na »seksualnem« kot vprašanju privedemo do njegovega najintimnejšega jedra kot nečesa objektivnega, zunanjega, ekstimnega, anonimnega, ne-človeškega, tujega. 2) Seksualno kot perspektiva, ki je do tega pripeljala, ni kot lestev, ki nas je privedla do nekonistentnosti biti, zdaj pa jo lahko odvržemo – pač pa je ključna za stvar samo. Enostavno rečeno: če smo do nekonistentnosti biti prišli po poti seksualnega, je morala biti ta nekonistentnost strukturirana na način, ki je to pot omogočil. Ali še drugače, z druge strani rečeno: ne smemo zagrešiti napake, da bi bit kot nekonistentno množvo predpostavili kot enostavno danost, ki jo je bilo pač treba odkriti kot to, kar je. Ker nekonistentnosti ravno »ni« v tem smislu (ni »neka bit«). Freud ni enostavno nekdo, ki je podal »pravilni opis« neke danosti, njegovo-

va ključna gesta je bila v tem, da je nekonsistentnost biti odkril kot dano v seksualnem.

Preden se vrnemo k tej poanti, se še malo zadržimo pri Lacanu, ki je kar z največjim veseljem prevzel v svojo teorijo prav to: seksualno kot koncept radikalne ontološke zagate.

Ko na primer v seminarju *Štirje temeljni koncepti psihoanalize* emfatično poudari, da je »realnost nezavednega spolna realnost«¹¹, je potrebno to brati skupaj z neko drugo tezo, ki jo v tem seminarju prav tako neutrudno ponavlja, namreč da je nezavedno bistveno povezano z nečim, kar pripada redu *nerealiziranega* oziroma *nerojenega*.¹² Lacan v tem kontekstu tudi izrecno zapiše, da gre pri zevi nezavednega »ravno za neko ontološko funkcijo«. Čeprav je poanta te teze strogo vzeta ta, da je nezavedno nekakšna zev v ontologiji (ne pa na primer neka bit ali ne-bit: »nezavedno ni ne bit, ne ne-bit«), pa nezavedno nedvoumno postavi kot nekaj, kar zadeva ontologijo.¹³

Zgoraj navedena teza, po kateri nezavedno pripada redu nerealiziranega oziroma nerojenega, seveda ne pomeni, da se bo skozi analizo to nekaj končno »rodilo« in postalo »polno realizirano«. Ne pomeni, da je nezavedno subjektivno popačenje objektivne realnosti (popačenje, ki ga je mogoče »popraviti« z delom analize), namesto tega se nanaša na neko temeljno »pomanjkljivost« same realnosti, na nekaj takega kot nepopolno ontološko konstitucijo realnosti.¹⁴

V tem je materializem psihoanalitične teorije: nezavedno ni enostavno subjektivno popačenje objektivnega sveta, pač pa je v prvi vrsti indikator neke nekonsistentnosti samega sveta, ki kot tak – torej kot nekonsistenten – omogoča in generira lastna (subjektivna) popačenja. Tu imamo dejansko opravka z zelo močno tezo: če bi bila »objektivna« realnost polno ontološko konstituirana, vezna, ne bi bilo nezavednega. Nezavedno priča o problematičnem značaju »objektivne realnosti«, in ne enostavno o tem, da ima subjekt

¹¹ *Ibid.*, str. 139.

¹² *Ibid.*, str. 26, 32, 33.

¹³ Po drugi poti enako poanto razvije šest v let kasneje, v seminarju *Hrbtna stran psihoanalize*. Izhajajoč iz opredelitve nezavednega kot tistega, kar »je strukturirano kot govornica«, nadaljuje: »V učinku govornice ne gre za nobeno bivajoče. Gre samo za govorečo bit [*être parlant*]. Na začetku nismo na ravni bivajočega, temveč na ravni biti. Toda tukaj se moramo paziti iluzornega prepričanja, da je bit s tem postavljena [...]« Jacques Lacan, *L'envers de la psychanalyse*, Seuil, Pariz 1991, str. 177. (Slovenski prevod tega seminarja je letos izšel v knjižni zbirki *Analecta*.)

