

UNIVERZA V LJUBLJANI
FILOZOFSKA FAKULTETA
ODDELEK ZA FILOZOFIJO
ODDELEK ZA PRIMERJALNO KNJIŽEVNOST IN LITERARNO TEORIJO

JAN SIMONČIČ

Reč na prizorišču psihoanalize

Ljubezen, izgubljeni Bog in ženska

Diplomsko delo

Mentorja:
red. prof. dr. Eva Dolar Bahovec
red. prof. dr. Tomislav Virk

Dvopredmetni univerzitetni študijski
program prve stopnje Filozofija
Dvopredmetni univerzitetni študijski
program prve stopnje Primerjalna
književnost in literarna teorija

Ljubljana, 2015

Zahvaljujem se mentorjema za pomoč pri razvoju in izpeljavi misli ter red. prof. dr. Mladenu Dolarju za nemalo filozofskih uvidov, poant in odstranjenih epistemoloških ovir. Nazadnje se zahvaljujem tudi vsem bližnjim za podporo pri študiju.

Izvleček

Reč na prizorišču psihoanalize

V času, ko se nam vse bolj vsiljuje izbira ali ljubezen ali seks, bomo zagovarjali Lacanovo afirmacijo zagate spolnega nerazmerja, katerega manko zapolnjuje ljubezen. Z Badioujevim vztrajanjem na razliki v ljubezni kot konstrukciji resnice in z Lacanovo konceptualizacijo Reči oz. objekta malega a bomo brali literarna dela: Lessingovo dramo *Modri Natan*, Grossmanov roman *Glej geslo: ljubezen*, Kafkovo kratko zgodbo *Pevka Jožefina ali Ljudstvo miši* in Joyceova *Pisma Nori*. V osrednji paraboli *Modrega Natana* bomo razločili heglovski in lacanovsko »razrečevljenje« Boga in ob branju pokazali, da je ljubezen bistveno ateistična. V *Glej geslo: ljubezen* in *Pismih Nori* bomo opozorili na skladnost z Žižkovim lacanovskim pojmovanjem matrice trubadurske ljubezni, ki še vztraja v dandanašnjih ljubezenskih razmerjih. Poleg tega bomo osvetlili, kako James Joyce in njegova žena Nora uspešno presežeta izbiro ali ljubezen ali seks. *Pevka Jožefina* pa nam bo služila za izpostavitve komunizma kot pojmovnega horizonta, znotraj katerega se gibljemo v diplomskem delu.

Ključne besede: psihoanaliza, Reč, ljubezen, ateizem, ženska

Abstract

The Thing on the Scene of Psychoanalysis

Today, as we are confronted with the choice of either love or sex, we will argue for Lacan's affirmation of the deadlock of sexual non-relationship, whose lack is filled with love. With Badiou's persistence on the difference in love as construction of truth and with Lacan's conceptualization of Thing or object small a, we will read literary works: Lessing's play *Nathan the Wise*, Grossman's novel *See Under: Love*, Kafka's short story *Josephine the Singer, or the Mouse Folk* and Joyce's *Letters to Nora*. In the parable of *Nathan the Wise*, we will make a distinction between Hegelian and Lacanian desubstantialization of God and we will show that love is essentially atheist. In *See Under: Love* and *Letters to Nora* we will point at their compatibility with Žižek's Lacanian comprehension of matrix of courtly love that persists in today's love relationships. We will also indicate how James Joyce and his wife Nora successfully overcame the choice of either love or sex and *Josephine* will help us to set out communism as a notional horizon, which is the background of this dissertation.

Key words: Psychoanalysis, Thing, love, atheism, woman

Kazalo

Uvod	5
1. Ljubezen kot spodletelo Eno	7
2. Reč v filozofiji in psihoanalizi	12
3. Izguba Boga.....	20
4. Reč in ženska.....	30
Zaključek.....	42
Literatura in viri	44
Priloga 1: Izjava o avtorstvu.....	46
Priloga 2: Izjava kandidata.....	47

Uvod

V času poznega kapitalizma smo vse bolj soočeni z izbiro ali ljubezen ali seks, vse težje pa je imeti oboje. To je tudi čas, ko so nam na vse bolj na razpolago užitki brez nevarne substance, kar se, kot opaža Badiou, kaže npr. v ljubezenskih agencijah, kjer nam oglašujejo možnost ljubezni brez »padca v« ljubezen (ang. to fall in love). Agencije nam lahko najdejo popolnega partnerja, ne da bi nam bilo treba tvegati naključje srečanja, ki ima lahko dolgoročne posledice v trajanju in konstrukciji ljubezni ali pa se konča z nesrečno zaljubljenostjo. V nasprotju z ljubeznijo brez ljubezni je potrebno afirmirati samo naključje srečanja, ki se v trajanju ljubezni fiksira v nujnost, kakor razume ljubezen Badiou, analogno z Mallarmejevo izjavo, da je pesem naključje, premagano besedo za besedo.

V »ljubezni z ljubeznijo« pa je vseeno prisotna neka nemožnost, ki jo je Lacan poimenoval spolna razlika. Konstrukcije spolov so odgovor na to nemožnost objekta malega a oz. realnega kot Reči. Zato bomo poleg Badioujevega »prizorišča Dvojega« v nalogi pisali o Lacanu in njegovi formuli, da ljubezen zapolnjuje manko spolnega razmerja. Z Žižkom in njegovim branjem Lacana bomo poskušali pokazati, kako je vendarle mogoče presegati spolno razliko in ime za to je ljubezen. V drugem poglavju se bomo nato natančneje osredinili na koncept Reči (*das Ding*), ki ga razvije Lacan v seminarju *Etika psihoanalize* ob branju Heideggra (sestavek naslovljen z *Reč*) ter ga najde implicitnega na delu že pri Freudu (v *Projektu neke psihologije*). Reč je ključna za razumevanje delovanja označevalca, vaza pa je eden prvih označevalcev, ki označuje ravno praznino Reči, njeno umanjkanje v svetu. Ukvarjali se bom z navezavo Reči na freudovski načeli ugodja in realnosti ter na načelo konstantnosti. Temu se bo pridružil nagon smrti, ki se nahaja onkraj načela ugodja, in je tudi neke vrste konstantnost oz. mehanično ponavljanje ene in iste geste.

Tretje poglavje sestoji iz heglovskega in lacanovskega branja Lessingove drame *Modri Natan* z njeno osrednjo zgodbo, ki jo lahko primerjamo s krščanskim »razrečevljenjem« Boga in tudi z drugimi monoteizmi. Skušali bomo pokazati, da je v monoteizmih, še posebej pa v krščanstvu, ateizem že imanenten, kakor o tem govorita že Lacan in Žižek. Tu se pričanja bolj literarni del naloge, saj bomo poleg *Modrega Natana* v naslednjem poglavju obravnavali še Lacanovo in Žižkovo pojmovanje trubadurske ljubezni, kakor se kaže v pesniškem izročilu, kjer je mogoče videti, da Dama stopi na mesto Reči. Temu sledi Joyceovo razmerje z ženo Noro kot moment preseganja spolne razlike in zavrnitev zgolj spiritualne ljubezni z afirmacijo telesnosti in spolnosti. Od Joyceovih *Pisem Nori* pot vodi do Grossmanovega romana *Glej*

geslo: ljubezen, v katerem se srečamo s Kristino, ženo nemškega SS-ovca Neigla, in z njeno vlogo v ozadju. V razvoju fabule se izkaže za zelo pomemben lik, saj ima strukturno vlogo presežnega užitka oz. analitika, za katerega se predpostavlja, da ve. Naloga se izteče v Žižkovo branje Kafkove zadnje zgodbe *Pevka Jožefina ali Ljudstvo miši*. V njej igra ženska (oz. miš »ženskega spola«) vlogo označevalne gospodarice, ki pa v radikalno egalitarni skupnosti nima nobenega fetišističnega učinka oz. ni nikakršen veliki vodja. Ta skupnost je, tako Žižek, komunistična in iz nje je mogoče izluščiti tri elemente komunistične kulture. Komunizem je namreč pojmovni horizont, znotraj katerega se gibljem v vsej nalogi in ki jo spremlja kot njeno ozadje.

1. Ljubezen kot spodletelo Eno

Badiou v *Hvalnici ljubezni* navaja Mallarmejevo izjavo, po kateri je pesem »naključje, premagano besedo za besedo« (Badiou 2010, str. 26). Analogno temu, trdi Badiou, je ljubezen naključje srečanja, ki se fiksira skozi trajanje ljubezni. Poanta je v tem, da imamo določen povsem kontingenten dogodek, ki združi par, nato pa se prek preizkušanja sveta z vidika razlike za nazaj vzpostavi nujnost srečanja. Ko je število preživetih izkušenj enkrat za nami, se zdi, kakor da drugače ni moglo biti, kakor da smo s to osebo že od nekdaj, da smo v ljubezni vselej že bili. Pri tem je pomemben pojem razlike, ki ga Badiou prevzame od Lacanove koncepcije spolne razlike, po kateri je ljubezen tista, ki »zapolnjuje odsotnost spolnega razmerja« (Lacan 1975, str. 34). Spolnega razmerja torej ni. Obstaja zgolj spolna razlika,¹ ki predhodi vsakršne poskuse razrešitve v obliki spolov (moški, ženski, dvospolnost idr.) in vlog, ki se jim jih pripisuje. Badiou vztraja pri razliki in poudarja, da v ljubezni ne gre za nikakršno identiteto, združenje ljubimcev v neko (transcendentalno) Eno, da nas ljubezen ne pelje nikamor gor in tudi, da ni Tretjega, v redu katerega bi se morala ljubezenska vez dokazovati.² »[K]o sem v ljubezenski zvezi, moja ljubezen ni niti Eno niti Troje.« (Žižek *Less Than Nothing* 2012, str. 111)³ V ljubezni gre za prizorišče Dvojega (le Deux), pri čemer je s prizoriščem mišljena vez,⁴ ki vzpostavlja Dvoje in ki je – vnovič – utemeljena na razliki, na

¹ Ki ni enostavno razlika med dvema individuuma različnih spolov. Gejevski, lezbični, transseksualni, queer ali kakršen koli drugačen par je še vedno zaznamovan s spolno razliko. Tega tudi ne gre razumeti kot razliko med dvema telesoma ali kakor koli drugače kot dejstvo, da je spolna razlika prvotna, šele nato sledita spola ali spoli, ki sta/so zgolj poskus rešitve problema, zagate, ki jo ta predstavlja.

² Na pripombo, da naj bi bil šele otrok tisto tretje ljubezenskega para, v čemer se ljubezen izpolni, Badiou odgovarja, da je otrok točka v procesu ljubezni. Zelo pomembna točka, vendar vseeno ena izmed točk, kjer se izkazuje ljubezen: od skupnega stanovanja, skupnih počitnic, dela, interesov ipd. Ljubezen je torej trajajoča konstrukcija resnice od naključja srečanja, premaganega točko za točko. Natančneje, točka je »partikularen trenutek, v katerem se dogodek zgosti, ko se mora po svoje ponovno odigrati, kot bi se vrnil v premeščeni, spremenjeni obliki, ki vas prisili, da ga 'ponovno izpoveste/razglasite'«. Ponovitev ljubezenske izjave je nujna in neizogibna, saj se vpisuje v samo strukturo dogodka. »Točka je skratka trenutek, ko vas posledice konstrukcije resnice, pa naj bo ta politična, ljubezenska, umetniška ali znanstvena, prisilijo, da ponovite neko radikalno izbiro, podobno kot na samem začetku, ko ste sprejeli in izpovedali dogodek. Znova je treba reči 'sprejemam to naključje, želim si ga, prevzemam ga'. V primeru ljubezni je treba – in pogosto prav urgentno – ponoviti izjavo.« (Badiou 2010, str. 28)

³ »[W]hen I am in love with someone, my love is neither One nor Three.«

⁴ Če bi s prizoriščem mislili kaj takšnega, kot je npr. pojem sveta, bi stricto sensu zapadli v predkantovsko paradigmo. Kant je namreč pokazal, da ima ideja sveta videz predmeta, ki je prav to – zgolj videz. Svet namreč ni nekaj celovitega, ni tam zunaj, da bi ga opazovali in spoznali širom in počez. Nasprotno, subjekt je vsaj od Kanta dalje ves čas že v svetu, sredi predmetnega sveta, sredi

nemožnosti. Žižek bere Badiouja na način, da je ljubezen »proces čiste prezentacije, radikalno kontingentno srečanje, ki neprenehoma išče nekakšno obliko re-prezentacije v velikem Drugem, ki bi mu zagotovil konsistentnost.« (Žižek *Less Than Nothing* 2012, str. 112)⁵ Toda to še ne pomeni, da veliki Drugi tu igra vlogo Tretjega, v katerem se mora ljubezen dokazovati. Res je, da ta proces čiste prezentacije išče re-prezentacijo, torej zastopstvo v velikem Drugem, toda hkrati to zastopstvo samo ne more trajati. Resnično trajanje ljubezni je v neprestanem ponavljanju vpisa v velikega Drugega, v neprestanem ponavljanju ljubezenske izjave (»ljubim te«), ki je šele odgovor na realno ljubezni, na njeno nemožnost, ki je hkrati njen pogoj možnosti. To realno lahko poimenujemo spolna razlika.

Če rečemo, da je vzpostavitev prizorišča Dvojega Dogodek, pri tem ne smemo zapasti v števnost.⁶ Ne gre za to, da je to en dogodek ali da gre tu za dva dogodka. Ko Badiou pravi, da je ljubezenska konstrukcija konstrukcija sveta, tega ne smemo misliti kot vnovični povratek Enega. Prej gre za to, da je ta »en« svet, »en« dogodek v sebi že razcepljen dogodek – nimamo zgolj dveh različnih gledišč na neko Celoto, temveč je ta paralaktična vrzel notranja objektu (svetu, Dogodku) samemu.⁷ V tem smislu Luhmann zgreši, ko govori o

objektov in je z njimi v nekakšni solidarnosti, medtem ko je naše spoznanje vnaprej obsojeno na to, da sveta ne bo nikoli spoznalo v vsej njegovi (domnevni) celovitosti. Hegel ta preboj kopernikanskega obrata pripelje še korak naprej, saj ugotavlja, da ni zgolj um ta, ki se po nujnosti znajde v antinomijah, temveč svet ali substanca ravno tako utrpava protislovja. Še več, medtem ko um protislovja lahko zadrži in jih razreši, pa je svetu protislovje neizogibno »vrojeno«.

⁵ »[...] a process of pure presentation, a radically contingent encounter incessantly in search of some form of re-presentation in the big Other that would guarantee its consistency.«

⁶ To je Luhmannova težava. S konceptom ljubezni kot sistemom interpenetracije sicer vztraja na diferenci, ki je neodpravljljiva, in slednja je pri tem vnešena tudi v okolje sistema samega, toda obenem predpostavlja dve individualni osebi kot zaključeni celoti. V nasprotju s tem moramo uporabiti pojem subjekta, katerega pomen leži v tem, da subjektivacija poteka šele z vzpostavitvijo razlike same in nič prej. Gre za to, kot ugotavlja tudi sam Luhmann, da »ne moremo izreči vsega« (Luhmann 2011, str. 223).

⁷ To je mogoče razumeti ob Žižkovem branju Satijeve glasbe. Za kaj gre? Deli v Satijevi glasbi so definirani s pomočjo časovnih intervalov za razliko od delov v Beethovnovi glasbi, ki so definirani s pomočjo harmonije. Kot je prepoznal Constant Lambert, se zaradi Satijeve odpovedi »običajnim oblikam poteka« in zaradi »prekinjene in prekrivajoče se ponovitve« delo samo od sebe »sesede vase«. S tem »popolnoma suspendira element retoričnega argumenta in, kolikor je to mogoče, tudi naš občutek za čas. Nimamo občutka, da bi bil čustveni pomen fraze odvisen od njene postavitve na začetek ali konec določenega dela«. To Žižek označi za paratakso, tj. »brezčasno konstelacijo, ki nadomesti linearni časovni potek«. Njeno dialektično nasprotje je paralaksa, ki jo najdemo npr. v trojici *Gymnopédies*. To je kratka klavirska skladba iz treh delov, ki idejno izhaja iz Satijevega značilno skulpturnih pogledov na glasbo. Poanta je v tem, da se v prehodu iz enega dela v drugega nekoliko zasuka perspektiva, s katere gledamo na objekt, in ta sprememba perspektive je paralaksa. »Tu moramo biti zelo natančni: poanta ni v tem, da tri različice (na zadnje neuspešno) posnemajo isti

interpenetraciji sistemov, saj predpostavlja dva sistema, ki že vnaprej stojita vsaksebi in nato prodirata drug v drugega. Toda mišljeno z Badioujem imamo vse prej kot dva elementa, ki se nato prekrivata in premešata, konstrukcijo nekega novega sistema. Vanj je že od samega začetka vpisana nemožnost (spolnega razmerja), ki pa je obenem šele pogoj možnosti obstoja in postajanja tega sistema. Vztrajati tej nemožnosti navkljub pomeni biti zvest Dogodku – Dogodku, ki se šele prek zvestobe retroaktivno fiksira iz naključja v nujni/nujnostni Dogodek.

