

Filozofski vestnik

XXXI | 1/2010

Izdaja | Published by

Filozofski inštitut ZRC SAZU
Institute of Philosophy at ZRC SAZU

Ljubljana 2010

Kazalo

Filozofski vestnik | Letnik XXXI | Številka 1 | 2010

Šola in njeni prehodi

- 7 **Jacques Lacan**
Propozicija z dne 9. oktobra 1967 o psihoanalitiku Šole
- 23 **Jacques Lacan**
Psihoanalitično dejanje
- 31 **Jacques Lacan**
Italijanska opomba
- 37 **Jacques Lacan**
Predgovor k angleški izdaji *XI. Seminarja*
- 41 **Jacques-Alain Miller**
Ponovni prehod
- 49 **Jacques-Alain Miller**
Vrnitev k prehodu
- 63 **Colette Soler**
Kakšen konec za analitika?
- 75 **Colette Soler**
Identifikacija s simptomom
- 85 **Ana Žerjav**
Formacija psihoanalitika in Lacanova Šola

Materializmi

- 105 **Pietro Bianchi**
Gledališče brez gledalcev
- 113 **Gal Kirn**
Althusserjeva vrnitev k novemu materializmu: branje 10. in 11. teze o Feuerbachu
- 133 **Eli Noé**
Lokalni materializem, globalni idealizem? Badiou, Hegel in vprašanje začetka
- 147 **Tzuchien Tho**
Hic Rhodus, hic salta: dva Hegla na Kitajskem
- 161 **Samo Tomšič**
Dogodek telesa
- 177 **Izvillečki**

Contents

Filozofski vestnik | Volume XXXI | Number 1 | 2010

The School and its Pass

- 7 **Jacques Lacan**
Proposition of October 9, 1967 on the Analyst of the School
- 23 **Jacques Lacan**
The Psychoanalytical Act
- 31 **Jacques Lacan**
The Italian Note
- 37 **Jacques Lacan**
Preface to the English-language Edition of *Seminar XI*
- 41 **Jacques-Alain Miller**
The Second Pass
- 49 **Jacques-Alain Miller**
A Return to the Pass
- 63 **Colette Soler**
What an End for the Analyst?
- 75 **Colette Soler**
Identification with the Symptom
- 85 **Ana Žerjav**
The Formation of a Psychoanalyst and Lacan's School

Materialisms

- 105 **Pietro Bianchi**
Theater without Spectators
- 113 **Gal Kirn**
Althusser's Return to a New Materialism: a Reading of the 10th and 11th Theses on Feuerbach
- 133 **Eli Noé**
Local Materialism, Global Idealism? Badiou, Hegel, and the Question of Beginning
- 147 **Tzuchien Tho**
Hic Rhodus Hic Salta: Two Hegels in China
- 161 **Samo Tomšič**
The Body-Event
- 177 **Abstracts**

Šola in njeni prehodi

Jacques Lacan

Propozicija z dne 9. oktobra 1967 o psihoanalitiku Šole¹

Pred branjem propozicije poudarjam, da jo je treba razumeti na osnovi mojega že prebranega ali ponovno prebranega članka »Situacija psihoanalize in formacija psihoanalitika leta 1956« (strani 459–486 mojih *Spisov*).²

Šlo bo za strukture, ki so utrjene v psihoanalizi, in za jamčenje njihovega izvrševanja pri psihoanalitiku.

To se ponuja naši Šoli po dovolj dolgi dobi delovanja organov, ki so zasnovani na omejevalnih načelih. Novosti uvajamo le v delovanje. Drži, da s tem nastopi rešitev problema psihoanalitičnega Društva.

Ta rešitev se nahaja v razlikovanju med hierarhijo in *gradusom*.

Ta konstruktivni korak bom proizvedel na začetku letošnjega leta:

- 1) ga bom proizvedel – vam ga bom pokazal;
- 2) vas dejansko postavil v položaj, da boste proizvedli njegov aparat, ki mora ta korak reproducirati v teh dveh pomenih.

Spomnimo najprej na obstoječega.

Najprej načelo: psihoanalitik se avtorizira le sam. To načelo je vpisano v izvirna besedila Šole in odloča o njegovem položaju.

Vendar pa to ne izključuje jamstva Šole, da analitik izhaja iz njene formacije.

Šola lahko to stori na svojo lastno pobudo.

¹ Prevedeno po: Jacques Lacan, »Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École«, v: *Autres écrits*, Seuil, Pariz 2001, str. 243–259. Sicer obstajata dve verziji »Propozicije«. Prva je bila prebrana dne 9. oktobra 1967 pred analitiki Pariške freudovske Šole in je bila objavljena aprila 1978 v zbirki »Analytica« kot dodatek 13. številke revije *Ornicar?* (ponatis v: *Autres écrits*, op. cit., str. 575–591). Ta propozicija že obstaja v slovenskem prevodu: »Propozicija z dne 9. oktobra 1967«, v: *Problemi*, št. 4/5, letnik 1983, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana, str. 90–97. Pričujoči prevod prinaša drugo verzijo »Propozicije«, ki jo je Lacan spisal za objavo v reviji *Scilicet*, št. 1, Seuil, Pariz 1968, str. 14–30. [Če ni drugače označeno, so vse opombe v tekstu uredniške oziroma prevajalske.]

² Cf. J. Lacan, »Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste en 1956«, v: *Écrits*, Seuil, Pariz 1966, str. 459–491.

In analitik lahko zahteva to jamstvo, kar gre lahko v tem primeru le še dlje: postati odgovoren za napredek Šole, postati psihoanalitik po svojem lastnem izkustvu.

S tega vidika ugotovimo, da tema dvema oblikama odslej odgovarjata:

I. AME oziroma analitik član Šole,³ ki ga konstituira preprosto dejstvo, da ga Šola priznava za psihoanalitika, ki se je dokazal.

To je prvo jamstvo, ki prihaja s strani Šole. Pobudo zanj da Šola, v katero je nekdo v osnovi sprejet le z delovnim projektom in ne glede na provenienco ali kvalifikacije. Analitik-praktik je v njej najprej registriran na enak način, kot je vanjo vpisan zdravnik, etnolog in *tutti quanti*.

II. AE oziroma analitik Šole,⁴ ki mu pripisujemo, da spada med tiste, ki lahko pričajo o ključnih problemih na vitalnih točkah, na katerih se nahajajo za analizo, zlasti kolikor tudi sami delajo na njih ali si jih vsaj prizadevajo rešiti.

To mesto implicira, da se ga hoče zasesti: a na njem je lahko nekdo samo, kolikor ga je dejansko, če že ne formalno zahteval.

Dokazano je torej, da lahko Šola jamči analitikovo razmerje do formacije, ki jo nudi.

Lahko jamči in odslej tudi mora jamčiti.

Tu nastopi pomanjkljivost, pomanjkanje inventivnosti, da bi izpolnili dolžnost (s katero se ponašajo obstoječa društva) tako, da bi našli do nje druge poti, ki se izognejo neprijetnostim (in škodi) ureditve teh društev.

Idejo, da je za določitev *gradusa* nujno ohraniti podobno ureditev, je mogoče pobrati med njenimi nelagodnimi učinki. Toda to nelagodje ni zadostno opravičilo za ohranjanje ideje. Še manj njene praktične vrnitve.

Šola implicira, da obstaja pravilo *gradusa*, in to še bolj zanesljivo kot v društvu. Kajti konec koncev ni v društvu, ki ima le znanstvene interese, nobene potrebe po tem.

Vendar pa je v sami formaciji psihoanalitika v igri neko realno. Vztrajamo, da naj obstoječa društva temeljijo na tem realnem.

Izhajamo tudi iz precej očitnega dejstva, da je Freud hotel, da so takšna, kakršna so.

Nič manj očitno – in za nas razumljivo – ni dejstvo, da to realno izzove svoje lastno nepoznavanje in da celo proizvaja svojo sistematično negacijo.

³ V izvorniku: *analyste membre de l'École*, AME. Inicialke ostajajo v originalu.

⁴ V izvorniku: *analyste de l'École*, AE. Inicialke ostajajo v originalu.

Jasno je torej, da je Freud tvegal določen postanek. Morda celo več: da je v njem videl edino možno zavetje, da bi se izognil uničenju izkustva.

Ni moj privilegij, da se spopadamo z vprašanjem, ki je bilo postavljeno na ta način. Vsaj za analitike Šole velja, da je to sama posledica izbire Šole.

V njej so zbrani zato, ker s svojim glasovanjem niso hoteli sprejeti tega, kar si je prizadevalo odstraniti: čisto in preprosto preživetje poučevanja, namreč Lacanovega poučevanja.

Kdor koli je kje drugje vztrajal, da je šlo za formacijo analitikov, je lagal. Zadoščalo je namreč glasovanje v smislu, kot ga je želela IPA, da bi si s polno paro pridobil svoj vstop in za kratek čas blagoslov okrajšave *made in English* (ne bomo namreč pozabili na *French group*). Moji analizirani, kot se reče, so bili in bi bili še vedno posebej dobrodošli, če bi lahko to pripeljalo do mojega utišanja.

Vsakogar, ki je pripravljen poslušati, na to vseskozi opominjajo.

Skupini, ki ji je bilo moje poučevanje dovolj dragoceno in dovolj bistveno, da je vsakdo po svoji lastni presoji označil, da ima rajši njegovo ohranitev kot pa ponujene ugodnosti – pri čemer ni bilo mogoče ničesar predvideti, tako da sem po tem glasovanju prekinil svoj seminar, čeprav tudi sam nisem mogel ničesar predvideti –, tej skupini, ki ji potegnili kratko, sem torej ponudil ustanovitev Šole.

Vrednost zastavka se kaže v izbiri, ki je bila za tiste, ki so tu, odločilna. Obstaja lahko takšen zastavek, ki je nekaterim tako pomemben, da je zanje bistven, namreč moje poučevanje.

Če je omenjeno poučevanje zanje brez tekmece, potem to velja za vse, kar dokazujejo tisti, ki se drenjajo na njem, ne da bi za to plačali ceno, pri čemer je ostalo zanje odprto vprašanje dobička, da jim ostaja dovoljeno.

Brez tekmece tu ni ocena, temveč dejstvo: nobeno poučevanje ne govori o tem, kaj je psihoanaliza. Drugod si izrecno prizadevajo le za njegovo konformnost.

Obstaja solidarnost med okvaro in celo deviacijami, ki se izražajo v psihoanalizi, in hierarhijo, ki vlada v njej – in ki jo, kot nam bodo priznali, dobrohotno označujemo kot kooptacijo modrecev.

Razlog za to je, da ta kooptacija spodbuja vrnitev k statusu prestiža in narcistično moč poveže s kompetitivno zvižanostjo – ta vrnitev okrepi odpadništvo, ki si ga prizadeva didaktična psihoanaliza likvidirati.

Ta učinek meče senco na psihoanalitično prakso, saj se za njen zaključek, objekt in sam cilj izkaže, da jih vsaj po pol stoletja nepretrganega izkustva ni mogoče artikulirati.

Če hočemo to popraviti, moramo prepoznati pomanjkljivost, ki sem jo nakažal, in je ne smemo prikrivati.

Vendar pa moramo iz te pomanjkljivosti potegniti manjkajočo artikulacijo.

Ta artikulacija zgolj potrdi, kar sicer najdemo povsod in kar je znano že od nekdanj, namreč da za izpolnitev dolžnosti ne zadošča njena očitnost. Udejanjiti jo je mogoče s pomočjo njene zevi, kar se zgodi vsakokrat, ko najdemo način, kako jo uporabiti.

Da bi vas v to vpeljal, se bom oprl na dva momenta povezave tega, čemur bom za tukajšnji namen rekel psihoanaliza v ekstenziji, namreč vse, kar povzema funkcija naše Šole, kolikor psihoanalizo predstavlja svetu, in psihoanaliza v intenziji, namreč didaktika, kolikor ne pripravi zgolj njenih operatortjev.

Dejansko se pozablja razlog, zakaj je tako pomembna – psihoanalizo namreč vzpostavi kot izvirno izkustvo, saj jo potisne do točke, ki predstavlja njeno končnost, s čimer omogoči naknadnost [*après-coup*], ki je, kot je znano, njen radikalni časovni učinek.

To izkustvo je treba nujno ločiti od terapije, ki psihoanalize ne izkrivlja le z zrahljanjem njene doslednosti.

Dejansko moram ugotoviti, da ni nobene druge možne definicije terapije, kot je obnovitev prvotnega stanja. Definicija, ki jo je v psihoanalizi ravno nemoogoče postaviti.

Da sploh ne govorim o *primum non nocere*, ki je spremenljiv, saj ga kot *primum* ni mogoče določiti na začetku: kaj pomeni izbira nekomu ne škoditi! Poskusite. V tem primeru je preveč enostavno poljubnemu zdravljenju pripisati zasluge, da ničemur nismo škodili. Ta izsiljena poteza je zanimiva le zato, ker nedvomno izvira iz logične neodločljivosti.

V preteklosti [*temps révolu*] je mogoče najti čas, v katerem je šlo za to, da ne bi škodili bolezenski entiteti. Toda zdravnikov čas je za ta potek [*révolution*] zainteresiran bolj kot se temu verjame – vsekakor je postala zahteva, kaj naredi neko poučevanje za medicinsko ali ne, bolj negotova. Digresija.

Naši točki povezave, na katerih morajo delovati naši organi za jamstvo, sta znani: gre za začetek in konec psihoanalize, tako kot pri šahu. K sreči sta ti točki najbolj eksemplarični za njeno strukturo. Ta sreča se mora navezovati na to, čemur pravimo srečanje.

Na začetku psihoanalize je transfer. In sicer po milosti tistega, ki mu bomo že v izhodišču rekli psihoanalizant.⁵ Ni nam treba pojasniti, kaj ga pogojuje. Vsaj ne tu. Na začetku je psihoanalizant. Toda kaj to pomeni?

⁵ Čemur se ponavadi z anticipacijo reče psihoanalizirani. [*Op. J. Lacan.*]

Čudi me, da ni nihče nikoli pomislil, da bi mi na podlagi določenih izrazov moje doktrine očital, da transfer že sam po sebi ugovarja intersubjektivnosti. To celo obžalujem, saj ni nič bolj res: spodbija jo, je njen kamen spotike. Poleg tega je bil moj prvotni predlog v zvezi s tem, kaj od intersubjektivnosti implicira raba govora, namenjen vzpostavitvi ozadja, na katerem je mogoče opaziti nasprotno. Dejal bi, da je bil ta izraz eden od mnogih načinov, če se mi ne bi vsiljeval, kako opisati domet transferja.

In ker je treba upravičiti svoj akademski zastavek, se nato pollaščajo tega izraza, ki naj bi imel – nedvomno zato, ker sem ga uporabil – nadnaravno moč. Toda vsakdo, ki me bere, lahko opazi »z rezervo«, s katero uveljavljam to referenco za koncepcijo psihoanalize. To spada med izobrazbene koncesije, ki sem se jim moral posvetiti zaradi konteksta neverjetnega ignorantstva, v katerem sem moral podajati svoje prve seminarje.

Ali je zdaj mogoče dvomiti, da če tisto, kar nam razkrije nezavedno, navežemo na subjekt *cogita* in definiramo razliko med imaginarnim drugim, ki se mu po domače reče mali drugi, ter krajem operacije govornice, ki je postavljena kot veliki Drugi, da s tem že dovolj nakažem, da noben subjekt ne more predpostaviti drugega subjekta – kolikor je treba ta izraz dejansko vzeti od Descartesa? Dejstvo, da Descartes potrebuje Boga oziroma bolj resnico, ki mu jo pripiše, da se subjekt postavi pod isto pregrinjalo, ki pokriva varljive človeške sence – in da Hegel, ki ga povzame, postavi nemožnost soobstoja zavesti [*des consciences*], kolikor gre za subjekta, ki je obljubljen vednosti –, ali to ne zadošča, da izpostavimo težavo, ki ji ponuja rešitev natanko naša slepa ulica, namreč slepa ulica subjekta nezavednega – kdor jo seveda zna formulirati?

Drži, da tukaj Jean-Paul Sartre, ki je sposoben ugotoviti, da ta rešitev ni boj na življenje in smrt, ker subjekta ni mogoče uničiti in ker je ta boj tudi pri Heglu predpostavljen že ob njegovem rojstvu, za zaprtimi vrati razglasi fenomenološki izrek: to je pekel. A ker je mogoče strukturno dokazati, da to ne drži, saj pojav jasno kaže, da se lahko strahopetnež, če ni nor, čisto dobro privadi na pogled, ki zre vanj, ta izrek dokazuje tudi, da obskurantizem ni pogrnil svoje mize le za desničarske gostije.

Subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve, je za nas osnova, na kateri se artikulira vse, kar zadeva transfer. Toda njegovi učinki uidejo, če jih skušamo zgrabiti s precej nerodnimi kleščami *pun*, ki gre od potrebe ponavljanja do ponavljanja potrebe.

Nadnaravna moč intersubjektivnosti bo tu pokazala svojo bistrournost in vprašala: subjekt, predpostavljen s strani koga, če ne nekega drugega subjekta?

Molimo za Aristotelov spomin, za kapljo kategorij, da bi tega subjekta očistili subjektivnega! Subjekt ničesar ne predpostavlja, temveč je predpostavljen.

Kot učimo, je predpostavljen z označevalcem, ki ga zastopa za neki drugi označevalec.

Zapišimo predpostavljeno tega subjekta kot se spodobi in postavimo vednost na njeno mesto zraven predpostavke:

$$\frac{S \longrightarrow S^a}{s(S^1, S^2, \dots S^n)}$$

V zgornji vrsti prepoznamo označevalec S transferja, se pravi subjekta z nje - govo implikacijo označevalca, za katerega bomo rekli, da je poljuben, se pravi, da predpostavlja partikularnost le v (vedno dobrodošlem) Aristotelovem pomeni, in ki zato predpostavlja tudi druge reči. Če ga je mogoče imenovati z lastnim imenom, to ni zato, ker bi se odlikoval z vednostjo, kot bomo videli v nadaljevanju.

Pod prečko, ki pa je reducirana na predpostavljajočo ped prvega označevalca, je s, ki zastopa subjekta, ki sledi iz tega in ki v oklepaju implicira po predpostavki prisotno vednost označevalcev v nezavednem, pomen, ki stoji na mestu zdaj še latentnega referenta v tem trojnem razmerju, ki ga povezuje s parom označevalca-označenec.

Opaziti je mogoče, da če psihoanaliza sestoji v ohranjanju situacije, dogovorjene med dvema partnerjema, ki se vanjo umeščata kot psihoanalizant in psihoanalitik, se lahko razvije le za ceno tretje komponente, ki je označevalec, vpeljan v diskurz, ki se z njim vzpostavi, in ki ima ime: subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve – kar ni umetna, temveč posrečena tvorba, ki je nekako ločena od psihoanalizanta.

12

Ugotoviti moramo, kaj psihoanalitika kvalificira, da odgovori na to situacijo, za katero vidimo, da ne zajema njegove osebe. Ne le, da subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve, dejansko ni realen, temveč nikakor ni nujno, da mu subjekt, ki je v konjunkturi aktiven, psihoanalizant (ki sprva edini govori), to sploh pripiše.

Ne le, da ni nujno, temveč ponavadi sploh ni res: kar dokazuje začetna faza diskurza, v kateri se analizant prepriča [*s'assurer*], da obleka psihoanalitiku ne pristaja – zavarovanje [*assurance*] proti bojazni, da bi vanjo, če lahko tako rečem, prezgodaj položil svoje gube.

Za nas je tu pomemben psihoanalitik v njegovem razmerju do vednosti predpostavljenega subjekta, ki ni drugotno, temveč neposredno.

Jasno je, da o predpostavljene vednosti nič ne ve. S^q v zgornji vrsti nima nobene zveze z verigo S v drugi vrsti in se lahko tam znajde le s srečanjem. To dejstvo lahko izpostavimo in z njim pojasnimo nenavadnost Freudovega vztrajanja, ki nam predlaga, da se vsakega novega primera lotimo tako, kot da se iz njegovih prejšnjih dešifriranj ne bi nič naučili.

Vendar pa to psihoanalitika nikakor ne avtorizira, da se zadovolji z vednostjo, da nič ne ve, saj gre ravno za tisto, kar mora vedeti.

Kar mora vedeti, je mogoče začrtati na podlagi istega razmerja »z rezervo«, po katerem deluje vsaka logika, ki je vredna tega imena. To ne pomeni nič »posebnega«, vendar pa se artikulira v tako strogo verigo črk, da se ne-vedeno, pod pogojem da ne zgreši niti ene same, vzpostavi kot okvir vednosti.

Osupljivo je, da s tem nekaj odkrijemo, na primer transfinitna števila. Kaj je bilo z njimi *prej*? Tu merim na njihovo razmerje do želje, ki jim je dala konsistenco. Splača se nam pomisliti na Cantorjevo avanturo, ki sicer ni bila povsem brezplačna, če hočemo predlagati red, tudi če ni transfiniten, v katerega se umešča psihoanalitikova želja.

Ta situacija v nasprotni obliki pojasni očitno lahkotnost, s katero se na vodilne položaje v obstoječih družstvih postavlja ljudi, ki jim je dejansko treba reči ničle [*néants*]. Da se razumemo: ni pomemben način, kako se te ničle krasijo za zunanost (diskurz o dobroti?), niti disciplina, ki jo predpostavlja praznina, ki se ohranja v notranjosti (ne gre za neumnost), pač pa gre za to, da to ničnost (vednosti) priznavajo vsi in da je, če lahko tako rečem, običajni objekt za podrejene in razširjen način njihovega cenjenja Nadrejenih.

Razlog za to je mogoče najti v zmedi glede ničle [*zéro*], kjer ostajamo v polju, v katerem ta zmeda ni sprejemljiva. Nikogar v *gradusu* ne zanima poučevanje tega, kaj praznino razlikuje od ničla, kar vendarle ni isto – niti orientacijsko znamenje za merilo, ki izvira iz nevtralnega elementa, ki ga implicira logična skupina, kot tudi ne ničevost nekompetence kot posledica nezaznamovane naivnosti, na podlagi česar bi nastopilo toliko reči.

Da bi se postavil po robu tej pomanjkljivosti, sem proizvedel notranjo osmico in nasploh topologijo, na katero se opira subjekt.

Član Šole mora v takšnih študijah razpolagati s prevlado, ki jo lahko opazite v zgoraj proizvedenem algoritmu, ki pa ostaja tudi v primeru, če je kdo ne pozna, manifestna vsepovsod: tako v psihoanalizi v ekstenziji kot v psihoanalizi v intenziji – prevlada tega, čemur bom rekel tekstualna vednost in jo zoperstavil referenčnemu pojmu, ki jo maskira.

Ni mogoče reči, da je psihoanalitik ekspert za vse objekte, ki jih govornica ne le ponudi vednosti, temveč jih je najprej postavila v svet realnosti, realnosti medčloveške eksploatacije. To bi bilo sicer dobro, vendar v resnici ne seže prav daleč.

Tekstualna vednost ni bila odveč, saj je navdihovala logiko, od katere se lahko na svoje presenečenje nekaj nauči tudi naša logika (govorim o srednjeveški logiki), in ni ji škodilo, da se je znala soočiti z razmerjem subjekta do Razo-detja.

Če je postala njena religiozna vrednost za nas nepomembna, zato še ne smemo zanemariti njenega učinka v strukturi. Neizpodbitno dejstvo je, da se konsistenca psihoanalize nahaja v Freudovih tekstih. Vemo, kaj teksti, od Shakespeara do Lewisa Carrolla, prispevajo k njegovi genialnosti in k njegovim nadaljevalcem.

Natanko to je polje, v katerem se razločuje tisti, ki ga je treba pripustiti k njegovemu študiju. Iz tega polja so potegnili svojo moč tudi sofist, talmudist, pravljicar in pesnik, in to moč vselej bolj ali manj nerodno pridobivamo tudi za našo lastno rabo.

Dejstvo, da mu Lévi-Strauss v svojih mitologikah podeli njegov znanstveni status, nam pomaga, da iz njega tudi sami naredimo prag za našo selekcijo.

Spomnimo na vodilo, ki ga daje moj graf analizi, in na artikulacijo želje, ki se izolira v instancah subjekta.

S tem izpostavimo identičnost tukaj navedenega algoritma s tistim, kar je v *Simpoziju* označeno kot *ἀγαλμα*.

Kje je to izraženo bolje kot tu, kjer to pove Alkibiad, da se namreč pasti tran-sferne ljubezni končajo šele, ko dobijo tisto, za kar Alkibiad misli, da tiči v Sokratovi nevšečni podobi?

Toda kdo bolje od Sokrata ve, da vsebuje zgolj pomen, ki ga ustvari z ohranjanjem tega nič, kar mu omogoča, da Alkibiada napoti na navzočega naslovnika njegovega diskurza, ki je (kot po naključju) Agaton: naj vas to nauči, da če ste obsedeni s tistim, kar vas zadeva v psihoanalizantovem diskurzu, potem še niste na tej točki.

Toda ali je to, da je psihoanalizant tu identičen z *ἀγαλμα*, s to prečudovito rečjo, ki nas kot tretjega v Alkibiadu zaslepi, tudi že vse? Ali ni to za nas priložnost, da v tem vidimo izolacijo čistega vidika subjekta kot prostega razmerja do označevalca, iz katerega se izolira želja po vednosti kot želja Drugega?

Tako kot vsi ti posebni primeri, ki tvorijo grški čudež, nam tudi ta predstavi le zaprto Pandorino skrinjico. Odprta skrinjica je psihoanaliza, ki pa je Alkibiad ni potreboval.

S tem, čemur sem rekel konec partije, smo – končno – v središču naše nocojšnje teme. Zaključek psihoanalize, ki se ji odveč pravi didaktična, je dejansko prehod psihoanalizanta v psihoanalitika.

Naš namen je, da vzpostavimo enačbo tega prehoda, katere konstanta je $\acute{\alpha}\gamma\alpha\lambda\mu\alpha$.

Psihoanalitikova želja je njegovo izjavljanje, ki lahko deluje le, če pride želja v njem na mesto x : samega tega x , katerega rešitev psihoanalizantu izroči njegovo bit in katerega vrednost se zaznamuje ($-\phi$), zev, ki jo označujemo kot funkcijo falosa, ki jo je treba izolirati v kastracijskem kompleksu, ali (a) kot objekt, ki jo zamaši in ki ga prepoznamo v funkciji, ki se ji približamo s predgenitalno relacijo. (Natanko to relacijo Alkibiadov primer ukinja: v tem je pomen Hermesove pohabe.)

Tako skrajšana struktura vam omogoči, da si ustvarite idejo, kaj se zgodi na koncu transferne relacije, namreč: ko se je razrešila želja, ki je psihoanalizanta podpirala v njegovi operaciji, si na koncu ne želi več stati za svojo odločitvijo [*lever l'option*], se pravi za ostankom, ki z določanjem njegovega razcepa povzroči, da odpade od svoje fantazme in ga destituira kot subjekta.

Ali ni to velika skrivnost, ki jo moramo obdržati zase in na kateri kot psihoanalitiki utemeljujemo svojo zadostnost, medtem ko se blaženost ponuja onstran tega, kjer jo tudi sami pozabimo?

Ali je ne bi razglasili in s tem amaterjem odvzeli pogum? Subjektivna destitucija je vpisana na vstopnici..., ali s tem ne zbudimo groze, ogorčenosti, panike in celo zločina, zagotovo pa ponudimo izgovor za načelni ugovor?

Če naredimo iz tistega, kar je od naše biti nepogrešljivo, zgolj prepoved, se izpostavimo vrnitvi usode prekletstva. Spomnimo na lacanovsko ugotovitev, da se tisto, kar je zavrnjeno v simbolnem, zopet pojavi v realnem, namreč v realnem znanosti, ki subjekta destituira čisto drugače v našem obdobju, ko zaradi tega izgubljajo glavo le njeni najodličnejši privrženci, kot je Oppenheimer.

15

Tu odstopamo od tega, kar nas dela odgovorne, namreč od pozicije, v kateri sem utrdil psihoanalizo v njenem razmerju do znanosti, se pravi izvlečenje resnice, ki ji odgovarja v izrazih, s katerimi nam je prepuščen ostanek glasov.

S katerim izgovorom ščitimo to zavrnitev, ko pa je dobro znano, katera brezbržnost varuje tako resnico kot subjekte, in ki se s tem, ko drugim obljubi prvo, dotakne le tistih, ki so ji že blizu. Govoriti o subjektivni destituciji ne bo nikoli ustavilo nedolžnega, katerega edini zakon je njegova želja.

Izberemo lahko samo med soočenjem z resnico ali osmešenjem naše vednosti.

To debelo senco, ki pokriva stik, s katerim se tu ukvarjam, namreč stik, kjer psihoanalizant preide v psihoanalitika, lahko razprši naša Šola.

V tem delu, ki ga ne morem opraviti sam, saj je do njega mogoče pristopiti s psihoanalizo, nisem prišel dlje kot vi.

Tu se moram zadovoljiti z njemu predhodnim prebliskom ali dvema.

Kako ne bi spomnili – kar je v našem krogu končno naredil Mannoni –, da je na izvoru psihoanalize psihoanalitik Fliess, se pravi šarlatan, ščegetalec nosu, možakar, ki se mu moško in žensko načelo hočeš nočeš razkrije v številkah 21 in 28, skratka vednost, ki jo psihoanalizant, scientist Freud, kot pravijo usteca duš, odprtih za ekumenizem, zavrže z vso silo prisege, ki ga veže na program Helmholtza in njegovih pristašev.

Dejstvo, da je bil ta članek izročen reviji, ki skoraj ni dovolila, da se izraz »subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve«, pojavi drugače kot zgubljen sredi ene strani, ničesar ne odvzame vrednosti, ki jo lahko ima za nas.

Z opozorilom na »izvirno analizo« nas postavi v izhodišče razsežnosti privida, na kateri temelji pozicija psihoanalitika, in nam predlaga, da ta razsežnost ne bo zagotovo odpravljena vse dotlej, dokler v naši disciplini ne bo vzpostavljena znanstvena kritika.

Naslov navaja k opombi, da je lahko tista prava izvirna le druga, kolikor tvori ponovitev, ki naredi iz prve dejanje, saj prav ta druga vanjo vpelje naknadnost, značilno za logični čas, ki ga zaznamuje dejstvo, da je psihoanalizant prešel v psihoanalitika. (S tem mislim samega Freuda, ki s tem potrjuje, da ni naredil samoanalize.)

Poleg tega si bom dovolil Mannonija opozoriti tudi na to, da skandiranje logičnega časa vključuje tisto, čemur sem rekel trenutek za razumevanje, namreč natanko trenutek učinka, ki ga proizvede (tu naj se obrne na moj sofizem) nerazumevanje, in da s tem, ko se skratka izogne sami duši svojega članka, prispeva k temu, da ga razumemo na način, ki zgreši poanto.

16

Tu opozarjam, da se kdor koli [*le tout-venant*], ki ga neselektivno rekrutiramo na osnovi »razumevanja svojih bolnikov«, angažira na podlagi nesporazuma, ki kot tak ni zdrav.

Zdaj nastopi preblisk na točki, na kateri se nahajamo. S koncem hipomanične analize, ki jo naš Balint opiše kot poslednji krik, kot se reče, identifikacije psihoanalizanta z njegovim vodičem, se dotikamo posledice zavrnitve, ki smo jo razkrili zgoraj (dvojljive zavrnitve: *Verleugung?*) in ki dopušča le še zatekanje h geslu, ki ga zdaj sprejemajo obstoječa društva, namreč povezave z zdravim delom

jaza, ki reši prehod v analitika, saj pri njem ta zdravi del predpostavi že v izhodišču. Čemu torej njegov prehod skozi izkustvo?

To je pozicija obstoječih društev. Naš predlog zavrže v onstran psihoanalize.

Prehod psihoanalizanta v psihoanalitika ima vrata, katerih tečaj je ostanek, ki ju razdvaja, kajti ta razcep ni nič drugega kot razcep subjekta, katerega vzrok je ta ostanek.

V tem zasuku, v katerem subjekt opazi spodletelost jamstva, ki ga je prejemal od fantazme, ki za vsakogar konstituira njegovo okno v realno, je mogoče opaziti, da zajetje želje ni drugega kot zajetje neke razbiti [*désêtre*].

V tej razbiti se razkrije nebistvenost subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve, od koder se bodoči psihoanalitik preda *άγαλμα* bistva želje in jo je pripravljen plačati s tem, da samega sebe in svoje ime zvede na poljubni označevalec.

Bit, ki ni poznala [*savait*] vzroka svoje fantazme, je zavrzel v samem trenutku, ko je končno postal ta predpostavljena vednost [*savoir*].

»O biti želje naj ve to, česar sam nisem vedel, naj ve, kaj se zgodi z njo, ko doseže bit vednosti, in naj izgine.« *Sicut palea*, kot pravi Tomaž o svojem delu na koncu svojega življenja – kot gnoj.

Bit želje se tako združi z bitjo vednosti in se prerodi v njuni povezavi v traku, ki ima en sam rob, v katerega se vpisuje en sam manko, namreč manko, ki ga podpira *άγαλμα*.

Te metamorfoze, v kateri partner izgine in je le še ničeva vednost o neki biti, ki se izmika, ne zaznamuje takoj spokojnost.

Tu se dotikamo plehkosti izraza likvidacija za to luknjo, v kateri edino razpade transfer. V nasprotju s tem, kar se zdi, vidim v tem le zanikanje analitikove želje.

Kajti kdo ne more razumeti – ko ugotovi, da igrata oba partnerja kot dve krili ekrana, ki se vrti v mojih zadnjih vrsticah –, da je bil transfer vedno le stožer samega tega izmenjavanja?

Psihoanalitik tako od tistega, ki je dobil ključ sveta v razpoki nedoletnosti, ne sme več pričakovati pogleda, temveč vidi samega sebe, kako postane glas.

In ta drugi, ki je kot otrok našel svojega zastopnika predstave v njegovem vdoru skozi razganjen dnevnik, ki je varoval pognojeno polje misli njegovega starša, psihoanalitiku povrne učinek tesnobe, v katerem se prekucne v svoj lasten izvržek.

Konec psihoanalize tako ohranja v sebi določeno naivnost, v zvezi s katero se postavlja vprašanje, ali bi jo bilo treba vzeti za jamstvo v prehodu k želji biti psihoanalitik.

Kje bi bilo torej mogoče pričakovati ustrezno pričanje o nekom, ki se prebije skozi ta prehod, če ne od nekoga drugega, ki, tako kot on, še vedno *je* ta prehod [*passé*], se pravi, da je v njem v tem trenutku prisotna razbit, v kateri njegov psihoanalitik ohranja bistvo tega, kar ga je prešlo kot žalovanje in zaradi katerega tako kot kdorkoli drug v funkciji didaktika ve, da jih bo minilo [*passera*].

Kdo bi lahko bolje kot psihoanalizant v prehodu potrdil depresivno pozicijo prehoda? Tu ne odkrivamo ničesar, s čimer bi se bilo mogoče ponašati, če nismo v tem.

Natanko to vam bom zdaj predlagal kot dolžnost, ki jo je treba v zvezi z zahtevo postati analitik Šole zaupati tistim, ki jih bomo imenovali prehodniki [*passseurs*].

Vsakega od njih bo izbral eden od analitikov Šole, ki lahko odgovarja za to, da so v tem prehodu ali da so se vrnil v vanj, da so skratka še vedno navezani na razplet njihovega osebnega izkustva.

Njim bo psihoanalizant, če hoče biti avtoriziran za analitika Šole, pripovedoval o svoji analizi, in pričanje, ki ga bodo znali sprejeti s samo živostjo svoje lastne preteklosti, bo pričanje, kakršnega nikoli ne zbere nobena odobritvena žirija. Odločitev takšne žirije bo torej s tem osvetljena, kolikor te priče seveda niso sodniki.

Odveč je izpostavljati, da ta predlog implicira kopičenje izkustva, njegovo zbiranje in njegovo elaboracijo, ureditev njegove raznolikosti in notacijo njegovih stopenj.

Dejstvo, da lahko iz zaključka nekega izkustva izidejo svoboščine, spada v naravo naknadnosti v pomenjanju.

Temu izkustvu se vsekakor ni mogoče izogniti. Njegovi rezultati morajo biti sporočeni najprej Šoli, za kritike, in korelativno postavljeni v doseg društev, ki kljub temu, da so nas izključila, še vedno ostajajo naša skrb.

18

Delujoča žirija se torej onstran svoje funkcije selektorja ne more izogniti doktrinarnemu delu.

Preden vam predlagam njeno obliko, bi rad nakazal, da se v skladu s topologijo projektivne ravnine notranji krog, ki ga zarisujemo kot zev psihoanalize v intenziji, sklone natanko na samem obzorju psihoanalize v ekstenziji.

To obzorje bi rad usrediščil s tremi perspektivnimi izginjajočimi točkami, ki so pomembne zato, ker vsaka od njih pripada enemu od registrov, katerih tihi dogovor v heterotopiji konstituira naše izkustvo.

V simbolnem imamo ojdipski mit.

Glede na jedro izkustva, na katerem smo pravkar vztrajali, opazimo nekaj, čemur bom tehnično rekel faktičnost te točke. Dejansko izvira iz mitogenije, za katero vemo, da je ena od njenih komponent njena redistribucija. Vendar pa Ojdip, ki je ektopičen (značilnost, ki jo je izpostavil Kroeber), postavlja problem.

Njegovo odprtje bi nam omogočilo obnovo in celo relativizacijo njegove radikalnosti v izkustvu.

Svojo laterno bi rad prižgal preprosto s tem, da če odstranite Ojdipa, potem bi dejal, da pade psihoanaliza v ekstenziji v celoti pod jurisdikcijo delirija predsednika Schreberja.

Preverite korespondenco točko za točko – zagotovo se ni zmanjšala, odkar jo je opazil Freud in ni zavrnil njenih obtožb. Toda pustimo ob strani to, kar je moj seminar o Schreberju ponudil tistim, ki so ga lahko poslušali.

Obstajajo tudi drugi vidiki te točke, ki se navezujejo na naše odnose do zunanosti oziroma natančneje na našo ekstrateritorialnost – bistven izraz v *Spisu*, ki ga jemljem za predgovor te propozicije.

Opazimo tudi mesto, ki ga zaseda ojdipska ideologija, da bi na neki način sociologijo že stoletje oprostila tega, da bi se, tako kot se je morala prej, opredelila glede vrednosti družine, namreč obstoječe, malomeščanske družine v civilizaciji – se pravi v družbi, ki jo žene znanost. Ali nam to, kar tu nevede prikrivamo, koristi ali ne?

Drugo točko konstituira obstoječi tip enotnosti, katerega faktičnost je tokrat očitna: psihoanalitično društvo, ki ga vodi izvrševalec v mednarodnem merilu.

Kot smo dejali, je bila to Freudova želja, in prisiljeni nasmeh, s katerim zavrne romantizem nekakšne tajne Kominterne, ki mu je najprej dal svoj podpis na prazen list (cf. Jones, ki je citiran v mojem *Spisu*), to le še bolj izpostavi.

Naravo teh društev in način njihovega pokoravanja pojasni Freudovo promoviranje Cerkve in Vojske kot modelov tega, kar razume kot strukturo skupine. (*Masse* iz njegove *Massenpsychologie* bi bilo treba danes dejansko prevesti z izrazom skupina.)

Učinek, ki ga povzroči tako privilegirana struktura, se pojasni tudi, če se ji v Cerkvi in Vojski doda funkcijo subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve. Predmet preučevanja za kogar koli, ki bi se ga hotel lotiti: privedel bi daleč.

Če se držimo freudovskega modela, se jasno pokaže prednost, ki jo imajo imaginarne identifikacije, in tudi razlog, ki psihoanalizo v intenziji napelje na to, da nanje omeji svoje razmišljanje in celo svoj domet.

Eden mojih najboljših učencev je ta osnutek zelo dobro prenesel na samega Ojdipa, s tem ko je definiral funkcijo idealnega Očeta.

Ta težnja, kot se reče, je odgovorna za pregon tega, kar je v izkustvu mogoče definirati kot ojdipsko, na prej definirano točko na obzorju.

Tretja faktičnost, ki je realna, celo preveč realna oziroma dovolj realna, da jo realno promovira bolj sramežljivo kot jezik, je tisto, kar naredi izgovorljivo izraz koncentracijsko taborišče, na katerega se naši misleci, ki so tavalj od humanizma k terorju, očitno niso dovolj koncentrirali.

Na kratko recimo, da tisto, kar smo videli iziti iz tega, na našo grozo predstavlja reakcijo znanilcev na to, kar se bo razvilo kot posledica preureditve družbenih grupiranj z znanostjo, namreč univerzalizacije, ki jo uvaja vanje.

Naša prihodnost skupnih trgov bo stopila v ravnovesje z vse neprijaznejšo razsežnostjo procesa segregacije.

Ali je treba Freudu, glede na njegovo uvajanje od rojstva v sekularni model tega procesa, pripisati željo, da je hotel v svoji skupini zagotoviti privilegij univerzalne plovnosti, od katere imata koristi obe zgoraj imenovani instituciji? To ni neverjetno.

Kakorkoli že, to pribežališče psihoanalitikovi želji v ničemer ne olajša njene umestitve v to konjunkturo.

Spomnimo, da če je IPA Mitteleurope dokazala svojo vnaprejšnjo adaptacijo tej preizkušnji, saj v omenjenih poljih ni izgubila niti enega od svojih članov, pa je zaradi tega podviga po vojni doživela naval kandidatov – ki ga je spremljal tudi pregon (spomnimo na sto povprečnih psihoanalitikov) –, v duhu katerih ni manjkal motiv iskanja zatočišča proti rdeči plimi, tedanji fantazmi.

Upajmo, da zaradi »sožitja«, ki bi ga bilo mogoče pojasniti s transferjem, ne bomo pozabili na pojav, ki je tako rekoč ena od naših geografskih koordinat in katerega pomen čvekanje o rasizmu vse prej maskira.

20

Konec tega dokumenta precizira način, kako bi bilo mogoče uvesti to, kar si prizadeva z odprtjem nekega izkustva končno le vzpostaviti pristnost zahtevanih jamstev.

V celoti jih puščamo v rokah izvedenih.

A ne smemo pozabiti, da so prav ti največ pretrpeli zaradi preizkušenj, ki jim jih je naprtla debata z obstoječo organizacijo. Tisto, kar stil in smotri te organizacije dolgujejo *black-out*-u, ki zadeva funkcijo didaktične psihoanalize, postane očitno takoj, ko je dovoljen vpogled vanje: od tod izolacija, s katero se sama zavaruje.

Ugovori, na katere je naletela naša propozicija, v naši Šoli ne izvirajo iz tako organskega strahu.

Dejstvo, da so bili izraženi v zvezi z utemeljeno temo, že spodbudi samokritiko. Kontrola sposobnosti ni več neizrekljiva, saj zahteva bolj točne nazive.

Avtoriteto je mogoče prepoznati na podlagi takšne preizkušnje.

Naj bo publiki tehnikov jasno, da ne gre za spodbijanje avtoritete, temveč za njeno izločitev iz fikcije.

Freudovska šola ne sme zapasti v brezhumorni *tough-guy* odnos enega od psihoanalitikov, ki sem ga srečal na svojem zadnjem potovanju v ZDA: »Razlog, zakaj ne bom nikoli napadel vzpostavljenih oblik,« mi je dejal, »je v tem, da mi brez težav zagotavljajo rutino, ki mi nudi ugodje.«

Prevedla Ana Žerjav

Jacques Lacan

Psihoanalitično dejanje¹

Povzetek seminarja 1967-1968

Psihoanalitično dejanje, ki ga pred nami še niso videli in poznali, se pravi, da ni bilo nikoli izpostavljeno, še manj pa postavljeno pod vprašaj, umeščamo v izbrani trenutek, ko psihoanalizant preide v psihoanalitika.

Tu se zatekamo k dejstvu, da se ta prehod na splošno priznava za nujen, medtem ko ostajajo vsi ostali pogoji kontingentni.

Če dejanje izoliramo v trenutku njegove vzpostavitve, ga lahko doseže vsak vstop v psihoanalizo.

Recimo najprej tole: dejanje se (čisto preprosto) vzpostavi z govorjenjem [*dire*] in spremeni njegovega subjekta. Dejanje ni zgolj hoja [*marcher*], saj ne pomeni le tega, da »deluje« [*ça marche*], ali celo »pojdimo« [*marchons*], temveč se mora v njem potrditi »na tem sem, da mi uspe« [*j'y arrive*].

Psihoanalitično dejanje je očitno primerno za to, da vrže luč na dejanje, saj gre za dejanje, ki se reproducira iz samega delovanja [*faire*], ki ga narekuje.

S tem prepusti nasebnosti logične konsistence odločitev, ali je mogoče stopiti na mesto takšnega dejanja, ki na svojem koncu destituira samega subjekta, ki ga vpelje.

Že v tem koraku je razvidno, da je treba tu za subjekta povedati, ali je vednost [*savoir*].

Ali psihoanalizant na koncu njemu pripisane naloge »bolj kot kdorkoli drug« pozna [*sait*] subjektivno destitucijo, na katero je zvedla natanko tistega, ki mu jo je predpisal? Namreč: nasebnost objekta *a*, ki se na koncu izprazni z istim gibanjem, s katerim pade tudi psihoanalizant, kolikor naj bi v tem objektu verificiral vzrok želje.

Tu se pridobi vednost, toda za koga?

Komu plača ceno resnice, katere neozdravljivo bi bil v zadnji instanci sam obravnavani subjekt?

¹ Prevedeno po: Jacques Lacan, »L'acte psychanalytique«, v: *Autres écrits*, Seuil, Pariz 2001, str. 375–383. Povzetek seminarja je bil prvič objavljen v: *Annuaire 1969*, École pratique des hautes études, str. 189–194. [Vse opombe v tekstu so uredniške oziroma prevajalske.]

Ali se subjekt, ki se ponudi reproduciranju tega, česar je bil osvobojen, vzpostavi na podlagi te meje?

In to kljub dejstvu, da se mora v ta namen postaviti za proizvod naloge, ki jo obljublja le s predpostavko natanko tiste vabe, ki zanj ne drži več?

Na osnovi strukture fikcije, s katero se izraža resnica, bo namreč iz same svoje biti naredil material za proizvodnjo ... nečesa irealnega.

Toda subjektivna destitucija prav tako prepoveduje ta prehod, saj se mora, tako kot morsko valovanje, vedno znova začeti.

Kljub temu pa slutimo, da je treba tukaj izpostavljen postavitev dejanja v njemu primerno dostojanstvo upoštevati le zato, da nas pouči o njegovi škandaloznosti: namreč opažena razpoka subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve.

Neka cela psihoanalitična indoktrinacija lahko še zmeraj spregleda, da tu zanemarja točko, na kateri se zamaje celotna strategija, ki še ni na ravni psihoanalitičnega dejanja.

Da obstaja [*qu'il y ait*] nezavedno, pomeni, da obstaja [*il y a*] vednost brez subjekta. Ideja instinkta zasenči odkritje, ki pa kljub temu preživi, saj se ta vednost nikoli ne pokaže drugače kot tako, da je berljiva.

Tega dela se drži tako močna linija odpora, kot je lahko kakšna fobija. Kar pomeni, da jim damo zaman razumeti, da niso od nezavednega nič razumeli, če niso šli dlje.

Nezavedno namreč v subjekta vpelje razcep, kolikor ga vednost, ki je poleg tega konsistentna, ne določa in predpostavlja nič drugega kot to, čemur pravimo Drugi, ki to ve še preden se tega zavemo. Kot je znano, tega Drugega uporabi celo Descartes, da bi zajamčil vsaj resnico svojega znanstvenega izhodišča.

S tem vse filozofske -logije, onto-, teo-, kozmo-, pa tudi psiho-, nasprotujejo nezavednemu. A ker se nezavedno sliši le, če ga uniči eden od najbolj bastardnih pojmov tradicionalne psihologije, nismo pozorni niti na to, da njegova formulacija onemogoči predpostavko Drugega. Vendar zadošča, da ta predpostavka ni razkrita, da ostane nezavedno brez veljave.

Tu vidimo, da lahko tudi tisti najslabše sorte postavijo za svoje vodilo »vrnitev k splošni psihologiji«.

Če hočemo temu napraviti konec, mora priti do izraza takšna struktura Drugega, ki ne dopušča njegovega preletavanja. Od tod formula, da ni Drugega od Drugega, oziroma naša trditev, da ni metagovorice.

To zadnjo lahko potrdimo z dejstvom, da tisto, čemur pravimo metagovorica, v matematiki ni nič drugega kot diskurz, iz katerega se hoče govorica izključiti, se pravi, da si prizadeva doseči realno. Samo po krivem nas lahko obtožijo, da je

matematična logika priložnost za obuditev našega subjekta. Od zunaj namreč priča o Drugem, katerega struktura ravno zato, ker je logična, ne prekrije same sebe: gre za (S (~~A~~)) našega grafa.

A tudi če se ta Drugi razišče, kljub temu nič ne ve o svojih učinkih na živo bitje, ki ga prenaša kot podvrženega [*sujet-à*] svojim učinkom. Toda če za utemeljitev transferja očitno zadošča že označevalna prvotnost unarne poteze, pa nič ne kaže, da objekt *a* nima konsistence, ki se opira na čisto logiko.

Treba bi bilo torej reči, da psihoanalitik v psihoanalizi ni subjekt in da če njegovo dejanje umestimo z idealno topologijo objekta *a*, iz tega sledi, da deluje tako, da ne misli.

Ta upravičeni »ne mislim« psihoanalitika dejansko pripne na tesnobo vednosti, kamor ga je treba tudi umestiti, če hočemo psihoanalizo misliti tako, da nam ne spodleti.

Skromnost meje, na kateri je v njegovem izkustvu nastopilo dejanje, utiša ob-sodbo, ki razglašja njegovo spodletelost, in prikrije bolj gotove poti, s katerimi bi bilo mogoče doseči to vednost.

Da bi ga opogumili, smo izhajali iz dokaza, ki ga lahko poda znanost o nevednosti, v kateri se nahaja glede svojega subjekta v primeru pavlovskega izhodišča, ki smo ga povzeli in z njim ponazorili Lacanov aforizem, namreč da je označevalec tisto, kar zastopa subjekta za drugi označevalec. Tu vidimo, da si je eksperimentator s tem, da je zgrabil rampo, ko je bila še v temi, ustvaril poceni upanje, da je dal klobuk v zajca. Toda spretnost tega lapsusa kljub temu zadošča, da pojasni precej ohlapno enačbo pavlovskih izjav, kjer najde zabloda tistega, ki misli le na bregove, kamor bi lahko zopet spravil psihoanalitično krizo, dober univerzitetni alibi.

Zelo naiven je torej tisti, ki poskuša z odmevom vsega tega apologa korigirati postavko, da ni subjekt znanosti nikoli tam, kjer se ga misli, saj je natanko v tem naša ironija ...

Klic je treba torej najti tam, kjer se zadeva odvija. Kar pa je lahko le v strukturi, ki jo psihoanalitik povzdigne v simptom, ko takrat, ko ga nenadoma doleti inverzna Milost, povzdigne idolatrijsko molitev v »njeno poslušanje«, kolikor fetiš v svojem jedru nastopi po hipohondrični poti.

Naselitev polja nalaga področje stigem, namreč zaradi smisla, ki ga odkrije psihoanalitično dejanje. In le s precejšnjo težavo se ponuja somraku cerkvenega zbora, kjer dobi identificirana zbirka podobo parodistične Cerkve.

Sveda ni izključeno, da se tu artikulirajo tudi izpovedi, ki so značilne za to zbirko. Denimo tale izmišljotina, ki se glasi *the self* in ki je morda prva od površ-

nosti, ki jo je treba potegniti s seznama morfemov, ki so tabuji zato, ker so Freudovi.

Svojo težo, če ne celo svojo iznajdbo, je namreč dobila od psihoanalitika, ki ga morate srečati zato, da vam naloži spoštovanje žiga, ki ga dobite od psihoanalitične strasti.

Obudili smo spis, v katerem *self*, za katerega se je očitno pokazalo, da je učinek zgostitve, jasno prizna, da je njegova strast umestna in krepostna le, če izstopi iz mej, ki so povsem pravilno omenjene kot meje tehnike, ki pa bi mu bolj služile, če bi se vpisal v listino dejanja, ko ga enkrat postavimo na tisto stran, ki jo mogoče obrniti le z gesto, ki spremeni subjekta in kvalificira samo psihoanalitikovo dejanje.

Toda z lansiranjem tega *self* – tema se širi v smeri prerokbe, iz katere je nastala – se bo izgubil psihoanalitik, ki je z njim diskvalificiran. Kulturni element njegovega poklica je še en primer znamenja neenakosti z dejanjem.

Prav tako pa niti samo dejanje ne more delovati kot predikat. In če ga hočemo pripisati subjektu, ki ga določa, je treba s pomočjo *inventio medii* vpeljati nove člene: v tem se lahko izkusi objekt *a*.

Kaj je mogoče reči za *vsakega* [tout] psihoanalitika, razen tega, da izpostavimo, da hkrati tudi ni nobeden?

Če lahko po drugi strani psihoanalitikov obstoj povzroči le logika, s katero se dejanje artikulira z nekim prej in nekim potem, je jasno, da začnejo tu prevladovati predikati, razen če jih ne povezuje učinek produkcije.

Če psihoanalizant naredi psihoanalitika, se tu ne doda še nič drugega kot račun. Da pa bi bil račun tudi dolžan, mora biti zagotovljeno, da obstaja *neki* psihoanalitik [*qu'il y a du psychanalyste*].

In natanko temu odgovarja objekt *a*. Psihoanalitik se naredi iz objekta *a*. Naredi se, kar je treba razumeti: naredi, da je proizveden; iz objekta *a*: z objektom *a*.

26

Te besede se preveč dotikajo prostora, kjer logičnim kvantifikatorjem očitno spodleti, da ne bi izkoristili njihovega orodja. Opazimo, da psihoanalitično dejanje popusti temu, da zlomi ujetost v univerzalno, ki mu po njihovi zaslugi ne zadosti.

(Kar opravičuje tudi Aristotelovo nihanje, ki je še bolj genialno kot pri opredelitvi ὑποχείμενον, saj bo lahko z njim dosegel οὐσία le s pomočjo intervala.)

To dejanje namreč zazna jedro, ki ustvari praznino, v kateri temelji ideja vsega, če jo postavimo v logiko kvantifikatorjev.

Odslej morda omogoča, da jo bolje imenujemo z dezajfikacijo [*désaification*].

V kateri družbi se znajde psihoanalitik, da izvede isto operacijo? Je to na ravni prostosti, ki se v ta namen ponuja diskurzu?

Dejansko tehnika zarisuje natanko to obzorje, vendar pa se njena zvijača opira na logično strukturo, ki ji tudi povsem upravičeno zaupa, saj ta nikoli ne izgubi svojih pravic. Izkušena nemožnost prahastega diskurza je Trojanski konj, s katerim vstopi v mesto diskurza njegov gospodar, namreč psihotik.

Tu zopet vidimo, da je odvzem koščka telesa, iz katerega je treba ustvariti *nekoga* psihoanalitika [du *psychanalyste*], že izvršen in da je treba s tem uglasiti tudi psihoanalitično dejanje.

Rudimentarno logiko dejanja lahko opišemo zgolj z ublažitvijo [*tempérerer*] strasti, ki jih razvname v polju, ki ga predpisuje, tudi če to stori le tako, da se mu odtegne. Winnicot je nedvomno zato, ker mu ni uspelo doseči te ublažitve, menil, da mora k temu prispevati svoj lasten *self*. Vendar pa mu moramo prav tako priznati zasluge, saj smo iz sicer oddaljenih otrokovih rok od njega dobili prehodni objekt, na osnovi katerega smo najprej formulirali objekt *a*.

Reducirajmo torej analitično dejanje na to, kar pusti tistemu, kogar razbremeni tega, kar je zanj spravilo v igro: razkrije se mu namreč, da se užitek, ki je privilegiran, ker narekuje spolno razmerje, ponuja v prepovedanem dejanju, vendar pa s tem zamaskira, da se to razmerje vzpostavi le tako, da ga ni mogoče preveriti, saj terja srednji člen, za katerega pa je značilno, da v njem manjka: temu pravimo, da je iz kastracije naredilo subjekt.²

Za nevrotika je dobiček jasen, saj s tem razreši tisto, kar je predstavljal kot strast.

Toda pomembno je, da se vsakomur posveti, da je perverzni užitek čisto lepo dovoljen, saj je to psihoanalitikov ključ, ki pa ga v namen svoje operacije odtegne, tako da mu ga je treba samo vzeti in mu vrniti njegovo pravo rabo, naj ga uporabimo ali ne.

Ta cinični dodatek izraža sekundarnost čustvenega [*passionnel*] dobička. Dejstvo, da se aksiologija psihoanalitične prakse naposled zvede na seksualno, prispeva k subverziji etike, ki se navezuje na inavguralno dejanje, le v toliko, v kolikor se seksualno kaže v strukturnih negativnostih.