¹⁴ Pojem »nepopolne ontološke konstitucije realnosti« si sposojam pri Slavoju Žižku, ki ga je med drugim vpeljal preko svojega branja tega, kar poznamo kot »odprto« ontologijo kvantne mehanike in njenega »načela negotovosti« (*uncertainty principle*). Glej njegov tekst »K materialistični ontologiji«, *Filozofski vestnik* 1/2007.

(nek) problem. Subjekt in »njegov problem« Lacan prej vidi kot način, kako določena ontološka zagata objektivne realnosti *obstaja znotraj* same te realnosti (kot ena od njenih subjektivnih figur). Takoj bi moralo biti jasno, da se ta perspektiva radikalno razlikuje od tistega popularnega sodobnega ideološkega manevra, ki sestoji v masovnem priznavanju (in »razumevanju«) naših osebnih, subjektivnih problemov. Poudarjanje edinstvenosti, subjektivne globine in utemeljenosti, pomembnosti *naših* problemov le-te učinkovito oro- pa vsake objektivne veljavnosti. V ozadju se nahaja imperativ, da priznamo pravice subjektivnega kot subjektivnega, in ne kot možnega indikatorja nečesa objektivnega, neke objektivne disfunkcije, nečesa v objektivni realnosti, kar *ni*.

Še en znan Lacanov aksiom, namreč da »je nezavedno zunaj«, lahko razumemo v tem močnejšem smislu. Se pravi ne le v pomenu, da nezavedno vselej dobi material, s katerim dela in oblikuje svoje tvorbe, »od zunaj«, pač pa tudi v pomenu, v katerem nezavedno označuje neko cono objektivne realnosti, kjer slednja ni polno konstituirana in obstaja zgolj kot presežek čez samo sebe. Konstitutivna zev v Drugem bi tako bila pogoj možnosti subjektivnih »lastnih« potlačitev. To na nek način reče tudi sam Lacan, ko razlikuje med strukturo nezavednega kot strukturo zevi (*béance*), in vsemi možnimi vsebinami potlačenega: »Nezavedno se nam najprej kaže kot nekaj, kar čaka na področju, rekel bi, nerojenega. Ni presenetljivo, da potlačitev sèm kaj odloži.«¹⁵ Ta podoba je precej zgovorna in hkrati zelo natančna: potlačitev polni zevi (objektivne) realnosti. V tem kontekstu je dejansko vredno opozoriti na še en citat, ki radikalno zamaje običajno percepcijo analitične perspektivo, po kateri je nezavedno pač »tisto«, kar določa nevrozo:

Rad bi vam približno nakazal, da se Freudovsko nezavedno umešča prav v to točko, v točko, kjer med vzrokom in tistim, kar ta vzrok določa, vselej nekaj šepa. Pomembno ni to, da nezavedno določa nevrozo – nad tem si Freud prav rad umije roke kot Pilat. Prej ali slej bodo nemara nekaj odkrili, humoralne določnice, ni važno – za to se ne meni. Zakaj nezavedno nam kaže zev, preko katere se nevroza usklajuje z nekim realnim – realnim, ki prav lahko ostane nedoločeno.¹⁶

Lacan to »nedoločeno« v nadaljevanju naveže na to, kar imenuje red ne-realiziranega. Tu imamo torej kar se da neposredno opravka z idejo neza-

¹⁵ J. Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, str. 26.

¹⁶ *Ibid.*

vednega kot kratkega stika med »subjektivnim« (nevrozo) in nečem (nedoločnim) v »objektivni realnosti«.