Tako je vprašanje, ali gre pri ljubezenskem prizorišču Dvojega za en dogodek ali za dva, nesmiselno, saj predpostavlja dva sistema in en njun presek. Nasprotno gre za *ne-cel* Dogodek, za trajno nedokončanost; tako da vselej, ko ta Dogodek poskušamo »zgrabiti« kot Eno, ko se mu približamo od blizu, vsebuje niz dogodkov. Vsak dogodek Dvojega je element znotraj ženske formule seksuacije, saj gre v ne-celem Dogodku/prizorišču Dvojega pravzaprav za niz dogodkov, ki pa ga ni mogoče totalizirati. To pomeni, da vsak dogodek oz. tisto, čemur Badiou pravi točka (otrok, popotovanje, skupno stanovanje itd.), vsako vnovično srečanje prinese svoje pravilo, definira samo prizorišče na nov način. Pravzaprav gre pri točki

transcendentni objekt, ki se upira neposredni glasbeni upodobitvi. Paralaktična vrzel je vpisana v stvar samo: množstvo 'subjektivnih' zaznav/vtisov objekta izriše njegovo notranjo razklanost.« (Žižek *Življenje v času konca* 2012, str. 320) Johna Cagea od Satieja ločuje pomembna premestitev: za Cagea je glasba niz zvokov iz okolja, medtem ko mora biti glasba za Satieja del zvokov okolja. Satie sam je uporabljal termin »pohištvena glasba«. Satie s tem meri na glasbo, ki subvertira vrzel, ločuje figuro od ozadja – če torej zares prisluhnemo njegovi glasbi, »slišimo ozadje«. To je komunistični element, ki je tesno povezan z večnostjo. Komunistična teorija in politika sta tisti, ki preusmerita pozornost od velikih Herojev k silnemu delu in trpljenju nevidnih navadnih ljudi, tako kot pohištvena glasba preusmeri pozornost od velike Teme k njenemu nevidnemu ozadju. Ravno to delo in trpljenje oz. takšen boj pa je brezčasen. V boju (in, rečeno z Badioujem, v zvestobi Dogodku) se subjektivira komunistični subjekt, ki se skozenj vpiše v večnost. Izogniti se moramo resignirani poziciji, po kateri se bomo večno borili in bo to zaman – komunistična večnost je ravno nasprotno: v boju in skozi boj malih ljudi se materializira ideja komunizma, ne glede na to, v katerem zgodovinskem obdobju se ta odvija. To je lahko razredni boj 19. ali 20. stoletja, so pa komunistični momenti obstajali že prej: francoska revolucija si je za temeljno geslo vzela enakost, kmečki upori v fevdalizmu so skušali odpraviti hierarhično ureditev, ki je zatirala kmete, celo v začetkih krščanstva je mogoče najti egalitarne skupnosti, Thomas More je pisal o odpravi zasebne lastnine itd. Tisto, kar nam prinese »pohištvena glasba komunizma«, je ravno preusmeritev pozornosti s teh velikih Dogodkov na njihove okoliščine ter zvestobo komunističnega Subjekta tem Dogodkom. Šele v tem se materializira ideja komunizma, ki je torej vredna zgolj toliko kot njena vsakokratna realizacija-materializacija. Ti premiki med različnimi »rabami« ideje komunizma pa vanjo retroaktivno vpišejo neko razklanost. Zato tudi drži, da je bilo nekaj narobe v komunizmu 20. stoletja in da tega ni mogoče enostavno abstrahirati od njegove ideje. Ravno tako drži, da si je možno zamisliti (in prakticirati) nekoliko drugačno idejo komunizma oz. da komunizem 20. stoletja ni izčrpal svoje lastne ideje.

za ponovitev srečanja, ki pa redefinira, vpelje razliko v ponovljeni objekt. Misliti moramo torej prehod od moške formule seksuacije v žensko (od logike vsega s konstitutivno izjemo, ki utemelji, a hkrati spodnaša totaliteto, k logiki ne-vsega, niza elementov, ki jih ni mogoče totalizirati, in od katerih vsak za nazaj ustvari razliko od prejšnjih ter tudi njihovo skupno). S tem vsaka točka pravzaprav ustreza Lacanovemu objektu malega a, ki je dialektičen pojem – notranje razklan na bit in nič. K temu se še vrnemo v obravnavi *das Ding* kot predhodnega koncepta objektu malega a.

Ta dialektika se najbolje vidi pri neuspeli ljubezni – dokler nam drugi ne vrne ljubezni, zaljubljenost ni zares Dogodek, saj ni ljubezenske konstrukcije. V tem smislu zaljubljenost še ni Dogodek, temveč je spodleteli Dogodek. Torej je ravno enostranska ljubezen, ki bi lahko resnično vodila k Enemu (Dogodek z ene strani, Dogodek-za-enega), spodletela, se sprevrne v svoje nasprotje, je ne-Dogodek, ne-ljubezen. V kolikor ljubezen hoče biti Eno, ji bo spodletelo in obstaja lahko zgolj na podlagi njene spodletelosti – kot uspeh Dvojega kot ne-celega dogodka.

Takšna enostranska zaljubljenost pa odpira (navadno mladostniku) vrata v »svet«, v zunanost. Kot manifestacija Erosa gre v smer ljubezni, osamosvojitve in ukinitve družine. Če Eros kot nagon življenja združuje, pa Thanatos ukinja in razvezuje. Tako zaljubljenec ukinja vezi z družino (s prijatelji idr.). V tej dialektiki Erosa in Thanatosa se zaljubljenec, še posebej pa resnična ljubimca iztrgata iz družine, da bi se lahko znova povezala. Žižek opozarja ravno na to ničto stopnjo, ki je zasluga Thanatosa; na ničto stopnjo v dialektiki političnega:

»Ko je Freud, v njegovi 'Množični psihologiji', opisal 'negativnost' razvezovanja družbenih vezi (*Thanatos* kot nasproten *Erosu*, sili družbene vezi, je vse prelahko odpravil manifestacije tega razvezovanja kot fanatizem 'spontanih' množic (kot nasprotje umetnih množic: Cerkev in Vojske). Proti Freudu moramo ohraniti dvoumnost tega gibanja razvezovanja: je ničta stopnja, ki odpre prostor za politično intervencijo. Z drugimi besedami, to razvezovanje je pred-politični pogoj politike in z ozirom nanj, gre vsaka resnična politična intervencija 'en korak predaleč', ko se zaveže novemu projektu (ali Označevalcu-Gospodarju).« (Žižek 2015)⁸

⁸ »When, in his “Group Psychology”, Freud described the “negativity” of untying social ties (*Thanatos* as opposed to *Eros*, the force of the social link), he all too easily dismissed the manifestations of this untying as the fanaticism of the “spontaneous” crowd (as opposed to artificial crowds: the Church and the Army). Against Freud, we should retain the ambiguity of this movement of untying: it is a zero

Ali ne velja nekaj podobnega za ljubezen? Ničta stopnja, ki odpre prostor za ljubezensko vez, mora biti gibanje »razvezovanja« (od družine, prijateljev, spontanega promiskuitetnega življenja, tudi od dela). Skratka, ljubezen dobesedno zahteva »čas zase« in osamosvojitvev oz. ukinitvev družine je pred-ljubezenski pogoj ljubezni. Potreben je Thanatos kot hrbtina plat Erosa, dialektično gibanje iztrganja in navezovanja, rušenja in konstruiranja. In vsaka ljubezenska »intervencija« gre korak predaleč, zaveže se novemu prizorišču Dvojega, novemu označevalnemu gospodarju (ljubimcu). Toda če rečemo to, ali nismo v protislovju s trditvijo, da gre pri ljubezni kot konstrukciji resnice za žensko formulo seksuacije, ki nima označevalnega gospodarja? To protislovje moramo afirmirati, saj v ljubezni dejansko obstaja. Po eni strani je ljubezen niz dogodkov, izmed katerih vsak nosi s seboj novo pravilo, obenem pa je ljubezen (kot bomo pokazali pozneje) še vedno ujeta v matrico trubadurske ljubezni, kar pomeni, da je drugi v ljubezni naš gospodar. V grobem lahko rečemo, da gre za razliko med diahronostjo in sinhronostjo – če gledamo na ljubezen z vidika trajanja, dobimo žensko formulo seksuacije, če pa gledamo z vidika sočasnosti, je drugi naš gospodar, kakor se to najboljše kaže v sami trubadurski ljubezni.

level that opens up the space for political intervention. In other words, this untying is the pre-political condition of politics, and, with regard to it, every political intervention proper already goes “one step too far”, committing itself to a new project (or *Master-Signifier*).«

2. Reč v filozofiji in psihoanalizi

S konceptom *das Ding* je Lacan napravil kratek stik med Freudom in Heideggerjem. Ta termin sta uporabljala oba, toda Heidegger ga je konceptualiziral, medtem ko ga je Freud uporabil bolj mimogrede. Poglejmo si torej najprej Heideggrov *das Ding*, kakor ga konceptualizira v besedilu *Reč*. Tu govori o sodobnem svetu, natančneje izkušnji filma, ki nam vsako zelo oddaljeno stvar približa, toda pri tem paradoksalno ne dobimo bližine, temveč »brezoddaljenost« – vse je enako oddaljeno oz. oddaljenost sama se ukine. To ga navdaja z večjo grozo kakor grožnja atomske ali vodikove bombe. »Kar navdaja z grozo, je tisto, kar vse, kar je, izpostavlja [heraussetzen] iz njegovega prejšnjega bistva. Kaj je to, kar navdaja z grozo? Kaže in skriva se v načinu, *kako* vse prisostvuje, da namreč kljub vsemu premagovanju razdalj bližina tistega, kar je, umanjka.« (Heidegger 2000, str. 7) V bližini, pravi Heidegger, so nam reči, toda ravno reč je tisto, kar umanjka. In to je za Lacana, ki povzema človeško iskanje izvora zla, eden od treh izvorov zla.⁹

Reč je vrč, pravi Heidegger, in rečevno reči ni v tem, da je vrč mogoče izdelati, da je snoven, temveč je praznina kot tisto bistvo, ki mora predhajati polnjenju, ter kot tisto bistvo, okrog katerega lončar oblikuje stene in dno vrča. V vrč sicer vlivamo vino in pred tem tudi ni bil povsem prazen, saj smo z vinom zgolj izpodrinili zrak, ki ga je naseljeval pred tem. Vrč ima stene in dno, ki so neprepustni, toda kljub temu to še ni tisto zajemajoče vrča – zajemajoče je njegova praznina. Eksplozija atomske bombe, ki sicer uniči reči, kljub temu ni tako strašna kot reč sama, ki »kot reč ostaja nična. Rečnost [die Dingheit] reči ostaja skrita pozabljena. [...] A ko bi se reči kdajkoli že pokazale *kot* v svoji rečnosti, bi rečnost reči postala očitna. *Ona* bi terjala mišljenje. V resnici pa reč kot reč ostaja preprečena, nična in v takšnem smislu uničena.« (Heidegger 2000, str. 12–13)

V nadaljevanju Heidegger omenja Kanta, ko govori o spremembah v zahodni metafiziki. Pred njim govori o mojstru Eckhartu, ki je besedo *dinc* uporabljal tako za Boga kot za dušo – Bog je zanj tista najvišja in vrhovna *dinc* in to pomeni nekaj, kar sploh obstaja. »Tako pravi mojster Eckhart po neki besedi Dioniza Aeropagita: *diu minne ist der natur, daz si den menschen wandelt in die dinc, die er minnet* – ljubezen je takšne narave, da človeka spremeni v reč, ki jo ljubi.« (Heidegger 2000, str. 21–22)¹⁰ Kant pa pomen imena *Ding* spremeni, in sicer reč na sebi za Kanta pomeni »predmet na sebi«. Toda ta predmet »na sebi« je »brez

⁹ Poleg dela in materije (Lacan 1988, str. 124).

¹⁰ Do ljubimca/ljubimke oz. Dame kot Reči bomo prišli v zadnjem poglavju naloge.

povezave s človeškim predstavljanjem, torej brez 'proti', s čimer za to predstavljanje najprej obstaja. Reč na sebi pomeni, strogo kantovsko rečeno, predmet, ki za nas ni predmet, ker bi moral stati brez kakšnega možnega proti: za človeško predstavljanje, ki mu odgovarja« (Heidegger 2000, str. 22).¹¹

Rečevanje reči, ki ga zastopa vrč, ima po Heideggru simbolno funkcijo, saj je njegovo bistvo zблиževanje. Zблиževanje česa? Zблиževanje »štirih« v njihovih daljavah oz. »štirenje« (nem. die Vierung) štirih v četverstvo (nem. das Geviert), torej četverstvo zemlje, neba, božanskih in smrtnikov. Tako je Reč vmesni ali presežni element, ki zastopa samo sredino tega četverstva. Je nekaj takšnega, kot je pri Heglu hkratnost čiste biti in čistega nič. Heidegger za Reč uporabi tudi metaforo obroča oz. obročja, ki je spet metafora popolnosti (kroga), katerega bistvo pa so luknja, nič, praznina. V tej praznini se zrcali »igra sveta«, vsak element štirja zrcali vse ostale prek Reči.

