

UNIVERZA V LJUBLJANI  
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Aljaž Rener

Mentor: doc. dr. Milan Balažic

**»HIPOTEZA ATEIZMA«**

DIPLOMSKO DELO

Ljubljana 2007



## **»Hipoteza ateizma«**

V Uvodu je postavljena hipoteza, ki trdi, da ateizem ne proizvede nobene vednosti, ki bi predstavljala resno alternativo religiozni resnici in njenemu smislu. V prvem poglavju je orisanih nekaj najpogostejših človeških pozicij do nadnaravnega, od postmodernega ateizma do monoteizmov. Nato je povzetih nekaj pomembnih misli o razmerju človeka in Boga ter dva koncepta človeka brez Boga. Potem je predstavljen freudovski mit o izvoru zakona, njegovo razmišljanje o znanstvenem svetovnem nazoru in o nelagodju v kulturi. Sledi teorija označevalca in formula o nezavednem bogu. Nato je predstavljena postmoderna subjektivnost, s poudarkoma na postmodernem ateizmu, kot bolezni verovanja in na postmodernem odnosu do boga. Izpostavljeno je tudi razmerje znanosti in religije ter njenega smisla. Na koncu je poglavje o etiki, ki na podlagi spoznanj psihoanalize predstavi možnost za subjektivno avtonomijo, utemeljeno na »resničnem ateizmu«. Na podlagi zavedanja o nezavednem bogu je odprta možnost etike, ki je odgovorna do realnega. V sklepu je v celoti potrjena hipoteza.

**Ključne besede: Ateizem, postmodernizem, Bog, etika, znanost**

## **»The Atheism Hypothesis«**

In the beginning hypothesis is presented: »Atheism does not produce any knowledge alternative to religious truth and its meaning.« In the first section are presented some of common human positions towards super-natural, from postmodern atheism to monotheisms. After that is a introduction to relevant thoughts about relationship between human and God and two concepts of human without God. There are freudian myth of origins of law, his thoughts on scientific world view and his thoughts on discomfort in culture. The theory of signifier and the unconscious god formula follow. After that postmodern subjectivity is presented with special attention to postmodern relation to God and postmodern atheism, wich is seen as illness on belief. The relation of science and religious meaning is also exposed. Finishing section on ethics on the basis of psychoanalytic theory opens chance for subjective authonomy wich derives of »real atheism«. Based on aknowledgement of unconscious god is presented a possibility for ethics accountable to the real. At the end the hypothesis is attested in full.

**Key words: Atheism, postmodernism, God, ethics, science**

## KAZALO

<b>1. UVOD IN HIPOTEZA</b>	<b>5</b>
<b>2. SMRT BOGA</b>	<b>7</b>
2.1 O ČLOVEKOVIH TEIZMIH	7
2.2 UMIRANJE BOGA	10
2.3 ZASEDBA PRAZNEGA MESTA	12
<b>3. MRTVI BOGOVI</b>	<b>15</b>
3.1 MIT O MRTVEM BOGU	15
3.2 NELAGODJE	17
3.3 SVETOVNI NAZOR	20
3.4 SCIENTIZEM	21
<b>4. REALNI BOGOVI</b>	<b>25</b>
4.1 BOG JE NEZAVEDEN	25
4.2 NA ZAČETKU JE BILA BESEDA	28
<b>5. RESNIČNA RELIGIJA</b>	<b>32</b>
5.1 TRIUMF RELIGIJE	32
5.2 BLODENJE NEPREVARANIH	36
5.3 ATEISTIČNA SUBVERZIJA	39
<b>6. HIPOTEZA ETIČNEGA</b>	<b>43</b>
6.1 MORBIDNI UNIVERZUM KRIVDE	43
6.2 ZNANOST NE MISLI	46
6.3 SPODLETELO SREČANJE	48
<b>7. SKLEP</b>	<b>54</b>
<b>8. VIRI IN LITERATURA</b>	<b>56</b>

## 1. UVOD IN HIPOTEZA

*Stavim, da lahko v vsakomur med vami dokažem boga.*

Jacques Lacan

Vprašanje, ki nas bo vodilo v sledečih vrsticah ponavadi ostaja neodgovorjeno. Kot bomo videli, zaradi precej tehtnih razlogov. Vprašanje, ki ostaja brez odgovora je vprašanje mesta, s katerega govorimo takrat, ko verjamemo v tisto, kar govorimo, takrat, ko verjamemo samim sebi. Gre za vprašanje temeljev naše laične vednosti. Laične vednosti in laične vere, kajti kako daleč v zavedno, če sploh, lahko pobegnemo od lastnih želja, moralnih imperativov in nenazadnje od nezavednega, na katerega se, tudi v družboslovju, danes prepogosto pozablja. V času, ko je skoraj splošno sprejeto mnenje, da so ideologije in ideološki boji stvar preteklosti, ko naj ne bi bilo več velikih zgodb, lahko cinično ugotovimo, da ideologija deluje in da deluje vsaj tako dobro, kot je delovala kadarkoli prej. Če malo pogledamo okoli sebe, lahko vidimo skoraj nasprotno, ne da ni več velikih zgodb, ampak so samo še velike zgodbe. Tudi najmanjša in najmanj pomembna zgodbica vsakega posameznika med nami je enako velika, največja.

Če določene teme uporabljajo le ljudje, ki mislijo, da verjamejo v Boga, to še ne pomeni, da je to področje samo njihovo. Če predpostavimo, da zares verjamejo, potem za njih to niso verovanja, ampak resnice. To, v kar verjamejo, pa če mislijo, da verjamejo, ali ne – nekaj je gotovo – oni mislijo, da to vedo. To je torej vednost kot kakšna druga in zato pripada področju raziskovanja, ki ga moramo uskladiti s celotno vednostjo, kolikor menimo, da ni nobene vednosti, ki se ne bi dvigovala na ozadju neznanja.

Hipoteza, ki si jo bomo vzeli v premislek v premislek pravi, da ateizem ne proizvede nobene vednosti, ki bi predstavljala resno alternativo religiozni resnici in njenemu smislu. Namen preverjanja hipoteze je pokazati na neko temeljno nezadostnost ateizma, ki ga postavlja v položaj »bolezni verovanja« in ki mu, v primerjavi s teizmi, manjkata vednost in emancipatorični potencial. Potrebno bo skrbno preiskati področje in skušati najti sled za nekim »resničnim« ateizmom. Povedano nekoliko drugače: *Kako naj se prepričamo, da nismo prevaranti* v tem, ko pravimo da ni Boga?

In končno, zakaj bi sploh iskali »resnični« ateizem? Zakaj bi želeli poiskati odgovor na vprašanje iz začetka strani? Preprosto zato, ker smo odgovorni za to kar govorimo in predvsem smo odgovorni v tem, kar govorimo. Odgovornost je pravniški pojem, in iz prava

vemo, da je dobro vedeti, za kaj in koliko smo odgovorni pri neki pogodbi, kupčiji ... Na koncu je vedno zapisano ime, ki jamči, da se prevzemamo odgovornosti nase. Tudi tiste iz drobnega tiska. V izjavljanju se spuščamo v odgovornost precej na slepo, saj je pri govorici kar nekaj drobnega tiska *nezavednega*. Mi pa, kakopak, s svojim izjavljanjem in delovanjem, vedno znova jamčimo, da se strinjamo z *zapisanim*. In tukaj smo na področju etike. Če rečemo, da nimamo idealne družbene ureditve, to nikakor ne sme biti dopuščanje, da nam odgovore ponujajo, kaj šele vsiljujejo, tradicije oziroma religije. Družbena kritika, mora predpostaviti miselno delo in delovanje, ki je odgovorno do naše *realnosti*.

## 2. SMRT BOGA

*Bogovi so umrli od smeha*

Friedrich Nietzsche

### 2.1 O ČLOVEKOVIH TEIZMIH

Danes naj bi živeli v dobi krize ali zatona, tudi konca velikih zgodb. V dobi, ki ji pravimo postmodernizem. Postmodernizem v veliki meri izhaja iz predpostavke, da so te kantovske, heglvske in marksistične zgodbe, ki trdijo, da je zgodovina progresivna, napredujoča, da nas vednost lahko osvobodi in da je vsa vednost na skrivaj povezana, izgubile legitimnost. Postmodernizem napada tako zgodbo o progresivni emancipaciji človeštva – od krščanskega odrešenja do marksistične utopije – kot zgodbo o triumfu znanosti. Danes *menimo*, da so take doktrine izgubile svojo kredibilnost, *postmoderno* je skeptično do meta-zgodb (glej Lyotard 1988: 40–43).

Na začetku bomo za *ateizem* predpostavili, da je del tega miselnega sklopa. Za ateizem je nekredibilna meta-zgodba religiozna resnica.

Meta-zgodbe pa kljub vsemu že od nekdanj služijo zagotavljanju legitimnosti in avtoritete kulturnih praks.<sup>1</sup> Kot pravi Derrida, se zanašamo na določene »transcedentalne označevalce«, kot sta »Bog« ali »realnost« ki organizirajo naše diskurze. Konceptualne opozicije, tipa dobro – slabo, ki jih pri tem uporabljamo, naredijo, da mnogo temeljnih razmerij razumemo narobe ali preveč rigidno (glej Butler 2002: 50).

Ena od subjektivnih pozicij, ki jih danes, predvsem znanstveniki, tako družboslovci kot naravoslovci, pogosto zavzemajo do teh označevalcev, je agnosticizem. Agnosticizem lahko primerjamo z odnosom znanstvenika do svojega objekta materialne realnosti, ki mu je dana v raziskovanje. Lahko je prepričan, da ne bo nikoli povsem razložil vsega, da ne bo nikoli spoznal vse vednosti. Podobno pozicijo ima agnostik do Boga: enako verjetno je, da Bog obstaja, kot da Bog ne obstaja in čisto mogoče tega ne bomo nikoli izvedeli. T.H. Huxley, avtor izraza *agnosticizem*, o njem pravi: »Agnosticizem ni prepričanje, ampak metoda, bistvo, na katerem počiva nepopustljivo udejanjenje enega načela... Pozitivno izraženo načelo se glasi: V intelektualnih zadevah sledi razumu tako daleč, kot te lahko ponese, ne oziraj se na

---

<sup>1</sup> Legitimnost freudovskih ali marksističnih teorij naj bi temeljila na njuni *znanstvenosti*. Po drugi strani pa vsaka nacionalna država pozna svoje meta-zgodbe, iz katerih črpa svojo legitimnost.

nič drugega. Negativno izraženo pa: V intelektualnih zadevah si ne domišljaj, da so sklepi in zaključki o stvareh, ki niso pojasnjene, dokončni« (Dawkins 2006: 49).

Panteisti ne verjamejo v nadnaravnega Boga, vendar uporabljajo besedo Bog kot nadnaravni sinonim za Naravo ali Vesolje ali za zakone, ki uravnavajo njuno delovanje. Deisti se od panteistov razlikujejo po tem, da je njihov Bog neka oblika kozmične inteligence, za razliko od panteističnega, ki je poetična metafora za naravne zakone. Deist, podobno kot teist, verjame v nadnaravno inteligenco, katere dejanje pa je omejeno na vzpostavitev zakonov, ki vladajo vesolju. Deistični Bog potem nikoli več ne intervenira in še posebej ne kaže zanimanja za človeške zadeve. Deisti pa se od teistov razlikujejo po tem, da njihov Bog ne usliši molitve, se ne zanima za grehe in izpovedi, ne bere misli in ne intervenira s kapricioznimi čudeži. Deizem je zvođeneli teizem.

Teist ali vernik verjame v nadnaravno inteligenco, ki je poleg dejanja kreacije vesolja, še vedno prisotna, da spremlja usodo svoje kreacije. V mnogih teističnih verovanjskih sistemih je božansko na intimen način prisotno v človeških zadevah. Odgovarja na molitve, odpušča ali kaznuje grehe, posega v svet s čudeži, je zadovoljeno z dobrimi in nezadovoljno s slabimi deli, ve, kdaj jih delamo, celo, kdaj mislimo nanje (glej Dawkins: 53).

Najstarejša od treh Abrahamskih religij, tudi religij Knjige, predhodnica ostalih dveh, je Judovstvo – prvotno plemenski kult enega, izjemno neprijetnega Boga, morbidno obsedenega s spolnimi prepovedmi, superiornega nad ostalimi bogovi z ekskluzivnostjo svojega izbranega plemena. Med rimsko okupacijo Palestine je Pavel ustanovil krščanstvo kot manj kruto in manj ekskluzivistično različico monoteistične sekte Židovstva, ki si je vernike iskala po celem znanem svetu. Nekaj stoletij kasneje se je Mohamed s svojimi privrženci vrnil k brezkompromisnemu monoteizmu, poznanemu iz židovskih izvorov in ustanovil islam, utemeljen na novi sveti knjigi Koranu, ki mu je dodal močno ideologijo širjenja vere z vojno.<sup>2</sup> Krščanstvo se je, enako kot islam, širilo z ognjem in mečem. Na začetku z Rimskim – potem ko ga je Konstantin iz obskurnega kulta povzdignil v uradno religijo – kasneje s križarskim in še kasneje z evropskimi kolonizatorji, ki so jih vedno spremljali misijonarji.

Za večino namenov te naloge so razlike med tremi Abrahamskimi religijami nepomembne. Ko govorimo o Bogu, govorimo o monoteističnem bogu. Vseeno pa je potrebno poudariti, da

---

<sup>2</sup> Korenine kolonializma najdemo v že v židovski zgodovini kot jo prikazuje Stara zaveza. Znani so primeri, ko so Židi prepričali sosednja plemena naj sprejmejo njihovo vero in se dajo obrezati, potem pa so jih lažje pobili, ker so bili začasno ohromljeni zaradi posega med nogami (glej Lacan 1988: 233).



bomo večinoma imeli v mislih krščanstvo, ker je pač enostavno bližje in zato nekoliko bolj razumljeno, vsekakor pa veliko več mišljeno kot ostali dve veliki monoteistični religiji.

»Judovsko-krščansko tradicijo je mogoče brati kot tradicijo želje nekega Boga, Mojzesovega Boga« (Lacan 2006a: 18). Ime tega Boga ni nič drugega kot *Ime*, ki se mu pravi *Sem*. Lastnost tega imena označujejo črke, ki so vselej izbrane med soglasniki.<sup>3</sup> Bog, *Elohim*, ki se Mojzesu razodene iz gorečega grma, sam sebe imenuje *Ehyeh acher ehyeh, jaz sem, ki sem*. Bog, ki se je naznanil Abrahamu, Izaku in Jakobu, je to storil z Imenom, ki ga je uporabil Elohim iz gorečega grma, z imenom *El Šaddaj*.<sup>4</sup>

Abrahamovo žrtvovanje lastnega sina Bogu pokaže ostro mejo med užitkom Boga in tem, kar je v tej tradiciji izpostavljeno kot njegova želja. Tisto, česar padec je treba povzročiti, je biološki izvor. Tu se skriva tradicija Židovske mržnje do nečesa, kar obstaja povsod drugje. Hebrejci sovražijo prakso metafizično-seksualnih ritualov, ki v praznovanjih združujejo skupnost z užitkom Boga. Nasprotno dajejo vso vrednost zevi, ki ločuje željo od užitka (glej Lacan 2006a: 25).

Vprašanje obstoja enega samega Boga je bistveno. Pomen označevalca »mono« znotraj »monoteizma« dobi s Svetim Pavlom drugačen pomen od Judovskega. Njegovo revolucionarno prepričanje je, da je znamenje Enega »za vse« ali »brez izjeme«. Obstoja enega samega Boga tako ne smemo dojemati kot filozofsko spekulacijo o substanci ali vrhovnem bitju, temveč ga moramo razumeti izhajajoč iz strukture naslavljanja. Eno je tisto, kar v subjekte, na katere se naslavlja, ne vpiše nobene razlike. Maksimalno utemeljene univerzalne realnosti mora biti: »Eno ostaja le, v kolikor je za vse« (Badiou 1998: 79). Monoteizem je možno razumeti le ob upoštevanju celotnega človeštva. Če ni naslovljen na vse, se razkroji in umakne. Ontološka podstruktura tega prepričanja je, da ne obstaja dogodkovno Eno, ki bi lahko bilo Eno neke partikularnosti. Edini možni korelat Enega je univerzalno. Splošni dispozitiv neke resnice vsebuje Eno, ki v pavlovski fabuli pomeni božjo transcendenco, mono-teizem, univerzalno, ki zajema celotno človeštvo, tako obrezane kot neobrezane in nenazadnje singularno, ki je dogodek-Kristus. Pri Pavlu se partikularno ne more vpisati v ta dispozitiv, temveč izhaja iz mnenja, običaja ali zakona.

---

<sup>3</sup> V hebrejščini. Eksodus pravi: »Bog je govoril Mojzesu in mu rekel: Jaz sem Jahve (JHVH). Prikazal sem se Abrahamu, Izaku in Jakobu pod imenom El Šaddaj (Bog vsemogočni); a z imenom 'Jahve' se jim nisem razodel« (Ex 6, 2–3).

<sup>4</sup> Grki, ki so naredili prvi prevod Biblije iz hebrejščine sploh, imenovan septaginta, so bili precej bolj na tekočem, kakor mi. Niso prevedli *Ehyeh acher ehyeh z jaz sem tisti, ki sem*, kot je to naredil sveti Avgustin, ampak z *Jaz sem tisti, ki je – določujoč bivajoče, Eno to on, Jaz sem Bivajoči – in ne Bit, einad*. »Kot Grki so mislili, da je Bog vrhovno Bivajoče. Vsekakor pa niso prevajali *El Šaddaj*, kot se prevaja danes, z *Vsemogočni, the Almighty*, ampak bolj previdno s *Theos*, ki je ime, ki so ga dajali vsemu, česar niso prevajali z *Kirios, gospod*, ki je rezerviran za *Sema*, ime ki se ne sme izgovarjati, lahko se le zapisuje« (Lacan 2006a: 20).

## 2.2 UMIRANJE BOGA

Sledeč premisleku Alaina Badiouja bomo povzeli nekaj pomembnih misli, ki jim sam pravi »poslednji trzaji starega koncepta človeka v njegovi povezanosti z dokončnim umikom božanskega« (Badiou 2005: 204).

Kot je znano, je Dostojevski skupaj s še nekaterimi drugimi, postavil dramatično vprašanje: kaj se zgodi s človekom, če je Bog mrtev? Ali dejansko lahko obstaja človek »brez Boga«?

Moč in pomen tega vprašanja postaneta vidna šele v luči predhodne dispozicije povezav med »človekom« in »Bogom«, katere koncept je zasnovala moderna metafizika. Ko se, na podlagi postkartezijanskega motiva samozavedanja, enkrat osvobodi tematika človeka kot subjekta, to vpliva na razmerje med vprašanjem človeka in vprašanjem Boga.

Za Descartesa je Bog potreben kot garant resnice. Sledeč temu, znanstvena gotovost išče in najde svoje upravičenje v Njem. Povedano v Lacanovskih terminih to pomeni, da je Descartesov Bog Bog subjekta znanosti: človeka in Boga ne poveže nič drugega kot resnica, ki se subjektu nudi v obliki gotovosti.

Za Descartesa se začetni *cogito, mislim*, kolikor se prevrača v sem, nanaša na neko realno. Toda resnično ostaja toliko zunaj, da si mora potem Descartes zagotoviti nekega Drugega, ki ne bo goljufiv in bo že s samim svojim obstojem zagotavljal temelje resnice. Le tako mu bo lahko porok, da so v njegovem lastnem objektivnem umu potrebni temelji, da samo realno, katero si je pravkar zagotovil, dobi razsežnost resnice. Ponovna izročitev resnice v naročje Drugega, tukaj popolnega Boga, katerega posel je resnica, ima čudežno posledico: karkoli že naj bi hotel reči, bo to vselej resnica, »če bi rekel, da je dve in dve pet, bi bilo to res« (Lacan 1996: 38).

Descartes vpelje *subjekt*, za katerega se predpostavlja, da ve. Do zagotovila, da pred seboj nima varljivega Boga, je lahko prišel le s posredovanjem nekega Boga in v njegovem miselnem okviru je to bolj neskončno kot popolno bitje.<sup>5</sup>

Naslednji poudarek predstavlja Immanuel Kant. Pri njem povezanost človeka z Bogom ni več operator subjekta znanosti. Kant Boga preimenuje v »transedentalni subjekt«. Resnično razmerje med človekom in Bogom izvira iz praktičnega uma. Gre za vez, ki jo vpelje – kot je želel Rousseau – moralna zavest. Če parafraziramo Kanta, lahko govorimo o religiji v mejah praktičnega uma. »Človek nima nobenega teoretskega dostopa do nadčutnega. Dobro in ne Resnično odpre človeka Bogu« (Badiou 2005: 205).

---

<sup>5</sup> Descartes svojemu partnerju vsili čezmerni privilegij. Za večne resnice jamči le, če je njihov stvarnik (glej Lacan 1994b: 314).

Tak koncept Boga je precej podoben današnjemu ameriškemu Bogu, ki je dovolj nedoločen, da so njegovi, v denar spremenljivi atributi, vir gotovosti za osvajalski humanizem »človekovih pravic« in »demokracije«. Bog, čigar edina državniška funkcija je, da vojake blagoslovi, da napadejo »satanske dežele«. Poleg te funkcije ima le še eno, privatno funkcijo in sicer blagoslovitev dobrih družinskih očetov.

Na začetku 19. stoletja je prišlo do utilitarističnega preobrata oziroma spremembe težišča. Ta trenutek, ki je nedvomno povsem zgodovinsko pogojen, lahko opredelimo kot radikalni zlom funkcije gospodarja, ki je uravnavala celotno aristotelsko razmišljanje in pogojevala njegovo trajno učinkovanje prek različnih razdobij. Hegel je najčisteje izrazil skrajno razvrednotenje pozicije gospodarja tako, da je iz njega naredil velikega prevaranca, veličastnega rogonosca zgodovinske evolucije, saj vse, kar je na napredku vrednega, nastaja po poti premaganca, torej hlapca in njegovega dela (glej Lacan 1988: 17). Hegel meni, da se je s krščanstvom dovršilo uničenje bogov<sup>6</sup> (Lacan 1988: 177).