Ugodje je ovira užitku (in ne obratno). Realnost je zgrajena iz transferja (in ne obratno). In najvišje načelo je načelo ničnosti, kolikor glagol šteje le v pogledu smrti (v pogledu, za katerega je treba poudariti, da ni mrtev, in ki se izmakne).

² V izvorniku: *ce qu'on appelle avoir fait de la castration sujet*. Beseda *sujet* lahko pomeni tako »subjekt« kot »predmet«.

Etiko – in ne, naj nam oprostijo, etiketo –, ki se vzpostavi s psihoanalitičnim dejanjem in ki ni bila pri izhajanju iz dejanja še nikoli opažena, gotovo vodi logika, saj v njej naletimo na njene paradokse.

Razen če se ji, kar je tudi gotovo, ne dodajo tipi in norme kot enostavna zdravila.

Če hoče psihoanalitično dejanje ohraniti svojo lastno težavo, se v tem ne bi smelo razpustiti.

Z njegovo pomočjo se namreč razjasni, da sublimacija ne izključuje resnice užitka, tako da se junaštva v svoj lasten zagovor razvrščajo po svoji boljši ali slabši poučenosti o tem.

Tudi samo psihoanalitično dejanje je vedno prepuščeno milosti *acting out*, za katerega smo zgoraj dovolj dobro opisali, pod katerimi figurami se spakuje. In izpostaviti je treba, kako zelo opozorilne narave je sam Freudov pristop, saj ga najprej ni toliko opiral na mit, temveč se je zatekel k sceni. Tako Ojdip kot Agamemnon predstavljata inscenaciji. Domet tega vidimo danes, ko se ga oklepa imbecilnost, ki se je hotela nesrečno uveljaviti s tem, da se je spustila v eksegezo o objektu *a*.

Moralno dejanje se namreč umešča s psihoanalitičnim dejanjem zato, ker dobi svoj V-Jaz³ iz tega, da objekt *a* koordinira iz izkustva vednosti.

Natanko od njega prejme substanco nenasitna zahteva, ki jo prvi artikulira Freud v *Nelagodju v kulturi*. To nenasitnost sami najdevamo v nekem drugem podarku, saj dobi svoje ravnovesje v psihoanalitičnem dejanju.

Zakaj ne bi temu dejanju zapisali v dobro, da smo pravočasno vpeljali sam njegov status?

In se ne bi umaknili pred to pravočasnostjo, ki jo razgllašamo že šest mesecev in katere ne le teoretska, temveč dejanska propozicija, ki vdira v našo Šolo, je predhodila izbruhu, ki nas je s prihodom v našo okolico pripravil do tega, da si ga upamo priznati in pričati o nekem srečanju [*rendez-vous*].

28

Ali bo zadoščala opazka, da objekt *a* v psihoanalitičnem dejanju nastopi le v obliki produkcije, katere *sredstvo*, ki ga terja vsaka domnevna eksploatacija, se tu opira na vednost, pri kateri je vidik lastnine strogo vzeto tisto, kar pospeši točno določeno družbeno razpoko?

Mar bomo preučevali, ali je antieros človeka dejansko zvedel na eno samo razsežnost, ki se izraža v majski vstaji?

³ V izvirniku: *En-Je*, v dobesednem prevodu »V-Jaz«, sintagma pa je hkrati homonim besede *enjeu*, »zastavek«.

Toda če iz V-Jaza⁴ naredimo množico, tako da ga vključimo v vednost, ki je ne uničuje toliko njena neizmernost kot bilanca njene logike, ki naredi iz subjekta čisti razcep, se natanko tu zasnuje sprememba v samem sidrišču tesnobe, za katero je treba reči, da smo z njeno opredelitvijo, v skladu s katero *ni brez* objekta, prav tako komaj še zgrabili tisto, kar sega že onstran grebena.

To torej ne zadošča, da dejanje, ki ga zahteva polje vednosti, ne pade zopet v strast označevalca – naj kdo opravi ali ne delo starterja.

Ko se enkrat vzpostavi proces, ni več razlike med subjektom, ki se preda subverziji do te mere, da proizvede neozdravljivo, kjer najde dejanje svoj lasten smoter, in tistim, kar dobi od simptoma revolucionarni učinek, le da ne deluje več pod strogim marksističnim režimom.

Tisto, za kar smo menili, da smo izpostavili kot vrlino tega, da si nekdo vzame besedo, je le sumljiva anticipacija zmenka, do katerega sicer pride, vendar tam, kjer govor nastopi le zato, ker je bilo tu dejanje. Namreč: tu je bilo nekoliko bolj, kolikor ni nastopil, in tu je bilo v trenutku, ko je končno nastopil.

Zato tudi vztrajamo pri svojem, saj nismo manjkali na mestu, ki nam ga v tej intrigi podeljuje drama današnjih psihoanalitikov, in priznati moramo, da o tem vemo nekoliko več kot tisti, ki smešno niso zamudili priložnosti, da bi se pokazali kot njeni akterji.

To napredovanje, ki ga ni mogoče zanemariti že zaradi njegovega obstoja, je tu že od nekdej – spomnimo se denimo nekogaršnje opazke, da je bil v primeru, iz katerega izhaja vse tisto, kar vemo o obsesionalni nevrozi, Freud »napravljen kot podgana«. Dejansko je bilo treba to pri Podganarju zgolj znati prebrati, če se hočemo ohraniti z ozirom na psihoanalitično dejanje.

Toda kdo bi vedel, celo med tistimi, ki izhajajo iz našega razmišljanja o tem dejanju – kar se sicer jasno kaže v samih teh vrsticah –, od kod bo jutri prišlo tisto, kar bo privedlo do nadomestitve psihoanalitika in tudi tistega, kar v zgodovini ohranja njegovo mesto?

Naj bo jasno, da smo precej ponosni na to sposobnost nebranja [*illecture*], ki nam jo je uspelo ohraniti nedotaknjeno v naših tekstih, da bi se, na primer tukaj, postavili po robu temu, kar historizacija situacije ponuja kot blagoslovljeno odprtost tistim, ki se jim jo mudi le glumirati⁵ za svoje lastno zadovoljstvo.

⁴ Cf. op. 3.

⁵ V izvorniku: *histrioniser*, Lacanova glagolska izpeljanka iz samostalnika *histrion*, »glumač«. V sozvočju s historizacijo.

Če ponudimo preveč za razumevanje, ponudimo izhod izogibanju in postanemo njegovi pomagači, saj z isto gesto, ki spravi vsakogar v njegov beg, priskrbimo tudi dodatek nekega Drugod, v katerem naj bi se znašel.

Ali smo si dovolj dobro prizadevali približati temu, kar nalaga umestitev psihoanalitičnega dejanja, namreč vzpostaviti tisto, kar njega samega določa v užitku in hkrati v načinih, ko se ga je treba ubraniti? O tem bomo sodili po drobtincah, ki so padle v prihodnje leto.

Tu zopet ne najdemo nobenega znamenja, da je prišlo do zareze, ki bi nas tega oprostila.

Še vedno torej ostaja interes, če ne pozabimo na to, kar se širi zaradi preprostega nepoznavanja postavke kot je tale, ki smo jo zapustili v odlomku: v dejanju tega seminarja »ni transferja transferja«. ⁶ A prav s tem se spopada poročilo nekega prihodnjega kongresa, ki nima niti najmanjše predstave o tem, kar trdi (cf. »The Non-Transference Relationship«, v *IJP*, 1969, I. del, 50. zv.).

Če se ne bi neozdravljivo vključil v trgovanje z resničnim o resničnem (tretje manjka), bi lahko ta Rimski kongres zbral nekoliko več tega, kar je bilo tako od funkcije kot tudi od polja, ki ga določa govorica, na njem nekoč že dejansko izrečeno.⁷

Predstavljeno 10. junija 1969

Prevedla Ana Žerjav

⁶ V izvorniku: *du passage: à l'acte, de ce séminaire, qu' »il n'y a pas de transfert du transfert«*. *Passage* lahko pomeni »odlomek« kot tudi »prehod«. Frazo je torej mogoče prebrati brez dvopičja kot: »v prehodu k dejanju tega seminarja 'ni transferja transferja'«.

⁷ V izvorniku: *proféré en acte*, dobesedno: »izrečeno v dejanju«.

Jacques Lacan

Italijanska opomba¹

Tako kot se predstavlja, je italijanska skupina značilna po tem, da je tripodna. Že samo zato bi se lahko nanjo usedli.²

Če jo hočemo postaviti za sedež psihoanalitičnega diskurza, je skrajni čas, da jo damo na preizkušnjo: raba bo odločila o njegovem ravnotežju.

Da misli – »s svojimi nogami« –, je govorečemu bitju jasno takoj, ko zaveka.

A na tej točki se je še vedno dobro držati dejstva, da glas za-ali-proti odloča o prevladi misli, če čas razprtije zaznamujejo noge.

Predlagam jim, naj izhajajo iz tega, s čimer sem moral preoblikovati neko drugo skupino, namreč EFP.³

Tako imenovan analitik Šole, AE [*analyste de l'École*], se odslej rekrutira tako, da se podvrže tako imenovanemu preizkusu prehoda, k čemur ga sicer nič ne obvezuje, saj Šola delegira tudi takšne, ki se ne ponudijo prehodu, namreč z nazivom analitik član Šole, AME [*analyste membre de l'École*].

Italijanska skupina, če mi želi prisluhniti, naj se drži imenovanja tistih, ki bodo za svoj vstop zaprosili na načelu prehoda, in s tem tvega, da takšnih ne bo.

To načelo je sledeče in sem ga formuliral takole:

Analitik se avtorizira le sam, kar je samoumevno. Kaj malo ga briga jamstvo, ki mu ga moja Šola nedvomno podeli pod ironično šifro AME.⁴ Vendar analitik ne deluje s *tem*. Italijanska skupina ni zmožna dati tega jamstva.

Paziti mora na to, da zato, ker se analitik avtorizira sam, obstaja zgolj analitik.

31

¹ Prevedeno po: Jacques Lacan, »Note italienne«, v: *Autres écrits*, Seuil, Pariz 2001, str. 307–311. Gre za pismo, ki ga je Lacan naslovil na tri italijanske psihoanalitike, Verdiglioneja, Contrijsa in Draziena. Objavljeno je bilo postumno v reviji *Ornicar?*, št. 25, 1982, str. 7–10, z uvodno opombo, da »zadevne osebe niso upoštevale tukaj izraženih predlogov«. [Vse opombe v tekstu so uredniške oziroma prevajalske.]

² V izvorniku: *qu'on s'assoie dessus*, v prenesenem pomenu tudi: »bi se lahko nanjo požvižgali«.

³ *École Freudienne de Paris*, Pariška Freudovska Šola.

⁴ Kratica je homonim besede *âme*, duša.

Kajti moja teza, ki je uvedla prelom s prakso, s katero tako imenovana Društva delajo iz analize sprejemni izpit, kljub temu ne implicira, da je analitik kdorkoli.

Izraža namreč, da gre za analitika, predpostavlja, da je [*qu'il y en ait*].

Avtorizirati se ne pomeni avto-ri(tuali)zirati.

Dejal sem namreč tudi, da analitik izhaja iz ne-vsega.

Ne-vsa bitja, ki govorijo, se znajo avtorizirati za analitika. Kar dokazuje dejstvo, da je za to analiza nujna, ni pa tudi zadostna.

Edino analitik, se pravi ne kdorkoli, se avtorizira le sam.

Nekaj jih je, to je zdaj gotovo: vendar iz tega delujejo. Ta funkcija naredi obstoj analitika zgolj verjeten. Toda ta verjetnost zadošča za jamstvo, da so: ker so možnosti za vsakogar velike, ostajajo za vse nezadostne.

Toda če bi se spodobilo, da delujejo le analitiki, pa bi bilo to, če bi to postavili za cilj, vredno italijanskega tripoda.

Tu bi želel utreti to pot, če ji želi slediti.

Za to je treba (zaradi tega sem tudi čakal, da jo utrem), za to je treba upoštevati realno. Se pravi tisto, kar izhaja iz našega izkustva vednosti:

V realnem je vednost. Čeprav ni analitik, temveč znanstvenik tisti, ki jo mora spraviti pod streho.

Analitik spravi pod streho neko drugo vednost na drugem mestu, ki pa mora upoštevati vednost v realnem. Znanstvenik proizvede vednost z dozdevkom, da je njen subjekt. Kar je nujni, ne pa tudi zadostni pogoj. Če ne očara gospodarja, s tem da mu prikrije, da je v tem njegov propad, bo ostala ta vednost zakopana, tako kot je bila dvajset stoletij, ko je znanstvenik sicer verjel, da je subjekt, vendar le subjekt bolj ali manj zgovorne disertacije.

K tem dobro znanim rečem se vračam samo zato, da bi spomnil, da je od tega odvisna analiza, da pa za analitika tudi to ne zadošča.

32

Temu bi bilo treba dodati še vpitje tako imenovanega človeštva, ki nima izdelane vednosti, ker si je ne želi.

Analitik je torej le pod pogojem, da se mu porodi ta želja, se pravi da je že s tem izmeček⁵ omenjenega (človeštva).

Rečem lahko najmanj tole: v tem je pogoj, katerega znamenje mora kjer koli v svojih avanturah nositi analitik. »Znati« [*savoir*] ga mora najti pri svojih kolegih. V oči pade, da to predpostavlja neko drugo, vnaprej izdelano vednost [*savoir*], katere model je podala znanstvena vednost, ki je zanjo tudi odgovorna.

⁵ V izvorniku: *le rebut*, tudi »nedostavljiva pošiljka«.

Natanko to vednost pripisujem analitiku, ki je samim izmečkom učene nevednosti prenesel neko novo željo. Toda to željo je treba preveriti, če hočemo vzpostaviti analitika. Čeprav izvira Freudov roman iz tega, kar znanost dolguje histerični strukturi, so to njegove ljubezenske avanture z resnico.

Se pravi model, za katerega predstavlja analitik, če je kakšen, njegov propad, rekel sem izmeček, vendar ne kateri koli izmeček.

Verjeti, da je znanost resnična, pod pretvezo, da je (matematično) prenosljiva, je strogo vzeto delirantna ideja, ki jo znanost spodbija na vsakem koraku, ko vrže prvotno formulacijo med staro šaro. Zato ni mogoče zabeležiti nobenega napredka, saj ne poznamo nadaljevanja. Je le odkritje neke vednosti v realnem. Ta red nima nobene zveze z redom, ki si ga zamišljamo pred znanostjo, za katerega pa noben razum ne zagotavlja, da je ravno srečno naključje [*bon heur*].

Če analitika tako imenovan izmeček utruja, je to zato, ker opazi, da se človeštvo umešča na osnovi sreče [*bon heur*] (v njej se kopa: zanj obstaja le sreča), in natanko zato je moral obkrožiti vzrok svoje groze, svoje lastne groze, ki je ločena od groze vseh, groze vednosti.

Odslej zna [*sait*] biti izmeček. To mu je moral dati analitik vsaj čutiti. Toda če v tem ni prišel do entuziazma, je morda prišlo do analize, nikakor pa ne do analitika. To pogosto pokaže moj »prehod«, ki je še nedavnega datuma: dovolj, da se prehodniki⁶ z njim osramotijo, če pustijo reč negotovo, zaradi česar pade primer pod udarec vljudne zavrnitve njegove kandidature.

Če mi bo italijanska skupina v tem sledila, bo imelo to v njej drugačen domet. V Pariški Šoli namreč to ne povzroča pretepa. Ker se analitik avtorizira le sam, preide njegova krivda na prehodnike in seansa se nadaljuje še za običajno dobro uro [*bon heur*], vendar je obarvana z depresijo.

Če bi mi italijanska skupina sledila, bi pridobila nekaj resnejšega od tega, kar dosežem s svojo preudarnostjo. A za to mora tvegati.

Zdaj navajam reči za ljudi, ki me poslušajo. Je objekt (*a*). Zdaj *ob-staja*, ker sem ga konstruiral. Predpostavljam, da so znane njegove štiri epizodične substance in da se ve, čemu služi, v tem ko se obda z gonom, s katerim se vsakdo meri v srce in ga doseže le s strelom, ki ga zgreši.

To je opora za najuspešnejše realizacije in tudi za najprivlačnejše realnosti.

Če je to plod analize, napotite tega subjekta nazaj k njegovemu dragemu študiju. Z nekaj dodatnega kiča [*potiches*] bo okrasil dediščino, ki naj bi Boga spra-

⁶ V izvirmiku: *les passeurs*, tisti, ki prenašajo prehod, njegove priče.

vila v dobro voljo. Ne glede na to, ali temu radi verjamemo ali pa se nam upira, je cena za genealoško drevo, s katerim se vzdržuje nezavedno, ista.

Zadevni fant(ič) ali deklina⁷ bosta njegovo primerno nadaljevanje.

[Takšen subjekt] naj se ne avtorizira za analitika, saj ne bo imel nikoli časa prispevati k vednosti, brez česar ni nobene možnosti, da bi bila analiza še naprej iskana na trgu, se pravi: da italijanska skupina ne bo obsojena na izginotje.

Načelo vednosti, za katero gre, sem podal kot idealno točko, ki jo lahko upravičeno predpostavimo, če imamo občutek za tehnični načrt [*épure*]: da namreč ni spolnega razmerja, mislim razmerja, ki bi se ga dalo zapisati.

Toda če hočemo to preizkusiti, ni treba izhajati od tod – mi bodo rekli, seveda ne vi, ampak če bo to kdo od vaših kandidatov, potem bo to še eden več, ki ga je treba zavriniti, saj nima nobene možnosti, da bi prispeval k vednosti, v kateri boste tudi sami izginili.

Če ne preizkusimo tega razmerja zapisa, dejansko ni mogoče doseči tega, kar sem v isti sapi, ko sem postavil njegov neob-stoj, predlagal kot cilj, s katerim bi se psihoanaliza izenačila z znanostjo: namreč dokazati, da je to razmerje nemogoče zapisati, se pravi da ga v tem ni mogoče potrditi, vendar ga prav tako ni mogoče ovreči: kot resnice.

Posledica tega je, da ni resnice, ki bi jo lahko rekli vso, niti te tukaj, saj te ne rečemo nič bolj in nič manj. Resnica ne služi ničemur drugemu kot temu, da ustvari prostor, kjer se razkrije ta vednost.

Toda ta vednost ni nič. Vednost namreč s pristopom k realnemu določi realno tako dobro kot znanstvena vednost.

Seveda ta vednost nikakor ni že izdelana.⁸ Treba jo je namreč izumiti.

Ne več ne manj – ni je treba odkriti, saj ni resnica tu nič drugega kot drva, ali, kot temu pravim: resnica, ki izvira iz n...tegovanja (ta zapis bi bilo treba komentirati, saj ne gre za n...teg).

34

Vednost, ki jo je Freud označil za nezavedno, je tisto, kar človeški humus [*l'humus humain*] izumi za svoje ohranjanje iz generacije v generacijo, in zdaj, ko je narejen njen inventar, je jasno, da dokazuje obupno pomanjkanje imaginacije.

To lahko razumemo le s pomočjo tega inventarja:⁹ se pravi tako, da damo nezadostno imaginacijo na stran in izkoristimo prispevek simbolnega in realnega, ki ju imaginarno tu zavozla (zaradi česar ga ne moremo preprosto zavreči), in da

⁷ V izvirniku: *le ga(r)s ou la garce*. *La garce* ima slabšalni prizvok, »vlačuga«.

⁸ V izvirniku: *Naturellement ce savoir n'est pas du tout cuit*. Dobesedno: »Naravno ta vednost nikakor ni kuhana.«

⁹ V izvirniku: *sous bénéfice de cet inventaire*, fraza pomeni tudi »s temle pridržkom«.

poskusimo na njuni osnovi, kolikor sta se kljub temu dokazala v vednosti, povečati vire, zahvaljujoč čemur bi se nam uspelo znebiti tega obžalovanja vrednega razmerja in ljubezni dati večje dostojanstvo od obilice blebetanja, ki ga tvori še danes – *sicut palea*, je dejal sveti Tomaž ob koncu svojega meniškega življenja. Najdite mi enega analitika takega kova, ki bi zadevo povezoval s čim drugim kot z že izdelanim *organonom*.

Zaključujem: vlogo prehodnikov bo do nadaljnjega zagotovil sam tripod, saj ima skupina samo te tri noge.

Vse se mora vrteti okrog spisov, ki bodo izšli.

1973

Prevedla Ana Žerjav

Jacques Lacan

Predgovor k angleški izdaji XI. Seminarja¹

Ko pros laps [*l'esp d'un laps*] – se pravi, ker pišem samo v francoščini: prostor lapsusa – nima več nobenega dometa smisla (ali interpretacije), šele tedaj smo gotovi, da smo v nezavednem. To se ve, namreč samo.

A da iz tega izstopimo, zadošča, da smo na to pozorni. Tu ni nobenega prijeteljstva, ki bi ga podpiralo to nezavedno.

Še vedno pa bi držalo, da govorim neko resnico. A to ne drži: spodleti mi. Ni resnice, ki s tem, ko gre skozi pozornost, ne laže.

Kar pa ne preprečuje, da za njo ne tečemo.

Obstaja določen način, kako uravnesiti torazprtijo², ki je zadovoljiv iz drugih razlogov kot formalnih (na primer simetrije). Kot zadovoljstvo ga je mogoče doseči le z rabo, in sicer z rabo posameznika [*d'un particulier*]. Tistega, ki se imenuje v primeru psihoanalize (psih =, to je fikcija od–) analizant(a). Gre za vprašanje golega dejstva: v naših krajih namreč obstajajo analizanti. To je dejstvo človeške realnosti oziroma tega, čemur človek pravi realnost.

Pripomnimo, da se je psihoanaliza, odkar obstaja, spremenila. Čeprav jo je izumil samotar, nesporen teoretik nezavednega (ki je to, kar si mislimo – kot pravim: nezavedno, namreč realno – le, če mi verjamete), se zdaj izvaja v paru. Bodimo natančni, samotar je podal primer, ki so ga učenci seveda zlorabili (učenci so bili namreč le zato, ker sam ni vedel, kaj je počel).

Kar pojasni njegovo idejo o kugi, ki pa je bila tam, kamor je mislil, da jo je prinesel, nenevarna, kajti javnost s tem nima težav.

Zdaj, se pravi, pozno, se bom v to vmešal tudi sam: gre za historično, se pravi za histerično dejstvo³ – namreč za histerijo mojih kolegov, kar je sicer neznaten

¹ Prevedeno po: Jacques Lacan, »Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI*«, v: *Autres écrits*, Seuil, Pariz 2001, str. 571–573. [Vse opombe v tekstu so uredniške oziroma prevajalske.]

² V izvorniku: *stembrouille*, fonetični zapis za *cette embrouille* (ta spletko, avanturo, mahinacija ipd.), v katerem pa odzvanja tudi beseda *brouille* (razprtija, spor).

³ V izvorniku: *fait d'hystoire, autant dire d'hystérie*. Lacan besedo *histoire* (zgodovina, zgodba) za piše z ipsilonom, ki ga vnese iz besede *hystérie* (histerija). V slovenščini se podobnemu učinku še najbolj približamo z zapisom »histoerija«, pri čemer pa velja poudariti, da je razlika v zapisih

primer, vendar pa sem se v tem slučajno znašel, ker sem se zanimal za nekoga, zaradi kogar sem zdrsnil do tega, da so mi naložili Freuda, gre namreč za Ljubljeno mojeteze [*mathèse*].

To bi sicer raje pozabil: vendar pa se tega, na kar vas opominja javnost, ne da pozabiti.

V zdravljenje je treba torej všteti analitika. Menim, da družbeno gledano ne bi štel, če mu Freud ne bi utrl poti. Pravim Freud, da ga imenujem. Kajti nihče ne more nekoga imenovati za analitika in niti Freud ni nobenega imenoval. Podeliti prstane posvečenim ni isto kot imenovati. Od tod moja trditev, da se analitik histoerizira le sam: to dejstvo je očitno, tudi če ga potrdi določena hierarhija.

Kakšna hierarhija bi ga lahko potrdila za analitika in mu dala pečat? Neki Kret mi je rekel, da sem rojen analitik. To potrdilo zavračam: nisem pesnik, ampak pesem. In ta pesem se piše sama, čeprav je videti kot subjekt.

Ostaja še vprašanje, kaj lahko, zlasti po analizi, nekoga žene k temu, da se sam histoerizira.

To ne more biti njegov lasten nagib, saj o analitiku zdaj, ko je tako rekoč likvidiral svoj transfer-do, veliko ve. Kako mu lahko pride na misel, da vzame nase to funkcijo?

Drugače rečeno, ali obstajajo primeri, ko vas k temu, da ste analitik, žene kak drug razlog od tega, da se ustalite, se pravi da dobite tisto, čemur se običajno reče cvenk, s katerim zadovoljite potrebe tistih, ki so v vaši skrbi, med katerimi ste v prvi vrsti vi sami – v skladu z judovsko moralo (v kateri je v tem oziru ostal tudi Freud).

Priznati je treba, da je to vprašanje (vprašanje nekega drugega razloga) nujno, če hočemo podpreti status poklica, ki je v histoeriji nov, in to v histoeriji, za katero ne bomo rekli, da je večna, saj je njen *aetas* seriozen le v primeru, da se nanaša na realno število, se pravi na serijskost limite.

38

Zakaj torej ne bi podvrgli tega poklica preizkusu resnice, o kateri sanja tako imenovana funkcija nezavednega, s katero špekulira? Privid resnice, od katere lahko pričakujemo samo laž (čemur se z vljudnimi besedami reče odpor), nima druge meje od zadovoljstva, ki zaznamuje konec analize.

Ker je dati to zadovoljstvo nuja, ki jo vodi analiza, se vprašajmo, kako se lahko nekdo posveti zadovoljitvi teh nujnih primerov.

To je poseben vidik ljubezni do bližnjega, ki jo je vpeljala judovska tradicija. Tudi če jo interpretiramo na krščanski način, se pravi kot helensko n...sposobnost

[*jean-f...trerie*], se analitiku predstavlja nekaj drugega od bližnjika: poljubna zahteva, ki nima nobene zveze s srečanjem (kakšnega Samaritanca, ki bi lahko narekoval Kristusovo dolžnost). Ponudba predhodi prošnji nuje, za katero nismo gotovi, da jo lahko zadovoljimo, razen če smo jo pretehtali.

Zato sem preizkušnjo histoerizacije analize označil za prehod, pri čemer sem se vzdržal tega, da bi ta prehod naložil vsem, vseh namreč sploh ni, temveč so le neskladno raztreseni. Pustil sem ga na razpolago tistim, ki si upajo najbolje pričati o lažnivi resnici.

To sem naredil tako, da sem proizvedel edino razumljivo idejo objekta, namreč idejo vzroka želje, se pravi tistega, kar manjka.

Manko manka tvori realno, ki se pokaže samo tu, zamašek. Zamašek, ki ga podpira izraz nemožnega, v katerem tisto malo, kar vemo glede realnega, izpostavi antinomijo z vsako verjetnostjo⁴.

Joycea, s katerim se letos ukvarjam, bom omenil le zato, da povem, da je Joyce najenostavnejša posledica kako zelo mentalne zavrnitve psihoanalize, kar posledično ponazarja v svojem delu. Toda tega sem se šele dotaknil, saj poznam svojo zadrego glede umetnosti, v katero se niti Freud ni spuščal brez težav.

Opozarjam, da so me med pisanjem tega, tako kot vedno, zaposlovali nujni primeri.

Toda vseeno pišem, saj menim, da je to potrebno, če hočemo biti kos [*être au pair*] tem primerom in biti z njimi v paru [*faire avec eux la paire*].

Pariz, 17. maja 1976

Prevedla Ana Žerjav

⁴ V izvorniku: *vraisemblance*, beseda združuje *vrai*, »resničen«, in aluzijo na besedo *semblant*, »dozdevek«.

Jacques-Alain Miller*

Ponovni prehod¹

Paraziti samote

Ideja realnega nezavednega, s katero je treba ravnati previdno, predstavlja v psihoanalizi nenavadno grimaso. Realnemu nezavednemu je mogoče biti kos le na svojo lastno škodo.

Da bi ta pojem umestil v par nasprotij – transferno nezavedno in realno nezavedno –, sem se oprl na tisto, kar je Lacan skrbno skrnil v vrinjeni stavek v kratkem spisu, v katerem nas povabi, naj mu sledimo v njegovi definiciji tega, kaj je »nezavedno, namreč realno«. ² To naredi luknjo v njegovem poučevanju, in to celo takšno, ki lahko izprazni njegovo celotno poučevanje. Nikomur drugemu ni prepustil naloge, da bi naredil to luknjo, ki jo je poleg tega zelo skrbno prikriil.

Ta definicija izstopi na podlagi subjektove samote. Izrečena je na hitro, toda ko ji poskušamo slediti, so njene implikacije daljnosežne.

Subjekt, čigar samoto izpostavi Lacan, je Freud: »samotar, nesporen teoretik nezavednega«. ³ Nesporen ne pomeni, da ga niso spodbijali, še zdaleč ne. O njem se veliko govori še v začetku 21. stoletja, in to ne vedno njemu v prid. Nesporen pomeni najmanj to, da se požvižgamo na tisto, kar bi ga utegnilo izpodbiti. Postavimo se na točko, na mesto, na pozicijo, kjer drugi ne štejejo.

41

¹ Prevedeno po: »La passe bis«, v: *La Cause freudienne*, št. 66, Navarin, Pariz 2007, str. 209–213. Tekst in opombe je uredila Catherine Bonningue.

² Jacques Lacan, »Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI*« (1976), v: *Autres écrits*, Seuil, Pariz 2001, str. 571. [Cf. prevod v pričujoči številki *Filozofskega vestnika*, »Predgovor k angleški izdaji *XI. Seminarja*«, str. 21. Vse nadaljnje reference na ta tekst navajajo paginacijo slovenskega prevoda. – *Op. prev.*]

³ *Ibid.*

* École de la Cause freudienne, Pariz, Francija

Poleg Freuda obstaja še en ilustrativen primer samotarja, ki pa so mu v psihoanalizi nekateri kljub temu sledili. Namreč sam Lacan, ki se je v trenutku ustanovitve tega, čemur je tako simpatično rekel šola, predstavil takole: »Tako sam kot sem bil vedno v svojem razmerju do psihoanalitične reči [*cause*].«⁴ Očitno se je premazal z lepilom, da bi imel družbo. Freudovski in lacanovski analitiki so tako postavljeni v pozicijo, ki jo bo zgodovina vedno močneje potrdila, namreč v pozicijo parazitov, parazitov samote.

Hrbtna stran prehoda

Transfornemu nezavednemu in realnemu nezavednemu se doda še tretji izraz: prehod, katerega dodatek tu učinkuje smiselno in ki ga je treba usmeriti iz transfernega nezavednega k realnemu nezavednemu.

prehod → iz transfernega nezavednega k realnemu nezavednemu

Lacan je imenoval *prehod* izhod iz transfernega nezavednega, trenutek, ko se razmerje do tovariša analitika, tako imenovanega dobrega Samaritana, radikalno spremeni. Likvidacija, kot se temu reče in kot ponavlja Lacan, četudi v narekovajih.⁵ Naj bo beseda likvidacija še tako neprimerna, kljub temu nekaj pove. Likvidacija transferja do. Kar je treba razumeti *do analitika*, skupaj z njegovo spremljavo afektov, kamor se, kar je postalo hitro jasno, vpisujeta tako sovraštvo kot ljubezen. Blažen bodi afekt, ko gre za indiferenco!

Funkcija pros laps [*l'esp d'un laps*], kjer lapsus kot tvorba nezavednega »nima več nobenega dometa smisla (ali interpretacije)«,⁶ se kar najjasneje vpisuje v ta trenutek. Tu lahko torej govorimo o izhodu iz transfernega nezavednega.

42

S Freudom in po Freudu smo mislili, da se moramo, ko se ta oklepaj enkrat zapre, kljub temu še naprej analizirati, vendar brez analitika, v samoti. In občasno – Freud je sicer hotel redno – naj bi se za določen čas vrnil, da bi zopet malo okusili transferno nezavedno.

⁴ J. Lacan, »Acte de fondation de l'École freudienne de Paris« (1964), v: *Autres écrits, op. cit.*, str. 229.

⁵ Cf. J. Lacan, »Propozicija z dne 9. oktobra 1967 o psihoanalitiku Šole«, prevod v pričujoči številki *Filozofskega vestnika*, str. 9.

⁶ Cf. J. Lacan, »Predgovor k angleški izdaji XI. Seminarja«, *op. cit.*, str. 37.

Drugi samotar, Lacan, si je zamislil in ponudil drugačno pot, ki naj bi vzpostavila razmerje do analitične reči [*cause*]. To se kaže kot ponovni prehod, ki je obrnjen v nasprotno smer. Pozor! Ne gre za nov transfer do analitika, temveč za transfer k analizi.

prehod → iz transfernega nezavednega k realnemu nezavednemu
ponovni prehod → iz realnega nezavednega k transfernemu nezavednemu

Vsekakor je to vrednost, ki jo je dal Lacan tistemu, čemur je rekel »razmerje do analitične reči«. ⁷ Za vsakogar je hotel definirati samotno pot, kakršna je bila po njegovih lastnih besedah tudi njegova, tako da je nad prehod postavil še ponovni prehod, nedvomno zato, da bi olajšal težo, ki jo nosi realno nezavedno. ⁸

Ponovni prehod je hrbtna stran prehoda. Predpostavlja prekoračitev poti nazaj, če se izrazimo v topoloških terminih. V ideji, ki jo predlaga Lacan, ne gre za vrnitev v *statu quo ante*.

Privid resnice

Ali je zgodovina to potrdila? To je treba še ugotoviti. Ponovni prehod je učinkoval le tam, kjer so Lacanu sledili. Nikakor torej ni gotovo, da lahko z njim odmislimo transfer do *nekega* analitika, saj je bil Lacan analitik. In v tej poti nazaj Lacanu zopet niso sledili vsi, pri katerih so njegove besede učinkovale na njihovo življenje in na njihovo prakso. Se pravi, da ko o tem govorimo, vedno omejnemo le omejeno in vedno zelo negotovo izkustvo.

Morda je v tem kratkem tekstu »Pros laps« Lacan o tem še največ povedal. Obstaja neka beseda, s katero lahko opredelimo operacijo ponovnega prehoda: »*histerizacija*«, histerizirana zgodovina [*histoire*]. ⁹ Torej zgodovina, ki je, če lahko tako rečem, proces intersubjektivne historizacije.

Ponovni prehod bi bila histerizacija vaše analize. Ne le razkritje logike, ki bi bila metagovorica vaše analize. Če Lacan reče histerizacija z e-jem¹⁰, je to zato,

⁷ J. Lacan, »Acte de fondation de l'École freudienne de Paris«, *op. cit.*, str. 229.

⁸ Cf. J. Lacan, »Propozicija z dne 9. oktobra 1967 ...«, *op. cit.*

⁹ J. Lacan, »Predgovor k angleški izdaji XI. Seminarja«, *op. cit.*, str. 37.

¹⁰ V izvorniku: *hystorisation avec un y*. [*Op. prev.*]

ker ne gre za objektivacijo. Tudi to je teater. V prehodu gre za elaboracijo, kako mi je v moji lastni analizi uspelo osmisliti realno in s tem včasih oziroma kar nujno zapolniti njegove luknje, ki ločujejo kose [*bouts*], zato da bi na koncu [*au bout*] vendarle požel aplavz.

Če se ponovni prehod umešča v točko poti nazaj, se elaborira v samoti, in sicer v tisti samoti, ki vdira v formulo, po kateri se »analitik avtorizira le sam«. ¹¹ Vabilo velja za vsakega, naj se pridruži Freudu in Lacanu v njuni samoti.

Histoerizacija se opira na to samoto, tudi če se izvaja s pomočjo parazitov, s prehodniki [*passeurs*] oziroma v zadnji instanci z dvema prehodnikoma, ki sta kandidatova ambasadorja in ki zadevo preneseta vzpostavljeni žiriji slovite Šole. To je teater prehoda. Prehodnika oziroma kurirja bosta prenesla, toda bistveno je, da je ta prenos posreden, da torej ta dva prehodnika funkcionirata tudi kot ekran. Žirija v ozadju ne sme videti ali slišati, kaj izjavlja sam prehajalec [*passant*], kaj izjavlja prehodnikoma, ki sta gledalca. Prav tako sta gledališka kritika in občutljivi plošči, ki ju bo žirija izprašala, kakšen učinek je imelo na njiju to, da sta slišala nekoga, ki je prišel do realnega nezavednega.

Ponovnemu prehodu je mogoče reči preizkus resnice le *cum grano salis*. Preizkus resnice je analiza, v kateri poskušamo povedati resnico, pri čemer je tovariš analitik tam zato, da vas navda z določeno strastjo, da bi povedali resnico. Če je ponovni prehod preizkus resnice, pa je razlika v tem, da naj bi zato, ker smo dosegli realno nezavedno, vedeli, da je resnica privid in da lahko od nje »pričakujemo samo laž«. ¹² Laž ni ugovor resnici, temveč je laž smiselna le v razsežnosti resnice.

44 Smisel resnice in laži ugasne v tako imenovanem izrazu *realno nezavedno*. V ponovnem prehodu ne pričakujemo pričevanja o resnici resnice. To bi bil privid.

¹¹ J. Lacan, »Propozicija z dne 9. oktobra 1967 ...«, *op. cit.*, str. 7; cf. J.-A. Miller, *L'orientation lacanienne II*, 9, »Le banquet des analystes« (1989–90), kjer Miller to formulacijo obširno komentira, predvsem pa opozori, da je sicer vpeljana leta 1967, vendar pa povzema tisto, kar obstaja že od leta 1964.

¹² J. Lacan, »Predgovor k angleški izdaji XI. Seminarja«, *op. cit.*, str. 38.

Napaka, lapsus in sintom

Nič ne pravi, da ta privid ni bil prisoten v zgodovini prehoda. Pričakuje se pričevanje, kako se je nekdo v svoji analizi znašel z lažnivo resnico, kako se ji je prepustil, padel v njeno past, in se, tako upamo, iz nje tudi izvlekel, se je očistil. Vsekakor ima »privid resnice« neki »konec«, namreč konec realnega nezavednega, ki je viden in ocenjen kot »zadovoljstvo, ki zaznamuje konec analize«. ¹³

Ni načina, kako to povedati preprosteje in elegantneje. Konec analize nastopi z zadovoljstvom. To nedvomno predpostavlja transformacijo simptoma, ki iz neudobja in bolečine osvobodi zadovoljstvo, ki ga je že od nekdanj naseljevalo in oživljalo. Kriterij je, da znamo rokovati [*savoir y faire*] s svojim simptomom in iz njega potegniti zadovoljstvo.

Od tod teza, ki jo formulira Lacan, po kateri analiza vodi neko nujo. ¹⁴ To seže dlje kot če analizo koordiniramo z zahtevo. Tisto, čemur smo rekli zahteva, je s stališča simbolnega dejansko »prošnja nuje«. ¹⁵ To se določa v preliminarnih pogovorih. Ali obstaja ali ne nuja zadovoljitve? Ali je subjekt na točki, ko s svojim simptomom ne zna narediti več nič drugega kot to, da trpi?

Joyce, ki mu je Lacan posvetil enigmatični celoletni Seminar, je zavrnil analizo. Vendar to Lacana ni oviralo, da mu ne bi pripisal najboljše ilustracije tega, kar lahko pričakujemo od analize in njenega konca, se pravi, da je znal s svojim simptomom rokovati tako, da je v svojem življenju iz njega potegnil zadovoljstvo in perspektivo ovekovečenja svojega lastnega imena. Dodajmo svarilo, ki ga Lacan enigmatično ponavlja, namreč da ni večnosti, ¹⁶ kar nas opominja na časovno strukturo, ki vlada nezavednemu in ki ne dovoljuje poglobitve v nobeno kombinatorično motrenje, ki bi ukinjalo čas.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, str. 38.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Cf. J. Lacan, *Le Séminaire, livre XXIII, Le sinthome (1975–76)*, Seuil, Pariz 2005, str. 148. [Cf. J. Lacan, »Sintom«, X. poglavje: »Pisava ega«, v: *Problemi*, št. 7–8/2005, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2005, str. 11. Vse nadaljnje reference na ta tekst navajajo paginacijo slovenskega prevoda. – *Op. prev.*]

Lacan v *Sintomu* omeni strukturno pomoto, ki je prisotna pri Joyceu in ki terja korekturo, spoj, ki je njegov lasten simptom in ki poteka preko pisave.¹⁷ V zvezi s konceptom pomote [*faute*], ki nima tu nobene zveze s krivdo [*culpabilité*],¹⁸ pokaže, da je za vsakim lapsusom označevalna smotrnost, ki je zakon vsake interpretacije. »Če obstaja nezavedno, si prizadeva pomota nekaj izraziti«, nekaj, česar subjekt ne ve in kar sili, da bi se razkrilo.¹⁹

Merjenje resničnega z realnim

Lacan se od te točke odmakne natanko v tekstu »Pros laps«. Označevalno smotrnost je dejansko treba postaviti pod vprašaj, saj nas navaja, da damo tvorbam nezavednega domet smisla ali interpretacije, in predpostavlja, da je pod njimi neka resnica, ki hoče postati slišna, ki hoče prodreti. Lacan izolira realno nezavedno, ki je nezavedno brez potlačitve, tako, da postavi pod vprašaj sam pojem označevalne smotrnosti tvorb nezavednega. S te točke si je Lacan, seveda z opotekajočim pristopom, naslednje leto v *L'une-bévue* prizadeval izdelati nekaj, kar seže dlje od nezavednega.²⁰ Kar mu ne bo dalo miru vse do zadnjega diha.

Ne gre za to, da se s tem zgolj seznanimo, temveč je treba razdelati, kaj je bila za Lacana zev oziroma razpoka med sanjami in realnim. Kot je dejal, »resnično je to, za kar verjamemo, da je takšno«, medtem ko se z druge strani širi ideja o realnem, ki je odvezano od vsakega verovanja.²¹

Kako definirati to verovanje? Sam bi rekel takole: delujoča laž, ki proizvaja učinke. »Vera, celo religiozna vera – to je resnično, ki nima nobene zveze z realnim.«²² Lacan gre tako daleč, da formulira psihoanalizo kot moderno obliko religiozne vere,²³ vendar pa je treba ta stavek postaviti na njegovo mesto, namreč na raven transfernega nezavednega, tistega transfernega nezavednega, ki ga

46

¹⁷ *Ibid.*, str. 17.

¹⁸ [*La faute* lahko poleg »pomota, napaka« v francoščini pomeni tudi »krivda«. – *Op. prev.*]

¹⁹ *Ibid.*, str. 11.

²⁰ Cf. J. Lacan, *Le Séminaire, livre XXIV, L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre* (1976–77), predavanje 16. novembra 1976, neobjavljen tipkopis.

²¹ *Ibid.*, predavanje 14. decembra 1976.

²² *Ibid.*

²³ Cf. *ibid.*

Freud ne naveže na nič drugega kot na Ime-Očeta. Ko gre za realno, je resnično, namreč to resnično, resnično verovanja, kot pravi Lacan, »v odvodu«. ²⁴



prehod → iz transfernega nezavednega k realnemu nezavednemu
ponovni prehod → iz realnega nezavednega k transfernemu nezavednemu

Ta »v odvodu«, ki ni brez odmeva na strani gona, lahko pripišemo tistemu, za kar gre v ponovnem prehodu, ki nedvomno predpostavlja razlikovanje med resničnim in realnim, elaboracijo odvoda resničnega in izmerjenje tistega, kar je imelo v vaši analizi funkcijo resnice, glede na realno, ki smo si ga neprestano prizadevali izbrisati ali zakriti. Izmeriti resnično z realnim.

Prevedla Ana Žerjav

²⁴ *Ibid.*

Jacques-Alain Miller*

Vrnitev k prehodu¹

Zadnjič sem prišel do zadnjega Lacanovega spisa oziroma vsaj do zadnjega, ki sem ga vključil v zvezek z naslovom *Drugi spisi*.² Ta tekst je bil sestavljen kot uvod v angleško izdajo XI. Seminarja, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*. Komentiral sem ga že večkrat, tokrat pa se bom k njemu vrnil zato, da bi preučil vprašanje, kaj je psihoanalitik v perspektivi sintoma.

V resnici gre za tekst, ki je zelo oddaljen od XI. Seminarja, čeprav nastopa kot njegov predgovor: o njem ne govori eksplicitno, preučil pa sem ga zato, da bi ugotovil, ali o njem govori implicitno, vendar se mi zdi, da temu ni tako. V celoti gledano gre bolj za vrnitev h koncu analize in še natančneje k temu, čemur je Lacan rekel prehod. Zadnji Lacanov spis – če odmislim nekaj odstavkov, ki jih je sestavil za zvezek, posvečen obrambi univerzitetnega središča Vincennes, v katerem nastopa stavek *Ves svet je nor* –, zadnji spis v pravem pomenu besede torej konstituira vrnitev k prehodu in je kljub svoji kratkosti – pičle tri strani – merodajen.

Lacanova iznajdba prehoda, ki ga je naznanil v svojem spisu »Propozicija z dne 9. oktobra 1967 o psihoanalitiku Šole«,³ ki ga najdete v zvezku *Drugih spisov*, usmerja dovršen del njegovega poučevanja.

¹ Tekst je prevod Millerjevega predavanja z dne 21. januarja 2009, podanega v okviru rednega kurza *Lacanovske orientacije*, ki je v šolskem letu 2008-2009 potekala pod naslovom *Choses de finesse en psychanalyse*. Prevedeno po: <http://causefreudienne.net/uploads/document/aoe747208a95ddaf4be18000933eb493.pdf>. Naslov je uredniški. [Vse opombe v tekstu so uredniške oziroma prevajalske.]

² Cf. *Autres écrits*, Seuil, Pariz 2001. Omenjeni tekst, »Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI*«, se nahaja na straneh 571–573. Cf. prevod v pričujoči številki *Filozofskega vestnika*, »Predgovor k angleški izdaji XI. Seminarja«, str. 37–39.

³ Cf. J. Lacan, »Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École«, v: *Autres écrits*, op. cit., str. 243–259). Cf. tudi prevod v pričujoči številki *Filozofskega vestnika*: »Propozicija z dne 9. oktobra 1967 o psihoanalitiku Šole«, str. 7–21.

Ko sledimo njegovemu Seminarju v kronološkem zaporedju, opazimo vse večjo vztrajnost in nujno, ki jo čuti Lacan, da bi podal doktrino konca analize: od njega jo zahtevajo in tudi sam jo obljudi. V X. Seminarju eksplicitno izjavi, da mora objekt mali a – kot ga je imenoval – omogočiti prekoračitev Freudovih sklepov iz njegovega teksta »Končna in neskončna analiza«. ⁴ V XI. Seminarju iz leta 1964 analizira oziroma vsaj skicira analizo Freudove želje kot tistega, kar je oviralo moč psihoanalitične operacije: Freudova želja, da bi rešil očeta, je analizi preprečevala, da bi zavzela svoje pravo mesto. Tri leta kasneje naredi korak in formulira konec analize v izrazih, ki naj bi omogočili njegovo verifikacijo, če že ne znanstveno, pa vsaj dovolj logično, da lahko doseže odobravanje določene skupnosti – predlagana doktrina je neločljiva od postopka, ki ga predlaga za njeno izpeljavo. Sicer pa je bil prvi rezultat, ki ga je dobil, razcep med njegovimi učenci, saj je določeno število med njimi zavračalo tako definiran postopek. Prvi rezultat je torej bil, da je dal tej novosti poseben sijaj, tako da je nastopila kot bistvena motnja, ki ji je predhodil Seminar o logiki fantazme, sledil pa Seminar o analitičnem dejanju. Ves ta aparat, dva Seminarja, sam tekst »Propozicije«, spisi, ki so bili napisani zatem za potovanja in predavanja po Italiji, vse to oblikuje pomembno celoto, napram kateri so slabe tri strani videti zelo majhne. Kljub temu pa jih nameravam vzeti resno in jih primerjati z velikansko gmoto klasične doktrine prehoda.

Nadaljeval bom torej z reartikulacijo doktrine, ki sem ji rekel klasična. Poudaril bom le določene poteze, ki bodo izpostavile premestitev, ki jo naredi zadnji spis.

Prva poteza: v klasični doktrini prehoda nastopa kot stožer analize in njenega konca psihoanalitikova želja.

50 Lacan je v številnih Seminarjih dejansko drsel preko funkcije analitikove želje kot bistvenega križišča, h kateremu bi se bilo treba vrniti. Kot sem imel priložnost pokazati nekoč, je bila analitikova želja njegov odgovor na tisto, kar je v krogih Mednarodnega psihoanalitičnega združenja začelo sloveti kot kontratransfer. To je bil njihov način, kako povedati, da je samega analitika zavedlo izkustvo, ki ga je vodil, in sicer na ravni njegovega lastnega nezavednega – kar drugače rečeno pomeni, da se ni mogel izvzeti iz operacije. Na to mesto je Lacan vpisal analitikovo željo, ki pa ji je dal popolnoma drugačno vrednost od kontratransferja: z analitikovo

⁴ Cf. S. Freud, »Končna in neskončna analiza«, v: *Spisi o psihoanalitični tehniki*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2005, str. 289–332.

željo je razumel simbolno funkcijo, ki se utelesi v analitiku, vendar v njem ne mobilizira njegovega nezavednega.

Recimo na kratko, da je analitikova želja vprašanje: *Kaj hoče vse to reči?*⁵ Kaj vse to, kar govorim jaz, analizant, kaj hoče vse to zares reči? To vprašanje, ki je predstavljeno v izraze hotenja, je vprašanje po pomenu, kjer pa se *hoče* – kaj *hoče* reči? – loči od *reči* in postane: *Kaj hoče on, analitik?* Tako predstavljena premostitev dobro pokaže, v kolikšni meri je smisel odvisen od naslovnika diskurza. Pod njim se namreč skriva to, da pomeni [*veut dire*] to, kar hoče [*veut*]. Interpretacija je na mestu, kjer analitik pokaže, kaj hoče, da to pomeni. Vendar pa ni to zato nič bolj jasno, se pravi, da se še vedno prenaša kot vprašanje: *Kaj hoče?*, ki se nazaj, k subjektu – analizantu –, obrne v: *Kaj hočeš?*

Vse te čudovite učinke torej dobimo pod pogojem, da ostane analitikova želja prikrita, kriptična. Analitikova želja je v tem oziru močno razvneti *Kaj to pomeni?*, enigma, ki je bistvena za vsako označevalno artikulacijo, namreč da označevalec napotuje na drugi označevalec. Pri čemer je analitikova želja kot taka neki *x*, ki stoji na mestu zadnjega pomena.

Konec analize bi bila rešitev tega *x*. Lacan je v svojem tekstu z naslovom »Propozicija« predlagal dve ekvivalentni verziji, neki *je* in neki *ni* – negativno in pozitivno rešitev.

Negativna rešitev je neki nič: na tem mestu, na mestu zadnjega pomena ni nič, zgolj praznina oziroma ničevost želje. Lacan to rešitev v freudovskih izrazih, iz katerih je naredil matem, zapiše *minus fi*, kar je aluzija na kastracijo, ki jo je tudi Freud v svojem tekstu o koncu analize postavil za *nec plus ultra* analize: konec analize mora razkriti pomen kastracije. Toda ime kastracije je le ena epizoda litanije negativnih izrazov, ki jih je Lacan izdelal kot poslednji odgovor, ki posveti konec analize. Bolj zgodaj v svoji elaboraciji je lahko na tem negativnem mestu zapisal smrt in razvil konec analize kot subjektivacijo smrti. Recimo, da gre v njegovi »Propoziciji« za subjektivacijo kastracije. Kasneje bo to subjektivacija spolnega razmerja, kolikor ne obstaja:

⁵ V izvorniku: *Qu'est-ce que tout ça veut dire?*, »Kaj vse to pomeni?« Prevod je zaradi Millerjevih nadaljnjih izpeljav na tej točki dobeseden, v nadaljevanju pa se postopoma prevesi v ustaljeno rabo.

$$\frac{(-\varphi)}{\text{smrt} \quad \text{kastracija} \quad (-\text{spolno razmerje})}$$

Medtem ko bi bila pozitivna rešitev izoliranje funkcije malega a .

V svoji »Propoziciji« se znajde tako, da pokaže, da se tej funkciji približamo s tistim, čemur se je v psihoanalizi reklo predgenitalni objekt, objekt, ki ni bil faliciziran, ki ni vstopil v falični pomen, se pravi v pomen kastracije, in ki zamaši negativno mesto *minus fi*, kar je mogoče zapisati v metaforični obliki:

$$\left(\frac{a}{(-\varphi)} \right)$$

Ta objekt mali a bo Lacan kasneje imenoval presežni užitek [*plus-de-jouir*].

$$\frac{(-\varphi)}{\text{smrt} \quad \text{kastracija} \quad (-\text{spolno razmerje})}$$

$$\frac{(a)}{\text{predgenitalni objekt} \quad \text{presežni užitek}}$$

V primerjavi z njegovo zadnjo elaboracijo lahko izpostavimo podrejeno mesto, ki ga v doktrini prehoda dodeli užitku, saj je ta v svoji konstrukciji odvisen od prinesene rešitve vprašanja analitikove želje.

52 Kljub temu pa že v »Propoziciji« na strani 253 v *Drugi spisih* najdemo omembo razsežnosti privida, na kateri sloni psihoanalitikova pozicija, in Lacan omeni prihodnost, v kateri bi morala to razsežnost privida reducirati znanstvena kritika. Izraz privid nastopa tudi v njegovem zadnjem spisu, kjer ima pomembno mesto.

Za Lacana v letu 1967 poteka dostop do tega trenutka rešitve skozi preoblikovanje funkcije subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve [*sujet supposé savoir*].

Ta izraz je bil priljubljen zato, ker se razume sam po sebi in označuje funkcijo, podrejeno označevalni verigi: tisto, čemur Lacan reče subjekt, za katerega se pred-

postavlja, da *ve*, je določen pomenski učinek, ki zamaši rešitev analitikove želje. Preprosto povedano gre za predpostavko nezavednega, za pojem oziroma za množico, v skladu s katero tisto, kar povemo v analizi, pomeni [*veut dire*] nekaj drugega.

$$\frac{SsS}{\left(\frac{a}{(-\varphi)} \right)}$$

Ta predpostavka se izkaže za nujno, če hočemo tisto, kar nastopi kot besede, izrazi in označevalci, ki določajo subjekta, zbrati tako, da se vednost, ki je na začetku le predpostavljena, ki je le neki pomen, tekom analize postopoma udejanji in da se nakopičijo artikulirani označevalci, ki konstituira vednost, *ki subjekt postane*: subjekt, ki je na začetku zgolj predpostavljena vednost, postane skozi izkustvo dejanska vednost.

Analizant se torej na koncu analize umešča kot vedoči [*sachant*]. Je strokovnjak [*savant*] v pravem pomenu besede. Analiza proizvede strokovnjaka, ki je bistveno strokovnjak svoje želje: *ve* [*sait*], kaj povzroča njegovo željo. Pozna [*sait*] manko, v katerem korenini njegova želja, in pozna presežni užitek, ki ta manko zamaši.

Na koncu analize imamo subjekta, ki *ve*, in v tem kontekstu dobi svojo vrednost prehod, v katerem mora subjekt povedati to, kar *ve*. Torej na kakšen način se je zapolnilo prazno mesto subjekta, za katerega se predpostavlja, da *ve*, na kakšen način se je zanj udejanjila ta vednost, kako je od predpostavke prešel do zbirke tega, kar nastopi kot ključni označevalec, in nato še do drugega označevalca, s katerim nista nujno kompatibilna. Prišlo je torej do transformacij, elementi namreč niso neodvisni, saj prihod novega elementa modificira vrednost nakopičenih elementov, vendar pa gre natanko za artikulacijo, ki se vseskozi oblikuje naknadno. In konec analize bi zaznamoval zaključek izkustva, se pravi dostop do dokončne naknadnosti.

Po številnih odhodih in prihodih, oklevanjih in nihanjih bi torej dobili novega subjekta: sorazmerno z izginotjem subjekta, ki ni poznal vzroka svoje želje, nastopi vedoči subjekt. In prehod poskuša iz njega izvabiti ravno to vednost in ga z njegovim lastnim soglasjem prisiliti, da jo deli s skupnostjo, zbrano v Šoli, in tudi z javnostjo, saj Lacan nakaže, da si želi objave.

Medtem ko v zadnjem Lacanovem spisu naletimo na popolnoma drugačno perspektivo. Predvsem zato, ker postavi pod vprašaj sam koncept vednosti – vse do točke, da ta beseda v njem sploh več ne nastopa.