Lacan metaforo oz. metonimijo vaze razume tako, da ne gre zgolj za zблиževanje zemlje in neba, smrtnikov in božanskega, temveč za zблиževanje kot tako – delo označevalca oz. simbolnega reda. Vaza je tu zares poseben označevalec ali tisto, čemur bo Lacan pozneje rekel označevalni gospodar, saj označuje nekaj praznega, manko (biti). To je tudi »prvi označevalec, ki so ga obdelale človeške roke«, in zaradi tega »vaza po svojem označevalnem bistvu ni označevalec ničesar drugega kot vsega, kar je označevalno – drugače rečeno, ničesar posebej označenega« (Lacan 1988, str. 121). Z vazo kot označevalnim gospodarjem se vzpostavi red simbolnega, to gibanje pa je dialektično, piše Lacan: »Skozi vazo sta v nek svet, ki sam od sebe ne pozna nič takšnega, vpeljani praznina in polnost. Izhajajoč iz tega obdelanega označevalca, ki je vaza, praznina in polnost kot takšna vstopata v svet, ne več ne manj in v istem smislu.« S tem se zamaje opozicija med domnevno konkretnim in domnevno figurativnim. Nadaljuje: »[V]aza je lahko polna, kolikor je po svojem bistvu najprej prazna. Natanko v istem smislu sta lahko tudi govor in diskurz polna ali prazna.« (Lacan 1988, str. 122) Če je (domnevna) konkretnost vaze v tem, da je napolnjena (z vinom, vodo ali celo z

¹¹ V tretjem poglavju te naloge se bomo posvetili Heglovi razrešitvi Kantove (in predhodne metafizične) dihotomije na svobodo in naravno, ki razreši tudi protislovnost Kantovega transcendentalnega idealizma, ki leži v tem, da – kot je rekel Jacobi – brez reči na sebi ni mogoče vstopiti v transcendentalni idealizem, v njem pa z njo nimamo kaj početi. Skratka, pokazali bomo, kako Hegel razreši razmerje med totranskim (pojavnim) in ontranskim (božjim) oz. noumenalnim z vpeljavo resnične neskončnosti. Zanj je namreč ta praznina sredi biti – Reč ali negativnost ravno subjektivnost (temačna sila razuma, ki trga substanco), nekaj mrtvega oz. rečeno z Lacanom zaprečenega. In to je tisto, čemur je Freud rekel nagon smrti.

zrakom, kot bi ugovarjali fiziki, ki ne bi hoteli sprejeti praznine kot bistva vaze), mora kljub temu temeljiti na (domnevno) figurativnem – na prvotni praznini vaze. Z drugimi besedami, v kolikor izgubimo fikcijo, izgubimo tudi realnost samo ali tisto realno hkrati predhaja simbolnemu, hkrati pa je šele njegov učinek, saj postane realno zgolj in samo po intervenciji simbolnega.¹²

Freudov *das Ding* Lacan iztrga iz njegovega zgodnjega spisa *Projekt neke psihologije* (*Entwurf einer Psychologie*).¹³ Tam Freud na nekem mestu govori o kompleksu bližnjika (nem. Nebenmensch).¹⁴ Gre za to, da je bil pri bližnjiku podoben objekt prvi zadovoljujoči objekt (in tudi njegov prvi sovražni objekt), zaradi česar se človeško bitje sprva uči kognicije prek bližnjika. Če objekt [sic!] na primer kriči, se bo vzbudilo subjektovo lastno kričanje in bo vzbudilo njegove lastne izkušnje bolečine. Freud še zapiše: »Tako se kompleks bližnjika loči v dva dela, od katerih se en uveljavlja prek konstantnega aparata, ki se drži skupaj kot stvar (als Ding), medtem ko drugega lahko razumemo z dejavnostjo spomina – tj., lahko mu sledimo nazaj do informacije o subjektovem lastnem telesu.« (Freud 1975, str. 338)¹⁵

Das Ding kot tista prva zunanost, ki jo lahko uporabimo, da zadovolji naše potrebe, a je obenem izkušena kot sovražna, je podobna pri vseh ljudeh. Toda ko skušamo doseči Reč, morajo biti izpolnjeni vsi pogoji, da pride. To pa nikoli ni mogoče, saj ni mogoče znova najti tistega, kar je šele treba najti. Zato Lacan pravi, da je »[v] naravi objekta, da je kot tak zgubljen.« (Lacan 1988, str. 56) V najboljšem primeru ga zato lahko najdemo zgolj kot obžalovanje. Natančneje, ne najdemo njega, marveč njegove koordinate ugodja. Psihoanaliza ugotavlja tri temeljne odnose do te Reči: histerični, nevrotični in paranoični. Histerik cilja na vnovično vzpostavitev stanja, osredinjenega na Reč, kolikor je ta Reč opora neke averzije. Z drugimi besedami, doživetje histerika se ureja na osnovi tega, da je prvi objekt objekt, ki nam ne da zadovoljstva. Nasproti temu stoji obsesivni nevrotik, pri katerem načelo ugodja deluje

¹² V zvezi s tem glej poglavje *From Kant to Hegel* (Žižek 2014, str. 91–116).

¹³ To naj bi bilo Freudovo najbolj psihološko besedilo; znanstvena psihologija ga s pridom uporablja in zlorablja, še posebej v času nevroznanosti, saj se je Freud v njem ukvarjal z nevronskim aparatom. Freud z njim ni bil zadovoljen, zato ga ni nikjer objavil, ohranilo pa se je po naključju, saj je bilo priloženo korespondenci z Wilhelmom Fliessom. Za nas je koristen zaradi Lacanovega branja in tudi zato, ker v njem najdemo zametke konceptov, ki jih Freud razvije pozneje. To so predvsem primarni in sekundarni proces, načeli realnosti in ugodja, načelo konstantnosti, nagon smrti in retroaktivnost.

¹⁴ V veliki meri spominja na Fichtejev *unendliche Anstoss*.

¹⁵ »Und so sondert sich der Komplex des Nebenmenschen in 2 Bestandteile, von denen der eine durch konstantes Gefüge imponiert, als Ding beisammen leibt, während der andere durch Erinnerungsarbeit verstanden, d. h. auf eine Nachricht vom eigenen Körper zurückgeführt werden kann.«

tako, da nam omogoči, da se izognemo presežku in čezmernosti ugodja. Paranoik pa je tisti, ki ne verjame v prvega tujca, s katerim ima subjekt najprej opravka. To tujost Reči Lacan poimenuje za »zunaj-označenca«. »Subjekt v funkciji tega zunaj-označenca in patetičnega odnosa do njega ohranja distanco in se konstituira v nekakšnem razmerju, primarnem afektu, predhodnem vsakršni potlačitvi.« (Lacan 1988, str. 58)

Das Ding je torej Lacanovo ime za tisto prvo v freudovskem svetu, kar se izloči iz človekovega psihičnega aparata, prvotni tujek v meni samem, ki je v meni samo na način, da je iz mene vselej že izločen. Okrog tega objekta, ki je praobjekt, torej prvotno izgubljen, se sučejo *Vorstellungen* oz. prvotne halucinacije, ki so »psihosomatski« odgovor na nezadovoljene fiziološke potrebe. Na ravni načela ugodja dojenček halucinira o zadovoljitvi potreb; šele postopoma se nauči, da bodo (bolje) zadovoljene, če bo vložil nekaj navora v spremembo realnosti, če se bo toliko prilagodil, da bo na primer zajokal, zaradi česar ga bo mati podojila.

»Nihče pred njim [namreč Freudom] si ni drznil artikulirati funkcioniranja psihičnega aparata na tak način. Freud ga opisuje izhajajoč iz izkušnje tistega, kar je pred njegovimi očmi nezvedljivega vzniknilo v osnovi histeričnih substitucij – prvo, kar lahko stori človek, ki ga v pomanjkanju muči potreba, je, da začne svojo zadovoljitev halucinirati, in potem lahko samo še nadzira. Na srečo ob istem času napravi dejanja, s katerimi se vrne v območje, v katerem ta halucinacija sovpade z nekim približnim realnim.« (Lacan 1988, str. 138)

Tako torej načelo realnosti poseže v haluciniranje kot očetova zapoved, prepoved, s tem pa si tisti objekt zares zaželimo. Lacan v nadaljevanju parafrazira *Pismo Rimljanom* svetega Pavla in pravi:

»Ali je Zakon Stvar? Nikakor. Vendar pa vem za Stvar le preko Zakona. Dejansko mi ne bi padlo na pamet, da bi si je želel, če mi Zakon ne bi bil rekel – ne želi je. Toda Stvar ob tej priliki v meni proizvede vse mogoče želje in zavisti zaradi zapovedi, kajti brez Zakona je Stvar mrtva. Jaz pa sem bil nekoč živ, brez zakona. A ko je nastopila zapoved, se je Stvar razplamtela, na novo napočila, jaz pa sem padel v smrt. In zame je zapoved, ki bi morala voditi k življenju, vodila k smrti, saj je Stvar tako dobila

priložnost, da me je skozi zapoved zapeljala in mi skoznjo vzbudila željo smrti.«
(Lacan 1988, str. 85)¹⁶

Tu se približamo vprašanju smrti oz. smrtonosnosti užitka. Ko bomo namreč znova našli *Das Ding* (četudi ni mogoče vnovič najti tega, kar je šele treba najti), nam bo zagotovil »v imenu načela ugodja optimalno napetost, pod katero ni več niti percepcije niti naprezanja« (Lacan 1988, str. 56).¹⁷ Gre za optimalno napetost in ne za ukinitve vse napetosti. Tudi ugodje (nem. Lust) samo, četudi je pri Freudu v grobem definirano kot nasprotje neugodja (nem. Unlust) kot prekomerne napetosti, je lahko prekomerno. Bolečina nastopi tedaj, ko prekomerni napetosti ni mogoče pobegniti v smislu motoričnega umika, razpršitve napetosti po telesu. Kapaciteta telesa zmore le določeno količino napetosti, ki jo pretvori v gibanje, potlej pa ne zmore več. V tem gibanju, v obrambi pred tistim »*Ti!*«, ki se nam lahko prikraje na usta v trenutku zbežanosti, obupa, presenečenja, v prisotnosti nečesa, kar bom, ne da bi se prenaglil, imenoval smrt ...«, pred *Ti*, s katerim nam nekaj naprtijo, odgovorimo z *Jaz!* To je *Jaz* zavračanja, »ki se prek nekega nasprotnega gibanja tudi sam izključuje, jaz kot obramba, zlasti in predvsem jaz, ki zavrača in ki zakriva, ne pa razgrinja, jaz v izoliranem izkustvu svojega vznika, ki ga je morda treba pojmovati tudi kot njegov izvorni zaton« (Lacan 1988, str. 59). Če je tisti *Ti!* izraz drugega, smrti, *das Ding*, pa je *Jaz!* obramba pred tem breznom. Drugače rečeno, jaz je posledica praznine Reči. Ker Reč ni substancialna, ker je ni mogoče najti in jo vselej zgrešimo, zaradi česa se nam kaže kot nekaj, kar nas bo posrkalo vase, nastopi jaz kot zavora, skoraj kot motorično gibanje, ki naj kanalizira vznemirjenje ob Reči. V Reči dejansko za hip *spregledamo* sebe.

Lacan na tem mestu študij Freudovega pojma *Verneinung* podaljša s študijem negativne členice, ki ima v francoščini neko specifično funkcijo, toda nekaj podobnega je na delu tudi v slovenščini. Za Lacana subjekt noče reči »bojim se, da bi prišel,« temveč

¹⁶ V nadaljnjih seminarjih Lacan razvije koncept Reči preko agalme kot tisto ekstimno velikega Drugega, ki je mali drugi (v francoščini *Autre* in *autre*). Nato pa iz Marxove presežne vrednosti izpelje objekt mali a kot tisti ekskrementalni presežek, ki zaznamuje presežni užitek (*jouissance*) ali smrtonosni užitek. Tako je v objektu mali a nekaj, kar bi v Freudovem pojmovnem aparatu pomenil nagon smrti.

¹⁷ Pri tem je zanimiva dialektika želje. Ko nekaj želimo, ne želimo zgolj tega Nekaj, te reči, temveč želimo tudi željo, želimo želeti. Zato nas posedovanje nekega objekta, ki smo si ga ves čas želeli, sploh ne more popolnoma zadovoljiti (to ni to), saj s tem izgubimo željo samo; še vedno želimo želeti. Problem je v tem, da s tem izgubimo tudi sam objekt oziroma natančneje ta partikularen objekt ne zastopa več Objekta kot takega, tega Nekaj, tega *das Ding*, ki se premesti nekam drugam. In je zares vselej tam nekje, nekje Drugje.

»bojim se, da *ne* bi prišel.« Pri tem pa ima ta *ne* »svoje lebdeče mesto med dvema ravnema, [...] ravnijo izjavljanja in ravnijo izjave. Ko izjavim *bojim se ... nečesa*, s tem storim, da to vznikne v svoji eksistenci in hkrati v eksistenci želje – *da bi prišel*. Tukaj se uvede ta mali *ne*, ki pokaže neujemanje izjavljanja in izjave. Ta negativna členica pride na dan šele v trenutku, ko zares govorim in ne že s trenutkom, ko sem na ravni nezavednega govorjen.« (Lacan 1988, str. 66–67)

Ta členica *ne* ima podobno vlogo kot *ne*, ki ga kot predpono dodamo pred besedo, npr. v besedi *das Unheimliche*, ki pomeni domačno, ravno tako kot *hemliche*, toda nakazuje na neko vrzel v sami izkušnji doma – na neko realno, ki tiči npr. v kaminu kot glava Frankensteinovega stvora. Tudi v primeru stvor – nestvor ali mrtev – nemrtev (ang. dead – undead) gre za nekaj podobnega. V vseh teh primerih vidimo, da nas negacija negacije ne pripelje nazaj na raven pred negacijo, temveč nas pripelje nekam drugam.¹⁸ Tu gre pravzaprav za neko vrsto dialektike, s katero pa se je Lacan skušal izogniti heglovski negaciji negacije. V tej nalogi bo ta nenavadna dvojna negacija, povezana z grozo, služila pogledu v neskončnost in možno subverzivnost te pozicije.

Na gibanju izogibanja, kot smo ga opisali zgoraj, je Freud skušal utemeljiti načelo konstantnosti, ki pa mu je povzročalo nemalo preglavic in nezadovoljstva. Po Laplanche in Pontalis je načelo konstantnosti

»[n]ačelo, po katerem psihični aparat teži k ohranjanju količine ekscitacije v njem na kolikor je mogoče nizki ravni – ali, v vsakem primeru, na kolikor je mogoče konstantni ravni. Konstantnost je dosežena po eni strani preko *sprostitve* že navzoče energije in na drugi strani z *izogibanjem* vsemu tistemu, kar bi lahko povečalo količino ekscitacije ter *obrambo* pred vsakim povečanjem, ki se pojavi.« (Laplanche; Pontalis 1973, str. 341)¹⁹

Freud v *Projektu* začne sicer s principom nevronske inercije, »po katerem nevroni težijo k temu, da se znebijo količine ekscitacij, da jo popolnoma raztovorijo« (Laplanche; Pontalis

¹⁸ Mrtev pomeni ne biti živ, toda ne-mrtev pomeni živ kot mrtev oz. živi mrtvec.

¹⁹ »Principle according to which the psychical apparatus tends to keep the quantity of excitation in itself at as low a level—or, at any rate, as constant a level—as possible. Constancy is achieved on the one hand through the *discharge* of the energy already present, and, on the other hand, by *avoidance* of whatever might increase the quantity of excitation and *defence* against any such increase that does occur.«

1973, str. 344).²⁰ Toda v nadaljevanju govori o konstantnosti, ki obstaja, ampak kot sekundarna funkcija, ki jo vsili nujnost, kriza, ki jo prinaša življenje. Tako je načelo konstantnosti modifikacija načela inercije, saj je zdaj živčni sistem obvezan k »opustitvi njegove izvorne težnje k inerciji«. Živčni sistem mora delovati tako, da vzdržuje nivo ekscitacije, ki je zadosten, da lahko »zadosti zahtevi po specifičnem delovanju« (Laplanche; Pontalis 1973, str. 344).²¹ Tako naj bi načelo inertnosti ustrezalo primarnemu procesu oziroma krogotoku proste energije, medtem ko naj bi načelo konstantnosti ustrezalo sekundarnemu procesu, v katerem je energija ohranjena na neki določeni ravni.

Načelo inertnosti bo »pozni« Freud predelal v nagon smrti, ki ga moramo tudi razumeti kot nekakšno načelo, namreč kot tisti nagon ali nagone, ki »težijo k zmanjšanju napetosti do ničte točke« (Laplanche; Pontalis 1973, str. 97).²² Ali drugače, cilj nagona smrti je povrniti živo bitje nazaj v anorgansko stanje. Ta pojem je Freud vpeljal v besedilu *Onstran načela ugodja*, nemara najbolj ključno vlogo pa igra v spisu *Nelagodje v kulturi*. Kot izpostavita Laplanche in Pontalis, je nagon smrti način, kako delujejo vsi nagoni, namreč vsi težijo k vrnitvi v prejšnje stanje. Nagon smrti pa je tisto, kar teži k paradoksalnemu »onkraj« prejšnjega stanja, namreč k inertni anorganskosti kot ultimativnemu prejšnjemu stanju. Zaradi tega lahko v tem konceptu vidimo nekakšno »metafizično« oz. metapsihološko dimenzijo – Freud ima velike težave natančno locirati nagon smrti in tudi Laplanche in Pontalis govorita o nagonu smrti predvsem kot o načelu. Še več, Freud z nagonom smrti misli tudi

»'mitične sile', katerih soočenje postulira ne toliko na ravni klinično opazljivega konflikta kot v boju, ki presega človeškega posameznika v tem, da ga je mogoče identificirati v zakriti obliki v vseh živih stvareh – vključujoč najbolj primitivne: 'Instinktivne sile, ki skušajo življenje spremeniti v smrt verjetno delujejo v protozoi od samega začetka, in vendar so njihovi učinki najbrž tako popolnoma skriti pod življenje-ohranjajočimi silami, da bi bilo zelo težko najti direktne dokaze njihove prisotnosti'.« (Laplanche; Pontalis 1973, str. 101–102)²³

²⁰ »[...] according to which neurones tend to divest themselves of the quantity of excitations, to offload it completely.«

²¹ »[...] to meet the demand for a specific action.«

²² »[...] strive towards the reduction of tensions to zero-point.«

²³ »[...] 'mythical forces' whose confrontation he postulates not so much at the level of clinically observable conflict as in a combat which transcends the human individual in that it can be identified in veiled form in all living things—including the most primitive ones: 'The instinctual forces which seek to conduct life into death may also be operating in protozoa from the first, and yet their effects may be

Tako je torej nagon smrti spekulativni koncept, ki sega v nek onkraj, natančneje onkraj načela ugodja. To pomeni, kot trdi Žižek, da nagon smrti pravzaprav ni enako freudovskemu načelu nirvane, ki je zares do konca pripeljano načelo ugodja – ukinitve vseh napetosti, ko količina ekscitacije doseže ničto točko. Nagon smrti oziroma gon kot tak je za Žižka tisto, kar vztraja na onkraj te ničte točke. To primerja s kvantno fiziko in njenim konceptom Higgsovega polja.