Pri Heglu je Bog ime<sup>7</sup> za absolutno postajanje duha oziroma za absolutno Idejo, za »absolut kot subjekt«, a tudi za konkretno Univerzalno. Natančneje povedano: absolutno postajanje subjektivnega duha, ki je naše lastno postajanje, dovrši razvitje Boga. Hegel predlaga imanentno povezanost: Bog je dovršen proces človeka. »O Bogu vemo, da je tisto najpopolnejše; lahko torej hoče le sebe samega in kar mu je enako. Bog in narava njegove volje je eno [einerlei]; to filozofsko imenujemo *ideja*. Najčistejša oblika v kateri se razodeva ideja, je misel sama, ideja v logiki. Druga oblika je [oblika] fizične narave, tretja [oblika] duha sploh« (Hegel 1999: 43).

Imanentnost Boga človeku, ki jo začrta Hegel, radikalizira pozitivizem Augusta Comta. Zanj je Bog dejansko samo človeštvo, mrtvi in živi skupaj, človeštvo, ki ga imenuje »veliko Bitje«. Pozitivizem predlaga religijo človeštva, ki je rezultat procesa znanstvene imanentizacije Resničnega.

Skozi Resnično in Dobro se tako vseskozi odvija Zgodovina imanence. To je točka, kjer kroži nominalna neodločljivost med »človekom« in »Bogom«. Na tem mestu ne gre niti za pobožanstvenje človeka, neko narobe obrnjeno krščanstvo, niti za počlovečenje božjega, ampak gre pri tem za oboje, za nekakšno reverzibilnost. Reverzibilnost, ki ohranja božjo analogijo, v figuri, ki je notranje neločljiva od človeka. »Bistvo klasičnega metafizičnega

---

<sup>6</sup> V tem pogledu, bi lahko videli ateistično sporočilo krščanstva (glej Lacan 1988: 177).

<sup>7</sup> Za Hegla je Bog ime, ne pojem. Ob ločnici, ki razmejuje imena od običajnih pojmov, je Bog na strani imena (Hegel sicer ne zapiše direktno *der Eigennamen*, ampak zelo blizu, *der eigentliche Name*) (glej Dolan 1990: 53–54).

humanizma je konstrukcija neodločljivega predikata med človeškim in božjim« (Badiou 2005: 207). Pozitivizem, po drugi strani, pride do svoje meje s Popperjevim delom. Zanj je protislovnost v pojmu družbe kot nečesa, kar je možno spoznati in hkrati nečesa, kar je nespoznavno, gonilo racionalne kritike, ki se nanaša na družbo in na njeno partikularno vrsto racionalnosti. Popper bit kritike išče v postopnem spoznavanju, ki razrešuje logična protislovja. Njegov ideal je kritika stvari, kolikor ima protislovje v njej pomembno mesto. Mesto, ki ni vezano samo na zavedanje o obstoju protislovja. »Zavest, ki se ne ustraši pred antagonističnim družbenim telesom, niti pred njegovim imanentnim protislovjem med racionalnim in iracionalnim, mora pristopiti k družbeni kritiki samo z umskimi sredstvi« (Adorno 1977: 20).

Poglavitni zastavek Nietzschejeve intervencije je odločitev v točki neodločljivega. Bog mora umreti, Človeka pa je treba premagati. Slavna izjava »Bog je mrtev« je očitno izjava o človeku, in to v nekem trenutku, ko je Bog, po Deacartesu, Kantu, Heglu in Comtu, v situaciji neodločljive povezanosti s človekom. »Bog je mrtev« pomeni, da je mrtev tudi človek. Človek, zadnji človek, mrtvi človek je tisto, kar mora biti preseženo v Nadčloveku. Nadčlovek je tako človek brez Boga, človek, ki ga je mogoče misliti izven vsakega razmerja z božjim. Nietzsche iz človeka naredi program za človeka, ki šele pride, s čimer pa nekako napove celotno 20. stoletje. »Znana je moja zahteva filozofiji, naj se postavi onkraj dobrega in zlega – da bi imela iluzijo moralne sodbe pod seboj. Ta zahteva izhaja iz spoznanja, ki sem ga jaz sam prvi zapisal, *da sploh ni moralnih dejstev*. Moralna sodba ima z religiozno skupno to, da verjame v realitete, ki jih ni. Obe pripadata stopnji nevednosti, na kateri manjka še celo pojem realnega, ločevanje med realnim in imaginarnim« (Nietzsche 1989a: 45).

### 2.3 ZASEDBA PRAZNEGA MESTA

Prejšnje stoletje se je tako začelo s temo o človeku kot programu in ne več kot o neki danosti. Samo od sebe se seveda postavlja vprašanje, kaj nam lahko obljubi program človeka brez Boga? Badiou ugotavlja, da obstajata dve hipotezi, kot odgovora na to vprašanje. Prva sledi mislim Jean-Paul Sartra, druga pa mislim Paul-Michela Foucaulta.

»Prva velika hipoteza pravi, da mora človek brez Boga stopiti na mesto mrtvega Boga. Ne gre za proces imanentnega pobožanstvenja. Gre za zasedbo praznega mesta« (Badiou 2005: 208). Takoj je potrebno poudariti, da je dejanska zasedba tega mesta nemogoča. Če je projekt človeka, da se pojavi na mestu absoluta, potem je bistvo človeka sam ta projekt. Njegova »realizacija« tako ne more biti merilo njegovega razvitja.

Badiou ta motiv nemožne, toda nujne (ali realne) zasedbe mesta, ki so ga izpraznili bogovi, imenuje radikalni humanizem. Človek je sam sebi svoj lasten absolut ali, natančneje, je brezkončno postajanje tega absoluta, ki je on sam. Sartre je programsko dimenzijo revolucionarnih politik, zlasti njihovo komunistično verzijo, privedel do absoluta ali celo preoblikoval v metafiziko. Človek je to, kar mora človek izumiti, je vsebina nečesa, kar se ne kaže toliko kot osebna morala, temveč kot hipoteza emancipacije. Edina naloga človeka je, da nastopi kot edini absolut. Človek kot program pomeni naslednje: eksistencialno razumevanje preseganja človekove odtujitve z namenom emancipacije, katere etape so vedno nove oblike odtujitve. Zasesti mesto mrtvega Boga Sartru pomeni postati edini temelj tega, kar smo.<sup>8</sup> Sartre svoje delo *Bit in nič* zaključi s formulo, da je »človek nekoristna strast«, oziroma pravi, da »... svoboda, ki si izbere svobodo, ne odkrije same sebe ampak uide sami sebi, ne sovpade sama s sabo, ampak vzdržuje distanco do same sebe« (Sartre 2001: 627–628).

Druga velika hipoteza, je v osnovi Nitzschejska in pravi, da je odsotnost Boga eno izmed imen za odsotnost človeka. Gre za zelo človeško katastrofo, za konec humanizma, za razgradnjo figure človeka. Drugače povedano, hipoteza pravi, da v zgodovini nastopi radikalni antihumanizem, ki se spopada z radikalnim humanizmom. Obe usmeritvi obravnavata isto vprašanje: kaj je s človekom brez Boga? Hkrati sta obe programski. Sartre hoče na neposredni *praxis* utemeljiti novo antropologijo, Foucault pa izjavi, da je izginotje figure človeka »razprtje nekega prostora, kjer je končno spet mogoče misliti« (Badiou 2005: 206). Radikalni humanizem in radikalni antihumanizem se ujameta v ugotovitvi, da je človek brez Boga neko odprtje, možnost, miselni program. Politike 20. stoletja so v nekem smislu ustvarile situacije, kjer je na subjektivni ravni nemogoče odločiti med radikalnim humanizmom in radikalnim antihumanizmom. Splošna formula bi zlahka lahko imela obliko konjunkcije: »humanizem *in* teror«.<sup>9</sup>

Ideja arheologije misli Paul-Michel Foucaulta je tesno povezana z modernistično literarno idejo, da je jezik vir misli na sebi in ne samo orodje za izražanje idej tistih, ki ga uporabljajo.

---

<sup>8</sup> »Kar najdemo povsod, v črnilniku, na špici gramofona, na kruhu namazanem z medom, to smo zmerom mi sami, zmerom mi. In to skalo gluhih in nejasnih čustev, ki jih spravimo na dan, smo že imeli ali bolje, smo že bili ta čustva. Le, da se niso dala videti, skrivala so se v grmovju, med kamni. Zakaj človek ni zbran v samem sebi, marveč je zunaj, zmeraj zunaj od neba do zemlje« (Sartre 1981: 225).

<sup>9</sup> Badiou ugotavlja, da se 21. stoletje začneja z disjunktivno moralo: »humanizem *ali* teror« (Humanistična vojna proti terorizmu. »Danes, se pravi leta štiri v 21. stoletju, se razpravlja le še o človekovih pravicah in o vmitvi religioznega. Nekateri nostalgiki brutalnih nasprotij, ki so očarala in pustošila 20. stoletje, trdijo celo, da je naš svet organiziran okoli smrtnega boja med Zahodom, ki brani človekove pravice (ali svoboščine ali demokracijo ali emancipacijo žensk ...), in navadno bradatimi islamističnimi verskimi »fundamentalisti«, pristaši barbarske vrnitve k srednjeveški tradiciji (zapiranja žensk, obveznih nazorov, telesnih kazni ...)« (Badiou 2005: 203).

Foucault izhaja iz dejstva, da v kateremkoli časovnem obdobju znotraj nekega področja obstajajo temeljne omejitve glede načina razmišljanja ljudi. Tako vedno obstajajo formalne omejitve gramatike in logike, ki izključujejo določene oblike nesmisla in nelogičnega. Vsak način razmišljanja vsebuje implicitna pravila (tisti, ki jih uporabljajo, jih mogoče niso niti zmožni formulirati), ki materialno omejujejo doseg misli. Če odkrijemo ta pravila, lahko vidimo, kako je, očitno arbitrarno, pravilo ali popolnoma smiselno, znotraj okvira definirane s temi pravili<sup>10</sup> (glej Gutting 2005: 32–33).

Pri Foucaultu gre za to, da mislimo, ne da bi takoj mislili, da misli človek. Da mislimo »v praznini izginulega človeka« in da torej začnemo misliti. V znamenju antihumanizma predlaga videnje Zgodovine skozi diskontinuirane sekvence, skozi zgodovinske singularnosti, ki jim pravi *episteme*. »Človeka« je torej treba razumeti le kot eno od besed, ki jih uporablja moderni filozofski diskurz. Zato je Zgodovina kot kontinuiteta smisla ali kot postajanje Človeka kategorija, ki je tako zastarela kot kategorija diskurza, ki je njena nosilka (filozofija kot antropologija). Absolutno in edino pozornost pa si zasluži vprašanje, ali se kaj začneja in v katerih diskurzivnih mrežah se ta začetek nahaja.

Program človeka brez Boga je predstavil dva različna predloga. Človek je bodisi zgodovinski ustvarjalec svojega lastnega absolutnega bistva, »človek kot dogodek, človek kot Zgodovina v dogodku« (Sartre 1981a: 253), bodisi »človek nečloveškega začetka, ki svojo misel umesti v to, kar nastopi, in vztraja v diskontinuiteti tega nastopa« (Badiou 2005: 210–213).

---

<sup>10</sup> Ena najbolj »težkih« tez iz *Nadzorovanja in kaznovanja* pravi, da so postale tehnike nadzorovanja, razvite za prestopnike, zgled za druge moderne kraje nadzorovanja (šole, bolnišnice, tovarne ...), tako da zaporniška disciplina prevladuje v celotni moderni družbi. »Živimo v rakavem arhipelagu« (Foucault 1984: 298).

### 3. MRTVI BOGOVI

*Nekaj je na »resnici«, na iskanju resnice.  
In če človek pri tem ravna le preveč človeško –  
stavim, da nič ne najde!  
Friedrich Nietzsche, Onstran dobrega in zlega*

#### 3.1 MIT O MRTVEM BOGU

Freud je sklepal o izvoru urejene družbe v zahodnem smislu skozi predstavo o varljivem scenariju, po katerem očeta umorijo njegovi ljubosumni sinovi, ki zgroženi nad svojim dejanjem potem postavljajo spomenike in kulte njemu v spomin ter vzpostavijo zakone, ki prepovedujejo nasilje. Oče je v tem dejanju hkrati izbrisan in čaščen, povzdignjen na raven univerzalnega načela. Medij, v katerem se dovrši dvojni vpis izbrisa in čaščenja, je seveda govorica.<sup>11</sup>

Mit o izvoru Zakona je utelešen v umoru očeta in iz tega izhajajo živalski totemi, pozneje bolj ali manj močan in ljubosumen bog in, končno, en Bog, Bog Oče.<sup>12</sup> Mit o umoru očeta je mit časa, za katerega je Bog mrtev. Toda, če je za nas Bog mrtev, je mrtev zato, ker je bil že od vedno mrtev in ravno to je tisto, kar hoče povedati Freud. Bog ni nikoli bil oče, razen v mitologiji sina, ali z drugimi besedami, v tistem delu zapovedi, ki zapoveduje, da je on, oče ljubljen. Bog je oče le še v drami občutenja, ki razkriva vstajenje po smrti. To pomeni, da človek, ki je utelesil smrt Boga, še vedno obstaja. Še vedno obstaja v zapovedi, ki mu nalaga, naj ljubi Boga. »Freud se ustavi na mestu zahteve ljubezni do drugega, ki se mu zdi nedosegljiva, celo nepredstavljljiva« (Lacan 1997: 42). Mitološko vzeto oče ne more biti nič drugega kot žival. Prvobitni oče obstaja pred prepovedjo incesta, pred pojavitvijo Zakona, reda struktur alianse in sorodstva, z eno besedo, pred pojavitvijo kulture. Freud naredi iz

---

<sup>11</sup> Lacan ugotavlja, da je govorica, vsaj kot jo poznamo na Zahodu, globoko povezana z monoteizmom in Ojdipsko dramo, in je kot taka popoln in vnaprej določen instrument za oboje, oboževanje in odstranjevanje Očeta ter za preusmerjanje seksualne energije po bolj legitimnih ali kvazi-legitimnih linijah (Lacan 1997).

<sup>12</sup> Logika delovanja legitimacije oblasti se veže na problematiko osnovanja prava in države, o kateri je razpravljal Walter Benjamin leta 1921, ko je hotel opozoriti *na nasilje, ki je prisotno v trenutku osnovanja prava, in na nasilje, ki se veže na njegovo ohranjanje*. Pravo je vselej že neka avtorizirana sila, ki upravičuje samo sebe ali pa je upravičena z lastno uporabo, tudi če je to dojeto kot nepravilno in neopravičljivo. Na to silo kaže že sam pojem »uveeljavljanje prava«, s katerim pravna praksa opisuje svoje postopke (glej Salecl 1993: 14).

Nasilje je enako značilno tako za demokratične kot totalitarne sisteme. Če zoperstavimo demokracijo totalitarizmu, vidimo, da ni problem v zanikanju konstitutivnega nasilja, ki vzpostavlja pravo ali družbo, ampak v prepoznanju in legitimaciji nasilja oblasti, ki je nenehno na delu v družbi kot taki. Ker naj bi demokracija v nasprotju s totalitarizmom načeloma priznavala nevarnost nasilja oblasti, ji je uspelo vzpostaviti nekatere mehanizme, ki naj bi omejevali to nasilje.

njega vodjo horde, čigar zadovoljitev, v skladu z živalskim mitom, je brez zavor<sup>13</sup> (Lacan 2006a: 16). Freudov praoče je lastnik vsega užitka, do katerega ima pravico samo on.

V židovski tradiciji je božja Mojzesa Postava (Dekalog) izkušena kot nekaj zunanje vsiljenega, naključnega in travmatičnega – kot nemožna/realna Stvar, ki »tvori zakon«. Osnovni prizor religiozno-ideološke interpelacije – razglasitev Dekaloga na gori Sinaj – je nasprotje nečesa, kar »organsko« vznikne kot rezultat poti samo-spoznanja in samo-realizacije. Židovsko-krščansko tradicijo je potemtakem treba strogo zoperstaviti novodobni gnostični problematiki samo-realizacije in samo-izpolnitve: ko postava zapoveduje ljubiti in spoštovati svojega bližnjega, se to ne nanaša na imaginarnega podobnika/dvojnika, temveč na bližnjega kot travmatično Stvar. »Židovstvo začena tradicijo, v kateri tuje travmatično jedro vselej vztraja v mojem Bližnjem – Bližnji ostaja neka inertna, nepredirna, enigmatična prezenca, ki me histerizira« (Lacan 1988: 138).

Freud na več mestih argumentira, da je Bog zamenjava za očeta, pravzaprav povzdignjeni oče, kopija očeta iz otroštva. Do te podobe velikega Drugega smo v protislovnem razmerju dveh čustvenih tokov: blage in varne podrejenosti ter sovražnosti. Prvi del zastopa dobri, ljubeči, vseodpuščajoči Bog, drugega Satan. Izvorno je šlo za identičnost, oče je individualni pra-vzor za oba, za enoten lik, ki pozneje razpade. Gre za postopek razstavljanja predstave s protislovno, ambivalentno vsebino v dve močno kontrastni nasprotji. Protislovja izvorne narave boga so refleksija ambivalence, ki obvladuje posameznikov odnos do njegovega lastnega očeta. Če je dobri in pravični bog nadomestek očeta, potem se ne smemo čuditi, da je bila s stvarjenjem Satana izražena tudi nasprotna naravnost, tista, ki ga sovraži, se ga boji ter se nad njim pritožuje. »Oče bi bil potemtakem individualna praslika tako Boga kot hudiča. Religije pa bi stale pod neizbrisljivim učinkom dejstva, da je bil primitivni praoče neskončno zlo bitje, manj podoben bogu kot hudiču« (Freud 2002a: 85).

Freud v svojem mitu najde edinstveno ravnotežje med Zakonom in željo, neke vrste kokonformnost med njima, na podlagi tega, da se oba, združena in vzajemno pogojena v zakonu incesta, skupaj rodita iz predpostavke čistega užitka očeta kot prvobitnega<sup>14</sup> (glej Lacan 2006a: 17). Če naj bo torej nekaj, kar pripada zakonu, preneseno, mora iti po sledih prvobitne drame umora očeta in njegovih posledic. Umora na samem začetku kulture, umora nekoga, o

---

<sup>13</sup> To, da Freud tega očeta imenuje *totem*, dobi ves svoj pomen v luči Levi-Staussove strukturalistične kritike, ki je izpostavila klasifikatorično bistvo totema.

<sup>14</sup> Lacan se na tem mestu pomenljivo spomni Pavla, ki pravi: »greha nisem spoznal razen po postavi. Kajti poželjivosti ne bi spoznal, ko bi postava ne govorila: ne poželi!« (Rimlj 7,7).



katerem ne moremo prav ničesar reči. Umora strah vzbujajoče, pa tudi dvomljive vsemogočne osebnosti, pol živali iz prvobitne horde, ki so jo ubili njeni sinovi. Umor privede do nekega začetnega soglasja, ki je bistveno za vzpostavitev zakona. Zakon je navezan na umor očeta, poistoveten z dvoumnostjo, na kateri so takrat temeljili odnosi med sinovi in očetom, se pravi na vrnitev ljubezni po izvršenem dejanju umora. Namen skrivnostnega dejanja je, da nam prikrije dejstvo, da umor očeta ne odpira poti do užitka, ki naj bi ga očetova navzočnost prepovedovala, marveč celo krepi njegovo prepoved. Zapreka je bila odpravljena skozi umor, užitek pa ni zato nič manj prepovedan, še več, prepoved se je celo okrepila. »Vse, kar prestopi to zev, postane predmet nekega dolga v Veliki knjigi dolga. Sleherno uživanje vsebuje nekaj, kar se vpiše v Knjigo dolga, v Zakon« (Lacan 1988: 176).

### 3.2 NELAGODJE

Napredujoča odpoved konstitutivnim nagonom, katerih udejanjanje bi lahko nudilo primarno ugodje, se kaže kot ena od osnov razvoja človeške kulture. Del potlačitve nagonov opravijo religije, ko pripravijo posameznika, da žrtvuje svoje nagonsko ugodje božanstvu. »Maščevanje je moje,« pravi Gospod. Iz razvoja starodavnih religij je razvidno, da je bilo marsikaj tega, kar je človek zavrgel kot »zločin«, odstopljeno bogu in, da je bilo v njegovem imenu še vedno dovoljeno. Prepustitev zlih in družbeno škodljivih nagonov božanstvu je bila pot, ki je človeku omogočila, da se je otrešel njihove nadvlade. Zato najbrž ni nobeno naključje, da so bile starodavnim bogovom pripisane vse človeške lastnosti, skupaj s hudodelstvi, ki iz njih sledijo. Prav tako ni protislovno, da ljudem kljub temu ni bilo dovoljeno upravičevati lastnih zločinov s sklicevanjem na primer božanstva.

Freud je opazil podobnost med tako imenovanimi prisilnimi dejanji nevrotikov in opravili, s katerimi verniki izpričujejo svojo pobožnost. Nevrotični »obred« obstaja v drobnih opravilih pri določenih vsakdanjih dejanjih, dodatkih, omejitvah ali predpisih, ki se vedno izvajajo na enak ali zakonito spremenjen način. Te dejavnosti nam delujejo kot gole »formalnosti«, zdijo se nam brezpomenske. Ni ostre ločnice med »obredom« in »prisilnimi dejanji«. Poleg teh dveh tvorijo vsebino bolezni tudi prepovedi in preprečevanja, ki zgolj nadaljujejo delo prisilnih dejanj tako, da nekatere stvari bolniku sploh niso dovoljene, druge pa lahko počne le z upoštevanjem predpisanega obreda. »Ni težko sprevideti, v čem je podobnost med nevrotičnimi obredi in svetimi opravili religioznega obreda: v nemirni vesti [*Gewissensangst*] pri njihovi opustitvi, v njihovi popolni izolaciji od vsega drugega početja (prepoved motenja) in v vestnosti, s katero se izvajajo do potankosti« (Freud 2002: 160).