Zev nezavednega je drugo ime za realnost nekonsistentnega Drugega. Nekonsistentni Drugi ni neposredni, direktni vzrok (subjektivnih) potlačitev, je njihov indirektni vzrok. Subjektivna popačenja niso popačenja nečesa, kar je objektivno drugačno, temveč so popačenja na mestu nečesa, *kar ni*. Natanko zato – kot je kmalu odkril Freud – zgolj dešifriranje koherentnega pomena izza popačenj nezavednega ni dovolj, da bi simptomi izginili. Kajti jedro problema ni nek košček surove realnosti, ki je bil popačen in ga moramo sedaj prepoznati »takšnega, kot je v resnici«. Problem – in natanko to se imenuje nezavedno – je v tem, da je ta domnevno ravna linija (pravilne ali napačne) reprezentacije konstitutivno zalomljena, »vržena iz sklepa«: medtem ko popačenja *uporabljajo* koščke realnosti, pa *ustrezajo* nečemu drugemu, namreč inherentni praznini oz. zevem te realnosti (ki potlačitve tudi poganjajo, »gonijo« v pomenu *Trieb, treiben*). Ta zamaknjenost, ta dvojnost je za razumevanje nezavednega (kot seksualnega) ključna.

Kaj sedaj pomeni, če rečemo, da je seksualnost psihoanalitični koncept določene temeljne ontološke zagate? Ko poskušamo to razumeti, je bistveno, da pri tem ne gre enostavno za bohotenje »nezavednih« seksualnih pomenov (ki so nasprotno lahko natanko tisto, s čimer je zadevna ontološka zagata zapolnjena, »zabasana«). Še enkrat: da bi to videli, zadošča, da se spomnimo, kaj je Freuda pripeljalo do teorije seksualnega kot povezanega s konstitutivno odklonskimi parcialnimi goni. K temu ga namreč ni privedlo enostavno odkritje in dešifriranje seksualnih pomenov »izza« simptomov in drugih tvorb nezavednega, prej nasprotno, sem ga je pripeljalo dejstvo, da je trčil ob »terapevtski neuspeh« končnega razodetja seksualnega pomena. Seksualni pomeni so bili razodeti, povezave, ki so vodile do njih, rekonstruirane – problem/simptom pa je vztrajal še naprej.

Kot da bi bili seksualni pomeni, ki jih tako velikodušno proizvajajo nezavedno¹⁷, tu zato, da maskirajo realnost gonov, nas odrežejo od nje s pomočjo zaslona, katerega učinkovitost izhaja iz tega, da je sam sredstvo zadovoljitve – zadovoljitve skozi pomen, zadovoljitve v produkciji seksualnega pomena ter (kot hrbtna stran tega) v produkciji pomena seksualnega.

Seksualni pomen je hrbtna stran gona. To, kar tukaj imenujemo »seksualno« (kot temeljno referenco psihoanalize), je hkrati oboje; a oboje je le

¹⁷ Na ravni nezavednega je (skoraj) vsak pomen seksualen ali povezan s seksualnim pomenom. Kaj nam to pove? Namesto da to razumemo enostavno tako, da je nezavedno nekakšno pribežališče, zatočišče nedopustnih seksualnih misli, bi morali to razumeti tudi in predvsem tako, da je nezavedno *aktivno generira* seksualne pomene.