»Rečeno v terminih Higgsovega polja v kvantni fiziki, 'nič' (praznina, izpraznjena vsake substance) in najnižja raven energije paradoksalno ne sovpadata več; na najnižji ravni napetosti, oziroma v praznini, disoluciji vsega reda, je 'ceneje' (stane sistem manj energije) vztrajati v 'nečem', kot pa bivati v 'ničū'. Ta distanca vzdržuje nagon smrti (namreč gon kot tak, saj 'je vsak gon virtualno nagon smrti').« (Žižek *Less Than Nothing* 2012, str. 132)²⁴

V tem onkraj oz. v manj kot ničū leži za Žižka strukturni temelj svobode. Ta onkraj je mogoče do neke mere sopostaviti heglovskemu onkraj, pri čemer, kot trdi Žižek, Hegel ne misli objekta malega a oz. das Ding kot tisto ne-mrtvo.

so completely concealed by the life-preserving forces that it may be very hard to find any direct evidence of their presence.«

²⁴ »To put it in terms of the Higgs field in quantum physics, 'nothingness (the void, being deprived of all substance) and the lowest level of energy paradoxically no longer coincide; at the lowest level of tension, or in the void, the dissolution of all order, it is 'cheaper' (it costs the system less energy) to persist in 'something' than to dwell in 'nothing'. It is this distance that sustains the death drive (namely, the drive as such, since 'every drive is virtually a death drive').«

3. Izguba Boga

Žižkovo branje Badiouja je zvesto in poudarja Badioujevo vztrajanje pri imanenci ljubezni,²⁵ zaradi česar je ljubezen bistveno ateistična. Kot smo že pokazali, ljubezen ne potrebuje Boga kot transcendentalnega garanta, ki bedi nad parom in v imenu katerega je nato vpeljana neka perverzna morala, temelječa na šovinistični pastoralni oblasti. Še več, tudi ljubezen apostolov do Kristusa je bila temeljno ateistična in tako moramo razumeti Kristusovo izjavo, da bo tam, kjer bo ljubezen med dvema ali tremi. To ne pomeni, da se bo Kristus prikazal na točki ljubezni med apostoli, da bo vstal od mrtvih in se reinkarniral. Prav tako ne pomeni, da Bog nekje v onostranstvu bedi nad ljubeznijo med apostoli. To zgolj pomeni, da je Jezus že sama ta ljubezen, da je v njej zaradi nje same ostal spomin nanj, da je Kristus več en zgolj toliko, kolikor njegovi učenci sledijo njegovemu sporočilu ljubezni, skratka, kolikor so zvesti samemu Kristusovemu revolucionarnemu ekscesu. Lacan se je te povezave med krščanstvom in ateizmom zelo dobro zavedal in v *Etiki psihoanalize* rekel naslednje: »Danes sem hotel le poudariti – nisem prvi, ki je to opazil – da obstaja nekakšno ateistično sporočilo samega krščanstva. S krščanstvom se namreč, kot pravi Hegel, dovrši uničenje bogov.« (Lacan 1988, str. 177)

Heglov Bog je po Houlgateu Bog izgubljanja, Bog, ki se porazgubi po svetu, razprši, izgine. Natančneje je Bog, ki se zbere v goriščnici, imenovani Jezus Kristus, in v njej tudi dogori, izgori, se izniči ali izgubi. Ko je Bog mrtev, ga nikakršna tožba ne bo priklicala nazaj. Nemara bi krščansko religijo lahko razumeli kot religijo žalovanja za izgubo, izgubo Boga. Mislim, da bi to občutje ustrezalo filozofski smeri eksistencializma. Toda če se vrnemo k Lacanovemu branju Freuda, se moramo zazreti v to ne-smrtno, ki nas pogleda, če se zazremo v manko, ki preči samega Boga: Reč (*das Ding*). Za Žižka je Reč natanko Kristusovo telo – ekskrement, ki proizvaja neki presežek.

Hegel se mišljenju *das Ding* zgolj približa, in sicer z razrešitvijo Kantove (in predhodne metafizične) dihotomije med naravo in svobodo. Wallace opozarja, da je za tradicionalne krščanske teologije (ki jih kritizira Hegel kot »nesrečno zavest«) enostavno nespreminljivo (Bog) in mnogovrstno spreminljivo (svet) tuje drugo drugemu. Hegel v nasprotju z razsvetljsko kritiko krščanstva vidi v tej dvojnosti resnico, in sicer gre za končnost in slabo

²⁵ Realno ljubezenskega srečanja je transformirano v simbolno vez, kontingenca je transformirana v nujnost z deklaracijo in vez je nato preizkušena v kontinuiranem delu ljubezni. »Večnost« ljubezni je v tej vezi in ne v večnosti transcendentalnega garanta.

neskončnost, ki pa pri Heglu dosežeta spravo in se »pretvorita« v pravo neskončnost ali v Duha. (Glej: Wallace 2005, str. 44.) Kako? Za Hegla je nesmiselno govoriti o neskončnosti, kot o tistem, kar pride po končnosti oz. o tistem onkraj končnosti. Tako namreč »dobimo paradoksalen rezultat, da je neskončnost sama končna: »Končne reči, ki so ji zoperstavljeni, ji konstituirajo *mejo*, in jo tako napravijo za končno.« (Wallace 2005, str. 76)²⁶ Temu Hegel pravi slaba neskončnost. Ker tudi nimamo nobenega pozitivnega odnosa med njima, z vidika končnih reči dobimo neskončno napredovanje h neskončnosti, »za katere je neskončnost stalno 'onkraj'« (Wallace 2005, str. 77).²⁷ Resnična neskončnost pa je dosežena s preseganjem tako končnosti kot slabe neskončnosti. Končnost sama *je* namreč zgolj kot njeno preseganje, saj končnim kvaliteta preseči same sebe vselej spodleti in to je definicija končnosti – končnost je zgolj njen lastni neuspeh preseganja same sebe. Neskončnost pa *je* z njenega vidika zgolj kot preseganje končnega. Zaradi tega vsebuje svoje drugo in torej ne more biti nekaj »onkraj« končnega. Nasprotno, »resnična neskončnost mora vključevati končno s tem, da je končno, ki presega samo sebe« (Wallace 2005, str. 78).²⁸ Resnična neskončnost je torej neuspeh samega končnega, da preseže samo sebe. »Oboje končno in neskončno preideta (popolnoma) v bit prek istega procesa in oba *sta* isti proces.« (Wallace 2005, str. 78)²⁹ S tem Hegel razreši problem Kantove dihotomije med naravo in svobodo, saj svoboda ni enostavno zgolj protipostavljena naravi, temveč »izpolni projekt, ki je impliciten, toda neizpolnjen, v naravi sami (projekt bitinega posedovanja njenih kvaliteta z njeno lastno močjo), tako da verjeti v realnost svobode ne zmanjša v kakršni koli luči pomembnosti narave« (Wallace 2005, str. 79).³⁰ In obratno.

S to razrešitvijo v resnično neskončnost pa lahko zdaj pojasnimo, kako za Hegla poteka »razrečevljenje« Boga v krščanstvu. Pri tem moramo opozoriti, da je krščanstvo vendarle religija, ki se razlikuje od judaizma in islama v bistvenem momentu: krščanski Bog se je utelesil v Kristusu. Lessingova parabola v *Modrem Natanu*, o kateri bomo govorili v nadaljevanju, hote ali nehote igra na krščansko pojmovanje svete trojice: imamo Boga očeta in Boga sina (Kristusa), Svetega duha pa tudi v končni ljubezni pripadnikov vseh treh religij,

²⁶ »[T]he finite things that are opposed to it, constitute a *limit* to it, and thus make it finite.«

²⁷ »[...] for which the infinite is a perpetual "beyond".«

²⁸ »[...] true infinity must include the finite, by being the finite's superseding of itself.«

²⁹ »Both the finite and the infinite come (fully) into being through, and thus they both *are*, the same process.«

³⁰ »[...] but rather it fulfils a project that is implicit, but unfulfilled, in nature itself (the project of being's having its qualities by virtue of itself), so that believing in the reality of freedom does not diminish the importance of nature in any way.«

ki na koncu tvorijo nekakšno srečno »družino«, kolektiv vernikov, ki verujejo v njihovo skupno. In ravno v tej trojici lahko vidimo elemente, ki smo jih omenili zgoraj: slabo neskončnost, končnost in resnično neskončnost. Če je Bog oče tisto onostranstvo (enostavno nespreminljivo bistvo), ki je onstran totranskosti, torej zamejen s totranskostjo, pa je Kristus tisto bistvo, ki sestopi iz onstran sem, se utelesi in na koncu tudi umre. Torej je Kristusova končnost v tem, da mu »spodleti« preseči samega sebe. Ta neuspeh pa rezultira natančno v Svetem duhu kot tisti resnični neskončnosti ali svobodi vernikov, ki osnujejo kolektiv, temelječ na nekem skupnem – veri.

Vera pa je tisto, proti čemur se je borilo razsvetljenstvo, ki je temeljilo na nekakšnem mitu o bogu, namreč da ta obstaja kot nekaj substancialnega. Zato je tako močno napadalo vero in njene razloge za vero. Še več, zanjo je vera »pajčevina praznoverja, predsodkov in zmot« (Hegel 1998, str. 278), ki jo izkorišča duhovščina v zaroti z despotizmom, da bi obvladovala ljudske množice in pri tem izvrševala svoje slasti in samovoljo, medtem ko je tudi ta duhovščina »žrtev« toposti uvida oz. praznoverja, ki ga pridiga. Toda »[v]olja goljufive duhovščine in zatiralskega despota [...] ni neposredno predmet njegovega početja, temveč brezvoljni uvid, ki se ne uposamlja do zasebstva, *dojem* umnega samozavedanja, ki ima svoje bivanje na masi, toda v njej še ni navzoč kot *dojem*« (Hegel 1998, str. 278–279). V nasprotju s tem brezvoljnim uvidom je razsvetljenstvo čisti uvid, ki pa še nima vsebine oz. je njeno izginotje. Šele »prek negativnega gibanja proti tistemu njemu negativnemu [veri] pa se bo realiziral in si dal neko vsebino« (Hegel 1998, str. 278). Ker pa sta oba ista čista zavest in torej »na sebi ta enostavnost, v kateri je vse razvezano, pozabljeno in prostodušno«, se sporočilo čistega uvida po njej širi kot vonj v atmosferi ali kot »prežemajoča okužba, ki se ravnodušnemu elementu, v katerega se insinuira, ne naredi poprej opazna kot njemu nasprotna in se je zato ni moči ubraniti. Šele ko se je okužba razširila, je *za zavest*, ki se ji je brezskrbno prepustila« (Hegel 1998, str. 279). Ko ta rakava okužba izropa kraljestvo vere vsake vsebine, vera ostane »topo tkanje duha v njem samem« in tako ona postane čisto hrepenenje, katere resnica je »neko prazno onostranstvo, kateremu ni več mogoče najti nobene primerne vsebine, zakaj vse je porabljeno drugod«. Tako od vere, katere vsebina je bila prej neko tostranstvo, neka končnost oz. razodeti Bog, ostane zgolj to preseganje končnosti oziroma slaba neskončnost – onostranstvo. S tem pa je postala isto kot razsvetljenstvo, ki tudi samo ne zmore rešiti dihotomije med končnostjo in slabo neskončnostjo. Razsvetljenstvo je namreč »zavest odnosa na sebi sostvujočega končnega do brezpredikatnega, nespoznanega in nespoznanega absolutna« (Hegel 1998, str. 293). Tako je Hegel s konceptualizacijo razsvetljenstva in

njegovega boja s praznoverjem odpravil dihotomijo med končnim in neskončnim. Če je »prvi svet duha [...] razprostrto kraljestvo njegovega raztresajočega se bivanja in posamične zagotovosti sebe samega«, pa je drugi »kraljestvo nasebstva ali resnice, protipostavljen oni zagotovosti«. Tretji, in to je resnica razsvetljenstva, pa je resnica kot »zagotovost samega sebe«. Če kraljestvu vere manjka princip dejanskosti, pa dejanskosti manjka nasebje. »V predmetu čistega uvida sta združena oba svetova. [...] Oba svetova sta v spravi in nebo presajeno dol na zemljo.« (Hegel 1998, str 298)

Feuerbach poudarja, da gotovost eksistence Boga leži ravno v gotovosti razodetja. »Bog, ki samo je, ne da bi se razodel, ki je zame samo *skozi mene samega*, takšen bog je samo neki abstrakten, predstavljen, subjektiven bog: samo takšen bog, ki se *mi* da spoznati *prek samega sebe*, dejansko eksistira, se *udejstvuje kot bivajoč*, objektiven bog.« (Feuerbach 1982, str. 271) Toda v nadaljevanju izvede docela razsvetljenski napad na vero. Biblijo obtožuje sofizma, vernika pa izpostavi kot nekoga, ki »varuje svetost in božanskost razodetja samo še v *zavednem protislovju s samim sabo, z resnico, z razumom, samo s predrzno samovoljo, samo z nesramno lažjo – samo z grehom* do Svetega duha.« (Feuerbach 1982, str. 278) Glede religioznega čustva trdi, da človek preko boga določa svoje lastno bistvo, tako da z »*bogom posreduje človek svoje lastno bistvo prek samega sebe – bog je personificirana zveza med bistvom, rodom in individuumom, med človeško naravo in človeško zavestjo*.« (Feuerbach 1982, str. 272–273) Zdi se, da na tem mestu Feuerbach postopa docela Heglovsko, ko se nanaša na Heglov razdelek o nesrečni zavesti, ki ga bomo navedli pozneje. Kar Feuerbach zgreši, pa je resnična neskončnost. Če namreč Boga ali Absolut razumemo kot tisto, kar je resnično neskončno, se nam kažeta kot absolutna svoboda. Le-to je vsekakor najti pri človeku, toda ne enostavno kot nekaj človeškega, temveč kot tisto ne-človeško (ang. inhuman) v človeku samem. To lepo ponazarja roman Mary Shelley *Frankenstein* in njegov moment *das Unheimliche*. Frankenstein ustvari stvor, ki oživi in mu vrne pogled. Kar je grozljivo, je ravno dimenzija Reči – tega manka sredi biti, ki poganja materialnost iz nekega »onstranstva«. Drugače rečeno, stvor je v tem primeru odraz svobodne kreacije kreatorja samega in grozljivost svobode je ravno v tem, da mu nekaj uide iz nadzora. Na ta način moramo nasprotovati Feuerbachu, saj tudi če je človek ustvaril Boga, je ta Bog oživel kot utelešen v Kristusu, ki je docela monstrozna figura, saj uteleša Boga kot absolutno svobodo, ki je vrzel v biti, in ki vodi v resnično neskončnost oz. Svetega duha.

