

SLAVOJ ŽIŽEK

ZGODOVINA IN NEZAVEDNO



CANKARJEVA ZALOŽBA
LJUBLJANA 1982

Kazalo

Namesto uvoda	7
I. Na začetku je bil	11
II. »Ni spolnega razmerja«	39
III. Zgodovina in ponavljanje I: kako »resnica vznikne iz sprevida«	87
IV. Zgodovina in ponavljanje II: »dialektika v suspenzu«	117
V. K logiki »totalitarizma«	137
VI. Stalinski diskurz v luči Lacanove teorije štirih diskurzov	173
VII. »Primer Trobec« ali o pridnih Sloven- cih	235
VIII. Psihoanaliza v historičnem materializmu: »spodletelo srečanje«	261
IX. Od Heglove dialektike do logike označevalca	289
X. »Boj dveh linij«: namesto sklepa	333

Namesto uvoda

Seveda bo vsakomur že po nekaj straneh pričujoče knjige jasno, da v nji zaman išče »poljuden povzetek in kritično oceno« obravnavane problematike; za zadovoljitev tovrstnih potreb se mora bralec žal obrniti drugam, pri čemer se mu — vsaj kar zadeva »kritično oceno« — ponuja že v našem prostoru dovolj gradiva, v katerem je »jasno pokazano«, za kaj pri teoriji označevalca »v resnici gre«: »eklekticism«, »teorija označevalne intrige (prakse)«, »proudhonizem«, »zamudniški sindrom«, »vulgarna psihoanaliza« itn.

Pa vendar naj bralec prehitro ne obupa: ob prav tako ponavljajočih se očitkih »nerazumljivosti«, ki da zgolj »pokriva miselno praznino«, se je avtorju zdelo vredno posebej potruditi in podati snov na kar se da privlačen in »živ« način. Pri tem mu je bilo v veliko pomoč dejstvo, da je imel v zadnjih letih kopico predavanj v okviru Semiotične sekcije Sociološkega društva, Psihološkega društva in Filozofskega društva — v njih je podal domala vse v knjigi zbrano gradivo. (Navzlic temu nekatera poglavja predpostavljajo drugod izpeljane miselne tokove; najdemo jih v knjigi Hegel in označevalec, DDV Univerzum, Ljubljana 1980.)

Enotnost pričujoče knjige je torej res kasneje »zbrkljana« iz deloma že predavanega, deloma pa že objavljenega gradiva, vendar pa razvijanje sno-

vi navzlic temu sledi neki določeni notranji logiki; preden jo skušamo naznačiti, velja opozoriti na osnovni namen dela, ki bi ga lahko opredelili takole: razviti »posredovanost« psihoanalitične teorije in historičnega materializma, in sicer ne v obliki abstraktno-metodoloških razmišljanj, ločenih od konkretne analize »stvari same«, marveč predvsem skoz teoretsko zajetje tiste zgodovinske konstelacije, ki sama iz sebe — v obliki takšnih »mejnih«, »eksczesnih«, prikazni, kakršni sta fašizem in stalinizem — postavi na dnevni red vprašanje navezave historičnega materializma na psihoanalizo...

Toda vnaprejšnje opisovanje »osnovnih teženj« je kajpada zgubljen posel — preidimo zato h gradivu, ki ga prinaša knjiga:

Zastavek prvih sedmih poglavij je jasen: četudi je v prvih treh težišče na pojasnitvi nekaterih ključnih konceptov, pa gre, v celoti vzeto, za analizo nekaterih zgodovinskih prelomov in procesov zadnjih dvesto let, od preloma med predmeščansko-patriarhalno družino in meščansko družino »intimnega para« do poznomeščanske prikazni fašističnega »totalitarizma« ter njegovega »levega« protipola, »stalinizma«; ta sklop se kajpada, kot je to primerno, zaključi z zgledom iz naše lastne družbene prakse.

Ob naslednjih dveh poglavjih pa se »ton spremeni«: po vrsti zgodovinskih analiz sta zastavljeni dve vprašanji: o mestu psihoanalize v historičnem materializmu in o razmerju Heglove dialektike do logike označevalca.

Jasen je tudi zastavek sklepnega poglavja: interpretacija psihoanalize, na katero se opira avtor, je tista, ki jo je razvil pravkar umrli francoski analitik Jacques Lacan; poglavje skuša izpostaviti nekatere temeljne notranje napetosti lacanovske teorije in razviti »notranjo logiko« zaporedja nje-

nih »etap«, saj avtor izhaja iz prepričanja, da ob tem ne gre za drugotne, dlakocepske distinkcije, zanimive le za ozek krog privržencev, marveč za prelome, ki imajo ključni pomen za celotno teoretsko polje psihoanalize.

Interes avtorja — natančneje: interes institucij, pri katerih avtor tako ali drugače »združuje delo in sredstva« — zahteva, da dodamo še tole: tekst od četrtega do osmega poglavja prinaša predelano gradivo raziskovalne naloge o vlogi nezavednih fantazem v procesih oblikovanja identitete Slovencev, ki je del projekta o oblikovanju identitete Slovencev (nalogu finansira RSS, poteka pa pri ISF), tekst devetega poglavja pa prinaša gradivo raziskovalne naloge o aktualnosti nemške klasične filozofije (nalogu je prav tako gmotno podprla RSS, poteka pa v okviru Oddelka za filozofijo na FF).

Ljubljana, oktobra 1981

I. Na začetku je bil ...

falos, »pomen falosa« — to je pri nas še vedno predmet nesporazumov in celo »ironije« kritikov teorije označevalca. Rešitev se išče v smeri »metaforike«: v teoriji označevalca naj bi to besedo rabili »metaforično«, šlo naj bi — v skrajni liniji — za nedopustno uvajanje predznanstvene metaforičnosti v znanstveni konceptualni aparat. Falos naj bi — tako se sliši — »simboliziral« življenjsko silo, zagon, jedro žive subjektivnosti (v čemer naj bi se kajpada nakazoval nekaj skriti »falocentrizem« oziroma kar »moški šovinizem« Lacanove teorije, saj ga, kot je znano, »ženske nimajo«) itn. itn. Na to bi kajpada lahko neposredno odgovorili, da je treba naziv »pomen falosa« vzeti kot *lucus a non lucendo*, saj je prav falos kot označevalec *označevalec-brez-označenca*, paradokсна točka »čistega« označevalca, ki s svojo »izključitvijo« (ex-sistenco) iz označevalne mreže omogoči učinek-označenca, omogoči »pomenskost« in-sistirajoče označevalne mreže. Falos je kot »denar označevalcev«: je hkrati »vsi« pomeni, »obči ekvivalent« pomenov, in prav zato sam vselej *brez* pomena. Je samo to »pulziranje« med »vsem« in »ničem«. Spomnimo se Marxovega paradoksa iz *Razrednih bojev v Franciji*: spor legitimistov in orleanistov se razreši v »anonimnem kraljestvu republike«, »rojalisti nasploh« smo lahko zgolj tako, da smo — republikanci; prav tako ima lahko

falos »pomen nasploh« zgolj tako, da je sam v sebi ne-smisel, točka označevalca-brez-označenca.

Toda pot, po kateri gremo zdaj, propedeutično ne ustreza, saj vara prav z enostavnostjo svojih izjav: ustrezno razumevanje najbolj »enostavnih« izjav že predpostavlja najbolj razvito teoretsko polje. Zato bomo ubrali drugo — upajmo — bolj zabavno pot. Logiko faličnega označevalca, natančneje: to, zakaj je ravno »falos« ime tistega označevalca, ki deluje kot paradoks označevalca-brez-označenca, kot paradokсна enotnost »smisla nasploh« in »ne-smisla«, bomo skušali pojasniti, izhajajoč iz dveh na prvi pogled povsem različnih primerov, ki pa ju je treba *brati skupaj*: iz nekega izvajanja svetega Avguščina in iz neke šale.

Avguštin je razvil teorijo spolnosti v enem svojih ključnih, četudi ne najbolj »slavnih« tekstov, *De Nuptiis et concupiscentia*. Njegovo izvajanje je izredno zanimivo, saj že spčetka pobije tisto, kar naj bi bilo oziroma kar po »splošnem mnenju« je temeljna poteza »krščanskega pojmovanja spolnosti«: da je spolnost tisti greh, ki je sprožil človekov padec. V nasprotju z idealistično-spiritualistično postavko, da je spolnost temeljna razsežnost greha, je treba zatrditi, da je spolnost — ne nekaj »naravno-nedolžnega« ipd., to bi bila zgolj zrcalna obrnitev prve postavke in s tem tipična meščansko-razsvetljenska gesta, marveč — *kazen, pokora za greh*. Izvirni greh je nasprotno v človekovi »prevzetnosti«, v tem, da je Adam jedel z drevesa spoznanja, da se je hotel povzdigniti do božjih višin in postati gospodar stvarstva. Bog je človeka — Adama — kaznoval s tem, da je vanj vsadil neki gon — spolni gon — ki ni primerljiv z ostalimi (lakoto, žejo), gon, ki je »organsko« neutemeljen, ki bistveno presega svojo »organsko« funkcionalnost (razplojevanje), a je hkrati — četudi oziroma prav kot »organsko ne-

funkcionalen« — nezadržen, neobvladljiv. Drugače povedano, če bi Adam in Eva ostala v raju, potem *bi* koitirala ipd., toda spolni akt bi opravljala natančno na isti ravni kot hranjenje ipd. Vselej »presežni«, »nefunkcionalni«, ali — kot bi danes temu rekli — konstitutivno »perverzni« značaj spolnosti je kazen božja za človekov napuh, za njegovo oblastiteljnost.

V čem pa se kaže, v čem je utelešen ta neobvladljivi značaj spolnosti? Tu nastopi Avguštinova teorija falosa: kot poudarja Avguštin, lahko človek, če le ima dovolj močno voljo, nadzoruje gibanje vseh delov svojega telesa — tu se Avguštin sklicuje na kopico mejnih primerov: na indijskega fakirja, ki lahko za trenutek celo zaustavi utripanje srca, na človeka, ki je znal izredno migati z ušesi itn. Vsi deli telesa so torej *načeloma* pod oblastjo človekove volje, njih neobvladljivost je zgolj zadeva *dejstvene* moči ali nemoči njegove volje — vsi RAZEN ENEGA: erekcija falosa, njegovo dvigovanje in padanje, *načeloma* uhaja človekovi »svobodni volji«. To je — po Avguštinu — temeljni »pomen falosa«: točka človekovega telesa, ki uhaja njegovi volji, kjer se mu samo lastno telo maščuje za prevzetnost. Naj lakota še tako pritiska, kdo s trdno voljo pač lahko sredi sobe, polne hrane, umre od lakote — toda če pride mimo slečena devica, erekcija njegovega falosa ni prav nič odvisna od trdnosti njegove volje.

To je torej Avguštinov rezultat — »pulziranje« falosa, njegova erekcija in upadanje, je nekaj, kar načeloma uhaja subjektivni volji. Vendar je to zgolj ena plat; drugo, tej nasprotno, lepo nakaže znana šala-uganka: »Kateri je najlažji predmet na svetu? — Falos, saj je edini, ki ga lahko dvigneš zgolj z mislijo.«

Tu ne drži ugovor, da pač tudi roko lahko dvignem z mislijo: pomislim, da hočem dvigniti roko,

dam »ukaz« mišicam in jo dvignem; zgrešenost tega ugovora lahko na sebi izkusi vsak normalen impotentnež: kaj ni najboljši način, da popolnoma odpove, ravno ta, da stalno misli na to, da »mu mora vstati«. Falos torej dvignemo v nekem bolj dobesednem pomenu »zgolj z mislijo«: s fantaziranjem, z nečim, kar prav »hoče ostati zgolj misel«, kar ni misel, usmerjena v dejanje. Paradoks: tam, kjer odpove misel, usmerjena v telesno dejanje, uspe »čista« misel, ki se vnaprej odpove dejanju.

To je torej — če beremo oba primera skupaj — paradoks »pomena falosa«: »falos« je križišče, kjer se stikata čista »zunanost« telesa kot neodvisnega od miselne volje, upirajočega se tej volji, in čista »notranost« misli, ki se odpove neposredni naperjenosti v »zunanjo« realnost. Kjer se nenadoma razkrije, kako je točka, ki načeloma uhaja »svobodni volji«, ki je načeloma »nerazpoložljiva«, že zavezana notranosti »čiste misli« — sprevernitev, skoraj primerljiva tisti ob Heglovi kritiki Kantove »stvari na sebi«, ko se izkusi, kako je prav misli nedostopna »stvar na sebi«, tj. tisto, kar naj bi bilo transcendentna točka čistega zunaja, nedosegljivega misli, že čista, abstraktna misel.

»Falos« kot označevalec deluje potemtakem natančno kot tisto, čemur pravimo v heglovski terminologiji »enotnost nasprotij«, mesto, na katerem eno nasprotje *neposredno* prehaja v drugo, »je« svoje drugo. Natančneje povedano: je natančno tisto, kar uhaja psevdo-dialektično pojmovani »enotnosti nasprotij«, ki vidi to »enotnost« predvsem v nekakšnem »dopolnjevanju« nasprotij tipa »niti zgolj eno niti zgolj drugo, marveč dialektična enotnost obojega«, tj., ki hoče iz nasprotij narediti »živo organsko celoto« (na primer, v našem primeru: vsebnost misli in inertnost telesa kot abstraktna ekstrema, skrajna momenta živega pro-

cesa prakse...). »Falos« je natančno tisti paradoksn moment, ki ga moramo *izključiti*, če naj vzpostavimo tovrstno »organsko celoto«: moment *neposrednega »kratkega stika«*, ko se že sama točka nerazpoložljive telesnosti neposredno spreverne v nekaj, kar je zavezano »misli«, in nasprotno, ko sama najbolj notranja, pri-sebna misel naenkrat dobi poteze nečesa tujega, uhajajočega »svobodni volji« subjekta.

Natančno to »protislovje« bi lahko opisali kot osnovno skustvo »falične« konstelacije: VSE JE ODVISNO ZGOLJ OD MENE — moment navedene šale — PA KLJUB TEMU NIČ NE MOREM — moment Avgušтина —. Od tod, tj. s tem, ko smo znova prišli do naše začetne opredelitve, da je »falos« pulziranje med »vsem« in »ničem«, pa lahko že nekoliko specificiramo začetno trditev, da deluje »falos« kot »denar označevalce«: mar ni prav denar obči ekvivalent in obči posrednik vseh blag, tj. blago, ki je »potencialno« VSA blaga, ki je »od njega odvisno VSE«, hkrati pa samo v sebi »NIČ ne more«, ne more zadovoljiti nobene potrebe, saj je brez uporabne vrednosti? torej moment, ki s svojo izključitvijo (ex-sistenco), s svojim izjemnim položajem, »totalizira« svet blag? — — Pozornemu bralec kajpada ni ušlo, da se v tej *nemoči*, ki jo prinese sama univerzalnost faličnega momenta, nakazuje *kastracijska* razsežnost, in se potemtakem ne bo začudil, če Lacanu »falos« hkrati deluje kot označevalec simbolne kastracije.

*

Povzemimo doslejšnji rezultat: falos je označevalec, ki je »vsi pomeni«, ki *potencialno* prinaša univerzalnost pomena, to svojo potencialno univerzalnost pa plača tako, da je v svoji *aktualizaciji*, determinaciji, partikularizaciji, »brez pomena«, odsotnost pomena — je potencialno »vsi po-

meni« in zato dejansko »noben določen pomen«, označevalec-brez-označenca; je samo to pulziranje med potencialno univerzalnostjo pomena in njegovo aktualizirano odsotnostjo, med »vse« in »nič«. Ali, če naj uporabimo najbolj rudimentarno lacanovsko algebro: S_2 je označevalna baterija, dana »struktura« označevalcev-z-označenci; če naj bo ta struktura »vsa«, če hočemo zajeti »vse« označevalce, ki spadajo vanjo, moramo nujno pristižeti »vsaj En« presežni označevalec, S_1 , vsaj en element, ki ni »normalni« označevalec-z-označenecem, marveč je hkrati »vsi pomeni« in »odsotnost pomena«, tj. označevalec-brez-označenca — to, čemur pravi Lévi-Strauss »mana«. Ta paradoksní označevalec je — to je eno izmed možnih tolmačenj Lacanove formule »označevalec zastopa subjekt za drugi označevalec« — tisti, ki zastopa subjekt za vse ostale »normalne« označevalce. Tako v neki označevalni verigi element, ki »zastopa« subjekt, ki drži njegovo mesto, ni element največje pomen-ske polnosti, element, ki je najbolj »nabit« s pomenom, marveč nasprotno element, ki ničesar ne prispeva k »pozitivnemu«, »denotativnemu«, »objekt-nemu« pomenu te verige, pa se prav zato v njem zgosti vsa »pozitivni« pomen presegajoča pomenska teža, vsa tista neeksplicirana »konotacija«, ki uhaja dobesedno-izrečenemu. Vzemimo Lacanov zgleđ (ki na srečo velja tudi za slovenščino): tako imenovani ekspletivni (»izpolnilni«) *ne*: »Bojim se, da *ne* boš padel.« — ta dodatni »ne« ne prispeva nobenega dodatnega »pozitivnega« pomena, tj., stavek »Bojim se, da ne boš padel.« pomeni (na pozitivno-denotativni ravni) natančno isto kot stavek »Bojim se, da boš padel.«, pri čemer je druga različica celo natančnejša, tj., »ne« v prvi različici je odveč, saj je tisto, česar se bojim, to, da »boš padel«. Hkrati pa se v tem presežnem, glede na neposredni po-

men »nepotrebne« *ne*-ju zgosti vse »implicitno rečeno, četudi neizrečeno«, vse tisto, zaradi česar izjava ni zgolj odslíkava objektnega reda dejstev, potencialnost »vseh mogočnih pomenov«, s čimer je natančno ta *ne* točka subjektivacije . . . Ali, vze-mimo še zgled iz — kot se temu reče — naše, domače prakse: jugoslovansko himno oziroma nje-no slovensko besedilo. Kje se vanj vpiše subjekt? Na prvi pogled smo to kajpada tisti »mi«, na ka-tere se naslavlja himna, »mi, Slovani«, ki jih him-na interpelira s »Hej, Slovani!« — vendar je ta »mi« zgolj instanca *ideološke identifikacije*, ideo-loškega »prepoznanja« kolektivnega subjekta (in-terpelacijo je tu dojeti v Althusserjevem pomenu: tako kot miličnik zakliče postopajočemu »Hej, ti!« in se le-ta s tem, ko se ozre, ko se prepozna v pozivu, konstituira kot subjekt — »podložnik« — oblasti, se tudi »mi« konstituiramo kot »Slovani« s tem, da se odzovemo pozivu Drugega »Hej, Slo-vani!«). Resnično mesto subjektivacije je iskati drugje — to so bržkone prav tiste znamenite »steke« v verzu »prazne vaše proti nam so steke«: nihče pravzaprav natančno ne ve, kaj pomenijo (stekati se? steklina? . . .), prav zato pa se lahko vanje investira »vse mogoče«, od dekadentnih ni-hilistov do ruskih tankov.

Od tod, iz nujnosti dodatnega, paradoksnega ele-menta S_1 , ki se vselej pridoda k S_2 , lahko vsaj na-kažemo, kaj hoče reči Lacan, ko pravi, da je Marx odkril simptom. Simptom je — grobo, v prvem približku — mesto, kjer se v neko dano polje vpi-še moment, ki je temu polju heterogen, ki pa je nujen, če naj se to polje sklene, če naj bo »celo«. Zadevo bi lahko formulirali tudi v tradicionalnih terminih »dialektike kvalitete in kvantitete«: Ima-mo neko kvaliteto, neko splošno lastnost, potezo; čim hočemo pod njo, z njo, skoz njo poenotiti, zajeti »vse« njene primere, se nam nujno prišteje

zraven »vsaj En« primer oziroma element, ki ji uhaja, ki spodbija samo kvaliteto, iz katere smo izhajali. Označevalci-s-pomenom nikoli ne bodo »vsi«: brž ko bomo zajeli »vse«, bomo nujno prištelili zraven paradoksen »označevalec-brez-označenca«. To pa je — če naj tako rečemo — Marxova logika »socialnega simptoma«, logika njegove kritike Hegla: ko hočemo zajeti obstoječe kot umsko totalnost, moramo prišteti zraven element, ki znotraj same te totalnosti deluje kot simptom, ki izpričuje njeno »laž«, »laž« njenega občega principa — proletariata, ki je »ne-um samega uma«. Ta »iracionalni« element obstoječe racionalne totalnosti je mesto, kjer privre njena potlačena »resnica«. Isti sklop lahko specificiramo ob blagovni ekonomiji: Ko blagovna proizvodnja še ni razvita do univerzalnosti, so lastniki produkcijskih sredstev pretežno še sami individualni producenti in imajo praviloma — idealno vzeto — opraviti z menjavo brez eksploatacije. Ko pa se blagovna proizvodnja *univerzalizira*, se *nujno* razvijejo kapitalna razmerja, tj., nujno nastopi razred, ki ni sam lastnik proizvodnih sredstev, marveč mora za svojo reprodukcijo prodajati svojo delovno silo — pride do eksploatacije, skrite pod formo ekvivalentne menjave. (In *utopija* malomeščanskega socializma je prav univerzalizirana družba menjalnih razmerij, kjer pa bi bili lastniki produkcijskih sredstev še vedno sami producenti in zato ne bi prišlo do eksploatacije.)

Od kod nujnost tega dodatnega paradoksnega elementa? Ta element je, kot smo že rekli, S_1 , ki zastopa subjekt (v lacanovski algebri $\$$, prečrtani S) za vse ostale označevalce, S_2 . To zastopanje pa ni neposredno, marveč nekako »refleksivno«: S_1 ne zastopa subjekt »neposredno«, marveč *zastopa samo nemožnost subjektive označevalne reprezentacije* — ta nemožnost pa »je« ravno subjekt, skozi

to nemožnost se konstituira subjekt. Skušajmo nekoliko razjasniti to formulo, ki neposredno vzeto nedvomno zveni dovolj »spekulativno«: $\$$, matematičnega subjekta, lahko beremo tudi kot »ni označevalca«, kot prečrtani označevalec (signifiant). Grobo rečeno: subjekt nima »lastnega« označevalca, označevalca, ki ga ne bi že reprezentiral popačeno, potvorjeno, »vsaka beseda ga že izda«, razmik med $\$$ in S je ireduktibilen; v verigi »normalnih« označevalcev-z-označencem, S_2 , vselej *manjka* »pravi« označevalec, beseda, ki bi nepopačeno zajela vse pomensko bogastvo subjektivnosti... Toda ta manko (»pravega«) označevalca je že označevalec manka: če ni možen subjektov »lasten« označevalec, pa je možen označevalec, ki zastopa samo nemožnost nepopačene reprezentacije, sam manko označevalca, »beseda, ki v samem polju besed drži mesto tistega, česar se ne da ubesediti«. Seveda »vsi« označevalci (popačeno, premeščeno) zastopajo subjekt, toda pri tem ima izjemno mesto tisti označevalec, ki zastopa samo nemožnost njegovega zastopanja — zakaj? zato ker subjekt ni polna, nedosegljiva »substancia«, marveč »je« zgolj ta nemožnost, »je« zgolj $\$$, izginevajoči moment, ki je »čista avtonegacija«, drugo od samega sebe, čista razlika, ki nikoli ne doseže istovetnosti-s-sabo. Če bi bil subjekt neka, označevalni mreži transcendentna »substancia«, »stvar na sebi«, ki bi vedno presejala svojo označevalno reprezentacijo, potem bi imeli opraviti s »plosko«, nerefleksivno strukturo znakov; ker pa je subjekt že sam v sebi $\$$, izginevajoče gibanje avtonegacije, čista razlika, ne pa neka pozitivna bitnost, ga lahko paradoksnost »ustrezno« zastopa zgolj neki označevalni element, ki zaznamuje samo nemožnost »ustreznega« zastopanja — nekoliko poenostavljeno: ob slehernem »normalnem« označevalcu-z-označencem skusimo, da z njim nismo zajeli subjekta, da je subjekt

»vedno drugje«; toda subjekt ni neka pozitivna bitnost, ki bi vztrajala v svoji istovetnosti »nekje drugje«, na nekem nedosegljivem mestu, marveč je *sama ta drugost*, »drugo od samega sebe«: zato v verigi drži njegovo mesto paradoksní označevalec, ki zaznamuje samo vselejšnjo »drugost« subjekta glede na označevalec.

Skušajmo to paradoksnost faličnega elementa pojasniti ob morda nepričakovanem zgledu: ob tako imenovanem »paradoksu bodhisattve« v mahajana-budizmu, kot ga je razvil analitični filozof Arthur Danto (prim. *Mysticism and Morality*, London 1976, str. 82): »Osvoboditev«, prehod v nirvano, pomeni izničenje subjektivne individualnosti; zato se ne moremo osvoboditi kot posamezniki, ne da bi se hkrati osvobodilo celotno človeštvo, saj bi osvoboditev zgolj nekega posameznika pomenila natančno afirmacijo njegove individualnosti, četudi v negativni obliki njenega izničenja — osvoboditev bi še vedno bila globoko »egoistično« dejanje, saj bi se »osvobojenec« z njeno pomočjo ločil od vseh ostalih ljudi. Tako se najdemo pred paradoksnim *vel*: ljudje, ki so ujeti v iluzijo subjektivnosti, v zastor »maje«, ne morejo doseči nirvane, ker niso »bodhisattve«, tj., ker niso skusili iluzoričnega značaja subjektivnosti; »bodhisattva« pa prav tako ne more vstopiti v nirvano *prav zato, ker je »bodhisattva*, ker je skušil iluzorični značaj subjektivnosti in ve, da osvoboditev posameznega subjekta ni možna.

V lacanovski teorizaciji je mistika vpisana na »žensko« stran: mistično skustvo kot brezmejno, a prav zato »ne-vse«, ne-falično uživanje... Iz pravkar orisanega paradoksnega *vel* pa moramo skleniti, da je mahajana-budizem prav nekak »falični« misticizem, ki prebije okvir ženskega uživanja, po čemer se razlikuje na primer od taoizma: v taoizmu je »izbira« preprosta, ali vztra-

jamo v iluziji ali pa »sledimo poti« (Tao), izstopimo iz iluzoričnega sveta napačnih nasprotij, medtem ko je osnovno skustvo »bodhisattve« prav *nemožnost* neposrednega izstopa posameznika iz »sveta iluzij«. Od tod lahko izpeljemo osnovno naravnost mahajana-budizma: edina pot, ki nam preostane, je nenehen napor, da bi razširili skustvo iluzoričnega značaja subjektivnosti na vse ljudi in na ta način pripravili pot končni »osvoboditvi«, ki bo obsegla vse človeštvo, čimvečje število ljudi. Na mesto taoističnega modreca, ki »mu vse skupaj dol visi«, ki je v osnovi *ravnodušen*, stopi »bodhisattva«, kot *etični heroj*, ki si prizadeva za osvoboditev celotnega človeštva. »Bodhisattva« deluje torej v razmerju do ostalih ljudi, ki so še vedno ujeti v iluzijo »maje«, natančno kot falični element: »refleksivni« element, ki zastopa med ostalimi elementi-ljudmi »resnico«, izstop iz sveta iluzij, vendar ne neposredno — kot taoistični modrec — marveč tako, da uteleša prav nemožnost neposrednega izstopa, neposredne osvoboditve posameznika.

Ta »refleksivni« značaj S₁, »faličnega« označevalca, tj. dejstvo, da ta označevalec ne zastopa subjekta »neposredno«, marveč zastopa samo nemožnost njegovega zastopanja, natančno ta »refleksivnost« je tisto, kar se zgubi v *fetišizmu*. Da bi to pojasnili, povzemimo osnovno potezo logike označevalca: brž ko hočemo zajeti »vse« primere neke občosti, »vse« elemente neke množice itn., moramo prišteti »vsaj En« element, vsaj eno partikularnost, ki je tej občosti »notranja«, ki je »njen« primer, hkrati pa že deluje kot njena negacija, ji je že heterogena — Marxov že omenjeni primer iz *Razrednih bojev v Franciji*: brž ko hočemo naštetí »vse« vrste rodu »rojalizma«, moramo poleg »normalnih« vrst (legitimisti, orleanisti itn.) omeniti še *republikanstvo kot paradoksnó vrsto*

rojalizma: republikanstvo je vrsta, ki znotraj rodu rojalizma drži mesto rojalizma »nasploh« — »rojalisti nasploh« smo lahko zgolj tako, da smo republikanci — je mesto, kjer se rojalizem reflektira, kjer naleti nase med samimi svojimi vrstami. S fetišizmom pa se utaji *kastrativna* razsežnost tega faličnega elementa: njegova *heterogenost* občosti, ki jo inkarnira — dejstvo, da lahko neki označevalec zaznamuje potencialno univerzalnost pomena le tako, da deluje kot označevalec-*brez-označenca*; da smo lahko »rojalisti nasploh« le tako, da smo *republikanci*. Drugače povedano, fetiš je S₁, ki s svojim izjemnim položajem neposredno inkarnira svojo Občost, Partikularnost, ki je neposredno stopljena s svojo Univerzalnostjo. Klasičen zgled je tu kajpada stalinska Partija, ki nastopa kot neposredno utelešenje Občosti Množice oziroma delavskega Razreda: razmerje med Partijo in Množico ni dialektizirano, ni dialektično posredovano, marveč je med njima nekakšen »kratek stik«, tako da, če pride na primer — kot danes na Poljskem — do konflikta med Partijo in »navadnim«, »ostalim«, delavskim razredom, to ne pomeni, da se je Partija »odtujila« delavskemu razredu, marveč so se nasprotno »nekateri elementi delavskega razreda« odtujili svoji lastni občosti (»resničnim interesom delavskega razreda«), ki jo kajpada neposredno uteleša prav Partija. Prav ta fetiški položaj Partije pojasni, zakaj stalinist ne čuti nobenega protislovja med tem, da mora biti Partija stopljena z Množicami, v službi Množice itn., ter med tem, da je Partija Izjema, ki ima v sebi vso oblast, ki je do konca avtoritarna — saj je edina inkarnacija »resnične« Množice, njene Občosti, prav Partija, in je zato morebiten pritisk Partije na empirično množico pritisk Občosti Množice na njeno lastno empirično partikularnost.

Kako ta fetiški ustroj Patrije pogoji, da stalinska ideologija deluje v osnovi drugače kot klasična liberalno-meščanska ideologija — razlika, ki se v grobem prekriva z razliko med nevrotičnim in psihotičnim diskurzom. Kaj je nevrotični diskurz? Diskurz, ki se organizira okoli simptoma, okoli točke, ki izdaja njegovo potlačeno resnico, okoli paradoksnega Partikularnega, ki subvertira Univerzalnost, katere vrsta, katere »primer« je. Vladajoča ideologija skuša te simptomске točke pač na različne načine nevtralizirati — tako da jih dojame kot nekaj naključnega, obrobnega, pogojenega z zunanjimi vzroki itn. (klasičen primer: ekonomska kriza kot z zunanjimi okoliščinami — dvig cene nafte ipd. — pogojena prekinitiv »normalnega« teka); kritika ideologije pa nasprotno pokaže, da so te simptomске točke nujna »resnica«, nujen nasledek razvoja same »notranje« univerzalne zakonitosti sistema. Stalinska ideologija pa — vsaj praviloma — postopa v osnovi drugače: nič ne taji, maskira itn., marveč se enostavno dela, kot da partikularno, ki ga navajamo kot simptom, sploh ne spodbija univerzalnosti. Primer: če bi kdo očital nekemu desnemu političnemu režimu, da je avtoritaren ipd., bi liberalna meščanska ideologija na različne načine skušala nevtralizirati ta neugoden nasledek lastne logike: spodbiti bi skušala same pozitivne podatke (»ni res, da je tako avtoritaren, saj so bile volitve . . .«), izgovarjala bi se, da gre za izjemne ukrepe, pogojene z zunanjimi okoliščinami (na primer s »komunistično subverzijo« ipd.) . . . Kaj pa stalinski diskurz? Tu se avtoritarnost ne zanika, tiisto, kar kritik z muko dokazuje, se enostavno že *vnajprej prizna*, vendar se da temu povsem drug pomen — vzemimo za zgled tole mesto iz Stalinskih *Vprašanj leninizma*:

»Ko govorijo o težavah pri odkupu žita, komunisti po navadi sprevrtačajo odgovornost na kmete, trdijo, da so za vse krivi kmetje. Toda to je popolnoma napačno in brezpogojno nepravilno. Kmetje niso tu nič krivi. Če govorimo o odgovornosti in krivdi, potem moramo reči, da odgovornost pade popolnoma in v celoti na komuniste, in da smo tukaj za vse krivi samo mi, komunisti. / Na svetu ni in nikoli ni bilo tako močne in avtoritarne oblasti, kot je to naša, sovjetska oblast. Na svetu ni in nikoli ni bilo tako močne in avtoritarne partije, kot je naša, komunistična partija. Nihče nas ne ovira in nas tudi ne more ovirati, da ne bi vodili kolhozov tako, kot to zahtevajo interesi kolhozov, interesi države. In če nam vselej ne uspeva, da bi vodili kolhoze tako, kot to zahteva leninizem, če pogosto delamo celo vrsto grobih, neopravičljivih napak, na primer pri odkupu žita, potem smo za to krivi mi in samo mi.« (Stalin, *Pitanja lenjinizma*, Kultura, Zagreb 1946, O radu na selu, str. 391.)

Skrajno avtoritaran značaj Partije je torej naravnost poudarjen, direktno je rečeno, da ima vso oblast v rokah Partija, da zato »navadni ljudje« sploh niso nič krivi, saj niso za nič odgovorni! Toda prav ta skrajno avtoritarna, nedeljiva, izključna oblast Partije se neposredno tolmači kot resnično demokratična oblast, kot oblast, ki realizira prave interese Množic. Ali, vzemimo še zgled vojaške intervencije v tujini: meščanska ideološka legitimacija odgovarja na očitek »vmešavanje v notranje zadeve tuje države« tako, da skuša zmanjšati njegov obseg in pomen (»gre le za nekaj vojaških svetovalcev«) ipd. Kaj pa »realni socializem«? Njegovo logiko najjasneje razodene tale izjava Karmala za *Spiegel*: »Res se sovjetske čete borijo sredi Kabula, toda to ni niti v najmanjši meri vmešavanje v notranje zadeve tuje države.« Skratka, bolj »semiotično« rečeno, stalinski diskurz premakne spor na raven *koda*: mi ga lovimo na ravni dejstev, on pa že vnaprej tako pri-

redi kod, da ga dejstva ne morejo zadeti. Od tod neka določena »naivnost« nekaterih »disidentskih« kritik: stalinist že vnaprej tako priredi polje, da kritika udari v prazno. Če naj parafraziramo znano šalo, ki jo navaja Lacan: Stalinist svečano zavrzi: »Moja zaročenka nikoli ne zamudi na zmehek...«, disident mu z muko dokaže, da je zaročenka zadnjič zamudila, stalinist pa mirno nadaljuje: »... saj s trenutkom, ko zamudi, ni več moja zaročenka.«

*

Pojdimo korak naprej: prav na razliki med S_1 , »izjemnim« faličnim označevalcem, in S_2 , verigo »običajnih« označevalcev, temelji lacanovsko razlikovanje med tako imenovanim »diskurzom gospodarja« (katerega »dejavnik« je S_1 , označevalec-gospodar) in »univerzitetnim diskurzom« (katerega »dejavnik« je S_2 , »vednost«) — skušajmo pojasniti to razliko ob zgledu, vzetem iz »naše družbene prakse«.

Bržkone na Slovenskem ni izobraženca, ki mu ne bi bile znane že precej več kot desetletje trajajoče težave s podeljevanjem diplom medicinske fakultete: Potem ko je bil sprejet sklep, da se diplomantom medicinske fakultete ne prizna več naziv »doktor«, marveč zgolj naziv »zdravnik«, tj., da morajo tudi diplomanti medicinske fakultete — tako kot diplomanti vseh ostalih fakultet — za dosego doktorskega naziva ubraniti doktorsko disertacijo, diplomanti medicinske fakultete iz protesta skoraj enoglasno ne dvigujejo več diplom, ki se pač kopičijo v arhivih Medicinske fakultete. Da je tu zastavek skoz in skoz *simbolne* narave, nam dokazuje dejstvo, da niso s to spremembo naziva povezani nikakršni »dejanski« privilegiji oziroma zguba privilegijev — gre prav zgolj za naziv. Katera je potemtakem tista tako zelo občutljiva točka, v katero so hote ali nehote dregnili

modri zakonodajalci? Naša teza je, da gre natančno za razliko med univerzitetnim in gospodarjevim diskurzom: omenjena sprememba je dregnila v status medicinskega diskurza, ki deluje kot diskurz gospodarja (kar je lepo razvil lacanovski teoretik Jean Clavreul v svoji knjigi *L'ordre médical*), in ga skušala zvesti na raven »običajnega« univerzitetnega diskurza.

Kaj namreč navajajo ogorčeni medicinci kot razlog upravičenosti svojega protesta? Da je študij medicine težji kot študij na ostalih fakultetah, saj traja pet let itn., to očitno ni jedro vprašanja — bliže so temu jedru sklicevanja na tradicionalno zakoreninjenost izraza »doktor« pri ljudstvu, izraza, ki izraža spoštovanje in vzbuja zaupanje s strani pacienta in je na ta način že sám pozitivni dejavnik zdravljenja... Ta »presežek« doktorja nad navadnim univerzitetnim diplomantom (na kar zvede medicine naziv »zdravnik«) ni preprosto v medicincevi kvantitativni več-vednosti (tj. v tem, da bi medicinec pač več vedel od ostalih diplomantov), marveč zadeva sam kvalitativni status njegove »vednosti«: reči se hoče, da zdravnikova vednost ni preprosto instrumentalno znanje, nevtralna »objektivna vednost« o nekem predmetnem področju, vednost, ki jo prakticiramo skoz tehnično aplikacijo, marveč se tej »hladni« objektivni vednosti pridoda še neki presežek »intuitivne« modrosti, umetnosti, znajti se v partikularnih situacijah, ki se jih ne da zvesti na univerzalno pravilo, presežek »čuta« za ravnanje z živimi ljudmi, intersubjektivnega takta, neke neznanne sile, ki se je ne da objektivirati, zaradi katere pacient pri »pravem« zdravniku, tj. pri zdravniku, ob katerem začuti, da »jo ima«, to silo, občuti pomirjajoče zaupanje. Ta »čut« zdravnik »ima ali nima«, z njim je kot z razumevanjem umetniškega dela: absurdno je reči, da »sem to pesem do sem razumel, te

vrste so mi pa nejasne«, pesem smo razumeli ali ne. Ta »čut« torej ni deljiv, je »unaren«: zdravniku zaupamo ali ne, absurdno je reči, da »mu v teh stvareh zaupam, v onih pa ne«. Lahko bi rekli tudi takole: običajna nevtralna pozitivna vednost je vselej omejena, nekaj vemo, vselej pa je še neznanska količina tega, česar ne vemo, in naše znanje se pač postopoma širi, razvija, pogloblja itn.; pri »pravem« zdravniku pa se nam nekako zdi, kot da je v nekem skritem soglasju, kot da »intuitivno čuti« sam tisti X, ki vselej ostane nedostopen pozitivni vednosti, in lahko tako z intuicijo pomaga tudi tam, kjer so za znanost še beline. — Vsa ta »presežna« razsežnost se najboljše kaže v občutku, da »biti dober zdravnik« ni isto kot »biti dober inženir«: dober inženir je lahko kot oseba svinja, »biti dober zdravnik« pa vsebuje hkrati neko etično razsežnost, predpostavlja specifičen čut za intersubjektivno razumevanje... Na tem mestu bi morali uporabiti lacanovsko algebro: če naj polje objektivno-nevtralne vednosti zapišemo z S_2 , potem lahko rečemo, da je tisti »presežek« nad S_2 , ki je lasten »pravemu zdravniku«, prav S_1 , »iracionalni« — presežni označevalec-gospodar«, tisti neizrekljivi X, ki daje karizmo, vliva zaupanje.

Vendar nas doslej povedano ne sme zapeljati v razsvetljensko kritiko, ki bi omenjeni »presežek« razglasila za mistifikacijo in trdila, da »niso zdravniki nič boljši od drugih nosilcev vednosti«. Da se izognemo nesporazumu: jasno je, da — empirično vzeto« — zdravniki niso nič boljši od ostalih ljudi, da je podkupljivost pri njih bržkone precej nad normalnim povprečjem samoupravne družbe, saj je tako rekoč skoraj »kodificirana« (točno se ve, kje zadošča whisky, kje je potrebna že kuverta itn.). Toda paradoks je v tem, da omejeno »zaupanje« navzlic temu preprosto »deluje«:

lep primer tega, kar je Lévi-Strauss poimenoval »simbolna učinkovitost«. Naj bo zdravnik »empirično« še tako pokvarjen, ko se preobleče v haljo in pogleda pacienta, stopimo iz območja »profanega« v posvečeno območje, občutimo, da »je v njem nekaj več« — lahko je reči, da je to »dejansko zgolj iluzija«, a nič manj dejansko ni dejstvo, da ta »iluzija« še kako *deluje*, pozitivno vpliva na proces zdravljenja (saj — kot vemo — skraj ni bolezn, ki bi bila skoz in skoz »fizične« narave, pri vsaki — oziroma vsaj pri njeni ozdravitvi — ima vlogo tudi tako imenovani »psihični dejavnik«). Če torej diplomanti medicinske fakultete trdijo, da so sami pacienti tisti, ki bi radi še naprej imeli opraviti z »doktorji« in ne zgolj z zdravniki, potem to ni preprosta laž: saj je, kot vemo, že vsaj od Hegla naprej, hlapec »resnica« gospodarja. Druga plat, ki si jo medicinci pač raje zakrijejo, pa je seveda, da je na gospodarju nujno nekaj bebavega, saj živi gospodar s tako rekoč apriorno, konstitutivno nujnostjo v prevari, da ima on sam, »empirična« oseba, res v sebi tisti X, zaradi katerega je predmet zaupanja pacienta. Gospodar nujno spregleda, da se tisti X projicira vanj šele v neki določeni intersubjektivni konstelaciji, ki ga naredi gospodarja, da mu ta X ni dodeljen oziroma pripisan zavoljo nekakšnih njegovih »realnih kvalitet, usposobljenosti itn.«, marveč po neki »iracionalni« logiki, ki je sam nujno *ne* obvlada. Tako velja tudi za našega vrlega zdravnika, ki mu vsi še kako hočemo zaupati (pomislite, kako grozna »dehumanizirajoča« situacija bi bila, če bi v njem gledali zgolj nosilca tehnične vednosti, ki vidi v nas svoj objekt!), tisto, kar je že Marx v *Kapitalu* zapisal o kralju: »Ta človek je npr. kralj le zato, ker se drugi ljudje obnašajo do njega kot podložniki. Oni pa obratno mislijo, da so podložniki zato, ker

je on kralj.« Ne le »oni« — podložniki, pacienti — težava je v tem, da mora tudi »on sam«, kralj, zdravnik, verjeti, da »ima v sebi nekaj...«, tj., da mora — četudi zgolj nezavedno — verjeti predvsem *sam vase*, saj lahko le tako »izzareva« tisti »čut«, ki vliva zaupanje. Tako ostane nam, hlapcem, v trenutku refleksije še vedno veselje, da hočejo užaljeni medicinski diplomanti pravzaprav potrdilo, da so kreteni, ki verjamejo vase — še bolj grobo povedano, hočejo potrdilo svoje norosti, saj je (kot nekje pripominja Lacan) temeljna poteza norosti prav v tem, da pri subjektu umanjka dialektična distanca do samega sebe, tj., da subjekt resno misli, da je to, kar je, da je neposredno identificiran s svojo podobo: nor ni, kot pravi Lacan, zgolj revež, ki misli, da je kralj, nor je tudi kralj, ki misli, da je kralj, tj., ki se preveč neposredno identificira s svojo vlogo (dokaz: Ludvik Bavarski, »nori kralj«, ki se je vzel resno) — in, dodajmo, zdravnik, ki misli, da je zdravnik. Edina rešitev za zdravnika je torej, če noče znoreti, da svojo vero vase *potlači* v nezavedno, jo prikrije z ironično distanco ali, še lepše, z zavestnim prepričanjem, da kajpada ne verjame v svojo »moč«, da pa »igra« vero vase v korist pacientov, ker ti pač to pričakujejo od njega...

*

Zdi se, da je alternativa »zdravnik ali doktor« izjemen in omejen primer, ki nima splošnega pomena. Zato se za sklep lotimo vprašanja, ki je gotovo za nas »Slovence« dovolj relevantno: kako deluje razlika S_1/S_2 na ravni ideoloških mehanizmov »nacionalne identifikacije«? Primerno izhodišče za konceptualizacijo tega vprašanja je danes že klasična teza, ki so jo obdelali Louis Althusser in njegovi učenci, o »ideološki interpelaciji«: »nacionalno identifikacijo« Slovencev lahko dojame-

mo kot proces, v katerem Slovenski Narod nastopa kot Subjekt, ki interpelira individue v subjekte: ti so vzpostavljeni kot ideološki subjekti »Slovenci« s tem, da se odzovejo klicu Subjekta, da se »priznajo-prepoznajo« za »Slovence«. Kateri je ta Subjekt-Dругi, to lahko vsaj nakažemo z začetkoma dveh himen: »Hej, Slovani...«, »Vstanite, v suženjstvo zakleti«; tu imamo ideološko interpelacijo v čisti obliki: poziv, ki se naslavlja v drugi osebi na individue, le-ti pa se s tem, da se prepoznajo v pozivu, da se priznajo za njegove naslovnike, vzpostavijo kot ideološki subjekti (»Slovani«, »v suženjstvo zakleti«, tj. proletarci). Drugi-Subjekt je potemtakem tista instanca, ki govori, subjekt izjavljanja te ideološke interpelacije — tisti, zaradi katerega se himna glasi »Vstanite...« in ne »Vstanimo«. Metafora »klicanja« v ideoloških izjavah (»Hej, Slovani«, »klic dolžnosti«, »domovina te kliče« itn.) zato ni ključna.

Pri tem moramo biti pozorni predvsem na *performativno* razsežnost akta ideološke interpelacije. Termin »performativ« je vpeljal angleški filozof John L. Austin, da bi z njim zaznamoval paradoksnost lastnosti nekaterih izjav, za katere velja, da ne izražajo nekega zunaj oziroma pred-jezikovnega dejstva, marveč se tisto, kar pomenijo, ujema s samim dejanjem njihovega izjavljanja: Pomen izjave »V sosednji sobi je miza« je pač določen s tem, da neodvisno od same te izjave oziroma dejanja njenega izjavljanja v sosednji sobi je miza; toda vzemimo izjavo »Obljubljam, da bom prišel na sestanek« — ta izjava opisuje dejanje obljube, dejanje obljube pa je natančno v tem, da *izjavim* »Obljubljam, da...«. Prav takšen je tudi status ideološke interpelacije oziroma natančnejše odgovora nanjo: če se subjekt »prepozna« v tej interpelaciji, če prepozna »sebe« kot

tistega, na kogar se »naslavlja« interpelacija (»Slovan«, »v suženjstvo zaklet«), potem ne zadošča reči, da je to »vedno že bil« in da se je zdaj zgolj »prepoznal« za to, kar je vedno že bil. Nasprotno, šele s tem »prepoznanjem« je *postal* to, za kar se je v njem »prepoznal« — učinek tistega »vedno-že« je sprevid performativne razsežnosti, sprevid, ki vselej spremlja ideološki proces.

Prvi »škandal«, ki ga tu stori Althusser, je, da mu sama konstitucija »subjekta« nastopi oziroma deluje kot (njegovo) podvrženje, tj., da dojame v francoščini še navzočo dvopomenskost besede »sujet« (1. svobodni samodejavnik, 2. podložnik) kot dve plati istega: individuum se konstituira kot »subjekt« (svobodni samodejavnik, vir in središče svoje dejavnosti, »odgovoren za svoja dejanja« itn.) prav *skoz* svoje »podvrženje« (assujettissement) Drugemu-Subjektu. Tu ne gre za nobeno »še omejeno subjektivnost«, ki bi ji nato morali zoperstaviti »pravo« subjektivnost brez podreditve Drugemu-Subjektu: ta podreditev je konstitutivna za samo formo subjektivnosti.

Temeljna razsežnost procesa samoupravljanja je kajpada prevlada tega polja svobode kot »prostovoljne podreditve«, vendar je prav tu navzoča nevarnost, da so v zakrinski obliki na delu še vedno isti temeljni mehanizmi kot v klasičnem procesu ideološke konstitucije subjekta. Vzemimo primer *samoprispevka*: Pomen samoprispevka naj bi bil v premagovanju državnega razporejanja presežne vrednosti: namesto da bi državni organi neposredno sprejeli zakonski ukrep, ki določa, naj se od osebnega dohodka delavcev v neki občini itn. določen odstotek odtrga in uporabi npr. za gradnjo vrtca, delovni ljudje sami z referendumom odločijo, da bodo odvajali del dohodka za izgradnjo vrtca. Namesto etatističnega ukrepa »od zgoraj« imamo torej opraviti s samoupravno odlo-

čitvijo »od spodaj«; namesto zakonske prisile prostovoljni prispevek, možnost, da se delovni ljudje svobodno odločijo za »da« ali »ne«. »Past« je seveda v načinu, kako se izvede referendum ali siceršnja odločitev o samoprispjevku: če je alternativa predstavljena tako, da je že vnaprej konotirana z idejnopolitično težo, kot »preskus samoupravne zrelosti« množic, potem imamo pač opraviti z ideološko konstitucijo samoupravnega subjekta v čisti obliki: kdor glasuje »za« samoprispjevku, s tem hkrati pokaže samoupravno zrelost, kdor glasuje »proti«, pa izpriča, da ni zrel za samoupravljanje. Prikrito etatiistično sklepanje, ki se skriva za tem, je v grobem tole: lahko bi seveda sprejeli isti ukrep z neposredno zakonsko prisilo, toda verjamemo, da ste zreli za samoupravno odločitev; če boste glasovali proti, boste izigrali naše zaupanje in si boste s tem pravzaprav sami odvzeli pravico nadaljnjega samoupravnega odločanja na tem področju. »Represivni« trik se torej skriva natančno v performativni razsežnosti mojega dejanja odločitve: če glasujem »za«, se hkrati konstituiram kot »zrel« samoupravljalec, torej »zrel« za svobodo onstran etatiistične prisile — skratka, »svobode« se spet drži znamenje »svobodne podreditve«, »svobodne« pritrditve »predlogu«, ki mi ga ponudi Država.

Toda preden bomo poskusili razdelati logiko te »prostovoljne podreditve«, velja nekoliko konkretizirati sam proces interpelacije: Interpelacija nikoli ni nevtralno-splošna, marveč je vedno obarvana s spletom partikularnih potez, ki jih Slovenec »prevzame nase«, ko se »prepozna v Slovenstvu« (pridnost, bogaboječnost, pokornost itn.), prav ta konkretna »obarvanost« pa je predmet (v zadnji instanci kajpada razrednega) boja, boja za to, kateri modus interpelacije bo performativno »dehal«, konstituiral subjekte. Boj poteka

torej — če naj parafraziramo Marxa — za to, katera bo tista »splošna svetloba, v katero so potopljene vse druge barve in (ki) jih modificira v njihovi posebnosti«, kateri bo tisti »posebni eter« partikularnih potez, ki »določa specifično težo vsega gibanja, ki se kaže v njem« (Uvod v Očrte), posebni eter potez, s katerimi se bomo identificirali ob odgovoru na vprašanje, »kaj pomeni biti Slovenec«. V tem okviru bi lahko Cankarjevo geslo o Slovencih kot »narodu-proletarcu« opredelili natančno kot poskus, doseči *ujemanje* nacionalne in razredno-proletarske interpelacije, tj., doseči, da bi Slovenec s samim tem, ko bi se v emfatičnem pomenu »priznal za Slovenca«, dojel svoj položaj kot položaj proletarca. Če naj to Cankarjevo misel razdelamo v luči pravkaršnje parafraze Marxa: gotovo da niso v empiričnem pomenu »vsi Slovenci proletarci«, da so med njimi tudi in predvsem kmetje, obrtniki, duhovniki itn., toda gre za to, da naj se »proletarskost« skusi kot tista »splošna svetloba, v katero so potopljene vse druge barve«, kolikor je že sama pozicija Slovencev kot naroda v avstro-ogrski monarhiji »proletarska«.

Isto pa kajpada mutatis mutandis velja za prisilo »pridnost«: ne gre za to, da so empirično »vsi Slovenci pridni«, seveda so med njimi tudi lenuhi, toda to prav nič ne prizadeva ideološkega statusa izjave, da je »pravi Slovenec priden«, in zato bomo Slovincu-lenuhu s toliko večjim zadovoljstvom zalučali ne »Bodi priden!«, marveč kar naravnost »Bodi Slovenec!«. Vendar pa ti dve oznaki (»Slovenec«, »priden«) nista na isti ravni — dialektiko, s katero imamo tu opraviti, lahko formuliramo v terminih Marxove dialektike blagovne forme oziroma izrazov vrednosti: »vrednost« slovenstva se izraža v vrsti »uporabnih vrednot«, tj. v seriji oznak, ki jih »konotira« interpelacija v

»Slovenca«, seriji, do katere pridemo, če skušamo odgovoriti na vprašanje »kaj pomeni (Slovencu) biti Slovenec?«: priden, bogaboječ... S tem pa postanejo same te »čutne« (pozitivne, opazne) lastnosti nekaj »čutno-nadčutnega« (Marx): niso le to, kar so, marveč so izpričevanje nečesa skritega, globljega. Če je Francoz priden, je »pač priden«, če je Slovenec priden, pa je ta pridnost »izpričevanje slovenstva«; ni »Slovenec v pravem pomenu« zato, ker ima te in te oznake, pripisane Slovencu, marveč ima te in te oznake *zato, ker je Slovenec. Nacionalna »interpelacija« deluje, ko pride do te fetišistične sprevrnitve, ko se »pozitivne« lastnosti doživljajo kot izraz nečesa »transcendentnega«, slovenstva kot ideološkega Subjekta.*

Ob tem pa lahko že nekoliko specificiramo proces nacionalne identifikacije: subjekt se ne identificira neposredno s serijo »pozitivnih« oznak (pridnostjo itn.), marveč *se identificira natančno s tem »transcendentalnim«, pomensko »praznim« mestom, ki ga zaznamuje označevalec »slovenstvo«, »Narod« kot ideološki Subjekt.* Bistveno je namreč, da med oznako »slovenstvo« in serijo »pozitivnih« oznak, ki jih »konotira« ta oznaka (pridnostjo itn.), ni kontinuitete, marveč je prelom, tj., oznaka »Slovenec« in serija »pozitivnih« oznak se ne gibljejo na isti ravni: oznaka »Slovenec« sama na sebi »nič ne pomeni«, tj., pomeni zgolj in prav vse tisto, kar lahko ekspliciramo s serijo »pozitivnih« oznak. Tu pa lahko znova vpeljemo lacanovsko dvojico S_1 (označevalec-gospodar, označevalec-brez-označenca) in S_2 (veriga »vednosti«, tj., veriga pozitivnih, »običajnih« označevalcev z označenci): S_2 je serija »pozitivnih« oznak z opredeljenim pomenom (pridnost itn.), S_1 pa je paradokсна avtoreferenčna (samonanašajoča se) oznaka, ki »nič (pozitivnega) ne pomeni«, tj., ki pomeni zgolj tistega, ki se prepozna v nji, ki

se identificira z njo: »biti priden« pomeni delovati na določen način itn., »biti Slovenec« pa pomeni nekako »vse in nič« — pomeni zgolj »prepoznati se v slovenstvu, identificirati se z njim«, in hkrati vzeti nase vse tiste »pozitivne« oznake, ki jih konotira »slovenstvo«.

Od tod se razjasni, zakaj nas iskanje »nacionalne identitete« vselej pušča nekako nezadovoljene: naj naštevamo še toliko »pozitivnih« oznak, ob tem vselej čutimo, da »to še ni tisto«... prevara je v tem, ker pričakujemo, da bomo tisto »enojno potezo«, ki zaznamuje Slovenca kot Slovenca, našli na ravni neke pozitivne pomenske opredelitve, lastnosti itn., medtem ko je v resnici ta poteza prav »označevalec brez označenca«, samonanašajoča se, »tavitološka« oznaka, ki »totalizira« vse ostale »pozitivne« oznake.

Boj za nacionalno interpelacijo je boj za to, kateri S_2 bo »podpiral« S_1 , se pravi, katera veriga označevalcev bo »totalizirana« z označevalcem-gospodarjem S_1 , ki si »travmatično« podredi subjekt.

II. »Ni spolnega razmerja«

Pred nekaj leti je bila moda razvijanje homologij med kritiko politične ekonomije in »kritiko označevalne ekonomije«; njen glavni eksponent je bil Jean-Joseph Goux. Ponavadi se je izhajalo iz tega, da je *blago* »čutno-nadčutna reč«, da nastopa kot neka neposredno-čutna reč, ki pa je hkrati prikazovanje nečesa, kar nima nobene neposredne zveze z njeno telesnostjo: vrednosti. K temu se je dodalo: isto je z *znakom*, ki nastopa kot prikazovanje nečesa, kar ni neposredno povezano z njegovo telesnostjo, materialnostjo, t.j., kot utelešenje pomena. Nato se je šlo še korak dalje: k homologiji *denar : falos* (falični označevalec); tako kot je denar neposredno utelešenje vrednostne občosti in to plača s tem, da sam nima nobene uporabne vrednosti, t.j., da je paradokсно blago, ki je potencialno vsa blaga, a sam ne zadovoljuje nobene potrebe, tako je tudi falični označevalec označevalec, ki je potencialno *vsi* pomeni, občost pomena, pa to plača s tem, da je hkrati označevalec-brez-označenca. Lahko bi izpeljali celo to, kako je falični označevalec korelat kapitala. Kaj je namreč kapital? Denar-blago, ki se na trgu menja za neko blago, ki ni blago med drugimi blagi, marveč izjemno blago, blago, katerega »uporabna vrednost« je v proizvodjanju same vrednosti, t.j. za delovno silo. Z nastopom kapitala se torej »običajna« situacija blagovne menjave, kjer producenti menjajo

svoje proizvode, tako rekoč »reflektira vase«: sama zmožnost produciranja nastopi kot blago in se menja za neko drugo blago. Isto pa je s faličnim označevalcem, ki ni »običajen« označevalec med drugimi označevalci, marveč nekak »refleksivni« označevalec, ki drži mesto samega subjekta v označevalni verigi, ki je potemtakem nekak »ekivalent« subjekta v Drugem-označevalcu.

— — — Tovrstne homologije so nedvomno zelo privlačne, imajo določeno »pojasnilno vrednost«, z njimi se proizvede »učinek smisla«, toda težava je v tem, da moramo, če gremo po tej poti, prej ali slej proglasiti sam smisel, smisel kot tak, za fetišistični učinek. Reče se namreč: mistifikacija blagovne forme je v tem, da nam neka čutna reč nastopa kot utelešenje nečesa nadčutnega, da se nanjo prilepi neki mističen pomen, ki nima nobene neposredne zveze z njeno telesnostjo ipd. — toda to, da neka čutna stvar postane nosilec nečesa »nadčutnega«, nečesa, kar nima nobene zveze z njeno neposredno telesnostjo, ta osnovni »preskok« je natančno *sam znak kot enotnost označevalca in označenca* (znak za razliko od »signala« (dim-ogenj), ki ohrani kontinuiranost označevalca in označenca), tj., neka fetišistična »mistifikacija« je potemtakem konstitutivno-nujni pogoj nastopa »smisla«, govorce. S tem pa se seveda znajdemo — če hočemo do kraja vztrajati pri homologiji — pred neko »neugodno« alternativo: ali moramo zatrditi neukinljivost fetišizma, ali pa zahtevati prevlado, ukinitvev »učinka smisla«, torej strogo vzeto izstop iz medija govorce...

— — — Razvijanje homologij s tem ni a priori razvrednoteno; treba ga je le drugače zastaviti: homologijo (primerjalno iskanje vzporednih ustroj) je treba vzeti kot »predstopnjo« dialektične konkretizacije, ki razvije »posredovanost« tega, kar je sprva postavljeno v razmerje vnanje homo-

logije tipa »kakor tu tudi tam...« (»kakor blago je tudi znak...«). Vzemimo dovolj znan zgled: Marx v 1. poglavju *Kapitala I.* pokaže, kako lahko posamično blago izrazi svojo vrednost zgolj z nanašanjem na neko drugo blago, pri čemer je to drugo blago v svoji neposredni telesnosti pojavna forma vrednosti nasploh; temu je priključena opomba z naslednjo homologijo:

»Na neki način je s človekom kakor z blagom. Ker ne pride na svet niti z zrcalom niti kot fichtejevski filozof: Jaz sem Jaz, se človek najprej ogleduje kot v zrcalu samo v drugem človeku. Šele z nanašanjem na človeka Pavla kot sebi enakega se človek Peter nanaša na samega sebe kot človeka. S tem pa mu tudi Pavel s kostmi in kožo, v svoji pavlovski telesnosti, velja za pojavno formo genusa človek.« (opomba 18a)

To homologijo Marx v nadaljevanju še dopolni: Drugo blago je ekvivalent prvega, izraža-uteleša vrednost prvega, zgolj kolikor se prvo blago nanaša nanj — ekvivalentstvo drugega blaga je »refleksijska določitev« prvega blaga. Zdi pa se, da drugemu blagu pripada ekvivalentna forma ne glede na to nanašanje, kot njegova stvarna lastnost, tj., da se prvo blago nanaša nanj, *ker je drugo blago že na sebi ekvivalent, ne pa, da je drugo blago ekvivalent, ker se prvo blago nanaša nanj.* Tem izvajanjem je spet priključena opomba s primerjavo:

»Take refleksijske določitve so sploh reč zase. Ta človek je npr. kralj le zato, ker se drugi ljudje obnašajo do njega kot podložniki. Oni pa obratno mislijo, da so podložniki zato, ker je on kralj.« (opomba 21)

Tu bi postopali povsem neustrezno, če bi vzeli logiko razvoja vrednostne forme kot osnovo, ključ, ki — glede na to, da blagovna forma opredeljuje totalnost družb, v katerih vlada blagovna proiz-

vodnja — pojasnjuje, da se tudi ostala področja artikulirajo na homologen način, tipa »v družbah, kjer vlada blagovna proizvodnja, je pač *tudi* s človekom *kakor* z blagom«. Kajpada niso nič boljše druge tovrstne rešitve, ki ostanejo na ravni homologije različnih vzporednih področij, na primer, da se konstruira nekakšno »splošno logiko« fetišistične sprevrjenosti kot tisto abstraktno-skupno, kar se nato homologno realizira v sferi blag kot blagovni fetišizem (denar, ki kot izjema totalizira celoto blag), v sferi govornice kot jezikovni fetišizem (falični označevalci, ki kot izjema totalizira celoto označevalcev), v sferi intersubjektivnosti kot fetišizem osebnosti (gospodar, ki kot izjema totalizira neko skupnost subjektov), ipd. — Takšna »homologna« pojasnjevanja tipa »denar je bog med blagi«, »bog je denar med subjekti« itn. ostanejo abstraktna, ker predpostavijo različnost sfer, med katerimi vzpostavijo homologno razmerje: same te različnosti ne pojasnijo, marveč jo vzamejo kot neposredno dejstvo soobstoja.

Kako torej razviti navedeno Marxovo homologijo do ravni konkretno-dialektičnega posredovanja? Že sam Marx daje tu rešitev: to rešitev je iskati v tistih njegovih izvajanjih — prav tako v *Kapitalu I.* — kjer je govoril o tem, da je v družbah, kjer blagovna proizvodnja še ni univerzalizirana, še ne igra ključne, celoto-opredeljujoče vloge, se pravi v predkapitalističnih družbah, eksploatacija še »prosojna«, tj., da so »produkcijski organizmi« teh družb v osnovi »razvidni«: prisvajanje presežne vrednosti je neposredno dano v obliki desetine, tlake, izkoriščanja sužnjev itn. Na tej ravni ni nobene bistvene mistifikacije, razmerja so — za razliko od kapitalističnega produkcijskega načina — »razvidna«, zato tudi niso dani pogoji nastopa politične ekonomije kot znanosti: šele z univerzalizacijo blagovne proizvodnje po-

stanejo produkcijska razmerja v osnovi netransparentna, je eksploatacija mistificirana v formi ekvivalentne svobodne menjave, kjer vsak partner »prejme plačilo za svoj delež« (delavec mezdo za svoje delo, kapitalist profit za vloženi kapital...). Druga plat tega pa je, da je treba v predkapitalističnih družbah eksploatacijo omogočiti oziroma upravičiti z zunaj-ekonomskimi sredstvi: z neposredno prisilo ali z ideološkim pritiskom, tj., z ideološko legitimacijo neposredno-razvidnega prisvajanja presežne vrednosti — v grobem gre za to, čemur pravi Marx »neposredna gospodstvena in hlapčevska razmerja«. Sama ta razmerja se morajo zato fetišizirati, postanejo »neprosojna«, tu je »z ljudmi kakor z blagi«, v gospodarja se investira neka mistična aura, zdi se, da smo mu podložni, ker je gospodar, in ne obratno, itn. V kapitalizmu pa lahko prav zato, ker je fetišizem lociran v sfero blagovne proizvodnje, ožje: v sfero razmerij med blagi, torej: »razmerij med rečmi«, neposredna razmerja med *ljudmi* zadobijo (ideološko) podobo transparentnosti, enakosti, pragmatične utilitarnosti ipd., tj., iz njih je izgnana sleherna »mistična aura«. Ta prelom med *avtoritarno-patriarhalno* podobo človeka, ki afirmira »neposredna gospodstvena in hlapčevska razmerja«, in med *razsvetljensko-utilitaristično* podobo predpostavlja — kot je vedel že Hegel (prim. pogl. o duhu *Fenomenologije duha*) — da se fetišizirajo »razmerja med rečmi«, tj., da je človekova svoboda, prosojnost neposrednih družbenih razmerij ipd. (družbeno nujni) videz, katerega »resnico« (dejanska razmerja gospodstva med ljudmi) izdaja fetišizacija »razmerij med rečmi«. (Ta miselni tok je naznačil že Etienne Balibar v svojem prispevku k *Lire le Capital*, vendar se mu je kasneje odpovedal s tem, da je kritiziral samo Marxovo teorijo fetišizma kot ideološko; prim.

K vprašanju o »teoriji fetišizma«, Problemi-Razprave 173—175.)

Od tod bi lahko konkretizirali tudi Millerjevo misel, da je kapitalistični diskurz diskurz histerika: prelom s fevdalno ideologijo je premik iz diskurza gospodarja (kot medija »neposrednih gospodstvenih in hlapčevskih razmerij«) k diskurzu histerika, tj., dejavnik kapitalističnega diskurza je — v skladu s formulo diskurza histerika — \$, formalno »svoboden« subjekt, katerega resnica vdira skozi fetišizacijo »razmerij med rečmi«.

— — — Tako se torej tisto, kar je najprej bilo abstraktna homologija (»s človekom je kakor z blagom . . .«), konkretizira v zgodovinski prelom med fevdalnimi gospodstvenimi razmerji in meščansko vladavino blagovnih razmerij. Ne gre za to, da je »v družbi, kjer vladajo blagovna razmerja, s človekom kakor z blagom«, v tej družbi so nasprotno razmerja med ljudmi neposredno vzeto de-fetišizirana, transparentna, toda njihova ključna razmerja se prikazujejo kot »razmerja med rečmi« in tu izdajo resnico ideološkega videza prosojnosti neposrednih intersubjektivnih razmerij.

Podobno miselno pot je kajpada treba ubrati tudi ob »logiki označevalca«: Ključno vlogo analize označevalnih mehanizmov za zapopadenje današnjih razmerij razrednega boja je treba konkretizirati oziroma posredovati s premikom v samem »predmetu«, v zgodovinski dejanskosti. Tu lahko kajpada damo le splošen namig: Z razvojem tako imenovanih »totalitarnih« vladavin XX. stoletja (fašizma, stalinizma — pri čemer smo kajpada daleč od tega, da bi jih enačili: prim. poglavje o stalinizmu) je žarišče »neprosojnosti« znova premeščeno. Sam Marx je že zapisal nekje v *Očrtih* . . ., da moramo, če »prezgodaj« vzamemo rečem oblast nad ljudmi (tj., če so ukinjena blagovna razmerja, ne da bi pri tem subjekt zgodovinskega procesa postal razredno osveščeni proletariat), pač znova dati ljudem oblast nad ljudmi, tj., znova moramo tako ali drugače vpeljati neposredna gospodstvena in hlapčevska razmerja. Pravi problem tu ni toliko fašizem kot »stalinizem«: fašizem deluje kot neposredna in odkrita reafirmacija gospodstvenih razmerij, avtoritete, hierarhije itn., tj., neposredno »fetišizira« intersubjektivna razmerja (»hipnotična moč« vodje itn.), da bi tako — potem ko je popustila klasična liberalno-meščanska legitimacija kapitalskih razmerij — ohranil »razredni mir« in s tem omogočil nadaljnjo reprodukcijo kapitalskih razmerij. Pri »stalinizmu« pa se zadeva bolj zaplete: razmerja gospodstva v njem niso »prosojna« na način direktne ideološke legitimacije hierarhije, »stalinizem« se ideološko legitimira kot oblast delovnih množic, najširše demokracije itn., in tega ne smemo enostavno vzeti kot »zgolj-masko«, tj., kot da ima vladajoča birokracija do te ideološke legitimacije povsem enostaven zunanje-instrumentalen odnos; vendar pa je gospodstvo navzlic temu že v »razmerjih med ljudmi«, tj., odpadejo meščanske »formalne svoboščine«, gospodstvo se ne afirmira šele prek ovinka »razmerij med rečmi«. V »stalinizmu« se intersubjektivno razmerje dejanskega gospodstva birokracije nad delavskim razredom neposredno legitimira in afirmira kot oblast *samoga delavskega razreda*. To je omogočeno s *fetišizacijo* organizacije vladajoče birokracije (stalinške Partije): Partija, ki vlada nad delavskim razredom, nastopa kot neposredno utelešenje njegove Občosti, tj., predstavlja nasproti »empiričnemu« delavskemu razredu njegovo lastno občost (glede te konstelacije prim. poglavje o stalinizmu). Takšna paradokсна artikulacija, v kateri se intersubjektivno razmerje gospodstva legitimira in afirmira s samo formo demokracije, enakosti, odsotnosti

vinskega procesa postal razredno osveščeni proletariat), pač znova dati ljudem oblast nad ljudmi, tj., znova moramo tako ali drugače vpeljati neposredna gospodstvena in hlapčevska razmerja. Pravi problem tu ni toliko fašizem kot »stalinizem«: fašizem deluje kot neposredna in odkrita reafirmacija gospodstvenih razmerij, avtoritete, hierarhije itn., tj., neposredno »fetišizira« intersubjektivna razmerja (»hipnotična moč« vodje itn.), da bi tako — potem ko je popustila klasična liberalno-meščanska legitimacija kapitalskih razmerij — ohranil »razredni mir« in s tem omogočil nadaljnjo reprodukcijo kapitalskih razmerij. Pri »stalinizmu« pa se zadeva bolj zaplete: razmerja gospodstva v njem niso »prosojna« na način direktne ideološke legitimacije hierarhije, »stalinizem« se ideološko legitimira kot oblast delovnih množic, najširše demokracije itn., in tega ne smemo enostavno vzeti kot »zgolj-masko«, tj., kot da ima vladajoča birokracija do te ideološke legitimacije povsem enostaven zunanje-instrumentalen odnos; vendar pa je gospodstvo navzlic temu že v »razmerjih med ljudmi«, tj., odpadejo meščanske »formalne svoboščine«, gospodstvo se ne afirmira šele prek ovinka »razmerij med rečmi«. V »stalinizmu« se intersubjektivno razmerje dejanskega gospodstva birokracije nad delavskim razredom neposredno legitimira in afirmira kot oblast *samoga delavskega razreda*. To je omogočeno s *fetišizacijo* organizacije vladajoče birokracije (stalinške Partije): Partija, ki vlada nad delavskim razredom, nastopa kot neposredno utelešenje njegove Občosti, tj., predstavlja nasproti »empiričnemu« delavskemu razredu njegovo lastno občost (glede te konstelacije prim. poglavje o stalinizmu). Takšna paradokсна artikulacija, v kateri se intersubjektivno razmerje gospodstva legitimira in afirmira s samo formo demokracije, enakosti, odsotnosti

gospostva itn., tj., v kateri so — če naj uporabimo že zlizan domislek — sicer vsi enaki, toda nekateri bolj enaki kot drugi, za pojasnitev in za praktičen spoprijem s takšno artikulacijo se pač moramo lotiti tudi analize libidinalnih-označevalnih mehanizmov »logike oblasti«.

*

Toda vrnimo se k prelomu med predmeščansko-patriarhalno in med meščansko-razsvetljsko podobo človeka, ki ga omogoči orisana premestitev fetišizma iz neposredno-medosebnega območja v območje »razmerij med stvarmi«, s čimer zado-bijo neposredna razmerja med ljudmi ideološki videz »prosojnosti«; ta prelom lahko lepo izpričamo skoz različno artikulacijo vloge *družine*.

Med prvimi, ki so dosledno formulirali meščansko stališče suverenosti in naravne svobode ljudi, je bil John Locke. Srbohrvaško izdajo Lockovih *Dveh razprav o vladi* je pohvaliti zato, ker ji je dodan prevod kompletnega dela Roberta Filmera *Patriarcha*; Filmer je namreč tisti teoretik absolutne, nedotakljive kraljeve oblasti, ki se nanj naslavlja in ga spodbija Locke (pri tem je treba dodati, da je Filmer tako rekoč že vnaprej zgubil bitko, saj dokazuje božansko poreklo itn. kraljeve oblasti z njeno *prirodnostjo*, tj., prizna kot vrhovno legitimacijsko instanco prirodnost, s čimer se že giblje znotraj meščanskega horizonta). S tem, da lahko soočimo Locka s Filmerom, so Lockove postavke umeščene v svoj ideološki kontekst in zgubijo neposredno »samoumevnost«.

Kaj torej vidimo ob Filmerovem delu? Kot nakazuje že njegov naslov — ne pozabimo, da gre za delo iz *politične* filozofije — je celota zgrajena na vzporednici med *kraljem* — vrhovno politično oblastjo — in *družinskim očetom*; Filmer skuša to vzporednico utemeljiti celo z neposrednim do-

kazovanjem (skoz sklicevanje na biblijo itn.), da se je instanca kralja tudi zgodovinsko razvila iz instance družinskega očeta. Navedimo zgolj naslove nekaj poglavij: V. *Kralji so ali očetje svojega ljudstva ali nasledniki takšnih očetov ali uzurpatorji pravic takšnih očetov*, VII. *O ujemanju očetovske in kraljevske oblasti*, XII. *Aristotel se ujema s Svetim pismom, ker izpeljuje kraljevsko oblast iz očetovstva*. Ljudstvo je torej velika družina, kralj pa njegov oče. S tem je kajpada utemeljeno razmerje neposrednega gospostva in hlapčevstva, ki se nato prenaša navzdol po družbeni lestvici: fevdalni gospod, oče družine...

Prelom, ki ga na tem mestu izvrši meščansko-razsvetljski liberalizem, pa je natančno v tem, da se pretrga ta kontinuiranost od vladarja do družinskega poglavarja, ta enotnost patriarhalne ureditve celotne družbe. Drugače povedano, družina se »privatizira«, ni več »strukturni model« celotne družbe (model, ki nikakor ni zgolj ideološko dejstvo, saj pripominja že Marx v *Nemški ideologiji*, da je prva oblika delitve dela samorasla delitev dela v družini). Patriarhalno razmerje se omeji na otok zasebnosti, ki se odpira na eni strani v sfero abstraktnega človeka — elementa občanske družbe — in na drugi strani v sfero abstraktnega državljana — elementa političnega življenja; tako »človek« (*bourgeois*) kot »državljan« (*citoyen*) sta svobodna, avtonomna, »zrela« subjekta, ki stopata v enakopravna razmerja z drugimi subjekti. Zadnji nosilec politične oblasti je lahko zgolj suverenost »ljudstva« kot skupka takšnih avtonomnih, svobodnih subjektov; le-ti nato nekatere svoje pravice prenašajo na izvoljene predstavnike.

Ta prelom pa ne zahteva le, da se družina omeji na sfero zasebnosti, marveč tudi, da se na novo premisli njena vloga. Tu je ključni avtor Rous-

seau: ni naključno, da je Rousseau na eni strani teoretik suverenosti ljudstva, človekovih in državljanskih pravic itn., skratka, teoretik takšne družbene ureditve, ki ne temelji več na patriarhalnem načelu, na drugi strani pa razglašeni teoretik sentimentalne ljubezni. Rousseau je izvršil to, kar je Alain Grosrichard imenoval »reinvencija para«: na mesto patriarhalne družine, ki se v stopnjah razrašča skoz vso družbo, stopi vase zaprt, »intimen« harmoničen zakonski par, skladna celota realiziranega spolnega razmerja, s čimer je omogočeno, da se vse, kar je zunaj te skladne celote, »deseksualizira«, tj., da človek zunaj »intimnosti« para kot realiziranega spolnega razmerja nastopi kot abstraktno-brezspolni državljani (moralna oseba, ki dela za splošno dobro) ali zasebni »občan« (benthamovski utilitarist-egoist).

Na tem mestu bi bilo kajpada treba pokazati, kako se že pri Locku skoz družino reproducira dejanska hierarhija (saj razen družinskega očeta ostali člani družine pač /še/ niso »zreli« svobodni subjekti in jih zato upravičeno obravnavamo patriarhalno), in — predvsem — kako natančno nanos na družinski model upravičuje, da z »nižjimi sloji« navzlic načelni enakosti ravnamo patriarhalno, saj so — tako kot otroci — »nezreli«, nezmožni umskega razmisleka, prostega zaslepljenosti s čutnimi interesi: individui »nižjih slojev« so nam enaki načeloma, tj., kolikor so »zreli« svobodni subjekti, ker pa *dejansko* to skoraj nikoli niso... (o vsem tem prim. tekst Grosricharda *Otrok in služabnik v Problemih-Razpravah* 201—202). Toda mi bomo raje ubrali drugo pot in navedli tri umetnostne zglede, ki — vsak na svoj način — subvertirajo nakazano osnovno meščansko fantazmo »zasebnega«, samozadostnega realiziranega spolnega razmerja, ki deseksualizira artikulacijo širše družbene celote.

Začnimo z najnovejšim delom, s slavnim znanstveno-fantastičnim romanom Ursule LeGuin *Leva roka teme* (1969): Potnik z Zemlje — predstavnik razvite vesoljske interplanetarne civilizacije — se znajde na planetu Zima z nalogo, doseči, da bi se tudi humanoidni prebivalci tega planeta priključili univerzalni interplanetarni civilizaciji. Na tem planetu živijo »ljudje«, ki so na poseben način dvospolni: njihovo življenje je razporejeno po posebnem biološkem ritmu, 5/6 časa živijo normalno, »deseksualizirano« vsakdanje življenje, 1/6 pa so v stanju parjenja, »kemer«. V tem času si vsakdo najde partnerja in glede na njune konkretne medsebojne odnose prevzame moško ali žensko vlogo (spolni organi so plastični in se prilagodijo izbiri). Ista oseba je torej lahko v zaporednih »kemerjih« enkrat moški, drugič ženska, lahko je oče enih otrok in mati drugih. Obe osebi, združeni v »kemerju«, sta skladna celota realiziranega spolnega razmerja; zato je — kot je poudarjeno v romanu — spolnost tu strogo omejena na čas »kemerja«, preostali čas je je popolnoma rešen in prebivalcem tega planeta se zdi zemljan, ki »stalo po malem misli na tisto«, čigar življenje lahko kjerkoli in kadarkoli zadobi spolni »podton«, obseden perverznej.

Toda glavni dosežek romana je, da dvojno subvertira meščansko fantazmo realiziranega spolnega razmerja, ki naj jamči za ne-patriarhalnost, enakost itn. »javnega« življenja: (1) ljudje so potencialno dvospolniki, tj., spolna razlika je v zadnji liniji ukinjena; (2) družba na Zimi ni progresivna, meščansko liberalna, marveč je stagnirajoča družba patriarhalnega gospostva s kraljem, plemiči itn., družba, ki je v celoti organizirana okoli družinskih ognjišč, kot velika družina družin. Skratka: »resnica« skladnega »para«, ki naj realizira spolno razmerje, je ukinitev same spolne raz-

like, »resnica« družbe, ki naj jo deseksualizira realizacija spolnega razmerja v »zasebnosti« para, je prav patriarhalno gospodarstvo.

Seveda pa za uprizoritev »resnice« meščanskega »intimnega para« ni bilo treba čakati naših dekadentnih časov; zadevo je že sto šestdeset let pred *Levo roko teme* na manj »senzacionalističen« način, brez bega na tuje planete, a zato z večjo pretanjenostjo razvil Goethe v svojem poznem romanu *Izbirne sorodnosti (Wahlverwandtschaften)*. Ta roman — po besedah samega Goetheja njegova »najboljša knjiga« — je ohranil za vse tradicionalne interprete značaj nečesa *unheimlich*, in to ne zaman; zadošča že, da si ogledamo, kako sam Goethe obrazloži pomen naslova (v časopisnem oglasu za knjigo):

»Avtor opozarja na to, kako v naravoslovju pogosto uporabljamo etične primerjave, da bi si približali zadeve, ki so zelo oddaljene od področja človeških bitij; v skladu s tem je hotel ob neki nravni zadevi reducirati primerjavo, ki se je poslužuje v svojem govoru kemija, na njen duhovni izvir, kar je še toliko bolj upravičeno, ker imamo povsod opraviti z eno samo naravo in ker je tudi blaženo kraljestvo umne svobode na neubranljiv način prežeto s sledmi neke silovite in strastne nujnosti, ki jo lahko povsem pogasimo zgolj s pomočjo višje roke, morda pa celo nikoli med našim totranskim življenjem.«

Schellingovsko govorjenje o »eni sami naravi« nas ne sme prevarati: za nikakršno »prirodno, elementarno slo« ne gre, marveč za še kako artikularno libidinalno »izbiro objekta«, ki sledi nezavednim »izbirnim sorodstvom« — vsaka štirih »glavnih oseb« knjige izbere svojega partnerja tako, da z izbiro ponovi neko preteklo konstelacijo, da skuša poravnati neki »simbolni dolg« itn.; ta nezavedna »prisila« se uveljavi *skoz* to, da je *izrečena* (pri čemer seveda subjekt zgreši domet tega,

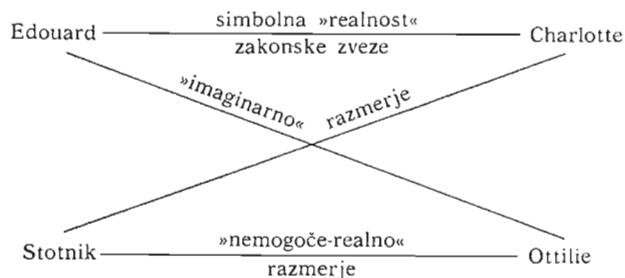
kar je izrekel, v samem trenutku, ko misli, da je zadevo »razumel«), daleč od tega, da bi jo lahko presegli, obvladali z nekakšno refleksivno »osvestitvijo«. Goethe je to prav dobro vedel: na začetku romana tri glavne osebe razpravljajo o nekem poljudnoznanstvenem delu o kemičnem načelu izbirnih sorodstev (delo je dejansko izšlo leta 1782: gre za nemški prevod latinskega teksta *De attractionibus electivis*) in ga celo »eksplicitno« nanesejo na svojo lastno intersubjektivno konstelacijo... Toda lotimo se samega dela (pri tem se bomo deloma opirali na zbornik *Goethes Wahlverwandtschaften*, izd. N. W. Bolz, Hildesheim 1981):

Osnovna »konstelacija« romana je dvojni ljubezenski trikotnik, dvojni razmik med »legitimnim« partnerjem in libidinalno »izbiro objekta«. Zgodba poteka na gradu in posestvu bogatega barona Edouarda in njegove žene Charlotte; Edouard pokliče svojega mladostnega prijatelja Stotnika (ta v romanu vedno nastopa zgolj z vojaškim činom) in ga postavi za upravitelja svojih posestev, tej trojici pa se pridruži še Charlottina rejenka Ottilie. Četudi celotno dogajanje poteka v »mirnem kotičku« (v *Izbirnih sorodstvih* zaman iščemo odmeve »velikih dogodkov«, kot na primer v *Hermanu in Doroteji*) in je osredinjeno na intersubjektivni kvadrat, pri čemer so stranske osebe omejene na najnujnejše, pa prav skoz to tako rekoč laboratorijsko izolacijo izstopi v čisti obliki zgodovinska napetost, ki je podlaga romanu: Edouard in Charlotte sta še vedno aristokratska, predmeščanska družina — Edouard kot brezdelni Gospodar, ki ga »vednost« ne zanima, ki je prišel do svojega položaja z nasledstvom in ne s svojimi sposobnostmi, prizadevanji itn.; Charlotte kot »glava« velikega ognjišča, »kultivirana dama« in hkrati upraviteljica gospodinjstva itn. Stotnik in

Otilie pa nasprotno zastopata nov, meščanski tip družine, ki ga opredeljuje vez birokracija-mati: Stotnik uteleša S_2 , vednost in »usposobljenost«, upravno birokracijo meščanske države, anonimno »služenje« (zato ne nastopa z lastnim imenom!), njegova edina »lastnina« so njegove sposobnosti, njegova izšolanost — je, skratka, »univerzitetnik«, obseden z »administrativnimi ukrepi«; Otilie pa je ženski element meščanskega »intimnega para«: »nema« mati-vzgojiteljica, predana »skrivnostim srca«, omejena na področje »zasebnosti«, kamor javnost nima vstopa — pač komplementarni pol moškemu »služenju javnosti«. Roman uprizori diagonalni »kratek stik« med tema dvema paroma: v skladu z »izbirnimi sorodstvi« se Edouard, brezdelni, romantično-naivni, »otročji« Gospodar, zaljubi v Otilie, Charlotte, »praktična«, »kultivirana« dama, pa v Stotnika (in, seveda, nasprotno: romantično-predani Otilie ustreza Edouard, »učinkovitemu« Stotniku pa Charlotte). Ta dvojni zakonolom kajpada ni »konzumiran«: »v resnici« spita skupaj zgolj Edouard in Charlotte, zakonski par; vendar pa si vsak izmed njiju med koitiranjem zamišlja, da je v postelji s svojim »izbrancem«: Edouard z Otilie, Charlotte s Stotnikom. Tako pride do »dvojnega zakonoloma v domišljiji«, katerega rezultat je otrok, ki ga rodi Charlotte: njegov obraz ima poteze Stotnika, oči pa ima kot Otilie — kot da imamo opraviti s plodom zamišljenega koitusa med »Stotnikom« in »Otilie«...; krstijo ga *Otto*, kar ga seveda umešča na križišče oseb, med *Charlotte* in *Otilie*...