tako, da je zdaj eno, zdaj drugo, da nenehno zdrsuje med obema poljema. Seksualni pomen in gon sta ireduktibilno povezana (v skupni generični točki), hkrati pa sta radikalno heterogena, nezvedljiva drug na drugega, »nekompatibilna«. Prvi (seksualni pomen) ima svojega zaveznika v nezavednem in najde svojo zadovoljitev v »ustvarjanju pomena« (angleški izraz »*making sense*« je tu zelo na mestu), drugi, se pravi to, kar Freud imenuje realnost gonov, pa je neka paradokсна, nema bit, zunanja pomenu. Pri slednji, torej realnosti gonov, ne gre za nekakšno polno substancialno realnost, temveč gre za to, kar bi lahko imenovali »pozitiv« (v fotografskem smislu) zevi nezavednega kot pred-ontološke, tj. kot zaznamka področja »nerojenega«. Kaj mislimo s tem? Realno nasprotje polne substancialnosti ni enostavno praznina, temveč množstvo »nemogočih«, »fantomskih«, »nelogičnih«, med seboj nepovezanih parcialnih objektov (»stvorov«, *Undinge*). Lacan se ob njihovi omembi skliče na »funkcijo limba« oziroma celo na to, čemur, kot pravi, v gnostičnih konstrukcijah pravijo »vmesna bitja«.

V zadnjem času je razvoj možnosti kloniranja na široko odprla vrata fantazmagoriji tovrstnih vmesnih bitij – spomnimo se le začetka filma *Alien 4*, ko Ripley pride v galerijo svojih lastnih nedokončanih, nerealiziranih verzij, abortiranih klonov, ki na nek način dobesedno uprizarja srečanje subjekta z vselej okrnjeno, parcialno bitjo v realnem. V realnem gona smo natanko to, kar Ripley vidi v tem prizoru – bizarni, fragmentirani stvori, z (libidinalno) pomnoženimi nekaterimi organi in površinami in odsotnimi drugimi.... Toda v čem je vendarle *fantazmatskost* tega prizora v filmu? V tem, da sugerira objektivni, nevtralni pogled, ki gleda Ripley, kako gleda te »ne-stvore«, skratka pogled, ki umešča ta ne-bitja v okvir oz. na prizorišče objektivne realnosti, ki jih daje-v-videnje kot lastne izrodke. Lacanova poanta pa je nasprotno v tem, da so neka tovrstna ne-bitja integralni del same objektivne realnosti ravno v kolikor jih ni mogoče videti hkrati z njo. To pomeni, da samo realnost od znotraj preči tisti temeljni ali-ali, ki ga zaznamo na primer pri anamorfozi: ali konsistentna realnost, ki na nekaterih mestih vsebuje neprosojne madeže, ali ta madež sam kot neko bitje, pri čemer se »ostala« realnost razpusti v madež... Obojega hkrati ni mogoče videti, čeprav gre za isto realnost. (In tisto, kar smo zgoraj imenovali »bit v biti«, je prav nek tovrstni madež v realnosti.)

Zdaj lahko natančneje določimo, kaj je nekonsistentnost biti, ki jo odkrije psihoanaliza. To ni enostavno kaotično množstvo parcialnih objektov, temveč se nanaša *prav na ta ali-ali, na to »paralakso« realnosti*, njen konstitutivni razcep.

V enem svojih pomembnih spisov, ki nosi naslov »O Marxu in Freudu«, je Louis Althusser predlagal nekaj, kar nam bo pomagalo formulirati neke

vrste zaključek zgornjih razmišljanj in jih hkrati postaviti v določeno »politično« perspektivo. Po Althusserju imata Marxova in Freudova teorija skupni (vsaj) dve temeljni stvari. Obe sta konfliktni znanosti, pri čemer njun najhujši sovražnik ni direktno nasprotovanje, temveč revizionizem. V obeh primerih je to notranje povezano s samim predmetom znanosti, ki sta ju utemeljila Marx oziroma Freud.

To med drugim pomeni, da se tako marksizem kot psihoanaliza *umeščata v konflikt*, ki ga teoretizirata, sama sta del prav tiste realnosti, ki jo spoznavata kot konfliktno in antagonistično. V tem primeru kriterij znanstvene objektivnosti ne more biti domnevna nevtralnost, ki ni nič drugega kot prikritje (in s tem perpetuiranje) danega antagonizma oz. točke realne eksploatacije. V vsakem družbenem konfliktu je »nevtralna« pozicija vselej pozicija vladajočega razreda: zdi se »nevtralna«, ker je dosegla status »dominantne ideologije«, ki se nam vselej zdi samoumevna. Kriterij objektivnosti v takem primeru torej ni nevtralnost, temveč zmožnost teorije, da zasede določeno singularno, specifično gledišče, pozicijo znotraj te situacije. Na nek način je objektivnost tu povezana s samo zmožnotjo biti »parcialen«, »pristranski«. Kot to formulira Althusser: ko imamo opravka s konfliktno realnostjo (za kar gre tako pri Marxu in družbeni realnosti kot pri Freudu in realnosti nezavednega in gonov), *ni mogoče vsega videti od povsod*; nekatere pozicije ta konflikt zakrijejo, druge ga razkrijejo. Zato je bistvo te konfliktne realnosti mogoče odkriti samo s pogojem, da se postavimo na neke določene pozicije v samem konfliktu in ne na druge.¹⁸

V zaključek predhodne razprav bi sedaj lahko predlagali naslednjo tezo: *seksualno* je prav takšna pozicija v psihoanalizi. Seksualno je tisto, v čemer je vseskozi živ konflikt, antagonizem »biti« in »pomena«, nemožnost njune skupne artikulacije. Je njun presek kot prazna množica, ki pa ju vendarle »drži skupaj« oz. povezuje. Je tisto, zaradi česar ne moremo reči *bit*, ne da bi zdrsnili v pomen, po drugi strani pa ne moremo »ustvarjati pomena«, ne da bi v njegovih sprevodih tu in tam (na primer v spodrsrljaju) nepričakovano vzniknila neka bit. Seksualno je tisto, kar nam (prva zaradi tega) omogoči videti, razbrati, *misliti* to nemogočo dvojnost, to paralakso ontološke konstitucije realnosti, ta ali-ali, ki je nekonsistentnost biti natanko zato, ker nikoli ne moremo enostavno izbrati enega ali drugega (in tako priti do biti kot konsistentne oz. do realnosti kot polno ontološko konstituirane).

Kot že večkrat rečeno, je Freud odkril ta razcep kot razcep med tem, da je določena ključna nezavedna predstava ozavedena, potlačitev pa kljub

¹⁸ Glej Louis Althusser, »O Marxu in Freudu«, v *Izbrani spisi*, *cf., Ljubljana 2000, 136-140.

temu vztraja še naprej. Formuliral ga je v terminih razcepa med (intelektualno) vsebino neke predstave in afektivnim procesom oz. afektivno komponento, in potem na različne način konceptualiziral njuno razmerje. Ta dvojnost in njena artikulacija je nekaj, k čemer se je na različne načine in po različnih poteh vseskozi vračal, kot da ne bi nikoli našel povsem zadovoljivega odgovora. In tu dejansko obstaja nevarnost, da »zadovoljivi odgovor« to osnovno napetost razreši tako, da spotoma izgubi prav tisto dimenzijo, ki je v njej najbolj produktivna. Kljub nekaterim rešitvam, ki predstavljajo korak v takšno smer (na primer »delitev dela« med »nagoni življenja« ali seksualnimi nagoni in »nagonom smrti«) se v celoti vzeto Freudu to ne zgodi, temeljna napetost ostane. Da se izognemo nesporazumu: tu nikakor ne pojemo hvalnic nedoslednosti, ohlapnosti, nedorečenosti, »končni odprtosti« mišljenja. Konflikt oz. napetost, o kateri govorimo, se pri Freudu ohranja natanko zaradi njegove doslednosti, vztrajnosti, nepopustljivega vračanja tja, kjer se zdi stvar »že urejena«. Prav v tem iskati neko inherentno politično dimenzijo Freudove misli in hkrati tisto, zaradi česar ostaja tako zanimiv avtor, h kateremu se je vredno vračati – tudi ko gre za vprašanje ontologije.