Oseba, ki trpi zaradi prisile ali prepovedi, se vede, kot da je podvržena *zavesti krivde*, o kateri pa ne ve ničesar, tako, da je to nezavedna zavest krivde. Obred se tako začne kot *obrambno* ali *varnostno dejanje, zaščitni ukrep*. Zavesti krivde prisilnih nevrotikov ustreza zatrjevanje pobožnih oseb, češ da vedo, da so po srcu hudi grešniki. Očitno je, da imajo pobožne vaje (kot so molitve, zaklinjanja itd.), s katerimi takšni ljudje začnejo vsakršno dnevno dejavnost, zlasti pa vsak izreden projekt, vrednost obrambnih in zaščitnih ukrepov. Prvo dejstvo, ki leži v mehanizmu prisilne nevroze, je vsakič *potlačitev nekega nagonskega vzgiba*, (ene od komponent seksualnega nagona), ki je bil vsebovan v posameznikovi konstituciji, potem pa je zapadel potlačitvi. Pri potlačitvi tega nagona se ustvari neka posebna *vestnost*, ki je usmerjena k njegovim ciljem; toda ta reakcijska tvorba se ne počuti varno, ker jo stalno ogrožajo nagoni, ki prežijo v nezavednem. Vpliv potlačenega nagona se občuti kot skušnjava, pri samem procesu potlačitve pa nastane tesnoba, ki se polasti prihodnosti kot tesnobno pričakovanje. Proces potlačitve, ki vodi do prisilne nevroze, ni nikoli povsem uspešen. Je proces, ki vedno bolj grozi, da bo spodletel. »Obredna in prisilna dejanja tako deloma nastanejo kot obramba pred skušnjavo, deloma kot zaščita pred pričakovano nesrečo. Zaščitna dejanja kmalu ne zadoščajo več, tedaj pridejo v igro prepovedi, ki naj bi odložile situacijo, ki povzroča skušnjave« (Freud 2002: 162).

Nekatere od teh razmer je mogoče najti tudi v religioznem. Očitno tudi nastanek religije temelji na zatrtju, *odpovedi* določenim nagonskim vzgibom. Toda ti impulzi so, za razliko od individualne nevroze, sebični in družbeno škodljivi nagoni, ki pa večinoma niso brez seksualne komponente. Z zavestjo krivde kot posledico skušnjave, ki noče in noče ugasniti in tesnobnim pričakovanjem kot strahom pred božjimi kaznimi, smo se na religioznem področju seznanili mnogo prej, kot pa na področju nevroze. Tudi na religioznem področju se zatiranje nagonov izkaže za nezadostno in kot nekaj, česar se ne da zaključiti. »Popolni padci nazaj v greh so pri pobožnih osebah celo pogostejši kot med nevrotiki in privedejo do nove oblike religioznih dejavnosti, namreč do dejanj pokore, ki imajo svoje ustreznike v prisilni nevrozi« (Freud 2002: 166).

Na področju religije obstaja podobna nagnjenost k premestitvi psihične vrednosti kot pri prisilni nevrozi. In sicer v isto smer, tako da malenkostni ceremoniali pri opravljanju verskih obredov postopoma postanejo tisto bistveno in potisnejo na stran njihovo miselno vsebino. Zato so religije zavezane reformam, ki delujejo retroaktivno in ki si prizadevajo vzpostaviti izvorno razmerje vrednot. Kompromisni značaj prisilnih dejanj kot nevrotičnih simptomov se kaže v dejstvu, da se pogosto vsa dejanja, ki jih religija prepoveduje, vključno z izražanjem nagonov, ki jih hoče zatreti, izvajajo v imenu same religije in pogosto njej v prid.

Freud dojame prisilno nevrozo kot patološki pendant religiozne omike ter označi nevrozo kot individualno religioznost, religijo pa kot univerzalno prisilno nevrozo. »Najbolj bistvena skladnost bi bila v osnovni odpovedi udejstvovanju konstitutivno danih nagonov; najbolj ključna razlika pa v naravi teh nagonov, ki so v nevrozi izključno seksualnega, v religiji pa egoističnega izvora« (Freud 2002: 167).

Freudovo stališče do religije je bilo radikalno razsvetljsko: religijo je razglasil za eno izmed iluzij, za *neko* iluzijo, ki človeku v osnovi nalaga *neko Denkverbot*, prepoved mišljenja, hkrati pa je v njej prepoznal generalizirano obliko prisilne nevroze, torej kolektivno bolezensko tvorbo. Tako za nevrotična prisilna dejanja kot za religiozne obrede je značilen avtomatizem ponavljanja, katerega prekinitev je kaznovana z izbruhom tesnobe. Prav izbruh tesnobe pa zgovorno priča o tem, da prekinitev ponavljanja zamaje same temelje subjektovega sveta.

Freudovo delo *Nelagodje v kulturi* se zaključuje s pomenljivo ugotovitvijo: »Ljudje so danes v obvladovanju naravnih sil prišli tako daleč, da z njihovo pomočjo drug drugega zlahka iztrebijo do poslednjega človeka. To vedo, odtod tudi dobršen del njihovega sodobnega nemira, njihove nesreče, njihovega tesnobnega razpoloženja« (Freud 2001: 95). V *Nelagodju v kulturi* je razdelan pojem problematične narave, instinkt smrti. S presunljivimi obrazci je povedano, kako je to, kar se dogaja v napredku civilizacije, v razmerju do človeka umeščeno daleč nad njega.

Freud je napisal *Nelagodje v kulturi*, da bi povedal, kako gre vsak obrat od užitka k prepovedi v smer vse večje krepitve prepovedi. Kdorkoli si prizadeva podvreči se moralnemu zakonu, lahko vidi, kako se krepijo vse bolj natančne in neizprosne zahteve njegovega nadjaza. Zapiše celo, da je užitek zlo. Užitek je zlo, ker v njem tiči zlo do bližnjega. Temu se ne moremo zoperstaviti, saj je to v samem temelju našega izkustva. Tisti, ki imajo radi pravljice ne vidijo, da je človeku vrojeno nagnjenje do *zlobe, agresivnosti, uničevanja in zato tudi do krutosti*. »V *Nelagodju v kulturi* gre za to, da nekoliko resneje premislimo problem zla, upoštevajoč pri tem, da se ta problem radikalno modificira zaradi odsotnosti Boga« (Lacan 1988: 184).

Tradicionalna morala prepričuje, da je ugodje nekaj dobrega, da nam ugodje zarisuje pot do dobrega. Slepilo je vabljivo, saj je v njem samem nekaj paradoksnega, zaradi česar se kaže kot nekaj drznega. Pri Freudu pa je že v formulaciji načela ugodja ali manjšega trpljenja neka onostranost, ki pa je tam zato, da nas drži na tej strani. Funkcija dobrega je pri tem zgolj ta, da nas drži stran od našega užitka. »Le kdo v imenu ugodja ne popusti takoj, ko naredi prvi resnejši korak k svojemu užitku?« (Lacan 1988: 186).

V naravi dobrega je, da smo altruisti. A to ni ljubezen do bližnjega. Vsakič, ko se Freud kot v grozi ustavi pred posledicami zapovedi ljubezni do bližnjega, vznikne nujna zlobnost, ki tiči v

bližnjem. A zlobnost potem tiči tudi v nas samih. In kaj nam je bližnjega od tega kar tiči globoko v nas samih, kar je prav naš užitek, ki se mu ne upamo približati. »Kajti brž ko se mu približamo – v tem je ravno smisel *Nelagodja v kulturi* – vznikne neznanska agresivnost, pred katero se umikamo, ki jo obračamo proti sebi in ki daje – na mestu izginulega Zakona – pomen tistemu, kar nam preprečuje prekoračenje neke pregrade prav na meji Stvari« (Lacan 1988: 189).

### 3.3 SVETOVNI NAZOR

Freudova definicija pojma *Weltanschauung* zveni povsem klasično: »svetovni nazor je intelektualna konstrukcija, ki s pomočjo neke nadrejene podmene reši vse probleme našega obstoja naenkrat, ki torej ne pušča nobenega odprtega vprašanja, in v kateri ima vse, kar pritegne naš interes, določeno mesto« (Freud 2002: 170). Beseda konstrukcija se tu nanaša na moment totalitete. Svetovni nazor kot konstrukcija ni le preprosta interpretacija realnosti, temveč nekaj več. Kot konstrukcija predstavlja nekaj, kar postavi realnost v določen okvir, po katerem realnost šele postane dovzetna za delo interpretacije. Še več svetovni nazor kot konstrukcija je ime za okvir realnosti kot tak. Interpretacija je tisto, kar je sekundarno: operira znotraj tega okvira, znotraj konstrukcije. Konstrukcija kot okvir predstavlja tisto temeljno zarezo, ki skozi proces uokvirjenja realnost šele vzpostavi kot realnost, tako rekoč vzpostavi realnost. Zunaj okvirov realnosti, torej zunaj konstrukcije, ni mogoče govoriti o realnosti. Konstrukcija šele priskrbi minimum konsistence, ki podredi kaos »realnega brez zakona« nekemu poenotujočemu simbolnemu momentu. Šele na podlagi tega poenotenja vznikne tisto, kar imenujemo realnost – natanko realnost kot simbolna realnost, tj. kot simbolno posredovana realnost. Ko je enkrat dan minimalni konstrukcijski okvir, nastopi tisto, čemur običajno pravimo interpretacija realnosti, obdelovanje materiala, ki ga konstrukcija kot okvir zbere skupaj. Vsaka interpretacija se odvija na ozadju konstrukcije, ki kot nekakšna transcendenca lebdi nad interpretacijo in regulira njeno proceduro.<sup>15</sup>

Funkcija svetovnega nazora je, da odpravi vsa odprta vprašanja, formulira neki ultimativni odgovor oziroma oblikuje neko formalno logično matrico, ki je zmožna integrirati vsako novo vprašanje, ki vznikne na njenem robu. Gre za konstrukcijo, ki sama prej predstavlja nevtralno formo in ne prinaša nobene konkretne vsebine. V psihoanalizi ima takšna konstrukcija specifično ime – fantazma. Funkcija in logika fantazme predstavljata okvirno limito znotraj

---

<sup>15</sup> »Ni interpretacije v smislu vsebinske montaže, ki ne bi temeljila na nekem minimumu konstrukcije kot formalne montaže same te vsebinske montaže« (Tomšič 2006: 25).

razpršenega simbolnega, ki je simbolno označevalca. Sta nekakšen popek simbolnega, ki pa sam ni nujno simbol. Lacan je skozi svoje poučevanje podal več umestitev fantazme. Njegov zadnji odgovor umešča fantazmo v register imaginarnega. Prav imaginarno je tisti register, ki podpira konstitucijo neke sklenjene totalitete. »Šele fantazma daje konsistentnost človekovi želji. Nek empirični objekt postane objekt želje šele, ko vstopi v fantazmo« (Salecl 1993: 188).

Ker funkcija fantazme sovпада s funkcijo okvira realnosti, Freud v svoji definiciji svetovnega nazora dejansko poda definicijo fantazme. Fantazma je torej daleč od tega, da bi predstavljala neki element, ki bi bil v nasprotju z realnostjo, tujek, ki bi ga subjektova podivjana imaginacija vnesla v realnost in jo tako potvorila, fantazma šele omogoča konstitucijo realnosti. »Freudovski *Weltanschauung* je dejansko fantazma sveta – sveta, kot totalitete vsega možnega izkustva. Kot takšna, je fantazma iluzija v Freudovem pomenu besede, kolikor izreka, da obstaja med realnostjo in realnim razmerje adekvatnosti in da obstaja neka totaliteta realnega, ki jo lahko brez preostanka prevedemo v obstoječe okvire svetovnega nazora« (Tomšič 2006: 26). V nasprotju med fantazmo in realnostjo je Realno na strani fantazme. »Paradoks je v tem, da daleč od tega, da bi fantazma enostavno premaknila/popačila »pravo ravnovesje stvari«, hkrati utemeljuje vsak pojem uravnoveženega Univerzuma: fantazma ni idiosinkratčni eksces, ki zmoti kozmični red, temveč nasilni singularni eksces, ki vzdržuje vsak pojem takšnega reda«<sup>16</sup> (Žižek 2000: 64).

### 3.4 SCIENTIZEM

Povzetek Freudove obravnave konflikta med religijo in znanostjo bi se lahko glasil: religija kot ena izmed družbeno-kolektivnih iluzij je na tem, da dokončno podleže teži znanstvenega napredka in se kot iluzija razblini spričo znanstvene resnice.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Fantazma zadeva način, kako ljudje organizirajo svoj užitek, kako okoli nekega travmatičnega nesimbolizabilnega mesta organizirajo svojo željo. Fantazma daje konsistentnost temu, čemur rečemo »realnost«. Ker je družbena realnost vselej prečena z neko temeljno nemogućnostjo (z antagonizmom kot temu pravita Laclau in Mouffe), ki ji onemogoča, polno simbolizacijo, deluje fantazma kot scenarij, ki zapolni to prazno mesto družbenega, točko njegove nekonsistentnosti. Fantazma tako prekrije dejstvo, da je simbolni red strukturiran okoli neke praznine, okoli neke točke, ki ne more biti simbolizirana. Fantazma zadeva način, kako subjekt organizira svojo ekonomijo uživanja okoli nekega travmatičnega objekta. Politike brez fantazme ni: vselej je neka skrita podmena, ki organizira naše uživanje. Vprašanje demokratične politike pa ni, kako ene fantazme zamenjati z drugimi (bolj demokratičnimi), ali kako preprečiti, da se odkrito rasistične fantazme izgovorijo, ampak kako oblikovati takšen politični prostor, da rasistične fantazme ne bodo imele učinka. »Samo družba, ki »verjame« v demokratične institucije prenese, da se v njej fantazme artikulirajo, pa zato ni nevarnosti, da bi se demokratična družbena zgradba zrušila« (Salecl 1993: 187-196).

<sup>17</sup> Med Freudovimi intervencijami v polje religiozne problematike obstaja neka zanimiva anomalija. Tomšič ugotavlja, da »se nahaja v sklepnem predavanju iz *Nove serije predavanj za uvod v psihoanalizo*. V tem tekstu je

Freud ugotavlja, da psihoanaliza ni sposobna proizvesti svetovnega nazora, je disciplina brez svetovnega nazora. K nemožnosti oblikovanja svetovnega nazora pripomore prav objekt njenega raziskovanja, nezavedno, za katerega se zdi, da »ni od tega sveta« oziroma da predstavlja nekaj, česar ni mogoče integrirati v nobeno obstoječo konstrukcijo svetovnega nazora, skratka nekaj, kar se bistveno upira integraciji v okvire realnosti. Nezavedno je imuno na totalizirajoči učinek svetovnega nazora in nastopi kot meja njegovega integracijskega mehanizma. Med njima torej obstaja konstantno nerazmerje, ki je posledica tega, da nezavedno v osnovi ne more tvoriti neke konsistentne celote. Nezavedno je negacija logike svetovnega nazora, toda negacija, ki utemelji lastno logiko odprtega tipa.

Svetovni nazor znanosti radikalno odstopa od Freudove definicije svetovnega nazora, ki smo jo omenili zgoraj. Posebnost tistega, kar Freud imenuje svetovni nazor znanosti ali znanstveni svetovni nazor je v tem, da sicer prav tako predpostavi enotnost ali enovitost – skratka: konsistentnost razlage sveta, vendar samo to enotnost hkrati detotalizira. Znanstvena podoba sveta ni nekaj nespremenljivega, statičnega, temveč je v stalnem gibanju. »Vendar pa nikakor ne vidimo, zakaj realno ne bi dopuščalo nekega zakona, ki se giblje« (Lacan 2006: 18). Nestanovitnost znanstvene interpretacije sveta se opira na isto logično osnovo kot freudovsko nezavedno, in prav to *logično* ujemanje znanosti in nezavednega je gonilo Freudovega *scientizma*. Tako kot v psihoanalizi obstaja logična nemožnost, da bi iz nezavednega naredili neko substanco, tako tudi znanost nikoli ne more priti do tega, da bi podala ultimativno razlago realnosti, formulo sveta, ki bi tvorila njegov totalizirajoči okvir.<sup>18</sup> Lahko bi rekli, da je znanstveni svetovni nazor interpretacija brez konstrukcije, kolikor pod konstrukcijo razumemo izključno konstrukcijo neke totalitete. Znanost je vselej omejena na pogoje možnosti nekega spoznanja, toda ker se ti pogoji vseskozi spreminjajo, je v znanosti ultimativna konstrukcija nemogoča. Razlika med znanstvenim in religioznim nazorom je v tem, da religiozni model predstavlja paradigmo statične razlage sveta, medtem ko znanstvene razlage vsebujejo notranjo dinamiko, zaradi katere so vselej le začasne. Vprašanje, ali se

---

zaznati tudi drugačne, bolj realistične tone, ki dovolj zgovorno pričajo o tem, da se je Freud dobro zavedal problematičnosti svojega brezpogojnega zaupanja v moč znanstvenega napredka« (Tomšič 2006: 24).

To anomalijo potrebno izpostaviti, ker odpira miselno linijo, ki nazadnje privede Lacana do radikalno drugačne napovedi.

<sup>18</sup> Ena izmed sodobnih mitoloških konstrukcij, ki zakrivajo to nemožnost znanosti je tudi tista, ki govori ravno o očetu spoznanja o relativnosti. Albert Einstein naj bi zadnja leta svojega življenja (Posebna relativnostna teorija je bila objavljena že leta 1905, kasneje ni objavil nič zelo pomembnega, znano pa je, da je nadaljeval z znanstvenim delom, umrl je leta 1955) razvijal tako teorijo, ki bi temeljila na povezavi vsega v eno enačbo in ki bi povezala štiri temeljne sile: šibko in močno jedrsko silo ter gravitacijsko in elektromagnetno silo. Enačba naj bi dokončno razložila realnost. Mit seveda pravi, da je Einstein sicer prišel do nje, da pa je ni hotel objaviti pod vtisom grozot svetovnih vojn in občutka krivde zaradi atomske bombe, ki jo je pomagal razviti.

sodobna znanost tega samo zaveda ali v to res verjame, puščamo ob strani. Znanstvena razlaga sveta je notranje razprta in njen univerzum je aktualno neskončen, medtem ko je univerzum religije zgolj potencialno neskončen, limitiran oziroma sklenjen univerzum, ki temelji na nespremenljivem in večnem zakonu. Zunaj znanstvenega svetovnega nazora vedno insistira neko realno, ki ga mora znanost šele zapopasti, medtem ko religiozni svetovni nazor temelji na izključitvi ekstirnega karakterja realnega, sama ta izključitev pa je nujni pogoj njegove imaginarne totalitete. »V tem je tudi integracijska moč religije, ki je sposobna v okviru svojega svetovnega nazora vključiti dobesedno vse, kajti ko je ekstirni karakter realnega izključen, samo realno nastopi kot nekaj smiselnega oziroma kot nekaj, kar proizvaja učinke smisla. Temeljna religiozna enačba se zatorej glasi: smisel = realno« (Tomšič 2006: 28).

V svojem nenehnem spopadu z religijo in v razkrinkavanju njenega neizogibnega neuspeha je Freud pravi dedič razsvetljenstva. Znanost je zanj instanca razuma, ki premaga vraževernost in se spoprime z religijo kot z otroškimi strahovi in bojznimi, ki jih človek nosi s sabo v dobo odraslosti. Toda Freud ni le dedič razsvetljenstva, je tudi njegov nevarni naprotnik, kajti »rast spoznanja o objektivnem, realnem svetu je istočasno tudi najedanje človekovega lastnega teritorija, ki si ga razsežnost zunanosti, drugosti prisvaja v zaporednih udarcih človekovemu narcizmu«<sup>19</sup> (Bahovec 1990: 124).

Med znanostjo in religijo je nepomirljiv konflikt. Med svetovnim nazorom, ki nima pretenzije po lastni totalizaciji na eni strani in najbolj sklenjenim in doslednim svetovnim nazorom v zgodovini človeštva na drugi strani – med znanostjo in krščanstvom. Izid boja je odvisen od tega, ali bo uspelo znanosti zamajati družbeno funkcijo religije, ki je po Freudu trojna: »zadovoljitev človekove vedoželjnosti, pomiritev človekovega strahu pred življenjskimi nevarnostmi in nesrečami skozi zagotovitev »srečnega konca« in nenazadnje nalaganje prepovedi, predpisov in omejitev« (Freud 2002: 166). V zadnjem delu se religija najbolj oddalji od znanosti, kajti znanost se zadovolji s tem, da raziskuje in ugotavlja. Iz njenih aplikacij pa ne sledijo nobena pravila in nasveti za obnašanje v življenju. Religija skratka opravlja funkcijo vednosti oziroma tri razsežnosti religioznega svetovnega nazora, proti katerim pa znanost predstavlja resno konkurenco religiji le na ravni prve. Funkcija znanosti je produkcija vednosti, toda, ker je ta vednost navezana na realno nima nobenega spontanega smisla.

---

<sup>19</sup> Počasi in postopoma, a v neustavljivemu pohodu in kot nadaljevanje »napredovanja« od magičnega prepričanja v lastno vsemogočnost in religioznega prepričanja v božjo vsemoč do znanstvenega »izničenja človeka« soočenega z lastno majhnostjo.

Znanstvena vednost je v svojem bistvu ne-smiselna, celo proti-smiselna, medtem ko religiozna pozicija izreka, da je realno nekaj smiselnega. Zaradi tega znanost tudi na ravni vednosti ni resna konkurenca religiji, saj producira vednost, s katero subjekt ne ve kaj početi – ravno kolikor je ta vednost ne-smiselna – tako da je šele religija tista, ki s svojo funkcijo osmisli znanstveno vednost, jo napravi operativno znotraj obstoječega svetovnega nazora in s tem za subjekta uporabno tj. smiselno. »Funkcija produkcije smisla je religiozna funkcija *par excellence* in je imuna na nasprotje med znanostjo in religijo« (Lacan 2006: 16). Znanost brez smisla je v univerzumu smisla sicer nekaj škandaloznega in vznemirjajočega, vendar pa ne ruši iluzij svetovnega nazora. Danes moramo žal ugotoviti, da ni uspelo nobenemu udarcu človeškemu narcisizmu – niti Koperniku niti Darwinu niti Freudu, se pravi niti fiziki niti genetiki niti psihoanalizi – porušiti krščanskega svetovnega nazora in prevzgojiti njegovega osmišljajočega mišljenja.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> »Če torej znanost na prvi pogled spodkopava religijo, pa je dejansko stanje povsem nasprotno: religija osmisli znanost« (Tomšič 2006: 31).