Iz pravkar povedanega ni težko določiti tisto os tega intersubjektivnega kvadrata, v katero se vpiše nemožnost spolnega razmerja: na »realnost« zakonske zveze *Edouard-Charlotte* je naložena dvojna diagonalna »imaginarna« os *Edouard-Otilie* in *Stotnik-Charlotte* — tisto »realno« razmer-

je, ki s samo svojo nemožnostjo strukturira vse te »relacije«, pa je seveda iskati prav tam, kjer se ne razvije nobena »eksplisitna« relacija, niti v »realnosti« niti v »imaginarnem«: v osi Stotnik-Otilie, katerih zveza bi konstituirala prav idealni meščanski »intimni par«:

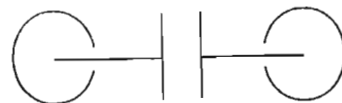


In Goethe je izpričal precejšnjo mero tankočutnosti in elegance, ko je uprizoril to nemožnost v »pozitivirani« obliki fantazme: sredi romana je »zgodba v zgodbi«, novela o »čudovitih otrocih-sosedih«, ki jo pripovedujeta angleška gosta in ki se, ne da bi pripovedovalca to vedela, nanaša na mladost samega Stotnika in nekega dekleta iz njegove sosesčine:

Dva otroka, ki sta se ves čas svojega znanstva strastno sovražila in prepirala, so ločili v času godnosti za poroko. Fant se je posvetil vojaški karieri, dekle pa se je zaročila z bogatim plemičem. Med počitnicami sta se znova srečala: fant je do dekleta ravnodušen, saj ga prežema zgolj poklicna ambicija, dekle pa se nasprotno zave, da je bilo strastno otroško sovraštvo zgolj maska, negativni lik ljubezni — da bi iztrgala fanta iz njegove ravnodušnosti, skuša narediti samomor, ker pričakuje, da bo na ta način neizbrisno vtisnila v njegovo srce podobo svojega mrtvega obraza. Fantu pa ta obupan poskus »odpre oči«, vrže se v vodo zanjo in jo zadnji trenutek reši, tako da se zgodba sklene s srečno poroko.

Ta zgodba je kajpada fantazma v strogem pomenu imaginarnega scenarija, ki uprizori realizirano spolno razmerje, uspelo zvezo meščanskega »intimnega para«; kot taka zapolni natanko tisto prazno mesto »nemožnosti«, okoli katere se v romanu strukturirajo vse ljubezenske relacije. »Resnica«, ki jo popači *happy end*, je kajpada, da se je dekleta utopila, da je Stotnik iz svoje pozicije univerzitetne-univerzalne »vednosti« spregledal pomen njenega samomorilskega dejanja. Na to svojo krivdo reagira v samem romanu z obsesionalno gesto par excellence, vredno pravega univerzitetnika: kot upravnik Edouardovih posestev izda celo vrsto ukrepov, ki naj preprečijo nevarnost utopitve med kopanjem... V Charlotte vidi ženo »bogatega plemiča«, in se skuša z ljubeznijo do nje odkupiti za svoj nekdanji sprevid — zaman, saj Charlotte za razliko od dekleta v noveli (in od Ottilie!) ni nov, meščanski tip ženske, predane ljubezni tja do nemega žrtvovanja. Skoku v vodo dekleta iz novele ustreza v samem romanu Ottilijin »samomor«: Ottilie reagira na Edouardovo strastno ljubezen s pravcato anoreksijo, katere žrtev postane proti koncu romana — v edinstvenem »kratkem stiku« odklanja hkrati hrano in besede, ne govori in ne je; ta kretnja, s katero se skuša »realizirati« kot *objet a*, pa ne pripelje, tako kot v noveli, do »srečnega konca«: tukaj problem ni v pomanjkanju izražene ljubezni s strani moškega — samomorilska kretnja je nasprotno reakcija ne »eksczesno«, pre-tirano ljubezen, na strast, ki se hoče znebiti posredovalne vloge očetovske metafore (kot, po Lacanu, nujnega pogoja »normalnega« ljubezenskega razmerja: relacija Edouard-Ottilie ima dvojno incestuozno »konotacijo« razmerja oče-hčerka (veliki Goethejev »kompleks«!) in mati-sin (saj bi Edouard lahko bil po letih oče Ottilie, ki je rejenka nje-

gove žene). Ostane še mali Otto, sin Edouarda in Charlotte, ki vznikne kot — glede na svoj izgled (Stotnikove poteze obraza, Ottilijine oči) — poganjek »nemogočega« spolnega razmerja; kot tak kajpada takoj umre, je že ob samem rojstvu izročen razkroju, saj gre za grozljivo, neznosno navzočnost nekega »nemogočega-realnega«, simptoma, ki v realnem utelesi zatrto simbolno konstelacijo. Mali Otto je namreč s samim svojim obstojem utelešenje kvadrata Charlotte-Edouard-Stotnik-Ottilie, tega »velikega OTTO« ali, če naj zapišemo to ime tako, kot predlaga sam Goethe,



kvadrata, katerega elementi so kajpada natanko štirje elementi »družbene vezi«: \$ (Charlotte, histeričarka), S₁ (Edouard, gospodar), S₂ (Stotnik, univerzitetnik), a (Ottilie s svojo anoreksijo). — Prav tu bi kajpada morali nadaljevati z analizo, toda naj to zadošča — za sklep navedimo zgolj še odstavek o *Izbirnih sorodstvih* iz tipičnega literarnega učbenika, da bomo dobili predstavo o tem, kako strahotno in brezobzirno zgreši ključno razsežnost tega romana akademska literarna veda:

»Moralno vzgojno delo je roman *Izbirna sorodstva* (1809), ki obravnava problem zakona, kakor je gledal nanj Goethe v zrelih letih. Zakonska vez med možem in ženo mu je visoko moralna, neločljiva zveza, ki zahteva medsebojno spoštovanje, ljubezen in zvestobo. Goethe obsoja nezvestobo in sebično ljubezensko strast, ki ju je treba premagati; popuščanje lastnim slabostim povzroča katastrofo; srečo in mir pa je najti le v odpovedi. Svojo misel je Goethe vdihnil v ljubezensko zgodbo dveh parov, ki ju zgrabi elementarna ljubezenska sla, prvi par ji podleže in propade, drugi, moralno močnejši, pa jo premaga in najde odrešenje v od-

povedi. Prirodna, elementarna ljubezenska sla je demonska sila, ki zgrabi človeka, ni pa nepremagljiva; višji od naravne sile je moralni zakon, etos.« (Helena Stupan, *Nemška književnost*, MK, Ljubljana 1968, str. 59.)

Naš tretji zgled bo zato prav tisti junak, ki že v popularni mitologiji uteleša to proslulo »sebično ljubezensko strast« — *Don Giovanni*, kajpada *Mozartov* in ne prejšnje upodobitve tega lika. *Mozartov Don Giovanni* je nedvomno delo, ki je tako rekoč pisano na kožo tiste vrste psihoanalitični teoriji, ki izhaja iz postavke, da »je nezavedno strukturirano kot govornica«, tj., da je jedro nezavednega neki izrinjeni diskurz, ne pa neartikulirana gonska prvinskost. *Don Giovanni* se ponavadi jemlje kot posebljenje divje, demonske sile spolnega poželenja, ki v svojem divjanju ruši sleherno pregrajo, sleherno »družbeno konvencijo« tja do samega jezikovnega koda, skoz katerega »živi«, »diha« družbena totalnost, skratka, kot vdor nečesa, kar v temelju ogroža vse ravni strukturiranosti in kodiranosti družbe. Bolj ali manj v tej smeri se giblje tudi nemara najbolj slavna filozofska interpretacija *Don Giovanni*, Kierkegaardova v *Ali-ali*: *Don Giovanni* mu nastopi kot utelešenje »estetičnega stadija«, v katerem se subjektivnost izživlja v samouživanju trenutka, psihoanalitično rečeno: v predaji »načelu ugodja«, stadija, čigar medij par excellence je *glasba* (Kierkegaard upravičeno poudari, da umetniško najpopolnejša upodobitev mita o don Juanu ni naključno prav *opera*), stadija, ki ga Kierkegaard zoperstavi »etičnemu stadiju«, v katerem se subjekt iztrga predajanju bežnemu trenutku in se dvigne do občosti etične norme, stadiju, čigar medij par excellence je *beseda* (saj je — kot vemo vsaj od Hegla dalje — pomen besed vselej obči: tudi najbolj »konkretna« beseda, na primer »to in tukaj«,

pač pomeni »vsako to-in-tukaj« in nam brez nosenosa na kontekst nič ne pove) in v katerem se subjekt, spet psihoanalitično rečeno, podredi »načelu realnosti«. — Toda tovrstno tolmačenje je možno le za čono, da spregledamo ključno potezo glasbe in (da Pontejevega) besedila.

Ta ključna razsežnost *Don Giovanni* — da ni nikakršen samozaverovani, brezobzirni narcis, ki se predaja divji orgiji trenutka, užitku, ki se preljuje prek sleherne (družbene ali jezikovne) »strukture«, marveč da je v samem osrčju njegovega delovanja označevalec, da je torej (vulgari eloquentia) sicer lahko on tisti, ki jebe ženske, da pa zato njega samega toliko bolj jebe označevalec — ta razsežnost se zgubi v sicer verzifikatorsko dovolj spretno poslovenjenem libretu (avtor Smiljan Samec). Gre za dve mesti, ki spadata med najbolj slavna v operi: Leporellova arija o »katalogu« in *don Giovanni*jeva »šampanjska« arija.

Začnimo s prvim primerom, z znamenito arijo »Madamina, il catalogo è questo...«. Leporello razvrsti ženske, ki jih je osvojil *don Giovanni*, po treh kriterijih: najprej po *nacionalnem* (v Italiji šeststo štirideset itn., do slavnih »mille e tre« v sami Španiji), nato po pripadnosti raznim družbenim *slojem* (kmetice, sobarice, meščanke, grofice, baronice...), zatem pa se mu to naštevanje tako rekoč »reflektira vase« in se sprevrže v naštevanje *samih kriterijev* (ženske vsake stopnje, oblike, starosti...). Temu končno sledi naštevanje po »immanentnih«, »naravnih« karakteristikah, kjer pa za razliko od prejšnjih ne gre za golo kvantitativno kopičenje, marveč je naštevanje organizirano po načelu nasprotij, tj., vrstijo se pari plavolasa / temnolasa, bujna / vitka, velika / mala in končno stara / mlada: »Plavolaska vzdihov hoče:/ nji šepeče tiho, sladko. / Črne deve, te so vroče, /

tam opravi vse na kratko. / Grudi bujne in kipeče, / srne vitke k sebi vleče, / velikanko preмогоčno, / mucko malo, urno in skočno! / Tudi starko pridobiva, / le da lista bolj je živa, / a najrajši je v objetju / deve mlade v prvem cvetju!«

Ob tem nam takoj pade v oči, da zadnje nasprotje ni na isti ravni s prejšnjimi: tu ne gre več za opozicijo »pozitivnih« karakteristik, od katerih da pač vsaka svoj užitek (bujna je dobra iz določenega vidika, vitka iz nekega drugega...), marveč imamo znova opraviti z neke vrste »refleksijo vase«: stare osvaja za samo *listo*, mlade pa mu dajo *največ ugodja*, tj., gre za samo nasprotje črka / ugodje. Tu je zadeva v slovenskem prevodu zamegljena: v prevodu je prvo nasprotje označeno z različnim *pristopom* don Giovannija (plavolaski »šepeče tiho, sladko«, s temnolasko »opravi na kratko«), medtem ko so v izvorniku posamezne karakteristike označene z njih »uporabnostjo«, s tem, kaj pomenijo don Giovanniju: »Pri plavolaskah ima navado / hvaliti nežnost; / / pri rjavolaskah stanovitnost; / pri svetlokožih sladkost; / pozimi si poišče debeluško, / poleti vitko...« (dobesedni prevod izvornika). Lahko bi torej rekli, da tekst vsakokrat navede poseben razlog, zakaj si don Giovanni izbere prav takšno žensko: če ga pozimi zebe, osvoji debeluško, če si zaželi nežnosti, osvoji plavolasko itn. Zadnje nasprotje pa nas — kot že rečeno — prestavi na neko drugo, »reflektirano« raven: stare ženske ne izbere zaradi kake »pozitivne« lastnosti, marveč zaradi same liste, mlade device (»začetnice«) pa zaradi čiste strasti: »stare osvoji / zaradi zadovoljstva, da jih lahko vnese v seznam; / njegova prevladujoča strast / pa je mlada začetnica« (dobesedni prevod). Stare torej ne osvoji zato, da »lista bolj je živa«, tj., ne zato, da bi bil seznam pač bolj *raznolik*, marveč zaradi seznama *kot ta-*

kega, tj. zato, da jih lahko vnese v seznam, mlade pa zaradi strasti *kot take*, ne zaradi neke specificirane »pozitivne« lastnosti.

Kajpada ni težko ugotoviti, v čem je paradoks zadnje opozicije: kajti kot da *vseh* žensk ne osvaja zaradi strasti in hkrati zato, da bi jih vnesel v listo! Zadnja opozicija je torej paradoks posebne vrste, ki znotraj vrst reprezentira, uteleša, občost rodu kot takega: »kot da bi poleg in razen levov, tigrov, zajcev in vseh drugih dejanskih živali, ki grupirane tvorijo različne rodove, vrste, podvrste, družine itd., živalskega kraljestva, eksistirala tudi še *žival*, individualna inkarnacija vsega živalskega kraljestva« (Marx), ali, rečeno po Leporellu, kot da bi *poлег in razen* žensk, ki utelešajo specificirane, specifično obarvane strasti (po nežnosti, stanovitnosti itn.), eksistirala še ženska, ki uteleša strast *kot tako*, neposredna inkarnacija njene občosti: »te osvaja zaradi nežnosti, te zaradi topline, itn. itn., te pa zaradi strasti kot take...«. Pri tem je kajpada odločilno, da gre za opozicijo, tj., da je ta paradokсни člen, ki uteleša občost, *razcepljen* na »listo« in »strast«, na *označevalec* in *gon* (*pulzijo*). Do podobnega rezultata nas pripelje tudi znamenita »šampanjska« arija don Giovannija. Ponavadi se to arijo jemlje kot najčistejši primer don Giovannijevega prepuščanja orgiastičnemu uživanju, ki ruši vse meje, ki vse preplavlja ipd. — vse to bi šlo, če ne bi bilo zadnjih štirih vrst; navedimo najprej prevod: »Dokler se pije, / vroče so glave, / višek zabave / bodi nocoj! / Pojdi na cesto, / zberi vse mesto, / vsako dekletce / vzemi s seboj! / Vse naj navzkrižema / pleše in raja, / / dela naj skraja, / kar mu ugaja, / pa če magari / / vse bi razbil! / Jaz pa bom v strugo / mreže pomakal, / drugo za drugo / ribe lovil! / Če v protokolu / še je prostora, / noter se mora / deti še

to!« Dobesedni prevod zadnjih štirih vrstic pa se glasi: »Ah! moj seznam / jutri zjutraj / za kak ducat / boš moral povečati.«

Sele v izvirniku jasno izstopi osnovni paradoks arije: ko se don Giovanni v mislih popolnoma prepusti »dionizijskemu« deliriju, na samem višku nastopi pravcati antiklimaktični preobrat, nenadoma se pokaže, da je tisto, za kar mu v resnici gre, *pomnožitev seznama*, tj., da »jebe za seznam« — za označevalca: »Ah! moj seznam...«. (Ob tem kajpada ni naključno, da seznam vodi Leporello, njegov *hlapec*: prav prek nujnosti seznama je don Giovanni prav že v svoji najbolj intimni strasti ujet v dialektiko gospodarja in hlapca.)

Misel, da Mozartov *Don Giovanni* tako neposredno evocira osnovne postavke psihoanalitične teorije označevalca, da bi ga lahko vzeli skoraj kot »težno dramo« (v pomenu, v katerem govorimo o Sartrovih dramah, da so »tezne«, tj., da uprizarjajo njegove temeljne filozofske teze), bi lahko podkrepili še s celo vrsto izpeljav: mar don Giovannijevo nezaustavljivo beganje od ženske do ženske ne nakazuje (ne tega, kar na tem mestu trdijo običajne psihologistične interpretacije: njegove »pubertetniške nezrelosti, zaradi katere še ni zmožen prave ljubezni« ipd., marveč) natančno tega, da — kot pravi Lacan — »ni spolnega razmerja«, da »*Ta* ženska (*La femme*) ne obstoji«, da je spolno razmerje »nemogoče«, vselej spodletelo in tako za vselej obsojeno na ponavljanje, na metonimični beg od *neke* ženske k *neki drugi*? Njegova spolna premoč potemtakem temelji na skustvu neke osnovne nemoči, na skustvu »ne-realizabilnosti spolnega razmerja«. In, če naj zopet »pokažemo karte«, spolno razmerje postane kajpada nemožno prav s tem, da je vselej že ujeta v mreže označevalca — pri živali, ki ne govori,

je pač še kako možno, pri parjenju jo preprosto vodi njen nezmotljiv vonj; kako pa don Giovanni kruto prevara ta vonj, vzemo v prvem dejanju, ko zavoha »odor di femina«, se loti očarljive zastrte tujke, in ko se mu ta razgrne, zgrožen opazi, da je to prav donna Elvira, njegova žena, pred katero beži.

Razsežnost *Don Giovanni*, za katero nam gre, bo izstopila še jasneje, če si predočimo nekaj vprašanj, ki jih je odprla ekranizacija te opere; pri tem mislimo kajpada na film Josepha Loseya iz leta 1979, ki prihaja tudi na naša platna.

Loseyevemu *Don Giovanni* se pri kritiki ni zgodilo ravno najbolje; toda marsikaj so mu očitali neupravičeno. Vzemimo na primer očitek, da v filmu preveč opazimo razkorak med glasbo in dogajanjem na platnu, tj., da je preveč čutiti, kako akterji zgolj odpirajo usta na vnaprej posnete glasove, ki jih slišimo povsem jasno tudi tedaj, ko to na ravni kvazi-realnega dogajanja na platnu ne bi smelo biti mogoče; s tem naj bi bila izdana specifičnost filmskega medija. Ta očitek po našem mnenju spregleda, da se omenjeni razkorak med glasbo in dogajanjem na platnu sijajno ujame s protislovjem med glasbo in dogajanjem, ki je navzoče že pri samem Mozartu: grobo povedano, glasba je »blesteča«, ponazarja (oziroma natančneje: uprizarja) don Giovanni kot mit, kot »pogem« vse zapreke prevladujočega osvajalca itd., dogajanje na odru pa je do glasbe v razmerju ironične distance, kaže »realnost« tega mita, don Giovanni, ki mu spodleti celo pri okorni kmetici Zerlini (nikakor ni naključno, da don Giovanni v operi ne uspe niti ena osvojitve ženske!). (S tem, mimogrede povedano, nikakor ne trdimo, da je »resnica« don Giovanni na strani njegove »realnosti«!) To je don Giovanni na koncu svoje poti: je že legenda, mit, vendar pa tej legendi ne

ustreza več realnost (in odveč je pripomniti, da ji tudi nikoli ni ustrezala: ko je don Giovanni »zares«, v »realnosti« po vrsti osvajal ženske in si polnil seznam, pač še ni bil mit, še ni bil »don Giovanni« . . .). Ta dialektična napetost med glasbo in »realnim« dogajanjem na odru se razreši v sklepnem prizoru don Giovannijeve smrti, ko s svojo herojsko držo pred kamnitim gostom nenkrat zadobi tragično razsežnost, vztraja pri svojem do konca in tako postane prototip byronovskega »demonskega« tragičnega junaka: tu se dogajanje ujame z glasbo, v trenutku končnega obračuna, smrti, sovpadeta mit in realnost. Pretanjena mozartovska ironija pa je ohranjena tudi tu, vendar na neki drugi, premeščeni ravni: ironija je v tem, da je kazen, ki doleti don Giovanni, absurdno nesorazmerna z njegovimi prestopki: don Giovanni je res osvajalec, toda hkrati je hraber, dosleden, širokogruden, pravo nasprotje oklevajočega in mevžastega don Ottavia, ki naj bi bil njegov »pozitivni« protipol; komturja, očeta donne Anne, ni ubil zahrbtno, marveč v odkritem dvoboju, ki se je vanj spustil proti svoji volji; in za to, da bi se ga uničilo, je bilo treba (prav zoper njega, ob toliko hujših zločinih velikašev!) poklicati na pomoč celo podzemse, nadnaravne sile — kazni si preprosto ni zaslužil, premočno ga je udarilo, a navzlic temu se niti za trenutek ne ustraši, noče se odpovedati sebi, vztraja do konca v izzivajoči držji, čeprav še kako ve, kaj ga čaka. (Isto ironijo nahajamo v drugi veliki »lacanovski« Mozartovi operi, *Così fan tutte*, kjer prav tako vprašanje ni v tem, kako da sta dekleta popustili osvajanju svojih zaročencev, preoblečenih v albanska oficirja, marveč nasprotno v tem, kako sta sploh toliko časa vzdržali ob nizkih pasteh, ki sta jima jih nastavljala zaročenca, da bi dokazala, da so »vse ženske take«, varljive, nestalne, tj., da bi

realizirala svojo fantazmatično podobo varljive ženske — saj zaročenki s tem, ko se vdata »tujima« osvajalcema, zgolj na videz razočarata svoja zaročenca, v resnici pa preprosto realizirata njuno želje; naslov opere bi se torej moral glasiti *Così fan tutti*, v resnici ne gre za opero o varljivosti vseh žensk, o čemer pridiga »stari filozof«, marveč o fantazmatični podobi, ki se zanjo zahteva, naj jo realizirajo ženske, in ki je lastna »vsem« moškim, celo tistim, ki so tako prepričani v žensko zvestobo, kot sta to zaročenca na začetku opere . . .).

Losey pa tu zgreši, in sicer z dvema na prvi pogled posrečenima domislekoma: Na začetku drugega dejanja, ko se prerekata don Giovanni in Leporello, vidimo v don Giovannijevi postelji slečeno dekle — dokaz, da še vedno uspeva, s čimer pa se kajpada zamegli nakazani osnovni pomen dejstva, da don Giovanniju v operi vse osvojitve spodletijo. Še večji nesporazum pomeni finale, don Giovannijeva smrt. Losey predstavi med uverturo don Giovanni kot bogatega plemiča-manufakturista, ki mu v kleti palače delavci-steklarji pihajo in žgejo razkošne izdelke; na to naveže zamisel finala: don Giovanni se preplašen nenehno umika pred kamnitim gostom in se tako zvrne v steklarski ogenj (kar naj bi dalo dogajanju nekaj »marksističen« ton: »požre ga prav ogenj, ki poraja njegovo bogastvo, sredstva, s katerimi izkorišča delavce . . .«); toda koncepcija preplašenega, pred kamnitim gostom umikajočega se don Giovanni je zgrešena in — kot smo pravkar videli — zamegli osnovni pomen razpleta.

Zdi se, da je jedro nesporazuma v tem, da je Losey vpel *Don Giovanni* v svoj stari tematski okvir dekadence visokih krogov v »vmesni«, pred-revolucionarni situaciji, ko le-ti že čutijo odigra-

nost svoje zgodovinske vloge in jim preostane zgolj prefinjeni razvrat ipd. — v to smer kaže že citat iz Gramscija, ki ga lahko preberemo ob koncu glave filma, citat, ki govori o vmesnem času, ko staro že umira, novo pa se še ni rodilo — v takem času naj bi nastopili številni spačeni, perverzni pojavi, kakršen je na primer don Giovanni. Da se izognemo nesporazumu: kajpada nimamo nič proti še kako potrebnim historičnomaterialistični specifikaciji zgodovinske konstelacije, ki tvori ozadje *Don Giovannija*, prav tako ni odreči prodornosti vsem Loseyevim »marksistično« navdihnjenim rešitvam: znameniti prizor, ko don Giovanni in visoki gostje skupaj triumfalno ponavljajo »Naj živi svoboda!«, je Losey posnel tako, da se kamera počasi odmakne od njih k molčeči množici kmetov in služabnikov, ki so tudi povabljeni k veselici; njihov molk dobi že skoraj grozljivo razsežnost v kontrastu s triumfalnim besedilom — ve se: oni zgoraj prepevajo, naj živi svoboda, ti spodaj si jo bodo kmalu vzeli (ne pozabimo, da je bil *don Giovanni* napisan leto dni pred francosko revolucijo!). Manj posrečen je prizor don Giovannijevega zapeljevanja Zerline v prvem dejanju: okoli don Giovannijeve vile stoji kmetje in kmetice, Zerlinini vrstniki, in nemo gledajo zapeljevanje, med katerim se don Giovanni sploh ne ozira nanje; dela se, kot da jih ni, saj si tudi zaenkrat še (dobesedno in v metaforičnem pomenu) ne upajo prestopiti praga, se mu pa že grozeče bližajo... Ta rešitev se zdi navzlic precejšnji vizualni prepričljivosti (grozeče nema množica, ki opazuje osladno zapeljevanje) vsaj v osnovi zgrešena, ker dela iz don Giovannija preprosto predstavnika razkrajajočega se vladajočega razreda, s katerim bo kmalu pometeno. Zadeva je kajpada bolj zapletena: po svojem »objektivnem« družbenoekonomskem položaju don Gio-

vanni seveda pripada vladajočemu razredu, ki ga kmalu čaka propad, toda Losey naredi usodno napako, ko njegovo subjektivno pozicijo razvratnika, zapeljevalca, interpretira kvazi-»marksistično« kot učinek zgodovinske brezizhodnosti vladajočega razreda, ki mu preostane zgolj beg v razvrat. Nekoliko poenostavljeno lahko to nakažemo ob razliki don Giovannija in Casanove. Casanova je prav tako blesteč osvajalec, vendar v povsem drugem slogu: veseli prevarant, laži-strokovnjak, uživač, ki stresa okoli sebe zgolj ugodje in kot tak ne le ne pušča za sabo nobenega zagrenjenega, maščevalnega spomina, marveč tudi ni za družbeno okolje — ob vsem svojem svobodnjaštvu — nič ogrožajočega. Casanova je nekak spolni korelat salonskega svobodnjaštva iz srede 18. stoletja: uživa v svobodi, samoironiji, toda njegovo preseganje družbenih mejà se nikoli ne utrdi v togo pozicijo, ki bi lahko resno ogrozila obstoječe, njegovemu libertinizmu manjka sleherna metodično-fanatična nota, njegov duh je duh dopuščanja, ne duh čistk, je »svoboda za vse«, ne »ni svobode za izdajalce in sovražnike svobode«. Kot tak je Casanova tisti, ki ostaja skoz in skoz v okvirih obstoječega, ostaja parazit na gnijočem telesu predrevolucionarne družbe, in zato nas ne sme začuditi, če je bil ob vsem svobodnjaštvu odločno proti »grozotam« francoske revolucije«, saj je ta pometla z edinim svetom, v katerem je lahko uspeval (tu smo kajpak preskočili iz Casanove kot mitološkega tipa h Casanovi kot »realni« osebi). Šele don Giovanni pripelje ta libertinizem do njegove »notranje negacije«, iz upiranja Zakonu, upiranja, ki pač vegetira na Zakonu, naredi Zakon upiranja, njegovo osvajanje ni zadeva sproščenega telesnega ugodja, marveč zadeva Črke, Zakona; skratka, če je Casanova spolni korelat predrevolucionarnega salonskega svobodnjaštva,

pa je (Mozartov) don Giovanni spolni korelat *jakobinstva*: Mozartov don Giovanni je »jakobinec libidinalne ekonomije«, v tem je bržkone bistvena premena, ki je doletela lik don Giovannija pri Mozartu, premena glede na njegovo prejšnjo podobo (Tirso de Molina, Molière...), kjer gre res za predstavnika razvratnega plemstva. Na prvi pogled iste poteze zadobe pri Mozartu povsem drug pomen: strogost in brezobzirnost ipd., ki izražata prej pač prezir plemiča do plebejcev, postaneta pri Mozartu znamenje metodične revolucionarne pozicije. Don Giovanni je kar le mogoče oddaljen od sproščenega uživaštva: njegov postopek je v osnovi hladen, metodičen, egalitarni; don Giovanni je paradoks radikalno puritanskega razvratnika. Tako kot jakobinci sekajo glave, ker »empirični« ljudje vselej popustijo ugodju in razočarajo ideal prave Sreče, ki kajpada nima nič opraviti z dekadentnim ugodjem, tudi don Giovanni prezirljivo zametuje osvojene ženske, ker nikoli niso *Ta* ženska. Tragika Mozartovega don Giovannija pa je kajpada v tem, da se jakobinstvo libidinalne ekonomije nikoli ne more srečati s »pravim«, političnim jakobinstvom: zaradi subjektivne družbene opredeljenosti (pripadnik vladajočega razreda v obdobju njegovega razkroja) don Giovanni pač izpelje jakobinstvo na edinem področju, ki mu je zgodovinsko odprto, na področju spolnosti. In tako kot je jakobinstvo na družbenopolitični ravni tisti »neugodni« presežek, ki ga meščanstvo, ko se enkrat utrdi kot vladajoči razred, skuša zatreti, potlačiti svoj dolg njemu — neprijeten spomin na nekdanji revolucionarni radikalizem — tako je tudi don Giovannijevo jakobinstvo libidinalne ekonomije »neugodni« presežek, zatrta »druga plat« umirjene podobe meščanskega »intimnega para«.

*

Lotimo se še drugega, tako rekoč »komplementarnega« pola nastopa meščanskega »intimnega para«: prikazni »množice«. Šele ko se s prevlado meščanstva pretrga enotnost patriarhalne ureditve celotne družbe, ko se družina »privatizira« in ni več »strukturni model« celotne družbe, šele v tem zgodovinskem trenutku je namreč sama širša, zunaj-družinska skupnost lahko zaznana kot »brezosebna«, »brezoblična« množica. Marsikaj nam o tem pove že nastop tematike »množice« v literaturi.

Kot je znano, vdre predstava »množice« v literaturo z Baudelaikom — ne le zato, ker je Baudelaire napisal pesem v prozi *Les fous* (1861), marveč predvsem zato, ker deluje »množica«, velemestna gmota, kot ozadje, »fon« celotne njegove poezije, ki — kot je lepo pokazal Walter Benjamin — toliko bolj »pritiska« tam, kjer ni neposredno omenjena. Vendar je že Baudelaire pri tem sledil E. A. Poeju, čigar *The Man of the Crowd* prvič zariše obrise »množice«: Anonimni opazovalec motri skoz okno kavarne — ta okvir, distanca šipe, ni, kot spet pripominja Benjamin, nikakor naključen — večerno vrvenje množice v Londonu. Opazovalec se odloči slediti nekemu starcu — spremlja ga do jutranjega svita, vendar se nič ne zgodi, ničesar ne odkrije o njem, pot ga nikamor ne pripelje, tako da nima smisla nadaljevati z zasledovanjem: »It will be in vain to follow; I shall learn no more of him, nor of his deeds.« Tako se ta starec razkrije kot »človek množice«, poosebljenje zla, ker »se ne pusti brati«, ali — kot pravi sam Poe, povzemajoč neki nemški citat — *es lässt sich nicht lesen*.

Domet tega pojma množice lahko najboljše razmejimo, če ga soočimo s predhodnim, z množico, ki je npr. eksemplarično na delu v slikah Pietra

Brueghla iz let 1559—60 (*Nizozemski pregovori, Boj med Carnivalom in Lentom, Otroške igre*): tudi tu je subjekt — kot temu pravimo — »zguljen v množici«, »obglavljen«, ujet v neko »slepo« gibanje, vendar se ta podvrženost giblje na povsem drugi ravni: gre za aspekte, v katerih se življenje kaže podrejeno nekemu določenemu »avtomatizmu« in »mehanizmu«, in sama izbira teh aspektov (igre, maškarade, predvsem pa pregovori) jasno kaže, da tu ne gre za nikakršen naravnokavzalni mehanizem, marveč za avtomatizem označevalca: označevalec je tisti, ki ga — v svojski preinterpretaciji nauka o docta ignorantia, implicitni pri Brueghlu — subjekt konstitutivno spregleda kot svoje »resnično gibalno«. ¹ Takšna množica se kajpak še kako »pusti brati«, tj., prav vabi k temu, da njeno neposredno danost razberemo kot učinek, »uprizoritev« niza označevalnih opredelitev, ki obvladujejo njeno fantazmatično »realnost«. Skratka, to množico obvladuje Zakon, medtem ko zaznamuje množica pri A. E. Poeju vdor »realnega-zunaj-zakona«, ki izključuje razliko, tako seksualno kot razredno: »Ne moremo govoriti o nikakršnem razredu, o nikakršnem strukturiranem kolektivu. Beseda ne teče o ničemer drugem kot o amorfnosti masi mimoidočih, o ulični publiki«. (W. Benjamin) To seveda ne pomeni, da je ta množica čista brezobličnosti: zanjo je značilno prav paradoksalno ujemanje discipline in brezobličnosti, reda in kaotičnosti, po katerih lahko prepoznamo »zaprte« totalitarne kolektive, predvsem vojsko.

¹ »... zdi se, da je v slikah, ki prikazujejo avtomatizirane in mehanske aspekte življenja — igre, maškarade, pogovore — skušal iz absurdnosti in nesmiselnosti teh aspektov izraziti enigmatično naravo celotne človeške eksistence« (A. Hauser, *Der Manierismus*, München 1964).

S tem pa lahko zadevo že natančneje opredelimo: vdor »množice« bi bilo treba navezati na nastop tega, čemur pravimo »občanska družba« (*bürgerliche Gesellschaft*), se pravi na nastop razlike med občansko družbo in Državo, na iztrganje »ekonomske baze« družbe iz »konkretnih« stanovskih itd. vezi srednjeveške družbe. V nekem prvem približku bi lahko rekli, da deluje »občanska družba« na ravni »analne« ekonomije (področje egoizma posameznikov, ki stopajo drug z drugim v zunanje odnose, ki služijo drug drugemu kot sredstvo za zadovoljevanje svojih potreb — vladavina denarja kot zunanje vezi posameznikov), ki jo nujno dopolnjuje Država (tretji moment, presega joč »analno« dualno ekonomijo: simbolni posrednik).²

Vendar se prav tu najdemo pred odločilno alternativo: kaj »dopolnjuje« Tretji-Država? Prvo gledišče, ki je še meščansko in ki ga je razvil že Hegel, je v tem, da Država dopolnjuje notranjo protislovnost »analne« ekonomije, »polimorfnosti« partikularnih interesov itd. Vendar pa — v tem je odločilni prispevek marksistične analize — sam pojem »občanske družbe« že zabriše razcep, (razredno) Razliko, ki je na delu sredi same »ekonomske baze«; ta Razlika, prav kot zatajena vselej že na delu v »občanski družbi«, je tista, ki jo »dopolnjuje« Tretji-Država.³ Gre torej za dva raz-

² To je ena od intenc Marxa v njegovih zgodnjih delih: pokazati, da je »realna baza« simbolne ekonomije vselej »analna« (glej predvsem Židovsko vprašanje: židovstvo, ki ga Marx dojema na ravni analne ekonomije, je tostrana osnova krščanstva, tako kot je krščanstvo »sublimirano« židovstvo).

³ Zdi se, da teorija »anti-Oidipa« ostaja na tem mestu zavezana prvi poziciji: vidi vdor analnega, ki tvori osnovo, na kateri parazitira Tretji-posrednik, ki ga enači s Simbolnim, ne vidi pa Razlike, ki je na delu že sredi samega analnega.

lična načina zakrivanja te Razlike: v družbah, predhodnih kapitalistični družbi, je bila (razredna) Razlika »vidna«, vendar v potvorjeni, premeščeni obliki (kot stanovska razlika itd.); »izkoriščanje« je bilo »vidno«, vendar prek svoje ideološke (teološke itd.) legitimacije, ki je tvorila del same »baze«. S kapitalizmom pa odpadejo vse te premestitve, z razrednih razmerij pade celotno ideološko »pisano ogrinjalo« (Marx) (stanovi, »pristni« odnos med gospodarjem, ki očetovsko skrbi za kmeta, in kmetom, ki spoštuje gospodarja, itd.) — s čim se vse to plača? Z neke vrste »regresijo v analno«, ki naredi razredno razliko v njeni temeljni razsežnosti »nevidno«, jo — če naj uporabimo to grobo analogijo — namesto prejšnjih oblik nespoznanja-prepoznanja *izključi*; mesto te izključitve je kajpak prav ideologija »občanske družbe« kot družbe egoističnih posameznikov, vojne vseh proti vsem — prav na tej podlagi lahko nastopi »množica« v strogem freudovskem pomenu.

Zakaj je »množica« v polju umetnosti dojeta kot anti-umetnostna, anti-estetska prikazen par excellence, kot samo utelešenje »grdega«? Odgovor je nemara iskati v dejstvu, da je prikazen »množice« nekaj, kar že samo na sebi zniči sleherni »auro«, tj., da se z nastopom »množice« zgubi moment »aure«, ki ga je Benjamin artikuliral kot odločilno komponento »estetskega učinka«:

»V pogledu ... je vsebovano pričakovanje, da bo tisti, ki mu ga vržemo, nanj odgovoril. Tam, kjer se temu pričakovanju odgovori, ... pogled izkusi auro v vsej njeni polnosti ... Tisti, ki ga opazujejo, ali ki verjame, da ga opazujejo, dvigne pogled. Izkusiti auro kake prikazni pomeni omogočiti ji, da dvigne pogled.« (W. Benjamin)

V nekem prvem pristopu se lahko zdi, da se ta izvajanja ujema z dialektiko očesa (vida) in pogleda, ki jo je razvil Lacan v *Seminarju XI*:

»V skopičnem polju se vse artikulira med dvema členoma, ki sta antinomična — na tisti strani, kjer so stvari, je pogled, se pravi, stvari me gledajo, pa vendar jih vidim. V tem smislu je treba razumeti poudarjeno besedo iz evangelija — *Oči imajo, da ne bi videli*. Da ne bi videli česa? — prav tega, da jih stvari gledajo.« (slov. prev., CZ 1980, str. 145)

— — vendar s to odločilno razliko, da pri Benjaminu ni tematizirana prevara, nesklad, ki je vselej na delu med očesom (vidom) in pogledom: »... v dialektiki očesa in pogleda ... ni nikakršnega ujemanja, marveč veseskoz prevara« (ibid.). Konstelacija tega nesklada je vzporedna s tisto »iščeš me, ker si me vselej že našel (točneje: ker si ti sam tisti, ki te je stvar vselej že našla)«: vidiš, ker si vselej že gledan (ker te stvar sama vselej že gleda). Drugače povedano: iskanje sproži to, da nas je stvar sama vselej že našla — prav zato mora iskanje to stvar konstitutivno zgrešiti, tako kot oko konstitutivno ne more videti točke, od koder ga gleda Drugi (saj je pogled — kar je nepotrebno poudariti — vselej pogled Drugega), kjer je samo vpisano v podobo.

Kaj je potemtakem aura, o kateri govori Benjamin, aura, ki opredeljuje »estetski učinek«? Odločilno za auro je prav to, da se z njo zatire ta moment prevare-nesklada v dialektiki očesa in pogleda: »estetski učinek« prinese iluzijo vzajemnega pogleda, uspelega srečanja med našim očesom in pogledom stvari — formula »estetskega« fascinuma bi se glasila »vidim, kako me stvar gleda«. Na ta način »umetnost« — če naj povzamemo Lacana — »odloži pogled«, reducira učinek

nesklada — seveda »umetnost« do nastopa zarezne »moderne umetnosti«, ki deluje prav kot nekak »poziv pogledu« (Lacan).

To zarezo, ta prelom, ki ga vpelje »moderna umetnost«, pa lahko lepo artikuliramo z lacanovsko logiko »ne-celega« oziroma »ne-vsega«. Orišimo najprej osnovne poteze te logike: Če naj bo $Vx \cdot \emptyset x$, potem mora biti $Ex \cdot \overline{\emptyset x}$, tj., pogoj univerzalne-konsistentne množice je izjema, »vsaj En«, ki ne zapade $\emptyset x$: pogoj Vsega je meja, ki ga — prav kot izjema — šele drži skupaj. Če ne moremo konstruirati tega »vsaj Enega«, potem nimamo več opraviti z vso-univerzalno-konsistentno množico, marveč dobimo ne-celo/ne-vso (ne-konsistentno, samonanašajočo se) množico. Izjema, meja je torej tista, ki »totalizira«, ki naredi iz ne-konsistentne množice konsistentno Celoto »vseh...«, ki podeli množici, za katero gre, njeno univerzalnost. Paradoks — glede na običajno, aristotelovsko logiko — je torej v tem: izjema ne omejuje-partikularizira Univerzalnega, marveč ga šele konstituira, in obratno: množica, ki je brez izjeme oziroma brez meje, ni neomadeževana univerzalnost, marveč je nujno ne-cela/nekonsistentna množica. Da se izognemo običajnim primerom (npr. znak lahko »pomeni vse« pod pogojem, da ne pomeni samega sebe — izjema nujno nastopi prav na točki samonanašanja), se obrnimo k Marxovi kritiki politične ekonomije: pogoj univerzalizacije funkcije blaga je nastop nekega blagazijeme, tj. delovne sile, katere — spet samonanašanje, križanje glede na razliko menjalna vrednost/uporabna vrednost — katere uporaba je ravno v tem, da proizvajajo (menjalno) vrednost. Tema dvema stranema (cela množica z mejo-izjemo — necela množica brez meje) lahko najdemo različna imena: moški/ženska, govornica/jezik (la-lange).

Vendar je tu treba — na kar se često pozablja — izpostaviti potezo, ki to logiko radikalno razlikuje od »transgresistične« logike: kot da gre pri nekonsistentni-nezavedni, ne-celi množici, za pred-oidipski »tekst« ali »pisanje«, ki bi se prek izjeme (»simbolne kastracije«, »oidipianizacije«) »totaliziral« v konsistentno Celoto; v tem primeru bi lacanovska teorija »ne-celega« pomenila premik v smeri »transgresistične« logike, šlo bi za konceptualizacijo »transgresije« označevalne množice, zgrajene na izjemi faličnega označevalca, v pred-simbolni nekonsistentni-nezavedni proces. A vendar — kaj zatre takšna interpretacija? Ne-cela množica se prav zato, ker je brez meje, tj., ker ji manjka sleherna (zunanja) opora, »vrti v krogu«; drugače povedano, *prav zato, ker je brez meje-izjeme-opore, jo vzdržuje neki določeni nedosegljivi prag.* »Čisti tip« tega je kajpada diferencialni značaj označevalca; označevalec je zgolj svoja lastna razlika do drugih označevalcev, in ker isto velja tudi za »vse druge« označevalce, ne tvorijo označevalci nikoli neke konsistentne Celote, niso nikoli »vsi«, marveč se označevalec vselej »vrti v krogu«, zaman skuša doseči — kaj? samega sebe kot »čistega«, tj. »čisto« razliko. Nedosegljiva ni — kot v redu znaka — zunanja, »nad-jezikovna« realnost, nedosegljiv je sam »čisti« označevalec, razlika med označevalci, njihova vmesnost. Ta notranji rob naredi, da je gibanje označevalca krožno, vase spodvito gibanje, ki zaman skuša doseči samo sebe; zato ga je treba strogo razlikovati od izjeme: izjema sestoji prav v izvrženju (ekspulziji) te notranje meje, izvrženju, ki omogoči nezavedni-nekonsistentni, samonanašajoči se množici, da se »prečisti« v konsistentno Celoto.

Vendar imamo — na kar se prav tako često pozablja — dva »korelativna« načina izogitve

temu notranjemu robu, Razliki: »moškega« in »ženskega«.⁴ »Moški« je seveda izvrženje razlike v zunanjo mejo, v izjemo, tj. identifikacija dejavnika s faličnim označevalcem (S₁, »gospodar«), ki iz te svoje zunanje pozicije »totalizira« označevalno-množico (S₂) v celoto brez notranjega roba; »ženski« pa je nasprotno poskus, doseči totalnost-brez-meje, brez »presežka«, tj., izogniti se notranjemu robu ne z izvrženjem meje, marveč z neko totalnostjo, ki bi ga povzela vase, ga vključila v okvir nekega zaobsegajočega kontinuuma. Gre npr. prav za tisto »kozmično občutje« z začetka *Nelagodja v kulturi*, za katerega Freud — kot je znano — ni imel preveč smisla; »čisti tip« bi tu seveda bila mistika, njeno neskončno »žensko uživanje«.

Prototip teh treh variant — nezavedna-nekonsistentna označevalna množica z notranjim robom in dva načina, da se ji izognemo — tvori kajpada trojica označevalec-znak-simbol: označevalec je difrencialen, giblje se v krogu, nezmožen, da bi dosegel svojo notranjo mejo (»čisti označevalec«), znak pa je — kar je nekaj odločilno drugačnega — arbitraren, tj., vzpostavljen kot konsistentna in »arbitrarna« celota v razmerju do svoje zunanje meje (»realnosti«); simbol v nasprotju z znakom zatre samo mejo, tj., deluje v okviru nekega mitičnega metonimičnega kontinuuma s svojim (»označenim«) objektom, kot vključen v svoj objekt, kot nekaj, kar tvori del svojega objekta (npr. ime kot »lastnost« stvari same, na isti ravni kot njena oblika, barva itd.). Znak kot arbitraren-zunanji v razmerju do »stvari«, simbol kot »notranji« »stvari«: dva načina izognitve notranjemu robu, ki zareže v jezikovno materijo neko »ne-

⁴ Tu je paradoks označevalca: »člena« (»moški«, »ženska«) prikrivata svojo lastno razliko, ki ju vzpostavlja.

možn«.⁵ (Ta sklop je širše razvit v tretjem poglavju knjige *Hegel in označevalec*, Ljubljana 1980.)

In naš zastavek je prav v tem, da dvojica »znanost«/»umetnost« deluje kot ena izmed opozicij v seriji »znak«/»simbol«: Znanost izključi označevalno resnico, meri zgolj na »objektivno« resnico, na čisto »denotacijo«, medtem ko se »umetniško delo« prikazuje kot zaprta totalnost brez razmerja do svoje zunanosti in brez kakršnega koli notranjega roba; seveda »klasično« »umetniško delo«, tj., »umetniško delo« pred zarezo »moderne umetnosti«, se pravi takšno delo, ki še vedno meri na to, da bi proizvedlo »pomirjajoči«-»estetski« učinek — prav na to mesto moramo namreč umestiti zarezo »moderne umetnosti«: Če opazujemo umetniško delo iz aspekta znaka, po-

⁵ Od tod lahko dojamemo, zakaj pravi Freud, da so vladati, poučevati in analizirati »trije nemogoči poklici«: povsod imamo opraviti s subjektom, podvrženim transferju, z (nekim drugim) subjektom, ki se zanj predpostavlja, da ve. Učenec — tako kot analizand — predpostavlja o učitelju — o analitiku — da le-ta poseduje neko vednost, h kateri teži učenec — oziroma analizand — ki misli, da zadošča, da si prisvoji to, kar vselej-že ima učitelj — oziroma analitik — vsa razlika je kajpada v tem, da se ta učinek transferja v procesu analize razreši. Isto relacijo je ob vladanju zapazil že Marx v znani pripombi k prvemu poglavju *Kapitala*: ljudje ne verjamejo v kralja zato, ker je kralj kralj, marveč je kralj kralj zato, ker ljudje verjamejo vanj, tj., kralj postane kralj s tem, da se najdejo ljudje, ki zanj predpostavljajo, da je kralj.

»Nemogoče« je ob tem kajpada samo srečanje med vednostjo, ki se zanj predpostavlja, da jo vselej-že poseduje učitelj oziroma analitik, in med vednostjo samega učenca oziroma analizanda: dobro znane fikcije, ki nanje naletimo tudi na politični ravni, npr. ob idealu »ljudstva, ki samo postane (svoj?) gospodar« ipd. — gre za isti tip nesklada med »vselej-že« in »še-ne«.

tem sicer lahko rečemo, da je njegova zunanja meja realnost, ki naj jo to delo »odraža«, vendar s tem že zgrešimo njegov »avtonomni« estetski učinek, ki je prav v tem, da umetniško delo izključí relacijo do zunanosti. Z »modernim« umetniškim delom pa vdre notranja meja: meja »moderne umetnosti« ni »zunanja realnost«, ki bi jo bilo nemogoče doseči, marveč sama »umetnost« kot *nemogoča*. Prav skoz to notranjo nemožnost trčimo ob realno: nemožno istovetnost (umetnost ne more postati ona sama). Rob je torej znova notranji: ne gre za to, da »umetnost ne more postati življenje«, kar žre »realiste« (še manj seveda za to, da »življenje ne more postati umetnost«, kar žre fetišiste esteticizma), marveč za to, da umetnost ne more postati umetnost. Ta elipsoidna struktura notranje meje zaznamuje vso produkcijo »moderne umetnosti«: umetnost postane — če naj tako rečemo — možna šele iz svoje nemožnosti.

Lahko bi rekli tudi takole: »Estetski učinek« je paradoks tega, da se spodletelo srečanje — osnovna »tema« umetnosti — pada na »uspeh« način, da nam »uspe« artikulirati neuspeh, zlom kot osnovno potezo »človekove usode«. To bi bila — če se že hoče — osnovna »eksistencialna laž« »estetskega učinka«: zlom kot »tema« toliko bolj poudari »uspeh« samega umetnikovega produkta. Zareza »moderne umetnosti«, razpad »estetskega učinka«, pa nastopi tedaj, ko se moment neuspeha premakne iz »teme« v samo »obliko« (če naj se opremo na to dovolj naivno distinkcijo), tj., neuspeh zaznamuje samo umetniško delo.⁶ Ta

⁶ Prav zaradi tega momenta je Joyceov *Uliks* še vedno »umetniško delo«, je — globalno vzeto — še vedno pred pragom preloma, ki ga zaznamuje Mallarmé: njegovo tematsko jedro je še vedno »spodletelo srečanje« sin-óče med Daedalom in Blumom — temu

notranji rob briše sleherni larpurlartizem, sleherno esteticistično igro oblik, in vnese v umetniško prakso »etični« moment (kajpada »etični« v lacanovskem smislu »etike psihoanalize«: ni naključno že pri Mallarméju vsa njegova dejavnost, vse njegovo pisanje »neuspeh« glede na »Knjigo«, ki je nikoli ni uspel realizirati; za ta konstitutivni »neuspeh« in ne za neko tehničarstvo gre pri nesrečnem izrazu, da je »moderna umetnost« v nekem odločilnem pomenu »eksperimentalna«. Povsem nasprotno mnenju, ki hoče videti v prelomu moderne umetnosti »preboj Oidipa«, korak v neki pred-označevalni proces, ki ni zaznamovan z neprekoračljivim robom ipd., menimo, da je v tem prelomu prej videti prav irupcijo »etične« instance »nepovrnjivega dolga«, ki prebije »pred-oidipski« fetišizem »klasične« umetnosti.⁷

ustreza na »formalni« plati skrajna dialektična napetost simbolizem-naturalizem. Šele *Finnegans Wake* — »work in progress« — bi zaznamovalo odločilen prelom.

Isto relacijo bi lahko detektirali na ravni odnosa »vsebina«—»oblika« in njegovega subvertiranja: »klasična umetnost« ostaja pri neposredni spojenosti — stopljenosti »vsebine« in »oblike«, kjer je sama »vsebina« tista, ki zaobseže »obliko« in tako ukine njeno zunanost (na delu pri arbitrarosti znaka); točka vdora pogleda Drugega, nesklada tega pogleda, pa je — glede na dialektiko »vsebine« in »oblike« — prav točka križanja, kjer se sama »oblika« — ki seveda ravno s tem preneha biti »oblika« in se pretvori v označevalni proces — kot taka vpiše v »vsebino«. Ali, na ravni odnosa označevalec/označenec: gre za to, da izpostavimo tisto točko, kjer označevalec »pade v« označenec; ne gre za to, da bi analizirali »označevalec neodvisno od označenca« — marveč nasprotno za to, da ostanemo znotraj označenca in v samem tem polju najdemo točko, kjer vanj »pade označevalec«, kjer se križata »notranjost« in »zunanost«.

⁷ Ta »dolg« samega označevalca utemeljuje to, kar bi lahko imenovali z bedasto sintagmo »etična instance umetnosti« — dolg, ki je v zadnji instanci

Izjemno mesto skrajne točke tik pred zarezo »moderne umetnosti« zavzema delo Henryja Jamesa, ki ni naključno — na ravni »vsebine« — do kraja razvil temo spodletelega srečanja v njeni intersubjektivni razsežnosti.⁸ Njegova znamenita *nouvelle* (»long short story«) *The Beast in the Jungle* (1903) igra tukaj ključno vlogo, saj predstavi to intersubjektivno konstelacijo »spodletelega srečanja« v njeni »čisti«, celo »šolski« obliki. Tu je »zgodba«: John Marcher je vse svoje življenje — prepričan, da mu je namenjena posebna Usoda —

odločilnejši od neposrednega »političnega angažmaja« umetnosti. Tu namreč ne zadošča Benjaminov zrcalni obrat fašistoidne »estetizacije politike« v »politizacijo estetike«: z njim je spregledan ireduktibilni razcep med »uživanjem« in »socialnim poukom«, ki še nadalje vztraja v takšni »politizaciji estetike« — na eksemplaričen način pri Brechtu. Znotraj same »tematike« Brechtovih del se ta konstelacija prikazuje kot — skoraj bi lahko rekli: katoliški — razcep med na eni strani namerno »dogmatsko« obravnavano »poučnostjo«, doktrinarnostjo, »uradnim« optimizmom itd., in na drugi strani plebejskim pesimizmom, ciničnim prepričanjem v »slabost človeške narave« itd. (Brecht je nekaj let celo neposredno pisal krajša dramska dela po vzoru srednjeveških moralitet.) Razcep, ki je ireduktibilen, tj., ki ga ne more zapolniti teoretska utemeljitev, češ da gre za razmik med obstoječim in perspektivo prihodnosti, od koder se moramo otujiti obstoječemu. Seveda nam gre — da se izognemo nesporazumu — za to, da najdemo prav v tem razcepu subverzivni potencial Brechta: prav z njim je blokirano »humanistično« dojetje njegovih del (zato dela Brecht toliko težav tistim zgodovinarjem marksizma, ki vidijo dva glavna tokova, »hladnega«/»dogmatskega« in »toplega«/»humanističnega«: Brecht seveda ni »dogmatik«, a prav tako se upira temu, da bi ga uvrstil v »humanistično« linijo...)

⁸ Zanimiva bi bila historičnomaterialistična analiza pogojev takšne pozicije Henryja Jamesa: položaj »ameriškega aristokrata«, ki je nihal med Evropo in Ameriko in je ohranil distanco do ameriške »množice«, do divjega razvoja ameriškega kapitalizma konec 19. stoletja (v isti krog bi spadala še Edith Wharton).

čakal na izjemen, odločilen Dogodek, na »skok zveri«; nikoli ni »živel v sedanjiku«, izključeval oziroma suspendiral je svoje okolje v pričakovanju tega »skoka«. Pri tem mu je zvesto stala ob strani May Bartram; ko po njeni smrti obišče njen grob, nastopi »trenutek resnice«: odkrije, da je bila njegova »posebna Usoda«, ki ga je ločevala od drugih ljudi, prav v tem, da se mu ni pripetilo nič posebnega, da »je bil človek svojega časa, tisti človek, ki mu je bilo usojeno, da se mu na tem svetu nič ne more zgoditi«; da je — drugače povedano — »njegova usoda bila zgolj v čedalje bolj razvodenem pričakovanju te usode« (J. P. Tompkins) — skratka, odkrije, da je *zgrešil*, in pade na njen grob. Kaj je *zgrešil*? »Ona je bila tisto, kar je bil *zgrešil*«, iskal je, ker ni vedel, da je to, kar išče, že našel, da se mu to, kar išče, vselej že ponuja, da je to May, ki mu v tišini stoji zvesto ob strani: »Izhod bi bil, da bi jo bil imel rad; *tedaj* bi bil živel.« Njegova napaka je bila v tem, da »ni nikoli pomislil nanjo... razen v hladu svojega egoizma in v luči njene uporabnosti«.

Tu spet naletimo na — ob pojmu aure že orisano — strukturo prevare-nesklada: resnica sestoji zgolj iz same poti do resnice; nesklada, ki je ireduktibilen: ne da se namreč reči »če je resnica sama pot do resnice, pustimo torej Resnico in se predajmo poti« (konkretno: to, da bi Marcher »še pravočasno« uvidel resnico in se predal življenju z May, nikakor ne bi bila rešitev) — takšna rešitev bi bila rešitev zgolj v okviru neke zaprte ekonomije, ki izključuje kastracijo, tj., ki sicer ne le dopušča, marveč celo nalaga uživanje, da bi zato toliko ostreje prepovedala presežno-uživanje. Do srečanja z Resnico pride potemtakem strukturalno-nujno »prepozno«, to srečanje vselej deluje kot razjasnitev »za nazaj« (»bi

bil živel»). Drugače povedano, tako kot v samem videnju nujno spregledamo pogled Drugega v njegovi travmatični predhodnosti našemu videnju, tudi v iskanju Resnice nujno spregledamo točko, v kateri se nam resnica vselej že kaže. To kajpada pomeni, da v tej konstelaciji spodletelega srečanja trčimo ob neko realno, ob nemožno-realno »seksualnega razmerja« (»ona je bila tisto, kar je bil zgrešil«). »Srečanje« je v zadnji instanci vselej srečanje z luknjo, s prisotnostjo neke odsotnosti, se pravi s »čistim« označevalcem kot svojim lastnim mankom, znamenjem kastracije — groza, ki je na delu v »srečanju«, v trenutku »razkritja skrivnosti«, je predvsem groza pred tem, da *ni ničesar videti*: »Ni me bilo strah pogledati v oči groznim rečem, strah me je bilo tega, da bom odrevenel, če ne bo tam *nič* videti.« (E. A. Poe, *Vodnjak in nihalo*)

Zato se tudi ni čuditi, če je sam James imel za svoje »most perfect« umetniško delo prav *Ambasadorje* (1903 — isto leto kot *The Beast...*), kjer je spodletelo srečanje vpisano že v samo strukturo, se tako rekoč podvoji, tako da samo delo proizvede svojo lastno formulo. Na začetku knjige Maria Gostrey — ki je, ne pozabimo, *ficelle*, tj. oseba, katere funkcija (kot jo je razvil sam James) je, da kot ena izmed oseb reprezentira samo strukturo dela — zastavi Stretherju, »junačku« knjige, vprašanje, kateri je skrivnostni objekt, ki ga proizvajajo v Woollettu, od koder prihaja Strether; Strether ji noče odgovoriti. Knjiga pa se konča tako, da ji Strether ponudi odgovor, vendar je zdaj Maria tista, ki je zadeva več ne zanima. Tako se že v sam okvir zgodbe vpiše »spodletelo srečanje« med vprašanjem in odgovorom: na zastavljeno vprašanje ni odgovora, ko pa se ponudi odgovor, ni več samega vprašanja.

Običajno dojetje *Ambasadorjev* vidi ključ romana v zamenjavi mest med Chadom in Stretherjem — to zamenjavo je prvi izpostavil E. M. Forster v svoji znameniti interpretaciji (*Aspects of the Novel*, 1927): na začetku Strether nastopi kot predstavnik ameriške »moralne rigidnosti«, nezmožen, da bi se predal »uživanju sedanjosti«, in kot tak pač zaznamovan z obsesionalno nevrozo: »Vselej se ukvarjam z nečim drugim; reči hočem, z nečim drugim in ne s tem, kar je pravkar navzoče. Obsedenost z drugo stvarjo je moja groza.« (1. pogl.); pripeljal naj bi nazaj Chada, ki se predaja evropskemu »uživanju življenja«. Na koncu Chad popusti in se vrne v okvire ameriške »rigidnosti«, medtem ko Strether odkrije vrednost evropskega »uživanja sedanjosti-življenja«: »Živi kolikor moreš; napak je, če tega ne storiš.« (11. pogl.) Vendar to simetrijo takoj zmoti dejstvo, da se Chad lahko vrne v okvire ameriške »rigidnosti«, Strether pa odkrije vrednost »uživanja življenja« *prepozno*, tj., lahko zgolj za nazaj ugotovi, da je »svoje že zamudil«. (Do prave simetrične zamenjave ne pride med Chadom in Stretherjem, marveč med Chadom in Stretherjevim prijateljem Waymarshom: edino Waymarsh se — kot temu pravimo — »preda življenju«.⁹)

⁹ Že sama pomenska teža opozicije Evropa-Amerika je pri Jamesu dvojna; v množici opozicij, ki jih izstavi »spektralna analiza« te dvojice, (izkustvo-nedolžnost, tradicija-morala, svoboda-omejitev, umetnost-življenje) igra namreč ključno vlogo zoperstavitev dveh opozicij — gre hkrati za relacijo »izumetničenost« (*Evrope*): »prirodnost« (*Amerike*) in za relacijo »sproščenost« (*Evrope*): »kodificiranost, moralna rigidnost« (*Amerike*), kar že samo v sebi subvertira običajno dvojico »prirodne sproščenosti« in »kodificirane izumetničenosti«: Evropa je prav kot »izumetničena« »sproščena«, Amerika prav kot »prirodna« »rigidna, kodificirana«. Drugače povedano, sama

Branje te konstelacije je spet lahko dvojno: na eni strani preprosta zamuda (lahko bi užival življenje, če bi to uvidel prej...), na drugi ireduktibilna naknadnost (»uživanje« je možno le za nazaj, ima nujno strukturo spodletelega srečanja); bolj kot za samo dejstvo te dvojnosti pa nam gre tu za njegovo nujnost:¹⁰ To dvojno branje je nujno zato, ker je navzočnost prve možnosti branja (preprosta zamuda) pogoj tega, da lahko James še nastopi kot (klasični) »umetnik«, da se še zdrži pred prelomom »moderne umetnosti«; prav iz te prve možnosti se namreč James še lahko postavi v distanco opazovalca, od koder lahko poda pomirjajočo »estetsko« celoto »umetniškega dela«.

»sproščenost« je vselej že »izumetničena« in sama »prirodnost« vselej že »kodificirana« — lahko bi rekli, da se Jamesu relacija Amerika-Evropa pokriva z relacijo »celo«—»ne-celo« (»moško«—»žensko«).

¹⁰ Isto dvojnost lahko najdemo že pri Brueghlu; že njegove slike »množic« lahko beremo v dvojni optiki, (1) teološki, ki gre iz posameznih grozljivih detajlov k pomirjajoči celoti in harmoniji (kot božji pogled, ki se mu posamezne packe — nesreče, težave tega sveta — pokažejo kot sestavine harmonije Celote), in drugi, (2) materialistični, ki nasprotno izhaja iz začetne harmonično-idilične celote ter se ji zatem »otuji«, ji ta celota harmoničnega smisla razpade na kopico grozljivih, »mehaničnih« detajlov, podrejenih označevalnim ne-smislom. Eden najlepših primerov te možnosti dvojnega branja pri Brueghlu bi bilo znamenito zgodnje delo *Pokrajina z Ikarjevimi padcem*: idilična slika pokrajine, kjer nekje proti robu vidimo dve nogi, kako še čofotata iz vode. Prvo, neposredno branje je jasno: veličastnost in stanovitnost narave proti ničnosti človekovih poskusov, in podobni obskurantizmi; v drugega nas usmeri že ciničen smeh, ki ga v nas (lahko) vzbudi ta podoba — do absurda prignana ta logika bi nas pripeljala do tega, da na sliki sploh ne bi bilo treba narisati Ikarjevih nog. Na vprašanje »Zakaj je potem v naslovu sploh Ikar, kje je Ikar?« bi pač morali odgovoriti »Ga ravno ni, ker je že padel«.

Gre namreč za to, da prav ti dve ravni branja omogočata dve interpretaciji »kierkegaardovske geste« Henryja Jamesa (kot je znano, ni fukal):¹¹ (1) prva raven predpostavlja zaprto, spekularno menjavo: »odpove se življenju (spolnemu razmerju), da bi bil umetnik« — kot da gre za izbiro med dvema »možnostma« (spolnega razmerja ali umetnosti); (2) druga raven pa izpostavi *obema členoma skupno ne-možnost*: seksualno razmerje kot »nemožno« (Lacan: »ni seksualnega razmerja«), umetnost kot nemožna, zaznamovana z notranjim robom. Meja med dvema členoma tega drugega *vel* je torej notranja in zaznamuje oba členu z nezmožnostjo.

¹¹ Prim. nekolikanj ironično predstavitev te konstelacije v znameniti zgodbi *The Lesson of the Master*: slavní pisatelj svetuje svojemu učencu, naj se odpove dekletu, ki ga ljubi, češ da bo zgolj tako lahko postal velik umetnik; čez nekaj časa, ko ovdovi, pa se sam poroči s tem dekletom — na očitek svojega učenca, da ga je prevaral, mu odvrne, da se sam pač nima za pravega umetnika.

III. Zgodovina in ponavljanje I: kako
»resnica vznikne iz sprevida«

Začnimo z morda ne povsem pričakovanim izhodiščem: z znamenito »Junius-brošuro« Rose Luxemburg iz leta 1915 *Kriza socialne demokracije* (slov. prev. v *Izbranih spisih*, str. 551—687). Ta spis Rose je — kot je znano — njen odgovor na teoretski in praktični zlom II. internacionale: ob začetku 1. svetovne vojne so skoraj vse evropske socialnodemokratske stranke (z nekaj častnimi izjemami: boljševiki, srbski socialni demokrati) zapadle nacionalistični euforiji, podprle vlade svojih držav pri »obrambni« vojni, razglasile v imenu nacionalne ogroženosti »razredni mir« itn. Najnižje je pri tem padla nemška socialna demokracija, ki je dotlej predstavljala avantgardo II. internacionale, idejni in organizacijski vzor vsem ostalim socialnodemokratskim strankam: nemški napad na Rusijo je utemeljevala kot »izvrševanje Marxove oporoke«, tj., napad na carizem kot »trdnjavo evropske reakcije«, kot spopad zahodne kulture z vzhodnjaškim barbarstvom ipd. Presenetljivo in simptomatsko je bilo ob tem dejstvo, da so se v tej situaciji desni revizionisti celo bolje izkazali kot pa »ortodoksni centrum«, steber in varuh »prave marksistične linije«: Bernstein je ostal zunanaj nacionalistične euforije, Jaurès je celo padel kot žrtev nacionalističnega atentata.

Najbolj presenetljiva pa je nenadnost tega preobrata, ki je deloval kot pravi »šok«, vdor nečesa

povsem nepričakovanega, in presenetil celo tako ostrega kritika oportunizma II. internacionale kot je to bil Lenin (znano je, da je Lenin spočetka mislil, da je številka nemškega socialnodemokratskega glasila, v kateri je bilo razglašeno, da so tudi socialnodemokratski poslanci glasovali za vojne kredite, falsifikat pruske policije, ki naj zapelje delavce...); »patriotizem« posameznih socialnodemokratskih strank je presešel najbolj optimistična pričakovanja domačih buržoazij. Ob tem pa — to je ključno dejstvo — nikakor ne gre za nekakšno na novo nastalo situacijo, v kateri se pač socialna demokracija ne bi znašla; kot da ni prav socialna demokracija že ob koncu 19. stoletja najjasneje opozarjala na vihar svetovnega spopada, ki ga pripravljajo imperialistične sile, kot da niso vsi kongresi Internacionale pred 1. svetovno vojno soglasno sprejemali resolucije o miru, ki so nalagale vsem strankam dolžnost, da se vsaka v svoji deželi odločno uprejo patriotični vojni evforiji in tako preprečijo, da bi buržoazija poravnala medsebojne račune na plečih in s krvjo delavskega razreda... Nasprotnik je bil torej že zdavnaj prepoznan in pripoznan, bil je predmet obširnih političnih analiz ter programskih sklepov; zato toliko bolj preseneča popolna nenadnost preobrata, s katerim se je stališče diametralno spremenilo skoraj dobesedno »iz dneva v dan«: nemška socialnodemokratska stranka je celo še po atentatu na Ferdinanda v Sarajevu opozarjala na nevarnost, da bi avstrijski reakcionarni krogi potegnili Nemčijo v vojno!

Opraviti imamo torej z resničnim zgodovinskim »škandalom«, vdorom nečesa, kar se je do zadnjega trenutka zdelo »nemogoče«, kar enostavno ni bilo »razumljivo« v polju ideološkega samorazumevanja II. internacionale. Naravnost povedano: opraviti imamo z njenim »nezavednim«, »potla-

čenim«, ki je nenadoma vdrlo in presenetilo vse, celo nasprotnike. Kajti prav opisana konstelacija zelo lepo ponazarja temeljno lacanovsko postavko, da je »nezavedno zunaj«: »nezavedno«, »potlačeno« socialne demokracije ni bilo nekaj njej sami skritega, preddiskurzivnega, bilo je tisto, o čemer je socialna demokracija dolga leta na široko govorila, česar se je *še kako zavedala* — »ni se zavedala« zgolj tega, da govori, ko govori o patriotsko-vojni zaslepljenosti ipd., (tudi) *o sami sebi, o resničnem mestu, od koder govori*. »Ni se zavedala« zgolj tega, da njena kritika patriotske zaslepljenosti ni delovala kot dejansko preseganje, marveč kot »zanikanje« v analitičnem pomenu, kot prazna forma distanciranja, kot beg pred lastno resnico: tam, v tolikokrat kritiziranem »zunanjem sovražniku«, tam je bilo resnično »nezavedno mesto« same socialne demokracije; njen zlom ob izbruhu 1. svetovne vojne je potemtakem pomenil natančno »vrnitev potlačenega«.

Osnovna moč izvrstno pisane razprave Rose Luxemburg je v tem, da z vso silo prikaže to odpoved II. internacionale programskim načelom, ki jih je razglašala do zadnjega, da razglasi idejno ničnost njenih oportunističnih racionalizacij (»gre za obrambno vojno«, »boj proti ruskemu carizmu kot trdnjavi reakcije« ipd.), da pokaže, kako so vse te racionalizacije zgolj upravičevale in prikrievale osnovno dejstvo: da se je socialna demokracija odpovedala svoji razrednoborbeni, revolucionarni vlogi in pristala na meščanske okvire. Vsa njena knjiga je silovita in prepričljiva argumentacija *proti* tej odpovedi — toda težava nastopi prav s to prepričljivostjo: bolj kot so prepričljivi njeni argumenti zoper oportunizem II. internacionale, bolj postaja nerazumljiv in nerazložljiv njen zlom, saj imamo opraviti z novimi in novimi argumenti *proti* njemu... Zato nas nikakor ne sme presene-

titi nujna druga plat te prepričljive argumentacije: padec v naivno-razsvetljensko opozicijo iracionalne norosti in pijanosti na eni strani ter prosvetljene racionalnosti na drugi strani; ko namreč Rosa Luxemburg skuša pozitivno opredeliti patriotsko-vojno euforijo, se naenkrat odpove strogi teoretski konceptualizaciji in govori o »*topi duševni zmedenosti*«, »*šovinistični pijanosti in norosti množice*« in podobnem; jasen upor socialne demokracije proti vojnemu klanju »bi bil obvaroval *prosvetljene kroge ljudstva* pred *delirijem* in bil otežil imperialistom njihov posel *zastrupljanja in poneumljanja ljudstva*. Prav bojni pohod proti socialni demokraciji bi bil ljudstvo najhitreje *streznil*.« (vse str. 667) — vse to (»delirij«, »pijanost in norost množice« ipd.) pač niso niti koncepti historičnega materializma niti koncepti kake domnevne znanstvene psihologije, marveč preprosto *ideološke predstave meščanskega razsvetljenstva* (ki se jih, mimogrede povedano, prav tako da uporabiti — in so tudi bile uporabljene — za opredelitev ravnanja množic v *revolucionarnem* procesu: spomnimo se zgolj ideoloških floskul preplašenega meščanstva o grozodejstvih »*pijane in poneumljene množice*« za časa jakobinske diktature!).

Prav na tem — ključnem — mestu nastopi Freudova razprava *Množična psihologija in analiza jaza*, napisana leta 1920 (torej pet let po »Juniusbrošuri«) pod vtisom iste »norosti množice« in vojnega klanja; v nji je namreč razvit natančno konceptualni aparat, ki nam omogoči *teoretsko zapopasti* prikazen »množičnega delirija« ipd.: konstitucija »množice« skoz identifikacijo »ideala jaza« pri njenih članih z likom Vodje, iz tega izvirajoča libidinalna navezanost nanj in njegova »hipnotična« moč itn. Tu daje freudovska problematika odgovor na neko vprašanje, ki ostane brez

odgovora v klasični podobi historičnega materializma (oziroma, natančneje, šele omogoči, da se to vprašanje *zastavi* na teoretsko ustreznih ravni).

Pravkaršnjejo trditev, da gre za vprašanje brez odgovora v klasični podobi historičnega materializma, moramo vzeti cum grano salis: tudi Marx se je namreč soočil z nekim skoraj nič manj »skandaloznim« zgodovinskim obratom, z iztekom revolucije 1848 v — kajpada z »demokracijskim plebiscitom« potrjeno — cesarstvo Napoleona III., kar se je sodobnikom prav tako zdelo »kakor strela z jasnega« (Marx). Vendar pa Marx v *Osemnajstem brumairu Louisa Bonaparta*, ko skuša »razložiti nerazložljivo« z okoliščinami in razmerami razrednega boja, tematizira prav ideološko fantazmatiko, ki je omogočila vzpon takšne klovnovske figure, kot je bil Louis Bonaparte (»nečakova fiksna ideja se je uresničila, ker se je skladala s fiksno idejo najštevilnejšega francoskega razreda« (MEID III, str. 563), tj. Louis Bonaparte je bil »*kmečka iznajdba*« (ibid., str. 128)), in s tem tako rekoč v »divji« obliki proizvede celo vrsto teoretskih momentov, ki jih je kasneje konceptualizirala psihoanaliza.

*

Na tem mestu pa velja razpršiti neki nesporezum, ki bi lahko nastopil: iz pravkar povedanega bi namreč kdo lahko sklepal, da je psihoanalitični pristop sicer potreben, da pa mora raziskava nezavednih libidinalnih investicij nastopiti predvsem tedaj, ko imamo opraviti z »regresivnimi« momenti (»šovinistična pijanost in norost množice« leta 1914, reakcionarna težnja k očetovsko-despotiski figuri francoskih parcelnih kmetov po revoluciji 1848) — ob vzponu naprednih sil pač tovrstna raziskava nima kaj početi, saj gre v njih prav za zavestno delovanje, osvobojeno domnevno »regre-

sivnih« nezavednih investicij, tj., za delovanje, ki ga vodi vsaj v osnovi jasna zavest o ciljih.

Da je tovrsten sklep napačen, tj., da analitična raziskava nezavednih označevalnih mehanizmov lahko še kako pripomore k dojetju logike samega revolucionarnega procesa, o tem najbolje priča sama Rosa Luxemburg s celo vrsto izredno prodornih zapažanj o tako imenovani »psihologiji revolucije«. Vzemimo na primer zgolj njeno argumentacijo proti znanemu »objektivističnemu« strahu, da ne bi proletariati oziroma njegova politična organizacija, socialna demokracija, »prezgodaj« (»še preden bi bile za to zrele objektivne okoliščine«) prevzela oblast, v njeni polemiki proti Bernsteinu (*Izbrani spisi*, str. 114—117). Njen temeljni protiargument je, da takšen »strah« »izhaja iz mehničnega pojmovanja družbenega razvoja in predpostavlja za zmago v razrednem boju čas, ki je izven razrednega boja in neodvisen od njega« (str. 117). Drugače povedano, predpostavlja nekak »objektivni« zgodovinski razvoj »dozorevanja«, razvoj, ki naj mu razredni boj zgolj sledi kot naknadni »subjektivni odsev«, ne pa da je razredni boj že v osrčju tega razvoja, njegovo skrito gonilo (kot da ni na primer v kapitalizmu gonilo nenehnega razvijanja produktivnih sil boj za povečanje profitne stopnje, pri čemer je veličina te stopnje odvisna od razmerja sil v razrednem boju).

Rezultat, do katerega pride Rosa Luxemburg skoz to kritiko, je paradoks, da prevzem oblasti s strani delavskega razreda *sploh ne more biti* »prezgodnji« in je hkrati nujno *vselej* prezgodnji: »S stališča družbenih pogojev delavski razred torej sploh ne more ‚prezgodaj‘ osvojiti politične oblasti, pač pa mora po drugi strani s stališča političnega efekta — da bi oblast *čvrsto držal* — nujno ‚prezgodaj‘ nastopiti.« (str. 116) Linija argu-

mentacije za prvi moment je dovolj jasna: proletariati ne more oblasti osvojiti »prezgodaj«, ker je že samo dejstvo, da proletariati — razrednozavestno organiziran delavski razred — osvoji oblast, tj., da je proletariati dosegel stopnjo, na kateri je zmožen takšnega dejanja, produkt zaostrene notranje krize kapitalizma in s tem pričevalec »zrelosti« družbe za to, da v nji prevzame oblast proletariati. Linija argumentacije za drugi moment pa je mnogo bolj zanimiva:

»ni mogoče preprečiti »prezgodnjega« prevzema državne oblasti, ker so ti »prezgodnji« napadi proletariata samo eden od faktorjev, in sicer zelo pomemben, ki ustvarja *politične* pogoje za končno zmago, kajti proletariati lahko doseže potrebno stopnjo politične zrelosti šele med politično krizo, ki bo spremljala njegov prevzem oblasti, šele v ognju dolgotrajnih, trdovratnih bojev, ki ga bodo usposobili za dokončen veliki prevrat« (ibid.).

Ta argumentacija namreč predpostavlja prav to, da je spreminjanje družbe s strani revolucionarnega subjekta hkrati njegovo »samospreminjanje« (Marxova 3. teza o Feuerbachu), tj., da tudi v revolucionarnem procesu »ni metagovorice«, da revolucionarni subjekt ne nastopi nasproti svetu kot »izgotovljen«, z dokončnim »revolucionarnim načrtom«, ki ga mora nato zgolj spretno »realizirati«, marveč se on sam kot revolucionarni subjekt in sama temeljna razsežnost revolucionarnega procesa oblikujeta šele skoz sam ta proces. Zato je prvi prevzem oblasti nujno »prezgodnji«: edini način, da proletariati dozori za »pravočasen« prevzem oblasti, je, da oblikuje/vzgoji samega sebe za ta prevzem, *edina* pot za to pa je kajpada vrsta »prezgodnjih« revolucionarnih dejanj. Ali, če naj paradoks jasno zaostriamo: če bi čakali »pravi trenutek« za prevzem oblasti, ga preprosto *nikoli ne bi dočakali*, saj se ta »pravi trenutek« — prav

zato, ker so zanj potrebni tudi subjektivni pogoji »zrelosti« revolucionarnega subjekta — oblikuje zgolj skoz vrsto »prezgodnjih« poskusov. Zato ima Rosa Luxemburg skozinskoz prav, ko sklene, da »opozicija proti »prezgodnjemu« prevzemu oblasti ni nič drugega kot opozicija proti *stremljenju proletariata sploh, da se polasti državne oblasti*« (str. 117). Drugače povedano, če naj ponovimo znameniti Robespierrov izrek, oportunisti in revizionisti hočejo »revolucijo brez revolucije«.

Od tod pa pade povsem nova luč na razvpiti očitek Marxu in ostalim revolucionarjem, da so se pri napovedih prihodnjih revolucionarnih dogodkov ušteli, ko so pričakovali revolucionarni prevrat v bližnji prihodnosti: ta njihova »iluzija« je *nujna*, je natančno indeks tega, da so sami bili vpeti v revolucionarni proces, da so govorili s pozicije revolucionarnega subjekta, ne pa z metagovorične pozicije »objektivnega opazovalca«, ki se spusti v revolucijo, ko dozori »objektivne razmere« ... Tu čaka torej označevalno analizo izredno plodno raziskovanje dialektike »subjektivnega časa« revolucionarnega procesa, v katerem, kot pravi Lacan, »resnica vznikne iz sprevida (la vérité surgit de la méprise)«: sprevid je »notranji« resnici, edina pot do resnice pelje skoz vrsto sprevidov, tako kot pelje edina pot do »pravega trenutka« zmagovite revolucije skoz vrsto »napačnih, prezgodnjih« poskusov.

Postavko, da »resnica vznikne iz sprevida«, je torej vzeti *dobesedno*: »sprevid«, narobe-razumevanje, je »vračunan« v samo resnico, ni narobe-razumevanje pravega dometa neke nasebne, vnaprej dane resnice, marveč se skozenj, skozi »sprevid«, *šele konstituira sama resnica*. Strukturo, ki je tu na delu, lahko lepo ponazorimo z znano zgodbo o »zmenku v Samari«: Služabnik bogatega trgovca v Bagdadu je na trgu srečal smrt, ki se je

naenkrat ozrla vanj; preplašen je pohitel domov h gospodarju in mu rekel: »Smrt me preganja; nocoj misli priti pome. Daj mi, prosim, konja; jahal bom vso noč in ves dan, tako bom jutri zvečer že v Samari. Tam me smrt gotovo ne bo našla.« Gospodar mu je ustregel, nato pa odšel na trg, poiskal smrt in jo jezno ogovoril: »Zakaj si tako grdo pogledala mojega služabnika?« Smrt mu je odgovorila: »Bil je nesporazum. Služabnik je narobe razumel moj pogled: ta pogled ni izražal groznje, ampak začudenje, kaj išče tvoj služabnik tukaj, ko pa imam jutri zvečer zmenek z njim v Samari!«

Preden se vprašamo, kakšno zvezo ima ta zgodba s psihoanalitičnim nezavednim, se spomnimo vsaj tega, da naletimo na isti ustroj pri »klasičnem« toposu psihoanalize, mitu o Oidipu (tu gre za moment, ki običajno ni v ospredju): Oidipove mu očetu je *napovedano*, da ga bo sin ubil, se poročil z materjo ...; prerokba se realizira prav skoz to, da oče to ve in se hoče temu izogniti (izpostavi sina v gozdu, zaradi česar sin odrase pri tujcih, za katere misli, da so njegovi pravi starši, in seveda nato ne spozna očeta, ko se srečata na poti ...). Drugače povedano, prerokba se izpolni *skozi* to, da je izrečena in narobe-dojeta; če se ji ne bi skušali izogniti, se tudi ne bi realizirala in pač ne bi bilo »Oidipovega kompleksa« ...

Časovnost, s katero imamo tu opraviti, je »subjektivno posredovana«, ni »objektivni potek«, ki bi ga subjektivnost bolj ali manj ustrezno izražala oziroma odražala: subjektova »zmota« je paradokсно »pred« tem, o čemer se moti, saj se resnica, glede na katero govorimo o zmoti, konstituira skoz zmoto. Kot v tisti šali o vojaškem obvezniku, ki se je hotel rešiti vojske tako, da se je delal norega: njegov »simptom« je bil, da je pregledal vsak list papirja, ki ga je zagledal, in ob

tem stalno govoril »To ni tisto...«. Peljali so ga k psihiatru, tudi v ordinaciji je pregledal vse papirje tja do koša za smeti in ponavljal »To ni tisti«. Končno je bil zdravnik prepričan, da je obveznik nor, in mu dal potrdilo, ki ga osvobaja služenja vojaškega roka. Obveznik je pogledal to potrdilo in rekel: »To je tisto!« Kaj je sprevidel zdravnik? Da bo »tisto« vzniknilo skoz samo njegovo dejanje, skoz njegovo narobe-razumevanje obveznikove sicer povsem resnične izjave, da »to (še) ni tisto« ... To je logika nezavednega, tako nas nezavedno s svojo zvijačo »okoli-prinesek«: ne gre za nekakšno transcendentno danost, ki bi nam uhajala, tisto, kar nam uide, smo mi sami, sprevid je v tem, da pozabimo všteti v stvar, za katero gre, same sebe, naše lastno dejanje.