Poanto izgube Boga, ki šele vzpostavi *das Ding*, je najti v Lessingovi drami *Modri Natan*, katere osrednja zgodba je vložena zgodba o treh prstanih, ki jo Jud Natan pove muslimanu

Saladinu. Janko Kos v spremni besedi ugotavlja, da je Lessing zgodbo o treh prstanih prevzel iz Boccacciovega Dekameronu, medtem ko jo je mogoče najti že v 13. stoletju med španskimi Židi. (Lessing 1981, str. 174–175) Toda, pravi Kos, končni smisel je vanjo vložil šele Lessing. Pri tem Kos ne pove, v čem natančno sestoji ta smisel, toda če si pogledamo novelo v Dekameronu, je tam jasno izražena poanta o soobstoju treh religij, med katerimi ni mogoče določiti prave. Končnega smisla torej ne gre iskati v Lessingovem »pacifizmu« ali toleranci med religijami, temveč nekje drugje. Lessing paraboli doda zaključek, ki izpostavi to, za kar gre v modernosti: Lessing namreč doda figuro sodnika, h kateremu so se zatekli sinovi, ko niso mogli ugotoviti, kdo ima pravi prstan.³¹ Poleg tega pa Lessing doda morda še bolj ključen element, ki je komplementaren instanci sodnika – v Lessingovi različici ima prstan namreč magično moč »vsakega napraviti prijetnega ljudem in Bogu« (Lessing 1981, str. 90). Tega v Dekameronu ni – tam ima prstan zgolj simbolno funkcijo. Drugače rečeno, v Dekameronu je prstan toliko kot v fevdalni družbi krona, ki jo kralj ob smrti prenese na svojega naslednika. (Glej: Boccaccio 2003, str. 55–58.) Lessing pa s kombinacijo magičnosti in pozicijo sodnika pravzaprav prikaže prehod iz predmodernih časov v modernost. Sprva se magični prstan prenaša iz roda v rod (oče ga da najljubšemu sinu), kar si lahko predstavljamo kot čas »večnega vračanja enakega«, predmodernega, kakor se kaže šele s pozicije modernosti same. Nato pa se dogodi »katastrofa« potrojitve prstana, kar sodnik retroaktivno interpretira kot *izgubo* pravega prstana. To ugotovi tako, da vpraša, katerega od njih dva od njih ljubita najbolj? Ker nihče ne odgovori, sodnik sklepa, da so vsi trije

»prevarani sleparji! Prstani
so vaši vsi ponarejeni. Pravi
je prstan najbrž izgubljen. Da bi
prikril izgubo, ga je [oče] nadomestil,
za enega je mož naročil tri.« (Lessing 1981, str. 90)

»Pravi« prstan tako deluje kot Reč oz. kot tista tuja in včasih sovražna zunanost, okrog katere se ureja vse popotovanje subjekta. Tako subjekt »skuša najti nekaj, kar bi mu ob priliki lahko služilo za to, da bi dosegel *das Ding*. Ta objekt bo tu – ko bodo končno izpolnjeni vsi pogoji; seveda pa je jasno, da se ne da znova najti tega, kar je šele treba najti. V naravi objekta je, da je kot tak zgubljen. Nikoli več ne bo ponovno najden« (Lacan 1988, str. 56). Če je imel oče še

³¹ V lacanovščini rečeno gre pri tem za prehod iz diskurza gospodarja v diskurz univerze, saj se zdi, kakor da sodnik uteleša neko nevtralnno vednost, četudi je njegova resnica resnica gospodarja – pod nevtralnno vednostjo se skriva razmerje oblasti.

vedno dostop do Reči same (vsaj tako se kaže sinovom), pa je po sodnikovi intervenciji Reč izgubljena. Ne gre samo za to – izgubljena je tista Reč, ki bi sinovom, če bi jo posedovali, zagotovila izpolnitev poslednje potrebe. Lessing namreč za razliko od parabole v *Dekameronu* poudari, da čarobni prstan napravi njegovega nosilca prijetnega ljudem in Bogu. V tem se kaže vez med Rečjo in ugodjem. Tako je tudi v freudovskem svetu, ki

»implicira, da je tisto, kar je treba ponovno najti, ta objekt, *das Ding*, kot absolutni Drugi subjekta. V najboljšem primeru ga znova najdemo kot obžalovanje. Ne najdemo njega, temveč njegove koordinate ugodja. V stanju, ko si ga želimo in ga pričakujemo, iščemo v imenu načela ugodja optimalno napetost, pod katero ni več niti percepcije niti naprežanja« (Lacan 1988, str. 56).

To, da je Reč zdaj izgubljena, torej pomeni nekaj takšnega kot prehod iz pred-diskurzivnega v diskurzivno. Ni več popolne zadostitve, »raja«, užitka je zdaj preveč ali premalo, psihični svet je destabiliziran. Trije prstani pa imajo v tem svetu vlogo, da napotujejo na tistega izgubljenega oz. funkcionirajo kot njegove koordinate ugodja, torej lahko rečemo, da pridobijo status označevalca. Skušajo ponoviti Izvor (pravi prstan), toda ko s to ponovitvijo Izvor zgrešijo, ga šele ustvarijo za Izvor. Tako je v teku dialektika, v kateri se Izvor »samoumakne« v njegov označevalec. To Lacan imenuje sublimacija – objekt je sublimiran, povzdignjen v Reč ali (sinov) prstan reprezentira očetov užitek. Konsistentna s tem branjem je tudi sodnikova rabsodba – vsak izmed sinov naj deluje tako, *kot da* je njegov prstani pravi. Naj si prizadeva za priljubljenost, torej naj dobro »vlada« svojemu ljudstvu. Naj verjame v svoj prstan in šele retroaktivno se bo izkazalo, ali je posedoval »pravi« prstan ali ne.

Ni naključje, da je »ponarejenih« prstanov dovolj zgolj za tri religije – tri monoteizme. V teh je namreč Bog že desubstancializiran (npr. v judaizmu Bog sicer vpliva na materialni svet, ukazuje, se »prikaže Mojzesu« itd., toda »prebiva« v onstranstvu oz. onstranstvo samo je bog.)³² S tem se razlikuje od paganizmov, kjer bogovi prebivajo med ljudmi. Kot je ugotavljal Hegel, se zdi z vidika krščanskega sveta grška (in do neke mere rimska) antika čas, v katerem je bil človek v harmoniji z družbo, z bogovi. Toda ta svet se je po nujnosti razrušil, saj je moralo priti do neskladja med občim in posebnim (v tej luči gre po Heglu razumeti Antigono), kar pravzaprav pomeni, da je bilo to neskladje imanentno že v samem svetu, da je torej razkol že v samem Izvoru. Tako pa je pravzaprav tudi v monoteizmihih samih – razkol

³² Toda, kot bom v nadaljevanju pokazal s Heglom, takšno pojmovanje Boga je na nek način še vedno rečevno, četudi se razlikuje od paganizmov.

med Bogom in svetom traja že od začetka religij. In tu se vračamo k enemu izmed momentov Heglove veličine, ki tiči v njegovi razrešitvi vprašanja razmerja med končnostjo (svetom) in neskončnostjo (onstranstvom, Bogom).

V razdelku o nesrečni zavesti, ki je razcepljena na enostavno nespreminljivo in mnogotero spreminljivo, Hegel pojasni razmerje med posameznostjo in nespreminljivim bistvom:³³

»Enkrat si [posameznost] sama spet izhaja kot nasprotna nespremenljivemu bistvu, in vržena je nazaj na začetek boja, ki ostaja element vsega razmerja. *Drugič* pa ima tisto *nespreminljivo* samo zanjo *na njej posameznost*, tako da je le-ta podoba nespreminljivega, na katero s tem prestopa ves način eksistence. *Tretjič* ji je le tuje bistvo, obsojajoče posameznost; vtem ko je *drugo* neka *podoba posameznosti* kot ona sama, postane *tretjič* duh, ima to veselje, da se sama najde v njem in se zave, da je njena posameznost spravljena z obćim.« (Hegel 1998, str. 116)

Ta odstavek lahko beremo z Lacanovo izjavo, da se trije ne razlikujejo, razlikujeta se le dva. Tudi če so trije, se prvi razlikuje od drugega, drugi od tretjega in tretji od prvega. Na ta način se sin pri Lessingu razlikuje od očeta, nato pa se vsak sin razlikuje od drugega, toda v opoziciji z očetom so si vsi enaki. Obenem se sin subjektivira v momentu, ko pridobi prstan (simbolno ubije očeta in oče tudi zares umre – kot Freudovski praoče, katerega falus je njegov falos oz. kot tisti nosilec kastracije, ki ima še vedno neposreden dostop do Reči in s tem do užitka – poseduje vse ženske). Toda v istem hipu prstan izgubi magično moč – prstan se potroji.³⁴ Pri tem ne gre za postmodernistično ponavljanje enic, kjer so vse, kar je, simulakri simulakrov. Ime očeta kot označevalca gospodarja še kako deluje in reprezentira zdaj desublimirane (ali pa pravzaprav šele zdaj zares sublimirane) prstane, ki so drobci realnega, pri čemer je realno tisto, kar je obenem predhodilo simbolno (prstan je Beseda) in kar je učinek simbolnega (beseda je Prstan).

Zgornji Heglov odstavek lahko interpretiramo v luči zgodbe o treh prstanih: sin je v boju z očetom za oblast, ki mu jo zagotavlja magična moč prstana. V tem kot ne-posedovalec prstana samega sebe izkuša kot ničnega, ki mu nasproti stoji nespreminljivo bistvo (prstana oz. Imena-očeta, ki je sam prstan kot materialni označevalec). Zaradi te vrzeli mu od začetka

³³ Feuerbach se verjetno nanaša na ta odstavek, ko govori o bogu kot personificirani zvezi med bistvom, rodом in individuomom.

³⁴ To je še en znak kastracije, namreč pomnožitev. O tem govori Freud v analizi Volčjega človeka, kjer pet volkov na drevesu v njegovih sanjah reprezentira pet faličnih simbolov – ko izgubim falus, vznikne množstvo; ko izgubim boga, jih vznikne množstvo.

preostane zgolj boj, v katerem njegovo samozavedanje zre v očetovo samozavedanje in obratno ter je to zrenje zavest sama, ki hkrati vsebuje obe samozavedanji. Nato mu je prstan podarjen, zato ima ta (kot nespreminljivo) »zanj na njemu posameznost« in on sam postane podoba nespreminljivega, zaradi tega ker njegovo simbolno moč zdaj uteleša njegov prstan. Toda ker je prstanov več in nobeden ni pravi, je zavesti bistvo le tisti tuji, izgubljeni očetov prstan, ki obsoja (ko praoče umre, se prepoved le še okrepi) posameznost. Pomnožitev prstanov pa prinese s seboj ovedenje, da tudi očetov prstan na nek način ni bil »pravi«, temveč je bil simbolni, tako da je bilo tudi očetu bistvo tuje. Tako se najde v duhu (sodnik pravi, da mora zdaj vsak delovati »v duhu« tega prstana, v duhu očeta, v duhu, ki bo prinesel priljubljenost) in se zave, da je njegova posameznost spravljena z občim.

Hegel že sam nakaže povezavo med vero in užitkom, ko trdi, da je vera »zadovoljeno razsvetljenje« (Hegel 1998, str. 293). Tako je Kristus pravzaprav tisti objekt, ki je povzdignjen v Reč – Kristus se po Žižku postavi na mesto analitika in v diskurzu analitika je užitek tisti dejavnik, ki producira označevalnega gospodarja in s tem poganja željo v tek. »Kristus ni figura Gospodarja, temveč je *objet a*, ki zaseda mesto analitika: sramoten eksces, ki odgovarja na vprašanja s šalami in ugankami, ki zgolj zmedejo njegove poslušalce dalje, in ki deluje že kot njegova lastna blasfemija.« (Žižek *Less Than Nothing* 2012, str. 112)³⁵ Kristus torej stricto sensu reprezentira *das Ding*.³⁶ To pa ravno pomeni, da Kristus reprezentira samo izgubo Reči, v kolikor je *das Ding* vselej že izgubljeni objekt. S tem je Kristus sublimacija, ki je vselej zaznamovana z izgubo objekta, in je, ko umre in vstane kot Sveti duh, tista resnična neskončnost – svoboda in presežni užitek obenem. Oba prihajata z nekega »drugega prizorišča« oz. s tistega, kar smo zgoraj opisali kot nehumano (ang. inhuman) ali *unheimliche*.

V tej luči moramo brati Žižkovo trditev, da s Kristusovo smrtjo umre sam veliki Drugi (Glej: Žižek *Less Than Nothing* 2012, str. 232.) – Kristusov eksces se z njegovo smrtjo dopolni in na ta način destabilizira sam simbolni red. Tisto, kar od vere ostane v Svetem duhu, je samo hrepenenje po Reči, ki je zdaj izgubljena. Reč oziroma objekt mali a pa je tisto *ekstimno* velikega Drugega (veliki A), kar je imaginarno in je od A ločeno z realnim. Tako kolektiv

³⁵ »Christ is not a Master figure, but the *objet a*, occupying the position of the analyst: an embarrassing excess, answering questions with jokes and riddles that only confound his listeners further, already acting as his own blasphemy.«

³⁶ *Das Ding* je predhodna konceptualizacija objekta malega a, ki je presežni užitek sam.

vernikov sprevidi, da veliki Drugi sicer deluje, ampak je »razrečevljen«; ne obstaja na sebi, temveč obstaja kot družbena praksa govornice, simbolnega.

»Ko Kristus reče svojim sledilcem, prevaranim po njegovi smrti na Križu, da bo tam, kadarkoli bo ljubezen med njimi, živel med njimi, tega ne smemo brati kot zagotovilo, da je Kristus-Ljubezen Tretji element v razmerju ljubezni, njegovo zagotovilo in temelj, temveč nasprotno, kot še en način izjavljanja smrti Boga: ne obstaja nikakršen veliki Drugi, ki zagotavlja našo usodo; vse, kar imamo je samoutemeljena vrzel naše ljubezni.« (Žižek 2012, str. 112)³⁷

Zato Žižek zagovarja pozicijo krščanskega ateizma kot edinega resničnega ateizma. V tej samoutemeljeni vrzeli naše ljubezni lahko vidimo heglovske resnično neskončnost, svobodo, ki jo ateist prakticira s »svobodno vero« v manko v velikem Drugem.

Če smo poskusili spraviti Hegla in Lacana, si moramo vendarle priznati, da obstaja neka konceptualna razlika, ki je ni mogoče preseči. Obstaja nekaj novega, kar Lacan vpelje z dimenzijo Reči (oz. koncepta objekt mali a), in tega ni mogoče najti pri Heglu. To se navezuje na vprašanje freudovskega občutja *unheimliche* in neke nove oblike dvojne negacije, ki jo je Jennifer Ann Bates poimenovala »downward Aufhebung«.³⁸ To pomeni neuspeh heglovske Aufhebung. V freudovsko-lacanovskem svetu tako znotraj polja, ki ustreza heglovski resnični neskončnosti oz. svobodi, dobimo še en preobračajoč element: nagon smrti. To je tisto »čisto«, mehanično ponavljanje, v katerem pa »biva« nekakšen razkroj vitalnih sil. V tem pogledu je nekoliko podoben heglovskemu delu razuma, »najbolj začudenje zbujujoče in največje ali celo absolutne moči« (Hegel 1998, str. 29). Hegel govori o tem, da razum ne samo negira substancialno, temveč da kot akcidentalen v vezanosti z drugim dobi lastno bivanje in odločeno svobodo. V tem je moč negativuma. Z drugimi besedami, delo razuma je »obdržati mrtvo [...], kar terja največjo silo« (Hegel 1998, str. 29–30). In življenje duha je moč »le tako da gleda negativumu v obličje, se pri njem pomudi. Ta pomuditev je čarovna moč, ki jo obrne v svojo bit« (Hegel 1998, str. 30). Zdi se, da je tu že implicitno prisotna

³⁷ »When Christ says to his followers deceived after his death on the Cross that, whenever there is love between them he will be there, alive among them, this should not be read as a guarantee that Christ-Love is a Third term in the relationship of love, its guarantee and foundation, but, on the contrary, as another way of proclaiming the death of God: there is no big Other which guarantees our fate; all we have is the self-grounded abyss of our love.«

³⁸ Glej: Žižek, Slavoj. *Absolute Recoil*. London; New York: Verso, 2014. Str. 331–332.

misel »downward Aufhebung«. Je pa to stvar, ki bi se ji bilo potrebno natančneje posvetiti, za kar na tem mestu nimamo časa in prostora.