## 4. REALNI BOGOVI

*Tedaj je Bog rekel  
Mojzesu: »Jaz sem, ki sem.« In nato  
je rekel: »Tako reci Izraelovim sino-  
vom: `Jaz sem` me je poslal k vam!«  
(Exodus 3,13–14)*

### 4.1 BOG JE NEZAVEDEN

Freud ni uvedel subjekta v svet, to je storil že Descartes. »Freud se obrača na subjekt, da bi mu rekel tole: *Tu v polju sanj, si pri sebi doma. Wo es war, soll Ich werden*« (Lacan 1996: 53). V tem soll Ich werden ne gre za jaz, ampak gre za mesto popolnega totalnega kraja mreže označevalcev, to se pravi – subjekt, *tam kjer so bile* že od nekdaj sanje.<sup>21</sup> Ta imperativ izhaja iz nekega izkustva, ki si zasluži naziv moralno.

Zastavek »resnice o Bogu« ni v stari in nič več vznemirjajoči novici, da je Bog mrtev, temveč v namigu, da je On (ali Njegova senca) živ in zdrav – dovolj, da je zmožen povzročanja zelo močnih psihičnih, družbenih in političnih učinkov. Lacan se zaveda, da smo kot kultura, v različnih stopnjah seveda, ponotranjili modernistični nazor o Bogu Očetu kot sentimentalizirajoči fikciji. Ta fikcija nam (vztrajno) omogoča, da si razlagamo določene stvari, uživamo določene občutke, ali, da počnemo nekatere stvari. Hkrati se distanciramo od nje in jo razgrajujemo z namenom izogibanja zatiranju in tlačenju, ki izhajata iz nje. Lacan izpostavi dejstvo, da še vedno nezavedno investiramo v, ljubimo, dvomimo v, sovražimo tega odsotnega, domnevno fiktivnega Boga in da sproščamo antagonizem ljubezen-sovraštvo v ljubezni do sebe in svojega soseda, ki jo imamo za bistveno v svojih družbenih in osebnih življenjih. Rezultat tega je ironični paradoks: »zdi se, da moramo predpostaviti enega, monoteističnega, moškega Očeta Boga in potem racionalizirati tega enega Boga kot mrtvega, da lahko odmev Njegove biti spremeni spolne razlike in želje v bratsko ljubezen« (Lacan v Kearns 1997: 31), Bratska ljubezen pa je družbena vez. Lacanovo delo ne priča preprosto o

---

<sup>21</sup> V Freudovih očeh je načelo ugodja hkrati najvišje načelo in nujen neuspeh. Tako Freud pravega kraljestva načela ugodja ne najde ne v svetu ne v realnosti; kraljestvo ugodja se nahaja v sanjah in Freud tu uvidi, da je raba načela ugodja v osnovi halucinatorna. »Ne nanaša se na dejanje, kot so verjeli Stari, pač pa na halucinacijo. Zaradi te nezadostnosti načela ugodja je moral Freud vpeljati načelo realnosti. Stari načela realnosti niso potrebovali, ker je v njihovih očeh načelo ugodja že samo po sebi vključevalo realnost« (Miller 2001: 12). Lacan o tem mestu pravi tole: »Na tem kraju so stari prepoznavali marsikaj, kdaj pa kdaj tudi božja sporočila – in čemu naj bi se bili motili? Z božjimi sporočili so vedeli kaj početi. Pa tudi ni izključeno, da so božja sporočila še vedno tam – s to razliko, da je nam to vseeno. Nas pa zanima prav tkanina, ki ta sporočila obvija, to se pravi mreža, kamor se kdaj pa kdaj kaj ujame. Nemara je glas bogov še slišati, a dolgo je že, kar so se, vsaj za božji glas, naša ušesa vrnila v izvorno stanje – vsakdo ve, da so ušesa zato, da ne bi slišali« (Lacan 1996: 45).

smrti Boga, temveč o nečem, čemur bi prej lahko rekli Njegovo vztrajno življenje, in Njegova konstitutivna vloga pri strukturiranju govornice,<sup>22</sup> nezavednega strukturiranega kot govornica, spola, avtoritete, norosti...

Na tem mestu nam bo pomagala Lacanova formula »*bogovi so s polja realnega*« (Lacan 1996: 50). Resnični bogovi so bogovi pred svojo simbolno realizacijo. Bogovi so prvotni vrtinec pred-zgodovinskih in pred-simbolnih pulzij, bogovi so pulziranje realnega. Kajti subjekt je zato, zato da bi se ponovno našel ravno tam, *tam, kjer je bilo* realno. Realno je tukaj tisto, kar se vselej vrne na isti kraj, na kraj, kjer ga subjekt, kolikor kogitira, kjer ga *res cogitans* ne sreča. Bog je iz reda Realnega, Bog ex-sistira, ob-staja, je ob svoj obstoj. Bog je potlačitev sama, temeljna potlačitev, neka vednost, ki se ve, da se ne ve, potlačena vednost. Vse, kar do sedaj vemo o realnem, je malo v primerjavi s tistim, kar si ne moremo niti predstavljati, kajti za realno je značilno prav to, da si ga ne predstavljamo. Če obstaja pojem realnega, je skrajno kompleksen in zaradi tega je realno nezapopadljivo, ni ga mogoče zapopasti na način, ki bi tvoril celoto. Realno ni neko vse. Dodali bomo, da »*k realnosti pristopamo z aparati užitka*«, če velja, da se osredotočimo na to, da obstaja samo en aparat, namreč govornica. »Pri govorečem bitju je užitek opremljen prav na tovrsten način«<sup>23</sup> (Lacan 1985: 46).

---

<sup>22</sup> Sistem konceptov utelešenih v govornici recipročno vpliva na formacijo človekovega sveta, ki je v enaki meri dan in konstruiran. »Človekova govornica nima popolnoma nobenega vpliva na neko predpostavljeno realnost, ki ni vsaj delno formirana na podlagi človeških konceptov. To leži izven kognitivnega dosega« (Hick 2004: 350).

<sup>23</sup> V formulah seksuacije Lacan pokaže, kako sta moški in ženska različno določena (razcepljena) s »falično funkcijo«, ki jo razume kot *simbolno kastracijo*, kot nekaj, kar se človeku zgodi, ko vstopi v jezik. Kastracija se tukaj nanaša na odtujitev človekove želje, do katere pride, ker smo prisiljeni naše želje izraziti v besedah oz., ker se sama želja oblikuje znotraj in s pomočjo jezika, ki ga nismo sami izumili. Jezika, ki smo se ga naučili uporabljati od drugih in ki smo ga dolžni uporabljati, ker ga drugi uporabljajo in drugega ne razumejo.

Če je moški popolnoma podrejen simbolni kastraciji in tako čisto določen s falično funkcijo, pa to za žensko ne drži: v njenem primeru falična funkcija ne vlada popolnoma. Ženska, glede na simbolni red, *ni vsa*, ni vsa omejena, določena s falično funkcijo. Moška logika predstavlja univerzalno: vse moškega pade pod falično funkcijo, moški je popolnoma določen s simbolno kastracijo, hkrati pa ta funkcija implicira, da obstaja en moški (freudovski primarni oče), ki je izjema in ki ni podrejen simbolni kastraciji. »Ta primarni oče je, kot vemo iz freudovskega mita, lastnik vseh žensk, oče, ki ni podrejen zakonu, za katerega ne velja kastracija« (Salecl 1993: 96).

Za moškega je kastracija, se pravi nekaj kar reče ne falični funkciji edini način, da lahko uživa žensko telo, da se lahko ljubi. S tem, ko so ne-vse, so ženske deležne užitka, na podlagi katerega bi lahko eno izmed plati Drugega, njegovo božjo plat, interpretirali kot nekaj, kar se opira na ženski užitek. Do vsega tega pride skozi bit pomenjanja, ta bit pa nima drugega mesta razen mesta Drugega. V to mesto se vpisuje tudi funkcija očeta, kolikor se nanjo nanaša kastracija. Na ta način sicer ne pridemo do dveh Bogov, vendar pa tudi nismo več pri enem samem. Na mesto užitka Drugega je uvrščeno najvišje Bitje, očitno mitično pri Aristotelu, negibna sfera, iz katere izhajajo vsa gibanja, kakršna koli že so: spremenbe, nastanki... Kolikor je njen užitek radikalno Drugi ima ženska več razmerja z Bogom kot vse, kar je moglo biti rečeno v antični spekulaciji, ki je šla po poti nečesa, kar se artikulira samo kot Dobro moškega. »Lahko bi rekli, da bolj, kot moški daje ženski priložnost, da ga zamenjuje z Bogom, se pravi s tem, kar ji daje užitek, manj sovraži, in hkrati s tem manj je, in ker ni ljubezni brez sovraštva manj ljubi« (Lacan 1985: 76).

Ženska logika formul seksuacij sestoji iz dveh delov: najprej imamo formulo, po kateri ne-vse ženske pade pod falično funkcijo, nato pa formulo, da je vsaka ženska vsaj delno določena s falično funkcijo. Kar pomeni, da ženska ni vsa določena s falično funkcijo, kljub temu pa je umeščena v simbolni red. Ko Lacan pravi, da Ženska

Lacan v *Štirih temeljnih konceptih psihoanalize* izpostavi »resnični obrazec ateizma«, kjer skozi branje Freuda razdeluje štiri koncepte, ki jih je vpeljal kot temeljne (nezavedno, ponavljanje, transfer in pulzija), in ki jih opredeli kot člene v teoretskem oziroma znanstvenem diskurzu.<sup>24</sup> »Zakaj resnični obrazec ateizma ni Bog je mrtev – Freud ščiti očeta, celo ko izvir funkcije utemelji na uboju očeta – resnični obrazec ateizma je Bog je nezaveden« (Lacan 1996: 57). Obrazec jasno kaže, da je ateizem nujno misliti znotraj nezavednega, strukturiranega kot govorica in nenazadnje prav tam, kjer je treba misliti religiozno, saj je Bog prisoten v obrazcu, čeprav na nek izmuzljiv in izginevajoč način, ki je nezavedno. Je torej ne bit, ne ne-bit. Nezavedno je vsota učinkov govora na subjekt in sicer učinkov, ki se gibljejo na ravni, kjer se subjekt vzpostavi prek učinkov označevalca. S pojmom subjekt je označen kartezijski subjekt, ki nastopi v trenutku, ko se dvom prepozna kot gotovost, gotovost, ki jo konec koncev zgreši.

Drugi,<sup>25</sup> Drugi kot kraj resnice, je edino, četudi ireduktibilno mesto, ki ga lahko dodelimo božanskemu bitju, Bogu, če naj ga imenujemo s pravim imenom. Bog je v pravem pomenu besede kraj, kjer se proizvede *dieu – dieur – dire*.<sup>26</sup> Za neki nič je »rekanje« tisto, ki tvori Boga in dokler se bo nekaj rekalo, bomo imeli opraviti s hipotezo Boga. Zaradi tega so edini pravi ateisti teologi, namreč tisti, ki o Bogu govorijo. »Nobenega drugega načina ni, da smo ateisti, razen če skrijemo glavo v njegovo naročje v imenu nevemkaterega sranja, kot da bi ta Bog dejansko razodel kakršnokoli svojo navzočnost. Nasprotno ni mogoče, da bi karkoli rekli, ne da bi hkrati naredili, da on obstoji v obliki Drugega« (Lacan 1985: 39).

---

ne obstaja, s tem misli samo to, da *ženska ne more biti ustrezno opredeljena z jezikom*. V njej je nekaj (domnevni ženski užitek), kar uhaja simbolnemu, hkrati pa je ženska kljub vsemu določena s simbolnim. Bruce Fink v razlagi formul seksuacije poudarja, da ima ženska »lažji« dostop do realnega, nesimbolizabilnega, do tega, okoli česar je simbolni red strukturiran. »Ženska logika tako zastopa to, kar je partikularno, to kar je hkrati simbolizirano in kar uhaja simbolnemu« (Fink v Salecl 1993: 97).

<sup>24</sup> Kot različne od pojmov, ki jih opredeli kot enote ideološkega diskurza (Lacan 1996: 26).

<sup>25</sup> »Boromejski vozec« je Lacanov koncept, ki razkriva in združuje imaginarne, simbolne in realne dimenzije »drugega«. Najprej je tu imaginarni drugi – drugi »nam podobni« ljudje, naši soljudje, s katerimi smo vpeti v zrcalna razmerja tekmovalnosti, vzajemnega prepoznavanja itd. Nato je tu simbolni »veliki Drugi« - »substancia« naše družbene eksistence, brezosebni niz pravil, ki urejajo naše sobivanje. Končno je tu Drugi *qua* Realno, nemožna Reč, »nečloveški partner«, Drugi, s katerim ni mogoč noben simetričen, s simbolnim redom posredovan dialog. Ključnega pomena pa je, kako so te tri dimenzije spete. »Bližnjik kot Reč pomeni, da pod bližnjikom kot našim podobnikom, našo zrcalno podobo, vselej preži brezdanje brezno radikalne Drugosti, pošastne Reči, ki je ni moč udomačiti« (Žižek 2004: 75).

<sup>26</sup> Neprevedljiva homofonija v francoskem jeziku, kjer Lacan vpelje neologizem *dieur* kot zgostitev *dieu* (bog) in *dire* (reči), da bi vzpostavil kontinuum med »bogom« in »rekanjem« (Lacan 1985: 39).

## 4.2 NA ZAČETKU JE BILA BESEDA

Vprašanje verovanja je pri Lacanu razvito znotraj prakse temeljne odtujitve, v kateri dobiva oporo vsako verovanje. Gre za dvojni subjektivni člen, ki »naredi, da prav v trenutku, ko se zdi, da so pomenu verovanja v samem temelju spodnesena tla, subjektova bit vznikne v svetlobo, ki jo izžareva tisto, kar je v pravem pomenu besede realnost tega verovanja« (Lacan 1996: 248). Če torej premagamo praznoverje, to še ne zadošča, da bi omilili tudi njegove učinke v biti. Odtujitev je prva bistvena operacija, ki utemelji subjekt. *Vel* odtujitve definira neka izbira, katere lastnosti so odvisne od tega, da vselej obstaja – ne glede na izbiro – neki *ne ono ne drugo*. Izbira je zgolj v tem, da se odločimo, ali hočemo ohraniti enega od delov, saj bo drugi del v vsakem primeru izginil. V primeru biti subjekta, ki je pod smislom, je izbira sledeča: če izberemo bit, subjekt izgine, uide nam, pade v ne-smisel – če izberemo smisel, smisel obstane zgolj kot smisel, okrnjen za tisti del ne-smisla, ki je v realizaciji subjekta ravno nezavedno. »V naravi tega smisla, takšnega kakršen vznikne v polju Drugega, je, da velik del njegovega polja zatemni izginevanje biti, izginevanje, ki ga vpelje sama funkcija označevalca« (Lacan 1996: 196–197).

Označevalec je to, kar zastopa subjekt za nek drug označevalec. Ko se označevalec proizvaja v polju Drugega, povzroči, da vznikne subjekt njegovega pomena. Toda kot označevalec deluje zgolj tako, da subjekt takoj reducira, da ni nič več kot označevalec, se pravi, da ga z istim gibom, s katerim ga prikliče, da začne delovati, tudi že okamni. Subjekt se rodi, kolikor v polju Drugega vznikne označevalec. Toda prav zaradi tega tisto – kar poprej ni bilo nič, le subjekt, ki še pride – skrepeni v označevalec. Subjekt je kot v negotovosti zaradi tega, ker ga cepi učinek govornice. Prek učinka besede se subjekt vse bolj realizira v Drugem, vendar tu že teži le še k polovici samega sebe. Ugotovil bo, da je njegova želja samo še vedno bolj razcepljena v metonimiji besede. »Učinek govornice je v tem, da je subjekt subjekt le po tem, da je podvržen polju Drugega« (Lacan 1996: 173). Sleherna razsežnost biti se proizvede v teku diskurza gospodarja, tistega, ki tedaj, ko izreče neki označevalec, pričakuje, da bo kot posledica te njegove izreke nastopil eden tistih učinkov označevalne vezi, ki ga ni zanemariti in, ki sestoji v tem, da označevalec ukazuje. »Označevalec je najprej imperativen« (Lacan 1985: 29).

Označevalec se umešča na raven uživajoče substance, je vzrok užitka. Vendar s tem, ko označevalec postavi mejo užitku, je tudi tisti, ki ga zaustavi. Tu je na delu drugi pol označevalca, njegov gib, s katerim nas zaustavi. Ravno poteza označevalca, da je tisti, ki

zaustavi užitek, je izvir ukazovalnega zvalnika. Potrebno je natančno ločiti funkcijo označevalca od ustvarjanja pomena z metaforično in metonimično rabo označevalcev.

Za človeka se drama začne, ko se Beseda utelesi,<sup>27</sup> od takrat ni več brezskrbna žival, ki »nagonsko« ve, kdaj in kako se pariti, saj ga je razdejala Beseda, ki zbuja užitek. Od takrat dalje je govoreče bitje bolna žival.<sup>28</sup> Kot živo bitje in govorilo je subjekt podvržen simptomu, ki ga razjeda: simptomu kot manifestaciji Realnega na ravni živih bitij.

Vrnitev k pred-diskurzivni realnosti je sen – sen, ki je v osnovi vsake ideje spoznanja. Hkrati pa je ta vrnitev tudi mitična. Ni nikakršne pred-diskurzivne realnosti, vsaka realnost temelji na nekem diskurzu in se definira na njegovi podlagi. »Niti najmanjše pred-diskurzivne realnosti ni in sicer zaradi zelo dobrega razloga: to, kar tvori skupnost in čemur sem rekel moški, ženske, otroci, ne pomeni nič kot pred-diskurzivna realnost. Moški, ženske in otroci, to so zgolj označevalci« (Lacan 1985: 30).

Označevalec participira na tistem ničū, iz katerega je bilo, v skladu s kreacionistično idejo nekaj povsem izvirnega ustvarjeno *ex nihilo*. Geneza ne pripoveduje o ničemer drugem, kot o kreaciji – zares iz ničā – ničesar drugega kot označevalcev. Ko, kreacija nastopi, se artikulira s poimenovanjem tega, kar je. V kreacionistični ideji gre za kreacijo iz nič torej, iz označevalca.

Vprašanje, ki se postavlja je, kje je bila Beseda pred začetkom? Teologija je postavila skupaj Evangelij po svetem Janezu in Genezo, ki ni brez zveze z Besedo, rekoč, da je bila Beseda stvar Boga Očeta in da so spoznali, da je Geneza enako resnična kot Evangelij, kolikor oba trdita, da je Bog ustvaril svet z Besedo.

V židovskih Spisih, v svetih Spisih je vidno, čemu služi to, da je bila Beseda ne na začetku, temveč pred začetkom. Ker je bila pred začetkom, si Bog jemlje pravico, da na najrazličnejše načine graja osebe, ki jim je dal majhno darilce. Adama je naučil imenovati stvari. Ni mu dal Besede, ker bi bilo to preveč, naučil ga je imenovati. Imenovanje ni nič posebnega, je čisto po meri človeka.

---

<sup>27</sup> »V začetku je bila Beseda in Beseda je bila pri Bogu in Beseda je bila Bog. Ta je bila v začetku pri Bogu. Vse je nastalo po njej in brez nje ni nastalo nič, kar je nastalega. V njej je bilo življenje in življenje je bilo luč ljudi in luč sveti v temi in tema je ni sprejela« (Jan 1, 5).

<sup>28</sup> Kot pravi Berger in Luckmann, posamezno človeško bitje je bitje na živalskem nivoju. Takoj pa, ko opazujemo fenomene, ki so samo človeški, vstopimo v socialno realnost. Človekova specifična humanost in družbena naravnost sta neločljivo povezani. *Homo sapiens* je vedno že in v enaki meri *homo socius*. Govorica danes sestavlja ogromne zgradbe, ki se vzpenjajo nad vsakodnevno realnostjo kot gigantske prezence iz nekega drugega sveta. Religija, filozofija, umetnost in znanost so zgodovinsko najpomembnejši simbolni sistemi te vrste. Kljub temu, da njihova konstrukcija zahteva maksimalno ločenost od vsakodnevne izkušnje, lahko ugotovimo, da imajo lahko zelo velik vpliv na realnost vsakodnevnega življenja. (glej Burr 2005: 185–186).

Bog je stvarnik zato, ker ustvarja podobe. Eden najbolj bistvenih elementov gibala *Imen-očeta*, je, da je neko določeno pogodbo mogoče skleniti onstran vsakršne podobe. V nekem smislu ni bog tisti, ki je antrpomorfen, ampak se od človeka zahteva naj ne bo. Na tak način moramo razumeti zapoved *Ne delaj si izrezljane podobe...*

Janezov »Na začetku je bila Beseda« je enigmatičen. Gre za popolnoma nepredvidljivo in nerazložljivo dejstvo, da je človek govoreča žival. Beseda zbuja užitek. Vendar simptom še ni zares realno. Je manifestacija realnega na naši ravni živih bitij. »Kot živa bitja smo podvrženi simptomu, simptom nas razjeda. Bolni smo, to je vse. Govoreče bitje je bolna žival. »Na začetku je bila Beseda« pomeni isto«<sup>29</sup> (Lacan 2006: 16).

Religija ima med vsemi načini, na katere si subjekti postavljajo vprašanje svoje eksistence, prednost razsežnosti, ki je pozabljena. V religiji je bistvena neka razsežnost, ki je pridržana za nekaj operativnega, dejavnega, čemur pravimo zakrament. Verniki imajo zakrament za znamenje, ki nakazuje dejavno in magično onostranskost religije, kraj, kjer je na nek poseben način obnovljen nek pakt. Ta dejavna razsežnost je zaradi ločitev, nemoči našega uma, naše končnosti znotraj religije pozabljena.