Tu bi morali razviti problematiko transferja, saj je prav v tej nakazani strukturi zmote-resnice odgovor na vprašanje, zakaj je transfer nujen pogoj uspešne analize: transfer je tista »zmota«, »iluzija«, skoz katero se ob koncu analize proizvede resnica... Toda raje se bomo držali naše teme, zgodovine, in razvili izjemen, četudi morda znova nepričakovan zgled tega, kako je zmota »notranja« resnici v samem zgodovinskem procesu: Heglovo teorijo zgodovinskega ponavljanja. (Ob tem se bomo kritično oprli na delo P. L. Assouna *Marx et la répétition historique*, Paris 1978.)

Heglova teorija zgodovinskega ponavljanja (razvita v *Predavanjih k filozofiji zgodovine*) je — na kratko — v tem: »Ponovitev udejanji in potrdi to, kar se je na začetku zdelo zgolj naključno in možno.« Hegel to razvije ob umoru Cezarja: Ko je Cezar utrjeval svojo osebno oblast, je »objektivno« (na sebi) deloval v skladu z zgodovinsko resnico, po kateri »Republika... ni več nudila oporne točke; ta točka je lahko bila zgolj v volji nekega individua«; vendar pa je formalno (za se-

be, v »mnenju ljudi«) še vedno vladala Republika — Republika je »še živela zgolj zato, ker je pozabila, da je že mrtva«, če naj parafraziramo znamenite freudovske sanje o očetu, ki je pozabil, da je že mrtev. Temu »mnenju«, ki je še vedno verjelo v Republiko (četudi to verovanje ni imelo več substancialne-nasebne podlage), se je zato Cezarjevo delovanje prikazovalo kot osebna samovolja, kot nekaj naključnega; dozdevalo se mu je, da »se bo, če odstranimo samega tega individua, spontano vrnila Republika«. Vendar pa so — v skladu z zvijačo uma — prav zarotniki proti Cezarju potrdili Cezarjevo zgodovinsko resnico oziroma nujnost: »Tako po tem umoru je postalo očitno, da lahko en sam človek vodi rimsko državo, in tako so bili Rimljani prisiljeni, da v to verjamejo«. Ali, kot pravi Assoun: »Tako je umor Cezarja, četudi je zgrešil svoj neposredni smoter, izpolnil funkcijo, ki mu jo je makiavelistično dodelila zgodovina: izpostaviti resnico zgodovine s tem, da objavi svojo lastno neresnico.« (str. 68)¹ Splošni Heglov sklep: »mnenje ljudi nasploh odobri neko politično revolucijo tedaj, ko je obnovljena«. »Tako sta postala mogoča Avgust in Cesarstvo.« (Assoun, *ibid.*)

Assoun je lepo razvil dvojni zastavek ponovitve: ponovitev pomeni hkrati prehod od naključnosti k nujnosti in od samorasle stihijnosti k zavesti: od nasebnosti k zasebnosti. »Za dogodek, ki nastopi zgolj enkrat, se po definiciji zdi, da *bi lahko tudi ne nastopil*« (str. 69—70). Vendar se zdi, da Assoun prav zato, ker zanemari označevalni zastavek Heglove analize, interpretira ta sklop preveč »mehanicistično«: kot da gre preprosto za to,

¹ Že samo dejstvo, da tu — tako kot pri spodrsrljaju — resnica vznikne iz samega neuspeha, nas mora narediti pozorne na označevalni zastavek te konstelacije.

da imamo, ker se dogodek ponovi, opravi z »dve-
ma primerkoma splošnega zakona« (str. 70), kar
naj bi pač tudi »mnenje ljudi« prepričalo o nje-
govi nujnosti. Dlje od tega simplističnega tolma-
čenja seže že Assounova lastna formulacija:

»Zgodovinska zavest dejansko izkusi nujnost gene-
rativnega procesa, tako da prizna dogodek, ki ga
je predhodno *doživela (vécu)...*« (str. 70),

— če jo vzamemo *dobesedno*: Med »originalom«
in »ponovitvijo« se spremeni označevalna mreža,
v katero je vpet »dogodek«: »prvič« je dogodek
»*doživet*« kot naključnostna travma, vdor ne-sim-
boliziranega, šele skozi ponovitev je »*priznan*«, kar
tu lahko pomeni le: simbolno realiziran. Za to
priznanje-skozi-ponovitev pa je (tako kot pri Moj-
zesu v Freudovi analizi) *nujen* zločin, akt umora
— poenostavljeno rečeno: Cezar je moral »empi-
rično« umreti, če se je hotel realizirati v svoji
simbolni »nujnosti«, kajti »nujnost«, za katero tu
gre, je pač lahko zgolj *simbolna*. V simplistični
interpretaciji se zgodi, da nujnost ponovitve ni
preprosto »objektivna nujnost«, ki že itak vedno
pritiska in — če jo ljudje zaradi »nepoznavanja
objektivnih teženj« začasno zaustavijo — znova
privre, uveljavi svojo pravico; ključnega pomena
je, da se dogodek ponovi kot »nujen« *prav zato*,
ker so ga ljudje v njegovi prvi pojavi obliki
»zatrli« kot nekaj naključnostnega. Ne gre torej
zgolj za to, da ljudje »rabijo čas, da bi razumeli«,
da »zavest nujno zaostaja«, da je dogodek v svoji
prvi pojavi obliki preveč »travmatičen« — spre-
vid (*méconnaissance*) njegovega prvega nastopa je
neposredno »notranji« njegovi simbolni nujnosti,
je direktni konstituens njegovega priznanja (*re-
connaissance*). Tradicionalno rečeno: prvi umor
(Cesarjev »očetomor«) odpre *krivdo*, in šele ta
krivda »da energijo« ponavljanju. Stvar se ne po-

navlja zaradi nekakšne »objektivne nujnosti«,
»neodvisne od našega subjektivnega hotenja« in
na ta način »nezaustavljive« — nasprotno je sama
krivda tista, ki odpre *simbolni dolg* in s tem ute-
melji *prisilo ponavljanja*. Ponovitev najavlja na-
stop Zakona, tj., Imena-Očeta, na mestu umorje-
nega očeta: dogodek, ki se ponovi, prejme skozi
svojo ponovitev retroaktivno svoj zakon. Drugače
povedano, heglovski ponovitev bi lahko koncep-
tualizirali prav kot prehod od *lawless* k *lawlike*,²
kot interpretativno gesto par excellence (Lacan
pripominja nekje, da interpretacija vselej postopa
v znamenju Imena-Očeta): simbolno »prisvojitve«
travmatičnega dogodka. Heglu že uspe formulirati
zamudo, ki je konstitutivna za interpretativno
gesto: interpretacija nastopi zgolj skozi ponovitev,
dogodek, ki zanj gre, ne more biti že prvič *law-
like*. To nujnost ponovitve bi morali navezati tudi
na znameniti odlomek iz Heglovega predgovora k
Pravni filozofiji o Minervini sovi, ki začenja svoj
let šele naknadno, ko pade mrak: v nasprotju z
običajno kritiko, ki vidi v tem znamenje nemoči
zunanje-kontemplativne pozicije, tj., nemoči gole
interpretacije, ki prihaja *post festum*, bi morali
dojeti to zamudo kot samo znamenje naše vpeto-
sti v »stvar«: »stvar sama« je že v sebi prelom-
ljena, organizirana okoli luknje, je že — nekoli-
kanj spekulativno rečeno — »svoja lastna zamu-
da«, in zamuda interpretacije se zgolj prekrije s
to »notranjo« zamudo. Konkretno: to, da je »jav-
no mnenje« najprej vzelo Cezarjevo osebo ob-
last kot nekaj ključnega, ni preprosto izraz zu-
nanjega »zamujanja zavesti za bitjo«, marveč je to
zamujanje »notranje« zgodovinski dejanskosti —
paradoks je v tem, da *se edino in prav skozi to
zamujanje sama »izvirno zamujena« nujnost šele*

² Prim. Jacques-Alain Miller: *Algorithmes de la psy-
chanalyse* (Ornicar? 18, str. 19–21).

»realizira« oziroma »konstituiraj«; da je ta nujnost »obstajala že od vsega začetka«, pred zamudo, je zgolj fetišistična vzvratna projekcija.

*

Ista interpretativna kretnja naknadne »simbolne realizacija«, »osmislitve« nekega travmatičnega »realnega« je v samem osrčju konstitucije tradicionalne podobe krščanske religije, tj. konstitucije krščanstva, kakršno je »zagrabilo množice« in postalo »univerzalna religija«. Razvijmo to ob knjigi Johannesa Lehmana *Poročilo o Jezusu* (CZ, 1979), katere tema je prav razlika med »izvirno« zgodovinsko dejanskostjo Jezusa in tradirano podobo krščanstva. Da so ta »nova dognanja o življenju Jezusa iz Nazareta« postala prva uspešnica žepne knjige, je že samo na sebi dovolj pomenljivo dejstvo; skušali bomo nakazati, kako je to dejstvo tesno povezano z neko specifično potezo »slovenske« nezavedne fantazmatike, tj., kako ne gre zgolj za odmev tega, da imamo pač opraviti s temo nešteti evropskih uspešnic, ki so jih sprožila odkritja t. i. »kumranskih rokopisov«.

Na prvi pogled bi moralo *Poročilo o Jezusu* razveseliti slehernega historičnega materialista, še posebej takega, ki hoče biti materialist tudi v »zadevah označevalca«: v *Poročilu* gre namreč natančno za svojski poskus »potujitve« običajne, podedovane podobe krščanstva, za poskus, prodreti za to podobo (ki jo je — kot je znano — ustoličil Pavel) do zgodovinske dejanskosti historičnega Jezusa (»rabina J.«, kot ga dosledno poimenuje Lehmann, da bi nas potujil tradirani podobi »Jezusa Kristusa, našega odrešenika«). Povzemimo rezultat: historični Jezus je bil »mesija«, tj., nastopal je kot božji poslanec (ne »sin«!), ki bo osvobodil Jude (ne univerzalno človeštvo!)

izpod rimske tiranije; bil je pod močnim vplivom asketske ločine esenov, od katere je pobral večino svojih maksim — skratka, opraviti imamo s tipično podobo v asketizmu utemeljene *enotnosti* nacionalno-politične in teološke odreditve, kakršna je kasneje živela skoz celoten srednji vek tja do Tomaža Münzerja, pri čemer je kajpada podarek prešel od nacionalno-politične na socialno osvoboditev (v historiografiji jim pravimo »revolucionarni milenaristi«, »mistični anarhisti« itn.). (Na historiografski ravni zadovoljiv, četudi idejno sporen pregled teh tokov najdemo v delu Normana Cohna *The Pursuit of the Millennium*, Paladin Books, Granada, London 1970.) Lehmann se tu opira predvsem na znamenite »kumranske rokopise« esenov, ki so historično nastali *pred* našim štetjem in v katerih nahajamo številna vsebinska in celo tekstna ujemanja s ključnimi mesti nove zaveze. Ta historična dejanskost »rabina J.« naj bi nato skoz dvojni »filter« postala tradirana podoba »Jezusa Kristusa«: najprej naj bi njegovi neposredni učenci po križanju, tj., po porazu Jezusovega »tostranega« poslanstva (osvoboditve Judov izpod rimske oblasti), zbrisali nacionalno-osvobodilni, »politični« moment njegovega nauka, da bi tako nauk postal sprejemljiv za oblast, tj., da bi se izognili preganjanjem oziroma obtožbam, da so politično subverzivna sila; tej prvi premeni, pretvorbi enotnosti nacionalno-politične in spiritualne odreditve v čisto spiritualno, ki se sprijazni z obstoječo socialno dejanskostjo in se dojame kot odrešitev v »onstranosti«, ne več kot spiritualna odrešitev *skoz* »tostrano« nacionalno-politično osvoboditev Judov, tej premeni sledi druga, Pavlova, ki ji ne gre več zgolj za to, da bi zbrisala socialno nesprejemljive momente nauka »rabina J.«, marveč radikalno spremeni smisel celotnega nauka, tj., iz »ra-

bina J.«, odrešenika Judov, naredi »Jezusa Kristusa«, božjega sina, ki je s svojim trpljenjem na križu odrešil univerzalno človeštvo...

Zdi se torej, da smo tako končno prodrli skozi teološke meglenice do »dejanske podlage« krščanstva, zgubljene skozi kasnejše »filtriranje«. In ne le to: zgodovina tega »filtriranja« je, kot lepo pokaže Lehmann, vselej že hkrati zgodovina nekoga teksta, tj., tisti »kratek stik«, ki je omogočil preskok med izvirno, kasneje izrinjeno »Drugo Sceno« historične dejanskosti »rabina J.« in med tradiirano podobo »Jezusa Kristusa«, se giblje prav na ravni »avtonomije označevalca«; isti sintagmatski fragment je skozi »filtriranje« iztrgan svojemu prvotnemu pomenu in prestavljen v povsem drug pomenski kontekst. Takšna je zadeva že ob samem dejstvu, da govorimo o »Jezusu iz Nazareta«: Prvotno beseda »nazirejec« (etimološko istovetna z besedo »nazorejec« ali »nazorejec«) označuje starojudovsko asketsko usmeritev; ko je ob Pavlovem času izbruhnil spor med asketsko in protiasketsko usmerjenimi kristjani, je asketska smer Jezusa pač imenovala »nazirejca« — protiasketska smer pa je skušala ta nazirejski moment v krščanstvu ohromiti tako, da je besedo tolmačila kot »Nazareneec«, tj., tisti, ki je iz Nazareta! (str. 173) Še lepši je primer z znamenitimi besedami: »Glas vpije v puščavi: Pripravite pot Gospodu...«. Vsakomur je znana ideološka konotacija, ki se veže na to sintagma, saj gre za besede, ki so prešle v vsakdanje reklo (»Glas vpijočega v puščavi«: osamljeni glasnik Resnice sredi vsesplošne opijanjenosti, sredi »moralne puščave« itd.). Vendar je takšno branje preprosto napačno punktuirano branje izvirnika, ki je nastopilo z grškim prevodom svetega pisma; pravilno se izvirnik glasi: »Glas vpije: v puščavi pripravite pot Gospodu...«. Poleg tega ni »glas vpije« v izvir-

niku nič usodno-nabuhlega, marveč običajna sintagma, s katero se uvaja pomembne razglase, in pomeni toliko kot »razglašam«, »oglašam« ali kaj podobnega. Tako pridemo do pravega pomena izvirnika: »Glas klicarja: Napravite cesto Gospodu v puščavi.« Gre preprosto za poziv, naj se verujoči umaknejo iz mest, polnih pregreh, v samoto puščave in se tam pripravljajo na božje označilo — »puščava« je torej mišljena predvsem *dobesedno*. Najbolj poučen pa je brzokone primer odlomka: »Tretji dan je bila svatba v galilejski Kani in na nji je bila Jezusova mati. Na svatbo pa so bili povabljeni tudi Jezus in njegovi učenci.« Na kaj se nanaša ta »tretji dan«? Ta vrinek je ali nepotreben ali nesmiseln. Teologi so zadevo reševali s »simboličnim pomenom«: skriven namig na vstajenje, ki se je tudi dogodilo tretji dan po križanju, simbolika »nebeškega ženina« ipd. Rešitev pa je povsem banalna: v hebrejščini dnevi razen sobote nimajo imena, so zgolj oštevilčeni; »tretji dan« je torej preprosto *torek* — torek pa je bil med preprostimi podeželani v Galileji dan za poroke!

Do tod vse lepo in prav. Vendar pa nam že *vel*, izbira, pred katero se znajdemo v zadnjih dveh primerih, nakazuje, da zadeva ni tako enostavna. Smo namreč pred izbiro: »bit ali smisel«. Če se odločimo za »smisel« (: zgodovinsko tradiirano pomensko bogastvo, konotacija sintagem »glas vpijočega v puščavi« ali »tretji dan«), se res zamegli »bit« (: dejanska »izvirna« historična konstelacija); toda pozabiti ne smemo, da velja tudi obratno: če se odločimo za »bit«, tj., če iščemo zgolj »izvirno« dejansko konstelacijo, ki naj bi jo zameglile kasnejše pomenske konotacije, zgubimo »smisel«, spregledamo zgodovinsko posredovanost oziroma utemeljenost samih kasnejših tradiiranih konotacij. Ta *vel* je kajpada zgolj na videz »sime-

tričen«, v resnici imamo opraviti s paradoksnó izbiro, v kateri je en člen alternative že vnaprej zgubljen in, če ga izberemo, zgubimo tudi njega, ne zgolj alternativni člen. Ta člen je kajpada »bit«, ki nam — kot govorečim — nikoli ni dana zunaj »smisla«; tako je edino, kar nam preostane, »smisel«, ki pa — v tem se mu »maščuje« nemo-goča »bit« — nikoli ni »cel«, tj., če izberemo »smisel«, nikoli ne dobimo »celega smisla« in zgubimo »zgolj bit«, marveč je ta »smisel« vselej že okrnjen, vselej ga je že načel moment »ne-smisla«, vselej mu je že notranja neka »slepa pega«, prazno mesto, okoli katerega se organizira, in je zato vselej »pluralen«, »zgodovinski«, nikoli »on/en sam«, »izviren«, vselej zajet v ponavljajoče se poskuse, da bi zapolnil svojo konstitutivno »slepo pego«. To pa pomeni, da »izvirni smisel« zgubi prednost pred »kasnejšimi tradiriiranimi interpretacijami«, da je sam smisel vselej že naknadna »interpretacija«.

Zdi se, da smo s tem zapadli »hermenevtičnemu idealizmu«, ki je kar le mogoče daleč od historičnega materializma — pa vendar: tudi dosledni historični materializem oziroma historičnomaterialistična »kritika ideologije« v naznačeni alternativni izbere »smisel« in ne — kot bi morda kdo mislil — »bit«. Konkretizirajmo: vzemimo natančno naš primer, tj., da imamo opraviti z zgodovinsko tradiirano podobo krščanstva, kot se je ustalila s Pavlom, z univerzalno svetovno religijo, osredinjeno na Kristusa kot tistega, ki odreši človeštvo s svojim trpljenjem na križu. Odpirata se dve poti iskanja »dejanske podlage« temu krščanstvu: ena je Lehmannova, v osnovi meščansko-razsvetljenska, nezgodovinsko-evolucionistična — iskanje »izvirnega pomena«, začetne »dejanske« historične podlage, iz katere se je postopoma razvila tradiirana podoba krščanstva — druga pa

historičnomaterialistična, kjer nas zanima predvsem, kakšno vlogo ima sama »razvita« oblika krščanstva v *svoji lastni zgodovinski konkrekciji*, katera družbena razmerja jo »rabijo«, »predpostavljajo«, kot moment za svojo reprodukcijo. Drugače povedano, Lehmannovo »iskanje izvirne podobe« oziroma »podlage« ostane *redukcionistično*: sicer išče »izvirno« historično konstelacijo krščanstva (dejanstvo »rabina J.« kot mesije, ki najavlja teološko-politično nacionalno osvoboditev Judov itn.), ne zastavi pa z vso ostrino vprašanja tistih nič manj »dejanskih« historičnih razmer, ki so pogojile samo »filtriranje«, samo »falsifikacijo« domnevnega »izvirnega pomena«; kot da se neka ideologija stika z »dejanskostjo« zgolj na (mitični) točki svojega historičnega »začetka« in se pač kasneje čedalje bolj »odleplja« v meglenico miselnih tvorb, ki »lebdijo v zraku« — grobo povedano: kot da bi ne imela Pavlova »spiritualizacija« in »univerzalizacija« krščanstva prav tako določene-ga družbenega, socialnopolitičnega itn. pomena! Ob neki ideološki tvorbi je torej odločilna, sinhrona' artikulacija družbene totalnosti, ki pogojuje njen sedanji 'pomen', ne pa geneza njenih elementov. Lehmannovo osnovno vodilo: »Ni odločilno tisto, kar sta naredili iz tega dve tisočletji, temveč tisto, kar je bilo pravzaprav mišljeno.« (str. 90), se povsem ujema s Feuerbachovim vodilom, ki ga kritizira že Engels: »Ne to, kar pomeni beseda po zgodovinskem razvoju svoje dejanske rabe, temveč tisto, kar naj bi pomenila po izvoru, tisto naj velja.« (MEID V, str. 456)

Vzemimo spet primer »Glas vpijočega v puščavi«: Lahko da gre za preprosto narobe-razumevanje, za napačen prevod oziroma punktuacijo izvirnika, toda kot da nima pomensko bogastvo, ki smo ga dobili s tem napačnim razumevanjem »izvirnika«, v sebi izredne sile, saj je prešlo kar

v vsakdanje reklo, in kot da ni to pomensko bogastvo eden precej pomembnih momentov krščanske ideologije, kakršna je bila — če naj navedemo Marxove besede — »na določeni razvojni stopnji družbe za uporabo najprimernejša«. Zvedba na »narobe-razumevanje« ne le nič ne pojasni, marveč je samo narobe-razumevanje potrebno pojasnila, tj., konkretna zgodovinska analiza mora razviti »intenco« takšnega (narobe-)razumevanja. Ali, še lepši primer, znamenite Jezusove besede, s katerimi odgovori na vprašanje učencev, zakaj jim govori v prisposodobah: »Zato, ker je vam dano razumeti skrivnost nebeškega kraljestva, njim pa ne. Kdor namreč že ima, bo še dobil, da bo imel na pretek; kdor pa nič nima, mu bo še tisto vzeto, kar ima. Zato jim govorim v prisposodobah, da gledajo, pa ne vidijo, in poslušajo, pa ne slišijo in ne razumejo...«. Lehmann zvede te besede na preprosto dejstvo, da je pač Kristus govoril v posebni, šifrirani govorici, razumljivi le posvečenemu notranjemu krogu: »Očitno so prisposodbe namenoma tako pripravljene, da jih sploh ni mogoče kar tako razumeti. Očitno imajo poleg dobrednega pomena še drug, skrit pomen, ki ga razumejo samo posvečeni.« (str. 15) Kaj vse gre v zgubo s takšno zvedbo na preprosto šifrirano sporočilo, katerega pravi pomen je razumljiv le tistim, ki poznajo drugi »kod«, kaj vse prinese »kasnejše narobe-razumevanje«: tja do osnovne konstelacije »kroga razumevanja«, kjer »dobi le tisti, ki že ima«, tj. kjer, če naj uporabimo bolj znane besede, »me iščeš, ker si me že našel!« — Te zgodovinske dialektike »narobe-razumevanja« se je Marx povsem zavedal, o čemer priča na primer že tale odlomek iz njegovega pisma Lassallu z dne 22. junija 1861:

»Dokazal si, da temelji uporaba rimskega testamenta originaliter — in še danes, kolikor gre za

znanstveno pojmovanje pravnikov — na zmotnem naziranju. Iz tega pa nikakor ne izhaja, da je testament v svoji *modernejši* obliki nerazumljeni rimski testament, pa naj so ga sedanji pravniki zaradi napačnega razumevanja rimskega prava kakor že izkonstruirali. Sicer bi mogli reči, da predstavlja sleherna pridobitev starejšega obdobja, ki si jo je kasnejše obdobje prisvojilo, *nápak razumljeno starino*. Gotovo je npr., da se zakon o treh enotnostih, kakor so si ga teoretično izkonstruirali francoski dramatik za časa Ludvika XIV., opira na nápak razumljeno grško dramo (in Aristotela, ki je bil njen glavni razlagalec). Po drugi strani je prav tako gotovo, da so ti dramatik stare Grke tako razumeli, kot je ustrezalo njihovi lastni umetnostni potrebi, in so vztrajali pri svoji teoriji o tako imenovani »klasični« drami še dolgo potem, ko so jim bili Dacier in drugi Aristotela pravilno razložili. Ali pa vzemimo dejstvo, da temeljijo skoraj vse moderne ustanove večidel na *napačno razumljeni* angleški ustavi in da imajo za bistveno vsebino prav tisto, kar kaže na propad angleške ustavnosti in kar na Angleškem formalno še vedno obstaja zgolj per abusum, na primer tako imenovani odgovorni *kabinet*. Napačno razumljena oblika je ravno splošno veljavna oblika, tista, ki je na določeni razvojni stopnji družbe use (za uporabo) najprimernejša...« (nav. po Marx-Engels, *O umetnosti in književnosti*, CZ, Ljubljana 1950, str. 27).

— — — Vendar pa nas doslej povedano nikakor ne sme zapeljati v mnenje, da je izpostavljanje različnih faz »filtriranja« že *kot tako* evolucionistično-nezgodovinsko početje; prav nasprotno nam lahko odločilno pomaga pri dojetju libidinalne »ekonomije« oziroma preloma v libidinalni »ekonomiji«, ki je pripeljala do zadnje, razvite, zgodovinsko tradiirane faze — če kajpada ob tem ne zapademo nezgodovinski logiki iskanja »izvirnega pomena« oziroma »izvirne historične podobe«, glede na katero bi bili kasnejši pomeni zgolj »drugotne interpretacije«, tj., če upoštevamo »praktični«, *produktivni* pomen »naknadnih filtriranj«. Vzemimo primer, ki v sebi morda najlepše zgošča

Pavlovo »filtriranje«, tj. radikalno spremembo smisla, ki je doletela krščanstvo s Pavlovo interpretacijo: tri različice zadnjih Kristusovih besed. Časovno zaporedje evangelijev je, kot je znano, naslednje: Marko, Matej, Luka, Janez. V prvih dveh so zadnje Kristusove besede na križu: »*Moj bog, moj Bog, zakaj si me zapustil!*«; pri Luku »*Oče, v tvoje roke izročim svojo dušo*«; in končno pri Janezu: »*Dopolnjeno je!*«. Linija je pač dovolj jasna: Pri Marku in Mateju imamo opraviti z brezupnim krikom odrešenika, božjega odposlanca, ki naj bi odrešil svoje ljudstvo, ki pa ga je bog zapustil na cedilu, skratka, z obupom nad porazom svojega poslanstva; pri Luku je zadeva že »nevtalizirana« — ob izteku življenja se pač izroča dušo bogu...; pri Janezu pa popoln obrat glede na Marka in Mateja — namesto obupa nad porazom zmagoslavje, da se je zgodilo, kar se je moralo zgoditi, da se je dopolnila usoda, da smo rešeni... (str. 20).

Iz tega pa že lahko zaslutimo temeljni prelom v libidinalni »ekonomiji«, ki ga je izvršil Pavel (in s tem dal krščanstvu podobo, ki je obveljala kot zgodovinsko tradiirana): svojo interpretacijo Kristusa je osredinil natančno na tisto, kar se je dotlešnjim Kristusovim učencem zdelo najbolj grozljivo, »nemogoče«, nekaj, česar se ni dalo »simbolizirati« v polju njihovega razumevanja: Kristusov poraz, njegova sramotna smrt na križu med razbojnikoma:

»Pavel ima za važno samo tisto, kar je podrlo vse upanje na osvobodilno dejanje mesija: nečastno smrt Juda J. Iz pogorelega judovskega mesija naredi zmagovalnega Kristusa, iz umorjenega živega, iz človeškega božjega sinu.« (str. 128)

»Privrženci rabina J. so bili čisto na dnu. Upanje, da bo kateri od njih mesija, rešitelj ljudstva in izraelski kralj, se je razpršilo. Smrt njihovega učitelja jim je ostala uganka... / V tej situaciji razo-

čaranega upanja je prišel Pavel in formuliral natančno tisto, kar jim je spet dalo upanje. Razložil je natančno tisto, česar si pripadniki ločine niso mogli razložiti: govoril je o učiteljevi smrti. / ... odvzem grehov po žrtvi in namestniku prenaša Pavel na rabina J., božje »daritveno jagnje«, ki nosi grehe sveta« (str. 133—134).

Skratka, Pavel je naredil *odrešitveno* dejanje natančno iz tistega, kar je bilo v »prvotni podobi« točka največjega poraza, točka zloma upanja, da jih bo Jezus odrešil (z osvoboditvijo izpod rimskega gospostva). Ta gesta »interiorizacije zgube«, s katero se sama zguba, poraz odrešitve, sprevrže v zgubo, ki *kot taka prinese odrešitev*, je temeljna gesta krščanstva, po kateri se le-to v osnovi razlikuje od »poganskih« oblik žrtvovanja: grobo povedano, v »poganskih« religijah imamo pri žrtvovanju še vedno opraviti z videzom »ekvivalentne menjave« z božanstvom, bogovom pač nekaj žrtvujemo ter za to dobimo oziroma pričakujemo nekaj drugega (dobro letino ali ulov, vojno srečo itn.), krščanska žrtev pa je »čista« žrtev in je že kot taka, sama v sebi, odrešitev. (Zato, prav zaradi tega neposrednega ujemanja žrtvovanja in odrešitve, v krščanstvu ne gre več zgolj za »dvogovor« med človekom in bogom, marveč se žrtvuje sam božji sin.) Tolmačenje Kristusove žrtve kot nekakšne imaginarne »menjave z bogom« (v zameno za njegovo žrtev bo bog odrešil človeštvo) popolnoma zgreši njeno libidinalno ekonomijo in jo zvede na okvire »poganstva«.

Takšna krščanska žrtev seveda predpostavlja radikalen razcep med »tostranstvo« in »onstranstvo«, ki ga ni najti v poganstvu; le tako lahko tostrani neuspeh, skrajna zguba, kot tak, sam v sebi, deluje kot odrešitev: to, kar izpade v registru »tostranosti« kot brezsmiselna zguba, travma končnega poraza, je — uzrto iz perspektive

registra »onstranosti« — triumf odrešitve. Najjasneje lahko uzremo specifičnost te krščanske žrtve, če jo soočimo z na prvi pogled sorodno žrtvijo, ki je vélika tema priljubljenih desnih zgodovinskih mitov od Alama do Stalingrada (v Goebbelsovi inačici): »žrtvovali so se za nas, njihova žrtev je garant naše končne zmage« itn. Vzemimo Stalingrad: Znan je šok, ki ga je povzročila predaja obkoljene nemške armade, saj je vsa nacistična propaganda do zadnjega trenutka prepričevala ljudstvo, da je poraz »nemogoč«. Ob predaji je v nacističnem vodstvu prišlo do dveh nasprotujočih si mnenj glede tega, kako jo obravnavati v javnih medijih: večina je bila pač za to, da bi zadevo čimbolj zamolčali, naredili iz nje nepomembno epizodo ipd.; zmagala pa je nasprotna, Goebbelsova linija: razglasiti poraz z vso silo, narediti iz njega véliko, posvečeno žrtev ipd. Pokazalo se je, da je imel — s stališča učinkov — Goebbels seveda povsem prav: po porazu pri Stalingradu se je morala nemške vojske in prebivalstva precej dvignila itn. Goebbelsu je uspelo, da je s tem, ko je poraz predstavil kot posvečeno žrtev, na simbolni ravni »zadolžil« tiste, za katere naj bi se opravila žrtev, tako kot Kristusova žrtev simbolno »zadolži« vernike — pa vendar je med njima ključna razlika: stalingrajska »žrtev«, kot jo je sfabriciral Goebbels, se v osnovi še vedno giblje na ravni »tostranosti«, gre za žrtev, ki garantira prihodnjo »tostrano« zmago, in je po tem še vedno »poganska«.

Prav ob skustvu radikalne zgube pa se zadeve pri Slovencih nekoliko zapletejo. Vzemimo Prešernov *Krst pri Savici*, ki je osredinjen natančno na problem krščanske odpovedi: Črtomir zgubi vse »tostrano«, nacionalno svobodo, možnost osebne sreče, in ob koncu pristane — na željo Bogomile — na krst ter postane celo oznanjevalec

krščanstva; vendar pa lahko le najbolj bebava krščanska apologetika vidi v tem nekaj »srečen konec«, saj je že slehernemu pozornemu bralcu jasno, da je Črtomirov pristanek na krst dejanje čiste, popolne resignacije, ne pa znamenje nekakšne »notranje sprevrnitve« — nekaj »naj bo, če že hočeš, saj je itak vse zgubljeno...«. Skratka, ob koncu *Krsta* spodleti prav »pavlovska« kretanja sprevrnitve največjega poraza v triumf odrešitve, travma poraza ne zgubi svoje brezsmiselnosti, marveč se zgolj izteče v totalno resignacijo. — Od tod pa bi veljalo na novo postaviti vprašanje razmerja Prešeren-Cankar:

Prvo, kar nam pade v oči ob primerjavi med Prešernovim *Krstom* in — denimo — Cankarjevimi *Hlapci*, je, da imamo opraviti z iste vrste dvoznačnostjo: z neko konstelacijo »zlomljene subjektivnosti«, ob kateri je možna »leva« interpretacija (pri Prešernu: težišče na Uvodu v *Krst*, na Črtomiru kot nosilcu osvobodilnega boja zoper tuje zavojevalce ipd.; pri Cankarju: težišče na Jermanovi politični akciji in na Kalandru kot »roki, ki bo kovala svet«, ki bo prevzela in nadaljevala revolucionarno, uporniško poslanstvo), a hkrati tudi — resda manj prepričljiva — »desna« (pri Prešernu: zlom Črtomira, ki sprejme krščanstvo in se »spravi s svetom«; pri Cankarju: zlom Jermana, ki začuti svojo akcijo kot greh nad materjo). Vzporednic je kajpada še več: v obeh primerih je tista zunanja sila, ki jo skuša premagati subjekt s svojo akcijo, spoj krščanske religije s posvetno oblastjo, utelešen enkrat v Valjahunu kot nasilnem pokrščevalcu, drugič v župniku kot zastopniku družbene moči; v obeh primerih je ženska tista, ki — četudi subjektu neposredno ne prinese poraza, saj pride do poraza na bojnem polju oziroma na političnem zborovanju — ga prisili, da »zunanji« poraz naknadno še »ponotra-

nji«. Še več: Črtomirovo pokristjanjenje ob koncu Krsta ni akt resnične notranje spreobrnitve, marveč zgolj akt skrajne resignacije, s katerim skuša — potem ko je vse zgubil — ustreči ljubljeni Bogomili; in mar se ne da prav na to navezati znamenite župnikove besede v Hlapcih, kako mu nikakor ne gre za »notranje« prepričanje ipd., marveč zgolj za »zunanjo« pokornost? — — — Vse to kajpada drži, Cankarjevi *Hlapci* so res nekakšna »ponovitev« Prešernovega *Krsta*, njegove osnovne konstelacije, vendar pa nas mora zato toliko bolj zanimati tisti razmik, ki to ponovitev šele omogoči, tj., tisto »ozadje«, ki ni isto, kjer so pri Cankarju zadeve že premaknjene. Ključen je tu kajpada prav prosluli lik matere: medtem ko je Črtomir v Uvodu bojevit subjekt, medtem ko je v celotnem Krstu zmožen »normalnega« spolnega razmerja, pa Jerman že na samem začetku *Hlapcev* nastopi kot »nezrel« sanjač, nezmožen »normalnega« spolnega razmerja — kajpada prav zato, ker stoji pod znamenjem matere. Zato Jerman nikakor ni enostavno »Črtomir v novih okoliščinah«: če si že hočemo privoščiti nekoliko prisiljeno povezavo, potem je Črtomir, ki se je vrnil iz Akvileje, *sam župnik*.

Prešernova »resnica« (totalna resignacija, neuspeh spreobrnitve poraza v odrešitev) je pri Cankarju sicer predpostavljena, vendar že »potlačena«, in prav kot njen »simptom« nastopi cankarjanska spaka »lika matere«. Pri Prešernu spopad »domačije«, poganske družbe, z univerzalnim »tujim« krščanstvom pripelje do poraza »domačije«, pri čemer je krščanstvo sprejeto zgolj zunanje, skoz totalno resignacijo; Cankar pa se skuša tej grozljivi »resnici« izogniti, in sicer ne tako, da bi končno »ponotranjil« krščanstvo, se dokončno odpovedal poganski »domačiji«, še manj pa kajpada tako, da bi se v imenu »domačije« uprl

krščanstvu, marveč s tipično simptomsko tvorbo, ki jo ponazarja sintagma »mati-domovina-bog«: sama mati — utelešenje domačije — nastopi kot nosilka Božjega Imena. V analitičnih terminih bi lahko zadevo formulirali takole: kolikor Božje Ime deluje kot instanca univerzalnosti Zakona, ki nas iztrga zaprtosti incestuoznega razmerja z Materjo-Domovino, tj., kot instanca »simbolne kastracije«, tistega Tretjega, ki blokira skladnost dualnega razmerja mati-sin, grobo povedano: kot nadjaz, potem Cankar razreši zagato neponotranjenega nadjaza (klinično rečeno: »nerazrešenega Oidipa«) tako, da mu kot nosilec Nadjaza nastopi sama Mati. Tako smo se kajpada izognili prešernovski resignaciji, a za ceno, da nam *sam Zakon* deluje kot varuh incestuozne zatohlosti »domačije«, namesto da bi nas nji iztrgal, in da nam »tuje« ni več glasnik novih horizontov univerzalnosti, marveč nekaj grozljivega—nemogočega, ki nas hkrati vabi in odbija, in predaja kateremu pomeni dejanje nepojmljive »izdaje« Zakona-Matere-Domovine. In v senci tega sranja živimo še danes.

IV. Zgodovina in ponavljanje II:
»dialektika v suspenzu«

Mesto Benjaminovih »Tez o pojmu zgodovine« je edinstveno: so kot vrinek iz nekega tujega polja, vrinek, ki se upira preprosti uvrstitvi ne le v kontinuum »zahodnega«, »Hegel-marksizma«, marveč celo v kontinuum same Benjaminove misli. Običajno se namreč razvoj Benjaminove misli dojema kot postopno približevanje marksizmu: Benjamin naj bi izhajal iz dialektično-hermenevtične refleksije, od koder naj bi se počasi približeval historičnemu materializmu, tako da naj bi končno v svojih zadnjih spisih (Pisec kot producent, Umetniško delo v razdobju tehnične reproduktivnosti, fragmenti o Baudelairu, itn.) razvil marksistični pristop k sodobni umetnosti, pristop, ki naj bi celo bil — pod Brechtovim vplivom — bližji »ortodoksnemu« marksizmu kot pa tradiciji »kritične teorije družbe«. V ta kontinuum »postopnega približevanja marksizmu« pa zasekajo »Teze o pojmu zgodovine« ostro zarezo: tu, na samem koncu Benjaminove miselne poti, naenkrat vdre teološka problematika: historični materializem lahko zmaga zgolj, če »vzame v službo teologijo« — navedimo znamenito prvo tezo:

»Kot je znano, naj bi obstajal avtomat, ki je bil tako konstruiran, da je na vsako šahistovo potezo odgovoril s takšno nasprotno potezo, ki mu je zagotovila zmago. Pred tablo na široki mizi je sedela lutka v turški nošnji, z vodno pipo v ustih.

Sistem zrcal je ustvaril iluzijo, da je ta miza z vseh strani prozorna. V resnici pa je v njej sedel grbavi pritlikavec, ki je bil mojster v igri s šahom in je s pomočjo vrvi upravljal roko lutke. Lahko si predstavimo pandan v filozofiji k tej aparaturi. Vedno mora zmagati lutka, ki se ji pravi 'historični materializem'. Brez nadaljnega se lahko spoprime z vsakim nasprotnikom, če vzame v službo teologijo, ki je danes, kot je znano, mala in grda, in se itak ne sme kazati očem.«

Prvo, kar nam tu pade v oči, je protislovje — na katero so nekateri interpreti že opozorili — med »metaforo« v prvem delu teze in njeno »razlago« v drugem delu. V »razlagi« je namreč historični materializem tisti, ki »vzame v službo teologijo«, medtem ko je v sami »metafori« teologija tista, ki od znotraj vleče niti, upravlja »lutko« — historični materializem. Protislovje, ki je kajpada samo protislovje med metaforo in njenim smislom, v zadnji instanci: med označevalcem in označencem, ki misli, da lahko »vzame v službo« označevalec kot svoje orodje, pa se ob tem že zaplete v njegove niti; tu se — ne naključno — križajo ravni, saj to velja tako za formalno »strukturo« Benjaminove metafore — ki je »resnica« svoje razlage, iz katere je treba interpretirati samo razlago — kot za njeno »vsebino«: teologija v razmerju do historičnega materializma, ki misli, da lahko teologijo preprosto »vzame v službo«, pa se že ujame v njene mreže, saj zaznamuje ta »teologija«, če naj podamo *Vorlust*, ravno instanco označevalca.

Toda pojdimo po vrsti — to prisposodbo bi lahko, z njeno razlago vred, interpretirali na tri načine:

— Najprej se odpira klasična pot, da se jo dojame kot primer »kritike dogmatizma«: Benjamin naj bi to tezo mislil kritično v razmerju do dogmatiziranega »histomata«, ki lahko z vsakim na-

sprotnikom brez problemov, »avtomatično« razčisti, ker postopa na teološko-dogmatičen način; skratka, šlo naj bi za učinkovito metaforo ponazorjeno trditev, da je dogmatizirani »histomat« po svojem načinu mišljenja teološki. To interpretacijo seveda lahko pobijemo že z dejstvom, da nahajamo v Benjaminovih rokopisih varianto prve teze, ki se glasi: »Zmaga naj, če naj gre po mojem, turška lutka, ki ji filozofi pravijo materializem.« (GS I-1247) Vendar to kajpada ne spodbija legitimnosti 'objektivnega dometa' interpretacije, ki nikakor ni zavezana poljubnosti tega, kar je avtor sam »hotel reči«; že samo dejstvo, da je podčrtani vrinek v dokončni verziji spuščten, bi lahko brali kot simptom — in mar ni to »avtomatično zmagovanje« histomata, ki lahko, če »vzame v službo teologijo«, »brez nadaljnega« premaga slehernega nasprotnika, v nenačnem soglasju s slepim zaupanjem v avtomatizem evolucije pri socialni demokraciji, kar ravno kritizirajo nadaljnje teze?

— Naslednja možnost interpretacije bi merila na to, da mora historični materializem, če hoče zmagati, se pravi, če hoče postati misel revolucije, povzeti emancipatorično vsebino, ki jo — sicer v ideološko-sprevrnjeni obliki — izraža religija: historični materializem bi tu nastopil kot zakoniti dedič tisočletnega upora zatiranih, ki se je v prejšnjem času izražal pretežno v religiozni obliki, ki pa se šele s historičnim materializmom otrese te religiozne preobleke in pride do svoje resnice, se mu odpre možnost realizacije njegove dejanske vsebine. Proti tej interpretaciji — historični materializem kot »sekularizirana teologija«, kar je seveda lahko mišljeno kritično ali afirmativno — govori dvojje: Benjaminu nikakor ne gre za »resnično vsebino« teologije, ki bi se prikazala, ko odvržemo teološko preobleko, marveč ravno

za afirmacijo teološke razsežnosti *kot take*, poleg tega pa je — tako v metafori kot v njeni razlagi — ohranjena *razlika* med lutko in pritlikavcem, med historičnim materializmom in teologijo.

— Kateri je potemtakem tretji način? V prvi interpretaciji je historični materializem seveda dojet kot ontologizirani »histomat«, ki raziskuje »objektivne zakone zgodovine« ipd.; v drugi gre — vsaj v osnovi — za »zahodno«, »Hegel-marxistično« podobo historičnega materializma kot praktično-kritične teorije, za tisto interpretacijo, ki jo prva zarišeta mladi Lukács in Korsch leta 1935 Partosu, da »je ‚filozofsko‘, ‚kritično‘, ‚teorija = praksa postavljaajočo‘, ‚revolucionarno‘ razlago marksizma prav tako moč uporabiti, in da se jo uporablja, za ideologizacijo reformizma in še boljše za ideologizacijo fašizma in za kapitulacijo pred fašizmom, kot tiste v mojih prejšnjih spisih (Kernpunkte, Marxismus und Philosophie, Anti-Kautsky) napadane nasprotno tendence razlage Marxovega nauka« (26. 4. 1935), namreč ontologistične, »dia + histo-mat« razlage. Najčisteje izrazi ta prelom Adornova formula »Celo je ne-resnično«, ki neposredno meri na Lukácsovo Hegel-marxistično koncepcijo proletarske pozicije kot pozicije totalnosti.

Tu imajo torej ortodoksno-marxistični razlagalci Benjamina prav, ko opozarjajo na Benja-

minov odmik od »kritične teorije družbe« — vendar se zaman trudijo, da bi ta odmik dojeli kot približevanje ortodoksnemu marksizmu in morajo zato vdor teološkega v Benjaminovem zadnjem delu zamolčati, tolmačiti kot nekaj nasilno vrnjenega, kot plod obupnih okoliščin ob porazu delavskega gibanja pred fašizmom ipd. Seveda je tudi zadnja intenca našega spisa, »de-teologizirati« Benjaminove Teze; vendar ne tako, da bi jih dojeli kot trenutni, s krizno situacijo pogojeni umik, zatek v teološko izrazje, kot tako rekoč začasen taktični umik, ki naj bi dolgoročno zahteval prevedbo v historičnomaterialistično govorico. Nasprotno, razcep med »teologijo« in historičnim materializmom je ireduktibilen in edini način »de-teologizacije« te »teologije«, edino s pomočjo katero lahko historični materializem zmaga, je, da v nji prepoznamo *instanco označevalca*.

Skušajmo to razviti tako, da bomo najprej postavili to, kar je samemu Benjaminu pomenila *teološka* razsežnost, tj. tisto, kar nam preprečuje, da bi zgodovino dojeli ateološko; tu kajpada ne gre za tradicionalno teologijo, marveč za neko povsem specifično izkustvo, ki ga nakaže naslednji fragment iz zapuščine. »Im Eingedenken machen wir eine Erfahrung, die es uns verbietet, die Geschichte grundsätzlich atheologisch zu begreifen« (GS I-1235). Tega *Eingedenken* nikakor ne moremo preprosto prevesti s »spominjanjem«, prav tako pa ne ustreza dobesedni prevod »vmisliti se v nekaj«; četudi gre za neke vrste »prisvojitve preteklosti«, pa stvari nikakor ne moremo ustrezno dojeti, če ostanemo v polju hermenevtike — če nič drugega, že zato ne, ker meri Benjamin — v nasprotju s temeljnim postulatoma hermenevtičnega razumevanja — ravno na izločitev, osamitev tistega kosa preteklosti, ki zanj gre, iz kontinuuma zgodovine («... tako iztrga

neko človeško življenje iz epohe in neko delo iz življenjskega dela« — Teza XVII), torej na interpretativni postopek, katerega nasprotje do hermenevtičnega ne spominja naključno na Freudovo zoperstavitev tolmačenja *en detail* tolmačenju *en masse*. In če Benjamin res dodaja, da je rezultat te osamitve ravno ta, da je »ohranjeno in ukinjeno v delu življenjsko delo, v življenjskem delu epoha, in v epohi celoten zgodovinski tok« (Teza XVII), tedaj to *ni* korak, simetričen izhodiščni izključitvi: heglovski rečeno, vladajoča totalnost je ohranjena ravno kot »negativna«, prelom, neravnotežje med zgodovinskim kontinuumom in »monado« (Benjamin), direktno povedano: med imaginarno totalnostjo in simptomom, je nezvedljivo.

Za kakšno »prisvojitvev preteklosti« gre torej v tem *Eingedenken*? Zavrnitev hermenevtike kajpada ne pomeni padca v pred-hermenevtično, naivnost': predvsem nikakor ne gre za kakršnokoli »vživljanje« v preteklost, ki skuša čimbolj abstrahirati od pozicije, od koder govori — gre ravno za »zainteresirano« prisvojitvev s pozicije podjarmljenega razreda: »Zgodovinsko artikulirati preteklost ne pomeni spoznati jo, takšno, kakršna je zares bila.« (Teza VI) »Subjekt zgodovinskega spoznanja je sam borbeni, podjarmljeni razred.« (Teza XII) Vendar pa bi te Benjaminove misli razumeli povsem napačno, če bi jih dojeli v smislu nekakšne nietzschejansko zamišljene historiografije, v smislu »volje do moči kot interpretiranja«, se pravi, kot pravico tistega, ki zmaga, da pač »piše svojo zgodovino«, da uveljavi svojo »perspektivo«, tj. kot boj dveh razredov, vladajočega in podjarmljenega, za to, »kdo bo pisal zgodovino«. To morda velja za vladajoči razred, nikakor pa ne za podjarmljeni razred; med njima je neka temeljna *asimetrija*, ki jo Benjamin za-

znamuje z dvema modusoma temporalnosti: homogeni-kontinuirani, prazni čas (vladajoče historiografije) in diskontinuirani, izpolnjeni čas (historičnega materializma).

Tradicionalni historiografski pogled na zgodovino kot na linearni, homogeni, zaključeni tok, pogled, ki se omeji na to, kar »se je res zgodilo«, je že a priori (»formalno«) pogled vladajočega razreda, pogled »tistih ki so zmagali«, saj gleda na zgodovino kot na zaključeni kontinuum »napredovanja«, ki je pripeljalo do sedanjega gospostva, in nujno abstrahira od tistega, kar je v zgodovini »spodletelo«, od tistega, kar je moralo biti »negirano«, da se je lahko vzpostavil kontinuum »tega, kar se je res zgodilo«. Vladajoča historiografija piše »pozitivno« zgodovino, zgodovino velikih kulturnih dosežkov in dobrin, to, kar historični materialist »vidi v kulturnih dobrinah, pa je zanj brez izjeme takšnega porekla, da lahko o tem razmišlja zgolj z grozo. Kulturne dobrine ne dolgujejo svojega obstoja zgolj naporu genijev, ki so jih ustvarili, marveč tudi brezimnemu garanju njihovih sodobnikov. Ni dokumenta kulture, ki ne bi hkrati bil dokument barbarstva«. (Teza VII) V nasprotju s tem pa si podjarmljeni razred preteklost prisvoji ravno, kolikor je »odprta«, kolikor je v nji že bila navzoča »težnja po odrešitvi«, tj. prisvoji si ravno preteklost, kolikor je bila že v nji — kot zatrta, spodletela — navzoča razsežnost prihodnosti: »Preteklost nosi s sabo časovni indeks, ki napoteva na odrešitev.« (Teza II)

Če naj si prisvojimo to zatrto razsežnost preteklosti, kolikor je v nji že navzoča prihodnost, — tj. prihodnost naše lastne revolucionarne akcije, skoz katero jo v ponovitvi »odrešimo« — moramo kajpada prekiniti kontinuirani tok zgodovinskega razvoja, narediti moramo »tigrov skok

v preteklost« (Teza XIV); šele tu pridemo do temeljne, nezvedljive asimetrije med historiografskim evolucionizmom, ki opisuje kontinuum zgodovinskega gibanja, in med historičnim materializmom:

»Historični materialist se ne more odpovedati pojmovanju sedanjosti, ki ni prehod, marveč obstane v času in miruje.« (Teza XVI) »V mišljenje ne spada zgolj gibanje misli, marveč prav tako njihovo mirovanje. Tam, kjer se mišljenje v konstelaciji, ki je nasičena z napetostmi, nenadoma zaustavi, zada konstelaciji šok, zaradi katerega se (mišljenje) kristalizira kot monada. Historični materialist pristopa k historičnemu predmetu edino tam, kjer se ta pred njim pojavlja kot monada. V tej strukturi vidi znamenje mesijanskega mirovanja dogajanja, drugače povedano, znamenje revolucionarne šanse v boju za podjarmljeno preteklost.« (Teza XVII)

Ravno ta kristalizacija, otrditev gibanja v monadi, pomeni moment, ko si prisvojimo preteklost: »monada« je aktualni trenutek, ki se nanj neposredno — tj. prekoračujoč linijo zgodovinske kontinuitete razvoja — »obesi« preteklost, aktualna revolucionarna situacija, ki se dojame kot ponovitev preteklih, spodletelih situacij ter kot njihova končna »odrešitev« skoz uspeh revolucionarne akcije. Sama preteklost je tu »izpolnjena s sedanjostjo«, v trenutku revolucionarne šanse se ne odloči le usoda aktualne revolucije, marveč usoda vseh preteklih, spodletelih revolucionarnih poskusov: »Historičnemu materialistu je šlo za to, da ohrani takšno sliko preteklosti, kakršna v trenutku nevarnosti nenadoma nastopi historičnemu subjektu.« (Teza VI)

Nevarnost poraza aktualne revolucije ogrozi samo preteklost, saj je že sama aktualna revolucionarna konstelacija »zgotitev« preteklih, spodletelih revolucionarnih šans, ki se v nji ponovijo:

»Zgodovina je predmet konstrukcije, katere mesto ne tvori homogen in prazen čas, marveč čas, izpolnjen s »sedanjostjo«. Tako je bil za Robespiera antični Rim preteklost, izpolnjena s sedanjostjo, preteklost, ki jo je on iztrgal iz kontinuiranosti zgodovine. Francoska revolucija se je imela za novi Rim.« (Teza XIV)

Za tiste, ki vedo, za kaj gre v freudovski postavki, da »je nezavedno umeščeno ven iz časa«, je s tem pravzaprav že vse povedano: pri tem Benjaminovem »izpolnjenem času«, »tigrovem skoku v preteklost«, s katero se nabije sedanjost, gre natančno za freudovsko »prisilo ponavljanja«; zaustavitev gibanja, prekinitve časovnega kontinuuma, o čemer govori Benjamin, je ravno tisti »kratek stik« med preteklo in aktualno besedo, kjer

»je sedanja beseda, tako kot pretekla beseda, postavljena v oklepaj časa, v neko obliko časa, če naj se tako izrazim. Ker je modulacija časa identična, ima beseda analitika (pri Benjaminu: historičnega materialista) isto vrednost kot pretekla beseda.« (J. Lacan, Séminaire I., str. 267—268)

V monadi se »čas ustavi« ravno zato, ker gre za aktualno konstelacijo, na katero se »naloži« pretekla konstelacija, ker gre za čisto ponovitev. Je »ven iz časa« ne v pomenu predlogične arhaičnosti, marveč ravno v pomenu čiste označevalne *sinhronije*, v pomenu, da je sama sinhrona označevalna mreža tista, ki ujame vase preteklost: vez med preteklo in aktualno konstelacijo ni več linearnost diahronega toka, ni več v tem, da je na sintagmatski liniji pač eno prej in drugo kasneje, marveč pride med njima tako rekoč do »neposrednega« *paradigmatskega* »kratkega stika«. »Monada« je potemtakem tisti trenutek diskontinuitete, preloma, ko sedanji trenutek »otrdi«, zastane, ker v njem — prekoračujoč linearno zapo-

redje časovnega toka — neposredno odmeva preteklost, ki je potlačena, izrinjena iz kontinuuma vladajoče zgodovine. To je zares točka »dialektike v suspenzu«, ne zgolj v mirovanju — točka čistega ponavljanja, kjer je vsaj za trenutek suspendirana, »postavljena v oklepaj«, dialektika zgodovinskega procesa.

Edina raven, na kateri lahko govorimo o takšni prisvojitvi preteklosti, da jo sama sedanost »odreši«, tj. kjer je sama preteklost vpeta v sedanost, je raven sinhronije, ki v sebi zaobseže diahronijo — je raven *označevalca*: preteklo je ‚tu‘, še navzoče, ravno v simbolnem, kot vpisano v sinhrono označevalno mrežo. Ta »ustavitev gibanja« v označevalni sinhroniji (dobesedno: ‚sinhronizaciji‘ preteklosti s sedanostjo) kajpada ni korak *ven* iz zgodovine, marveč ravno — če že hočemo — ‚čista‘ struktura zgodovinskosti kot ničelna točka zgodovine (v smislu evolucije), tj. točka, kjer je prebita linearna diahronija historizma.

Sedaj je tudi jasno, za kaj gre pri izključitvi, osamitvi »monade« iz kontinuuma zgodovine: natančno za osamitev instance označevalca, za izključitev pritiska pomenske totalnosti kot pogoj »kratkega stika« med sedanostjo in preteklostjo — do tega »kratkega stika«, do njune ‚sinhronizacije‘ pride na ravni označevalčeve ‚avtonomije‘, ob izključitvi pomena. Zato nas seveda ne sme presenetiti, če ob tej »vstavitvi (Einschuss) neke preteklosti v teksturo sedanosti« (Angelus Novus, Frankfurt 1966, str. 313) nastopi »metafora« *teksta*, zgodovine kot teksta:

»Če hočemo opazovati zgodovino kot tekst, potem velja zanjo to, kar je neki novejši avtor rekel o književnem tekstu: preteklost je vanj naložila slike, ki jih lahko primerjamo s tistimi, ki jih zadrži plošča, občutljiva na svetlobo. ‚Zgolj prihodnost

razpolaga z razvijalci, ki so dovolj občutljivi, da dopustijo, da se slika prikaže z vsemi podrobnostmi. Mnoge strani pri MarivauXu ali pri Rousseauju izpričujejo skrivni smisel, ki ga sodobni bralci niso mogli do konca razbrati. « (GS I-1238)

Ob tem bi se lahko znova sklicali na Lacana, ki — da bi pojasnil vrnitev potlačenega — uporabi Wienerjevo metaforo sprevrnjene časovne razsežnosti: najprej vidimo kvadrat, ki se briše, nato sklenjeno risbo kvadrata:

»... to, kar vidimo kot vrnitev potlačenega, je zbrisani signal nečesa, kar bo sprejelo svojo vrednost šele v prihodnosti, s svojo simbolno realizacijo, s svojo integracijo v subjektovo zgodovino. To bo vselej dobesedno nekaj, kar *bo* v danem trenutku izpolnitve *bilo* (*aura été*).« (Lacan, ibid., str. 181)

Aktualna revolucionarna konstelacija v tej perspektivi ni »vrnitev potlačenega« — nasprotno, vrnitve potlačenega, »simptomi«, so pretekli-spodleteli poskusi, pozabljeni v vladajoči zgodovini, in aktualna revolucionarna konstelacija je ravno poskus »razrešiti« simptom, »odrešiti«, tj. *simbolno realizirati* te pretekle-spodletele poskuse, ki šele v svoji ponovitvi »bodo bili«, rektroaktivno postanejo to, kar so bili. Tako lahko ravno ob tem sklopu Benjaminove misli ponovimo Lacanovo formulo: revolucionarja naredi »tigrov skok v preteklost« ne zato, da bi našla oporo v preteklem, marveč ravno v meri, v kateri že samo preteklo, ki se v revoluciji ponavlja, »prihaja iz prihodnosti«, nosi v sebi odprto razsežnost prihodnosti.

Temeljna razlika med buržoazno in proletarsko revolucijo zato ni — kot pri Marxu — v tem, da prva črpa svojo poezijo iz preteklosti, druga pa iz prihodnosti, tj. da se zgolj prva jemlje kot po-

navljanje, marveč v samem različnem tipu ponavljanja: grobo rečeno, prva išče oporo v pretekli veličini, v nji se »uspeh prepozna v uspehu«, medtem ko se v drugi — če naj parafraziramo Stalinovo cinično formulo¹ — orientiramo na tisto, kar je v zgodovini spodletelo, kar je plačalo račun »velikih zgodovinskih dejanj«, saj je edino v teh porazih že v sami preteklosti navzroča razsežnost prihodnosti. Tu torej vdre odločilna Benjaminova distanca do Marxa, pri katerem proletarska revolucija »pusti mrtvim, da pokopljejo svoje mrtve«:

»S sposobnostjo, da iz preteklosti razpiha iskro upanja, je obdarjen zgolj tisti zgodovinar, ki ga prežema zavest, da *ni* mrtvi ne bodo varni pred sovražnikom, če bo ta zmagal.« (Teza VI)

Kateri je domet te ključne razlike v statusu ponavljanja pri Marxu in pri Benjaminu? Marxova teorija zgodovinskega ponavljanja je, kot je znano, razvita v *18. brumairu Louisa Bonaparta*; tu je — na kratko povedano — ponavljanje opredeljeno kot »regresivno«-ideološki postopek zgodovinsko propadajočega razreda, ki si zakrije brezizhodnost svojega aktualnega položaja tako, da svoje delovanje ideološko legitimira kot ponovitev delovanja v dobi svojega vzpona, tj., ki hoče ponoviti svoj »veliki zgodovinski trenutek«, pa se mu — zaradi spremenjenih zgodovinskih okoliščin — tragedija v ponovitvi sprevrže v farso: iste izjave, geste itd., ki so nekoč označevale zgodovinsko dejanje, delujejo v spremenjeni zgodovinski totalnosti kot fraza. Širše vzeto je zgodovinsko ponavljanje znamenje razredno omejenih

¹ »To se pravi, da se ne smemo orientirati na tiste družbene sloje, ki se nič več ne razvijajo ... temveč na tiste sloje, ki se razvijajo, imajo bodočnost« (*O dialektičnem in zgodovinskem materializmu*).

ciljev: če bi se buržoazna revolucija zavedala svoje dejanske vsebine, nikoli ne bi mogla vzbuditi revolucionarnega patosa, zato si mora sposoditi preobleke, fraze itd. v preteklosti, tj., zgodovinska ponovitev priča o tem, da »frazna presega vsebino«. V nasprotju s tem pa proletarska revolucija ravno pretrga s preteklostjo in »črpa svojo poezijo iz prihodnosti«, saj pri nji »vseбина presega frazo«. Ta Marxova teorizacija ni tako preprosta, kot se morda zdi: ne gre namreč zgolj za to, da si vladajoči razred, ker ne more vzdržati lastne zgodovinske resnice, omejenosti svoje dejanske vsebine, išče legitimacijo v preteklosti; gre predvsem za to, da ima — tudi tu je že na delu »prednost sinhronije pred diahronijo« — *sam ta zatek v preteklost določeno funkcijo v sedanjosti, v aktualnosti razrednega boja*: ne gre zgolj za »iracionalno« obnašanje, bežanje pred resnico, mitično »racionalizacijo«, marveč je ravno ta mitična racionalizacija aktualnega dogajanja kot ponovitve preteklega dogajanja tista, skoz katero vladajoči razred — vsaj začasno — »uspe«, ohrani svojo vladavino, odigra svojo »dejansko« zgodovinsko vlogo. Drugače povedano: ne zadošča reči, da npr. francoski revolucionarji »niso vedeli, kaj delajo«, ko so objektivno vzeto ustvarjali pogoje za vladavino kapitalističnih razmerij, subjektivno pa so se jemali za ponovitev starorimske Republike — gre za to, da *so to, kar so »dejansko naredili«, lahko naredili zgolj skoz ideološko masko ponovitve*. Tu Marx že tematizira aktivno vlogo ideološke »fantazme« kot konstitutivnega momenta same »dejanske« zgodovine, nikakor zgolj kot njenega »odraza« ali »izraza«.

V čem je potemtakem odločilni prelom med Marxom in Benjaminom? Marxova teorija zgodovinskega ponavljanja ima neko temeljno potezo, ki jo družbi s Heglom: temelji na ideji zgo-

dovinskega progressa, smiselna je zgolj na »fonu« dialektike progresivnega razvoja zgodovinske »vsebine«, za katero zaostaja pretekla »oblika« (četudi je — kot smo pravkar videli — samo preoblačenje v preteklo »obliko« v funkciji aktualnih razrednih bojov, četudi Marx torej nikakor ne zapade enostavni evolucionistični teoriji »zgodovinskih ostankov«: pretekla oblika ne vztraja zaradi nekakšne mitične »retence«, sile vztrajnosti, marveč zato, ker ima ravno kot »ostanek« novo funkcijo v aktualnem boju). Benjamin pa radikalno problematizira samo temeljno idejo *progressa*, po kateri je Marx še dedič razsvetljenstva, in pokaže — davno pred znamenito Lacanovo formulo, da je razvoj »zgolj hipoteza gospodstva« (Encore, str. 52) — neprekosljivo vez med napredkom in gospodstvom:

»Predstave o napredku človeškega rodu v zgodovini ne moremo ločiti od predstave o njenem toku, ki gre skozi homogeni in prazni čas« (Teza XIII), torej od temporalnosti vladajočega razreda. Katero je tisto zgodovinsko izkustvo, skozi katero je Benjamin zdvomil nad samo idejo *progressa*, tudi ni težko ugotoviti — gre explicite za fašizem (implicito za to, čemur pravimo »stalinizem«): »Šansa fašizma je — ne nazadnje — v tem, da ga nasprotniki pričakujejo v imenu napredka kot zgodovinske »norme.« (Teza VIII) Fašizem zaznamuje v Benjaminovih očeh točko, ki se je ne da na noben način »ekonomizirati« v dialektiko zgodovinskega procesa; fašizem ni preprosta »regresija« na lestvici *progressa*, marveč vdor nečesa, kar subvertira samo linijo in merilo *progressa*.

Na prvi videz je ravno fašizem kaj lahko zajeti s temeljno marksovsko shemo ponavljanja: Mar se fašizem ne preoblači v »srednji vek«, mar ni

ideološko vzeto varianta tistega, kar Marx v *Komunističnem manifestu* ironično poimenuje »fevdalni socializem«, mar ne postavlja nasproti kapitalističnemu individualizmu stanovski korporativizem, organsko vez gospodstva med »vodjo« in »spremembo« itd., itd., in mar ni — kot pri slehernem ponavljanju — vse to preoblačenje ravno »farsa« v službi vladajočih produkcijskih razredov in razrednega boja? V čem je potemtakem ključni prelom med fašistično ponovitvijo in tisto, ki jo analizira Marx? Prelom, ki ga je v aforični obliki nakazal že Marcuse, ko je ob izkustvu fašizma pripomnil: »Ta grozota terja popravek uvodnih stavkov ‚Osemnajstega brumaira‘: ‚svetovnozgodovinska dejstva in osebe‘, ki se dogajajo ‚tako rekoč dvakrat‘, se drugič ne dogajajo več kot ‚farsa‘. Ali celo: farsa je strahotnejša od tragedije, kateri sledi.« (»Osemnajsti brumaire Louisa Bonaparta« in naš čas.)

Ponovitev se zdaj obrne: to, kar je bilo prvič farsa (Napoleon III. kot prvi model »totalitarnega« ustroja s karizmatičnim vodjo), se ponovi kot tragedija s Hitlerjem. Ravno za dojetje te ponovitve pa ne zadošča več Marxova shema: s fašizmom (predvsem z nacizmom) se radikalno spremeni sama logika »politične reprezentacije« (tj. dejanske »socialne baze«, ki jo zastopa neko politično gibanje ali režim) — grobo povedano: Napoleon III. igra v tej igri reprezentacije še vedno vlogo obsesionalnega nevrotika, ki skuša zastopati ‚vse‘ (razrede, sloje ipd.); ko skuša torej povrniti dolg tistim, ki naj bi jih zastopal, tj. ‚zadovoljiti vse‘ (*hkrati* kmete, buržoazijo, lumpenproletariat...), lahko to počenja le tako, da neprenehno bega in zadovoljuje ene na račun drugih, tako da se končno znajde v krogu. Hitler pa že govori kot psihotik, iz nekega trdnega, vase zaprtega *mesta* želje, ki se ne pusti ‚zadolžiti‘,

ujeti v igro reprezentacije: »ideologija« in »dejanskost«, »želja« in »interes« tu soobstožita tako, da je med njima psihotična *Spaltung* brez »reprezentativnega« posredovanja (tj. na simbolni ravni so popolnoma blokirani učinki dejstva, da »ideologija« predelano zastopa neko »dejanskost«, »želja« neki »dejanski interes«). Zdi se, da ravno za dojetje te nove konstelacije ne zadošča več marksovska logika socialne reprezentacije: Marx pusti kajpada daleč za sabo vulgarno formulo »paralelne« reprezentacije (ta in ta ideologija neposredno reprezentira ta in ta razred ipd.), med reprezentirano »socialno vsebino« in politično-ideološko sceno deluje cela vrsta mehanizmov premestitve, zgotovitve itd., tja do paradoksa nujne »ničelne točke reprezentacije« (»sam v sebi ni nič, zato lahko zastopa vse«); vendar pa je skrajna točka, ki jo lahko doseže ta logika, diskurz obsesionalnega nevrotika, ki je »zadolžen proti vsem«: uide mu točka, na kateri politično-ideološka scena zabriše simbolni dolg v psihotičnem »kratek stiku«, tj. pretrga dialektizirani odnos »reprezentacije« s svojo »zunanostjo« (»dejanskostjo«).

Za kaj gre tu? Farsa še vedno predpostavlja »dialektizirano« razmerje »ideološke maske« do dejanskosti, kjer ravno dialektično soočanje dejanskosti (novih zgodovinskih okoliščin) z »ideološko masko« naredi iz slednje farso. Zaradi psihotičnega, tj. ne več refleksivno-posredovanega razcepa med »masko« in »dejanskostjo« pa »maska« tako rekoč »otrdi«, ni več v dialektiziranem razmerju do dejanskosti, ki bi jo spodbijala kot »farsa«, tj. ideologija dobesedno »ponori«, »misli, da je to, kar je«, in se je ne da več refleksivno (ideološko-kritično) spodbijati. Ravno fašizem (in — na neki drugi ravni — stalinizem) je ta točka »psihotizacije«, ko ideologije ne moremo več brati »simptomalno«, kot »nevrotičnega« teksta, ki s

svojimi belinami nakazuje potlačeno dejansko konstelacijo.

Za fašistični »totalitarizem« je torej značilna specifična libidinalna ekonomija, kjer refleksivno-ironična distanca ne le ne spodbija, marveč še utrjuje vero v Oblast — Oblast, ki je neobčutljiva za dialektizirajočo ironijo. Za kaj tu gre, kateri psihotični »kratek stik«, ki ga ne more razrešiti dialektična refleksija, je tu na delu?

V. K logiki »totalitarizma«

Da so »vladajoče misli misli vladajočega razreda«, to je kajpada klasična postavka historičnega materializma; ključno vprašanje historičnomaterialistične teorije ideologije pa je prav razbiti samobsebiurnost te enačbe in pokazati, *kako* postanejo misli vladajočega razreda vladajoče misli. Novejšim diskusijam o tem vprašanju je dala poseben impulz teza Louisa Althusserja o »ideoloških aparatih države« kot tisti ključni obliki institucionalizirane prakse, ki zagotavlja ideološko reprodukcijo; vendar pa ostaja še danes temelj in izhodišče vseh teoretskih prispevkov, tudi Althusserjevega, teza Antonia Gramscija o odnosu med *dominacijo* in *hegemonijo* kot dveh načinov, kako si vladajoči razred zagotavlja svojo vladavino nad vladanim razredom in s tem nad celotno družbo: z dominacijo, ki temelji na neposredni prisili oziroma grožnji z njo, ali/in s hegemonijo, ki temelji na pristanku, posredovanem z ideologijo. Ta teza je v osrčju vseh razprav o možnosti »nenasilne revolucije« na Zahodu (saj je že Marx, kot je znano, predvidel možnost »nenasilne revolucije« za Holandijo in Anglijo, torej za deželi z razvito demokratično tradicijo, se pravi prav za družbo, v kateri ima ideološka hegemonija prednost nad dominacijo).

Potemtakem gre za opozicijo med silo in »svobodnim« pristankom, med prisilo in prepriča-

njem, grobo vzeto: med državo in civilno (občansko) družbo. Tu se ne mislimo spuščati v zapletena ekzegetska vprašanja, koliko pri Gramsciju dvojica dominacija/hegemonija res ustreza dvojici država/civilna družba; recimo le, da v grobem jemljemo kot »zadnji rezultat« Gramscijeve analize asimetrijo med dvema paroma: medtem ko v civilni družbi vlada hegemonija, pa je za državo značilen soobstoj dominacije in hegemonije — prisila je umeščena v državo, pristanek pa hkrati v državo in civilno družbo. Menimo tudi, da bi lahko odnos med dominacijo in hegemonijo v meščanski demokraciji najboljše povzeli — kot to počne Perry Anderson — z althusserjanskim razlikovanjem med neposredno dominantno in determinanto v zadnji instanci: »normalno« stanje je ideološka hegemonija, tj. vladavina s »svobodnim« pristanekom, ko pa se v izjemnih situacijah ta ideološka hegemonija meščanstva zlomi, nastopi neposredna prisila, ki je sicer »v ozadju«, tj. dominantna sovpadne z determinanto. (Dober pregled te problematike je najti v Andersonovem članku *Antinomije Antonia Gramscija*, *New Left Review* 100.)

Na prvi pogled ta gramscijanska problematika na široko odpre prostor označevalni analizi »materialne sile« ideologije, saj poudari ključno vlogo ideoloških mehanizmov za ohranitev vladavine vladajočega razreda. Vendar pa nas mora narediti pozorne že celotna teleologija razmerja Vzhod-Zahod, ki se pri Gramsciju investira v to opozicijo dominacija-hegemonija. Grobo rečeno: v vzhodnih družbah naj bi bila »država vse«, zato prevladuje dominacija, medtem ko se v zahodnih družbah civilna družba postopoma iztrga državi, zato dobi vodilno vlogo ideološka hegemonija. Ob tem »progresu« od neposredne prisile k svobodnemu pristaneku pač ni težko ugotoviti, da gre za

evropocentričen mit, ki ne potvori le »zunanjega« Drugega (ne-evropske družbe), marveč tudi »svoje lastno«, »notranje« Drugo (mehanizme gospodstva v evropskih družbah), saj je prva potvorba vselej le refleks druge; težje je natančno locirati to, kar je v tej zadevi »potlačeno«.

Lahko za »orientalski despotizem« res rečemo, da je zgrajen na neposredni »zunanji« prisili? Kot da ni skrivnost »orientalskega despotizma« — glede na njegovo libidinalno ekonomijo — sama skrivnost tiste prostovoljne sužnosti (*servitude volontaire*), ki je tako presenetila že Boecija, kot da travmatična zgroženost, otrplost pred Gospodarjem—Despotom, s samo svojo odpovedjo uživanja na ravni libidinalne-označevalne ekonomije ne najavlja nekega specifičnega uživanja, in kot da vsak izmed nas ne pozna še kako dobro pravega imena te »prostovoljne sužnosti« — *ljubezen*, kot da ni torej zmeda teorije pred monstrom »orientalskega despotizma« prav zmeda

»pred tem, kar politična teorija nenehno zavrača, noče misliti kot politično, kar pa bi prav lahko bilo močnejše od sile« (se pravi: dominacije), »bolj zapeljivo kot ideologija« (se pravi: hegemonija), »bolj privlačno kot« (ekonomski) »interes, kar je sama opora politične oblasti—moči: ljubezen.« (Alain Grosrichard, *Structure du sèrail*, Paris 1979, str. 16)

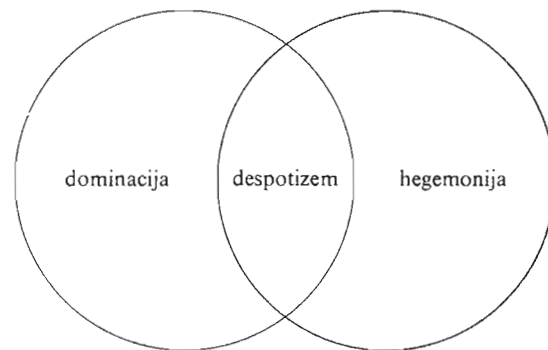
Da, kakorkoli že to zveni paradokсно, celo cinično: »orientalski despotizem« je predvsem sistem, ki ne temelji niti na zunanji prisili niti na ideološkem prepričanju niti na zadovoljevanju interesov podložnikov, marveč na njihovi *ljubezni*. S tem smo se seveda zapletli v fantazmatski voz, ki ga je prvi izpostavil Freud v *Množični psihologiji in analizi jaza*: konstitucija organizirane »množice« skoz identifikacijo z Vodjo, ki ga ljubimo, Vodjo kot objektom, ki stopi na mesto

Ideala-jaza posameznega člana množice; ta sklop pa — v tem je neprijetno presenečenje — nima več velike skupnega s kakršnokoli »vzhodnjaško eksotiko«, marveč zadeva prav nas same, »svobodne zahodnjake«, zadeva pojave, ki so izbruhnili v našem stoletju sredi »razsvetljenih« zahodnih družb. S tem je prav tako že povedano, da tu ne gre za »realnost« despotske ureditve vzhodnih držav, marveč je skrivnost »orientalskega despotizma« *fantazma, ki je na delu v sleherni oblasti kot njena opora:*

»To, kar nam dejansko dovoljuje misliti koncept despotizma, to, čemur da ta koncept obliko, ni toliko realnost nekega *političnega režima* kot neizogibni delež imaginarnega, na katerega se opira sleherni *politična oblast*. Despotizem je koncept neke fantazme.« (ibid., str. 40)

Če naj se od tod vrnemo h Gramsciju: gramscijski pojem dominacije spregleda, ne tematizira fantazmo, označevalni-libidinalni mehanizem, ki je vselej že na delu sredi sleherne še tako »čiste« dominacije; spregleda, ne tematizira, da je še tako »čista« dominacija že delo označevalca: še tako nasilen despot nas ne »drži« s samim nasiljem, marveč v temelju z njegovo grožnjo, v grožnjo pa se per definitionem investira fantazmatski presežek »iracionalne« groze, ki je zgolj in prav negativ ljubezni — groza je pač že na sebi libidinalno zaznamovana. Zakaj ta sprevid, tudi ni težko ugotoviti: »zunanja-nasilna« oblast, pripisana Vzhodu, je tako rekoč »projekcija«, »naturalizacija«, »realizacija«, v obliki katere misli »Zahod« potlačeno fantazmatsko oporo svoje lastne strukture Oblasti. Ob tem vprašanju kajpada ne zadošča nikakršno psevdodialektično dopolnjevanje tipa »seveda je sredi vsake dominacije že na delu moment hegemonije« in obratno: Naznačeno fantazmatsko jedro »despotizma« ravno uha-

ja samemu polju opozicije dominacija/hegemonija, prisila/pristanek; uha-ja ne v pomenu nečesa, kar bi bilo »onstran« tega polja, marveč nasprotno v pomenu nečesa, kar mu je še kako »notranje«, kar je samo *mesto križanja* dominacija/hegemonija. Drugače povedano: predstavimo si polje vladavine nasploh, ki se deli na vladavino-z-dominacijo in vladavino-s-hegemonijo; despotska vladavina-z-ljubeznijo ni preprosto spuščena tretja vrsta rodu »vladavine nasploh«, marveč mesto sekanja prvih dveh:



Ali, če izhajamo iz tega, da se v opozicijo dominacija/hegemonija investira opozicija dejanje/beseda, tj. opozicija vladavine z »dejansko« prisilo in tiste z »besednim« (simbolnim) prepričevanjem: sama distinkcija »zunanjega« (zunajdiskurzivnega) nasilja in ideološko-diskurzivnega »konsenza« prikrije *izvirni akt simbolnega nasilja* — trenutek, ko označevalec postane »institucija«, ko Gospodar s svojo presežno »iracionalno«-brezdanjo »stvariteljsko« gesto »prične novo harmonijo«, organizira diskurzivno polje — trenutek, ki nas ob njem Lacan pošilja k Rimbaudovim *Iluminacijam:*

»En sam udarec tvojega prsta po bobnu sprosti zvok in prične novo harmonijo. En sam tvoj korak je vstajenje novih ljudi in njih pohod.

Tvoja glava se premakne: nova ljubezen! Tvoja glava se obrne: nova ljubezen.«

Institucija tu kajpada ni mišljena kot »dejan-ska« družbena ustanova, marveč kot označevalna Institucija, »Tekst« v pomenu, ki ga besedi daje lacanovski teoretik Pierre Legendre: označevalni dispozitiv, ki subjektu »vzame besedo« in »spregovori na njegovem mestu«, »skozenj«, mu — seveda za ceno, da se odpove svoji želji — zagotovi, da je razbremenjen neznosne/nekonsistentne/prelomljene/luknjave subjektivne pozicije izjavljanja, saj so tirnice njegovega uživanja že vnaprej vpisane v vsevedno-vsemogočno fantazmatično mesto Oblasti, mesto Drugega-Gospodarja. Ta temeljni akt nasilja kajpada ni v običajnem, »realnem« pomenu »nasilen«, daje se nasprotno kot sama »pacifikacija«: Drugi-Gospodar z njim prav »razbremeni« subjekt, s svojim »iracionalnim«-presežnim dejanjem »prevzame nase odgovornost in krivdo«, nastopi kot polno mesto »drugega, ki ve«, ki hlapec zanj predpostavlja, da »ga ima« (objekt-razlog želje). (Ideološko popačen oris tega akta najdemo seveda v razglašenem poglavju o Velikem Inkvizitorju v Dostojevskega Bratih Karamazovih.) Ta Drugi-Gospodar s samo svojo zaporo šele jamči za subjektovo »svobodo«, mu z razbremenitvijo neznosnega paradoksa »da dihati«. Tu bi se lahko oprli na že večkrat uporabljeno dvoznačnost besede »subjekt«: svoboden samodejavnik in hkrati podložnik (nekdo, ki je podvržen zakonu, oblasti); ta dvoznačnost je pravnikom bolj ali manj jasna, filozofi pa nanjo radi pozabljajo, četudi je na delu v samem trenutku rojstva »novoveškega subjekta«, pri Descartesu,

kjer je nastop subjekta-ega vezan na Drugega-Boga, »subjekta, ki se zanj predpostavlja, da ve«.

Kako pa je s subjektom označevalca? Mar ni prav ta vselej že »podvržen« Drugemu-Simbolnemu, ki »govori skozenj«? Mar ni torej dvojnost subjekta, njegove svobodne samodejavnosti in podvrženosti Drugemu, dojeti kot samo dvojnost Imaginarnega in Simbolnega, subjekta označenca-smisla in subjekta označevalca? Prav tej nevarnosti se moramo izogniti: Drugi v pomenu Simbolnega, mesta označevalcev, NI Drugi-Gospodar, ki poseduje objekt-razlog želje, marveč je nasprotno prav nekonsistentni Drugi, Drugi-z-mankom, Drugi, sredi katerega zeva neka luknja, iz katerega je nekaj konstitutivno izpadlo — kaj? prav njegova »skrivnost«, »pravi razlog želje«, to, čemur pravi Lacan *objet petit a*. Tu je torej treba postopati previdno, da se sami ne ujamemo v past Gospodarja: pravi prelom NI med samo-stojnim, samo-dejavnim subjektom in subjektom, podvrženim Drugemu-Gospodarju, marveč med subjektom označevalca, subjektom, katerega Drugi je Drugi-z-mankom, Drugi, ki se giblje v blodnem krogu brez opore, in med subjektom v njegovi samostojnosti ter *hkratni* podvrženosti Drugemu-brez-manka, Gospodarju. Drugače povedano: nastop samo-stojnega, samo-dejavnega subjekta in njegova podvrženost Drugemu-brez-manka sta *dve plati iste operacije*, s katero se subjekt reši neznosne subjektivne pozicije izjavljanja, zavezane Drugemu-z-mankom, nekonsistentnemu/»luknjičavemu« Drugemu. Navidez najbolj »površinska« politična ideologija ima tu še kako prav: »ljubezen do Gospodarja«, skrajna predanost, žrtvovanje Gospodarju, nam daje samo-stojnost, odpira polje naše samo-dejavnosti: »Ti si naša svoboda«. Od tod postane jasno, zakaj opredeljuje Lacan diskurz gospodarja kot »narobno stran«

(l'envers) diskurza analitika: posel analitikovega diskurza je prav v tem, da izpostavi točko »luknje v Drugem«, točko, na kateri iz Drugega izpade objekt, tj. da razbije iluzijo »Drugega, ki ve«, ki »ga ima« (objekt-razlog želje) in ki je kot tak »garant« subjektovega uživanja in njegove »svobode«.

Temeljnega pomena je torej, da se mehanizem »prevzema odgovornosti«, s katerimi nas Oblast ujame, giblje na ravni, ki je »globlja« od ideologije v pomenu diskurzivnega »prepričevanja« — legitimiranja; navezujoč na Legendra bi lahko rekli, da gre za raven »dogmatike«, ki jo ideologija »racionalizira«. Na tem mestu velja zastaviti vprašanje, ki se bržkone marsikomu postavlja ob zadnji trditvi: rekli smo namreč, da gre pri Tekstu, s katerim nas oblast ujame, za raven »dogmatike«, na začetku pa smo trdili, da despotizem deluje prek *ljubezni* — mar ni to dvojje v protislovju? Mar ni ljubezen »notranje«-iracionalno »intersubjektivno razmerje, »duh, ki pre-sega črko«, dogmatika pa čisto »zunanji« sklop postavk, do katerega nimamo »pristnega« razmerja, »mrtva črka brez duha«? Če naj gremo še korak dalje: mar ni sama ljubezen do vodje-despota prav tako zgolj nekaj zunanjega, nekaj, kar predpisuje Tekst, označevalna Institucija, (»vse nas prežema brezmejna ljubezen do modrega Vodje« ipd.) in do česar imajo pravzaprav vsi »podložniki«-subjekti ironično distanco, skratka: na čemer oni sami »notranje« ne stojé? Mar ni že običajna farsa institucionalnega Teksta v tem, da govori o najbolj »pristnih« zadevah (»v najglobljem bistvu nas prežema ljubezen...«) v govoru, ki vse to sprevrača v povsem zunanje »frazze«?