Kar je mogoče povedati o zgoraj napisanem, je torej to, da tako lacanovsko kot hegllovsko branje krščanstva (in Lessingovega *Modrega Natana* kot umetnikove sublimacije krščanskega sporočila) vodi do nekega razrečevljenja Boga, njegove desubstancializacije. Toda obstajajo tudi razlike. Pri Heglu se razreši opozicija med Bogom kot nespreminljivim neskončnim in svetom kot mnogoterim končnim, ki tisto neskončno, onstransko omejuje ter ga tako dejansko napravi za končno. Ta opozicija je razrešena skozi samopreseganje končnega, ki je končno točno zato, ker mu samopreseganje spodleti. Toda to samopreseganje je že neskončno in v tem smislu sta »človeštvo« ali pa »svet« s Kristusom skušala samopreseči svojo končnost. Nauk Kristusove smrti je v tem, da neskončno obstaja že v samem samopreseganju končnosti in da se torej to kot religija nadaljuje po njegovi smrti. Bog torej ni nekaj onstranskega, saj je onstranstvo prav tako končno, substancialno zaradi njegove zamejitve s substanco, temveč je nekaj božjega v samem končnem; namreč njegovo samopreseganje. Lacanov (ter Freudov) dodatek temu je, da je tisto, kar se nadaljuje, pravzaprav sam nagon smrti kot neskončno ponavljanje ene in iste geste, kot mrtvi mehanizem sredi življenja, ki pa ga vendarle »goni« oz. žene neka sila. Mesto te sile je praznina, manko sredi biti, je *das Ding* oz. objekt malega a.

Žižkovo trditev, da se s smrtjo Kristusa sesede sam veliki Drugi, je treba razumeti dialektično. Ko pravi, da je tudi Bog stare zaveze že desubstancializiran, hoče pravzaprav reči, da je »slabo desubstancializiran«, da ustreza namreč heglovski slabi neskončnosti. Vendar pa je še vedno dojet kot neke vrste substanca, kot nekaj, kar se ne spreminja v času, saj obstaja zunaj njega, v večnosti. Drugače rečeno, obstaja na način velikega Drugega kot tistega, kar sicer ni substancialno oz. ne obstaja kot nasebnost, temveč obstaja zgolj za nas – z naše perspektive (kot končnih bitij) se zdi, kakor da vendarle stoji nekaj za našimi dejanji. Kristusovo življenje in smrt pa nam omogočata zgolj to demistifikacijo velikega Drugega kot konsistentne substance: on je zgolj v naših »samopresegajočih« se učinkih, zgolj v samopreseganju govorice. To samopreseganje pa je v psihoanalitični izkušnji oblikovano z Rečjo ali objektom malega a, okrog katerega v repetitivnih gestah kroži nagon (smrti).

4. Reč in ženska

Žižek ob branju Lacanove *Etike psihoanalize* emfatično zapiše, da je v trubadurski ljubezni ženska kot Reč. Njegova teza v *The Metastases of Enjoyment* je, da je trubadurska ljubezen danes še kako prisotna v obliki mazohističnega para, ki se je pojavil ob koncu 20. stoletja. Šele s tem pojavom je mogoče zares pojasniti libidinalno ekonomijo trubadurske ljubezni. Na tem mestu se bomo osredinili na nekaj poudarkov, ki bodo pomembni v našem kontekstu, saj bi obširnejši pregled njegove izpeljave zahteval preveč prostora. Žižek in Lacan trdita, da se moramo izogniti pojmovanju Dame v trubadurski ljubezni kot sublimnega objekta v smislu, da je Dama nekaj čistega in spiritualnega, da je Dantejeva Beatrice. Dama je sicer res naslovljena kot abstraktni Ideal, tako da »so že številni pisci opazili, kot da se vsi pesniki naslavljajo na isto osebo. [...] V tem pesniškem polju je ženskemu objektu odvzeta sleherna substanca« (Lacan 1988, str. 149). Dama pa tudi ni nič kaj »človeška«, prijazna, empatična, temveč Lacan pravi naslednje:

»V skladu z načinom sublimacije, ki je lasten umetnosti, se je ustvarjalnost poezije izpričevala v postavitvi nekega objekta, ki bi mu lahko rekli objekt, ki nas spravi v norost, nečloveški partner.

Dama ni nikoli opredeljena s svojimi dejanskimi in konkretnimi vrlinami, s svojo modrostjo, preudarnostjo ali vsaj primernostjo. Če je opredeljena kot modra, potem gre zgolj za nekakšno nematerialno modrost, ki je je deležna, ki jo bolj zastopa kot pa izkazuje s svojimi dejanji, saj so nasprotno preizkušnje, ki jih nalaga svojemu služabniku, tako poljubne, kot je to le mogoče.« (Lacan 1988, str. 150)

Žižek nato iz Lacanove reference na sekstino Arnauda Daniela izpostavi radikalno Drugost Dame:

»Natančno zato, da bi poudaril ne-spiritualno naravo teh nalog, Lacan navaja pesem o Dami, ki je zahtevala, da ji njen ljubimec polži rit: pesem sestavljajo pesnikove pritožbe o neugodnih vonjavi, ki ga tam pričakujejo (o žalostnem stanju osebne higijene v srednjem veku ne gre izgubljati besed), o neposredni nevarnosti, da mu bo, ko bo izpolnjeval svojo dolžnost, Dama urinirala na glavo. [...] Dama je torej, kot je le mogoče, daleč od kakršnekoli očiščene spiritualnosti: deluje kot nečloveški partner, v smislu radikalne Drugosti, ki je povsem nekomenzurabilna z našimi potrebami in

željami; kot taka je obenem automaton, stroj, ki izreka naključne brez-pomenske [meaningless] zahteve.« (Žižek 2005, str. 90)³⁹

To torej pomeni, da je Dama *das Ding*, Reč, tisto Realno, ki se vselej vrača na svoje mesto. Zaradi tega je idealizacija Dame sekundarni pojav oz. »narcisistična projekcija, katere funkcija je napraviti njeno travmatično dimenzijo nevidno« (Žižek 2005, str. 90).⁴⁰ Lacan nekje pravi, da nedosegljivost Dame, ki jo vzpostavi nesrečni trubadur, funkcionira kot zakrivanje dejstva, da je nedosegljiva sama Reč. Z drugimi besedami: je pretveza, da je trubadur sam postavil prepreko med sebe in Damo, medtem ko je realna prepreka nemožnost samega spolnega razmerja. Tako moramo razumeti Lacanovo definicijo ljubezni, ki je v tem, da ljubezen zapolnjuje manko spolnega razmerja. Ljubezen tako na nek način presega to nemožnost. V trubadurski ljubezni je to v grobem moment *Gnade*, milosti Dame njenemu služabniku, ki »ni Damina predaja, njena privolitev v spolnost, niti ni skrivnostni obred iniciacije, temveč preprosto znak ljubezni s strani Dame, 'čudež', da je Objekt odgovoril, stegujoč roko proti prosilcu« (Žižek 2005, str. 104).⁴¹

Primer takšnega emfatičnega preseganja spolne razlike oz. ljubezni je v svetu književnosti mogoče najti v Joyceovih pismih Nori. Če pomislimo na seksualnost, bi nekateri rekli, da sta šla v teh pismih do konca.. Zares sta šla daleč in si izpovedala svoje seksualne fantazije, a bi med prebiranjem pisem težko sprejeli, da gre za perverzijo. Pisanje o fantazijah se namreč razbohoti postopoma (sprva sta oba precej zadržana) in pri tem ne gre toliko za Joyceov enostranski »šovinistični napad« na Noro, kot pa za obojestransko ljubezen, v kateri si partnerja zares želita telesnosti. Gre za postopno »slačenje« skrivnosti, fantazij, ki se na ta način reproducirajo in krepijo. Joyce je v pismih iz konca leta 1909, ko je bival v Dublinu, Nora pa v Trstu, kjer je bilo njuno stalno prebivališče, sprva zadržan, počuti se krivega zaradi obiskov pri prostitutkah, kjer se je okužil:

³⁹ »It is precisely in order to emphasize the non-spiritual nature of these ordeals that Lacan quotes a poem about a Lady who demanded that her servant literally lick her arse: the poem consists of the poet's complaints about the bad smells that await him down there (one knows the sad state of personal hygiene in the Middle Ages), about the imminent danger that, as he is fulfilling his duty, the Lady will urinate on his head. ... The Lady is thus as far as possible from any kind of purified spirituality: she functions as an inhuman partner in the sense of a radical Otherness which is wholly incommensurable with our needs and desires; as such, she is simultaneously a kind of automaton, a machine which utters meaningless demands at random.«

⁴⁰ »[...] narcissitic projection whose function is to render her traumatic dimension invisible.«

⁴¹ »[...] is not the Lady's surrender, her consent to the sexual act, nor some mysterious rite of initiation, but simply a sign of love on the part of the Lady, the 'miracle' that the Object answered, stretching its hand out towards the supplicant.«

»Ves dan, odkar sem zjutraj prebral tvoje pismo, se počutim kot pes mešanec, ki je skupil udarec čez oči. Dva dolga dneva sem že buden brez prestanka in tavam po ulicah kot kakšen umazan cucek, ki ga je gospodarica prebičala in spodila od hiše.

Pišeš kot kraljica. Dokler bom živ, bom pomnil spokojno dostojanstvo tistega pisma, njegovo žalost in prezir in skrajno ponižanje, ki mi ga je prizadejalo.« (Joyce 2012, str. 67)

Noro nagovarja z gospodarico, med njima je nepremostljiva distanca, ki jo poglobljajo geografska oddaljenost in seveda zakonske težave, v katerih sta se znašla. Odnos je nekoliko podoben trubadurski ljubezni, saj je tudi tu ženska nekje daleč in Joyce si taji, kakor da je to razdaljo ustvaril sam, medtem ko je tista resnična nemožnost v nemožnosti spolnega razmerja. Pred tem je njuno razmerje temeljilo na čisti duhovni ljubezni, ki pa ju je tudi ločevala, saj je Joyce spolnost iskal drugje. Kar sledi, retroaktivno razvrednoti prejšnje v njunem zakonu, namreč čisto spiritualno ljubezen, oz. je nadgradnja, nova točka v njunem zakonu, ko se ljubezenska konstrukcija zares razbohoti:

»Toda z ramo ob rami in v notranjosti te duhovne ljubezni, ki jo čutim do tebe, pa obstaja tudi divja in skorajda živalska sla po sleherni pedi tvojega telesa, po slehernem njegovem skritem in sramotnem delu, po slehernem njegovem vonju in dejanju. Zaradi ljubezni do tebe lahko molim k duhu večne lepote in nežnosti, ki se zrcali v tvojih očeh, lahko pa te spravim podse na tvoj mehki trebuh in te fukam od zadaj, kot prase jaha svinjo, in se naslajam nad slehernim smradom in znojem, ki se ti dviguje od riti, naslajam nad odkrito nespodobnostjo tvojega privzdignjenega krila in belih dekliških spodnjic in nad kaosom tvojih pordelih ritnic in razmršenih dlak.« (Joyce 2012, str. 74)

Pri tem Joyce izpostavlja, četudi je tisti izmed njiju, ki piše več opolzlosti, da je pravzaprav Nora zmeraj dala prvo pobudo za spolnost. Ona se je že pred časom prva dotaknila njega in mu porinila roko v hlače, prva je izrekla opolzko besedo, ko sta začela spolno občevati itd.

Čander govori v spremni besedi o tem nadomeščanju ali dodajanju spolnosti k spiritualni ljubezni in pokaže, kako ta mesenost v pismih sledi iz nekega strahu pred izgubo, namreč iz Joyceove ljubosumnosti:⁴² »Iz ljubosumnega dvomljivca se rojeva orgiastični strastnež, ki

⁴² In obratno: tudi Nora se verjetno boji, da bo izgubila moža – Joyce ji je namreč pisal, da ga ima vso pravico zapustiti in da naj to kar stori, saj bi bilo prav.

še se sedaj zares neposredno priznava, da ga ob duhovnem vleče k Nori tudi skrajno telesno poželenje.« (Joyce 2012, str. 125) Joycea, ki se začne spraševati o Norinem užitku z drugimi moškimi, ljubosumni dvom vanjo privede tudi do dvoma o sebi ali do histerizacije:

»Prav erotična plat njene izkušnje je zanj tisti odločilni zbodljaj, ki odpre rano, zagnojeno s skelečimi dvomi. Je ona doživela več od njega? So njuna skupna doživetja vrh njunih zavesti? Sta res skupaj doživela vse tisto, kar se dozdeva kot odločilno in enkratno v njunih življenjih? Joycea pravzaprav muči lastni status. Je res on tisti, ki nadzoruje položaj in ga usmerja, ali pa je prav ta njegov veličastni razum zgolj nebogljen slepilo, ki ga varuje pred resnico, da je ona že vseskozi bolj polnokrvno udeležena v igri življenja in je sam zgolj smešni opazovalec, obsojen na možganske zanke in absurdno blebetanje.« (Joyce 2012, str. 124)

Svojo resnico konstruirata torej na podlagi patologije, toda ravno to jima (dialektično) omogoči, da se še bolj povežeta, da z izpovedjo seksualnosti lahko postaneta zaveznika, ki stojita nasproti družbi, kjer se o teh rečeh ne sme govoriti. Pri tem pa se njun odnos tudi nekoliko otrese tedaj vseprevladujoče patriarhalne družbe in njenih postopkov dominacije nad ženskami. Dalo bi se pokazati, da je v tisti predhodni, spiritualni ljubezni, Nora bolj podrejena. Ko pa se enkrat spolna razlika demistificira in se afirmira v erotičnih pismih, je ob tem tudi Nori pripoznana oblast, ki jo ima nad svojim možem.

V zaključni vloženi zgodbi Grossmanovega romana, ki pripada literaturi šoe, imamo opraviti z dvema likoma: Anšlom Wassermannom, Šlomovim dedkom, in Kurtom Neiglom oz. Herr Neiglom. Šlomo je v otroštvu opazoval in poslušal travmatiziranega dedka Anšla, ki se je obnašal nenavadno, nedozorelo in je sam sebi v raztrgani narativi govoril nekakšne nerazumljive zgodbe o taborišču, pogosto pa je nazival »Herr Neigla«. Šlomo čuti nujno, da odkrije zgodbo, da si razjasni, kaj se je zgodilo z dedkom. Njegova metoda odkrivanja je mistična in imaginacijska – Šlomo si tako z na videz znanstveno natančno metodo izmisli neko zgodbo, pravzaprav fantazmo, v kateri pa je veliko resnice. Na tem mestu bi lahko uporabili Aristotelovo klasifikacijo poezije iz Poetike, ki pravi, da pesnik predstavi junaka s takšnim in takšnim značajem, ki v takšnih in takšnih okoliščinah napravi verjetno dejanje. Šlomo torej piše fikcijo, ki je na ravni svojega pojma.

Kakšna sta protagonist Anšel Wassermann in antagonist Herr Neigel? To sta pravzaprav ne zgolj verjetna, temveč kar stereotipna lika judovskega taboriščnika in nemškega oficirja, pri čemer besede »stereotipno« ne uporabljamo v njeni popularni negativni konotaciji.

Wassermann je bil pred vojno seksualno zadržan, celo asketski, kar je posledica njegove stroge morale. V mladosti je bil tudi uspešen pisatelj, a je kmalu odnehal s svojimi *Otroci srca* in od takrat dalje ni napisal niti besede. V Anšlovem primeru lahko vidimo realizacijo podobe Judov, kakršno je kritiziral Friedrich Nietzsche. V *H genealogiji morale* opiše Jude kot svečeniško ljudstvo, ki je iz resentimenta do »imenitnikov«, »nasilnežev«, »gospodarjev« in »oblastnikov« ter »aristokratskemu izenačevanju vrednot (dober = imeniten = močan = lep = srečen = bogu ljub)« sprevrnilo vrednote v čaščenje bednih, ubogih, trpečih, bolnih in tistih, ki živijo v pomanjkanju. (Nietzsche 1988, str. 223–224) Wasserman Neiglu pripoveduje zgodbo⁴³ o otrocih srca, ki so zdaj postali umetniki – ubogi, trpeči, bolni, nemočni, poleg tega pa je ena temeljnih Wassermannovih vrednot »usmiljenje«.