Vera v moč molitve – samo tam, kjer ima molitev moč nad predmeti, ki so zunaj človeka, samo tam je molitev še *religiozna resnica* – je isto kot vera v čudežno moč. Vera v čudeže je istovetna z bistvom vere sploh. Samo vera moli; samo molitev vernika ima moč. Vera pa ni nič drugega kot zaupljiva gotovost v realnost, tj. v brezpogojno veljavnost in resničnost subjektivnega v nasprotju z zakoni in mejami narave in uma.<sup>30</sup>

»Če ni popolnega in celostnega verovanja, potem ga ni zato, ker pač ni verovanja, ki ne bi v samem svojem temelju predpostavljalo, da je zadnja razsežnost, ki jo mora razodeti, strogo sovisna z momentom, v katerem izgine njegov smisel« (Lacan 1996: 222). Lacan je na neki pozni točki svojega poučevanja prisiljen razglasiti, da je vsak smisel religiozen. *V Pismu o*

---

<sup>29</sup> Vendar Lacan v luči tega vprašanja nekoliko omahuje, ali kot opazi Žižek: »kaj je prej označevalec ali zagata v Realnem?« (Žižek 2000: 69). Lacan včasih predstavi travmatično kolonizacijo živega telesa s strani parazitskega simbolnega Reda kot izvorno dejstvo: prav poseg Simbolnega iztiri, vrže iz tira naravni organizem v njegovem uravnoteženem krogotoku, njegove naravne instinkte transformira v pošastni gon, ki ga nikoli ni mogoče polno zadovoljiti, saj je obsojen na večno »nemrtvo« vračanje svoje poti, ki za vedno vztraja v obsceni nesmrtnosti. Spet drugič pa na bolj spekulativno mistične načine išče nekakšen naravni presežek ali neravnovesje, motnjo, pošastno iztirjenje in potem simbolni Red dojame kot sekundarno in(ter)vencijo, ki naj bi »udomačila« ta pošastni presežek, razrešila njegovo zagato. Med dvema različicama poteka črta, ki loči materializem od idealizma: prvenstvo simbolnega reda je očitno idealistično, v zadnji instanci gre za novo različico božjega posega v naravni red, medtem, ko je druga različica – vznik simbolnega Reda kot odgovor na nek pošastni presežek v realnem – edina prava materialistična rešitev.

<sup>30</sup> »Karakteristični objekt vere je zato čudež, - vera je vera v čudeže, vera in čudež sta absolutno neločljiva pojava. Kar je objektivno čudež, je subjektivno vera« (Feuerbach 1982: 197).

*razpustitvi* zapiše: »Stabilnost religije izhaja iz tega, da je smisel vselej religiozen« (Lacan v Balažic 2007: 296).

Lacan apriorno zavrne možnost, da bi ateizem lahko dosegli zgolj s hotenjem ali zatrdovanjem ateističnega prepričanja. Kot pravi Žižek: »Nikoli nismo v položaju, da neposredno izbiramo med teizmom in ateizmom, kajti izbira kot taka se umešča v polje verovanja. »Ateizem«, v smislu odločitve, da ne verujemo v Boga, je bedna patetična drža tistih, ki hrepenijo po Bogu a ga ne morejo najti ali tistih, ki se »upirajo Bogu«... Pravi ateist ateizma ne izbere: zanj je irelevantno že vprašanje samo« (Žižek 2004: 62).

Če je religiozno čustvo božja ljubezen in je Zakon črka, se religiozna ljubezen naslanja na Zakon kot ireduktibilno in konstitutivno nerazumljen nesmiseln ritual, na označevalni avtomatizem prisile ponavljanja. Če se rešimo vraževernosti, še ne pomeni, da smo se rešili učinkov, ki jih povzročajo biti. Religiozni rituali so po svoji strukturi ekvivalentni prisili ponavljanja: avtomatizem nevrotičnih prisilnih dejanj, ki je, če je prekinjen, kaznovan z izbruhom tesnobe. In če je institucionalizirana religija javno praktcirana univerzalna prisilna nevroza, je individualna prisilna nevroza karikatura zasebne religije.

## 5. RESNIČNA RELIGIJA

*VERITE, resnica. Vsaka jezikovna zabloda, ki se nanaša na občutenje resnice, ki ga zaljubljeni subjekt doživlja ob misli na svojo ljubezen, bodisi ker misli, da edini vidi ljubljene objekt v njegovi resnici, bodisi ker definira posebnost svoje zahteve kot resnico, od katere ne more odstopiti.*

Roland Barthes, *Fragmenti ljubezenskega diskurza*

### 5.1 TRIUMF RELIGIJE

Znanost<sup>31</sup> proizvaja realno in vsem preobratom, ki jih prinaša znanost, je treba dati smisel. Religija pa se spozna na smisel, zmožna ga je dati čemurkoli. Celotno človeškemu življenju. Religija, že od vsega začetka daje smisel stvarim, ki bi bile sicer nekaj naravnega. Toda kljub temu, da so postale stvari zaradi realnega precej manj naravne (npr. kvantna fizika), je religija še vedno zmožna iz tega iztisniti smisel. Religija daje smisel najbolj nenavadnim poskusom, ob katerih se znanstvenikom zbuja tesnoba. »Religija bo za vse našla pisani smisel. Religija je ustvarjena za to, za zdravljenje ljudi, se pravi zato, da se ljudje ne zavedo tistega, kar ne gre« (Lacan 2006: 10-13).

Lacan predpostavi, da je resnična religija samo ena, romanska torej krščanska religija.<sup>32</sup> Ta resnica vztraja, ker je sposobna iztisniti smisel do te mere, da se v njem zares dobro utopimo. Za to ima dovolj virov, da lahko najde ujemanje vsega z vsem. Z nenehnim ovijanjem človeštva v smisel, seveda religiozni smisel, jim uspeva zdraviti simptom tega, kar ne gre. »Religija bo tako triumfirala nad znanostjo in psihoanalizo« (Lacan 2006: 12).

Pri formulaciji triumfa religije je na delu neki teoretski okvir, ki to sintagmo vpenja kompleksno dinamiko Lacanovega poučevanja in, ki kot element teorije izključuje banalno razumevanje. Potrebno je razjasniti logiko, na podlagi katere je Lacan v času, ko vsi ostali okrog sebe vidijo znamenja zatona religije in jo reducirajo samo še na njeno okostenelo

---

<sup>31</sup> Lacan znanost postavi ob bok trem nemogočim poklicem, ki jih je kot take označil Freud. Vladanje, vzgojo in analizo povezuje tesnoba, ki se pojavi, ko smo soočeni z nečim, kar »ne gre«. Napadi tesnobe, ki so značilni za sodobno znanost se najlepše kažejo v intervencijah znanstvenikov v religijo in družbo, skratka na področja, kjer znanosti zmanjkajo tla pod nogami.

<sup>32</sup> To, da naj bi bilo krščanstvo resnična religija, kakor je menilo o sebi, ni pretirana pretenzija, še toliko manj, ker od blizu raziskovati resnično pomeni, da o njem lahko povemo najslabše. V tej zvrsti ni mogoče bolje povedati, kakor Evangeliji. Ni mogoče bolje povedati o resnici. Celotno ni mogoče bolje razgrniti razsežnosti resnice, se pravi bolje izriniti fantazmo v realno. Krščanstvo je vse uživaštvo antike zavrglo med nizkosti, ki jih je imelo za svet. Na ta način krščanstvo ni ostalo brez povezave s problemom resničnega (glej Lacan 1985: 88).



institucionalno podobo, napovedal triumf religije.<sup>33</sup> Postati mora očitno, da napoved ne meri na konflikt med religijami, kot bi jo zlahka prebrali danes, temveč na obstoječi antagonizem znotraj zahodne družbeno politične realnosti – na antagonizem, ki ga povzema omenjeni konflikt med invencijo realnega in produkcijo smisla.

Da bi razumeli logično podlago napovedi triumfa religije, je treba k temu vprašanju pristopiti skozi perspektivo, ki jo odpira Lacanov seminar iz let 1973-1974, v katerem je ideja tudi prvič formulirana. Njegovo logiko povzema že sam naslov seminarja *Les non-dupes errent*, Neprevarani blodijo, sintagma je homofonija z *Les Noms du Pere*, Imeni Očeta.<sup>34</sup> »Besedna igra vzpostavlja določeno povezavo med tistim, kar Lacan imenuje blodenje neprevaranih, toda hkrati tudi blodenjem prevaranih, torej med subjektivim blodenjem in Imeni Očeta – pri katerih velja takoj izpostaviti njihovo množino, ki je ključnega pomena« (Tomšič 2006: 36).

Zapis Imena Očeta v ednini meri na neko singularno jedro simbolnega oziroma na neko njegovo razsežnost, ki znotraj simbolnega izpostavlja njegovo realno razsežnost. Ime Očeta je eksces znotraj simbolnega, saj je ime, recimo lastno ime, nekaj, kar se odteguje vsakemu smislu. Če subjektivno ime vzamemo preveč resno in ga hočemo razumeti, natanko kot označevalec s smislom, s tem subjekt popredmetimo in ga na nek način degradiramo. Ime opravlja svojo funkcijo imenovanja le, če je prazno. Zaradi tega funkcija imenovanja, ki je edina sposobna proizvesti neki učinek, ki presega okvir simbolnega in imaginarnega, pomena in smisla in ki s tem prebije zid med govorico in realnim, zaseda privilegirano mesto znotraj simbolnega. »V *Imenu očeta* moramo prepoznati oporo simbolne funkcije, ki od začetka zgodovine identificira njegovo osebo s figuro zakona. Ta koncepcija nam omogoča, da jasno razlikujemo nezavedne učinke te funkcije od narcističnih relacij, oziroma od realnih relacij, ki jih ima subjekt s podobo in delovanjem osebe, ki jo uteleša« (Lacan 1994: 99).

Če je moment Imena Očeta pluraliziran, obstajata dve možnosti. Prva je, da postane simbolno sestavljeno iz samih singularnosti in izgubi vsako razsežnost smisla. Primer takšne situacije je znanost zreducirana na golo manipulacijo z matematičnimi formulami. Druga možnost pa je simbolno oropano svojega inherentnega realnega momenta in je preplavljeno s smislom. Sem se umešča demokratična realnost, in to je tudi točka, kjer je mogoče najti Lacanovo razumevanje postmoderne logike. Lacanovska teza o postmoderni bi se torej glasila:

---

<sup>33</sup> Intervju, na podlagi katerega je nastal članek *Le triomphe de la religion precede de Discours aux catholiques* je iz leta 1975.

<sup>34</sup> Naslov prekinjenega seminarja iz leta 1963, *Des Noms-du-Pere*, kjer Lacan prvič Zapiše Imena Očeta v množini. Kot zanimivost naj omenimo, da je bil seminar prekinjen zaradi izključitve Lacana iz Francoskega društva za psihoanalizo.

postmoderna je obdobje neprevaranih subjektov. Logika tega obdobja je implicirana znotraj momenta pluralnosti Imen Očeta, znotraj nemožnosti, da bi govorili o Imenu Očeta v ednini. Pluralnost Imena Očeta, izhaja iz mutacije samega simbolnega in logike njegovega delovanja. Gre natanko za tisto mutacijo, ki jo je konec devetnajstega stoletja odkril Nietzsche in jo povzel v ideji o smrti Boga. Mutacija simbolnega predpostavlja neki dogodek, ki postavi pod vprašaj konsistenco samega simbolnega, njegovo realno konsistenco, ki se je opirala na prepletanje simbolnega z realnim, se pravi na singularnost Imena Očeta. Ko nad singularnostjo prevlada pluralnost, nad realno konsistenco simbolnega prevlada njegoova imaginarna konsistenca. Propad singularnosti Imena Očeta je pogoj in rojstvo postmodernega stanja, na ravni katerega obstaja nepregledno mnoštvo takih Imen, mnoštvo, v katerem je sama ta singularnost Imena Očeta pomnožena znotraj sebe. Zaradi prevlade imaginarnega je multiplicirana singularnost postala svoja lastna maska.<sup>35</sup>

»Prehod od znakov, ki nekaj prikrivajo, k znakom, ki zakrivajo, da ni ničesar, je bistven. Prvi se nanašajo na teologijo resnice in skrivnosti (katere del je tudi ideologija). Drugi odpirajo dobo simulakrov in simulacije, kjer ni več Boga, da bi prepoznal svoje, ne več Poslednje sodbe, ki bi ločevala pravo od nepravega, realno od njegove umetne oživitve, saj je vse že vnaprej mrtvo in hkrati oživljeno«<sup>36</sup> (Baudrillard 1999: 15). Edino orožje oblasti, njena edina strategija proti tej pomanjkljivosti je, da povsod vbrizga realno in referenčno, da prepriča o realnosti družbenega, o resnici ekonomije in finalnosti proizvodnje. Zato najraje uporablja diskurz krize, a tudi diskurz želje. »Imejte svoje želje za realnost!« lahko slišimo kot skrajni slogan oblasti, saj je v nereferenčnem svetu tudi zmešnjava načela realnosti in načela ugodja manj nevarna kot nalezljiva hiperrealnost. »Ostajamo med principi in tukaj ima oblast zmeraj prav« (Baudrillard 1999: 33).

Ime Očeta postane zgolj »eno-izmed-imen«, zabriše se nasprotje med masko in obstojem, med dozdevkom in realnim. Maska ne napotuje več na neki ob-stoj, na heterogenost nekega

---

<sup>35</sup> Kot pravi Lacan: » ... med Imeni Očeta obstaja tisto maskiranega Človeka. Toda Oče jih ima mnogo, kolikor ni Enega, ki bi se mu prilegalo, razen Imena Imena Imena. Ni Imena, ki bi bilo njegovo Lastno-Ime, razen ime kot ob-stoj. Torej dozdevok par excellence. In »maskirani človek« to prav dobro izraža« (Lacan v Tomšič 2006: 38).

<sup>36</sup> »Ko realno ni več to, kar je bilo, nostalgija dobi ves svoj pomen. Stopnjevanje izvornih mitov in znakov realnosti. Stopnjevanje sekundarne resnice, sekundarne objektivnosti, in sekundarne avtentičnosti. Vzpon resničnega preživetega, oživitev figurativnega tam, kjer sta izginila objekt in substanca. Ponorela produkcija realnega in referenčnega, ki je vzporedna in superiorna ponoreli materialni produkciji: takšna je videti simulacija na stopnji, ki se tiče nas – strategija realnega, neorealnega in hiperrealnega, ki povsod podvaja strategijo odvratanja« (Baudrillard 1999: 15). Francoski teoretik Jean Baudrillard je uvedel koncept *hiperrealnosti*. Dekonstruktivistični teoretiki kot on sam, trdijo, da besede pridobijo svoj pomen skozi reference na druge besede, po njihovem mnenju govornica ne črpa svojega pomena iz realnosti ampak iz drugih govoric. Medijski prikazi sveta tako niso odsev tega »kakrašen je« svet ampak odsev stalno nastajajočih zgodb prikazov samih. Ko se te zgodbe ali zgodovine odvijajo je, vsak nov nivo pod vplivom prejšnjega, tako nivo za nivojem, in realnost se spreminja v hiperrealnost (glej Gergen 2000: 121).

realnega, temveč na drugo masko. Ob-stoj ne opredeljuje več razmerja med dozdevkom in realnim, temveč razmerje med samimi maskami. Maska tukaj ni več nikakršna »grimasa realnega«, temveč maska maske. Singularnost Imena Očeta je dozdevek in realno držala narazen oziroma je predstavljala tisto zarezo znotraj njune medsebojne prepletenosti, ki je vzpostavila podlago za neki minimum orientacije. Zaradi tega tudi ni mogoče reči, da so s postmodernizmom padle maske, recimo maske velikih pripovedi in resnic, za katerimi je zazijala praznina. Nasprotno, šele ko imenovanje postane maska, ko samo Ime Očeta postane »dozdevek *par excellence*«, maska stopi na mesto praznine za masko, kar sproži postopek brezkončnega množenja mask, njihovega samooplajanja in neskončne produkcije dozdevkov-(brez)-realnega. Ime Očeta kot maska ni nikoli ena sama, temveč mnogoterost takšnih mask, maska za masko za masko oziroma »Ime Imena Imena«.

Na ravni maske Imena Očeta je problematika ob-stoja vključena v masko kot takšno, realno v dozdevku, in v odnosu do vključenosti in nerazločljivosti, ki sta v tej situaciji implicirani, se situira problematika subjektive prevare in neprevaranosti. Blodenje je ponavljanje neke pomote.<sup>37</sup> Razmerje je ključnega pomena, saj Lacan v sintagmi »neprevarani blodijo« igra tako na moment pomote, se pravi nekega trenutnega spodrseljaja, kot na moment radikalne zablode oziroma izgube orientacije, katere najbolj radikalno manifestacijo je mogoče razbrati v psihotičnem deliriju. »Zaradi tega Lacan v svojem poznem poučevanju razglša, da vsi ljudje blodijo, da je govoreče bitje kot takšno že zaznamovano z nekim delirijem« (Tomšič 2006: 39). Za govoreče bitje je vednost tisto, kar se artikulira. Utiranje poti vednosti ni nič drugega kot artikulacija stvari in njihovo osrediščanje v biti. »Očitno je da nič ni, razen prav toliko, kolikor se reče, da je« (Lacan 1985: 112).

Religija je tukaj paradigma vsake pomote, ker temelji na enačaju med smislom in realnim. Na isto raven se umešča tudi postmoderna pomota, ki zadeva nerazločljivost realnega in dozdevka.<sup>38</sup> Razlika med Realnim *na sebi* in tistim realnim, ki je plod človekovega religioznega izkustva, je jasna. Nobeden od označevalcev, ki opredeljujejo realnost znotraj človekovega izkustva ni uporaben izven te realnosti. Mogoče lahko govorimo o Realnem le posredno in v mitološki obliki. Potreba po izključitvi Realnega, ki nam omogoča, da živimo kot smrtna bitja, specifično človeška omejitev, je vidna v zavesti o Realnem. »Religiozne tradicije, mišljene kot »filtri« ali »obrambe«, delujejo kot totalitete, ki vključujejo tako

---

<sup>37</sup> Ponavljanje vzpostavi prehod od prvega pomena blodenja k drugemu, od nesporazuma v smislu trenutne pomote k blodenju kot izgubi orientacije. Blodenje je insistenca pomote, v primeru psihotičnega delirija je njena totalna sistematizacija – blodenje kot sistem, ki gradi na neki pomoti, oziroma sistemizirana pomota.

<sup>38</sup> Vendar nujno ni realno. Nujnost je zajeta z obrazcem *se ne preneha zapisovati*, medtem ko je realno, ki je povezano z naključnim iz formule *preneha se ne zapisovati*, zaobseženo v *ne preneha se ne zapisovati* (glej Lacan 1985: 55).

koncepte in podobe Boga ali Absoluta z različnimi izkustvenimi oblikami kot doktrinalne sisteme, rituale, mite, oblike umetnosti, etične zakone, življenjske sloge in vzorce in oblike družbene organizacije« (Hick 2004: 162–163).

## 5.2 BLODENJE NEPREVARANIH

Ponavljanje pomote je treba razumeti v smislu avtomatizma ponavljanja, katerega temeljni učinek je, da pomoti dodeli učinek smisla. Razmerje med pomoto in ponavljanjem je naslednje: ko se pomota ponavlja in insistira, se skozi ponavljanje osmišlja in pridobiva na trajnosti in konsistenci, torej na sistematičnosti. Pomota blodenja je vselej že tudi blodenje pomote. Toda, da se iz pomote porodi neki minimum sistematičnega blodenja, je potreben proces samooplajanja maske-dozdevka, ki se je naznanjal na ravni pluralizacije Imena Očeta. »Ime Imena Imena« pomeni, da ima sam oče status pomote.<sup>39</sup>

Če iz obstoječe pomote nastane neko blodenje, se proizvede avtomatizem ponavljanja in napredujočega osmišljanja, ki se zaradi odsotnosti singularne točke simbolnega brezglavo razrašča na vse strani. Smisel, ki ga subjekt pripiše svoji pomoti, slednjega vpne v proces blodenja. Realno se po drugi strani lahko vpiše le skozi zagato formalizacije. Njegov model lahko načrtamo na podlagi matematične formalizacije. »Matematična formalizacija pomenjanja poteka v nasprotju s smislom, skoraj protismiselno. Da matematika nič ne pomeni, je danes jasno celo matematičnim filozofom« (Lacan 1985: 77).

Sintagma »neprevarani blodijo« prinaša definicijo postmoderne subjekta, ki v simbolnem univerzumu ne najde več nobene realne opore za razlikovanje med heterogenimi registri človeškega izkustva. Potrebno je izpostaviti, da so neprevarani subjekti tisti, ki se ne pustijo ujeti temeljni razsežnosti simbolnega, ki je natanko razsežnost prevare. Za razumevanje tega se moramo spomniti zgoraj omenjene Lacanove definicije označevalca kot tistega, kar zastopa subjekt za nek drug označevalec. Redukcija subjekta na razmik med dvema označevalcema implicira neko razsežnost pomote. Definicija lahko nastopa tudi kot definicija blodenja. Ni mogoče spregledati, da je njen bistveni element njena krožnost. Krožnost povzema logiko označevalca in logiko simbolnega. Znotraj definicije obstaja neka »pod-definicija«, ki zadeva subjekt in ki krožnost postavlja v drugačno luč: »subjekt je tisto, kar zastopa označevalec za

---

<sup>39</sup> Lacan to pokaže s homofonijo Les Noms du Pere, Imena Očeta in Neprevarani blodijo, Les non-dupes errent. Ime Očeta je v zadnjem zapisu povzeto kot zvočni dozdevek, torej natanko kot dozdevek. Če nimamo pred očmi zapisa, potem je na ravni gole izgovorjave – v francoskem jeziku seveda – »blodenje neprevaranih« nerazločljivo od »Imen Očeta«, in ker je nerazločljivo, nujno implicira razsežnost pomote.

nekega drugega označevalca. Oziroma, kar pade v minimalni razmik med dvema označevalcema<sup>40</sup> (Tomšič 2006: 38).

Blodeči subjekt je subjekt, ki je izgubljen v množstvu označevalcev, od katerih nobeden ni na ravni svoje reprezentativne funkcije, temveč za opravljanje te funkcije kliče po nekem drugem, le-ta po nekem tretjem, itd.