Da imajo praktično vsi podložniki do ljubezenskega Teksta oblasti odnos ironične distance, da

jih te izjave »notranje« ne zadevajo, tega ne mislimo spodbijati — še zdaleč se ne mislimo sklicevati na kakšne preproste, naivne »vernike«, ki naj bi Tekstu »iskreno nasledli«: ti »verniki« so večinoma hipotetična konstrukcija same oblasti, ki se sklicuje nanje (»saj veste, množice so naivne, rabijo Vodjo, nekoga, ki ga povečujejo...«). Pa vendar — četudi lahko sprejmemo quasi-»univerzalnost« ironične distance do institucionalne dogmatike — oblast z dogmatiko *uspe*, ni tako naivna, kot se zdi na prvi pogled. V čem je skrivnost njenega uspeha? Skrivnost uspeha sodobnih »totalitarnih« ideologij, ki — bolj ali manj odkrito — zavržejo masko »racionalne-diskurzivne argumentacije« in direktno nastopajo kot v strogem pomenu *ljubezenski Tekst*? Tu sta možni — če kajpada izvzamemo elitistično tezo o »neumnosti« množic, ki so se pustile zapeljati, ali mračnijaške floskule o »temnih, iracionalnih silah poživljenih množic« ipd. — dve osnovni poti. Prvo je lepo izpeljal Adorno: sodobna »totalitarna« ideologija — za razliko od klasičnega meščanskega racionalizma, umnega utemeljevanja — sebe sploh ne jemlje več »resno« in tudi ne pretendira na to, da bi jo za takšno imeli: je goli videz »argumentiranja«, izza katerega neposredno in vsem razumljivo odmeva grožnja z nasiljem ali obljuba neposredne materialne koristi; ima torej čisto »zunanje«-instrumentalno vlogo:

»Tam, kjer vladajo navadna razmerja neposrednega nasilja, dejansko ni ideologije. Misleci Restavracije, panegiriki fevdalnih ali absolutističnih razmer, so meščanski že s svojo obliko diskurzivne logike, argumentiranja, ki vsebuje egalitarni, antihierarhični element in zato sama neprenehno spodkopava to, kar glorificira. Racionalna teorija monarhičnega sistema, ki naj bi utemeljila njegovo lastno iracionalnost, bi morala povsod, kjer je monarhično načelo še vedno ključ-

no, zveneti kot žalitev veličanstva: utemeljite pozitivne prisile s pomočjo uma virtualno odpravljata načelo priznanja obstoječega. V skladu s tem je tudi kritika ideologije kot konfrontacija ideologije z njeno lastno resničnostjo možna zgolj v meri, v kateri vsebuje ideologija racionalni element, iz katerega lahko izhaja kritika. To velja za takšne ideje, kakršne so ideje liberalizma, individualizma, istovetnosti duha in dejanskosti. Če pa bi hoteli prav tako kritizirati tako imenovano ideologijo nacionalnega socializma, bi s tem padli v neobgljeno naivnost. Ne le, da ni raven piscev, kakršna sta Hitler in Rosenberg, vredna nikakršne kritike. Pomanjkanje vsakršne ravni pri njih — zmagoslavje kritike nad tem pomanjkanjem pa je med najbolj skromnimi radostmi — je simptom stanja, na katerega se pojem ideologije, nujne lažne zavesti, neposredno sploh ne nanaša več. V takšnem miselnem sistemu se ne odraža objektivni duh; nasprotno, takšen sistem je ukrojen manipulativno, je navadno sredstvo gospostva, in v temelju nihče, niti sam vodja, ne pričakuje, da bo naletel na razumevanja ali da bo kot tak resno sprejet. Natihoma se pošilja k prisili: le uporabi proti temu svoj um, pa boš videl, kaj te bo doletelo; zgleda, da je absurdnost teh tez prav v tem, da se izpraša, kaj vse lahko zahtevamo od ljudi vse dotle, dokler le-ti izza fraz slišijo grožnjo ali obljubo, da bodo tudi oni dobili kaj od plena. Tam, kjer ideologijo nadomesti ukaz uradno odobrenega svetovnega nazora, je treba kritiko ideologije pravzaprav nadomestiti z analizo tistega *cui bono*.« (Beitrag zur Ideologienlehre)

Odlomek, ki konceptualno temelji prav na gramscijski opoziciji med dominacijo (neposredno prisilo) in (ideološko) hegemonijo: sodobni »totalitarizem« naj bi bil *vrnitev k legitimaciji skozi dominacijo*, ideologija dobi čisto instrumentalno vlogo in že sama v sebi, idealistično rečeno: »v svojem pojmu«, ni »resno vzeta«.

Povsem drugačno, skoraj nasprotno pot odpre ob tem vprašanju Lacanova konceptualizacija analitičnega polja, njegova temeljna postavka, da je — kot rečeno v *Seminarju XI* — »nezavedno

zunaj: »nezavedno« ni najbolj skrita, neizrekljiva, iracionalna subjektova »notranjost«, ki bi jo diskurzivni medij a priori izdal, popačil, in bi se v tem mediju zgolj metaforično, analogično, »simbolično« (v običajnem pomenu tega termina) nakazovala; radikalno je torej treba zavreči govorjenje o diskurzivni površini-maski, pod katero žari neizrekljiva »notranjost«. Nasprotno: »nezavedno« se artikulira v sami »zunanosti« črke, ki uhaja »prežetosti z notranjostjo« — nezavedno je prav »mrtva črka, ki je ne prežema duh«; in to, da imamo do te črke odnos kot do nečesa zunanjega, kar nas »eksistencialno«-»pristno« ne zadeva, da imamo do nje odnos kot do »mrtve fraze«, odnos ironične distance ipd., *prav to je znamenje potlačitve*. To je osnovno sporočilo analize subjektu, tako analiza subvertira staro vzhodnjaško formulo »to si ti«: prav ta mrtva črka, ki ti je nekaj povsem zunanjega, do česar nimaš odnosa kot do nečesa, kar izraža tvojo notranjo pristnost, do česar se obnašaš kot do fraze, »zgolj načina govorjenja«, prav »to si ti«, prav na tem mestu si vpisan ti sam, spregovori tvoja potlačena želja, in da se do tega obnašaš kot do nečesa »zgolj zunanjega«, »mrtve črke«, ni drugega kot znamenje potlačitve, ki ti preprečuje, da bi se v »tem« prepoznal »ti«. V starem sporu med protestantizmom in katolicizmom je torej analiza na strani katolicizma: njen nauk ni »pusti mrtvo črko, glavno je notranje-pristno, osebno razmerje do boga«, njen nauk je nasprotno »četudi ne verjameš, moli, govori, kot da verjameš, delaj se na zunaj, notranja vera pride kasneje sama od sebe« ...

Kajpada je iz povedanega več kot jasno, da je teza »nezavedno je zunaj« zgolj variacija teme »nezavedno je označevalec«. Skušajmo to zadevo v prvem približku razjasniti ob vprašanju meta-

fore: če izhajamo iz nezavednega kot notranjosti, potem dojemamo odnos med zavestnim in nezavedno-potlačenim kot odnos med dobesednostjo in metaforičnostjo: na ravni zavestnega diskurza jemljemo naše izjave v njihovi »dobesednosti«, uhaja nam njihov globlji, »simbolični«, nezavedni pomen — primerov je na pretek od teološke hermenevtike do tega, kar se običajno jemlje za »psihanalitično interpretacijo«: »govoriš o vlaku, ki zapelje v predor, pa ne veš, da si nezavedno govoril o falosu, ki prodira v vagino« ipd. tja do tega, da razglasimo ta najgloblji »notranji smisel« za diskurzivno nedosegljiv, za tak, ki ga lahko v mediju govorice zgolj »simbolično« nakažemo. Pri Lacanu pa stoje stvari nasprotno: »metaforični« pomen je tisti, ki je »zavesten«, »nezavedno« pa je prav črka v svoji dobesednosti. Ni dobeseden pomen maska, ki zastira globlji-simbolični pomen, marveč je sam odskok »simboličnega« pomena od »dobesednega«, to, da stvari ne »jemljemo dobesedno«, znamenje potlačitve. Če rečem »Požrl bi te!«, ta izjava kajpada ne bo razumljena »dobesedno«, marveč na — kontekstu ustrezen — metaforičen način (»tako rad te imam...« ipd.); pri tem je »potlačena« sama kanibalska želja, ki je dobesedno izrečena. Kajpada je ob tem treba iti še dalje: *sam pomen kot tak* je vselej že »prenešen«, »metaforičen«, in s tem umik pred dobesednostjo označevalca — do-besedna je pač zgolj sama beseda. Vzemimo namreč kako izjavo, ki je vanjo investirana nezavedna libidinalna energija: vez med njo in med »potlačeno« označevalno verigo, ki jo ta izjava zastira-nakazuje, je iskati na ravni označevalnih elementov v njihovi »avtonomiji« glede na označenca, ne na ravni »globljega«, »simboličnega« pomena te izjave; neposrednemu pristopu se ta vez nujno prikazuje kot »nebitvena«, »povsem zunanja«, »(ne)duhovita besedna

igra« — tu pa je treba storiti naznačeni obrat: prav ta občutek »zunanjosti«, »neutemeljenosti« vezi med izjavo in potlačeno verigo, ki se navezuje nanjo, naznanja potlačitev, je obrambno sredstvo. Tu je odločilen Freudov napotek (*v Traumdeutung*), da sanje postopajo kot *rebus*: kaj počenjamo pri reševanju rebusa? Najprej »prevedemo« slike v besede, ki označujejo naslikane predmete, te besede pa nam dajo, ko jih postavimo drugo ob drugo, novo sintagmo, *katere pomen nima nikakršne »notranje« povezanosti s pomenom besed, ki označujejo naslikane predmete.* (Primer rebusa je poučen tudi zato, ker pomaga razpršiti ključen nesporazum, nejasnost Freudovih izjav, češ da gre ob »sanjski govorici« za »regresijo« iz *Wortvorstellung* v *Sachvorstellung*: nasprotno, predmete v sanjah moramo obravnavati kot naslikane predmete v rebusu, tj. če jih vzamemo neposredno kot »stvari«, »rebusa« sanj a priori ne moremo razrešiti; prav tako ga ne moremo razrešiti, če iščemo »globlji-simbolični pomen« v sanjah upodobljenih predmetov — edina pot je, da jemljemo sam predmet kot nadomestovalec svojega imena, tj., da predmet nadomestimo z njegovim imenom, nato pa ob tako dobljeni verigi imen »postavimo v oklepaj« njihov pomen in jih zmontiramo v novo sintagmo — »rešitev rebusa«. Sanje torej ne le da ne »ravnajo z besedami kot z rečmi«, marveč obratno ravnajo s samimi rečmi kot z besedami, tj. moramo v njih pri samih rečeh abstrahirati od njihove »nazorske« in jih gledati kot čiste »reprezentante«.) Navedimo skrajno elementaren primer (iz Freudove analize »podganarja«): »podganar« je bil nekoč obseden z mislijo, da je predebel, da mora shujšati — kateri je ključ te obsesije? Pomagalo ni nikakršno poglobljanje v morebitni »simbolični pomen« hujšanja (mazohistično samo-

kaznovanje? postati privlačnejši za ženske? izbruh patološke skoposti?...) — rešitev je dala »smešna« »zunanja« povezava, »gola« besedna igra: »debel« je v nemščini *dick*, »podganar« pa je imel prijatelja z imenom *Dick*, ki se ga je prav v času te obsesije nezavedno hotel rešiti; zadevo je pač uprizoril tako, da se je skušal rešiti svoje »debelosti«.

Toda vrnimo se k našemu izhodiščnemu problemu — kaj nam ob njem pomaga postavka, da »je nezavedno zunaj«? Naredimo še en kratek ekskurz, ki pa je tokrat neposredno povezan z obravnavanim problemom: spomnimo se načina, kako so se meščanski intelektualci »tipično« spreobrnili k nacionalnemu socializmu. Njihova pot je zanimiva zato, ker je prav nasprotna od običajne heglovske-refleksijske poti — običajno se namreč zdi tako, da refleksivna distanca sledi neposredno-substancialni stopljenosti, tj., da smo s stvarjo naprej neposredno stopljeni, »verjamemo vanjo«, nato pa se postopoma refleksivno distanciramo, je ne jemljemo več resno ipd. Pot teh meščanskih intelektualcev pa je bila nasprotna, imela je tri glavne stopnje: ravnodušnost, ironično distanco, verovanje. Najprej so bili do ideologije nacionalnega socializma preprosto ravnodušni kot do nečesa, kar jih v njihovi intelektualni »čistosti« sploh ne zanima; nato se je ravnodušnost spremenila v ironično distanco, posmehovanje, a hkrati že radovednost v razmerju do nečesa, kar sicer ni »za nas«, je pa zanimivo, kako lahko zagrabi »tiste druge«, »množice«, ki »naivno verjamejo«; končno — to je trenutek velike »sprevrnitve« — jih naenkrat (ponavadi ob kakem kolektivnem izkustvu: množični paradi, petju ob tabornem ognju...) spreleti, da »je njihovo mesto tam, med množico«, »priznajo si, kar so že prej v svoji globini vedeli«... Ob tem nas

kajpada zanima predvsem druga stopnja, ki je prav stopnja potlačitve: v prvi stopnji je stvar preprosto v brez-odnosni zunanosti, v drugi je potlačena, v tretji pade maska potlačitve in je priznana; vztrajajoča potlačitev se tu kaže v svoj-ski različici tega, kar je Freud opisal kot mehanizem zanikanja (*Verneinung*): stvar je že tu, o nji govorimo, se z njo ukvarjamo, to, da se ji posmehujemo, da smo do nje v ironični distanci, da ji »ne verjamemo«, pa ni naša intimna »resnica«, marveč nasprotno zgolj znamenje odpora zavestnega jaza, ki si še ne upa priznati svoje resnice. Potemtakem ni tako, kot se zdi prizadetemu subjektu: da se zgolj »na površini«, »na zunaj« dela, da »je za stvar«, »v sebi, intimno« pa ima distanco, marveč je njegova »resnica« ravno v tej »zunanji formi«, njegova »notranja distanca« pa je zgolj obrambni postopek. (Te tri stopnje nikakor niso zgolj propagandni mit: tipično ravnanje intelektualca je na primer, da se »posmehuje« patriotski privrženosti, ko pa »gre zares« — vojna nevarnost ipd. — se spremeni v najbolj strastnega patriota.)

S tem pa je kajpada že podan drugi odgovor na naše izhodiščno vprašanje: Da »totalitarna ideologija« pri samih podložnikih »ni resno vzeta«, to nikakor ne priča o njenem zunanje-instrumentalnem statusu (kot misli Adorno), marveč je ta »neresnost« prav obrambni postopek, s katerim si subjekt-podložnik zastre dejstvo, da je njegova lastna resnica »tam«, v zunanosti ljubezenskega Teksta oblasti. Logika, kako »totalitarni« despotizem libidinalno »ujame« subjekte-podložnike (tj. s tem, da nudi videz »neresnosti«, »zunanosti«, ki se ji lahko subjekt-podložnik »mirno predaja«, ne da bi ga to »notranje prizadevalo«), posebej lepo izstopi, če jo soočimo z njenim protipolom-dopolnilom, z logiko t. i. »potrošništva«.

Ta logika eksplicitno, »na diskurzivni površini«, naslavlja subjekte prav nasprotno kot ljubezenski Tekst despotizma, tj. ne kot subjekte brezmejnega žrtvovanja Stvari, posebljeni v ljubljenu Vodji, marveč kot »egoistične« posameznike, ki naj jim gre predvsem za lastno ugodje; trik je tu nasproten: medtem ko se ljubezenski Tekst despotizma daje kot »zunanji obred« in je njegovo »nezavedno sporočilo« »TO SI TI«, tj. »ta zunanji obred je tvoje pravo mesto«, pa se »potrošništvo« naslavlja na »tebe samega« kot egoističnega subjekta ugodja, njegovo »nezavedno sporočilo« pa je »TI SI TO«, tj. že »ti sam«, na mestu, kjer misliš, da se najbolj predajaš neposredni spontanosti lastnega ugodja, si ujet v poti uživanja, ki jih vnaprej začrta Tekst, ki ti je ireduktibilno zunanji. Gre kajpada za proces, ki ga »kritična teorija družbe« ne povsem ustrezno poimenuje »represivna desublimacija« — točka, ko nadjaz Teksta neposredno ukazuje same poti uživanja, te drži prav tam, kjer se čutiš kot pristno-spontani subjekt ugodja. In prav zato, ker je danes bolj kot kdajkoli subjekt že na ravni uživanja, tako rekoč na »pred-ideološki« ravni, ujet v Tekst, lahko na površini »kontrola popusti«, se lahko razpase brbljanje o »koncu ideologije« ...

Zdi se, da bi bilo treba prav iz naznačenega sklopa dojeti pojav »terorizma« v t.i. »potrošniških« družbah; vzeti ga je treba kot komplemen različnim zgodovinsko-političnim »kompromisom«. »Zgodovinske kompromise« in »terorizem« jemljemo tu kot dve glavni različici revolucionarne politike v t.i. »visoko razviti potrošniški družbi« — obakrat se izognemo soočenju s simbolno nasilnostjo Teksta. »Kompromisi« ostajajo v okviru diskurza ideološke hegemonije, gredo se »racionalno prepričevanje« kot alternativo »nasilju« in pri tem spregledajo simbolno nasilje Teksta

kot skrito predpostavko ideološke hegemonije: spregledajo ga, tj., ostajajo mu podrejeni, »igrajo manj«. Hkrati z odpovedjo »realnemu« nasilju (»oboroženi revoluciji«) se odpovedo subvertiranju tega simbolnega nasilja. Terorizmu je treba po drugi strani priznati vsaj to, da ima nos za strahotno nasilje Teksta, vendar deluje »psihotično«, odgovarja na to simbolno nasilje z »realnim« nasiljem (v okviru iluzorične, dobesedno »nore« strategije, da bo to »realno« nasilje ljudi »osvestilo«, jih iztrgalo mirnemu predajanju simbolnemu nasilju Teksta). Lahko bi torej tvegali in rekli, da je »terorizem« »resnica« celotnega tega prizorišča, saj — za razliko od »kompromisov«, ki spregledajo nasilje Teksta in s tem vnaprej pristanejo nanj — edini na tem prizorišču reagira na Terorizem (z velikim T) Teksta: terorizem je čisti *symptom*, ne simptom »globoke krize sodobne družbe«, o čemer se običajno govoriči, marveč simptom v strogem pomenu: odgovor na vprašanje, ki je potlačeno, ki ni zastavljeno, na vprašanje Teksta. Od tod njegov »iracionalni« značaj, od tod zmedenost »naivne« zavesti pred njim, vsa »naivna« vprašanja tipa »le zakaj streljajo, na kaj s tem odgovarjajo...« (to je lepo nakazal Altman ob koncu *Nashvilla*, ko mladenič »iracionalno«, »brez razloga«, ubije pevko na odru).

*

Že iz povedanega lahko sklepamo, da zahteva od nas iztek klasične, liberalne meščanske ideologije v tako imenovano »totalitarno« ideologijo nov premislek, novo opredelitev samega splošnega koncepta ideologije. Doslej je prišla najdlje v tej smeri delovna skupina »Projekt Ideologie-Theorie« (PIT), ki se je konstituirala pri berlinskem marksističnem časopisu *Das Argument* in je doslej izdala že tri zbornike: *Theorien über Ideologie* (Argument-Sonderband 40) in *Faschismus und*

Ideologie 1—2 (AS 60 in 62). Delo te skupine, katerega osnovno intenco v najbolj čisti obliki izpelje prispevek Wolfganga Fritza Hauga *An-näherung an die faschistische Modalität des Ideologischen* (AS 60, str. 44—80), ni brez zanimivosti za freudovsko polje, in sicer zato, ker gre za odločilen prelom s tradicionalno Hegel-marksistično koncepcijo ideologije, ki je dolga leta prevladovala v Nemčiji in ki jo uteleša predvsem »frankfurtska šola«. Ta Hegel-marksistična tradicija dojema ideologijo kot »nujno«, objektivno-družbeno pogojeno »napačno zavest«, pri čemer ji je model ideologije par excellence blagovni fetišizem razvite kapitalistične produkcije (njene »objektivne miselne forme«) ter na njem temelječ meščanski liberalizem, tj., nasploh vzeto, racionalna utemeljitev človekove svobode itn. pri klasičnih meščanskih ideologih. Ni naključno, da sta prvemu zvezku PIT, ki daje pregled — predvsem marksističnih — teorij o ideologiji, sledila dva zvezka, posvečena »fašizmu in ideologiji«: natančno fašizem je namreč točka, kjer se zlomi to tradicionalno pojmovanje ideologije kot »napačne zavesti«, saj ne deluje več na način »racionalne argumentacije«, marveč kot direktno pozivanje k »iracionalnemu« podvrženju, ki se legitimira s samo svojo faktičnostjo. To stanje »Hegel-marksisti« reflektirajo kot dejstvo, da fašizem »sploh ni več ideologija v pravem pomenu poskusa racionalnega upravičenja obstoječega«, da sploh nima več notranje koherentnosti racionalnega miselnega sklopa, ki bi ga bilo vredno ideološko-kritično pobijati, tj., da sploh ni več, celo pri samih njegovih »avtorjih«, »resno mišljen«, marveč da ima zgolj zunanje-instrumentalen status, za katerim stoji gola sila — grobo povedano, da je v zadnji instanci fašistična ideologija čista laž, do katere smo v zunanji distanci kot do sred-

stva, ne pa (kot ideologija v strogem pomenu) »laž, ki je nujno doživeta kot resnica«. (Prim. predvsem že navedena Adornova stališča v *Beitrag zur Ideologienlehre*.)

Zaključek PIT je tu povsem nasproten: fašizem pomeni afirmacijo *ideološkega kot takega* v njegovi osnovni dimenziji »dogmatike«, ki je v temelju naknadnih »racionalizacij«; prav skoz to, da v njem ne igra odločilne vloge racionalno-argumentativna utemeljitev pozitivne »vsebine«, afirmira samo *ideološko formo* »prostovoljne sužnosti« (servitude volontaire): »verovanja« v Nalogo-Stvar, ki zahteva od subjekta »odpoved« (uživanju) v imenu »predanosti« (Stvari). S tem pa se sprevrne celotna perspektiva: *moč* fašističnega ideološkega diskurza je *natančno v tem, kar mu naivno-racionalistična kritika očita kot nemoč* — v odsotnosti racionalne argumentacije, v slepi »dogmatski« apodiktičnosti, ki zahteva brezpogojno verovanje in se pri tem avtoreferenčno opira zgolj na faktičnost lastnega procesa izjavljanja itn. Fašistični ideološki apel nas »podvrže« ne kljub temu, marveč prav skoz to, da nastopi kot »prazna forma« iracionalne zahteve žrtvovanja: to, kar se iz klasične perspektive ideologije kot »oblike zavesti« pokaže kot »prazna forma«, je v sebi že polnost diskurzivnih praks, še kako »materialnih« ideoloških ritualov. Tako je na primer lahko nacistični ideologiji na »vsebinski«, »konstativni« ravni očitati lažnost parol o *Volks-gemeinschaft*, ki da zgolj maskirajo izkoriščanje, razredne razlike itn., toda pri tem se spregleda *performativno* razsežnost nacističnega ideološkega diskurza: nacistični diskurz »organizira molk o svoji razredni podlagi kot serijo performativnih aktov« (Haug), tj., s samim svojim ideološkim ritualom *prakticira* »ljudsko skupnost«, jo še kako »materializira«, »realizira«.

PIT se tukaj opira tudi na psihoanalizo, toda v prvi vrsti gre za kritično prisvojitve althusserjanske problematike »ideološke interpelacije«, »ideoloških aparatov države« itn. Ta prisvojitev se opira predvsem na poskus, ki ga je razdelal latinsko-ameriški marksist Ernesto Laclau (prim. *Ideology and Politics in the Marxist Theory*, London 1976): Laclau izhaja iz tradicionalne marksistične postavke (navzoče od Togliattija do Poulantzasa), da je ideologija fašizma brkljarija (bricolage) heterogenih elementov najrazličnejšega porekla (tradicije aristokratskega elitizma, kmetstva, populizma itn.) in ji torej manjka za ideologijo specifična homogenost. Glavna Laclauova poanta ob tem je, da je napačno iskati razredno determiniranost teh posameznih elementov in od tod sklepati na razredno podlago fašizma: ti elementi so v sebi razredno-nevtralni, razredno vsebino jim poda šele njihova vključenost v vsakokratno ideološko totaliteto, specifična strukturiranost te totalitete, splet, mreža razmerij med njimi, ne pa pomen posameznih elementov. Isti element — na primer »populizem« — ima lahko v različnih ideoloških sklopih različno »razredno vsebino«: »razredna vsebina« je stvar »naddoločenosti« elementov z njihovo vsakokratno strukturno vlogo, ne pa stvar njihove neposredne pomenske določenosti.

Neki ideologiji uspe privzeti »hegemonistično« vlogo, če »zasede« čimveč teh razredno-nevtralnih elementov; slabost antifašistične ideološke borbe je bila, da je elemente, ki jih je uspelo zasesti fašizmu, razglasila kot take za specifično fašistične (npr. »ljudska« tradicija, občudovanje športa in narave...), namesto da bi se borila za te elemente in jih skušala iztrgati fašizmu, jih podrediti svoji »konotaciji«. Laclauu gre v tem okviru predvsem za odločilno razliko med razredno interpelacijo in interpelacijo »ljudstva« v nasprotju z

»blokom na oblasti«: izjemen dosežek fašistične ideologije je v tem, da ji je uspelo združiti politično desno razredno interpelacijo z »ljudsko« interpelacijo (interpelacijo, ki se naslavlja na »ljudstvo« v nasprotju z »blokom na oblasti«), tj., da ji je uspel »desni populizem« — ključni moment, ki omogoči ta paradoksní spoj, je seveda antisemitizem: z antisemitizmom se protipol, »sovražnik ljudstva«, premesti iz vladajočega razreda na Žide, ki jih je treba »izvreči«, če naj se vzpostavi prava organska enotnost ljudstva.

V tem polju prinaša PIT celo vrsto lepih analiz tega, kako je fašizmu uspelo »prefunkcionirati«, vključiti v svojo interpelacijo, številne tradicionalne in moderne ideološke aparate in rituale, tj., doseči, da samo delovanje teh praks hkrati »konotira« fašizem. Kritika Althusserja, ki spremlja to prisvojitev, pa je bolj načelne metodološke narave: očitajo mu, da je njegov pojem ideologije zunaj-ozirooma trans-zgodovinski, tj., da jemlje ideologijo kot splošno-antropološko potezo (»človek kot animal idéologique«), to pa zato, ker ne tematizira razmerja ideologije do zunaj-ideološkega, tj., ker ne tematizira procesa, skozi katerega ideologija genetsko-funkcionalno izrase iz pred-ideoloških razmerij, marveč sprejema ideologijo kot factum brutum. Ta kritika je posebej zanimiva zato, ker vidi zadnji razlog teh Althusserjevih pomanjkljivosti v njegovi naslonitvi na Lacana (ideologija kot imaginarno razmerje itn.; prim. predvsem AS 40, str. 120—125). Nasprotno bi se namreč dalo pokazati, da so te Althusserjeve slabosti — kolikor pristanemo nanje¹ — prav rezultat nje-

¹ Vprašanje je namreč, če se pri Althusserju in njegovih učencih v tezi o »večnosti ideologije« ne križata dve ravni: (1) pojmovanje ideologije kot »večne« v preprostem pomenu pogoja reprodukcije sleherne družbe, kar je gotovo ideološka ekstrapolacija; (2)

govega prirejenega, prekratkega branja Lacana: Althusser omeji pojem subjekta na učinek imaginarnega prepoznanja, proizvedenega z ideološko interpelacijo, in dojame razmerje subjekta do Drugega kot razmerje tega imaginarnega subjekta (svobodnega samodejavnika) do Subjekta, ki ga interpelira (Bog, Narod itn.); zato mora seveda vsa problematiko *ne-imaginarnega* »subjekta označevalca« razglasiti za »idealistično«, zato mu je »predideološki material« zgolj epistemološko neekspliciran »individuuum« (ki ga ideološki Drugi interpelira v »subjekta«).

Na tej ravni bi lahko opredelili *skupno* mejo PIT in Althusserja: da še vedno ne zastavita oziroma iz svojega polja tudi ne moreta zastaviti ključnega vprašanja ekonomije užitka in presežnega-uživanja (*plus-de-jouir*), skoz katero nas ideološki diskurz »ujame« v »prostovoljno sužnost« (»presežno-uživanje« kot tisti presežek, ki se proizvede skoz samo »odpoved uživanju« v podreditvi ideološki Zahtevi). To pa preprosto zato, ker ideologijo še vedno dojemata v razmerju do družbene »dejanskosti«: ideologija kot imaginarno doživljanje razmerja ljudi do njihovih eksistenčnih pogojev, organizirano v ideoloških aparatih države; kar tu manjka, je nanos na »realno« v Lacanovem pomenu — na neko »nemogoče«, trav-

teza o sami »večnosti« ideološkega kot eminentno ideološkem učinku: »večnost« kot ime za to, kar Michel Pêcheux imenuje »učinek Münchhausen«: konstituirano ideološko polje je samo v sebi brez odnosa do svoje zunanosti, tj., sebe ne dojema kot proizvedeno, marveč kot vselej-že dano, kot edini okvir in izvir samega sebe. Učinek sprevida (*méconnaissance*), ki morda ni brez razmerja s transferjem v procesu psihoanalize: osnovna »iluzija« transferja je prav tako v tem, da analitik nastopi analizandu kot »subjekt, ki se zanj predpostavlja, da ve«, tj., da je neka vednost, ki se artikulira šele na koncu analize, pred-postavljena kot že dana.

matično jedro, ki je v središču ideološke »dogmatike«. »Trik« ideološke dogmatike ni toliko v tem, da deluje kot beg pred »dejanskostjo«, kot »imaginarno dopolnilo dejanskim potrebam, protislovjem« itn., marveč predvsem v tem, da organizira neko nezanosno »travmatično jedro« (»židovska nevarnost«, razredni boj itn.), glede na katero nastopi že sama obstoječa »dejanskost«, ki jo legitimira ideologija, kot »beg«. (Prim. poglavje o psihoanalizi in historičnem materializmu.)

Od tod pa je seveda treba znova zastaviti tudi vprašanje »zunanosti«: kako to, da nas fašistična ideologija »drži« na ravni rituala »mrtve črke«, do katerega smo v razmerju (ironične ipd.) »zunanje distance«, kako to, da je naše »pravo mesto« v tej »zunanosti«, četudi vanjo zavestno »ne verjamemo«, »zgolj igramo« itn.? Zdi se, da za pojasnitev tega ključnega momenta ne zadošča zgolj opozorilo na performativno razsežnost ideološkega diskurza — pritegniti je treba tudi razsežnost nezavedne »libidinalne ekonomije«, že naznačeno dejstvo, da je »nezavedno zunaj«; pot odgovora pravzaprav nakaže že Althusserjevo sklicevanje na Pascala:

»Sicer pa dolgujemo defenzivni Pascalovi »dialektiki« sijajni obrazec, ki nam bo omogočil, da prevrnemo red pojmovne sheme ideologije. Pascal pravi nekako takole: »Poglekните, premikajte ustnice v molitvi in verovali boste.« Sramotno prevrne red stvari in prav kakor Kristus tudi on ne prinaša miru, temveč razdor in za nameček še nekaj, kar je prav malo krščansko (gorje namreč tistemu, ki razkrije svetu škandal!), namreč sam škandal. Blaženi škandal, ki mu omogoča, da s pomočjo janzenističnega izziva govori jezik, ki zaznamuje realnost samo na sebi.« (Ideologija in ideološki aparati države, v Althusser-Balibar-Macherey-Pêcheux, Ideologija in estetski učinek, izbrala in uredila Zoja Skušek-Močnik, CZ, Ljubljana 1980, str. 70—71)

V čem je tu Pascalov »škandal«? Če si ogledamo Pascalova razmišljanja, na katera se sklicuje Althusser, gre v njih na prvi pogled preprosto za razmerje »duha« in »črke« kot razmerje »notranjosti« in »zunanjosti«; gre torej preprosto za to, da se mora verovanju iz duha (tj. temu, da verujemo zaradi razumskih dokazov za resničnost vere) pridružiti verovanje iz navade (tj. verovanje, ki ga prinese »slepo« ponavljanje rituala, »slepa« pokornost »črki« ne glede na razumevanje), saj bi bilo — zaradi omejenosti in nestalnosti človeškega razuma — verovanje iz duha majavo in spremenljivo (vsi navedki so kajpada iz *Misli*):

»Zunanost se mora pridružiti notranjosti, da bomo kaj prejeli od Boga; se pravi, da je treba poklekniti, moliti z ustnicami itd., da je tako ošabni človek, ki ni hotel biti odvisen od Boga, zdaj odvisen od stvari. / Edino krščanska vera je primerna za vse, ker je v njej oboje: zunanje in notranje. Preproste ljudi dviga k notranjemu, prevzetne pa krca z zunanostmi. Le to dvojje jo dela popolno, kajti preprosti morajo razumeti duha črke, izobraženi pa svojega duha podrediti črki.« (250, 251)

Vendar pa že utemeljitev te dvojnosti, ki neposredno sledi navedenim mislim, prinese momente, ki v osnovi spodnesejo samoumevno razmerje »notranjosti« duha do »zunanjosti« črke:

»Nikar se namreč ne varajmo o sebi: človek je tako »avtomat« kakor duh; zategadelj ni samo dokazovanje tista pot, ki privede do popolnega prepričanja. ... Šele navada naredi dokaze res močne in tem najbolj verjamemo; ona žene avtomat, ki potegne za sabo duha, ne da bi se ta tega ovedel. / Razum deluje počasi, s toliko vidikov in po toliko načelih, ki naj jih ima neprestano živo pred seboj, da hitro zadremlje ali zaide, ker mu vsa načela niso živo pred očmi. S čustvom pa

ni tako: to deluje hipoma in je venomer pripravljeno, da se udejani. Svojo vero moramo zato zadržati na čustvu; drugače bo vedno majava.« (252)

To je pascalovski »škandal«: tisto najbolj »notranje«, čustvo verovanja, ki je globlje in stano vitnejše od slehernega razumskega dokazovanja, torej natančno tista točka čiste »notranjosti«, ki jo vselej že izda diskurzivno »povnanjenje« (*logos* v pomenu enotnosti uma in govora, tj. kot 'umni govor'), ta točka je postavljena v odvisnost od čiste »zunanjosti« mrtve črke, pokornosti »zunanjemu« ritualu, izvrševanja obreda ne glede na njegovo razumevanje — od označevalčevega »avtomatizma«. Tam, kjer mislimo, da imamo opraviti s pristnostjo, neomadeževano pri-sebnostjo čistega smisla, označenca-brez-označevalca, moramo že prepoznati učinek v sebi ne-smiselnega »stroja« označevalca-brez-označenca: samo religiozno »čustvo«, pač *ljubezen*, je utrjeno v svoji brezpogojnosti z »navado«, ob čemer natančna Pascalova formulacija celo dobesedno proizvede Lacanovo formulo, da je Nezavedno *označevalec*: »avtomat, ki potegne za sabo duha, ne da bi se ta tega ovedel«. ² Kolikor je duh ljubezen, črka pa Zakon, se torej božja ljubezen vselej že opira na dejstvo

² Od tod je kajpada tudi treba radikalno reinterpretirati znamenito pascalovsko nasprotje med »logiko uma« in »logiko srca«: saj se — kot smo videli — ta najbolj pristna notranjost »srca«, ki uhaja diskurzivnosti uma, že opira na avtomatizem »črke«. To — označevalni »stroj« — je tisto, kar uhaja kartezijanski metafiziki cogita, *to* in ne nekakšna notranja-preddiskurzivna iracionalnost »srca«; ta pascalovski »stroj« se namreč radikalno razlikuje od kartezijanske vizije človeškega telesa kot »stroja«: pri Descartesu je »stroj« preprosto zgolj zunanji, do njega smo v »objektivni« distanci, tj., manjka paradokсна točka križanja te »zunanjosti« stroja z notranjostjo »srca«, točka križanja, ki naredi iz »stroja« avtomatizem *označevalca*.

Zakona, in sicer natančno na Zakon, kolikor je konstitutivno in ireduktibilno ne-razumljen, nesmiseln ritual, zakon nekega »avtomatizma«, ki vztraja skoz »prisilo ponavljanja«, ne da bi to prisilo kdaj mogli dokončno »smiselno utemeljiti«, ne da bi ji torej mogli odvzeti njen vselejšnji »travmatični« značaj. Skratka, Pascal tematizira

»to zadnje nepojasnjeno, nepojasnjivo področje, v katerem je zasidran obstoj zakona. Trda in okrutna zadeva, na katero naletimo v analitični praksi, je prav v tem, da obstoji, namreč zakon. In prav temu nikoli ne moremo priti povsem do konca v diskurzu zakona — temu zadnjemu členu, ki pojasnjuje njegov obstoj.« (J. Lacan, Jaz v Freudovi teoriji in v psihoanalitični tehniki, slov. prev. v Problemi-Razprave 177—180, str. 4)

Iz te konstitutivne »nesmiselnosti«, »racionalne neutemeljivosti« navade oziroma zakona, iz konstitutivne »iracionalnosti« njune »avtoritete«, ki ji smisel vselej zgolj sledi, ne pa da jo pogojuje, kajpada sledi, da je treba zakon ubogati *zato, ker je zakon* (natančno ta tautologija izraža iracionalno brezno njegove avtoritete), ne pa zato, ker bi bil pravičen, dober ali celo koristen:

»Navada določa vso pravico, in to samo zato, ker je sprejeta — v tem je mistični temelj njenega ugleda. Kdor jo zvede na njeno počelo, jo izniči. Nič ni tako napačnega kakor zakoni, ki popravljajo napake. Kdor se jih drži, zato ker so pravični, se pokorava pravičnosti, kot si jo on predstavlja, ne pa bistvu zakona: le-ta je obsežen sam v sebi — zakon je in nič več.« (294)

Drugачe povedano: zapovedi smo res pokorni zgolj tedaj, kadar je edini odgovor, ki ga dobimo na vprašanje? *Zakaj naj se ti pokorim?*, znana tautologija *Zato, ker jaz tako pravim!* Vsaka prava avtoriteta se v »zadnji instanci« vrti v avtoreferenčnem krogu te tautologije. To pa pomeni, da

je edina prava pokornost avtoriteti »zunanja«: pokornost »zaradi prepričanja« (v modrost, dobrotu itn. avtoritete) že ni prava pokornost, je že »posredovana« z našo subjektivnostjo, tj., v resnici nismo pokorni avtoriteti, marveč naši omejeni pameti, ki nam pač govori, da se tej in tej avtoriteti splača pokoriti, ker je ... (dobra, modra). In povedano nikakor ne velja zgolj za odnos do »zunanje« družbene oblasti, marveč še kako in nemara celo predvsem tudi za vero: že Kierkegaard je zapisal, da pomeni verovati v Kristusa zato, ker mislimo, da je bil dober in moder, navadno bogokletstvo; nasprotno, sam vpogled v njegovo dobroto in modrost nam odpre šele vera. Gotovo da je treba »iskati razloge za vero«, za pokornost zakonu, toda to iskanje je strogo drugotno, naknadno: ni tako, da pač iščemo razloge in se, če jih dovolj najdemo, pokorimo, marveč velja tudi tu staro pravilo »iščeš me, ker si me že našel«: za vero najdemo razloge, ker verujemo, ne pa da verujemo, ker smo za vero našli razloge ...

»Zunanja« pokornost zapovedi torej ni pokornost zaradi »zunanje prisile«, marveč gre za pokornost zapovedi, kolikor je nerazumljena, kolikor ohrani »travmatični«/»iracionalni« značaj. Prav ta »nerazumljenost«/»travmatičnost« daje zapovedi njen »absolutni«, »brezpogojni« značaj. To je — v strogem psihoanalitičnem pomenu — »nad-jaz«: zakon, zapoved Drugega, *kolikor je nerazumljen*, kolikor se ga drži orisana travmatična, »iracionalna« brezrazložnost. In tako imenovano »ponotranjenje« zakona je v tem, da zapoved oblasti zgubi svoj »travmatični« značaj, oziroma, natančneje, da je ta »travmatični« značaj *potlačen* v nezavedno. Z izrivom te razsežnosti v Nezavedno ostane alternativa dominacija/hegemonija, tj. zunanja prisila / notranje prepričanje. Zunaj in zno-

traj se jasno razločita, subjekt ima do zapovedi »zunanje« razmerje, razmerje zunanje pokornosti, ki ga »notranje« ne prizadeva, ali pa je vanjo tudi »notranje« prepričan. Nekaj, do česar imamo preprosto »zunanje« razmerje, pač ne travmatizira.

»Dobro bi bilo tedaj, da bi se ljudje pokoravali zakonom in navadam že zato, ker so zakoni; da bi vedeli, da ni nobenega pravega in pravičnega, ki bi ga morali uvesti, da se sami na to ne spoznamo in da se je zato treba držati že sprejetih. Vendar ljudje niso sprejemljivi za to stališče. Ker torej mislijo, da se resnica dá najti in da je ta v zakonih in navadah, jim verjamejo in njihovo starost jemljejo kot dokaz za njihovo resničnost (ne pa samo za njihovo veljavnost brez resničnosti). Zato se jih držijo; vendar se kaj radi uprejo, brž ko jim kdo dokaže, da nimajo nobene veljave. To pa se dá dokazati za vse, če gledamo nanje z nekega posebnega vidika.« (325)

Ta argumentacija pa nas (predvsem zaradi ne povsem ustreznega Pascalovega izražanja) kaj lahko zapelje: kot da Pascal v navedenem odlomku zoperstavlja neko *najstvo* (»dobro bi bilo...«) nekemu *dejanstvu*, tj., kot da bi šlo za to, da ljudje žal *dejansko* poslušajo zakone zgolj zato, ker so prepričani v njih resničnost, pravičnost itn., *moralni* pa bi jih poslušati zato, ker *so* zakoni. V resnici pa gre tu za razliko med tem, kako avtoriteta Zakona dejansko deluje, kako nas Zakon dejansko »zagrabi«, četudi se tega ne zavedamo, in med imaginarnim-ideološkim doživljanjem te avtoritete. Avtoriteta Zakona »dejansko« temelji na avtomatizmu »navade«, na »travmi« soočenja z ne-smiselnim označevalcem-gospodarjem, označevalcem-brez-označenca, ki mu je podvržen subjekt: »travmatično« je ravno izkustvo označevalnega »avtomatizma«, ki teče »sam od sebe«, brez opore v razumevanju-smislu. Ta »travma« je na-

knadno »krpana« z ideološko-imaginarnim doživljanjem »smisla« Zakona, z utemeljitvijo Zakona (v pravičnosti, modrosti, dobroti itn.), ki zabriše njegovo »iracionalno« brezno. — Sodobnost Pascala (če naj uporabimo to oguljeno publicistično frazo) izpriča dejstvo, da naletimo na skoraj dobesedno isto formulacijo v *Procesu* Franza Kafke, v dialogu med K.jem in jetniškim kaplanom (ki zastopa tu pozicijo radikalnega materialista):

»S to mislijo se ne strinjam,‘ je rekel K. in stresel z glavo, ‚ker tedaj, če se ji pridružimo, moramo vse, kar pravi čuvaj, imeti za resnico. Da pa to ni mogoče, si sam obširno utemeljil.‘ ‚Ne,‘ je rekel duhovnik, ‚ne smemo vsega imeti za resnično, to moramo imeti samo za nujno.‘ ‚Žalostna misel,‘ je rekel K. ‚S tem postane laž svetovni red.‘« (*Proces*, CZ, Ljubljana 1962, str. 211)

Gre torej za »nujnost« (Kafka), »veljavnost brez resničnosti« (Pascal) Zakona, ne za njegovo resničnost (utemeljenost v imaginarnem smislu); to, da ljudje »mislijo, da se resnica dá najti in da je ta v zakonih in navadah«, da zakonom »verjamejo in njihovo starost jemljejo kot dokaz za njihovo resničnost (ne pa samo za njihovo veljavnost brez resničnosti)«, je natančno mehanizem imaginarne samozaslepitve za »travmo« ne-smiselnega dejstva Zakona.

Po vsem tem nas kajpada ne sme začuditi, če najdemo pri Pascalu apologijo »iracionalnosti« institucije dednega monarha, apologijo, ki ne le vnaprej nakaže logiko Heglove dedukcije umske nujnosti dedne monarhije, marveč celo bolj neposredno izreče njeno proti-idealistično jedro:

»Najbolj nespametne stvari na svetu postajajo najbolj pametne zaradi sprijenosti ljudi. Je kaj manj pametnega kakor izbrati za vladarja neke države kraljičinega prvorojenca?... Ta zakon je smešen in nepravilen. Ker pa so (*ljudje*) taki in bodo taki

ostali, postane pameten in pravičen, kajti — koga naj izberemo? Tistega, ki je najbolj kreposten in sposoben? Takoj bo med nami razpor ... Pritaknimo zato to lastnost nečemu, kar je nesporno. To je kraljev prvi sin: stvar je jasna, nobenega spora ni treba.« (320)

Po vsem tem nas prav tako ne sme začuditi, če Pascal prav ob monarhu vnaprej formulira tudi znamenito Marxovo logiko fetišistične sprevrnjenosti v intersubjektivnem razmerju gospodstva (»Ta človek je kralj le zato, ker se drugi ljudje obnašajo do njega kot podložniki. Oni pa obratno mislijo, da so podložniki zato, ker je on kralj.«) — to, kar se v fetišistični sprevrnjenosti prikazuje kot »naravna« lastnost osebe monarha, je zgolj učinek intersubjektivnega rituala, »navade«, ki ga vzpostavlja za kralja:

»Navada, da gledamo kralje v spremstvu straže, bobnov, častnikov in vsega tistega, kar stroj navdaja s spoštovanjem in strahom, ima za posledico, da njihov obraz — tudi če so sami in brez spremstva — navdaja ljudi s spoštovanjem in strahom. Saj ljudje v svojih mislih ne razlikujejo njihovih oseb od njihovega spremstva, kar običajno vidijo hkrati. Svet, ki ne ve, da je to posledica te navade, pa misli, da gre tu za neko naravno silo. Zaradi tega pravijo: 'Nekaj božanskega odseva z njegovega obraza itd.'« (308)

(Sicer dober slovenski prevod *Misli* je tu preveč interpretativen, ko prevaja »machine« kot »človekovo/ nerazumsko plat« — prav na tem mestu je brezpogojno treba ohraniti izraz »stroj«, saj je iz njega jasno, da ni pascalovski »stroj« nikakršen vulgarno-materialistični »fizikalni mehanizem«, marveč neki še kako nenavaden stroj, ki se ga da »navdati s spoštovanjem in strahom« itn., torej *označevalni* stroj.)

Natančno na ta sklop se veže Pascalova teorija resnice, ki jo »nevede«, ne da bi vedeli, kaj go-

vorijo, tj., misleč, da govorijo nekaj drugega, izrekajo »preprosti ljudje«:

»Tedad upravičeno rečemo, da ves svet živi v namišljenostih. Kajti tudi če je javno mnenje zdravo, vendarle ni zdravo v glavah ljudi. Mislijo namreč, da je resnica tam, kjer je ni. Resnica je res v njihovem mnenju, a ne tako, kot si oni zamišljajo. Tako je res, da je treba plemiče spoštovati, a ne zato, ker bi bil rod dejanska prednost itn.« (335)

— odlomek, ki ga je treba navezati na naslednji:

»Preprosti častijo ljudi visokega rodu. Na pol izobraženi jih zaničujejo, češ da rod ni odlika človeka, ampak slučaja. Izobraženi jih spoštujejo, pa ne iz istega razloga kakor preprosti ljudje, temveč skladno s svojim osebnim mišljenjem.« (337)

»Preprosti« ljudje govorijo iz neposredne vtopljenosti v fetišistično sprevrnjenost, plemiče spoštujejo, misleč da jih spoštujejo zato, ker so plemiči v sebi plemiči, zaradi neke njihove »naravne« lastnosti. »Polizobraženci« so na meščansko-razsvetlenskem stališču: spoštovanje plemičev dojamejo kot golo neumnost, uide jim intersubjektivni praktični sklop, ki proizvede fetišistično sprevrnjenost kot svoj nujni učinek (z Marxom rečeno, ne vidijo, da je fetišistična sprevrnjenost »objektivna miselna forma« razmerij gospodstva, ne pa gola »subjektivna iluzija«). Pravi »izobraženec« pa — kot pove Pascal povsem jasno v že navedenem odlomku 308, v 335, posredno še v 338 (»Pravi kristjani se pokoravajo celo neumnostim ...«) — kajpada spregleda fetišistično sprevrnjenost, ve, da ni plemiška aura »naravna« lastnost samega plemiča, marveč se vanj projicira skoz »navado«, iz nekega intersubjektivnega praktičnega rituala; kljub temu pa jo »spoštuje«, tj.,

se zaveda, da gre za »nujno iluzijo«, ne zgolj za nekaj subjektivnega.

V čem torej grešijo »preprosti« ljudje? Na kaj pozabijo? Natančno na samonanašajočo se, »performativno« razsežnost svojega »spoštovanja«, svojega obravnavanja plemiča »kot plemiča«: na to, da ga naredijo »plemiča« s samim ritualom svojega izražanja »spoštovanja«. »Resnica je res v njihovem mnenju, a ne tako, kot si oni zamišljajo«: ne tako, da je njihovo spoštovanje učinek tega, da je plemič plemič, marveč nasprotno.

Po vsem tem nam tudi v Pascalovi postavki, da »so tri poti do vere: razum, navada, navdihnjenje« (245), ni težko prepoznati osnovne Lacanove trojice: imaginarno, Simbolno, Realno. Imaginarno: razumsko dokazovanje vere z njeno modrostjo, pravičnostjo, dobroto, resničnostjo... Simbolno: utrditev vere v ne-smiselnem, »slepem« avtomatizmu »navade«, tj. označevalnega ponavljanja. In končno Realno: grozljivi trenutki neposrednega »srečanja« — prividi, prisluhi, ko se nam z zaslepljujočo močjo, izničujočo samo simbolno mrežo, razodene božanska »stvar sama«.

In končno nam je po vsem tem morda nekoliko bolj razumljiva Lacanova trditev, da so edini pravi ateisti teologi, le da tega samí ne vedo in je zgolj treba to, kar govorijo, vzeti *dobesedno*. — Sicer pa pravzaprav isto kot Pascal ve že neki drug, nam, Slovencem, veliko bolj domač božji služabnik — gre kajpada za znamenita »althuserjanska« izvajanja župnika iz Cankarjevih *Hlapcev*:

»Mnogo jih je, ki so takih misli, da je treba iz tega razloga in ob tej priliki zatajiti tako imenovano prepričanje, ali pa ga vsaj nekoliko zasenčiti. ... Jaz pa vam pravim, da se ljudska zapoved prav nič ne méni za tisto prepričanje, ali kakor že imenujete svoje domače nazore. Zvest hlapec

opravlja svoje delo, kakor mu je ukazal gospodar: če mu reče na polje, ne pojde v gozd.« / »Prepričanje, naziranje, mišljenje, vera in kolikor je še teh besed — ne vprašam vas zanje. Kajti ena beseda je, ki je živa in vsem razumljiva: oblast. Živa je od vekomaj, vseh besed prva in zadnja. Pokôri se, ne upiraj se, je poglavitna zapoved; vse drugo je privesek in olepšava. Kdor se ravná po tej zapovedi, mu bodo grehi odpušteni; kdor jo prelomi, bo smrti deležen.«

Zdaj nam je jasno, v čem je župnikova past: hoče zgolj »zunanjo« podreditev, spoštovanje zunanje »navade«, pri tem pa nikakor ne računa na morebitno kasnejšo spreobrnitev tudi samega notranjega prepričanja, tipa »najprej se pokori zunanjemu ritualu, nato boš počasi začel tudi v sebi verjeti«; zadošča mu »zunanja« navada, ker ve, da bo že na ta način »potegnil za sabo duha, ne da bi se ta tega ovedel«. Skratka, župnik je moder in mu zadošča, da ljudje verujejo *nezavedno*, saj ve, da je »nezavedno zunaj«, da subjekte drži prav z na videz zgolj »zunanjo« pokoritvijo, da je prav v tej »zunanosti« že njihovo pravo mesto, pa naj se ji zavestno še tako posmehujejo...

Zdaj nam je tudi jasno — če naj se vrnemo h glavni temi tega poglavja — zakaj ima fašizem tako rekoč »simptomalno vrednost« za razvitje pojma ideologije, ki računa z instanco označevalca: medtem ko v »klasičnem« tipu ideologije instanca označevalca — dejstvo, da ideologija »zagrabi« subjekta tako, da ga podvrže nekemu travmatičnemu označevalcu-brez-označenja, »označevalcu-gospodarju«, S_1 , da je ta travma vedno v temelju »prepričevalnosti« njenih »argumentov« — deluje prikrito, za zaveso »demokratičnega konsenza«, spontano, iz samega življenjskega procesa izraslih »miselnih form«, itn., pa pri fašistični ideologiji tako rekoč »pade maska« in se

ideologija na subjekte naslavlja direktno kot »dogmatika«. Od tod pa lahko reinterpretiramo tudi staro tezo o *bricolage*-značaju fašistične ideologije: posamezni elementi neke ideološke totalnosti so S_2 , elementi-s-pomenom; v tradicionalnem tipu ideologije je zastrto dejstvo, da je element, ki jih »totalizira«, skoz katerega steče ideološka »interpelacija«, element, ki podeli ideologiji njeno »performativno« moč, tj. element, ki se mu subjekt neposredno podredi v »prostovoljni sužnosti«, vedno S_1 , »travmatični« označevalec-brez-označenca: nujni videz tradicionalnega ideološkega polja je, da se njegova enotnost vzpostavi na ravni pomena, pomenske totalnosti, *bricolage*-značaj ideološke totalitete — tj. dejstvo, da gre za spoj heterogenih, pomensko neusklajenih momentov — je zamaskiran z »drugotno obdelavo«. »Neprijetni« značaj fašizma oziroma fašistične ideologije pa je prav v tem, da *celota ohrani značaj »bricolage«*, da neposredno izstopi to, kako njena enotnost ni pomenska, marveč vzpostavljena skoz ne-smisel nekega označevalca-gospodarja.

VI. Stalinski diskurz v luči Lacanove teorije štirih diskurzov

Nekdo pride k psihiatru in mu potoži, češ da se mu dozdeva, da je pod njegovo posteljo krokodil. Psihiater ga seveda prepričuje, da gre le za njegov subjektivni privid, da krokodila v resnici ni ipd.; na naslednji seansi pacient še vedno vztraja pri tem, da je pod njegovo posteljo krokodil, psihiater pa nadaljuje s svojim prepričevanjem. Na tretjo seanso pacienta ni več; psihiater je prepričan, da ga je pozdravil. Ko čez nekaj časa sreča pacientovega znanca, ga vpraša, kako je kaj s tem pacientom. »Katerega mislite,« vpraša znanec, »ali tistega, ki ga je pojedel krokodil?«

Ta šala bi ne bila za nas toliko zanimiva, če ne bi na isto strukturo »realizirane halucinacije« naleteli v neki nadpovprečni science-fiction zgodbi: *They* (Oni) Roberta Heinleina. Junak te zgodbe je zaprt v norišnici, prepričan, da je ves »objektivni svet« le predstava, ki jo »oni« uprizarjajo zato, da bi njega prevarali; v to igro so vključeni vsi, celo njegova žena. (Prevaro je spregledal, ko se je nekoč z družino odpravljaj na izlet; bil je že pri avtu, zunaj je deževalo, ko se je spomnil, da je nekaj pozabil, in stekel nazaj v hišo v prvo nadstropje. Ko je pogledal skoz zadnje okno, je videl — sije sonce brez dežja. Tu so torej »oni« naredili napako, pozabili so uprizoriti dež tudi za hišo.) V »realnost« ga skušajo vrniti vsi, njegov dobrodušen psihiater, njegova žena. Ko se znajde

sam z njo, ko mu žena izpove ljubezen, bi ji za trenutek skoraj verjel, vendar se mu spet povrne prepričanje, da gre le za »predstavo«. Zaključek zgodbe: Njegova žena odide, javi se neki neindecirani instanci in poroča: »pri subjektu X smo doživeli neuspeh, subjekt še vedno dvomi, predvsem zaradi napake pri efektu dežja za hišo...«.

Preden bi se prepustili kakšni analizi »globljega pomena« tega tipa zgodb, se raje zadržimo pri na videz površinski, »formalni« strani: v obeh primerih imamo opraviti z nekim »kratkim stikom«, z nekim uspelim srečanjem, ukinjen je določen nesklad oziroma razkorak, in prav to povzroči učinek presenečenja, ki je na delu v takšnem tipu zgodb: razplet ni »interpretativen«, premik v neki drugi okvir, razplet nas vrže nazaj na sam začetek — pacientu se dozdeva, da je pod njegovo posteljo krokodil, in krokodil je res tam; junak misli, da je ves »objektivni svet« predstava, ki jo prirejajo »oni«, in »objektivni svet« je res predstava »onih«.

Pustimo za trenutek ob strani razliko teh dveh primerov, ki je očitna: »vsebina« halucinacije je v prvem primeru neki neposredno »realni« predmet (»krokodil«), v drugem pa prav prevara glede same realnosti, tudi intersubjektivne (»vsi igrajo«, celo njegova žena). Odločilno je, da pride v obeh primerih do zničenja razkoraka, nesklada (se pravi do zničenja prevare Drugega, ne drugega subjekta, marveč samega polja Simbolnega, ki šele konstituira »intersubjektivnost«, ki šele vzpostavlja družbeno vez): prav s tem, da je prevara Drugega fetišizirana/substantivirana v nekem akterju, v neki drugi subjektivnosti (»oni«), ki sama — v tem je implicitna predpostavka zgodbe — *ni spet prevarana*, ki torej deluje kot idealna točka »drugega (od) drugega« (drugi vara, ne da bi bil sam prevaran); prav ta idealna točka ne-prevarane

subjektivnosti »njih« je tista, ki tudi v drugem primeru omogoči že omenjeno zničenje razkoraka/nesklada.

Kaj ima vse to opraviti z našo temo? Naš zavezanec je, da je prav neki takšen »kratek stik«, zničenje razkoraka/nesklada, na delu v tako imenovanih »totalitarnih« ideoloških diskurzih, pri čemer se razlika med dvema zgodbama prekriva z razliko med stalinskim in fašističnim diskurzom. Na tej razliki pa je treba vztrajati ne le zaradi teoretske nevdržnosti splošne prikazni »totalitarizma«, v katerem so »vse krave v zadnji instanci črne«, marveč tudi zato, ker postaja z aktualno poplavo psihoanalitičnih pristopov k fašizmu vse bolj viden izostanek analiz »stalinizma«, njegove označevalne-libidinalne ekonomije, analiz stalinskega diskurza v striktnem pomenu socialne vezi — »stalinizem« v glavnem nastopa kot dodatek analizi fašizma (opozarja se na homologne mehanizme itd.); izostanek, toliko bolj nenavaden, ker so prav danes — s predelavo analitičnega polja, ki navezuje na Lacanovo ime — dani pogoji za takšno analizo. Grobo povedano: za fašizem zadošča Freudova pojmovna aparaturna (mehanizmi kolektivne hipnoze, ki vzpostavlja »maso«, imaginarne identifikacije, ki postavlja »vodjo« v pozicijo »skupnega imenovalca« itd.); zdi se, kot da se Freudova »naivnost« — naivnost *začetka*, ob katerem nujno spregledamo domet lastnega dejanja, in ki kot taka odpira možnost padca nazaj v »pred-Freuda« pri revizionistih — uglasuje z določeno »naivnostjo«, »neposrednostjo« samega fašizma (kjer kot da »pade maska« Kulture in vdre latentna »druga, temna stran« v vsej svoji neposredni-psihotični brutalnosti), medtem ko šele Lacanova »vrnitev k Freudu«, k njegovi »zrelosti«, k vselej že »posredovanemu«, »zvitemu«, z eno besedo: *označevalnemu* značaju želje, poda konceptualno polje za

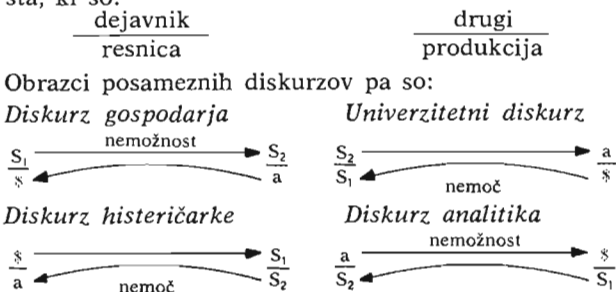
analizo specifično stalinskih »poganjkov-k-uživanja« (»les pouesse-au-jouir« — izraz Gerarda Miller-ja) vsej njihovi pervertiranosti in subverzivnosti.¹

Pričujoče poglavlje skuša razviti nekaj splošnih iztočnic za pristop k stalinskemu diskurzu, ki bi izhajal iz Lacanove teorizacije štirih diskurzov.² Pri tem bomo — prav zato, da bi poudarili njuno različnost, ki se je ne da utopiti v nikakršni abstraktni splošnosti »totalitarizma« — stalinski diskurz skušali zajeti v njegovem razmerju do fašističnega diskurza.

*

¹ Freud v *Massenpsychologie und Ich-Analyse* — kot je to pokazal že Adorno — na videz opisuje libidinalno strukturo množičnih političnih gibanj »nasploh«, toda v resnici tako rekoč vnaprej zariše libidinalno strukturo fašizma (čeprav so mu bila — paradokсно — konkretno pred očmi takratna socialistična gibanja); ne da njegova analiza nima »splošne veljave«, toda tisti konkretni »primer«, »reprezentant svojega rodu«: historična podoba, ob kateri tako rekoč v čisti obliki izstopi relacija vodja-množica, ki jo opisuje Freud, in ki zato da »ključ« za razrešitev občega problema, so nedvomno fašistična gibanja.

² Matrico štirih diskurzov (gospodarjevega, univerzitetnega, histeričarkinega, analitikovega) je Lacan razvil v neobjavljenem seminarju *L'envers de la psychanalyse* v letniku 1969/1970. Izhaja se iz štirih členov (S_1 , označevalec-gospodar; S_2 , vednost; $\$$, subjekt; a , presežno-uživanje), razporejenih na štiri mesta, ki so:



Izhajamo iz Hegla kot tistega, ki s svojo teorijo konstitucionalne monarhije ni hotel prekoračiti natančno določenega praga: nujnosti samega dednega monarha; ob tem velja opozoriti na doslej še netematizirani označevalni zalog njegove dedukcije dednega monarha. V tej dedukciji se ponavadi gleda Heglovo popuščanje predmeščanski realnosti pruske monarhije, celo njegov zunanji »konformizem«. Poudarja se paradoksalnost dejstva, da o tem, kdo bo na čelu države, odloča nekaj biološkega, v pravem pomenu ne-umnega, »iracionalnega« — arbitrarno dejstvo potomstva; da je vsa Heglova dedukcija zgrajena na formalnovnanjem preskoku, skoraj besedni igri z »neposrednostjo«: enotnost države mora biti posebljena v individuumu kot nečem neposrednem, neposredno-naravno pa je ravno krvno potomstvo. Vendar so ti ugovori prekratki: ne, da preprosto ne držijo, marveč je ravno to tisto, za kar gre Heglu:

Konstitucionalna monarhija je umno artikularana organska celota, na čelu katere je v strogem pomenu »iracionalni«—neposredni moment, oseba monarha. Ključno vlogo igra tu nezvedljivi prepad med organsko razčlenjeno umsko celoto državnega ustroja in »iracionalnostjo« osebe, ki uteleša vrhovno oblast, v kateri oblast prejme obliko subjektivnosti. Na očitek, da je s tem usoda države prepuščena prirodni naključnosti psihičnega ustroja vladarja (njegovi modrosti, poštenosti, hrabrosti itd.), odgovarja Hegel:

»tu je nična ravno predpostavka, da so stvari odvisne od posebnosti značaja. Pri popolni organizaciji imamo opraviti zgolj s konico formalnega odločanja, in za monarha rabimo zgolj človeka, ki pravi »da« in postavlja piko na I... Seveda

lahko nastopijo okoliščine, v katerih izstopi zgolj ta partikularnost, vendar v tem primeru država še ni popolnoma izoblikovana, ni dobro konstruirana. V dobro urejeni monarhiji pripada objektivna stran zgolj zakonu, ki mu mora monarh dodati samo subjektivni ‚hočem‘. (Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, par. 280, Zusatz.)

Potemtakem je akt monarha čisto formalne narave; okvir njegovega odločanja je opredeljen s konstitucijo, konkretno vsebino njegovih odločitev pa mu predložijo svetovalci-strokovnjaki, tako da »mu pogosto ni treba storiti nič več kot podpisati svoje ime. Toda to ime je pomembno: je konica, prek katere se ne da iti.« (ibid., par. 279, Zusatz)

S tem je pravzaprav že vse povedano: monarh je ‚čisti‘ označevalec, označevalec-gospodar, če se že hoče: označevalec brez označenca, vsa njegova ‚realnost‘ (in avtoriteta) je v imenu, in ravno zato je njegova faktična ‚realnost‘ nekaj arbitrarnega, je lahko prepuščena biološkim slučajnostim dedovanja. Monarh je En, označevalec-gospodar, ki — ravno kot izjema, »iracionalni« vrh — iz amorfne mase »ljudstva« šele naredi konkretno нравno totalnost, tj. s svojo ex-sistenco čistega označevalca konstituira Celoto v njeni »organski razčlenjenosti (organische Gliederung)« — »iracionalni« presežek/pogoj umske totalnosti, ‚čisti‘ označevalec brez označenca kot presežek/pogoj organske celote označevalca/označenca:

»To ljudstvo (*Das Volk*), vzeto brez svojega monarha ter razčlenitve celote, ki je ravno s tem nujno in neposredno povezana, je brezoblična masa, ki ni nikakršna država več in ki ji ne pripada več nobena izmed opredelitev, ki so navzročje zgolj v celoti, ki je v sebi oblikovana« (ibid., par. 279).

Tako je avtoriteta monarha čista avtoriteta označevalca-gospodarja, je — rečeno v jeziku ordinary-language-philosophy — čisto »performativna« in ni utemeljena v nikakršni njegovi »realni« lastnosti (modrosti, hrabrosti, poštenosti ipd.); reči, da smo monarhu pokorni zato, ker je moder ipd., pomeni že oskrumbo njegovega veličanstva:

»Simbolne legitimacije, v funkciji katerih vzame nekdo nase to, kar mu podelijo drugi, v celoti uhajajo registru pristojnosti, utemeljenih v sposobnostih (registre des habilitations capacitaires).« (Lacan, *Séminaire I.*, str. 307)

Isto vsebino izpelje Kierkegaard v edinstvenem odlomku, ki seže v širokem loku od božanske avtoritete prek najvišje posvetne avtoritete (kralja) do šole in družinske avtoritete (oče):

»Vpraševati, ali je Kristus globokoumen, je blasfemija in poskus, da bi ga zvižajčno (bodi zavedno ali nezavedno) uničili, kajti v vprašanju je vsebovan dvom v smeri na njegovo avtoriteto... Vpraševati, ali je neki kralj genij — da bi mu bil v tem primeru pokoren — je v bistvu oskrumba veličanstva, kajti v vprašanju je vsebovan dvom v smeri podvrženja pod avtoriteto. Hoteti biti pokoren kolegiju, če zna biti domiseln, v bistvu pomeni imeti kolegij za norca. Svojega očeta častiti, ker je odlična glava, je impieteta.« (*Pojem izbrana*)

Nasprotno pa se kajpada njegovi svetovalci, ministri ipd., nasploh celotna državna birokracija, izbirajo po kriteriju sposobnosti (modrosti ipd.); tako je ohranjen odločilni *razmik* med državnimi uradniki, ki delujejo po svojih sposobnostih, in samim vrhom, monarhom kot čisto točko označevalne avtoritete — razmik, ki preprečuje da bi prišlo do »kratkega stika« med avtoriteto in »real-

nimi« sposobnostmi, tj. do iluzoričnega spoja »racionalno utemeljene avtoritete«. ³

Prav ta iluzorični spoj pa je jedro razsvetljenske iluzije, ki hoče — namesto »iracionalne« avtoritete kralja — vzpostaviti »realno« utemeljeno, »racionalno« avtoriteto: zamegli se konstitutivna »iracionalnost« (politične) avtoritete *kot take*, njena utemeljenost v označevalcu-gospodarju. ⁴ Fašizem pa je ravno vdor druge plati, »resnice« te razsvetljenske iluzije: povrne se »iracionalna« avtoriteta, vendar tako, da je ohranjen razsvetljenski »kratek stik« med avtoriteto in »dejansko« usposobljenostjo, tj., da »iracionalna« avtoriteta ni več točka ex-sistence označevalca-gospodarja, marveč nastopi z neposredno pretenzijo na »dejansko« usposobljenost (vodja je najmodrejši, najhrabrejši itd.), zgubljen je razmik med avtoriteto in »dejansko« usposobljenostjo. ⁵

³ Tu je prekratka priljubljena tema razsvetljenske kritike avtoritete, tj. posmehovanja poljubnim kriterijem izbire nosilca oblasti; tema, ki se vleče že npr. od Swiftove ironizacije načina, kako Liliputanci izbirajo svoje ministre.

⁴ In najobičajnejša oblika fetišističnega spregledanja — kot jo je zarisal že Marx v znameniti opombi ob »refleksijskih določitvah« v 1. poglavju *Kapitala I*. — je ravno ta, da se gospodarju zdi, da ga drugi priznavajo za gospodarja zato, ker »je sam v sebi gospodar« (tj. ker ima potrebne lastnosti gospodarja), ne pa da je on sam gospodar zato, ker ga drugi v označevalni intersubjektivnosti priznavajo za gospodarja.

⁵ Še na drugih ravneh podaja fašizem zrcalno »resnico« razsvetljenstva; tako npr. ni naključno, da je Hitlerjev odnos do gospostva (Hitler verjame v nujnost odnosov gospostva med ljudmi, se pa posmehuje sami misli, da bi človek lahko zagospodoval nad naravo, tj., poudarja človekovo neznatnost pred naravnimi silami) zrcalna slika razsvetljenske iluzije bratskih, enakopravnih odnosov med ljudmi, ki skupaj gospodujejo nad naravo.

Heglovski zastavek je potemtakem tu veliko bolj dvoumen, celo ciničen, kot morda mislimo; njegov sklep je približno naslednji: če je že Gospodar v politiki neizbežen, potem ne smemo popustiti rezoniranju zdravega razuma, ki nam pravi »da bi vsaj bil sposoben, moder, hraber...« — nasprotno velja ohraniti čim večjo distanco med simbolnimi legitimacijami in »dejansko« usposobljenostjo, lokalizirati funkcijo Gospodarja v neko iz Celote izvrženo točko, na kateri je vseeno, če je Gospodar bebec.

Druga plat te distance S_1 - S_2 je to, kar bi lahko imenovali »formalizem« Institucije: distanca Institucije do »empiričnega«, ki jo najlepše izpriča klasično katoliško stališče, da je v cerkvenem obredu sveti duh tukaj, četudi duhovnik, ki izvaja obred, v svojih mislih greši ali se v sebi posmehuje; tu gre za primat simbolnega nad doživetim smislom: odločilen ni doživeti smisel obreda, marveč samo dejstvo obreda. Ista logika velja za oblast Zakonov v državi: že Sokrat noče pobegniti, četudi je sodba krivična, zato ker ima samo »formalno« dejstvo zakonitosti primat nad konkretno vsebinsko upravičenostjo oziroma neupravičenostjo sodbe: tudi v krivični ali celo s strani sodnika subjektivno zlonamerni sodbi je »duh Zakona tu«, ni sodnik tisti, ki govori, marveč govori skozenj Drugi. Ta distanca označevalne Institucije do »empiričnega« lahko — tako kot sama distanca označevalca do označenca — obstoji le, če jo podpira neka paradokсна točka križanja, oseba, ki v samem redu »empiričnega« uteleša Institucijo: kajpada sam »monarh« (oziroma papež v cerkveni hierarhiji) kot izjema, ki s svojo ex-sistenco podpira omenjeno distanco. Fašizem pa tudi na tej ravni pomeni zgubo distance, »kratek stik« Institucije in »doživetega«: J. P. Stern (v *The Führer and the People*) ugotavlja, da je

eden temeljnih dosežkov Hitlerjevega diskurza v tem, da je prenesel koncepcijo »avtentičnega izkustva«, »doživetja« itn. (kar lepo naznačuje konotacija nemške besede *Erlebnis*) iz osebne in literarne sfere v politično območje.

*

Povzemimo doslejšnji rezultat: Tako v liberalizmu kot v »totalitarizmu« se zgubi razmik, distanca med označevalcem-gospodarjem, S_1 , ekscentričnim, »iracionalnim« ne-smislom, in poljem »dejanskih usposobljenosti«, »pozitivne/racionalne« vednosti itn., torej: S_2 . Razlika S_1/S_2 je — kot smo že nakazali — v naši sedanji perspektivi prienačljiva z razliko performativ/konstativ: S_2 je polje »racionalne« vednosti o objektih, ki se giblje na ravni konstativa, S_1 pa »iracionalni«, samonanašajoči se performativ. Heglova poanta je potemtakem v tem, da naj delo »strokovnjakov« ostaja samo v sebi na ravni konstativa, da naj njihovim mnenjem šele monarh s svojim »hočem« podeli status performativa.

Iluzija liberalizma je S_2 , ki ne bi imel opore v nekem S_1 , tj. avtoriteta same racionalnosti, »dejanskih usposobljenosti«. »Totalitarizem« kot diskurzivni mehanizem je obrnitev te iluzije, njena »resnica«: izkaže se, da s tem, ko hočemo odpraviti »iracionalni« presežek S_1 , odpravimo samo »racionalno« vednost, S_2 , tj., zgubi se distanca, ki »daje prostor« tej vednosti, namesto da bi imeli monarha-izjemo, ki s svojo ex-sistenco omogoča »racionalno« vednost, S_1 neposredno prežme S_2 , S_2 zgubi značaj nevtralne racionalne vednosti, nastopi kot nekaj podrejenega, vpetega v iracionalno »voljo gospodarja«, »jaz hočem«, ki ga navaja Hegel, ni več zgolj ex-sistirajoča, ekscentrična točka monarhovega podpisa, marveč volja, ki obarva samo vednost, jo postavi v svojo služ-

bo, tako da se racionalna vednost prikaže kot sredstvo iracionalne volje. Ali, če naj to razmerje S_1 in S_2 zapišemo: $S_1 \rightarrow S_2$, kjer puščica kajpada naznačuje, kako S_1 neposredno prežema S_2 , kako dejavnik neposredno prežema drugega. To razmerje neposrednega prežemanja, ki ga naznačuje puščica, je kajpada — kot pripominja Gérard Miller — hipnotično; hipnotično postane prav s tem, ko pade distanca med S_1 in S_2 , ki jo poudari Hegel.⁶

Takšno je razmerje S_1/S_2 v desnem totalitarnem diskurzu, ki kulminira v fašizmu; njegovo hipnotično razsežnost je naznačil Lacan na zadnjih straneh *Seminarja XI*, kjer je poudaril ob Freudovi določitvi hipnoze — prekrivanje med I (idealom jaza) in *objet a* — da nam »že pogled na njegovo shemo hipnoze nudi obrazec za kolektivno fascinacijo — ta je bila v času, ko je pisal ta svoj članek /Množična psihologija in analiza jaza/, realnost, ki se je razraščala« (slov. prev., str. 360). Nas pa nasprotno zanima razlika fašističnega in stalinskega diskurza; stalinski diskurz je namreč prav tako »totalitaren«, tudi v njem pade distanca med S_1 in S_2 , vendar pa do tega nikakor ne pride na isti način kot pri fašističnem diskurzu, saj je stalinski diskurz kolikor mogoče daleč od hipnotične stopljenosti S_1-S_2 ; za razliko od fašističnega diskurza, ki ni metagovorica, ki spodbija možnost

⁶ Tudi Bataillovo teorizacijo fašizma bi se dalo prevesti v teorijsko mrežo, ki smo jo razvili, — če upoštevamo, da razmerje »heterogenega« in »homogenega« pri Bataillu grosso modo ustreza razmerju med S_1 in S_2 .

Morda bi lahko prav ta »kratek stik«, »zlepitev« S_1-S_2 konceptualizirali kot moment »psihotizacije« političnega diskurza, saj sam Lacan veže »psihotično razsežnost« natančno na to, da »ni presledka med S_1 in S_2 «, da se »prvi par označevalcev strdi, holofrazira« (*Seminar XI*, slov. prev., str. 316).

metagovorice, nevtralne-objektivne vednosti, stalinski diskurz nastopa prav kot čista metagovorica, spozna(va)nje objektivnih zakonitosti, ki jih nato (iz zunanje pozicije) »apliciramo« na objekt — kot »čisti« S₂, konstativni diskurz, objektivna vednost. Ta vednost je čisto objektivno-nevtralna in absolutno univerzalna: vsakomur, celo najbolj zavrženemu trockističnemu izmečku, je dano, da iz objektivne pozicije metagovorice »spozna resnico« (in prizna). Sama zavezanost teorije proletariatu ni »notranja«, tj., marksizem ne govori iz pozicije proletariata, marveč se iz neke zunanje, »objektivne« pozicije »orientira na« proletariat:

»V osemdesetih letih preteklega stoletja, v dobi, ko so se marksisti borili z narodniki, je predstavljal proletariat v Rusiji neznančno manjšino v primeri s posamičnimi kmeti, ki so tvorili ogromno večino prebivalstva. Toda proletariat se je kot razred razvijal, medtem ko so kmetje kot razred razpadali. In prav zaradi tega, ker se je proletariat kot razred razvijal, so se marksisti orientirali na proletariat. In niso se zmotili, zakaj proletariat se je potem — kakor je znano — razvil iz neznančne sile v zgodovinsko in politično silo prvega reda. To se pravi, da je treba gledati naprej, ne pa nazaj, če se nočeš zmotiti v politiki«. (Z — 109)*

Prav Stalinov leitmotiv *če se nočeš zmotiti v politiki, je treba...* najjasneje nakaže prelom z Marxom: historični materializem postane metagovorica, ki zamrači lastno pozicijo izjavljanja. *Od kod* so marksisti v dobi, ko so se borili z narodniki, govorili, da so sploh *bili v poziciji, iz katere so se lahko »zmotili«, »napačno izbrali?»* — očitno iz neke »zunanje« objektivne točke metagovorice, od koder se nam zgodovinsko dogajanje razpre kot objektivno »polje sil« in kjer je treba »paziti,

* Z = Zgodovina VKP(b), kratki kurz, CZ, Ljubljana 1946.

da se ne zmotimo«, da se »orientiramo na« prave sile, na tiste, ki bodo zmagale — skratka, da stavimo na pravega konja. Na isto konstelacijo naletimo že v Stalinovem zgodnjem delu *Anarhizem ali socializem*:

»... ker je proletariat edini razred, ki nepretrgoma raste in se krepi, ki razvija družbeno življenje in zbira okrog sebe vse revolucionarne elemente, je naša dolžnost, da ga priznamo za glavno silo v sodobnem gibanju, stopimo v njegove vrste in sprejmemo njegove napredne težnje za svoje težnje.« (*Anarhizem ali socializem*, Ljubljana 1948, str. 12; podčrtal S. Ž.)

Ta konstelacija nahaja svoje izvire v znani Kautskyjevi teoriji, po kateri proletariat »spontano« pride zgolj do »ekonomizma«, ustrezno razredno zavest pa lahko vanj vnese »od zunaj« edinole malomeščanska inteligenca, nosilec znanstvenega spoznanja, ki se pridruži proletariatu potem, ko »objektivno-znanstveno« ugotovi njegovo zgodovinsko vlogo. Simptomatično je seveda dejstvo, da gre za potezo, ki *druži* socialnodemokratski reformizem in stalinizem — gre za njuno skupno predpostavko, ki oba zoperstavlja tako Marxu kot liniji marksizma, ki je oživela sredi 1. svetovne vojne in kjer se obnovi historični materializem kot *znanost pozicije*, znanost, ki *računa* z mestom, od koder govori: za Marxov historični materializem je nesmisel reči, da »se ni zmotil s tem, ko se je orientiral na proletariat«, saj ni »za« proletariat zato, ker bi pred tem »objektivno-znanstveno« ugotovil, da »bo proletariat zmagal«, marveč zato, ker vselej že govori *iz* pozicije proletariata. (Znano je, da je Kautskyjevo teorijo vnašanja zavesti »od zunaj« v delavski razred prevzel tudi Lenin — toda Leninovo ime smo izpustili *namenoma*: menimo namreč, da je možno drugačno

branje zadevnih Leninovih tekstov (nekaj nakazil v tej smeri je podal že Etienne Balibar v *Cinq études du matérialisme historique*); polje »teorije« mora glede na proletariat kot »dejavni subjekt« ohraniti določeno vnanjost, ki še zdaleč ni prienačljiva poziciji meta-govorice, marveč prav ohranja odprto praznino, prek katere proletariat »pride do besede«. Ta zunanja pozicija meta-govorice opredeljuje tudi dvoznačnost, ki je na delu v pojmovanju svobode kot »dojete nujnosti«:

»To se pravi, da postane znanost o zgodovini družbe, ne glede na vso zapletenost v pojavih družbenega življenja, lahko prav tako točna znanost, kakor recimo biologija, sposobna izkoristiti zakone družbenega razvoja za praktično uporabo.

To se pravi, da ne smejo partije proletariata voditi v njeni praktični dejavnosti kakršni koli slučajni motivi, temveč zakoni družbenega razvoja, praktični sklepi iz teh zakonov.« (Z—113—114)

V prvem odstavku gre za to, da — na način »zvijače uma«, na isti način, kot pri tehnološki aplikaciji naravnih znanosti⁷ — družbene zakone »izkoristimo za praktično uporabo«, kar implicira zunanjo pozicijo »nas samih«; v drugem odstavku pa za to, da potegnemo »praktične sklepe iz teh zakonov«, da sam smoter našega delovanja uskladimo s spoznano nujnostjo. Enkrat je v svobodi spoznana nujnost omejena na *instrumentalno* področje: če kočemo biti zares svobodni, moramo upoštevati »objektivne zakone«, ki pa jih toliko

⁷ V zvezi s tem bi bilo zanimivo zastaviti vprašanje dvoznačnosti »zvijače uma«: enkrat gre za delovni proces, kjer človek izkorišča naravne sile, jim »pusti delati zase«, drugič za zgodovinski proces, v katerem sami individui, njihove »strasti«, igrajo vlogo teh sil, ki jim »pusti delati zase« zgodovinski um — kateri pomen je tu »osnoven«, kateri »metaforičen«?

bolj lahko »izkoriščamo« za svoje lastne smotre, ki jih — vsaj implicitno — ne določa ta nujnost; drugače pa je s »spoznanjem nujnosti« opredeljen sam *smoter* našega delovanja — aporijo te druge variante lepo pokaže definicija svobode v vzhodno-nemškem filozofskem slovarju: da to, kar smo spoznali za nujno, tudi »zavestno hočemo«. »Svobodni« smo torej le toliko, kolikor se »objektivna nujnost zgodovine« ne izvršuje več »slepo«, kot »zvijača« objektivnega/zgodovinskega uma, prek naših strasti itd., marveč mi sami (Partija) stopimo na mesto »objektivnega uma« zgodovine; »resnica« te aporije je seveda v tem, da *sama Partija vnaprej določa polje te »objektivne nujnosti« zgodovine*, da s to »objektivno nujnostjo« legitimira svoj voluntarizem.⁸

Ista pozicija metagovorice opredeljuje osnovni postopek stalinske »hermenevtike«; vzemimo spodbitje »platforme 83-ih« iz leta 1929:

»Na jeziku, to se pravi v platformi, niso trockisti in zinovjevci ugovarjali temu, da je treba izpolnjevati partijske sklepe, in so se izjavljali za lojalnost, toda *dejansko* so na najbolj grob način kršili partijske sklepe in se norčevali iz vsakršne lojalnosti v odnosu do partije in njenega CK-ja.

... (ta formula *na jeziku* — *dejansko* se ponovi še trikrat)...

To je bila najbolj lažna platforma od vseh lažnih platform opozicije.

Namen ji je bil, prevarati partijo.« (Z—275)

⁸ Ta znotraj/zunaj je tipična spekularna (če se že hoče: predoidipska) slepa pot, in kot tak znova priča o neki določeni zavrnitvi Razlike: enkrat smo mi sami »znotraj«, brez distance, drugič smo v poziciji čiste zunanosti — kar je s tem izključenega, je prav mesto križanja, na katerem »znotraj prehaja v zunaj«, na katerem smo »mi sami« v razliki znotraj/zunaj, na »nemogočem« mestu Razlike.

Bolj kot libidinalno zanimiv očitek, da so se opozicionalci »norčevali« iz partijskih zadev, nas zanima odločilno vprašanje, *od kod govori* samo to spodbitje, da lahko tako nevprašljivo sooča to, kar je zgolj »na jeziku«, in to, kar je »dejansko« ter od koder je treba dojeti resnični »namen« tega, kar je zgolj »na jeziku«; kajti platforma je — kar je iz teksta jasno — »na jeziku« *povsem sprejemljiva*. To spodbitje pač govori iz neke zunanje pozicije, od koder lahko *primerjamo* to, kar je »na jeziku« in to, kar je »dejansko«, skratka: govorico in »realnost«. Od tod, iz te zunanje pozicije, se je treba približati tudi t. i. »teoriji odraza«: vprašanje je, kdo je tisti, ki zavzame »objektivno-nevtralno« pozicijo, od koder lahko presoja, katera je tista odrazu zunanja, odražena »objektivna realnost«, ter nato »primerja« odraz z njo in odloči, če ji odraz ustreza ali ne. S tem pa smo tudi že razkrili »skrivnost« funkcioniranja te »objektivne vrednosti« v stalinskem diskurzu; oblast v njem intervenira prav tam, kjer je je na videz najmanj, kjer jo najmanj pričakujemo: nastopi prav v obliki nevtralnega, zunajdiskurznega mesta objektivne vednosti, ki naj bi se vanj ne vpisala subjektivna pozicija izjavljanja, v obliki »objektivne realnosti«, s katero se legitimira oblast, v obliki »objektivnega pomena« tvojih dejanj itn. Drugače povedano, sama ta točka »čiste objektivnosti«, na katero se sklicuje, skoz katero se legitimira stalinski diskurz (»objektivni pomen« dejstev), je že točka čistega performativa, če se že hoče: tautologija čistega samonanašanja; prav tu, kjer se diskurz »v besedah« nanaša na čisto zunajjezikovno realnost, se »v (svojem lastnem) dejanju« nanaša sam nase. To konstelacijo nehote razkrije naslednja propozicija: »Dialektična metoda pravi, da moramo gledati življenje prav tako, kakršno je v resnici.« (Anarhizem in

socializem), ki je pravzaprav tautologija »realnost je treba gledati takšno, kakršna je v realnosti«; zato je njeno nasprotje nesmiselno: kot da »metafizična metoda« pravi, da življenja *ne smemo* gledati takšnega, kakršno je v resnici! Ob tem zgolj v čisti obliki privre na dan tendenca, da se — v klasični terminologiji povedano — opredelitve *veljave* (pravilno-nepravilno ipd.) podajajo kot opredelitve *biti*: ko stalinist *razsoja* o stvari, se dela, kot da jo zgolj *opisuje*, kot da zgolj »konstatira« objektivno stanje. Skratka, performativ je v stalinskem diskurzu *potlačena resnica* konstativa, je »pod pregrado«. Razmerje med S_1 in S_2 bi lahko zato zapisali takole: $\frac{S_2}{S_1}$, tj. stalinski diskurz se prikazuje, kot da je njegov dejavnik nevtralna objektivna vednost, S_2 , medtem ko je potlačena resnica te objektivne vednosti S_1 , performativ gospodarja.

Tudi v stalinskem diskurzu torej pade distanca med S_1 in S_2 , med njima pride do »kratkega stika«, vendar v osnovi drugače kot pri fašističnem diskurzu: Performativ se daje kot konstativ, kot »ugotavljanje objektivnih dejstev«. To je temeljna razlika med stalinskim in fašističnim diskurzom: medtem ko Hitler nastopi neposredno kot Gospodar, ki s svojo »iracionalno« Besedo direktno prežema vednost, s čimer se vednost partikularizira-iracionalizira, zgubi videz »nevtralne objektivnosti«, pa se stalinski diskurz prikazuje kot »objektivna vednost«; performativ je potlačen »pod pregrado«.

S_1 je kajpada sama *Partija* kot paradokсно-nemogoče mesto, na katerem se utelesi, realizira ta »objektivna vednost«; kot taka je tautološka, samonanašajoča se točka enotnosti volje, nedeljivosti oblasti: »Partija, to je enotnost volje, ki

izključuje vsakršen frakcionizem in vsakršno delitev oblasti v Partiji.« (Načela leninizma.) Da je »resnica« stalinske »objektivne vednosti« performativ, t.j., da Partija že vnaprej performativno določa, kaj je tista »objektivna realnost«, na katero se nato sklicuje kot na svojo legitimacijo, to lahko lepo pokažemo ob razglašenem vprašanju tako imenovane »nezmotljivosti« Partije: to »nezmotljivost« je treba dojeti strogo na performativni, »pragmatični« ravni, če ne, nam bo stalinist takoj postregel z vrsto primerov, kako je Partija šestokrat »samokritično« spremenila mnenje. »Pozitivna«, konstativna vsebina sleherne partijske trditve se lahko izkaže za neresnično, pa to v ničemer ne zamaje njene »objektivne pravilnosti«, saj se ta »pravilnost« ne nanaša na pozitivno konstativno vsebino izjave, marveč na njeno diskurzivno delovanje (delovanje izjave kot socialne vezi) — ,res je lahko imel Trocki na ravni neposrednih dejstev v marsičem prav v svoji kritiki stalinizma tik pred drugo svetovno vojno, toda to je objektivno pomenilo rušiti enotnost naprednih sil pred nevarnostjo fašizma, zato je bilo v tedanjih razmerah ostro antitrockistično stališče popolnoma upravičeno'. Ključna je kajpada sintagma »v tedanjih razmerah«, ki ni zgolj specifikacija pozitivne vsebine izjave, marveč napotuje na pragmatično situacijo izjavljanja — na *tej* ravni je Partija nezmotljiva: nikoli ne problematizira svoje lastne pozicije izjavljanja. Paradoks je torej v tem, da sama vselejšnja »konkretizacija«, nanos na razmere, utrdi stalnost, neodvisnost od razmer same pozicije izjavljanja: Partija ima vedno prav, tudi če govori neresnico, ker je ta neresnica pravilna glede na konkretne razmere njenega izjavljanja.

Ob tem se seveda zastavlja ,naivno' vprašanje: zakaj ne bi prišlo do sodelovanja trockistov in

stalinistov proti fašizmu, sodelovanja, ki so ga trockisti stalno predlagali? Prav ta možnost pa je vnaprej izključena s samo performativno opredelitvijo polja stalinskega diskurza — iz te vnaprejšnje performativne predpostavke lastne pozicije kot enotne točke oblasti, ki ne trpi nobene delitve, lahko kajpada nato »konstatiramo«, da ,trockisti rušijo enotnost protifašistične fronte'. Isti postopek je na delu ob obtožbi izdaje: sodba »Ti si izdajalec«, četudi na ravni konstativa »povsem izmišljena«, deluje kot performativ in te že sama s sabo naredi za izdajalca, saj te — če je seveda izrečena iz »pravega mesta« — *izključi* iz »Partije«; ne moreš se torej braniti, češ »v resnici nisem izdajalec«, saj *že govoriš »od zunaj*«, saj »v resnici« nisi več »notri«. Če vztrajam pri konstativni neresnici partijske sodbe, tedaj *v resnici* že delujem proti Partiji, razbijam njeno enotnost — edini način, da na ravni performativa potrdim svojo pripadnost, je seveda, da »priznam«. Skratka, paradoks, v katerega nas ujame stalinski diskurz s svojo performativno razsežnostjo, je, da lahko potrdimo svojo pripadnost Partiji edino s tem, da priznamo svojo »zunanost«, svojo »izvrženost«: »Izdajalec sem,« je edina možna *beseda sprave*.

Od tod je tudi dojeti stalinsko razlikovanje med resnico kot *pravda* in resnico kot *istina*:

»Ekvivalent *resnice* je *istina*, beseda, ki hkrati pokriva abstraktni pojem resnice in konkretno realnost, ki se nanjo aplicira ta pojem. *Pravda* pa je nasprotno povsem ruski pojem, pojem višje resnice, povzdignjene na raven dostojanstva ideje. Tako za NKVD kot za Partijo resnica, izražena z *istino*, ni obstajala: bila je povsem relativen pojem, ki se ga zlahka da spremeniti. Edino *pravda* je bila absolutna resnica... in vse, kar se ni ujemalo z njenim okvirom, *objektivno* ni bilo resnično.« (Berger, *Le Naufrage d'une génération*)

Na tem mestu gre predvsem za to, da se izogne-
mo »spekularni« kritiki, ki bi razmerje enostavno
obrnila: seveda, *pravda* je zgolj subjektivna res-
nica Partije, učinek njenega »voluntarizma«, *istina*
pa je »objektivna«, »faktična« resnica, ne pa, da
je *pravda* objektivna resnica, *istina* pa subjektiv-
ni spremenljivi privid. Stvar se zaplete, če pogle-
damo, kako deluje v stalinskem diskurzu »ob-
jektivna neresničnost« *istine*: »Lahko, da govoriš
resnico, toda s tem objektivno že delaš za sovraž-
nika.« Če vztrajam pri *istini* zoper *pravdo*, če
proti trditvi, da »sem špijon«, dokazujem njeno
empirično ne-resnico, tedaj — ne glede na to, kaj
subjektivno menim, in ne glede na faktično res-
nico ali neresnico — objektivno že delam za so-
vražnika; in vsa poanta je v tem, da to ni zgolj
»subjektivna izmišljotina« Partije, da z mojim
zoperstavljanjem »res« že delujem proti Partiji,
»res« razbijam njeno enotnost, se »res« zoper-
stavljam njeni obsodbi. »Past« je v tem, da di-
skurz Partije kot diskurz, v katerega je investi-
rana oblast, že vnaprej tako strukturira diskur-
zivno polje, da je sleherno zoperstavljanje »iz-
daja« itd. *Pravda* je s stališča denotativa res lahko
gola »izmišljotina«, toda s stališča performativa
je intersubjektivno diskurzivno polje, v katerega
je investirana oblast in ki kot tako vnaprej za-
črta mrežo alternativ, v katero se bo vpisalo naše
dejanje. Delirij, lasten stalinskemu diskurzu, pa
je v tem, da smo prisiljeni v imenu *pravde* negi-
rati *istino*, tj., da nas postavlja pred neznosno
alternativo: ali v imenu *pravde* utajiš realnost,
ali pa si *zumaj* Partije; ta utajitev realnosti v
osrčju *pravde*, lastna stalinskemu diskurzu, na-
kazuje, da pomeni stalinski diskurz tisto točko,
na kateri se Institucija — sicer, kot vemo, »nevro-
tična« — »psihotizira«. Kot taka nikakor ne za-
znamuje »šibke točke«, Ahilove pete stalinskega

diskurza, marveč je obratno — če naj tako reče-
mo — »vir njegove moči«: prav ona podeljuje
tistim, nad katerimi dominira stalinski diskurz,
njihov »fanatizem«, »vero v nemogoče« itd.⁹

*

To je torej prvi rezultat naše analize stalinskega
diskurza: njegov *dejavnik* je S_2 , katerega »resnica«
je S_1 , konstativ, katerega »resnica« je performativ.

⁹ Prav o tej »utajitvi realnosti«, na kateri je zgrajen
stalinski diskurz, o dometu razkoraka med *istino* in
pravdo (da ima dejstvena napačnost *kot taka* pomen
zanikanja dejstev, ki so »napačna« glede na »objek-
tivno resnico«, *Pravdo*, utelešeno v Partiji) najdemo
mnogo zanimivega v morda preveč zanemarjeni Mar-
cusejevi knjigi *Soviet Marxism*, ki — mimogrede po-
vedano — daleč presega njegova razpita dela, *Eros*
in *civilizacijo* ter *Enodimenzionalnega človeka*.

Ko naletimo v stalinskem diskurzu na »implicitne«,
trditve — na trditve, ki sicer niso direktno izrečene,
vendar »implicirane« v izrečenem — očitno »iracio-
nalne«, »neznanstvene« narave (npr. implicitni finali-
zem/teleologizem, v okviru katerega lisenkisti direkt-
no trdijo, da pri sajenju dreves v »šopkih« nekatera
med njimi odmrejo ne zato, *ker* je premalo prostora,
da bi vsa preživela, ker jim torej postane pretesno
in lahko prežive le močnejši, marveč odmrejo *zato*, da
jim ne bi postalo pretesno, se torej »žrtvujejo« za
dobro celote; ali — prav tako lisenkistična ideja —
da samo žito v sebi »teži« k popolnosti, »teži« k temu,
da bi dalo čim boljše rezultate *poljedelcu*, da torej
tako rekoč že sama narava v sebi »teži« k temu, da
bi čimbolj ustregla svojemu gospodarju — človeku),
je *odločilno* vprašanje, ki se ob tem zastavlja, *na*
kateri ravni se gibljejo te trditve. Menimo, da je
takšne trditve treba dojeti izhajajoč iz psihoanalitič-
nega pojmovnega instrumentarija: iz tistega, kar
Freud imenuje »nezavedne teorije«; tako kot npr.
otrok — pa tudi odrasel — »veruje« v kastracijo
ženske: lahko da »racionalno-zavestno« vanjo ne ver-
jamemo, da vemo, da gre za »nesmiselne fantazme«,
toda nezavedno smo fiksirani nanje, in kot take še
bolj kot to, v kar smo zavestno »prepričani«, opre-

Kaj pa potem zavzema v njem mesto *drugega*? Odgovor je v prvem približku dovolj lahak: drugo »objektivne vednosti« je kajpada napačna, zgolj subjektivna vednost, vednost, ki je zgolj dozdevek vednosti, nemogoča vednost: »metafizika«, »idealizem«, v razmerju do katerega se definira stalinska »objektivna vednost« (»za razliko od metafizike, ki...«). Paradokсна narava tega protipola pa izstopi, če si pobliže ogledamo postopek stalinske diereze, členjenja potez, ki razločujejo dialektiko od metafizike (ali materializem od idealizma), torej postopek, ki je na delu v samih začetnih opredelitvah dialektike kot »direktnega nasprotja metafiziki« in materializma kot »direktnega nasprotja filozofskemu idealizmu«. (V analizi, ki sledi, se opiramo na nekatera zapažanja Božidarja Debenjaka v *Dialektična metoda plus materialistična teorija*.) Povzemamo torej na kratko znamenite štiri »osnovne poteze marksistične dialektike metode« v njihovi opoziciji do ustreznih potez metafizike:

deljujejo našo libidinalno ekonomijo in naše delovanje. Pomenijo našo potlačeno »resnico«, in to, da »racionalno-zavestno vemo, da ne držijo«, je zgolj njihovo zanikanje v strogem analitičnem pomenu (Verneinung), ki je prav oblika spregledanja njihovega dometa, daleč od tega, da bi prizadelo njihovo moč. Trenutke, kjer te trditve že na pol eksplicitno vdrejo na dan, npr. omenjena mesta lisenkističnega diskurza, je potemtakem bržkone treba dojeti kot »simptome«, vdore tega sicer izrinjenega diskurza, ki pa zato — prav kot izrinjen — nič manj ne obvladuje celotno ekonomijo »stalinizma«, torej kot mesta, na katerih le-ta »pokaže karte«.

Morda tukaj poteka meja med »objektivizmom« in »subjektivizmom«: na zavestno-eksplicitni ravni pomeni »stalinizem« mehanično-materialistični objektivizem, toda v kar »v resnici (nezavedno) verjame«, je skrajni antropocentrični teleologizem-finalizem: da narava sama »po svoji naravi« hoče ustreči človeku ipd.

a) V nasprotju z metafiziko gleda dialektika na prirodo ne kot na slučajno nakopičenje predmetov, temveč kot na zvezno, enotno celoto.

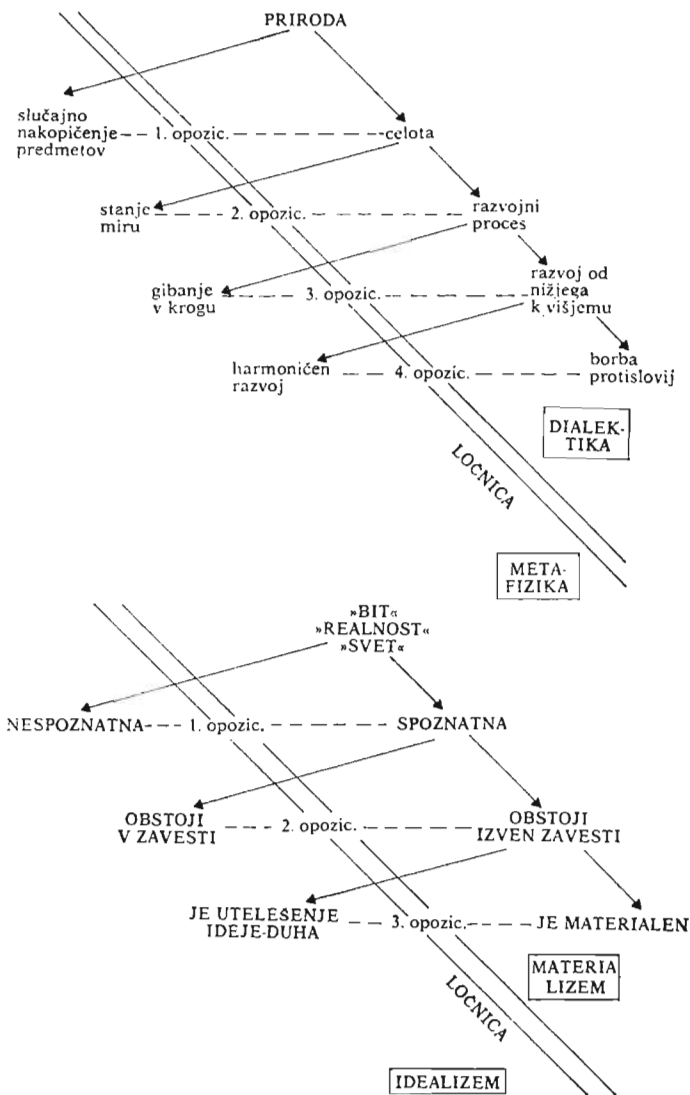
b) V nasprotju z metafiziko ne gleda dialektika na prirodo kot na stanje miru in negibnosti, temveč kot na stanje nepretrganega gibanja in spreminjanja.

c) V nasprotju z metafiziko ne gleda dialektika na razvojni proces kot na gibanje v krogu, kot na preprosto ponavljanje prehojene poti, temveč kot na napredujoče gibanje, kot na gibanje po dvigajoči se črti, kot na prehod iz starega kakovostnega stanja v novo kakovostno stanje.

d) V nasprotju z metafiziko je dialektična metoda mnenja, da ne poteka razvojni proces od nižjega k višjemu v obliki harmoničnega razvijanja pojavov, temveč v obliki razkrivanja protislovij, svojstvenih predmetom, pojavom, v obliki »borbe« nasprotujočih si tendenc, delujočih na osnovi teh protislovij. (Z—105—108)

Protipol dialektike, »metafizika«, je pri tem — kar lahko takoj zapazimo — veliko bolj »dialektičen« od same dialektike: vsaka njenih potez ima — vzeto v paradigmatični opoziciji z ustrežno potezo dialektike — smisel, toda če beremo vse poteze »metafizike« skupaj, sintagmatično, dobimo nesmiseln nazor, ki *hkrati* trdi: (a) da je priroda slučajno nakopičenje predmetov in ne zvezna, enotna celota; (b) da je priroda kot celota stanje miru in ne stanje nepretrganega gibanja in spreminjanja, razvojni proces; (c) da je razvojni proces gibanje v krogu in ne razvojni proces od nižjega k višjemu; (d) da je razvojni proces od nižjega k višjemu harmonično razvijanje pojavov in ne borba nasprotnih si tendenc. S tem pa smo že povedali, v čem je iskati »skrivnost« stalinske »metafizike«: vsaka njenih potez deluje povsem enostavno kot protipol, opozicija, v postopnem dieretičnem razločevanju »dialektike«. ¹⁰ »Metafi-

¹⁰ Je pri tem naključno, da se to dieretično cepljenje zaključuje z »borbo protislovij« kot zadnjim »do-



zika« vedno znova »pade« v »dialektiko« in omogoči, »žene naprej« njeno razločevanje; stanja se zato ne da ponazoriti s »togo« vertikalno ločnico, marveč moramo upodobiti *diagonalo*. Ista je stvar z materializmom — oglejmo si še tri distinktivne poteze »marksističnega filozofskega materializma«:

- V nasprotju z idealizmom, ki ima svet za utelešenje »absolutne ideje«, »svetovnega duha«, izhaja Marxov filozofski materializem iz tega, da je svet po svoji naravi *materialen*.
- V nasprotju z idealizmom, ki trdi, da obstoji realno samo naša zavest, da obstoji materialni svet, bit, priroda le v naši zavesti, v naših občutkih, predstavah, pojmi, izhaja marksistični filozofski materializem iz tega, da je materija, pri-

brim objektom? Ne, kajti zaključni se na mestu, kjer tako rekoč *proizvede svojo lastno formulo*: »borba protislivij« je namreč prav cepljenje vsakega objekta na »progresivno« in »reakcionarno«, »rastočo« in »propadajočo« stran, prav to pa se dogaja v sami shemi potez dialektike! Navedimo odlomek, ki jasno izpriča teleološko-evolucionistično naravo stalinske »borbe protislivij«:

»Videli smo, da je življenje v nepretrganem gibanju, zato moramo gledati življenje v njegovem gibanju in se vprašati: kam teče življenje? Videli smo, da je življenje slika nepretrganega propadanja in nastajanja, zato je naša dolžnost gledati na življenje v njegovem propadanju in nastajanju in se vprašati: kaj propada in kaj nastaja v življenju? ... kakor hitro se življenje spreminja in je v gibanju, ima vsak življenjski pojav dve tendenci: pozitivno in negativno, prvo moramo braniti, drugo pa zavreči.« (*Anarhizem ali socializem*, str. 10—11 in 17.)

Takšna »enotnost nasprotij« je seveda nekaj povsem drugega od tiste pri Marxu, kjer gre predvsem za to, da ugotovimo, kako »negativna« plat izvira iz same »pozitivne«, »normalne« — kako npr. kriza ni izjema, marveč nujen rezultat »normalnega« razvoja kapitalizma. Pri Stalinu pa imamo opraviti prav s tistim, kar Marx ironizira v *Bedi filozofije* kot Proudhonovo malomeščansko dialektiko: vsaka stvar ima dve plati, dobro in slabo; proti slabi se je treba boriti, dobro podpirati.

roda, bit objektivna realnost, ki obstoji izven zavesti in neodvisno od nje.

c) V nasprotju z idealizmom, ki izpodbija možnost spoznanja sveta in njegovih zakonitosti in meni, da je svet poln »stvari samih na sebi«, katere znanost ne more nikoli spoznati, izhaja marksistični filozofski materializem iz tega, da so svet in njegove zakonitosti popolnoma spoznatni. (Z — 110—112)

Isto kot pri dialektiki: medtem ko je materializem v sebi popolnoma koherenten nazor, ki meni, da je svet materialen, da obstoji izven in neodvisno od naše zavesti ter da je spoznat, pa »idealizem« hkrati trdi: (a) da je svet utelešenje »absolutne ideje«, (b) da obstoji zgolj v naši zavesti (c) da je nespoznat, kar se seveda med sabo izključuje — gre za tri vrste idealizma, ki jih pozna stalinska klasifikacija: »objektivni idealizem«, »subjektivni idealizem«, »agnosticizem«. »Idealizem« igra tukaj isto vlogo kot »metafizika«, vlogo protipola v postopnem dieretičnem razločevanju: svet je nespoznat ali spoznat; če je spoznat, obstoji v zavesti ali izven zavesti; če obstoji izven zavesti, je utelešenje ideje-duha ali materialen. Za ponazoritev moramo torej znova uporabiti diagonalo in ne vertikalno ločnico.

Pri tem ne govori Stalin naključno, da »v nasprotju z metafiziko (ednina!) dialektika (ednina!)« gleda, je mnenja itd. — v ozadju vsega tega leži implicitna trditev, da so vse variante metafizike »v bistvu«, »objektivno« isto; to lahko verificiramo, če beremo razpredelnico »nazaj«: harmoničen razvoj ni »v bistvu«, »objektivno vzeto«, nikakršen razvoj od nižjega k višjemu, marveč golo gibanje v krogu, gibanje v krogu ni »v bistvu« sploh nikakršen razvoj, marveč ohranjanje istega stanja miru, stanje miru ni »v bistvu« nikakršna živa celota, marveč mrtev soobstoj naključno nakopičenih predmetov. Isto je

z materializmom/idealizmom: Svet je materialen, kar sledi iz tega, da obstoji izven zavesti, kajti svet izven zavesti, ki bi bil utelešenje ideje-duha, »v bistvu«, »objektivno vzeto«, ni nič drugega kot projekcija naše zavesti; da svet obstoji izven zavesti, sledi iz tega, da je spoznat, kajti trditi, da svet obstoji zgolj v zavesti, pomeni »v bistvu« trditi, da je nespoznat, saj se s tem popolnoma zapremo za resnični svet izven zavesti.

Sklop stalinskega diskurza je potemtakem »želeča množica« prav po tem, da ga cepi navzkrižna, poševna *diagonala*, da prihaja do križanja, kjer dialektika neprestano pada v metafiziko. Katera želja je tedaj na delu v tej diagonali? Že tukaj, v sami najbolj abstraktno-obči formuli »osnovnih potez« dialektike in materializmu, naletimo na »paranoidno pozicijo« — da se (vselej parcialni) objekt cepi na »dobri« in »slabi« objekt. *Zgodovina* označi namreč »izmečke iz vrst buharinsko-trockistične bande« kot »te izmečke človeškega rodu« (334) — to označbo je treba vzeti dobesedno in jo uporabiti na samem procesu dieretičnega razločevanja »potez« dialektike in materializma: Formalno imamo opraviti z rodom, ki se členi na dve vrsti, »slabo« in »dobro«, od katerih se »dobra« (seveda desna!) spet členi dalje; pri tem je leva, »slaba« vrsta dobesedno *izmeček rodu*: zgolj desna, »dobra«, je njegova *prava* vrsta. Rod se s svojo »specifikacijo« ne oži, marveč obratno *čisti svojih izmečkov*, kajti »paranoidna logika« stalinskega diskurza je zgrajena prav na tem, da *diagonalo*, ki loči »dialektiko« od »metafizike« oziroma »materializem« od »idealizma«, *beremo navpično* — kot ločnico »dveh taborov« in ne kot poševno prečnico. Od tod, iz tega navpičnega branja diagonale, lahko tudi nastopi implicitna trditev, da so vse variante metafizike »v bistvu eno in isto«: da je harmoničen razvoj »v bistvu« gi-

banje v krogu itd.; ali — glede na linijo »dialektike«, ki jo je treba brati nasprotno, od zgoraj navzdol — da je edina »prava« celota razvojni proces, edini »pravi« razvojni proces razvoj od nižjega k višjemu itd., in obratno, da je gibanje v krogu zgolj »izmeček« razvojnega procesa, harmoničen razvoj zgolj »izmeček« razvoja od nižjega k višjemu in nikakor njegova prava vrsta itd.¹¹

Hkrati lahko vidimo, kako to navpično branje diagonale poenoti »sovražnika«: vsaka faza »izgradnje socializma v SZ« prinese svojega »sovražnika (zgodnja dvajseta leta: Trocki, pozna

¹¹ Ni naključno, da najdemo homologno logiko v znani šali o stalinskem postopku ugotavljanja krivde: (1) Ti si špijon. (2) Sicer nisi špijon, vendar bi lahko bil, ker imaš doma radijski oddajnik. (3) Oddajnika sicer nimaš, vendar bi ga lahko sestavil, ker delaš v tovarni radijskih aparatov. (4) V tej tovarni sicer ne delaš, a v nji dela tvoj prijatelj, ki bi ti lahko preskrbel sestavne dele. (5) Tvoj prijatelj sicer ne dela v tej tovarni, a je delal v njej pred tremi leti itd. — za vsem tem se jasno kažejo obrisi osnovne formule psihotičnega razcepa, kakor jo je izpostavil Octave Mannoni (prim. *Clefs pour l'Imaginaire*): *je sais bien, mais quand meme...* — saj vem, pa vendar... (rasistična varianta: saj nimam nič proti Židom, pa vendar...). Sofizem tega postopka je jasen: gre prav tako za vrsto opozicij, ki se »diagonalno« nalagajo druga na drugo v procesu dieretičnega razločevanja, in vsa operacija je v tem, da možnost vzamemo za dejanskost (npr. da *bi lahko* sestavil radijski oddajnik, to se izenači z = *da si ga sestavil*), tako da nam je treba dokazati zgolj ustrezen člen najvišje opozicije (npr. da je tvoj prijatelj pred tremi leti delal v tovarni z radijskimi aparati), pa »postane vse jasno«, t.j., je »izpeljan«, da si špijon. In če upoštevamo, da pomeni simbolna kastracija »nemo-gočo možnost« (groza me je kastracije, *hkrati* pa sem prepričan, da me ne more doleteti — ta protislovna konstelacija je tipično znamenje kastrativne razsežnosti), potem bi lahko tvegali trditev, da že sam formalni ustroj stalinskih »osnovnih potez« deluje kot zatajitev kastracije.

dvajseta leta: Buharin itn.), z navpičnim branjem pa se zatre, da je šlo za ‚postopno‘ diferenciacijo (najprej je Stalin skupaj z Buharinom spodrinil Trockega, nato je šele nastopil spopad z Buharinom, tako kot je npr. gibanje v krogu najprej skupaj z razvojem od nižjega k višjemu zoperstavljeno mirovanju in stopi v nasprotje do njega šele po »izvrženju« mirovanja), iz vseh »opozicij« se konstruira *ena sama* »buharinsko-trockistična zarota«. Paradoks, »kratek stik« takšnega »poenotenja« je kajpada svojsko pervertirana »prednost sinhronije pred diahronijo«: sedanjo distinkcijo (opozicijo, ki opredeljuje sedanjo »konkretno situacijo«) projiciramo nazaj; tako je na primer — če naj vzamemo aktualnejši primer — implicitna predpostavka uradnih vzhodnonemških zgodovinarjev, da je Zahodna Nemčija tista, ki je začela drugo svetovno vojno.¹²

»Kratek stik« stalinskega diskurza je preprosto v tem, da »hoče oboje«: biti hkrati Celota in del (Partija). Dialektika (ali Materializem, ali Partija) je — prav v pravnem smislu — »vsa resnica«: rod, toda hkrati se *definira* kot »prava« vrsta v nasprotju z »lažno« vrsto, z izmečkom rodu. »In če definiram »človeka« z vrstama »moški in ženska«, lahko takoj preidem k propoziciji-o-eksistenci, s tem da zapišem: »Ni moškega brez ženske« (*Pour une logique du fantasme*, Scilicet 2/3, str. 232) — ali, če definiram rod s pravo in lažno vrsto: »Ni resničnega brez lažnega« (ibid.). Ni boja nasprotij brez harmonične evolucije, ni napredujočega gibanja brez gibanja v krogu itd. — skratka, ni dialektike brez metafizike, ni prave-vrste

¹² Bogatejši je primer takšnega ideološkega postopka, ki ga najdemo v Boschevem *Križanju*: eden izmed razbojnikov, ki so ju križali s Kristusom, se izpoveduje pod križem duhovniku, ki drži pod pazduho biblijo.

brez izmečka, ni Partije brez »oportunističnih elementov«. Propozicijo »Partija se krepí s tem, da se očíščuje od oportunističnih elementov« (Stalin, Načela leninizma) doleti s tem neugoden obrat: edina pot h krepitvi Partije vodi prek »očíščenja« od teh »elementov«, zato je sama Partija tista, ki rabi te elemente, tako kot *resnica rabi laž*; potem takem je laž v striktnem pomenu *notranja resnica*, ločnica *resnica/laž* je linija, ki poteka znotraj vsakega od teh členov — prav na to notranjost ločnice (na delu že v heglovskem rodu, ki je sam svoja lastna razlika do vrste) pa stalinski diskurz ne more pristati: ostati hoče »čist« in zato zabrede v orisano slepo pot; drugače povedano: stalinski diskurz živi v tipično spekularni iluziji, da bi bila Partija kot izpolnjen Ideal, se pravi kot »do kraja očíščena« teh elementov, »popolna in absolutna enotnost akcije« (ibid.), ne pa *zničenje* same Partije.¹³

Stalinska razlika »dveh taborov«, ločnica idealizem/materializem ali metafizika/dialektika, potem takem NI označevalna (»seksualna«) Razlika, marveč prav njena zamračitev: nepreneh *proces* »izmetavanja« »monstrov«, »izrodkov« itd. *prav zato, da bi ohranili univerzalnost rodu v njegovi »čistosti«* — torej prav nasprotje označevalne Razlike, ki vselej že cepi-maže univerzalnost rodu.¹⁴

¹³ Stalinski diskurz tukaj pravzaprav trči ob aporijo kantovskega moralnega Ideala, ki jo je Hegel izstavil v *Fenomenologiji*: kot da realizacija moralnega Ideala ne bi zničala same morale!

¹⁴ Vsa marksistična tradicija je zaznamovana z bojem teh »dveh linij«, neintegrirane-paranoidne razlike in integrirane-označevalne razlike; njegov odmev najdemo celo v znamenitem kitajskem sporu o tem, ali se eno cepi v dvoje, ali pa se dvoje združuje v eno, sporu, ki je — kot vemo — pomeni uvod v »kulturno revolucijo«. Za nas je seveda važno, da smo pozorni na libidinalni vložek tega boja, vložek, ki iz-

Ta operacija »čiščenja« rodu izstopi eksemplarno ob »svobodi«. Za razliko od fašizma, ki — vsaj v tendenci — direktno reče »Nesvoboda!«, je stalinski postopek mnogo bolj prefinjen: *seveda* je »garantirana« osebna, umetniška itd. svoboda, *toda* »resnična«, »prava« svoboda, ne pa njene »zlorabe«, ki »pravzaprav pomenijo omejevanje resnične svobode najširših množic« itd., itd. Stalinist potegne dodatno ugodje iz tega, da se dela, kot da ta operacija »konkretizacije« občosti ne le ne zniči te občosti (»svobode«), marveč celo šele omogoči, da pridemo do »prave« vsebine te občosti (do »resnične« svobode) zoper njene »zlorabe«.

Na videz se ta operacija ozko navezuje na Marxovo in predstavlja le njeno drugo plat: tudi Marx opozarja na konkretno vsebino buržoazne parole o »svobodi« nasploh, tj. na to, da ta »svoboda« dejansko vselej pomeni *določeno* svobodo (svobodo trgovanja ipd.) in s tem hkrati nesvobodo (za tistega, ki prodaja zgolj svojo lastno delovno silo), tj., da je konkretna oblika, »realna baza« te »svobode« nasploh prav *negacija* dejanske univerzalne svobode. Zdi se, da gre orisana stalinska operacija prav v tej smeri: zoper »formalno« svobodo, ki je vselej hkrati dejansko ome-

stopi toliko bolj jasno, kolikor bolj zavzame ta boj obliko »abstraktno-teoretičnega« spora.

Prav tako ni naključna vez stalinske diferenciacije na »pravilno« in »nepravilno« linijo s Platonovo diéresis: sploh bi lahko — nekolikanj eshatološko povedano — Stalina dojeli kot »dovršitev« in hkrati »obrat« tiste linije, ki začenja s Platonom in ki zasnavlja politiko filozofije kot poziv Tiranu, poziv filozofa (dvornega norca) Gospodarju, naj ga vzame resno. (Platon — Dioniz, Aristotel — Aleksander, Tomaž — papež, Hegel — Napoleon in pruska monarhija); s Stalino-vim »O dialektičnem in historičnem materializmu« pa postane za razliko od Platona, ki hoče, da bi filozofi postali tirani, sam tiran filozof.

jevanje svobode, zahteva »pravo« svobodo. Toda Marxova intenca je prav *revolucioniranje* same takšne konstelacije, v kateri je univerzalnost svobode lažna in pomeni v resnici zgolj določeno svobodo, ki je že negacija njene univerzalnosti; revolucioniranje, ki meri na to, da bi »svobodni razvoj vsakega posameznika postal pogoj svobodnega razvoja vseh«. Pri stalinizmu pa ni »resnična« svoboda nič drugega kot »dojeta nujnost«, tj. to, da dojamemo in nato »svobodno hočemo« to, kar je »objektivno nujno« — kaj je »objektivno nujno«, to pa seveda (vsaj glede na družbo) spet *določi diskurz, ki je na oblasti*; za to določitev ima stalinizem natančno ime: »generalna linija«. Skratka, svoboda je — v zadnji instanci — samo brezpogojno podrejanje »modremu vodstvu«: »železna disciplina ne izključuje, marveč predpostavlja zavestno in svobodno sprejeto podrejanje, kajti edinole zavestna disciplina je lahko resnično železna disciplina« (ibid.).¹⁵

Toda tu ne gre zgolj za opozicijo univerzalnega in njegove »konkretizacije«, marveč predvsem za napetost med izjavo in izjavljanjem, med — rečeno po angleško — denotativom (konstativom) in performativom: ne le da tisto, kar stalinistu nastopi kot »prava« svoboda, v resnici nima veliko opraviti s svobodo, marveč je že sam ta postopek »konkretizacije« svobode negacija svobode; svoboda je vselej — če naj se skličemo na sicer že zlizano rečenico Rose Luxemburg — svoboda za tiste, ki mislijo drugače, tj., sama svoboda zahteva

¹⁵ Kar ni povsem brez zveze že s Kantovo opredelitvijo svobode kot zmožnosti ravnati v skladu z univerzalnim Zakonom. Sicer pa je med stalinsko in heglovski svobodo kot »dojeto nujnostjo« odločilna razlika: pri Heglu ne gre zgolj za to, da se prepoznamo v tuji nujnosti, da jo »naredimo za svojo«, »ravnamo v skladu z njo«, marveč da jo hkrati »ukinemo«, dojamemo kot naše lastno delo.

alternativnost, drugačnost, izključuje omejitve na eno samo svobodo, naj bo ta še tako »prava«.

V tem vidimo specifičnost »stalinskega performativa«: in določen način pravo nasprotje Austri-novemu, kjer s samim aktom izjavljanja izvršimo dejanje, ki ga pomeni izjavljena propozicija (npr. »Obljubljam, da bom jutri prišel« — obljubo dam s tem, da izrečem ta stavek); stalinski diskurz potegne ugodje prav iz tega, da s samim procesom izjavljanja spodbija izjavo.¹⁶

*

S stalinsko dierezo smo se nepričakovano približali procesu delitve, kakršen je na delu v heglovski dialektiki: rod ima eno samo vrsto, druga vrsta je zgolj paradoksn negativ samega rodu. »Vse« (občnost rodu) se deli na Del in neki preostanek, ki »ni nič«, ki je zgolj čisti dozdevek (semblant), paradokсна, nemogoča, protislovna bitnost — »metafizika«, ki trdi hkrati, (1) da je narava slučajno nakopičenje predmetov in ne enotna celota, (2) da je narava kot celota stanje negibnosti in ne stanje nepretrganega spreminjanja itn. Vendar pa za razliko od heglavske logike rod skoz svojo specifikacijo/opredelitev ne vključuje, marveč *izključuje* iz sebe, iz svojih vrst, svojo lastno odsotnost, svoj »negativ«: razvoj od

¹⁶ Na isto napetost performativ/denotativ naletimo že v sami shemi dialektika/metafizika: v tej postopni diferenciaciji potez dialektike deluje »metafizika« kot sama sila »abstraktne negativnosti«, ki prisiljuje nevtralno-pozitivno občnost vsakokratnega rodu »dialektike« k specifikaciji: ki prisili celoto, da se specificira v razvojni proces in ne stanje miru, razvojni proces, da se specificira v razvoj od nižjega k višjemu itd.; prav nasprotno ravni »izjave«, kjer naj bi bila »dialektika« in ne »metafizika« tista sila neprenehnega preraščanja danega, negiranja itd., tisti »krt«, ki načenja otrplo »metafizično« danost.

nižjega k višjemu kot konkretizacija procesa razvoja »nasploh« ni »sinteza« izhodiščne abstraktne občosti in njene negacije (»krožnega gibanja«), marveč natančno *izključitev* »krožnega gibanja« iz »procesa razvoja« nasploh. Prek svoje specifikacije se rod čisti svojih »izmečkov«. Delitev torej še zdaleč ne partikularizira Celote, marveč jo nasprotno prav konsolidira kot Celoto: če odštejemo od Celote rodu njegov izmeček, pravzaprav ne odštejemo »nič«, Celota ostane Celota; »razvoj od nižjega k višjemu« ni nič manj »celota« kot proces razvoja »nasploh«. Stalinska diereza se torej izogne označevalnemu paradoksu delitve izhodiščne Celote na Del in preostanek, ki »ne šteje nič« — njen sklep je: če preostanek ne šteje nič, potem Celota ostane Celota in ni nikakor partikularizirana s svojo konkretizacijo/ opredelitvijo. Od tod se takoj razjasni logika naslednje na videz absuradne formacije: »Partija je z ogromno večino enoglasno zavrgla platformo /opozicijskega/ bloka,« — »ogromna večina« se prekriva z »enoglasnostjo« vseh, preostanek (manjšina) ne šteje nič.¹⁷ Drugače povedano, opraviti imamo z neposredno *fuzijo* Univerzalnega in Partikularnega, rodu in vrste; zato pravzaprav ne izbiramo med *Delom* in preostankom, ki »ni nič«:

¹⁷ Iz tega lahko pojasnimo tudi naslednji paradoks: »Na vprašanje, katera izmed deviacij je bila slabša, je tovariš Stalin odgovoril: ‚Obe sta slabši, tako prva kot druga...‘«. Stalin noče izbrati slabše med deviacijama, noče ju razporediti, obe — tako leva kot desna — sta »v zadnji instanci isto«. Pa vendar, zakaj ne reče preprosto, da sta »obe enako slabi«? Odgovor je v tem, da ni »normalne« deviacije, v razmerju do katere bi ostale bile »slabše« — deviacija kot taka je protislovna bitnost, druga od same sebe. Preprosto povedano: »normalna« deviacija je sama »pravilna linija«, in nasprotno, deviacija od »pravilne linije« je že kot taka »slabša«.

sleherno Partikularno (Del) se neposredno stopi z Univerzalnimi in nas tako vrže nazaj v »absolutni ali/ali« (J.-A. Miller) med *Vsem/Celoto* in Ničem. Stalinska diereza je potemtakem prav nasprotnje običajne delitve Celote na dve partikularnosti, delitve, pri kateri ne moremo nikoli »ujeti želve«, vračunati samo gibanja izvajanja, izvršiti »zadnje« delitve na Del in preostanek-nič, ki drži mesto samega izjavljanja. Pri tej običajni delitvi Celote na dele lahko vsak del spet razdelimo na dva dela itn. v slabo neskončnost, »zadnja« delitev na del in »nič« je zgolj asimptotični-nedosegljivi ideal; pri stalinski dierezi pa je nasprotno problem v tem, kako izstopiti iz »absolutnega ali/ali«, zanj je nedosegljiva prav »običajna« delitev, njen problem je v tem, kako priti do takšne delitve Celote, pri kateri en izmed delov ne bi izpuhtel v »nič« čistega dozdevka. »Metafizika« je potemtakem paradoksn objekt, ki »ni nič«, ki pa se vedno »prišteje zraven«, »iracionalni« presežek, čisto protisloven, ne-simbolizabilni element, ki je »drugo od samega sebe«, manko, ki ni manko ničesar — torej natančno *objekt-razlog želje*, čisti dozdevek (semblant), ki se vselej »pridoda zraven« k S_2 in tako prisili k novemu razločevanju. Ali, glede na red klasifikacije, členjenje v rodove, vrste itn.: »metafizika« je »presežek«, ki ruši simetrično artikulacijo, paradokсна vrsta, ki »noče biti zgolj vrsta«, »enostransko poudarjeni parcialni objekt« (»absolutizacija določenega enostranskega momenta«, kot bi temu rekel Lenin). Odnos dejavnika stalinskega diskurza, »objektivne vednosti«, do njegovega drugega, objekta, bi torej lahko zapisali takole: $S_2 \rightarrow a$, kjer puščica zaznamuje ponavljajoče se dieretično razločevanje, s katerim hoče vednost zajeti »pozitivni« objekt z izključitvijo »presežnega« objekta. »Metafizika« je namreč paradoksn »presežni« ob-

jekt, ki vedno znova blokira »objektivno dojetje stvarnosti«, »objektivno spoznanje« — stalinski diskurz nastopa kot »objektivna vednost«, pri tem pa se mora stalno razločevati od *a*, presežnega objekta, čistega dozdevka. Drugače povedano: »objekt« stalinskega diskurza v pomenu »pozitivne danosti« je kajpada »objektivna stvarnost«, toda objekt-razlog želje, presežno uživanje, ki »poganja naprej« stalinski diskurz, še zdaleč ni ta »objektivna stvarnost«, marveč prav čisti dozdevek.

Tu je temeljna razlika v razmerju do fašističnega diskurza, razlika, zaradi katere je stalinski diskurz radikalno anti-hipnotičen: objekta *a* nima v sebi, marveč je ta ravno njegovo »drugo«, in njegova osnovna poteza je prav groza pred objektom *a*, objektom-razlogom želje: strah pred »metafiziko« (»idealizmom«, »meščanskim«) je v osnovi strah pred tem, da bi nas prevzel objekt želje, pred tem, da bi želeli. (Zato sta v stalinskem diskurzu I (Ideal) in *a* kar se da narazen: Ideal (»višja« faza »izgrajenega komunizma«) bi pomenil konec presežnega uživanja, ki ga daje »metafizika«, »meščansko«.¹⁸) Prav zato v stalinskih tekstih nikoli ne zvemo, kaj *dobesedno* trdi »sovražnik«, nasprotnikova (»metafizična«, »meščanska«) stališča so vselej podana v »povzeti«, »obnovljeni« obliki: stalinski diskurz ve, da *zanikanje* nima nikakršne moči pred objektom želje, da bi drugi — čim bi ga dopustili v njegovi

¹⁸ Učinek tega temeljno ne-hipnotičnega značaja stalinskega diskurza je, da je »indiferenca«, »ravnodušnost«, »dolčas« njegov konstitutivni moment: prav skozi to »distanco«, skozi to, da »ga v sebi ne jemljemo resno«, nas stalinski diskurz »drži«, »privatna« ironična ali cinična distanca je njegov imanentni konstitutens; tu so prekratki očitki, češ v Sovjetski zvezi nihče ne jemlje resno vladajoče ideologije: kot da ne bi bila največja nevarnost za režim ravno to, da bi jo kdo »vzel resno«...

dobesednosti — že zmagal, ne glede na to, če bi dodali, da to, ni ta pravo'.

Ta beg pred objektom se »pozitivno« kaže kot totalna *nemoč* stalinskega diskurza (*nemoč*, ki je kajpada sama cena, ki jo ta diskurz plača za to, da deluje kot *diskurz moči*) — prav *nemoč* posredovanja-»kopulacije« med univerzalnim in partikularnim; *nemoč*, ki se že neposredno kaže kot *nemoč* zajeti konkretno vsebino, priti od abstraktnih »Zakonov« do njihove vsebine.¹⁹ Od tod stalna potreba, da se tekst nenehno polni s »pri-

¹⁹ Vzemimo značilen odlomek dokazovanja, kako je z uporabo dialektične metode pri družbenem življenju (vsa podčrt. in vel. črke — S. Z.):

» — — —
DALJE. Če je prehod počasnih količinskih sprememb v hitre in nenadne kakovostne spremembe razvojni zakon, TEDAJ JE JASNO, da so *revolucionarni prevrati, ki jih izvršujejo zatirani razredi, popolnoma naraven in neogiben pojav*.

TO SE PRAVI, da se prehod od kapitalizma k socializmu in osvoboditev delavskega razreda izpod kapitalističnega jarma ne more uresničiti po poti počasnih sprememb, po poti reform, temveč samo po poti kakovostne spremembe kapitalističnega reda, po poti revolucije.

TO SE PRAVI, da je treba biti revolucionaren, ne pa reformist, *če se nočeš zmotiti v politiki*.

DALJE. Če poteka razvoj v obliki razkrivanja notranjih protislovij, v obliki spopadov med nasprotnimi si silami na osnovi teh protislovij zato, da bi se ta protislovja preodolela, TEDAJ JE JASNO, da je razredna borba proletariata *popolnoma naraven in neogiben pojav*.

TO SE PRAVI, da ne smemo zakrivati protislovja kapitalističnega reda, temveč jih moramo razkrivati in razmotavati, ne smemo gasiti razredno borbo, temveč jo moramo izvajati do kraja.

TO SE PRAVI, da je treba izvajati nespravljivo razredno proletarsko politiko, ne pa reformistično politiko harmonije med interesi proletariata in buržoazije, ne pa sporazumno politiko »vračanja« kapitalizma v socializem, *če se nočeš zmotiti v politiki*.

meri« (ki so seveda popolnoma neobvezni in vnanji, povsem nasprotno analitičnemu »slučaju«), da se vsaka trditev ponovi:

»Dialektični materializem je svetovni nazor marksistično-leninske partije. Imenuje se dialektični materializem zato, ker je (1) njegovo pristopanje k naravnim pojavom, (2) njegova metoda proučevanja naravnih pojavov, (3) njegova metoda spoznavanja teh pojavov *dialektična*, (1) njegova razlaga naravnih pojavov, (2) njegovo pojmovanje naravnih pojavov, (3) njegova teorija pa *materialistična*.

Zgodovinski materializem je (1) razširitev tez dialektičnega materializma na proučevanje družbenega življenja, (2) uporaba tez dialektičnega materializma (2a) pri pojavi družbenega življenja, (2b) pri proučevanju družbe, (2c) pri proučevanju zgodovine družbe.« (Z — 104)

Vsaka trditev je dva- ali trikrat ponovljena, pri čemer seveda ne gre za označevalno-dialektično ponovitev, ki retroaktivno specificira izhodiščni člen, mu »da poanto« — obratno, te ponovitve so popolnoma »redundantne«, razlike med variantami ne igrajo nikakršne pertinentne vloge. Drugače povedano, zadevo bi lahko napisali tudi takole: »Imenuje se dialektični materializem zato, ker je njegova metoda dialektična, njegova teorija pa materialistična. Zgodovinski materializem pa je uporaba tez dialektičnega materializma pri proučevanju zgodovine družbe«, ne da bi karkoli relevantnega izpadlo (le da tautologija izstopi še jasneje). Repetitive so tu zgolj zato, da dajo abstraktni občosti videz konkretnega bogastva, t.j., vanje nas žene prav strah, da se ne bi pokazalo »prazno ogrodje«, v zadnji instanci — čista tautologija (oblast je ... oblast, zanjo se ne da seči):

TAKO JE z marksistično dialektično metodo, če pogledamo, (1) kako se da uporabiti pri družbenem življenju, (2) kako se da uporabiti pri zgodovini družbe« (109—110).

»To, kar se v življenju rodi in iz dneva v dan raste, je nepremagljivo, ustaviti njegovo gibanje naprej je nemogoče. To se pravi, če se na primer poraja v življenje proletarijat kot razred in iz dneva v dan raste, naj bo *danes* še tako slab in maloštevilen, končno bo vendar zmagal. Zakaj? Ker raste, se krepi in napreduje.« (*Anarhizem ali socializem*, str. 11.)

Skratka: To, kar raste in se krepi, je nepremagljivo. Proletarijat se poraja in iz dneva v dan raste, je torej nepremagljiv. Zakaj? Zato, ker raste, se krepi... Prav bedastoča tega tautološkega krožnega gibanja je znamenje diskurza oblasti in proizvede specifično stalinsko ugodje, ugodje, da na koncu spet naletimo na to, iz česar smo izšli. Obča formula takšnega »stalinskega silogizma« je: 1. Obstoji A. 2. Ker če bi obstajal ne-A, bi to pomenilo B. 3. Ker pa je to nemogoče, absurdno, smešno ..., obstoji A. Primere bi lahko nizali v neskončnost, npr. »pri nas je na oblasti delavski razred, ker če ne bi bil na oblasti delavski razred, bi to pomenilo, da je na oblasti nekdo drug; ker pa je to seveda absurdno... («kdo pa naj bi bil ta drug...« itd.), je na oblasti delavski razred«. Drugi-objekt se evocira kot hipoteza, a takoj zavrne kot absurd, kot »nemožno«, t.j. kot *nekaj, kar a priori izključuje zaprto-homogeno polje stalinskega diskurza*: če bi nastopil B, bi prišlo do *Realitätsverlust*, do grozljivega srečanja z realnim — evocirana možnost je torej pobita na eminentno simbolni ravni, s tem da se skličemo na njeno nezdružljivost z vladajočim *diskurzivnim* poljem.

*

Prav priznanje želje, pred katero beži stalinist, pa se zahteva od obtoženca na procesu — smisel stalinskega procesa je torej, da se »uprizori« sama stalinistova želja: obsojenec-žrtev je tisti, ki pri-

zna (svojo in s tem — v skladu s formulo historikove želje — hkrati stalinistovo) željo, ki prizna, da je želeči subjekt, \$. Staliniski proces je halucinatorična »uprizoritev v realnem« želje, ki se ji sam stalinist obsesionalno odpoveduje, se z njo noče identificirati — v procesu je z obsodbo likvidirana sama razsežnost želečega subjekta.²⁰

Funkcija »žrtve« — četrtega momenta, ki se »proizvede« v diskurzu — se zato v stalinskem diskurzu v osnovi razlikuje od »žrtve« v fašističnem diskurzu, tu odpovedo vse paralele med nacističnim holokavstom in stalinskimi čistkami. Grobo rečeno, Žid je žrtvovan kot objekt želje, logika njegovega žrtvovanja je znamenita Lacanova logika »ljubim te, ker pa ljubim nekaj v tebi bolj kot tebe, te pohabim«, stalinski izdajalec pa nikakor ni v položaju objekta želje, stalinist nikakor ni zaljubljen vanj, marveč je izdajalec \$, razcepljeni-histerizirani subjekt želje. To razcepljenost kaže že samo dejstvo *priznanja*, ki je nezamišljivo v fašizmu. Tega nikakor ne smemo zvesti na domnevni »hujši teror« stalinizma, češ tukaj je pritisk tako stopnjevan, da je onemogočena celo vloga heroja-žrtve — nasprotno, opraviti imamo z v osnovi drugačno konstelacijo: v fašizmu manjka »univerzalni« skupni medij med krivcem in tožiteljem, znotraj katerega bi lahko krivca »prepričali« v njegovo krivdo. Gre za spopad partikularizmov, utemeljenih v »bioloških« danostih (*Blut und Boden*), in to, da krivec »sprejme« krivdo,

²⁰ Zato je prototip stalinskega sovražnika »notranji nasprotnik« (»izdajalec«): tisti, ki je priznal lastno željo stalinista, in ne »zunanji nasprotnik«, Žid. Karakterizacija »notranjega nasprotnika« kot »histerika« se vleče že od zgodnjih let oktobrske revolucije; prim. o tem študijo D. Colas »L'hystérique et la révolution russe« v *Analytica* 4.

bi — v očeh fašista — prej postavilo v čudno luč njega samega: kako to, da so moji argumenti sprejemljivi za Žida? Eden osnovnih mehanizmov stalinskih procesov pa je, da je razcep med nevtralnim mestom »objektivnega spoznanja« in partikularnim kraljestvom »izmečkov« vnešen v samo žrtev: žrtev je kriva, je »izmeček«, hkrati pa se je zmožna povzpeti do univerzalnega »objektivnega« gledišča, od koder lahko »uvidi« svojo krivdo. Ta osnovni mehanizem »samokritike« — kjer imamo v skrajni konsekvenci opraviti z žrtvami, ki same zase zahtevajo smrtno kazen — je nezamišljiv v fašizmu; v čisti obliki izstopi v samoobtožnicah Rudolfa Slanskega, Laszla Rajka itd., v znanih procesih: na vprašanje, kako je zašel na pot izdaje, Slansky popolnoma jasno odgovori in stilu pozitivističnega opazovalca — v stilu čiste nevtralne metagovorice — da zaradi buržoaznega okolja in vzgoje, zato, ker se že zaradi porekla ni mogel vživeti v delavski razred itd. In — kakorkoli že to zveni paradokсно — prav po tem momentu je stalinski diskurz dedič razsvetljenstva, izhaja iz osnovne postavke enotne, univerzalne »umnosti«, ki je zanjo vsakomur, tudi najbolj zavrnemu trockističnemu »izmečku«, dano, da jo »uvidi« — in od tod prizna.²¹ Konkretni

²¹ Od tod retorika vprašanja/odgovora v stalinskem diskurzu: treba je že tako vprašati, da bo odgovor »jasen«, da bo vnaprej izključen kakršenkoli »problem«. Neposredno vzeto naj bi seveda spraševala »množica«, odgovarjalo pa »modro vodstvo« (nasprotno od fašizma, kjer *Führer* sprašuje in »množica« zagrmí odgovor); karte pokažejo odlomki, kjer zavzame obe vlogi sam Stalin: »V čem je tisto, kar je *ново* v sedanjem kolhoznom gibanju?« je spraševal tov. Stalin v svojem članku »Leto velikega preloma«. In odgovarjal je: »Novo in odločilno v sedanjem kolhoznom gibanju je to, da...« (Z—228).

učinek te dvojnosti je torej prav tisti že nakazani »pragmatični paradoks«, s katerim stalinist ujame žrtev.²²

V tem je torej bistvena razlika med stalinskim in fašističnim diskurzom: v stalinskem diskurzu je žrtev \$, tj. sam želeči subjekt, ki se od njega zahteva, da prizna željo, pred katero obsesionalno beži, ki jo obsesionalno prelaga-odlaga stalinist, dejavnik stalinskega diskurza, medtem ko je v fašističnem diskurzu žrtev Žid kot *a*, objekt ljubezni. »Resnica« fašističnega Gospodarja je želeči subjekt, zaljubljen v Žida, ki je žrtvovan, ker »je v njem nekaj, kar je več kot on sam« — Žid je

²² Stalinski diskurz ob tem ugotavljanju krivde izvrši dvojno »postavitev v oklepaj«: »subjektivne intence« akta v tem, ko se omeji na njegov »objektivni pomen«, katerega »objektivnost« pa je znova učinek »postavitve v oklepaj« določenega diskurzivnega mehanizma. Najprej se vzpostavi totalna odgovornost subjekta za nasledke njegovih dejanj, in to tako, da se ta objektivni nasledek, to, kar tvoje dejanje »objektivno pomeni« (»ne glede na še tako iskrene subjektivne želje«), projicira nazaj v subjekt kot njegova »pritajena želja«: »to, kar je tvoje dejanje objektivno pomenilo, si v *resnici* tudi hotel!«. Tako piše *Zgodovina* o mnenju nekaterih voditeljev industrije, po katerem naj bi se komunisti ukvarjali zgolj s splošnim vodstvom produkcije, tehnična vprašanja pa prepustili specialistom: »V svojem bistvu je tak odnos do tehnike prikrival, zakrinkaval pritajeno željo dela gospodarstvenikov-komunistov — zavreti tempo v industrijskem razvoju, ga zmanjšati...« (Z—302). Ni naključno, da *Zgodovina* rešitev tega problema nakaže v terminih biološke metafore: »Nujno je bilo treba gospodarstvenike-komuniste pripraviti do tega, da se začno zanimati za tehniko, vcepiti jim je bilo treba *ljubezen* do tehnike...« (Z—303). Toda — če naj se vrnemo h glavnemu toku — kaj je ta »objektivni pomen« drugega kot — kar smo že pokazali — dejstvo določenega diskurza, prav tistega, ki »je na oblasti« in od tod določa dominantni *frame of reference*.

uničen kod »drek«, in to uničenje je ponujeno S₂, hlapcu, podložniku fašističnega gospodarja, kot »presežno uživanje«, tj., skoz to uničenje se proizvede »presežno uživanje«.²³

Če je potemtakem Žid tisti, ki fascinira in hkrati spravlja v paniko fašista, če je Žid tisti objekt, ki skoz identifikacijo »drži skupaj« fašistično »množico«, kako to uskladiti s formulo hipnoze (prekrivanje med I (S₁) in *a*)? Ali ne bi moral sam fašistični Gospodar imeti v sebi *a*? Drugače povedano: množica ljubi Vodjo, ta pa jim spet ponuja Žida kot objekt ljubezni — in hkrati sovraštva; kako se v tem znajti? Sam Freud — vsaj če ga beremo neposredno — razvija sovisnost ljubezni (do Vodje) in sovraštva (do zunanjega nasprotnika) v množici preenostavno: ljubezen do Vodje, ki konstituira »našo« množico, naj bi pač proizvedla kot svoj protipol sovraštvo do tistih, ki so »zunaj«, oziroma — z druge strani — samo to sovraštvo do »drugih« cementira »našo« notranjo koherenco oziroma ljubezen. Zadeva pa je bolj »zavozlana«: fašist — kot že rečeno — ljubi Žida, žrtvovanje Žida poteka v skladu z logiko žrtvovanja objekta želje — na vprašanje, kaj je tisto »v Židu več kot Žid«, pa je možen le en sam od-

²³ Slabost nekaterih poskusov, ki se vsaj nasploh izdajajo za »lacanovske«, da bi zajeli sodobne »totalitarne« ali »potrošniške« družbe, je, tako se zdi, prav v tem, da je njihov pristop preveč splošen in zato zabrišejo nekatere ključne distinkcije. Tako D. Sibony (*Remarques sur l'affect «ratial»*) ob stalinizmu poudari homologijo s fašističnim rasizmom, in to prav ob problemu žrtve (Žida ali izdajalca) ter mesta univerzalne objektivne vednosti, tj. ob sklopih, kjer najbolj izstopi ireduktibilna razlika med njima. Za P. Legendra pa se zdi, da — ob poudarjanju kontinuumu od srednjeveške teološke dogmatike do dogmatike »potrošniške družbe« — zgubi ključni prelom, ki ga vnese post-buržoazni »totalitarizem«.

govor: *sam fašistični Vodja*. Od tod pa že lahko ugotovimo vez med žrtvovanjem Žida in »hipnotično« močjo fašističnega Vodje: prav prek žrtvovanja Žida se S_1 , Ideal-Jaza, nacistični Gospodar, stopi z *objekt a*, ki se proizvede skozi to žrtvovanje. Žid in Vodja sta tako »prepletena«, da v »notranjosti« slehernega od njiju naletimo na drugega: Vodja je »v samem Židu več kot Žid«, Žid ima v sebi »skrivnost« hipnotične moči Vodje. Zakaj ta prepletенost? Če bi imel gospodar *a* neposredno »v sebi«, brez »posredovanja« Žida, bi bil po nujni logiki žrtvovan, bi se njegov »dar« spremenil v »drek«, saj bi se prej ali slej moralo izkazati, da je *a* »v njem več kot on«, da je razsrediščen v razmerju do njega; stvar je rešena prav s podvojitvijo Vodja-Žid: Vodja se tako rekoč žrtvuje prek Žida, ki prevzame nase moment »dreka«.

Vendar pa takšna formulacija še vara, kolikor vzbuja videz simetrije med Židom in Vodjo; razlika med Vodjo in Židom ni neka »pozitivna« razlika dveh opredelitev, marveč je »čista« razlika, pri čemer — in v tem je njuna asimetrija — je Vodja tisti, ki se razlikuje od Žida, ki je zgolj svoja lastna razlika do Žida. To lahko lepo pokažemo ob izjemnem mestu Žida v hierarhični razpredelnici fašističnega rasizma: vse rase so razporejene v hierarhično zaporedje, ki tvori organsko celoto, od Nordijcev na vrhu do negroidov na dnu, za Žida kot »čisti izmeček«, neartikulabilni element, pa ni mesta v tej lestvici — Žid je posebej nevaren zato, ker »se skriva med nami, ne da bi ga lahko prepoznali« (po »pozitivnih« opredelitvah): German se od Slovana itn. razlikuje po določenih »pozitivnih« rasnih opredelitvah, od Žida pa ga razlikuje zgolj *sama razlika*. Vodja je isto kot Žid, *a*, od Žida se razlikuje zgolj po tem, da je *a*-ju dodana neka nesmiselna »unarna poteza«, zaznamek Gospodarja, tj. I.

*

Tako bi lahko vse doslej razvite momente povezali v celoto: *Fašistični diskurz* nastopa kot neposredno-hipnotično razmerje $S_1 \rightarrow S_2$, »resnica« gospodarja pa je \$, razcepljeni subjekt, ki ga fascinira *a*, objekt želje. *Stalinski diskurz* nastopa kot nevtralna »objektivna vrednost«, katere drugi je čisti dozdevak »subjektivne« vednosti (»metafizika«), »resnica« te nevtralne vednosti, čiste metagovorice, pa je performativna gesta gospodarja, S_1 , ki se naslavlja na \$, razcepljenega-histeriziranega subjekta želje. Sklep nas je tako pripeljal do rezultata, ki je nekoliko anti-klimaktičen: dve formuli, do katerih smo prišli, sta formuli gospodarjevega in univerzitetnega diskurza. Stalinski diskurz bi bil morda najčistejša varianta tega, da je univerzitetni diskurz v poziciji gospodarja.

To razliko bi lahko potrdili še z vrsto nadaljnjih distinkcij; tako lahko na primer razberemo isto konstelacijo iz tega, katera je »ta prava« knjiga fašizma oziroma stalinizma: na eni strani *Moj boj*, neposredna beseda Gospodarja, ki razvija svojo vizijo kot osebno zavzet, »eksistencialno vpet v stvar«, na drugi strani *Zgodovina VKP(b), kratki kurz*, anonimni »objektivni« pregled, ki ž s podnaslovom izda svoj »univerzitetni« značaj, knjiga, ki ni neposredna beseda gospodarja (Marxa, Lenina), marveč je bistveno *komentar*.²⁴ Ali na primer nikakor ne naključno dejstvo, da je

²⁴ Stalin zato vselej nastopa kot Leninov »najboljši učenec«: je učitelj zgolj kolikor je »najboljši učenec«, uporabnik, komentaror Nauka.

Znotraj korpusa »marksizma-leninizma« poteka ostro zarezava *sveto/profano* med Teksti »klasikov« (Marx-Engels-Lenin-Stalin) in kopico njihovih »komentarjev«, »aplikacij« itd.; odnos do Tekstov »klasikov« je tipično ambivalenten: sakralizacija koeksistira s skrajno indiferentnim, celo agresivnim odnosom. Z ene strani so res »sakralizirani«, toda ta premik v sfero *nedotakljivega* pomeni hkrati njihovo totalno

medij fašističnega diskurza par excellence govor, »živa beseda«, ki »hipnotizira« ne glede na povedano vsebino, s samo svojo performativno silo (sami udeleženci govorijo austinovsko o »sili«, ki jo izžareva Hitlerjeva beseda onstran svojega »pomena«) — če naj navedemo samega Hitlerja: »Vse velike dogodke, ki so obrnili svet, je izzvala beseda, ne pa spisi«; odveč je dodati, da je na drugi strani medij stalinskega diskurza par excellence *spis*, članki, brošure, da stalinist same svoje govore obvezno *bere* (z monotonim glasom, ki jasno poudarja, da gre za reproduciranje zapisa).²⁵ Ali na primer »filozofska« raven: medtem ko je »filozofski nazor« fašističnega diskurza iracionalna volja, ki »oblikuje svet« (kaotično materijo), tj. iracionalistični subjektivizem, pa je filozofska teorija stalinskega diskurza »teorija odraza«, pa-

nevtalizacija, Teksti so zvedeni na mrtvo »zakladnico spoznanja marksizma-leninizma«, od koder lahko poljubno črpamo »citate« za legitimiranje pragmatične politike, in če kateri od Tekstov preveč direktno nasprotuje tej politiki, si ga izdajatelj niti najmanj ne pomišljajo skrajšati ali predelati. Stalinizem hkrati s sakralizacijo »klasikov« neprenehoma izvaja svetskrunstvo — njegov odnos do Tekstov je tako povsem *katoliški* (v nasprotju s protestantizmom, ki zahteva »neposreden« stik z božjo besedo), katoliški prej kot ortodoksen-pravoslaven: »svete« tekste se neusmijeno cenzurira, greh jih je brati brez komentarjev, sami Teksti bi nas zapeljali itd. (Zato ni nključna simpatija nekaterih katoliških filozofov — npr. Gustava Wettra — za sistem diamata, njihovo poudarjanje podobnosti diamata z neotomizmom.) Iz te konstelacije lahko tudi razumemo, zakaj je Zgodovina... tako rekoč »knjiga knjig« stalinskega diskurza: je *edino* delo, ki je hkrati »klasično delo« in »komentar«.

²⁵ Zato nikakor ni nključna poteza, da vodja stalinske Partije *ni* »dober govornik«, za razliko od fašističnega vodje. Eden redkih »govornikov« med boljševiškiimi voditelji je bil prav Trocki, model »izdajalca« v stalinskem diskurzu.

sivno »spoznavanje objektivnih zakonitosti«, ki potlači performativno, dejavno razsežnost »pod pregrado«.

S tem bi lahko nadaljevali v nedogled — raje ostanimo na splošni ravni: Če poleg povedanega upoštevamo še dejstvo oziroma če povedano navežemo na dejstvo, da je kapitalistični diskurz histerični diskurz (kar je že razvil J.-A. Miller), potem bi lahko Lacanovo shemo štirih diskurzov brali tudi kot shemo glavnih tipov današnjega političnega diskurza: kapitalistični diskurz histerika, poskus njegove prevlade z vrnitvijo h gospodarjevemu diskurzu v fašizmu in univerzitetni diskurz postrevolucionarne družbe, tj. stalinski diskurz (post-stalinski oziroma »neostalinski« diskurz današnjega »realnega socializma« s tem, da odpravi nekatere »ekscese« »čistega« stalinskega diskurza, tega kajpada nikakor ne preseže — ob njem gre preprosto za podvojitve cenzure, za »cenzuro same cenzure« (če naj povzamemo izraz A. Grosricharda), kar jasno kaže »nedotakljivost« stalinskih tem, njih redukcija na »slučajno deviacijo«, ki je že odpravljena in nima nič opraviti s sedanjostjo).

Da je kapitalistični diskurz diskurz histerika, to je treba navezati na večkrat ponovljeno, a interpretativno še neizkoriščeno Lacanovo postavko, da je Marx tisti, ki je odkril simptom (saj je prav histerik tisti, ki proizvede simptom vladajočega diskurza). Kaj »proizvede« kapitalizem kot svoj simptom? Proletariat kot »svojega lastnega grobarja«, »razred, katerega sam obstoj je negacija umnosti obstoječega« — S₂, mesto neke nemo-goče vednosti (»razredne zavesti«), ki se bo kasneje (po revoluciji) postavila v vlogo dejavnika. In prav na to naveže Lacan v svoji pojasnitvi, zakaj je Marx odkril simptom (cf. Ornicar? 4, str. 106): obstoj proletariata kot čiste subjektivnosti,

proste srednjeveških partikularnih vezi. Znale so — po drugi strani — Lacanove navezave *a*, presežnega uživanja, na Marxovo presežno vrednost: kapitalizem se — to je klasična postavka, lieu commun historičnega materializma — od prejšnjih družbenoekonomskih formacij razlikuje po tem, da je notranji pogoj same njegove reprodukcije neprenehno revolucioniranje danega stanja, razvijanje produktivnih sil; to pa zato, ker je v njem smoter produkcije, tisto, kar »poganja naprej« mašinerijo družbene reprodukcije, presežna vrednost — skratka, »resnica« kapitalističnega diskurza je prav presežno uživanje, *a*.

Povzemimo: kapitalistični diskurz je diskurz razcepljenega subjekta, ki ga obvladuje S_1 (gospodar-Kapital), katerega »resnica« je presežno uživanje v podobi presežne vrednosti (*a*) in ki proizvede S_2 , »nemogočo vednost« v podobi proletariata kot »razreda za sebe«, svojega lastnega grobarja. Linija »boja«, linija, po kateri pridemo do »narobne strani«, protipola dejavnika diskurza, poteka torej diagonalno: narobna stran kapitalista je S_2 , proletariat kot nosilec »nemogoče vednosti« (tako kot je narobna stran fašističnega Gospodarja *a*, Žid kot objekt-razlog želje, znanje presežnega uživanja, narobna stran stalinske objektivne vednosti pa \$, razcepljeni-histerizirani subjekt, ki ga prisilimo, da prizna željo).

Kaj pa četrti, analitični diskurz? Ima sploh smisel iskati analitični diskurz na ravni političnega, mar ni za samo raven političnega kot tako značilna »homogenizacija« itn., kar mora ravno prebiti analitični diskurz? Je — drugače povedano — polje političnega res obsojeno na blodenje med tremi točkami Gospodarja, ki vzpostavi novo družbeno vez (»novo harmonijo«), obsesionalnega Univerzitetnika, ki jo »razdela« v sistem, in Histerika, ki proizvede njen simptom? Je torej praz-

nina na mestu četrtega diskurza prav znamenje, da smo v polju političnega?²⁶ Tvegajmo nekaj namigov, ki nakazujejo neko drugo možnost:

Marx pravi v nekem pismu, da bi se moral *Kapital* skleniti z razrednim bojem kot »razrešitvijo vsega tega dreka«; prav ta razrešitev je kajpada nezapisljiva, v samem tekstu umanjka — tretja knjiga *Kapitala* se, kot je znano, prekine prav na začetku poglavja o razredih. Tako bi lahko rekli, da je razredni boj v strogem pomenu »objekt« *Kapitala*: tisto, kar ravno ne more postati pozitivni »predmet raziskave«, kar nujno izpade in naredi celoto treh knjig *Kapitala* za »necelo«. Ta »objekt«, jedro realnega, kajpada ni transcendentna-nedosegljiva »stvar na sebi«, marveč samo mesto, od koder Marx vselej že govori, dejavnik, ki je vselej že na delu v samem osrčju »pozitivne vsebine« *Kapitala*: vse kategorije *Kapitala* so že prežete z razrednim bojem, vse na videz »objektivne« opredelitve (vrednost delovne sile, stopnja presežne vrednosti itn.) so že »izbojevane« skoz razredni boj; razredni boj tako ne pride »na koncu«, kot »subjektivni izraz« nekakšnih »objektivnih ekonomskih procesov« (tako da bi na primer — kot se glasi vulgarna evolucionistična varianta — nastopil, ko bi prišlo do »objektivnega« neskladja med produktivnimi silami in odnosi produkcije), marveč je samo njihovo »subjektivno jedro«, tisti »odnosi med ljudmi«, ki se skrivajo za videzom »objektivnih ekonomskih procesov«. Tako bi res lahko rekli, da na koncu spet pademo na začetek, da bi moral Marx, če bi hotel razviti

²⁶ Isto bi sledilo iz *L'inconscient du politique*, kjer P. Kaufmann artikulira tri libidinalne ekonomije (paranoidno, obsesionalno, histerično, kar grosso modo ustreza trojici gospodarja, univerzitetnika in histerika) in jih križa s tremi osnovnimi političnimi pozicijami (konservatevec, reformist, revolucionar).

koncept razrednega boja, še enkrat iti skoz celo vsebino *Kapitala* — a s to bistveno razliko, da ne gre (več) za samokroženje vsebine v sebi à la Hegel, da ta krog ni zaprt vase, saj je organiziran okoli nekega nekonceptualiziranega, »travmatičnega« realnega jedra.

Če rečemo, da je razredni boj realno, ki je nesimbolizabilno, smo s tem z drugimi besedami rekli, da — če naj parafraziramo lacanovsko formulo o spolnem razmerju — »ni razrednega razmerja«, da razredi prav niso »razredi« v običajnem ali logično-klasifikatoričnem pomenu, da ni občega medija, nevtralnega skupnega polja med njimi, da je razredni »boj« (razmerje, ki je prav ne-razmerje) konstitutiven za razrede. Grobo rečeno: razredni boj je tisto realno, zaradi katerega ni socialno-ideološki diskurz nikoli »cel«; razredni boj potemtakem ni zgolj nekakšno »objektivno dejstvo«, marveč prej ime (eno izmed imen) same nemožnosti »objektivnosti« diskurza, ime (eno izmed imen) za to, da v diskurzu ni mogoče izreči »resnico o resnici«, se postaviti v »objektivno distanco«, da je vsak govor o razrednem boju že sam ujet v razredni boj.

To kajpada pomeni, da stalinizem zatre ključno razsežnost razrednega boja: samo mesto »objektivne vednosti« je *izvzeto* kot nevtralni diskurz o družbi, ki ni že v sebi razcepljen, zaznamovan z ločnico razrednega boja.²⁷ Prav zato je v stalin-

²⁷ Najlepše se to izkaže ob stalinskem obravnavanju »buržoazne ideologije«: stalinist ravna — četudi tega ne reče — kot da buržoazni ideologi »vedo, kako je v resnici«, a kljub temu — zaradi svojih »interesov« — zavestno lažejo; pogojenost spoznanja z razrednimi interesi (s pozicijo v razrednem boju) je s tem dojeta kot *zunanja* opredeljenost: tudi buržoazni ideologi »vidijo resnično stanje« in ga šele naknadno falsificirajo — spet smo pri vsem dostopnem nevtralnem mestu objektivne vednosti.

skem diskurzu »vse politično« oziroma je »politika cela«, za razliko od — na primer — maoističnega diskurza, kjer je politika vpisana bolj na »žensko« stran in je kot taka »ne-cela«. Ob tem moramo kajpada biti pozorni na paradokse »ne-celega«: prav zato, ker je v stalinskem diskurzu »vse politično«, rabi ta diskurz vselej *izjeme*, v sebi nevtralne podlage, v katere se od zunaj investira politično — »nedolžnost« tehnike, govornica kot nevtralno, univerzalno orodje, na razpolago vsem razredom, itn. (Te izjeme torej niso nikaršni indici »destalinizacije«, marveč so natančno notranji pogoj stalinskega »totalitarizma«.) In če je na drugi strani v maoističnem diskurzu »politika ne-cela«, je tako prav zato, ker ni izjem, ker »ni ničesar, kar ne bi že bilo politično«: tehnika, govornica itn., so že same v sebi zaznamovane s političnim, razcepljene z ločnico razrednega boja.

Tu je, tako se zdi, iskati ključno alternativo revolucionarnega procesa: se ta proces nujno izteče v univerzitetni diskurz, katerega dejavnik je S_2 , ali pa lahko kot njegov dejavnik vztraja a ? Prav iz tega premika dejavnika iz a k S_2 je dojeti obsesionalno razporejanje v »faze« izgradnje socializma v stalinskem diskurzu; njegova ekonomija je povsem druga kot pa ekonomija žrtvovanja za Domovino v fašističnem diskurzu: V fašističnem diskurzu sama odpoved (uživanju), pokoritev hlapca ukazu Vodje, proizvede-prinese hlapcu specifično presežno uživanje, t.j., fašizem je primer »fasciniranosti z žrtvijo« (Lacan, *Seminar XI*), medtem ko dobi v stalinskem diskurzu razmik med »nižjo« in »višjo« fazo pomen iz zunanosti metagovorične pozicije dejavnika glede na proces »izgradnje socializma« — zunanosti, ki jo nakazuje že sama sintagma »izgradnja socializma«: »graditelj« je zunaj, »socializem« je implicitno

dojet kot objektivni smoter, ki se ga lotevamo iz zunanje-instrumentalne distance — smoter, ki se ga da doseči le s trdim delom, odrekanjem, pokoravanjem volji Enega (kar so kajpada sami predikati, ki so v nasprotju s ciljem, ki je zato odložen na drugo, »višjo« fazo). To je specifično ugodje stalinskega postopka: da »socializem« deluje kot transcendentni cilj, katerega proces »izgradnje« ima prav ta smoter, da nam omogoči odložiti realizacijo cilja — ves poudarek na »trdem delu«, »odrekanju« itn. izdaja olajšanje, da smo mi še na varnem, zunaj, da smo se rešili nekega grozečega nemogočega-realnega jedra, izdaja obsesionalni beg pred tem, da bi *a* postal dejavnik diskurza.

*

Toda mar ni danes razredni boj »zastarel«? Gibanje, po katerem pridemo do te postavke, se zdi vzporedno gibanju, po katerem pridemo do postavke, da je danes — v dobi seksualne permissivnosti — »zastarel« predmet psihoanalize, potlačitev seksualnih želja. V prvi, »herojski« dobi psihoanalize, se je — v najbolj čisti obliki pri Reichu — res zdelo, da bo »sprostitvev seksualnih tabujev« prinesla ali vsaj soomogočila novo življenje brez tesnobe in potlačitve, polno sproščenega uživanja itn. Kasnejše izkustvo je kajpada pokazalo, da so zadeve mnogo bolj paradokсно zapletene, da neposredna »sprostitvev seksualnih prepovedi« še zdaleč ne prinese »osvoboditve«, marveč šele ob nji izstopi prava razsežnost Zakona/Prepovedi, ki konstituira samo željo, ki užitek — daleč od tega, da bi ga prepovedala — naravnost nalaga itn. Prav tako ob razrednem boju: v »herojski« dobi delavskega gibanja (in ob tem nikakor ni slučajno, da je delavsko gibanje »zgubilo nedolžnost« v istem času kot psihoanaliza: prvo skoz

izkušnjo t.i. »stalinizma«, druga skoz »amerikanizacijo«, ki je iz nje naredila socialno orto-pedagogiko) se je zdelo, da bodo z odpravo privatne lastnine že odpravljeni razredi oziroma razredni boj, da bo zavladata nova solidarnost med ljudmi itn. Zgodovinska izkušnja pa je pokazala, da se je prav šele v »stalinizmu« oziroma »realnem socializmu« tako rekoč v izčiščenih, destiliranih oblikah realiziral — če naj tvegamo ta spekulativni izraz — sam pojem meščanske družbe, da je s tem tudi razredni boj v teh družbah izstopil tako rekoč v čisti obliki, ne več zamegljen z razliko med »meščansko (občansko) družbo« in državo.

Ob tem je znova bistvenega pomena razlika med fašizmom in »realnim socializmom«. Izhajamo iz fašizma: Kako naj povežemo dejstvo, da je razredni boj *a*, nesimbolizabilno jedro realnega, z dejstvom, da v fašističnem diskurzu kot *a* nastopi Žid? Stvar je kajpada v tem, da nastopi v fašističnem diskurzu Žid prav kot fetiš, ki zamrača razredni boj in hkrati drži njegovo mesto. Širše povedano: Fašizem se bori proti kapitalizmu, liberalizmu itn., ker naj bi ta razrušil, pokvaril skladno harmonijo družbe kot »organske celote«, v kateri imajo posamezni »stanovi« funkcijo »udov«, tj., »ima vsak svoje prirodno mesto« (»glava« in »roke« itn.). Fašizem je torej poskus, da bi med razredi vzpostavili harmonično *razmerje* v okviru organske celote, Žid pa mu uteleša prav moment, ki »od zunaj« vnaša nemir, neugodni, moteči presežek nad harmoničnim sodelovanjem »glave« in »rok«, »kapitala« in »dela«. »Žid« je za to — glede na svojo zgodovinsko konotacijo — večkratno primeren: je zgostitev »negativnih« potez obeh polov socialne lestvice: na eni strani uteleša »pretiran«, neharmonično delujoč vlada-joči razred (finančnik, ki izmozgava delavce), na drugi strani »umazanost« nižjih slojev (»smr-

duh«); poleg tega nastopa kot poosebljenje trgovskega kapitala, ki je — po spontano-ideološki predstavi — pravo mesto izkoriščanja, ter tako utrdi ideološko fikcijo »dobrih, poštenih« kapitalistov in delavcev, »produktivnih slojev«, ki jih izkorišča trgovec. Skratka, »Žid« je »pozitivirana« utajitev razrednega boja, tega, da »ni razrednega razmerja«, s tem, da je »moteči« element, ki od zunaj vnaša presežek, razredni boj.

V stalinskem diskurzu pa je konstelacija v osnovi drugačna: grobo rečeno, »stalinizem« je paradoks *razredne družbe z enim samim razredom*. Tu je — tako se zdi — iskati rešitev starega spora med marksisti o tem, ali je »realni socializem« razredna družba ali ne; tu se zdi prekratka »levičarska« zenačitev vladajoče birokracije z »novim razredom«. Da je v »realnem socializmu« vladajoča birokracija *na mestu* vladajočega razreda, to je treba vzeti dobesedno — ne v neki eshatološki perspektivi, tako da že ima nekatere poteze vladajočega razreda, prihodnost pa bo pokazala, če se bo utrdila v pravi vladajoči razred, tj., tega »na mestu« ni razumeti kot znamenja nekakšne »nedovršenosti«, nekakšnega »na-pol-poti«. V »realnem socializmu« je vladajoča birokracija na mestu vladajočega razreda, ki *ga ni*, drži njegovo prazno mesto. Drugače povedano, »realni socializem« bi bil tista paradokсна točka, ko dobi razredna razlika res poteze čiste označevalne razlike: ni več razlika med dvema »pozitivnima« entitetama, marveč razlika med »odsotnim« in »prisotnim«, med manjkajočim (vladajočim) in obstoječim (delavskim) razredom.

Ta odsotni razred je lahko sam Delavski razred kot zoperstavljen »empiričnim« delavcem — tako tu razredna razlika res sovpade z razliko med Občim (Delavskim razredom) in Partikularnim (»empiričnim« delavskim razredom), pri čemer

državna birokracija uteleša nasproti »empiričnemu« delavskemu razredu njegovo lastno občost. Znano formulo, po kateri v »realnem socializmu« vladajo zastopniki delavskega razreda v njegovem imenu, je treba komaj opazno, a odločilno zaplesti: dvočlenost je treba razbiti v tročlenost, tj., ločiti je treba med »empiričnim« delavskim razredom, za katerega so godi zastopanje, in Občostjo delavskega razreda, ki *ga* državna birokracija zastopa. Prav ta razcep med Razredom kot Celoto in njegovo lastno ne-celostjo pojasni neko navidezno protislovje v stalinskem diskurzu: *Zgodovina* se zaključuje z dolgim Stalinovim citatom proti »birokratičnemu prahu«, citatom, ki naj bi nam izdal »ključ za nepremagljivost boljševiskega vodstva«:

»Mislim, da nas boljševiski spominjajo na junaka grške mitologije, na Anteja. Tudi ti so prav tako kakor Antej silni zaradi tega, ker ohranjajo zvezo s svojo materjo, z množicami, ki so jih rodile, vzredile in vzgojile. In dokler bodo ohranili zvezo s svojo materjo, z ljudstvom, imajo vse šanse, da bodo ostali nepremagljivi«. (Z—349)

Ni naključno, da najdemo isto aluzijo na začetku Marxovega *18. brumaira* — vendar kot prispodobo *razrednega sovražnika* proletarskih revolucij, ki »mečejo svojega nasprotnika le zato ob tla, da bi se napil iz zemlje novih moči in da bi nato še ogromnejši znova vstal proti njim«. Posebno važno pa je, da te Stalinove vrstice beremo v navezavi na začetek znamenite »prisege boljševiske partije svojemu voditelju, Leninu, ki bo živel na veke«: »Mi, komunisti, smo ljudje posebnega kova.²⁸ Ustvarjeni smo iz posebnega materiala.«

²⁸ Posebej velja opozoriti, da je razlika komunist-nekomunist tukaj opredeljena kot razlika v *sami materiji* (»... iz posebnega materiala«) in ne zgolj kot *formalna* razlika (komunisti kot najbolj osveščeni del delavskega razreda ipd.).

(Z—259) Na videz sta ta dva odlomka nasprotna: enkrat je govor o stopljenosti boljševikov z »množicami« kot o viru njihove moči, drugič o tem, da so »ljudje posebnega kova«. Paradoks (kako naj jih prav njihova privilegirana zveza z množicami loči od ostalih ljudi, torej konec koncev od množic?) se razreši, če upoštevamo nakazano razliko med »razredom« (tj. delovnimi »množicami«) kot Celoto in med »množico« kot ne-celo, »empirično« zbirko: boljševiki (Partija) so prav edini »empirični« zastopnik »prave« množice, Delavskega razreda kot Celote. Od tod pa ni več težko opredeliti mesto »Partije« v ekonomiji stalinskega diskurza: Partija — ta »udarni odred« delavskega razreda, sestavljen iz »ljudi posebnega kova«, ustvarjenih iz »posebnega materiala«, in hkrati tesno zavezan »svoji materi, množicam« — zavzema prav mesto *materinega falosa*: fetiš, ki utaji realno razredne razlike, boja, ne-razmerja med Celim razredom in njegovo lastno ne-celostjo.

Tako smo znova prišli do razlike med stalinskim in fašističnim diskurzom: medtem ko igra v slednjem vlogo fetiša Žid, tj. sovražnik, pa je v stalinskem diskurzu fetiš sama Partija. Od tod lahko pojasnimo tudi razliko med fašističnim in stalinskim Vodjo; izhajamo iz dvojnosti oblasti, ki jo razvije Alain Grosrichard: *despot/vezir*, tj., iz nujnega razcepa med »vrhovno točko«, v imenu katere se vrši oblast, in med tistim, ki vrši oblast v imenu te »vrhovne točke« — razcepa, ki grosso modo ustreza heglovski dvojici monarh/oblast ministrov. Od tod izhaja, da vzhodnjaški despotizem (ki ga analizira Grosrichard) nikakor ni fantazma »totalitarne« oblasti, saj je za »totalitarnizem« ključen prav »kratek stik« v razmerju despot/vezir (S_1/S_2): če hoče fašistični Gospodar sam vladati v svojem lastnem imenu, če noče odstopiti

»dejanske« oblasti in hoče biti »svoj lastni vezir«, vsaj na področju vojskovanja kot edinem, ki je vredno Gospodarja (nezmožnost tega, da bi Gospodar integral vase »dejansko« vednost in usposobljenost, S_2 , povzroči kajpada fantazmatično transpozicijo te vednosti v »Žida«, ki »drži dejansko vse niti v svojih rokah«), pa je stalinski Vodja nasprotno paradoks *vezirja brez despota-gospodarja*, deluje v imenu samega Delavskega razreda in ga s tem konstituira kot Gospodarja, zoperstavljenega »empiričnemu« razredu.

Glede na to fetišistično strukturo, ki je na delu v stalinski »Partiji«, pa je jasno, da vodja Stalinske Partije ne more delovati kot mrtev-simbolni oče, nosilec simbolne kastracije (se pravi »integritacije« označevalne-spolne Razlike). Na tem mestu bi veljalo tvegati in predlagati nov koncept, sposojen pri Sergiu Finziju:²⁹ stalinski vodja Partije igra — v libidinalni ekonomiji, ki mu je lastna — vlogo *analnega očeta*, paranoidnega očeta, ki neprenehno »čisti« rod njegovih »izmečkov«, da bi ohranil Partijo v njeni nedotaknjeni čistosti, ne-

²⁹ Študija Sergia Finzija o analnem očetu (v *Psychoanalyse et politique*, Seuil, Paris) se nam zdi v mnogih pogledih izredna, toda kljub temu žrtev določene prevare, tipične za sodobne poskuse »transgresije« Simbolnega: tiha identifikacija Nadjaza (ali celo Zakona) z imaginarnim Idealom (»višja instanca«), ki mu zato ni težko najti »realnega«, profanega protipola, ki ga spodbija (»Zadošča lahen šum, smrad...«); to operacijo ponavadi spremlja še afirmacija kontinuiranosti nezavednega Zakona s socialnim zakonom, »falokracije« z danim »socialnim redom« itd. (»simbolizacija falosa... usmeri subjekta k sprejetju socialnega pakta«) — z vsem tem se zgubi prav »druga, nora stran« Zakona, ki jo podudari Lacan, ko npr. govori o vselej obscenem značaju Nadjaza. Naša premeščena uporaba pojma analnega očeta meri torej predvsem proti tistim, ki preozko dojamajo dimenzijo Zakona in od tod zahtevajo

kastriranosti, torej prav nosilca seksualne in-difference, odbitja. Razlike.

Stalinski analni oče ni Ime, ki nas zadolži, marveč nasprotno *sam deluje v našem imenu* (v imenu »množic«, »delavskega razreda« itd.); v našem imenu razločuje v nas samih »dobro« in »zlo« (»progresivno« in »reakcionarno«), s tem da nastopa — stoječ na mestu objektivne-nevtralne vednosti — kot nosilec našega lastnega »objektivnega«, »resničnega interesa«, tj. kot tisti, ki (se zanj predpostavlja, da) ve za nas.

S Partijo kot fetišem utajena Razlika pa sama nakazuje neko globljo spremembo osnovne konstelacije: premik »revolucionarnega subjekta« od proletariata v striktnem marksovskem pomenu brezsubstančne subjektivnosti na »najširše kmečke in delovne množice« itd. Tako se težišče od *razreda in razrednega boja* vse bolj premika na boj »širokih množic« zoper prav tako abstraktno opredeljene »izkoriščevalce«. Od tod lahko nastopi Partija kot Antej v odnosu do matere-množice; Marxov revolucionarni subjekt — proletariat — pa nasprotno NI v položaju »matere-množice«, marveč je zanj značilna prav totalna brezsubstančnost, iztrganost sleherni »zakoreninjenosti«, sleherni incestuozni zaprtosti — zato tudi za odnos marksovske revolucionarne stranke do proletariata *ne moremo* uporabiti prispedobe Antej-zemlja.

»transgresijo« v »anti-Oidipa« ipd. — ne da gre za »utopijo«, da je Zakon »neukinljiv«, prav nasprotno, zdi se, da ti poskusi zapadejo klasični ideološki prevari, katere mehanizem je lepo orisal že Marx (npr. ob razmerju Platonove »utopije« do dejanskosti takratne grške družbe): mislijo, da sežejo prek danega, toda to, kar opisujejo, je zgolj idealna podoba samega obstoječega; drugače povedano, za »subverzijo Oidipa« nam ni treba prav nič čakati kake prihodnje Revolucije, že stalinizem pomeni realizacijo anti-Oidipa.

(Na tem mestu bi lahko razpršili nesporazume v zvezi s Freudovo analizo razmerja »vodja«-»množica«: kot smo že nakazali v 1. opombi, je »čisti model« tega razmerja fašizem, in revolucionarno delavsko gibanje kot gibanje, ki zavestno prakticira *razredni boj*, preprosto NI v položaju »množice« v striktnem freudovskem pomenu. Kolikor v delavskem gibanju zavladala ekonomija »množice« (ki se konstituira v korelaciji z »vodjo«, skoz imaginarno identifikacijo z likom »vodje« kot »skupnim imenovalcem« množice — kar še kako potrjuje »stalinizem«!), gre prav za »dogmatizacijo« tega gibanja. V zvezi s tem je posebej instruktivna Freudova pripomba, da na ravni »množice« ne obstoji spolna razlika — posebej instruktivna, če ob nji upoštevamo homolognost spolne razlike in razredne »razlike«.)

Stalinizem kajpada ta premik v praksi »realistično« prizna in ga celo aktivno proizvaja (odpoveduje se revolucijam v Evropi itd.), toda zanika njegove odločilne teoretske posledice: dela se, kot da obstoji glede tega kontinuiranost z Marxom. Prav po tem je stalinski diskurz »psihotičen«, tj., zaznamovan s psihotičnim razcepom: nevtralen-neposredovan soobstoj teoretskih »dogem«, ki ponavljajo Marxove besede (ki pa imajo seveda v novi zgodovinski konstelaciji povsem drug domet), ter skrajnega praktičnega »realizma«. Zato se ne smemo začuditi, če se ta *utajitev realnosti* v osrčju stalinske ideologije ne le ujema s skrajnim »realizmom« efektivne stalinske politike, marveč mu prav *odpira polje*; ta »realizem« začrta že sama »teorija«: kaj je drugega vsebina Stalinovih formul dialektike kot vrsta abstraktnih napotil, kako ravnati, da »se ne zmotimo v politiki«, kaj drugega ostane, če abstrahiramo od nalepljenih »primerov«, kot *abstraktna shema oblasti*: kako *obvladati* naravo, kako *obvladati*

družbo. Prav oblast je tista, ki vztraja kot *isto* v teku dialektičnega »univerzalnega spreminjanja«.

*

Od tod se lahko za sklep vrnemo k našima začetnima zgodbama in tematiziramo prav na začetku zanemarjeno razliko med njima: če druga zgodba govori o fašizmu — »oni« kot fetiš, idealna točka ne-prevarane subjektivnosti, so kajpada Židje, ki »držijo vse niti v svojih rokah« in katerih igro je spregledal neki drug »glavni junak«, Hitler — pa govori prva o stalinizmu: fetiš-Partija je prav tisti »krokodil«, ki na koncu poje pacienta-histerika, žrtev, ki jo zaman prepričujemo, da »mati nima falosa«, da krokodil ne obstoji — pri čemer kajpada krokodilu naknadno ni težko potočiti nekaj svojih znamenitih solzà (»rehabilitacija« ipd.).³⁰

³⁰ Znana je lacanovska tema vednosti, ki obstoji v samem realnem: »reči vedo, kako naj se obnašajo«, planeti poznajo formulo gravitacije... Freudovske sanje o očetu, ki »ne ve, da je mrtev«, bi lahko vzeli natanko kot »suspenzijo« te vednosti: tesnobo tega prizora je iskati predvsem v dejstvu, da oče še živi, ker ne ve, da je mrtev; ali, če naj prekoračimo prag, ki loči tesnobo od smeha: stari še živi, ker je pozabil umreti. Ista bedasta logika kot tista v risankah: mačka teče proti prepadu, poti je naenkrat konec in mačka se znajde v zraku, vendar pa mirno nadaljuje svojo pot in pade *šele ko opazi, da lebdi v zraku* — kot da je samo realno za trenutek »pozabilo« na svojo vednost... V naši zgodbi o krokodilu pa imamo opraviti z nekakšno inverzijo te logike: pacient verjame v krokodila in krokodil ga res poje.

VII. »Primer Trobec« ali o pridnih Slovincih

Prvo, kar nam pade v oči ob časopisnih poročilih o psihiatrični plati tako imenovanega »primera Trobec«, je, da je bila »uradna« psihiatrija v precejšnji meri prisiljena »razkriti karte«. Kaj pa naj bi ji preostalo drugega, ko pa je bila ujeta v zelo jasen precep: na eni strani je bila soočena z »družbeno zahtevo«, da mora ugotoviti, da je tovariš Trobec v temelju prišteven, normalen itn., saj bi sicer ne prišla v poštev smrtna kazen; na drugi strani je morala ugotoviti vsaj močne elemente patološkosti, saj bi sicer ne mogla upravičiti svojega »zdravljenja« (elektrošoki itn.). Iz tega precepa se je zmazovala, kot je pač vedela in znala, govorčila o »psihopatski osebi, ki pa je še prištevna« ipd., vendar z vso to meglo ni mogla prikriti dvojnega škandala:

— Dejstvo, ki ga priznava celo večina zagovornikov zdravljenja z elektrošokom, je, da ima sicer elektrošok ob določenem tipu simptomov neposredno pozitivne učinke (vase zaprt bolnik se odpre okolju, spregovori ipd.), da pa njegovo učinkovanje znanstveno-teoretsko še ni docela pojasnjeno in da zato še nikakor niso obvladane morebitne dolgoročne posledice, ki jih povzroči njegova uporaba na tako imenovani »strukturi osebnosti« pacienta. Drugače povedano, *povsem možno* je, da je prav večkratna uporaba elektrošoka sprostila pri tovarišu Trobcu silnice, ki so pri-

peljale do vsem nam dobro znanih dejanj, te MOŽNOSTI — in s tem, če naj uporabimo stalinsko sintagmo, »objektivne sokrivde« psihiatrov — se nikakor ne da zabrisati. »Nečista vest« ob tem vprašanju je prišla lepo na dan celo v časopisnih poročilih: že iz novinarskih povzetkov je bilo jasno, da so se »strokovnjaki«, ko so bili zaslišani, »zmazovali«, omejevali svojo odgovornost na »opazovalce«, se sklicevali na nejasnosti ipd.; čez nekaj dni pa nas je v časopisih presenetil povsem drugačen ton: psihiatri naj bi povsem jasno ugotovili Trobčevo prištevnost ter nepovezanost med zdravljenjem s šoki in Trobčevimi dejanji!

— Dejstvo, ki sledi iz časopisnih poročil, je, da so na začetku preiskovanja tovarišu Trobcu, ko je bil na opazovanju v Zagrebu, dali elektrošok *preprosto zato, ker ni hotel odgovarjati*, in torej ne iz zdravstvenih razlogov. Če je verjeti *Delu*, je zagrebški »strokovnjak« na vprašanje obrambe, kdo lahko odobri uporabo elektrošoka v nezdravstvene namene (vprašanje, ki je bilo bržkone mišljeno retorično, saj je odgovor jasen vsakemu, ki še ni zaslepljen s »totalitarizmom«: NIHČE), odgovoril, da gre za vprašanje, ki še danes ni razčiščeno v svetu. Odgovor, ki je kajpak višek dvoiličnosti: kot da — če naj se izrazimo »marksistično« — kot da ni sam psihiater, ki je odredil uporabo šoka, že »v praksi« razrešil tega vprašanja!

Toda naj se psihiatrija koplje v lastnem sranju — nas ne zanima »realni« tovariš Trobec, marveč nam gre za to, kako je »primer Trobec« deloval v okviru množične fantazmatike, skozi kakšno libidinalno ekonomijo je — če naj znova uporabimo sintagmo, priljubljeno pri marksistih — »zagrabil množice«. Tu pa nam bo verjetno pomagal *Nedeljski*, saj je tako rekoč uradno glasilo najširše

fronte malomeščanstva SRS v vsem pluralizmu njegovih interesov. Če je torej verjeti *Nedeljskemu*, je »doktor Milovan Popović, psihiater iz Inštituta za mentalno zdravje v Beogradu«, takole skušal opredeliti »skrivnostni nasmeh« tovariša Trobca:

»Nasmeh, ki ga je moč videti na vseh fotografijah Metoda Trobca, deluje paradoksalno. Vsiljuje se mi misel, da gre morda za tako imenovano 'moralno norost', ki jo je že v prvi polovici 19. stoletja opisal angleški psihiater Richard... Pod tem pojmom menim eno izmed oblik psihopatskega stanja, ki se kaže v odsotnosti občutka časti, kesanja in vesti nasploh. Takšne osebnosti obstajajo, odkar je človeštvo, in bodo vedno obstajale.«

Sumljiva je v tej izjavi prav besedica »že«: ni čudno, da smo se morali zateči v prvo polovico 19. stoletja, ko pa se je psihologija konstituirala kot znanost šele v drugi polovici 19. stoletja; drugače povedano, »moralna norost« je *predznanstvena* kategorija par excellence, saj meša dve ravni, raven etične, deontološke distinkcije moralno/nemoralno in raven tega, kar je (oziroma bi moralo biti, saj kajpada v resnici *ni*) deskriptivna, objektivno-znanstvena, »pozitivna« distinkcija duševno zdravje / norost (duševna bolezen), in nas tako vrača v tiste mračne, uradno »že zdavnaj presežene« čase, ko se je imelo norost za izraz *moralnega* propada, kazni za greh ipd. »Skrivnostni nasmeh« bi torej pomenil, da — rečeno v klasični psihoanalitični terminologiji — tovariš Trobec *nima nadjaza (superega)*. Toda tovariš Trobec ne bi bil »Trobec« (heglovsko rečeno: ne bi ustrezal svojemu pojmu), če se ne bi hkrati nudila *natančno nasprotna* razlaga tega »skrivnostnega nasmeha«; tako se isti članek v *Nedeljskem* (z dne 23. novembra 1980) nadaljuje takole:

»Razen tega razlagajo Trobčev ‚nasmeh‘ tudi freudovci, ki menijo, da spremlja nekatere psihopate podzavestna potreba po kazni. Te osebe so v družbenem obnašanju provokativne, dobesedno izzivajo agresijo, vendar takšno, v kateri bi se slabše končalo zanje. Opazili so, da se veliko kriminalcev tako vede; ko pa jih doleti zaslužena kazen, je opaziti pri njih olajšanje...«

Skratka, zdaj pa je njegov »nasmeh« nenadoma izraz »podzavestne potrebe po kazni«, tj. *izraz samega njegovega nadjaza*, ki je skozi sodni proces ‚prišel do svojega‘! Izraz »moralna norost« pa dobi v tej luči povsem drugačno razsežnost: »nor je od morale« (tako kot rečemo »nor je od ljubezni, pohlepa« itn.), tj., delal je »nora« dejanja *zato, da bi se »nadjaz« znesel nad njim*. In res se zdi, da je tista »skrivnost«, ki jo išče in s tem tudi najde, tj., sam vzpostavlja, način pisanja o tovarišu Trobcu, prav »moralna norost«, se pravi, razsežnost *norega nadjaza*. Tu naš dragi »doktor Milovan Popović« žal udari mimo, ko pravi v nadaljevanju: »Psihopati niso zmožni kontrolirati lastne potrebe, vodi jih le načelo zadovoljevanja in ne prenašajo notranjih napetosti...«. Skratka, spet »freudovsko« rečeno, Trobec naj bi bil izključno v oblasti »načela zadovoljevanja« (tj. načela ugodja), pri njem naj bi manjkalo »načelo realnosti«.

V nasprotju s povedanim je mnogo bližje resnici navaden »žurnalist«, ki obravnava sklicevanje advokata tovariša Trobca na Trobčevo duševno bolezen kot izmikanje, zamegljevanje; ta »žurnalist« natančno ve, kam meri, oziroma to ve, ne da bi vedel. Tovariš Trobec je sadist — banalna ugotovitev — toda sadist v strogem pomenu, ki ga je razvil Lacan v svojem članku *Kant s Sadom*, tj. kantovski sadist, sadist, ki s svojim delovanjem radikalizira in realizira »resnico« Kantovega »ka-

tegoričnega imperativa«. Za kaj gre pri Kantovem kategoričnem imperativu? Za to, da mora čisto moralno dejanje slediti zgolj moralnemu imperativu, da mora biti neodvisno od slehernega »patološkega« smotra (dejanje, ki ga izvršimo zaradi kateregakoli znotrajsvetnega smotra — kakšne dobrine, sreče ipd. — že ni čisto moralno dejanje). Tu pa se srečata pojem »patološkega« pri Kantu (znotrajsvetni, partikularni razlog delovanja) in pojem »patološkega«, kakršen je bil na delu pri obravnavi primera tovariša Trobca: osnovna intenca obtožbe in tiska je bila prav dokazati, da dejanj tovariša Trobca *ne moremo* reducirati na kakršenkoli »patološki« razlog: bil je prišteven, ni mu šlo za nikakršno mundano korist, pri njem ni bilo opaziti nobenih znamenj »patološkosti« v medicinskem pomenu, poškodb možganov ali duševnih bolezni kot psihiatrično-medicinskih entitet, kar bi vse njegova dejanja partikulariziralo, jim dalo mundani značaj nečesa, kar je vpeto v kavzalno verigo objektivne stvarnosti, in bi kot tako odvzelo tovarišu Trobcu značaj avtonomnega odgovornega subjekta. Kot edini razlog njegovih dejanj potemtakem ostane čisto najstvo, čisti imperativ, prost sleherne »patološkosti«. Cesar Kant ni vedel, kar je spregledal — in zaradi česar ga je treba brati »s Sadom« — je, da ni ta čisti imperativ nič drugega kot želja v čistem stanju, paradokсна, neznosna točka, na kateri se želja ujame z Zakonom, paradokсна točka »norega« nadjaza-Zakona, ki neposredno »ukazuje« uživanje. Eden izmed novinarjev je prišel do roba te »skrivnosti«:

»Vendar je nekaj čudnega: on, histerični psihopat, grobian, vlomilec in ropar, je moril svoje žrtve v trenutkih nežnosti. Še več, ko je bil na višku strasti. In to — po edini doslej znani verziji — da bi povečal in podaljšal svoje užitke...!«

Skrivnost tega paradoksa je pojasnil Lacan, ko je zapisal o Kantovem moralnem zakonu, da

»ni, če si ga ogledamo od blizu, nič drugega kot želja v čistem stanju, prav tista želja, ki nas pripelje do — v pravem pomenu besede — žrtvovanja vsega, kar je objekt ljubezni v človeški nežnosti — pravim prav do žrtvovanja in do uboja, ne zgolj do tega, da zavržemo patološki objekt. Zato sem napisal članek *Kant s Šadom.*« (*Seminar XI.*, slov. prev., str. 365)

Naš rezultat je torej, da sta oba člena začetne alternative (odsotnost nadjaza — nadjaz kot težnja po kaznovanju za zločin, tj. izvršitev zločina zato, da bi v kaznovanju za zločin zadostili nadjazu) napačni; do resnice pridemo, če ju beremo skupaj, resnica je mesto, kjer se križata: pri tovarišu Trobcu gre res za željo v čistem stanju, za željo ki se ne ozira na zunanje-realnostne ovire, toda izkaže se, da je že sredi te želje na delu nadjaz kot instanca, ki ukazuje uživanje; prav zato nadjaz ni na delu tako, da bi našel zadoščenje v naknadnem kaznovanju za zločin, marveč je navzoč že v samem seksualnem dejanju kot moment, ki ga sprevrne v žrtvovanje objekta.

Vendar pa s tem nismo preseгли splošne ravni »norega nadjaza«; brez odgovora ostane vprašanje, zakaj se je pri tovarišu Trobcu ta travmatična točka »norega nadjaza«, točka križanja ljubezni in žrtvovanja, manifestirala natančno ob tako imenovanem »normalnem«, ne-incestuoznem spolnem razmerju. Tu pa je treba tovariša Trobca umestiti v linijo *cankarjanskega* junaka in ga dojeti kot njegovo radikalizacijo. Dejanja tovariša Trobca niso kajpada nikakršen »tipično slovenski« zločin, vseeno pa zadobe znotraj slovenske *fantazmatike*, kot jo je prvi sistematsko začrtal Ivan Cankar, poseben pomen — izhajamo iz podmene, da tako imenovani *cankarjanski* »kompleks matere«

ni zgolj Cankarjeva zasebna psihična zagata, nasledek njegove »bolestno preobčutljive psihe« ipd., marveč se v njem artikulira neki sklop, ki lahko služi kot pokazatelj ustrojenosti »socializacijskega procesa« pri Slovencih. Interpretacijo *cankarjanskega* »kompleksa matere« v smeri psihoanalitične teorije je lepo naznačil že Dušan Pirjevec v sklepnem delu svoje knjige *Ivan Cankar in evropska literatura* (CZ 1964):

»... v noveli *Ob smrtni postelji* je mati tik pred svojo smrtjo izročila svoje materinsko poslanstvo svojemu sinu. Naročila mu je, da mora skrbeti za vso družino, ki zdaj izgublja svojo rednico. Vendar pa v noveli ne gre samo za prehanje materinskih dolžnosti od matere na sina, marveč še za nekaj drugega, kar je za našo analizo naravnost odločilnega pomena. Iz novele je namreč razvidno tudi tole: v trenutku, ko je umirajoča mati izročila svoje materinsko poslanstvo svojemu sinu, je bila s tem enkrat za vselej določena vsebina tega bodočega sinovega življenja. Še več. V tem trenutku je sinova eksistenca sploh šele dobila svoj pravi smisel. Smisel sinovega bivanja se je konstituiral iz materinega naročila; od matere torej sin ni prejel samo golo življenje, marveč tudi smisel življenja. In če uporabimo pojme Freudove psihoanalize, potem smemo verjetno reči, da se pri Cankarju kot njegov nadjaz, *super-ego*, ni pojavil oče, marveč mati« (str. 437).

Mati nas potemtakem s svojo smrtjo zadolži in opredeli našo dejavnost kot poravnavanje »neporavnanih, a tudi nepovračljivih dolgov« (str. 436); s to ireduktibilno zadolženostjo Drugemu-Materi prebije Cankar Župančičev narcisizem: »Cankar očitno ni bil, kakor je to o sebi zapisal Župančič, le sam svoj upnik in le sam svoj dolžnik. Njegov upnik je bila njegova mati, in dolžnik ni bil sebi, marveč svoji materi. Mati je bila zanj vrhovni etični princip in simbol neke zaveze in dolga.« (ibid.).

Kot je znano, je Pirjevec kasneje (predvsem v *Hlapcih, herojih, ljudeh*) to materino naročilo interpretiral v luči Heideggrove misli kot klic biti: zlom cankarjanskega junaka naj bi bil zlom novoveške subjektivnosti, t.j., junak se loti radikalne akcije, akcije v imenu Bistva-Ideala sveta, s svojim zlomom pa skuša ontološko diferenco, razliko med bistvom in bitjo, skuša nihilistično, samouničevalsko jedro radikalne akcije in se skoz to skustvo odpre »novemu življenju«, ki ni več življenje spreminjanja, obvladovanja ipd., marveč življenje dopuščanja-biti onstran alternative »hlapci-heroji«, ki pade v polje volje do moči. Na tem mestu lahko le nakažemo, zakaj se zdi takšno tolmačenje vprašljivo že v samem horizontu Heideggrove misli: Ivan Urbančič je v svoji študiji »Estetska in filozofska misel Dušana Pirjevca« pokazal, kako je Pirjevčevo »dopuščanje-biti« v svoji osnovni razsežnosti samo še zavezano volji do volje, kako se prav skozenj volja do volje šele vzpostavi kot absolutna, kot tista, ki sam svoj »negativ«, odpoved-hotenju, dojame kot nekaj, kar že vnaprej ona sama »dopušča« in s tem vzpostavlja. (Saj je že Nietzsche vedel, da volja do moči v svoji najvišji napetosti sovпада z *amor fati*.) Druga plat tega je, da akcija, ki se je loti cankarjanski subjekt (na primer Jerman v *Hlapcih*), nikakor ni poskus afirmacije radikalne subjektivnosti, marveč je že od vsega začetka v sebi blokirana, akcija »lepe duše«, ki se ne zmore postaviti kot praktično-radikalna subjektivnost — tej subjektivnosti pa prepreči njeno radikalizacijo kajpada prav zavezanost materi. Mati potem takem ne nastopa kot znanilka sveta onstran volje do moči, ki se razpre skoz skustvo zloma radikalne akcije, marveč kot znanilka omejene subjektivnosti, njene — heglovski rečeno — zavezanosti predsubjektni substancialnosti.

Mi pa bomo tukaj ostali na ravni psihoanalize in se najprej vprašali, kaj pomeni to, da nastopi kot nosilka »nad-jaza« mati. Ob tem namreč ne gre za nevtrarno spremembo, ki pusti temeljni ustroj nedotaknjen, marveč za premestitev težišča v celotni »ekonomiji« delovanja nad-jaza. Kako namreč deluje »normalni«, očetovski nad-jaz? Tako, da nas iztrga neposredni dualni, zrcalni relaciji z materjo, da nas s »prepovedjo incesta« iztrga samorasli partikularnosti in odpre širši univerzalnosti. Subjekt po »inerciji« teži k zaprtosti in neposrednosti »domačega kroga«, »nadjaz« pa nastopi kot travmatična zarez, ki ga prisili, da se iztrga tej samorasli partikularnosti, da jo natančno v heglovskem pomenu »prevlada«: ukine in ohrani v posredovani obliki, kot moment nove Univerzalnosti, do katere se povzpne. Skušajmo to konstelacijo nekoliko opisno, t.j., ne strogo teoretsko, naznačiti prav ob stiku »domačega« s »tujim«: »tuje« najprej nastopi kot zunanja travma, tisto, kar zmoti zaprti »krogotok« domačega, nastopi kot nekaj, kar tako rekoč »od zunaj« ogroža »domače«; odločilen prelom je, ko se subjekt *identificira* ravno s tem, kar se mu je sprva prikazovalo kot zunanja sila negativnosti, ko se — bolj »psihoanalitično« rečeno — tisto, kar je bilo sprva »dejanski« oče kot dejavnik, ki je »od zunaj« motil zaprtost skladnega sožitja z materjo, pretvori v »notranji Zakon«, v Ideal-Jaza. »Oče kot nosilec Zakona« pomeni — nekoliko formalno gledano — na vseh ravneh: odpreti se svetu, pretrgati »popkovino«, ki nas veže na partikularnost »domačega«, uzreti »domače« ne več kot mesto nas samih, mesto, od koder govorimo, neposredno izhodiščno in oporno točko, katere partikularnosti smo zavezani, marveč kot nekaj, kar je v sebi že »posredovano«, povzeto kot moment v neki širši medij Univerzalnosti. Pomeni — cankarjansko rečeno

— da »tuja učenost« ni več skušena kot »tuja«, marveč kot mesto nas samih, kot tisto, kar je že na delu v poziciji, od koder govorimo, in zato postavlja na laž sleherno neposredno identifikacijo z »domačim«.

Temeljna libidinalna konstelacija »materinskega« Zakona pa je, da kot tisto »prepovedano« ne nastopi neposredna stolpjenost z Domačim, marveč nasprotno »tuje«, Univerzalnost, ki ni več zavezana organski partikularnosti, ki je »nezakoreninjena«. Groze ne vzbuja incestuozna zaprtost, marveč odprtost »tujemu«: tuji učenosti, tujim ženskam, tujim užitkom (znameniti Cankarjevi dateljni...). »Materinski« Zakon je etos zaprtega kozmosa. — Klasičen topos Cankarjevih črtic o materi je, da mladi Cankar mater »rani«, jo tako ali drugače prizadene: jo utaji, ko jo sreča na ulici v mestu, zavrne kavo itn. — ta dejanja so povsem preprosto korelat »očetomora«, skoz katerega oče zavлада kot zakon: materina smrt lahko sinu naloži »poslanstvo« le zato, ker jo je v nekem — kot temu pravimo — »globljem pomenu« sam ubil; ta »krivda« je tista, ki subjekta nepovrnljivo zadolži, ki opredeli vse njegovo nadaljnje življenje kot nikoli končano vračanje dolga mrtvi materi. Drugače povedano: če mali Cankar »dejansko« ne bi bil kar se le da poreden otrok, marveč bi bil priden, mu mati ne bi mogla delovati kot nosilka nad-jaza. Prav s to »krivdo«, s tem, da »rani« mater, pa se subjekt iztrga neposrednemu-dualnemu razmerju z njo, tj., se konstituira kot subjekt, katerega mesto je že v mediju Univerzalnega, kot — v strogem pomenu besede — »tujec«. (Skoraj odveč je opozoriti na ekonomijo užitka, ki se v tem skriva, saj je to »spontano« očitno že bežnemu bralcu Cankarjevih črtic: Cankar uživa, ko »rani« mater, uživa ne toliko v tem, da jo rani, kot v muki, ki si jo s tem prizadene.)

To je osnovna napetost Cankarjeve pozicije: je »tujec« — on sam je nepopravljivo pretrgal popkovino neposredne vezi z domačim, tj., glede na kraj, od koder govori, je nepopravljivo zavezan »tujim učenosti« in nje univerzalnemu mediju, hkrati pa se ni zmožen identificirati s »tujim«, mu tuje deluje kot »travma«, kot ogrožajoče, tj., občuti svojo »tujost« kot izdajstvo.

V tem korení dejstvo, da je pozicija matere kot nosilke nad-jaza v nekem temeljnem pomenu vselej in nujno *lažna*, pozicija nostalgičnega zatrevanja »zakoreninjenosti«, ki si nujno prikriva, da je mesto, od koder govori, vselej že »tuje«, tj., da sama že govori iz zunanjosti, in da razcep med organsko domačnostjo in »odtujeno« univerzalnostjo tujega vselej že maskira neki drug razcep, ki je načel že samo »bazo«, domnevno neodtujeno »domačnost«. Tu ni cankarjansko oboževanje matere nič manj lažno od na primer idealizacije nedolžnega sveta »malih, dobrih ljudi«, ki živijo »preprosto, a srečno življenje«, pri Dickensu; v obeh primerih se zakrije, da pozicija, od koder govori samo to občudovanje, nikoli ni in noče biti sama pozicija »domačega«, nepokvarjeno-preprostega itn.

Mati kot nosilka »nad-jaza« zato ni nekaj »izvirnejšega« od očetovskega »nad-jaza«, marveč vselej že *reakcijska tvorba*, reakcija na to, da se subjekt ni zmožl identificirati s Tujim, da ni zmožl vzeti nase prehoda v medij Univerzalnosti: tako kot je drugotna reakcijska tvorba tudi sleherna ideologija »domačije«, »vrnitev h koreninam«, »organskosti«, »samoraslosti« itn.

Morda je problem med prvimi jasno formuliral Župančič ob koncu »Dume«, ko so oči iskale in našle »ne doma, vse več: domovino« — problem je kajpada v tem, da je ta »več« hkrati tudi nekaj »manj«, da je — če je dom materinska domačija

— domovina že »očetnjava«, da moramo torej, če hočemo dobiti domovino, nekako zgubiti dom, se odpovedati neposredni domačijski »zakoreninjenosti«: Domovina je za razliko od doma(čije) že univerzalna skupnost, do katere se dokopljemo z »inkorporacijo manka«. Ne gre torej zgolj za odpiranje »tujemu svetu« — problem je v tem, da sama Slovenija ne deluje kot (univerzalna) Domovina, »očetnjava«, marveč še vedno kot (partikularna) »domačija«, torej predmeščansko, saj je za meščansko »domoljubje« ključen moment »univerzalizma«, odpovedi lokalnemu partikularizmu v splošnosti Domovine.

(Da ne bi kdo pravkar povedanega napak razumel: nikakor ne gre za kakršnokoli »reafirmacijo« Župančiča, ki naj bi »dlje videl«; nasprotno, prav zato, ker prehod od Doma(čije) k Domovini ni bil dejansko izvršen, ohranjajo njegove pesmi neko posebno votlost in patetično brezodmevnost.)

*

Doslej povedano bi še vedno lahko tolmačili kot učinkovanje nekakšnega »globokega narodnega arhetipa«, ki se realizira v različnih površinskih oblikah, od krekovstva do reforme usmerjenega izobraževanja: pač nova, »psihoanalitična« varianta »slovenske narodne duše«, ki najde pot skozi vse, še tako raznolike »zunanje socialne okoliščine«. Poiskati je torej treba tiste »zunanje okoliščine«, ki prav niso zgolj to, t.j., ki konstituirajo in reproducirajo »materinski nad-jaz«.

Na prvi pogled je kaj lahko izstaviti »dejansko podlago« tega, da kot nosilka »nad-jaza« nastopa mati: Zaradi specifičnih zgodovinskih pogojev — gospodarska, kulturna itn. nemoč Slovencev pred prodirajočim nemškimi kapitalom itd. — je v ključnem trenutku oblikovanja nacionalne identitete prevladala ideološka perspektiva, ki je čutila

kot »ogrožajoče« za konstitucijo naroda zgubo kmetijske zakoreninjenosti, razkroj te samorasle zakoreninjenosti v proletarizaciji, ki jo prinese razvoj kapitalizma itn., in ki ji je zato kot osnovna podlaga »slovenstva« nastopil priden-varčbenobogaboječ kmet. Najčistejši zgled je tu brzkone krščanski socializem J. Ev. Kreka s svojim programom reševanja slovenskega kmeta skozi družništvo, kmečke hranilnice itn., z zamislijo patriarhalnega razmerja med kapitalom in delom, kjer naj se otopi ost »brezdušnega« izkoriščanja na eni strani in »sovraštva«, ki ga sproža razredni boj, na drugi strani s strpnostjo »nižjih slojev« in dobrotnim skrbništvom »višjih slojev« — in seveda z nujnim korelatom takšne vizije »zdravega« razmerja med kapitalom in delom ter ohranjanja zakoreninjenosti v kmetstvu: antisemitizmom. Paradoks je bil potemtakem v tem, da se je narod — kot specifično meščanski pojav — konstituiral v ideološki perspektivi, ki ji je dajala ton predmeščanska komponenta: v perspektivi, ki je prav radikalni, sproščeni razvoj meščanskih razmerij čutila kot nekaj »ogrožajočega« za narod. Povzdigovanje dela, »kult dela«, ki ga prinaša takšna perspektiva, še posebej jasno izpričuje predmeščansko komponento, saj ne gre niti za meščansko sprostitev produktivnosti, osvobodjene slehernih partikularnih spon, za stanje, kjer se od vsakega posameznika ne zahteva in ne pričakuje nič drugega kot to, da bo ravnal v skladu s svojim egoističnim interesom — torej za stanje, kjer nima delo *niti časti niti oblasti* — še manj seveda za postmeščansko zahtevo, naj gre delu čast *in oblast*, marveč za to, naj gre — kot pravi Krek z zgledno simptomatsko potvorbo formule »Delu čast in oblast!« — »Delu slava in čast!«: za slavljenje dela v njegovi omejeni predmeščanski obliki, kjer se dela še drži obredni značaj, kjer

delo še ni zgolj »delo za denar«, osvobojeno sleherne globlje aure. To povzdigovanje trdega vsakdanjega dela množic, slavljenje brezimnega podrejanja tisočev delovni disciplini itn. je značilna ideološka poteza desne reakcije na sproščen razvoj meščanske družbe; njegova skrajna točka je seveda »Die Arbeit macht frei!«.

Vendar pa je takšen odgovor, ki bi nakazano ideološko polje neposredno navezal na ustroj nekega domnevnega zunaj-ideološkega življenjskega procesa, tj., ki bi ideološko polje skušal razložiti kot neposredno-spontano samodoživljanje individuov, neposreden refleks njihovega življenjskega procesa, odločilno prekratek. Tu se nam zdi namreč vredno pritegniti temeljno Althusserjevo postavko o tako imenovanih »ideoloških aparatih države« (IAD): vseh tistih »zunanjih« institucijah ter institucionaliziranih oziroma »ritualiziranih« praksah, ki pomenijo »materializacijo« ideologije, skozi katere se ideologija »realizira« — šolstvo, cerkev itn. Ko se namreč v historičnem materializmu skuša »materialistično« opredeliti pojem ideologije, se praviloma tematizira zgolj zunaj-ideološko raven »dejanske prakse«, ki naj bi jo ideologija odražala, izražala, bila njen miselni moment itn., pri tem se na materialnost samega ideološkega procesa gleda kot na nekaj stvari sami zunanjega, v jedru irelevantnega, tj. prav kot na »zgolj izraz«, »inkarnacijo« neke določene ideologije v »zunanjih« institucijah in njim ustreznih praksah. Althusserjev »škandal« pa je, da se ideologija ne reproducira spontano, skozi neposredno samodoživljanje »dejanskosti«, marveč da igrajo ključno vlogo pri njeni reprodukciji prav ti na prvi pogled »zunanji« IAD.

Od tod pa se lahko vrnemo k problemu »pridnosti« Slovencev: ideološko polje, znotraj katerega ima mesto ta »pridnost«, se reproducira skozi

neki IAD, ki je igral izjemno pomembno vlogo v procesu identifikacije Slovencev: skozi katoliško cerkev. Osnovni pogled katoliške cerkve na meščansko družbo, ki so ga oblikovale že prve papeške enciklike o »socialnem vprašanju«, je namreč prav v obsodbi »ekscesov« kapitalizma (egoistične dobičkaželjnosti posameznikov-kapitalistov itn.), kar nato sproži pri delavcih »razredno sovražstvo«; pot razreševanja »socialnega vprašanja« pa vidi v tem, da se znotraj meščanske družbe čimbolj okrepijo vse tiste institucije in razmerja, ki še ohranjajo predmeščansko »zakoreninjenost«, »patriarhalno skrb« itn., s čimer naj bi se preprečila zaostritev družbenih protislovij (skrb, da se v divjem tempu razvoja meščanske družbe ne bi zamajal »otok trdnosti in človeške pristnosti«, tj. družina; skrb, da bi čimbolj ohranili svojo vlogo samostojni kmetje kot drugi »steber samorasle zakoreninjenosti«; skrb, da bi samo razmerje med kapitalom in delom ohranilo videz neposrednega-patriarhalnega »razmerja med ljudmi«, razmerja krščanske ljubezni, ki naj delavce navaja k potrpežljivosti in strpnosti, kapitaliste pa k očetovski skrbi za svoje delavce, itn.). Zaradi zgodovinskih razlogov je katoliška cerkev zavzemala mesto tistega IAD, ki je igral ključno vlogo v dobi oblikovanja nacionalne identitete Slovencev: uspelo ji je bolj ali manj prežeti in držati v rokah drugi bistveni IAD, šolstvo. (Cankarjevi *Hlapci* niso naključno drama o šolskem IAD in njegovem razmerju do cerkvenega IAD.) Med razlogi za to vlogo je nedvomno tudi dejstvo, da je igrala cerkev že kot institucija vlogo »imaginarnega dopolnila«: veliki kmečki in polproletarski množici je pomenila edino možnost »socialnega vzpona«, edino možnost, da se kateri njenih članov »prebije navzgor«, »ven«, tj., da se iztrga svoji omejeni, partikularni eksistenci. Številni dokumenti ka-

žejo, da so bile velike sanje slovenske matere videti vsaj enega svojih sinov, kako mašuje... sin-duhovnik, to je bila nedvomno najvišja izpolnitev zahteve »materinskega nad-jaza«: sin se ji je sicer iztrgal, prešel v širšo univerzalnost, »zapustil jo je«, toda hkrati odplačuje krivdo za ta greh tako, da se je odpovedal grozeči posvetni »tujini«, tudi in predvsem tujim ženskam, da se je kot duhovnik spet vrnil k nji, »med svoje korenine«.

*

Da predstava »pridnosti« vztraja še danes, tega seveda ni pripisati kakšni inerciji »ostankov preteklosti«, tj., ne gre za »arhetipe, globoko vtisnjene v narodno dušo«, marveč tovrstni »ostanki preteklosti« preživijo le tako, da zadobijo v vsakokratni novi konstelaciji specifično funkcijo. Zgleden primer nudi pravkar potekajoča reforma srednjega šolstva v smeri »usmerjenega izobraževanja«, ki je gotovo velik prispevek k temu, da bodo Slovenci še naprej ostali »pridni«.

Večkrat se sliši — iz takšnih in drugačnih ust — zahtevo, naj pri nas močneje gojimo »kult dela«; zdi se, da dajejo tej zahtevi sedanje gospodarske težave še posebno težo in aktualnost. *Katero* delo nastopa v tem »kultu« kot delo par excellence, kot — če naj se spet opremo na Marxov tekst — »splošna svetloba, v katero so potopljene vse druge barve«? Usmerjeno izobraževanje daje na to dovolj jasen odgovor: *obrtniško mojstrstvo*.

V čem je namreč osnovni ideološki okvir zamisli »usmerjenega izobraževanja«? Pred nekaj leti jo je v dovolj grobi obliki dveh postavk na nekem pogovoru takole opredelil neki družbenopolitični delavec: (1) »vsak inženir živilstva naj bo prej živilski tehnik, vsak živilski tehnik naj bo

prej mesar«; (2) »gre za to, da bodo mladi študirali tisto, kar je potrebno družbi, ne pa tisto, kar hočejo študirati«.

Prva postavka je operativno razdelana tako, da naj bo na vseh stopnjah izobraževanja od srednje šole naprej omogočen »izstop« v poklic: tako naj vsaj načeloma ne bo šol, ki izobražujejo direktno za vpis na univerzo, marveč naj srednja šola že po dveh letih omogoči prvi »izstop«, tj., da najosnovnejšo usposobljenost za opravljanje nekoga poklica, pridobljeno s teoretskim poukom in proizvodnim delom, nato pa naj bo na vsaki dve leti omogočen nov »izstop«: ob koncu srednje šole, po dveh letih visoke šole itn. Tako naj bi vsakdo prehodil celo »lestvico« ter izstopil na točki, ki ustreza njegovim sposobnostim ter — predvsem — »družbenim potrebam«: izobraževanje naj bo vsaj v osnovi po partikularno-lokalnem načelu prilagojeno potrebam združenega dela: srednje šole v neki določeni občini se pri izbiri svoje usmeritve povežejo z organizacijami združenega dela v tej občini, prav tako odločajo potrebe združenega dela o morebitnem nadaljnjem izobraževanju.

Ideal, ki se zarisuje iz tega koncepta, bi torej bila šola, kjer si vsi učenci najprej pridobijo »mojstrstvo« v nekem poklicu na »bazični« ravni »neposrednega proizvajalca«; *kateri* bodo ti poklici, je odvisno od lokacije šole, od tega, katere OZD so v njeni soseščini, prav tako pa je prehajanje k naslednjim, višjim stopnjam odvisno od potreb ZD: ideal bi bil, da se vsi učenci, ko dosežejo »bazično« izurjenost, zaposlijo v OZD, s katero je dotična srednja šola povezana s »svobodno menjavo dela«, nato pa ta OZD glede na svoje potrebe izbere med njimi najprimernejše za naslednjo stopnjo itn. Pri obeh aspektih je kot »nevarnost«, kot »negativna« tendenca dojeta »od-

tujitev bazi«, na eni strani »neposredno« prehajanje v višje stopnje brez poti skozi »bazo«, na drugi šolanje, ki ni konkretno povezano s potrebami »združenega dela«.

Ob tem velja postopati v dveh korakih:

— Najprej »naivno« primerjati to vizijo, ki je v osnovi UI, z »dejanskim stanjem«, in pač ugotoviti, da takšno pojmovanje »neposrednega dela« kot »baze« višjih del ter takšno pojmovanje usmerjenosti izobraževalnega procesa s potrebami produkcije (»združenega dela«) ne ustrežata niti in predvsem tistemu, s čimer se v prvi vrsti legitimirata: zahtevam sodobnega proizvodnega procesa. V pogojih sodobnega proizvodnega procesa imamo opraviti z razcepom med »neposrednim« delom in višjimi »načrtovalnimi« deli, pri čemer ta višja dela *ne* izražajo iz »neposrednih«, *ne* temeljijo na njih. Natančneje povedano: seveda so se sedanja »višja« dela genetično-evolucijsko vzeto postopoma razvila iz nekdanjega enotnejšega produkcijskega procesa, toda *današnje* »neposredno delo« še zdaleč ni baza *današnjemu* »posrednemu« delu, marveč je »abstrakten«, izoliran moment nekega totalnega produkcijskega procesa, moment, ki je prav tako produkt razkroja nekdanjega enotnejšega produkcijskega procesa. Predstava, da smo na primer najprej »neposredni« predelovalci mesa in mesarji, nato pa postopoma »posplošamo« svoje neposredno izkustvo, se dvignemo na raven živilske tehnike, tj., svojo prakso že uravnavamo po zavestnih principih, ne več neposredno-izkustveno, končno pa se povzpnejo še do ravni teorije v pravem pomenu, do teoretskega dojetja našega področja, ki utemelji sama tehnična pravila prakse, ta predstava je skozi in skozi mistificirajoča: *današnja* biologija, biokemija itn. kot teoretska osnova sodobne živilsko-predelovalne industrije je izrasla iz široke kulturne dediščine, ki

ji nikakor ne moremo poiskati »neposredne baze« v današnjih proizvodnih praksah.

Osnovna mistifikacija se bržkone skriva v ideološko mistificiranem spontanem razumevanju pojma »neposredni proizvajalec«. Ob »neposrednem proizvajalcu« najprej tako rekoč spontano pomislimo na neposredno-izvrševalni, celo »fizični« delovni proces, ki se mu nato nadrejajo različne, bolj ali manj prepletene »posredne« instance, od administrativnih prek tehnično-organizacijskih do znanstvenih. Pojem »neposrednosti«, s katerim se tu operira, je toliko lažen, kolikor je — heglovski rečeno — abstraktno-empiričen in zamegli, da je ravno ta »neposredna proizvodnja« danes nekaj najbolj »posredovanega«, fragment, iz katerega imamo najmanj pregleda nad celoto proizvodnega procesa.

V nasprotju s tem bi moral biti izobraževalni proces, ki naj vzgaja samoupravljalce, zastavljen radikalno drugače: če je v čem smisel samoupravljanja, potem je v tem, da imajo vsi proizvajalci pregled na temeljnih razsežnostih produkcijskega in nasploh družbenega procesa, pregled, na podlagi katerega lahko edinole racionalno odločajo o rezultatih dela in o samem delu. Izhodišče, »baza« izobraževalnega procesa bi zato morala biti splošna izobrazba, ki bi segala v širokih obrisih od humanistično-družboslovne problematike do osnov znanosti in tehnologije (informatika itn.); danes je že plehka modrost, ki jo potrjuje vsakdanje izkustvo, da celo pri ozko specializiranih poslih več kot vnaprejšnja priučenost pomeni široka splošna izobrazba, zmožnost metodičnega in ustvarjalnega pristopa k problemom itn. Izobrazba za »neposrednega proizvajalca« bi morala biti ena izmed končnih točk, ne pa »baza« izobraževalnega procesa: ne »vsak inženir naj bo najprej mesar«, marveč »vsak mesar naj ima v sebi elemente inženir-

ja«, tj. naj ima pregled nad splošnostjo, katere moment je. Kolikor bi bilo takšno izobraževanje »v nasprotju s prakso«, bi bil prav v tem njegov pomen: da opozarja na omejenost same »prakse« in s tem poganja k njenemu nadaljnjemu revolucioniranju.

Pri drugem momentu — zavezanosti »profilov« UI neke srednje šole »potrebam združenega dela« v njeni soseščini — gre kajpada za komaj prikrito regionalno partikularizacijo, tj. za to, da *dejansko*, četudi ne načelno, nekemu, ki je pač rojen v nekem kraju, tako omejimo možnosti, da se bo njegova odločitev o poklicu prilagodila lokalnim potrebam »združenega dela«. Vzemimo na primer osmošolca iz Kočevja: srednje šole v njemu dosegljivi bližini bodo usmerjene v profile, ki ustrezajo lokalnim potrebam združenega dela; kaj če si ta osmošolec želi nadaljevati šolanje v srednji šoli, denimo, družboslovno-humanistične usmeritve, ali celo, da ne bomo spet poudarjali usode humanističnih ved v reformi UI, kakšne druge »uporabne« usmeritve, ki pa je na drugem koncu Slovenije? Velika večina učencev tega preprosto že zaradi materialnih omejitev ne more, tj. pri izbiri ne le poklica, marveč že izobrazbe za poklic jih omeji kraj njihovega bivanja. Izvzeti so kajpada le materialno dovolj dobro stoječi krogi. Ob tem nas ne sme zapeljati ciničen argument, da bo morala večina učencev itak kasneje dobiti službo v svojem okolju, in mar ni bolje, da jih že šola pripravi za poklic, ki jim bo na razpolago — namesto da bi vsaj šola ostala »protiutež« odtujenosti kasnejšega poklica, tj., namesto da bi mu šola privzgojila distanco, iz katere bi lahko skusil odtujenost obstoječega in se tako boril za njeno postopno premagovanje, se problem rešuje tako, da se še šola — neugoden presežek — »visto smeri«.

Posebej zanimiva je usoda t. i. humanistično-družboslovnih usmeritev: po sedanjem načrtu usmeritev srednjih šol bodo šole teh usmeritev omejene na nekaj večjih središč (Ljubljana, Maribor, Kranj...). Kakšna bo posledica? Pač radikalno elitistična: jasno je, da se bodo učenci teh šol v ogromni meri rekrutirali iz prebivalcev teh središč.

Jedro problema usode humanističnih ved pa ni v njihovi večji ali manjši omejitvi, marveč v tem, da se radikalno spremeni sam njihov status: Nasprotje med gimnazijo in strokovnimi srednjimi šolami je meščanska zgodovinska podoba razcepa med splošnim izobraževalnim potencialom in izobraževanjem »za poklic«, za strokovno partikularnost; gimnazija je nasproti posebnim strokovnim šolam zastopala (odtujeno) univerzalnost izobrazbe. Reforma UI rešuje to protislovje v osnovi z enostransko partikularizacijo: tako, da iz same gimnazije dela neko posebno strokovno srednjo šolo za določene »profile«.

— To je torej prvi korak. Drugi korak pa je kajpada v tem, da se ne zadovoljimo z ugotovitvijo gole »napačnosti«, marveč se vprašamo, kaj jo je pogojilo, da samo njeno »neustreznost dejanskosti« dojamemo kot ustreznost še kako »dejanskim« težnjam, potrebam, interesom. Prvo, kar nam pri tem pade v oči, je, da je orisana osnovna intenca UI neke vrste odgovor na situacijo, ki je občutena kot »krizna«. Nevarnost, ki jo prinaša kriza, se v tej perspektivi prikazuje kot »odtrganje od baze«, kot izobraževanje, ki — po eni strani — ni postopoma napredovalo od »baze« izurjenega mojstrstva in ki — po drugi strani — ni povezano z regionalnimi potrebami ZD. Ključno dejstvo je, da je že sama ta perspektiva *strogo ideološka*, popačena; natančneje povedano: »kriza« seveda je še kako realna, toda njena percep-

cija je ideološka. Izprašati je treba ta najbolj spontan, »samoumeven« način doživljanja »krize«.

Neposredna, redukcionistična identifikacija nosilcev takšne perspektive bi seveda povedala, da je to videnje »krize« videnje samih tistih, ki so v »bazi«: »neposrednih proizvajalcev«, ZD itn., ki pač nočejo, da bi se jim »odtujil« izobraževalni proces. Vendar se zadeve takoj zapletejo, če skušamo odgovoriti na ključno vprašanje: kaj pomeni, kako dejansko deluje ta »odtujitev bazi« znotraj same baze? Odgovor je tu dovolj jasen: strah pred »odtujitvijo bazi, neposredni proizvodnji« je strah pred tem, da ne bi šolski aparat proizvedel delovne sile, ki ne bi bila prilagojena razmeram v »bazi«, ki bi v »združeno delo« vnesla nemir, ki bi zaostrila njegova imanentna protislovja. Reforma v smeri UI je nadomestni poskus zaustaviti zaostritev protislovij znotraj samega združenega dela z vzgojo takšne delovne sile, ki teh protislovij ne bi zaostrovala, namesto neposrednega jasnega soočanja s temi protislovji. Bolj eksplicitno povedano: protislovje deklarirane samoupravne normativnosti z dejanskimi »tehnobirokratskimi« tendencami se skuša obvladati z elementi predmeščanskega »discipliniranja« delovne sile (regionalna partikularizacija, model obrtniškega mojstrstva kot »baza« itn.).

In tu spet naletimo na vzporednico z drugo polovico 19. stoletja: tako kot ni bila perspektiva tedanje »pridnosti«: to, naj se ohrani kmetska »zakoreninjenost« ipd., neposredna perspektiva samega kmeta, marveč perspektiva, ki se je sama že izrekala iz zunanje, »tuje« pozicije, perspektiva, ki jo je pogojevala prežetost šolskega IAD s cerkvenim LAD itn., tako tudi perspektiva današnje »pridnosti«: to, naj se ohrani »zakoreninjenost« celotnega izobraževalnega procesa v »bazi«, »neposredni proizvodnji«, ni perspektiva sa-

mih »neposrednih proizvajalcev«, marveč perspektiva »discipliniranja«, preprečevanja radikalizacije nasprotij v sami »bazi«. V obeh primerih gre — navzlic vsakokrat specifični družbeni konstelaciji — za isto »regresivno« krettnjo v »kult dela« ...

*

Toda postopajmo raje bolj metodično — vrnilo se k začetku, k Metodu: Iz tega, da je mati tista, ki nastopi kot znanilec simbolne kastracije, vstopa v red Simbolnega, tista, ki nas ujame v nepovrnjivi simbolni dolg, tista, katere Ime predstavlja instanco Zakona, kajpada sledi svojski »kratek stik«, saj je mati hkrati nosilec kastracije in tista, ki nas drži v »zaprtem« dualnem razmerju. Ne da bi se tu poglobljali v vse razsežnosti tega problema, opozorimo zgolj na dejstvo, da je s tem, ko mati nastopi kot instanca Zakona, s tem, ko imamo namesto z Imenom-Očeta (»očetovsko metaforo«) opraviti z Imenom-Matere, v temelju blokiramo »normalno« seksualno razmerje z nasprotnim spolom, saj je, kot pripominja Lacan,

»sleherno zavetje, kjer bi lahko prišlo do znosnega, ubranega razmerja enega spola do drugega, možno le, če poseže vmes — in v tem je nauk psihoanalize — medij očetovske metafore« (ibid., podčrt. S. Ž.)

Na kratko in poenostavljeno, sleherni »tuja« ženska še vedno deluje kot »izdajstvo« »pravega«, incestuoznega objekta — matere, saj nas Zakon ne more iztrgati dualnemu razmerju z materjo, ko pa nastopa natančno v njenem Imenu. Cankar je — kot je znano — to blokado »normalnega« seksualnega razmerja uprizarjal tako, da je scal v postelji, tovariš Trobec pa je »šel do konca«. V

tem je bržkone eden izmed momentov odmevnosti njegovih dejanj: njihova grozljivost je zares *unheimlich* v strogem analitičnem pomenu, tj., njihova grozljiva tujost prikriva dejstvo, da gre za nekaj še kako »našega«, »domačega«, a potlačenega, za realizirano konsekvenco orisane cankarjanske fantazmatike. Dejanja tovariša Trobca so natančno »druga, temna stran« cankarjanske »zvestobe Materi«, žrtvovanje, ki ohranja živo ljubezen do Nje — so tisto, o čemer pač sanjari »priden Slovenec«.

VIII. Psihoanaliza v historičnem materializmu: »spodletelo srečanje«

Ob številnih poskusih »vsebinskih« navezav psihoanalitične problematike na historični materializem ostaja praviloma prezrta temeljna homologija samega Marxovega in Freudovega *postopka*: v obeh primerih gre za to, da se izognemo fetišu »vsebine« — »skrivnost«, ki jo mora razkriti analiza, ni z obliko zakrita vsebina, marveč sama oblika: skrivnost »blagovne forme« je, tako kot skrivnost »forme sanj«, v *sami tej formi*.

Da bi to pojasnili, izhajajmo iz proslulega očitka »panseksualizma« pri interpretaciji sanj; že H. J. Eysenck je opozoril na na prvi pogled paradokсно dejstvo, da naj bi bila po Freudu želja, ki se izraža v sanjah, praviloma nezavedna in seksualna, česar pa ne pobija le večina Freudovih lastnih primerov, marveč celo Freudov uvodni primer, primer sanj par excellence, primer, ki ga sam Freud izbere kot najčistejši, da bi ob njem pokazal logiko svojega tolmačenja sanj, primer sanj o »Irmuni injekciji«: želja, ki se izraža v teh sanjah (Freud se hoče oprati krivde za neuspeh pri zdravljenju Irme), ni niti nezavedna — Freuda je ta problem še kako zavestno mučil — niti seksualna. Pa vendar: ob tovrstnih očitkih gre za nerazumevanje razmerja med *latentno* in *manifestno* vsebino sanj.

Latentna »misel sanj« *ni v sebi nič* »nezavednega«, je popolnoma »normalna« misel, obliko-

vana v sintaksi »predzavestnega/zavestnega«. Ta misel je — zaradi določenih razlogov (takoj bomo videli, katerih) — izrinjena iz zavesti, vpotegnjena v nezavedno, tj., podvržena zakonitostim »primarnega procesa«, prevedena v »govorico nezavednega«; razmerje med latentno in manifestno vsebino sanj je razmerje med »normalno«/predzavestno-zavestno mislijo in njenim prevodom v »rebus«, »slikovno govorico« nezavednega. Tu je torej osnovni nesporazum: če iščemo »skrivnost sanj« v njihovi latentni vsebini, bomo kajpada razočarani, saj bomo naleteli zgolj na neko povsem »normalno« misel, na kateri ni nič »nezavednega« in ki skoraj v večini primerov tudi ni seksualne narave. »Nezavedno« ni »skrita vsebina«, ki jo izražajo sanje s svojo govorico, »nezavedno« je sama ta forma sanjske govorice, v katero je prevedena potlačena »normalna« misel. Navedimo ključno mesto iz Freuda:

»Nekoč, prej, je bilo zame posebej težko navaditi bralce na razlikovanje med manifestno vsebino in latentnimi mislimi sanj... Ko pa so se vsaj analitiki sprijaznili s tem, da je treba manifestne sanje zamenjati s smislom, ki smo ga našli s tolmačenjem, so mnogi med njimi zagrešili napako in se ujeli v zmedo, ki so se je prav tako vztrajno držali. Bistvo sanj iščejo v tej latentni vsebini, pri tem pa spregledajo razliko med latentnimi mislimi sanj in delom sanj. Sanje niso v bistvu nič drugega kot posebna forma našega mišljenja, ki jo omogočijo pogoji spanja. To formo ustvarja delo sanj, in delo sanj je tisto bistveno za sanje — pojasnilo njihove posebne narave.« (*Traumdeutung*, 6. pogl.)

Tu velja opozoriti na *dvostopenjskost* Freudovega postopka: najprej je treba razbiti videz, da so sanje preprosta brezmiselna zmeda, pogojena s fiziološkimi procesi med spanjem ipd., tj., najprej je treba narediti osnovni »hermenevtični« ko-

rak, dojeti sanje kot nekaj, kar prenaša skriti smisel, potlačeno sporočilo; nato pa narediti odskok iz te zaslepljenosti z »vsebino«, »skritim jedrom«, »potlačenim smislom«, v samo *formo*, ki jo proizvede delo sanj, obdelava latentne misli z njeno vpotegnitvijo v »primarni proces«. S tem je tudi že podan odgovor na vprašanje, katera je potem tista seksualna in nezavedna želja, ki obvladuje sanje: Neka »normalna« misel ni vpotegnjena v nezavedno preprosto zaradi svoje »neprijetnosti« za našo zavest, marveč zato, ker je prišlo do »kratkega stika« med njo in neko drugo, že potlačeno-nezavedno željo: »Neko normalno zaporedje misli je podvrženo anormalni obravnavi (kakor na primer sanjam ali hysteriji) zgolj če se vanj prenese neka nezavedna želja, ki izvira iz otroštva in je v stanju potlačitve.« (ibid.) Ta nezavedna-seksualna želja pa nima svojega »normalnega« izvirnika v sintaksi predzavestnega/zavestnega, je »izvirno« potlačena, spodletela, nje no mesto so zgolj mehanizmi »primarnega procesa«. Morda bi lahko ob tem uporabili historično-materialistično razlikovanje med neposredno dominantno in determinanto v zadnji instanci: neposredna dominantna sanj je njihova »latentna misel«, njihov »skriti smisel«, toda sama ta misel je vselej že »nad-določena« z determinanto v zadnji instanci, z nezavedno seksualno željo. In tako kot v historičnem materializmu »determinanta v zadnji instanci« ni neko pra-skrito jedro za neposredno dominantno, marveč je moment, ki določa sam splet različnih določenosti, ki določa, katera določenost bo igrala dominantno vlogo, tudi nezavedna želja ni »še bolj skriti smisel«, marveč zgolj samo strukturirajoče »načelo« prepletanja različnih misli, »načelo« njihove predelave z »delom sanj«.

Toda odločilnejše je dejstvo, da najdemo tudi pri Marxovi analizi »skrivnosti vrednostne forme« isto dvostopenjskost: Najprej gre za to, da se dokopljemo do »skrivnosti« vrednosti blag, ki je v opredelitvi vrednostne velikosti z delovnim časom; ta korak razprši videz naključnosti, je osnovni »hermenevtični« korak analize vrednostne forme, korak k »smislu«, ki je za to formo, ki se izraža v tej formi:

»Določitev vrednostne velikosti z delovnim časom je skrivnost, ki je skrita pod pojavljujočim se gibanjem relativnih blagovnih vrednosti. Odkritje te skrivnosti odpravi videz zgolj naključne določitve vrednostnih velikosti delovnih produktov...« (*Kapital I.*)

Toda ta korak ne zadošča: izvršila ga je že klasična meščanska politična ekonomija, ki pa je obtičala na tej ravni fetišistične zaslepljenosti s »skritim bistvom«, ki jo zanima zgolj »skrita vsebina« za blagovno obliko; prav zato ne more pojasniti »skrivnosti blagovne oblike«, tj., ohrani zanjo blago kljub pojasnitvi »skrivnosti velikosti vrednosti« nekaj zagonetnega (tako kot sanje kljub prodoru do latentne misli še ostanejo nekaj skrivnostnega). Treba je torej izvršiti naslednji korak, analizirati genezo same blagovne forme, odgovoriti ne le na vprašanje, katero skrito bistvo se izraža v blagovni formi, tj., ne le reducirati formo na bistvo, marveč raziskati proces (homologen »delu sanj«), po katerem bistvo privzame prav takšno formo, saj — kot pravi Marx na istem mestu — »Od kod torej izvira zagonetni značaj delovnega produkta, brž ko zadobi *blagovno formo*? Očitno iz te forme same.« To pa je korak, ki ga ni nikoli izvršila meščanska politična ekonomija:

»Politična ekonomija je sicer analizirala vrednost in velikost vrednosti, četudi nepopolno, ter je odkrila vsebino, ki je skrita v teh oblikah. Nikdar

pa se ni niti vprašala, zakaj privzema ta vsebina takšno obliko, zakaj se torej delo upodablja v *vrednosti* in mera dela s svojim časovnim trajanjem v *velikosti vrednosti* delovnega produkta.« (ibid.)

*

Seveda pa bi bilo iz te homologije napak sklepati na nekakšno »vsebinsko komplementarnost« psihoanalize in historičnega materializma: formalna homologija se konkretizira prav kot »vsebinska« neusklajenost, »neuravnovešenost«, kot nemožnost, da bi oba momenta spravili na isto raven, da bi jima našli »skupni imenovalec«, nevtralen skupen teoretski okvir oziroma polje. In res — prvo, kar nam pade v oči ob poskusih navezave analitične teorije na historični materializem oziroma nasploh na zgodovinsko-družbeno problematiko, je, da se teh poskusov drži značaj »spodletelega srečanja«, da so ujeti med »preveč« in »premalo«, da gredo »predaleč« ali pa so »prekratki«; konkretno: ali zgodovinsko opredeljene poteze nastavijo »pregloboko«, jih dojamejo kot ontološke opredelitve same »človeške narave« ali celo naturalizirajo v »kozmične sile« (tako postanejo na primer vojne direktno izrazi »večnega spopada Erosa in Thanatosa«; v manj »naivni« obliki se jemlje spopad med »tistim« (Es) in jazom oziroma nadjazom, antagonistično razmerje med posameznikom in skupnostjo in iz tega izvirajoči občutek »krivde« posameznika, njegova razcepljenost itn., kot univerzalna dejstva, kot podlago in okvir sleherne zgodovinske konkretije), ali pa celoten analitični konceptualni aparat »prehitro« relativizirajo, ga zvedejo na izraz psihične strukture individuov določenega časovno in prostorsko omejenega območja (»viktorijanska zavrtost« in podobno; na strožji ravni: analitična struktura psihe kot struktura individua razvite

liberalne meščanske družbe, ki že zastareva s prehodom kapitalizma v »potrošniško družbo« ali v avtoritarne »totalitarne« režime). Isti učinek »spodletelega srečanja«, isto nihanje med »preveč« in »premalo« daje narobna stran te problematike, njena »pozitivna« plat: ali smo »prekratki« in izhajamo iz tega, da so potlačitev, razcep jaza itn. nujni pogoj samega razvoja civilizacije, da lahko potemtakem sicer omilimo poteze »presežne«, »družbeno nepotrebne« potlačitve, da pa moramo (kljub žrtvam, ki jih to pomeni) vztrajati pri »pozitivni« vlogi potlačitve itn. — kar se izteče v nazor, ki je sicer lahko tragično ali melanholično obarvan, ki pa ob vsem tem pomeni pristanek na temeljni ustroj obstoječega, tj., ki nas pripelje do temeljnega »konservativizma«; ali pa dojamemo proces potlačitve, razcepa zavest/nezavedno itn. kot znotraj-psihični učinek odtujene, razredne družbe, družbe, v kateri vladajo razmerja gospodstva, s čimer pa gremo znova »predaleč«, zapademo anarhičnemu utopizmu, poziciji, katere realizacija bi pomenila zgubo same enotnosti »jaza« kot subjekta zavestno-smotrnega delovanja.

Najenostavnejši odgovor, ki se ponuja ob tem »spodletelem srečanju«, bi bil, da se ravno skozenj potrjuje v osnovi *abstraktni* značaj analitične teorije (in prakse), tj. dejstvo, da gre za parcialno vedo, ki ni zmožna reflektirati konkretne družbene totalnosti in lahko zato obstoječe zgolj v temelju afirmira ali pa ga abstraktno negira — »pravo mero« konkretne negacije lahko razvije zgolj historični materializem kot veda o zgodovinski totalnosti. Naslednji odgovor bi bil v grobem Adornov: nemožnost *teorijske* sinteze psihoanalize in historičnega materializma je miselni izraz-moment *dejanskega* razcepa med individuom in ravnijo splošnih družbenih zakonitosti; zato

je poskus »širše sinteze« zastonjski ideološki posel — prav skoz ta neuspeh sinteze prihaja namreč na dan *resnica*, sleherni »sinteza« je že zmaga družbe na račun zlomljenega posameznika. Edina pot resnične »sinteze« je torej proces revolucioniranja same dejanskosti, ali, kot pravi že mladi Marx, teoretska vprašanja so rešljiva zgolj kot praktična in v praksi.

Lacanov »vrnitev k Freudu« pa odpre neko drugo (oziroma tretjo) pot — razvijmo jo prek ovinka, izhajajmo iz tega, kako se je doslej v marksizmu artikuliralo razmerje »ekonomske baze« in »nadzidave«, pri čemer nas bo kajpada vodilo vprašanje, kam glede na ta konceptualni dispozitiv umestiti predmet psihoanalize.

Odnos »ekonomske baze« ali — širše vzeto — »družbene biti«, tj. strukture »dejanske« družbene produkcije in reprodukcije, ter njegove t. i. »ideološke nadzidave«, je bil doslej — v grobem — dojet na dveh ravneh:

— Najbolj razširjena je še vedno raven, na kateri nastopa ideološka nadzidava kot »odraz« ali »izraz« baze, družbene biti; metodološki korelat temu je »redukcionizem«: ideološkim prikaznim se išče njihov »korelat« v bazi, tj., skuša se odkriti »realno osnovo«, ki jo te prikazni »odražajo« oziroma »izražajo«. Že sam termin »izraz« opozarja, da imamo tu opraviti z razmerjem »vsebine« in njenega »izraza«, tj. označene stvari in njenega »znaka«: išče se »prava družbena vsebina«, ki jo zastrto označujejo oziroma izražajo analizirani ideološki pojavi. To raven bi lahko imenovali *metaforično*: ideološki pojavi so dojeti kot metafore »družbene vsebine«. Tu gre tako rekoč za »nulto točko«, najnižjo raven historičnomaterialistične analize, in tega dejstva v ničemer ne spremeni naknadno psevdodialektiziranje tipa »odnos med bazo in ideološkimi pojavi je izredno zaple-

ten, gre prek nešteto vmesnih stopenj...« — gre zgolj za zapletanje v istem pojmovnem polju. Najvišji domet te ravni je bržkone, ko se korelacije med »bazo« in pojavi nadzidave ne išče več v neposredni vsebini teh pojavov, marveč se upošteva tudi subjektivna pozicija izjavljanja, navzoča v teh pojavih, npr. v umetninah. Vzemimo primer iz A. Hauserja: široko uveljavljeno mnenje levo usmerjenih umetnostnih zgodovinarjev je, da so pozna Brueghlova dela, ki prikazujejo prizore iz življenja nižjih kmečkih slojev (poljska dela, praznovanja), izraz njegove »ljudskosti«, tj., da je v njih objektivno nastopil kot »glasnik nižjih slojev«, da so v teh slikah spregovorile »delovne množice«, izključene iz dvornega in meščanskega slikarstva. Hauser se temu upravičeno zoperstavi in opozori na ključno dejstvo, da je sama tematika »kmečkega življenja« tipična tematika plemiškega oziroma dvornega slikarstva, tj., da gre za ideološki pogled na kmečko idiliko iz *pozicije plemstva* (Hauser to potrdi z empiričnim podatkom, da je Brueghel začel slikati prizore iz kmečkega življenja prav tedaj, ko se je preselil na dvor oziroma ko je začel slikati za dvorno občinstvo); če je kje pri njem iskati »pogled nižjih slojev«, potem prej v zgodnjih delih »ludične« narave (*Nizozemski pregovori, Otroške igre*). Gre za razliko, homologno tisti med Dostojevskim in Tolstojem: navzlic vsemu »sočutju do trpečih množic« oziroma prav skoz to »sočutje« pri Tolstoju je Dostojevski tisti, ki je »plebejec«, in ostaja pozicija Tolstoja patriarhalno-patricijska pozicija. Kaj pa Tolstojevo poudarjanje anonimne ustvarjalnosti množic, tj., njegovo poudarjanje, da je delovanje množic in ne delo »velikih posameznikov« prava sila zgodovine? Prav takšno pojmovanje »množice« ne obravnava kot »subjekt«, marveč kot samoraslo-substancialno silo zgodovine

in je kot tako navzoče že v reakcionarni liniji romantike, kjer se oboževanje samorasle »ljudske ustvarjalnosti« prav dobro ujema s kultom srednjega veka in »herojeva«, ki »utelesijo« oziroma »poosebljajo« to »ustvarjalnost«. Da se v to past ujame tudi toliko »marksistov«, to ni nikakršna gola »miselna napaka«, marveč prav znamenje dejanstva, v katerem imamo opraviti z razcepom aktivne elite in substancialne »množične ustvarjalnosti« — dokaz, da vse to psevdomarksistično povečevanje »množic« samo ne govori iz *pozicije množic*.

— Druga raven dopolni ta metaforični moment z *metonimičnim*: odnos »zavesti« do »biti« ni več odnos »znaka«, »izraza«, »odraza«, do označene, upodobljene itn. »biti«, marveč *metonimični odnos dela do celote*; ta raven je najjasneje razvita v t. i. »zahodnem«, »heglovskem« marksizmu — navedimo klasično Korschevo formulacijo:

»Tudi ekonomske predstave so z dejanskostjo materialnih proizvodnih odnosov meščanske družbe le v navideznem razmerju slike s poupodobljenim predmetom, dejansko pa so v razmerju, v katerem nastopa poseben, svojevrstno določen del celote proti drugim delom celote. Meščanska ekonomija, skupaj z materialnimi proizvodnimi odnosi, šteje v celoto meščanske družbe. V to celoto pa spadajo enako tudi politične in pravne predstave in njihovi navidezni predmeti... Povsem enako pa tudi vse višje ideologije, umetnost, religija in filozofija meščanske družbe.« (*Marksizem in filozofija*, str. 81.)

Premik, ki nastopi s tem, bi lahko povzeli prav z Lacanovo formulo, da »ni metagovorice«: ni možna zunanja, predmetu izvzeta pozicija, iz katere bi govorili »o« predmetu, ga »izražali«, »odražali«, marveč je sam »izraz« del, moment »izražene vsebine«. T. i. ideološki pojavi niso zgolj »izrazi« določenih pozicij v razrednem boju, mar-

več so sami znova vpeti v razredni boj, nadaljujejo razredni boj na svoji ravni, igrajo opredeljeno vlogo v njem. »Razredni boj« potemtakem nikakor ni zgolj nekakšno »objektivno dejstvo«, marveč ime (eno izmed imen) same nemožnosti »objektivnosti« v družbenem diskurzu, ime (eno izmed imen) za to, da v družbenem diskurzu ni mogoče izreči »resnice o resnici«, se postaviti v »objektivno distanco«, da je vsak govor o razrednem boju že sam ujet v razredni boj.

To ne pomeni zgolj tega, da pač vsaka pozicija v ideološkem diskurzu nujno »izraža«, »odraža« ali »označuje« določeno pozicijo v razrednem boju, marveč da je že sam medij, v katerem se »izraža« razredni boj, ujet v razredni boj, »obaran«/»zaznamovan« z razredno »partijnostjo«. Ne gre zgolj za to, da razlike med ideološkimi pozicijami navežemo na razlike med pozicijami v razrednem boju, marveč je že sama razlika med ideološko ravnijo (medijem »izraza«) in »dejanskim« razrednim bojem, ki se v nji »izraža«, dejstvo razrednega boja. Drugače povedano: ne gre zgolj za to, da so ideološka nasprotja oblika, v kateri se izražajo nasprotja družbene vsebine, marveč je samo nasprotje med (ideološko) obliko in (družbeno) vsebino treba izpeljati iz nasprotij družbene vsebine.

To dialektiko »vsebine« in »oblike« lahko najlepše pokažemo ob neuspehu: če neka »oblika« popačeno/prelomljeno izraža svojo »vsebino«, ni to zgolj slabost »oblike«, marveč ta slabost »oblike«, nesklad med obliko in vsebino, neustreznost oblike vsebini, neposredno izpričuje notranjo protislovnost, če se že hoče: slabost, neustreznost, same »vsebine«. Da ne bi navajali že znanih primerov (protislovje opredelitev družbe — razpetost teh opredelitev med individualizmom in kolektivizmom — nikakor ni epistemološka

ovira, ki bi nam preprečevala spoznanje tega, »kakšna je družba v resnici«, marveč je samo neposredno indeks še kako dejanskega družbenega protislovja; zato je ideološko lažno ravno stremljenje, da bi to protislovnost »popravili« z nekakšno vsestransko-objektivno opredelitvijo — teoretska sinteza ni možna, ker je ni že v samem »objektu«, vzemimo raje »tipičen« primer iz umetnostne nadzidave: razlika med Lukácsevimi in Adornovimi tolmačenjem Franza Kafke. Za Lukácsa je »Kafkov svet« subjektivistično popačen izraz odtujenosti državno-birokratskega kapitalizma, kjer je posameznik izročen »iracionalnim« transcendentnim silam, a priori »kriv« pred njimi, ne da bi sam vedel zakaj, itn.; takšen občutek individualne nemoči, izročenosti iracionalnim silam ipd., je kajpada dejstvo, vendar »neposredno« dejstvo, »abstraktno« dejstvo, ki izraža zgolj resnico izoliranega posameznika, ne pa resnico zgodovinske Totalnosti — slabost Kafke je v tem, da se njegova lastna pisateljska perspektiva identificira s to perspektivo izoliranega posameznika v njegovi neposrednosti, da ne prikaže pogojenosti te perspektive z družbeno Totalnostjo, njene zgodovinske posredovalnosti, kar bi hkrati odprlo razsežnost njene (revolucionarne) prevlade. Adorno pa sicer pristaja na to Lukácsovo »pozitivno diagnozo« (da gre za umetniški izraz nemoči individua, njegove izročenosti »iracionalnim« silam ipd.), vendar radikalno odkloni Lukácsovo kritiko: vsak odmik od te resnice posameznikovega izkustva v »širšo zgodovinsko perspektivo« bi že pomenil umetniško neresnico, ideološko laž; ta odmik je mogoče storiti v mediju znanstvene teorije, ne pa v mediju umetnosti. Umetnost bi namreč s tem odklom postala »metagovorica«, pozicija, od koder bi zajela dejanskost v »širši zgodovinski perspektivi«, bi bila pozicija neke zu-

nanje, zgodovinski konkretni izvzeti točke. Nasprotno pa Kafkova na videz neposredna identifikacija s pozicijo nemočnega posameznika *že ni več neposredna*, saj je ta pozicija *ponovljena-uprizorjena* v mediju umetnosti; že s tem se opisani poziciji »otujimo« v brechtovskem pomenu, ta pozicija zgubi svojo samoobsebnost, »začudimo« se nad tem, s čimer smo v ideološkem vsakdanu »neposredno stopljeni«. Takšno na videz čisto-nevtralnno »podajanje« posameznikovega izkustva proizvede neprimerno močnejši učinek »otujitve« temu izkustvu kot pa še tako »vsestransko« izpeljano »umeščanje v širšo zgodovinsko perspektivo«.

Tu je odločilna razlika med dvema doslej naznačenima pristopoma, »metaforičnim« in »metonimičnim«, razmik drugega od prvega: prvi pristop, ki ostaja na ravni izraza/odraza, zahteva od umetnosti, naj »ustrezno« odrazi/izrazi družbeno-zgodovinsko resnico v njeni totalnosti (tako na primer Lukács Kafki zoperstavi Thomasa Manna, ki da zajame sodobnost v njeni posredovani totalnosti), drugi pristop pa izhaja iz tega, da je sama »neustreznost« izraza družbe v umetnosti neposreden pokazatelj »neustreznosti« (odtujenosti) same družbe, da torej — v tem je ključni obrat — umetnost s samo svojo »neustreznostjo«, s samim svojim umetniškim »neuspehom«, ostaja zvesta svoji resnici, paradoksnno rečeno: »uspešno prikaže« radikalno odtujenost dejanskosti. To pa prav zato, ker je — kot pravi Korsch — umetnost v razmerju do družbene totalnosti kot del do celote, ne pa podoba do upodobljenega: ravno umetnost, ki bi »uspešno« prikazala odtujenost sodobne družbe, bi s tem paradoksnno že ideološko popačila, omilila radikalnost odtujenosti.

Ta »notranjost« oblike vsebini je — kot smo že videli — osnovna poteza njune dialektike, ki je

na delu že pri Heglu, npr. ob kritiki vzhodnjaške »neizrekljive globoke modrosti«: modra vsebina, ki se je ne da ustrezno izraziti, je že sama v sebi nezadostna, nerazvita, neustrezna; če oblika ne ustreza vsebini, ni stvar v tem, da poiščemo novo obliko, ki bi ji ustrezala, marveč je treba hkrati z obliko zamenjati (revolucionirati) samo vsebino. Pot zavesti v Heglovi *Fenomenologiji* ni preprosto v tem, da zavest vedno znova išče obliko (podobo), ki bi ustrezno izrazila vsebino Absoluta, marveč v samospreminjanju same vsebine (»stvari same«), ki končno postane svoja lastna oblika. Ali, kot pravi Marx: religija je prav s svojo napačnostjo *ustrezna* zavest »napačnega«, odtujenega sveta; kritika religije ni v njeni nadomestitvi s »pravilnim spoznanjem stvari, kakršne res so«, marveč v samospremembi »samih stvari«, dejanskega sveta.

Povzemimo torej razliko dveh nakazanih ravni ob vprašanju »popačenja« dejanskosti v umetnosti:

Na prvi, metaforični ravni se — ker gre za razmerje podoba-upodobljeno — preprosto zahteva »ustrezno« upodobitev predmeta. Kajpada se priznava, da sta obe, tako ustrezna (»realistična«) kot neustrezna (»subjektivistična«) upodobitev pogojeni s samim upodobljenim (prva je pač izraz progresivnih sil, druga pa reakcionarnih sil v upodobljeni družbi): kar tej ravni uhaja, je, kot smo videli, dejstvo, da je — ker »ni metagovorice«, ker je podoba metonimično vpeta v upodobljeno — prav »popačena« podoba edini »ustrezni« izraz družbe, ki je že v sebi »popačena«; osnovna postavka druge, metonimične ravni je torej, da Družba ni nekakšna »Stvar na sebi«, ki bi se ji z upodobitvami bolj ali manj ustrezno bližali, marveč je sam »presežek« popačenja, tisto, po čemer podoba pači upodobljeno, znova določeno

iz same upodobljene Družbe: umetniška upodobitev ni »medij«, ki bi od zunaj bolj ali manj popačeno izražal, odseval itn. družbo, marveč je prav sama logika tega popačenja znova družbeno določena. Drugače povedano, iz umetniške upodobitve se ne bomo dokopali do družbene resnice tako, da bomo od nje »odšteli« popačenja, ki jih vnese »medij«, in destilirali nepopačeno jedro, marveč nam več kot to (mitično) »jedro« o družbi pove sama logika njegovega popačenja. Ta logika popačenja je namreč — kot smo videli — neposredni indeks »popačenosti« (odtujenosti, notranjih protislovij) same upodobljene Družbe.

Toda — in v tem je temeljni zastavek naše analize — to »križanje« notranjosti in zunanosti je razložljivo zgolj skoz mehanizem nezavedne fantazme, še radikalneje: je *samo mesto nezavedne fantazme v socialnem diskurzu*. Razvijmo to (znova) ob Kafki: Kot smo že omenili, se t. i. »Kafkov svet« v običajnih marksističnih interpretacijah jemlje kot subjektivno popačen/»pretiran« izraz postvarelosti sodobnega državno-birokratskega kapitalizma, kjer je posameznik ujet v vsemočno kolesje birokratske mašinerije, v samogibanje transcendentnih »iracionalnih« sil, ki po njemu neznanih kriterijih odločajo o njegovi krivdi ali nekrivdi itn. Ponavadi rečemo: »v resnici kajpada ni tako, resnična državna birokracija, nikoli ni tako odkrito iracionalna, vendar pa ima umetnik pravico do takšnega pretiravanja, ima pravico zgraditi svoj fantastični svet, v katerem prižene do absurda nekatere realne poteze, da bi nas tako opozoril na nevarne težnje...«. Na tej točki pa je treba perspektivo prav obrniti: Kafka v svojem »svetu« ne podaja subjektivne fantazme, ki svobodno predela-popači realna razmerja, marveč s svojim »svetom« *uprizori fantazmo, ki*

je na delu že sredi same realnosti: kot da nima mo že v sami »realnosti« še kako »iracionalnega« odnosa do birokracije, kot da že v sami »realnosti« birokracije nezavedno ne percipiramo kot vsemogočne sile, ki »iracionalno« odloča o naši krivdi — seveda ne na zavestno-»racionalni« ravni, marveč natančno na ravni nezavedne fantazme, ki obvladuje naš odnos do birokracije. »Racionalno« kajpada vemo, da birokrat »v resnici ni vsemočen«, da se le drži nekih omejitev itn., vendar je ta naša »racionalna vednost« ujeta natančno v znano logiko »saj vem, da je tako, pa vendar...« — formula, ki je (kot je pokazal O. Mannoni) sama formula *utajitve* (Verleugnung): »saj vem, da birokrat ni vsemogočen, pa vendar... (je vsemogočen)«; bolj znana varianta te logike je rasistična: »saj vem, da so lahko Židje (Arabci, Cigani, južnjaki...) čisto dobri ljudje, nekateri so celo moji prijatelji, pa vendar... (je »nekaj« na njih...)

Ta nezavedna fantazma, ki nas obvladuje že v sami dejanskosti, je notranji pogoj »funkcioniranja« same dejanskosti (: »dejanska« birokracija lahko »funkcionira« zgolj prek te nezavedne fantazme), ni več zgolj ideološka oblika vsebine, ki jo je treba »izpeljati« iz notranje protislovnosti/»popačenosti« vsebine, marveč je *neposredno »notranja« sami tej vsebini*. Tradicionalno povedano: ni nadzidava, marveč moment same »baze«. Temu »križanju« notranjosti in zunanosti, kjer je fantazmatično popačena podoba dejanskosti že notranja sami dejanskosti, se ne moremo izogniti tako, da bi operacijo ponovili in v sami »bazi« izpeljali iz njenih »dejanskih« protislovij njeno »notranjo« fantazmatično upodobitev: nikoli ne pridemo do »nulte točke« ne-fantazmatične realnosti, realnosti, sredi katere ne bi že bila na delu fantazmatika. Ob tem tudi ne zadošča formula-

cija, da je ideološka fantazmatika — tako kot konkrekciji baze ustrezajoča pravno-politična in ideološka nadzidava — *pogoj* reprodukcije baze, pogoj, ki ga kot svojo predpostavko »postavlja« sama baza: ta ideološka fantazmatika ni *pogoj* reprodukcije baze, marveč njen neposredni »notranji« konstituens.

Temu »neugodnemu« dejstvu, da je »izraz« vselej že na delu sredi samega »izraženega«, same »vsebine«, da torej tisto, kar naj bi bilo »izraz«, so-konstituira samo »izraženo«, da »ideologija« so-konstituira samo »družbeno bit«, katere »misljeni izraz« naj bi bila, temu paradoksnemu »križanju« oziroma »kratkemu stiku« med »notranjostjo« (vsebine) in »zunanostjo« (izraza) se skušajo nekateri (znova Korsch, a tudi na primer H.-J. Krahl) izogniti z vpeljavo dodatne distinkcije med razliko zavest/bit in razliko baza/nadzidava: niso vse oblike zavesti že elemente ideološke nadzidave, temeljna ekonomska ideologija meščanske družbe, ekonomska oblika zavesti, ki jo Marx opiše kot »blagovni fetišizem«, ni nikakršna nadzidava, tj. pravzaprav sploh ni »ideologija«, marveč je neposreden moment same ekonomske baze:

»... za Marxovo in Engelsovo pojmovanje je izredno značilno, da prav te temeljne ekonomske ideologije meščanske družbe« (»predvsem malikovanje blaga ali vrednosti in druge ekonomske predstave, ki iz tega izhajajo«) »nista nikoli opredelila za ideologijo. Po Marxovi in Engelsovi terminologiji so lahko ideološke sploh samo pravne, politične, verske, umetniške ali filozofske oblike zavesti, pa tudi te ne v kakršnihkoli okoliščinah...« (*Marksizem in filozofija*, str. 72).

Tako je problem neugodnega »križanja« rešen: temeljna ekonomska oblika zavesti meščanske družbe (blagovni fetišizem) je »znotraj« baze,

ideološka nadzidava (pravo, filozofija, religija itn.) pa »zunaj«. Tu gre kajpada za tipično psevdorešitev, ki z dodatno distinkcijo zamegli dejanski problem: kot da se lahko dokopljemo do kakšne »čisto ekonomske« oblike zavesti, ki ne bi bila že sama v sebi retroaktivno opredeljena z ostalimi oblikami zavesti, se pravi: ki bi neposredno izrasla iz same ekonomske dejanskosti in bi lahko pri njeni logični genezi abstrahirali od njenih pravno-političnih, religioznih itn. predpostavk. V tem je — mimogrede povedano — jedro Balibarjeve kritike marksistične teorije fetišizma: da ta teorija dojema fetišizem kot obliko zavesti, ki jo je mogoče izpeljati iz same blagovne dialektike, brez navezovanja na pravno-politične itn. predpostavke.

Ob tem nikakor ne gre naključno za blagovni fetišizem: rekli smo že, da nas nezavedna fantazma obvladuje v skladu z logiko utajitve, utajitve (kastracije) pa je prav temeljni moment fetišizma, kot je konceptualiziran v analitični teoriji. Že v samem osrčju »ekonomske baze« so na delu libidinalno-označevalni mehanizmi, ki oblikujejo fantazme: kot da ni denar — blago brez uporabne vrednosti — konstituiran po logiki označevalca-gospodarja — označevalca brez označenca; kot da ni denar kot »fetiš«, ki se iluzorično prikazuje, kot da je sam na sebi — in ne kot izraz družbenih razmerij — bogastvo, konstituiran po logiki iluzije Gospodarja, ki zanj predpostavljamo, da ima v sebi razlog želje, itn. — tako nas pač ne sme presenetiti, če se 1. poglavje *Kapitala* bere že skoraj kot razprava iz logike označevalca, če se v njem nakazujejo teme ex-sistence Enega-Izjeme, ki konstituira celoto Vseh (denar kot posebno blago, ki poleg vseh ostalih blag uteleša njih vrednost — »kot da bi poleg levov, tigrov itn. obstajala že Žival na-

sploh«), transferja oziroma »subjekta, ki se zanj predpostavlja, da ve« (»podložniki mislijo, da spoštujejo kralja, ker je kralj kralj, v resnici pa je kralj kralj, ker ga podložniki spoštujejo kot kralja«), itn.

Utajitev je izvorno utajitev kastracije, tj. manka »materinega penisa«: »saj vem, da ga ženska nima, a vendar...«; *fetiš* pa je ravno nadomestovalec materinega falosa, element, ki hkrati prikriva in izdaja kastracijo. Od tod lahko natančneje opredelimo vlogo, »zastavek v igri« ideološke fantazme: da oblikuje imaginarni »scenarij«, ki uprizori *Dругega-brez-manka* (prenos med temi člani nakazuje že splošno rabljena metaforika: »mati-domovina«, država kot »mati«, ki skrbi za svoje otroke-državljanec« itn.). Fantazma je torej na vseh ravneh (od »individualne« do »socialne«) fantazma »nekastriranega Drugega«, Drugega, ki je »brez manka«, ki ni v sebi prelomljen, luknjičav, brez opore; ne pripominja Freud naključno v članku o fetišizmu, da je strah pred tem, da se bo pokazala »kastriranost« Drugega-Matere, homologen kasnejši paniki ob revoluciji, ko sta »oltar in tron v nevarnosti«.

Ključno vprašanje ob tem pa je, kaj je tisto, tisti »manko v Drugem«, kar zakriva fantazma. Odgovor je na videz jasen: mar ni to prav sama realnost, realnost tega, da »mati nima penisa«, da »oblast ni vsemočna« itn.? Tako bi se znova znašli v enostavnem dualnem razmerju realnost-fantazma, kjer pač fantazma daje popačeno-pretirano podobo realnosti; toda naš temeljni doslejšnji rezultat je prav neka asimetrija, »kratek stik«, ki prepreči takšno dualno razmerje: fantazma je vselej že na delu v sami tisti »realnosti«, ki naj bi jo popačeno upodabljala, *sama »realnost« je vselej že fantazmatično oblikovana*, nikoli ne moremo priti do »nulte točke« realnosti brez fan-

tazme, iz katere bi lahko izpeljali fantazmatični »izraz«. Kaj naj to pomeni? Mar ni to odkrit korak v nekaj, čemur bi rekli — v dobri stari *diamat*-terminologiji — »subjektivni idealizem«, posodobljena varianta na temo »življenje je sen«? Ne, kajti če je že sama realnost fantazmatično oblikovana, potem tisto, kar zakriva, pred čimer beži fantazma, ne more biti realnost, marveč neki tretji moment, moment, ki ga Lacan konceptualizira kot realno.

V čem je ključna razlika med *realnostjo* in *realnim*? Razvijamo jo ob primeru iz Freuda, ob znamenitih sanjah *Oče, ali ne vidiš, da gorim?* iz 7. poglavja *Traumdeutung* (tu se opiramo na Lacanovo interpretacijo v *Seminarju XI*, 5. in 6. pogl.): Nesrečni oče, ki mu je pravkar umrl sin, se je šel malo spočit v sobo, sosednjo tisti, kjer leži njegov mrtev otrok. Ob tem je zaspal in sanjal, da stoji ob njegovi postelji sin, ga drži za laket in mu z očitajočim glasom govori: *Oče, ali ne vidiš, da gorim?* Oče se zbudi — začuti dim, steče v sosednjo sobo, kjer opazi, da se je zaradi prevrnjene sveče dejansko vnel prt, na katerem je ležal mrtev sin. Freud obravnava te sanje, da bi prikazal, kako je funkcija sanj (tudi) v tem, da zadovoljijo potrebo, da se spanje nadaljuje. Jedro njegovega argumenta je tole: Oče je med spanjem zaznal dim iz sosednje sobe; ta »košček realnosti«, zunanji dražljaj, je v nasprotju z željo po nadaljnjem spanju. Zadeva se nezavedno razreši tako, da je »košček realnosti« sicer vzet na znanje, a na hitro vključen v neki sanjski scenarij — ta vključitev v sanje omogoči, da vsaj malo potegnemo spanje, tj., dokler zunanji dražljaj ne postane le premočan, tako da ga ni več mogoče s sanjami »nevtalizirati« in se pač moramo prebuditi. Gre za izkustvo, ki je vsem znano: vsakomur se je že pripetilo, da si je — ko ga je v

spancu zmotil kak zunanji šum (budilka, trkanje na vrata) — hitro iz tega šuma zgradil sanjski scenarij in tako za nekaj trenutkov odložil prebujenje. Lacan pa tu zadevo malce zaplete: kaj je bilo pravzaprav tisto, kar je prebudilo očeta? Ga je res prebudilo preprosto dejstvo, da je zunanji dražljaj postal premočan, da bi se ga še dalo nevtralizirati skoz sanje? Mar ni zadeva potekala drugače: zunanji dražljaj (»košček realnosti«) je sprožil izoblikovanje sanj, toda s tem smo tako rekoč prišli »z dežja pod kap«, v sanjah je spregovorilo nekaj grozljivega, zatrtega, za očeta neznozna vizija krivde, neko potlačeno travmatično jedro (prav možno je, da je umirajoči sin v vročičnih blodnjah očitil kaj podobnega očetu), in samo prebujenje je prav beg pred tem travmatičnim jedrom. Freud pravi, da sanjamo zato, da bi lahko še naprej spali, tj., da se ne bi že zbudili, Lacan pa ga dopolni, da velja tudi nasprotno: zbudimo se zato, da ne bi še naprej sanjali, ker v sanjah naletimo na neko neznožno travmatično jedro. V tem je — grobo nakazano — razlika med realnostjo in realnim: *realnost* je tista »zunanja realnost«, v katero se prebudimo, od koder prihaja dražljaj, ki sproži sanje, *realno* pa travmatično-nesimbolizirano, »neprisvojeno« jedro, pred katerega grozo pobegnemo v realnost.

In prav ta beg pred grozo realnega je v samem jedru ideološkega postopka, tj., »da energijo« mistifikaciji«, »poveličanju« »realnih sil« v »nadenaravne«: Ponavadi se reče, da v ideologiji, na primer v teologiji kot ideologiji par excellence, poveličamo, osamosvojimo ipd. — »realne družbene sile«, ki nas obvladujejo v dejanskosti — od kod energija »poveličanja«, stopnjevanja do »nadenaravnega« teh »realnih« družbenih sil? Odgovor je kajpada v tem, da za razlago ideološke fantazmatike ne zadošča, da jo postavimo v razmerje

do »družbene dejanskosti«, marveč je v igri še tretji moment: realno. Drugače povedano: nezavedna fantazmatika ni »ideološka maska«, ki bi preprečevala neposreden stik z realnostjo, ne drži nas s tem, da bi nam ponudila imaginarno vizijo, ki bi naredila znosno bivanje v neznozni realnosti, marveč nas drži s tem, da *ponuja že samo (fantazmatično posredovano) realnost kot beg* — pred neznoznostjo realnega.

Kaj je to »realno«, to travmatično jedro v ideološkem diskurzu — »realno«, ki ga maskira fantazmatika kot nezavedna opora ideologije? Freud ga je tematiziral predvsem na ravni »očetomora« kot travme »prvobitnega zločina«, konstitutivnega za človeško občestvo; tega »očetomora« kajpada ni dojeti kot »prazgodovinskega dejstva«, marveč kot stalno navzoče (ne preprosto »preteklo«, marveč »bivše«) travmatično jedro, dejanje (simbolnega) nasilja, na katerem temelji sama družba, ki pa skuša zbrisati sled za njim — lahko bi celo rekli, da so v analitični perspektivi »pozitivne« socialne organizacije prav različni poskusi, »strukturno« zbrisati travmatično sled dogodka, ki jih vzpostavlja, ki ga same predpostavljajo.¹ Mi pa

¹ Spraševati se, ali je očetomor res prazgodovinsko dejstvo (tj. jemati ga na ravni *realnosti*), pomeni enak nesmisel kot spraševati se, ali je nekoč v prazgodovini res prišlo do spopada med gospodarjem in hlapcem, tj., jemati dialektiko gospodarja in hlapca kot opis prazgodovinskega dejstva. V resnici ima ta heglavska dialektika natančno vlogo fantazemskega »scenarija«, konstrukta, ki ga *vselej-že implicira* dejstvo, da ljudje *delajo*: samo dejstvo dela implicira določeno intersubjektivno konstelacijo, »boj na življenje in smrt« za priznavanje dveh subjektov in izid tega boja v porazu enega med njima — analitično rečeno, delo kot tako (kot opredeli njegov pojem Marx v 5. poglavju *Kapitala I*: zunanje-smotrna dejavnost, opravljena v »objektivni distanci« do predmeta) je po svoji

bomo tu skušali naznačiti neko drugo pot — vprašanje je, če ni prav *razredni boj* takšno »realno«, ki ga maskira socialna fantazmatika. Razredni boj namreč ni nekakšno »realno(stno) družbeno dejstvo«, ki bi ga lahko »pozitivno« raziskali, opredelili, marveč je — tako kot spolna razlika — neka razlika, ki je »nemogoča«: ni »skupne mere«, ni »celote«, iz katere bi ga lahko mislili. Razredne razlike ne moremo misliti kot razlike dveh vrst (dveh razredov v običajnem klasifikatoričnem pomenu) znotraj rodu »družbe nasploh«, niti kot dveh nasprotnih polov, ki se skupaj dopolnjujeta v celoto, niti kot »organske« razlike družbenega organizma (vladajoča »glava« proti vladanim »rokam«): ni nevtralnega »skupnega polja«, sleherno takšno polje je že samo učinek določene pozicije v razrednem boju. Glavni »zastavek« razrednih ideologij oziroma njihove nezavedne fantazmatike je prav zamračiti samo dejstvo razrednega boja (tj. dejstvo, da je družba zgrajena na nekem »razcepu«, razcepu, katerega oba dela *ne* tvorita »Celote«): z artikulacijo družbe kot mitične »organske Celote«, *Matere-Domovine* itn., kjer je razlog za razcep *povnanjen* v »žrtev« (pa naj bodo to »Židje« ali »ostanki pretekle družbe«).

»intersubjektivni« libidinalni ekonomiji vselej delo za Gospodarja (naj bo ta »realen« ali ne), pred katerim si ne upamo priznati svojega užitka, ima torej ustroj obsesionalne dejavnosti. Tu je — kot se zdi — Hegel daleč pred tistimi svojimi kritiki, na primer Habermasom, ki skušajo problem rešiti tako, da ločijo dva momenta človeške »generične« dejavnosti: intersubjektivno prakso (simbolno interakcijo) in subjekt-objektno produkcijo — Hegel že vnaprej odgovori na zatrto vprašanje tega razlikovanja: *kakšna je intersubjektivna (simbolna) ekonomija same instrumentalno-predmetne produkcije*.

Od tod pa se lahko spet vrnemo k izhodišču te digresije, k dialektiki med družbeno vsebino in njeno ideološko obliko: če rečemo, da je ideološka fantazmatika vselej že na delu sredi same družbene vsebine, mar nismo s tem ostali v temeljnem okviru drugega — »metonimičnega« — pristopa, tj., mar ni znova vsebina tista konkretna Celota, ki zaobseže samo sebe in svojo ideološko-fantazmatično obliko? Premestitev, ki smo jo tu vpeljali, je komaj opazna: refleksivno »samonanašanje«, značilno za dialektiko »vsebine« in »oblike«, (tj. to, da se razcep vsebina/oblika reflektira v sami vsebini kot njen notranji samorazcep) se prevesi v »vrtenje v krogu«, metonimična »Celota« posredovanja vsebine in oblike »obvisi v praznem«, nekaj iz nje vselej že izpade, da lahko steče refleksivno samonanašanje — ta Presežek, ki konstitutivno uhaja metonimični Celoti, drugače povedano: ki jo ravno naredi vselej-že »ne-celo«, saj jo od znotraj »načne«, pa je prav travmatično jedro realnega. Odgovor na naše izhodiščno vprašanje: kako da je srečanje med psihoanalizo in historičnim materializmom vselej »zgrešeno« srečanje, je torej iskati prav v nakazani nezvedljivi heterogenosti, neuskkljenosti, nezvedljivem ne-ujemanju med realnim in realnostjo. Z ene strani je »realno« kot travmatično jedro nekaj, česar ni mogoče zvesti na (preteklo) realnost, tako da bi na primer vzeli očetomor kot »prazgodovinsko dejstvo« in ga skušali etnološko podgraditi (past, v katero se je ujel sam Freud v *Totemu in tabuju*) — ne zaradi njegove nedosegljivosti, marveč zato, ker je »realno« *retroaktivni produkt simbolizacije*, notranji »presežek«, ki »izpade« iz procesa simbolizacije: če naj se poslužimo heglvske besedne igre, bi lahko rekli, da ga sama simbolizacija vzvratno pred-postavi. (Tudi katerikoli dogodek, ki se je pripetil »v realnosti«, dobi raz-

sežnost »travme« vselej *naknadno*, skoz neuspeh simbolne »prisvojitve«, kot lepo sledi iz Freudovih analiz »volčjega človeka«.) Z druge strani pa tudi nikakor ne smemo razmerja realno-realnost dojeti po modelu razmerja bistvo-pojav (ali celo videz), kot da bi bila »realnost« zgolj fantazmastični videz« za razliko od pravega jedra realnega: čeprav je za konstitucijo »realnosti« neizogiben beg pred realnim, zator razsežnosti realnega, pa ni zato »realnost« nič manj »dejanska«. Ta razcep realno/realnost od znotraj cepi sam proces simbolizacije: *označevalec* se »vrti v krogu« diferencialnega napotovanja oziroma samonanašanja brez opore, ki je organizirano okoli luknje *realnega*, *znak* pa se nanaša na označeno *realnost*. Historični materializem zajema simbolizacijo kot moment dejanskega procesa družbene (re)produkcije in ob tem sprevidi razsežnost realnega, psihoanaliza se omeji na označevalni proces v njegovi »avtonomiji«, zajame ga kot proces, ki se »vrti v krogu brez opore«, ki se v zadnji instanci nanaša zgolj sam nase, prav skoz to pa se ji odpre razsežnost realnega. Teh dveh ravni ni mogoče »sinhronizirati«, »sintetizirati«, dostop do realnega nujno plačamo z »avtonomizacijo« simbolnega, in obratno, uvid v »družbeno posredovanost« simbolnega nujno plačamo s sprevidom travmatičnega »jedra realnega« sredi simbolnega. Ni ju mogoče teorijsko »sinhronizirati«, ker je ta nemožnost usklajenosti že v »stvari sami«, konstitutivna za sam nastop simbolnega.

Ob razliki historičnega materializma in psihoanalize potemtakem ne gre za razliko med dvema »pozitivnima« teorijskima poljema oziroma »predmetoma«: »predmet« historičnega materializma je zgodovinska totalnost »samoposredovanja« družbenega subjekta, »predmet« psihoanalize pa je sam predmet, objekt kot travmatično »jedro

realnega«, ki konstitutivno »izpade« iz te totalnosti. In odveč je pripomniti, da je prav ta »nemožnost« skladnega razmerja tista, ki zasnavlja še kako »realno« vez med njima, vez, ki je veliko trdnjša kot kakršnakoli »delitev dela« znotraj predpostavljene »skupnega polja«.

IX. Od Heglove dialektike do logike
označevalca

Navada je — tako pri večini teoretikov Lacanove šole kot pri tistih, predvsem marksistih, ki navezujejo na »racionalno jedro« Hegla — da se poudarja radikalna heterogenost, neprimerljivost heglavskega procesa subjektive samoodtujitve in procesa odtujitve subjekta v označevalcu, kakor ga razvije J. Lacan; to se kajpada počenja vsakokrat z nasprotnim predznakom: ali je — za analitike Lacanove šole — Hegel tisti, ki subjektov razcep, njegovo razsrediščenost, še vedno zvede na prehodni moment dialektike samozavedanja, ki po notranji logiki pelje h končni spravi, ali pa je — za privržence »racionalnega jedra« Heglove dialektike — lacanovsko poudarjanje subjektive konstitutivne razsrediščenosti zgolj mistificiran miselni izraz pristanka na dejanstvo odtujenega sveta, v katerem vlada nad subjekti »substancija« odtujenih družbenih sil. Zastavek pričujočega poglavja pa je prav pokazati, da je tovrstna zoperstavitev lažna, da sta v nji mistificirana že *oba* člena: da je zavračanje lacanovske dialektike označevalca zgolj simptom, ki izpričuje sprevid neke ključne razsežnosti heglavske dialektike pri samih »heglavskih marksistih«, in obratno; skratka, zadnja misel pričujočega poglavja je, da je šele skozi branje, ki izhaja iz dialektike označevalca, možno zajeti nekatere ključne razsežnosti heglavske dialektike.

Ce naše branje izhaja iz lacanovske teorije označevalca, se na prvi pogled zdi najprimerneje, da se skušamo približati Heglovi misli glede na vlogo *govorice* v dialektičnem procesu. Res bi lahko na tej ravni povedali marsikaj ključnega in ponavadi spregledanega — tako ima na primer že v *Fenomenologiji duha* govornica odločilno vlogo. Tako na začetku kot na koncu poti *Fenomenologije* trčimo na govornico: že v poglavju o čutni gotovosti nastopi kot nosilec-medij resnice proti zgolj-Menjenemu Izrečeno, celotna *Fenomenologija* pa se sklene z nastopom absolutne vednosti kot *logosa*, samogovora absoluta. Poleg tega intervenira govornica skoraj ob vseh ključnih prehodih oziroma prelomnih točkah: mar ni — če je, kot pravi sam Hegel v *Enciklopediji*, misel vselej jezikovna — prehod od hlapca-delavca k samozavedanju, ki misli, (tj. k stoicizmu) prav prehod od *dela* h *govoru*? Dalje nastopi v poglavju o »vzgoji« prav govornica kot temeljni medij odtujitve, posredovanja obeh na začetku abstraktno zoperstavljenih polov, plemenite zavesti in države. Dalje je v poglavju o vesti (*Gewissen*) vnovič prav govornica medij nastopa univerzalnega samozavedanja kot prehoda k samoprikazovanju absoluta. Na videz se zdi, da gre tu za poljubno prenašanje težišča: enkrat (v poglavju o vzgoji) govornica nastopi kot medij odtujitve samozavedanja, drugič (v poglavju o vesti) nasprotno kot sam medij sprave samozavedanja z univerzalnostjo substance, tj. kot prehod k univerzalnemu samozavedanju; kot da Hegel pobere enkrat to, drugič ono plat govornice. Toda prav v tem je »življenje pojma«, da tu ne gre za omejene »podvrste« govornice nasploh, marveč da celotna govornica, govornica 'kot taka', ob vsakem konkretnem vozlišču poti *Fenomenologije* nastopi vsakokrat v določenem svojem »aspektu«, uzrta skoz določeno »prizmo«.

Ključen je tu začetek poglavja o vzgoji: izhodišče je čista vsaksebnost subjekta in substance, posamičnega samozavedanja in univerzalnega, konkretno: plemenite zavesti in Oblasti. Kako pride do te vsaksebnosti? Predhodna upodobitev duha je neposredno-univerzalni Jaz rimskega privatnega prava (v katerega se razreši neposredni duh, meščan grškega polisa), ki mu na ravni samozavedanja ustreza stoicizem. Ta jaz je torej že enotnost posamičnega in univerzalnega, subjekta in substance, toda še prazna-formalna-neposredna enotnost, ki ji pobegne vsa vsebina, tj., ki ne more iz sebe razviti vsebine. Edini način, da si jaz resnično prisvoji vso substancialno vsebino, je odtujitev: vzpostaviti se mora kot čisto notranja Posamičnost, negacija prirodnosti/neposrednosti, tj. kot plemenita zavest, ki izvrše vso vsebino v zoperstavljeno substancialnost, kateri služi (Oblast); šele kot tako si jo lahko (vnovič) prisvoji v vsem njenem bogastvu. Toda nas zanima ta pot iz aspekta govornice. Govornica je vselej, po samem svojem pojmu, enotnost subjekta in substance, posamičnega in univerzalnega, zato je ta korak k plemeniti zavesti v jedru vrnitev k brezgovornosti, saj je pristna notranjost plemenite zavesti pač neizrekljiva. (Ta brezgovornost je seveda zgolj in prav »resnica« govora prazno-formalnega subjekta rimskega prava, kajti njegov govor zgolj ponavlja prazno formo, ne izreka nobene prave miselne vsebine, je torej na sebi že brezgovornost.) In zato je edina možna pot posredovanja obeh na izhodišču abstraktno zoperstavljenih polov, čiste notranjosti plemenite zavesti in prav tako neme substancialne Oblasti, prav sama govornica: skoznjo se subjekt objektivira/odtuji, prestavi v medij univerzalnega svojo čisto notranjost, hkrati pa se sama substanca (Oblast) subjektivira, postane absolutna monarhija na čelu

s kraljem/subjektom. Govorica torej nastopi kot medij »menjave« med subjektom in substanco, plemenito zavestjo in oblastjo; prva pridobi univerzalnost objektivnosti, druga konkretno subjektivnosti (tj., abstraktna Oblast postane subjektivnost absolutnega monarha) — toda vsaka od njiju to dovolj drago plača: prva zgubi plemenitost svoje notranjosti, njena govorica postane govorica »laskanja« (»prilizovanja«) monarhu, hkrati pa se sama substanca pretvori v že-subjektu-podrejeno Oblast (družbena moč), subjektu razpoložljivo oblast, ki seveda ni drugega kot *denar* (: vzdrževalnine, ki jih absolutni monarh izplačuje dvorjanom za njih laskanje). Na tem mestu je vloga govornice tako ključna, da sam Hegel poudari, kako govornica — ki je sicer medij gibanja celotne vsebine *Fenomenologije* — tu ni zgolj medij, marveč kot taka neposredni zastavek, tisto, za kar gre.

Kljub plodnosti pristopa, ki izhaja iz vloge govornice pri Heglu, pa bi takšen pristop lahko vzbudil napačen videz, da se ukvarjamo le z nekim določenim abstraktnim aspektom oziroma momentom Heglove misli; zato bomo raje ubrali drugačno pot in se neposredno lotili samega osnovnega ustroja dialektičnega procesa pri Heglu. Dve ključni operaciji logike označevalca, kakor ju je razvil Lacan v 16. in 17. poglavju *Seminarja XI*, sta *odtujitev* in *ločitev*; skušali bomo nakazati vez vsake izmed teh dveh operacij s Heglovo dialektiko.

Za začetek začrtajmo tisto potezo logike označevalca, ki je ključna za naš namen; to potezo — tu se opiramo na »Matrico« Jacquesa-Alaina Millerja — to potezo je iskati v neki določeni dialektizaciji razmerja med znamenjem in krajem (krajem vpisa znamenja). Na kratko: običajno pojmovanje dojema *kraj* kot nevtralno mesto, pod-

lago, na katero se vpisujejo znamenja. V logiki označevalca pa je nasprotno dejstvo, da je kraj sam v sebi odsotnost znamenja, vzeti dobesedno: kraj ni več nevtralna podlaga, na kateri bi se znamenja strukturirala v diferencialnih opozicijah — sam kraj kot odsotnost znamenja je že neki negativni modus znamenja, je znamenje tega manka (odsotnosti znamenja), in s tem pade v polje znamenja. Drugače povedano: brž ko imamo opraviti z diferencialno mrežo označevalcev-znamenj, se ne moremo ustaviti pri prepletenosti razlik med »pozitivnimi« označevalci, temveč moramo poleg tega všteti v mrežo razlik tudi razliko med označevalcem in njegovo odsotnostjo kot označevalno opozicijo, se pravi, kot del označevalca moramo vzeti njegovo lastno odsotnost: postaviti moramo eksistenco nekega označevalca, ki je sam manko označevalca, kar se ujema prav s krajem (vpisa označevalca). Ta razlika je nekako avto-refleksivna: paradokсна, a navzlic temu nujna točka, na kateri se označevalec ne razlikuje preprosto od nekega drugega označevalca, marveč od samega sebe kot označevalca.

Isto zadevo bi lahko razvili na ravni razmerja med neko množico in njenimi elementi: množica (če je, kajpada, označevalna) ni nevtralni medij, vsebuječ svoje elemente, ki bi se razlikovali po specifičnih razlikah znotraj nevtralne občosti množice, temveč moramo nujno postaviti eksistenco nekega »mejnega primera«:

»primera množice z enim elementom: element se lahko razloči zgolj od množice kot prazne, od množice, ki je zgolj svoj lasten manko (ali od svojega kraja kot takega, ali od znamenja svojega kraja — kar vse pomeni, da je ta kraj v sebi razcepljen). Če naj množica eksistira, mora element izstopiti, mora se izključiti, izvzeti, delovati kot primanjkljaj ali presežek.« (*La Matrice, Ornicar?* 4, str. 6).

Ta mejni primer je torej primer, v katerem specifična razlika (razlika med specifičnimi-partikularnimi elementi množice) sovpadе z razliko med samo množico in njenim elementom, se pravi, v katerem specifična razlika ne deluje več kot razlika med elementi na nevtralni-obči podlagi množice, marveč postane sama razlika med občo množico in njenim partikularnim elementom. Množica je tako rekoč *postavljena na isto raven* s svojimi elementi: sama množica stopi v razmerje paradigmatične razlike s svojimi elementi, deluje kot en izmed svojih elementov: kot paradoksn element, ki je sama odsotnost, kot element-manko. Lahko bi rekli, da sta dva elementa takšne množice z enim elementom element kot tak in sama množica kot prazna množica, ki je hkrati negativni element, manko elementa kot element-manko.

S tem, kar smo doslej povedali, pa smo že v samem jedru heglvske dialektike — temeljno potezo heglvskega razmerja med Občim (množico) in Partikularnim (njenimi elementi) je namreč — kot smo že videli — iskati prav v tem, da ima Obče zgolj eno samo Partikularno, da ima rod zgolj eno samo vrsto, se pravi v tem, da specifična razlika sovpadе z razliko med rodом in vrsto: opozicija ni več opozicija dveh nasprotij znotraj nevtralne občosti rodu, marveč je opozicija med samim rodом in njegovo vrsto. Na začetku imamo abstraktno občost, od nje pa ne pridemo k Partikularnemu zato, ker bi abstraktna občost kot svoj protipol zahtevala Partikularno, marveč zato, ker je že sama v sebi — kot *abstraktna* občost — partikularna: ni »vse-obsegajoča«, uhaja ji (kot občosti, ki je abstraktna, se pravi, do katere pridemo z abstrakcijo od Partikularnega) prav samo Partikularno. Ali, če naj nekoliko grobo pridemo v lacanovsko termino-

logijo: izhajamo iz Vsega; Vse pa že »ni vse« — uhaja mu prav samo »ne-vse«; zato samo Vse »preide« v ne-Vse, se »partikularizira«.

»Napredovanje« heglvske dialektike se torej močno razlikuje od običajne predstave »dialektičnega napredovanja«, ki zgleda nekako takole: izhajamo iz enega pola, le-ta se izkaže za parcialnega-enostranskega, pridemo k nasprotnemu polu, ki se prav tako izkaže za parcialnega-enostranskega, kar nas končno pripelje k njuni Sintezi, Totalnosti obeh polov (na primer: subjektivizem Kanta in Fichteja, objektivizem Schellinga, heglvska sinteza kot »resnica« obeh nasprotnih polov). Nasprotipostavljena pola dialektičnega procesa nista dva dela Celote (Vsega), marveč *sama Celota in njen del*, in rezultat procesa nikakor ni »sinteza« dveh parcialnih polov v Celoto, marveč nekaj neprimerno bolj paradoksnega: sinteza same Celote in njenega dela. Rezultat kot konkretna občost (za razliko od izhodiščne abstraktnе občosti) je prav takšna »avtorefleksivna«, samonanašajoča se totalnost, podvojena v sebi, hkrati »ona sama in svoje drugo« in zato »brez zunanosti« (kar so prav temeljne opredelilve *lalangue*, »je jezika« kot brezmejne, ne-konsistentne označevalne mreže, pri Lacanu!).

Temeljna matrica »napredovanja« heglvske dialektike je torej: izhodiščna Celota se vedno znova izkaže za ne-celo in se zato »konkretizira« tako, da se vključi sama vase, da se prišteje k svojim delom: »konkretna totalnost« je paradokсна Celota, ki je sama všteta med svoje dele, ki je hkrati Celota in njen (svoj) del.

Vendar pa smo doslej uporabljali dvojico celo/ /ne-celo (oziroma vse/ne-vse) v še »naivnem« pomenu — zdaj moramo zadeve precizirati v skladu z logiko označevalca: Iz označevalčeve diferencialnosti izhaja, da ex-sistira ob vsaki Celoti

(Vseh) »vsaj En«, ki iz te Celote izpade, ki jo — prav kot izjema — konstituira kot Celoto. V skrajni točki lahko konstituiramo prav toliko »Celot« kolikor je označevalcev — sleherni označevalec lahko s svoje strani igra vlogo izjeme, ki »drži skupaj« Celoto. Ne moremo pa nikoli konstituirati totalne množice označevalcev, njihove Totalnosti brez izjeme in brez zunanosti Enega — drugače povedano, prav ta »totalna množica« je vselej že nekonsistentna, luknjičava, odprta, množica, ki »se ne drži skupaj«, torej natančno »ne-cela« množica. Ta množica »brez izjeme Enega« ni preprosto »ploska«/»enodimenzionalna« v razmerju do stratifikacije Celot in njihovih Izjem, tj., v nji niso preprosto »vsi elementi na isti ravni« za razliko od Celote, ki vselej predpostavlja Izjemo na drugi ravni, marveč je v sebi podvojena, »reflektirana«, je mesto, na katerem se različne ravni znajdejo »na isti površini«, na primer: mesto, na katerem »objektna govorica«, mitično izhodišče metajezikovne stratifikacije, sovpade z zadnjo, najvišjo metagovorico, na katerem metagovorica pade nazaj v svojo izhodiščno objektno govorico.

Inkonsistentost takšne »vase spōdvite« totalnosti ima torej ustroj Moebiusovega traku: »Eno v Dvojem«, kjer razmerja Celote do izjeme ne smemo več dojeti kot razmerja stratifikacije, tj. skoz zunanost izjeme Celoti, marveč tako, da se Celota in izjema, notranjost in zunanost znajdetata na isti površini. Takšna nekonsistentna »totalnost« (nekonsistentna, ker združuje nezdrumljivo na isti površini) je brez zunanosti in zato ne-cela. Prav tu pa je iskati mesto heglavske »konkretne totalnosti«: ta totalnost je natančno »Eno v Dvojem«, »absolutna, se pravi protislovna in razcepljena totalnost« (Matrica, str. 7); nastopi natančno na točki, ko pride do križanja različnih

ravni stratifikacije, na točki, ko se Celota in izjema znajdetata na isti površini. Zato se formule konkretne občosti-totalnosti tako ujemajo s formulami *lalangue*: lahko bi rekli, da abstraktna občost, ki izključuje Partikularno, deluje kot Celota, ki temelji na izjemi, medtem ko je konkretna totalnost totalnost brez zunanosti, »absolutna«, in prav zato »nekonsistentna«, protislovna.

Strogo vzeto pa je že izhodišče dialektičnega procesa, začetni vpis, kvazi-»totalnost« brez izjeme in torej ne-cela: Na začetku je »Vse« brez izjeme, zunaj njega ni (oziroma je) »nič« — ta »nič«, ki uhaja »Vsemu« in ki prav kot tak požene proces k opredelitvi te izhodiščne neopredeljenosti Vsega, ta »nič« še ni zunanja meja-izjema, marveč prej neke vrste »notranji rob«, čista razlika, čisto protislovni element, ki sovpade s svojim lastnim mankom; dialektični proces opredeljevanja je natančno v tem, da preidemo od tega izhodiščnega, tako rekoč »absolutnega« nasprotja ali neskladja (med ne-celo množico in čisto razliko, med izhodiščnim vpisom-znamenjem in znamenjem-mankom, med S, in \$) k »refleksivni« razliki-nasprotju (tokrat »refleksivni« v ožjem pomenu »razumskega«) med Celoto kot omejeno z izključenim ne-celim (v običajnem smislu Partikularnega), se pravi: kot *abstraktno* Celoto-Občostjo, in samim Partikularnim. Tako pridemo do razlike oziroma nasprotja dveh ločenih-nasprotipostavljenih-zunanjih momentov (abstraktno Občega in Partikularnega), kar »partikularizira« samo Obče, kar »parcializira« samo Celoto.

Drugeče povedano: izhodiščna Občost (»teza«) še nima meje-opredelitve, je v tem smislu še ne-cela, in dialektično »napredovanje« je prav v tem, da dojamemo samo to neopredeljenost kot negativno opredeljenost: brezmejno *izključuje* mejo, neopredeljeno *izključuje* opredelitev, v tem je

njegova meja-opredelitev. Če naj preidemo od brezmejne-neopredeljene množice k množici-Celoti, tj., če hočemo izhodiščno množico zajeti kot Celoto, ji moramo nekaj *odvzeti* (natančno omejeno-opredeljeno Partikularno), to izvzeto pa nato deluje kot njena meja-izjema. Obče v pravem pomenu, občca Celota, je torej S_1 , ki smo mu odvzeli S_2 in ki je na ta način prav kot občca že v sebi partikularizirano-omejeno. Paradoks je potemtakem v naslednjem: izhajamo iz brezmejne, ne-cele občosti; ta izhodiščna občost se »partikularizira« prav kolikor jo skušamo zajeti kot Celoto — prav s to kretinjo jo namreč omejimo, vpeljemo razcep med Občim in Partikularnim, razcep, ki partikularizira samo občca.¹

¹ Od tod bi se dalo razviti temeljno razliko med *nasprotjem* in (dialektičnim) *protislovjem*, kar dela toliko težav ne le neotomističnim kritikom marksizma, marveč tudi marsikateremu marksistu (W. Harich, L. Colletti). Neotomistični kritiki namreč vztrajajo pri tem, da je protislovje lahko zgolj miselno, v stvareh da imamo opraviti zgolj z nasprotji, »nasprotnimi tendencami«, kar pa ni nič »protislovnega«; k tej kritiki lahko pripomnimo, da popolnoma drži — drži glede na tekste, na katere se naslavlja: to, kar navajajo Leonov, Rozental in njihovi današnji nasledniki kot primere »protislovij v stvareh«, ni dejansko nič drugega kot navzočnost *nasprotij*, »nasprotnih tendenc« v njih (najlepši primer je pač polizobraženska predstava o življenju kot »stalnem spreminjanju, kjer v organizmu hkrati staro odmira in novo nastaja«). Za *takšno* »dialektiko protislovja« kajpada povsem drži, da tudi marksizem sprejema Aristotelesov zakon neprotislovnosti. V čem je potemtakem odločilna razlika med nasprotjem in protislovjem, ki ga spregleda takšna »dialektika«? Protislovje je moment, ko se eno izmed nasprotij *sprevrne v svoje nasprotje* — vendar tu ne gre za nekakšno psevdodialektično »dopolnjevanje« enega nasprotja z drugim tipa »ni gibanja brez mirovanja, ni mirovanja brez gibanja; ni enotnosti brez razlike, ni razlike brez enotnosti«; protislovje je nasprotno točka,

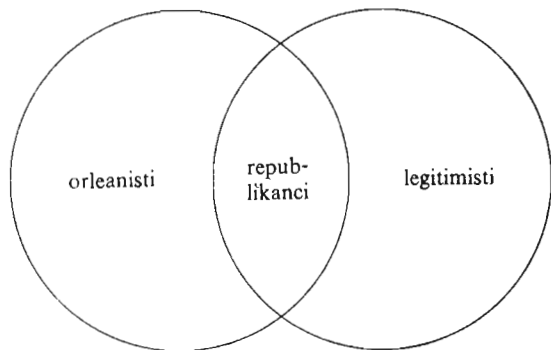
V samem osrčju heglovske dialektike naletimo torej na konstitutivno neskladje med Občim in Partikularnim — pri Heglu imamo dejansko opraviti z vselej »spodletelim« srečanjem med Občim in Partikularnim, in prav to »protislovje« (katerega momenta nista nikoli »simetrična«-spekularna) med Občim in Partikularnim je resnična »gonilna sila« njegove dialektike. Partikularno je — v razmerju do Občega — vselej hkrati presežno in/ali pomanjkljivo: presežno, ker uhaja Občemu, ker ga Obče — kot abstraktno — ne zaobsega, marveč izključuje; pomanjkljivo, ker — in to je zgolj ista stvar iz druge perspektive — ker ga ni nikoli dovolj, da bi »zapolnilo« občost. Bolj tradicionalno povedano: protislovje med Občim in Partikularnim bi bilo »razrešeno«, dosegli bi mir uspelega srečanja, če bi bila razčlenitev, porazdelitev občega rodu na partikularne vrste izčrpana, če bi imeli opraviti s porazdelitvijo *brez preostanka*; toda porazdelitev označevalne množice ni nikoli popolna, izčrpana, vselej preostane neko prazno mesto, ki ga zavzema paradoksn »presežni« element, ki je sama množica kot prazna. Tako se označevalna »klasifikacija« razlikuje od običajne po tem, da v nji najdemo poleg »običajnih«, »normalnih« vrst rodu še neko dodatno paradokсно vrsto, ki drži (na ravni vrst) mesto rodu (oziroma ne-rodu) *kot takega*. Ta dopolnilni element naznačuje prav nemožnost platonskega postopka diereze, izčrpnega razčlenjevanja rodu

ko se en moment nasprotja prav v tem, ko ga skušamo zajeti »kot takega«, v abstrakciji od njegovega nasprotnega momenta, sprevrže v to nasprotje — najbolj rudimentaren primer: dialektika biti in nič pri Heglu ni v tem, da se »bit in nič dopolnjujeta«, da »ni biti brez nič in obratno«, marveč zadenemo na nič prav s tem, da skušamo zajeti »čisto« bit, bit »samo zase«, v abstrakciji od vseh ostalih opredelitev.

v vrste. Vzemimo že omenjeni primer: Marx v *Razrednih bojih v Franciji* takole opredeljuje vlogo »stranke reda« med revolucionarnimi dogodki sredi 19. stoletja:

»... skrivnost njenega obstoja je *koalicija v eni stranki orleanistov in legitimistov*. ... *anonimno kraljestvo republike* je bilo edino, v katerem sta lahko obe frakciji v enaki meri uveljavili svoj skupni razredni interes, ne da bi se morali odpo-vedati medsebojni rivaliteti. ... če je bila vsaka od frakcij, vzeta zase, rojalistična, pa je bil produkt njune kemične združitve nujno *republikanski*«.

Republikanstvo je potemtakem v tej logiki ena izmed vrst rodu rojalizma, paradokсна vrsta, ki znotraj (med samimi vrstami) tega rodu drži mesto rodu kot takega. Rod rojalizma ima tri vrste: legitimiste, orleaniste in republikance. To konstelacijo bi lahko dojel tudi kot vprašanje iz- bire: rojalist se znajde pred izbiro — biti legi- timist ali orleanist? Mar lahko izbere rojalizem nasploh, sam medij izbire? Marxov odgovor: da — tako da izbere republikanstvo, s čimer se po- stavi na samo mesto, kjer se prekrivata množici legitimistov in orleanistov:



Ta paradokсни element, »izključeni tretji« glede na alternativo, ki jo nudi izbira med legitimisti in orleanisti, je potemtakem natančno tista nela- godna »iracionalna« točka, na kateri obči Rod med svojimi vrstami *naleti na samega sebe* — na tej ravni je iskati tudi označevalni domet hegl-ovskih postavk o istovetnosti:

»Če nekdo odpre usta in obljubi, da bo naznačil, kaj je bog, namreč to, da je bog — bog, je naše pričakovanje razočarano, saj je merilo na neko *različnostno opredelitev*... / Ko si pobliže ogle- damo ta učinek nelagodja, ki ga sproži tovrstna resnica, vidimo, da je začetek: *rastlina je* —, ob- ljubljaj, da bo *nekaj* povedano, da se bo proiz- vedla neka druga opredelitev. Ko pa se povrne zgolj ista stvar, pride prav do nasprotnega, *nič* se ne proizvede. Takšen *istovetni* govor je torej v *protislovju sam s sabo*.« (*Wissenschaft der Lo- gik II*, str. 30.)

Sam Hegel pove v nadaljevanju, da je ključ te zadeve v dejstvu, da imamo opraviti s *formo pro- pozicije*: sama forma propozicije je tista, ki pro- izvede »pričakovanje« opredelitve-spezifika- cije izhodiščne nevtralne občosti, opredelitve, na katero naj bi naleteli v drugem delu propozicionalne enačbe $S = P$; drugače povedano, ki proizvede pričakovanje znamenja, ki naj bi se vpisalo na kraj. Kaj pa dobimo namesto tega? S samo formo propozicije je določeno, da bo tisto, kar bo pri- nesla druga polovica propozicionalne enačbe, prav vrsta rodu, *opredelitev* abstraktne občosti, *zna- menje*, vpisano na kraj, *element* množice... — tavitološka istovetnost $A = A$ je potemtakem na- tančno tista nelagodna točka, na kateri množica *naleti med svojimi elementi* sama nase, na kateri rod sreča samega sebe *kot svojo lastno vrsto*. Skratka, namesto da bi izhodiščni moment (ob- čost rodu, množice) naletel na samega sebe v pre-

prosti tavnološki istovetnosti, naleti na *svojo lastno odsotnost*: množica naleti na samo sebe kot *prazno množico*, kraj naleti na samega sebe kot odsotnost znamenja (ali obratno: izhodiščno znamenje naleti na sam kraj svojega vpisa kot svojo lastno odsotnost).

Prav ta paradoksn element, kjer Obče naleti v Partikularnem samo nase, ta točka križanja med Občim in Partikularnim, pa je mesto »subjektivacije« strukture: ta »dialektizacija« razmerja med Občim in Partikularnim (med množico in njenimi elementi, med rodnom in njegovimi vrstami) nakazuje, da imamo opraviti s strukturo, v katero je vpisan subjekt, se pravi z označevalno strukturo. Drugače povedano, brž ko odpravimo ta »kratek stik« med Občim in Partikularnim, to artikulacijo »Moebiusovega traku«, kjer sta Obče in Partikularno »na isti površini«, kjer naletimo na Obče že v obliki paradoksnega momenta samega Partikularnega, brž ko torej pristanemo pri »čisti« klasifikacijski strukturi, kjer se Obče členi v svoje Partikularnosti brez paradoksnega »presežka«, ki drži mesto Občega v Partikularnem — že imamo opraviti z »objektivno« strukturo brez subjektive reprezentacije: subjekt namreč eksistira zgolj v tem neskladju ali kratkem stiku med Občim in Partikularnim, tako da ga eno reprezentira za drugo.

Vzemimo na primer tole postavko z začetka Heglove subjektivne logike: »Jaz resda *imam* pojme, kar tu pomeni: opredeljene pojme; vendar pa je *jaz* sam čisti pojem, ki je došel do *bivanja* /zum *Dasein* gekommen ist/ kot pojem.« (Ibid., str. 220.) Jaz (ki je tu Heglu sinonim za subjekt) je torej umeščen natančno na točko paradoksnega križanja med »biti« in »imeti«; Občnost čistega pojma *ima* predikate, ki jo opredeljujejo/specificirajo — subjekt pa je tisto križišče, na katerem

Občnost kot taka »pride do bivanja«, naleti nase v samem področju »imeti«, predikatov, opredelitev/specifikacij: paradoksn »predikat«, za katerega ne zadošča reči, da ga Občnost zgolj »ima«, marveč *je* neposredno ta občnost, točka istovetnosti, na kateri se izhodiščna Občnost *predicira sama sebi* in ki je potemtakem — kot smo že videli ob propoziciji istovetnosti — čisto protislovje. Drugače povedano, če bi Občnost zgolj *imela* predikate, če bi bila brez te točke križanja, na kateri pride do naznačenega »kratkega stika« med njo in nekim paradoksnim predikatom, potem bi to bila zgolj substancialna, abstraktna občnost, potem še ne bi imeli opraviti z občnostjo, kakršna je lastna subjektu — z občnostjo, ki je še kako nenavadna, protislovna: subjekt je na eni strani resda čista negativna občnost, kot istovetnost-s-sabo (Jaz = Jaz) pomeni abstrakcijo od sleherne opredeljene vsebine (se pravi: »jaz« nisem nobena od svojih opredelitev, marveč sem občnost, ki jih vse obsega in hkrati negira); vendar pa je hkrati ta abstrakcija, kolikor je *dospela do bivanja v samem področju svojih opredelitev* — kot takšen pa je samo nasprotje obče istovetnosti-s-sabo, je čista izginevajoča točka, drugo od samega sebe, protislovna točka čiste singularnosti. Natančno to »pulziranje« med abstraktno-negativno univerzalnostjo (abstrakcijo od sleherne opredeljene vsebine) in izginevajočo punktualnostjo čiste singularnosti, »ta absolutna občnost, ki je hkrati neposredno absolutna *singularnost*«, tvori po Heglu »naravo *Jaza* kot *pojma*« (ibid.). Heglovska *individualnost* zato še zdaleč ni preprosto na nasprotnem polu od občosti, marveč je prav ime te paradoksn točke »pulziranja«, na kateri *občnost*, ki abstrahira od sleherne opredeljene vsebine, sovpade z absolutno opredeljenostjo samonegirajoče se, v sebi izginevajoče *punktualnosti*.

Do subjekta lahko pridemo povsem preprosto tako, da izhajamo iz vprašanja, kaj »poganja naprej« *dialektično gibanje*: Na začetku imamo vpis unarnega znamenja; zunaj njega (še) ni »nič«, se pravi zgolj sam kraj vpisa. Kaj »požene« *proces k naslednjemu vpisu*? Dejstvo, da — kot smo že videli — nasprotje med znamenjem in krajem (vpisa znamenja) že deluje kot nasprotje na ravni, v polju znamenja, je že nasprotje med unarnim znamenjem in mankom znamenja kot znamenjem manka, \$, čisto razliko. (Unarno znamenje ni preprosto »eno«, marveč je prav unarno — zato njegov »nasprotni pol« *ni neki drugi označevalec, ki bi bil prav tako v sebi »en«, marveč neki označevalec, ki prav ni »en«, ki je čista razlika, drugo od samega sebe.*) Če znamenje in kraj (manko) ne bi bila tako »paradigmatizirana«, če ne bi delovala kot paradigmatiska opozicija znotraj polja znamenja, t.j., če kraj ne bi že bil »notranji« *polju S (označevalca-znamenja) kot paradoksní označevalec \$, manko označevalca — označevalec manka, potem ne bi bilo nobenega razloga, zakaj naj bi prišlo do vpisa naslednjega, drugega označevalca; verigo označevalnih vpisov poganja namreč naprej prav to, da je že sam izhodiščni vpis unarnega označevalca — heglóvsko rečeno — v sebi posredovan s \$, da že sama istovetnost-s-sabo tega unarnega vpisa reprezentira čisto razliko, da je — kot smo že videli ob heglóvski obravnavi propozicije istovetnosti — »nič« *kot čista razlika že paradoksní »predikat« istovetnosti-s-sabo. Izhodiščni vpis vsebuje potemtakem sam v sebi tako rekoč »absolutno« neskladje med istovetnostjo unarnega znamenja in čisto razliko, med unarnim označevalcem in subjektom, in prav to »absolutno« neskladje je tisto, ki požene proces k naslednjim vpisom: vsi ostali označevalci niso nič drugega kot prav toliko poskusov izravnati**

to neskladje, vpisati v nekem znamenju sam kraj, vpisati v istovetnost nekega »pozitivnega« *označevalca samo čisto razliko; drugače povedano, vsi ostali označevalci reprezentirajo kraj, \$, za znamenje, čisto razliko za Občost. Ali, bolje, heglóvsko rečeno: Partikularno reprezentira subjekt za Obče, opredeljeno ga reprezentira za neopredeljeno, do te reprezentacije pa pride zato, Obče se partikularizira-opredeli zato, ker je že samo v sebi »posredovano« *z »ničem« čiste razlike.**

*

Vse to je kajpada dovolj elementarno; gre zgolj za to, da uvidimo implikacije za heglóvsko dialektiko: heglóvski subjekt se radikalno razlikuje od kartezijansko-fichtejskega subjekta. Heglóvski subjekt ni »na začetku«, ni izhodiščno načelo; »na začetku« *je abstraktna in substancialna občost, subjekt pa je »vmes«, konstituira se v neskladju, skoz neskladje med Občim in Partikularnim, prek razcepa, procesa »partikularizacije« *Občega. V tem je temeljna razsežnost heglóvske kritike Fichteja: Fichte še ni došel do točke dialektizacije, na kateri se sam brezmejni (neomejeni) značaj Jaza prikaže kot negativna omejitev, sama njegova istovetnost s sabo kot absolutna razlika, razlika od razlike, itn. Na ta način pade nazaj v »dogmatizem«: njegov absolutni subjekt, Jaz = jaz, deluje kot abstraktna istovetnost substance, ki ne more proizvesti opredeljene vsebine. Drugače povedano, pri Fichteju imamo na eni strani čisto istovetnost absolutnega Jaza, na drugi strani dejanski Jaz, ki ga vselej omejuje ne-Jaz, pri čemer Fichteju ne uspe dialektično »posredovanje« *teh dveh Jazov, obtičimo pri abstraktnemu razcepu med absolutnim-substancialnim Jazom in dejanskim-omejenim Jazom, njuna istovetnost je zgolj postulirana kot Ideal.***

Zastavek te kritike ni, da bi moral Fichte pričeti s »pravim«, konkretno-občim subjektom ipd., marveč natančno v tem, da *ne moremo pričeti s subjektom*; »na začetku« je nujno abstraktna-substancialna občost, subjekt pa se proizvede šele v gibanju »odtujitve«, razcepa te občosti. Zato strogo vzeto ne moremo reči, da »se subjekt odtuji«, da povnanji svojo izhodiščno nerazvito notranjost: heglovski »subjekt« je samo gibanje te »odtujitve«, »razcepa« izhodiščne abstraktni občosti, njegovo »mesto« je zgolj v vmesnosti neskladja med Občim in Partikularnim — v razmerju do izhodiščne občosti kot ne-razlike je zgolj čisto protislovje »niča«, z nastopom Partikularnega pa je že okrnjen, strnjen v nekem partikularnem-opredeljenem-»pozitivnem« elementu, ki ga zgolj reprezentira. V tem je, če se že hoče, »heglavska izbira«: subjekt mora izbrati med Ničem čistega protislovja (svojim izničenjem, absolutno neopredeljenostjo v razmerju do občosti substance) in svojo strditvijo, okrnitvijo v nekem opredeljenem-partikularnem momentu.

Ta izbira je kajpada izsiljena, kot izbira se prikaže vselej že prepozno, naknadno, in kot takšna sovпада z ne-izbiro: Ni naključno, da je prvi tekst, ki ga je objavil Hegel, spis o razliki med filozofskima sistemoma Fichteja in Schellinga, se pravi spis, ki prinaša zavrnitev neke *izbire* — fichtejevske izbire, saj je Fichtejeva filozofija filozofija izbire par excellence: njeno izhodišče je nezvedljiva izbira med dvema načinoma eksplikacije enotnosti subjekta in objekta: dogmatizem (spinozizem, ki izhaja iz objekta) in idealizem (kriticizem, ki izhaja iz subjekta, spontane dejavnosti jaza). Dogmatizem in idealizem sta, kot poudarja Fichte, dve *ireduktibilni* poziciji: ne moremo ene med njima preseči, zaobseči itn. z dru-

go, odločiti se moramo in izbrati; ni tretje poti, izbira je izčrpana.

Heglovska rešitev pa — v tem je njen ključni zahtev — ni v tem, naj dojamemo to ekskluzivno nasprotje kot komplementarno, tako da bi prišli do nekakšne »sinteze« dveh poti; prve, ki izpelje subjekt iz samogibanja objekta, in druge, ki izpelje objekt iz spontane subjektivne dejavnosti; ta »sinteza« je že Schellingova filozofija: filozofija istovetnosti subjekta-objekta kot totalnost filozofije narave in transcendentalnega idealizma, totalnost dveh komplementarnih poti k istovetnosti subjekta-objekta; temeljna Schellingova operacija je potemtakem prav v tem, da dojamemo ekskluzivno fichtejansko disjunkcijo kot disjunkcijo v dva komplementarna dela. Heglov očitek Schellingovi rešitvi pa je, da že s tem, ko izberemo istovetnost oziroma in-diferenco subjekta in objekta, pademo v objektivizem, in da, z druge strani, če izhajamo iz razlike subjekta in objekta, že zavzemamo subjektivno pozicijo. Gre namreč za to, da je razmerje subjekta in objekta avtorefleksivno: istovetnost subjekta in objekta je sama v sebi objektivna, njuna razlika pa subjektivna — zato ni Schellingova pozicija nič drugega kot »dinamizirani spinozizem«, z druge strani pa fichtejevska izbira kot taka predstavlja subjektivno pozicijo: ta izbira ni resnična izbira, marveč je že vnaprej odločena s samim svojim medijem. Drugače povedano, izbira med dogmatizmom in idealizmom sovпада z razliko med ne-izbiro in izbiro: brž ko gremo na izbiro, smo že v idealizmu.

To pa je zgolj prvi korak heglavske kritike; njen drugi korak je, da je samo nasprotje med idealizmom in dogmatizmom napačno: brž ko postavimo istovetnost Jaz = Jaz kot načelo, kot izhodišče, znova pademo v substancialni dogmatizem,

v razcep med neskončno substanco in končnim poljem razcepa. Heglov očitek Fichteju torej ni v tem, da bi bil Fichte »preveč subjektivističen«, marveč nasprotno v tem, da se Fichteju subjekt znova »substantivira«.

Nasprotje med idealizmom in dogmatizmom bi lahko dojeli tudi iz vprašanja *meje*: pri Fichteju je Jaz postavljen kot Celota, ki jo omejuje ne-jaz, in obratno, pri Spinozi pa nasprotno razmerje med atributi substance ni razmerje limitacije, marveč natančno neko ne-razmerje. To točko je lepo razvil P. Macherey v delu *Hegel ali Spinoza* (Paris 1979): eden temeljnih Machereyevih argumentov proti Heglu je, da Hegel povsem napačno dojame razmerje atributov pri Spinozi kot razmerje dialektičnega posredovanja. Po Heglu je vsak izmed dveh atributov (misel, razsežnost) determinacija substance in s tem hkrati determinacija-negacija drugega, nasprotnega atributa. Substanca naj bi bila čista neopredeljena pozitivnost, atributa pa bi prinesla moment determinacije-negacije. Ali, če naj zadevo izrazimo v terminih logike ne-celega: Hegel tolmači vsak atribut kot Celoto, ki jo naredi za Celoto prav izključitev, negacija nasprotnega atributa. Machereyev zastavek pa je, da sta atributa »neskončna« prav v smislu brezmejnosti: nista »vsa«, nista »celoti«, ker nimata izjeme, zunanosti, ki bi bila njuna meja. Sleherni atribut je brezmejen/neomejen in v tem pomenu »ne-cel«. Totalnost atributa je zgolj napačna, četudi nujna imaginarna predstava.

Substanca je potemtakem tako rekoč »ničelna točka«, »medij«, ne-razmerja med neskončnimi atributi kot »ne-celimi« množicami, med katerimi ni nikakršnega dialektičnega posredovanja: en atribut ne omejuje-determinira drugega, saj sploh ni skupnega prostora, v katerem bi se lahko »srečala« in tako drug drugega omejila. Zato vsak

atribut izraža substanco »totalno«, brez omejitve in brez izjeme; zato lahko Spinoza reče, da je atributov neskončno (četudi sta nam znana zgolj dva), medtem ko se to nujno zgubi pri Heglu, ki mora — če hoče dojeti razmerje med atributi kot razmerje dialektičnega posredovanja — omejiti njih število na dva.

Ta Machereyeva kritika je na svoji ravni gotovo pertinentna; problem je v tem, da — kot je nakazal Lacan ob koncu *Seminarja XI* — ta spinozistična pozicija absolutne ničelne točke želje, točke absolutne in-diference, »za nas ni vzdržna«; z njo je podobno kot z znano šalo o Wellingtonu, ki jo povzema Freud: »Je to soba, v kateri je Wellington izrekel svoje znane besede? — Da, le da ni Wellington nikoli izrekel teh besed.«²

*

² Kaj zgreši Macherey pri Heglu? Pustimo na tem mestu ob strani dejstvo, da se giblje njegovo obravnavanje Hegla — tako kot je to v navadi pri althusserjancih — na ravni brezmiselnega šolskega povzemanja »glavnih tez« (tipa »pri Heglu je negativnost zgolj pot do končne sprave« itn.); omenimo zgolj neko na videz obrobno dejstvo, ki pa je za nas dovolj pomenljiv indic: na strani 39 svoje knjige navaja Macherey s skrajnim neodobravanjem naslednje mesto iz Heglovih *Predavanj o zgodovini filozofije*: »Spinoza je umrl ... zaradi jetike, za katero je dolgo časa bolehal — v skladu s svojim sistemom, v katerem mora prav tako vse partikularno, sleherna posameznost izginiti v enotnosti substance.« Macherey dojame to mesto skoraj kot osebni »nizki udarec«, kot neokusno aludiranje na to, da je Spinozova misel misel mrtve substance, ki pogoltne vse živo v brezno svoje abstraktne istovetnosti, pa je končno — prav mu je! — pogoltnila še Spinozo. Ob tem zgreši prav *označevalni* moment, besedno igro, ki podpira navedeno Heglovo izjavo: izginiti = *verschwinden*; jetika = *die Schwindsucht* (dobesedno: iskanje izginotja, težnja za tem, da izginemo); Spinozina bolezen je bila torej dobesedno v tem, da je »hotel izginiti« v substanci.

Iz povedanega se potemtakem nalaga dojetje »razvoja« Kant-Fichte-Schelling-Hegel, ki se v osnovi razlikuje od običajnega; običajno dojetje je namreč v grobem naslednje: Kant je s svojim »kopernikanskim obratom« prvi izpostavil razsežnost transcendentalno-subjektivne konstitucije objektivnosti, vendar je pri tem ostal »na pol poti« (stvar na sebi itn.), njegovo pozicijo je do kraja domislil Fichte — tu gre za pozicijo »subjektivnega idealizma«, pozicijo, ki tolmači celoto dejanskosti kot proizvod samodejavnosti transcendentalnega subjekta. Schelling naj bi bil temu nasprotni pol: pozicija »objektivnega« idealizma, Hegel pa »sinteza« subjektivnega in objektivnega: »absolutni idealizem«. Kaj »ne gre« v tej običajni podobi?

Predvsem je med Kantovim transcendentalnim subjektom in Fichtejevim Jazom zarezja; nikakor ne gre zgolj za razliko v »domišljenosti« v istem temeljnem okviru — Kant je »na pol poti« zgolj, če ga že merimo iz Fichteja. Nakažimo nekatere poteze te zarezje: pri Kantu transcendentalni subjekt s svojo shemo apriornih kategorij ni »samoproizvod«, rezultat samoposredovanja, marveč je *danost* — Kantov »kopernikanski obrat« je obrat k vselej-že *danemu* horizontu pogojev predmetnosti, horizontu, ki ga ne moremo »izpeljati« iz neke dejavnosti (sam Kant poudarja, da tablice kategorij ni mogoče »izpeljati« iz nekega izvirnejšega načela); prav za to pa gre pri Fichteju: da se sleherna kategorialna opredelitev dojame kot rezultat subjektive samodejavnosti. Tako imamo šele pri Fichteju opraviti s filozofskim *sistemom* v strogem pomenu dedukcije vse dejanskosti iz umske samodejavnosti — »sistemi« so v tem pomenu zgolj trije: Fichtejev, Schellingov in

Heglov. Ta razlika posebej jasno izstopi ob Kantovi transcendentalni estetiki: čas in prostor ostajata izvorni obliki zora, ki ju ni mogoče »izpeljati« iz samorazvoja logičnih ali umskih kategorij. Med Kantom in Fichtejem torej ni razlike v stopnji »domišljenosti«, »radikalnosti« (tipa: »Kant ne gre do kraja, še dopušča stvar na sebi...«), tj., ne gre za to, da bi se v okviru istega polja-ozadja neki miselni sklop »domislil do kraja«, marveč nasprotno za to, da se — neposredno-naivno vzeto — »isti« miselni sklop vpiše v različno polje-ozadje: spremeni se samo »ozadje«, nismo več v polju obrata k transcendentalni danosti ko vselej-že danemu, predpostavljenemu okviru prikazovanja predmetnosti, tj. na stopnji obrata k transcendentalni »faktičnosti«, marveč v polju subjektive samodejavnosti, gibanja samoposredovanja, ki do jame sleherno danost kot svoj rezultat. (Morda bi lahko tvegali tole analogijo iz umetnosti: Kantov svet je še svet pred-romantičnega Mozarta...).

Fichte in Schelling (tu se omejujemo na Schellinga pred obratom v »pozitivno« filozofijo) sta res nasprotna pola v istem polju, vendar ne kot nasprotje »subjektivnega« in »objektivnega«; zadeva je namreč v tem, da je pozicija Fichteja kot »subjektivna« že sama na sebi pozicija *razcepa* med »subjektivnim« in »objektivnim«, pozicija Schellinga kot »objektivna« pa je pozicija istovetnosti, sinteze subjektivnega in objektivnega. Nasprotje Fichte-Schelling je torej nasprotje med »subjektivno« pozicijo RAZCEPA subjekt-objekt in med »absolutno« pozicijo »sinteze«, ISTOVETNOSTI subjekt-objekt. To, kar se običajno podtika Heglu: »niti subjektivizem niti objektivizem, marveč dialektična sinteza obeh«, je ravno naredil že Schelling. Kaj pa potem pri Schellingu še manjka? Kaj je tisto, zaradi česar dobi »sinteza« pri Schellingu res pečat substancialnosti-objektivno-

sti? Neposreden odgovor je kajpada takoj jasen: sinteza pri Schellingu ni refleksivna, je neposredna. Vendar ta odgovor kaj lahko postane fraza, če ne premislimo, kaj pomeni »refleksivnost« — kdaj sta dva momenta (strogo heglovsko vzeto) v »refleksivnem« razmerju? Kadar sta v razmerju *samonanašanja*, tj., kadar je odnos A do B hkrati odnos A do odnosa A do B: A se tako rekoč »poldvoji«, se prav »reflektira« v samem svojem »drugem«. Razmerje (vzemimo na primer razmerje med rodom in njegovimi vrstami) je »refleksivno«, kadar je rod obsegajoča enotnost vrst in hkrati sam ena izmed vrst, kadar je — spekulativno rečeno — rod hkrati svoja lastna vrsta. Prav v tem pomenu je Heglova »sinteza« posredovana, »refleksivna«: ni preprosto sinteza subjektivnega in objektivnega, »obeh strani« — ta preprosta sinteza ne zadošča, ker (kot smo videli pri Schellingu) oba momenta sinteze nista na isti ravni, »subjektivno« kot tako je razcep, razlika, »objektivno« kot tako je sinteza, istovetnost, zaradi česar neposredna sinteza »subjektivnega« in »objektivnega« sama pade v objektivno — marveč je hkrati s tem, ko je sinteza subjektivnega in objektivnega, *sinteza med samim razcepom subjektivno-objektivno in med njuno sintezo*.

*

Doslejšnja navezava Lacana na Hegla se zdi dovolj samoobsebiurne: mar ni tematika *odtujitve* vselej moment filozofije subjektivnosti, ki dojema subjekt kot ne-substancialni »nič« procesa samonegacije-samoposredovanja? Ostane še druga operacija, logike označevalca, *ločitev*, tu pa — tako se zdi — izbruhne z vso silo neizvedljiva heterogenost med to lacanovsko operacijo in Heglom, ki v drugi operaciji, korelativni odtujitvi, »razodtujitvi«, zapolni manko, ki ga odpre odtujitev,

zapre krog subjekta-substance. Vendar pa zadeva ni tako enostavna: heglovska sprava-razodtujitev gotovo deluje kot iluzorična zapolnitev konstitutivnega manka, vendar je njeno »iluzoričnost« iskati drugje kot se to morda zdi na prvi pogled: ne v tem, da Hegel sklene »v resnici neskončni« dialektični proces v Rezultatu, Absolutni vednosti, proti čemur bi nato morali afirmirati »odprtost« dialektičnega procesa.

Skratka, naša teza je, da lahko najdemo notranjo povezanost tudi pri drugi operaciji, ki sledi odtujitvi, da lahko tudi heglovsko »razodtujitev« (»negacijo negacije«) navežemo na lacanovsko »ločitev«. Ob tem gre predvsem za Lacanovo opredelitev ločitve kot produkta intersekcije (prekritja) dveh mankov: subjekt, ki naleti na manko v Drugem, odgovori nanj z nekim predhodnim mankom, s svojim lastnim mankom. Drugače povedano: Lacanovski subjekt je vselej že *sujet barré*, \$, ki je v Drugem (A) zgolj re-prezentiran, »strnjen« v nekem označevalcu, ki ga zastopa za drugi označevalec, »odtujen«, razcepljen na »del« — označevalec, ki ga zastopa — in »preostanek«, ki »ni nič«; ali, če naj to zapišemo z Lacanovim algoritmom: \$ (A). Ločitev pa se proizvede, ko subjekt izkusi ta svoj konstitutivni manko kot retroaktivni učinek nekega manka v samem Drugem, kot odgovor na manko v Drugem; zaradi tega manka v samem svojem osrčju je Drugi tudi priklical subjekt k biti na začetku operacije odtujitve, tj., prav zaradi manka v svojem osrčju Drugi »rabi« subjekt. Manko subjekta, ki ga je priklical Drugi, je torej odgovor na dejstvo, da je že sam Drugi, pred katerim se znajde subjekt, v sebi *barré* — S (A). Ločitev lahko zato dojamemo prek spoja teh dveh formul: \$ (A) — S (A).

Ali, heglovsko rečeno: subjekt se konstituira kot odtujen, razcepljen pred polnostjo substance

— v nji je reprezentiran zgolj na partikularno-parcialen način, zunaj nje oziroma pred njo ni nič. »Razodtujitev« pa ni v tem, da bi se subjekt spojil s substanco, da bi zapolnil praznino, ki ga loči od nje, marveč nasprotno v tem, da se subjektov konstitutivni manko-razcep afirmira kot manko same »substanc«, kot samorazcep v njenem osrčju, se pravi v tem, da subjekt izkusi svojo »zunanjo« distanco, svojo ločenost od substance, kot retroaktivni učinek »notranje« avtodistance same substance; skratka, »razodtujitev« ni nič drugega kot neka določena podvojitve same odtujitve. Tu bi lahko navedli brez števila primerov — najdemo jih predvsem ob razmerju med Vednostjo in Resnico: pri Heglu vedno znova (ob vzhodni misli, pri Kantu itn.) naletimo na miselno figuro, da se manko naše vednosti v razmerju do domnevno transcendentne-nedosegljive Resnice izkaže za manko v osrčju same te resnice. Najbolj slaven je bržkone Heglov stavek, da so bile skrivnosti Egipčanov skrivnost tudi za same Egipčane — »rešitev« skrivnost je torej v sami njeni podvojitvi. Ali, na ravni spoznanja: naše spoznanje Absoluta je dopolnjeno šele ko se izkusi kot samospoznanje samega Absoluta; bolj zanimiva je kajpada druga, narobna stran te formule: naša želja spoznati Absolut je hkrati želja samega Absoluta, da bi se spoznal. Razcepa med našo vednostjo in Resnico ne presežemo tako, da z našo vednostjo končno dosežemo sólo Resnico, marveč tako, da izkusimo ta razcep kot notranji razcep v sami Resnici — drugače povedano, »razodtujitev« je natančno moment, ko se želja subjekta (po Drugem) prepozna kot želja samega Drugega, ko se njegov manko prekrije z mankom v Drugem, ko se zunanja distanca v razmerju do Drugega prekrije z notranjo avtodistanco Drugega. Definicija histerikove želje je, da je njegova želja

želja Drugega, zato nas po vsem tem ne sme presenetiti Lacanova izjava, da je Hegel »najbolj sublimni vseh histerikov« (*Ecrits*).

To je ključna točka, brez katere se vse prehitro zgubimo v simplističnih formulah o »subjektu, ki si prisvoji vse bogastvo substance«, o razodtujitvi kot spravi substance in subjekta itn.; na tej točki je Hegel edinstven v vsem filozofskem diskurzu: te logike podvojenega manka, prekritja dveh mankov, ne najdemo niti pri Spinozi niti pri Kantu ali Fichteju niti pri Schellingu. Po tej točki se Hegel upira uvrstitvi v kontinuum »novoveške misli« od Descartesa do Nietzscheja. (Koncept »manka v Drugem« je širše razvit v prvem in tretjem poglavju knjige *Hegel in označevalec*.)

*

Če upoštevamo to, kar smo razvili že ob operaciji odtujitve, nas kajpada ne bo presenetilo, da moment »razodtujitve« deluje prav kot moment samonanašanja, kjer v sami izjavi posreduje proces izjavljanja. Na najbolj elementarni ravni naletimo na to samonanašanje že ob heglovski subverziji propozicije istovetnosti: subjekt *hoče reči*, da nima istovetnost nič opraviti z razliko, da je nekaj povsem drugega, *reče* pa natančno to, da je istovetnost *različna* od razlike, da je torej razlika vpisana v samo osrčje istovetnosti, v — če naj tako rečemo — samo njeno »istovetnost«:

»... trdo zavezani prazni istovetnosti ostanejo tisti, ki imajo navado, da jo kot tako jemljejo za nekaj resničnega in vedno poudarjajo, da istovetnost ni različnost, marveč da sta istovetnost in različnost različni. Ne vidijo, da že s tem sami povedo, *da je istovetnost nekaj različnega*; saj rečejo, *da je istovetnost različna* v razmerju do različnosti« (*Wissenschaft der Logik*, II, str. 28).

To, kar potemtakem — na bolj splošni ravni — subvertira neko postavko ali »lik (zavesti)« v teku dialektičnega procesa, ni njena neustreznost nek: nasebni Resnici (to bi predpostavljalo neko pozicijo metagovorice, od koder bi subjekt lahko »primerjal« svojo postavko z resnico), marveč njen lastni proces izjavljanja. Dejansko najdemo pri Heglu celotno strategijo subvertiranja subjektivnih postavk, tj. tega, kar je subjekt »hotel reči«, z nanosom na to, kar je subjekt »dejansko rekel«: prav ta razkorak med hoteti-reči in dejansko-reči, dejstvo, da rečemo vselej preveč ali premalo v razmerju do tega, kar smo »hoteli reči«, je samo gibalno prehoda iz enega k drugemu liku zavesti v *Fenomenologiji duha*. Heglovska »razodtujitev« deluje potemtakem natančno kot točka, na kateri subjekt izkusi, da »ni metagovorice«, da ni zunanje pozicije, da je sama pot do resnice del resnice; postavka »ni metagovorice« je zgolj drug način tega, da rečemo, da ni izjave, v katero se ne bi vpisal proces izjavljanja. Nasploh bi lahko tu postavili celo vrsto enačb: ni izbire = ni metagovorice = ni nevtralne občosti. Izbira je vselej izsiljena; metagovorica je že vpeta v svoj »predmet«; nevtralna občost je že sama v sebi »partikularizirana«. Gre namreč za to, da izbira predpostavlja prav neko pozicijo metagovorice, neko »nevtralno« pozicijo, nadrejeno predmetu, izključeno iz njega z »objektivno distanco«, pozicijo, od koder pač lahko izbiramo, ta pozicija »objektivne distance« pa je nujno pozicija »nevtralne« občosti kot samo mesto, od koder lahko »primerjamo« partikularnosti in nato izberemo med njimi.

Če naj se vrnemo k razodtuitvi kot zlomu pozicije metagovorice: Osnovni očitek Hegla poziciji »končnega« subjekta pred »nedosegljivo« substanco je, da ta subjekt — prav v tem, ko se ponižuje, poudarja svojo ničnost pred substanco — hrani

zase abstraktno pozicijo metagovorice: on sam govori iz nekega zunanega mesta, od koder lahko iz distance ugotovi svojo odtujenost v razmerju do substance. Subjekt se na ravni izjave jemlje za nekaj končnega-partikularnega, samo njegovo *mesto izjavljanja* pa ostane obče, s svojo pozicijo izjavljanja se postavlja kot sam medij razlike med Partikularnim in Občim. Čim subjekt preseže predstavo svoje zunanosti substanci in se izkusi kot samo posredovanje med Partikularnim in Občim, kot to, kar — prav kot razcep med njima — povezuje-posreduje Partikularno in Obče, preide v konkretno občost.

Kje pa je potemtakem v vsem tem mesto tega, kar bi lahko imenovali »heglovska iluzija«? Uместimo jo lahko natančno ob vprašanje *objekta*. Izhajamo iz problema interpretacije: Kaj je — na ravni interpretacije — korelat subjektovi razdeljenosti na »del« in preostanek, ki »ne šteje nič«? To, da ostane sleherna interpretacija *parcialna*: transcendentna in nedosegljiva »Stvar na sebi« ji nujno uhaja; gre za teoretsko linijo, ki vidi v Nezavednem Stvar na sebi, ki se ji lahko približujemo le v asimptotičnem in neskončnem gibanju interpretiranja — psihoanaliza kot znanost v smislu slavne Hugojeve formule: »Znanost je asimptota resnice. Nепrestano se približuje in se nikoli ne dotakne.« Kot nas je naučil Lacan, pa je analitična interpretacija — v nasprotju s koncepcijo znanosti kot asimptotičnega gibanja (koncepcijo, ki jo v našem stoletju zastopa predvsem K. Popper) — nekaj, kar se še kako dotakne resnice; kajpada nakazuje to »ujemanje«, ta »dotik« med interpretacijo in »stvarjo samo«, nezavedno resnico, da je že samo nezavedno v sebi interpretacija, organizirano kot označevalna mreža okoli neke luknje: neprekoračljivo pregrado med našo

interpretacijo in Nezavednim kot Stvarjo na sebi je treba prenesti v samo Nezavedno.

Prav tu pa je mesto »heglovske iluzije« — Hegel dojame to podvojitve manka, odtujitve itn. — se pravi dejstvo, da subjekt izkusi svoj konstitutivni manko/razcep/odtujitev kot odgovor na neki manko v samem Drugem — kot neposredno zapolnitev, ukinitve manka: prekritje dveh mankov mu nastopi kot prevlada samega manka. Heglovo sklepanje je tu dovolj razumljivo: če je že Stvar sama v sebi interpretacija, potem ni več nikakršne nedosegljive/transcendentne Zunanosti, v razmerju do katere bi še lahko govorili o interpretaciji — na ta način postane samo gibanje interpretacije neposredno Stvar sama, njeno gibanje postane Totalnost v Heglovem smislu. Lacanova pot pa je nasprotno, da šele s podvojitvijo manka oziroma prekritjem dveh mankov manko izstopi »kot tak«, kot »čisti« manko, ki ni več manko nečesa — vse njegove opredelitve so že njegovi učinki, so natančno različne *interpretacije* manka.

Razjasnimo to ključno distinkcijo na ravni logike ne-celega: Pri Heglu je Vse/Celota že konstituirano prek izključitve neke Izjeme, kar nas nato pripelje do neke paradoksnе množice, ki nima zunanosti, ki je sama v sebi reflektirana in podvojena, ki je sama svoj del itn. — same formule *lalangue*. Njegova »iluzija« pa je v tem, da iz tega, da ta množica nima zunanosti, sklepa, da v avto-refleksivnem gibanju utemelji samo sebe. Drugače povedano: s podvojitvijo manka, interpretacije itn., s tem, da je Drugi že v sebi interpretacija, pridemo do nekega krožnega gibanja, »vrtenja v krogu« brez opore. Pri Heglu se to krožno gibanje (drugo ime za diferencialnost označevalca) neposredno ukine in sprevrne v reflektivno samoutemeljitev; Lacan pa nasprotno vztraja pri tem krožnem gibanju, ki ga vzdržuje luknja, manko v

Drugem, »pozitiviran« v objektu *a*: *a* je nesimbolizabilni »presežek«, ki pa ni v sebi »nič«, ki je čisti »dozdevek (semblant)« — tisti »nič«, ki izpade iz Drugega-Simbolnega in zaradi katerega ohrani Simbolno značaj krožnega gibanja, vrtenja v krogu brez opore. *a* tako ni niti pozitivni-substancialni temelj, izvzet označevalnemu »posredovanju« (temelj, kakršnega je na primer iskal pozni Schelling, da bi z njim prevladal Heglovo avto-refleksijo uma), niti preprosto »nič«, marveč tako rekoč pozitivirani »nič«, »manko, ki ni manko ničesar«, tisti presežek čistega dozdevka, zaradi katerega interpretacija — navzlic temu, da je že »stvar sama« interpretacija — *ostane interpretacija*, kroži okoli nečesa, kar ji uhaja, in se ne sprevrne v reflektivno samoutemeljitev.

V poenostavljeni obliki bi lahko isto gibanje izpeljali ob Lukáčsevi heglovski kritiki historizma (v *Zgodovini in razredni zavesti*): Imamo tri pozicije, historistično, heglovsko in lacanovsko. Historistična pozicija je, da sleherno miselno obliko zgodovinsko relativiramo, jo omejimo na izraz njenih zgodovinskih pogojev itn. Lukáčseva kritika te pozicije je, da historizem implicitno predpostavi neki absolut, glede na katerega se mu vse historizira; drugače povedano, da historist za samega sebe, za svojo lastno pozicijo izjavljanja, prihrani neko zunanje (»metagovorično«) mesto, od koder implicitno »primerja« miselne oblike s »stvarjo samo« in jih relativizira. Relativizacija je namreč smiselna le glede na neki predpostavljen absolut: brž ko relativist relativizira tudi lastno pozicijo izjavljanja, se mu relativizacija že sama v sebi ukine in pridemo znova do absoluta, a tokrat »posredovnega« absoluta: absolut postane samo zgodovinsko gibanje »posredovanja«, ki nima nobene »zunanosti«, glede na katero bi ga lahko »relativizirali«. Objekt *a* pa je prav tisti neujemljivi prese-

žek, zaradi katerega se gibanje zgodovinskega posredovanja še naprej »vrti v krogu«, ostane »relativizirano«, četudi ni zunaj njega nobenega absolutna, četudi ni možna do tega zgodovinskega posredovanja nobena metagovorična pozicija zunanosti. Zato objekt *a* ni »Stvar na sebi«: če bi ga vzeli kot transcendentno Stvar na sebi, bi že predpostavili minimalno metagovorično distanco, minimalno zunanost v razmerju do govornice, od koder bi lahko zaznali na eni strani govornico kot nekaj omejenega-relativnega, na drugi strani Stvar na sebi, ki s svojo nedosegljivostjo relativizira govornico. *a* je nasprotno »objekt« prav kolikor se »vrtimo v krogu«, kolikor smo ujeti v *lalangue* brez izjeme in brez zunanosti. *a* je tisti presežek, ki izpade iz Drugega-Simbolnega in ga naredi — kljub temu oziroma prav v tem, ko je Drugi brez izjeme in brez zunanosti — *necleaga/ne-vsega*. Iz povedanega tudi prejme smisel Lacanova postavka, da je prav objekt *a* tisti, ki uide filozofski refleksiji, saj je — kot smo pravkar videli — sprevid objekta *a* koren »heglovske iluzije«.

Objekt *a* in krožno gibanje označevalne interpretacije brez izjeme-opore-temelja sta strogo korelativna prav s tem, ko sta radikalno heterogena in neprimerljiva: objekt *a* še zdaleč ne deluje kot zadnja (četudi nedosegljiva) opora označevalnih napotovanj, kot nekak »veliki X«, v katerega bi se stekali vsi »znaki«, marveč je s samo svojo končnostjo tisti, ki drži odprto neskončnost interpretativnega procesa.

*

Ta *objekt* — notranji »presežek« označevalnega procesa, ki uhaja dialektičnemu posredovanju — vdre pri Heglu (med drugim) ob koncu brzkone najbolj enigmatičnega poglavja *Fenomenologije duha* — poglavja o Umu, razdelek A. Opazujoči

um, c) Fiziognomija, frenologija. Gre za najbolj zanemarjeno poglavje cele knjige, umeščeno med dve najbolj slavni poglavji, tisto o samozavedanju in tisto o duhu; to poglavje že samo na sebi vzbuja videz nečesa odvečnega, vrinjenega — saj je že na koncu poglavja o samozavedanju proizvedena formula Duha (Jaz, ki je Mi, in Mi, ki je Jaz). Med tremi razdelki tega poglavja je prvi — Opazujoči um — znova najmanj upoštevan, četudi je najdaljši. Nakažimo na kratko njegove obrise: Dialektika samozavedanja se je sklenila z gotovostjo samozavedanja, da je vsa resnica, ta enotnost gotovosti in resnice, subjekta in objekta, pa je prav um. Prvi moment uma je njegova neposrednost: zavest, ki je prepričana, da je vsa resnica in dejanskost, se išče v sami neposredni objektivnosti; najprej (1) se skuša dokopati do umskega ustroja skoz opazovanje organske narave, nato (2) skuša odkriti ustroj dejanskosti v zakonih, ki obvladujejo samo njeno življenje, življenje zavesti: logični in psihološki zakoni, končno (3) se išče v sami neposredni predmetnosti: fiziognomija, frenologija. Namesto da bi bil tretji moment nekakšna višja sinteza, se izkaže za »najnižjega«, in tako celota dialektike opazujočega uma kulminira v na videz vulgarno-materialistični sodbi »duh je kost«, lobanja, mrtva stvar. Ta sklep je razburjal večino Heglovih komentatorjev: zakaj je Hegel posvetil toliko prostora znanosti (frenologiji), katere znanstveno veljavnost so spodbijali že za njegovega časa?

Kateri je torej zastavek tega razdelka? Ključ nam daje prav njegova dvodelnost, tj. razlika med fiziognomonijo in frenologijo kot dvema načinoma, kako priti do objektivnega ekvivalenta zavesti: Fiziognomonija opazuje *telo* (njegove »spontane« kretnje in grimase ipd.) kot »izraz« subjektive notranjosti; njena temeljna postavka je, da

subjekt objektivni rezultati njegove dejavnosti vselej že »izdajo«, popačeno predstavijo njegovo notranjost — do tega, kar je subjekt »resnično hotel«, do njegove notranje intence, se lahko dokopljemo zgolj prek kvazi-neposredne govorice njegovega telesa. Fiziognomonija vzpostavlja torej med subjektom in njegovim telesom razmerje »izražanja«, celotno telo postane »govorica«, ki izraža subjektovo notranjost. Vendar pa ob vsem tem še nadalje traja nezvedljiva dvoznačnost, subjekt se ne da ujeti v svoje telo-govorico, pomen »izraza« per definitionem nikoli ni »zadnji«, za njim je vselej še drug pomen itn. v »slabo neskončnost«; zato skuša opazujoči um končno zajeti, fiksirati subjekt v neki neposredni-mrtvi stvari, ki bo zgolj objekt, se pravi, ki se ne bo več negirala v gibanju posredovanja (»izraz«, ki se samonegira s tem, da nastopi kot posrednik dostopa do izražene vsebine), ki ne bo več jezikovni — in kot tak a priori večznačni — objekt. Tu je ključni prelom frenologije: nismo več na ravni govorice, mrtva stvar — lobanja — ni več nekaj, kar bi bilo treba dojeti kot jezikovni izraz, ki naredi vidno nevidno notranjost subjekta, marveč je — prav kot neposredna stvar brez pomena — sama dejanskost subjekta. Na ta način pridemo do paradokсне enačbe »duh je kost«: čisto gibanje (samo)negiranja, zavest kot »podlasica«, ki je »vselej drugje«, je najbolj neposredna in mrtva stvar. Ta postavka je kajpada — če naj se poslužimo heglovskega termina — neskončna sodba, sodba, katere momenti so neprimerljivi in ki se tako sama ukinja: »za zavest«, ki se giblje na ravni zunanje predstave (Vorstellung), se ta sodba giblje na vulgarno-materialistični ravni; »na sebi ali za nas« pa je njena vsebina prav nasprotna: zavest je resnica celotne objektivnosti, celo najbolj mrtva-neposredna stvar je že posredo-

vana skoz subjekt; do te vsebine kajpada pridemo zgolj s pogojem, da enačbe dveh momentov (duha in kosti) ne dojamemo več kot preproste-neposredne istovetnosti dveh nasproti-postavljenih momentov, marveč kot njuno »posredovano« istovetnost: subjekt »je« mrtva stvar tako, da je hkrati sama razlika med sabo in to stvarjo, da je samo gibanje »posredovanja«-negacije te stvari — s tem pa opazujoči um preide v dejavno zavest (drugi razdelek poglavja o umu).

Na tej točki je torej Hegel najbližje stari vzhodnjaški formuli »to si ti«, postavka »duh je kost« je heglovski ekvivalent lacanovski enačbi »\$ je ekvivalenten malemu a«, kjer gre prav tako za enačbo dveh neprimerljivih, radikalno heterogenih členov, »prečrtanega S« kot čiste razlike, izginjajoče »podlasice«, in objekta, ki izpade iz označevalnega »posredovanja«. Zakaj je sodba »duh je kost« neskončna? Sam Hegel pravi: njena momenta sta neprimerljiva, ker ni mogoče najti jezikovnega ekvivalenta subjektu (lacanovsko povedano: ker subjekt nima lastnega označevalca) — edini način, ki nam preostane, je torej, da stopamo tako rekoč po antifrazi, da poiščemo najbolj neposredno in mrtvo stvar, stvar, ki uteleša samo nemožnost objektivnega ekvivalenta subjektu, nemožnost jezikovne reprezentacije, ki ne bi subjekta hkrati »izdala«: saj sleherna označevalna reprezentacija, celo najbolj subtilna histerična, že »strdi« subjekt. Lobanji, ki uteleša sam subjektov manko v njegovi reprezentaciji, se potemtakem posreči, da deluje kot subjektov ekvivalent, skoz sam svoj neuspeh; subjekt namreč ni neka nasebna substancialna bitnost, ki bi preprosto manjkala v svoji označevalni reprezentaciji, marveč je sam ta manko lastnega označevalca. Drugače povedano: manko, ki nam takoj udari v oči ob lobanji kot ekvivalentu subjekta,

groteskna neustreznost te mrtve stvari subjektu, ki jo tako rekoč »nazorno začutimo«, ta manko ni zgolj manko subjekta, marveč je hkrati sam subjekt kot manko, saj ni subjekt nič drugega kot bežeča »podlasica«, svoj lastni manko. V razmerju med \$ in *a* deluje \$ kot sama razlika med sabo in *a*.

Premik iz fiziognomonije v frenologijo je torej natančno premik iz označevalne reprezentacije v objektno ekvivalenco: označevalna reprezentacija je vselej spodletela, ni lastnega označevalca subjekta, ni nobenega *S*, ki bi ustrezno reprezentiral \$ — to je rezultat dialektike fiziognomonije, iz katerega pride do prehoda v objektno ekvivalenco: objekt (kost, lobanja) bi bil, če bi bil označevalec, subjektov »lastni« označevalec; kot ne-označevalni objekt pa je torej »pozitivno« utelešenje nemožnosti »skladja« med subjektom in njegovo označevalno reprezentacijo. Tu je treba zadevo dojeti natančno: da je »govorica vselej spodrsnjaj«, to ne pomeni preprosto, da »se subjekta ne da izraziti«, da »mu manjka lastni označevalec« ipd.; to nemožnost je treba tako rekoč — s ponovitvijo heglavske geste — navznoter reflektirati: subjekt JE SAMA TA NEMOŽNOST, je zgolj skoz to nemožnost, ta nemožnost je — če se že hoče — pogoj njegove možnosti. Subjekt se proizvede kot retroaktivni učinek neuspeha svoje označevalne reprezentacije.

Tu bi lahko lepo proizvedli razliko in hkrati ekvivalenco »subjekta« in »objekta« v logiki označevalca: subjekt je \$, notranja nemožnost označevalne verige, njen »notranji rob«, čista razlika, manko označevalca kot označevalec manka, kot notranji sami označevalni mreži, objekt pa je tisto, kar *izpade* iz označevalca-Druegega. \$ in *a* sta ekvivalenta, le pozicija je različna: enkrat notranja nemožnost, drugič izpad.

Tisto, kar se subjektu zdi zgolj njegova omejitvev, nemožnost reprezentacije, je njegov »pozitivni« pogoj: brez te pregraje »notranje nemožnosti« bi subjekt tako rekoč »padel v objekt«. Heglovska spekulativna iluzija pa je — kot smo že videli — v tem, da mu ta točka refleksivnega obrata, na kateri se manko, nemožnost, izkusi kot »pozitivni« pogoj same možnosti, deluje kot *ukinitev*, *prevlada samega manka*.

Če izhajamo iz tega, da zaznamuje mesto nesimbolizabilnega »manka v Drugem«, mesto tega, kar »izpade« iz Druegega, *objekt a*, in da je »ekvivalent« tega manka v Drugem-označevalcu čisti označevalec (čista razlika) kot označevalec manka, t.j. *falični* označevalec, potem bi lahko rekli, da je — na ravni libidinalne ekonomije — heglavska iluzija v tem, da nesimbolizabilni objekt ukinemoprevladamo (*aufheben*) v faličnem označevalcu, da se kot »resnica« mrtvega objekta (lobanja) izkaže falos kot sam označevalec manka subjektovega »lastnega« označevalca. Presenečenje je v tem, da Hegel to dobesedno reče — navedimo sklepni odstavek poglavja o Opazujočem umu:

»*Globina*, ki jo duh izvleče iz notranjosti in porine navzven, toda porine zgolj do svoje *predstavne zavesti*, kjer jo tudi pusti — in nevednost glede tega, kar ta zavest dejansko reče, pomenita isti spoj sublimnega in nizkotnega, ki ga narava naivno izraža v živem organizmu s spojitvijo organa najvišje popolnosti, organa plodnosti, z organom uriniranja. Neskončna sodba je kot neskončna dovršitev življenja, ki zapopada samo sebe; ko pa zavest življenja običi v predstavi, se obnaša kot funkcija uriniranja.«

*

Zadnji »zastavek« pričujočega spisa torej ni v tem, da »ne moremo razumeti Lacana brez Hegla«, marveč prav nasprotno retroaktivna gesta:

»ne moremo razumeti Hegla brez Lacana« — heglovski diskurz kot »skrajni rob« filozofskega diskurza je v sebi razcepljen, spregleda domet svojega lastnega dejanja, s katerim že »proizvede, ne da bi vedel, kaj proizvede« razsežnost označevalca; kot tak je berljiv zgolj v nekem retroaktivnem gibanju, izhajajoč iz razvite teorije označevalca. To velja tudi in predvsem za njegov sklepni moment, Absolutno vednost: predvsem na tej točki izpriča svojo nezadostnost običajni pristop, ki zoperstavi na eni strani proces negativnosti, razcepa, posredovanja, proces, ki ga poganja manko, in na drugi strani sklepni moment procesa kot sintezo, spravo, iluzorično zapolnitev manka, pri čemer naj bi veljalo v domnevno »materialistični« perspektivi afirmirati »odprtost« neskončnega procesa, ki naj bi jo maskiral idealistični moment končne sinteze, absolutne vednosti. Sam sklepni moment »sprave« je treba radikalno reinterpretirati: absolutna vednost ni preprosto zvedljiva na iluzorično zapolnitev manka, *tudi tu* je na delu razcep med tem, kar Hegel proizvede, in tem, kar misli ali hoče proizvesti, *tudi tu* proizvede nekaj drugega kot pa to, kar misli, da je proizvedel. Sama naznačena alternativa — je absolutna vednost iluzorična zapolnitev manka, ali pa skriva v sebi neko drugo razsežnost, zaradi katere jo lahko postavimo v razmerje s sklepnim momentom analitičnega procesa? — sama ta alternativa je *notranja heglovskiemu diskurzu* kot razcep med njegovim dejanskim »rezultatom« in imaginarnim sprevidom tega »rezultata«.

Kateri je torej — če upoštevamo sprevid razsežnosti *objekta* pri Heglu — kateri je resnični »rezultat« dialektičnega procesa, »rezultat«, ki ga prav maskira iluzija »zapolnitve manka«? Kaj je tisto, kar Hegel »dejansko proizvede« v absolutni vednosti? Ta sklepni moment še zdaleč ni končno

dosežena točka miru, zapolnitve manka, ki je pogonjal proces, marveč ga moramo nasprotno postaviti v razmerje s »prehodom (passe)« kot sklepnim momentom analize, s prehodom, ki prav tako ni preprosta zaustavitev, ukinitvev procesa, marveč natančno točka njegove »infinitezije«: »absolutna vednost« bi tako bila točka, na kateri se manko, ki poganja označevalni proces, ne »zapolni«, marveč tako rekoč »prečisti« v »čisti« manko »ničesar«, ki pa kljub temu ne preneha biti manko — na kateri manko, ki poganja proces, ni več manko *nečesa*, marveč sama čista razlika; drugače povedano, točka, na kateri procesa ne poganja več razlika med danim stanjem in nekim Idealom, razcep med njima, manko danega stanja glede na Idealno stanje; samo to »Idealno stanje« se izkaže za »masko« čiste razlike, je zgolj svoja lastna razlika v razmerju do danega stanja.

Skušajmo razjasniti te abstraktne opredelitve, izhajajoč iz »izkustva zavesti« v *Fenomenologiji duha*: Zavest vedno znova izkusi, da se ni motila zgolj v svoji vednosti o resnici, predmetu, marveč se je motila prav kar zadeva stvar samo, ki se ji je skušala približati, ki jo je skušala zapopasti s svojo vednostjo; dialektični proces spravlja v gibanje prav ta podvojeni razcep: zavest se ne približuje postopoma neki nasebni-identični Resnici, ki bi jo končno dosegla, se z njo stopila v absolutni vednosti; s spremembo subjektivne vednosti se spreneni tudi sama Resnica, na katero je merila zavest, tj. »vzrok«, ki je pogonjal njeno željo. Skratka, »izkustvo zavesti« je natančno ime za to premeno, skoz katero zavest izkusi, da je v svojem iskanju vselej težila k »nečemu drugemu« v razmerju do tega, kar je prepoznala/nespoznala kot »objekt« ali Resnico, ki jo skuša doseči. Točka »absolutne vednosti« pa ni preprosto točka, na kateri bi končno dosegli ujemanje med subjek-

tivno vednostjo in resnico, marveč prej točka, na kateri se to gibanje »infinitezira«: dokler še nismo dosegli absolutne vednosti, zavest še misli, da jo poganja naprej neka opredeljena Resnica, neki Ideal, ki bo — ko ga bomo dosegli — zaustavil gibanje; šele in prav z absolutno vednostjo zavest izkusi, da je bil pravi »vzrok« njenega iskanja »čista razlika«: proces ni »neskončen« zato, ker bi bil Ideal v svoji istovetnosti nedosegljiv subjektu, marveč zato, ker je Ideal, Stvar sama, že v sebi nadomestovalec čiste razlike, tega, kar je »drugo od samega sebe«, paradoksnega »objekta«, ki je čisti dozdev, torej prav objekta *a* kot »razloga želje«. »Absolutna vednost« je potemtakem sama točka, na kateri se *a* razloči od I (Ideala), izpade iz Drugega, tj. točka, na kateri subjekt izkusi, da je vzrok njegove želje objekt, ki manjka že samemu Drugemu, ne pa Drugo Mesto Ideala, I, vpisan v Drugega. Skratka, z »absolutno vednostjo« se »dejansko proizvede« prav distanca med *a* in I, kar je — kot pravi Lacan ob koncu *Seminarja XI* — konstitutivno za pozicijo analitika.

Od tod lahko natančno opredelimo simptomsko vrednost tiste vrste »lacanovskega anti-hegllovstva«, katerega glavni motiv je, da je pri Heglu proces razcepa, odtujitve, zgolj prehod h končni stvari ipd.; po tej varianti je »dobro« pri Heglu njegovo poudarjanje subjektive razsrediščenosti v zgodovinskem procesu, »slabo« pa, da je ta razsrediščenost zgolj prehod h končnemu ujemanju subjekta in substance. Kar je tu izrinjeno, je moment »končnosti« samega analitičnega procesa — ta varianta, drugače povedano, govori iz pozicije radikalnega metonimizma, »slabe neskončnosti« označevalnega samonanašanja, kjer je subjekt »vselej drugje«; uide ji izpad objekta kot »notranjega presežka« označevalnega procesa. Pot lacanovskega »obrata Hegla« zato nikakor ni v tem,

da brišemo končno ujemanje in vztrajamo pri neskončnosti »poti«, marveč v tem, da reinterpretiramo sam ta moment končnega »ujemanja«, »negacije negacije«, »razodtujitve«.

»Heglovska iluzija« je — glede na logiko označevalca — v tem, da se mu čista razlika (razlika, ki se nanaša nase) neposredno, sama v sebi sprevrne v posredovano istovetnost, da se mu negacija negacije (negacija, ki se nanaša nase) neposredno sprevrne v posredovano pozicijo, tj., da reducira presežek »čistega« označevalca / »čiste« razlike. Lep simptom je tu izpeljava osnovne »matrice« dialektičnega procesa ob koncu *Znanosti logike*, kjer pravi Hegel, da lahko momente procesa štejemo kot tri ali kot štiri: negativnost je tista, ki je šteta dvojno, ki jo lahko štejemo kot »eno« ali »dve«. Prvi moment je izhodiščna neposrednost, drugi moment, posredovano, ni preprosto nasprotje, protipol neposrednega — na posredovano naletimo prav ko skušamo zajeti neposredno na sebi in za sebe, ker ga s tem že dojamemo kot drugo posredovanega, torej kot nekaj, kar je posredovano s posredovanim; natančneje: drugi moment ni preprosto negativ ali drugo prvega, marveč je *sam prvi* moment kot svoje drugo, kot svoj negativ — sam prvi moment se sprevrne v svoje drugo, ko ga skušamo zajeti kot takega. Prav zato pa je negativnost ali posredovanje v sebi podvojeno: brž ko skušamo zajeti drugo, negativno, kot nekaj »drugega« v razmerju do prvega momenta, ga moramo reflektirati v njem samem, to samonanašanje pa nam da natančno čisto razliko ali negativnost, negativnost, ki se nanaša sama nase — paradoksní tretji moment, ki je *tretji* zato, ker je že sam *prvi* moment, brž ko ga skušamo zajeti *kot takega*, svoje lastno *drugo*. Prvo kot tako je že drugo od drugega (to je edini način, da ga pojmovno zapopademo), zato

je drugo »samo v sebi« že tretje; končna posredovana istovetnost nato nastopi kot *četrty* moment. Če pa štejemo »pozitivne« člene, jih imamo kajpada zgolj tri: prvo neposredno, drugo posredovano in tretje kot sinteza, posredovana neposrednost — zgubi se prav neujemljivi presežek »čiste razlike«, \$, ki »ne šteje nič«, pa se vendarle pridodaja zraven in celo poganja proces.

X. »Boj dveh linij«: namesto sklepa

se lotimo dogodka, ki je s svojimi odmevi segel tja do kulturniških rubrik dnevnega časopisja in je potemtakem po svoji zunanje-organizacijski plati dovolj znana zadeva: razpustitve Lacanove *Ecole freudienne de Paris* in pretresov, ki so ji sledili. Zanimal nas bo seveda *teoretski* zalog, zastavek, tega ogorčenega »boja dveh linij«, ki je zgolj v zadnjih dveh letih sprožil celo vrsto razcepov. Pri tem bomo izhajali iz knjige Samuela Webra *Freud-Legende* (Walter Verlag, Olten 1980), ki je dovolj simptomatičen pokazatelj stanja na tem področju.

Zasluga obravnavane Webrove knjige — tako kot že njegove prejšnje knjige *Rückkehr zu Freud*, Ullstein 1978 — je predvsem v tem, da se mu je uspelo izogniti nevarnosti okužbe s hermenevtično zastavitvijo, česar ne bi mogli reči za ostale poskuse navezave na Lacana v nemškem prostoru (H. Lang, M. Frank): Weber ima povsem preprosto »čut« za avtonomijo mehanizmov označevalca v njihovi nezvedljivi ne-smiselnosti. *Leitmotiv* njegove knjige je prav poskus izpričati nezmožnost metagovorice — nemožnost tega, da bi s teoretskim pojmom (zajemom, »zapopadkom«) obvladali, zaobsegli Drugo teorije — z analizo samih freudovskih tekstov: označevalec v svoji avtonomiji glede na označenca vnaprej subvertira sleherni poskus teoretskega zajetja, tudi v sami teoriji

Drugi premesti-izigra »sintetično funkcijo Jaza«; to, od česar se hoče Freud v svojih teoretskih konfrontacijah (na primer v svoji kritiki prevladujoče vloge Jaza pri Adlerju) razmejiti na ravni izjave, se mu povrne v lastnem procesu izjavljanja. Weber razvije ta sklop v treh delih svoje knjige: V prvem se neposredno loti Freudovih konfrontacij z analitičnimi revizionisti in pokaže, kako konfrontacija z »zunanjim« sovražnikom, ki naj bi »poenotila« in razmejila »našo lastno« pozicijo, nujno prerase v »notranji« spoprijem, razbije, »postavi narazen« (*Auseinander-setzung*) samo našo pozicijo, samo mesto, od koder smo se lotili spoprijema. Zadnji del obravnava usodo smrtnega gona in na sploh celotno problematiko spisa *Onstran načela ugodja*, pri čemer posebej izstopa detajlna analiza simptomalne vrednosti popačenj, ki doletijo Platonov tekst (Aristofanov mit v *Gostiji*) pri Freudu. Ta Webrov pristop pa doseže vrhunec v drugem delu knjige, kjer aplicira logiko šale na sam Freudov poskus njene teorizacije in pokaže, kako Freud — ko skuša zajeti Celoto šale, razkriti njeno »bistveno jedro«, itn. — »nasede« samemu svojemu objektu, šali, ki nas »ujame« s tem, da spelje našo pozornost z neko vabo (prav z vabo tega, da bomo »razkrili Celoto, zajeli jedro...«).

Vendar pa to ni vse, šala te knjige se nadaljuje: eden njenih temeljnih zastavkov je, da velja mutatis mutandis isto za Lacana; Weber se tu opira predvsem na Derridaja in tiste, ki mu sledijo (Lacoue-Labarthe, Nancy). Že njegova prejšnja knjiga, *Vrnitev k Freudu*, se je sklenila z neke vrste neodločnostjo med Lacanom in Derridajem, z iskanjem nekakšne »konvergence s plodno razliko« (str. 137) med njima. V obravnavani knjigi pa je, če naj tako rečemo, »kocka padla«: tudi lacanovska teorizacija manka naj bi pomenila

narcisistični poskus obvladanja nezvedljive heterogenosti Drugega. Glavni očitek Lacanu je, da ostane prav tisto, s čimer hoče Lacan prebiti narcisizem, kar mu nastopi kot simbolni »onstran« imaginarnega narcisizma — kastracija, *ford-da* igre simbolizacije — zavezano narcisizmu, česar naj bi se Freud — za razliko od Lacana — povsem jasno zavedal. Povzemimo glavne obrise Webrove argumentacije:

Pojem kastracije lahko nastopi zgolj v okviru ekonomije narcisističnega jaza, kot negativni odgovor na eminentno narcisistično pričakovanje, da bomo pri drugem našli isto kot pri nas (da bo tudi ženska imela penis), da se bomo lahko prepoznali v drugem; ta pojem zajame to, po čemer se Drugi Spol razlikuje od nas, kot »kastracijo«, se pravi kot manko, odvzem, odtrgatev nečesa od narcisistične Celote, *torej izhajajoč iz te celote* (str. 42—43). »Kompleks kastracije« je torej pojav, ki v strogem pomenu pripada »zgodovini narcisizma«, nastop simbolizacije pa še zdaleč ne subvertira ali prebije te narcisistične ekonomije; marveč je nasprotno prav poskus narcisističnega obvladanja zgube: v igri *fort-da* (znameniti zgled z začetka *Onstran načela ugodja*) otrok uprizarja izginevanje drugega — matere, tuljave, zrcalne slike — vendar pa to izginevanje prav z njegovim *poimenovanjem* (z označevalno diado *fort-da*) obvlada, se skoz samo to izginevanje potrjuje kot *tisti, ki ostaja*:

»S tem se otrok hkrati iz-reče kot tisti, ki ostaja (spricht sich als Bleibendens aus): subjekt izjavljanja, pa vendar *kot tak narcisistični subjekt* par excellence. Ta otroška igra še zdaleč ni alternativa narcisističnemu zrcalnemu stadiju, marveč je njegova zaostritev. Prav njen jezikovni aspekt — katerega »simbolni« značaj, zoperstavljen »imaginarnemu« Jazu, hoče afirmirati Lacan — služi narcisizmu.« (str. 125)

Sama razlika izjava/izjavljanje, ki jo vpelje proces simbolizacije, naj bi torej bila vključena v narcisistično ekonomijo: subjekt se lahko na ravni izjave marsičemu odpove, *dokler ostane sam tisti, ki — na ravni izjavljanja — izjavlja to odpoved*, se pravi, dokler ni problematiziran kot subjekt izjavljanja. (Ista ekonomija kot pri asketizmu v Heglovi *Fenomenologiji*: asket se ponižuje, ravna s sabo kot z mrtvo rečjo, vendar pa je njegova »resnica« v tem, da je on sam — kot subjekt, samozavedanje — tisti, ki to počenja, da s tem, ko to počenja, ne preneha biti subjekt; s tem se samoponiževanje sprevrne v najvišjo avtoafirmacijo: sam subjekt je dovolj močan, da »postane reč«, predmet . . .). Ta narcisistični »dobiček« v sami poziciji izjavljanja naj bi torej po Webru bil »slepa pega« (str. 204) lacanovske teorizacije: s »kastracijo« je zguba poimenovana, obvladana, manko je markiran, lokaliziran v privilegiranem, »transcendentalnem« označevalcu (falosu); v nekakšni »negativni ontologiji« se manko ontološkega temelja sprevrne v *sam manko kot temelj* — falos (označevalec manka) deluje kot nekakšen »negativ« metafizičnega Temelja: »transcendentalni« referent tekstualne igre, ki daje tej igri lokalizirano središče, četudi v obliki luknje, praznine. Drugače povedano: »sam manko nikoli ne umanjka« (Derrida), sleherno srečanje s »pozitivnim« Smislom, Temeljem itn. je sicer vselej spodletelo, zamujeno, zato pa smo lahko vselej gotovi, da nas na dnu, kot zadnja opora označevalne igre, čaka sam manko.

Lokalizacija-markiranje manka naj bi torej Lacanu omogočila, da iz svoje pozicije izjavljanja zajame-obvlada samo gibanje zgube. In ta narcisizem — preveč omejen na ravni teoretskih izjav prav zato, ker je na delu že v samem mestu izjavljanja lacanovske teorije, tja do spopadov

v Freudovski šoli (str. 198, 204) — ta narcisizem naj bi bil tisti, zaradi katerega prejme pri Lacanu razmerje Imaginarno-Simbolno »etično« razsežnost: »slabo« Imaginarno zoper »dobro« Simbolno, kar pomeni, da postanejo narcisizem, imaginarno itn. »pojavi, ki se je treba proti njim bolj boriti kot pa jih premisliti« (str. 198), »narcisizem — kot *Imaginarno* — nastopi bolj kot etapa, ki jo mora subjekt vsaj idealiter preseči na poti k simbolnemu« (str. 204).

Kritika, ki nedvomno poseduje svojo logiko in »teče« — morda še preveč gladko: ob nji bi namreč morali aplicirati Webrov postopek na samem Webru in se vprašati, če ni Weber že vnaprej »predelal« lacanovsko teorijo, če je ni že vnaprej dojel »privativno« v razmerju do nekega narcisističnega pričakovanja, pričakovanja, da bo našel isto, na kar je naletel že v svoji analizi Freuda; to iskano-pričakovano vsebino bi lahko opredelili kot *do kraja prigan »metonimizem«*, kot specifičen način zatrjevanja tega, da »ni metagovorice«: ni zareze, ni »zunanosti« označevalca (ali »teksta« ali »pisanja« . . .), sama teorija je moment svojega »objekta«, teorija šale se ujame v mehanizem šale — kar nas konec koncev nujno pripelje do »slabe neskončnosti« poeticističnega/esticističnega samobranja teksta: sleherni zareza, sleherma »zunanost« naj bi že naznanjala pozicijo metagovorice, naj bi že naznanjala, da smo na tem, da zajamemo Drugo iz neke »zunanje« pozicije . . . Ne da se torej trditi, da je šel Weber ob Lacanu »predaleč«: njegova kritika Lacana nujno izhaja že iz teorijskega dispozitiva, ki je na delu pri njegovem branju Freuda.

*

Kajpada na tem mestu ne mislimo ugovarjati, da so vsi momenti tega, kar Weber predstavi kot »lacanovsko teorijo«, preprosta izmišljotina ali Webrova »projekcija«. Ob tem merimo predvsem na etapo Lacanove teorije, ki jo zaznamujejo znamenito »rimsko poročilo« iz leta 1953 *Vloga in polje govora in govorice v psihoanalizi* ter prva dva *Seminarja*. V tej etapi Lacan dejansko še govori o »napredku realizacije subjekta v simbolnem redu« (Sem-II-367), o postopnem napredovanju k nedosegljivemu Idealu »dovršene simbolne realizacije«; vse to izstopi na eksemplaričen način ob vprašanju formacije analitika — formacija je na tej ravni dojeta iz Ideala polno realiziranega subjekta, ki bi bil očiščen Jaza kot jedra imaginarnih fiksacij:

»Analitike formiramo zato, da bi dobili takšne subjekte, pri katerih je jaz (*le moi* in ne *je* — op. prev.) odsoten. To je ideal analize, ki kajpada ostane virtualen. Nikoli ne bo subjekta brez jaza, polno realiziranega subjekta, vendar pa si moramo ob subjektu v analizi prizadevati, da bi iz njega nastal prav takšen subjekt.« (Sem-II-287)

Drugi/Simbolno deluje tukaj kot mesto nekega trans-subjektivnega mehanizma, ki uhaja subjektivnemu zajetju, mehanizma, ki ga subjekt a priori ne more zaobseči v njegovi celoti; ob tem je bistvenega pomena, da temu vselej prelomljenemu značaju razmerja subjekta do Drugega ne ustreza neki prelom, neka »notranja« luknja v *samem Drugem*: Drugi je mesto, ki ni že v sebi prelomljeno/nekonsistentno, je mesto nekega »objektivnega« mehanizma brez paradoksnega elementa, prek katerega bi se ta mehanizem nanašal sam nase — z eno besedo, ni še razvita funkcija »čistega«

označevalca kot označevalca manka v Drugem. Subjektov manko, prelomljenost njegovega razmerja do Simbolnega, še nima »korelata«/»ekvivalenta« v nekem manku, v točki praznine/izpada v samem Drugem — ta neprelomljeni značaj Drugega je kajpada pogoj sine qua non logike Ideala (Ideala postopnega približevanja »polni realizaciji«).

Na tej ravni sta cenzura (nadjaz) in nezavedno dojeta prav iz naznačene »transcendence« zakona (in) simbolnega v razmerju do subjekta: nadjaz je »razmerje subjekta do zakona v njegovi celokupnosti, kolikor subjekt nikoli ne more biti v razmerju do zakona v njegovi celokupnosti, saj si zakona nikoli ne more popolnoma prisvojiti, ga privzeti« (Sem-II-158), nezavedno pa »analogni prelom« v razmerjih subjekta do simbolnega sistema (Sem-I-220). Iz teh formulacij bi lahko sklepali na preprosto transcendenco Zakona: to, kar »travmatizira« subjekt, kar sproži razcep, bi bilo preprosto dejstvo, da ga Drugi — jezikovna »substanca« — transcendirata, da se mu prikazuje kot »iracionalna« danost brez razloga in smisla, danost, ki se je nikoli ne da v celoti integrirati v pomensko totalnost.

Kaj tukaj manjka, če beremo te formule »vzratno«, iz kasnejših Lacanovih tekstov? Manjka preprosto neke vrste refleksivni obrat: to, kar subjektu uhaja v Drugem, kar subjekt v Drugem nujno zgreši/zamudi, ni nekak »objektivni«/»substancialni« presežek, ki ga subjekt ne bi mogel »totalizirati«, marveč subjekt konstitutivno zgreši prav točko, kjer naleti v Drugem na svoj lastni »ekvivalent«, na samega sebe, na svoj lastni »nič« v »pozitivirani« obliki nekega ne-označevalnega objekta, objekta, ki kot tak pade iz Drugega, naredi luknjo v Drugem. Ta premik bi lahko ponazorili z dvema možnima branjema »iracionalnega« Za-

kona v delih F. Kafke: Če izhajamo iz prve logike, imamo preprosto opraviti s »transcendenco« Zakona kot »iracionalne« danosti, z nadjazom v njegovi »travmatizirajoči« razsežnosti zakona, ki ukaže užitek — to naj bi bila skrivnost razmerja Josefa K. do instance Zakona v *Procesu*. Šele drugo branje da videti odločilno razsežnost iluzije kafkovskega »junaka: »prodreti v osrčje Zakona« ni mogoče, a ne zaradi njegove »transcendence«, ne zato, ker bi bil Drugi premočan, »preveč oslepljujoč« za naš »končni« pogled, marveč nasprotno zaradi neke »luknje« v samem Drugem, ki utemelji željo Drugega (gen. sub.); kafkovski »junak« ni zaslepljen zaradi premoči Zakona, pred katerim bi sam bil ničen »mrčes«, marveč spregleda manko sredi Zakona, nemoč samega Zakona: ne vidi, da mu Zakon »nič ne more«, da je sam tisti, ki se je ujel vanj, da ga Zakon »kliče« prav iz te svoje nemoči — Josef K. ne vidi tega, da mu Zakon pravzaprav »nič noče« (kar seveda ne izključuje tega, da je Zakon že v sebi želeč: izjava želje par excellence je prav »saj ti nič nočem« ...).

Lacanovski tekst moramo potemtakem brati »za nazaj«, tako da v njem razločujemo tri etape; ob tem kajpada ne gre za preprosto linearno zaporedje, marveč za tri temeljne tipe razmerja subjekta do Drugega prek manka. V prvi etapi je proces simbolizacije še ujet v logiko, ki ostaja po svoji ekonomiji imaginarna (Ideal simbolne realizacije, nedosegljiv zaradi v osnovi »zunanjih«, empiričnih, faktičnih omejitev; dojetje simptoma kot označevalca nekega potlačenega označenca, kar odpira celo možnost hermenevtične prisvojitve itn.)¹ drugo etapo (ki ji Lacan »postavi

¹ Prav zaradi zajetosti simbolizacije v imaginarno ekonomijo naletimo v tej etapi na odmeve fenomenoloških tem, vzbuja Lacan tu videz, da se približuje »filozofiji govornice«.

piko na i«, kot pravi sam, v znamenitem spisu *Subverzija subjekta in dialektika želje*) zaznamuje radikalen poskus »absolutizma« logike označevalca: manko-bitosti subjekta je že navezan na neki manko v Drugem, na falos kot označevalec tega manka; šele s tretjo etapo pa je razvita odločilna razsežnost *realnega*: vlogo »ekvivalenta« subjekta v Drugem tu ne igra več falos kot »čisti« označevalec, marveč *objet petit a*.

Dva preloma (med prvo in drugo ter drugo in tretjo etapo) se torej ne gibljeta na isti ravni — gre za dva časa, dve fazi istega preloma, ki se najprej izvrši na ravni »logike« (vpeljava funkcije manka v Drugem itn.), nato pa še na ravni samega polja njenih konstitutivnih elementov. Najprej je prebita logika Ideala: ireduktibilnost Imaginarnega ne temelji več na »empirični« nezmožnosti realizacije Ideala dovršene simbolizacije, marveč se izkaže za funkcijo neke luknje v samem Drugem/Simbolnem. Kljub temu pa ostanemo v polju razmerja Imaginarno/Simbolno, Realno igra v vsem tem predvsem vlogo nevtralnega ozadja-podlage procesa simbolizacije, še ni nekaj, kar bi »od znotraj« načelo Simbolno: manko v Drugem se skuša konceptualizirati skoz ekscentričnost označevalca manka (»čistega« označevalca) v razmerju do označevalne baterije, se pravi tako, da se držimo v okvirih logike označevalca. Šele v drugem času naznačenega preloma privzame vlogo falosa (vlogo tega, kar »izpade« iz Drugega, vlogo njegovega »notranjega presežka«) neko realno — objekt *a*; in šele s tem je lahko razvit ves domet medsebojne prepletenosti/»zavozlanosti« Realnega, Simbolnega in Imaginarnega: *nemožnost* »razrešitve« Imaginarnega v Simbolnem nakazuje neko *nemožno-realno* sredi samega Simbolnega.

Logiko teh etap lahko na eksemplaričen način razvijemo ob temi subjektive reprezentacije v

Drugem; skupna poteza vseh treh etap je kajpada, da subjekt nima lastnega označevalca (označevalca, ki bi bil »njegov«, ki ga ne bi že »izdal-popačil«), da je v Drugem zgolj reprezentiran in da ga ta reprezentacija nepreklicno »razsredišči«. V prvi etapi pomeni to povsem preprosto, da označevalec, ki drži mesto (nadomešča) subjekta v Drugem, že deluje v okviru nekega subjektu transcendentnega mehanizma, Simbolnega kot trans-subjektivnega reda, ki konstitutivno uhaja subjektovemu zajetju; v tem smislu sleherni označevalec že s tem, da je vpisan v mrežo Drugega, preneha biti subjektov »lasten«. Prvi čas naznačenega preloma izvrši ob tem korak, ki bi ga lahko opredelili kot »refleksijo-v-sebe« tega, da subjekt nima lastnega označevalca: v samem Drugem mora eksistirati »ekvivalent« tega, da subjektu manjka lasten označevalec; drugače povedano, ta manko (lastnega) označevalca se sprevrne v sam označevalec manka (falos). Nekolikanj »naivno« rečeno: če falos ne bi bil »čisti« označevalec, svoja lastna razlika / svoj lastni manko, če bi bil »pozitivni« označevalec kot so to ostali označevalci baterije, bi bil prav subjektov lasten označevalec. Ta premik lahko lepo zarišemo ob dveh možnih branjih lacanovske formule označevalca (»to, kar reprezentira subjekt za neki drugi označevalec«): V prvem branju to pomeni preprosto, da označevalec, ki drži mesto subjekta v Drugem, reprezentira subjekt za »vse ostale«, za označevalno baterijo. Vendar pa velja isto tudi za »vse ostale«, vsak lahko ob svojem času, s svoje strani reprezentira subjekt; ta krog »slabe neskončnosti« je prebit z nastopom nekega »presežnega« označevalca, Enega, razsrediščenega glede na baterijo — ta »čisti« označevalec ni tisti, ki bi bil točka privilegirane reprezentacije subjekta, marveč nasprotno tisti, za katerega »vsi ostali« (označevalci

baterije) lahko reprezentirajo subjekt. To je ključna točka prvega časa naznačenega preloma: označevalec ne reprezentira več subjekta za ostale »objektivne« označevalce v »trans-subjektivnem« redu Simbolnega, marveč označevalci (baterije) reprezentirajo subjekt prav za *njegov lasten* »ekvivalent« v Drugem, za tisti paradoksn »čisti« označevalec brez označenca, ki se — če bi bil »pozitivni« označevalec-z-označencem kot ostali — ne bi omejil zgolj na subjektovo reprezentacijo... Pravzaprav lahko šele iz tega označevalca-Enega dojamemo eksistenco subjekta (označevalca): brez tega svojega »ekvivalenta« v Drugem bi se subjekt vsaj idealiter zgubil-razpustil v nekem asubjektivnem simbolnem procesu, v zadnji instanci bi bil zgolj znamenje vselejšnje empirične »okuženosti« tega simbolnega reda z Imaginarnim.

Kar zadeva drugi čas preloma, postane v njem ekvivalent subjekta v Drugem, ekvivalent njegove *nemožnosti*, da bi prišel do lastnega označevalca, neki element, ki je sam v sebi *nemožen-realten* in ki kot tak »izpade« iz Drugega/Simbolnega. To izkustvo realnega nujno privzame obliko *presenečenja*: presenečeni smo nad tem, da pride do *srečanja* tam, kjer smo mislili, da smo še *na poti* (k cilju, Idealu) — nad tem, da *smo že »v« stvari ne navzlic naši distanci do nje, marveč prav zaradi te distance, po nji, prav po naši »zunanosti« v razmerju do nje; srečanje* v strogem analitičnem smislu je namreč prav prekritje naše »zunanosti« Drugemu z »notranjo zunanostjo« samega Drugega, s tem, kar »izpade« iz Drugega: trenutek, ko subjekt izkusi, da je — heglovsko rečeno — skrivnost Drugega skrivnost tudi za samega Drugega, ko izkusi, da objekt-razlog želje uhaja tudi samemu Drugemu, da ga Drugi *ne skriva* v sebi. (To je moment izstopa iz transferja, saj je za transfer konstitutivno prav dejstvo *subjekta*,

ki se zanj predpostavlja, da ve — v transferju predpostavljamo, da »ga drugi ima«, namreč objekt-razlog želje.) Srečanje v tem strogem pomenu je potemtakem sklepni moment procesa analize — proces analize se izkaže za *končnega*, za razliko od logike Ideala, kjer je ta proces dojet kot načelno *neskončen*, saj je empirično, »realno« nemogoče preseči, razpustiti Imaginarno v Simbolnem, tj. doseči dovršeno simbolno realizacijo. »Nemožnost« dovršene simbolne realizacije deluje potemtakem v logiki Ideala kot opora neskončnosti procesa analize, medtem ko prejme ta proces z naznačenim prelomom znamenje končnosti: analiza je končana, ko najde »nemožnost« prevlade Imaginarnega v Simbolnem (tj. nemožnost realizacije Ideala analize) svoj »ekvivalent« v nekem nemožnem-realnem objektu sredi samega Simbolnega; »nemožnost« deluje *tukaj* kot opora končnosti procesa analize.²

Prav zato je srečanje vselej zgrešeno, spodletelo, zamujeno, ujeto med »še ne« in »ne več«: zgrešitev objekta ni preprosto v tem, da bi bil objekt nedosegljiv, da bi se — prav v trenutku, ko bi mislili, da smo ga ujeli — sprevrgel v svojo lastno masko, v prazno lupino — objekt je prej iskati v tem, da smo s trenutkom, ko smo se odločili, da sklenemo proces v »rezultatu«, že šli *predaleč*, da smo objekt že preseгли. Drugače povedano, če naj izhajamo iz procesa simbolizacije kot procesa izjavljanja: v osrčju tega procesa, njemu »notranji« je neki ne-označevalni presežek, ki nas »žene dalje« (razlog želje) — brž ko sklenemo izjavljanje z izjavo, brž ko dosežemo Rezultat, smo ta prej nedosegljivi presežek že zgrešili-presegli. Ni mogoče,

² Od tod bi lahko retroaktivno rekli, da je smoter uspele analize kot uspele potlačitve (Sem-I-216) prav očistiti Simbolno travmatičnih jeder, se pravi zbrisati sledi srečanja z realnim.

da se ob tem ne bi spomnili samega sloga Lacanovih tekstov: najprej se postopa, kot da imamo opraviti zgolj z uvodnimi približevanji, s predhodnimi pripombami, ki šele najavljajo »tisto«; nato — po navadi po kakšni digresiji od »glavne« teme — pa se naenkrat ravna, kot da je »tisto že povedano«, kot da dajemo le še dodatna pojasnila; srečanje je vselej zgrešeno, tudi v sami teoriji. Odveč je pripomniti, da je to edini način, kako v teoretskem diskurzu proizvesti kaj realnega...³

³ Ista ekonomija je na delu v samih prelomih Lacanove teoretske poti: ekonomija teh prelomov je namreč prav nasprotna tisti, ki jo pričakujemo — ki jo pričakujejo tisti, ki izhajajo iz filozofskega »kriticizma«; logika tega kriticizma je logika »vselej-druge«, logika neprestanega sprevačanja »Stvari same« v »Privid« ali »Pojav«: »tam, kjer smo mislili, da smo se že dotaknili Stvari same, smo imeli v resnici opraviti zgolj s Pojavom, Stvar sama je bila že drugje...«. Lacan pa gre natančno v nasprotni smeri — vzemimo vlogo grafov, nasploh »nediskurzivnih« elementov oziroma pripomočkov njegovega teksta: V Seminarjih I in II jih še uporablja z ironično distanco, kot imaginarna sredstva, potrebna zaradi slabosti našega duha, ki pač potrebuje podobe — bistvenega pomena je ob tem, da jih ne vzamemo preveč neposredno, preveč dobesedno, saj je njihova uporaba »zgolj metaforična, analoška« (prim. predvsem Sem — II, str. 284, 289 in 290). Status *vozlov* v Lacanovih tekstih zadnjega desetletja pa je povsem drugačen: še zdaleč niso imaginarna sredstva — pripomočki, marveč so *samo realno*. Takšna je splošna strategija preloma: to, kar je bilo sprva obravnavano kot imaginarni preostanek, se v kasnejši teorizaciji izkaže za samo jedro realnega — eksemplaričen primer je primer travme: v Seminarju I travma najavlja navzočnost imaginarnih fiksacij, ki še niso asimilirane v simbolni razvoj (prim. str. 222, 312); z naznačenim prelomom pa se travma izkaže za srečanje s samim realnim, okoli katerega se organizira označevalna mreža.

Sklicevanje na znano zgodbo o iskanju zakopane zaklada (»razloga želje«) torej ne zadošča: Umirajoči oče je naročil sinovom, naj prekopljejo polje, da bi našli dediščino, zakopani zaklad. Po njegovi smrti so prekopali polje, pa niso nič našli, in tedaj jih je spreletel smisel očetovega naročila: resnični zaklad je sama pot, samo delo njegovega iskanja. Ta zgodba ne zadošča, ker ostane njena logika v okvirih heglavske refleksije: subjekt se vedno znova zmoti, ker išče Resnico kot Rezultat, kot abstraktno Nasebnost, zunanjo sami poti, ki pelje do nje; mir najde šele ko izkusi, da ni resnični Rezultat nič drugega kot totalnost poti do njega. Heglovska rešitev je torej, da se Resnica ujema s samo potjo do Resnice v njeni logični artikuliranosti. Vendar pa je to ujemanje poti in resnice, četudi že subvertira »fetiš« abstraktnega Rezultata, možno zgolj za ceno nekega sprevida, nespoznanja — prav tistega sprevida, ki ga omenja že Lacan kot konstitutivni sprevid filozofskega diskurza: »Ta objekt je tisti, ki manjka filozofskemu razmišljanju, da bi se le-to lahko umestilo, se pravi, da bi vedelo, da ni nič.« (Cahiers pour l'Analyse 3, str. 9) Objekt *a*, ki uide filozofskemu diskurzu, je prav »presežek« v poti, njen »razlog«, zgrešen v Rezultatu.

*

Tu je iskati — če naj se vrnemo k Webbru — temeljni nesporazum Derridajevske kritike, po kateri ima pri Lacanu polje označevalca še vedno svoj »referent«, navezno točko, ki omejuje-kanalizira razpršenost označevalne igre, četudi je ta referent — ta »naslov črke« — sama luknja, praznina, tj. označevalec manka: v tej kritiki se zgubi odločilen razmik med »objektom« — vselej zgrešenim, travmatičnim »referentom« — označevalnega procesa in med njegovim Rezultatom-

Telosom-Idealom. Drugače povedano: ni res, da »sam manko nikoli ne umanjka«, marveč je *natančno »srečanje manka« vselej »umanjkano«, tj. spodletelo, zgrešeno srečanje*, saj je manko tako rekoč »refleksiven«, je paradoks »svojega lastnega manka«, nikoli ni »on sam«.

Navzlic temu — in zgolj zato je obravnavana Webrova knjiga vredna branja — pa najdemo v nji, v njenem brez dvoma najboljšem poglavju o *Aufsitzer* (*aufsitzen*: nasesti) enega najlepših primerov učinka zgrešenega srečanja objekta, razdružitve Ideala in objekta; potemtakem nas ne sme presenetiti, če se Webrova analiza tu zaustavi, če Weber tu spregleda domet lastnega primera: šala nasploh pripada namreč polju neskončne označevalne metonimije, polju subjekta-»podlasice«, ki je »vselej drugje«, vselej neujemljiv, polju nenehnega »to ni tisto« — *Aufsitzer* pa je prav paradoksn tip šale, kjer se »to je tisto« (srečanje) proizvede prek samega »to ni tisto«. V tem poglavju (str. 126—143) zgine — kot po naključju — vsaka sled kritike Lacana, zato pa je sama njegova problematika implicitno skoz in skoz »lacanovska«: ključna vloga Tretjega v šali.

Weber skuša, sledeč Freudu, najprej razviti vlogo Tretjega (tistega, ki se nanj obračamo, sklicujemo v šali), izhajajoč iz opolzkosti (*Zote*) kot mejnega primera šale: Tretji — poslušalec-naslovljenec — je izvorno nosilec Zakona/Prepovedi, tisti, ki — kot »posrednik« — prepreči neposredno osvojitve ženske; nanj se naslavljamo z opolzkostmi, njega skušamo nato spraviti v smeh. Koren besede *Witz* je, kot poudarja Weber, isti kot pri *Wissen* (vednost): videre, videti; naslovljencu ponujamo torej obljubo, da bo videl-vedel stvar samo, »golo resnico-žensko«, in prav ta obljuba deluje kot vaba, past, v katero ujamemo njegovo zavestno pozornost — lahko bi rekli, da njegovo

pozornost »odvrnemo od bistvenega«, če ne bi šlo za to, da njegovo pozornost odvrnemo v na- pačno smer prav s tem, da ji ponudimo, da bo videla-vedela »bistveno«. Katera je logika te pre- vare? Freud vzame mejni primer šale, ki je tako rekoč šala s samo šalo, meta-šala, šala, ki nas prevara prav s tem, da vzbudi pričakovanje, da gre za šalo: »Življenje je viseči most, pravi nekdo. — Kako to misliš? vpraša drugi. — Ko bi vedel? odgovori prvi.« Freudova pojasnitev tega *Aufsi- tzer*-ja: smeh sproži ugodje ne-smisla, razočaranja našega pričakovanja, da bomo našli »smisel v ne-smislu«; začetni ne-smisel se izkaže za resnični ne-smisel, za njim ni nikakršnega »globljega smis- la«. Weber skuša dopolniti to pojasnitev: razoča- rano pričakovanje smisla ni preprosto ne-smisel; to, kar dobi Tretji v tem tipu šale namesto »glob- ljega smisla«, je njegovo lastno pričakovanje smisla — njegova lastna želja, da bi »odkril smi- sel«, se mu povrne, kar znova sproži metonimično gibanje želje (str. 141).

Vendar pa se izvrstnega *Aufsitzer*-ja, s katerim sklene Weber to poglavje (str. 142—143), nikakor ne da zvesti na to pojasnitev — ker je Webrov primer predolg, raje ponovimo šalo, katere logika je povsem ista: Nekdo se je skušal rešiti vojaške obveznosti tako, da se je delal norega — bil je povsem »normalen« vojak, njegov edini »simptom« je bil v tem, da je pregledal vsak kos papirja, na katerega je naletel, in ob tem rekel: »To ni tisto.« To je trajalo nekaj časa, poslali so ga k psihiatru, kjer je prav tako pregledal vse papirje v ordinaciji tja do koša za smeti in po- navljal: »To ni tisto.« Končno se je psihiater prepričal, da ima res opraviti z norcem, in mu je dal pismeno potrdilo, ki ga osvobaja vojaške obveznosti. Vojak je pregledal to potrdilo in re- kel: »To je tisto.«

Kako je v tem tipu šale prevaran Tretji, kako Tretji »nasede«? Njegova pozornost je usmerjena k iskani Stvari kot Stvari-na-sebi, zunanji samemu procesu izjavljanja, procesu iskanja, s tem pa spregleda »notranjo« ekonomijo tega procesa iz- javljanja: spregleda, da se to, kar iščemo, kar priteguje našo pozornost kot Cilj, proizvede »spo- toma«, skoz samo pot njegovega iskanja. »Poanto« takšnega tipa šale dojamemo prav v trenutku, ko opazimo razliko med Rezultatom-na-sebi in ob- jektom: objekt (»to je tisto«) nas ne čaka na kon- cu, marveč »izpade« v samem procesu iskanja. Zato Weber ni mogel teorizirati lastnega primera *Aufsitzer*-ja: njegova logika je prav nasprotna logiki navedenega Freudovega *Aufsitzer*-ja; pri Freudu naletimo — namesto na pričakovano Stvar samo — na našo lastno željo, da bi zajeli/»razga- lili« Stvar, tu pa naletimo na objekt že tam, kjer smo še mislili, da smo sredi poti iskanja, sredi brezkončne metonimije.

*

Gre torej predvsem za to, da objekta ne dojame- mo kot nekakšno transcendentno jedro, okoli katerega bi krožili označevalci in ga zaman sku- šali doseči ali zajeti — kot nedosegljiv »veliki X« (»Stvar na sebi«), ki bi se mu približevali v ne- skončnem asimptotičnem gibanju. »Presežek« ob- jekta nad Rezultatom procesa ni v njegovi »trans- cendenci«, Rezultat procesa ni končna-popačena podoba onstranskosti nedosegljivega Objekta — objekt je nasprotno *tostran* meje, ki ločuje proces izjavljanja od njegovega rezultata (izjave), je »notranji« označevalcu, notranja zarezja procesa izjavljanja. Spomnimo se ob tem na vez med ob- jektom *a* in presežnim uživanjem (*plus-de-jour*): presežno uživanje bi lahko opredelili prav kot

presežek nad uživanjem v Rezultatu (iskani Stvari), presežek, ki ga prinese sam proces, sama pot k rezultatu (zato lahko nastopi presežno uživanje skoz samo odpoved uživanju: ko fašistični vodja zapove »Dovolj uživanja!«, proizvede ta odpovedna-ravni-izjave s samim dejanjem svojega izjavljanja specifično uživanje — prav presežno uživanje).

En izmed pristopov, ki bi jih bilo treba tu razdelati, je razlika med performativom in konstativom, kakor jo je razvila *ordinary-language-philosophy*: objekt *a* je tako rekoč objekt (referent), proizveden na ravni samega performativa, točka, kjer se križata performativ in konstativ. Lacanovska gesta potemtakem *ni* — kot bi morda pričakovali — preprosto redukcija konstativa na performativ (govorice v njeni funkciji znaka, ki denotira »zunajjezikovno« realnost, na govoricu kot kreativno funkcijo intersubjektivnih razmerij): prav tu prejme vso svojo težo dejstvo, da temo *intersubjektivnosti* (ki prevladuje v Lacanovih tekstih iz prve etape: tu je označevalec opredeljen kot nekaj, kar ni niti subjektivno niti objektivno, marveč intersubjektivnost) kasneje zamenja tema *diskurza kot družbene vezi* — razliko med njima je iskati prav v tem, da na ravni »družbene vezi« ne zadošča več dialektika medsebojnega priznavanja subjektov v mediju Drugega-Simbolnega: »intersubjektivnost« je »presežena« s tematizacijo nekega *objektalnega* momenta v samem osrčju »družbene vezi«, nekega paradoksnega objekta, ki se nujno dodaja kot »četrti« intersubjektivni »triadi«.

Isto krettno bi veljalo ponoviti tudi ob nemožnosti metagovorice. Danes že vsakdo ve, da »ni metagovorice«, to je že *lieu commun* celo in predvsem v hermenevtičnem diskurzu. Izhaja se iz tega, da je ozadje in izhodišče metagovorice,

»naravna« govoricu, hkrati nujno interpretativni okvir metagovorice, zadnja metagovoricu vseh metagovorice; »naravna« govoricu je torej svoja lastna metagovoricu, je v sebi podvojen, mesto avtoreflexivnega križanja itn. — običajno se ob tem ne omenja preveč vprašanja objekta: največ, kar se o njem reče, je, da je sama označena realnost itak že konstituirana skoz govoricu, pretveza, da se lahko v miru prepustimo samonanašanju govoricu v njegovi neskončni metonimiji...

»Ni metagovorice« kajpada pomeni predvsem to, da ni že same »objektne« govoricu, da je subjektivna pozicija izjavljanja vselej že vpisana v objektivno govoricu, v govoricu, ki se zanjo zdi, da na nevtralen-prosojen način govori zgolj o objektih: vpisana v razmik, odskok, avtodistance označevalca, v vse tisto, po čemer govoricu ne reče neposredno tega, kar »hoče reči«, v presežek označevalca nad označencem, v njun konstitutivni nesklad... Vendar pa moramo, če se hočemo ob tem izogniti metonimični neskončnosti samointerpretiranja govoricu, poudariti tudi drugi moment, brati formulo bolj »dobesedno«: metagovoricu je govoricu, ki ne govori (več) o »zunajjezikovnem« objektu, marveč o sami sebi, natančneje: o neki drugi govoricu; da »ni metagovorice«, pomeni potemtakem, da *ni govoricu* (tudi »ravni« govoricu ne), *ki bi bila brez objekta*. Od tod pa lahko opredelimo objekt *a* prav kot »objekt metagovorice«: njen ne-označevalni, »zunajjezikovni« referent. Da »ni metagovorice«, pomeni potemtakem, da ima že sama metagovoricu svoj »zunajjezikovni« objekt, da ni čisto samozrcaljenje govoricu v sebi. Natančneje: objekt *a* je »zunajjezikovni« referent notranje avtodistance govoricu, referent vsega tistega, po čemer govoricu nikoli neposredno ne reče tega, kar »hoče reči«, po čemer reče o tem vselej preveč ali premalo — kot tak je ekvi-

valent subjekta, saj se subjekt vpiše v označevalno strukturo prav v tej avtodistanci, v tem »notranjem razmiku, odskoku« označevalca od sebe. Da ni govorica nikoli nevtralen/prosojen diskurz o objektih, diskurz, ki bi se izrekal iz »objektivne« distance, se pravi, da govorica vselej prenaša neko subjektivno pozicijo izjavljanja, to pomeni, da se skozi »označene« objekte, prek njih, vselej nanaša na neki »presežek«, na neki paradoksn objekt, med katerim in označevalcem ni distance, ki ločuje znak od označene stvari, objekt, katerega zarez v razmerju do označevalca je notranja označevalcu. (Šele zamračitev te notranje zारेze označevalec/objekt, tega »notranjega ne-označevalnega presežka« označevalca, odpre polje opozicije med — na eni strani — stratifikacijo metagovorice in — na drugi strani — samozrcaljenjem filozofske refleksije brez referenta, brez zarez.)

Ta izpad objekta (objekt *kot* izpad iz Drugega), od koder šele prejme domet dejstvo, da »ni metagovorice«, razprši tudi nespornost ob »naslovu črke«: po tej derridajevski kritiki ima pri Lacanu črka (označevalec) vselej že svoj »naslov« (titre), kar naj bi izpričevalo »zaprto« ekonomijo, ki lokalizira razpršenost označevalne igre, podeli tej igri referenčno točko (središče-izvorišče, četudi v obliki luknje) in tako prepereči možno zablodelost črke, možnost, da bi črka (letre: tudi pismo) zgrešila svoj »naslov«. Pri Lacanu ima res »vsaka črka (pismo) svoj naslov«, vendar pa je ta naslov nekaj povsem drugega kot Telos njegove poti; dojeti ga je prej v smislu naslova slike — kajpada slike iz znane šale o »Leninu v Varšavi«: Na razstavi v Moskvi je obešena slika, ki prikazuje Nadeždo Krupsko v postelji z mladim komsomolcem; naslov slike je »Lenin v Varšavi«. Neki obiskovalec začuden vpraša vodiča: »Kje pa je tu

Lenin?«; vodič mirno in dostojanstveno odgovori: »Lenin je v Varšavi« ...

Ob tem bi — če pustimo ob strani vlogo Lenina kot odsotnega Tretjega, nosilca prepovedi spolnega razmerja — lahko rekli, da je »Lenin v Varšavi« v strogem smislu *objekt* te slike. Naslov imenuje torej natančno objekt, ki je izpadel iz slike. Katera je namreč v tej šali past, v katero se je ujel gledalec? Prevaral se je, ker je vzel naslov kot metajezikovno oznako, ker je med naslovom in sliko vzpostavil distanco, značilno za razmerje designacije, distanco med znakom in označenim predmetom, in nato iskal pozitivni »korelat« naslova v sliki — »Kje je v sliki naslikano tisto, kar označuje naslov?«, kot da govori naslov *o* sliki iz neke »objektivne distance«. V resnici je namreč naslov tako rekoč na isti površini kot slika, je del istega »kontinuum«, njegova distanca do slike je notranja zarez same slike — zato pa mora nekaj izpasti iz same slike: ne njen naslov, marveč prav njen *objekt*, ki ga nadomešča naslov. Drugače povedano: »naslov« te slike je natančno *Vorstellungrepräsentanz*, nadomestovalec-zastopnik predstave, to, kar stopi na mesto predstave, ki v sliki manjka (predstave-upodobitve Lenina v Varšavi). Polje predstave (*Vorstellung*) je prav polje slike v pomenu tega, kar je »pozitivno« naslikano — vendar pa mora zato nekaj nujno izpasti iz tega polja, »Lenin je (nujno) v Varšavi«, in naslov zavzame mesto tega manka, drži mesto manjkajoče, »izvirno potlačene« predstave, predstave, katere potlačitev je pogoj za to, da bi lahko bila naslikana »pozitivna« vsebina slike (kajti če Lenin ne bi bil v Varšavi, Nadežda Krupška pač ne bi mogla...). Lahko bi rekli — če »subjekt« za trenutek dojamemo v smislu *sufet*, sižeja nekega dela — da imamo opraviti prav z razliko subjekt-objekt: »Nadežda

Krupska z mladim komsomolcem« je *subjekt* (*siže*) slike, »Lenin v Varšavi« pa njen *objekt*.

Ta tip šal bi dejansko lahko opredelili kot šale o *Vorstellungsrepräsentanz*: naša pozornost je speljana s tem, da vzamemo naslov kot oznako »vsebine/sižeja« slike, medtem ko dejansko deluje kot *Vorstellungsrepräsentanz* v strogem smislu. Naslov tu ni »zastopnik predstave« v saussurejevskem smislu znaka kot enotnosti označevalca (zastopnika, »zvočne podobe«) in označenca (predstave, »duhovne podobe«), marveč zavzema mesto neke izrinjene predstave, predstave, ki je izpadla iz danega predstavnega kompleksa, jo nadomesti tako kot nadomestimo v stroju pokvarjen del z rezervnim, da lahko stroj spet steče...

In nesporazum Webrove kritike Lacana je v zadnji instanci prav nesporazum okoli *Vorstellungsrepräsentanz*: ta kritika spregleda dejstvo, da *Vorstellungsrepräsentanz* (zaznamek manka, »refleksivni« označevalec, ki nadomešča manko v redu označevalnih zaznamkov) zavzema mesto luknje v Drugem, zapolnjuje praznino izpadlega objekta; zato je njena zarez (zarez med S_1 in S_2 med označevalcem-brez-označenca, točko označevalnega ne-smisla, in quasi-»normalnim« označevalcem) »notranja« zarez med elementi *na isti površini*: med *Vorstellungsrepräsentanz* in »normalno« verigo ni metagovorične distance. Brž ko pa *Vorstellungsrepräsentanz* ne navežemo več na luknjo v Drugem (na izpad objekta), kajpada prične delovati kot »naslov«, izrečen iz zunanje pozicije, kot zarez, ki »omejuje«, »totalizira« itn. metonimični kontinuum »teksta«, »pisanja«...

»Lacanova teorija«, o kateri govori ta kritika, je pravzaprav zgostitev prvih dveh orisanih etap, se pravi nesmiselna združitev logike faličnega označevalca z logiko Ideala, združitev, s katero

je funkcija falosa implicitno reducirana na okvire logike Ideala (falos kot »transcendentalni označevalec« itn.). Nemišljeno te kritike je tista točka manka v Drugem, ki ni več »privativni« manko, manko, ki se prikaže kot tak iz neke predpostavljene Celote, marveč prav paradoks v sebi »pozitivnega« manka... Zgolj prek nemišljenosti tega manka v Drugem lahko namreč deluje teorijski dispozitiv, v katerem Drugi nastopa kot »transsimbolni« proces (»teksta«, »pisanja«, »semiotičnega«) in kot tak »brez manka«, proces, ki ga nato omeji-potlači-kanalizira-totalizira zarez (kstracija); s tem gre v zgubo odločilno dejstvo, da Ime-Očeta, falos, kstracija — če jih beremo »vzvratno«, kot to zahteva od nas sam Lacan⁴ — že od vsega začetka delujejo kot naznanila izpada »objekta« iz Drugega.

*

Odločilni prelom med drugo in tretjo »fazo« Lacanove teorije, tj. premik težišča iz obdelave mehanizmov označevalca k tistemu »jedru realnega«, ki konstitutivno izpade iz Simbolnega in ki ga v Simbolnem lahko prezentificira zgolj nesmiseln zapis, katerega izvrsten primer so števila, — ta prelom bomo za sklep skušali izslediti ob nekem na prvi pogled povsem »obrobno« dejstvu, ki sploh ne zadeva »vsebine« — dejstvu »sloga«; **izhajajmo iz naslednje Lacanove sintagme**: »Prav to pa hočem reči in rečem — saj to, kar hočem reči, tudi rečem — s tem, da...« (*Seminar XI*, slov prev., str. 289).

⁴ »Kar je dobrega na tem, kar pripovedujem, je — mar ne? — to, da je to vselej ista stvar. Ne gre za to, da bi se ponavljal, vprašanje ni v tem. Gre za to, da prejme to, kar sem rekel prej, svoj smisel kasneje.« (*Seminar XX*, Encore, str. 47)

Prvo, kar nas ob tej sintagmi preseneti, je njeno nasprotje do tako imenovane »pozitivne vsebine« Lacanove teorije: kot da ni temeljna »vsebinska« postavka Lacanove teorije prav to, da je med tem, kar subjekt »hoče reči« (njegovo pomensko intenco), in med tem, kar »reče«, nezvedljiva zev, tj., da označevalec v svoji ‚avtonomiji‘ tako rekoč a priori, konstitutivno subvertira, spodmakne, premesti subjektovo pomensko intenco, tako da subjekt vselej reče nekaj več ali nekaj manj, nekaj drugega kot to, kar je »hotel reči«; kot da ni ujemanje med pomensko intenco in dejansko izrečenim, med tem, kar hočemo reči, in tem, kar dejansko rečemo, natančno iluzija tako imenovanega »diskurza gospodarja«, iluzija subjekta, ki misli, da je obvladal govorico, naredil iz nje poslušno sredstvo oziroma orodje svoje intence... Od tod pa se že odpre pot že razvite znane kritike Lacana, ki je v modi zadnja leta (pri Derridaju, S. Webru itn.): osnovni »represivni« trik Lacanove strategije naj bi bil v tem, da Lacan s samo svojo pozicijo izjavljanja zastopa tisto, kar spodbija s svojo teorijsko izjavo. Na ravni izjave ugotavlja nezvedljivi razkorak med hoteti-reči in reči, toda kot da to ne velja zanj samega, za njegovo pozicijo izjavljanja, saj on sam to »hoče reči in reče — saj to, kar hoče reči, tudi reče«.

Tovrstne Lacanove izjave naj bi torej imele »simptomsko« vrednost: v njih naj bi vdrla na samo izjavno raven sicer zakrita resnica Lacanove pozicije izjavljanja, resnica, ki je v tem, da on, ki na ravni izjave pridiga iluzoričnost pozicije gospodarja, sam že govori iz te pozicije. Gre za paradoks, analogen tistemu »Ukazujem ti, da bodi svoboden!«, kjer smo vselej že ujeti v *double-bind* situacijo: če ravnam svobodno, se prav s tem porim ukazu...

To linijo kritike Lacana bi lahko še nadaljevali: V tem paradoksu, protislovju med vsebino Lacanovih teorijskih izjav in njegovo lastno pozicijo izjavljanja, naj bi se ne nakazovala le splošna slabost njegove teorije, ki ni zmožna izvršiti »samorefleksije«, tj., ni zmožna tematizirati mesta, od koder sama govori, marveč naj bi prav ta »pomanjkljivost« imela sama na sebi »pozitivno« funkcijo, tj., omogočila naj bi Lacanovemu diskurzu, da deluje kot diskurz gospodarja; ta sklop sta — kot že rečeno — lepo razvila Derrida in za njim Weber: Lacan ugotavlja, da se vsak diskurz organizira okoli manka, okoli spodrsljaja (francoski »manque« ima hkrati konotacijo »spodrsljaja« — »acte manqué« pomeni »spodrsljaj« in ne dejanje, ki je »manjkalo«), okoli neke luknje, zgube itn., *toda* (kot pravi koncizno Derrida) »sam manko nikoli ne umanjka«, zguba na ravni izjave je vselej ugotovljena, lokalizirana-markirana in s tem obvladana skoz samo dejanje njenega teorijskega izjavljanja, tj., grobo povedano, vse temelji na spodrsljaju razen same pozicije, od koder ugotavljamo, da »vse temelji na spodrsljaju« — *tej* poziciji nikoli ne »spodrsne«; sleherni »srečanje« (»pozitivne« Stvari same) je vselej zgrešeno, zamujeno, spodletelo, *razen* »srečanja« samega manka, samega spodrsljaja, itn. Tako so zguba, manko, spodrsljaj na ravni izjave vselej korelativni z neko gotovostjo, z gotovostjo same pozicije izjavljanja, od koder to ugotavljamo, in po tem je Lacan navzlic vsemu dedič Descartesovega cogita...

Te kritike se velja lotiti tako, da najprej formuliramo samo teoretsko polje, ki ga predpostavljamo, od koder se izreka, konceptualno aparaturo, s katero se izreka; tu pa nas čaka prvo presenečenje: najustreznejše lahko to kritiko formuliramo prav v terminih *same Lacanove teorije*: razlika

izjavne ravni in procesa izjavljanja, iluzija pozicije »gospodarjenja« itn. Zato nas tudi ne sme presenetiti, če se natančno na tej ravni giblje običajna kritika Lacana s strani lacanovskih »revizionistov«, kritika, ki je zadnja leta v modi v Franciji: Lacana se izigrava s samim Lacanom, kritizira se ga v terminih njegovega lastnega konceptualnega aparata, očita se mu, da deluje kot »subjekt-ki-se-zanj-predpostavlja-da-ve«, ki kot tak drži svoje adepte v nerazrešenem transferju itn. — Naša teza je ob tem naslednja: tovrstna kritika ni preprosto »neupravičena«, »napačna« itn., marveč je njena nezadostnost v tem, da izhaja iz oblike Lacanove teorije, kakršna se je razvila v njegovi »drugi fazi«, in od tod zgreši osnovno razsežnost njegove »tretje faze«, tj., da pomeni kritiko »tretje faze« v imenu pozicij »druge faze«.

Vse to so kajpada zgolj formalne, prazne ugotovitve; skušajmo jih zato vsaj malo specificirati: Teoretska podlaga orisane kritike je razcep med ravnijo *izjave* in procesom *izjavljanja*, ireduktibilna razsrediščenost drugega glede na prvega, pri čemer je proces izjavljanja tisti, ki je — heglovski rečeno — »resnica« izjave, ki nenehno spodbija, premešča domet izjave. Ta heglovski rečeno' tu ni naključen, saj bi postopek spodbijanja izjave z razsrediščenim izjavljanjem res lahko vzeli kot analogen postopku »izkustva zavesti« v *Fenomenologiji duha*: zavest nekaj »hoče reči«, je intendirana k nekemu objektu, sam proces izjavljanja pa ji to pomensko intenco vselej že premesti, objekt se izkaže za nekaj drugega kot pa je sama zavest sprva mislila. Ključno pri tem je, da je — če naj ponovimo — »resnica« *na strani izjavljanja*, tj., da se dvojica izjava/izjavlja-

nja bolj ali manj prekriva z dvojico znak/označevalec, Imaginarno/Simbolno itn.

Z Lacanovo »tretjo fazo«, z obratom k tako imenovani »logiki realnega«, pa se ta konstelacija *v temelju spremeni*: tu nastopi sama »izjava« v svoji dobesednosti, v dobesednosti realnega »zapisa«, kot tisto »nemogoče«, neznosno, »travmatično« dejstvo, okoli katerega se organizira simbolna mreža procesa izjavljanja; drugače povedano, z obratom k »logiki realnega« raven izjave ni več omejena zgolj na imaginarni moment znaka (pokornega sredstva prenosa smisla itn.), marveč izstopi še druga plat izjave, moment brezsmiselnega zapisa, ki mu bogastvo označevalnega procesa izjavljanja lahko priskrbi mnogoglasje »sto dvajsetih različnih načinov branja« (Lacan), ki pa navzlic temu vztraja kot travmatično jedro realnega.

S tem smo kajpada trčili ob tisto, kar v lacanovski teoriji zadnjega desetletja nastopa kot »matem«, »prezifikacija realnega v simbolnem« (J. A. Miller); »reafirmacija« ravni izjave nastopi namreč prav v imenu, pod znamenjem problematike matema: če je jezik (lalangue) drugo ime za proces izjavljanja v njegovem mnogoglasju, ireduktibilen na jezik kot sistem, tj., če je jezik vsa tista pluralna, ne-totalizabilna mreža jezikovnih iger, ki naddoloci vsakokratni pomen izjave, pa je matem sama ta izjava, vzeta v brezsmiselnosti svojega zapisa, tisto »realno« jedro, ki ga kot večje obletava »sto dvajset smislov«. Če je potemtakem »jezik« na strani izjavljanja, pa je matem na strani izjave.

Ta premik bi lahko naznačili tudi z razliko med *ordinary-language-philosophy* in formalno logiko: če se je pred njim še zdelo, da je treba lacanovsko teorijo označevalca navezovati predvsem na *ordinary-language-philosophy*, ki tematizira pragma-

tično razsežnost govorice, ki se osredini na situacijo izjavljanja, na govorno dejanje itn., pri čemer deluje formalna logika kot čisti primer iluzije »metagovorice«, izključitve subjekta, omejitve na »plosko« raven izjave itn., pa z omenjenim premikom znova stopi v ospredje formalna logika kot veda o formalnih zakonitostih izjavnega zapisa, ki mu šele naknadna interpretacija »da smisel«, tj., kot »logika realnega«. Čisti zgled zapisa kot realnega (če dojamemo realno kot tisto, kar se »vselej vrača na isto mesto« (Lacan) je kajpada logična *formula*: formula je v sebi ne-smiseln zapis, ki ga lahko naknadno interpretiramo na »sto dvajset« načinov, vendar pa ostaja v ne-smiselnosti svojega zapisa tisto, kar je vselej isto, kar se »vselej vrača na isto mesto«. Interpretacija je glede na formulo vselej naknadna: sami formuli ni lastna razsežnost interpretacije, marveč razsežnost konstrukcije (razmerje *simbolno*: *realno* je potemtakem homologno razmerju *interpretacija* : *konstrukcija*: interpretacija deluje na ravni označevalne mreže »posredovanj«, konstrukcija na ravni realnega zapisa). Drug lep primer te realne razsežnosti zapisa bi bilo dejstvo, da v semitskih jezikih pišemo zgolj soglasnike, tako da lahko besede izgovarjamo na različne načine, da ni ene same »pravilne« izreke, pač glede na to, s katerimi samoglasniki obkrožimo soglasnike: zapis je v vseh teh različnih izrekah tisto, kar »se vselej vrača na isto mesto«.

Vzemimo vulgarno dejstvo, da pač neka izjava v različnih kontekstih zadobi različno pomensko razsežnost. Hermenevtika iz tega brž potegne sklep, da ni odločilna »črka«, marveč pomenski horizont, polje razumevanja, v katerem vsakokrat deluje ta izjava, saj »črka« vselej ostane ista, medtem ko se njen pomen spremeni. Odgovor teorije označevalca je kajpada, da »črka« — izjava

v svoji dobesednosti — res ostane ista, da pa se spremeni diferencialna-označevalna mreža njenih »posredovanj«: »ista« izjava ni več »križišče istih razlik«, kar proizvede različni pomen; izza neposredne danosti izjave je treba torej prodreti k procesu izjavljanja, ki razpre označevalno »posredovanost« izjave. Logika realnega pa tematizira natančno samo ne-smiselnost izjavnega zapisa, ki »ostane vselej isti« skoz svojo vpetost v različne procese izjavljanja: »stvar sama« ji postane prav tisto, kar je prej delovalo zgolj kot »strdina«-rezultat, izza katerega je treba prodreti k procesu izjavljanja, ki podeli izjavi njeno pomensko razsežnost. Tako se kajpada spremeni celotna diskurzivna »ekonomija«: logični zapis se na primer v običajni perspektivi gleda kot pripomoček, sredstvo, ki zadobi pomen — v obeh glavnih pomenih te besede: »pomen« in »uporabnost« — skoz različne interpretacije, tj., ki služi kot tehnično orodje za dojetje zunajlogične stvarine; iz nakazanega premika pa dobi samo to bogastvo interpretacij pomen nečesa v osnovi naknadnega postane serija v zadnji instanci vselej neuspelih »osmišljenj« ne-smiselnosti zapisa.

Premik, ki ga vse to pomeni za samo strategijo teorijskega diskurza, je ključen: v tradicionalni perspektivi označevalne analize — tu se vsaj deloma prekrivata Lacan iz »druge faze« in Derrida — se izhaja iz tega, kar je neki teoretik »hotel reči«, iz »enoznačnega«, »pravega« smisla njegovih izjav, nato pa se tematizira vse tisto, kar so v perspektivi tega »temeljnega pomena« zgolj metafore, stilske figure, digresije itn., in se pokaže, kako vse to, kar naj bi bilo zgolj stilsko itn. orodje, pripomoček za ustrezno izražanje »temeljnega pomena«, vselej že premesti sam ta temeljni, »pravi« pomen, naredi, da avtor reče več ali manj, pač »nekaj drugega« od tega, kar je »hotel reči«. Iz

vsega tega slogovnega »obrobja« teoretskega teksta (stilskih sigur, digresij itn.) se skuša razbrati točke, ki imajo simptomsko vrednost, tj. točke, v katerih vdira neka skrita resnica, ki jo potlači domnevni »pravi«, »temeljni« pomen. Zadeva se seveda pri Derridaju nekoliko neugodno zaplete, ko imamo opraviti s takšno teorijo, ki »hoče reči« prav to, da slogovno obrobje vselej premesti, subvertira pomensko intenco; Derrida se tu reši z begom v slabo neskončnost, z izjavami tipa »ni teorije, ki bi bila popolnoma nemetafizična, proces razločevanja metafizike od nemetafizike je neskončen« itn.

Pri Lacanu, z njegovo »tretjo fazo«, pa se perspektiva povsem sprevrne: vse slogovno obrobje, digresije itn. niso preprosto zgolj medij, v katerem se nakazuje »resnica« dobesedno-izrečenega, marveč delujejo nasprotno kot beg, umik pred grozljivostjo, neznosnostjo, pred ne-simbolizabilno, ne-pomenljivo »travmo« dobesedno-izrečenega. Nekolikanj patetično povedano: »sporočilo« psihoanalize je v svoji »dobesednosti« tako grozljivo brez-smiselno, da ga preprosto ni mogoče vzdržati v tej »dobesednosti«, da ga lahko dobesedno-izjavimo, le če hkrati na ravni slogovnega »obrobja« na dobesedno-izjavljeno naložimo vrsto umikov, distanciacij itn. Če torej Lacan zapiše »prav to pa hočem reči in rečem — saj to, kar hočem reči, tudi rečem —«, tedaj tega ne smemo več tolmačiti kot pokazatelja dejstva, da Lacan sam že govori iz pozicije gospodarja itn., marveč gre tu pač preprosto za ironično fingiranje, za slogovno figuro, ki naj nam — govorečim subjektom oziroma, kot piše Lacan zadnja leta, »govorilom (les parlêtres)«, brezupno razcepljenim in razsrediščenim — omogoči prenesti neko neznosno dejstvo: prav dejstvo, da vselej rečemo nekaj drugega kot pa to, kar hočemo reči! »Resnica«

— če naj še uporabimo to oznako, ki pa na tem mestu ni več umestna — »resnica« je zdaj na strani »izjave«, na strani »dobesedno-izrečenega«, in pozicija, ki jo zavzame subjekt izjavljanja, je tista, ki že deluje kot beg pred travmatično, neznosno, »nemogočo« razsežnostjo izjave.

Derrida nekje pripominja, da so najbolj subverzivni teksti tisti, ki so na ravni neposredno-izrečenega kar se da »tradicionalni«, »metafizični«, pa to »metafizičnost« neposredno-izrečenega čim bolj subvertirajo s svojim slogovnim »obrobjem«, v svojem procesu izjavljanja — skratka, teksti, pri katerih je kar največja napetost med »metafizičnostjo« izjave in subverzivnim značajem izjavljanja (klasičen primer bi tu kajpada bile Lautréamontove *Poezije*, ki na ravni neposredno-izrečenega vsebujejo zgolj moralično-patriotično-vzgojne fraze). Lahko bi rekli, da Lacan — vsaj v svoji »tretji fazi« — to perspektivo obrne: tisto, kar je pri njem ironično fingirano, spodbito s tekstom itn., ni neposredno-izrečeno, marveč sama pozicija izjavljanja subjekta, in prav ta distanca edina omogoči, da na ravni izjave »proizvedemo kaj realnega«.

*

V Louvru, nekaj metrov levo od Mone Lize, neopaženo sredi razvpitih slik, je obešeno platno italijanskega slikarja z začetka 16. stoletja Bernardina Luinija »Salomi prinesejo glavo Janeza Krstnika«. Luini je v zgodovini slikarstva znan predvsem kot avtor lepih zasanjanih likov matere božje, naslikanih v Leonardijevem slogu. Bistvenega pomena pri naši sliki pa je, da je *na isti način kot mater božjo* narisal tudi Salomo: dogajanje je »grozno«, gre za trenutek, ko Salomi na krožniku prinesejo Janezovo glavo, sliko obvladujeta dva obraza na temačnem ozadju, Salomin in Jane-

zov; toda izraz Salominega obraza je skoraj podoben Janezovemu: melanholičen, zadržano-obupan, zagledan nekam v prazno... Lacan, ki s svojo pozicijo izjavljanja »fingira«, da »to, kar hoče reči, tudi reče«, tj., ki — grobo rečeno — fingira pozicijo gospodarja, ima do tega, kar *izjavi*, natančno takšno razmerje kot Saloma do svojega dejanja: distanca, ki nam omogoči prenesti travmatično neznosnost izrečenega.

ZBIRKA MISEL IN ČAS

SLAVOJ ŽIŽEK

ZGODOVINA IN NEZAVEDNO

UREDNIK TONE PAVČEK ✓

OPREMIL JOŽE BRUMEN

IZDALA CANKARJEVA ZALOŽBA
V LJUBLJANI

ZA ZALOŽBO MILOŠ MIKELN

NATISNILA TISKARNA
KOČEVSKI TISK
V KOČEVJU 1982

NAKLADA 800 IZVODOV