Ko je Lacan zgradil svoj koncept subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve, je pojasnil, da gre za tvorbo, ki se je vpisovala na mesto resnice, s čimer smo razumeli, da je postala vednost nato konsistentna. Toda na koncu njegovega poučevanja opazimo, da – kako bi rekli – vanjo ne verjame več: vednosti ne označuje več kot konsistentne tvorbe in ne govori več samo o resnici. Opaziti je mogoče, da vednost na koncu obravnava kot napletanje [*élucubration*] – beseda nastopi že v XX. Seminarju v zvezi z govoricco, *napletanje vednosti o jeziku* – s čimer je treba razumeti, da zanj vednost je napletanje. Izraz, ki se pojavi v zadnjem spisu, izraz lažnive resnice, ki ni posebej eleganten in ki ga nismo pretirano poudarjali, dokler se nisem začel z njim ubadati, *lažniva resnica* kar se da natančno označuje status vednosti kot napletanja. Ne gre za subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve, ki se vpisuje na mesto resnice, da bi se udejanjil, temveč gre za resnico v barvah laži. Tako nizko torej pade vednost.

Za prehajalca klasične doktrine se predpostavlja, da priča o neki vednosti, medtem ko tisti, ki nam ga Lacan prinese na koncu svojega poučevanja, ko pripravlja in napleta o konceptu sintoma, se pravi ko se brez posredovanja spopade s statusom užitka, ta prehajalec lahko priča le o lažnivi resnici.

Upam, da sem vam s poenostavitvijo izrazov problema dal čutiti velikanski razmik med omenjenima momentoma elaboracije. Pogledamo pa si lahko tudi to, kaj ju povezuje.

54 Dejal sem, da je ta zadnji spis vrnitev k prehodu, toda diskretna vrnitev, ki kot taka ni napovedana in ne napove popravka, ki ga vnaša.

Ta tekst se predstavlja celo v obliki zaporedja trditev, ki se lahko zdijo raztresene ali vsaj zelo slabo organizirane. In če ga umestim kot vrnitev k prehodu, s tem že postavim ločila oziroma predlagam določeno branje, kolikor – in to je pomembno – imamo v tem tekstu le polovico tega, kar zadeva prehod. Prehod je namreč dvoje: dogodek in postopek. Dogodek, ki naj bi se zgodil v teku analize, in postopek, ki je nato ponujen tistemu, ki meni, da je bil subjekt tega dogodka, da bi lahko o njem nekaj poročal analitični skupnosti. Toda v tem zadnjem Lacano-

vem tekstu nimamo nič o dogodku – niti besede. Prehod bistveno nastopi kot postopek, ki je izumljen za to, da se – preveri konec analize? Beseda preveriti v njem sploh ne nastopi – , da se konec analize *preizkusi* v govorjenju.

Če je torej v trenutku, ko Lacan izumi prehod, bistvena pozornost posvečena dogodku-prehodu, pa v tem zadnjem tekstu na mestu dogodka-prehoda ni nič drugega kot droben namig, da je na koncu analize zadovoljstvo. *Edina meja analize je – navajam – zadovoljstvo, ki zaznamuje konec analize.* To je tudi vse, kar moramo postaviti ob bok kompleksni konstrukciji prehoda, ki jo je Lacan izdelal v letih 1966-1967-1968 in ki je potekala predvsem skozi teorijo grup. Nasproti vsega tega velikanskega napletanja imamo tole: prehod, konec analize, je izkusiti zadovoljstvo in ga, recimo, izreči. Dejansko gre za nenavadno deflacijo.

Beseda zadovoljstvo je tu za Lacana očitno ključna, saj je videti, da je zanj analiza kot taka stvar zadovoljstva. Kot zapiše: *Dati to zadovoljstvo je nuja, ki jo vodi analiza.* S tem bi morali razumeti, da tisto, čemur tu reče zadovoljstvo, usmerja in orientira celoten potek analize, da se torej analiza bistveno odvija v nelagodju – freudovski izraz –, v slabo-bitju, v neudobju, ki pa ga lahko izoliramo in akreditiramo tisto, kar nastopi kot pričevanje o zadovoljstvu.

Govori o nuji: *nuja, ki jo vodi analiza.* Če poiščemo pojasnilo v slovarjih, *nuja* izvira iz pozno latinskega *urgens*, ki pomeni *ki ne trpi zamude* in ki izvira iz klasično latinskega *urgere*, ki pomeni *gnati, pritiskati*. V francoščini se je začelo govoriti – zabavno je namreč, da je beseda sprejeta od leta 1789 –, da je nekaj *nujno*, v času, ko so bili dejansko pod velikim pritiskom, da bi stvari revolucionirali, in sicer z izrazom *nujni primer*. Zatem je – to podrobnost občudujem – od leta 1792 navedena raba besede *nuja* s posebnim pomenom v medicini. Lacan to besedo povzame proti koncu svojega teksta, ko govori o nujnih primerih: *Kot vedno, pravi, so me zaposlovali nujni primeri.*

55

V besedi *nuja* je očitno pojem tega, da je treba nekaj narediti hitro. Nedvomno se analizi predstavijo tudi takšni primeri, nujni primeri, v katerih ne smemo zavlačevati. Toda Lacan izpostavi besedo *nuja* ob začetku analize, ki pa jo razširi na njen celotni potek, rekoč, da *nuja* vodi analizo kot tako. To jemljem kot koristen in resen opomin, da je v analizi vedno *nuja*, da v analizi velja tisto, kar v francoščini izrazimo takole: *nujno je* [il urge], *mudi se* [ça urge] – ono [ça] je potrjeno natanko od leta 1903, to [ça] se reče le od tega datuma naprej.

Nekaj torej žene.

Opazite lahko, da za svojo orientacijo zaupam tudi najmanjši Lacanovi besedi. Lahko bi rekli: nuja drži za začetek, za izvor, vendar pa smo nato v nečem drugem kot v nuji, damo si čas, subjekt odlaša. Toda sam bi raje izkoristil to besedo *nuja* in njeno referenco na nekaj, kar žene. To nas namreč odmakne od ideje, da se vračamo zaradi transferja. Zdi se mi, da je vrednost Lacanovega posebnega poudarjanja nuje razpršitev transfernega privida in nakazuje vzročnost, ki deluje, če lahko tako rečem, na globlji ravni od transferja, na ravni, ki jo Lacan imenuje zadovoljstvo, kolikor je zadovoljstvo nuja in kolikor je analiza sredstvo tega nujnega zadovoljstva.

Obstaja pa še drugi poudarek, ki bi ga dal tej nuji, zaradi katere se mudi: Lacan v tem tekstu omeni, da *za resnico tečemo*, kar se mi zdi v razmerju z nujo.

Za resnico tečemo, kolikor – kot sem omenil zadnjič – pozornost vpelje neki razmik. Takoj ko namenimo pozornost resnici – tako kot je treba to razumeti – iz nje izstopimo, zdrsnemo v laž. Lacan to formulira z naslednjimi izrazi: *Ni resnice, ki s tem, ko gre skozi pozornost, ne laže*. Zadnjič sem pokazal, da s tem postavimo pod vprašaj smisel same psihoanalitične operacije, ki jo konstituira natanko to, da je pozorna na pojavitve resnice, ki nastopijo v tako imenovanih tvorbah nezavednega: analitična operacija sestoji v vključevanju teh pojavitve v neko artikulacijo in v tem, da na osnovi proste asociacije iz njih zgradi določen diskurz.

56 Za prosto asociacijo se očitno domneva, da pomeni govoriti brez pozornosti: *Ne namenajte pozornosti temu, kar pravite, govorite!* Toda prosta asociacija je praktično gledano odvisna od izhodiščnega označevalca, ki mu namenimo pozornost – in če mu ne namenimo dovolj pozornosti, pride na to mesto interpretacija. Prosta asociacija se razvije na osnovi nekih sanj, spodletelega dejanja, lapsusa, besede ali misli, ki pritegnejo vašo pozornost. Podelimo ji vrednost resnice, in ker ji podelimo vrednost resnice, pojavitve resnice, se sproži prosta asociacija, za katero se – če smo dovolj spretni in če dobimo tudi nekaj psihoanalitikovih spodbud – kot po čudežu izkaže, da se lahko brez težav uredi v diskurz. Drugače rečeno, na osnovi proste asociacije preoblikujemo pojavitve resnice v artikuliran diskurz. To je čudež, s katerim nas zna zaslepiti Freud: na podlagi ene besede, ki ostane po brodolomu nekih sanj, se razvije cela očarljiva pravljica. In Lacan je na-

ravnost sledil Freudovemu odkritju, ko je na začetku svojega poučevanja rekel: *Ta diskurz je samo nezavedno*. Temu je rekel diskurz Drugega, se pravi, da je nezavedno koncipiral kot diskurz, in tudi ko je to preklical, je nezavedno še vedno definiral kot vednost, kot artikulacijo.

Zadnje Lacanovo poučevanje nastopi zato, da to zanika oziroma vsaj nekoliko zamaje. Pomaga nam drugače umestiti tisto, kar se zgodi v analitičnem izkustvu.

Vemo namreč, da tvorbe nezavednega prepoznamo natanko po tem, da ovirajo pozornost. Vdrejo skozi presenečenje – zato govorimo o pojavitvi. In ko se pojavijo, nimajo smisla: pravimo, da so absurdne, nesmiselne ali neverjetne.

V tem oziru velja, da če ostanemo zvesti tem bežnim trenutkom, se nam za analitično operacijo zdi, kot da igra *proti nezavednemu*, kot da bi si prizadevala povrniti smisel temu, kar ga na prvi pogled nima. In zato se sem vpisuje tisto, česar se Lacan dotakne le v oklepaju – kar pa je merodajno –, da če namreč nezavedno očistimo tega, kar okrog njega splete pozornost, da je nezavedno realno. Gre za nezavedno, ki je mišljeno na ravni tvorb nezavednega.

Ko Lacan reče, da je nezavedno realno, doda: *če mi verjamete*. Če bi verjeli Lacanu iz leta 1953, bi rekli, da je nezavedno simbolno. Na koncu njegovega poučevanja pa se je obrnila sama definicija nezavednega: *Nezavedno je realno*, kar pomeni: *Nezavedno ni simbolno*. Oziroma drugače: *Ko postane simbolno, postane drugo*.

Zato lahko za analitično operacijo rečemo, da povzroči prehod nezavednega od realnega k simbolnemu, prehod nezavednega od resnice k laži.

Lacan je lahko rekel, da je psihoanaliza zamajala vse dozdevke. In navajali smo primer Sokrata, ki se sprehaja po mestu in vznemirja vplivneže, strokovnjake in tiste, ki verjamejo v svojo večščino. Medtem ko je tu – to namreč začrta Lacan, kot ga berem sam – psihoanaliza tista, ki zamaje dozdevke psihoanalize. Gre za sokratovstvo, ki pa je aplicirano na same psihoanalitike.

Gre za psihoanalitikovo prebujenje. Za opozorilo psihoanalitiku, da je analitična operacija spletena iz dozdevkov. To priznavamo pod imenom konstrukcije. Toda dokler rečemo *fantazmatska konstrukcija*, tega ne slišimo. Če pa rečemo, da je

psihoanalitična operacija spletena iz dozdevkov, da je dejansko odvisna od takšne ali drugačne interpunkcije, potem je to nekaj drugega, potem je analitična operacija, ki se razvije pod okriljem analitičnega dejanja, potem je sama ta operacija v vsakem trenutku postavljena pod vprašaj.

Kaj je prva laž, psihoanalitični *proton pseudos*? Lacan jo nakaže, ko pravi, da je to pozornost – takoj ko smo pozorni, izstopimo iz realnega nezavednega. *Proton pseudos* je sam analitik oziroma vpeljava drugega subjekta v razmerje, ki ga vzdržujete z realnim nezavednim.

Tako si namreč razlagam, da je lahko Lacan v tem spisu izpostavil, da je psihoanalizo izumil samotar. Eden-povsem-sam. Lacan seveda *zgradi* to perspektivo, v skladu s katero je Freud *povsem sam* opazil obstoj realnega nezavednega v sebi, se pravi pojavitev resnic, ki ovirajo pozornost. Lacan tu dejansko pokaže nekaj izjemnega, saj je sam jasno poudaril, da je Freud izumil psihoanalizo tako, da je namenil pozornost histeričarkam; to temo je obsežno komentiral in k njej so se tudi obsežno vračali. Toda tu poskuša pokazati natanko to, da je bila prva ravno Freudova samoanaliza – in s samoanalizo rečemo že preveč –, da je bilo prvo samo dejstvo realnega nezavednega v njem in da je prosta asociacija v tem oziru druga, da je prosta asociacija že roman resnice.

Zato lahko Lacan tudi reče, da Freud ni vedel, kaj je počel. Ni vedel, kaj je počel, ko je izumil orodje proste asociacije – namreč da se je zatekel k smislu, da bi razrešil neprosojnost tistega, kar se pojavi v tvorbah nezavednega.

Povzel sem Lacanovo besedo, *tvorbe nezavednega*. Toda ta izraz v razsežnosti, v kateri se nahajamo, ni ustrezen: o tvorbah nezavednega govorimo takrat, ko so pojavitve resnice formalizirane, *tvorba* je torej že druga stopnja. Za opredelitev tega, kar je prvo, sem uporabil besedo pojavitve.

Freud je torej napisal knjigo. Tega ni mogoče bolje povedati! Vsemu temu je dal neko obliko in se naslovil na javnost. Na tej podlagi bi lahko rekel ljudem: *Naredite isto! Bodite pozorni na pojavitve resnice v vas, pripovedujte o sebi, asociirajte, ne da bi temu posvečali pozornost – kolikor je to mogoče –, in nato boste od tod naprej pripovedovali zgodbe, povedali boste, kako se to povezuje z vso vašo zgodovino*. Dobili bi torej neko obliko literature, ki bi se hitro razširila.

Vendar pa zgodovina ni sledila tej poti. Kot pravi Lacan: *Psihoanaliza se izvaja v paru*. Kar pomeni, da se namesto, da bi to naredili povsem sami, naslovite na javnost v osebi nekoga drugega, od kogar pričakujete, da dejansko uredi vaš tekst.

Te šale sumljivega okusa so torej vendarle tu zato, da poudarijo, da na točki, kjer se nahajamo z Lacanom – in s tem mislim na razsežnost, ki se ji približujemo in ki je razsežnost sintoma ter konca analize z ozirom na sintom –, psihoanalize ne definira analitik. Analitik nastopi zgolj kot sredstvo, s katerim nezavedno preide od realnega k simbolnemu.

Tako si tudi razlagam, tako si tudi pripovedujem zgodbo v zvezi z dejstvom, da beseda transfer v tem tekstu sploh ne nastopa – transfer, ki se ga sicer postavlja za gibalo zdravljenja. Transfer preneha nastopati v prvem planu in je, nasprotno, na tej ravni vključen v koncept histerije – in to je beseda, ki se ponovno pojavi v tem zadnjem Lacanovem pristopu –, se pravi histerični subjekt, mišljen kot subjekt, ki odgovarja na željo Drugega, ki je priklopljen na željo Drugega.

V analizi si pravzaprav želimo, da je subjekt pozoren, da pove resnico in da torej laže, da pove neko zgodbo [*histoire*]. V tem je pomen skriptnega neologizma, ki ga Lacan proizvede z zapisom: *histoerija* – z »e« iz histerije.⁶ Gre za zgodbo, ki odgovarja želji Drugega.

Transfer je vključen v tisto, čemur se tu reče histerija. To sem predstavil kot prekinitev, vendar pa gre v bistvu za posledico tega, kar je Lacan formuliral že leta poprej – in kar vseskozi ponavljamo –, namreč da se analitično izkustvo začne s subjektovo histerizacijo. K čemur zdaj zgolj doda, da se tudi nadaljuje s subjektovo histerizacijo in v transferju, se pravi, da subjekt pripoveduje za vas, da za vas plete histoerijo.

59

Že zaradi tega je napletanje. Subjekt zgradi vednost, ki je napletanje in ki spada v register resnice, kolikor ima resnica strukturo fikcije.

Že golo dejstvo, da zberemo vse te trditve, zamaje dozdevke psihoanalize, čemur se je Lacan v svojem čisto zadnjem poučevanju dejansko posvetil.

⁶ V izvirniku: *histoire – avec le y grec d'hystérie*. Cf. J. Lacan, »Predgovor k angleški izdaji XI. Seminarja«, *op. cit.*, str. 37.

Rekel sem torej, da te zadnje pičle tri strani uravnovešajo ogromno gmoto klasične doktrine prehoda. Toda rekel bi tudi, da odgovarjajo na temeljni tekst Lacanovega poučevanja, namreč »Funkcija in polje govora in govorice« iz leta 1953.

Če pogledate na stran 257, Lacan tu definira sredstva psihoanalize kot sredstva govora, ki podeli smisel, psihoanalitično operacijo pa definira kot operacijo zgodovine, ki konstituira pojavitev resnice v realnem.⁷ Ta zadnji tekst je odgovor na to. Odgovor pastirice pastirju, se pravi, da pastirica kljub temu, da poje isto pesem, trdi nasprotno. Analitična operacija namreč podeli smisel, a je v tem lažniva glede na prvotno pojavitev in nedvomno poteka preko konstitucije neke zgodovine, vendar pa resnica ne more vstopiti v realno in se lahko, recimo, meri po realnem le tako, da postane lažniva. V razmišljanjih, ki jih Lacan poda o zgodovini leta 1953, izpostavi dejstvo, da diskurz omogoči podeliti smisel kontingencam in jih urediti v funkciji prihodnosti, in da to omogoči tudi ponovno vzpostavitev kontinuitete diskurza, ki jo je zlomilo nezavedno. Toda vse tisto, kar Lacan slavi na začetku svojega poučevanja kot psihoanalizi lastno moč, je mogoče opisati tudi kot postopke psihoanalitičnega laganja, kot lažnost, s katero se hrani in ki jo metodično aplicira. Vse, kar je Lacan na začetku svojega poučevanja hvalil in slavil, se prevesi v register lažnive resnice.

Lažniva resnica je vednost kot napletanje in fikcija, ki ima strukturo resnice.

Psihoanalitične konstrukcije so torej tu postavljene v narekovaje oziroma v oklepaj. Ujete so v oklepaj lažnive resnice, v zvezi s katero je treba ugotoviti, ali je v ravnovesju, tako da se konstrukcije presojuje le še na podlagi zadovoljstva, ki ga lahko prinese ravnovesje resnice in laži.

60 Zato tudi nastopi beseda zadovoljitev. Kajti ne gre več samo za to, da je nekaj dobro povedano. Kriterij dobro rečenega je z ozirom na realno naposled v tem, da ugotovimo, kaj se s tem zadovolji. Za to torej gre, in to je tudi bolj zapleteno.

Psihoanaliza je nedvomno izkustvo, ki sestoji iz konstrukcije neke fikcije. Tu lahko dobi svoj smisel že uvedba subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve. Toda hkrati oziroma za tem je tudi izkustvo, ki sestoji v razgradnji te fikcije. Psi-

⁷ Cf. J. Lacan, »Funkcija in polje govora in govorice v psihoanalizi«, v: *Spisi*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1994, str. 80–81.

hoanaliza torej ni zmagoslavje fikcije: fikcija je v njej bolj preizkušena v svoji nemoči, da bi razrešila neprosojnost realnega.

Naj za zaključek na kratko vprašam: Kdo bi bil torej analitik?

To bi bil nekdo, ki mu je njegova lastna analiza omogočila dokazati nemožnost *histoerizacije*, se pravi nekdo, ki je lahko veljavno sklepal na nemožnost *histoerizacije* in ki bi torej lahko pričal o lažnivi resnici v obliki zoženja razmika med resnico in realnim.

Če bi bilo treba iskati kriterij tako mišljenega prehoda, bi podal naslednjega, ki ga ne more nihče posnemati: ta kriterij bi bil onemogočiti vsako verjetnost [*vraisemblance*]. V prehodu [*passé*] je namreč nekaj neverjetnega [*invraisemblable*], se pravi nekaj, kar presega [*passé*] dozdevnost resničnega [*semblance du vrai*]. Lacan opozarja, da lahko za analitika – v narekovajih – imenujemo le subjekte, ki nimajo skupnega predikata, se pravi subjekte, ki jih ne more povezati nobena podobnost [*semblance*].

Analitik bi bil nekdo, ki bi znal izmeriti razmik med resnico in realnim in ki bi znal na tej osnovi vpeljati analitično izkustvo, se pravi histerizacijo diskurza.

Preprosto povedano – in s tem napovedujem tisto, s čimer bom poskušal nadaljevati –, to ni več prehod subjekta vednosti, temveč prehod govora [*parlêtre*]. In prehod govora ni pričevanje o uspehu, temveč pričevanje o nekem načinu spodletelosti.

Prevedla Ana Žerjav

Colette Soler*

Kakšen konec za analitika?¹

Konec analize je konec neke ljubezni. Analitik in analizant sta zabaven par. Še včeraj zjutraj mi je neka ženska, ki sem jo srečala v bolnišnici na predstavitvi bolnika in ki je bila dolgo v analizi – gre za nevrotičnega subjekta –, v odgovor na neko vprašanje odvrnila: »ni mi bilo jasno, kako bi se lahko končalo..., zato sem zaključila«. Če odstranimo njeno očitno razumljivost, gre za nenavadno formulo, ki nas vpelje v paradokse transferne ljubezni.

Lacan je zelo zgodaj opazil, da gre za pravo ljubezen. Ni razloga, da bi to ljubezen razumeli kot umetno ljubezen, namreč z izgovorom, da je umeten tudi analitični dispozitiv. Poleg tega gre za ljubezen, ki se konča tako, da pove resnico o ljubezni – kar je redkost –, se pravi, da se razvije v takšnem postopku, ki na koncu poda idejo o tem, kaj je ljubezen. V tem smislu gre dejansko za novo ljubezen, kot je v nekem trenutku dejal Lacan.

Kakšna je torej resnica o ljubezni, ki se razkrije v transferju in ki je drugje zgolj slutena? Ta resnica je, da partner skriva nekega drugega partnerja. Ne le, da je partner nadomestek, kot je opazil Freud, temveč gre za to, da realno, mišljeno kot presežni užitek, parterju laže. Reči bi bilo torej treba: navidezni partner. Kot veste, je v tem drama ljubezni. Od tod tudi simpatična formula, ki jo je Lacan pogosto povzema: »ni bila ona, ni bil on«, ali še radikalnejše, freudovska izjava: »ne ljubim ga« ali »ne ljubim je«. Ali bi lahko za to pravo ljubezen, ki pove resnico o ljubezni, rekli, da je razsvetljena ljubezen? Gre za mamljiv izraz, saj se je Lacan za to, da bi analitično izkustvo uvrstil v racionalnost, pogosto skliceval na razsvetljenje. Ali bi bila ta ljubezen edina, ki ne bi bila slepa in ki bi dosegla tisto lucidnost, ki se ji približa samo sovražstvo? To vprašanje puščam zaenkrat ob strani in se bom k njemu vrnila kasneje.

63

¹ Prevedeno po: Colette Soler, »Quelle fin pour l'analyste?« (1989), v: *Retour à la passe*, Luis Iz-covich (ur.), Forums du Champ lacanien, Pariz 2000, str. 533–545. [Vse opombe v tekstu so uredniške oziroma prevajalske.]

* École de Psychanalyse des Forums du Champ lacanien, Pariz, Francija

Pozorni bodite na tole: gre za ljubezen, ki obrne težnje običajne ljubezni. Slednja se namreč, ne glede na to, kakšne programske poteze vsebuje, začne s srečanjem – *tyche* – in teži k nujnemu. K nujnemu teži v obliki želje, ki naseljuje ljubezenski zagon in ki se glasi takole: »za vedno«. Stremi k »ne preneha«. V nasprotju s tem pa transferna ljubezen popolnoma obrne takšno razporeditev. Po eni strani še zdaleč ni prepuščena milosti srečanja, temveč se sproži skoraj avtomatsko s prevaro [*artifice*] dispozitiva. Je sestra dvojčica proste asociacije. Toda dejali mi boste, da je analitika še vedno treba srečati. Seveda, in tu je dejansko na delu element kontingence; toda razen tega je transferna ljubezen, ne glede na različice njenega vsakokratnega stila – in prav to je začudilo Freuda –, tako rekoč zagotovljena. Gre torej za ljubezen, ki se ne proizvede s srečanjem, temveč po nujnosti. Po drugi strani pa še zdaleč ne stremi k »za vedno«, temveč k temu, »da se preneha«, postavlja si vprašanje svojega konca. To je klinično dejstvo, analizant namreč že od vstopa v analizo teži k izstopu, s čimer postane včasih, in sorazmerno s tem, v kar je ujet, celo obseden.

Kako razumeti posebnosti te ljubezni? Lacan pravi, da gre za ljubezen, ki se naslavlja na vednost – in dodati je treba: na predpostavljeno vednost, česar ne smemo zamešati z željo po vednosti. Poznate končno Lacanovo tezo: nobene želje po vednosti ni, zlasti ne pri analitiku. Ko je to enkrat formulirano, pravzaprav opazimo, da se dejstvo, da človeštvo nima želje po vednosti, vsiljuje tako rekoč prostemu očesu, vendar pa bi lahko to pri analitiku bolj presenetilo, čeprav Lacan prav v zvezi z njim omeni celo več kot le ne-željo, grozo vednosti. Ni želje po vednosti, saj subjekt ve že vse, kar mora vedeti. Vedeti za kaj? Za smotre svojega užitka. Vendar pa se v delu transferja pojavi nekaj, kar je podobno želji po vednosti, nekaj, kar je, recimo, njen dozdevek, v banalnem pomenu izraza. To je povezano z dejstvom, da subjekt, ki pride v analizo pod zastopstvom svojega simptoma, pod zastopstvom tega, kar zanj šepa, pod zastopstvom nekega S_1 , ta subjekt se lahko zaradi označevalne strukture, ki je sama struktura govornice, napoti le proti S_2 . Zato lahko Lacan reče, da transfer utemeljuje že sama unarna poteza. Ta zadošča, da se analitična operacija usmeri proti svojemu dopolnilu, predvsem k vednosti, S_2 . Seveda ne k vsej vednosti – obstaja namreč praprotlači - tev –, ampak h kosu vednosti. Subjekt, ki ga zastopa neki označevalec, ki se naslavlja na vednost – to je struktura transferja, ki proizvaja kose vednosti.

64

Kaj je torej resnica ljubezni, ki je dozdevek »želje po vednosti«? Rečeno na kratko: to je neka zahteva, in sicer zahteva po biti. Subjekt išče svojo bit na prisilni po-

dlagi elaboracije vednosti, vendar pa ne išče vednosti. Zdi se mi, da nam oseba, o kateri nam je govoril Jean-Guy Godin, to eklatantno ilustrira s svojim »nič nisem«, s katerim pokaže, da se čas elaboracije začne s protestom, ki razkrije latentno nezadovoljeno zahtevo. Motili bi se torej, če bi o transferni ljubezni govorili kot o razsvetljeni ljubezni. Nič bolj kot kakšna druga ne vodi k želji po vednosti in tako kot vsaka hrepeni po biti. Vednost proizvede le pod prisilo, saj analitična operacija zahtevo po biti prisili, da gre skozi prosto asociacijo. V psihoanalizi z vrlino, ne, kot se reče, svetega Duha, temveč analitikove želje, nastopi izsiljenje tega »o tem nočem nič vedeti«. Interpretacijo s pomočjo ljubezni² zamenja druga interpretacija. V tem smislu je analitik zgodovinsko gledano dejansko originalen, popolnoma nov partner, ki »lahko odgovori«. Toda opozoriti je treba, da ima univerzalni »o tem nočem nič vedeti« svoje individualne različice, ki jih je treba v psihoanalizi upoštevati. To je sicer razvidno že od vstopa v analizo naprej. Obstajajo na primer subjekti, ki se predstavijo polni občutka strahu. Strah jih je tega, kar bodo odkrili. Drugi subjekti, nasprotno, včasih celo entuziastično pričakujejo tisto, kar bodo odkrili. Zanje bi morda lahko rekli, da so nedolžni [*innocents*] ali nezavedni [*inconscients*], kakor koli. V tem se kaže razlika med subjekti glede na vednost.

*
* *

Vprašanje se torej glasi: če analiza omogoči izsiljenje tega »o tem nočem nič vedeti«, kaj je potemtakem merilo tega izsiljenja oziroma natančneje, kaj se zgodi z njim na koncu psihoanalize? Sprašujemo se, ali konec analize sploh obstaja. Naj vam povem, da se tu tega ne sprašujem – ni namreč treba postaviti vseh vprašanj –, vsaj ne metodološko.

Izhajam iz lacanovske teze: analitični proces je končen, torej je mogoče konec analize oceniti v funkciji njenega sovpadanja ali njenega nesovpadanja s končno točko procesa. Kastracija ne spodbija te končne točke. Kar zadeva freudovski konec [*butée*], ki ga omenja tekst »Končna in neskončna analiza«,³ ga ni mogoče

²V izvorniku: *à la monnaie de l'amour*. *Monnaie* sicer pomeni »denar«, »plačilno sredstvo«, prevod bi se torej dobesedno glasil: »s plačilnim sredstvom ljubezni«. Fraza implicira, da se analizo plačuje zaradi izsiljenja ljubezni.

³Cf. Sigmund Freud, »Končna in neskončna analiza« (1937), v: *Spisi o psihoanalitični tehniki*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2005, str. 332.

identificirati z dejstvom kastracije oziroma z dejstvom, da kastracija ne pozna »prenehanja«. Ne trčimo [*butée*] na kastracijo, temveč na subjektovo pozicijo napram kastraciji. Treba je brati tekst. Konča se namreč s trditvijo, da »odločitev prepustimo subjektu«, namreč odločitev o njegovi poziciji. Freud opiše dva tipa brezizhodnih pozicij, vendar te brezizhodnosti ne univerzalizira. Sicer pa Lacan v »Vodenju zdravljenja« meni, da »razplet neskončne analize« poda sam Freud,⁴ in sicer v svojem zadnjem, nedokončanem tekstu o razcepu jaza. Zdi se mi torej, da je treba nasprotje med freudovsko brezizhodnostjo [*impasse*] in lacanovskim prehodom [*passe*] nekoliko niansirati.

Obstaja torej neki konec analize. Ta konec lahko preučimo z več vidikov. Preučimo lahko njegovo izstopno sekvenco. Kako se predstavlja končna sekvenca, trenutek, ki se razprostira med tem, čemur Lacan reče trenutek prehoda, kot trenutek, kot metamorfoza subjekta, in koncem seans z analitikom. Toda to ni moj tukajšnji namen. Preučimo lahko tudi njegove rezultate: kaj dobimo, ko na koncu potegnemo črto in naredimo bilanco? Prav tako lahko preučimo njegove terapevtske dosežke ali na primer pridobitve vednosti. Tudi to me tu ne bo zanimalo. Pač pa me bo zanimalo, kaj subjekt na koncu naredi iz tega, kar je pridobil. Če mu analiza dejansko poda ključ njegovega razcepa, kaj naredi, ko ga dobi v roke? Ali bo subjekt ključ enigme uporabil za to, da bo odprl ali da bo zaprl vrata dostopa do vednosti? Drugače rečeno, kaj se na koncu zgodi z analitikovo željo po vednosti?

Kaj bi pomenilo zapreti vrata? Mislim, da Lacan natančno ta konec omenja v svojem *Pismu Italijanom*,⁵ v katerem bi želela, če dovolite, nekoliko natančneje komentirati neki odlomek. Ta tekst Italijanom je datiran z letom 1973, torej sedem let po »Propoziciji« iz leta 1967, se pravi po šestih letih izkušeni dispozitiva prehoda. Lacan pravi takole:

»Zdaj navajam reči za ljudi, ki me poslušajo.« – Predpostavimo, da smo med ljudmi, ki poslušajo. »Je objekt (*a*). Zdaj *ob-staja*, ker sem ga konstruiral. Predpostavljam, da so znane njegove štiri epizodične substance in da se ve, čemu služi, v tem ko se obda z gonom, s katerim se vsakdo meri v srce in ga doseže le

⁴ Cf. Jacques Lacan, »Vodenje zdravljenja in principi njegove moči«, v: *Spisi*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1994, str. 229.

⁵ Cf. J. Lacan, »Note italienne«, v: *Autres écrits*, Seuil, Pariz 2001, str. 307–311. Prevod v pričujoči številki *Filozofskega vestnika*, »Italijanska opomba«, str. 31–35.

s strelom, ki ga zgreši. To je opora za najuspešnejše realizacije in tudi za najprivlačnejše realnosti. Če je to plod analize, napotite tega subjekta nazaj k njegovemu dragemu študiju. Z nekaj dodatnega kiča [*potiches*] bo okrasil dediščino, ki naj bi Boga spravila v dobro voljo. Ne glede na to, ali temu radi verjamemo ali pa se nam upira, je cena za genealoško drevo, s katerim se vzdržuje nezavedno, ista. Zadevni fant(ič) ali deklina bosta njegovo primerno nadaljevanje.«⁶

To je eden od odlomkov, ki nam vsekakor opiše dejanski konec, torej ne lažni konec, ki pa kljub temu v Lacanovih očeh ni tisti konec, ki mora biti analitikov. Ta tekst ni brez težav, zato sem menila, da bi si ga bilo dobro pojasniti.

»Je objekt«. Ta »je« [*il y a*] je seveda v resonanci z »ni [*il n'y a pas*] spolnega razmerja«, ki ga uravnoveša, prav tako pa se povezuje tudi z »je Eden«, ki ga je Lacan formuliral nekoliko prej. Je Eden, ki nima sorodne duše; je Eden, ki nima spolnega partnerja; je Eden, ki se ne more pogovarjati z nikomer, razen z interpretom, če ga sreča. Toda za tega Enega, ki nima para, vseeno »je a«, ki obstaja.

»Predpostavljam, da so znane njegove štiri epizodične substance.« Mnogotera in izginjajoča substanca, kar je sunek novosti za star filozofski koncept. V tem se zagotovo ne motim. V četverni substanci, ki ni ne ena in ne večna, lahko namreč prepoznate štiri moduse užitka, ki ga prenaša gon, v skladu s tem, ali so objekt prsi, izmeček, glas ali pogled. Toda sam ta objekt se ne pomeša s svojimi inkarnacijami, ki se jim psihoanalitična teorija približa kot »predgenitalnimi«. Če »obstaja« le po tem, da je bil »konstruiran«, potem je to zato, ker je neki *topos*, ki je ekvivalenten razpoki v Drugem. To eksplicitno formulira Seminar *D'un Autre à l'autre*;⁷ gre za objekt, ki se umešča v Drugega kot inkomenzurabilni del označevalnega Enega. V tem smislu stopi natanko na mesto -1 in se v gonu napolni, substancializira s »presežnim užitkom«. »Predpostavljam, da se ve, da obstaja« – torej kot *topos* –, »da so znane njegove štiri epizodične substance« – kot presežni užitek, »da se ve, čemu služi«. Gre za vprašanje njegove funkcije v subjektovi ekonomiji. Ne vem, ali ste že pomislili na to, da je objekt *a* nečemu služil. Gre za močno formulo.

67

Nadaljujem: »da se ve, čemu služi, ko se obda z gonom, s katerim se vsakdo meri v srce in ga doseže le s strelom, ki ga zgreši«. To je torej njegova raba, vsaj ena od

⁶ *Ibid.*, str. 33–34.

⁷ Cf. J. Lacan, *Le Séminaire, livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Seuil, Pariz 2006.

rab: meriti v srce. Meriti na kaj, če ne na bit? Bit, ki nas pripelje nazaj do transferne zahteve, s katero sem začela in ki dejansko spravi v igro gon. Da je gon v razmerju z iskanjem biti, pri Lacanu ni nova ideja iz leta 1973. Najdete jo že v »Vodenju zdravljenja«, kjer opozori, da gon privede zahtevo do meja biti,⁸ in v »Poziciji nezavednega«, kjer to merjenje na bit definira natanko ločitveno rabo gona glede na označevalno odtujitev.⁹ Tu najdemo dvojni vidik: iskati svojo bit in ... jo zgrešiti. »Zopet dobiti«, torej kompenzirati svojo izgubo, in jo hkrati »obnoviti«. Toda če gon v samem sebi ne dobi nazaj objekta, v nasprotju z denimo umetniškimi stvaritvami, je kljub temu opora »za najuspešnejše realizacije in tudi za najprivlačnejše realnosti«. »Najuspešnejše realizacije« označuje »dela« nasploh, ne samo umetniška. Življenjske proizvode. Tisto, čemur se je nekoč reklo dela [*œuvres*]; kot veste, so obstajali v zgodovini miselni tokovi, za katere so bila »dela« vir zla. Recimo, bolj banalno, proizvodi dela [*travail*]. Kar zadeva »najprivlačnejše realnosti«, gre za realnosti, ki privlačijo, kar razumem čisto preprosto v smislu ljubezni in interesa. Kar poleg dela in njegovih del odpira polje ljubezni in njenih pasti.

Obstaja torej konec analize, ki je v tem, da smo se nekako naučili rokovati s svojim presežnim užitkom, da bi nečemu služil. Čemu? Temu, kar bom imenovala v formuli, ki spominja na formulo gona: »storiti se biti« s svojimi deli in s svojimi ljubeznimi. Bodite pozorni, da Lacan o tem govori v nekoliko slabšalnem in porogljivem tonu. Okrasni kič dediščine je treba postaviti v niz z njegovim izrazom smetobjava¹⁰. V smeteh niso samo knjige, temveč tudi vse tisto, s čimer se hrani genealoško drevo, namreč vse, s čimer uveljavimo ime, ki smo ga dobili. Vse, s čimer si s svojim odlikovanjem v rodu ustvarimo ime, ki zamenja očeta. »Pozicija nezavednega« je temu rekla: »ustvariti si civilni status«;¹¹ »Simptom Joyce« bo dejal: postaviti si piedestal.¹² Ta konec s »storiti se biti« [*se faire être*] bi rada umečila in pojasnila z dvema sorodnima izrazoma: »rajši ne biti« [*plutôt ne pas être*] in »storiti se po biti« [*se faire à être*], ki je nekaj popolnoma drugega.

68

Kaj je prednost konca s »storiti se biti«? Svoj smisel in svojo težo očitno dobiva iz manka biti [*manque à être*]. Subjekt, ki se je izkusil kot manko, da bi bil [*man-*

⁸ Cf., J. Lacan, »Vodenje zdravljenja...«, *op. cit.*, str. 215.

⁹ Cf., J. Lacan, »Position de l'inconscient«, v: *Écrits*, Seuil, Pariz 1966, str. 842 ff.

¹⁰ V izvorniku: *poubellication*, skovanka, ki združuje besedi *publication* (objava, publikacija) in *poubelle* (smeti, odpadki).

¹¹ Cf., J. Lacan, »Position de l'inconscient«, *op. cit.*, str. 843.

¹² Cf., J. Lacan, »Joyce le Symptôme«, v: *Autres écrits*, *op. cit.*, str. 565–566.

que à l'être] in kot razcep v izkustvu, se vrne k oziroma najde neko pozicijo biti, ki pozdravi njegov manko biti. Z »Enim« civilnim statusom pozdravi svoj status, da je v označevalni verigi vedno »dvoje«. Droben oklepaj: pogosto govorimo o nalegljivosti narcizma, ki razsaja v analitičnih skupinah. Nekateri se od zunaj čudijo, da »tisti« [*des*], ki so bili v analizi, niso razumnejši in da so, ko gre za njihov status, tako ostrin in tako maščevalni. V tem vidim manifestacijo konca s »storiti se biti«, s tem, čemur lahko rečemo narcizem biti – ki sicer ni edini. In konec koncev, subjekt bi se lahko v analizi tega dejansko naučil.

Gotovo je, da je ta pozicija za nevrotika napredek oziroma zagotovo neka sprememba. Morda jo včasih zlorablja, toda vseeno je napredek, saj je nevroza bolezen manka in vprašanja. Natančneje, nevroza povzdigne manko v bolezensko stanje. Je bolezen manka užitka kot tudi manka vednosti, ki ga nevrotik občuti kot svojo lastno nemoč. Seveda je vsak subjekt [*sujet*] podvržen [*sujet*] manku in pade pod udarec kastracije, vendar pa ni vsak subjekt nevrotičen; ne vsak [*pas tout*] subjekt povzdigne kastracijo v bolezen. In zato Lacan nevrotiku zoperstavi lik Alkibiada, želečega *par excellence*, ki naredi iz svojega manka presežni užitek, tako daleč, kot je to mogoče. Nevrotik, nasprotno, trpi zaradi tega, iz česar naredi Alkibiad rabo užitka. Nevrotikov občutek manka biti nedvomno nekaj prikriva. Prikriva njegov korelat: subjektovo pozicijo do kastracije. Formuliram jo z izrazom iz Seminarja o *Etiki*: »raje ne biti«. ¹³ Raje ne biti kot služiti užitku Drugega. In natanko zato je za nevrotika teža tega tako boleča, občutek, da v resnici ne obstaja ali da je že mrtev. V tem je seveda na delu narcizem, vendar gre za narcizem manka biti, ki se popolnoma razlikuje od narcizma biti, o katerem sem pravkar govorila. Narcizem manka biti sicer pojasni, zakaj je pri nevrotiku tako poudarjena zahteva po ljubezni. Ne gre za to, da bi bil tako zelo ljubeč oziroma sposoben ljubiti, temveč gre za to, da ne preneha zahtevati ljubezni. Ljubezen zahteva natanko zato, ker prinaša prava ljubezen dopolnilo biti. Vendar ne na poljuben način. Ljubezen ustvari bit z mankom biti. Kar je pot, ki je popolnoma nasprotna užitku.

V svojem narcizmu manka biti in v svoji zahtevi po ljubezni se nevrotik upira subjektivni destituciji, in sicer v toliko, v kolikor je subjektivna destitucija v antinomiji z narcizmom manka biti in s pozivom Drugemu, ki ga vzdržuje. V zvezi

¹³ Cf., J. Lacan, *Seminar, VII. knjiga, Etika psihoanalize*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1988, str. 308.

s tem vzemite tri primere, ki jih je Lacan predlagal v zvezi s kliniko subjektivne destitucije, namreč človeka Zlate dobe, ki bi se vrnil v moderni svet, Paulhanovega prizadevnega vojščaka, in samega sebe, ki je med pogajanji za njegovo izključitev iz IPA podajal svoj seminar. Skupna poteza teh treh primerov – ne da bi na dolgo komentirali vsako točko – je, da gre natanko za subjekte, ki na podlagi katastrofe ne razmišljajo več o Drugem, kar ima včasih stoični prizvok ali celo eksplicitni *alea jacta est*. Formula njihove pozicije bi bila bolj »storiti se po biti«, v kateri odmeva prizvok soglasja in ki nima nobene zveze z iznajdljivo nianso v formuli »storiti se biti«. Če je torej nevrotikova pozicija ta, da iz manka biti naredi narcizem, potem je, če ga pripravimo do tega, da preide iz »raje ne biti« kot pristati, da bi služil Drugemu – saj verjame, da se hoče Drugi poslužiti njega –, k »storiti se biti«, dejansko napredek. Gre za terapevtski napredek konca analize, ko nevrotiku uspe izstopiti iz njegovega »nisem« in konkretizirati njegovo bit v nekaterih realizacijah. Ni nujno, da gre za velika dela. Eden izmed njih je dejal: zdaj se lahko ukvarjam s »svojimi rečmi«. Naj bo to še tako prozaično, gre za neki »storiti se biti«. Rečemo lahko, da je Joyce v tem pogledu napredek glede prekletstva, glede Sadovega μη φωναι in njegovega zavračanja, da bi obogatil dediščino. Joyce je namreč na strani »storiti se biti«. Kdo je hotel bolj od njega okrasiti dediščino z dodatnim kičem, prispevati k ohranitvi genealoškega drevesa in odlikovati svoje ime? Toda to ni niti subjektivna destrukcija niti analitikov prehod. Lacan je v zvezi s to točko kategoričen: »storiti se biti« ni konec za analitika. Ni konec za analitika, temveč v najboljšem primeru le konec [*une fin*] za nevrotično bolezen. Še zdaleč ni tisto bistveno [*le fin du fin*] analitika. In v tem oziru Joyce ni napredoval glede na Sada.

70 Če je lahko Lacan vzel Joycea za model tega, kar lahko v najboljšem primeru dobimo na koncu analize, je to v tisti meri, v kateri Joyce ilustrira ločitev – zavrnitev – od nezavednega. Ko gre za analitikov prehod, Lacan ne vzame za model Joycea, temveč svetega Tomaža in ... svetnika nasploh. Svetega Tomaža in način, kako je pometel s svojim delom: *sicut palea*, »kot gnoj«. Svetnik se »ne« stori »biti« [*ne se fait* »pas« être], ne ustvari si imena. Drži sicer, da mu ime podelijo, vendar običajno takrat, ko je mrtev. Zato Lacan še leta 1979 zoperstavi Joycea in svetnika. Joyce si s svojo umetnostjo ustvari »pedestal« [*escabeau*], medtem ko pade svetnik pod udarec »destalizacije« [*scabeaustration*], se pravi kastracije piedestala.¹⁴ Njegovo ime ni povzdignjeno. Lacan pravi, naj subjekt, ki se preda

¹⁴ Cf., J. Lacan, »Joyce le Symptôme«, v: *Autres écrits*, op. cit., str. 566–567.

temu, da se »stori biti«, »ne postane analitik«. Zakaj? Odgovor: ker ne bo imel časa prispevati k vednosti. Če se čas šteje kot prizadevanje, je bodisi eno bodisi drugo. Če se bo zagrizeno lotil enega, se ne bo lotil drugega, ne glede na to, da imeti ime ni prednost za analitično nalogo, ravno nasprotno.

Prispevati k vednosti – pozorni bodite na skromnost tega izraza – ne pomeni pisati traktate. Naj bo še tako malo, k vednosti prispevamo takoj, ko izstopimo iz tega, čemur Lacan reče obilica blebetanja. To ima v analizi seveda svojo učinkovitost, svojo učinkovitost, važnost in terapevtski učinek, toda invencija vednosti je nekaj drugega. In ugotoviti je treba seveda, ali je analizant, ko je dobil ključ svojega razcepa, ta ključ uporabil za zaprtje vrat do vednosti. V tem sestoji »storiti se biti«.

Ta konec s »storiti se biti« seveda ni nepovezan z vednostjo, predpostavlja, da je bila v analizi pridobljena vednost. Elaboracija vednosti se v analizi predstavi v zelo preprosti obliki konstrukcije zgodovine – tako zelo bedasto je to. In analizant s tem preveri vzrok svoje želje. Kar v prvi vrsti pomeni, da izkusi strukturno zev v vednosti in da s tem pridobi neko vednost o nemožnem, vednost o tem, da ne glede na to, kakšni so označevalci, proizvedene besede, njihov »roj«¹⁵ nikoli ne bo reduciral »minus enega« [*moins un*], ki glede nanje obstaja – čemur je Freud rekel »prapotlačitev«, Lacan pa je razvil njegovo logično strukturo: ni »vseh označevalcev« brez enega manj [*un en moins*]. A drugič, ta vednost ni zadnja beseda psihoanalize, saj ta nima »doktrinarne« rabe. Ni zadnja beseda, in če ni vseh označevalcev, potem je objekt *a*, ki stopi na mesto, kjer označevalec ne odgovarja. Pridobljena vednost je dvojna: vednost o nemožnem, a tudi vednost o singularnosti. Analizant pridobi neki pregled, dobi določen vpogled v to, kar ga razlikuje, v svoj lasten način, kako rokuje s svojim mankom in ga kompenzira. Ta vednost je ločitvena in zamaši krivdo in inhibicijo ter zrahlja nevrotično nemoč. Odločitev, ali to vednost uporabi za svoje ohranjanje v svetu in v genealoškem drevesu, je prepuščena subjektu. Konec s »storiti se biti« je torej dejansko povezan z vednostjo, ki je izdelana v analizi.

Toda ali bo šel subjekt dlje? Ali se na koncu analize lahko rodi želja po vednosti? Recimo, da je Lacan po svoji lastni želji navajal k njej kot k opominu, ki je ... nujen, a morda brezupen. Željo po vednosti je zelo težko vliti vsaj iz dveh razlo-

¹⁵ V izvorniku: *essaim*, »roj«, homonim z *es un*, *S₁*.

gov. Ne le zato, ker je analitiku odprta pot »storiti se biti«, temveč zato, ker se mora v svoji praksi ukloniti nekemu »ne misliti«; naložiti si mora strogo disciplino, da v dozvedku uteleša objekt vzrok. Analitikova pozicija v zdravljenju izključuje elaboracijo vednosti, ki jo prepusti analizantu. Zato imamo včasih občutek, da si življenje služi s tem, da nič ne dela – če se lahko elaboracija vednosti in analitično dejanje izmenjujeta, je to zato, ker sta antinomična. Sama interpretacija je glede na to, kar o njej povedo analitiki – čeprav Freud govori o konstrukciji, Lacan pa o subjektovi kalkulaciji –, bolj iz reda orakeljskega izbruha. Analitična praksa skratka analitiku nalaga rokovanje z nekakšno miselno inercijo, ki ne poteka v smeri aktivnega okusa za vednost. Menim, da te ovire osvetlijo dispozitiv prehoda in podajajo del njegovega smisla.

Ko Lacan omeni željo po vednosti, gre za opomin, toda Lacan je bil nedvomno prevelik realist, da bi ostal pri tem, in menim, da je prehod dispozitiv, ki je izumljen za to, da bi izsilil željo po vednosti. S tem dispozitivom je treba za to, da bi se »storili biti« v obliki, da bi »bili za to imenovani«, dejansko iti skozi elaboracijo vednosti. V tem je zvižajača dispozitiva: poslužiti se želje po biti, ki naseljuje vsakega subjekta brez izjeme – biti v genealogiji, v tem primeru na listi A.E. –, da bi ga pripravili do elaboracije vednosti. Iz vednosti, ki ne more biti vzrok, narediti pogoj. Zakaj pa ne? Prehajalec priča – gre za Lacanov izraz, ki ima še vedno težo. Priča v enem od pomenov te besede pomeni mučenik, se pravi tisti, ki trpi, kot tudi tisti, ki zbere dejstva. Ohraniti je treba obe komponenti: prehajalec priča o preizkusu, ki je bil njegova analiza. Pravično pričanje je prvi korak elaboracije vednosti in gotovo obstajajo bolj ali manj pravična pričanja. Pričati o preizkusu predpostavlja prečiščenje, ločitev patosa in vednosti, ki se odloži v njem. Naloga prehodnika je težavna, saj ne sme biti ne magnetofon – ki vse snema in ki nič ne sliši – in ne ekran pričanja. To dejansko predpostavlja posebno pozicijo, pozicijo, kjer, tako se mi zdi, praznina ni zamašena s konsistenco njegove lastne singularnosti. Ne sme biti prepoln svoje singularnosti, se pravi popolnoma odet v svojo lastno fantazmo, pa tudi ne prepoln prepričan o tem, kaj je prehod, tako da lahko ponudi neko praznino, prostor, kamor se lahko odloži vednost. Kar zadeva kartele, od njih pričakujemo elaboracijo, in dispozitiv k temu dodaja skrito spodbudo: Lacan, ki spremeni star dispozitiv, namesto ene same žirije zasnuje dva kartela. Dva kartela, ki, kot precizira, delujeta ločeno, kar pomeni, da tekmuteta, saj imate takoj, ko imate »dva«, tekmovanje. Ne gre za dva prijateljska kartela, temveč bolj za dva kartela, ki elaborirata, recimo, kdo bo boljši. Navsezadnje je trajanje naslova A.E., Analitik Šole, omejeno na tri leta. Kar je z ozirom

na zahtevo »storiti se biti« težko. Ločuje »biti imenovan« in ime, naziv. Poleg tega peljuje funkcijo naglice. Vse to so po mojem mnenju triki delovanja, ki merijo na učinek izsiljenja groze vednosti. »Storiti se imenovati«, tekmovanje, naglica, vse to so pripomočki za manjkajočo željo po vednosti.

Toda kaj je zastavek tega? Čemu ta zaničevalna opomba o uspešnih »realizacijah«, o »storiti se biti«, in poziv k želji po vednosti? To naznani začetek »Opombe Italijanom«: gre za preživetje psihoanalize. Lacan je mislil, da lahko psihoanaliza preživi le, če ji uspe zapeljati moderni svet. Tako kot se je antični gospodar pustil zapeljati hlapčevi vednosti, vse do elaboracije *επιστήμη*. Toda obdobja znanosti ni mogoče zapeljati le z elaboracijo konsistentne vednosti. Gre torej za idejo, da se lahko ta diskurz ohrani samo, če ga naseljuje želja, ki spada v dobo znanosti.

Opomini, ki jih je Lacan izrekel leta 1973, so prepuščeni naši milosti. Sodbo o njihovi usodi prepuščam vam. Meni osebno se ne zdi, da bi imela psihoanaliza danes dosti možnosti zapeljati modernega gospodarja – antičnega gospodarja seveda ni več –, temveč le nekatere figure, ki vzdržujejo ideale znanosti. V nasprotju s tem – in zdi se mi, da gre zgodovina bolj v to smer – pa ima psihoanaliza morda možnost, da zapelje moderne hlapce. Ti se seveda prav toliko razlikujejo od antičnih hlapcev kot se moderni gospodar razlikuje od antičnega gospodarja. Moderni hlapci so vsi tisti subjekti, ki jih destituira znanost in njeni proizvodi. Morda tu dejansko obstaja možnost zapeljati te žrtve, ki smo tudi mi sami. Toda ali te žrtve slepe strasti do vednosti, ki prežema znanost, ne bodo dale prednosti religiji ali celo iz psihoanalize naredile religije? Prav tu se nahajamo danes.

Prevedla Ana Žerjav

Colette Soler*

Identifikacija s simptomom¹

Identifikacija s simptomom je izraz, ki ga je Lacan uporabil na koncu svojega poučevanja. Ne reče, da se je treba identificirati s simptomom – z njegove strani torej nobenega imperativa –, temveč da je »najboljše, kar lahko storimo, to, da se identificiramo s simptomom«. ² Vsa niansa je v tem »najboljše, kar lahko storimo«.

Izraz se ne nanaša na potek analize, temveč na njen rezultat, in nas poziva, da si razjasnimo in preučimo njegovo razmerje s prekoračitvijo fantazme ter njegove implikacije na ravni nečesa, kar je za vsakega analizanta zelo pomembno, namreč implikacije na ravni ljubezni ali bolje rečeno, ker je beseda vedno izvor nesporazumov, na ravni razmerja moški-ženska.

Drugačna identifikacija

Izraz »identifikacija s simptomom« vključuje paradoks, s katerim je Lacan nedvomno z določeno ironijo odgovoril na sloviti izraz v psihoanalitičnem gibanju, »identifikacija z analitikom«, ki ga je kot konec analize promovirala IPA. V njem je tudi določen humor, morda celo nehoten, v zvezi s pričakovanji od analize, ki se odvija v upanju, da bo dosegla določeno olajšanje simptoma. Obljubiti izhod iz analize na osnovi identifikacije s simptomom bi bilo v določenih primerih lahko videti kot provokacija. Ta paradoksní izraz je torej ustvaril določeno presenečenje.

75

Identifikacija v običajnem smislu implicira odtujitev v Drugega, kolikor je identificirani subjekt, naj to ve ali ne, pod vplivom Drugega. Seveda je tisto, zaradi

¹ Prevedeno po: Colette Soler, »L'identification au symptôme«, v: *Retour à la passe*, op. cit., str. 587–598. Gre za četrto od ciklusa petih predavanj pod naslovom *Les leçons de la passe* (Predavanja o prehodu), ki jih je C. Soler podala v Caracasu od 28. novembra do 1. decembra 1993. [Če ni označeno drugače, so opombe v tekstu uredniške oziroma prevajalske.]

² Cf. J. Lacan, *Seminar, knjiga XXIV, L'insu que sait de l'une-bévue s'aila à mourre* (1976–1977), predavanje 16. novembra 1976, neobjavljeni tipkopis.

česar je govoreče bitje mogoče vzgojiti in je ubogljivo za družbeno vez, njegova identifikacijska sposobnost, sposobnost, da sprejme ukaze označevalca. Identifikacija je odtujevalna, vendar je tudi načelo kolektivizacije. Freud je to tezo razvil v *Množični psihologiji in analizi jaza*, kjer je opisal kot pogoj skupine govoreče bitje, ki je sposobno identifikacije.³ Tudi Winnicott je s svojim pojmom nepravega *self* imenoval identificirani del subjekta in ga razločil od pravega *self*, ki naj bi imel svoje nedosegljivo, neidentificirano jedro.

Govoriti o identifikaciji s simptomom je paradoks, saj je simptom v svoji poslednji definiciji načelo ločitve od Drugega. Simptom ni načelo odtujitve in konformnosti, temveč diferenciacije in singularnosti, celo disidence – Lacan govori o disidenci gona –, kolikor je simptomatski del subjekta natanko tisti, ki se ne identificira z Drugim.