Pomota reducirana na goli jezikovni nesmisel je bistvo nezavednega, čista diskrepanca, ki je inherentna simbolnemu kot takemu. Če se diskrepanca sprevrne v blodenje, potem to pomeni, da subjekt ne spregleda realnega, ki se naznanja kot nesmiselno jedro prevare, temveč v njej vselej išče neki prikriti smisel. Zato iz te diskrepance ne more izstopiti, tj. doseči neke točke vednosti in gotovosti, ki bi mu služila kot podlaga za minimalno orientacijo znotraj simbolnega in/oziroma nezavednega. Ker nezavedno ne podpira nobenega prijateljstva, se pravi, ker nezavedno za subjekt vselej ostaja njegov Drugi, mora subjekt izstopiti iz njegovega smisla, če naj v njem izpostavi neki minimum orientacije. Subjekt se izmakne primežu nezavednega samo, če se mu pusti prevarati, če se pusti prevarati njegovi realni razsežnosti, na podlagi katere postane razvidno, da je govoreče bitje subjekt – v obeh pomenih besede: tako subjekt kot podložnik – nezavednega po pomoti, celo po pomoti glede pomote. Toda na to pomoto se veže realna nujnost, ki vztraja v samem jedru označevalne funkcije.

Prevarani subjekt se pusti zapeljati svoji pomoti (»svojemu« označevalcu, ki ga zastopa pri vsakem drugem označevalcu), medtem ko neprevarani subjekt do pomote-označevalca zavzema distanco, da bi lahko spregledal njeno razsežnost, pri čemer spregleda, da je pomota označevalca njegova lastna subjektivna pomota.<sup>41</sup> Sama njegova distanca do pomote je v sebi

---

<sup>40</sup> Takoj, ko je subjekt nekaj zastopanega, se postavi vprašanje, kateri označevalec ga zastopa. Zastopa ga neki drug označevalec, ki je lahko katerikoli označevalec, torej nikoli ustrezno, popolno zastopstvo. V vsak označevalec je torej vpisan že tudi neki manko zastopstva. Tako, da subjekta pravzaprav »zastopa« sam ta manko zastopstva, iz česar potem tudi logično sledi krožnost definicije označevalca, katere osnova je ciklično ponavljanje manka oziroma spodletelosti zastopstva v samem jedru označevalne funkcije. V navezavi na krožnost je mogoče govoriti o blodenju, ker je subjekt označevalca podvržen procesu drsenja od enega označevalca k drugemu. Drsenje je v nekem smislu proces blodenja.

<sup>41</sup> Primer tega je razmerje med postmodernizmom in feminizmom. Precej feministične misli ima s postmodernizmom skupno zavračanje legitimacijskega diskurza meta-zgodb, ki jih uporabljajo moški in ki so bile razvite ali vzpostavljene tako, da moške obdržijo na oblasti. Toda kritiki te pozicije trdijo, da ženska, ki se bori proti temu, ne sme biti videna zgolj, kot da zaseda drugo pozicijo v govorici. Postmodernistični pogled »družbeno konstruiranega« jaza namreč spregleda, kako je jaz konstruiran skozi posameznikovo ohranjanje originalne, pogosto idiosinkatične zgodbe o njem samem. Tukaj je ključ do kreativnosti pri posamezniku. Razvoj posameznika je spregledan pri socialnih konstruktivistih. Kljub temu, da smo sestavljeni iz heteronomnih kodov, lahko še vedno stremimo k avtonomiji v klasično liberalnem smislu. Konstruktivistična pozicija, razvita iz Foucaulta in Derridaja, tako v resnici izpodbija teoretično artikulacijo emancipacijskih aspiracij žensk. Z izpodbijanjem ženskega občutka o lastni osebnosti že v začetku onemogočajo vsakršno možnost »ženske zgodovine« ali her-story. Nekompatibilnost postmodernističnih pozicij s predanostjo katerikoli uveljavljeni filozofski poziciji predstavlja za feminizem velik problem. Mogoče bi bilo zanj bolje, da bi sledil racionalističnemu (razsvetlenskemu) egalitarističnemu projektu progresivne emancipacije (prevaranega

že neka pomota, saj neprevarani subjekt s tem, ko se izvzema iz primeža govornice, zaostri sam njen primež. Neprevarani subjekt verjame, da je mogoče izstopiti iz govornice, oziroma da se je mogoče iztrgati primežu nezavednega po poteh izstopa iz sveta govornice v nemo izven-jezikovno realnost. Toda pomota, ki jo subjektu nalaga simbolno, s tem ni očiščena vsakega dometa smisla, temveč je šele zares osmišljena, zaradi česar neprevarani subjekt tudi ne ve, da je s svojim »izstopom« iz nezavednega vanj dejansko šele vstopil.

Prevaranost neprevaranega subjekta je v tem, da svojo vednost o prevari jemlje kot temelj neke zunanje pozicije. V resnici je subjekt dvojne prevare: najprej ga prevara samo njegovo izogibanje prevari, potem pa ga tako kot vsak drug subjekt – prevara še označevalec. Njegova neprevaranost je torej modus prevare, od znotraj podvojena prevara.<sup>42</sup>

Pomota, po kateri se realno kaže kot nekaj smiselnega, je predpostavka religioznega verovanja, religiozno verovanje v svoji čisti obliki – z razliko, da religijo vselej spremlja postavka pozitivnega obstoja velikega Drugega, kot garanta smisla realnega oziroma smisla smisla, medtem ko neprevaranec deklarativno zavrača vsako idejo velikega Drugega. Ne zavrača pa univerzalne logike smisla, ki jamči za konsistenco njegovega svetovnega nazora, njegove *celostne podobe* sveta, kot sveta dozdevkov. Neprevaranec se izogne razpustitvi simbolnega registra z delnim privzetjem religiozne hipoteze (smisel brez absolutnega garanta), s čimer pa »po pomoti« prevzame religiozno pomoto in kljub vsemu ostaja v okviru religioznega svetovnega nazora, za katerega ni (materialni) svet nič manj svet dozdevkov. »Dvojna pomota neprevaranega subjekta je natanko ateizem, katerega razmah spremlja rojstvo postmoderne« (Tomšič 2006: 39).

Vse to drži realizem vseh oblik v ozadju. Vsakršen poskus realizma je obsojen na padec v filozofsko pomoto, prav tako kot vsak poskus zgodovine napisane iz vladajočega pozitivističnega ali empiričnega gledišča. »Postmoderna misel, ki vse dojema kot tekst ali retoriko, je tudi zgodovino postavila na polje zgodb, katerih paradigmatične strukture niso nič boljše od fiktivnih. Zgodovina je tako sužnja svojih lastnih (pogosto nezavednih) nerealiziranih mitov, metafor in stereotipov« (Butler 2002: 93).

---

subjekta) kot pa postmodernističnemu načinu, ki pogosto konča v radikalnemu separatizmu. Postmodernistični argumenti so marsikomu pomagali, da je našel izvor svoje drugačnosti od večine, ali tistih na oblasti, toda učinkovita politična akcija potrebuje nekaj več od disidentske identitete (Butler 2002: 56–58).

<sup>42</sup> V »paničnem« simbolnem pluralizmu Imena Očeta realno konsistenco nadomesti imaginarna konsistenca. Realno iz te situacije ni preprosto izključeno, temveč prav tako prevladano s strani imaginarnega. Če je torej za prevaranega subjekta Ime Očeta predstavljalo oporo njegove gotovosti, pa za neprevaranega subjekta paničnega simbolnega ta funkcija pripade smislu. Razlika med obema subjektivnima pozicijama je v tem, da za prvo realno ostaja nekaj heterogenega, medtem, ko se za drugo realno bolj ali manj prekrije s smislom. Prevlada pomota, ki postavlja enačaj med realnim in smislom, s čimer imaginarno postane privilegirani register, ki nudi govorečemu bitju dostop do realnega.

### 5.3 ATEISTIČNA SUBVERZIJA

Razlika med ateističnim potencialom psihoanalize – kot je artikuliran v obrazcu *Bog je nezaveden* – in postmodernim ateizmom je očitna: medtem ko za neprevaranca Nietzschejevo deklariranje smrti Boga predstavlja zadnjo besedo, pa za psihoanalizo smrt Boga predstavlja točko, iz katere je treba dejansko misliti status Boga. Resnica, ki jo razkrije smrt Boga, ni vse je dozdevek, temveč *Bog je nezaveden*, kar pomeni, da postmoderni ateizem, po katerem se je subjekt s smrtjo Boga preprosto otresel prevare velikega Drugega, ni na ravni resnice. Postmoderni ateizem je dozdevek ateizma, ker ateistični neprevaranec ne preseže prevare religioznega verovanja, temveč zgolj modificira njegovo vsebino. *Bog je mrtev* še vedno nastopa kot resnica religioznega verovanja, medtem, ko izjava *Bog je nezaveden* prinaša resnico nekega drugega registra, ki subvertira religiozno verovanje in ga postavi v drugačno luč, kar hkrati tudi pomeni, da preseže okvire religije, kar postmodernemu ateizmu že v izhodišču ne more uspeti.

Na ravni izjave *Bog je nezaveden* se odpira pot nekega radikalnejšega in resničnega ateizma. Trditi *Bog je nezaveden* pomeni umestiti Boga na neko mesto, ki mu ni mogoče pripisati niti obstoja niti neobstoja. Mesto, ki je natanko ekstimno mesto freudovskega nezavednega. Enako kot za Boga, tudi za nezavedno ni mogoče trditi, da obstaja oziroma ne obstaja, temveč kvečjemu, da učinkuje. To pomeni, da ima status hipoteze in da se je glede njega mogoče motiti. Religija materialnim učinkom simbolnega po pomoti pripiše neki pozitivni obstoj, kot njihov vzrok, medtem ko postmoderni ateizem s postavko o neobstoju velikega Drugega ostane podvržen materialnim učinkom simbolnega, s katerimi ne ve, kaj početi – torej jih more na novo osmisliti, s čimer zopet pristane v horizontu religiozne logike smisla. V nasprotju s tem pa trditev *Bog je nezaveden* izpostavlja paradoksen obstoj Boga, predpostavlja neki učinkujoči neobstoj. Potem Bog ni niti vrhovno bivajoče, niti gola fikcija, temveč nastopa kot ime za »množico učinkov govornice«. Če pa je Bog množica učinkov govornice ali če je hipoteza Boga vezana na golo dejstvo izrekanja, se je ni mogoče otresti z golim zavračanjem verovanja kot zablode, kot to počne neprevaranec. »Če se hoče ateist resnično otresti religiozne podobe velikega Drugega, se mora velikemu Drugemu najprej pustiti prevarati, toda ta prevara mora biti drugačnega tipa kot religiozna – izhajati mora iz materialnih učinkov in pristati pri neobstoju, v tem primeru pri nezavednem« (Tomšič 2006: 50).

Postmoderni ateizem zmotno dojame razsežnost smrti Boga tam, kjer smrt Boga slednjega postavi kot dozdevek. Toda, prehod od singularnega Imena Očeta k pluralnosti Imen Očeta ne

pomeni preprosto zatona funkcije Imena Očeta in njene popolne neoperativnosti, ampak nepregledno pomnožitev njenih intervencij v subjektovo realnost. »Postmoderni ateizem ima povsem prav, ko trdi, da Bog po svoji lastni smrti postane goli dozdevek, toda pri tem spregleda, da ta dozdevek v logiki produkcije smisla še vedno zaseda privilegirano mesto«<sup>43</sup> (Balažic 2007: 300). Produkcija smisla je neločljiva od hipoteze velikega Drugega, ker ima smisel neko vrednost samo za Drugega, ker sama produkcija smisla vselej že predpostavlja neko točko Drugega.

Ateist kot poseben primer neprevaranega subjekta pokaže, da je sam ateizem postmoderna deviacija verovanja v Boga, utemeljena na neki pomoti. »Vsi po vrsti so religiozni, celo ateisti. Njihova vera v Boga je dovolj močna, da verjamejo, kako Bog z njihovo boleznijo nima ničesar. Ateizem je bolezen verovanja v Boga, verovanje, da se Bog v svet ne vmešava« (Lacan 1995: 89).

V jedru te pomote stoji podvojitve na vednost o neobstoju in verovanje v dozdevek, pri čemer je zelo pomembno, da se stožer ateistove gotovosti ne umešča toliko na raven njegove domnevne vednosti, temveč v okviru verovanja, tj. izhaja iz dozdevka. Ker se neprevaranec dozdevku ne pusti prevarati, sklepa na njegovo neučinkovitost in s tem za nazaj podkrepí svojo vednost o neobstoju, kar ga vpne v dvojno gibanje od vednosti k verovanju in nazaj, ki postopoma osmišlja samo sebe. Podvojitve je mogoče povzeti na sledeč način: bolj, kot ateist ve, da Bog ne obstaja, bolj verjame, da se ne vmešava. In hkrati: bolj, kot verjame, da se Bog v svet ne vmešava, bolj ve, da ne obstaja. Med vednostjo in verovanjem vselej že obstaja določena mera vzajemne podpore. Bistvo postmodernega ateizma je v nihanju med svojo lastno vednostjo in verovanjem, nihanju, ki je vselej že blodenje. Ravno zaradi tega nihanja, lahko nad njim ponovno prevlada moment religioznega verovanja, na kar meri opredelitev ateizma kot boleznijo verovanja v Boga, ki pa ne predpostavi, da je bolezen tudi religija kot takšna. V luči prehoda od singularnosti k pluralnosti Imen Očeta, zasede pluralnost mesto bolezenske etiologije postmodernega verovanja v dozdevek, ki sprevrže verovanja v Boga kot Ime Očeta. Opisana ateistična »subverzija« zgolj postavi na glavo staro resnico.

Postmoderni ateizem ne proizvede nobene resnice, temveč kvečjemu deregulirano blodi na podlagi lastne pomote. Edino, kar ga lahko učinkovito ozdravi njegove panične odtujenosti v simbolnem, v katerem vladajo prazni dozdevki, je smiselni presežek religiozne resnice, katere bolezenska deviacija je. In ker ne proizvede nobene lastne resnice, ki bi ga iztrgala iz primeža

---

<sup>43</sup> »Kristusovo trpljenje razlagajo z zamisljivo, da je rešil človeštvo, toda prej se zdi, da je šlo za to, da bi rešil Boga, da bi spet priskrbel nekaj prisotnosti, nekaj dejanskosti sovraštva do Boga, glede katerega smo precej mlačni« (Lacan 1985: 82).



resnične religije in njeno resnico hkrati postavila na laž, zanj tudi ni nobenega drugega upanja kot ponovni zdrs v okvire religioznega verovanja, katerega post-modernizirana različica je. Ateizem ne prinaša nobene resnice, le mnenjski pluralizem (Tomšič 2006: 52–53).

Psihoanalizi je uspel preboj na točki, kjer je uspela pokazati, da se veliki Drugi v subjektivno realnost vseskozi vmešava kot neobstoj oziroma, da se učinkovito vmešava samo kolikor ne obstaja. S tem je veliki Drugi desakraliziran, torej mišljen onstran okvirov logike smisla in nastopa kot logična funkcija simbolnega.

Pri razvoju koncepta ideologije je Althusser opazil, da »kar se na videz dogaja zunaj ideologije, se v resnici dogaja v ideologiji. Tisto, kar se v resnici dogaja v ideologiji, je videti kot, da bi se dogajalo zunaj nje.<sup>44</sup> Tisti, ki so v ideologiji, že po definiciji menijo zase, da niso v ideologiji: eden od učinkov ideologije je praktična *denegacija* ideološke narave ideologije po ideologiji sami. Ideologija nikoli ne reče »Jaz sem ideologija« (Althusser 2000: 100). V svoji klasični althusserjanski formulaciji je ideologija dojeta kot interpelacija označevalca-gospodarja tj. kot različica diskurza gospodarja. »O »ideologiji« se je začelo govoriti v pozni napoleonski dobi, v trenutku ko je diskurz gospodarja začel izgubljati svojo moč – o »ideologiji« se torej začne govoriti ravno takrat, ko je ta začela izgubljati svoj neposredni naravni značaj in so jo začeli izkušati kot nekaj umetnega, ne več substancialnega, ampak natanko kot golo ideologijo« (Žižek 2004: 114–115).

Podobno, postmoderni ateizem kot bolezen verovanja, v Drugem ravno ne uspe razločiti obstoja in učinkovanja. Resnična narava velikega Drugega je neobstoj, ki znotraj imaginarnega in simbolnega proizvaja realne učinke (glej Balažic 2007: 299).

Vendar pa obstaja še neka razsežnost prevare, ki ji podleže tudi psihoanaliza, ali kot pravi Tomšič: »razsežnost, ki zadeva realne učinke simbolnega in ki zaradi tega suspendira proces blodenja in razsežnost pomote, ker je realno, če se mu seveda pustimo prevarati, nekaj kar v subjektu ne pušča nobenega prostora za dvom. Ravno kolikor realno nastopa kot točka subjektive gotovosti in točka orientacije, ni absurdno reči, da iz te razsežnosti prevare namesto blodenja sledi njegovo suspendiranje« (Tomšič 2006: 53).

Izjava, da resnično meri na realno, je plod dolge redukcije prizadevanj za resnico. Povsod, kjer se pojavi resnica, kjer se zatrjuje kot neke vrste ideal, ki mu je opora lahko beseda, je ni

---

<sup>44</sup> Hegemonski interesi se v partikularnem realizirajo skozi proces interpelacije. »Pozvani smo, da razlagamo sami sebe v terminih vladajoče ideologije. Ko odgovarjamo – in poskušamo zveneti smiselno v teh terminih – je naša zavest absorbirana v dominantno ideologijo in postopno začnemo v svojih besedah in dejanjih reproducirati obstoječo ureditev« (Gergen 2005: 204).

tako lahko doseči. Psihoanaliza pa je zgrajena na domnevi, da se na podlagi analitičnega izkustva vzpostavi neka vednost o resnici<sup>45</sup> (glej Lacan 1985: 76).

Ker postmoderni ateizem predstavlja zgolj podvojitev religiozne prevare, njegova pot ne more pripeljati do preboja iz religioznega svetovnega nazora. Pač pa pripelje do sklepa, da je danes na voljo samo en način ozdravljenja od panike, ki prežema simbolno, tj. vrnitev religije, katere resnica nevtralizira učinke nelagodja.

Lacan na podlagi besedne igre (homofonije) v francoskem jeziku, ki ji pripisuje velik pomen, prevede vero [*foi*] v hrup [*foire*] in reče, da je vera hrup. »Obstaja toliko ver, ki gnezdiijo za vsakim vogalom, da se to izraža samo na forumu [*forum* ], se pravi v hrupu« (Lacan 2006: 17).

---

<sup>45</sup> V zapisu analitičnega diskurza je presežno uživanje levo zgoraj in se naslanja na  $S_2$ , torej na vednost, kolikor je na mestu resnice. Od tod interpelira zaprečeni subjekt, kar se mora izteči v produkcijo označevalca gospodarja  $S_1$ , s katerim se lahko razreši njegov odnos do resnice.

## 6. HIPOTEZA ETIČNEGA

*»Če v miru legel kdaj bom k lenemu počitku,  
kar naj napoči smrtni čas!  
Če boš hinavsko me osleparil,  
da samovšečnost me navda,  
če boš z užitkom me opeharil,  
kar naj se zame svet konča!  
Na to pač grem!«*  
J. W. Goethe, *Faust*

### 6.1 MORBIDNI UNIVERZUM KRIVDE

Moralno izkustvo, ki je nanašanje na neko odobritveno normo, postavi človeka v neko določeno razmerje do lastnega dejanja, kjer pa ne gre preprosto za razmerje z vidika nekega artikuliranega zakona, marveč za razmerje z vidika usmeritve, težnje in nekega dobrega,<sup>46</sup> ki se človek nanj sklicuje, in ki porodi neki ideal obnašanja. Ta razsežnost se umešča onstran ukaza, onstran vsega, kar s svojim nastopom zbuja občutek obveznosti.

Moralno izkustvo ni omejeno na nujno odpoved in žrtev, niti na način, na katerega je odpoved navzoča v vsakem individualnem izkustvu. Nikakor ni vezano zgolj na postopno pripoznanje funkcije, ki jo je Freud opredelil s terminom nadjaz in na odkrivanje njenih paradoksov, obscenih in krutih oblik, ki jih privzame moralna instanca, ko skušamo seči do njenih korenin. »Moralni zakon, moralna zapoved, prisotnost moralne instance je način, na katerega se v simbolnem poprisoti realno, realno kot tako, teža realnega« (Lacan 1988: 78).

Etika, vredna tega imena, subjekt iztrga rutini, navadi, udobnosti uhojenih poti, vsemu tistemu, za kar menimo, da nam je znano in domače. Stoiška etika je v tem oziru paradigma, ker pokaže, da je inavguralna gesta etike vsiljena alienacija: subjekt mora prepoznati mesto svoje resnice na drugi sceni, v usodi, ki ravno ni njegova volja, ampak tuja volja, volja Drugega. »Etika se začne z zahtevo, da subjekt prostovoljno vzame nase identifikacijo s tujo

---

<sup>46</sup> Spinoza je izhajajoč iz maksime sedemnajstega stoletja, da ni *dobrega in zlega*, dobrega in močnega človeka videl kot tistega, ki eksistira polno in tako intenzivno, da za časa svojega življenja doseže večnost in da je zanj smrt, vselej razsežna, vselej zunanja, kaj malo pomembna. Etični preizkus je zanj torej nasprotje odložene sodbe: namesto, da bi ta vzpostavila moralni red, nemudoma registrira imanentni red bistev in njihovih stanj (glej Spinoza 2001: 76–77).

voljo, da v svoji najbolj intimni notranjosti prepozna nekaj, kar uhaja njegovi oblasti«<sup>47</sup> (Šumič-Riha 2002: 181).

Hrbtna stran ukaza je teža občutka krivde, *morbidni univerzum krivde*. Freudovo delo krivdo že na samem svojem začetku označi kot umor očeta, veliki mit, ki ga postavi na izvir razvoja kulture. Proti koncu pa se pojavi še bolj temačna in izvorna krivda, instinkt smrti, kolikor je človek v svojem najglobljem jedru ujet v njegovo strašno dialektiko. V Freudovi teoretski zgradbi je geneza moralne razsežnosti ravno v želji kot taki. Iz energije želje se izloči instanca, ki se potem, ko je dokončno izoblikovana, prikazuje kot cenzura.

Foucault je opazil da se »... užitek in oblast (se) ne izničujeta, ne obračata se drug proti drugemu; zasledujeta se, prekrivata in poganjata drug drugega. Povezujeta se s pomočjo kompleksnih mehanizmov spodbujanja in ščuvanja« (Foucault 2000: 53).

Pri govoru o etiki ne moremo mimo moralnega zakona, utelešenega v desetih zapovedih. Neki *Sem, kar sem*, Bog, ki se predstavlja, kot po svojem bistvu skrit, se najprej oznani nekemu narodu kot tisti, ki jih je rešil egiptovske bede in nato začne artikulirati. »Skriti Bog je ljubosumen Bog in odkar se je izkazalo, da so njegove zapovedi za nas preizkušene, da jih še vedno slišimo, ne glede na to ali jih apliciramo ali ne – se v svoji neuničljivosti lahko izkažejo kot zakoni samega govora« (Lacan 1988: 173). Druga zapoved,<sup>48</sup> na primer, strogo prepoveduje vsak kult, sleherno podobo, vsako predstavo tistega, kar je na nebu, na zemlji in v podzemlju. Prepoved je v posebnem razmerju s človeškim čustvovanjem v celoti, kajti odstranitev imaginarne funkcije je načelo razmerja do simbolnega, v razmerju do govora je njegov temeljni pogoj.<sup>49</sup>

*Ne laži!* je zapoved, pri kateri se na najbolj jasen način kaže intimna zveza želje z zakonom v njeni strukturirajoči funkciji. Funkcija negativnega navodila *Ne laži!* je, da iz izjave izmakne

---

<sup>47</sup> Stoiška etika torej pokaže, da je forsiranje konstitutivna gesta etike, volja pa njen privilegiran teren. Če je etika po svojem bistvu forsiranje, ki od subjekta zahteva, da identifikacijo z Drugim vzame kot svojo dolžnost, je to zato, ker je subjektova spontana reakcija zavrnitev dolžnosti, obramba pred zahtevami etike, vsem tistim, kar implicira prekoračitev ugodja.

<sup>48</sup> »*Ne delaj si rezane podobe niti kakršnekoli podobe tega, kar je zgoraj na nebu ali kar je spodaj na zemlji ali kar je v vodah pod zemljo!*« (Dt 5,8).

<sup>49</sup> Če naj postavimo piko na i tej zapovedi, jo je nujno postaviti ob bok izreku iz istega telesa Svete knjige – *Bog je ustvaril človeka po svoji podobi*. Religiozna tradicija na tem mestu izkazuje zvižanost v indikaciji resnice. Tega se nikakor ne znebimo z odgovorom, da je človek Bogu nedvomno pošteno povrnil. Če naj bo ta prepoved smiselna, potem morajo biti podobe varljive. »Če so podobe lepe – in religiozne podobe vedno, po definiciji, ustrezajo vladajočim kanonom lepote – tedaj ni videti, da so vedno votle. Torej je tudi človek, kolikor je podoba, zanimiv ravno zaradi votline, ki jo podoba pušča prazno – zaradi tistega, česar ne vidimo v podobi in kjer odkrijemo božjo praznino. Morda je to človekova polnost, toda prav tu ga Bog pušča v praznini. In, Božja moč je ravno v napredovanju v praznini. Vse to nam ponuja figure aparata področja, v katerem se prepoznanje drugega izkazuje v svoji razsežnosti pustolovščine. Pomen besede *prepoznanje* se preusmeri k tistemu, ki ga privzame v slehernem raziskovanju s poudarki bojevitosti in nostalgije, s katerimi se lahko opremimo. Sade je na tej meji« (Lacan 1988: 195).

subjekt izjavljanja. Kolikor lažemo, kolikor potlačimo, kolikor kot lažnivci govorimo – lahko rečemo *Ne laži!*. V *Ne laži!*, kot zakonu, je vključena možnost laži kot najbolj temeljne želje. »Govor sam ve, kaj govori, kadar laže, po drugi strani pa v laži vselej izreka nekaj resnice. In prav v tej antinomični funkciji med zakonom in željo, ki jo pogojuje govor, leži izvorno gibalo, ki postavlja to zapoved med vsemi desetimi, za enega temeljnih kamnov tega, kar lahko imenujemo človeški položaj, kolikor zasluži spoštovanje« (Lacan 1988: 83–84).

Vsak izmed objektov iz zapovedi *Ne želi žene svojega bližnjega! Ne želi svojega bližnjega hiše, ne polja ne hlapca ne dekle ne vola in ničesar, kar je tvojega bližnjega!* (glej Dt 5,21). ima najtesnejšo zvezo z nečim, kjer lahko počiva Stvar.<sup>50</sup> »Zaradi razmerja med zakonom in željo, se naša želja razplamti šele v nanosu na zakon s čemer postane želja smrti; zaradi tega razmerja greh, *harmatia*, kar v grščini pomeni manko in neudeleženost pri Stvari, dobi hiperboličen, pretiran značaj«<sup>51</sup> (Lacan 1988: 85).

Med Dekalogom kot travmatično vsiljenimi božjimi Zapovedmi in njegovo sodobno hrbtno platjo, slavljenimi »človekovimi pravicami«,<sup>52</sup> obstaja določena povezava. Izkustvo naše post-politične liberalno-permisivne družbe na veliko dokazuje, da so človekove pravice v zadnji instanci, po svojem notranjem bistvu, enostavno pravice kršiti deset Zapovedi. Pravica do zasebnosti je pravica do prešuštva, storjenega na skrivnem, oziroma storjenega, ko nas nihče ne vidi ali nima pravice preiskovati našega življenja. Pravica do prizadevanja po sreči in do posedovanja privatne lastnine je pravica krasti (izkoriščati druge). Svoboda tiska in

---

<sup>50</sup> »*Das Ding*, Stvar, je koncept, ki ga Lacan postavlja v jedro subjektivnega sveta opredeljenega z dejstvom, da je pri človeku označevalec že ustoličen na ravni nezavednega in tam svoja oporišča pomeša z možnostmi orientacije, ki jih daje delovanje naravnega organizma živega bitja« (Lacan 1988: 73). Stvar je v središču v smislu, da je izključena, tuja nesimbolizabilna, realna.

<sup>51</sup> »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 razpočila, 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: 74). Z majhno modifikacijo, Stvar namesto greha, je to govor Svetega Pavla o razmerju med zakonom in grehom, *Pismo Rimljanom*. Ti termini najboljše opišejo razmerje med Stvarjo in Zakonom.

<sup>52</sup> Človekove pravice, ki se sicer kažejo kot univerzalne, so bistveno določene s partikularnim, kolikor zadevajo objekt želje. Toda diskurz o univerzalnih človekovih pravicah dejansko zanika partikularnost objekta, kot na drugi ravni zanika tudi spolno razliko. Če človekove pravice mislimo skozi Lacanove formule seksuacije, se nam pokazeta dve logiki pravic. Prva, danes prevladujoča, bi bila moška logika: po tej logiki imajo *vsi ljudje pravice*, obstaja pa neka izjema, nekdo, ki je izvzet iz te univerzalnosti, npr. ženske, otroci, tuji itd. Druga, ženska logika pa bi nasprotno bila: *ni nikogar, ki ne bi imel pravic*; to pomeni, vsak posebej ima pravice, nihče ni izključen, prav zato ne moremo reči – vsi imajo pravice. Žensko logiko bi lahko imenovali postmoderno logiko pravic: v tej logiki ne gre več za to, da ima »človek« kot tak pravice, ampak za to, da nihče ne ostane brez pravic. Gre za to, da se pravice kot take ne morejo univerzalizirati. Univerzalizacija namreč nujno zahteva izjemo, temelji na tem, da obstaja nekdo, ki ne spada vanjo, nekdo, ki nima pravic. Postmoderni pristop k pravicam pa bi bil v tem, da *nihče ne bi bil izjema*, nihče naj ne bi ostal brez pravic, zato jih tudi nihče ne bi mogel univerzalno posedovati. »Obrnjeno razmerje med partikularnostjo in univerzalnostjo je edini način, da diskurz o človekovih pravicah preneha zakrivati družbene antagonizme in da ohrani svojo kritično vlogo« (Salecl 1993: 97).

svobodnega izražanja je pravica lagati, pravica svobodnih državljanov, da posedujejo orožje, je pravica ubijati. In nenazadnje, pravica do religioznega prepričanja, je pravica slaviti lažne bogove. Človekove pravice seveda kršitve desetih Zapovedi seveda ne upravičujejo neposredno – poanta je v tem, da zgolj ohranjajo odprto marginalno »področje polmraka«, ki naj ostane izven dosega (religiozne ali sekularne) oblasti: v tem nejasnem področju lahko kršimo zapovedi in če oblast prodre vanj, se lahko branimo: »Napad na temeljne človekove pravice!« »Za oblast je strukturno nemogoče potegniti jasno ločnico in preprečiti zgolj »zlorabo« Pravice/Prava ter se ne pregrešiti zoper pravo rabo, tj. rabo, ki ne krši Zapovedi« (Žižek 2000: 86).

Naturalistična sprostitev želje je spodletela, danes nimamo pred sabo človeka, ki bi bil manj obremenjen z zakoni in dolžnostmi, kvečjemu bolj, kot je bil človek pred kritičnim libertinskim izkustvom misli.<sup>53</sup> Tudi če izkustvo nastopa z idealom naturalistične sprostitve, pa vedno vsebuje noto izziva, nekakšnega ordala, višje sodbe, ki naj odloči, kdo ima prav, kaj ostaja zadnji člen, nedvomno omejen, a zato nič manj fiksni zadnji člen te artikulacije – ki ni nič drugega kot božanski člen.<sup>54</sup>

## 6.2 ZNANOST NE MISLI

Aristotel je eden najpomembnejših mislecev, ki so v preteklosti analizirali etiko. Njegovo besedilo z vsemi drugimi etikami družijo sklicevanje na nek red. Pri njem red najprej nastopi kot znanost, *episteme*, kot znanost o tem, kar mora biti storjeno, kot neoporečen red, ki definira normo nekega določenega značaja, *ethos*. Vzpostavitev *ethos* je postavljena kot tisto, kar živo bitje razlikuje od neživega, negibnega bitja. *Ethos* se prilega nekemu redu ali dobremu, ki ga je treba v Aristotelovi logični perspektivi zbrati v Vrhovno dobro, v točko uvrstitve, navezave, sovpadanja. Tam se posebni red združi v bolj splošno spoznanje, tam etika preide v politiko in onstran tega v posnemanje kozmičnega reda. »Makrokozmos in

---

<sup>53</sup> Filozofija iz 18. stoletja, si je zastavila cilj, ki bi mu lahko rekli naturalistična sprostitev želje. To povsem praktično refleksijo bi lahko označili kot refleksijo človeka ugodja. Toda sprostitev je spodletela. »Bolj kot so teorija, družbenokritična dejavnost in rešeto izkustva, ki skuša obveznost zvesti na natančne funkcije v družbeni ureditvi, skušali vzbuditi upanje v relativizacijo imperativnega, neprijetnega in konfliktnega značaja moralnega izkustva, bolj smo lahko videli, kako so se v sami dejanskosti krepile v pravem pomenu besede patološke poteze tega izkustva« (Lacan 1988: 8–9).

<sup>54</sup> Bog je kot stvarnik narave poklican na odgovornost za njene najbolj skrajne anomalije, katerih nujnost in potrebnost nam dokazujejo markiz de Sade, Mirabeau, Diderot in še kdo. Izziv, poziv, ali ordal ne more pripeljati do drugega rezultata kot do tistega, ki se je dejansko realiziral v zgodovini. »Kdor se podvrže ordalu, nujno prej ali slej zadene na zadnji člen njegovih premis, namreč na Drugega, na katerega se obrača ordal, konec koncev na njegovega Sodnika« (Lacan 1988: 10).

mikrokozmos sta namreč predpostavljena v počelu celotne aristotelske meditacije«<sup>55</sup> (Lacan 1988: 26). Pri njem »... obstoji vrlina v pravilnem odnosu do ugodja in neugodja. Vrlina se iz istih vzrokov, iz katerih se poraja, tudi krepi in (če se ti vzroki spremenijo) tudi razkroji. In končno, vrlina se v tisti dejavnosti, iz katere je nastala, najmočneje uveljavlja« (Aristoteles 2002: 80).

Znanost danes z etiko nima kaj početi, niti o njej ne more ničesar povedati. Njena nemožnost je povezana z zgoraj že omenjenim dejstvom, da velja interes znanosti izključno produkciji vednosti o realnem, medtem ko se vprašanje etike tradicionalno prepleta s produkcijo smisla. Ker je vprašanje etike povsem izven dometa znanosti, ji je mogoče etično zahtevo zgolj vsiliti. Nekoč je bila to funkcija religije, danes to počnejo tako imenovane etične komisije. Na neki način bi bilo mogoče reči, da so etične komisije zavezane Heideggerjevi tezi o nemišljenju znanosti. Predpostavka teze je identifikacija mišljenja s smislom oziroma določitev mišljenja kot osmišljajočega mišljenja: misel je nekaj, kar ima že vselej neki smisel, misel je (s)misel. Sklepanje je sledeče: če znanost ne operira s smislom, potem ne misli; če ne misli, potem tudi ne tehta in ne sodi; in končno, če ne misli, ne tehta in ne sodi – to pa so značilnosti freudovskega nezavednega – potem ni sposobna proizvesti neke imanentne etike. Zato je funkcija etičnih komisij misliti, soditi in tehtati namesto znanosti. Toda ker mišljenje, tehtanje in sojenje ostajajo v okvirih logike smisla, se morajo nujno opirati na obstoječo vednost religioznega svetovnega nazora. Zato so pregovorno konservativne etične komisije le sekularizirana oblika konflikta med religijo in znanostjo.

V tem početju ni težko prepoznati tega, kar Lacan imenuje tumbanje. Etika, kakršno promovirajo etične komisije, je tumbanje vednosti o smislu znanosti, se pravi konstruiranje regulativnega horizonta smisla. Etične komisije konstruirajo okvir znanosti na podlagi vednosti svetovnega nazora in s tem dejansko konstruirajo nekega velikega Drugega za znanost. Trditev, da znanost ne proizvede imanentne etike, pomeni isto kot trditev, da znanost napreduje brez velikega Drugega, kot garanta opore in smisla. Če znanost danes predstavlja nekaj tesnobnega – o tem pričata že sam obstoj etičnih komisij in poizkusi znanstvenikov, da

---

<sup>55</sup> Za Aristotela je problem zamejen z določili nekega določenega človeškega ideala, ki je ideal gospodarja. Aristotel hoče razjasniti možno razmerje med *akolasia*, oziroma neobzdanostjo in pomanjkljivostjo v ključni vrlini, ki jo izkazuje gospodar, tisti na katerega se Aristotel naslavlja. Antični gospodar pa ni isti kot junaški robatež iz heglovske dialektike, in ki le-tej služi kot os in prelomnica. Antični gospodar je v aristotelovski perspektivi neka prisotnost, nek človeški položaj, ki je precej manj odločilno povezan s hlapcem oziroma sužnjem, kot se nam prikazuje v heglovski perspektivi. Za ideal tega gospodarja, kot denimo za boga v središču aristotelskega sveta, ki ga obvladuje *nous*, se zdi, da se delu kar najbolj spretno izogne. Nadzor nad sužnji prepusti nadzorniku, sam pa se prepusti nekemu komtemplativnemu idealu brez katerega etika nima nobene perspektive. »Ta etika je torej omejena na nek privilegirani družbeni tip, na nek privilegirani zglede brezdelja, kar evocira tudi sam izraz *scholastikos*« (Lacan 1988: 27).

bi intervenirali na religiozna področja smisla – potem to predstavlja zato, ker v svojem rokovalju s simbolnim daje slutiti, da veliki Drugi ne obstaja. Zato etične komisije regulirajo učinke tega neobstoja oziroma zoperstavijo temu neobstoju neki minimum pozitivnega obstoja, ki je lahko tudi povsem nedolžno sekularističen.<sup>56</sup>

»Če se znanost ne ozira na vprašanja etičnega in eksistencialnega tipa, to v zadnji instanci privede do najslavnejše fantazme moderne dobe, fantazme globalnega opustošenja planeta in absolutnega uničenja življenja. Fantazme, ki predstavlja minimalni okvir, na podlagi katerega je možna regulacija znanosti in njenega napredovanja. Fantazme, ki tvori popek paničnega simbolnega postmoderne in napravi znanost dovzetno za neki minimum svetovnega nazora« (Tomšič 2006: 35). Etična komisija nastopa kot predstavnik različnih svetovnih nazorov, katerih skupna točka je vednost o odsotnosti vsakega pozitivnega garanta, skratka vednost, da veliki Drugi ne obstaja, toda kot smo ugotovili maloprej, vednost o neobstoju krepi verovanje v nevmešavanje.

### 6.3 SPODLETELO SREČANJE

Prav na področju etike se psihoanaliza loči od znanosti, kajti psihoanaliza v zvezi s svojo analitično prakso, skozi analitično izkustvo, ravno proizvede neko imanentno etiko. Toda, ker je etika psihoanalize proizvedena imanentno, to pomeni, da je proizvedena mimo tiste etike, ki jo realnosti nalaga svetovni nazor in kot prekinitev z etiko kot bistvenim elementom svetovnega nazora. Kolikor obstaja etika psihoanalize, v znanosti nima kaj početi. Obstoj etike psihoanalize pa ni v nasprotju s Freudovo tezo, da psihoanaliza ni nosilka nekega svetovnega nazora. Nasprotno, medtem ko je etika svetovnega nazora vezana na dimenzijo univerzalnega smisla, je etika psihoanalize vse prej nekakšna anti-etika, ker ne temelji na predpostavki obstoja nekega velikega Drugega, temveč na singularnosti izrekanja, ki seže onstran vsakega smisla.<sup>57</sup>

Realno je potemtakem nekaj, na kar se – znotraj simbolnega – vežeta moment krivde in moment odgovornosti: nekaj, kar subjekt zakrivi, oziroma proizvede in ravno zaradi tega je

---

<sup>56</sup> »Danes recimo prevladuje abstraktni diskurz o »svetosti Življenja«, o »svetovnem Etos« in podobnih metafizičnih skrupalnih, ki so zgolj poceni krinka za ponovno podreditev mišljenja dogmatičnim religioznim okvirom« (Tomšič 2006: 33).

<sup>57</sup> Kot anti-etika se etika psihoanalize ne vpisuje v okvire vnaprej danega svetovnega nazora in njegovega smisla. Če je torej etika svetovnega nazora predvsem »etika smisla«, pa etika psihoanalize izhaja iz realne razsežnosti psihoanalitičnega izkustva in predstavlja primer »etike realnega«. Ta etika izreka, da je subjekt »bolj ali manj kriv za realno« celo, kot reče Lacan »ne samo, da smo krivi za realno, ampak smo krivi vpricho realnega« (Lacan v Tomšič: 33).



tudi kriv oziroma odgovoren.<sup>58</sup> Invencija realnega subjektu nalaga odgovornost oziroma dolžnost. Na tej točki postane očitno, da odgovornost za realno intimno zadeva tudi samo znanost, tako da vprašanje etike – natanko kot etike realnega – insistira znotraj same znanosti. Pri tem gre za neko singularno etiko, ki je vezana na različne načine rokovanja z realnim znotraj heterogenih registrov vednosti – toda za rokovanje z realnim kot tistim, kar izključuje smisel. Pri tem ni mogoče spregledati, da se Lacanova formulacija zelo dobro prilega freudovskim nemogočim poklicem – vladanju, vzgajanju, analiziranju oziroma politiki, pedagogiki in psihoanalizi. K tem poklicem Lacan doda še znanost. Štirje nemogoči poklici oziroma štiri prakse rokovanja z realnim, ustrezajo matrici štirih diskurzov in štirim nemogućnostim, ki se vpisujejo v samo jedro vsakega od teh štirih diskurzov. Religija se umešča na nasprotni konec, ker v njej ne gre za nobeno invencijo realnega. Zaradi tega se v samem jedru antagonizma med religijo in nemogočimi poklici manifestira medsebojno izključevanje med smislom in realnim. Natanko na to točko je treba postaviti Lacanovo zloveščo napoved o triumfu religije.

Klasična onto-teologija se osredotoča na triado resnično, dobro in lepo. Lacan te tri pojme prižene do njihove meje in tako pokaže, da je dobro maska »diaboličnega« zla, da je lepo maska grdega, maska gnusne grozote realnega, in da je resnično maska središčne praznine, okrog katere se prepleta vsaka simbolna zgradba. Povedano drugače, obstaja področje »onstran dobrega«, ki ni le preprosta »patološka« podlost, temveč konstitutivno ozadje dobrega samega, grozljivi dvoumni vir njegove moči. Enako lahko ugotovimo, da obstajata področji »onstran lepega«, ki ni zgolj grdost vsakdanjih običajnih objektov, temveč konstitutivno ozadje same lepote, groza, ki jo zakriva fascinantna prisotnost lepote ter »onstran resničnega«, ki ni zgolj vsakdanje področje laži, prevar in hinavstva, ampak praznina, ki vzdržuje mesto, s katerega lahko šele formuliramo simbolne fikcije, ki jih imenujemo »resnice«.

»Če obstaja nek etično-politični nauk, ki izhaja iz spoznanj psihoanalize, ga najdemo v pogledu, ki ne polaga odgovornosti za najhujše katastrofe prejšnjega stoletja na ramena našega podleganja morbidni privlačnosti tega »onstran«, temveč, ravno nasprotno meni, da so rezultat našega prizadevanja, da bi se izognili soočenju z njim in da bi uvedli neposredno vladavino resnice in/ali dobrote« (Žižek 1998: 141).

---

<sup>58</sup> Za realno lahko dobesedno rečemo, da manjka na svojem mestu le za tisto, kar ga lahko spremeni – t.j. za simbolno. Realno je namreč vselej in vedno na svojem mestu. (Simbolno ga) »nosi prilepljenega na svoj podplat, ne da bi karkoli vedelo o tem, kako se ga znebiti« (Lacan 1994a: 20).

Etika ni zgolj enostavno dejstvo, da obstajajo dolžnosti, da obstaja vez, ki priklenja, ukazuje in postavlja družbeni zakon. Nadnaravni red struktur skozi generacije ureja natanko tisto, kar pojasnjuje podvrženost človeka zakonu nezavednega. Etika se začinja onstran tega, začinja se tedaj, ko subjekt postavi vprašanje po dobrem, ki ga je nezavedno iskal v družbenih strukturah – in ko hkrati pride do odkritja globoke zveze, preko katere je tisto, kar mu nastopa kot zakon povezano s samo strukturo želje. Če že ne odkrije takoj poslednje želje, ki jo je freudovsko raziskovanje razkrilo z imenom želja incesta, pa odkrije, kaj artikulira njegovo obnašanje tako, da je objekt njegove želje zanj vselej ohranjen v distanci. »Če se na vrhuncu etične zapovedi naposled nekaj artikulira na tako nenavaden, po občutku nekaterih tako škandalozen način, v obliki *Ljubi svojega bližnjega kot samega sebe*, je to zato, ker se v zakonu razmerja svoje želje (subjekt) naredi sam za svojega bližnjega. Artikulacija moralnega zakona meri na realno kot tako, na realno kolikor je lahko jamstvo Stvari« (Lacan 1988: 77–78).

Potentakem mora obstajati možnost mnogo izrazitejše subjektivne avtonomije: kolikor subjekt zaseda manko v Drugem (simbolnem redu), lahko izvede separacijo (operacijo, ki je nasprotje alienacije) in suspendira gospostvo velikega Drugega, tj. se od njega loči. Nemožnost popolne razlage samega sebe je pogojena z nezvedljivim intersubjektivnim kontekstom vsake pripovedne rekonstitucije: ko v pripovedi rekonstruiramo svoje življenje, to vselej storimo v okviru določenega intersubjektivnega konteksta, pri čemer na določen način odgovarjamo na klic-ukaz drugega, se naslavljammo na Drugega. Ozadje, vključno z (nezavednimi) motivi in libidinalnimi investicijami naših pripovedi, znotraj pripovedi ne more nikoli postati popolnoma transparentno. Sokratskega ukaza »spoznaj samega sebe« iz strukturnih razlogov ni moč izpolniti: vztraja neka substanca – ne le regulativna-simbolna substanca tradicije, temveč tudi telesna-želeča substanca Drugega, naša ireduktibilna ranljivost, izpostavljenost Drugemu, sam naš status subjekta, ki je odvisen od vezi z Drugim. In ta prvotna ranljivost, ki je posledica naše konstitutivne izpostavljenosti Drugemu, je daleč od tega da bi omejevala naš etični status (avtonomijo), temveč ga, nasprotno, utemeljuje. Kar posameznika dela človeškega in s tem vzpostavlja tisto, za kar smo odgovorni, čemur smo dolžni pomagati je sama njegova/njena končnost in ranljivost. Ta prvotna izpostavljenost ali odvisnost ne spodkopava etike (v smislu, da nas konec koncev razbremeni odgovornosti: »Nisem svoj lastni gospodar, kar storim je pogojeno s silami, ki me presegajo ...«), temveč odpira pristne etične odnose med posamezniki, ki sprejemajo in spoštujejo medsebojno ranljivost in omejenost. »Ključnega pomena je vez med nepredirnostjo Drugega in našo lastno nepredirnostjo samim sebi: povezani sta zato, ker je naša lastna bit utemeljena na prvotni izpostavljenosti Drugemu« (Žižek 2004: 65).

Prva etična gesta je tako gesta opustitve pozicije absolutne samoutemeljujoče se subjektivnosti in priznanje svojih izpostavljenosti, vrženosti, svoje preplavljenosti z Drugim/Drugostjo: ta omejitev je daleč od tega, da bi omejevala našo človečnost, temveč predstavlja njen pozitiven pogoj. Pripoznanje Drugega ne pomeni pripoznanja Drugega v neki njegovi jasno določeni potezi, temveč pripoznanje v breznu njegove lastne nepredirnosti in omejenosti. Vzajemno pripoznanje omejenosti odpre prostor družbenosti kot solidarnosti ranljivih.

Po Lacanu se freudovstvo opira na trojno trditev: da nezavedno je, da nezavedno ni tuje mišljenju, iz česar izhaja, da niti ni tuje subjektu mišljenja. Če bi namreč bilo, bi bila psihoanaliza *de jure* nelegitimna in brez dvoma nemožna kot praksa. Dejansko je nezavedno, ki je tuje mislečemu subjektu, telesno, toda telesno nima nič opraviti niti z resnico niti z govorom. Nezavedno torej ni tuje ne subjektu ne misli. Trditi, da za subjekt ni konstitutivno samozavedanje, pomeni popraviti filozofsko tradicijo, zlasti Descartesa. V Freudovi luči postane samozavedanje zgolj znamenje empirične individualnosti, ki jo je filozofija tako neupravičeno vpeljala v subjekt, ne glede na to, kako skrbno ga je prefiltrirala. Psihoanaliza pojmuje subjekt strože od vsake doktrine in jasno loči dve entiteti. »Pri eni lahko z gotovostjo in brez protislovja predpostavimo, da samozavedanje ni bistveno, pri drugi pa ne. Edino prva povsem ustreza zahtevam znanosti in edino ona se umešča znotraj meja, ki jih zarisuje aksiom subjekta – zaradi tega ga lahko z vso legitimnostjo imenujemo subjekt znanosti« (Milner 2005: 48).

Meja sklicevanja na nepredirno ozadje, v katerega smo vrženi, in zaradi katerega za naša dejanja ne moremo biti popolnoma odgovorni, je negativnost svobode: tudi če je celotna pozitivna vsebina naše duševnosti za nas v končni fazi nepredirna, je rob naše svobode v tem, da lahko rečem NE! kateremu koli pozitivnemu elementu, s katerim se srečam. Ta negativnost svobode priskrbi ničto točko, s katere je mogoče dvomiti v vsako pozitivno vsebino. »Lacanova pozicija je torej v tem, da izpostavljenost/preplavljenost, ujetost v pajčevino predobstoječih okoliščin in radikalna avtonomija nista nezdružljivi: substancialne teže konteksta, v katerega smo vrženi, seveda ne moremo odpraviti, prav tako ne moremo prodreti do nepredirnega ozadja naše biti, lahko pa izvedemo dejanje negativnosti, »počistimo krožnik«, potegnemo črto, se osvobodimo, v »samomorilski« gesti radikalnega dejanja – tistega kar je Freud imenoval »gon smrti« - izstopimo iz simbolnega«<sup>59</sup> (Žižek 2004: 66).

---

<sup>59</sup> Na tem mestu se je smiselno navezati na Lacanovo logiko »ne-vsega«: pozicija resnične avtonomije ni »odgovoren sem za vse«, temveč »ničesar ni, za kar ne bi bil odgovoren«, ki je nasprotje postavke »nisem odgovoren za Vse«. »Ker ne morem imeti pregleda nad Vsem, ni ničesar, za kar bi bil lahko oproščen svoje

»Dejanja« v Lacanovem pomenu besede *suspendirajo* vrzel med nemožno zapovedjo in pozitivnim posegom. So »nemožna«, vendar ne v pomenu, da »se ne morejo dogoditi« (»pravo dejanje« se nikoli ne more dogoditi), pač pa v pomenu »nemožnega, ki se je zgodilo«. V dejanju se nemožno dogodi. Koncept dejanja ne le, da nasprotuje »manku v Drugem«, temveč ga neposredno predpostavlja: neobstoj velikega Drugega zares nase vzamemo šele skozi dejanje kot udejanjenje nemožnega, tistega kar velja za nemožno v okviru koordinat obstoječega družbeno simbolnega reda.

Politike ni moč reducirati na raven strateških-pragmatičnih posegov, obstajajo politična dejanja. V radikalnem političnem dejanju opozicija med »noro« destruktivno gesto in strateško politično odločitvijo za hip pade. »Dejanje ni niti strateški poseg v obstoječi red niti njegova »nora« destruktivna negacija – dejanje je »ekscesivni« transstrateški poseg, ki ponovno določi pravila in meje obstoječega reda« (Žižek 2004: 155–156). »Vdor v politično je mogoč zgolj, če pripoznamo, da je diskurz lahko samo diskurz užitka, vsaj kadar od njega pričakujemo delo resnice« (Lacan 2003: 86).

Civilizacijska vojna, konflikt med demokracijami in terorizmom, smrtni boj med človekovimi pravicami in pravicami verskega fanatizma in promocija rasnih, zgodovinskih, kolonialnih ali žrtvenih označevalcev kot so »arabec«, »žid«, »zahodnjak«, »slovan«, je le teater ideoloških senc, ki prekrivajo ideološko praznino, ki je nastala kot posledica smrti komunizmov. Praznino, ki čaka na zapolnitev z neko drugo racionalno potjo politične emancipacije velikih množic, ki so danes prepuščene kaosu. Če je etika subjektivna maksima, potem lahko o etiki lahko govori le politika, ki ni reprezentativna ampak se neposredno reprezentira Politika, ki ne išče oblasti Države, hoče jo samo prisiliti, politika, ki ni objektivna ampak je subjektivna in, ki nima posebne reference, ni povezana z interesi neke skupine, skupnosti, nacije ali razreda. Je univerzalna in nezainteresirana.<sup>60</sup> Ves problem se skriva v vprašanju ali bi taka politika lahko obstajala? To je odvisno od naključja dogodka. »Nemara je prva zahteva etike tale: želeti, da taka politika obstaja. In nikdar popustiti glede te želje« (Badiou 1994: 232).

Za Lacana lahko resnica-dogodek deluje zgolj na podlagi travmatičnega soočenja z nemrtvo/pošastno Rečjo. Potrebno je zavrniti postmoderni kulturni relativizem: obstajati mora razlika med avtentično resnico-dogodkom in njenim videzom in ta razlika mora ležati v

---

odgovornosti. (In seveda tudi obratno: če sem odgovoren za vse, potem mora obstajati nekaj, za kar ne morem biti odgovoren)« (Žižek 2004: 66).

<sup>60</sup> Habermas je svojo teorijo pravičnosti utemeljil na praksi medsebojnega razumevanja. »Komunikacija ima po njegovem mnenju primat nad strategijami delovanja. Komunikacija je v parazitskem odnosu do delovanja« (Fairfield 2000: 156).

dejstvu, da v resnici-dogodku še naprej odmeva praznina gona smrti, radikalne negativnosti, vrzel, ki za trenutek zaustavi red biti.

Ali kot reče Badiou: »Gre za to, da bi bilo treba izhajati iz nečloveškega [inhumain]: iz resnic, za katere se lahko zgodi, da v njih sodelujemo. In le odtod misliti nadčloveško« (Badiou 2005: 218). *Realno* sveta je natanko skupnost kot nemožna. Če svet ničesar ne ve oziroma noče vedeti o svoji neskončnosti, je to zato, ker gesto izključitve oziroma potlačitve spremlja ustrezna operacija instanc izjeme, izvzetosti iz sveta, kakršne so Bog, Človek, Suveren ... »Z njimi se svet zaceli, a te instance niso nič drugega kot imaginarne podobe« (Šumič-Riha 1996: 14).

## 7. SKLEP

*Če rogam se, se rogam iz bolesti.*

Sophocles, *Antigona*

Obstoj stvari kot so vera, smisel, Bog ... je vezan na samo dejstvo človekove rabe govornice, na dejstvo izjavljanja. Tudi *nezavedno je strukturirano kot govornica* in je kot tako prebivališče bogov – najbrž smo dovolj jasno pokazali, da jih je več – nekakšen subjektov lastni Olimp.

V svetu strukture govornice, kjer vladajo mitološka bitja, se nek zavestni ateizem ne more dobro počutiti. Verovanje nas grabi na vsakem koraku, vsak trenutek *v imenu nevemkaterega sranja*, izjavljamo resnice o sebi in svetu. Tudi če smo prepričani, da proizvajamo svoj lastni smisel, je ta kot tak vedno *religiozni smisel*. Ateizma ne moremo doseči z zavračanjem Boga. Izjava »Bog ne obstaja« pomeni, da hočemo zanikati obstoj nezavedne strukture govornice, da bežimo pred subjektivnim nezavednim, da potlačujemo. Hipotezo iz uvoda, ki je trdila, da ateizem ne proizvede nobene vednosti, ki bi predstavljala resno alternativo religiozni resnici in njenemu smislu smo tako potrdili v celoti.

»Resnični ateizem«, ki je bil predstavljen zgoraj, se umešča ravno na nasprotno stran, na branje drobnega tiska, na *vednost* o obstoju bogov, o nezavednem obstoju bogov, ki prebivajo v govornici. *Vednost*, ki manjka postmodernemu ateizmu, se skriva v *vednosti o bogovih iz nezavednega*. *Vednost*, ki razkriva njihovo skrito delovanje, njihovo *realno* rovarjenje po subjektu. *Vednost*, ki razkriva smisel, kot sam sebi namen in osvobaja od blodečega iskanja njegove resnice. *Vednost*, ki odkriva možnost neke mnogo bolj radikalne avtonomije subjekta. *Vednost*, ki pove nekaj malega o tem, kar piše v drobnem tisku nad našimi imeni, s katerimi vsak trenutek jamčimo za naše izjave. In nenazadnje *vednost*, ki je izmuzljiva, *ki se ve na način, da se ne ve*, je razlog za to, da ostaja vprašanje iz začetka, neodgovorjeno. Kar je v tem primeru precej bolje, kot če bi ga poskušali na hitro odpraviti s poenostavljajočimi odgovori.

Seveda smo tudi v pričujočih vrsticah zgolj nakazali pot, po kateri bi se dalo iskati odgovor. Približek odgovora, metaforo, ker bomo vedno že v govornici, tam, kjer veliki Drugi ne samo deluje, ampak veliki Drugi še kako obstaja. V govornici smo na polju gospodarja, ki je *po svojem bistvu skrit*. Enako kot označevalni operaciji vedno uide nekaj bistvenega, ravno tisto, kar je *realnega*, se vsaki teoriji izmuzne ravno tisto, kar je hotela povedati, njena čista intenca. Teoretik, ki verjame v tisto kar govori, v tistem kar govori, ravno zgreši tisto, kar hoče povedati. Največ, kar lahko potegnemo iz zavedanja o prevari označevalca, o prevari

neprevaranega subjekta je, da se rešimo (iskanja) smisla, tudi če je to le omilitev in regulacija blodenja. *Vednost na mestu resnice* o družbi in o posamezniku, mora nujno izhajati iz zavedanja, da blodimo na prav poseben način, in da bomo blodili ne glede na to, kar bomo rekli.

Paziti moramo, da ne pademo v nepoštenost, ki se ji reče objektivnost in kjer niso nikoli opredelili objekta, ki se izmika. Zaradi našega položaja subjekta smo vedno odgovorni. V temelju vsake teorije potrebujemo resnični ateizem kot *željo, glede katere ne smemo nikoli popustiti*.

In če bomo dovolj dolgo vzdržali v tej želji, bomo mogoče nekoč v svojem izjavljanju in delovanju sposobni proizvesti imanentno etiko političnega realnega, ki bo temeljila na še enkrat več spodletelem srečanju z realnim političnega.

## 8. VIRI IN LITERATURA

- Adorno, Theodor, W. (1977): Spor oko pozitivizma u Nemačkoj sociologiji. Uvod. *Marksizam u svetu* IV(11/12), 7–67.
- Althusser, Louis (2000): *Izbrani spisi*. Ljubljana: Založba \*cf.
- Aristoteles (2002): *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Badiou, Alain (2004): *Ali je mogoče misliti politiko? Manifest za filozofijo*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Badiou, Alain (1994): Etika in politika. *Eseji* 4-5.
- Badiou, Alain (1998): Sveti Pavel, Utemeljitev univerzalnosti. *Problemi* 5-6.
- Badiou, Alain (2005): *XX stoletje*. Ljubljana: Analecta.
- Barthes, Roland (2002): *Fragmenti ljubezenskega diskurza*. Ljubljana: Založba \*cf.
- Bahovec, Eva, D. (1990): *Kopernik, Darwin, Freud. Študije iz filozofije in zgodovine znanosti*. Ljubljana: Analecta.
- Balažic, Milan (1995): *Gospodstvo*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Balažic, Milan (2007): *Psihoanaliza politike*. Ljubljana: Sophia.
- Baudrillard, Jean (1999): *Simulaker in simulacija*. Ljubljana: ŠOU, Študentska založba.
- Burr, Vivien (2005): *Social Constructionism*. London: Routledge.
- Butler, Christopher: (2002): *Postmodernism. Very short introduction*. New York: Oxford University Press.



- Dawkins, Richard (2006): *The God delusion*. New York: Houghton Mifflin Company.
- Dolar, Mladen (1990): *Heglova fenomenologija duha*. Ljubljana: Analecta.
- Fairfield, Paul (2000): Hermeneutical ethical theory. V Gary B. Madison in Marty Fairbairn (ur.): *The Ethics of Postmodernity. Current Trends in Continental Thought*, 357–382. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Feuerbach, Ludwig (1982): *Bistvo krščanstva*. Ljubljana: Filozofska knjižnica.
- Foucault, Paul-Michel (1984): *Nadzorovanje in kaznovanje*. Ljubljana: Delavska enotnost.
- Foucault, Paul-Michel (2000): *Zgodovina seksualnosti I. Volja do znanja*. Ljubljana: Založba ŠKUC.
- Freud, Sigmund (2001): *Nelagodje v kulturi*. Ljubljana: Gyrus.
- Freud, Sigmund (2002): Prisilna dejanja in opravljanje verskih obredov. *Problemi*, 5–6.
- Freud, Sigmund (2002a): Vražja nevroza iz sedemnajstega stoletja. *Razpol*, 12.
- Gergen, Kenneth J. (2000): *The Saturated Self*. New York: Basic Books.
- Gergen, Kenneth J. (2005): *An Invitation to Social Construction*. London: SAGE Publications.
- Goethe, J. W. (1973): *Faust*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Gutting, Gary (2005): *Foucault. A very short introduction*. New York: Oxford University Press.
- Hegel, Georg Wihelm Friedrich (1999): *Um v Zgodovini*. Ljubljana: Analecta.

- Hick, John (2004): *An Interpretation of religion*. New York: Palgrave Macmillan.
- Kearns, Cleo McNelly (1997): Jacques Lacan (1901–1981): Introduction. V Graham Ward (ur.): *The Postmodern God*, 25–32. Oxford: Blackwell Publishers.
- Lacan, Jacques (1988): *Etika psihoanalize*. Ljubljana: Analecta.
- Lacan, Jacques (1994): Funkcija in polje govora in govorice v psihoanalizi. V Slavoj Žižek (ur.): *Spisi*, 139–176. Ljubljana: Analecta.
- Lacan, Jacques (1994a): Seminar o »Ukradenem pismu«. V Slavoj Žižek (ur.): *Spisi*, 7–37. Ljubljana: Analecta.
- Lacan, Jacques (1994b): Znanost in resnica. V Slavoj Žižek (ur.): *Spisi*, 238–293. Ljubljana: Analecta.
- Lacan, Jacques (1995): Odgovori na vprašanja študentov. V Aleš Pogačnik (ur.): *Sodobna literarna teorija*, 89–93. Ljubljana: Krtina.
- Lacan, Jacques (1996): *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*. Ljubljana: Analecta.
- Lacan, Jacques (1997): The Death of God. V Graham Ward (ur.): *The Postmodern God*, 32–44. Oxford: Blackwell Publishers.
- Lacan, Jacques (2003): Narobna stran psihoanalize. *Problemi*, 6–8.
- Lacan, Jacques (2006): Triumf religije. *Problemi* 3–4.
- Lacan, Jacques (2006a): Imena Očeta. *Problemi* 5–6.
- Lyotard, Jean-Francois (1988): *Postmoderno stanje*. Novi Sad: Bratstvo-jedinstvo.
- Miller, Jacques-Alain (2001): *O nekem drugem Lacanu*. Ljubljana: Analecta.

- Milner, Jean-Claude (2005): *Jasno delo. Lacan, znanost, filozofija*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU.
- Nietzsche, Friedrich (1988): Onstran dobrega in zlega. V Ivan Urbančič (ur.): *Onstran dobrega in zlega. H genealogiji morale*, 5–204. Ljubljana: Slovenska matica.
- Nietzsche, Friedrich (1989): Ecce Homo. Kako postaneš kar si. V Ivan Urbančič (ur.): *Somrak malikov. Primer Wagner. Ecce homo. Antikrist*, 153–268. Ljubljana: Slovenska matica.
- Nietzsche, Friedrich (1989a): Somrak malikov ali kako filozofiramo s kladivom. V Ivan Urbančič (ur.): *Somrak malikov. Primer Wagner. Ecce homo. Antikrist*, 5–106. Ljubljana: Slovenska matica.
- Salecl, Renata (1993): *Zakaj ubogamo oblast?* Ljubljana: DZS.
- Sartre, Jean-Paul (2001): *Being and Nothingness*. London: Routledge.
- Sartre, Jean-Paul (1981): Človek in stvari. V Marjeta Vasič (ur.): *Filozofija–estetika–politika*, 299–337. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Sartre, Jean-Paul (1981a): Iskanje absoluta. V Marjeta Vasič (ur.): *Filozofija–estetika–politika*, 233–297. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- (1975): *Sveto pismo*. Ljubljana: United Bible Societies.
- Sophocles (2006): *Antigona*. Ljubljana: Študentska založba.
- Spinoza, Baruch de (2001): *Pisma o zlu*. Ljubljana: Krtina,
- Šumič-Riha, Jelica (1996): *Totemske maske demokracije*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Šumič-Riha, Jelica (2002): *Mutacije etike*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU.

Tomšič, Samo (2006): Od triumfa znanosti k blodenju neprevaranih. *Problemi* 3–4.

Žižek, Slavoj (1998): Alain Badiou kot bralec Svetega Pavla. *Problemi* 5–6.

Žižek, Slavoj (2000): *Krhkost absolutna. Enajst tez o marksizmu in krščanstvu danes*.  
Ljubljana: Analecta.

Žižek, Slavoj (2004): *Paralaksa: za politični suspenz etičnega*. Ljubljana: Analecta.