Na drugi strani imamo močnega, hladnega, brezčutnega in krutega nemškega oficirja Neigla, ki vodi taborišče in ki ga zaradi učinkovitosti v pobijanju Judov hvali sam Reichsführer Himmler. Neigel se na neki točki sklicuje na danes razvpiti Himmlerjev govor v Poznanu, kjer Himmler trdi, da morajo SS-ovci iz vzvišene dolžnosti pospraviti Jude, saj to od njih terja zaveza domovini in Hitlerju. Pri tem gre seveda za perversnost in obscenost. Argument morda spominja na Kantov kategorični imperativ, a je dejansko eksemplarično nasprotje. Kantova argumentacija je namreč ta, da je treba dolžnost storiti zaradi dolžnosti same in nikakor ne iz »patoloških«, čutnih razlogov. Himmlerjeva in Neiglova argumentacija dolžnosti pa temelji ravno na »patološkem« patriotskem zanosu. Neigel nadalje pojasnjuje, da jim je Hitler pokazal novo čustvo, ki so ga do tedaj zanemarjali – veselje. Toda za to veselje je ključno, da temelji na resentimentu. To je veselje »brez vsakršne narejene slabe vesti, brez kesanja nad močjo, ki jo imaš, in s sposobnostjo veseliti se v sovraštvu, res, Wassermann, uživati v tem sovraštvu do tega, ki ga je treba sovražiti« (Grossman 2010, str. 492). Zdaj lahko vidimo, zakaj Nietzsche ni anti-semit in zakaj so ga nacisti zlorabili, kadar so ga uporabili kot sredstvo za anti-semitizem. Nietzsche bi obsodil naciste točno na isti točki, na kateri je obsojal judovsko-krščansko tradicijo – pri momentu resentimenta in asketskega ideala.

Nadalje lahko za moralno obsodbo nacistov in za našega Herr Neigla uporabimo naslov Nietzschejeve knjige *Človeško, prečloveško*. Nietzsche se s to frazo odreka prečloveškim težnjam, ki obupajo nad življenjem, begajo v onostranstvo, povečujejo trpljenje in bolečino

⁴³ Neigel je v mladosti bral Wassermannove zgodbe o *Otrocih srca* in bile so mu tako všeč, da je od njega, ko je izvedel, da je v njegovem taborišču, zahteval nadaljevanje. Vsak večer sta se sestala v Neiglovi pisarni in Wassermann je sproti pripovedoval zgodbe. Po končanem pripovedovanju, ga je Neigel v skladu z dogovorom vsakič poskušal ubiti. Wassermann je imel to nenavadno lastnost – ni in ni mogel umreti, četudi si je to želel.

zaradi njih samih, skratka težnjam, ki so posledica verjetja v velikega Drugega. To so težnje k pasivnosti, češ »saj bo že nekdo drugi poskrbel, naredil zadeve namesto nas«, čemur so se Nemci pod nacizmom vdali s tem, ko so sprejeli njegovo ideologijo in si je niso drznili preizpraševati ter kritizirati. Zapadli so nesvobodi, izbrali so lažjo pot, pot »ne misliti«. Točno v tem pogledu je človeški, prečloveški tudi Neigel, saj se vede, kakor da sta holokavst in »končna rešitev judovskega vprašanja« nekaj povsem normalnega, nič nenavadnega, pač dolžnost, ki jo je potrebno opraviti za dobrobit Nemcev. V lacanovskem žargonu je to, kar je prečloveškega v njem, njegova fetišistična utajitev resnice o grozotah, ki jih počne.

Če »človeškost« razumemo v tem pomenu, potem je na tem mestu nekoliko zgrešena tudi standardna moralistična pozicija, ki jo zavzame Zlobec, ko za naslov spremne študije k romanoma Prima Levija izbere *Kako daleč je lahko človek od človeka v sebi*. Kot bomo pokazali v nadaljevanju, je za moralnost ključna ravno tista ne-človeška (ang. inhuman) dimenzija v nas samih, ne pa naša človeškost. Seveda pa Zlobčeva fascinacija vsebuje tudi kritiko ravno fetišistične utajitve in njej pritičnega cinizma, ki ga bi lahko povzeli tudi nekako takole: »... to pobijanje Judov, ki ga izvajam, me sicer zelo pretrese kot človeka, ampak tisto nisem zares jaz. Jaz nisem zločinec, temveč sem povsem normalen človek: imam družino, prijatelje, služba pa je pač ... služba ...« Dobro znano je, da sta drugi človek tretjega rajha, Himmler, in propagandni minister Goebbels zelo rada poslušala Beethovnovе godalne kvartete. Torej sta bila tudi onadva zelo človečna, čuteča, s poslušom za umetnost (kar sicer ne velja za barbarskega Neigla, ki pa vseeno ljubi otroke in verjame, da človek je lahko SS-ovec in ostane človek), a to očitno ni bilo dovolj, da bi delovala moralno.

Dimenzija, ki jo nasproti temu zagovarjamo kot moralno, je ravno dimenzija Reči, kakršna izhaja iz Kantovega moralnega imperativa. To povezavo je v *Etiki psihoanalize* napravil že Lacan. Gre za to, da je moralni zakon vedno nekaj tujega, nekaj kar od nas zahteva napor, še posebej napor mišljenja. Za Kanta je etično misliti in ne panično ali nepremišljeno delovati. Misel pa je, kot pravi Hegel v *Fenomenologiji duha*, »sila in delo razuma, najbolj začudenje zbujajoče in največje ali celo absolutne moči. [...] [J]e neznanska moč negativuma; je energija mišljenja, čistega jaza. Smrt [...] je tisto najstrahotnejše, obdržati mrtvo [to namreč počne razum z nedejanskostjo pojmov] pa tisto, kar terja največjo silo.« (Hegel 1998, str. 29–30) V človeku se torej nahaja neka nečloveška, nehumana dimenzija, ki smo jo zgoraj natančneje opisali kot dimenzijo Reči. Za ponazoritev se lahko obrnemo k popularni kulturi in Joan Baez, ki je na Woodstocku pela pesem *Joe Hill*. Pesem govori o realni zgodovinski osebi, ki je s pesmimi in plakati podpiral delavski boj in ki so ga obsodili na smrtno kazen. Ključna verza,

ki ju zapoje Baez, sta: »Pravi Joe: 'Česar ni mogoče nikoli ubiti, / se bo organiziralo, / se bo organiziralo'.« (Ochs, splet 2015)⁴⁴ Zelo podobno poanto izreče Wassermann Neiglu: »Ne bodo umrli. Saj jih malce že poznate, ni tako? Vsi so narejeni iz iste snovi, ki ne more umreti ali se razgubiti. Umetniki so, Herr Neigel, partizani ...« (Grossman 2010, str. 478)

V romanu se kot ta nemrtva dimenzija pojavi seveda Wassermann, ki ga večkrat poskušajo ubiti, pa ne gre. Wassermann je tu vsekakor zato, da bi Šlomo in s tem tudi Grossman kot Izraelec obračunala s travmo holokavsta ter s ponižanjem, ki so ga Nemci namenili Judom v vsej zgodovini in ki je kulminiralo v industriji smrti ali v »končni rešitvi judovskega vprašanja« med 2. svetovno vojno. Wassermann tako deluje dvojno: po eni strani se Neiglu prikaže kot človek in ne kot zgolj »judovska svinja«, številka, ki bi jo lahko kadarkoli ubil, po drugi strani pa zastopa to nehumano, moralno dimenzijo, nepomirjenega duha Judov, ki se mora maščevati, ali natančneje, ki mu mora biti nekako zadoščeno.

Med njima se spleta nek čustveno nabit odnos, ki je seveda zaznamovan s sovraštvom, a je povsem človeški, torej že skoraj enakovreden. Ta enakovrednost se najbolj izrazi v kletvici, ki jo Neigel nameni Wassermannu:

»Nato Neigel dvigne svoje poražene oči in reče: 'Ti ... kurbin sin. Zelo dobro veš, da jo potrebujem. [Namreč zgodbo.] Kaj mi je ostalo razen nje, kaj?' (Wassermann: 'Aj! Zdaj so mi lica gorela kot ogenj. Od tega komplimenta sem popolnoma zardel, prvič, odkar me je Nmec preklel s človeškim jezikom. Ne več »drek« in »judovsko govno« s tistim odvratnim nemškim glasom, temveč »kurbin sin«, z jezikom ljudi! A, kaj, nu, kot da bi mi na prsi pripel medaljo! Nisem bil tako ponosen niti takrat, ko me je prvič imenoval Herr Wassermann!')« (Grossman 2010, str. 483)

To zmerjanje ni nepomembno. Ravno na tej ravni obscenega užitka se tvorita najmočnejši nacionalna in kulturna vez, kar je nam Slovencem znano z jugoslovanske izkušnje. Te obscenosti so tiste partikularnosti, ki morajo najti prostor znotraj občega (npr. države, diskurza itd.). Jugoslovansko »bratstvo in enotstvo« je bilo mogoče predvsem na podlagi medsebojnega »ljubeznivega« zmerjanja, ki je v zadnji fazi pomenilo pripoznanje neke temeljne enakosti. Točno takšno zmerjanje se tu zgodi med Nemcem in Judom, kar je v okoliščinah 2. svetovne vojne slišati čudovito. Zato je ta moment veliko pomembnejši za sam

⁴⁴ »Says Joe: 'What they can never kill / Went on to organize, / Went on to organize.'« (Ochs, splet 2015)

roman kot pa kakšna (domnevno) skrivna religiozna simbolika, mitologija, ki jo je treba hermenevitično interpretirati.

Na ta način Wassermann Neigla pripelje do zloma, saj si Neigel ne more več zatiskati oči pred resnico: da je to, kar počne, zločin nedoumljivih razsežnosti. Še posebej pa ne pred resnico, da ta zločin ne bo vodil v iluzijo popolnega, srečnega življenja, ki mu jo je naslikala ideologija. Posebno vlogo pri razbitju iluzije ima njegova žena Kristina, o kateri izvemo, da je svobodoljubna in kritična do zatiralskega ter patriarhalnega režima. S tem torej predstavlja grožnjo ideologiji in še posebej Neiglu samemu, ki se nenadoma ne počuti kot »pravi moški«, kot moški v vlogi, ki naj bi jo igral. Kristina ves čas igra vlogo analitika, objekta malega a; zanjo se predpostavlja, da ve – ves čas ocenjuje Wassermannovo zgodbo, ki ji jo Neigel predstavlja kot svojo. Četudi ni izobrazena, je »obdarjena« »z nečim kot nosom ali občutkom zavohati, kaj je pravo in kaj je narejeno« (Grossman, str. 268). Kristinina svoboda pa je točno tista nehumana dimenzija, tisto brezno, prepad, ki se ga Neigel ustraši.

»In naenkrat se začne smehljati, se skloni k meni in jaz zavoham njen vonj in skorajda kričim od, no, in svoja usta položi na moje uho in začne peti počasi, šepetaje, s takšnim nasmeškom ('Če bi vedeli / kaj Adolf namerava / ko bo nad Brandenburškimi vrati vladal ...'), in rabil sem sekundo, da sem razumel, da to niso ljubezenske besede, da mi posmehljivo poje tisto pesem, ki so jo peli vsi provokatorsko-imperialistični-boljševistični-komunistični-judovski faktorji v prvih letih, ko še nismo vedeli, kakšno moč imamo, in moja žena mi zdaj to poje v moji postelji! V moje uho! Okamnel sem. Nisem se mogel premakniti. In ona je to začutila.« (Grossman 2010, str. 487)

Še huje – potem ko se je Neigel razjezil, se je Kristinin obraz napolnil s strahom in Neiglu se je zdelo, da je to »popolnoma enak strah, ki ga vsak dan vidim tu okoli sebe, isti prestrašen dreck Jude izraz, od katerega mi gre že na bruhanje, isti obraz, s katerim je takrat prišla sem, in to mi dela lastna žena!« To je moment ekstimmnosti, ko Neigel sredi lastnega doma, kjer je pričakoval zavetje, naleti na dimenzijo Reči ali, rečeno s Freudom, *das Unheimliche*.⁴⁵

⁴⁵ Znana je Freudova povezava dimenzije *unheimlich* s Freudovim prepričanjem, da je tretji udarec človekovemu narcisizmu v zgodovini. Prvi je bil Kopernik, ki je pokazal, da Zemlja ni središče vesolja, drugi Darwin, ki je pokazal, da se je človek razvil iz opice, in tretji Freud, ki je pokazal, da človek ni gospodar niti v svoji lastni hiši.

Na zanimiv način takšen *unheimlich* udarec napravi gvatemalska umetnica Regina Jose Galindo s performansom *Tierra* (2013). Gola se je postavila na travnik, nato pa je bager okoli nje izkopal globok in širok jarek s štirimi stranicami, tako da je ostala na kvadratnem otočku na sredini. Performans je bil

Moramo pa opozoriti tudi na komičnost tega odnosa, saj je na Neiglu je nekaj patološko komičnega, v čemer spominja celo na kafkovski lik:

»Moleduje za namig: 'Samo nekaj besed, prosim, prosim, samo splošno smer zgodbe, samo da ji bom lahko nekaj povedal, ko jo danes srečam. Moraš mi povedati, Herr Wassermann. To je moj najpomembnejši dan, prosim!' – In pisatelj s trmastim obrazom: 'Od mene ste danes dobili že več kot dovolj za povrnitev njenega srca k vam.' – 'Ne! Ne!' Neigel maje s svojo glavo z močjo in grozo. Zdaj so njegove oči polne krvi: 'Ne morem ji povedati teh reči! Ne o njihovi vojni proti Nemcem, ne o tem!' 'Zakaj pa ne? Saj te reči ne bodo šle čez roko cenzure?' 'Ne, poslušaj, ne morem na glas reči teh stvari, ki si jih ti napisal. To bo kršitev moje zaprisege, zaprisege častnika, to bi bila ... ah!' – 'Kaj pa tvoja človeška zaprisega?' zahteva vedeti Wassermann, njegove ustnice prebledijo in naenkrat se mu kocine na bradi postavijo pokonci. – 'Kakšna zaprisega, Wassermann? Kdo je prisegel?' In Jud, hladno in močno, preseka besede: »Odgovornost! (glej geslo) Izbira! (glej geslo)« (Grossman 2010, str. 451–452)

Kar je komično v tej situaciji, je, da se je oblastno razmerje sprevrnilo. Zdaj ima Wassermann v oblasti Neigla, in sicer zaradi tega, ker je Neigel nesposoben povedati ženi preostanek zgodbe, ki ji jo je pisal pod pretvezo, da je njegova. Zdaj da torej Jud nacistu vedeti, da je slednji nesposoben ravno tam, kjer bi moral biti zgleden državljan – doma, pri ženi. Še več, Jud zdaj postane tudi moralna avtoriteta in nastopi naproti Neiglu kot učitelj ali vzgojitelj, ki pa ni brez sadistične privošljivosti in maščevalnosti. Z drugimi besedami, Wassermann nastopi kot Neiglov superego. To se še bolj izrazi potem, ko se Neigel vrne iz dopusta in se Wassermann naslaja nad njegovim neuspehom ter mu očita, da se ni dovolj potrudil ipd. Očitno je torej, da je tisti pravi gospodar v ozadju tega odnosa prav Kristina.⁴⁶

izveden kot opomin na genocid, ki ga je vodil nekdanji gvatemalski predsednik Jose Efrain Rios Montt. S tem je zavzela enako mesto kot Wassermann v našem romanu – mesto duha umrlih, ki nepomirjen straši in najeda vest zločincev. Ta *unheimlich* dimenzija se še ojača z dejstvom, da je umetnica ženska, in sicer točno takšna ženska kot Kristina – ne podreja se patriarhatu zločinskih moških.

⁴⁶ Dejstva, da jo je Neigel na tem dopustu posilil ne smemo brati v smislu, da se mora ženska žrtvovati za stvar, temveč da je pri tem šlo za brutalno in (»kozmično«) neupravičljivo nasilje, ki je odraz nemoči antagonista. Seveda je Kristina žrtev, žrtev posilstva, toda nauk ni v tem, da bo vsaka subverzivna ženska posiljena, temveč v zablodi patriarhalne družbe, za katero je ženska eksces, ki destabilizira to družbo samo. V takšni družbi imamo strukturno homologijo s fašizmom, ki skuša eksces odstraniti, izbrisati, namesto da bi ga videla kot svojo lastno resnico.