V državah, ki so tvorile Sovjetsko Zvezo, je prišlo do zmešnjave med simptomom in politično disidenco. Zagovornikom človekovih pravic se je zdelo škandalozno, da obstaja država, v kateri je uveljavljeno, da je tisti, ki ne misli tako kot gospodar, bolnik, da je shizofrenik, ki ga je treba zapreti v psihiatrično bolnišnico. Toda to se je dejansko dogajalo in za to obstaja strukturna osnova, namreč da se s svojim simptomom vsakdo razlikuje od reda, ki ga diskurz predpisuje užitku.

Če postavimo identifikacijo na stran simbolnega in simptom na stran realnega, vidimo, da identifikacija s simptomom že sama v sebi vključuje neko težavo.

Da bi niansirali to nasprotje, se spomnimo na histerični simptom, ki sam po sebi predstavlja kolektivizirajočo rabo, kolikor je za histeričnega subjekta značilna njegova neposredna povezava z zaprečenim Drugim in njegova tendenca k temu, da se identificira preko simptoma. To vidimo pri Dori, ki se identificira s kastrirano željo očeta: preko njenega simptoma, njenega kašlja, deluje identifikacija s simptomom Drugega. V histeriji obstaja neka raba simptoma, ki se očitno ne loči od Drugega, temveč se, nasprotno, z njim povezuje. Vendar pa menim, da ko se Lacan sklicuje na identifikacijo s simptomom, tega ne stori v navezavi na njegovo histerično rabo. Gre za identifikacijo s simptomom kot realnim, kot enim brez Drugega.

³ Cf. Sigmund Freud, »Množična psihologija in analiza jaza«, v: *Spisi o družbi in religiji*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2007, str. 251–319.

Učinek biti

Preučiti bi želela tako logiko, ki je IPA napeljala na govor o identifikaciji z analitikom, ko tudi tisto, ki je Lacana napeljala na govor o identifikaciji s simptomom.

Ko Freud v »Končni in neskončni analizi«⁴ govori o »zdravem« subjektu, se nanaša na subjekta, ki se mu ni treba zateči v analizo. Gre za subjekta, na katerega operacija diskurza deluje kot omejitev in organizacija užitka, kar mu omogoča, da se ohranja v znosnem stanju, tako za njega samega kot za kolektivnost. Ko subjekt zahteva analizo, to stori zato, ker postane obramba proti užitku zaradi simptoma neuspešna. Ta neuspeh operacije kontrole užitka nam ponudi logiko vstopa, medtem ko je logika izstopa v uspehu omenjene kontrole. Teza identifikacije z analitikom se torej opira na dejstvo, da imamo ob vstopu subjekta, ki predstavi neki simptom kot ugovor, ob izstopu pa imamo subjekta, ki je dosegel nujno kontrolo svojega užitka, s postulatoma, da je to dosegel z identifikacijo.

V istem tekstu se Freud sprašuje, ali bi lahko na koncu analize dobili kaj boljšega od tega, kar je mogoče opaziti pri zdravem subjektu, na kar poda pesimističen odgovor, da najbrž ne. Vendar nekoliko kasneje domneva, da bi morda lahko dosegli tisto, čemur je rekel »novo stanje« subjekta, ki ga ne srečamo zunaj analitičnega procesa.

V zvezi z načinom umestitve konca glede na vstop, Lacan omogoča razumeti začetek analize, vendar ne na podlagi samega simptoma, temveč njegove povezave s subjektom, za katerega se predpostavlja, da ve. Vstop v transferno delo pretrese naravno stanje subjekta, njegovo fiksacijo biti, njegov »sem«. Pripravi ga do tega, da vstopi v manko, ki ga žene govor.⁵ Ta proces nujno kliče po točki zaustavitve, kjer se zopet vzpostavi učinek biti, zaustavitev premeščanja, subjektove negotovosti in dostop do biti, ki ga Lacan formulira vse od začetka svojega poučevanja, s svojim »ti si to«. Identifikacija s simptomom se nanaša na učinek biti, fiksacije užitka, ki ločuje od Drugega. Gre za realni učinek, ki izvira iz simbolnega.

⁴ Cf. S. Freud, »Končna in neskončna analiza«, v: *Spisi o psihoanalitični tehniki*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2005, str. 289–332.

⁵ V zvezi s tem glej *Logiko fantazme*. – [Op. C. Soler.]

Formuliram ga lahko tudi drugače, z definicijo, ki jo je podal Lacan v »Psihični kavzalnosti«,⁶ še pred »Funkcijo in poljem govora in govorice«. ⁷ Identifikacijo je definiral kot spremembo, ki se proizvede pri subjektu, ko prevzame neko »podobo«. Če izbrišemo besedo »podoba« in pustimo prazen prostor, dobimo preluknjan stavek: identifikacija je sprememba, ki se proizvede pri subjektu, ko prevzame [...]. V ta prazen prostor lahko postavimo najprej »neko podobo«, nato, kot bo rekel Lacan kasneje, »neki označevalec«, in nazadnje »neki simptom«. Očitno lahko te tri formule postavimo v vrsto in opazimo, da izraz, ki ga uporabimo, v vsakem primeru prekriva oziroma določa prazno množico subjekta.

Razlika med temi tremi formulami izhaja iz tega, da sta tako podoba kot označevalec vedno ujeta v Drugega, bodisi drugega kot podobnika bodisi simbolnega, zaprečenega Drugega. Ko pa govorimo o identifikaciji s simptomom, v zadnjem pomenu izraza, ne gre več za identifikacijo s poljubnim znamenjem Drugega, ampak za fiksacijo užitka. Skoraj bi lahko rekli, da je simptom identifikacija užitka, a da se izognemo vsaki dvoumnosti, je bolje govoriti o fiksaciji užitka.

Simptom za vse

Da bi lahko razumeli domet Lacanovega stavka, opozorimo, da obstaja solidarnost med simptomom in spolnim nerazmerjem – kar je točka, ki je pri Freudu implicitna in jo je mogoče dokazati. Lacan eksplicira dejstvo, da je simptom oblika užitka, ki nadomesti tisti del užitka, ki manjka v razmerju med spoloma, je modus užitka, ki se pojavi tam, kjer ni spolnega razmerja. Kar pomeni, da ni subjekta brez simptoma: simptom je univerzalen. Simptoma v ednini torej ne smemo zamešati s patološkim procesom: nasprotno, simptom je rezultat učinka govorice. Ta definicija simptoma se seveda razlikuje od definicije, ki jo podaja psihiatrija, ki simptom misli kot anomalijo in ne kot univerzalni proces.

78

Ko simptom enkrat definiramo kot fiksacijo užitka, ki je lastna vsakemu subjektu, takoj vidimo, da zaseda mesto subjektovega spolnega partnerja. Neka obsesija, na primer, seveda ni najpogostejši niti najenostavnejši način, kako nadomestiti odsotnost spolnega razmerja, vendar pa subjekta zagotovo povezuje s partnerjem užitka.

⁶ Cf. J. Lacan, »Propos sur la causalité psychique, v: *Écrits*, Seuil, Pariz 1966, str. 188.

⁷ Cf., J. Lacan, »Funkcija in polje govora in govorice v psihoanalizi«, v: *Spisi*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1994, str. 61–140.

V svojem seminarju *R. S. I.* naredi Lacan korak več, ko reče, da je ženska simptom moškega, in obratno.⁸ S tem hoče reči, da je v razmerjih med človeškimi bitji, zlasti v erotičnem razmerju, ki očitno implicira telo, drugi partner le opora člena, ki fiksira subjektov užitek. Če lahko zatrdimo, da je tudi partner simptom, lahko rečemo, da mora biti identifikacija s simptomom, ki jo Lacan postavi na konec analize, tesno povezana z nekim učinkom na ravni ljubezni.

Definicijo simptoma kot realnega, kolikor se umešča v strukturo govornice, je treba precizirati.

Potem ko je Lacan definiral simptom kot označevalno funkcijo, se pravi kot metaforo, ki jo je mogoče dešifrirati (cf. »Instanca črke v nezavednem«⁹), ga definira kot funkcijo črke, kar je mogoče prevesti kot označevalec, ki je objekt, zunaj smisla, identičen samemu sebi (cf. *R. S. I.*). Reči, da je simptom funkcija črke, simptoma ne loči popolnoma od govornice, kolikor Lacan precizira, da lahko postane črka užitka kateri koli člen nezavednega oziroma govornice. Se pravi, da lahko simptom s pomočjo užitka fiksira oziroma povzroči, da obstaja neki člen nezavednega zunaj nezavednega. Nezavedno kot govornica se umešča na stran simbolnega, medtem ko je v simptomu neki člen, ki se odtegne nezavednemu, ki je zunaj verige, se pravi realen, in ki je v svoji konsistenci identičen samemu sebi.

Verjeti v

Črka ni katero koli realno, temveč jo je mogoče vedno povezati z nezavednim kot verigo, in natanko to se proizvede tekom analize, v kateri se dešifrira simptom. Simptom kot realno, ki je zunaj smisla, se lahko poveže z drugim označevalcem, ki mu da smisel. Psihoanaliza tako sestoji v tem, da simptom pripravi do tega, da spregovori, da ga poveže s subjektom, za katerega se predpostavlja, da ve.

79

Simptom ima torej dve strani, eno, ki je fiksirana na užitek, ki je zunaj smisla in zunaj nezavednega, in drugo, ki se lahko vedno znova odene v pomen v označevalni asociaciji. To stran Lacan formulira proti koncu svojega poučevanja, ko zatrdi, da simptom ne le obstaja, temveč da »vanj verjamemo«.

⁸ Cf. J. Lacan, *Seminar, knjiga XXII, R. S. I. (1974-1975)*, predavanje 21. januarja 1975, neobjavljen tiskopis.

⁹ Cf. J. Lacan, »Instanca črke v nezavednem ali um po Freudu«, v: *Spisi, op. cit.*, str. 141–175.

Če se vrnemo k vprašanju partnerja kot simptoma, vidimo, da ko gre za žensko, leta ne more biti katera koli. Za moškega je vedno »edina«. Poudarjam »edina« [une], da bi pokazala, da ni katera koli ženska, temveč tista, ki je bila izbrana za to, da predstavlja simptomatično eno [un], kar ni isto kot reči, da ženska služi moškemu za objekt. Tudi če rečemo, da se v erotičnem razmerju moški ne združi z žensko, temveč s parcialnim objektom, in da je med moškim in žensko vedno objekt *a*, »ženska-simptom« vpelje nekaj več: nezavedni element – črko –, ki povzroča izbiro objekta. Ko Lacan reče, da je ženska simptom, ne izpostavi toliko njene anonimne funkcije presežnega užitka kot njeno edinstvenost. *Edina* je ta in ne tista poleg nje. Dante bo dobil od Beatrice samo pogled, vendar pa mora priti pogled-objekt od nje, tako rekoč nosi njeno ime. Pogled je sam v sebi anonimna funkcija, pride lahko s katere koli strani, a Beatričin pogled je edini: objekt-pogled je tako povzdignjen na raven edinstvenosti. Zato pravim, da simptomatska funkcija združi presežek užitka z enim črke. Ta »edina« predstavlja potezo, ki jo povezuje s subjektivim nezavednim in iz nje naredi oporo enega v nezavednem. Neka ženska je tako za nekoga moškega skoraj povnanjeno nezavedno, kar je koherentno z definicijo, ki jo Lacan poda za nezavedno, ko precizira, da nezavedno nikakor ni v globinah, temveč nasprotno na površini. Pri ženski vidimo nezavedno moškega, tudi če ga ne moremo dešifrirati, in morda je Lacan prav zato dejal, da je treba moškega presojati po njegovi ženski. Pri čemer doda, da to ni recipročno, da ženske ne gre presojati po njenem moškem. Zanimivost, ki jo zaenkrat puščam ob strani.

Nezavedno, ki je fiksirano v zunanosti, obstaja kot užitek, kar pomeni, da med žensko in obsesijo ni nobene razlike. Vemo, da je lahko ženska za moškega obsesija. Zelo pogosto vidimo tudi alternativo: moški ima bodisi žensko bodisi obsesijo (govorim o tem, kaj je ženska za moškega, pri čemer puščam obraten primer zaenkrat ob strani).

80

Verjeti ji

Razlika med obsesijo in žensko je sicer očitna: ženska govori, kar povzroča dodaten problem, zaradi katerega se vanjo ne verjame le kot v simptom, temveč se ji lahko verjame. Če simptom zapisujem kot fiksacijo užitka, ki se lahko vedno kombinira z drugim označevalcem nezavednega, ki mu bo podelil smisel, to omogoči, da se ga tekom analize dešifrira. Ko je ženska simptom moškega, je, kot pravi Lacan, tveganje v tem, da se ji verjame. Gre za tveganje, kar pomeni, da njene besede tvegajo, da bodo dopolnile črko simptoma zunaj smisla. Verjeti ji

torej sestoji natanko v tem, da se jo tako rekoč postavi na mesto ... mentalne halucinacije. Drugače rečeno, ko govori, lahko moški verjame, da govori o njem tako kot bi govorilo njegovo nezavedno v realnem.

Če obstaja »magister dixit«, analitično izkustvo razkrije tudi: moja žena pravi, da ... Razumemo torej, da lahko igrajo njene besede preganjalno vlogo, in ko stigmatizirajo bit, delujejo kot odmev, kot glas, ki govori o njem. »*Wo Es war, soll Ich werden*« bi lahko skoraj prevedli kot: kjer je bila neprosojnost biti, pride govor edine, za katero se smatra, da govori resnico.

Na tej podlagi bolje razumemo številne poteze razmerij med moškimi in ženskami. Na primer globoko željo, naj ženska molči. Sloviti »bodi lepa in molči« seveda prispeva k samozaščiti, saj je, ko govori, tako, kot če bi nezavedno govorilo v realnem – struktura, ki je podobna strukturi mentalne halucinacije.

Govorili bi lahko tudi o nadzorovanju, katerega objekt je *edina* in ki seže v določenih primerih precej preko ljubosumja, saj je treba na vsak način vedeti, kje se nahaja bitje, ki smo ga postavili na mesto nezavednega.

Sprememba

Med načini definiranja identifikacije s simptomom obstajajo šibki in močni. Najšibkejša definicija pravi, da je identifikacija s simptomom privolitev v tisto, kar se ne more spremeniti. Ta definicija se umešča na raven resignacije, ko v nekaj, kar je postalo težko za prenašati, privolimo zaradi nemožnosti ali nemoči, da bi to spremenili. Če identifikacijo definiramo na ta način, nima velikega pomena, vsaj ne za umestitev konca analize, saj za sprejetje neizogibnega ni potrebna analiza. Veliko ljudi se sprijazni s svojim načinom uživanja, z načinom, kako vstopajo v razmerje s partnerjem užitka. Če opazujemo tiste, ki ne vstopijo v analizo, jasno vidimo, da tako kot vsi ljudje predstavljajo simptome, ki niso vselej udobni, vendar jih veliko med njimi sklene: na žalost sem tak, vendar s tem živim. Svoj lasten simptom vzamejo kot nespremenljivo usodo in ne kot osebno odgovornost. Morda nastopi nekaj takega tudi ob koncu analize, v zvezi s preostankom, ki ga ni mogoče preoblikovati, vendar menim, da to ni glavna Lacanova ideja.

Identifikaciji s simptomom poskušam dati močnejšo definicijo, se pravi definicijo, ki bi se jo dalo aplicirati le na resnični konec analize. Opozarjam, da je v La-

canovem izrazu simptom zapisan v ednini, čeprav obstajajo različni tipi simptomov. Če sklenem, menim, da končna identifikacija s simptomom ni identifikacija s poljubno obliko simptoma, temveč s preoblikovanim simptomom.

Kakšno preoblikovanje torej prestane simptom tekom analize?

Elaboracija transfernega dela oziroma simbolna elaboracija spremeni tisto, čemur je Lacan rekel formalni ovoj simptoma: končna identifikacija s simptomom se torej izvede na simptomu, ki je brez svojega imaginarnega in označevalnega ovoja, na simptomu, ki je zveden na svoje najrealnejše jedro, na svojo poslednjo črko. Podam lahko natančno formulo: identificirati se s simptomom ne pomeni le uspeli ga prenašati, temveč tudi prenehati verjeti vanj. Na začetku pridemo v analizo misleč, da bo simptom nekaj povedal, da bo povedal kako in zakaj. Ko vstopimo v analizo zaradi partnerja-simptoma, verjamemo, da bomo lahko zahvaljujoč transfernemu delu povedali, kaj je skrivnost takšne motnje.

Prenehati »verjeti vanj« na koncu pomeni prenehati ga izpraševati: padec spraševanja in pričakovanja odgovora, saj je bil odgovor anticipiran. Analiza sestoji v podreditvi subjekta vprašanju o presežnem užitku, toda na koncu opustimo vprašanje in prenehamo upati, da bo povedalo še kaj več. Kar ni nič drugega kot padec dejavnosti dešifriranja in njej korelativnega proizvajanja smisla.

Če identifikacijo s simptomom definiramo na ta način, je identična izhodu iz transfernega dela. Rekli bi lahko, da če transfer poveže delo subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve, s fiksacijo simptoma, potem končna identifikacija s simptomom razveže simptom od nezavednega kot verige. Onstran transfernega dela je vrnitev k nekemu novemu »ne mislim«, k novemu »sem«, ki destituira subjekta mišljenja. V tem smislu identifikacija s simptomom, poleg analitičnega dejanja, označuje drugo točko zunaj transferja.

82

»Najbolj dostojanstvena ljubezen«

Kaj bo rezultat simptomatične redukcije na ravni ljubezni, razmerja para?

Če je »verjeti v« identifikacija z njegovim sporočilom in če je identifikacija s simptomom končno zavrnitev nezavednega, potem je identifikacija s simptomom identifikacija s simptomatičnim užitkom oziroma s tistim, kar ima govoreče bitje

najbolj realnega. Šlo bi za nekakšno končno besedo, ki ni nikoli izrečena: »ti si moj užitek«. V Bibliji vidimo, da je ženska navedena med oslom, govedom in drugimi dobrinami, ki jih poseduje moški. Ne pravim, da psihoanaliza reproducira položaj ženske kot dela dobrin, ki jih poseduje moški, temveč da jo umesti v simptomatični užitek, ki ga nihče ne poseduje in ki bolj poseduje nas. Kar predpostavlja, da vanjo nehamo verjeti, da jo prenehamo identificirati s sporočilom svojega nezavednega in jo torej jemati za subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve, kar predstavlja padec teže njene besede. Romantika s tem gotovo nekaj izgubi ...

Sama ljubezen je simptom, ki ni zveden na svoje realno jedro, polje, kjer je treba verjeti in kjer nam mora drugi verjeti [*où il faut croire et être cru*]. Ko Lacan reče, da bi lahko psihoanaliza naredila ljubezen bolj dostojanstveno, bi bilo to z odtegnitvijo »obilice blebetanja«, ki jo na splošno podpira. Se pravi, da besede ljubezni varajo in da je zadnja beseda »ne ljubim ga« oziroma »ne ljubim je«. Fraza, ki jo je Freud uporabil, da bi umestil psihotično strukturo, in ki jo Lacan povzame v *Televiziji*, kjer jo razširi na nevrozo in perverzijo.¹⁰ »Ne ljubim je« oziroma »ne ljubim ga« pomeni: ni bila ona, ni bil on, temveč figura mojega užitka, odeta v objekt *a*.

Tako izgleda redukcija sentimentalne oziroma romantične razsežnosti ljubezni na vez subjekta z njegovim užitkom. Dolgo sem se spraševala, zakaj je Lacan klasike definiriral za »prostitutke«: domnevam, da zaradi prevare. Meni, da Dante izda skrivnost s pogledom, ki ga dobi od Beatrice, s katerim razkrije laž ljubezenskega diskurza, ki v sebi nikoli ne govori resnice, saj zakriva realno in ga celo nadomesti: ko rečemo »ljubim te« bodisi lažemo glede objekta užitka bodisi uživamo v samem ljubezenskem diskurzu – govoriti o ljubezni je namreč že neki užitek.

Vprašali bi se lahko, ali dejstvo, da se identificiramo s simptomom, pomeni, da drugega ne poslušamo, v smislu, da naj govori, kar hoče, ker to sploh ni važno. Tega ne verjamem. Dejstvo, da subjekt loči tisto, kar pravi drugi, od svojega lastnega nezavednega sporočila, je morda najboljši način dobrega razumevanja, najboljši način redukcije tega, kar lahko deluje v razmerju med spoloma pregnanjano.

Kako se vzpostavi razmerje med identifikacijo s simptomom in prekoračitvijo fantazme? Močna definicija, ki sem jo uporabila za identifikacijo s simptomom, pred-

¹⁰ Cf. J. Lacan, *Televizija*, Eseji, št. 3, Problemi 3/90, XXXI, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1993, str. 54.

postavlja prekoračitev, saj konstituira fantazma v svoji simbolno-imaginarni razsežnosti skrivnost vsega smisla, ki ga je mogoče interpretirati na podlagi transfernega dela. Skrivnost smisla je vedno na tej strani: redukcija simptoma na strukturo užitka črke predpostavlja prekoračitev smisla, prekoračitev imaginarnih in simbolnih tvorb dozdevka. Primer, ki ga vzame Lacan in ki je paradoksen, saj se umešča izven analize, je primer Jamesa Joycea, ki mu brez analize, skozi golo rokovanje s črkami in literaturo uspe zaobiti fantazmatski smisel. Drugače rečeno, Joyce je strukturno odvezan od vsega, kar se navezuje na smisel – vsaj v običajnem smislu.

Odgovor na vprašanje, ali je mogoča identifikacija s simptomom brez prekoračitve fantazme, je odvisen od definicije, ki jo podamo za to identifikacijo. Lacanova najradikalnejša želja je bila, da bi na koncu analize uspel povezati minus subjekta z enim črke užitka zunaj smisla. Kar pomeni prekiniti spraševanje, dvome, negotovosti in vse nevšečnosti subjekta, prepuščenega manku biti, prekiniti užitek smisla in tudi užitek dešifriranja. Dešifriranje brez padca v past smisla se približa užitku matematika, ki se ne dotika dvoma, vendar pa se tudi užitek dešifriranja povezuje z neskončnostjo.

Menim, da je Lacan poudaril identifikacijo s simptomom natanko zato, da bi našel oziroma vsaj poskušal najti izhod iz slepe ulice, ki pa ni freudovska slepa ulica kastracijskega strahu, ampak slepa ulica nekega drugega tipa, in sicer fiksiranosti na užitek smisla in dešifriranja, ki ga je označil takole: v vsem dajati prednost nezavednemu kot verigi, se pravi v tem uživati. Pri nekaterih subjektih zagotovo nastopijo problemi, ko jih poskušamo pripraviti do ločitve od nezavednega. Lacan je zato svoje upanje postavil v tisto, kar je imenoval »proti-psihoanaliza«: za potmi simbolnega, ki jih konstituira transferno delo, je treba izvesti obratno gibanje in srečati točko realnega, ki je zunaj smisla in zunaj simbolnega in ki nam omogoča prehod k realnemu.

Ana Žerjav*

Formacija psihoanalitika in Lacanova Šola

1. Šola

Formacija psihoanalitika in Šola nista dva neposredno povezana pojma, namreč v klasičnem pomenu, v katerem velja, da je šola polje, kjer se subjekt izobražuje, se pravi institucija oziroma organizacija z določenimi pedagoškimi in didaktičnimi cilji.¹ Drugače rečeno, subjekt ne gre v šolo za psihoanalizo, da bi postal psihoanalitik. Pač pa lahko gre iz razlogov, ki niso nikoli nič drugega kot razlogi želje, ki motivira vsako ambicijo, kot tudi vsak simptom in inhibicijo, v psihoanalizo. Kar drugače rečeno pomeni, da je treba morebitno željo subjekta, da bi postal psihoanalitik, šele preveriti.² Toda subjekt v analizi ne preverja legitimnosti želje po opravljanju tega poklica, temveč lahko psihoanalitikova želja, ki ni isto kot želja, da bi bil psihoanalitik (se pravi v osnovi zahteva po biti, ki se naslavlja na Drugega), nastopi šele kot rezultat psihoanalize, je torej ena od možnih posledic tega, da je subjekt psihoanalizo prignal do njenega konca. Šola v tem strogem pomenu želje ni v ničemer povezana s formacijo za psihoanalizo, vendar pa to ne izključuje participacije subjekta v Šoli, ne glede na to, ali je sam vstopil v psihoanalizo in kako daleč jo je prignal. Če je Freud dejal, da je analiziranje poleg vladanja in vzgajanja tretji nemogoči poklic, od katerega je mogoče pričakovati zgolj nepopoln uspeh, pa tej nepopolnosti ne botruje nepopolnost človeške narave (tudi psihoanalitik je le človek), temveč v tem oziru strogo formalni moment neskladja med teoretsko in praktično institucionalno formacijo in samo psihoanalitično prakso.

85

Razmerje med Lacanovo Šolo in psihoanalizo je torej obrnjeno: subjekt ne vstopi v Šolo, da bi postal analitik, temveč lahko subjekt vstopi v Šolo potem, ko je končal svojo analizo, in Lacanova želja je dejansko bila, da bi šolsko polje povezal z

¹ Besedilo je nastalo v okviru raziskovalnega dela na Filozofskem inštitutu ZRC SAZU v Ljubljani in klinične formacije na École de Psychanalyse des Forums du Champ lacanien v Parizu.

² Želja »biti psihoanalitik« za Lacana sicer ne zadošča za didaktično analizo: »Analiza je lahko zanesljivo didaktična le, če ni bila angažirana kot didaktična.« (Cf. J. Lacan, ... *ou pire*, predavanje 10. maja 1972, neobjavljeno.)

* Filozofski inštitut, ZRC SAZU, Ljubljana

analitikovo željo. To je ena od perspektiv tega polja, ki pa ostaja zaradi specifične narave analitikove želje odprta tudi za ne-analitike, torej za praktike in teoretike, ki (še) niso šli skozi didaktično analizo. Šola je v tem pomenu prostor, ki povezuje poljubne subjekte, ki se predajajo prenosu psihoanalitičnega izkustva, torej njegovi praksi, njegovi terapevtski aplikaciji in njegovi teoretski elaboraciji.

Takšna zastavitev šolskega polja seveda zastavlja kočljivo vprašanje, kaj je psihoanaliza kot izkustvo in kakšno je njeno razmerje do institucije, do Šole, ki v javnem prostoru kljub temu jamči za formacijo analitikov. Če Šola sama po sebi, se pravi brez psihoanalitičnega izkustva, ni garant za formacijo analitikov, potem se didaktika psihoanalize ne vpisuje v izobraževanje v klasičnem pomenu besede, v smislu prenosa psihoanalitične doktrine in njene prakse. Lacan je v formacijo psihoanalitikov dejansko vnesel radikalno novost, saj je razmerje med Šolo in psihoanalizo odprto in kontingentno, učenje doktrine samo po sebi še ne proizvede psihoanalitika, temveč se didaktika vpisuje v psihoanalitično izkustvo, pod pogojem, da je prignano do svojega konca. Analitik lahko torej postane nekdo, ki je iz svoje lastne analize potegnil nek didaktičen sklep.

Tudi Freud je za bodočega psihoanalitika predpisal didaktično analizo, v kateri naj bi se ta na lastni koži prepričal o obstoju nezavednega in potlačitvi, vendar je bila didaktična analiza za Freuda omejena, pogojena z zahtevo subjekta po psihoanalitični formaciji in strogo ločena od terapevtske analize, ki je bila namenjena nevrotičnim subjektom. Didaktična analiza je bila kratka predvsem iz praktičnih razlogov, nedvomno pa tudi zato, ker je kandidat za bodočega psihoanalitika dovolj zdrav in opravilno sposoben, da ne potrebuje prave, terapevtske analize. Organizacijska pravila so določala, da naj bi trajala vsaj dve leti in se odvijala od tri do pet krat na teden po najmanj 45 minut, namenjena pa bi bila usposobitvi bodočega analitika za opravljanje psihoanalitičnega poklica, predvsem pa bi »učitelju omogočila presoditi, ali je kandidat primeren za nadaljnje izobraževanje«. ³ Gre torej za nekakšen preizkus primernosti kandidata, ki je v zadnji instanci v odgovornosti analitika-didaktika. In kolikor kandidat po tej kratki in nepopolni, se pravi nujno nedokončani didaktični analizi dejansko postane psihoanalitik, naj bi periodično, na vsakih pet let, zopet za kratek čas postal objekt analize, s čimer se psihoanalitikova lastna analiza predvsem iz

³ Cf. Sigmund Freud, »Končna in neskončna analiza«, v: *Spisi o psihoanalitični tehniki*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2005, str. 328.

preventivnih razlogov pretvori v neskončno nalogo, povezano z virtualno neskončnostjo dešifriranja nezavednega materiala. Analitik bi bil tako v praksi sposoben prepoznavati tako analizantove kot tudi svoje lastne tvorbe nezavednega in odpre ter jih v psihoanalitični obravnavi analizanta ohranjati na distanci.

Didaktična psihoanaliza je za Freuda po definiciji antinomična glede na vprašanje konca analize, njen didaktični smoter je predvsem v tem, da se kandidat pod vodstvom analitika prepriča o dejanskem obstoju in praktični vrednosti teoretskih dognanj. Toda Freud si je vendarle postavil vprašanje konca psihoanalize, vendar ne v okviru didaktične, pač pa v okviru terapevtske psihoanalize. Konec analize je formuliral v dvojni obliki, šibkejši in močnejši.⁴ Šibkejša formulacija se navezuje na dejstvo, da se analizant in analitik na neki točki procesa prenehata srečevati in da to storita pod dvema pogojeoma, ki sta oba terapevtske narave. Na eni strani analizant ne trpi več zaradi svojih simptomov, tesnob in inhibicij, medtem ko analitik na drugi strani presodi, da je bilo psihoanalitično delo dovolj temeljito in da je analizant premagal dovolj notranjih odporov, da se patološki procesi v prihodnje ne bodo ponovili. Takšna definicija konca je terapevtska, kvantitativna in soglasna: meri na določeno zadostnost, na »dovolj« psihoanalize, glede katerega na podlagi terapevtskih učinkov analitičnega procesa vsak s svoje strani soglašata analizant in analitik.

Druga opredelitev konca analize je zahtevnejša in se nanaša na notranjo logiko analitičnega procesa. Freud se dejansko vpraša, ali bi bilo mogoče konec analize definirati na podlagi nečesa, kar sam poimenuje »nivo absolutne psihične normalnosti«,⁵ ki nastopi kot nek maksimum tega, kar je sposobna proizvesti psihoanalitična operacija. Ta konec ni kvantitativen in terapevtski, temveč kvalitativen in strukturni, saj naj bi se psihoanaliza končala na točki, na kateri bi bilo jasno, da njeno nadaljevanje ne more pripeljati do nobene nadaljnje spremembe. S tehničnega vidika bi bil tak konec mogoč, če bi analizant razrešil vse potlačitve in zapolnil vse luknje v svojem spominu. Meri torej na nek maksimum simbolizacije, onstran katerega ni mogoče doseči nič več realnega. Takšen konec je za Freuda mogoč le, če je etiologija nevroze pretežno travmatična, torej akcidentalna, in ne konstitucijska, se pravi vezana na kvantum gonov, ki se upirajo psihični integraciji. Toda praktične izkušnje pokažejo, da je etiologija nevroze

⁴ Cf. *ibid.*, str. 297.

⁵ *Ibid.*

praviloma mešanega izvora, tako da je tudi ta kvalitativni in edini pravi konec analize naposled odvisen od razmerja vplivov travmatične in konstitucijske etiologije, v katerem dejavnika konstitucije, ki ovira konec analize in njeno trajanje podaljšuje v slabo neskončnost, nikoli ni mogoče popolnoma izključiti. Analiza je tako toliko bolj končana, kolikor bolj uspe analitičnemu procesu okrepiti jaz in korigirati izvorni proces potlačitve, ki naj bi enkrat za vselej končal prevlado kvantitativnega dejavnika. A tudi pod predpostavko, da je tak konec mogoč, se v praksi pokaže, da konec analitičnega zdravljenja ovirajo raznoliki odpori, povezani s tremi instancami jaza, nadjaza in onega, ki se kažejo v imanentnem mazohizmu, negativni terapevtski reakciji, zavesti o krivdi in potrebi po kaznovanju.⁶ Duševnemu dogajanju ne vlada izključno načelo ugodja, temveč vzajemno učinkovanje erosa in gona smrti, zaradi katerega konca analize ni mogoče deducirati iz samega psihoanalitičnega dela, temveč je odvisen od kontingentnega vpliva različnih dejavnikov in v zadnji instanci od odgovora samega subjekta. Praktično dejstvo je, da se analize končajo, če ne drugače tako, da se analizant na neki točki za vedno poslovi od svojega analitika, vendar pa Freud ambiciozen poskus strukturne opredelitve konca analize konča s precej skromno ugotovitvijo, naj analiza »ustvari psihološke pogoje, ki so ugodni za funkcije jaza; s tem bi bila njena naloga opravljena.«⁷ Strukturni konec je teoretsko gledano sicer možen, vendar praktično nedosegljiv, tako da lahko psihoanaliza po svojih najboljših močeh nastopi kot očiščenje terena, ki subjektu ponudi možnost drugačnega odgovora na gonske zahteve. A zveza med obema ostaja kljub temu kontingentna.

88

Kot finalno in najmočnejšo oviro napredovanja in možnega konca psihoanalize pa Freud naposled navede še očitno analitično dejstvo tako imenovanega »zavračanja ženskosti«, ki se pri ženski izraža kot zavidanje penisa, pri moškem pa kot upiranje pasivni naravnosti do drugega moškega.⁸ Gre za dve realni oviri psihoanalitičnega poteka, mimo katerih ne moreta ne ženska ne moški, kolikor se spolna razlika določa na podlagi biološkega dejstva, ki nastopi kot »živa skala« pod psihološkimi plastmi in ki s tem zaznamuje mejo psihoanalitičnega postopka. Zavidanje penisa pri ženski in kastracijska tesnoba pri moškem sta za Freuda dve skrajnosti, na kateri psihoanalitik ne more vplivati (*talking cure* ženski ne more dati penisa, ki ga nima, in moškega rešiti tesnobe pred kastracijo pe-

⁶ Cf. *ibid.*, str. 321.

⁷ *Ibid.*, str. 329.

⁸ *Ibid.*, str. 330–332.

nisa, ki ga ima). Ko pride subjekt v analizi do tega spoznanja, ki moškega pripelje do kljubovanja analitiku, žensko pa spravi v težko depresijo, se lahko, kot pravi Freud, analitik z njima le strinja, kljub temu da je analiza subjektu ponudila vse vzvode, s pomočjo katerih bi lahko spremenil svojo pozicijo napram tej realnosti. Vendar analitik v svojih prizadevanjih tu naleti na gluha ušesa, spolna razlika nastopi kot kruta resnica, s katero se mora subjekt bolj ali manj sprijazniti in se z njo tako ali drugače znajti. Analiza na koncu ne trči na notranjo, temveč na zunanjo mejo, ki žensko prepusti usodi ravnanja z nekim »ne-imetri«, ki se zarisuje na ozadju »imetri«, moškega pa z nekim »imetri«, ki se zarisuje na ozadju »ne-imetri«. Lacanov prevod te freudovske biologije se bo glasil, da se falos pri obeh spolih določa na ozadju manka in da je kot *označevalec* užitka bistveno negativiran užitek v sprevodih označevalca. Nenazadnje tudi Freud na koncu zapíše, da gre za »uganko seksualnosti«, s čimer da slutiti, da biologija vendarle ni zadnja beseda in da je enigma spola imanentna vsaki od spolno obeleženih pozicij.

Freudova zapuščina glede formacije analitika in vprašanjem konca psihoanalize nas sooči z določenim paradoksom, saj na eni strani predpostavlja togi institucionalni okvir, ki odgovarja za didaktično analizo, za vzgojo in izobraževanje psihoanalitikov, na drugi strani pa terapevtsko psihoanalizo, ki lahko edina osvetli strukturo psihoanalize, saj naredi viden psihoanalitični postopek od vstopa v analizo do njenega konca. Ker formacija analitika ni imanentna sami psihoanalitični operaciji, institucija nastopi kot okvir, ki s strogo formalnimi pravili avtorizira potek didaktične analize, ki je za vse kandidate enak, medtem ko je psihoanalitična doktrina prepuščena terapevtski analizi in se določa v analitiškovi orientaciji in njegovi praksi. Formalne lastnosti didaktične analize so predpostavljene doktrini, tako da institucionalno ogrodje prevlada nad njenimi variacijami in je vedno zunanje glede na realno psihoanalitičnega izkustva.⁹

⁹ *International Psychoanalytical Association (IPA)*, Mednarodno Psihoanalitično Združenje, ki ga je leta 1910 ustanovil Freud, danes povezuje psihoanalitike različnih orientacij, vključno s takšnimi, ki se navdihujejo pri Lacanu, vendar pa ne dopušča nobenih odstopanj od organizacijskih standardov, zlasti v zvezi z didaktično psihoanalizo, notranjo hierarhijo združenja in statusom analitika-didaktika. Formacija analitika je še vedno določena na podlagi formalnih pravil (kandidatove izobrazbe, teoretske formacije, trajanja didaktične analize, njene frekvence in dolžine seans), četudi ta pravila in cilji didaktične analize nekoliko variirajo glede na organizacije v različnih državah.

V takšen institucionalni in praktični kontekst je že od samega začetka svojega poučevanja posegal Lacan. Kot je znano, so bili njegovi praktični prijemi, zlasti kratkost psihoanalitičnih seans, predmet spora in neodobravanja tako rekoč že od samega začetka. Institucionalni konflikt je dosegel svoj vrhunec ob Lacanovi izključitvi iz IPA leta 1963 in posledično Lacanovi ustanovitvi nove šole, *École Française de Psychanalyse* (Francoske Psihoanalitične Šole) v začetku leta 1964, ki se je kmalu zatem preimenovala v *École Freudienne de Paris*, EFP (Pariška Freudovska Šola).

Lacan se je v letih od 1963–1964 do 1967 v svojih seminarjih dejansko vseskozi ubadal z institucionalnimi vprašanji, ki pa so bila znotraj njegovega poučevanja neločljiva od premisleka tega, kaj je sama psihoanaliza, ki kot izkustvo nima nobene zveze z institucionalnim konformizmom in hierarhičnimi strukturami: *Štirje temeljni koncepti psihoanalize* (1964), *Ključni problemi za psihoanalizo* (1964–1965), *Objekt psihoanalize* (1965–1966), *Logika fantazme* (1966–1967) in *Psihoanalitično dejanje* (1967–1968). Lacanova stava je torej bila, da lahko psihoanalitično izkustvo, o katerem v zadnji instanci ne more pričati nihče drug kot zgolj analizant, preoblikuje samo institucijo in da je dejansko mogoče vzpostaviti takšno institucijo, ki bo po meri psihoanalitičnega izkustva, in ne obratno.¹⁰ Lacanovo poučevanje je toliko bolj institucionalno, kolikor vestnejše sledi premisleku same psihoanalize. Jasno je, da se bo moral Lacan v ta namen spopasti natanko s problemom didaktične analize, ki je tako rekoč simptom ne-razmerja med institucijo in psihoanalizo: njena problematična statutarna opredelitev in njen zunanji status glede na terapevtsko analizo. Didaktična analiza, ki naj bi s formacijo analitikov prenašala psihoanalitično izkustvo, ni končna analiza, zato mora biti skladna z organizacijskimi pravili, medtem ko je terapevtska analiza po možnosti končna, vendar nikakor ni didaktična, saj je v osnovi terapevtska tehnika brez vsakršnih didaktičnih ambicij. Paradoks, ki ga bo Lacan povzel in razrešil tako, da bo konec psihoanalitičnega izkustva podal v doktrini prehoda, se pravi trenutka, ko analizant postane psihoanalitik, in ki ima po definiciji didaktično vrednost. V letih 1963–1967 je tako v središču Lacanovega zanimanja odgovor na vprašanje: Kaj je konec psihoanalize?, ki postavi v izhodišče realno psihoanalitičnega izkustva in spodnese razlikovanje med nedokončano didaktično analizo, namenjeno bodočim psihoanalitikom, in terapevtsko psihoanalizo, ki se, če ne

90

¹⁰ »Propozicija z dne 9. oktobra 1967 poskuša ugotoviti, ali je psihoanaliza ustvarjena za Šolo ali Šola za psihoanalizo.« (J. Lacan, »Adresse à l'École«, v: *Autres écrits*, Seuil, Pariz 2001, str. 293.)

drugače zaradi terapevtskih učinkov, na neki točki zagotovo konča.¹¹ Lacan bo dejal, da je analiza vedno didaktična,¹² kar je mogoče razumeti v dveh pomenih: analiza je didaktična zato, ker nujno proizvede neko vednost, in analiza je didaktična zato, ker se njen konec virtualno vpisuje že v njen začetek, kar pa ne pomeni, da postanejo vsi analizanti analitiki, temveč da je didaktična vsaka analiza, ki je prignana do svojega konca, kar drugače rečeno pomeni, da konec analize proizvede psihoanalitika in da je ta konec strukturno vpisan v poljubno analizo. Seveda je to v prvi vrsti pomenilo ukinitvev kratkih didaktičnih analiz – vsakdo, ki postane analitik, gre skozi tako dolgo analizo, kot jo narekuje logika njegove fantazme –, predvsem pa je pomenilo diskreditacijo didaktike v klasičnem pomenu besede, ki se navezuje na željo Drugega, na subjektovo zahtevo po biti in na identifikacijo z analitikom, ki jo je kot konec analize promovirala IPA. Učinki dejstva, da Lacan postavi v izhodišče didaktike samo realno psihoanalitičnega izkustva, so zarezali globoko v hierarhično bit institucije, zato njegova izključitev iz takratne *Société Française de Psychanalyse* (Francoskega društva za psihoanalizo), ki si je prizadevala priključiti matični IPA, s čimer bi morala avtomatsko privzeti mednarodno uveljavljena pravila glede didaktičnih analiz, nikakor ni bila stvar golega naključja in neuspeh lahkih kompromisov glede Lacanovega statusa, s katerimi so sicer poskušali razrešiti nastalo zagato.¹³ Lacan bo v ustanovitvenem aktu Šole (EFP) denimo zapisal zelo enostavno pravilo, da je psihoanalitik didaktik, »če je opravil eno ali več psihoanaliz, ki so se izkazale za didaktične«.¹⁴ Ni torej vnaprejšnjega pravila, kdo je didaktik (denimo izkušen in priznan analitik) in med katerimi analitiki lahko izbira subjekt, kolikor si želi postati psihoanalitik, temveč je didaktičnost psihoanalize kot tudi psihoanalitika, s katerim analizant vstopi v analizo, odvisna izključno od njenega izteka. Ni Šola tista, ki narekuje izbiro, temveč analizant svojega analitika sreča kot svojega

¹¹ V drugi verziji »Propozicije z dne 9. oktobra 1967 o psihoanalitiku Šole« (cf. prevod v pričujoči številki *Filozofskega vestnika*, str. 7–21.) Lacan definira terapevtiko kot »restitucijo prvotnega stanja« in jo strogo razloči od psihoanalize, ki je značilna ravno po tem, da prvotnega stanja z njo ni mogoče restituirati in da analizanta zagotovo pripelje do nečesa novega, pri čemer pa te novosti ni mogoče opredeliti glede na ločnico med boljšim ali slabšim, ki se določa napram predpostavljene izhodišču. Subjekt v psihoanalizi nikoli ne »ozdravi«, kolikor ozdravitev v minimalnem pomenu besede implicira določeno motnjo, ki jo je treba odstraniti. Pač pa subjekt v analizi artikulira neki novum, ki proizvede svoja lastna merila.

¹² Cf. J. Lacan, *Le savoir du psychanalyste*, predavanje 1. junija 1972, neobjavljeno.

¹³ Več v zvezi s tem cf. Mladen Dolar, »Kratki kurz iz zgodovine lacanovstva«, v: *Problemi*, št. 4–5, letnik 1983, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1983.

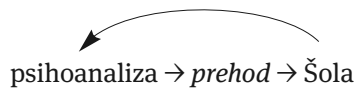
¹⁴ J. Lacan, »Acte de fondation«, v: *Autres écrits*, op. cit., str. 233.

partnerja. Poljubnost izbire analitika odpre prosto pot srečanju, toda hkrati naredi to srečanje toliko bolj zavezujoče in njegovo libidinalno vez postavi v kontekst psihoanalitičnega dela. V kolikor se torej didaktika vpisuje v samo psihoanalitično izkustvo, odpadejo vsa pravila, ki so zunanja temu izkustvu. Preprostost Lacanovih šolskih aktov, ki je povezana z izhodiščem v psihoanalizi, in ne v instituciji, spodnese tla vsake organizacije oziroma društva, ki svoj obstoj uveljavlja na podlagi zunanjega razmerja med naukom, ki ga prenaša, in njegovo konkretno praktično realizacijo. Lacanova Šola ne dopušča doktrinarnega odstopanja od imanentne didaktičnosti psihoanalitičnega izkustva, zaradi česar pa se zlahka odpove zapletenemu in transcendentnemu aparatu njegove regulacije. Didaktičnost psihoanalize ni didaktičnost učiteljevega nauka in ni v njegovi odgovornosti, temveč nastopi kot učinek analizantovega srečanja z neko luknjo v vednosti, ki je proizvedena v analitičnem procesu. Lacan naredi iz eminence analitika-didaktika goli izmeček – analiza se v zadnji instanci vselej odvije na njegov račun, saj je analitik tisti, ki analizo naposled plača s svojo lastno bitjo.

2. Konec analize in prehod

Lacanova konceptualizacija konca analize, ki jo je razvijal v letih 1964–1967, se vpisuje v samo jedro institucije kot tudi v jedro psihoanalize kot izvirnega izkustva ter njegovega izteka v psihoanalitično prakso. V propoziciji iz leta 1967, v kateri kulminirajo raziskovanja iz tega obdobja, Lacan poda doktrino konca didaktične analize in prehoda analizanta v psihoanalitika, kot tudi sam postopek tega prehoda, v katerem lahko analizant priča o tem koncu in ki njegovo psihoanalizo poveže z institucijo. Analitik Šole (A.E. – *analyste de l'École*) je naziv, ki ga Šola podeli novo formiranemu analitiku, v kolikor kartel za prehod na podlagi pričanja dveh prehodnikov, ki kartelu preneseta analizantovo pripoved, odloči, da je analizant dejansko prešel v psihoanalitika, se pravi, da ga je njegova psihoanaliza privedla do psihoanalitikove želje. Postopek prehoda je s prenosom prehajalčevega pričevanja preko dveh prehodnikov zasnovan kot nekakšno sito, ki naj v prenosu naredi vidno strukturo psihoanalize oziroma logiko fantazme, ki jo je skonstruiral analizant, ter nastop psihoanalitikove želje, ki je analizanta pripeljala do tega, da postane psihoanalitik. Kot postopek, s katerim Šola potrди analitikovo formacijo in ki se torej vpisuje v samo jedro institucije, pa hkrati preverja tudi analizantovo razmerje do vednosti, v kolikor želi analizant, ki preide v analitika v postopku, ki ga ponudi Šola, participirati v tej Šoli in tako v praksi kot tudi v teoriji prenašati psihoanalitično izkustvo. V tem smislu je prehod dejansko moment, v

katerem se Šola vključi v to, kar je, kot pravi Lacan, »zanjo primer«. ¹⁵ Hkrati pa analitiku Šole pripade tudi naloga notranje institucije, saj stoji na odprtem mestu, kjer se Šola kot institucija drži *nekega* primera psihoanalitičnega izkustva, na katerem kot Šola sicer temelji, in ki lahko kot primer psihoanalize kritično vpliva na morebitne identifikacijske učinke skupine tistih, ki se povezujejo v delu znotraj šolskega polja. Analitik Šole, ki ga proizvede operacija prehoda, je njeno ne-vse, vmesni člen med psihoanalizo in Šolo, ki pa hkrati retroaktivno vzpostavi njuno vez, kolikor se kot novo formirani analitik zdaj preda teoretskemu in praktičnemu prenosu psihoanalitičnega izkustva. Je eden od analitikov in ne-analitikov, ki delajo za psihoanalizo. ¹⁶



Lacan v »Propoziciji« osvetli strukturo psihoanalitičnega izkustva, ki analizanta lahko pripelje do prehoda, z njegovima dvema konstitutivnima momentoma: začetek in konec analize. Na začetku analize je, pravi, transfer, ki ga umesti v razsežnost simbolnega in zapiše kot subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve (*subject supposé savoir*). To ni freudovski transfer v smislu prenosa analizantovih afektov, želja in zahtev na osebo analitika, temveč transfer, ki je očiščen imaginarnih primesi in mišljen kot minimalna simbolna matrica, ki žene psihoanalitični proces. Lacan bo zato dejal, da transfer že sam po sebi nasprotuje intersubjektivnosti, ¹⁷ saj ne gre za razmerje med analizantom in analitikom, temveč se transfer v dvojnost tega odnosa vpisuje kot tretji, se pravi kot označevalec. Sintagma »subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve«, torej ne implicira dveh subjektov, enega, ki predpostavlja (analizant), in drugega, ki je predpostavljen (analitik). V tem smislu bo Lacan dejal, da sss ni realen in ni odvisen od tega, kaj analizant kot psihološki subjekt predpostavi za analitika, in analiza dejansko večkrat pokaže, da analizant ana-

¹⁵ J. Lacan, »Propozicija z dne 9. oktobra 1967« (Prva verzija), v: *Problemi, op. cit.*, str. 90.

¹⁶ Tudi Lacan torej, sicer na osnovi čisto drugačne zastavitve, ki pojem didaktike dejansko privede do koncepta, priznava didaktično analizo kot pogoj za delovanje v polju psihoanalize: »Izhajamo iz tega, da je treba *koren* izkustva psihoanalitičnega polja, postavljenega v njegovi *ekstenziji* – kar je edina možna osnova, ki lahko motivira Šolo –, najti v samem psihoanalitičnem izkustvu, namreč vzetem v *intenziji*: edini pravi razlog za formulacijo nujnosti uvajalne psihoanalize, da bi lahko delovali v tem polju. V tem se torej dejansko strinjamo s povsod sprejetim pogojem tako imenovane didaktične analize.« (J. Lacan, *ibid.*, str. 91.)

¹⁷ Cf. »Propozicija z dne 9. oktobra 1967 o psihoanalitiku Šole«, *op. cit.*, str. 11.

litiku ne pripisuje nujno vednosti. Subjekt, kot pravi Lacan, ničesar ne predpostavlja, temveč je sam predpostavljen, namreč z označevalcem, ki ga zastopa za drugi označevalec. Transfer se torej nanaša na predpostavko vednosti v Drugem, na predpostavko nezavedne vednosti kot označevalcev v njihovi relaciji z označencem. Analizant v analizi sam producira predpostavljeno vednost, toda pod pogojem, da analitik, ki sicer uteleša to skrito *agalma*, ki je vzrok analizantove želje, ne udejanja vednosti in ne intervenira kot tisti, ki ve, kaj je analizant v njegovi želji, temveč da s svojimi intervencijami drži odprto mesto predpostavke vednosti, ki analizanta sili v produkcijo novih označevalcev.¹⁸ Toda če analitik o predpostavljeni vednosti dejansko nič ne ve, pa ga to hkrati ne avtorizira v njegovi poziciji nevednosti. Analitik ne ve, vendar mora to nevednost spraviti na delo in z njo analizanta pripraviti do tega, da producira vednost. Nevednost ni analitikov alibi, temveč konstitutivni moment produkcije vednosti. Analitik z njo podpira željo po vednosti, ki je želja Drugega. Na začetku analize tako stoji odtujitev subjekta v Drugega, v katerem postopoma dešifrira smisel svojega simptoma.

Toda do kam? Ali ima produkcija vednosti v analizi svoj konec? Kje se analiza konča in kaj je tisto mesto, ki ga drži analitik odprtega, da bi analizantu omogočil dešifriranje nezavednega materiala? Vprašanje konca psihoanalize se dejansko nanaša na problem, ki ga je opazil tudi Freud, namreč da se lahko produkcija nezavedne vednosti nadaljuje v slabo neskončnost. *Urverdrängung* je nezvedljiva, zato vsak novi označevalec sproži drugi označevalec. Označevalec zaradi prapotlačitve nikoli ni eden, temveč vedno nastopi v paru. V kontekstu analize se to odraža v dejstvu, da lahko analizant vedno reče še nekaj več od tega, kar je že povedal. In analitik dejansko vseskozi podpira željo, da bi analizant rekel še več. Kaj se torej zgodi z vednostjo, da se analiza na neki točki vseeno konča?

94

Lacan je v svojem poučevanju formuliral različne rešitve konca analize in tudi nikoli ni skrival kritičnosti do Freudove ideje o biološki skali, ob kateri se analiza zaustavi zato, ker trči na zunanjo realnost. Ženski *Penisneid* in moški protest sta v polju simbolne konstitucije spola še vedno zahtevi, ki se nanašata na predpostavko konsistentnega Drugega. Za Lacana je bil zato edini pravi konec analize imanenten analizi kot simbolni operaciji – zunanja realnost je vedno simbolno

¹⁸ Freud je temu rekel, da se mora analiza odvijati v odrekanju: analizant nikoli ne dobi tega, kar zahteva, in analitik vodi analizo tako, da ne odgovarja na analizantovo zahtevo. V tem je njegova abstinenca kot subjekta vednosti: analitik ni gospodar v analizi proizvedene vednosti.

konstituirana. Analiza se torej lahko konča le tako, da se izteče, da izčrpa svoje lastne pogoje možnosti.

V »Vodenju zdravljenja«, ¹⁹ kjer je razpolagal le z označevalcem falosa, je konec analize povezal s spolno razliko, vendar pa definicija spola ni biološka. Falos ni penis, temveč označevalec, ki je natanko označevalec simbolne kastracije. Realna kastracija v Freudovem pomenu se za Lacana vpisuje na imaginarno os in pravzaprav ukinja spolno razliko, kolikor se subjekt, moški ali ženska, v svoji želji umešča glede na željo Drugega, da bi bil falos. Konec analize nastopi, ko subjekt odkrije, da ni falos, ko opusti identifikacijo s falosom kot imaginarnim objektom materine želje, in šele na tej točki lahko sprejme, da ga bodisi ima bodisi nima. ²⁰ Drugače rečeno, konec analize nastopi z evakuacijo imaginarnega in s subjektivacijo simbolne smrti. Analizant ob koncu analize pripozna strukturno nujnost kastracije, ki so jo zastirale in ovirale imaginarne idealizacije in identifikacije. To pripoznanje mu omogoči, da sprejme svojo podvrženost simbolnemu redu in simbolni strukturi, ki določa njegovo označevalno usodo. Ontološko gledano konec analize nastopi takrat, ko analizant skozi delo simbolizacije na mestu imaginarne biti pripozna goli simbolni nič. ²¹ Delo analize je opravljeno, ko je analizant dosegel maksimum simbolizacije, onstran katerega je le še neki nič, ki je subjekt sam. Lacan na tej točki še vedno priznava določeno terapevtsko vlogo psihoanalize, saj delo simbolizacije v prvi vrsti meri na simptom, definiran kot tvorba nezavednega, ki ga je mogoče z interpretacijo v celoti simbolizirati in s tem tudi odpraviti.

»Propozicija« prinaša novo zastavitev konca analize, ki dejansko ukinja vsak poskus terapevtike in s tem v celoti odpre razsežnost didaktike. Predvsem je povezana z diskrepanco med simptomom in njegovo simbolizacijo (označevalcem in označencem), in Lacan se v njej dotakne področja, ki mu glede na simbolno vlogo

¹⁹ Cf. J. Lacan, »Vodenje zdravljenja in principi njegove moči«, v: *Spisi*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1994.

²⁰ Cf. *ibid.*, str. 229.

²¹ »Sem se umešča ta zadnja *Spaltung*, prek katere je subjekt povezan z Logosom in o kateri je Freud začel pisati ter nam na končni točki dela o razsežnostih biti podal razplet 'neskončne' analize, saj je smrt tja postavila besedo Nič.« (*Ibid.*) Mimogrede, tu je lepo razvidno značilno Lacanovo selektivno branje Freuda, saj formulacije konca analize ne išče v tekstih, ki se eksplicitno ukvarjajo s tem vprašanjem, temveč na mestih, kjer Freud trči na neko strukturno nujnost.

psihoanalize pravi nič manj kot »onstran psihoanalize«,²² prazen prostor tesnobe, kjer ni označevalcev. Konec analize se bistveno povezuje z nečim, česar ni mogoče simbolizirati, z dedukcijo nekega objekta, ki ni falični objekt in ki torej nima simbolnega vpisa. Ta objekt Lacan imenuje objekt *a*, ki igra v logiki fantazme ključno vlogo. »Propozicija« konec analize artikulira v navezavi na dejstvo, da je ne-vsaj bit subjekta v označevalcu in da v simbolnem vztraja neki moment ne-negativiranega užitka, ki nastopi kot objektni korelat subjekta, s katerim je subjekt v fantazmatskem razmerju, se pravi, da so vsi objekti želje pogojeni s tem objektom-vzrokom želje ($\$ \diamond a$). Želja je obramba pred užitkom, in približevanje temu travmatičnemu, nesimbolizabilnemu objektu v analizi spremlja afekt tesnobe. Tesnoba je afekt objekta in nastopi na točki neuspeha mehanizma želje kot metonimije biti (v simbolnem), kjer se subjekt znajde pred svojim objektnim ostankom (v realnem). V tem oziru je tesnoba konstitutivni afekt analize, saj se analizant, ki v analizi artikulira logiko fantazme, v njej nujno dotakne tega objekta. Logika fantazme je namreč logika dostopa do realnega, ki je sam objekt *a* kot vzrok želje. Ta objekt ni empirični objekt, temveč topološki objekt, ki je v analizi lahko le deduciran, konstruiran. Ni objekt, ki ga subjekt sreča v realnosti, temveč objekt, ki ga analizant v analitičnem procesu proizvede v realnem.

96

Tu se psihoanaliza sreča z znanostjo kot operacijo ekstrakcije resnice, ki pa se tokrat navezuje na singularnost govorečega bitja, se pravi na analizantovo rešitev želje Drugega, ki se vpisuje na mesto zadnjega pomena enigme nezavednih označevalcev. Heterogena množica označevalcev, ki jo analizant proizvede v analitičnem postopku, se naposled zaustavi na točki, kjer se ta množica razvršča okoli neke praznine, ki se vpisuje v samega Drugega. Simbolna odtujitev, torej verige asociacij in produkcija nekaterih ključnih označevalcev subjektive označevalne usode, ki fiksirajo užitek, analizanta pripeljejo do uvida, da tam, kjer je predpostavil *agalma* kot aktualno celoto pomena nezavedne vednosti, ni nič, zgolj neka vrzel. Drugi sam je nekonsistenten in ne-cel. Lacan bo zato rekel, da je subjektivna destitucija kot proizvod transfernega dela vpisana že v sam začetek analize,²³ oziroma drugače, da je tako imenovana likvidacija transferja pravzaprav vseskozi implicitno na delu že v samem transferju, le da se mora analizant do nje šele do-

²² J. Lacan, »Propozicija z dne 9. oktobra 1967«, v: *Problemi, op. cit.*, str. 94.

²³ Cf. J. Lacan, »Propozicija z dne 9. oktobra o psihoanalitiku Šole«, prevod v pričujoči številki FV, str. 15.

kopati.²⁴ Analizant v transferju proizvaja označevalce in se postopoma približuje vrzeli v Drugem zato, ker drži analitik odprto mesto enigme želje Drugega, ki analizanta sili v produkcijo vednosti, kolikor se ta približuje njeni limiti, njeni notranji odtegnitvi. Transfer je programiran tako, da se ukine. In analitik kot opora transferja ta proces na koncu analize plača s svojo lastno bitjo (*désêtre*), saj je privid biti, katerega opora je bil v analizi, njegova *agalma*, zvedena na neki nič, ki je izmeček analitičnega procesa. Analizant na točki osamitve vrzeli v Drugem artikulira vzrok želje oziroma neki užitek, s katerim je v svoji fantazmi odgovoril na to vrzel in ki nastopi kot preostanek psihoanalitične operacije.

Konec analize, kot ga Lacan opredeli leta 1967, torej zajema dve osi. Simbolno, vezano na transferno delo, na odtujitev v Drugega, in realno, ki se v postopku prehoda preverja predvsem s spremembo subjektive pozicije. Artikulacija logike fantazme namreč ne bo zadostna, če bo analizant skonstruiral zgolj vednost o svoji lastni fantazmi ($\$ \diamond a$), temveč bo ta vednost stopila v realno šele, ko bo padla sama fantazma, ko bo subjektu uspelo artikulirati nepremostljivo vrzel med tem, kar ga v njegovem razcepu veže na Drugega, se pravi neodpravljlivo vrzeljo spolnega akta oziroma razmerja s partnerjem užitka, $-\phi$, ter objektom kot vzrokom želje, malim *a*, ki nastopi kot zapolnitev te vrzeli. Kastracija pomeni razločitev teh dveh členov, in od te resnice, ki jo analizant artikulira v prehodu, ni mogoče ozdraviti: padec subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve, in redukcija njegovega dozdevka biti na razbit [*désêtre*], sta ireduktibilna.²⁵ Prekoračitev fantazme pomeni prenehanje verjetja v njeno realno vrednost, tako da postane sama fantazma neki dozdevek, ki je prikrival luknjo v Drugem in travmatični užitek, ki se mu je subjekt izogibal, ter analizantu odpre možnost reartikulacije lastne pozicije napram dozdevku. Resnica, ki jo Lacan v psihoanalizi poveže z njeno znanstveno utemeljitvijo, je resnica ireduktibilnega razcepa med obema členoma, in Lacanova stava je bila, da ta resnica analizanta po logični nujnosti privede do tega, da postane analitik, do psihoanalitikove želje, ki je natanko ohranjanje te konstitutivne vrzeli. Analiza se od začetka do konca odvija v skladu z logiko fantazme. Toda logika fantazme ni dana vnaprej, temveč jo analizant s

²⁴ Tu se pokaže tudi bistvena razlika med transferjem kot simbolno operacijo in sugestijo kot imaginarno operacijo, kolikor analitik-terapevt s sugestijo namesto vrzeli v Drugem analizantu kot resnico njegove želje ponudi vnaprej izdelane, običajno ojdipske označevalce. Od tod je le še korak do konca analize, definiranega kot identifikacije z analitikom, se pravi z njegovo vednostjo, ki kot vednost ohranja distanco do srečanja s travmatično rečjo.

²⁵ Cf. v zvezi s tem J. Lacan, *XV. Seminar, L'acte psychanalytique*, neobjavljen tipkopolis.

analizant s pomočjo transferja šele konstruira, in artikulacija te logike implicira redukcijo fantazme, njeno prekoračitev, ki nujnost razmerja med subjektom brez biti, odtujenim v označevalcu, in objektom kot preostankom užitka, ki zapolnjuje označevalni manko, retroaktivno pretvori v nekaj kontingentnega.

Dve osi analize pojasnita klinično dejstvo pogostega nesovpadanja konca analize kot prekinitve seans s partnerjem analitikom in prehodom kot postopkom prenosa psihoanalitičnega izkustva, ki ga analizantu ponuja Šola. Os vednosti oziroma simbolna os lahko bodisi prehiteva bodisi zaostaja za osjo realnega in libidinalno mutacijo subjekta, tako da analizant včasih vstopi v prehod kljub temu, da je še vedno v analizi, medtem ko v drugih primerih izstopi iz analize in šele po določenem času kandidira za prehod. Neskladje konca analize in prehoda je posledica nesovpadanja med simbolno in realno osjo, ki se lahko v empiričnem času postavi v različna sosledja. A za postopek prehoda vsekakor ne zadošča analizantova pripoved o fantazmi, v katero še vedno verjame in ki jo naslovi na predpostavko konsistentnega Drugega, v tem primeru na Šolo (torej vednost o fantazmi, ki si jo je pridobil v analizi), temveč prehod preverja prekoračitev te fantazme, se pravi analizantovo ločitev od proizvedene vednosti, od označevalcev, ki jih je produciral v analizi, in destitucijo subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve. Tisto, čemur je Lacan še v začetku sedemdesetih let dejal vednost, ki vstopi v realno, oziroma vednost v realnem kot srečanje z nemogućim, je vednost, ki jo »Propozicija« opredeli kot »ničeva vednost o neki biti, ki se izmika«,²⁶ torej ne utrditev vednosti v njeni simbolni razsežnosti, temveč vednost, kolikor vstopi v realno in vključuje subjektovo metamorfozo. Lacan od analizanta v prehodu ni pričakoval izdelane vednosti o njegovi lastni analizi, temveč je postopek prehoda zasnoval tako, da se v simbolnem prenese tisto, kar se dotika realnega in česar ni mogoče nikoli v celoti teoretizirati. Prehod se bistveno vpišuje v logiko ne-vsega: o analizi ni mogoče podati absolutne vednosti, temveč je, prvič, v prehodu proizvedena vednost ničeva, saj analizant vanjo več ne verjame, in drugič, njen objekt je izmikajoč, izgublja status biti in se prenese preko prehodnikov mimo analizantove vednosti. V tem je na delu, kot pravi »Propozicija«, določena naivnost, ki jo Lacan za prehajalca zoperstavi že vnaprej izdelani vednosti o poteku in izteku njegove lastne analize. Vednost ne vstopi v realno kot prešitje, kot teoretizacija, se pravi kot nova in edinstvena vez med označevalcem

98

²⁶ Cf. J. Lacan, »Propozicija z dne 9. oktobra 1967 o psihoanalitiku Šole«, prevod v pričujoči številki FV, str. 17.

in označencem, ki razreši poslednji pomen analitikove želje (heglovski subjekt, ki je obljubljen vednosti), temveč z neskladjem med subjektom in objektom vednosti, ki se proizvede v samem postopku prehoda. Afekt, ki najbolje ustreza temu statusu vednosti, je depresija,²⁷ povezana z žalovanjem za objektom oziroma bitjo, ki izpuhti v vednosti. Šele na tej točki analizant preide v analitika, ki bo lahko kot opora transferja v novi analitični konstelaciji zveden na poljubni označevalec in naposled pripravljen plačati ceno svojega lastnega izginotja.

Konec analize, kjer analitik preneha biti vzrok analizantove želje, analizantu omogoči tudi formulacijo novega razmerja do vednosti, tokrat povezanega s psihoanalitično rečjo in z njenim prenosom v okviru Šole. Naziv analitik Šole je povezan izključno s prehodom, torej s prenosom izkustva subjektove lastne analize v kontekst Šole. V tem smislu je prehod minimalna matrika prenosa, ki ga lahko analizant kot bodoči psihoanalitik izvršuje v svoji lastni psihoanalitični praksi in njenem teoretskem poučevanju. Naziv analitik Šole je stava, da bo subjekt postal aktivni in konstitutivni element njenega delovanja, torej delovanja za psihoanalizo. Prehod je skratka dispozitiv, ki preverja subjektivno destitucijo kot destitucijo celotnega fantazmatskega konteksta analize in razmerje analizanta, ne toliko do vednosti, ki si jo je pridobil v analizi, temveč do bodočih učinkov njene reaktualizacije v novem kontekstu šolskega polja, v katerem lahko to vednost elaborira in postavi na preizkušnjo. Prenos posameznega psihoanalitičnega izkustva na skupnost, zbrano pod imenom Šole, in na javnost nasploh, psihoanalizo odteguje neizrekljivemu mističnemu izkustvu in jo hkrati odpira ne-psihoanalitikom kot konstitutivnim članom Šole, ki so v tem oziru jamstvo za samo psihoanalizo, saj »ničeva vednost o neki biti, ki se izmika« in ki je proizvedena v prehodu, spodnese analitikovo bit in ga naredi odvisnega od njegovega dejanja.

Prehod torej uspe, če mu uspe povezati dve topološki skrajnosti: notranjost posamezne psihoanalize in zunanost Šole kot skupnosti, ki ne temelji na predikatu »biti psihoanalitik«, temveč na transferju dela, povezanega s psihoanalitično rečjo.²⁸ Psihoanalitik Šole postane odgovoren za njen razvoj in njeno politiko, ki

²⁷ *Ibid.*, str. 18.

²⁸ Psihoanalitik je predpostavka, v Lacanovem poučevanju vselej teoretska predpostavka. Nima biti, temveč ga vzpostavi psihoanalizant, kolikor na njega naslovi svojo zahtevo. Psihoanalitik, s svoje strani, ne odgovori na analizantovo zahtevo »biti psihoanalitik«, temveč svojo funkcijo postavi v psihoanalitično dejanje, s katerim intervenira v red biti, ki se konstituira v psihoanalitičnem procesu. Psihoanalitik je odvisen od svojega dejanja, ki se realizira v šele konsekvencah.

sloni na etiki psihoanalitičnega diskurza, kot tudi za poučevanje in prenašanje psihoanalize.

Prehod je skratka dispozitiv, ki artikulira homogenost psihoanalitičnega izkustva in institucije, ki analitikov ne rekrutira na podlagi vnaprejšnjih kriterijev ali iniciacijskih postopkov, temveč z elaboracijo vednosti, ki je na ravni znanstvene racionalnosti. Znanstvena razsežnost psihoanalize, ki sega v singularno analitično izkustvo, artikulira neko resnico, ki se dotika realnega. Didaktičnost psihoanalize je v njeni epistemski razsežnosti in bistveno zadeva skupnost Šole, ki svojo organizacijo in institucionalni obstoj opira na prenos *nekega* psihoanalitičnega izkustva, se pravi enega po enega. Šola je po svojem primeru, ki retroaktivno upravičuje njeno psihoanalitično orientacijo.

Doktrina prehoda torej stavi na didaktično nujnost, vpisano v poljubno psihoanalizo, ne glede na to, kako se empirično gledano psihoanalize končajo in ali dejansko privedejo do formacije psihoanalitika. Če psihoanalizo zvedemo na njeno znanstveno, logično osnovo, je vselej didaktična in vselej končna. To je Lacan imenoval čista psihoanaliza, se pravi analiza, ki dejansko proizvede novega psihoanalitika.

Toda že po šestih letih izkušenj dispozitiva prehoda, ki je od leta 1967 naprej deloval v Lacanovi Šoli, je Lacan navedel zadržke glede te trdne logične in epistemične matrice didaktične psihoanalize. Tako imenovano čisto psihoanalizo je vse bolj opredeljeval na podlagi afekta in ne več na osnovi logične elaboracije. V »Italijanski opombi«,²⁹ ki sicer še vedno postavlja v ospredje znanstveno razsežnost didaktične analize, zapiše, da za formacijo analitika ne zadošča zgolj opravljena analiza, temveč se mora njeni didaktičnosti dodati še afekt entuziazma, brez katerega analizant ne more preiti v psihoanalitika. Drugače rečeno, analiza analizanta lahko privede do konca, je didaktična in proizvaja vednost, ki se dotika realnega, vendar pa ta epistemična razsežnost analize ne zadošča za prehod. Tisto, česar ni mogoče vpisati v didaktiko, je namreč natanko reakcija samega subjekta nezavednega na srečanje z realnim, ki ga proizvede v analizi. V nasprotju s postavko, da je analiza vedno didaktična, je torej mogoče reči, da je

100

Zaradi tega neontološkega statusa analitika bo Lacan dejal, da je analitika groza njegovega dejanja.

²⁹ Cf. J. Lacan, »Italijanska opomba«, prevod v pričujoči številki FV, str. 31–35.

ne-vsja analiza didaktična in da je prehod v analitika vselej prepuščen kontingenci nekega vzroka, ki ga ni mogoče vpisati v nujnost ločitvenih učinkov vednosti, proizvedene v realnem. Psihoanaliza se konča, ko analizant locira, obkroži vzrok svoje groze, ki je groza vednosti.³⁰ V tem je tesnobni moment analitičnega postopka. Produkcija vednosti se izčrpa in analizanta sooči z ireduktibilno vrzeljo v vednosti, z nekonsistenco v Drugem, ki je ne more več nasloviti na nobenega Drugega («ni Drugega od Drugega»). In če je Lacan leta 1967 stavil na to, da ta limita vednosti, torej vednost v realnem, analizanta po logični nujnosti pripelje do prehoda v analitika, je njegovo stališče leta 1973 drugačno: vednost nikoli ne izčrpa vzroka, tako da reakcije oziroma odgovora subjekta ni mogoče logično predvideti. Nobene nujnosti ni, da analizant, ki v didaktičnem pomenu konča analizo, preide v analitika. Entuziazem, s katerim se poslej loteva psihoanalitične reči, namreč ni edina možna pot: nastopi lahko afekt sovraštva, bivši analizant zasovraži psihoanalizo in svojega lastnega analitika ter agitira proti psihoanalizi, prav tako lahko psihoanalitično izkustvo zapade pozabi in se potopi v indiferenco. Ljubezen, sovraštvo, nevednost: najmanj trije didaktično nepredvidljivi afekti, ki v zadnji instanci odločajo o tem, ali psihoanalizant v bodoče dejansko zasede pozicijo analitika. Psihoanalitkova želja je prepuščena milosti analizantovega nezavednega, ki ga v psihoanalizi nikoli ni mogoče do konca reducirati.

Nekoliko kasneje Lacan to pozicijo še bolj izostril in didaktiko dejansko zopet preusmeri na teren terapije, saj v središču ne postavi znanstvene artikulacije med simbolnim in realnim, temveč analizantovo razmerje do simptoma. Vendar pa je terapija tu potisnjena v register realnega, saj Lacan simptoma ne razume kot tujka, ki bi ga bilo treba odpraviti in s tem restituirati prvotno, vselej iluzorično in fantazmatsko pred-simptomatsko stanje, temveč ga dejansko zaostri do njegovih skrajnih mej: simptom je za govoreče bitje neodpravljen, in psihoanaliza lahko privede kvečjemu do določene transformacije simptoma, toda nikoli do njegove odprave. V »Predgovoru k angleški izdaji *XI. Seminarja*«,³¹ ki datira v leto 1976, bo Lacan konec analize označil z afektom zadovoljstva, torej zadovoljstva, ki ga analizantu prinese njegov lasten simptom. Afekt zadovoljstva naredi konec prividu resnice, od katerega je v analizi mogoče pričakovati samo laž.³² Epistemična os konca analize je popolnoma zapostavljena, resnica

³⁰ *Ibid.*, str. 33.

³¹ Cf. J. Lacan, »Predgovor k angleški izdaji *XI. Seminarja*«, prevod v pričujoči številki *Filozofskega vestnika*, str. 37–39.

³² *Ibid.*, str. 39.

nastopi kot laž, postavljena v kontekst produkcije nezavedne vednosti, medtem ko je konec analize povezan z afektom, ki simptom odtegne njegovemu simbolnemu, transfernemu razvitju. Prehod torej ni več postopek, ki preverja transformacijo subjekta glede na željo, vednost in resnico, temveč glede na užitek in simptom. Ni pričevanje o didaktičnem uspehu analize, temveč rezultat določene spodletelosti, vpisane v sam analitični proces: psihoanaliza kot simbolna operacija neizogibno naleti na svojo mejo, na neozdravljivo jedro govorečega bitja, ki izključuje simbolni vpis, in simptom nastopi kot odgovor te izključitve. Lacan zato izpostavi imanentno spremembo v samem simptomu, ki preide od nečesa, kar je za subjekta nevzdržno, k nečemu, s čimer je subjekt zdaj sposoben manipulirati. Ko analiza simptom reducira na njegovo realno jedro, onstran katerega nima več nobenega drugega smisla, simptom izgubi težo realnega in postane dozdevek, tako da lahko zavzame subjekt napram simptomu drugačno pozicijo. Ne verjame več v njegov skriti pomen, pač pa spravi svoj simptom na delo, iz njega skratka potegne zadovoljstvo. Kot preostanek psihoanalitične operacije je simptom ireduktibilno jedro užitka, ki je razbremenjeno inhibicij in tesnob: užitek, s katerim se lahko analizant identificira kot s svojim lastnim imenom.

V tem je tudi razlog, zakaj je Lacan v drugi polovici sedemdesetih let izrazil določen pesimizem glede prehoda in didaktične vrednosti čiste psihoanalize, kolikor je v redu užitka mogoče preiti edino v nekaj, kar tudi po dolgih letih analize še vedno ostaja nujnost: simptom se ne preneha zapisovati. Vendar pa dejstvo, da simptom ostaja, ne izključuje psihoanalitikovega udejstvovanja v Šoli. Nasprotno: participacija v Šoli zdaj postane modus subjektovega užitka, njegov specifičen način, kako ravna s psihoanalitično rečjo. Seveda analitik v praksi še vedno operira s psihoanalitikovo željo in ne s svojim simptomom, vendar pa to ne izključuje dejstva, da utegne v tem najti določeno zadovoljstvo. Zadnji Lacan dejansko dovoljuje postaviti preproste in tako rekoč očitne propozicije: analitik lahko naposled uživa v svojem delu. Seveda pa ga to v ničemer ne osvobaja etike dobrega-rekanja in odgovornosti, ki jo prevzame za svoje dejanje.

Materializmi

V pričujočem sklopu so objavljeni prispevki iz mednarodnega kolokvija "Materialism(s)", ki je potekal 24. novembra 2009 na Filozofskem inštitutu ZRC SAZU in ki je bil organiziran v sodelovanju z Jan van Eyck Academie v Maastrichtu, Nizozemska. Udeleženci kolokvija so svoje prispevke za pričujočo objavo predelali in razširili.

Pietro Bianchi*

Gledališče brez gledalcev

Beležke o materializmu filmske podobe

Kaj je podoba? Na prvi pogled bi lahko rekli, da je podoba nekaj preprostega; njene značilnosti se zdijo objektivne in samoumevne. Ko vidimo filmsko podobo, predpostavljamo, da bolj ali manj vsi gledalci vidijo isto stvar in imajo isto vizualno izkustvo. Standardna definicija bi se glasila, da je podoba stimulacija zenice s svetlobo. Pa vendar obstajajo izjeme, kjer postane jasno, da vsi ne vidijo ravno istega. Če vzamemo primer psihotika, smo lahko priče popolnoma drugačnemu izkustvu vida: zelo daleč od objektivnosti, ki jo ponavadi jemljemo kot nekaj gotovega, ko pristopamo k vidnemu izkustvu. Kaj je v tem primeru problem? Katera značilnost se spremeni? Zakaj psihotični subjekt vidi nekaj popolnoma drugega? Je ta razlika lastnost same podobe, ali pa ta problem zadeva subjektivno naravnost do podobe?

Parafrazirajoč slavni Marxov stavek o blagu bi lahko rekli, da je podoba »videti na prvi pogled čisto preprosta, trivialna stvar. Njena analiza pa pokaže, da je zelo kočljiva stvar, polna metafizične zvitosti in teoloških muh«. ¹ Vprašati se moramo, kakšna je razlika med *objektivnim* in *subjektivnim*, ko pristopamo k podobi. Običajno preprosto privzamemo, da obstaja meja med tistim, kar pripada objektu na sebi, in tistim, kar pripada subjektivni naravnosti do objekta (ali interpretaciji): na eni strani realnost; na drugi strani hermenevitično dejanje, ki se poskuša čimbolj približati resnici same te objektivnosti. V tem primeru bi bila plodna heglovska gesta pripoznati, da je sama ta meja med tistim, kar pripada interpretaciji, in tistim, kar pripada reči na sebi, *vselej že subjektivno posredovana* (neodločljivo je, kdaj se prva konča in druga začne). ² Ni ostre definicije objektivnega in

105

¹ Karl Marx, *Kapital. Kritika politične ekonomije*, 1. knjiga, prev. S. Krašovec et al., Cankarjeva založba v Ljubljani, 1961, str. 83. Rahlo spremenjen prevod.

² Če vzamemo primer interpretacije filma pri filmskih kritikih, problem ni toliko v dejstvu, da bodo različni kritiki imeli različne interpretacije filma, temveč da bo prišlo do določenega navzkrižja glede meje, ki loči tisto, kar pripada samemu filmu, in tisto, kar pripada subjektivni interpretaciji. Vsako interpretativno dejanje zato vedno implicira utajeno predpostavko, kaj je objektivno in kaj subjektivno: utemeljitveno gesto, ki definira vidni red kot tak. Ta dimenzija

* Jan van Eyck Academie, Maastricht, Nizozemska

subjektivnega, ki ne bi implicirala posredovanja. Tudi ko imamo opravka s podobami, ni nobene zunanosti samega posredovanja.

Zato je treba imeti vsako instanco, ki terja zaznavo kot subjektivno prilagoditev nekemu že danemu objektu (in torej predpostavlja nevprašljivo mejo med objektivnim in subjektivnim) za skrajno problematično. Naslavlja se lahko samo na normativno in celo nasilno dejanje prilagoditve (»ortopediko ega«, če si sposodimo definicijo, ki jo je razvil Massimo Recalcati³). Kaj navsezadnje psihiater reče psihotiku? »Kar ti vidiš ... tega jaz sploh ne vidim. To je čista halucinacija. Realnost ni to, kar ti vidiš. Realnost je to, kar jaz vidim! Realnost je to, kar mi – normalni ljudje – vidimo.«⁴

Konstrukcija te meje med nevprašljivim in neposredovanim objektom realnosti in subjektom zaznave, ki si ga prizadeva čimbolj ustrezno zaznati, ima zelo zanimive posledice v teorijah zaznave. Kot je poudaril Jacques-Alain Miller, so zaznavo tradicionalno mislili na podlagi dveh elementov: *percipiens* (tisti, ki zaznava) in *perceptum* (zaznani objekt).⁵ *Percipiens* se mora prilagoditi *perceptumu*. *Perceptum* je dejansko entiteta, ki jo je mogoče opisati z značilnostmi kot sta vztrajnost in substancialnost: reč na sebi, zato nima nobenega učinka v vidnem izkustvu. Kar je definirano kot *adequatio rei et intellectus*, je oblika vednosti, ki temelji na popolnem ujemanju med *percipiens* in *perceptum*, med bitjo in mišljenjem – v danem primeru med očesom in podobo. Vednost je popolna harmonija med obojim. Brez preostankov.

Semantika takšnega ujemanja dejansko predpostavlja vzajemno izključevanje resničnega in napačnega. Ali se prilagodiš objektu zaznave ali ne. Ni tretje poti.⁶

vidnega je enaka tistemu, kar bi Lacan definiral kot simbolni red.

³ Massimo Recalcati, *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2010.

⁴ Psihatrijo lahko v tem primeru obravnavamo samo kot disciplinarno konstrukcijo meje, ki loči normalnost od psihoze. V lacanovskih izrazih bi psihiatrija predstavljala izraz diskurza univerze, utemeljivene opore, ki podpira diskurz gospodarja. V Lacanovem Seminarju XVII diskurz univerze dejansko zaseda mesto resnice diskurza gospodarja.

⁵ Glavna referenca te ločitve (in celotnega članka) je Jacques-Alain Miller, *Dall'immagine allo sguardo*, v: Scuola Europea di Psicoanalisi – Sezione Italiana, *Immagini e Sguardi nell'Esperienza Analitica*, Roma, Astrolabio, 1996, str. 250–263 (prev. Mario Binasco).

⁶ Tako kot v logičnem načelu izključitve tretjega. Za dober pregled nemožnosti aplikacije logike izključitve tretjega v psihoanalizi glej Antonello Sciacchitano, *La Scienza come Isteria*,

Ali je resnično ali napačno. Zaznava je ali resnična ali napačna. Ali si normalen ali psihotičen. Ali se prilagodiš realnosti in si zato zmožen *zaznavati* realnost ali ne. Resnično ustreza prilagoditvi stanju stvari, napačno pa ne. Isto velja za ujemanje med besedami in rečmi. Trik je v tem, da vedno obstaja metajezikovna pozicija, ki daje smisel ujemanju med besedami in rečmi. Ujemanje med besedami in rečmi se lahko izkaže za uspešno samo na podlagi metajezikovne pozicije Gospodarja.

Kakšno pozicijo napram teoriji zaznave potem zavzema psihoanaliza? Naprej lahko rečemo, da se psihoanaliza vrti okrog razmerja. *Percipiens* se ne rabi več prilagoditi *perceptumu*. Prej nasprotno. Zaznava ni več problem subjektov, temveč problem objekta.⁷ Zato se bomo tega vprašanja dotaknili skozi prizmo treh lacanovskih registrov – imaginarnega, simbolnega in realnega.

Imaginarna podoba

Psihoanaliza na prvi pogled nima veliko opravka s podobami. Navsezadnje, kaj se zgodi, ko nekdo gre v analizo? Ta oseba analitika ne gleda v obraz. Analitik je čisti glas, ki ostaja za njenim hrbtom. Čista nematerialna vztrajnost ob konsistenci analizantovega govora: vztrajnost, ki se ne nanaša na točno določeni vir, temveč pripada notranjemu razvoju samega analizantovega govora. Analitik ni viden, temveč ostaja izven področja vidnega. Analitik ni podoba. Ali bolje, nima mesta v registru imaginarnega.

Na prvi pogled se zdi, da psihoanaliza nima neposrednega opravka s podobami. Lacan glede podob gotovo ni bil pretirano občutljiv: zlasti ne v prvem obdobju svojega poučevanja, ko je register imaginarnega nedvomno ustrezal varljivi pasti, ki prikriva brezkončno drsenje označevalne verige. V tem oziru je podoba (v Lacanovem poučevanju iz 50-ih let, pred Seminarjem VII) krinka, ki poskuša ublažiti škandal ujetosti v označevalno verigo. Prikriti skuša dejstvo, da je označevalec vseskozi neustaljen in napotuje na drugi označevalec in spet na drugega in tako naprej; medtem ko podobe vedno ohranjajo subjekta v iluziji, da je mogoče doseči nekakšno tišino. Označevalec je vedno – tudi ko je reduciran na minimum – dvoje (S_1 - S_2), medtem ko podobe, na primer v zrcalnem stadiju, vedno ustvarjajo iluzorno Eno na samem mestu, kjer je bila razpršena mnogoterost razkosa-

Udine, Campanotto, 2005.

⁷ Obstaja lahko mnogo subjektov, medtem ko mora biti objekt vedno singularen.

nega telesa. Označevalec je problem, medtem ko se podoba predstavlja kot rešitev tega problema. Zato bi na tej stopnji Lacanovega poučevanja psihoanaliza predstavljala način, kako osvoboditi subjekta iz varljive narave imaginarnega in mu omogočiti, da se identificira z unarno potezo (čisto praznino, slepo pego, razmikom med S_1 in S_2), ki omogoča simbolni red.

Podoba tvori celoto; medtem ko se nenehno gibanje, neumirjenost vedno umešča v označevalno verigo, v njeno nenehno lovljenje središčne praznine. Dejansko je *objekt psihoanalize* samo vzrok želje, in sicer natanko zato, ker nastopa kot razlog, zakaj vsaka želja vedno skače od enega objekta k drugemu, ne da bi se kdajkoli umirila. Ta objekt je gonilo nenehnega gibanja. Po drugi strani pa je lahko podoba vedno samo stanovitna. Subjektu manjka označevalec, zato ga poskuša najti v označevalni verigi. Vendar pa ga ne more najti enkrat za vselej. Podobe torej nastopijo zato, da bi poskušale prekriti to luknjo z zrcalno dialektiko, kjer entitete niso nemirne, temveč konstituirane.

Simbolna podoba

Toda obstaja še neka druga pot – simbolna pot –, kako prekriti neprestano gibanje in neumirjenost (nemirnost) označevalne verige, kjer podobe igrajo drugo in precej drugačno vlogo: npr. pomen. V tem primeru podoba ni več imaginarna rešitev, ki prikriva škandal označevalne verige. Tukaj je podoba konstituirana kot *tančica*. Tančica, ki skriva nekaj, kar ni več škandalozno in nemirno, temveč dejansko precej substancialno: razsežnost pomena. V nasprotju z registrom imaginarnega se podoba kaže kot ne-vsa entiteta, ki v svoji nejasnosti napoteva na nekaj onstran sebe. Tančica je dejansko nekaj nenavadnega, ker ima hkrati določeno substancialnost, vendar tudi ni nekaj samozadostnega (ima nekaj za sabo). Kot da bi lahko *na površini* napotovala na nekaj, kar ni popolnoma prisotno, temveč ostaja skrito za njo. Kakšen je enigmatičen status nečesa, kar je hkrati vidno na površini, a ga je še vedno treba razkriti, da bi ga lahko zapopadli? Tukaj imamo opravka s podobo, ki se upira redukciji na samo-omejeno Eno. Giorgio Agamben navaja zelo zgovoren primer postopka predstavljanja/zastiranja, ki je lahko precej koristen za razumevanje logike pomena, ki pripada simbolni podobi. V svoji zgodnji knjigi *Stance – beseda in fantazma v zahodni kulturi*⁸ se sklicuje na prizor iz Sofokleje-

⁸ Giorgio Agamben, *Stanzas. The Word and the Phantasm in Western Culture*, Minnesota, University of Minnesota Press, 1992.

vega Ojdipa, kjer Sfinga naslavlja vprašanje na Ojdipa. Po Agambenu problem ni toliko v tem, kakšno rešitev Ojdip izbere, da bi premagal orakelj, temveč samo dejstvo, da *vidi ta orakelj kot nekaj, kar zahteva rešitev*. Ali kot nekaj, kar je treba odstreti. Zastor je treba sneti. Po Ojdipu je Sfingina beseda (in v našem kontekstu bi lahko trdili isto za simbolno podobo) označevalec, ki ga je treba prišiti na označenec; da bi nas lahko vodil do substancialne reference označenca, mora ta označevalec izginiti. Agamben zapiše:

Lajev sin na najpreprostejši način reši »uganko, ki jo predlagajo kruta usta device« in pokaže na skriti pomen za enigmatičnim označevalcem, s samim tem dejanjem pa pahne to pol človeško pol zverinsko pošast v brezno. Osvobajajoč Ojdipov nauk je v tem, da grozljivo in strašljivo v uganki izgine, brž ko je njeno izrekanje reducirano na transparentnost razmerja med označencem in njegovo obliko, ki ji označenec samo navidez uspe uiti. Vendar pa tisto, kar lahko razločimo v antičnih ugankah, ne pokaže samo, da označenec ni mogel obstajati pred svojo formulacijo (kot je verjel Hegel), ampak tudi, da je bila vednost o tej formulaciji dejansko nebitvena. Predpostavka rešitve, »skrite« v uganki, pripada kasnejši dobi, ki ni več imela nobene vednosti o ugankah, razen v degradiranih oblikah uganke in igre ugibanja. Ne samo, da je bila uganka domnevno več kot gola zabava, ampak je njeno izkustvo vedno pomnilo tveganje smrti.⁹

Takšna podoba (npr. podoba, ki prekriva »skriti« pomen) je vedno »grozilna«, vendar samo dokler prekriva nekaj za seboj. Brž ko se bomo lahko te površine znebili, se bomo vrnili na varno mesto substancialnega pomena, kjer ni mogoče nikjer najti nobene prevare. Tukaj imamo drugačen status podob. Lahko bi ga imenovali podoba kot tančica. Ne nekaj, kar iz označevalnega preloma napravi Vse; ali kar prinaša lažno rešitev neumirjenosti označevalne verige, tako kot v imaginarnem. Tukaj imamo opravka s podobo, ki *v sebi* predstavlja določeno vrsto neumirjenosti, »grozečo« potezo. Tisto, kar se ne spremeni, pa je njena lažnost. Tako kot so bile podobe v imaginarnem lažna rešitev, so tukaj enigmatični zastor, ki ga je treba odstreti. Oko v obeh primerih vedno zavaja. Zastor je vedno nekaj nezaupljivega. Podoba je nižja stopnja resnice.¹⁰

⁹ *Ibidem*, str. 137–138.

¹⁰ V tradiciji neupoštevanja podob ni treba kriviti samo filozofov. Dober kraj, kjer je mogoče najti ta nezaupljivi pristop do podob (včasih dobesedno *sovrašтво* do podob), je med tistimi, ki jih profesionalno preučujejo. V filmski kritiki slaba navada interpretacije filmov včasih spominja na brekončen boj, da bi se znebili »grozečih« vidikov podob in vztrajali v varnem prostoru

Realna podoba

Kaj je torej problem podobe? Kako nam lahko psihoanaliza pomaga na novo zastaviti vprašanje zaznave? Tukaj si velja ogledati, kako Lacan reartikulira Merleau-Pontyjeve problem vida v Seminarju XI,¹¹ kjer je objekt-pogled kot eno od utelešenj *objekta malega a* prvič vpeljan v Lacanovo poučevanje. Tukaj smo lahko priče temu, kako Lacan napravi korak onstran problema podobe kot imaginarnega postajanja-Vse (zgodnji Lacan zrcalnega stadija) in simbolnega problema podobe kot zastora/označevalca, ki ga je treba interpretirati. Lacan v tem seminarju ni poskušal samo obrniti razmerja med *percipiensom* in *perceptumom*, ampak popolnoma reartikulirati problem vizualne zaznave *onstran* teh elementov. Zamenjava *percipiensa* s *perceptumom* ni zadoščala, ker je problem naddoločala že sama vpeljava teh elementov.

Lacan v tem seminarju objekta-pogleda ni navezal niti na subjektovo oko niti na pogled objekta, ki je viden. Problem vida smo navajeni razumeti na podlagi tranzitivnih glagolov (npr. glagolov z objektom), kjer se vid odvija med očesom, ki gleda, in objektom, ki je gledan. Po tem portretu bi bil vid nekakšna puščica, ki v nevtraliziranem prostoru poteka od očesa k objektu. V prostoru, ki je Evklidski – torej že dan in substancializiran. V prostoru, ki v tem kontekstu pravzaprav nima nobenega vpliva.

Lacan se je zavedal, da se je nekaj zgodilo že v samem Freudu, na primer v *Treh razpravah o teoriji seksualnosti*, kjer sta vojerizem in sadizem prvič vključena in obravnavana kot del istega koncepta (medtem ko so ju denimo sodobna psihiatrična dela iz 20-ih let prejšnjega stoletja ločevala kot dva različna koncepta).¹² Pri Freudu sta vojerizem in sadizem del istega registra. Libidinalna logika napravi inverzijo/pomešanje/nerazločljivost pasivnega in aktivnega po načelu, ki je podobno načelu »zanikanja« v nezavednem (ki na primer ni vedno nikalno, tudi ko izreka nasprotno). Lacan je apliciral logiko inverzije, ki je lastna gonu, na skopično polje in upošteval dejstvo, da gon nima namena ali cilja, ki ne bi bil njegova lastna krožnost. Polja zaznave ne moremo opisati tako, da ga reduci-

110

substancialnega pomena. Tukaj lahko detektiramo določen »odpor« do samih podob, ki ni daleč od »odpora do psihoanalize«, o katerem je govoril Freud.

¹¹ Jacques Lacan, *Seminar*, knjiga XI, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Ljubljana: Analecta, 1996.

¹² Sigmund Freud, *Tri razprave o teoriji seksualnosti*, Ljubljana: Studia Humanitatis, 1995.

ramo na interakcijo med dvema elementoma (*percipiens* in *perceptum*). Tranzitivna logika vida, ki poteka od očesa k objektu, je finalističen portret vizualnega izkustva. In če upoštevamo, da gon izvorno karakterizira nemožnost redukcije na finalistično logiko izpolnitve ali dovršitve, je za dojetje skopičnega polja bistveno, da se znebimo delitve med *percipiens* in *perceptum*. Objekt-pogled vznikne natanko zato, da bi postavil to distinkcijo pod vprašaj.

Lacan od Merleau-Pontyja prevzame osnovno fenomenološko poanto: preden gledamo, smo izvorno videni. Nismo videni od druge osebe ali od specifičnega vira, temveč smo *ujeti* v vid. Gledani smo od vsepovsod, z neskončnih vidikov hkrati. Dobesedno tonemo v vidu. Obdani (toda tudi zadušeni) smo z vidom. Nahajamo se v prostoru, ki ga ne naseljujejo samo objekti, ampak tudi vid kot tak: ne vid nekoga ali nečesa, temveč vid *per se*. Toda brž ko v kader vstopi gon, se tudi fenomenološka sodba izkaže za nezadostno.

Vidno polje lahko deluje v skladu z logiko *percipiens/perceptum* samo pod enim pogojem: namreč da sta želja in gon iz njega izključena.¹³ Brž ko vidno polje doseže določeno konsistenco (v kateri vid utemelji popolno ujemanje mišljenja in biti, *adequatio rei et intellectus*), gon in želja nista upoštevana. Kot je rekel Jacques-Alain Miller, *k polju zaznave je mogoče pristopiti samo pod pogojem potlačitve subjekta kot subjekta želje*. Oko in objekt sta posledica popolnoma imaginariziranega vidnega polja, kjer je subjekt čisti jaz (torej reč), *perceptum* pa je prav tako substancializiran kot reč. Oba postaneta reč.

Zato za psihoanalizo nobena motnja vida (halucinacija, blodnja, trenutek derealizacije) ni odklon od normaliziranega vida. Prej nasprotno. Samo skozi te motnje lahko rečemo nekaj o vidnem. Tako kot so simptomi edine točke vznika subjekta kot takega, so tudi motnje vida edine točke vznika subjekta vida. Da bi dosegli realnost (kot mesto brez motenj vida), moramo delibidinirati zaznavo. Tako lahko pridemo do sklepa, da ni res, da norec vidi stvari, ki ne obstajajo. *Pač pa »normalni človek«* zaznava realnost z vidika potlačitve samega sebe kot subjekta: z vidika realnosti, ki je oropana libida in gona; z vidika realnosti brez subjekta ali realnosti brez želje. Imeti opravka z željo na ravni vizualne zaznave pomeni privzeti, da je zaznava vedno zaznamovana s kastracijo: zaznava je nepopolna, *pas-toute*.

¹³ Jacques-Alain Miller, *Dall'immagine allo sguardo*, op. cit., str. 250-263.

Kaj je potem objekt-pogled? Pogled ne pripada nobenemu viru, njegova redukcija na en sam element pa je zavajajoča, četudi ga preoblečemo v vdor. Pogled vse prej preči polje zaznave in jo diagonalno preseka ter tako iz nje napravi nemogočo netotalizabilno vizualno entiteto. Objekt-pogled napravi iz vidnega polja množico, ki jo je nemogoče totalizirati. Gre za užitek, ki nastopi na ravni vizualne zaznave. Zaradi teh relacij ga je treba misliti na ravni *kvalitativne lastnosti samega prostora* in ne kot določeno, singularno točko krize vida (kot točko, kjer se vidno polje sesuje). Kot je rekel Lacan: objekt *a* ni objekt sveta.

Kaj je potem vidno polje? Ta problem bi morali zastaviti tako, da se vprašamo: ali je mogoče biti viden brez očesa, ki vidi? Ali je mogoče imeti vid brez oči? Natanko to je na delu v lacanovskem premisleku vidnosti. In natanko to je kvalitativna vztrajnost objekta-pogleda v vizualni zaznavi. Pogled razkrije, da vidnosti ni mogoče omejiti na določen instrumentalni učinek enega samega organa (očesa). Obstaja področje vidnosti, ki ni omejeno na to, kar oko vidi: neokularna razsežnost vida, denimo čisti užitek na ravni vidnega. Oko je določena oblika, ki jo privzame področje vidnega, da bi se lahko izrazilo, vendar pa ga ne moremo omejiti samo na to. Svet je *omnivoyeur*, kot je rekel Deleuze. Reči »vidijo«, ne da bi jih kdo gledal in ne da bi one same gledale koga ali kaj drugega. »Vidijo« *netranzitivno* (tako kot v glagolih četrte osebe v Deleuzovi *Logiki smisla*).

Pogled je paradoks nekoga, ki gleda svoje lastno dejanje gledanja. Tako kot v čistem netranzitivnem pogledu, ki je obrnjen k samemu sebi: čisti »izrastek« same svetlobe. Ko je Lacan poskušal pojasniti to paradokšno in nefinalistično logiko gona, je uporabil primer »ust, ki poljubljajo same sebe«. V našem primeru bi šlo za oko, ki gleda samo sebe (topološki samo-vpis očesa v sebe). Topologija, ki je ne proizvedejo liki, temveč sama svetloba. Ali rečeno z metaforo, ki si jo sposojamo od Mauricea Merleau-Pontyja: gledališče brez gledalcev.

Gal Kirn*

Althusserjeva vrnitev k novemu materializmu: branje 10. in 11. teze o Feuerbachu

1. Uvod: struktura ali kontingenca?

V zadnjih letih je opaziti večje zanimanje za opus Althusserja. V nekaterih kritičnih revijah¹ so se razvile polemike o statusu njegove pozne faze po izidu vrste tekstov, ki so bili doslej dostopni zgolj v arhivu IMEC. V knjigah *The Humanist Controversy and Other Texts in Philosophy of the Encounter*, ki ju spremljata dve izvorni študiji prevajalca Goshgariana², je moč najti tako teoretske inovacije poznega Althusserja kot nekatere spregledane analize iz njegove srednje faze. Po odkritju teh spisov je začelo prevladovati branje, ki Althusserja interpretira skozi njegovo pozno obdobje, obdobje *aleatornega materializma*³. Vse, kar temu predhodi, počasi tone v pozabo. A to brv, ki je Althusserja razcepila na dva kontinenta, je zgradil že njegov učenec Etienne Balibar. V svojem sicer zelo zanimivem članku »L'objet d'Althusser«⁴ namreč trdi, da sta v Althusserjevem delu prisotni dve nezdružljivi tendenci. Razcepljeni subjekt Althusser je razcepljen tudi teoretsko na Althusserja strukture in Althusserja konjunktore. Balibarjeva teza nas postavi pred vel alternativo, ki že vnaprej določi vstop v celoten opus učitelja. V tem prispevku bomo med drugim pokazali, da je to napačna alternativa. Če bi potegnili razmejitveno črto tu, bi naredili napačno potezo: nobena od teh deviacij ni boljša, ne strukturalistična ne aleatorna. Zavzemanje za zgolj eno od teh alternativ pomeni okrnitev mišljenja, če ne celo odpoved mišljenju. Tej alternativni zvesto sledijo številni post-

113

¹ Celotni bloki oziroma številke revij *Historical Materialism*, *Borderline*, *Multitude* in *Theory and Event* ter pri nas *Problemov* so bile posvečeni Althusserjevi misli. Pravkar je začela izhajati tudi revija althusserjanskih študij – *Decalages*.

² Obe knjigi sta izšli pri založbi Verso, London, in sicer leta 2003 in 2006.

³ Da se izognemo nesporazumu. Ta pristop vendarle pozdravljamo, saj je teoretsko bolj produktiven od različnih šolskih predstavitev Althusserjeve misli, denimo, Gregory Elliot, *Althusser: Detour of Theory*, Verso, London 1987, ali pa prisvojitvev Althusserja za ozke potrebe kulturnih študij, ki vse zvedejo na analizo diskurza.

⁴ Članek je izšel v zborniku *Politique et philosophie dans l'oeuvre de Louis Althusser*, ur. S. Lazarus, PUF, Pariz 1993, ki je poleg *Althusserian Legacy*, ur. M. Springer in A. E. Kaplan, Verso, New York 1993, edini resni zbornik, ki se ukvarja z Althusserjevo mislijo.

* Podiplomski študent, Jan van Eyck Academie, Maastricht, Nizozemska

modernistični teoretiki⁵, ki so se odkrižali strukturalističnega in marksističnega mladega Althusserja. Alternativa nas opozori na obstoj dveh Althusserjev, a je eden pol privilegirani. V času splošne depolitizacije teorije je odločitev za poznega Althusserja bržkone lahka: metaforično in ideološko neobremenjeno besedišče je omogočilo zabrisati sled dogmatičnih marksističnih terminov. Dialektični materializem je izginil, z njegovim izgonom pa se pojavi aleatorni materializem, pri katerem imata glavni vlogi srečanje in kontingentnost vzpostavitve sveta, ki naj bi jo zagovarjali tako Epikur, Spinoza, Hobbes, Machiavelli, Marx, Nietzsche, Heidegger kot tudi Derrida in Deleuze⁶. Pozni Althusser je torej edini dobri Althusser. Po tej preparaciji ga lahko pomočimo v naftalin in ohranimo v muzejski zbirki dediščine francoske filozofije 20. stoletja. Čudimo se lahko, da aleatorna branja še niso izpeljala ironičnega sklepa: ali se ni Althusserju na samem koncu poti pripetila resnica, nekakšna inverzija njegove zgodnje misli? Spoznanje, ki ga tako rekoč opere preteklih grehov? Če je skušal tako vztrajno razmejiti marksizem od mladega Marxa (*epistemološki rez*, kritika humanizma, branje *Kapitala* brez Hegla itd.⁷), ali se mu ni skozi okno prikradlo nekaj, kar je vseskozi potlačeval? Pozni Althusser postane mladi Marx, bi lahko bil logični sklep aleatornih materialistov. Strukturo zamenja kontingenca in zgodba je končana, alternativa presežena.

Na tem mestu nam ne gre toliko za to, da bi zagovarjali vsako Althusserjevo tezo, saj jih je veliko nerazdelanih oziroma se srečujejo z velikimi zagatami, za katere Althusser ni našel pravih odgovorov. Tako se z novimi aleatornimi branji strinjamo v gesti, ki skuša pokazati, da je Althusserjeva misel še kako sodobna in da je doživela nekaj prelomov. Ne strinjamo pa se, da lahko te prelome jemljemo izolirano, ali pa še slabše, da izberemo zgolj enega. Ravno nasprotno, sodobnost Althusserja lahko pokažemo zgolj z materialistično gesto, ki te prelome bere skupaj. Če lahko govorimo o kakšnem jedru Althusserjeve misli, ga najdemo ravno v njegovem projektu, kako misliti skupaj oba momenta, obe tendenci, tako reprodukcijo (strukturno vzročnost) kot politiko (kontingentno srečanje)⁸. Lažna alternativa pomeni,

114

⁵ V mislih imamo zlasti prispevke v reviji *Multitude* ter njihovo knjižico *Lire Althusser aujourd'hui*, L'Harmattan, Pariz 1997. Enega najbolj revizionističnih odvodov te interpretacije je moč prebrati v članku M. Vattra »Machiavelli After Marx: The Self-Overcoming of Marxism in the Late Althusser« v *Theory and Event*, zv. 7, št. 4, 2005.

⁶ Glej zlasti Althusserjev spis »Podtalni tok materializma srečanja« v *Izbrani spisi*, Založba cf./*, Ljubljana 2000.

⁷ Gre zlasti za njegova zgodnja dela *Lire le Capital in Pour Marx*.

⁸ Hkratno mišljenje obeh tendenc zagovarja Panagiotis Sotiris, »Contradictions of Aleatory

da izgubimo ravno tisto, za kar je Althusserja vredno braniti. Le na ta način bomo bliže dojetju eksplozivnosti in kompleksnosti njegovega projekta. Brez tega ne moremo razumeti specifičnosti, *differentiae specifica* Althusserjevega novega materializma, s tem pa tudi ne njegove vrnitve k Marxu. *Novi materializem ni aleatorni materializem*, je prva stava tega prispevka.

Ampak mar ni danes govoriti o materializmu *passé*? Ali je to sploh še operativno vprašanje, operativen koncept? V uvodu svoje prelomne knjige *Logique des mondes*⁹ se Badiou sprašuje ravno o naravi materializma danes: kako lahko danes, ko se je pravzaprav vsa filozofija deklarirala za materialistično (razen misticizmov), potegnemo ločnico med dobrim in slabim materializmom, oziroma z njegovimi besedami, kako se postavimo na stališče materialistične dialektike proti demokratičnemu materializmu?¹⁰ Badioujeva filozofija je uperjena zoper obstoječe filozofije, zlasti zoper državno filozofijo in slonokoščeno filozofijo, ki *mont-hypythonovsko* odpove ob vsakem stiku z žogo. Prava materialistična filozofija naj bi bila tista, ki se ni odpovedala ne mišljenju sveta ne spremembi sveta. Ta klasična razmejitvena gesta, ki definira filozofijo kot intervencijo, kot dejanje, ki izvede ločitev ter zavzame pozicijo, je že od samega začetka krasila Althusserjevo koncepcijo filozofije, ki jo pravzaprav stalna polemika s *Tezami o Feuerbachu*. V pričujočem prispevku bomo z natančnejšim branjem 10. in 11. teze zavrnili Bali-barjevo alternativo in odgovorili na izziv aleatoričnih materialistov.

2. Teze o Feuerbachu kot znanilec Marxovega preloma

Teze o Feuerbachu so nedvomno eden Marxovih najbolj vizionarskih tekstov, ki odpira mnogo problemov in le začrta smernice za njihovo tematizacijo. Althusser označi *Teze* kot znanilce preloma: »so notranji rob reza«, ki ga je Marx izvedel v *Nemški ideologiji*.¹¹ Teze delujejo kot interpelacija, kot poziv k novemu

Materialism« (<http://www.after1968.org/app/webroot/uploads/Article-Sotiris.pdf>).

⁹ A. Badiou, *Logique des mondes*, Seuil, Pariz 2006.

¹⁰ Badiouju to razmejitev omogoči nedogmatično mišljenje resnice, ki jo prestavi izven same filozofije, v 4 postopke resnice (umetnost, politika, znanost in ljubezen; glej njegovo knjigo *Pogoji*, Založba ZRC, Ljubljana 2006). Za samega Althusserja shema »pogojenosti« filozofije sicer ne drži popolnoma. Pri njem bi lahko govorili o resnici zgolj v znanstvenih postopkih ter z manjšim zadržkom ob mišljenju dimenzije novega pri politiki, medtem ko se z umetnostjo ukvarja zgolj obrobno, ljubezni pa pravzaprav sploh ne omenja.

¹¹ Glej Balibarjevo tematizacijo v *Marxovi filozofiji*, Krtina, Ljubljana 2002.

materializmu. Naše branje se bo osredotočilo na diagonalno tematizacijo 10. in 11. teze, ki jima Ernst Bloch pripiše ključno vlogo za razumevanje mesta in naloge dialektičnega materializma.¹² Če se 10. teza vrti predvsem okoli razmerja med znanostjo in filozofijo, pa je v 11. tezi v ospredju razmerje med filozofijo in politiko.

2.1.) 10. teza: boj materializmov ali Eno se cepi v Dvoje (dve gledišči)

»Stališče starega materializma je občanska družba; stališče novega človeška družba ali družbeno človeštvo.«¹³

Začnimo z očitnima vprašanjema: kaj naj bi bilo po Marxu jedro novega materializma, ki bi prekinil tako z idealizmom kot materializmom Ludwiga Feuerbacha? Kako je Marx mislil preseči napetost med občansko družbo (*bürgerliche Gesellschaft*) in človeško družbo (*menschliche Gesellschaft*)? Heglovske interpretacije merijo predvsem na dimenzijo časa, ki naj bi bil ključen za novo materializem. Tako Ernst Bloch pravi sledeče: »šele horizont prihodnosti, kot ga zavzema marksizem, s horizontom preteklosti kot njenim predprostorom, daje dejanskosti njeno realno dimenzijo.«¹⁴ V podobni smeri bere to tezo Debenjak: »Stališče izoliranih individuov in občanske/meščanske družbe mora biti preseženo z novim materializmom.«¹⁵ S tematizacijo prihajajočega materializma se strinjamo, a bi radi na tej točki podali še althusserjanski poudarek teze, ki se opira na konceptualizacijo besede *Standpunkt* – stališča oziroma boljše gledišča.¹⁶ Macherey pravilno ugotavlja, da je prisotnost obeh gledišč ključna za izgradnjo novega materializma. Ne gre zgolj za zgodovinsko analizo sedanjosti (in preteklosti, bi lahko dodali), temveč moramo v premislek nujno vključiti že prihodnost, prihodnjo družbo, ki zadeva samo transformacijo sedanjosti: »novi materializem bo moral zajeti stališče zgodovinske in družbene *praxis* ter biti zmožen na novo

¹² Za natančen pregled in različne interpretacije glej zbornik tekstov *O spremembi sveta: pomen Marxovih tez o Feuerbachu*, založba Sofija, Ljubljana 2008. Naša analiza veliko dolguje inspirativni knjigi Pierra Machereya, *Marx 1845 – Les 'theses' sur Feuerbach*, Éditions d'Amsterdam, Pariz 2008.

¹³ Citata obeh tez sta iz zbornika *O spremembi sveta: pomen Marxovih tez o Feuerbachu*, ki vsebuje tako Marxov originalni tekst, ki ga navajamo tu, kot tudi Engelsovo redakcijo, ki se v nekaterih delih razlikuje. Prim. nav. delo, str. 25 in 35.

¹⁴ *O spremembi sveta*, str. 87.

¹⁵ *Ibid.*, str. 156.

¹⁶ Koncept stališča oziroma gledišča je začel Althusser razvijati v svojem delu o ideoloških aparatih države (odslej IAD) v: *Izbrani Spisi*, Založba cf/.*, Ljubljana 2000, kjer se postavi na stališče/gledišče reprodukcije.

premisлити proces *samospreminjanja* [*Selbstveränderung*], ki spodbuja dejansko prihodnost stvari in ljudi«¹⁷.

Če je pomenilo postaviti se na gledišče občanske družbe misliti znotraj ideologije izoliranega posameznika in avtonomije družbenih sfer, pa naj bi gledišče človeške družbe mislilo prihodnost, še-ne-ostoječe, komunistično družbo. Marxova analiza sedanosti znotraj stališča *občanske družbe* že prekinja s Feuerbachovim horizontom, in sicer na točki, ko pokaže na idealistično jedro abstraktnega Človeka ter izvede kritiko človeškega bistva.¹⁸ A vendarle bi se lahko povprašali ali Marx Feuerbachovega humanizma Človeka ne zamenja zgolj s humanizmom Družbe, abstraktnim idealom človeštva? Ali s tem Marx ne pade pod svojo izhodiščno kritiko? Ali ni moč *človeške družbe* brati kot eshatologizacije *človeštva* oziroma kot pravilno opozori Macherey: »Ali ni sama človeškost vselej-že obstoječa ne glede na pogoje?« Namesto da bi ta ideal projiciral v preteklost, kot so to počeli meščanski teoretiki družbene pogodbe, ali ni Marx zgolj projiciral stanje prakomunizma v prihodnost? Še več, ali ne bi mogli reči, da se je v današnjem postfordističnem horizontu ta ideal človeške družbe začel uresničevati? Postfordistični režim uresničuje vse človeške kapacitete in skrbi za samo-odpravo kapitalizma, feuerbachovsko bistvo Človeka pa se je končno udejanjilo. A nikar ne sklepajmo prehitro: treba je pristaviti, da je ta sprevrnjeni ideal samorealizacije človeštva zgolj normalizacija človekovih potreb in želja, ki še ostaja zavezana logiki blaga in blagovne produkcije.¹⁹ Marxu nikakor ni šlo za tovrstno človeško družbo, saj že v *Tezah o Feuerbachu*, zlasti pa v 3. tezi, kritizira socialistične utopiste, ki ne deli družbe na dva dela, na tiste, ki vodijo razvoj in na vodene. Za Marxa komunizem ni utopična sanjarija; 4. teza (kot že *Kritika Heglove pravne filozofije*) pravi, da je treba protislovja uničiti teoretsko in praktično. Komunizem zanj poleg horizonta prihodnosti pomeni tudi dejansko politiko, ki jo Marx misli kot ukinitvev privatne lastnine oziroma kot bo zapisal malo kasneje v

¹⁷ *O spremembi sveta*, str. 212.

¹⁸ 6. Marxova teza o Feuerbachu pravi, da je človekovo bistvo »skupek družbenih razmerij« (*O spremembi sveta*, str. 23).

¹⁹ »Blago je predvsem zunanji predmet, stvar, ki s svojimi lastnostmi zadovoljuje kakršnokoli človeško potrebo. Vrsta teh potreb je postranska stvar in je vseeno, ali izvirajo iz želodca ali iz domišljije« (Karl Marx, *Kapital. Kritika politične ekonomije*, 1. knjiga, prev. S. Krašovec et al., Cankarjeva založba. Ljubljana 1961, str. 43.). Negri in Hardt se ob temeljnih Marxovih naukih o blagu in subsumpciji dela pod kapital znajdeti v zagati, ki je ne moreta rešiti z nobenim religioznim patosom multitudine.

Nemški ideologiji »komunizem je dejansko gibanje, ki odpravlja zdajšnje stanje«²⁰. Ideala človeške družbe Marx ne zapolni z abstraktnim idealom človeštva, temveč z ukinitvijo obstoječega stanja.

Marxu se v 10. tezi izrisuje ključen teoretski problem, in sicer: kakšno je razmerje med filozofijo in znanostjo (zgodovinsko analizo). Tu se lahko le deloma strinjamo z ugotovitvijo Machereya, ki pravi, da mora novi materializem »izdelati koncept, ki nam omogoča misliti skupaj determinirano (zgodovinsko-družbeno) in univerzalno (globalno, ki privilegira celoto nad deli)«. ²¹ Ključ za dostop do novega materializma bi bil po njegovem koncept, ki bo mislil še-ne-obstoječe (pozicija univerzalnega) z vključitvijo zgodovinske analize. Izključitev slednje se sicer kar rada dogaja politični filozofiji. Sami mislimo, da področja novega materializma ne moremo zaobjeti z enim konceptom²², ki bi vključeval tako področje filozofije kot znanosti o zgodovini, a tudi politiko. Navkljub pravilni smeri Macherey prehitro predlaga zgolj en koncept, ki bi Marxa popeljal iz teoretske zagate. Althusserjanska rešitev je bržkone v izdelavi obsežnejšega teoretskega aparata, ki omogoča misliti razmerje med filozofijo in zgodovinsko analizo, ki ne daje vnaprejšnjih odgovorov. Klasična marksistična odgovora znotraj tega okvira sta bila ali objektivizem protislovja produktivskih sil in razmerij ali pa voluntarizem-mesijanizem upanja na prihod bodoče družbe. Ne gre torej za to, da stavimo na en koncept, univerzalno rešitev novega materializma, pač pa 10. teza poda kriterij, s katerim lahko razločimo pravo materialistično analizo od demokratičnega materializma. Novi materializem mora vsebovati tako mišljenje prihodnje družbe, horizont univerzalnega kot tudi zgodovinsko analizo pretekle in sedanje situacije. Rokovanje z *novumom* obeh področij (filozofije in znanosti) zahteva mišljenje lastnih teoretskih predpostavk, ki ob analizi vsakega specifičnega primera, znova vrže kocko. Ne more se zanašati na vnaprejšnje znanje in se opirati na zunanje jamstvo, pač pa mora vključiti tveganje, ki je lastno vsakemu materialističnemu podjetju. Ravno v tem se kaže radikalna odprtost in kontingentnost novega materializma. ²³

118

²⁰ MEID II, *Izbrana dela*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1971, str. 41.

²¹ *O spremembi sveta*, str. 215.

²² Kontingenca sicer lahko reši zagato mišljenja prehoda in samega nastanka kapitalističnega sistema, nikakor pa ne zadošča za materialistično analizo.

²³ Na tej točki ne moremo zanikati pomembnosti nekaterih tez aleatornega materializma. Z vprašanjem kontingence in praznine se je pri nas ukvarjala Katja Kolšek v svoji disertaciji *Problem imanence in drugosti v sodobnih teorijah demokracije* (2007).

Koncept gledišča ne reši problema, nam pa omogoči kritiko dotedanjega materializma, ki je zgolj na določen način in iz obstoječega gledišča interpretiral razmere. Še več, stari materializem se giblje na področju ideologije, v obstoječih ideoloških koordinatah, ki so implicirale kritiko religije. Dotedanja filozofija je govorila iz varnega zavetja, iz distance, hkrati pa je bila potopljena v občansko družbo, ne da bi jo problematizirala. Proti temu gledišču se Marxov materializem zavzame za drugačno gledišče, ne da bi padel v dilemo izbire med teorijo in prakso oziroma mislijo in realnostjo. Ta nova perspektiva mu omogoča, da misli hkrati dve različni gledišči; gledišče sedanosti (kritika ideologije) in prihodnosti (komunizem). Z drugimi besedami, Marxu uspe izvrtati luknjo v obstoječi materializem tako, da ga razcepi na dva materializma: historični materializem in dialektični materializem. Ta uvid Althusserju omogoči misliti dva Marxova preloma. Prvi prelom vzpostavlja historični materializem. V tistem času ta znanost še nima svojega specifičnega objekta; obstaja zgolj objekt družbenih razmerij v kapitalizmu, ki ga v *Nemški ideologiji* že poimenuje kot produkcija.²⁴ Če sledimo Althusserju, pomeni ravno ta točka Marxov dokončen prelom z njegovim lasnim humanizmom, iz katerega šele lahko sledi projekt kritike politične ekonomije (analiza kapitala in razrednega boja), ki omogoči mišljenje kompleksnih zgodovinskih procesov. Drugi prelom predstavlja dialektični materializem kot specifična filozofska praksa, ki pa ostane pri Marxa manj razvita, čeprav pomembna pri analizi blaga in vrednostne forme. A dvojnega preloma ni moč postaviti tako šablonsko, kot si je zamislil Althusser²⁵. Pomen Heglove filozofije za Marxa priča o nadaljnjem medsebojnem vplivanju področij obeh materializmov. Brez Hegla in dialektike preprosto ne moremo misliti ne kritike ideologije ne Marxove metode in prikaza vrednostne forme. Brez tega si je kakopak težko razložiti razvoj znanosti o zgodovini. Res pa je, da je Marx na podlagi teoretskega dela uspel izdelati nekatere koncepte, ki prebijajo ideološki horizont in začenjajo praktcirati drugačno teorijo, ki ni več filozofija: razredni boj, blagovna produkcija, produkcijski način so pojmi, ki pričajo o Marxovem prelomu. Pojmovno ogrodje meščanskih ekonomistov je postavljeno pod velik vprašaj, medtem ko Marxova filozofija ostaja bolj na ravni mišljenja pozicije proletariata in ko-

²⁴ Resda Marx v *Tezah o Feuerbachu* še ni govoril o produkciji, temveč o praksi kot nasprotju Feuerbachove intuicije in čutnosti. Marxov koncept prakse je »skupek družbenih odnosov« in zgolj odpre pot za konceptualizacijo produkcije. Glej Debenjakovo razlago o razvoju koncepta (2008, str. 155–162).

²⁵ Glej njegovo delo *For Marx*, predvsem poglavje »Marxism and Humanism«, Verso, London 2005.

munizma ter kritike obstoječih filozofij, manj pa se je ukvarjala s samo filozofijo kot tako.

A kako in zakaj se sam Althusser »pravilno« vrne k Marxovemu prelomu? Sam je deloval v drugačni teoretski konjunkturi kot Marx, a vendarle je naletel na podobne težave. Althusser se je vsekakor zavedal nujnosti ponovitve Marxove geste, vrnitve k novemu materializmu v času realno obstoječega marksizma. V tistem času je lociral dva ključna ideološka sovražnika, ki ju je označil z imenom »stalinizem«: znanstveni odklon ekonomizma in filozofski odklon humanizma.²⁶ Prvi odklon je bil vulgarni oziroma ortodoksni marksizem, ki se zavzema za primat produkcijskih sil. Tovrstna znanstvena analiza je ekonomistična – ravna se po načelu: *baza določa nadzidavo* –, v samem temelju jo prežema evolucionizem, ki jaha na valovih modernizacije in produktivizma. Njeni praktično-politični učinki se kristalizirajo z vzponom tehnokracije/managerstva in z vztrajanjem pri razvoju industrije in tehnologije. Drugi odklon, filozofski sovražnik, ki je sicer deloval kot disidentska systemska kritika stalinizma ali potrošniškega kapitalizma, so utelešali etični filozofi, razni humanisti in fenomenologi, ki so skušali bistvo človeka udejantiti v višavah reformiranega sistema, v socializmu ali kapitalizmu s človeškim obrazom.²⁷ Namesto ukvarjanja s primatom produkcijskih sil se tu srečujemo z ustvarjalnostjo generičnega bitja in odtujenostjo moderne družbe. Ta znanstveno-filozofski dvojec formira Eno tedaj obstoječega materializma.²⁸

Proti debilnemu ponavljanju Marxovih citatov in proti humanizmu mladega Marxa kot odgovoru na ekonomizem produkcijskih sil, Althusser krene v novo smer. Ravno kritika teoretske konjunkturi mu omogoči locirati omejitve, ki so inherentne samemu Marxu.²⁹ Slednjemu je ostal zvest le na način njegove potvorbe. Althusser je sicer vseskozi vztrajal pri konceptu produkcijskega načina kot ključnega za marksistično analizo; še več, model produkcije mu je služil kot obči model za vse ostale prakse³⁰. Ali potem sploh lahko govorimo o kaki inovaciji ali izvirnosti Alt-

120

²⁶ Čeprav Althusserja ne moremo razumeti brez njegove kritike stalinizma, pa je treba priznati, da kritika ekonomizma in humanizma (slednji ni ravno enak stalinizmu) ni zadostna kritika. Glej njegovo delo *Réponse à John Lewis*, F. Maspero, Pariz 1973. Ena boljših kritik stalinizma je bila spisana pod peresom Tomaža Mastnaka, *H kritiki stalinizma*, Krt, Ljubljana 1982.

²⁷ Za kritiko heideggerjanskih marksistov glej Žižkov *Ticklish Subject*, Verso, London 2000, str. 13.

²⁸ Namesto Hegla imamo Heideggerja, namesto Feuerbacha imamo marksistične revizionizme.

²⁹ Glej njegov esej »Marx in his Limits« v: *Philosophy of the Encounter*, (Verso, London 2006).

³⁰ Glej njegov prispevek »On the Materialist Dialectics« v: *For Marx*, Verso, London 2005.

husserjeve misli ali pa gre zgolj za simptomatsko branje Marxa? A navkljub vztrajanju pri analizi produkcije v njegovi zreli – političistični – fazi do radikalnega zasuk, ki ga lahko imenujemo prelom znotraj njegove misli. Ne kontingenca ne struktura, na tej točki nastopi pravi novum: Althusser zavzame drugačno gledišče, ki ni bilo stališče produkcije. Althusser se postavi *na gledišče reprodukcije* kot specifične logike družbenega. Tam, kjer je Marx zgolj površno ali nezadostno mislil družbeno nadzidavo, je Althusser postavil nove koordinate mišljenja in reanimiral marksizem. Gledišče reprodukcije ukine mehanicistično vzročnost med bazo in nadzidavo, prav tako pa zatrese tla pod nogami modelu vzvratnega učinkovanja. Nov princip vzročnosti reprodukcije je *strukturna vzročnost*.³¹ Ta konceptualna inovacija pomeni preobrnitev razmerja med produkcijo in reprodukcijo, odslej lahko govorimo o primatu reprodukcije, kar kaže, da je produkcija sama v temelju razcepljena. Konkretno pa to pomeni, da brez materialistične analize ideologije, ideoloških aparatov države, prava ter države ni moč razumeti kapitalističnega produkcijskega načina, ne njegovega nastanka ne njegove reprodukcije. Ekonomska logika ne zadošča za razlago kapitalizma. Še več, brez mišljenja reprodukcije ne moremo misliti ustvarjanja vrednosti v času poznega kapitalizma. Za Althusserja torej boj za *novi materializem* poteka na dveh linijah: kot kritika vladajoče ideologije in filozofije humanizma ter kot kritika znanstvenih revizionizmov. Filozofija je *Kampfplatz*, praksa, ki potegne razmejivne črte³². Če prevedemo 10. tezo v Althusserjev teoretski kontekst, bi rekli, da je bilo gledišče tedanjega materializma gledišče produktivnih sil, ki ga je dopolnjeval horizont prihodnosti humanizma (socializma/kapitalizma s človeškim obrazom). Althusserjeva 10. teza bi se lahko glasila kot spoj gledišča reprodukcije (nova zgodovinska analiza) s horizontom komunizma. Na podlagi te reinterpretacije 10. teze nam postane jasno, kako zelo politične učinke imajo znanstvene in filozofske deviacije. Na ta način smo si utrli pot k tretjemu področju – politiki. 10. teza se neizbežno sreča z 11. tezo, ki se osredotoča na razmerje med filozofijo in politiko, na političnost misli in na misel politike.

2.2.) 11. teza: transformirati svet ali filozofijo?

»Filozofi so svet samo različno *interpretirali*, gre za to, da ga *spremenimo*.«

³¹ Konceptualizacija drugačne vzročnosti je eden ključnih Althusserjevih prispevkov k historičnemu materializmu in jo je treba brati kot kritiko heglovske ekspresivne in mehanske vzročnosti (glej navedeni spis »On the materialist dialectics«).

³² Glej njegovo *Filozofija in spontana filozofija znanstvenikov*, Studia Humanitatis, Ljubljana 1985.

Že površinskemu branju ne uide, da obstaja rahla nekonsistentnost med 10. in 11. tezo. Macherey opozori, da 10. teza ostaja *na ravni interpretacije*, kar pomeni, da je na tem mestu Marxu šlo zgolj za spremembo interpretacij. Raven interpretacije je na osi stari – novi materializem, medtem ko pri 11. tezi pride do odločnega preloma, preskoka na raven spremembe, ki ni zgolj logična konsekvence predhodnih tez.³³ Prav tako lahko vidimo, da 11. teza nima istega subjekta, saj se ne nanaša na filozofe (famozni »es«), pač pa ostaja subjekt skrit. To med drugim pomeni, da filozofija sama ne bo mogla izvesti revolucije. Če se strinjamo s prelomnim karakterjem 11. teze, pa smo v prejšnji točki pokazali, da je že 10. teza prelomljena v sami sebi, saj ne naslavlja zgolj filozofije, ampak tudi znanost o zgodovini. Novi materializem ne zastopa unitarnega gledišča, pač pa nekakšno produktivno križanje gledišč, ki vključuje kompleksnejše mišljenje časovnosti in logike družbenega.

11. teza na prvi pogled zoperstavlja dve področji, področje filozofije (interpretacije sveta) in politike (spreminjanja sveta). Nekateri bi šli celo tako daleč, da bi se odpovedali filozofiji in se zavzeli za revolucionarno prakso. A ti dve poti ne bi zdržali vode znotraj Althusserjevega materializma. V trenutku ko Althusser teorijo misli kot posebno prakso, kot teoretsko prakso, postane teza o *delitvi dela* na dve področji neuporabna. A te inovacije ne gre pripisati Althusserju. Že Marxu je bilo jasno, da sta ti dve področji povezani na neki način, kot pravi Balibar, je Marx prvi radikalno preizprašal oziroma odpravil antične in ustaljene »idealistične« ločnice med *praxis*, *poesis* in *theoria*.³⁴

11. teza je ena najbolj odmevnih tez v zgodovini filozofije in je bila pogosto komentirana. Po našem mnenju Frank Ruda prepričljivo pokaže tri glavne smeri branja 11. teze, ki jih poimenuje: transformativna, sprevrnjena (»reversing«) in pretirana interpretacija³⁵. Prva interpretacija zagovarja prihod nove *filozofije prakse*, ki mora zamenjati doslejšnjo interpretacijo sveta, filozofija mora misliti prakso in ne zgolj ostati na ravni kavarniških diskusij različnih idej³⁶. Tipičen

122

³³ Za evolutivno interpretacijo tez glej Debenjak, *O spremembi sveta*, str. 158.

³⁴ Glej Balibar, (*Marxova filozofija*, str. 49–50). Ni čudno, da je Marx povzročal tolikšne preglavice Hannah Arendt (*Vita Activa*, Krt, Ljubljana 1996). Glej zlasti 3. poglavje o delu.

³⁵ Prispevek »Idealism without Idealism: For a Renewed Materialist Reading of the 11th Thesis« s kolokvija *Eternity and change* (ZRC SAZU, Ljubljana, 4. 12. 2009).

³⁶ Ta interpretacija privilegira Engelsovo redakcijo teze, ki med stavka vstavi famozni »aber«. Glej tudi interpretacijo Labice v njegovi *Karl Marx: les «Thèses sur Feuerbach»*, PUF, Pariz 1987.

predstavnik te interpretacije je Ernst Bloch, ki tezo bere v luči Marxovega citata iz *Uvoda v Heglovo filozofijo prava*: »Filozofija se ne more udejanjiti brez odprave proletariata, proletariat pa se ne more odpraviti brez udejanjenja filozofije«. ³⁷ Druga, sprevrnjena interpretacija zagovarja tezo, da je za spreminjanje sveta nujna drugačna interpretacija; svet se stalno spreminja, potrebna je drugačna interpretacija te spremembe. V to interpretacijo se umešča Adorno, ki vztraja na specifičnosti filozofske interpretacije. Tretjo, pretirano interpretacijo Ruda pripiše Žižku, ki zastopa stališče, da je potrebno preko ekscesivnega branja, pretirane interpretacije intervenirati v svet, določiti pomen preteklega (in sedanjega) ter s tem vplivati na zgodovinski potek dogodkov.

Vsa branja se strinjajo, da je treba svet spremeniti, a to spremembo interpretirajo na svoj način. ³⁸ Če zadevo prevedemo v bolj politični jezik, v luči razmerja med filozofijo in politiko, bi lahko dejali, da zadeva razlika med interpretacijami mišljenje »zaupanja« do množic in razmerje med množicami in mislijo. Prvo interpretacijo lahko beremo kot prešitje filozofije s politiko, politika oziroma razredni boj je tisti, ki v zadnji instanci določa filozofijo (primat prakse in organizacija družbenih sil). Drugo interpretacijo gre brati kot obrambo avtonomije misli, ki daje pravilne smernice politični praksi, ta pa potem izvrši spremembe (enotnost oziroma enakovrednost avtonomije teorije in prakse). Zadnja interpretacija zagovarja razsvetlensko vlogo filozofije, prešitja politike s filozofijo, ne daje zgolj smernic, temveč aktivno posega v svet (primat teorije). Če malce poenostavimo, bi lahko rekli, da ne za prvo ne za tretjo interpretacijo ne obstaja distanca med filozofijo in politiko (spreminjanjem sveta). Če mora biti pri prvi interpretaciji filozofija prakse podrejena cilju odprave razrednih razmerij preko udejanjanja filozofije (in obratno), pa je pri tretji politika podrejena filozofiji, torej, filozofija nima nobene distance do sveta, saj mora vanj aktivno posegati. Druga interpretacija je edina, ki ohranja do politične prakse neko distanco in filozofiji pripiše relativno avtonomijo.

Teza prispevka Franka Rude je, da lahko vse zgornje interpretacije najdemo v Badioujevi misli, kar prav tako drži za samega Althusserja. Na tem mestu se bomo

³⁷ *MEID I*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1969, str. 208.

³⁸ Kot Balibar pravi za Marxa, pri spreminjanju sveta ni bilo dovolj zgolj izobraževanje oziroma vzgoja, pač pa revolucija. Prav slednja mu je omogočila, da je pretrgal z idealističnim horizontom svoje zastavitve, kjer se je raven interpretacije vezala na reprezentacijo, subjekt spremembe pa na proletariat. (*Marxova filozofija*, str. 31–36)

lotili diagonalnega branja 10. in 11. teze, s čimer bomo izpostavili Althusserjev specifični povratak k novemu materializmu. Brez hkratnega branja obeh tezi pač ne moremo razumeti, kaj je novi materializem.

3. 10. in 11. teza oziroma trikotnik filozofija-politika-znanost

Machereyeva interpretacija 11. teze zagovarja, da mora nova filozofska praksa iznajti nov način filozofije ter »nova sredstva, da stopi v igro samospremenjanja«³⁹ Takšna filozofija ne pomeni zavzetje stališča iz distance, iz varne daljave, ki zgolj opazuje situacijo. Lahko bi rekli, da se v tem oziru Althusserjeva filozofija ne razlikuje kaj dosti: naloga vsake materialistične filozofije je potegniti razmejitveno črto, kar pomeni bojno napoved vsem uradnim ideologijam in filozofijam. Materialistična filozofija je vselej-že v boju. Z zavzetjem pozicije, s partijnostjo, vzpostavlja distanco med različnimi materialističnimi in idealističnimi pozicijami. A vendarle obstajajo neke minimalne razlike med Machereyev in Althusserjevo koncepcijo filozofije, ki pa so kot vedno ključnega pomena.

Poglejmo si malce pobliže, kaj točno je Althusser rekel ob branju 11. teze. V svoji *Beležki o Tezah*⁴⁰ pravi, da je v tej tezi subjekt spreminjanja sveta prazen. Marx ne govori o filozofih oziroma o filozofiji nove rase, ki bodo spremenili svet. Ravno nasprotno, filozofija se mora vrniti k sebi, spremeniti mora sebe in s tem prispevati k transformaciji sveta, *iz daljave* (sic!). Ali se na tem mestu Althusser umakne v adorno vskrambo filozofije? Tekst je sicer napisan leta 1982 in kaj lahko bi rekli, da kaže na simptom časa, na streznitev glede na realno politično konstelacijo, glede na realnost gulagov in začetek propada realno obstoječih socializmov. Ali pa gre pač za še eno samokritiko? Ali je Althusser s tem dokončno zapustil projekt filozofije kot revolucionarnega orožja iz leta 1968?⁴¹ Ali ta distanca ne krasi ravno idealistične filozofije, ki iz varne razdalje spremlja dogodke in se ukvarja zgolj z besedami? A vendarle ne smemo pozabiti, da se Althusser nikoli ne odpove primatu prakse/politike glede na teorijo, primatu spremembe glede na interpretacijo.⁴² Ta

124

³⁹ P. Macherey, nav. delo, str. 227.

⁴⁰ Althusser, »Note sur les Thèses«, *Magazine littéraire*, št. 324, September 1994.

⁴¹ Isti, »Philosophy as revolutionary weapon«, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, Monthly Review Press, New York 1971.

⁴² S statusom skritega subjekta 11. teze in z razmerjem med znanostjo ter politiko se je ukvarjal Ozren Pupovac v prispevku »It is necessary to change it: Althusser without subject« na konferenci *Eternity and change* (ZRC SAZU, Ljubljana, 4. 12. 2009).

poudarek je ključen pri razumevanju samega Althusserja. Njegovo interpretacijo bi lahko poimenovali kot *zavzetje pozicije z distanco*, iz katere sledi opredelitev filozofije kot specifične prakse. A do te filozofske prakse je šele treba priti, njena avtonomija se vzpostavlja šele skozi boj in ni že predpostavljena.⁴³ Tako nove filozofske prakse ne moremo zreducirati ne na politiko ne na znanost. Kako torej misliti primat prakse skozi filozofijo? Tu se ne zavzame za nekakšno filozofijo prakse, temveč za novo filozofsko prakso, ki afirmira primat prakse. To pa doseže zgolj preko teorije, zgolj s tem, da se nanaša sama nase, da se vpisuje v samo teorijo. Filozofija oziroma misel avtorizira samo sebe in se s tem šele vzpostavlja. Z Althusserjevimi besedami, filozofija teoretsko afirmira primat prakse in »to pokaže na mesto, ki ga ima glede na *zastavke* in možne učinke, a *iz distance*, ne pa glede na objekte, ki jih filozofija misli (filozofija nima objekta), ampak glede na teze, ki jih formulira, to je pod pogojem, da vključi svoj način obstoja v forme *dispozitiva* topike.«⁴⁴ Filozofija tako misli znotraj same sebe, a hkrati misli tudi svojo družbeno pogojenost, razmišlja o svojih zastavkih in tudi političnih učinkih znotraj obstoječih družbenih razmerij ter prihodnjega horizonta.

Filozofija po Althusserju ne obstaja nekje *zunaj* sveta, ali nad njim, v slonokošenem stolpu, ki gleda na družbo iz ptičje perspektive ali nebeškega kraljestva idej. Filozofija priznava obstoj vrste praks - ekonomsko, politično, znanstveno – ki so zunanje sami filozofiji. Ne gre za to, da filozofija ne more misliti teh praks, temveč da filozofija ni tista, ki jih *producira*. Potemtakem filozofija bije svoj boj, boj, s katerim ne intervenira direktno v druge, nefilozofske prakse. Althusser se je, kot tudi Marx pred njim, zavedal materialne sile idej; vsekakor obstajajo zgodovinska obdobja, ko ima filozofija še kako pomembne politične učinke, a vendarle revolucije ne bo delala zgolj filozofija. Althusser je to mesto prepustil množicam, ki bodo v različnih zgodovinskih konjunkturah formirale različne razredne koalicije.⁴⁵ Njegov poziv, da mora filozofija ostati na distanci, distanci do drugih praks, moramo brati še v drugi luči. Ključ za razumevanje relativne avtonomije filozofije ali bolje rečeno nove avtonomije filozofije gre brati v distanci filozofije od Države. Filozofiji se kaj hitro zgodi, da postane *državna*, stopi v službo poli-

⁴³ Specifično neliberalno koncepcijo avtonomije razumemo v smislu, kot jo je v kontekstu partizanske umetnosti razvil Miklavž Komelj, *Kako misliti partizansko umetnost?*, Založba cí/.*, Ljubljana 2009.

⁴⁴ Althusser, »Note sur les Thèses«, nav. delo, str. 42.

⁴⁵ Glej Althusser, *Réponse à John Lewis*, F. Maspero, Pariz 1973 in isti, *Sur la révolution culturelle*, *Cahiers marxistes-léninistes*, št. 14, nov-dec. 1966.

tike in daje legitimnost vladajočim politikam. Tovrstna filozofija ostaja znotraj obstoječih ideoloških koordinat, enkrat kot humanistično leporečje, drugič kot strokovni jezik tehnokratov. Althusser ostro nastopi proti prešitju filozofije s politiko⁴⁶, hkrati pa se zaveda, da relativna avtonomija filozofije ni že podarjena. Zanj se je treba boriti, tako v miselni kot v politični praksi. Althusser specifičnega razmerja med filozofijo in politiko (ter znanostjo) nikoli ni uspel zadovoljivo tematizirati, a mu je vsaj uspelo pokazati na dva momenta, ki sta še kako pertinentna danes: prvič na obstoj specifičnega, »naddoločujočega« razmerja s politiko in drugič na zamejitev specifičnega področja, kamor filozofija intervenira.⁴⁷ Filozofija intervenira v teoretske ideologije, deluje na vmesnem polju med znanstvenim in ideološkim, kjer locira nevrvalgične točke teh področij. Te točke kažejo na prelome in na deviacije spontanih in drugih ideologij, ki prevevajo znanstveno polje. Althusserju ni moč očitati, da je filozofijo zgolj izenačil z ideologijo.

Kako torej misliti famozni trikotnik filozofija-politika-znanost, ki ponazarja jedro Althusserjevega novega materializma? Da na hitro obnovimo: za filozofijo smo pokazali, da je bojovita: riše demarkacijske črte ter intervenira v njej specifičen material (teoretske ideologije). Njegovo mišljenje politike je zavezano Leninovi analizi konjunktore in Machiavellijevemu mišljenju srečanja med *virtu* in *fortuna*. Na področju znanosti o zgodovini je njegov največji prispevek premislek strukturne vzročnosti, ki je preobrnil klasično marksistično metaforo o bazi in nadzidavi ter opiranje na epistemološki rez, ki kaže na teoretski razvoj ločitve od ideologije. Vsako od teh področij misli specifičen material in producira različne koncepte. Ne glede na specifično ne-samoumevno avtonomijo teh področij, pa se na nekaterih točkah ta področja srečajo. A Althusser nam ne ponudi enoznačnega ali zadovoljivega odgovora tega srečanja, specifičnega razmerja teh področij, pač pa v svoji teoretski poti niha med različnimi odgovori. V althusserjanskih študijah se v glavnem srečujemo z dvema splošnima odgovoroma: prvi odgovor je šolski in Althusserja časovno opredeli. V vsakem obdobju ima primat drugo področje. Tako Elliot v že omenjeni knjigi *Althusser: Detour of Theory* pravi, da lahko sledimo naslednjim razvojnim fazam: teoreticizem (pri-

126

⁴⁶ Althusser nastopi tudi proti prešitju znanosti s politiko. Ob prešitju znanosti namreč grozi lisenkizem. Glej delo njegovega učenca Dominiqua Lecourta, *Lyssenko : histoire réelle d'une "science prolétarienne"*, F. Maspero, Pariz 1976.

⁴⁷ Kot Macherey pravilno opozori, je tovrstna koncepcija filozofije na delu že zgodaj. Glej Machereyev odličan članek »Althusser and the concept of the spontaneous philosophy of scientists« v: *Parrhesia*, 2009, št. 6.

mat znanosti; filozofija kot Teorija teoretske prakse), politicizem (primat politike; filozofija kot revolucionarno orožje ali posrednik med znanostjo in politiko) in aleatorna faza (primat filozofije; kontingenca). Ta odgovor nam sicer ponuja neko šolsko vednost o Althusserjevi misli, ne pomaga pa nam razumeti njegovega materializma. Drugo, bolj politično konjunktorno razlago nam ponudi Goshgarian, ki poudarja razumevanje filozofije kot posrednika med politiko in znanostjo, se pravi na posredniško vlogo filozofije »filozofija je v zadnji instanci razredni boj na področju teorije«. ⁴⁸ Z drugimi besedami, filozofija vleče demarkacijske črte med različnimi svetovnimi nazori, prakticira razredno pozicijo v znanstveni teoriji, ki je v službi ljudstva in išče pravilne ideje. Na drugi strani pa je tudi znanost reprezentirana v politiki, spet skozi filozofijo, ki naj bi pravilno vodila samo politiko.

Četudi je drugi odgovor bližji Althusserjevemu novemu materializmu, pa vendarle ni čisto zadovoljiv, saj filozofijo zvede na pozicijo posrednice. Kot pravilno opozori Macherey, je koncepcija filozofije kot posrednika ujeta v *model reprezentacije*⁴⁹, lahko bi dodali: filozofija zgolj posreduje razredne interese, proletarske interese med znanstvenimi odkritji in političnimi transformacijami. Takšno razmišljanje odpira dve smeri: ali mišljenje filozofije kot Partije (ki določa direktive za znanost in politiko) ali pa razumevanje filozofije kot razrednega prevajanja diskurzov. Ta interpretacija se sicer izogne tako šolski eksegezi kot po našem mnenju šibkejšima opredelitvama filozofije. Če se namreč odločimo zgolj za zgodnjega Althusserja – strukturalista – dobimo ob zunanji instanci znanosti filozofijo kot *Teorijo teoretske prakse*, ki naj bi stala na poziciji razsodnika. Ta pozicija je idealistična, in to je priznal v samokritiki sam Althusser.⁵⁰ V pozni fazi se Althusserju povrne prav tako problematična zastavitev filozofije, ki pa je očiščena političnosti in zato na prvi pogled morebiti manj sumljiva. A aleatorni filozofizem zadnje faze lahko pride prav bolj v kavarniških diskusijah, katerim pa se mora novi materializem izogibati.

127

Althusserjevo nihanje ob koncepciji filozofije kaže na teoretsko zagato in je navzoče v definiciji novega materializma, ki je podtalno prisoten v njegovem celotnem projektu. Ta podtalni tok smo brali preko *Beležke o Tezah*, ki pravi, da mora

⁴⁸ Althusser, *Essays in Ideology*, Verso, London 1984, str. 67.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Althusser, *Elements of Self-Criticism*, NLB, London 1976.

filozofija ostati na distanci do obeh polj, a da vendarle vanje intervenira. Ta intervencija ni direktna, a producira različne, tudi nefilozofske učinke. Toda ali ta posrednost intervencije ne pomeni zopet posredniške vloge filozofije? Filozofija neposredno intervenira v samo filozofijo, v obstoječe teoretske ideologije, in jo formira, če pa so družbene okoliščine prave, pa morda povzročiti še kaj več od zgolj znotrajfilozofskih učinkov? Ostati zvest Althusserju v času konca zgodovine, v času razveze revolucionarne misli in prakse, pomeni razpustiti posredniški model filozofije kot reprezentacije kot tudi aleatornega arhiviranja filozofije. Ponoviti Althusserjevo gesto danes je vsekakor sodobno in ambiciozno početje. Pomeni nič manj kot bojevati se na vsaj treh frontah: v mišljenju novega v politiki, zgodovinski analiza preteklega in sedanjosti ter zavzemanju stališč v filozofski konjunkturi. Althusserjev čas in sam marksizem nista nikoli skrivala politične angažiranosti filozofije, trdne povezave revolucionarne misli in politike⁵¹. A ta angažirani karakter same filozofije še ne pomeni, da je Althusser filozofijo kratko malo izenačil ali prešil s politiko.

Obstajata vsaj dve miselni poti, ki lahko služita za nadaljnji razmislek o konceptualizaciji (Althusserjeve) filozofije znotraj tega trikotnika: ena se navezuje na koncept naddoločenosti, druga pa na *sprevrnjene forme*, na proces transformacije ideologije⁵². Koncept naddoločenosti pomeni Althusserjevo inovacijo v mi-

⁵¹ Ob zatonu historičnih referentov (Partije) je potrebno to revolucionarno zvezo na novo iznajti. Ena od najzanimivejših rekonceptualizacij razmerja filozofije do drugih področij je nedvomno Badioujeva teorije pogojev, ki misli pogojenost filozofije od drugih področij. Badioujeva koncepcija se od Althusserjeve razlikuje, obstaja pa kar nekaj konvergentnih točk, ki se jih tu ne bomo lotili.

⁵² Druge poti se tu ne bomo lotili, saj bi pomenila dodatno tematizacijo področja ideologije. Naj zgolj navržemo, da po Althusserju mesto filozofske intervencije zavzemajo teoretske ideologije, ki so področje med znanstvenim in ideološkim (za dodatno razlago glej Macherey, »Althusser and the concept of the spontaneous philosophy of scientists« v: *Parrhesia*, 2009, št. 6). Ne gre torej za to, da bo filozofija pokazala zgolj na znanosti ali na ideologijo, temveč na njuno razmerje nasprotja. Če Althusser v prvem koraku pokaže na vpetost in ideološko pogojenost vseh področij, pa v drugem koraku skuša pokazati, na kak način pride do njene prekinitve in (samo)konstitucije teh področij. V *Beležki o Tezah* Althusser navrže možno rešitev razmerja. Marxov koncept sprevrnjenih form, *verwandelte Form*, mu služi za prikaz specifičnega razmerja ideologije do drugih področij. Filozofija je sprevrnjena forma ideologije, ideološke forme pa tista realnost, tisti material, s katerim se bazično ukvarjajo tako znanost kot filozofija in politika. Šele skozi teoretsko obdelavo ideoloških form lahko prispemo do filozofije in znanosti. Ta model naj bi omogočil misliti teoretski proces na ne-representacijski način, na način preloma. V znanosti se to dogaja preko epistemološkega reza, v politiki se razlika z ideološkimi koordinatami kaže

šljenju vzročnosti: gre za dvojno določenost, ki misli medsebojno pogojenost družbenih instanc. Ta koncept nam na tem mestu služi kot pripomoček za motrenje razmerja med filozofijo in politiko: politika naddoloča filozofijo, a hkrati tudi sama filozofija določa politiko. Z drugimi besedami, filozofija je naddoločena s politiko emancipacije oziroma revolucije, odtod sledi tudi angažirana narava same filozofije. Angažiranost same filozofije ne pride sama po sebi, pač pa iz njene umeščenosti v sami politični konjunkturi, ki v sebi nosi poziv k spremenjanju sveta, horizont bodoče družbe, komunizma. Čeprav filozofija vztraja pri delu na lastnem materialu, pa ima materialne učinke na realnost, v prvi vrsti meri na teoretsko-ideološko realnost. Na samo družbeno realnost ima tako povečini zgolj posreden vpliv. A vendarle Althusser pokaže na možnost preobrnitve tega razmerja v trenutku, ko se filozofska praksa konstituira avtonomno, pride do nekega preloma. Izredno zanimiv je Althusserjev poziv v *Filozofiji kot revolucionaremu orožju*⁵³, kjer pravi, da se je treba učiti teorije in se obenem učiti z množicami, in od množic moramo dodati.⁵⁴ Ta teza kaže na pomembno vlogo, ki jo je v transformaciji sveta, Althusser namenjal ravno filozofiji. Moment revolucionarnega srečanja med mislijo in množicami je tisti, ki omogoča filozofiji neposreden politični učinek, hkrati pa prepreči »meščansko« vnašanje idej v množice. Srečanje misli in množic podpira še ena ključna predpostavka, in sicer, da ljudje mislijo. S tem je bil filozofiji odvzet privilegij elitizma, ki pripušča ozek krog učenjakov, kar hkrati zamaje samoumevno avtonomijo filozofije.

Če smo ob 10. tezi govorili o specifični teoretski konjunkturi, moramo tu dodati kratko analizo politične konjunktore, v luči katere se je k 11. tezi vračal Althusser. Marx je pisal iz perspektive prihodnosti in samoodprave kapitalizma ter v luči zgodovinskih porazov delavskega razreda (revolucije 1848 in Pariške komune). Lahko bi rekli, da je tudi Althusser še pisal znotraj horizonta meščanske

v prekinitvi z njimi samimi (srečanje *virtu* in *fortune*; misli in množic). Znanost in filozofija ne odslikavata obstoječih razmerij, nista zgolj interpretaciji sveta, temveč sodelujeta v transformaciji svojega lastnega področja, ki ga s svojo prelomno gesto pravzaprav šele vzpostavljata. Sprevrnjene forme tako delujejo kot določena distanca med ideologijo in ostalimi področji, kot vmesno stanje med miselnimi operacijami, medtem ko je teoretsko delo lastno vsakemu od področij. Lahko se vprašamo ali je ravno filozofija tista, ki odkrije in nakaže prelomne točke v raznih materialih? Hkrati se izhodiščni trikotnik odpre polju ideologije, ki kaže na tridimenzionalnost postavitve novega materializma.

⁵³ Glej njegovo »Philosophy as revolutionary weapon«, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, Monthly Review Press, New York 1971.

⁵⁴ Tu odzvanja tako 3. teza o Feuerbachu kot aluzija na kitajsko kulturno revolucijo.

družbe, a vendarle je na koži občutil stalinistično realnost komunistične partije na Zahodu in opazoval realno obstoječe socializme na Vzhodu. Na dnevnem redu je bilo izgrajevanje socializma, kjer so nekateri eksperimenti – zlasti jugoslovansko samoupravljanje in kitajska kulturna revolucija – privedli do različnih politik znotraj mednarodnega delavskega gibanja, ki so po svoje prakticirali Leninovo *odmrtno državo*.⁵⁵ Vse te nove politike so pričale o različnih momentih: od inovacij na področju delavskega (samo)organiziranja in novega srečanja med Partijo ter množicami, do konsolidacije političnega aparata ali celo restavracije kapitalističnih družbenih razmerij. Ravno zaradi teh protislovnih gibanj socialističnega razvoja, ki ga je spremljalo revizionistično evrokomunistično sprejetje demokratične igre,⁵⁶ je Althusser še toliko bolj vztrajal pri horizontu prihodnosti – komunizmu. Le na ta način lahko razumemo njegov zagovor *diktature proletariata*, s katerim je kritiziral politiko nevtralizacije razrednega boja in odpovedi revolucionarnemu boju komunističnih partij na Zahodu, pa tudi na pacifikacijo in konsolidacijo socialistične oblasti, ki si je domišljala, da je njihov vlak že v komunizmu, ali pa zaman čakala na ta vlak.

4. Namesto sklepa

Filozofija po Althusserju je nedvomno pogojena, ne mora obstajati sama po sebi, čeprav se začne oziroma konstituira šele z vrnitvijo k sebi, šele s tem, da namreč vzpostavi specifično avtonomijo. S filozofsko intervencijo, s partizanskim posegom v videnje sveta, v iznajdevanju novih konceptualnih sredstev in novih gledišč, se lahko šele vzpostavlja nekaj takega, kot bi bila specifična avtonomna filozofska praksa. A slednje po Althusserju ni moč misliti brez mišljenja transformacije sveta. Ta moment filozofijo nujno poveže tako s politiko kot z znanostjo, kar pelje k njegovi opredelitvi novega materializma. Zato danes ni dovolj misliti zgolj 11. tezo, temveč srečanje med 10. in 11. tezo: srečanje med zgodovinsko analizo v perspektivi prihodnosti in univerzalne pozicije znotraj teorije, kot

130

⁵⁵ Althusserjev entuziazem nad kulturno revolucijo in skrito kritiko stalinizma (kjer je kot metaforo vzel prav jugoslovanski socializem) je moč prebrati v sicer anonimnem spisu »Sur la révolution culturelle«, *Cahiers marxistes-léninistes*, 1966, št. 14, nov-dec.

⁵⁶ Althusserjeva formula socializem = kapitalizem + komunizem postavi nove koordinate za materialistično analizo socializma, ki ne pristaja na izenačitev socializma s kapitalizmom kot tudi ne redukcije socializma na totalitarizem. S tem problemom smo se ukvarjali v članku »Od primata partizanske politike do postfordistične tendence v socialistični Jugoslaviji« v *Postfordizem*, ur. G. Kirn, Mirovni Inštitut, Ljubljana 2010.

tudi srečanja med revolucionarno politiko množic in misli ter analizo konjunkturalne sedanje situacije, ki zahteva njeno prekinitvev in afirmacijo novega. V aktualnem in sodobnem vprašanju, *Kaj je komunizem?*, Althusser piha z ostrim, a svežim vetrom, ki nam rabi kot ključna teoretska in politična referenca. Ne moremo se lahkotno sprehoditi mimo njegovega izziva, ki nas poziva k ponovnem definiranju novega materializma, se pravi k premisleku današnje teoretske kot tudi politične konjunkturalne. Novi viri novega materializma bi tako lahko bili sledeči: v zgodovinski analizi se temu najbolj približajo svetovnosistemske študije (Wallerstein, Frank, Arrighi, Harvey) in postfordistični teoretiki, v politični praksi alterglobalizacijska gibanja, ki se srečujejo z novimi sindikalističnimi formami organiziranja, medtem ko se danes pri filozofiji mnogi opirajo ravno na francosko radikalno filozofijo. A dolg pohod se je komajda začel...

Eli Noé*

Lokalni materializem, globalni idealizem? Badiou, Hegel in vprašanje začetka

*ça ne fait que commencer,
ça n'a pas encore commencé,
le rideau va se lever.*

[...]

*le spectacle a eu lieu,
tout est fini.*

Samuel Beckett, *L'innommable*

Ali je več kot sto let po Leninovem *Materializmu in empiričnemu kriticizmu* razprava idealizem/materializem še živa? In če, kakšni so njeni zastavki? Bežen pogled na sodobno filozofsko sceno utegne biti razsvetljujoč. Danes smo priče nekakšnemu »materialističnemu« obratu: tisto, kar druží heterogenost obstoječih pozicij – od neomarksizma do neodarvinizma, od biopolitike do nevroznanosti, od spekulativnega realizma do materialistične teologije – je njihova skupna zavezanost takšni ali drugačni obliki »materializma«. Tradicionalna razmejitvena črta se je premestila: nič več ne poteka med idealizmom in materializmom, temveč med različnimi instancami materializma, medtem ko idealizem služi samo še kot pejorativna oznaka za »tisto, kar ni dovolj materialistično«. Zdi se, da je materializem postal nekakšen *flatus vocis*, prazen izraz brez diskriminatornega potenciala, izraz, ki si lahko prilasti nekonsistentno različnost diskurzov natanko *zato, ker* je njegov pomen prazen. Toda idealizem še zdaleč ni izginil iz prizorišča; vztraja v obliki prikritih metafizičnih postavk, od *new age* in religioznih poudarkov v sodobnem znanstvenem diskurzu, preko poziva k transcendenci in končnosti v etiki in politiki, do grobega zdravorazumskega in domnevno »materialističnega« pojmovanja, da tam zunaj obstaja objektivna realnost.

133

Inteligentni in neumni materializmi

Zdi se torej, da je danes bolj kot kdajkoli potrebna »immanentna kritika« materializma, kritika, ki locira notranja trenja in ideološka popačenja samega pojma.

* Univerza v Ghentu, Ghent, Belgija. Jan van Eyck Academie, Maastricht, Nizozemska

V tem oziru se spleča omeniti pogosto navajano Leninovo izjavo, da je »inteligentni idealizem bližje inteligentnemu materializmu, kot pa neumni materializem«. ¹ Se pravi: »inteligentni«, resnično kritični materializem je mogoče braniti samo skozi frontalno soočenje z idealizmom, tako da vzamemo idealistično stavo resno.

Delo Alaina Badiouja velja za zgledni primer kritičnega in afirmativnega materializma hkrati. Badioujev projekt je netipičen, ker si ne prizadeva zavriniti »ideala« (mišljenja, misli, uma ...) s sklicevanjem na njegove materialne določitve, temveč znotraj materialistične perspektive učinkovito povzame velike zastavke filozofskega idealizma: resnico, univerzalnost, svobodo, neskončnost. ² Badioujev projekt pomeni nič manj kot ponovni začetek filozofije v imenu materializma.

Da bi ocenili subverzivni rob te geste, se je treba spomniti, da je bil materializem po svoji naravi vedno sporni tujek v polju filozofije. Kot način pojasnjevanja »višjega« s pomočjo »nižjega« tipično nasprotuje vsem metafizičnim ambicijam absolutnosti in celote ter razkriva končne in nečiste izvore, iz katerih se porodi vsaka domnevno neskončna in čista misel. Misleci kot La Mettrie, Darwin, Freud in Marx so vsak po svoje prispevali k ideji, da filozofija nikakor ne more tvoriti samo-sklenjene celote, temveč mora imeti pogoje onstran sebe. Tako materializem prizadane narcizem uma: izpostavi njegovo umazano spodnjo stran, ko usmeri pozornost na dejstvo, da ima tudi filozof zadnjico, kot se je izrazil Althusser. ³

Pa vendar, po Badiouju je antifilozofskemu udarcu materializma na neki način spodletelo. Če je materializmu nekoč pripadala kritična vrlina, da je grajal metafizični dogmatizem, pa se je danes spremenil v nekakšno novo dogmo. Badiou ta novi dogmatizem imenuje »demokratični materializem«. Prevladujoča filozofska ideologija našega časa je spontano verovanje, da so vse, »kar je«, objektivna dejstva, umrljiva telesa, diskurzivne prakse in drobni užitki. ⁴ Naravna za-

¹ Lenin, V.I. (1963) *Collected Works*. London: International Publishers. 38 zv., str. 276.

² Cf. Žižek, S. (2009) *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?* Massachusetts: MIT Press, str. 92. Žižek je poleg Badiouja eden velikih sodobnih zagovornikov »ne-redukcioniističnega materializma«.

³ Bosteels, B. (2001), »Alain Badiou's Theory of the Subject, Part I: The Re-commencement of Dialectical Materialism« v: *Pli. The Warwick Journal of Philosophy*. 12 zv., str. 202.

⁴ Badiou, A. (2006), *Logiques des Mondes*. Pariz: Seuil, str. 9.

vest sveta, ki je popolnoma razočaran, vendar se kljub temu zelo dobro pomeša z novo obliko pobožnosti, »religioznost, katere majhen Bog navidez predstavlja minimum transcendence, ki je združljiva z demokratičnim razpoloženjem, za katerega nam je rečeno, da ne pozna več nobene dojemljive alternative«. ⁵ Materializmu je spodletelo pri izganjanju duha idealizma: prehitro je zamenjal močne pojme metafizike za diskurz o realtivizmu in končnosti in tako nehote tlakoval pot za vrnitev religije in transcendence. Danes prevladujoči materializem krepi navidez univerzalno ideološko prepričanje, da »ni nobene alternative temu, kar je«: končnost vednosti in resnice je postavljena kot neprekoračljivi zakon, transgresija katerega v najboljšem primeru vodi v *Schwärmerei* in v najslabšem v katastrofo. Kolikor je njegov zastavek reduciran na izpostavljanje »filozofove zadnjice«, materializem predstavlja oviro za vsako mišljenje, ki se ne zadovolji z motrenjem dane situacije, temveč si jo prizadeva aktivno preoblikovati. ⁶

V nasprotju z *doxa* demokratičnega materializma Badiou brani svojo lastno doktrino, ki jo s sklicevanjem na Marxa krsti materialistična dialektika. V kritično nasprotje s suverenostjo teles in govoric materialistična dialektika pristavlja dodaten tretji člen, ki ga druga dva *a priori* izključujeta: »resnice«. Badiou meri na nič manj kot na platonističen obrat, način, kako »premagati sovražnika z njegovo lastno igro«. ⁷ Tako kot je Platon privzel argumentativne strategije sofistov samo zato, da bi branil svoje lastne ideje, tako tudi Badiou priznava aksiom demokratičnega materializma samo zato, da bi postavil njegovo izjemo: *da*, obstajajo samo telesa in govorice, vendar pa *ni samo tisto, kar je*. »Resnica« je ime za tisto, kar od znotraj prelamlja kontinuiteto tega »je«. Za Badiouja je resnično po definiciji izjemno: resnično je imanentno specifični situaciji, vendar ga nanjo ni mogoče reducirati, niti ga z njo ni mogoče pojasniti. Resnično je vedno novo napram temu, kar je. Še več, resnice so po definiciji večne. Badiou očitno zavrača pozicijo, po kateri je vsaka resnica relativna, omejena z zgodovinskim in kulturnim okvirjem, v katerem je izražena. Vendar pa se tudi ne oklepa tradicionalne (»idealistične«) pozicije, po kateri so resnice večne v tem smislu, da so izvzete iz zgodovinskega časa. Za Badiouja se zgodovina in večnost, kontingentno in ab-

⁵ Badiou, A. (2004), *Theoretical Writings*. Prev. Brassier, R., Toscano, A. London, New York: Continuum, str. 128.

⁶ Za badioujevsko navdahnjeno kritiko sodobnega diskurza o končnosti glej Bosteels, B. (2009), »The Jargon of Finitude or: Materialism Today«. *Radical Philosophy*, 155, maj/junij 2009.

⁷ Cf. Žižek, S. (1993), *Tarrying with the Negative. Kant, Hegel and the Critique of Ideology*. Massachusetts: MIT press, str. 4.

solutno vzajemno ne izključujeta. Nasprotno: obstaja samo zgodovina *večnega* in obratno. Vsaka posamezna zgodovinska situacija je zmožna v sebi proizvesti večno resnico.⁸

Če je nekdo zapisal, da je filozofija njen čas zajet v misli, potem za Badiouja velja strogo nasprotje te izjave: zanj mora filozofija zajeti natanko tisto, kar se *odtegne* »njenemu času«. V času, ko je resnica obravnavana kot le še ena jezikovna igra več in ko je prihodnost komaj mogoče misliti drugače kot ponavljanje *status quo*, Badiou najavi možnost neskončne resnice in radikalne novosti. Materializem, stari sovražnik filozofije, je tukaj obrnjen proti samemu sebi: po smrti Boga, opustitvi subjekta in razglašanju neobstoja velikega Drugega se drzno terja ponovni začetek filozofije.

Ne-čudežni začetek?

Osrednje vprašanje, ki podpira Badioujevo materialistično prizadevanje, je potem sledeče: kako se lahko iz imanence danega porodi nekaj izvirno novega, nekaj, česar nanjo ne bo mogoče niti reducirati niti z njo pojasniti? Kako utemeljiti »nastop, čisti suplement, nepredvidljivi in ireduktibilni dodatek«, ki se imenuje »dogodek«?⁹ Ni pretirano reči, da se ves Badioujev filozofski projekt osredotoča na to vprašanje: *kako razumeti ne-čudežni začetek?* Ali je mogoče misliti novo v okvirih imanentnega postajanja in ne v okvirih transcendentnega stvarjenja? Badioujev pristop do tega problema se nazadnje zvede na prizadevanje, da bi mislil skupaj, v samem njunem ne-razmerju dve konfliktni logiki: logiko mesta, strukture ali zakona, in logiko časa, geneze ali postajanja – pri čemer je dogodek tisto, kar vznikne v praznem preseku obeh logik.

136

Na tej točki bi bilo razsvetljujoče soočiti Badioujevo misel s filozofskim projektom, ki je njegovemu hkrati neskončno daleč in nerazločljivo blizu: Heglov absolutni idealizem. »Ekstimna« povezava med njima ne bi smela biti presenetljiva. Sam Badiou ne zamudi priložnosti, da bi usmeril pozornost tako na globoko sorodnost kot na skrajno razhajanje med njegovo in Heglovo filozofijo. Slednji namenja pomembna mesta v vseh svojih glavnih delih, pri čemer si pikolovsko prizadeva za razmejitev svoje in Heglove pozicije. Badiou se celo eksplicitno iden-

⁸ Badiou, A. (2006), *op. cit.*, str. 16.

⁹ Badiou, A. (2004), *op. cit.*, str. 114.

tificira s Heglom, ko na primer primerja svojo *L'Être et l'Événement* s Heglovo *Wissenschaft der Logik* in *Logiques des Mondes* s *Phänomenologie des Geistes*.¹⁰

Badioujevo razumevanje Heglove filozofije je mogoče povzeti takole: »lokalni materializem, globalni idealizem«. Medtem ko odobrava tiste fragmente Heglovega sistema, ki izpričujejo nekakšno »materialistično« tendenco (npr. dialektika *Dasein* v *Logiki*, ki jo citira v vseh svojih glavnih delih), pa je kritičen do njegovega splošnega »idealističnega« drsenja k totalizaciji, samozadostnosti, krožnosti itd. Badiou seveda ni enostaven, »vulgarni« materialist: s Heglom deli »aksiom« identitete mišljenja in biti ter prepričanje o univerzalnosti resničnega.¹¹ Toda če je v Heglu resnično vedno globalno (»*Das Wahre ist das Ganze*«¹²), potem za Badiouja ni nobene Celote, resnica pa je strogo lokalna dogoditev.¹³ In medtem ko Hegel vztraja pri absolutni avtonomiji filozofskega diskurza, njenem samozadostnem značaju kot sistemu, pa je za Badiouja filozofija po definiciji heteronomna, pogojujejo jo zunanje resnice (znanost, politika, ljubezen, umetnost). Končno, medtem ko je Heglova ontologija *generativna*¹⁴ – izzhodiščne, abstraktne točke (čista Bit) nastaja vedno večje zaporedje bogatejših določitev –, pa je Badioujeva ontologija *odtegnitvena*: »Bit kot Bit« je praznina, ki se odteguje določitvam dane situacije.

V celoti vzeto se Badioujeva kritika ne razlikuje veliko od standardnega anti-heglovskega argumenta, ki je značilen za francosko filozofijo 20. stoletja od eksistencializma do poststrukturalizma. Zastavek je v tem, da Hegel na določenih mestih sicer potrdi ireduktibilnost razlike (razcepa; »Dvojega«) glede na identiteto (odtujitev; »Eno«), vendar pa v svojem vztrajanju pri krožnem vračanju nazadnje daje prednost drugi pred prvo.¹⁵ Odtod vztrajna delitev Hegla na dvoje: »dobri« materialistični Hegel in »slabi« idealistični Hegel. Miselna linija, ki ji bomo sledili tukaj, takšni delitvi nasprotuje: *Heglov globalni idealističini program, njegova nepopustljiva zavezanost Celoti nudi podlago za njegovo sorodnost*

137

¹⁰ Badiou, A. (2006), *op. cit.* str. 16.

¹¹ *Ibid.*, str. 155.

¹² Hegel, G.W.F. (1952[1807]), *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, str. 21.

¹³ Badiou, A. (2006), *op. cit.*, str. 153.

¹⁴ Badiou, A. (1988), *L'Être et l'Événement*. Pariz: Seuil, str. 183.

¹⁵ Kot je rekel že Lacan: »*Quand un fait deux, il n'y a jamais de retour. Ça ne revient pas à faire de nouveau un, même un nouveau.*« (»Ko eno postane dvoje, ni več nobene vnitve. To ne tvori več ponovnega enega, niti ne novega«) Lacan, J. (1975 [1972-1973]). *Le Séminaire Livre XX (texte établi par J.-A. Miller): Encore*, Pariz: Seuil, str. 79.

z Badioujevo filozofijo dogodka, kolikor jo zadeva vprašanje začetka. Samo če pristanemo na Heglovo idealistično stavo (racionalnost realnega, resničnost Celote, avtonomija mišljenja) in prečkamo njegov zastavek, lahko upoštevamo celotno težo in obseg vprašanja začetka (ki ga deli z Badioujem). S tega vidika lahko heglovski Celoto in badioujevski dogodek, ti »popolni nasprotji«,¹⁶ vidimo kot dve strani iste medalje.

Ni posebnega časa začetka

Kot je znano, je bila Heglova glavna skrb povzdigniti filozofijo v obliko »znanosti«, popoln in zaprt sistem, ki bi bil tako prezentacija (*Darstellung*) resnice in resnica kot prezentacija (sebe). Filozofija je lahko samo v obliki sistema »odložila svoje ime ljubezni do védenja in postala dejansko védenje«. ¹⁷ Znanost za Hegla ni samo sistem propozicij, temveč sistem vednosti kot nekaj aktualnega: sistem vednosti Absolutnega, v dvojnem rodilniškem pomenu. Zaradi te posebne narave prezentacija sistema zahteva absolutno »simetrično« koordinacijo strukture (zakona določitve) in geneze (dinamike razvoja). Znanstvena *Darstellung* obsega imanentno razvitje in samo-določitev vednosti kot resnice, Absoluta. Prezentacija in prezentirano, diskurz in njegov objekt v njej popolnoma sovpadata.

Oziroma vsaj *domnevno* popolnoma sovpadata. Kajti tukaj za Hegla nastopi najtežji in morda nerazrešljivi problem. Če je v naravi Absoluta, da se prezentira ali izrazi v končnem sistemu (ki bo nazadnje vsebovan v knjigi, s poglavji, stranmi itd.), mora imeti začetek in konec. In tukaj se začetek izkaže za problematičen: ker še ni Celota sistema, še ni resničen v Absolutnem smislu: izhodiščno nastopi kot *proton pseudos*, neupravičen anticipacijski preskok, ki ga šele retroaktivno utemelji kasnejše razvitje sistema. Tudi če se sistem nazadnje zapre vase kot krog (»v katerem postane prvo tudi zadnje in zadnje tudi prvo«¹⁸), prezentacija ostaja zavezana nujno *linearnemu* značaju diskurzivne artikulacije, in to napravi izho-

138

¹⁶ Badiou, A. (2006), *op. cit.*, str. 156.

¹⁷ »[...] ihren Namen der *Liebe* zum *Wissen* ablegen zu können und *wirkliches Wissen* zu sein, [...]« Hegel, (1952[1807]), *op. cit.*, str. 12; *Fenomenologija duha*, prev. Božidar Debenjak, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1998, str. 11.

¹⁸ »[...] worin das Erste auch das Letzte und das Letzte auch das Erste wird.« Hegel, G.W.F. (2008[1832]), *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (1832)*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, str. 60. *Znanost logike I*, prev. Zdravko Kobe, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1994, str. 55.

diščni dogodek *risanja* kroga problematičen. Začetek prezentacije zatorej ostaja suspendiran med anticipacijo in retroaktivnostjo, med še-ne in vselej-že. Natanko to pa Badiou deli s Heglom: *ni posebne časa ali aktualnosti začetka*. To, čemur Badiou pravi dogodek – ta bežni (ne)obstoj, ki ima bit samo v izginotju –, priča natančno o tem manku.

Kot smo videli, je temeljna stava Badioujeve teorije dogodka pokazati, kako lahko radikalna novost vznikne iz imanence posebne situacije, namesto da bi se vsilila iz transcendentalnega onstrana. Ker dogodek vznikne iz praznine kot notranji presežek Biti, ga je mogoče s pomočjo zveste operacije angažiranega subjekta »izsiliti« kot Resnico nazaj v konsistenco obstoječe situacije. Tako Badiou združi dve navidez naprotujoči si poziciji, ki bi bili ločeno nevzdržni. Po eni strani vztraja pri radikalno prekinitvenem značaju dogodka, ko ga definira kot rez, prelom, razcep, prekinitev itd. Ni ga mogoče reducirati na golo empirično spremembo iz enega stanja v drugega, temveč ga je treba (precej dobesedno) dojeti kot nekaj, kar izvira iz nič (praznine). Znotraj te perspektive je dogodek zgolj od-tujitven, kvazi-čudežen pripetljaj, nekaj nepojasnljivega, ki se zgodi kar tako, »kakor strel s pištolo«, kot bi rekel Hegel. V skladu s tem bi bil dogodek nekaj, kar bi se dalo samo anticipirati, pasivno pričakovati, nikakor pa nanj ne bi bilo mogoče vplivati.

Po drugi strani pa Badiou vztraja pri »izsiljenju« dogodka v Resnico. Če ta pojem vzamemo zase, lahko napeljuje na to, da je dogodek mogoče reducirati na »zdaj« subjektivne odločitve. Vsa teža bi pripadla aktivistični dejavnosti. Dogodek bi tako tvegal izgubo trans-ontološkega značaja, ki ga v prvi vrsti dela za dogodek, in Badiou bi se izpostavil očitku skrajnega voluntarizma. Njegova filozofija bi se reducirala na dekle političnega aktivizma.

Badioujeva rešitev je seveda v tem, da misli ti dve opciji skupaj: napaka vsake enostranske perspektive je, da pograbi dogodek znoraj linearnega časovnega okvirja. Za Badiouja je dogodek nečasovni pripetljaj, ki je temporaliziran naknadno, v dialektičnem modusu *futur antérieur*, preteklega prihodnjika. Ni ga mogoče utemeljiti vnaprej, temveč »bo bil utemeljen«. Tukaj bi lahko pomislili na način, kako lahko zgodovinski dogodek spravi v obstoj same člene in označevalce, ki bodo podali okvire za njegovo lastno ovrednotenje in tako igrali ključno vlogo v njegovi konstituciji kot dogodek, kakršen »bo bil«. Kot je to izrazil Hegel v uvodu v *Fenomenologijo duha*: »preverjanje ni le preverjanje védenja, temveč

tudi njegovega merila«. ¹⁹ Dogodek prinaša same kriterije, po katerih se bo vzpostavil kot dogodek. Badiou se torej lahko izogne obema opisanim a očitkoma samo zato, ker ni posebnega časa dogodka, nobenega dejanskega »zdaj« začetka. Badiou lahko hkrati zatrdi univerzalnost Resnice in singularnost subjekta, ki jo podpira, samo zato, ker ni nobene sinhronosti med dogodkom in tem, kar proizvede.

Začetek v Logiki

Sedaj si natančneje pogledjmo, kako je problem začetka obravnavan v *Znanosti logike*, tem nemara najpomembnejšem Heglovem delu.

Logika se kaže kot imanentno razvitje tega, kar Hegel imenuje Pojem ali Koncept (*Begriff*). Logika zase trdi, da je popolna in samozadostna razlaga geneze oblik mišljenja, pri čemer začenja z najrevnejšima in najabstraktnejšima kategorijama, Bitjo in Ničem, in se konča z Absolutno Idejo, s stopnjo, na kateri mišljenje popolnoma zaobjame in izrazi samo sebe in na kateri so odpravljene (*aufgehoben*) razlike vseh predhodnih momentov. *Logika* ne opisuje gibanja, ki bi bilo zunaj samega sebe; besedilo popolnoma sovпада s svojo vsebino. Ni razprava o dinamični medsebojni povezanosti oblik mišljenja, temveč prezentacija ali *Darstellung* samega gibanja kategorij. Zato je točno naravo logike nemogoče vnaprej definirati, kot Hegel poudari v uvodu: »[...] zato logika ne more povedati kar vnaprej, kaj je, nasprotno, ta vednost o njej sami se proizvede šele kot zadnji rezultat in kot dovršitev njene celotne obravnave«. ²⁰ Dejstvo, da obstaja *uvod* v logiko, in to ne samo eden, ter številne zunanje pripombe, ki prekinjajo imanentni tok prezentacije, je posledica Heglovega prizadevanja, da bi napravil »obrtnjen« svet Logike (v Heglovo filozofijo se ne *spreobrnemo*, temveč *sprevrnemo*) dostopen za običajno mišljenje. Besedilo vsebuje nenehno spreminjanje perspektiv med »ezoteričnim« in »eksoteričnim« glediščem, med tem, kar je »za sebe«, tj. kar pripada notranjemu postopku logičnega razvoja, na eni strani, in tem, kar je zgolj »za nas«, za običajno zavest, ki se je voljna v tem angažirati, na drugi strani.

140

¹⁹ »[...] und die Prüfung ist nicht nur eine Prüfung des Wissens, sondern auch ihres Massstabes« Hegel, (1952[1807]), *op. cit.*, str. 73. Slov. prev., str. 57.

²⁰ »[...] was sie ist, kann sie daher nicht voraussagen, sondern ihre ganze Abhandlung bringt dieses Wissen von ihr selbst erst als ihr Letztes und als ihre Vollendung hervor.« *Ibid.*, str. 25. Slov. prev., str. 29.

Tako kot v *Fenomenologiji duha* tudi v Logiki srečamo nenavaden pojav samozanikajočega uvoda. »Pri nobeni znanosti se potreba, da se brez predhodnih refleksij začne s stvarjo samo, ne čuti močneje kot pri logični znanosti«, ²¹ pravi Hegel v preliminarnem razmisleku prvega odstavka uvoda v Logiko. Takšne pripombe ukinejo vsak zunanji razmislek in utrejo pot čisti, neomadeževani izpostavitvi *der Sache selbst*. Dejansko bi lahko celotno *Fenomenologijo duha*, kolikor je bila zamišljena kot priprava na Logiko, interpretirali kot samo-zanikajoči uvod: njena pot obsega vsako obliko relacije zavesti do njenega objekta in nazadnje postavi Absolutno Vednost kot čisti element, v katerem bo potem nadaljevala Logika. Logika predpostavlja samo »osvoboditev od nasprotja zavesti«²² in je »kraljestvo senc, svet enostavnih bitnosti, prostih sleherne čutne konkretnosti«. ²³

Potemtakem se spleta zastaviti sledeče vprašanje: kdo ali kaj govori v Logiki? Kaj je *subjekt* tega posebnega diskurza, za katerega je rečeno, da razen sebe ne predpostavlja ničesar? Odgovorili bi lahko sklicujoč se na Heglovo programsko izjavo v *Fenomenologiji*, da je treba resnično dojeti in izraziti »ne samo kot *substanca*, ampak tudi kot *subjekt*«. ²⁴ Subjekt Logike ni nič drugega kot sama resnica. Logika je resnica, kolikor je dojeta in izražena, mišljena in artikulirana. Je govoreči absolut, ne absolut kot statično zoperstavljen refleksiji in negativnosti- kajti to bi bil nemi absolut –, temveč absolut, ki se reflektira v samem sebi in ki ga oživlja moč negativnega, in zatorej tako substanca kot subjekt. Diskurz o logiki je *prozopopeja* v čisti obliki: namesto da bi govoril sam Hegel, skozi njega govori absolutna resnica, kot srhljiv ventrilokvistični dejavnik: *moi, la vérité, je parle*, kot se je slavno izrazil Lacan z ozirom na nezavedno.

Resnica ne obstaja izven svoje artikulacije, določitve, vokalizacije. Ni naključje, da je nemški izraz za določitev *Bestimmung*, dobesedno: »uglasitev, podelitev glasu«. Hegel podeli glas absolutu in mu tako omogoči, da govori zase. Toda na kateri točki resnica izusti prvo besedo? Kako sploh začne govoriti? Celotno Lo-

²¹ »Es fühlt sich bei keiner Wissenschaft stärker das Bedürfnis, ohne vorangehende Reflexionen von der Sache selbst anzufangen, als bei der logischen Wissenschaft« (*Ibid.*, str. 9). Slov. prev., str. 29.

²² »[...] die Befreiung von dem Gegensatz des Bewusstseins« (*Ibid.*, str. 33). Slov. prev., str. 35.

²³ »[...] das Reich der Schatten, die Welt der einfachen Wesentheiten, von aller sinnlichen Konkretion befreit« (*Ibid.*, str. 44). Slov. prev., str. 43.

²⁴ »[...] nicht als *Substanz*, sondern eben so sehr als *Subjekt* [...]« Hegel (1952[1807]), *op. cit.*, str. 19. Slov. prev., str. 18 (spremenjen prevod).

giko je mogoče razumeti kot poskus rešitve tega vprašanja. Hegel mu celo posveti posebno poglavje: »S čim mora začeti znanost?«²⁵ Še zdaleč ni nedolžno, da Hegel eksplicitno začne z začetkom: od vsega začetka vzpostavlja avtoreferenčno naravo logične razlage in tako anticipira (morda celo izrablja) samo-za-vestna tumbanja mnogih postmodernih diskurzov.²⁶

Potem ko je to povedano, Hegel nekoliko reducira pomen omenjenega poglavja. Predstavi ga kot goli zunanji razmislek, ki ni bistven za uradno logično razlago samo. Toda dejstvo, da je vključeno v korpus osrednjega teksta, Doktrine o Biti, napeljuje na to, da utegne biti bistveno v sami svoji zunanosti. Teža tega poglavja je strogo negativna, tako kot pri večini Heglovih uvodov. Potrebno je zato, ker se znebi vseh drugih razmislekov in mnenj, ki bi utegnili predhoditi samemu predmetu obravnave, in torej »omogoča, da preprosto poberemo to, kar je pred nami«, namreč enostavno neposrednost, čisto, prazno Bit. Kot preliminarni, zunanji razmislek o začetku, to poglavje dejansko zagotavlja, da začetek ostaja imanenten svojemu strukturnemu razvoju. Tako paradokсно sledi, da je za čisti, notranji in legitimni začetek potreben *predhodni* začetek, ki je nečist, zunanji in nelegitimen. Za pravi in čisti začetek je potrebno izvršiti predhodno dejanje »spraznitve«. Toda če na to pristanemo, čisti začetek ni več začetek, saj ne bi bil več prvi. Zato mora biti prvi začetek (nečisti, zunanji začetek) izbrisan, »odtegnjen« od kasnejše celote. Na koncu omenjenega poglavja Hegel sklene, da mora biti resnični začetek filozofije prazna beseda, *flatus vocis*, enostavna določitev, ki nima onstran sebe nobenega pomena. In nadaljuje, da je ta uvid »celo tako enostaven, da ta začetek kot tak ne potrebuje nobene priprave ali kakega podrobnejšega uvoda; in to preliminarno rezoniranje o začetku ni moglo imeti namere, da nas privede do njega, temveč, nasprotno, da odstrani vsako preliminarnost«²⁷ Predhodnost, katere edina funkcija je odprava vseh predhodnosti: takšen je začetek pred začetkom v Heglovi Logiki.

142

Toda zgodba se tukaj ne konča. Hegel se bo vrnil k vprašanju začetka, ko ga bo zameglil na še en način. Dognanju, da se logika začne s čistim začetkom, sledi,

²⁵ »Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?« Hegel (2008[1832]), *op. cit.*, str. 55–68. Slov. prev., str. 51 ff.

²⁶ Cf. Jameson, F. (2009). *Valences of the Dialectic*. London, New York: Verso, str. 86–87.

²⁷ »[Diese Einsicht] ist selbst so einfach, dass dieser Anfang als socher keine Vorbereitung noch weiteren Einleitung bedarf; und diese Vorläufigkeit von Rasonnement über ihn konnte nicht die Absicht haben, ihn herbeizuführen, als vielmehr alle Vorläufigkeit zu entfernen.« Hegel (2008[1832]), *op. cit.*, str. 68. Slov. prev., str. 61.

da ta prazni člen neposredno preide v svoje nasprotje, ko ga vzamemo zase: nič. Ta prehod posledično proizvede Postajanje kot neposredno izginjanje Biti v nič in obratno. Obratno pa bo nemir postajanja proizvedel stabilnost določene biti (*Dasein*), ki je označeno kot »izginjanje izginjanja« (*Verschwinden des Verschwindens*). Toda preden Hegel doseže to stopnjo, se v nadaljnji pripombi vrne k vprašanju začetka. Naveže se na obravnavo tega problema pri Kantovem sodobniku Friedrichu Heinrichu Jacobiju. Natančneje, osredotoči se na njegov opis nemožnosti napredovanja od abstraktnega člena k nečemu onstran njega. Hegel nadrobno citira Jacobijeva slikovita razmišljanja, in tukaj moramo biti pozorni na prozopopeično metaforo, ki jo uporabi slednji:

Kaj vnese... v one tri neskončnosti... *končnost*; kaj prostor in čas a priori oplodi s številom in mero in ga preobrazi v nekaj *čisto raznolikega*; kaj *čisto spontanost* (jaz pride do oscilacije...? Kako pride njegov čisti vokal do soglasnika, ali bolje, kako se njegovo *brezglasno* neprekinjeno *piskanje* samo prekine in zastane, da bi pridobila vsaj neko vrsto samoglasnika, nek *akcent*.²⁸

Začetek, kot ga razume Jacobi, bi pripadal izvorno nesmiselnemu glasu, razpršenemu mrmranju, ki mu manjka skladnja ali slovnica in ki se razvija v artikulacijo, ko sam po sebi postaja vedno bolj izrazit. To bi bil trenutek *Ur-teil* (sodbe, pra-delitve), prve ali kvalitativne negacije, pri čemer se enostavna samo-identiteta glasu razdeli na svoje konstitutivne razlike. Ko pa se Jacobi vpraša, *kako* čisti vokal jaza dobi svoj soglasnik in *kaj* spravi določenost v nedoločenost, po Heglu napravi usodno napako:

Že samo vprašanje *Kako?* sodi k tistim slabim maniram refleksije, ki sprašuje po pojmljivosti, pri tem pa predpostavlja svoje toge kategorije in tako že vnaprej ve, da je obožena za odgovor na to, po čemer vprašuje.²⁹

²⁸ »[W]as bringt die reine *Spontaneität* (Ich) zur Oszillation? Wie kommt sein reiner Vokal zum Mitlauter oder vielmehr wie setzt sein *lautloses* ununterbrochenes *Blasen*, sich selbst unterbrechend, ab, um wenigstens eine Art von Selbstlaut, einen *Akzent* zu gewinnen.« Jacobi citiran v: Hegel (*ibid.*), str. 88. Slov. prev., str. 76.

²⁹ »Die Frage nach dem Wie? gehört selbst zu den üblen Manieren der Reflexion, welche nach der Begreiflichkeit frzagt, aber dabei ihre festen Kategorien voraussetzt und damit zum voraus gegen die Beantwortung dessen, nach was sie fragt, sich gewaffnet weiss.« (*Ibid.*), str. 88–89. Slov. prev., str. 76.

Začetek je brez vprašanja. Ne gre za nobeno vprašanje napredovanja od abstrakcije k določitvi, od neposrednosti do posredovanja, ker se je prvo posredovanje vselej že zgodilo. Hegel je glede tega dovolj jasen: postajanje kot prva čista sinteza ne pomeni, da Bit preide v Nič, temveč da je prešla v Nič.³⁰ Resnični začetek je strukturno za nami in vsak »aktualni« začetek je lahko samo kasnejše priklicanje tega destva. Če je izpeljava logike krog, potem je treba dejanje risanja kroga umestiti v brezčasno preteklost. Če se torej Hegel ponovno zaplete v vprašanje začetka, ki ga Jacobi tako slikovito evocira, to stori samo zato, da bi začetek izginil kot vprašanje. Navsezadnje za Hegla *pristno mišljenje ne sprašuje*, temveč pusti Absolutu, da govori zase, brez predhodnih razmislekov ali predpostavk.

Začetek kot izginevajoči člen

Tako lahko vidimo, kako Logika hkrati priča o nemožnosti in o nujnosti svojega začetka. Začetka ni mogoče lokalizirati, časovno umestiti, ni ga mogoče najti nikjer v Celoti, ki sledi iz njega. Srečanje z začetkom je vedno spodletelo: ali je začetek prepozen ali prezgoden; ali nam ga ne uspe doseči, ker obtičimo v kaskadah lažnih začetkov, ali pa se izkaže, da smo ga vselej že pustili za sabo.

V taistem smislu je začetek v Heglu tisto, kar se v Badioujevem zgodnjem delu *Theorie du Sujet* imenuje »izginevajoči člen« (*terme évanouissant*), člen, ki je svoje lastno izginotje. Kot pojasni Badiou: »[Izginevajoči člen] je izginjanje, katerega učinek je Celota, iz katere je izginil.«³¹ In dalje: »[...] mišljenje realnega [tj. Vsega] se zvede na mišljenje samo-ukinitve tistega, kar ga nasploh omogoča.«³² Badiou se na teh mestih navezuje na vlogo *clinamena* v grškem atomizmu (npr. spontani odklon, ki omogoča trk in spojitev atomov, ki padajo v praznini), vendar pa je njegove opazke očitno mogoče razširiti na Heglov problem začetka. Celota in njen začetek (kot »dogodek«) sta dve strani iste medalje: dogodek je izginevajoči člen, ki povzroči Celoto, ki pa je sama zgolj retroaktivni izbris njenega vzroka.

144

³⁰ Cf. (*ibid.*), str. 72: »Was die Wahrheit ist, ist weder das Sein noch das Nichts, sondern dass das Sein in Nichts und das Nichts in Sein – nicht übergeht – sondern übergegangen ist« Slov. prev., str. 64: »Kar je resnica, ni niti bit niti nič, temveč to, da bit – ne da prehaja, temveč je prešla v nič in nič v bit.«

³¹ »Elle est une disparition dont l'effet est le Tout d'où elle a disparu.« Badiou (1982), *op. cit.*, str. 80.

³² »Penser le réel revient ici à penser l'auto-annulation de ce qui le rend possible en général.« (*Ibid.*)

Seveda, Badiou se predstavlja kot »radikalno nasproten« Heglu, ko denimo v *Logiques des Mondes* reče, da zanj »ni nobene Celote«, medtem ko za Hegla »ni ničesar, razen Celote«. ³³ Toda dialektik teh dveh izjav ne smemo razumeti kot medsebojno izključujočih: za Hegla ni nobene (»idealne«, globalne) Celote, razen njenih (»materialnih«, lokalnih) instantnosti. Kot se je izrazil Žižek: »Resnično je samo logična dispozicija predhodnih spodletelih poskusov dojetja Absoluta.« ³⁴ Protislovje med celoto in posebnostjo je gonilna sila dialektike, *die ungeheure Macht des Negativen*, po kateri bistveno postane naključno in obratno. Razlikovanje med globalnim in lokalnim, na katerem temelji Badioujeva kritika Hegla, je očitno nedialektično: pripada »slabim navadam (zunanjega) razmisleka«, ki postavlja »brezoblično substanco« na eno stran in »tok naključij« na drugo. To nikakor ne pomeni, da v Badiouju ni razsežnosti dialektike, temveč pokaže samo, da se tendenca, ki jo zavrača v Heglovem delu (»globalni idealizem«), nahaja natančno pod tistimi elementi, ki jih v njej odobrava (»lokalni materializem«). Ali če se skličemo na Žižkovo priljubljeno hegllovsko zbadljivko: ne moremo reči, da je duh kost, ne da bi priznali, da je resnično celota – ali raje: to bi lahko storili, vendar za ceno, da bi zdrsnili od »inteligentnega idealizma« k »neumnemu materializmu«.

Prevedel Samo Tomšič

³³ Badiou (2006), *op. cit.*, str. 153.

³⁴ Žižek, S. (1991), *For They Know Not What They Do*. London, New York: Verso, str. 100.

Tzuchien Tho*

Hic rhodus hic salta: dva Hegla na Kitajskem

»Dojeti kar je – je naloga filozofije, zakaj to kar je – je um. Kar zadeva individuum, je takointako vsak sin svojega časa; tako je tudi filozofija njen čas zajet v mislih. Ravno tako bedasto je umišljati si, da gre katerakoli filozofija čez čez njen vprični čas, kakor, da kak individuum preskakuje svoj čas, skače čez čez Rodos. Če gre njegova teorija zares čez čez to, če si zgradi svet, kakor naj bo, le-ta pač eksistira, toda le v njegovem menjenju – mehkem elementu, kateremu se da utvoriti vse poljubno. Z malo spremembe bi se ona rečenica glasila: Tu je roža, tu pleši.«¹
Hegel, Predgovor k Osnovnim črtam filozofije prava

»Protislovje in boj sta univerzalna in absolutna, metode za rešitev protislovij, tj. oblike bojev pa se razlikujejo glede na razlike v naravi protislovij. Za ena protislovja je značilen odprt antagonizem, za druga ne. Glede na konkreten razvoj stvari se ena protislovja, ki so bila izvorno neantagonistična, razvijejo v antagonistična, medtem ko se druga, ki so bila izvorno antagonistična, razvijejo v neantagonistična.«
Mao, O protislovju (1937)

Hic Rhodus, hic saltus

I.

Slavni stavek iz Ezopovega »Domišljavca« izreka eno samo stvar: pokaži! Toda *saltus* ni *salta* in Rodos ni roža. Heglov vic (ki ga je Marx vključil v svoje razumevanje zgodovine) meri na to neidentiteto: Tu je roža, tu pleši. Pri tem se šala nanaša na idejo ezoterične vednosti, ki iz ozadja usmerja moralni razvoj družbe. Toda v tem obstaja neko pomembno protislovje, realno protislovje, ki nam bo nudilo drugačno oporo za prelet misli Alaina Badiouja. Ideja zadeva vprašanje, ali sam obstoj nudi sredstva za revolucioniranje svojih lastnih pogojev in kako

147

¹ G. W. F. Hegel, *Osnovne črte filozofije prava. Predgovor*, prev. Božidar Debenjak, v: *Problemi* 1998, št. 7/8, str. 58–59.

lahko teorija v tem oziru deluje kot eden od elementov. V osnovi bi rekli, da to vprašanje zadeva problem, ali naj poudarimo imanentne pogoje revolucije ali njene heterogene in zunanje pogoje. Če vzamemo Badioujevo pozicijo iz *Biti in dogodka*, je ta problem zelo inovativno shematiziran. Badioujeva filozofska raba ontologije, poleg njenega notranjega interesa, je konceptualizacija problema novosti. To je najbrž znano tudi tistim, ki niso prebrali veliko Badioujevih del: novo je natanko produkcija nečesa iz preloma v obstoječem redu stvari. Da bi prišli do tega koncepta, smo priče argumentativni strategiji *Biti in dogodka*: Badiou najprej demonstrira, da je novo strogo gledano nemogoče, povedano z govorico obstoječega reda. Natančneje, ta obstoječi red nam nudi vladavino možnega, logične »permutacije« obstoječega reda. Povedano v navezavi na moderno matematiko, z obratom, ki ga je napravil Cantor in potem Cohen, pokaže, da se lahko ta zaprta situacija ureditev tudi spremeni. Badiou uporabi ta prelom kot model ali reprezentacijo »nemogućega« obstoja, koncepta novega, ki ga razvije pod oznako »generično«. Je potem sprememba notranja ali zunanja? Oboje in nič od tega, ali grobo rečeno, predhodna dihotomija ni več učinkovita. Materija transformacije je notranja, tj. dogodkovne singularnosti se nahajajo v stanju obstoječega reda, vendar pa tisto, kar povzročijo, ko vpeljejo transformacijo časovne modalnosti (prihodnji preteklik), ni notranje: pride do – bodisi kot pre-ureditev konsistentnega reda reči (odtegnitev), ali bolj radikalno, kot obstoj neobstoječega – dodatka novega člana, ki je radikalno heterogen obstoječemu stanju. V Badioujevem jeziku, ta kontekst zgodovinske spremembe je potemtakem treba paradokсно razumeti kot večen. Zgodovinski je zato, ker dogodek kot izjema zaznamuje natanko prelom v konsistentnem časovnem redu, večen pa zato, ker ne spada v čas (najavlja neki »bo bilo«). Ali bi lahko bil ta matematični način mišljenja ona ezoterična vednost, ki se ji posmehuje Hegel v predgovoru k filozofiji prava? Ne povsem. En način, kako vstopiti v to vprašanje, je nasloviti določene bralce Badiouja, ki po določenem premisleku trdijo, da Badiou ne more biti materialist, ker vztraja, da je isto misliti in biti. Isti bralci potem jemljejo njegovo ontologijo teorije množic in njegovo sklicevanje na sv. Pavla in »sekularizirano milost« kot dokaz. To drži samo, če imamo naivno idejo materializma, ki se mora neprestano sklicevati na materijo in telo. Toda že sam Marx je imel drugačno idejo materializma, v katero ima Hegel, ta idealist *par excellence*, večji uvid kot denimo Feuerbach. Spomnimo se prvih treh tez o Feuerbachu:

1. Glavna pomanjkljivost vsega dosedanjega materializma – vštévši Feuerbachovega – je, da je predmet, dejanskost, čutnost pojmovana le v obliki *objekta ali zora*, ne pa

kot *človeška čutna dejavnost, praksa*, ne subjektivno. Zato se je zgodilo, da je *dejavno* stran, v nasprotju z materializmom, razvil idealizem – toda le abstraktno, ker idealizem seveda ne pozna dejanske, čutne dejavnosti kot take. Feuerbach hoče čutne, od miselnih objektov dejansko razločevane objekte: toda človeške dejavnosti same ne dojema kot *predmetno* dejavnost. Zato obravnava v *Bistvu krščanstva* le teoretsko obnašanje kot pristno človeško, medtem ko je praksa dojeta in fiksirana le v njeni umazanožidovski pojavnosti. Zato ne zapopade pomena »revolucionarne«, »praktično-kritične« dejavnosti.

2. Vprašanje, ali človeškemu mišljenju pripada predmetna resnica – sploh ni vprašanje teorije, temveč *praktično* vprašanje. V praksi mora človek dokazati resnico, to je, dejanskost in moč, tostranskost svojega mišljenja. Spor o dejanskosti ali nedejanskosti mišljenja, katero se izolira od prakse, je čisto *sholastično* vprašanje.

3. Materialistični nauk, da so ljudje produkti okoliščin in vzgoje, spremenjeni ljudje torej produkti drugih okoliščin in predrugačene vzgoje, pozablja, da okoliščine spreminjajo ravno ljudje in da mora vzgojitelj sam biti vzgajan. Zato pripelje nujno do tega, da razdeli družbo na dva dela, od katerih je eden vzvišen nad družbo. (Npr. pri Robertu Ownu.)

Sovpadanje spreminjanja okoliščin in človeške dejavnosti je moči dojeti in racionalno razumeti le kot *prevratno prakso*.²

Za Marxa delitev na dvoje konstituira materializem, ki je hkrati ireduktibilno imanenten in nerazrešljivo heterogen. V tem oziru Badiou ostaja zavezan Marxovi ideji materializma. Ta materialistična ideja vztraja v konstrukciji prelomov in v dovrstitvi konstrukcij prelomov v teh lokaliziranih prostorih.

Hic Rhodus, hic salta potemtakem pomeni »eno se razcepi na dvoje«. Ta nenehen razcep seveda ni razlog za vrnitev k matematiki, čeprav ponuja čudovito podobo, kaj to je. Ta cepitvena teza v Badioujevem delu seveda dozori v njegovo teorijo »pogojev« v *Biti in dogodku* in v *Pogojih*. Preprosto povedano, v poziciji, ki je izražena v teh tekstih, je resnica iztrgana filozofiji in razcepljena na štiri operacije:

² Karl Marx, Ernst Bloch, Mario Rossi, Božidar Debenjak, *O spremembi sveta: pomen Marxovih tez o Feuerbachu*, Engelsova objava iz leta 1888, prevedel Božidar Debenjak, Založba Sophia, Ljubljana 2008, str. 29, 31.

politiko, znanost, ljubezen in umetnost. To je nedvomno Badioujev zreli odgovor na problem teorije in prakse. Med pogoji in filozofijo obstaja razcep mišljenja, vendar pa obstaja tudi neki razcep, ki je notranji tem pogojem, ki jih orientira bodisi k nejasnemu ali reakcijskemu ali v najboljšem primeru k resnici, ustvarjanju preloma na površini obstoječega reda – še en razcep.

Tukaj si nadejam pokazati linijo Badioujevega gibanja k teoriji pogojev, pri čemer bom imel v mislih problematiko, ki jo je Hegel odprl v svojem vicu »Hic Rhodus, hic salta«. Tukaj predlagam, da se je treba osredotočiti na tekst *Le Noyau rationnel de la dialectique hégélienne* (1977),³ da bi videli, kako je to srečanje teorije in prakse delovalo pred teorijo pogojev, tj. pred poznimi 80-imi. Ta tekst ima zelo zanimive poteze, ki hkrati »pogojujejo« njegovo branje in ga performirajo. Kot uvod v ta nepoznan tekst bom osvetlil nekaj teh pogojev:

1. Badioujev tekst (napisan skupaj z Joelom Bellasenom in Louisom Mossotom) je dejansko komentar v liniji Leninovih »Beležk o Znanosti logike«. To dejansko razcepi tekst na dvoje in je edini Badioujev tekst v tem formatu.

2. Tekst, na katerem temelji komentar, prevod Zhang Shiyingove *Heglove filozofije* iz leta 1972, ponuja kontekst za razumevanje določene teoretske narave Badioujevega maoizma, ki sovпада s tedanjimi boji na Kitajskem (zaključna faza kulturne revolucije). Zhang je začel pisati o Heglu v 50-ih letih, kmalu po kitajski državljanski vojni in še vedno ostaja glavna figura Univerze v Pekingu. Prevod njegovega teksta v francoščino je opravil Joel Bellasen, ki je bil sinolog (ena glavnih figur v Franciji) in član skupine *Vent dest*, ki je ohranjala stike med francosko levico in kitajskimi kulturnimi revolucionarji.

150

3. Pomen Zhang Shiyingovega teksta je precej velik: dejansko je rojstvo kulturne revolucije globoko prepleteno s Heglovim problemom razmerja med mišljenjem in bitjo. V tekstu »Pisateljske skupine revolucionarne množične kritike« so rdeče garde navedle tri poglobitve filozofske boje v kulturni revoluciji. Prvi boj je teorija »sintetizirane ekonomske baze«, ki si prizadeva sintetizirati kapitalistični način proizvodnje znotraj komunistične države. Drugi in tretji boj sta si precej

³ Alain Badiou, *Le Noyau rationnel de la dialectique hégélienne* (v sodelovanju z L. Mossotom in J. Bellassenom), François Maspero, Pariz, 1977. Če ni drugače označeno, se citirani odlomki v avtorjevem tekstu nanašajo na pričujoče delo. (Op. prev.)

podobna: identiteta med mišljenjem in bitjo ter ideja »kombiniranja dvojega v eno«. Sinteza je bila torej očitno pod udarom. To je mogoče zvesti na Liu Shaoqijevo kritiko Maa takoj po velikem koraku naprej. Obtožba se je glasila, da je Mao preveč zaupal v teorijo in ni dopustil, da bi prevladale praktične razsežnosti upravljanja. Ni se dovolj osredotočal na prakso. To kritiko Maa je izpostavil Yang Hsien-chen (domnevno pod krinko Liu Shaoqija). Yangova pozicija se glasi, da ni identitete med mišljenjem in bitjo, s čimer je postavil nekakšno »pragmatično« teoretsko bazo za Liujev novi program. Rdeče garde so se odzvale tako, da so odgovorile z marksistično-leninistično linijo, ki je orisana v *Ekonomskih in filozofskih rokopisih iz 1844*: »Mišljenje in bit sta nedvomno različna, vendar sta hkrati medsebojno združena.« K temu so dodali Maove besede iz teksta *O praksi*, »Praksa, vednost, spet praksa, spet vednost. Ta oblika se ponavlja v neskončnem kroženju in z vsakim krogom vsebina prakse in vednosti doseže višjo raven. Takšna je celotna dialektično materialistična teorija enotnosti vedenja in delovanja.« Mnoge od debat so se zgodile med sredino šestdesetih in koncem sedemdesetih in ena obravnava izvira iz Li Mingove zastavitve vprašanja leta 1964, »ali »eno se razcepi na dvoje« ne implicira »dvoje se kombinira v eno«. Sredi razcepa, identitete in ne-identitete, Zhangova teza, vrnitev k Heglu, dejansko podaja razbranje maoistične linije v samem Heglu, pri čemer na neki način ponavlja razlikovanje med dobrim in slabim Heglom, ki ga je identificiral že Lenin. Tukaj gre za skratka za Leninovo tezo: dialektika vseskozi proizvaja identiteto samo skozi razliko. To je tudi jedro Zhangovega branja:

Ne samo, da ta tip protislovja ni nenormalni pojav, ampak je samo gibalno načelo celotne. »Univerzalna in neustavljiva moč, pred katero ne more ostati nič, naj se ima še za tako varno in stabilno.« Zato velja, da kjer je protislovje, tam je gibanje in razvoj. Hegel se je posmehoval tistim, ki so zavračali protislovne reči: »Običajna občutljivost za reči, ki jo skrbi samo to, da niso v medsebojnem protislovju, tukaj in drugod pozablja, da na ta način protislovje ni razrešeno, temveč zgolj premaknjeno drugam.« [...] Lenin je nakazal: »ta ironija je izvrstna! »Občutljivost« za naravo in zgodovino (med filistri) – prizadevanje, da bi jih očistili protislovij in boja.«

151

4. Sam Badiou je v nedavnem pogovoru nakazal, da je bil njegov interes za takšen projekt tako prostorski kot časovni: nekakšna zunanja samorefleksija. Časovno, tj. kar zadeva Hegla, je bila vrnitev k Heglu navidez daleč od njegovih političnih aktivnosti v šestdestih. Prostorsko se je obrnil h Kitajski. Tukaj lahko zahodne levičarske intelektualce vedno obtožimo, da so izumili zunanji prostor,

kjer »se revolucija resnično dogaja«, in morda je nekaj tega prisotno tudi v Badioujevem maoizmu nasploh. Toda vztrajanje pri tem branju bi bilo preveč redukcijsko in skrajno samo-premagajoče. Tekst dejansko pokaže prizadevanje, da bi uprizorili notranjo delitev, da je lahko skozi časovno ali prostorsko premestitev uporabil Zhangov tekst zato, da bi zapopadel elemente protislovja v francoski situaciji tako rekoč z »zunanjega« indeksa.

5. Predlagam, da ta tekst morda ilustrira jedro Badioujeve lastne različice maoizma, maoizma, ki ga je obrnil proti svojemu učitelju Althusserju. Badioujeva kritika umešča anti-heglovskega Althusserja in »znanstveni« marksizem na napačno stran pravilne maoistične linije. V tem Badiou podaja širši projekt za reinvenčijo heglovskih okvirov transformacije in identitete mišljenja in biti. Natanko to kritiko Althusserja je prevzel iz same kulturne revolucije. Se pravi, videti je, da Badiouja ne zanima ideja maoizma, razumljena kot avantgarda revolucionarne akcije, ali ideja komunističnega *Kampfplatz* v filozofiji, temveč sami boji, ki so notranji sami maoistični konjunkturi, kjer so okviri spora okviri anti-revizionizma. Maoizem, ki je razumljen kot resni projekt, ni preprosto nova stopnja v marksističnem ali komunističnem projektu, temveč samo njegovo preživetje. Badiou to karseda jasno izrazi v svojem predgovoru k tekstu iz leta 1977:

Revizionistom vseh barv, sektašem ideologij želje in temu ustreznega novega akademizma, da bi bili bolj pikolovski v študiji in razlagi tekstov, tako da se bodo lahko vzdržali pristranskosti v mišljenju in v praksi; o tem, kar je posebnega pomena in kar edino vliva življenje in smisel marksizmu-leninizmu: Kaj je smisel anti-revizionističnih bojev na Kitajskem in v Albaniji? Kaj je treba obdržati in preoblikovati, da bi se borili proti revizionizmu v Franciji? Kakšno pot je treba izbrati tu in zdaj, da bi spojili marksizem in dejansko delavsko gibanje?

152

V kontekstu revizionizma, ki se dogaja po celem svetu, smo priče presenetljivemu obratu:

Kulturna revolucija in maj 68 sta na ravni množic poskušala razumeti, da potrebujemo nekaj drugega od nihanja med nacionalnimi intelektualnimi tradicijami (med Descartesom *cogita*, Sartrom, in Descartesom stroja, Althusserjem), če hočemo ponovno investirati v marksizem dejanskega revolucionarnega gibanja. Althusserjev pozitivistični Marx se je s svojim prepletanjem z »znanstveno in tehnološko revolucijo« Francoske komunistične stranke v silovitem viharju izkazal za bolj grozečega, kot pa

Sartrov idealistični Marx. To smo jasno videli v njihnih izbirah v krizi: Althusser navezadnje na strani Waldecka Rocheta, Sartre pa kljub vsemu z »maosi«.

»Humanistični« Sartre je bil v krizi vreden več od »materialističnega« Althusserja. Ne gre samo za vprašanje premisleka pogojev marksističnega materializma, temveč za mišljenje pogojev materializma. Ta tekst je tesno povezan s projektom kitajskih rdečih gard. Nobeno preprosto branje Marxa-Lenina ne bo zadoščalo (eno se razcepi na dvoje): ko praktični *saltus* teži k ulici, teoretski *rhodus* teži k Heglu.

II.

Badiou in njegova tovariša v tem tekstu s pomočjo Zhanga umestijo razlikovanje med dobrim in slabim Heglom, razlikovanje, ki je sedaj morda znano v več različicah. Določen primer tega razlikovanja je bil v jedru Leninovega branja.

Slab Hegel je idealistični Hegel absolutne ideje, ponovnega absorbiranja dialektičnega gibanja v absolut, Idejo, eno. Dobri Hegel je Hegel transformacije in dialektičnega gibanja. To razlikovanje se zvede na dva načina razumevanja negativnosti. Ali ideja sovpadanja nasprotij pomeni združitev dvojega v enem ali razcep enega na dvoje? Katero gibanje je izvorno? Kot so to izrazili kadri kulturne revolucije, se prvo kaže v revizionizmu, odmiku od revolucije in premiku h kompromisu, medtem ko je drugo prava revolucionarna pot.

Dva Hegla v Pekingu leta 1973 – to je jedro Badioujevega projekta v tem tekstu. Badioujevo zgodbo o dveh Heglih lahko shematiziramo v treh točkah.

1. Kdo preseka koga?

V Badioujevem soočenju s Hegloma v Pekingu obstaja nekakšna ponovitev učiteljevega dejanja. Medtem ko je Althusser razdelil Marxa na humanističnega in znanstvenega, za Badiouja ta prva negacija ne zadošča. On predlaga, da Hegla razdelimo z Marxom in nazadnje oba z Leninom. Alternativa znanstvenega Marxa preenostavno zoperstavlja idealističnega Marxa in materialistično metafiziko. Tretja alternativa je bila seveda tisto, kar je Lenin bral leta 1921: znanost logike ni naivno materialistično izsiljenje, temveč racionalno jedro. V tem soočenju materializem ni nasprotje idealizma, temveč metafizika nasprotje dialektike. Kot se izrazi Badiou:

To branje ne zoperstavlja dialektike idealizmu iz očitnega razloga, da nasprotje dialektike nikoli ni bil idealizem, temveč metafizika. Resnična delitev Hegla je nujno nasprotje idealizma in materializma, notranje njegovi dialektiki, se pravi nasprotje učinkov sistema in racionalnega jedra. Drugače rečeno, racionalno jedro heglovske dialektike je nujno materializem.

Tako v Heglovem delu obstaja materialistična (in dialektična) pot, ki dejansko označuje racionalno jedro, »kritično in revolucionarno« razsežnost njegovega dela. Z ozirom na dialektiko se tej poti notranje zoperstavlja njeno idealistično nasprotje. To protislovje je v heglovski dialektiki na delu *povsod* in vseskozi.

Idealizem in materializem sta potemtakem umeščena v okvir same dialektike, brez te dialektične točke ne bi bilo nobenega argumenta. V tem oziru je sama delitev Hegla racionalno jedro in razlikovanje, ki nastopi znotraj dialektike.

2. Katera delitev?

Badiou v tem tekstu poda značilen pogled na negacijo, ki se ga bo držal precej dolgo:

Iz tega je razvidno, da znotraj-logično načelo neprotislovja ni ovira za dialektično misel, temveč absolutno posebno področje človeške dejavnosti. Dejansko lahko samo iz zgodovinskega materializma in dialektike osvetlimo izvor in zgodovino formalne logike kot artefakta in vladavine pisave v njeni posebni povezavi z zgodovino matematike.

Negacija bo razvita v številnih registrih. V matematiki ne deluje negacija kot taka in šele njeno dialektično ozadje bo pripisalo zgodovinski transformaciji matematike njeno posebno razmerje z logiko. Badioujeva pot od teksta *Marque et Manque* do knjige *Concept de modèle* in potem do *Biti in dogodka* bo odvisna od te pozicije. To je nedvomno eden najjasnejših korenov njegove teorije protislovja.

154

V nekem pogovoru poudarja, da lahko najdemo te spremenljive oblike negacije že v Maovih tekstih (*O pravilnem načinu ravnanja s protislovji v ljudstvu*, 1957): protislovja v jedru ljudstva so vrsta negacij, ki so bodisi parakonsistentne ali pa imajo intuicionistično obliko, medtem ko bo v antagonizmu (razredna in imperialistična vojna) protislovje privzelo klasično obliko. Na podlagi tega bo zagovarjal formalno logiko kot umeten stroj, ki ureja pisanje ali produkcijo formul, ki ne prinaša nobene vrste resnice. Negacijo je treba razumeti v tem formalnem ra-

zlikovanju kontekstov. Kot takšne zavrne objektivne negacije in odpre bolj dialektično razumevanje »delitve, uničenja in drugosti« zunaj prevlade »negacije«, pač pa v protislovju. Če bi potemtakem poudarili enotnost nasprotij, bi negacijo ocenila ravno ta nestabilna enotnost in ne obratno. Badiou v političnih okvirih tega istega razlikovanja dokazuje, da revolucije ne smemo ocenjevati v okvirih njene zveze z družbeno celoto, temveč z »vidika razrednega boja in ne obratno«. Badiou tako umešča prvenstvo zakona razcepa pred zakon celote.

To ovrednotenje negacije s protislovjem torej proizvede idejo mesta in razmestitve, idejo, ki pri Badiouju ni nujno edinstvena, a ki dela Badiouja edinstvenega v načinu njenega razvitja. Se pravi, ta pozicija je popolnoma isto sredstvo, s katerim brani rdeče garde in anti-revizionistični program. V nasprotju z znanstveno legitimiranimi »objektivnimi pogoji« Maova pozicija »gibanja materije k zavesti in potem nazaj k materiji« nastopa kot glavna vsebina te debate. Tukaj Badiou dokazuje, da ta vrnitev ni krožna, temveč ima strukturo Möbiusovega traku in nalaga globalni zasuk. Ovrednotenje negacije z vidika protislovja nam omogoča misliti premestitev v drugačni luči, heglovski »topologijo«. Kot pojasni, v topologiji Möbiusovega traku

sta zunanost in notranost razločljivi na vsaki točki, vendar nerazločljivi v domnevno dani celoti. Rekli bomo, da obstaja lokalni subjekt delitve na notranost in zunanost [...]. Ta enotnost nima nobenega drugega dokaza, razen svojega točkovnega učinka, ki je ločitev [delitev]. Resnica enega obstaja samo, kolikor je ni mogoče izreči v celoti, kajti celota obstaja na vsaki točki kot dejanje razcepa, dvojega.

V političnih okvirih se to prevede v:

Delavski razred je hkrati notranji kapitalistični družbi in heterogena sila te družbe, ki bistveno prenaša zgolj njeno uničenje. Z vidika razdeljene enotnosti razreda ni vzdržljiva niti stroga vključitev niti absolutna izključitev. Dejansko sam obstoj proletariata prepreči mišljenje kapitalističnega »sistema« kot umestne totalitete, ki bi ji pripadala notranost in zunanost. Ta destruktivna sila (kot subjekt) ni bolj notranost kot zunanost in v tem »manku« ali »negaciji« nima nobenega temeljnega statusa, mera presledkov med razcepom je organizacija in dezorganizacija sile in mesta. V tem smislu ni »nobene druge identitete kot z vidika razlike«, eno, ki se razcepi na dvoje, je identiteta samo, kolikor obstaja razcep. Presežek reči na njenem mestu utemlji distributivno temo, ki jo nazadnje uniči s preureditvijo mest njene razmestitve. »Dejan-

ska revolucionarna identiteta francoskega proletariata je dana v presežku njegovega mesta v sindikalnem delavstvu [...] ta identiteta vedno obstaja kot diferencialni uničevalec.« Natanko to je formula prvenstva protislovja pred negacijo, uničenje mesta s presežkom identitete »na« tem mestu.

3. Nekonsistentnost izvora:

To nas pripelje do osrednje točke Badioujevega teksta in obravnave Heglovega lastnega mišljenja izvora. To je začetek logike: bodisi z bitjo bodisi z ničem. Za Badiouja je sama ta razlika v racionalnem jedru logike.

Začetek bo po Heglu potemtakem razumljen kot dvakratna pozicija istega člana. Tako Hegel vpiše najšibkejšo vrsto razlike, razliko dveh identičnih znamenj (dveh znamenj za praznino) in nujnega zaznamovanja dveh različnih mest, dveh znamenj, ki se razlikujeta samo glede na svoje mesto.

Ta prehod od enega člana k drugemu, ko sta oba identična, dejansko teži k serijski logiki, pri čemer jemlje enkrat enega drugič drugega kot minimalno razliko: en člen se razprši v drugem, ki mu je identičen [...].

To, kar se odvija tukaj, lahko neposredno formaliziramo, podamo lahko logično matriko, ki pokaže postopek, ki se ponovno zapopade in tako vključi določeno idejo gibanja, vendar ne seže dlje od ponavljanja; to je gibanje v smislu lokomocije, gibanje istega ali enega, vendar ne transformacija. Torej:

– recimo, da zaznamovanje nastopi v prostoru vpisa: začetek (za Hegla, vpis biti);

– drugi člen je nemudoma retroaktivno konstituiran: belina, na katero se je pravkar vpisalo znamenje. Potem ko je znamenje enkrat vpisano, vzpostavi tisto, na čemer zaznamuje. Tedaj se oblikuje razlika med členom in tistim, kar ni vpis (ozadje). Imamo znamenje, toda v določenem smislu, imamo dve danosti: znamenje in njegovo ozadje.

Iz tega sledi, da bomo morali vpisati to razliko sebe do sebe, če nočemo pustiti nobenega preostanka. Da bi se izognili vsakemu neujemanju med členom in procesom vpisa, je torej nujno treba zaznamovati podlago.

To utegne zveneti skrajno podobno aritmetiki v Peanovem smislu (ničelni člen in naslednik). Ali prehod od biti k postajanju skozi nič res deluje skozi ponavljanje

in iteracijo? Da bi dobili boljši pogled na ta problem, si morda lahko ogledamo Heglove lastne besede v »Doktrini pojma« iz *Znanosti logike*:

Ta negativnost kot odpravljajoče se protislovje *vzpostavi prvo neposrednost*, enostavno občost; kajti neposredno je drugo drugega, negativno negativnega, *pozitivno, identično, obče*. To *drugo* neposredno je v celotnem poteku, če sploh hočemo *šteti, tretje* glede na prvo neposredno in posredovano. Je pa tudi *tretje* glede na prvo ali formalno negativno in absolutno negativnost ali drugo negativno; kolikor je sedaj ono prvo negativno že drugi člen, je lahko to *šteto* kot *tretje* šteto tudi kot *četrt* in namesto *trikratnosti* dobi abstraktno obliko kot *štirikratnost*; negativno ali *razlika* je tako šteta kot dvojnost.⁴

Hegel nas na začetku pušča z dvojnostjo. Dvojno izhodišče, dvojni izvor, dvojni začetek. V zvezi s tem Badiou dokazuje:

Če hočemo za vsako ceno navezati dvoje (postajanje-protislovje) na eno (čisto bit), toda pod zakonom in premiso enega (ponavljanja), je Hegel videl omejitvev, da to napravimo z nedovoljeno silo [*coup de force*]: popolnoma izven ponavljanja je ponovno vpeljal nekaj, kar ne more biti vpisano samo po sebi: dvoje.

To neodpravljivo protislovje, kjer najdemo nasprotje (diskontinuiteto) tega, kar je hotel demonstrirati (kontinuiteto), bo dobilo tudi obliko nemogočega prehoda od zaporednega (bit-nič) k sočasnemu (bit in nič). Postajanju Hegel pripiše vlogo stožerja tega zatikanja, celotno protislovje tega projekta pa bo ponovno usmerjeno nanj. V povezani asociaciji bi ga [namreč postajanje] lahko samo postavil poleg kot nekaj, kar je eno (dvoje spojeno v eno) in eno (ki se razcepi na dvoje), ali dejansko dvoje, v svoji lastni posebnosti.

III.

Nekaj zaključnih pripomb

Najprej, raba maoistične misli v prehodu od Badioujevega zgodnjega dela k njegovim zrelim delom kot sta *Teorija subjekta* in *Bit in dogodek* postane jasnejša s

⁴ G. W. F. Hegel, *Theorie Werkausgabe* 6, *Werke* in 20 Bänden; Frankfurt, Suhrkamp Verlag 1970, *Die Wissenschaft der Logik*, Zweiter Teil. *Die subjektive Logik*, *Die Lehre vom Begriff*, Drittes Kapitel: *Die absolute Idee*, str. 564.

tem tekstom o Heglu. Če smo se kdaj čudili o »političnem« pogoju Badioujeve filozofije, nujnem prepletanju filozofskih tekstov, konceptov in njihovih rab, ki ostajajo nejasne v monolitni figuri »68«, so tukaj stvari jasne. Nobenega hagiografskega navijanja za rdeče garde ali ideoloških fanfar. V nekem smislu obstaja vstop v kritične momente same kulturne revolucije. Se pravi, ponovno branje Hegla. Ta obravnava srečanja med teorijo in prakso ne ostaja formalna v nobenem oziru, temveč se zgodovinska pozicija filozofije kot elementa razrednega boja v preobleki spora o biti in postajanju, identiteti in razliki, istem in drugem, sprevrne v priložnost za reinvincijo prakse dialektike.

Drugič, problem pojava in (ne)obstoja, ki ga je Badiou nedavno osvetlil v *Logikah svetov*, je v tem tekstu izpostavljen na heglovski način. V tem zgodnjem branju Hegla pozicija, po kateri identiteta, ki se identificira na nekem mestu skozi protislovje in tako v presežku nad svojim mestom, ne najde nobenega dejanskega nasprotka v poziciji, ki jo razvije v *Biti in dogodku* in v *Logikah svetov*. Pač pa *Logike svetov* podajo sistematično obravnavo temeljev, kjer je lahko takšna identiteta na svojem mestu.

158 Tretjič in najpomembneje, teorija pogojev, ki jo razvijejo njegova kasnejša dela, nekako nasprotuje njegovi tukajšnji obravnavi pogojev transformacije. V tem tekstu resnica deluje na ravni protislovij, ki težijo k uničenju mesta lokaliziranosti identitete. Medtem ko je Badiou v kasnejših tekstih zelo jasen glede razmerja med filozofijo in lokalnimi točkami resnice, tukaj ne najdemo nobene ekvivalentne distinkcije. Ko obravnava kontingenco v okviru kritike slabega Hegla, kjer je tisto, kar je »navidez kontingentno«, dejansko nujno, dokazuje, da bi lahko Hegel to popravil samo tako, da bi umestil pojavitev novega na stran »postajanja« v smislu dvojnega začetka (bit-nič, bit in nič). Za Badiouja je to nezadosten odgovor. Badiou jasno zavrača poenotujoče branje dialektike in jo raje vidi kot zasuk. Toda celo na koncu teksta mu ostajajo zgolj vprašanja. Mislim, da to področje ostaja vseskozi filozofsko in ne vsebuje nobene delitve filozofije od resnice in novosti, ki ga je kasneje karakterizirala kot misleca. Znotraj tega filozofskega boja ohranja precej strogo distinkcijo: na eni strani racionalnost, na drugi strani produkcija.

Nazadnje bi poudaril dejstvo, da bodo vse te zadeve v nadaljevanju obravnavane v *Teoriji subjekta* (1982). Tukaj sem hotel s svojimi komentarji samo nakazati polje problemov, s katerimi se je Badiou soočal v tem obdobju, in si ogledati, kako ta

tekst služi kot osrednji tekst med Badioujem šestdesetih, ki si prizadeva konstruirati znanstveno stavbo, ki bo na novo izumila vrzeli dvomov njegovega učitelja Althusserja, in Badioujem osemdesetih, ki obnovi sistematično obravnavo resnice in novosti. Se pravi, politični pogoji Hegla kot sporne figure so stali kot pogoj za filozofsko prakso na mestu, kjer je bilo šele mnogo kasneje mogoče izraziti teoretsko »pozicijo« filozofskih pogojev: Badioujev dolgi pohod po negotovih poteh dveh Heglov v Pekingu.

Prevedel Samo Tomšič

Samo Tomšič*

Dogodek telesa

Za izhodišče premisleka o psihoanalitičnem materializmu velja vzeti sledečo izjavo iz Lacanovega nastopa na francoski televiziji:

Vselej govorim resnico. Ne vse resnice, kajti nikoli ne pridemo do tega, da bi jo izrekli vso. Izreči vso resnico je materialno nemogoče: za to manjkajo besede. Natanko s tem nemogočim se resnica drži realnega.¹

Ta zgoščena izjava na primeru resnice najbolje opredeli poanto psihoanalitičnega materializma. Materialistična orientacija tukaj zadeva vez med govorico, nemogočim in ne-vsem, se pravi vprašanje realnega, ki ga Lacan artikulira natanko v okvirih logične modalnosti nemogočega. Vendar pa je iz Lacanove zastavitve razvidno, da je realno mogoče opredeliti kot nemogoče zgolj iz perspektive simbolnega: izrekanja in resnice. Izreči vso resnico je materialno nemogoče. Izvirnik uporabi pridevniško obliko *matériellement impossible*. Prav ta nemožnost pa definira materialistično orientacijo. Izreči vso resnico je materialno nemogoče – ta materialna nemožnost je povezana z dejstvom, da za to manjkajo besede, se pravi, da je polje simbolnega nesklenjeno, netotalizabilno, skratka ne-vso. In materialno nemožno, v smislu materializacije ali materialnosti nemožnega, je natanko to ne-vse. Ne-vse kot materialno nemožno tako nastopi kot kos realnega v simbolnem, ki se upira sklenitvi simbolnega in izrekanju vse resnice. Še drugače, materializem ne-vsega se upira religiji resnice, ki si ravno prizadeva artikulirati izrekanje vse resnice – namreč razodete resnice, tiste, ki proizvede izključitev realnega. In natanko ta izključitev realnega nastopa kot pogoj formacije logike vsega.

161

Izraz materialno nemogoče skratka postavlja nemogoče kot nekaj materialnega. Natančneje, vprašanje nemogočega ali ne-vsega simbolnega naveže na vprašanje telesnosti. Zato tudi ni nenavadno, kot v svoji študiji o Lacanu poudarja Jean-

¹ Jacques Lacan, *Televizija*, Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 1993, str. 47 (modificiran prevod).

Claude Milner, da so vsi veliki materializmi v zgodovini zahodne misli, Lukrecij, Marx, Lacan, ostali nedokončani. Nedokončani so ostali zato, ker njihov intelektualni napor ni zadeval artikulacije sklenjenega in dovršenega sistema, temveč nasprotno, artikulacijo same nemožnosti sistema. Odtod učinek nedokončanosti, ker so zastavili vprašanje ne-vsega.

Kot priča zastavitve v *Televiziji*, je posebnost Lacanovega materializma v tem, da vpelje v igro vprašanje povezave med telesnostjo, nemogočim in govorico. In dejansko je ista vez na poseben način artikulirana že v Seminarju XVII, kjer Lacan navaja sledeči vic, ki ga formulira v obliki uganke: »Kaj ima telo in ne obstaja? – Veliki Drugi.« Telo neobstoja, telo ne-vsega je veliki Drugi. Toda ta veliki Drugi ni slovnično normalizirana govorica, ni sklenjeni sistem razlik, ki ga je bolj ali manj eksplicitno postuliral strukturalizem, temveč – in tukaj je spet pomembna Lacanova referenca na Marxa – lokalna manifestacija njegove nemožnosti – simptom. Simptom, ki ga Lacan v enem svojih zadnjih tekstov definira kot dogodek telesa. Toda tukaj velja napraviti nekaj korakov nazaj.

Realno telesa – od biologije k užitku

Vprašanje materialistične orientacije in telesnosti nemožnega ne izpostavi samo nepremostljivega antagonizma med psihoanalizo in religijo, temveč hkrati nudi vpogled v navzkrižje med psihoanalitičnim in znanstvenim diskurzom. Kot je znano, sta Freud in Lacan imela svoj scientistični moment, v katerem sta privilegirala znanstveni diskurz kot nujno psihoanalitično referenco – za Freuda bila utelešenje znanstvenega diskurza, njegov »*best of*« biologija, za Lacana je isto vlogo igrala matematika. Freud je nujnost psihoanalitičnega nanašanja na znanstveni diskurz jasno izrazil, ko je razglasil znanstveni diskurz – in psihoanalizo kot njegovo podmnožico – za revolucijo moderne, ki zavrača religiozne iluzije in povzroča rane človeškemu narcizmu, tako da razsredišči univerzum (Kopernik), življenje (Darwin) in psihični aparat (sam Freud). Lacan po drugi strani je utemeljil svoje poučevanje na strogi formalizaciji, ki jo je razglasil za psihoanalitični ideal – znanost o realnem ali matematična logika komunicira vednost o realnem izven smisla in torej izven logike svetovnega nazora – in v tem smislu orientira mišljenje skozi vpeljavo nemožnega v okvire delovanja realnosti, ki ga regulira fantazma.

Kar zadeva vprašanje telesa, je Freudov scientizem tendiral k biološki utemeljivosti libidinalnega telesa. Obstaja cela Freudova miselna linija, ki si prizadeva vzpo-

staviti vez med psihoanalitično teorijo gonov in biološkim determinizmom na eni strani ter zakoni termodinamike na drugi strani. Freud je ta poskus biološke in fizikalne utemeljitve psihoanalize imenoval – metapsihologija. Sama predpona jasno izreka, da gre v metapsihološkem projektu za poskus konstrukcije metafizike, nenavadne spojitve psihoanalitičnega koncepta libida in gona na eni strani in biološkega diskurza o enoceličnih organizmih na drugi. V tem smislu je branje Freudovega teksta *Onstran načela ugodja* nadvse razsvetljuječe. Kaj je onstran načela ugodja? Kaj Freud sreča onstran libidinalnega telesa? Natanko skalo biologije, ireduktibilnost biološkega realnega. Freudova vez med ontogenezo in filogenezo se tako konča v biološki metafori libidinalnega telesa, vendar pa še vedno vztraja vprašanje, ali je vrzel, ki loči biološko telo od libidinalnega, uspešno reducirana in regulirana. In dodatno vprašanje – v čem je poanta takšnega redukcionističnega pristopa, ko pa očitno podvrže psihoanalizo znanstvenemu diskurzu v njegovi najvulgarnejši obliki? Duh je kost, gon je ameba.

Tukaj velja mimogrede omeniti, da je Agambenova razdelava koncepta »golega življenja« zanimiv vpogled v problematično naravo Freudovega biološkega redukcionizma. Koncept golega življenja v sebi povzema tendenco sodobne znanosti po ločitvi subjektivnosti od življenja. Golo življenje nastopa kot oblika desubjektiviranega življenja, verzija znanstvenega realnega, ki izključuje vsako razsežnost subjektivnosti – ni subjekta na ravni biološkega realnega, temveč biopolitični diskurz proizvede tisto, čemur Agamben pravi »identiteta brez osebe«, se pravi nekakšna subjektivnost brez subjekta, bio-identiteta ali bio-subjekt, ki ga definira genetski kod, anatomija in biometrični podatki. K temu na neki način tendira tudi redukcionizem, ki ga tvega Freudova metapsihologija. Gon smrti lahko nastopa kot Freudova verzija golega življenja – onstran načela ugodja, se pravi onstran življenja, ki ga omrtviči intervencija označevalca.

Lacan v tem smislu predstavlja ključen korak v reinveciji psihoanalize. Njegovo gesto vrnitve k Freudu je mogoče razumeti kot vrnitev h konstitutivni zevi, ki onemogoča vzpostavitev razmerja med biološkim realnim in libidinalnim realnim (užitkom). To je temeljna poanta Lacanove *druge* vrnitve k Freudu, ki se umešča v okvire poznega Lacanovega poučevanja. Medtem ko se prva vrnitev k Freudu fokusira na jezikovno naravo nezavednega, druga izpostavi vprašanje življenja govornice in njenega učinka na živo telo. Prva vrnitev še zastavlja vprašanje pomena, druga izpostavi problem užitka.

V tej drugi vrnitvi k Freudu pade scientistični moment, ker je reafirmiran razcep telesa na anatomijo (ali biološko realno) in na tisto, čemur je Lacan rekel *parlêtre*, govorilo oziroma govoreče telo. Ta zastavitev omogoči definicijo užitka kot učinka govorice na živo telo. To je v zadostni meri nakazal že sam Lacan, ko je trdil, da je označevalec vzrok užitka. In ko je reformuliral kartezijanski cogito na sledeč način: *Je pense, donc se jouit*, Mislim, torej se uživa. V tej zastavitvi je ključnega pomena neosebna narava užitka – ni ga mogoče identificirati z jazom, temveč s telesom, s »se«-jem telesa.

Ključni problem psihoanalize nastopi vpričo dejstva, da je užitek kot materialni učinek simbolne strukture v telesu mogoče izenačiti s telesnim travmatizmom. Na mestu, kjer je Freud vpeljal biološko referenco za utemeljitev libidinalnega telesa, Lacan vpelje nekaj, kar imenuje telo Drugega – velikega Drugega, ki označuje polje govorice in baterijo označevalcev. Kot izreka uganka iz Seminarja XVII, je to telo paradokсно, ker je primerljivo z odprto množico – torej hkrati ne-vso in omejeno. Uganka o materialnem neobstoju velikega Drugega, o telesu neobstoja meri natanko na ta paradoks hkratne materialne konsistence in ne-vsega. Iz tega je mogoče izpeljati psihoanalitično tezo, po kateri je govorica nerazločljiva od svojih telesnih manifestacij – ni »čiste govorice«, ki bi obstajala na sebi in za sebe – ali bolje, obstaja samo kot lingvistična konstrukcija, ki nima pretirane zveze z življenjem govorice, se pravi z interakcijo simbolne strukture z živim telesom. Psihoanaliza ima opravka natanko s temi konkretnimi prepleti govorice in živega telesa, ki producirajo nedelovanje v telesu. Materialne manifestacije tega nedelovanja so preprosto simptomi, dogodki telesa.

164 Obstaja še ena zanimiva podoba tega telesa Drugega, ki predstavlja dober uvod v sodobne probleme psihoanalitičnega diskurza v njegovi konfrontaciji z vprašanjem psihoze. Lacan v svojem seminarju o Joyceu vpelje simptom, ki ga imenuje *paroles imposées*, vsiljene besede, in kvalificira to psihozo kot lacanovsko, kar je zanimivo, ker očitno namiguje, da predstavlja mejo freudovske psihoanalize. Zadevni pacient skratka proizvede določeno razmerje do govorice, v katerem izkuša besede kot nekaj vsiljenega – torej hkrati kot nekaj notranjega in zunanjega. Lacan ta problem formulira takole:

Zakaj ne občutimo vsi, da so nam besede [*paroles*], s katerimi razpolagamo, na neki način vsiljene? Ravno v tem gre tisti, ki mu pravimo bolnik, včasih dlje od tako imenovanega zdravega človeka. Vprašanje je prej v tem, zakaj normalni, tako imenovani

normalni človek ne opazi, da je govor [*parole*] parazit, da je govor vstavek, da je govor oblika raka, za katerim boleha človeško bitje. Kako lahko obstajajo ljudje, ki to občutijo? O tem nam Joyce gotovo zbuja majhno slutnjo.²

Ta dramatična zastavitev daje zanimiv vpogled v psihoanalitično konceptualizacijo telesa. Telo Drugega je predstavljeno kot tujek – rak, bolezen ali parazit. In kaj rak-govorica povzroči? Na neki način »denaturalizira« organizem, vpelje razkol na raven biološkega telesa. Lacan bo rekel: *La langue mange le réel*, jezik žre realno – žre življenje biološkega telesa. Toda na ravni raka nastopi izroditev biološkega realnega, se pravi da realno govorila ni identično z biološkim realnim – užitek nima utemeljitve v biologiji. Vendar pa tukaj nastopi dodaten problem, ker je užitek tesno povezan s telesom Drugega. Kar pomeni, da ga ni mogoče preprosto lokalizirati v individualnem telesu. Užitek je vse prej oznaka za življenje govorice, realno simbolnega kot ga predstavlja psihoanalitični diskurz – tako da je navsezadnje mogoče reči, da je govorica tista, ki uživa, in nazadnje razpusti konsistenco živega telesa. Odtod teza o telesu Drugega – ki mu očitno ustreza tisto, kar bo Lacan kasneje razdeloval pod oznako »užitek zaprečenega Drugega«, torej natanko kot užitek govorice.

Toda govorica uživa samo na ravni živega telesa. Ni metafizike užitka, temveč samo njegova fizika – njegova materija, njegova substanca – odtod nemožnost vzpostavitve razmerja med psihoanalizo in biologijo. In Lacan bo na neki točki dejansko vpeljal izraz uživajoča substanca, ki implicira določen monizem, na podlagi katerega je mogoče zavrniti filozofski dualizem misleče substance in razsežne substance. In ker se užitek predstavlja v obliki raka, očitno vpelje tudi določeno topologijo, ki odpravi mejo med notranjostjo in zunanostjo. Dobra ponazoritev tega topološkega paradoksa – ki posreduje tudi strukturo telesa – je Kleinova steklenica. Kleinova steklenica je narobe obrnjen torus in ta obrnitev vpelje prostorsko kontinuiteto med notranjostjo in zunanostjo. Ta topološki model dejansko povzema notranji razcep govorečega telesa na živo telo in telo Drugega. Živo telo je posebno telo, posebno, ker je subjektivirano: »moje telo«, telo kot nekaj, kar je povezano z imetjem, in Lacan močno poudari dejstvo, da ljudje govorijo o svojem telesu kot lastnini, blagu, kot o nečem, kar ni povezano z vprašanjem biti, temveč z vprašanjem imetja. Napram temu telesu-lastnini pa

² Jacques Lacan, *Le Séminaire*, livre xxiii, *Le sinthome*, Pariz: Éditions du Seuil, 2005, str. 95.

telo Drugega predstavlja notranjo zunanost živega telesa – raka, ki postopoma prevzema kontrolo nad živim telesom.

Lacan v nadaljevanju trdi, da obstajajo subjekti – psihotiki –, ki imajo vednost o tej kancerogeni naravi govornice – kar pomeni tudi, da imajo drugačno izkustvo nezavednega od »normalnih«, tj. nevrotičnih subjektov. Psihotična struktura skratka predstavlja drugačno obličje nezavednega od tistega, ki sta ga Freud in Lacan teoretizirala kot nezavedno-vednost, diskurz Drugega – skratka transferno nezavedno. Še drugače, nezavedno kot predpostavko vednosti, ki sproži transferno ljubezen («filozofsko» ljubezen do vednosti – in v tem oziru je freudovsko transferno nezavedno dejansko globoko filozofsko). Lacan bo rekel, da se psihotični subjekt nahaja izven družbene vezi – torej natanko izven diskurza Drugega, izven transfernega nezavednega. Rekel bo tudi, da je v psihozi nezavedno predstavljeno *pod milim nebom*. Toda kot rečeno, to nezavedno ni identično transfernemu nezavednemu – za Joycea bo denimo rečeno, da se je odnaročil od nezavednega – od Freudovega nezavednega. Kar seveda ne pomeni, da ni imel nezavednega. Tisto, kar psihoza komunicira, je nezavedno kot realno – realno nezavedno.

Tukaj velja navesti Lacanov zadnji tekst, v katerem vpelje ta nenavadni pojem realnega nezavednega. V predgovoru k »Angleški izdaji Seminarja XI« zadeve zastavi na sledeči način:

Ko [...] prostor lapsusa – nima več nobenega dometa smisla (ali interpretacije), šele tedaj smo gotovi, da smo v nezavednem. To se ve, namreč samo. [...] Tu ni nobenega prijateljstva, ki bi ga podpiralo to nezavedno.³

166 V zvezi z nezavednim še enkrat nastopi moment vednosti. Prazne vednosti, ki je reducirana na čisto umanjkanje dvoma. Narobe Descartes, neosebni *cogito* – ve se samo. Nobene transferne predpostavke, ki bi podpirala gotovost tega, pogojno rečeno, *cogita*. Lacan to pove zelo jasno: »Tukaj ni nobenega prijateljstva, ki bi ga to nezavedno podpiralo.« Nobenega prijateljstva – se pravi: nobenega transferja. Nobene *philia* – se pravi: nobene vednosti, ki bi jo bilo mogoče ljubiti.

Toda kar je, je samota. Samota subjekta, ki jo povzroči izključitev. Zato Joyce v Lacanovem zadnjem poučevanju nastopi kot ključni problem psihoanalize. Njen

³ J. Lacan, »Predgovor k angleški izdaji XI. Seminarja«, *op. cit.*, str. 37.

sodobni problem, meja Freudove invencije, meja transfernega nezavednega in zavrnitev psihoanalize. Vendar pa je hkrati vpeljan tudi z namenom, da bi ilustriral naravo psihoanalitičnega diskurza. Psihoanaliza je invencija, Freudova invencija, ki mora biti podvržena nenehni reinveciji. Njen obstoj ni zajamčen vnaprej – na novo mora biti izumljena od primera do primera. Tako da Joyce ne nastopa samo kot meja freudovske psihoanalize, temveč tudi kot njeno izsiljenje.

Psihoanalitično gibanje poteka od *Freude* k *Joy* – Joyce pa tako nastopa kot nemogoči angleški prevod Freudovega lastnega imena. Joyceova samota na ravni realnega nezavednega, kamor ne more prodreti nobena ljubezen, pa nastopi kot hrbtna stran Freudove lastne samote v invenciji diskurza, ki ga je imenoval psihoanaliza. Tukaj tudi postane očitno, da je reinvecija psihoanalize imperativ, ki ga nalaga dejstvo, da v psihoanalizi vlada materialistična orientacija – psihoanaliza kot *Seelenauflösung*, razpustitev hipoteze o duši, kot se je posrečeno izrazil Jean Laplanche. Kar ostane, je razcep telesa – hipermonizem uživajoče substance.

Psihoanalitični materializem med realnim, simbolnim in imaginarnim

Tukaj se gre ponovno vrniti k Lacanovi uganki o materialnem neobstoju velikega Drugega. Ta uganka v osnovi podaja določeno tezo o govorici in nezavednem. Oba sta reducirana na njuno telesno razsežnost, na telesne učinke, skratka na njune simptomatske manifestacije. Toda nezavedno je tukaj predstavljeno v navezavi na topologijo – kot površina telesa. Hkrati pa je rečeno, da je celotno nezavedno vsebovano v svojih materialnih manifestacijah, za katerimi ni nobene globalnega bistva – za razliko od tega, kar hoče uveljaviti diskurz o podzavesti. V tem smislu nezavedno tudi ni stvar verovanja, temveč materija izkustva – telesnega izkustva, izkustva posebne materije, imenovane govorica.

Lacanova vic o materialnem ali pozitivnem neobstoju velikega Drugega lahko služi kot dober uvod v poseben pojem materije in materialnosti, ki preči pozno Lacanovo poučevanje. Lacan bo na neki točki opisal to materialistično orientacijo s skovanko *moterialisme*, ki združuje francosko besedo *mot*, beseda, in *materialisme*, materializem. Tako predstavi neki materializem, ki zadeva življenje govorice in njeno prepletenost z živim telesom. Problem užitka in simptoma je tako vpisan v samo jedro psihoanalitičnega materializma. In v tej miselni orientaciji gre za vprašanje odpora in izsiljenja – vprašanje realnega, ali kot se Lacan izrazi v Seminarju XXIII, »orientacije realnega«, ki jo karakterizira »izključitev smisla«.

Dejansko je izključitev smisla temeljna poteza materialistične orientacije v mišljenju. Materializem se lahko konstituira samo tako, da zavrne vprašanje po smislu. Zgolj v tem oziru lahko materializem artkulira vprašanje nemožnega. Sledeč Lacanu smisel vpelje razsežnost religije, resnične religije: krščanstva – ki je religija natanko v tem, da razglaša izrekanje vse resnice. Zavrnitev vprašanja po smislu potemtakem implicira zavrnitev vse resnice – resnice, ki skozi govorjenje osmišljuje. Seminar XXIV bo tako denimo potegnil radikalne konsekvence te zastavitve, ko bo popolnoma izenačil resnico in verovanje – izenačil ju bo zato, ker oba podpirata isti nespোরazum glede realnega:

Resnično ali realno? Na tej ravni je vse zastavljeno tako, kot da sta oba izraza sinonimna. Toda zoprno je, da nista vedno. Resnično je to, za kar verjamemo, da je takšno. Vera, celo religiozna vera – to je resnično, ki nima nobene zveze z realnim. Psihoanaliza, to je treba povedati, se vrti v istem krogu. To je moderna oblika religiozne vere. Ko pa gre za realno, je resnično vedno v odklonu.⁴

Tukaj velja pustiti ob strani kompleksne razloge za izjavo, da se psihoanaliza vrti v istem krogu in predstavlja moderno obliko religioznega verovanja. Namesto tega se velja fokusirati na dve osnovni utemeljitvi psihoanalitičnega materializma ali *moterializma*, ki utemelji avtonomijo psihoanalitičnega diskurza onstran religioznega horizonta osmiselitve. Da bi konstruiral materialistično orientacijo v psihoanalizi, se Lacan nanaša na tri discipline, ki jih poveže v disciplinarni vozal s tem, kar imenuje antifilozofija – pri čemer je antifilozofijo mogoče brati natanko kot reorientacijo mišljenja od vprašanja resnice in biti k vprašanju realnega. Tri discipline v igri so lingvistika, matematična logika in topologija. In Lacan jih izbere zato, da bi poudaril njihov skupni moment – upiranje smislu.

168

Zadnje Lacanovo poučevanje inavgurira napor, da bi v psihoanalizo vpeljal moment črkovnosti, ki bi segel dlje od lingvistične reference. Do poznih šestdesetih je poučevanju vladala določena logika, namreč natanko logika označevalca. In čeprav je Lacan izrazil tendenco po formalizaciji te logike, njeni utemeljitvi na matematični formalizaciji, se je za slednjo izkazalo, da kaže onstran doktrine označevalca. Omenjeni vic o velikem Drugem dejansko razkrije moment, ki je

⁴ Jacques Lacan, *Le Séminaire*, livre xxiv, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre* (neobjavljen), 14. december 1976.

reorientiral Lacana v njegovem iskanju »idealne« formalizacije v smeri črkovnega momenta formalizacije. Ta moment je natanko neobstoj velikega Drugega, odkritje – ki ga med drugim podpira topologija –, da Drugi ni mesto, *lieu*, kot ga je denimo definirala simbolna faza Lacanovega poučevanja, ampak luknja, *trou*. Da je bistvena poteza simbolnega reda luknja, ki daje konsistenco temu paradoksnemu telesu. Toda tedaj sam simbolni red izgubi izhodiščno enoglasnost in se razcepi na dvoje, postane nekakšna Janusova glava z dvojnimi obrazom, od katerih se eden predstavlja na podlagi logike označevalca in drugi na podlagi plastičnosti črke. Medtem ko je imel Lacan prve vrnitve k Freudu opravka s simbolnim redom – in tukaj je treba poudariti natanko besedo *red* –, sistemom razlik in označevalcem kot razliko *par excellence*, pa ima Lacan druge vrnitve k Freudu opravka z dinamično razsežnostjo simbolnega, kjer red še nima svojega mesta. Namesto reda tukaj stopi v ospredje kompaktnost določenega materialna, ki privzema obliko, postaja red, vendar njegova notranja dinamika razkrije red kot konstrukcijo, ali kot se bo glasila zastavitev iz Seminarja XX, tumbanje vednosti. Vpeljava koncepta je jezika, te žive razsežnosti govorice, razkrije govorico kot produkt slovnice – natanko: znanstvenega diskurza –, ki prevede živi užitek v »mrtev les« (izraz, ki nastopa v Lacanovem tretjem rimskem govoru, *La troisième*).

Toda na čeprav na ravni je jezika namesto englasnosti vlada polifonija, to ne pomeni, da je jezik izključuje konsistenco. Nasprotno, simbolni *red* dejansko zamenja imaginarna *konsistenca*, vendar drugačnega tipa od slovnične. V osnovi obstajata dva tipa imaginarne konsistence. Ena je smisel – smisel kot »lepilo«, ki drži skupaj produkt tumbanja vednosti in ki podpira razsežnost komunikacije v govorici. Toda v nasprotju z govorico – jezik ne komunicira. Ali pa ne komunicira v prvi vrsti. Je jezik uživa. Toda ta užitek se umešča v govoreče telo, ki je natanko drugi tip imaginarne konsistence. Ni jezika brez telesa. Še več, jezik je telo, govorica telesa, skratka simptom. Kar ponovno privede do Lacanove definicije simptoma kot dogodka telesa.

Dogodek telesa je izraz, ki ga je Lacan uporabil v svojem poznem tekstu o Joyceu, da bi označil simptom kot nasprotje simbola – ki ni nič telesnega. Lacan poudari dejstvo, da »sim«, ki »ptoma«, ni isti kot »sim«, ki »boli«, pri čemer se tukaj naša na razcep v simbolnem, ki nudi podlago za dve orientaciji v mišljenju – ena vodi v idealizem simbolov (Jungova pot) in druga v materializem simptoma (Freudova pot). Seveda ta reorientacija sprevrže psihoanalitično razmerje do

lingvistike. Medtem ko je klasični Lacan zagovarjal popolno prekrivanje Saussurejevega in Freudovega odkritja in vladavino lingvističnih zakonov v nezavednem – nezavedno je strukturirano kot kakšna govorica, bo notorična izjava, ki bi inavgurirala Lacanovo poučevanje in določila koordinate prve vrnitve k Freudu –, ni mogoče trditi istega za vprašanje simptoma kot kodifikacije užitka ali kot užitka-črke. Tukaj nezavedno razkrije razsežnost, ki sega onstran lingvistike in ki zadeva vprašanje realnega. Zakoni lingvistike so veljali za transferno nezavedno – spomniti velja, da je Freud odkril nezavedno na podlagi transferja, ki se mu je razkril v delikatni situaciji s histerično pacientko, Emmy von N. Lacanovsko nezavedno seže onstran transferja – je nekaj realnega, užitkovnega, vendar še vedno jezikovnega. Zato bo denimo trdil, da si z izrazom *une-bévue*, tem nemogočim fonetičnim prevodom Freudovega izraza *das Unbewusste*, prizadeva vpeljati nekaj, kar seže dlje od freudovskega nezavednega. Lacanovsko nezavedno je nekaj telesnega – kolikor je užitek vedno že nekaj vpisanega v telo: »misterij govorečega telesa«, bo rekel v Seminarju XX, in končal to miselno linijo z idejo realnega nezavednega.

Prehod od transfernega k realnemu nezavednemu pojasni, zakaj bo Lacan ta pojem navezal na pojem antifilozofije, tj. zavrnitve določenega razmerja do vednosti, ki predpostavlja ljubezen. Transferno nezavedno je dejansko element »Freudove filozofije«, izraz, ki nastopa v seminarju *Le moment de conclure*. Definirano kot transferno je freudovsko nezavedno dejansko invencija nove modalnosti ljubezni do vednosti, ali z Lacanovimi izrazi, subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve. *Philia*, ljubezen ali prijateljstvo je transferno razmerje do vednosti, filozofija pa v tem transfernem razmerju predpostavlja subjekta te ljubljene vednosti. Stari so temu rekli *theoria*, božanska vednost, ki je vredna ljubezni in ki jo podpira fantazma konsistentega Drugega, celega Drugega – z 170 drobno, toda pomembno razliko, da ta obstoječi Drugi postane nekaj nematerialnega in večnega. Tako da bi se filozofska verzija Lacanove uganke lahko glasila: »Kaj nima telesa, vendar obstaja? – Bog.« Četudi je ta Bog popolnoma odsoten – tako kot v ateizmu, za katerega se Bog v svet ne vmešava, ali pri Heideggerju, kjer je Bog ime za potrebno odrešitev biti in mišljenja iz odtujenosti v bistvu tehnike.

Ideja realnega nezavednega nima nobene zveze z ljubeznijo, ni stvar teorije, temveč izkustva. Z drugimi besedami, ni predpostavka, temveč praksa. Da je realno nezavedno različno od transfernega, Lacan očitno poudari, ko trdi, da to neza-

vedno ne podpira nobenega prijateljstva. Ni prijateljstva na ravni realnega nezavednega – se pravi, ni možnosti, da bi iz tega nezavednega napravili objekt *philia*. Ni ljubezni pomeni ni vednosti. Ni vednosti pomeni ni Drugega kot pozitivnega nematerialnega obstoja.

Psihoanaliza brez povezav, psihoanaliza, ki je prepuščena samo svoji invenciji, nezavednemu kot realnemu, predpostavlja določen prostor mišljenja. Da bi napravil to mišljenje oprijemljivo, se je Lacan sistematično zatekel k topologiji. In pri tem zatekanju bije v oči, da Lacan vseskozi poudarja njeno materialistično orientacijo.

V nasprotju s tradicionalno, tj. evklidsko geometrijo, ki temelji na mitu pravilnih oblik, denimo krogle kot metafore duše in oblike kozmosa za aristotelovsko in sholastično misel, in ki ima potemtakem opravka z nematerialnimi »telesi« – »čistimi duhovi«; Lacan jo v Seminarju XXIV imenuje tudi »geometrija angelov« –, asferična geometrija vpelje pojem kompaktnosti, ki eksplicitno evocira odporost materije. Vendar pa izvaja tudi mentalni odpor – odpor mišljenju. Kar seveda ne implicira, da je nemisljiva. Nasprotno, njen učinek je dvojen. Po eni strani se upira mišljenju, ki se orientira v tradicionalnem – recimo, aristotelovskem – prostoru mišljenja in potihem predpostavlja dualizem misli in telesa. Po drugi strani pa služi kot opora za mišljenje – orientacija realnega.

Tako bi lahko razumeli neologizem *appensée*, ki ga Lacan proizvede v zadnjem predavanju Seminarja XXIII.⁵ *L'appensée* ni nekakšna mistična misel, ki bi vzniknila od nikoder. Vse prej je oznaka za trenje, ki ga proizvede materialistična orientacija asferične topologije in pisave – npr. boromejski vozec kot materialistična pisava, ki je orošana vsakega smisla – in to trenje zadeva dejstvo, da se vsako mišljenje opira na označevalec, vselej že drsi nazaj v prostor smisla, vendar pa ga hkrati izsili kompaktnost materije. *L'appensée* je zato oznaka za antagonizem v mišljenju, mišljenje kot antagonizem – med orientacijo realnega kot izključitvijo smisla in močjo resnice kot postopokom *Besinnung*, orientacijo v mišljenju na podlagi metonimije smisla. »Mislimo proti označevalcu,« bo rekel Lacan na koncu omenjenega predavanja, in dodal, da je to pomen, ki ga hoče pripisati neologizmu *appensée*. In še, »za mišljenje se je treba odriniti od označevalca«.

⁵ Jacques Lacan, »Pisava ega«, v: *Problemi*, 7–8, Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2005, str. 7–20.

Označevalec je potemtakem opora za mišljenje. Toda sama ta opora je antagonistična. *La pensée* bi obstajala v zakoreninjenosti v logiki označevalca, medtem ko izsiljenje mišljenja deluje na ravni črke in razloči označevalca od vsake označevalne vezi – in torej mišljenje od njegove logike, tako da nadomesti logiko s topologiko.

Na začetku te miselne linije bo Seminar XX namesto lingvistične definicije predlagal definicijo označevalca v topoloških okvirih. Lacan bo rekel, da je označevalec nekaj, kar ima najprej učinek označenca, pri čemer je učinek tukaj ekvivalenten denimo učinku hrbtni strani na površini Möbiusovega traku ali učinku notranjosti v primeru Kleinove steklenice. Po tej definiciji bi bila najboljša reprezentacija označevalca krivina ali torzija. Toda takšna reprezentacija napravi označevalec nerazločljiv od telesa. Dejansko gre za materialistično definicijo, ki nadomesti strukturalistični pojem razlike s topološkim pojmom krivine. Ta definicija je materialistična, ker napotuje na topološko kompaktnost in/ali predpostavlja luknjo kot oporo konsistence topološkega objekta.

Lacan se bo na topološki materializem skliceval na dva načina. Eden je naiven v svoji preprostosti. Povezan je s pojmom manipulacije in postane najočitnejši v primeru boromejskega vozla. Ker si je njegovo plastičnost težko predstavljati (imagarizirati), ga je treba zapisati, če hočemo videti, kako deluje. In dalje, treba ga je napraviti otipljivega, da bi razumeli njegovo dinamiko. Z drugimi besedami, prezentacija vozla – v zelo banalnem pomenu besede, materialna prisotnost – izsili njegovo reprezentacijo, izsili imaginarno in simbolno, da reprezentirata dinamičnost vozla. Kar implicira, da mišljenje postane, na določeni ravni, ekvivalentno z manipulacijo konkretnega objekta, manipulacija objekta postane nerazločljiva od mišljenja. Notranje dinamizirani objekt tako postane materializacija mišljenja.

172

To pojasni, zakaj je Lacan lahko trdil, da boromejski voz in topologija nasploh subvertirata sam pojem ideje. V tradicionalni filozofski orientaciji je ideja nekaj netelesnega, medtem ko tukaj nastopi teza, da je ideja telo in da je telo tisto, ki misli. Misli onstran tega, kar je zavest zmožna zapopasti. In lahko bi rekli, sklicujoč se na pojem simptoma, da slednji priča o vzniku nekega izjavljanja, v telesu, pri čemer ga predstavlja kot meso besed. Ko beseda postane meso, privzame obliko simptoma – vpisa misli v telo. Odtod denimo izjava iz *Televizije*, po kateri človek ne misli s svojo dušo, kot si to predstavlja Filozof – namreč: Aristotel –,

temveč iz tega, da struktura govorice razkosava njegovo telo – misli telesno, s svojim simptomom kot materializacijo srečanja mišljenja z nemožnim.

Če je materialistična topologija predstavljena kot opora mišljenju, potem bi po drugi strani lahko rekli, da sam simptom nastopi kot opora biti. Simptom je dejansko paradokсна tvorba. Umestiti ga je mogoče tako v razmerju do transfernega kot do realnega nezavednega. Prenaša tako smisel – simptom je edina simbolna tvorba, ki ohrani smisel v realnem, analitikova naloga pa je razpustiti ta smisel –, in realno – simptom je tudi nekaj, kar prihaja od realnega, se pravi užitek.

Na podlagi te zastavitve ni težko razumeti, zakaj bo ena izmed doktrin konca analize formulirana v okvirih identifikacije s simptomom. Lacan bo trdil, da je identifikacija s simptomom najbolje, kar analizant *lahko* stori, pri čemer ponovno vzame primer Joycea, ki je manipuliral simptom do te mere, da ga je razločil od nezavednega – namreč, od transfernega nezavednega: to je pomen trditve, da je Joyce odnaročen na nezavedno. Joyce je ostal sam s svojim simptomom, ki ga je uporabil za izumitev umetniške veščine, za reinvecijo umetnosti. S tem je izumil tudi način biti, svoje lastne biti, zaradi česar ima ta invencija določeno estetsko vrednost. Lacan poudari ta estetski moment, ko vpelje pojem ega, ki v Joyceovem primeru »popravi«⁶ spodletelo vez med imaginarnim, simbolnim in realnim. Ego v tem primeru deluje kot anomalija na osi imaginarno-simbolno – ni avtonomni ego psihoterapije in ego-psihologije, temveč nekaj, kar bo Lacan označil kot *escabeau*, pručka ali lestev, pri čemer bo v izrazu poudaril besedo *beau*, lepota ali lepo, z dodatkom, da se Joyce *croit beau*, ima za lepega.

Lacan o invenciji veščine rokovanja s simptomom pravi sledeče:

Vedeti pomeni vedeti, kako shajati s svojim simptomom, vedeti, kako ga odmotati, manipulirati. Vednosti pripada nekaj, kar ustreza temu, kar človek počne s svojo podobo, predstavlja si način, kako se odmotati s svojim simptomom. Tukaj je seveda na delu neki sekundarni narcizem, radikalni narcizem, pri čemer je tako imenovani primarni narcizem prilično izključen. Vedeti, kako shajati s svojim simptomom je natančno konec analize. Treba je priznati, da to ne seže daleč.⁶

⁶ Jacques Lacan, *Le Séminaire*, livre xxiv, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre* (neobjavljen), 11. januar 1977.

Tukaj ponovno stopi v ospredje moment ljubezni, toda ljubezni, ki jo Lacan označi kot sekundarni ali radikalni narcizem, in dodaja, da ima ta ljubezen opravka z manipulacijo lastne podobe. V razmerju do Joycea bi lahko rekli, da ta narcizem deluje kot substitut za transferno ljubezen, ki se naslavlja na analitika. Vendar pa obstaja neki nenavaden moment v tem Joyceovem narcizmu. Ni samo oblika samoljubja, temveč prej nekakšna konsistenca – in nekaj, kar ima zveze s časom – tesno je povezano z Joyceovo izjavo, da bo Univerza tumbala o njegovem delu 300 let.

Moment časa tukaj napotuje nazaj na Lacanovo enigmatično trditev iz sklepnega predavanja seminarja o Joyceu: ko trdi, da boromejski vozeli subvertira pojem *philia* in tako utemelji prvo znosno obliko filozofije, dodaja, da je *philia* tukaj povezana s časom, da je *philia* čas-mišljenje. Modifikacija ljubezni – v razmerju do filozofske transferne ljubezni do vednosti – izsili filozofijo, da sestopi iz večnosti v čas, »od večnih idej« k telesnim idejam. In natanko v tej gesti se operacija ljubezni, ki nima nobenih pretenzij po večnosti, lahko imenuje materialistična. Materializem je orientacija v mišljenju, orientacija, ki jo lahko legitimno imenujemo »orientacija realnega«.

Toda to bi potem pomenilo, da materializem nima nobene zveze z resnico. Njegov osnovni cilj ni biti »resničen«, se pravi producirati smisel. Glede tega je dovolj indikativen sledeči citat iz Seminarja XXIV:

Pojem materije je osnoven v tem smislu, da utemelji istost. Vse, kar ne temelji na materiji, je prevara, *materiel-ne-ment*, materialno ne laže. Nam se materialno predstavlja kot *corps-sistance*, hočem reči, obstojnost telesa, se pravi, kar je konsistentno, kar drži skupaj na način, ki ga lahko imenujemo telo, drugače rečeno, enost.⁷

174

Za vprašanjem Drugega vztraja vprašanje Enega In prehod od transfernega k realnemu nezavednemu je dejansko prehod od Drugega k Enemu. To Eno je Eno *une-bévue*, eno nezavednega kot pomote – kot pomote med transfernim in realnim nezavednim, ki je hkrati Freudova konceptualna pomota in nujna analizantova pomota ob vstopu v analizo (na začetku psihoanalize je transfer – se pravi ravno pomota glede vednosti). Napram transfernemu nezavednemu, ki predpostavlja obstoj Drugega, realno nezavedno reflektira materialni neobstoj Drugega, Eno-

⁷ *Ibid.*, 14. december 1976.

krivino ali grimaso realnega, ki se oblikuje na navidezno samo-transparentni površini zavesti in percepciji realnosti – materialno nemogoče, ki vpelje razsežnost ne-vsega.

Če naj sklenem ta poskus orisa materialistične orientacije zadnjega Lacanovega poučevanja, bi poudaril, da ta materializem kulminira natanko v tem vprašanju Enega, ki ga izpostavi preplet ljubezni, telesa-podobe in simptoma, ali z Lacanovimi izrazi, simbolnega, imaginanega in realnega. Toda tukaj lahko to točko samo nakažem, ker predpostavlja širšo razdelavo od predlagane.

Izvečki | Abstracts

Ana Žerjav

Formacija psihoanalitika in Lacanova šola

Ključne besede: psihoanaliza, šola, prehod, didaktika, simptom

V zgodovini psihoanalize je bila formacija psihoanalitika vse do Lacanove intervencije v šolsko polje v šestdesetih letih podrejena formalnim pravilom didaktične analize. Lacan je pojem didaktike, povezan s produkcijo vednosti v psihoanalitičnem procesu, privedel do koncepta. Psihoanalitično prakso je povezal s formacijo analitika in s šolskim poljem ter vpeljal tako imenovano doktrino prehoda analizanta v analitika. Prehod je bil zasnovan kot postopek prenosa v analizi proizvedene vednosti, kolikor se le-ta dotika realnega. Kasneje se je Lacan oddaljil od strogo didaktične koncepcije prehoda ter formacijo analitika povezal z afektom zadovoljstva kot subjektivim odgovorom na srečanje z realnim. V tej doktrini postane ključni moment psihoanalitikove formacije transformacija, in ne ukinitiv simptoma, ki nastopi kot rezultat analitičnega procesa.

Ana Žerjav

The formation of a Psychoanalyst and Lacan's School

Key words: psychoanalysis, school, la passe, didactics, symptom

The history of psychoanalysis shows that until Lacan's intervention in the field of the school in the 1960s, the formation of a psychoanalyst was subject to formal rules of didactic psychoanalysis. Lacan brought the notion of didactics, related to the production of knowledge in the psychoanalytic process, to the concept. He connected psychoanalytic practice to the formation of a psychoanalyst as well as to the field of school. He introduced the so-called doctrine of *la passé*, which was conceived as a procedure for the transmission of knowledge produced in psychoanalysis, as far as this knowledge touches the real. Subsequently, Lacan moved from this severe didactic conception of *la passe*, and related the formation of a psychoanalyst to the effect of satisfaction as a subject's answer to the encounter with the real. In this doctrine, the crucial moment of a psychoanalyst's formation becomes the transformation and not the abolition of the symptom, which is a result of psychoanalytic procedure.

Pietro Bianchi

Gledališče brez gledalcev

Ključne besede: psihoanaliza, Lacan, objekt-pogled, vid, želja, skopični užitek

Je podoba substancialni in vztrajni objekt realnosti? Objekt, ki kliče po subjektu, ki bi se mu moral zgolj prilagoditi? Tradicionalne teorije vida temeljijo na ločnici med aktivnim subjektom vida (percipiens) in pasivnim objektom (perceptum): resnica je samo v ujemanju prvega z drugim. Vid je kot puščica, ki poteka od subjekta k objektu, brez realne notranje konsistence. Kakšno je psihoanalitično razmerje do te zastavitve? Medtem ko je v imaginarnem (npr. v Lacanovi teoriji zrcalnega stadija) podoba sredstvo za iluzijo lažnega Enega, je simbolna podoba obravnavana kot označevalec, ki ga je treba odstaviti, da bi razkrili označenec v ozadju. Psihoanaliza je šele s teorijo objekta-pogleda (v Lacanovem Seminarju XI) dejansko zmožna zastaviti problem vida v točno določenih okvirjih. Objekt-pogled ni niti na strani subjekta niti na strani objekta, temveč napravi prostor za netranzitivno razsežnost vida, ki ni niti aktivna niti pasivna. Razsežnost vida, ki dejanko zastopa želečo razsežnost samega prostora.

Pietro Bianchi

Theater without Spectators

Key words: psychoanalysis, Lacan, object-gaze, vision, desire, scopic enjoyment

Is an image an object of reality with substantiality and permanence? An object which calls for a subject who should only adequate itself to it? Traditional theories of vision are based on the separation between an active subject of vision (percipiens) and a passive object (perceptum): there is truth only in the adequacy of the former to the latter. Vision is like an arrow launched by the subject to the object with no real consistency in itself. What is the relation of psychoanalysis to that? While in the imaginary (for example in Lacan's theorization of the mirror stage) image is a means in order to give the illusion of a fake One; a symbolic image is rather treated as a signifier that should be given away in order to reveal the signified which lies behind. It's only with the theorization of the object-gaze (in Lacan's XI Seminar) that psychoanalysis is actually able to address in defined terms the problem of vision. Neither on the side of the subject, nor on the side of the object of vision, the object-gaze gives room to an intransitive dimension of vision which is neither active nor passive. A dimension of vision which is actually standing for the desiring dimension of space itself.

Gal Kirn

Althusserjeva vrnitev k novemu materializmu: branje 10. in 11. teze o Feuerbachu

Ključne besede: novi materializem, Althusserjev prelom, Teze o Feuerbachu, struktura, kontingenca, primat prakse, politika-znanost-filozofija

Avtor odgovarja na vprašanje, kako danes misliti novi materializem s pomočjo Althusserja. V nasprotju z vrsto postmodernističnih interpretacij aleatornega Althusserja, članek rekonstruira prelomne točke njegove misli, in zavrne lažno alternativo med Althusserjem strukture in Althusserjem konjunktore. Teza o hkratnem mišljenju reprodukcije in politike postavlja v drugačno luč koncepcijo filozofije in je prikazana preko bližnjega branja *Tezi o Feuerbachu*. Avtor diagonalno analizira 10. in 11. teza, kar omogoči ponovni premislek strateškem trikotniku, ki ga je začrtal že zgodnji Althusser: politika-znanost-filozofija. Brez razumevanja specifičnost razmerij področij, je danes nemogoče govoriti o novem materializmu.

Gal Kirn

Althusser's Return to a New Materialism: a Reading of the 10th and 11th Theses on Feuerbach

Key words: new materialism, Althusser's rupture, structure, contingency, Theses on Feuerbach, primacy of practice, politics-science-philosophy

The author answers the question of how to think new materialism in the work of Louis Althusser. In contrast to the dominant reading that focuses on the late, aleatory Althusser, the article launches the thesis that without thinking together both structure and contingency, reproduction and politics, the central kernel of Althusser's rupture and innovation is lost. The key to this thesis is a close reading of *Theses on Feuerbach*, which shed new light on Althusser's conception of philosophy. A diagonal reading of the 10th and 11th Theses demonstrates specific relationships between science (of history), politics, and philosophy, which are at the centre of any new materialism.

Eli Noé

Lokalni materializem, globalni idealizem? Badiou, Hegel in vprašanje začetka

Ključne besede: Badiou, Hegel, začetek, materializem, idealizem

Badioujevo kritiko Hegla bi bilo mogoče povzeti takole: »lokalni materializem, globalni idealizem«. Medtem ko Badiou odobrava tiste fragmente Heglovega sistema, ki kažejo določeno »materialistično« tendenco, pa je kritičen do njegovega generalnega »idealističnega« drsenja v smeri totalizacije, samozadostnosti in krožnosti. Besedilo si prizadeva

pokazati, da dejansko prav ta nepopustljiva zavezanost Vsemu, ki jo Badiou tako ostro napada, nudi podlago za sorodnost med njim in Heglom, kolikor sta oba filozofa zavezana vprašanju začetka.

Eli Noé

Local Materialism, Global Idealism? Badiou, Hegel, and the Question of Beginning

Key words: Badiou, Hegel, beginning, materialism, idealism

Badiou's criticism of Hegel could be summarized as follows: "local materialism, global idealism". Whereas Badiou approves of those fragments of Hegel's system that display a certain "materialist" tendency, he is critical of its overall "idealist" drift towards totalization, self-sufficiency, and circularity. It is argued that it is in fact this unrelenting commitment to the Whole, so severely under attack by Badiou, which provides the basis for the affinity between himself and Hegel, in so far as both philosophies are committed to the question of the beginning.

Tzuchien Tho

Hic Rhodus, hic salta: dva Hegla na Kitajskem

Ključne besede: kulturna revolucija, dialektika, francoski maoizem, negacija, subjekt

Avtor v svojem članku obravnava pomen Badioujeve ideje, da filozofija misli pod pogojem politike, na podlagi reference na njegov tekst iz leta 1977 *Racionalno jedro heglovske dialektike*, ki je bil napisan v času, ko omenjena ideja, ki jo artikulira »teorija pogojev«, še ni bila razvita. Posebnost tega teksta ne priča samo o močni množici političnih, zgodovinskih, geografskih in jezikovnih dejavnikov, ki so na delu v tem težkem obdobju v Badioujevi misli, ampak nam tudi dopuščajo drugačen uvid v zapletene osnove, iz katerih je kasnejše oblikovanje njegovega zrelejšega dela razvilo tudi *Teorijo subjekta*, ki je bila napisana samo nekaj let kasneje, in oba zvezka *Biti in dogodka*.

Tzuchien Tho

Hic Rhodus Hic Salta: Two Hegels in China

Key words: Cultural Revolution, Dialectic, French Maoism, Negation, Subject

In the article the author addresses the meaning of Alain Badiou's idea that philosophy thinks under the condition of politics by looking at a 1977 text, *The Rational Kernel of the Hegelian Dialectic*, written during a period before this very idea, articulated by a "theory of conditions", had been developed. The peculiarity of this text not only attests to the powerful set of political, historical, geographical, and linguistic factors at work in this diffi-

cult period in Badiou's thought, but also enables a different sort of insight into the messy grounds from which the late formation of his more mature work developed, including *Theory of the Subject*, written just a few years later, and the two volumes of *Being and Event*.

Samo Tomšič

Dogodek telesa

Ključne besede: telo, nezavedno, Drugi, užitek, topologija, psihoanaliza, lingvistika, Freud, Lacan, Joyce

Besedilo obravnava elemente materialistične orientacije, kakršno razdeluje Lacan v pozni fazi svojega poučevanja. Ta orientacija predpostavlja drugo vrnitev k Freudu preko Joyce in postane najočitnejša v zamenjavi lingvistične reference z vpeljavo topologije. Lacan vpelje obrat v svojo »klasično« razdelavo logike simbolnega, tako da orientira svoje poučevanje okrog vprašanje užitka in realnega. S tem proizvede novo pojmovanje nezavednega, ki je artikulirano v razcepu tega koncepta na transferno in realno nezavedno.

Samo Tomšič

The Body-Event

Key words: body, unconscious, Other, enjoyment, topology, psychoanalysis, linguistics, Freud, Lacan, Joyce

The text discusses elements of the materialist orientation, as it is elaborated by Lacan in the final phase of his teachings. This orientation presupposes a second return to Freud via Joyce and becomes most obvious at the point when topology substitutes the link between psychoanalysis and linguistics. Lacan subverts his "classical" elaboration of the logic of the symbolic order by orientating his teachings around the question of enjoyment and the real. Thereby he produces a new understanding of the unconscious, which is articulated in the conceptual split on the transferential and the real unconscious.

To access international literature as diverse as the study of sociology, start here.

CSA Sociological Abstracts offers a world of relevant, comprehensive, and timely bibliographic coverage. Over 890,000 easily searchable abstracts enhance discovery of full-text articles in thousands of key journals from 35 countries, along with books, conference papers, and dissertations, as well as citations to reviews of books and other media. This continuously growing collection is updated monthly, and offers backfiles to 1952—plus scholar profiles, browsable indexes, and a searchable thesaurus through the CSA Illumina™ interface.



The CSA Sociological Abstracts Discovery Prize.

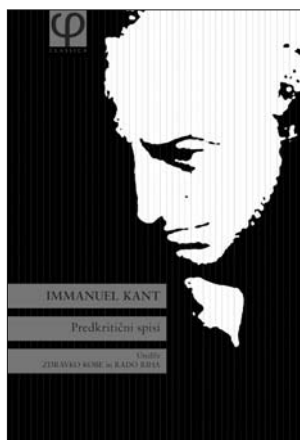
Tell us how CSA Sociological Abstracts has advanced teaching and learning at your institution, and you may win the CSA Sociological Abstracts Discovery Prize.

Visit: info.csa.com/sociologicaldiscovery

CSA Sociological Abstracts

For a free trial, contact pqsales@proquest.com
or log onto www.proquest.com/go/csasoc today.

ProQuest®
Start here.



PHILOSOPHICA
SERIES CLASSICA

PRED IZIDOM:

Denis Diderot
D'ALEMBERTOVE SANJE IN DRUGI
FILOZOFSKI SPISI

Prevod Miranda Bobnar, Miran Božovič,
Gregor Kroupa, Miha Marek, Primož Vitez
Spremna študija Miran Božovič

Novi prevodi treh dialogov D'Alembertovih sanj in še neprevedena besedila, med njimi tudi izbor Diderotovih filozofskih gesel iz Enciklopedije, v slovenski prostor prinašajo posodobljeno in aktualno razumevanje francoske razsvetljenske filozofije in njene vloge v evropski filozofski zgodovini. D'Alembertove sanje so Diderotovo osrednje filozofsko delo in klasično besedilo francoskega razsvetljenstva ter pomenijo sintezo njegove misli in odločujoč korak v razvoju razsvetljenske filozofije od deizma k materializmu, utemeljenem na znanstveni podobi sveta, ki se v evropski kulturi ohranja vse do sodobnosti. 332 str., 14×21 cm, trda vezava

Immanuel Kant
PREDKRITIČNI SPISI

Prevod Samo Tomšič in Zdravko Kobe
Uvodna študija Zdravko Kobe

Knjiga prinaša izbor enajstih najpomembnejših besedil iz njegovega predkritičnega obdobja, ki nam predstavljajo »Kantovo pot h Kantu«, torej raznolik splet tem in problemov, ki ga je pripeljal na prag njegovega »kopernikanskega obrata« v filozofiji. Večina besedil je prvič prevedena v slovenščino, v njih pa bo bralec odkril Kanta, ki se ukvarja tako s tradicionalnimi metafizičnimi problemi, kakor tudi Kantovo presenetljivo teorijo psihoz in njegovo zgodnjo ukvarjanje z moralnimi in estetskimi vprašanji. 520 str., 14×21 cm, trda vezava

Navodila avtorjem

Prispevke in drugo korespondenco pošiljajte na naslov uredništva. Uredništvo ne sprejema prispevkov, ki so bili že objavljeni ali istočasno poslani v objavo drugam. Nenaročenih rokopiesov ne vračamo. Vsi prispeli članki bodo šli skozi recenzijski postopek.

Izdajatelj revije se glede urejanja avtorskih razmerij ravna po veljavnem *Zakonu o avtorski in sorodnih pravicah*. Za avtorsko delo, poslano za objavo v reviji, vse moralne avtorske pravice pripadajo avtorju, vse materialne avtorske pravice pa avtor za enkratno objavo brezplačno prenese na izdajatelja. Avtor dovoljuje objavo izvlečka (abstrakta) svojega dela na spletni strani revije.

Prispevki naj bodo poslani v tipkopisu in na disketi, CD-ROM-u ali po e-pošti, pisani na IBM kompatibilnem računalniku (v programu Microsoft Word). Besedili v elektronski obliki in na izpisu naj se natančno ujemata. Priložen naj bo izvleček (v slovenščini in angleščini), ki povzema glavne poudarke v dolžini do 150 besed in do 5 ključnih besed (v slovenščini in angleščini).

Prispevki naj ne presegajo obsega ene in pol avtorske pole (tj. 45.000 znakov s presledki) vključno z vsemi opombami. Zaželeno je, da so prispevki razdeljeni na razdelke in opremljeni z mednaslovi. V besedilu dosledno uporabljajte dvojne narekovaje (npr. pri navajanju naslovov člankov, citiranih besedah ali stavkih, tehničnih in posebnih izrazih), razen pri citatih znotraj citatov. Naslove knjig, periodike in tuje besede (npr. *a priori*, *epoché*, *élan vital*, *Umwelt*, itn.) je treba pisati *ležeče*.

Opombe in reference se tiskajo kot opombe pod črto. V besedilu naj bodo opombe označene z dvignjenimi indeksi. Citiranje naj sledi spodnjemu zgledu:

1. Gilles-Gaston Granger, *Pour la connaissance philosophique*, Odile Jacob, Pariz 1988, str. 57.
2. Cf. Charles Taylor, "Rationality", v: M. Hollis, S. Lukes (ur.), *Rationality and Relativism*, Basil Blackwell, Oxford 1983, str. 87–105.
3. Granger, *op. cit.*, str. 31.
4. *Ibid.*, str. 49.
5. Friedrich Rapp, "Observational Data and Scientific Progress", *Studies in History and Philosophy of Science*, Oxford, 11 (2/1980), str. 153.

Sprejemljiv je tudi t. i. sistem »avtor-letnica« z referencami v besedilu. Reference morajo biti v tem primeru oblikovane takole: (avtorjev priimek, letnica: str. ali pogl.). Popoln, po abecednem redu urejen bibliografski opis citiranih virov mora biti priložen na koncu poslanege prispevka.

Avtorjem bomo poslali korekture, če bo za to dovolj časa. Pregledane korekture je treba vrniti v uredništvo v petih dneh.