Zanimiva zgodba z vidika emancipatornih politik, ki se tiče ženske gospodarice, oropane fetišističnih učinkov, je Kafkova poslednja kratka zgodba *Pevka Jožefina ali Ljudstvo miši*. Za mišjo pevko Jožefino se izkaže, da sploh nima posebnega glasu, da je njeno petje zgolj žvižganje, kakor žvižga vsaka miš. Toda četudi je njeno žvižganje čisto običajno, proizvaja velike učinke in to je enigmatično. Kako to, da se ljudstvo miši kljub temu zbira v tišini in posluša Jožefino?

»Jožefinino petje ni umetniški objekt zaradi kakšne od svojih inherentnih materialnih lastnosti, pač pa le po tem, da Jožefina zaseda mesto umetnice – po sebi se čisto nič ne razlikuje od 'navadnih' pripadnikov ljudstva. Petje je torej 'umetnost minimalne razlike' – tisto, kar njen glas razlikuje od glasu drugih, je povsem formalne narave. Drugače rečeno, Jožefina je čisto razlikovalno znamenje: svoji publiki – ljudstvu – ne posreduje nobene globoke duhovne vsebine; proizvaja le razliko med 'popolno tišino' ljudstva in njihovo tišino 'kot tako', ki postane zaznamek tišine šele v opoziciji do njenega petja.« (Žižek *Življenje v času konca* 2012, str. 301–302)

Miši v avditoriju molčijo, četudi je žvižganje njihova navada. Toda ne molčijo zato, ker bi jih tako očaralo Jožefinino petje, temveč »slovesna tišina, ki obdaja šibki glasek« (Kafka 2008, str. 227). Ljudstvo miši namreč živi težko in napeto življenje, ki ga le s težavo prenaša, zato v tej tišini najdejo trenutek miru, umik od težkega dela. Jožefinino tenko, negotovo žvižganje pa simbolizira njihovo težko življenje.

»Naše življenje je zelo nemirno, vsak dan prinese presenečenja, strahove, upanja in grozo in posameznik vsega tega sploh ne bi prenesel, če mu ne bi v vsakem trenutku, ponoči in podnevi, stali ob strani tovariši; a kljub temu je pogosto zelo težko; včasih se tudi tisoč hrbtov trese ob bremenu, ki je bilo pravzaprav namenjeno samo enemu. [...] To žvižganje, ki se razlega, ko je vsem drugim zapovedan molk, skoraj kot sporočilo ljudstva trka na vrata posameznika, tenko Jožefinino žvižganje sredi težkih odločitev je skoraj kot težko življenje našega ljudstva v viharjih sovražnega sveta. Jožefini uspeva, temu ništrcu po glasu, tej klavniji po učinku uspeva, in utre si pot do nas, dobro de misliti na to.« (Kafka 2008, str. 228, 232–233)

Jožefina tako konstituira nujni element zunanosti (ona je zunaj občinstva, stopi ven iz množice/ljudstva), ki šele omogoči mišim videti njihovo skupno identiteto. Skupnost je Cela, ravno zaradi tega momenta, ki stopi ven iz skupnosti in ji nastavi zrcalo. »Jožefina je heterogeno Eno, ki vzpostavlja homogeno Celoto ljudstva kot takega in omogoča njegovo

samopercepcijo.« (Žižek 2012, str. 303) Toda ta skupnost miši ni hierarhična skupnost, podrejena Gospodarju ali velikemu vodji, temveč je radikalno egalitarna 'komunistična' skupnost. Ključno je to, da je tudi Jožefina v povsem enakem položaju kot druge miši. Jožefini sicer laskajo in jo hvalijo kot umetnico, toda kadar zahteva posebne privilegije, ji jih brezkompromisno odrečejo.⁴⁷ Ker se zavedajo, da je funkcija Jožefine zgolj v tem, da zbere ljudstvo, ne pa v čem drugem, mora Jožefina podnevi delati kot vsi ostali. Jožefino sicer obravnavajo kot slavno osebnost, a je ne fetišizirajo. Prav dobro se zavedajo, da je le ena izmed njih. Še več: da je umetnica zgolj zato, ker jo tako obravnavajo. Za Žižka to pomeni, da označevalec-gospodar v komunistični družbi še kako deluje, vendar je oropan svojih fetišističnih učinkov:

»Jožefinino vero vase ljudstvo dojema kot njen nedolžni in precej smešni narcizem, ki ga velja obzirno, a ironično tolerirati in vzdrževati. Tako bi morali obravnavati umetnike v komunistični družbi – morali bi jih poveličevati in jim laskati, a jim hkrati odrekati materialne privilegije, kot je oprostitev od dela ali posebne porcije hrane.« (Žižek *Življenje v času konca* 2012, str. 306)

Žižek nato nadaljuje in predlaga heglovsko triado, ki jo mora vsebovati komunistična kultura: lekcija Kafkove Jožefine je, da moramo brez zadržkov sprejeti popolno *potopitev v partikularno družbeno telo*. Žižek to ilustrira z Wagnerjevim ritualnim prizorom v *Parsifalu*. Seveda gre pri tem za neko logiko totalitete, kot je očitno iz že povedanega o njej. Takšna totaliteta naj ne bi bila danes v »post-zgodovinski družbi« več mogoča, vendar jo najdemo v spektaklih, kakršne prireja skupina Rammstein ali pa tudi Laibach (še posebej v 80. letih 20. stoletja). V teh momentih naj se vsak posameznik »popolnoma stopi z množico in se veseli opustitve svoje kritične distance, strast naj zbrše razmišljanje, javnost naj sledi ritmu in ukazom vodij na odru, ozračje naj bo docela 'pogansko', nerazločljiva zmes svetega in obscenega itd. Tovrstno dejanje prekomerne identifikacije s 'totalitarnimi' simptomi suspendira njihovo artikulacijo v pravi 'totalitarni' ideološki prostor« (Žižek *Življenje v času konca* 2012, str. 307). Tu gre za neko discipliniranje in Badiou ter Žižek se strinjata, da levica danes potrebuje disciplino – slednja ni nič inherentno fašističnega. Disciplina je namreč za Badiouja zmožnost skupnega delovanja. Ta razpust kritične naravnosti v discipliniranem kolektivu pa ne vodi v 'dionizično enoličnost', ne suspendira 'racionalnega Sebstva', temveč vladavino

⁴⁷ To je nasploh moment, ki se ga zavedajo feministke – prvi korak k egalitarnosti med spoloma je, da ženske ne dovolijo moškim tistih pokroviteljskih »džentelmskih« uslug, ki ohranjajo razmerje močnega in očetovskega moškega z nebogljenostjo in šibko žensko.

instinkta po preživetju. S tem se v resnici odpre prostor za avtentične *individualne idiosinkrazije*. To po Jamesonovem branju Adorna pomeni »Utopijo neprilagojencev in čudakov brez okov uniformnosti in konformnosti«, v kateri človeška bitja »rastejo divje kot rastline v naravnem stanju [...], ker jih ne omejujejo več spona zdaj zatiralske družbenosti, vzcvetijo v nevrotike, prisilne nevrotike, obsesionalce, paranoike in shizofrenike, ki jih naša družba šteje med bolnike, ki pa v svetu resnične svobode lahko tvorijo floro in favno same 'človeške narave'.« (Jameson 1994, str. 99)⁴⁸ Tretji element komunistične kulture pa nekako naddoloča oba. To je hladen *univerzalni* prostor racionalnega *mišljenja*. Tudi Badiou pravi, da je mišljenje kot tako v nasprotju z mitično-pesniško fabulacijo na bazični ravni komunistično, saj njegova praksa uteleša aksiom brezpogojne enakosti. Ta triada deluje na način, da vsak od posameznih elementov poskrbi za to, da preostala dva ostaneta ločena. (Žižek *Življenje v času konca* 2012, str. 310) Če si ogledamo samo primer, kako univerzalno mišljenje loči druga dva, se vrnimo k »totalitarnosti« Rammsteinov. Tisti element, ki jih ločuje od nacizma, je ravno univerzalno mišljenje. V Hitlerjevih govorih sovpadeta elementa individualne idiosinkrazije (Hitlerjeve, ki jo je lepo pokazal Charlie Chaplin v *Velikem diktatorju*) in popolne potopitve v partikularno družbeno telo; umanjka pa element univerzalnega mišljenja – Hitlerjev politični program je utemeljen na ideološki mistifikaciji – podoba Juda zamaskira realno razrednega boja. Takšne mistifikacije pri Rammsteinih ni.

⁴⁸ »[...] grow wild like plants in a state of nature [...], who, no longer fettered by the constraints of a now oppressive sociality, blossom into the neurotics, compulsives, obsessives, paranoids and schizophrenics, whom our society considers sick but who, in a world of true freedom, may make up the flora and fauna of 'human nature' itself.«

Zaključek

Temelj komunizma kot pojmovnega horizonta je načelo egalitarnosti, na katerega se v svojem boju sklicujejo feministke. Tako pri Jožefini kot pri Veroniki je prisoten element komunistične resnice in zato lahko rečemo, da imata ta dva lika potencial za emancipatorni boj. Tudi razmerje Jamesa Joycea in njegove žene Nore z odprtjem področja telesnosti postaja vse bolj egalitarno, kar ne pomeni, da obstaja med spoloma harmonična simetrija. Ravno nasprotno: egalitarnost je mogoča zgolj na podlagi pripoznanja spolne razlike kot tiste, ki destabilizira konstrukcije spolov. Pogodbena razmerje v ljubezni spolno razliko zgolj zakrije, ne more pa je odpraviti. Za žensko s patriarhalnim partnerjem je zato emancipatorna navidezna podreditev, navidezno pripoznanje moškega kot gospodarja, ne pa sklepanje pogodbe z njim. Hkrati pa histerična in s tem subverzivna zahteva, naj gospodar proizvede vednost. Naj dodamo še, da je, kot smo videli pri Kristini, emancipatorno zasesti tudi mesto analitika oz. presežnega užitka, ki deluje in zmede subjekt. Ali je naključje, da je Grossman Neiglovo ženo poimenoval Kristina, če vemo, da ima takšno vlogo tudi sam Kristus?

Kristus, ki je tudi Reč, sublimacija človeškega telesa v božansko, pa nam je obenem prišel sporočiti, da je Bog izgubljen. Do te ugotovitve nas privedeta lacanovsko in heglovsko branje, pri tem pa obstaja razlika: Hegel je konceptualiziral dvojno negacijo kot *Aufhebung*, Lacan pa je po svoji poti prišel do omenjenega »downward *Aufhebung*« oz. do nagona smrti, ki se proizvede z drugačno negacijo negacije, lahko bi rekli ne-heglovsko. Svoboda ima zato v lacanovskem branju nekoliko drugačen pomen; zanjo je namreč ključna ravno ta nemrtvost živih mrtvecev ali nagon smrti kot repetitivno ponavljanje oz. kot mrtvo telo, ki ga vseeno poganja neka sila »iz onkraj«. Pri Heglu je svoboda v preseganju končnosti in to je že neskončnost sama, ki je torej tudi povezana z nečim telesnim, a na drugačen način. Ravno zaradi tega presežka telesnosti oz. presežnega užitka branje Lessingovega *Modrega Natana* bolj učinkovito izčrpa psihoanaliza, za katero je oče z magičnim prstanom nosilec kastracije, medtem ko so sinovi po očetovi smrti še bolj podrejeni prepovedi.

Takšno branje je mogoče pod pogojem, da konceptualiziramo Reč kot tisti prvotno izgubljeni objekt. Objekt, ki je že vselej izgubljen, kakor se kaže s stališča modernosti. Ta objekt je torej praznina, na katero cilja želja in okrog katere se vrtil gon. Vaza je za Lacana (primer prevzame od Heideggra) prvotni označevalec oz. označevalni gospodar, ki označuje samo praznino označevalcev. Skratka, je označevalec presežnega užitka, ravno tako kot so v naših primerih Kristus, prstan in Kristina. Kristusova ljubezen in ljubezen kot taka sta za Žižka in Badiouja

bistveno ateistični, saj sta vselej imanentni in nista utemeljeni v nečem Enem ali v nečem Tretjem. To je emancipatorni potencial samega krščanstva, v katerem je v tem smislu mogoč komunizem kot pojmovni horizont.

Literatura in viri

- Badiou, Alain; Žižek, Slavoj. *Hvalnica ljubezni*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2010.
- Boccaccio, Giovanni. *Dekameron*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 2003.
- Freud, Sigmund. *Entwurf einer Psychologie. V: Aus den Anfängen der Psychoanalyse 1887–1902. Briefe an Wilhelm Fliess*. Frankfurt: S Fischer, 1975. Str. 297–384.
- Freud, Sigmund. *Project For a Scientific Psychology. V: Strachey, James (ur.). The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Vol. 1*. London: Vintage, 2001. Str. 283–398.
- Grossman, David. *Glej geslo: ljubezen*. Ljubljana: Študentska založba, 2010.
- Hegel, Georg Wilhelm von Friedrich. *Fenomenologija duha*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 1998.
- Heidegger, Martin. *Reč*. Koper: Hyperion, 2000.
- Houlgate, Stephen. *Hegel. Freedom, Truth and History*. Blackwell: Malden & Oxford, 2005.
- Jameson, Frederic. *The Seeds of Time*. New York: Columbia University Press, 1994.
- Joyce, James. *Pisma Nori*. Ljubljana: Študentska založba, 2012.
- Kafka, Franz. *Pevka Jožefina ali Ljudstvo miši. V: Preobrazba in druge zgodbe. Skice – črtice – novele I*. Ljubljana: Študentska založba, 2008.
- Lacan, Jacques. *Etika psihoanalize*. Ljubljana: Delavska enotnost, 1988.
- Lacan, Jacques. *Še*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 1975.
- Laplanche, Jean; Pontalis, Jean-Bertrand. *The Language of Psycho-Analysis*. London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1973.
- Lessing, Gotthold Ephraim. *Modri Natan*. Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1981.
- Luhmann, Niklas. *Ljubezen kot strast: H kodiranju intimnosti*. Ljubljana: Krtina, 2011.
- Nietzsche, Friedrich. *H genealogiji morale: Polemični spis v: Onstran dobrega in zlega; H genealogiji morale*. Ljubljana: Slovenska matica, 1988. Str. 205–345.
- Wallace, Robert M. *Hegel's Philosophy of Reality, Freedom, and God*. New York: Cambridge University Press, 2005.
- Zlobec, Ciril. *Kako daleč je lahko človek od človeka v sebi. V: Levi, Primo. Ali je to človek; Premirje*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 2004. Str. 325–341.

Žižek, Slavoj. *The Metastases of Enjoyment: Six Essays on Women and Causality*. London; New York: Verso, 2005.

Žižek, Slavoj. *Less Than Nothing*. London; New York: Verso, 2012.

Žižek, Slavoj. *Življenje v času konca*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 2012.

Žižek, Slavoj. *Absolute Recoil: Towards a New Foundation of Dialectical Materialism*. London, New York: Verso, 2014.

Ochs, Phil. »Joe Hill.« Splet 23. 1. 2015

<http://www.metrolyrics.com/joe-hill-lyrics-joan-baez.html>.

Žižek, Slavoj. »Divine Violence in Ferguson.« *The European Magazine* (2015). Splet 9. 3. 2015.

<http://www.theeuropean-magazine.com/slavoj-zizek/9774-slavoj-zizek-on-ferguson-and-violence>

Priloga 1

Izjava o avtorstvu

Izjavljam, da je diplomsko delo v celoti moje avtorsko delo ter da so uporabljeni viri in literatura navedeni v skladu s strokovnimi standardi in veljavno zakonodajo.

Ljubljana, 20. julija 2015

Jan Simončič

Priloga 2

Izjava kandidata

Spodaj podpisani Jan Simončič izjavljam, da je besedilo diplomskega dela v tiskani in elektronski obliki istovetno, in dovoljujem objavo diplomskega dela na fakultetnih spletnih straneh.

Datum: 20. 7. 2015

Podpis kandidata: