

UNIVERZA V LJUBLJANI  
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Andrej Munda

**Emancipatorični projekt – primer  
materialističnega obrata krščanstva**

Diplomsko delo

Ljubljana, 2011

UNIVERZA V LJUBLJANI  
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Andrej Munda

Mentor: doc. dr. Andrej Kurnik

**Emancipatorični projekt – primer  
materialističnega obrata krščanstva**

Diplomsko delo

Ljubljana, 2011

**»Sam bodi sprememba, ki jo hočeš videti v svetu«**

**Mahatma Gandhi (1869 - 1948).**

**Zahvaljujem se Vsem, ki me tolerirajo in poslušajo tudi takrat, ko me ne razumejo; družini, za vso moralno in finančno podporo in spodbujanje v teku študija in prijateljem, ki mi predstavljajo privilegirano točko mojega umevanja  
ljubezni.**

## **Emancipatorični projekt – primer materialističnega obrata krščanstva**

Naša analiza emancipatorne politike ne temelji na preskriptivni analizi podajanja formul po neki »utopični« egalitarni družbi singularnih posameznikov, ampak se osredotoča na preskriptivni analizi, na podlagi katere bi naj vsaka »resnična« emancipatorična politika izhajala. Izhajamo iz teorije lacanovske psihoanalize, ki jo povezujemo z Heglovo filozofijo skozi tako imenovani dialektični materializem. Tisto, kar povezuje Lacana in Hegla, je začetna predpostavka o nekonsistentnosti družbene realnosti: »ne-vse« realnosti pomeni, da realnost kot taka ni Eno, ampak je konstitutivna vrzel, ki jo »podvaja«, tj. Eno, ki se cepi na dvoje. Takšno strukturo misli smo utemeljili v kategoriji Univerzalnega. Temeljna kategorija, iz katere mora emancipatorična politika izhajati, je po našem mnenju nedvomno subjekt, ki ima v lacanovski in heglovski teoriji status »negativnosti«, in njegovo nanašanje na Drugega. Negativnost, oziroma manko subjekta se tako prekriva z mankom samega Drugega in vrzel, ki ju preči, je hkrati izhodišče in cilj dialektičnega procesa (kot tudi naše obravnave). Takšno formalno strukturo emancipatorične politike smo poskušali povezati z materialističnim branjem krščanskega dogodka (Kristusove smrti in vstajenja) in njegovimi političnimi emancipatoričnimi potenciali.

Ključne besede: dialektični materializem, filozofija, subjekt, emancipacija, politika.

## **Emancipatory project – an example of materialist turn of Christianity**

Our analysis of the emancipatory politics is not based on prescriptive analysis of giving formulas for an "utopian" egalitarian society of singular individuals, but focuses instead on prescriptive analysis, under which every proper emancipatory politics should result from. Our reference is the theory of Lacanian psychoanalysis, which we combine with Hegel's philosophy through the so-called dialectical materialism. What links Lacan and Hegel is the initial assumption of inconsistency of social reality: "not-all" of reality means that reality as such is not One, but that there exist the constitutive gap that "doubles" it, ie. One, which splits in to two. We based such structure of thought in the category of the Universal. The basic category that emancipatory politics must start from, in our view, is certainly the subject which in Lacanian and Hegelian theory has the status of "negativity", and its relation to the Other. Negativity or the lack of the subject overlaps with the lack of the Other itself and the gap which crosses them is also the starting point and goals of the dialectic process (as well as our reading). We try to link such a formal structure of emancipatory politics with a materialist reading of the Christian event (death and resurrection of Christ) and its political emancipatory potential.

Key Words: dialectical materialism, philosophy, subject, emancipation, politics.

## Kazalo

1	UVOD.....	6
2	EMANCIPATORIČEN PROJEKT.....	10
2.1	OBRAMBA RESNICE.....	15
2.2	DIALEKTIČNI MATERIALIZEM (za 21. Stoletje).....	20
3	K MATERIALISTIČNI ONTOLOGIJI.....	25
3.1	BIT IN MNOŠTVO.....	30
3.2	ENO SE CEPI V DVOJE.....	36
3.3	FORMULE SEKSUACIJE.....	39
3.4	HEGLOVA KONKRETNA UNIVERZALNOST.....	43
4	SUBJEKT.....	48
5	... VELIKI DRUGI.....	53
6	DOGODEK.....	57
7	FORMALNA STRUKTURA POLITIKE EMANCIPACIJE.....	64
7.1	DRUŽBA NE OBSTAJA.....	67
7.2	POLITIKA SIMPTOMA.....	72
8	POVRATEK TEOLOGIJE.....	78
8.1	MATERIALISTIČNO BRANJE KRŠČANSTVA.....	81
8.2	DVOJNA KENOZA.....	85
8.3	DIALEKTIKA SMRTI IN VSTAJENJA.....	90
8.4	SVETI PAVEL.....	94
9	ZAKLJUČEK.....	98
10	LITERATURA.....	102

## 1 UVOD

Misel, ki skuša danes misliti na splošno politično ali politiko emancipacije zadeva konstitucijo političnega subjekta oziroma neke skupnosti.

Moderna označuje temeljni prelom v sodobni filozofski in politični misli. Zaton klasične figure avtoritete, avtoritete »Enega«, za ukinitvev instance izjeme, zunanje meje, ki konstituira samo totalnost družbenega, je hkrati prinesla zaton transcendence, nemožnost metapozicije.

V predmodernem pojmovanju realnosti kot pozitivni »verigi bivajočega«, ni prostora za subjekt, zato lahko dimenzijo subjektivnosti dojamemo zgolj kot nekaj, kar je strogo sovisno epistemološkemu neprepoznanju resnične pozitivnosti bivajočega (Žižek 1997, 48). Za razliko od izjeme – kralja, Boga itd. –, ki je zagotavljala totalnost družbenega reda, pa se je s prelomom moderne, foucauldovsko rečeno, »kralju odsekalo glavo«.

Vprašanje skupnosti in njene vezi (načina in temelja povezovanja) je postavljeno pred nerešljivo dilemo: kako misliti skupnosti, torej po definiciji neko vez, če manjka temelj povezovanja, če manjka vezivo, ki bi združilo in povezovalo njene posamezne člene v celoto? Ali je skupnost kot družbena vez sploh še legitimna kategorija politične filozofije? Dalje, kako je mogoče misliti konstitucijo političnega subjekta v dobi, ki ne priznava nobenih apriornih pravil, v dobi, kjer ni Drugega, ki torej zanika vsako možnost njegove utemeljitve? Kako je potemtakem možna emancipatorična politika, če se vsaka politična vez vpisuje v neskončno ravnino »načinov življenja (Žerjav 2004, 98)?

Izhajamo iz postavke, da moderno v njenem temelju opredeljuje neka inherentna zagata, vrzel v svojem jedru; ne samo v ontologiji, ampak tudi v sami družbeni konstituciji političnega.

Eden ključnih problemov filozofije danes je nedvomno problem subjekta, ki ga je le-ta postavila ob svoj rob s koncem metafizike v znanosti in moderni filozofiji. Izhodišče samega mišljenja tako več ni subjekt, zavest, um, pojem, tj. Eno, ampak »bit-kot-bit«, mnoštvo ali »čista raznoterost bivajočega in subjekt kot tak, je lahko zgolj njen učinek. Primat mnoštva glede na subjekt je sodobno misel razdelila na dva pola: na eni strani imamo radikalno afirmacijo mnoštva, ki pojem subjekta opusti (Nietzsche, Heidegger, Dleuze, Derrida), na drugi strani pa, kljub afirmaciji biti kot mnoštva, pojem subjekta

ohrani (Badiou, Lacan). Če prva subjekta omeji na skupek sil, množstvo, pluralnost subjektivnih pozicij, pa druga linija subjekt naveže na moment (dogodkovnega) dejanja, ki je natanko prekinitev v redu biti, tj. množstva (Žerjav 2006, 188).

Naša obravnava je tako zvestoba subjektu kot izvorni »izpahnjenosti«; subjekt je tako notranji sami nekonsistentnosti družbenega reda kakor tudi sam učinek (subjekt kot drugo ime za nemožnost subjektivacije).

Lacanova formulacija subjekta se nanaša na inherentno negativnost v simbolni (označevalni) strukturi, tj. subjekt kot moment same označevalne nemožnosti, njene vrzeli. Z drugimi besedami, Lacanov subjekt kot »razcepljeni subjekt« - \$ - ni nič drugega kot manko »označevalne strukture«. Še več, ne izhajamo iz nekega dualnega razmerja med družbeno-političnim in subjektivnim (nasebnim), ampak natanko iz ontološkega razcepa kot takega, katerega ime je razcepljeni subjekt.

Osnova našega emancipatoričnega projekta je lacanovsko/heglovsko dialektično razmerje med Subjektom in Drugim. Tako je temeljna premisa, iz katere izhaja emancipatorični projekt lacanovska formulacija, da »veliki Drugi ne obstaja«.

V prvem sklopu smo se posvetili materialistični ontologiji same realnosti. Pri tem smo izhajali iz Heglovega uvida protislovja kot gonila samega dialektičnega procesa. Izhajamo namreč iz filozofske predpostavke, da je vrzel hkrati izhodišče, da mislimo realnost, a kot tako v temelju nekonsistentno oziroma »ne-celo«. Takšno ontologijo smo povezali z Lacanovo psihoanalizo, ki sledi Heglovi dialektiki natanko v smeri same konstitucije družbenega (simbolnega) oziroma diskurzivne realnosti označevalnega procesa.

Politične razsežnosti takšne ontologije »ne-celosti« smo poskušali orisati na podlagi koncepta subjekta. Subjekt kot *odgovor Realnega* (izpahnjenosti samega reda Biti od samega sebe) nosi v tem smislu pomembne etično-politične posledice. Ne samo da je politika v tem smislu kontingentna improvizacija angažiranega političnega subjekta, saj je kontingenca eden izmed temeljnih aksiomov emancipatorične politike, ampak, da je hkrati subjekt drugo ime za svobodo, kar pomeni, da »nima tal pod svojimi nogami«, tj. ni Usode, velikega Drugega ali Zgodovinskega Načrta, ki bi ga usmerjala.

Če, nadalje, izhajamo iz Lacanovih formul seksuacije, to pomeni, da moramo samo družbeno realnost razumeti kot »ne-Vso«, tj. skozi ontološko

nepopolnost/nestrukturiranost. Če prevedemo to aksiomatsko načelo v politične termine, to pomeni natanko *Realno antagonizma*, ki preprečuje Družbi njeno polno konstituiranost. Realno antagonizma bi lahko v Marxovih terminih označili kot »razredni boj«, ki ga skuša politična oblast zakriti/utajiti skozi ideologijo oziroma fantazmo neke harmonične družbene Celote. Fantazma ima ravno to nalogo, da zakrije ta temeljni družbeni antagonizem, katerega politični subjekt je Marxov »proletariat«.

Slavoj Žižek, za razliko od post-marksistične tradicije, stavlja, da je proletariat ime subjekta v politiki, ki zaseda *Realno* mesto izključitve znotraj družbene strukture (Žižek 2008b, 285). Kot smo že nakazali, je subjekt prav tako razcep v Drugem, kar v političnih terminih pomeni lacanovsko formulacijo »simptoma« same družbene konstituiranosti. Še več, proletariat je ime same vrzeli družbenega, ki ga je Jacques Rancière označil »del brez deleža« (prav tam, 285).

Naša zvestoba takšnemu simptomalnemu branju Politike pomeni odmik od postmoderne relativizacije resnic in njenega mnoštva (paradokсно pa vseeno izhajamo iz mnoštva in ne iz Enega), ki je sama resnica multikulturalizma liberalne demokracije. Zvestoba (Eni) univerzalni resnici, ki je singularna, pomeni natanko zvestobo Subjektu, kot simptomu samega Univerzalnega. Politični subjekt je točka družbenega antagonizma, ki kaže na vrzel v sami družbeni strukturi, kot element, ki je vključen danemu redu, vendar mu ne pripada; je »del brez deleža« (Rancière), »živi mrtvec« (Žižek) ali »simptomalna torzija« (Badiou). Z drugimi besedami, singularno, ki uteleša vrzel med univerzalnim in partikularnim, tj. singularno univerzalno.

Zvestoba takšnemu subjektu pa že od antične Grčije nosi ime demokracija. Demos je bil v svoji najbolj elementarni obliki singularni fenomen subjekta, ki je bil izključen iz družbene hierarhije. Ne samo, da je hotel glas po pripoznanju in družbeno enakost, ampak se je predstavil kot sama materializacija Celote družbe, njene resnične univerzalnosti: »mi, ki smo 'nič' – izključeni iz družbenega reda – postanimo 'Vse'«; Ljudstvo nasproti vsem tistim, ki zastopajo svoje partikularne interese. Takšen politični konflikt predstavlja napetost med družbeno-strukturiranim telesom, kjer ima vsak del svoje ustrezno mesto, in »delom brez deleža«, ki poruši sam ta red na račun praznega načela univerzalnosti. In resnična gesta politizacije je po Žižku natanko »identifikacija z delom izključenih« (Žižek 2008b, 416) pri vseh pomembnih demokratičnih dogodkih:



od francoske revolucije (*le troisième*) do razkroja samega socializma v Vzhodnoevropskih državah (primer *Fora*).

Takšno branje formalne strukture emancipatorične politike pa ima po Žižku natanko podobno strukturo kot samo krščanstvo, natančneje, krščanski dogodek smrti Boga. Njegova teza je radikalna: smrt Boga na križu moramo vzeti dobesedno, kot smrt same transcendence, velikega Drugega, zato je krščanska religija, ki ni le v svojem subverzivnem jedru ateistična, ampak je hkrati »strašansko revolucionarna« (Chesterton 2001, 165). Sveti Pavel, ki je ustanovitelj samega krščanskega gibanja, in hkrati po Badiouju utemeljitelj univerzalizma (Badiou 1998), je natanko ime takšne subjektivne zvestobe krščanskemu Dogodku. Krščanska ljubezen je v tem smislu politična, saj prereže počez same razlike (ni ne Juda, ne Grka ...) oziroma naredi razliko v sami razliki. Z drugimi besedami, smrt velikega Drugega (Boga transcendence), ontološka nepopolnost same »realnosti«, ustvari pogoj možnosti desubstancializiranega kolektiva singularnih angažiranih subjektov, ki so zvesti univerzalni egalitarni ideji.

## 2 EMANCIPATORIČEN PROJEKT

Kar je pomembno pri radikalni emancipatorični misli filozofije, ki jo Badiou in Žižek naslavljata pod imenom *Ideja komunizma*, ni podajanje jasnih formul po spremembi današnjega družbenega stanja, ampak nekaj precej bolj skromnega; v današnji dobi tako imenovane formalne demokracije se je treba zopet vrniti k samim »temeljem« resnične politike – politike Resnice –, v kolikor je ta osnovana na ideji egalitarne družbe. Ideja, ki ji, še posebno danes v dobi tako imenovanih človekovih pravic, moramo ostati zvesti.

Leninova (ki jo povzema Žižek) formulacija *Začeti od začetka*<sup>1</sup> je natanko v tem, da se vrnemo k sami kritični misli poznega kapitalizma. Medtem ko so se od »finančnega zloma« leta 2008 zamajala tla samega globalnega kapitalizma, kot neke vrste »nevtralnega okvirja« oziroma danosti politične ekonomije, se je usul val kritik tako s strani desničarskih kot levičarskih političnih opcij na sam problem reševanja krize. Medtem ko je za desničarje v grobem kriza predstavljala le neki »šok«<sup>2</sup> v drugače normalnem delovanju kapitalizma, pa je levica opozarjala na temeljni antagonizem v samem jedru kapitalističnega ustroja.

Premik perspektive, ki ga je pa treba imeti v mislih, je Žižek podal s primerom v teoriji; medtem ko je splošno prepričanje v teoriji, da se kapitalizem in demokracija medsebojno dopolnjujeta, kjer kapitalizem na dolgi rok potrebuje demokracijo za svoj obstoj in vice versa, pa v današnjem času tega ni več mogoče z gotovostjo trditi. Primer, ki je tukaj najbolj očiten je komunistična Kitajska, kjer kapitalistična ekonomija uspešno funkcioniira z avtoritarnim načinom vladanja. Žižek to tezo še radikalizira, ko daje primer same Evrope (zgleden primer je Berlusconijska Italija, ki sledi temu trendu), kjer države v stanju *izrednih razmer*<sup>3</sup> vse bolj krčijo temeljne človekove pravice in svoboščine (Žižek 2011b). Foucauldovsko rečeno, države postajajo vse bolj oblastni mehanizmi nadziranja.

Žižkova temeljna poanta je tako problematiziranje samega koncepta demokracije in njegove univerzalne določnosti. V kolikor je demokracija demos ljudstva, egalitarna

---

<sup>1</sup> Lenin to formulo prevzame od Samuela Becketta iz dela *Worstward Ho*: »Try again. Fail again. Fail better.« (»Poskusiti znova. Spodleteti znova. Spodleteti bolje.«)

<sup>2</sup> Koncept *Šok Terapije* je v svoji knjigi lucidno razčlenila Naomi Klein, kjer je osvetlila temeljno levičarsko poanto; globalni kapitalizem, ki za svoje nemoteno delovanje potrebuje »šoke« kot pogoj možnosti samega gladkega funkcioniranja.

<sup>3</sup> Najbolj razčlenjena analiza »izrednih razmer« je podal Giorgio Agamben v svoji trilogiji *Homo Sacer*.

apropriacija Vseh, pa je že na prvi pogled očitno, da živimo v dobi tako imenovane »formalne« demokracije.

Ne samo, da je treba kritično obravnavati sam koncept demokracije, ampak hkrati problematizirati razsežnost politike kot take. Naša temeljna poanta, ki izhaja iz ontološke predpostavke »ne-Vsega« oziroma nasploh dialektičnega materializma, negira vsakršno substancialno oporo družbe v politiki. To se pravi, družbi odvzemamo kakršno koli avtentično bit, najsi bo to v etnični ali kateri koli drugi identiteti. Politika je, kot taka, v svojem temelju, ime za konstitutivni manko same družbe. Če izhajamo iz Laclauve in Mouffetove formulacije, lahko zatrdimo, da politika obstaja, v kolikor »družba ne obstaja« (Laclau in Mouffe 1987). V marksističnih terminih to pomeni, da družbo preči temeljni antagonizem (razredni boj), ki je kot tak ireduktibilen in hkrati pogoj iz katerega izhaja vsaka politika.

Ni naključje, da nekateri avtorji (Žižek, Laclau, Badiou itd.) izvor svoje politične filozofije najdejo ravno v Lacanovi psihoanalizi. Aksiom etike psihoanalize je aksiom *Neobstoja velikega Drugega*, kot temeljnega garanta pomena subjektive biti. Lacanov razcepljeni subjekt, \$, ni samo razcepljen, ker je vsakršna identifikacija z označevalcem vselej že neuspela oziroma manjkava, kar meri na dejstvo, da označevalec zastopa subjekt za drugi označevalec (Lacan), ampak je hkrati razcepljen še na neki drugi ravni, na ravni Drugega, kjer je sam Drugi tisti, ki je nekonsistenten, manjkav. V tem smislu preidemo iz subjektive *alienacije* v *separacijo*, ki nastopa kot neke vrste dogodek *prehoda* oziroma »prekoračitve fantazme«.

Naslednja pomembna kategorija emancipatorične politike, ki jo moramo premisliti, ne samo z logičnega gledišča, ampak tudi z gledišča ontologije, je vprašanje univerzalnega in partikularnega. Tukaj se bomo osredotočali na Heglov koncept »konkretnega univerzalnega« kot tudi analogno temu na Lacanovo formulacijo »ne-Vsega«, v njegovih Formulah seksuacij. Podrobneje ju bomo razčlenili v naslednjih poglavjih.

Čeprav se je v zadnjih časih povečalo zanimanje za krščanstvo (dogodek) in za svetega Pavla (zvestoba dogodku) – od teoretikov, kot so Jacob Taubes, Giorgio Agamben, Antonio Negri, Etienne Balibar, Fredric Jameson, Jacques Rancière, Slavoj Žižek in Alain Badiou – ki nadaljujejo dela v duhu Marxa proti »egalitarni družbi svobodnih asociacij (združb) med polimorfnimi delavci«, kar implicira »disolucijo politike kot konsortium interesnih skupin in lobijev« (Badiou 2005a, 79-80), se bo naša razprava

osredotočila na intervencije Slavoj Žižka in Alaina Badiouja, ker oba poudarjata močno sorodnost krščanstva z načeli komunizma oziroma emancipatorične politike. Kljub temu, da ju družijo skupen politični projekt, njuna združitev v oživljanju pavlovske (politične) ljubezni s komunističnim projektom včasih zgleda nemogoče. Žižek, na eni strani, poudarja močno povezavo z nemškim idealizmom, posebej Heglom, v srcu radikalne filozofije, medtem ko je za Badiouja Hegel neke vrste »Arh-rival« in če je kaj v Badioujevem delu, od *Biti in Dogodka* do *Logike Svetov*, je to, da zamenja celotni Heglov sistem z njegovim: osnovanim na ne-sami-identiteti ontologije (Bit) z ontičnim (Dogodek), tj. Dogodek kot »čudež«, ki prelomi z dano situacijo. Naša miselna linija bo zvesta Lacanovi psihoanalizi in Heglovi dialektiki.

Te razlike med avtorjema pa bi bile nezdržljive, če ju ne bi povezovala kategorija univerzalnega. V tem smislu Heglova dialektika in Badioujeva teorija Dogodka sovpadeta. Obe namreč postavljata singularni dogodek kot konstitutivno uzakonitev novega univerzalnega.

Tako moramo začeti naše razmišljanje s (politično) filozofijo in teorijo kot tako. Za današnje post-moderno, postpolitično<sup>4</sup> stanje je značilno neke vrste relativizacija tako na teoretični kot na praktično-družbeni ravni. Ker je po Lytardu konec velikih zgodb, nekega ideala, Stvari, kateri bi bili predani in se zanjo borili (od nacionalizmov do drugih –izmov) smo tako prišli do točke, kjer je sama misel postala nekaj inferiornega. To pomeni, da se danes nahajamo v času »novih sofistov«, kjer je sama argumentacija (in neke vrste logične jezikovne igre) postala cilj na sebi, kar bi lahko z drugimi besedami poimenovali »anti-esencializem«. Z drugimi besedami, ni neke/Ene Resnice, ampak množstvo le teh in njihova relativizacija.

Univerzalno, kot temeljna kategorija emancipatorične politike se v današnjem liberalno-globalnem kapitalističnem redu dojema kot vseobsegajoč rezervoar množstvenih resnic.

---

<sup>4</sup> Opomniti moramo, da je prevladujoča predpostavka preloma z moderno in nastop tako imenovane postmoderne, propad Sovjetske Zveze, Berlinskega Zidu in posledično konec Hladne vojne kot ideologije med dvema ideološkima blokoma, tj. med komunizmom in kapitalizmom. Temeljna ideologija, ki se je pojavila po temu prelomu je bilo stanje »post-ideologije« oziroma konec ideologij, katere avtor je bil Franzis Fukuyama. Tako obstaja veliko konceptualizacij soočanja z našim časom; od Becka *rizične družbe*, Lytarda *postmoderne* do samega *neoliberalizma*. Glavna značilnost takšnih in podobnih konceptov je ravno njihova anti-ideološkost: moderno smo presegli v njeni abstrakciji, danes se moramo osredotočiti z našo konkretno realnostjo. Tukaj se nam poraja vprašanje, ali niso te različne konceptualizacije neke vrste beg, utajitev (ali celo simptom) soočanja z neuspehom moderne (od Auschwitza, Gulagov, kvantne fizike ipd.), ali, če se navežemo na Hebermasa, moderne kot nedokončan projektom?

Proti tej relativizaciji same misli moramo danes zatrjevati ravno nasprotno. Po Fridrechu Jamesonu je za današnji globalni kapitalizem značilno pomanjkanje tako imenovanega »kognitivnega mapiranja«, kar pomeni, da je razumevanje globalne strukture (od ekonomskih, političnih do družbenih sistemov) nemisljivo, nekoherentno in jo kot tako ne moremo zato totalizirati v neko celoto.

Tako je ideologija kompleksnosti našega globalnega neoliberalnega kapitalizma hkrati poskus odvrčanja h kritičnemu mišljenju, ki pa je, nasprotno, nujno kot kdajkoli prej. Tako je naša temeljna naloga danes povratek h kritični družbeni misli in ne zgolj k (histeričnemu) delovanju /provokaciji, ki zgolj pripomore k ohranjanju in rekuperaciji samega kapitalizma; primer protestov proti vojni v Iraku, do anti-globalizacijskih gibanj, kjer so na koncu obe strani zadovoljne, tako na strani oblasti, kot na strani protestnikov. Takšne in podobne primere v psihoanalitični teoriji imenujemo »obsesivne nevroze« - konstantno delovanje/zahteva subjekta (upori, protesti), kjer sredstvo postane cilj na sebi, da se stvari ne bi spremenile.

Zato tukaj moramo obrniti samo Marxovo postavko, da so filozofi svet samo različno interpretirali, treba ga je spremeniti – potrebno je zatrditi ponovni primat kritične misli v današnji družbi.

Iz tega vidika kompleksnosti sveta se moramo navezati na Badiouja, ki odkrito nasprotuje takšni ideološki falsifikaciji, ki je zgolj zagotavljanje ohranjanja statusa quo. Po njegovem mnenju je v svojih osnovnih potezah celo povsem preprosta: »Na eni strani obstaja kontinuirana širjenje avtomatizmov kapitala, ki predstavlja izpolnitev neke Marxove genialne napovedi: svet je končno *izoblikovan* [configuré], toda kot trg, kot svetovni trg. Ta konfiguracija daje prevlado abstraktni homogenizaciji. [...] Na drugi strani obstaja proces fragmentiranja na zaprte identitete, ki ga spremljata kulturalistična ideologija ter relativizem« (Badiou 2008, 12-13).

Ta dva procesa sta povsem prepletена, kjer identifikacija ustvari neko figuro, ki predstavlja snov za investicijo trga. Za trgovsko investiranje ni nič bolj privlačnega, nič takega, kar bi se bolj ponujalo izumljanju novih figur monetarne homogenosti, kot neka skupnost, identiteta in njeno ali njena ozemlja, od homoseksualcev, hendikepiranih, nacionalnih manjšin ipd. (prav tam, 13).

Ali ni že Deleuze v tem smislu postavil lucidno trditev, da kapitalistična deteritorializacija potrebuje neprestano reteritorializacijo (Deleuze in Guattari 2007)? V knjigi *Imperij* sta tudi Hardt in Negri teorizirala to Deleuzovo trditev, da je zmagoslavni globalni kapitalizem prodrl v vse pore družbenega življenja, prav do najintimnejših sfer, in vpeljal dinamiko, ki se ne opira več na ustaljene hierarhične oblike prevlade, ampak proizvaja fluidne, hibridne identitete (Hardt in Negri 2003).

Redukcija vprašanja resnice se izteče v kulturni in zgodovinski relativizem, ki je v današnjem času hkrati tema mnenja, »politična« motivacija in okvir za raziskave na področju humanističnih ved (Badiou 1998, 9). Z drugimi besedami to pomeni, da smo lahko karkoli, privzamemo kakršnokoli identiteto, saj jo bo kapitalizem vselej že podvrigel in akumuliral v svoji produktivnosti.

## 2.1 OBRAMBA RESNICE

Zakaj povratek k resnici? Badiou odgovarja, da identitarne in komunitarne razlike, ki so artikulirane v samo kapitalistično logiko, kot logiko totalnosti morajo biti odsotne iz procesa resnice, saj kot taka ne more vztrajati v svoji »immanentni neskončnosti« (Badiou 1998, 14). Tukaj lahko damo primer nacizma in drugih identitarnih politik, ki se hočejo vzpostaviti kot univerzalnost, ki je lahko zgolj abstraktna ter se posledično nujno mora utemeljevati v nekem »sovražnem« Drugem, ki jo kot tako vzpostavlja. V primeru nacizma je takšna oblika Drugega bil seveda Žid. Še več, temeljna logika nacizma je bila artikulacija nemškega naroda kot organske celote, tj. *lažne univerzalnosti*, ki pa se ne more utemeljiti ne da bi s tem že predpostavljala nekega Drugega, ki moti njeno harmonično celoto. Ali ni sam ameriški Imperij v svojem mnoštvu identitarnih in komunitarnih razlik, pod tako imenovano formulo tolerance multikulturalizma in politične korektnosti hkrati utemeljen nasproti sovražnemu islamskemu fundamentalizmu, ki kot tak ogroža njegove »demokratske« ideale? Žižek je opozoril ravno na to dejstvo, da sta liberalni multikulturalizem in »islamofašizem« dve plati iste medalje. Torej, »kontingentni« antagonizmi terorizma in trk civilizacij predstavljajo nenehne muke prevlade globalne harmonije. V tem kontekstu Žižek govori o *ultra-politiki*, kjer je pogled usmerjen na zunanjo grožnjo, da tako vzdržuje splošno delovanje sistema (Žižek 1999, 190).

Konec koncev lahko čisto na empirični način opišemo politično resnico: to je konkretna in datirana sekvenca, v kateri vznikneta, obstajata ter izgineta nova praksa in misel kolektivne emancipacije. Ne samo politični, ampak ima resnica vsekakor tudi zgodovinski pomen, saj je vpisana v »Obče postajanje Človeštva v lokalni obliki« (Badiou 2009a, 8). Kljub temu pa moramo dodati, da je resnica vsekakor Univerzalna in Večna, hkrati pa ima tudi subjektivno sestavino, kjer gre za možnost, da se posameznik odloči postati del politične procedure resnice, ko preseže meje svojih patološkosti (egoizma, tekmovalnosti itd.) in postane del novega Subjekta, zavezanega Resnici (prav tam, 9).

»To, kar nam je pravzaprav zaupano kot naloga, recimo celot kot filozofska naloga, je, da pripomoremo k temu, da se razvije *nov modus existence hipoteze*. Nov glede na vrsto političnega preizkušanja, ki ga ta hipoteza lahko dopušča« (Badiou 2008, 116).

Žižek komunizem, kot idejo popolnoma zavrača v smislu »regulativne ideje« in poudarja, da je na delu serija dejanskih družbenih antagonizmov, ki kot taki, proizvajajo potrebo po komunizmu (Žižek 2010, 84). Tako moramo prav tako zavrniti vsako emancipatorično idejo, v smislu Platonove Ideje (na primer Dobro), ki je večna in nespremenljiva.

Tukaj moramo naglasiti, da je *Ideja komunizma*, kot jo zatrjujeta Slavoj Žižek in Alain Badiou natanko ideja, ki presega svoje zgodovinske partikularnosti in je umeščena v samo emancipatorično politiko. Ključni aksiom dialektike, kakor jo je zasnoval Hegel, je »resnično je postajanje njega samega«, ali, kar je isto, »čas je bivanje pojma« (Badiou 2009a, 11). To heglovski formulacijo pa v političnih terminih ne smemo gledati kot na ločitev objektivne družbene realnosti in političnega angažmaja, ampak natanko v njunem dialektičnem odnosu: ni nobene objektivne družbene realnosti, ki ne bi bila posredovana s politično subjektivnostjo.

Resnica zatorej ne more biti partikularna, ampak vselej univerzalna resnica singularnega Dogodka, ki prereže počez vsakršno partikularnost – je torej resnica egalitarne ideje komunizma, katere bojevita zagovornika sta Alain Badiou in Slavoj Žižek.<sup>5</sup>

Ko Pavel s krščanskega stališča pravi, »ni ne Juda ne Grka, ni ne sužnja ne svobodnjaka, ni ne možkega ne ženske«, nam s tem govori, da etnične korenine, nacionalna identiteta itd. niso kategorije resnice. Tako smo univerzalni le kot radikalno singularni, »v medprostoru skupnostnih identitet« (Žižek 2011a, 418).

Žižek takšno obrambo singularne resnice poveže s samo Leninovo premiso, ki je v tem, da se obča resnica in strankarstvo, gesta opredeljevanja, medsebojno ne izključujeta, ampak se celo pogojujeta natanko v tem pomenu, da je univerzalno resnico konkretne situacije moč artikulirati samo iz neke pristranske pozicije, saj je resnica, kot taka resnica angažiranih posameznikov (prav tam, 360).

---

<sup>5</sup> Da pa se ne ujamemo v solipsistično past singularnega univerzalnega, kjer bi to pomenilo, da je univerzalna resnica vselej že resnica neke objektivne danosti, ampak moramo ravno nasprotno zatrdati, da je resnica, v kolikor meri na politično (ali katero koli drugo generičnost) vselej že parcialna resnica, resnica določenega angažiranega subjekta, zvestemu dogodku, ki izhaja iz konstitutivne nemožnosti (praznine) danega substancialnega reda (podrobneje bomo razpravljali v poglavju o Dogodku).



Singularna resnica, ki vselej že meri na univerzalnost, pa moramo razumeti skozi Heglov odgovor na vprašanje, zakaj je *Resnica vselej že pot do same Resnice*. Analogno tej formulaciji lahko dodamo Lacanovo tezo, da ima *Resnica strukturo fikcije*.

Zaostrimo torej paradoks in recimo, da končni cilj ne dosežemo tako, da ga dosežemo, marveč tako, da *ugotovimo, da smo ga že dosegli*, kar implicira določen obrat, ki je strogo simbolne narave: končni cilj dosežemo tako, da ugotovimo, da smo ga že dosegli prav v tistem, za kar smo mislili, da je šele pot do njega. Vsa 'finta', ki jo je treba pojasniti, je kajpada v tem, da je ta 'iluzija' nujna, da je notranja sami resnici: pojasniti je treba, v čem je napaka sklepanja »če je resnica pot do resnice, zakaj potem sploh pasti v iluzijo, da je nekaj onstran poti, tj. zakaj ni možno mirno iti po poti, vedoč, da je ta pot vsa resnica?« Napaka tega sklepanja je v tem, da predpostavi napačni pojem resnice, ki jo dosežemo oz. izkusimo na koncu procesa: da predpostavi to resnico kot polno Resnico, Resnico brez luknje, brez vrzeli. Sklepno izkustvo, da smo že v resnici, da smo resnico že dosegli, pomeni namreč, da je tisti manko, tista nezadostnost, ki smo jo dotlej locirali, umeščali v naše spoznanje, nezadostnost našega spoznanja glede na resnico, izkušen kot manko, kot nezadostnost, luknja, vrzel (sredi) same Resnice (Dolar in Žižek 1985, 92).

Ta premik perspektive, odnosa subjekt – objekt, meri na njun dialektičen odnos, kjer je subjekt natanko vrzel v substancialnem dojetju resnice, ali v Heglovi formulaciji – »substancia je subjekt«. In to je vsa poanta dialektičnega procesa; ko se znebimo predstave o substancialni polnosti same Resnice: »sklepna resnica NI 'vsa resnica', sam končni odgovor *ostane* vprašanje, 'vprašanje ostane odprto', le da se premesti v vprašanje Drugega [...]« (prav tam, 92).

Analogno temu je prav tako treba razumeti lacanovski koncept histeričnega subjekta »Che vuoi?«, ki je natanko vprašanje naslovljeno na Drugega, vprašanje za katerega predpostavlja, da odgovor nanj poseduje ravno Drugi. V neke vrste »samorefleksijskem obratu« pa uvidi, da samo vprašanje začne delovati kot svoj lasten odgovor. Ali ni to prav tako temeljna poanta Lacanove formulacije odnosa med subjektom in Drugim in njune dialektike, ki je strogo homologna Heglovemu univerzalnemu razmerju med Gospodarjem in Hlapcem? Za subjektovo *prekoračitev fantazme* ni dovolj, da rečemo, da je pogoj temeljni uvid subjektove lastne razcepljenosti svoje želje, (ki je natanko želja Drugega), ampak da je hkrati želja Drugega tista, ki rojeva svoj lasten manko

oziroma, da je Drugi tisti, ki je manjkav. V Lacanovi teoriji je tako alienacija lastna subjektovi razcepjenosti, \$, medtem ko separacija meri natanko na manko Drugega.

Drugi primer lahko podamo v sami koncepciji družbe; če želimo namreč iskati ustrezno definicijo družbe, nam vznikne vrsta dihotomij, kjer na eni strani najdemo odgovore, ki postavljajo družbo kot organsko celoto, kjer ima »vsak del svoje ustrezno mesto«, na drugi strani pa tiste, kjer družba predstavlja »nevidno roko« med atomiziranimi posamezniki itd. Takšno nasprotje nam na prvi pogled podaja nemožnost spoznati »družbo-na-sebi« (Kant), kot neko nedosegljivo noumenalno Stvar, ki se ji lahko le približujemo, nikoli pa je ne moremo zaobseči kot take. Nasprotno pa se nam v dialektičnem obratu sama ta protislovnost začne delovati kot odgovor oziroma resnica dejanskih družbenih protislovij, kjer nasprotje med abstraktno Celoto in njenimi deli ni zgolj spoznavno, temveč predstavlja temeljni antagonizem sama družbe. Z drugimi besedami, odgovor na vprašanje je v sami podvojitvi vprašanja, ki si ga zastavlja sam Drugi. »[P]rav po tem, po čemer smo na prvi pogled izključeni iz Drugega, po našem vprašanju, ki se mu Drugi prikazuje kot enigmatičen, nedostopen, transcendenten, prav po tem smo že sredi Drugega, ker je to vprašanje vprašanje samega Drugega oz. *ker je substanca že subjekt* (ne pozabimo namreč, da če kaj, potem je vprašanje tisto, kar definira subjekt)« (Dolar in Žižek 1985, 93).

Natanko takšna struktura misli pa je identična teoriji »renoviranega« dialektičnega materializma, kot ga propagirata Badiou in Žižek oziroma levičarska radikalna politika emancipacije.

In kakšni resnici je politična teorija dialektičnega materializma zvesta? Žižek tukaj odkrito govori o *Ideji Komunizma*, ki ostaja pertinentna v 21. stoletju. Seveda na idejo komunizma ne smemo gledati kot na neke vrste rehabilitacijo totalitarnih režimov iz 20. stoletja, ampak v smislu ideje, katere Stvar je obramba egalitarne družbe enakosti, svobode in solidarnosti. Obramba takšne univerzalne resnice pa ne meri na neko partikularno substanco neke družbe, ampak je vselej singularna natanko v tem smislu, da je njena rehabilitacija vselej improvizorična in kontingentna.

Tisto, kar je predvsem pomembno, je eksistenca Resnice (na primer, ideja Komunizma) in pogoji njene formulacije. Dati najprej močno subjektivno eksistenco tej Ideji je naloga vsakega posameznika, ki je zvest emancipatorični misli.

Alain Badiou je takole povzel svojo obrambo nad Idejo ali Resnico komunistične hipoteze: »[...] Združujoč konstrukcije misli, ki so vselej globalne in univerzalne, ter eksperimentiranje fragmentov resnice, ki so lokalne in singularne, toda univerzalno prenosljive, lahko zagotovimo novo eksistenco komunistične hipoteze, ali raje, Ideje komunizma v individualnih zavestih. Odpremo lahko tretje obdobje eksistence te Ideje. To zmoremo, torej moramo« (Badiou 2009a, 13).

## 2.2 DIALEKTIČNI MATERIALIZEM (za 21. Stoletje)

Pomen današnjega materializma je netipičen, ker si ne prizadeva zavrniti »ideal« (mišljenja, misli, uma) s sklicevanjem na njegove materialne določitve, temveč znotraj materialistične perspektive učinkovito povzame velike zastavke filozofskega idealizma: resnico, univerzalnost, svobodo, kot tudi na novo opredeli samo koncepcijo neskončnosti. Tukaj velja omeniti neko določeno spremembo v materialistični teoriji: medtem ko materializem smatramo kot teorijo, ki bazira na materialni determiniranosti družbene realnosti (na primer Marxova materialne baza), pa v današnjem času sami materialni pojavi dobivajo »metafizično« konotacijo (primer koncepta »neskončnosti«).

Za Alaina Badiouja je današnja hegemonika ideologija ideologija tako imenovanega »demokratskega materializma« v opoziciji z dialektičnim materializmom oziroma, kot sam imenuje, »materialistično dialektiko«. V *Logiki Svetov* (Badiou 2009b) nudi jedrnato definicijo »demokratskega materializma« in njegovega nasprotja »materialistične dialektike«: aksiom, ki zgosti prvo je 'Nič ni razen teles in jezikov ...«, kjer materialistična dialektika doda »... z izjemo resnic.« Ideologija tako imenovanega demokratskega materializma, ki se predstavlja kot pluralna, je v svojem bistvu zelo dualistična. Vse »kar je« so namreč objektivna dejstva, umrljiva telesa, diskurzivne prakse in drobni užitki (prav tam, 9).

Ta opozicija ni toliko opozicija med dvema ideologijama ali filozofijama, ampak bolj opozicija med nereflektiranimi predpostavkami/prepričanji v katere smo »vrženi«, v kolikor smo potopljeni v naš življenjski svet, in reflektirano držo resnične misli, ki nam omogoča, da se izvzamemo iz te potopitve, da se »izključimo«, kot bi rekel Morfij v *Matrici*.

Bolj omejena antropološka verzija tega aksioma: za demokratski materializem »ni nič drugega kot individuumi in skupnosti,« kjer materialistična dialektika doda: »V kolikor obstaja resnica, kjer je subjekt izvzet iz vsake skupnosti in uniči vsako individuacijo« (Badiou 2009b, 9-17). Prehod iz Dveh v Tri je tukaj ključen, kot proto-idealistična gesta zatrditve, da materialna realnost ni vse, kar obstaja, da je tukaj prav tako druga stopnja ne-materialnih resnic.

Tukaj Žižek vpelje še naslednji dodatek politične verzije aksioma demokratskega materializma: »Vse, kar se dogaja v današnji družbi je dinamika post-moderne

globalizacije in (konzervativne-nostalgčne, fundamentalistične, stare levičarske, nacionalistične, verske ...) reakcije in odpori nanjo« - kjer materialistična dialektika doda: »... z izjemo radikalne-emancipatorične (Komunistične) politike resnice« (Žižek 2008b, 30). Tukaj ta prehod iz dveh na tri pridobi vso težo: aksiom *Komunistične* politike ni enostavno dualističen »razredni boj«, ampak bolj natančno Tretji moment kot *subtrakcija* iz Dveh hegemonске politike. To pomeni, da hegemonsko ideološko področje vsiljuje področje (ideološke) vidljivosti s svojim lastnim »osnovnim protislovjem« (danes obstaja nasprotje med tržno-svobodno-demokracijo in fundamentalističnim-terorističnim-totalitarizmom – »islamofašizmom« itd.) - prva stvar, ki jo moramo narediti, je, da zavrremo to opozicijo (oziroma se izvzamemo iz nje), kot napačno opozicijo, ki zamegljuje pravo linijo delitve.

Tako ta prehod iz dualistične opozicije v tretji moment ne pomeni toliko zunanje nasprotje, ampak imanentna izjema dominantni ideologiji, ki gre onkraj te binarne logike. In ta prehod iz lažnega ideološkega antagonizma, kot prehod iz dveh v tri z Badioujevimi besedami imenujemo *subtrakcija*.

Kritično nasprotje s suverenostjo teles in govoric materialistična dialektika pristavlja dodaten tretji člen, ki ga druga dva izključujeta: »resnica«, ki prelamlja od znotraj kontinuiteto tega, kar »je« in to je »izjemno« v natančnem smislu, da je imanentno specifični situaciji, vendar ga nanjo ni mogoče reducirati. V tem smislu je treba odločno nasprotovati vsakemu relativizmu resnice na njene zgodovinske okoliščine.

V *Paralaksi* (2006) nam Žižek ponudi svoj pogled na dialektični materializem, ki ga loči od new age koncepcije »polarnosti nasprotij« (jin in jang itd.), z začetno idejo o inherentni tenziji, vrzeli, brez sovpadanja Enim s samim sabo, da tako vpelje neko minimalno raven konceptualnega reda v raznolikosti področij, kjer se pojavlja paralaktična vrzel. Žižek sledi trem glavnim oblikam prezentacije: filozofska oblika (Kantova razlika med fenomenom in noumenom in Heideggrova razlika ontološkega in ontičnega – razlike v smislu paralakse); znanstvena oblika (ki sledi sodobnim nevrokognitivnim pristopom do »tretje osebe«); in politična oblika (klasični termin »razrednega boja«, ki je vzet kot antagonizem, ki je konstitutiven družbenemu) (Žižek 2006, 7).

Enostavna definicija paralakse je, da očitno premestitev objekta povzroča sprememba v poziciji opazovalca. Tukaj Žižek opozarja, da se ne soočamo enostavno z vprašanjem

perspektive (»eno« videno iz različnih perspektiv) ampak, da se ontološka narava objekta samega spremeni s premestitvijo: vrzel med eno točko gledišča in drugo je *Realno* objekta in ne neka nespremenljiva substanca, ki bi stala za videzom (Žižek 2006, 7). Tukaj je govor o notranjem izpahu na katerem se utemeljujejo diskurzivne konkretizacije. Tako nam ideja »paralaktične vrzeli« omogoča premestitev enostavnega, »prvotnega« nasprotja med koncepti na takšen način, da se izognemo enostavnemu redukcionizmu na en sam termin, ki je nasproten drugemu (primer, fenomen in noumen), ampak način, kjer posamezen koncept izhaja iz drugega, oziroma izhaja iz enake vrzeli ali nemožnosti, da bi ju jasno razlikovali iz neke nevtralne pozicije.

Z drugimi besedami, paralaksa je potemtakem kratki stik v relaciji subjekt-objekt, ki se ga ne da preseči v neko enostavno »sintezo«. Raje, paralaksa meri na osnovni hegeljanski uvid relacije med subjektom in objektom. Izhajamo namreč iz ontološke nepopolnosti realnosti same, kjer objekt v tem smislu ni neka polna substancialna materija, ampak vselej pomeni konstitutivni manko same te realnosti, saj je kot tak vselej že posredovan. Še več, objekt ni nič drugega kot zapolnitev tega manka, (v lacanovskih terminih) manka Drugega in ime tega manka je Subjekt.

Žižek v tipično hegeljanski maniri dojema spoznavanje kot prodiranje do nečesa že danega, kjer je spoznavanje konstitutivno samemu objektu spoznanja, kjer ga skozi samo spoznavno dejanje proizvede v obliki, v kateri je spoznan. V tem je poanta Heglove teze, da je treba substanco dojeti kot subjekt. Tipičen primer je razmerje med videzom (pojavitvijo) in bistvom: ko subjekt prodira izza zavese videza, kjer naj bi našel neko skrito bistvo, pri tem spregleda performativni značaj samega odkrivanja, kajti ko je »stopil za zaveso« nekega videza, je sam vnesel tisto, kar je tam odkril. Podamo lahko zgled historičnega materializma: revolucionarna vloga proletariata ne pomeni neki determinirajoč dejavnik njegovega zgodovinskega poslanstva, ampak postane kot tak šele tedaj, ko si prisvoji samo to spoznanje o svoji zgodovinski vlogi. In ta prisvojitvev ga naredi takšnega, kakršen se v spoznanju spozna. To je tako imenovani performativni značaj dialektičnega procesa, ki je vpet v svoj »predmet« (Dolar in Žižek 1985, 66).

Ob tem premisleku se je treba nasloniti na Hegla in njegovo dialektično metodo. Dialektika kot boj nasprotij, je danes v splošni rabi pogosto napačno interpretirana skozi »new age« idejo o polarnosti nasprotij (jin in jang), kjer nasprotujoča si pola vzdržujeta

harmonično celoto. Tako je prvi kritični korak takšni dualistični postavki, da dodamo notranjo »napetost«, vrzel, nehkratnost Enega. Naša obravnava je osnovana na strateški politično-filozofski odločitvi, da označimo to vrzel, ki loči Eno od samega sebe, s terminom paralaksa.<sup>6</sup>

V Heglovi formulaciji »negacije negacije« ali *Aufhebung* je ključna ta sprememba perspektive; kar se nam prikazuje kot razcep, je že sprava; kar se nam prikazuje kot vprašanje, je na sebi že odgovor; kar se nam prikazuje kot poraz, je na sebi že zmaga (Dolar in Žižek 1985, 89).

Sklepna sinteza ni vrnitev k tezi, marveč se na neki način šele skozi njo »osvobodimo« perspektivne teze: problem drugega momenta, negacije, je v tem, da je v njem antiteza še zmerom dojeta, uzrta iz perspektive teze in se zato prikazuje kot nekaj zgolj negativnega. »Sinteza« je sama antiteza, osvobodjena perspektive izhodiščne teze – vse, kar se zgodi med antitezo in sintezo je v prehodu antiteze v sintezo kot zasuk perspektive (prav tam, 89-90).

Heglova dialektika potemtakem ni nič drugega kot radikalizacija Kantovega dualizma med Stvarjo-v-sebi (noumen) in Stvarjo-za-sebe (fenomen), kjer je Kantov temeljni problem negativnosti prehod iz fenomenalne realnosti v noumenalno; oziroma, da je dostop do same noumenalne realnosti pogoj razcepa, vrzeli, same fenomenalne realnosti. Heglova revolucionarnost Kanta temelji na tem, da naredi drugi obrat, tj. prehod iz negativnega pristopa do Absoluta (Noumena), do Absoluta samega kot natanko ta negativnost. Heglova Noumenalnost/Fenomenalnost ter vrzel, ki ju preči, je sam ta Absolut. Z drugimi besedami, Absolut pomeni natanko to antinomijo v kantovskem pomenu.

Ali ne bi rekli, da velja podobna struktura za celotno dialektično mišljenje. Kjer »sinteza« ni nič drugega kot vrzel /antinomija oziroma kontradikcija sama med tezo in

---

<sup>6</sup> Dialektična metoda je ponavadi razumljena tako, da locira fenomen, ki ga analizira v totalnosti, ki ji pripada, da osvetli bogastvo povezav na druge stvari in tako prelomi fetišizirano abstrakcijo: iz dialektične perspektive tako ne gledamo samo na stvar, ki je pred nami, ampak kako je postavljeno v bogastvo konkretnega historičnega konteksta. To pa je najbolj nevarna past, ki se ji moramo izogniti; za Hegla je pravi problem natanko nasproten: ko opazujemo stvar, vidimo preveč, zapademo v past bogastva empiričnih podrobnosti, ki nam onemogočijo, da dojamemo pojmovno determinacijo, ki oblikuje jedro stvari. Problem tako ni, kako dojeti množstvo determinacij, ampak kako abstrahirati iz njih in razumeti pojmovno determinacijo.

antitezo. Oziroma s Heglovimi besedami, poanta »negacije negacije« ni enostavno v neki »drugi« afirmaciji negacije, ampak v sami kontradikciji med afirmacijo in negacijo, negaciji, ki je inherentna svoji lastni afirmaciji.

V psihoanalitični tradiciji je »negacija negacije« tisti moment označevalnega procesa, ki ga je Lacan imenoval »točko prešitja« (point de capiton), kjer je gospodar-označevalec moment same izčrpanosti pomena označevalne baterije S2.



### 3 K MATERIALISTIČNI ONTOLOGIJI

Dialektični materializem, kot filozofska smer ohranja zvestobo enemu od aspektov v zgodovini filozofije, ki bi ga lahko označili kot »napredovanje v zavesti nič« (Simoniti 2006, 115). Platon, v dialogu Parmenid je v zgodovini zahodne filozofije ponovno vzpostavil nič, kot temeljno filozofsko načelo v relaciji katerega je sama bit kot bit. Nadalje so filozofi, kot so Descartes, Spinoza, Leibniz, poskušali prav tako dokazovati obstoj boga iz pozicije ne-bit. Ključen »kopernikanski« obrat v zgodovini filozofije pa se dogodi s Kantom in njegovo izključitvijo neke vrste »samonanašalnosti transcendentnosti« ter Heglom, »kjer sekundarni modusi negacije kot so, nič, drugost, meja, sprememba itd., postanejo primarni agens logičnega napredovanja« (prav tam, 115). Zvestobo temu obratu so v 20. stoletju ostali zvesti tako Nietzsche, Heidegger kako tudi celotna smer francoskih materialistov.

Žižek se je v svoji zvestobi materialistični ontologiji nedvomno posvečal težkemu vprašanju same »geneze«. V *Tarrying with the Negative* govori o radikalnem Zlu, ki ga moramo razumeti »kot nekaj, kar ontološko predhodi Dobro, tako da napravi prostor zanj« (Žižek 1993, 96). Zatrjuje namreč, da je »problem Začetka problem 'fenomenalizacije' ... kako in zakaj se to V-Sebi sploh razcepi, kako potrebuje razmik/distanco od samega sebe in tako torej napravi prostor, kjer se lahko pojavi (sebi)« (Žižek 1996, 14). In v *Paralaksi* Žižek na koncu tematizira »ne-Vse« dejanje geneze kot tako: »Prvotno dejstvo ni tišina (ki čaka na to, da bo prelomljena skozi božjo Besedo) ampak Hrup, zbegano šumenje Realnega, znotraj katerega še ni nobene razlike med figuro in ozadjem. Prvo kreativno dejanje je tako ustvariti tišino – ni tišina tista, ki je prelomljena, ampak je sama tišina tista, ki prelomi, prekine nenehno šumenje Realnega in tako očisti teren, kjer bodo besede izgovorjene« (Žižek 2006, 154). Natanko ta problem Začetka – v Žižkovi presenečeni in renovirani verziji – je osnovno vprašanje vsakega resničnega materializma. Zakaj je nekaj raje kot nič? Kaj pomeni ta prelom v Biti, ki omogoča videzu, da se pojavi?

V tej točki prehoda iz nevidnega v vidno bi lahko navezali na freudovski *Wo Es war, soll Ich werden*: »kjer je bilo nepredstavljivo, naj nastopi predstava, kjer je bilo nevidno, naj nastopi vidno, in konec koncev, kjer je bil nič, naj napoči subjekt«. Malevičeva slika *Črni kvadrat na beli podlagi* (1915) uteleša natanko to poanto, da »nekaj« uteleša »nič«; in ta »nič« vidimo na površini slike kot črni kvadrat. Še več,

heglovsko rečeno, ko pogledamo izza zavese ne vidimo nič drugega kot tisto, kar smo sami tja vnesli, tj. spoznamo, da se zadaj za površino ne nahaja nič, razen same površine. Ali ni torej temeljna vloga Malevičevega črnega kvadrata natanko to dejstvo, da vidimo nič kot nekaj (Klepec 2004, 107)?<sup>7</sup>

Ključno vprašanje kar zadeva samo realnost je njena ontološka (ne-)popolnost. Naivno vprašanje, ki se nam zastavlja zadeva na eni strani realne objekte, ki so »tam zunaj« in na drugi strani subjekt in njegovo spoznavanje le-teh. Da ne zapademo v dualistično nasprotje med tako imenovanim »objektivnim« in »subjektivnim«, nam Žižek ponuja skozi kvantno fiziko model, kako naj mislimo in si predstavljamo »odprto« ontologijo dialektičnega materializma.

Žižek definira in začrta materialistično ontologijo, ki je kot taka nepopolna, kar imenuje »odprta« ontologija. Zagovor takšni ontologiji odpira pot paradoksom in navideznim kontradikcijam, ki poskušajo spreminjati in razširiti občutek možnosti materializma onkraj redukcionistične afirmacije »inertne materialne gostote v njeni vlažni teži« (Žižek 2009, 92).

Tako se Žižkov materializem razlikuje od drugih tako imenovanih materializmov po tem, da filtrira tisto, kar ni (transcendentalna realnost) in se osredotoča na to, kar je (materija) in kar pogojuje oziroma napoteva (praznina). Žižkov materializem prevzema, da tisto, kar smo naklonjeni, da spregledamo kot irelevantna motnja ima dejansko več pomena kot pa harmonija, ki jo iščemo namesto tega. Tako se Žižek izogiba vulgarnemu redukcionizmu in nasproti trdi, da mora resnični materialist »veselo vzeti nase 'izgon materije', dejstva, da je samo praznina« (Žižek 2009, 93), ker že ta sama praznina del materialistična okvirja, katerega predpostavlja.

Žižkov materializem je tukaj odkrito lacanovski: »materialnost je ne-cela«. Ilustracija madeža povzame bistvo: raje, kot da gledamo na madež kot na empirični problem, ki zasenči bolj globoko ali bolj »resnično« realnost celotne slike, Žižek zagovarja, da naredimo premik od predpostavke harmonične celote (kot splošno začetno perspektivo) na konkretno ali materialno stopnjo madeža, ki uteleša dejansko realnost. Tu madeži obstajajo glede na manko madeža, samo odsotnost, ki jo lahko prevedemo v koncept

---

<sup>7</sup> To pojmovanje je Lacan združil v koncept *objet petit a*: neki nič, ki čarobno obarva popolnoma vsakdanji predmet in ki, če se mu preveč približamo, zbudi nelagodje in grozo. Madež, senca subjekta, ki je hkrati vzrok-razlog želje.

praznine kot pa transcendentalne harmonije. Dualna afirmacija materialnosti/praznine nam omogoča, da se vrnemo na samo izjemnost stvari: o vsaki stvari, ki ni praznina, ne moremo biti z gotovostjo prepričani, jo doumevati a priori, ampak obstaja kot učinkovita izjema pravilu praznine same (Žižek 2008a, 128).

Take in drugačne reči ne moremo enostavno gledati kot na »trdno materijo«. Namesto tega Žižek zagovarja razumevanje vseh stvari kot zbiranje ali inkorporiranje praznine v materijo, kar je njegovo razumevanje in želja po »odprti« ontologiji, ki ne vidi materije kot »zaprte« ali »popolne« v nobenem smislu. Tako Žižek oporeka, da bi gledali materijo in praznino kot dve nasprotji; odprtost je omogočena v tem, da je praznina dopolnilo materiji, ki omogoči stvarem, da pridobijo kvaliteto v tem, da so nerazločna in nepopolna. Pri tem se Žižek sklicuje na primer video-igric, kjer je prav tako virtualna realnost igre ne-cela, saj vedno obstaja neka meja.<sup>8</sup>

Taka materialistična ontologija nepopolnosti po Žižku podpira interpretacijo kvantne fizike. Žižek navede dva primera Einsteinove teorije; prvič, da so kvantni delci, ki sestavljajo atome, ki vključujejo »trdno« realnost objektov okoli nas, v sebi nerazločljivi in nedoločljivi – ti vstopijo v jasno žarišče, samo kadar so opazovani. Drugi Einsteinov nauk se osredotoča na odnos materije in ukrivljenosti prostora: materija *je* ukrivljenost prostora (nasproti temu, da povzroča upogibanje prostora) (Žižek 2009, 99). Ta paradoks Žižek uporabi pri razlagi tega, kar bi tipično smatrali kot nujna vrsta razlike (tj. med Bitjo in Dogodkom); nasprotno trdi, da v bistvu govorimo o dveh načinih gledanja iste stvari, hkratnost, ki izbriše vrzel med vzrokom in posledico v »ontološki ne-zaprto v redu Biti« (prav tam, 89). Pomembnost tega razumevanja je, da nam omogoči možnost dveh resničnih realnosti, ki sta ločeni skozi paralaktično vrzel; prvo omogoči nevtralni opazovalec, drugo pa premeščen ali verujoč (angažiran) opazovalec.

*Načelo nedoločljivosti* v kvantni fiziki mogoče povzema premik iz epistemološke ovire v samo ontološko zaprečenost objekta. To načelo govori, da delec v svoji »realnosti« nima hkrati natančne mase in gibanja, ampak eno ali drugo. Vendar tukaj ne gre za mejo

---

<sup>8</sup> Spomnimo se tipičnega primera video-igric, kjer imamo podano določeno virtualno realnost, področje, ki je sprogramirano in služi gibanju virtualnega igralca. Ozadje je tako povsem plastično in nefunkcionalno. (Od oblakov, dreves, hiš ipd. Tako da, če hoče igralec vstopiti v notranjost hiše, opazi, da hiša nima nobene funkcije, je zgolj videz virtualne realnosti, ki ni v celoti sprogramirana.

našega opazovanja, ampak za to, da je ta meja vpisana v »ontološki« status delca samega.

Fascinantno pa je, kako se Lacanova »logika označevalca« odlično ujema z nekaterimi ključnimi pojmi fizike sub-atomske delcev,<sup>9</sup> saj je po tej logiki sama sub-atomska fizika »kraljestvo čiste diferencialnosti, kjer je vsak delec definiran kot ena izmed možnih kombinacij ostalih delcev (tako kot istovetnost označevalca sestoji v svežnju potez, ki ga ločijo od ostalih označevalcev), ne pa kot pozitivna bitnost« (Žižek 1989, 239). Lacanovska simbolizacija se kot taka, strukturira okoli neke osrednje nemožnosti, zagate, kjer je strukturacija same te nemožnosti.

Dialektični materializem prav tako ne moremo umeščati v noben fundacionalizem. Ni nobenega temelja, Izvora, na katerega bi se ontologija nanašala. Kot bomo podrobneje opisali v kasnejših poglavjih, na subjekt ne moremo gledati kot na svoj lastni izvor, prav tako pa tudi ni neki učinek substancialne realnosti. »[Heglovska] 'sprava' med subjektom in substanco pomeni sprejetje tega temeljnega manka trdne utemeljitvene točke: subjekt ni sam svoj izvor, prispe šele kot drugi, odvisen je od svojih substancialnih predpostavk; toda tudi te predpostavke nimajo svoje lastne substancialne konsistence, ampak so vselej postavljene v retroaktivnem gibanju. Edini 'absolut' je torej proces sam: [...]« (Žižek 2010, 199).

Dosledni materializem torej nima nobene zveze z zatrditvijo neke »popolnoma obstoječe zunanje realnosti« - njegova začetna premisa je ravno nasprotna, namreč »ne-vse« realnosti, njena ontološka nepopolnost. Takšen materializem prav tako nima nobene zveze s kakršno koli pozitivno določitvijo vsebine (»materija« proti »duhu«) - s substancializacijo materije kot edinega Absoluta (Heglova kritika je tu povsem upravičena: »materija« v svoji abstrakciji je čisti *Gedankending*, mišljenina). Zato se ne smemo bati razvpite »razpustitve materije v polje energij« v moderni fiziki: pravi materialist jo mora v celoti vzeti nase. Materializem nima nobene zveze z zatrditvijo »inertne gostote« materije; ravno nasprotno, materializem je pozicija, ki sprejema ultimativno praznino realnosti – posledica njegove osrednje teze o primordialnem mnoštvu je ta, da »substancialna realnost« ne obstaja, da je praznina edina »substancia« mnoštva (Žižek 2005, 16). Vidimo torej, da smo vprašanje »Zakaj je nekaj in ne raje

---

<sup>9</sup> Paradokсни pojem delca, ki »ne obstoji«, četudi ima lastnosti in proizvaja niz učinkov, itd.

nič?« obrnili – obstaja samo nič, in vsi procesi tečejo »od nič skozi nič k nič«, kot se je izrazil Hegel (prav tam).

Tu smo pri bistvu moderne – »moderna kršitev ni zanimiva zato, ker je neka transgresija, kot je bil prepričan Bataille, temveč zato, ker ponovno odpira vprašanje nič in dogodka« (Lyotard 2004, 53).

### 3.1 BIT IN MNOŠTVO

Nastop moderne bi lahko opisali kot zaton klasične figure avtoritete in moči, ali po nietzschejansko za smrt boga, za ukinitvev instance izjeme, za zaton transcendence, za nemožnost metapozicije, za krizo legitimacije ipd. »Če skratka razmišljamo o sodobni realnosti, potem ne moremo mimo ugotovitve, da so koordinate našega miselnega prostora neko heterogeno in nezvedljivo mnoštvo, bodisi mnoštvo interpretacij (Nietzsche) bodisi mnoštvo stavkov (Lyotard), ali pa mnoštvo kot plani imanence (Deleuze) oziroma zgolj mnoštvo kot tako, čisto mnoštvo (Badiou)« (Žerjav 2004, 97).

Rekli bi lahko, da je nedavni razmah teorije mnoštva (množic, »multitude«), ki sledi in nadaljuje že skorajda klasike kot so Deleuze, Lyotard, tudi Badiou, če omenimo tu le najvidnejše, denimo Agambena, Nancyja, Virna, Hardta, Negrija itd.; če je torej teorija mnoštva neki poskus, kako v necelem univerzumu neskočnega množenja razno raznih razlik, v mnoštvu, ki ne priznava nobenih apriornih pravil, reafirmirati univerzalno, in sicer singularen primer univerzalnega - se pravi neposredno srečanje partikularnega in univerzalnega, ki se naslavlja na vse (prav tam, 99).

Alain Badiou je v svojem delu *Bit in Dogodek* (Badiou 2005a) videl veliki teoretski preboj teorije množic ravno v kategoriji mnoštva ali množice. Mnoštvo je tako nadomestilo Eno in tako postala temeljna kategorija s pomočjo katere naj filozofija misli Bit. Bit je za Badiouja natanko mnoštvo brez Enege.

Badiou nadalje loči nekonsistentno in konsistentno mnoštvo, pri čemer, da sploh lahko mislimo Bit, v strogem pomenu obstaja zgolj konsistentno mnoštvo; nekonsistentno mnoštvo oziroma mnoštvo mnoštev je vselej retroaktivni konstrukt. Simbolizacija, kjer se mnoštvo prezentira, Badiou imenuje »situacijo«. »To, da je mnoštvo prezentirano, pomeni, da vsaki situaciji vlada neko pravilo, norma, ki določa, kaj je pravzaprav mnoštvo, kej spada v prezentacijo mnoštva, kateri elementi spadajo v mnoštvo. To pravilo oziroma normo imenuje Badiou štetje-za-enega oziroma štetje-kot-enega in z gledišča le-tega je 'vse tu' - vse, kar je, je v situaciji, je v situaciji štetje-za-eno, kar pomeni, da šteje kot element. Vsaka situacija je tako strukturirana dvakrat; prezentacija in reprezentacija obstajata vselej hkrati« (Klepec 2004, 243).

Eden kot tak torej za Badiouja ne obstaja oziroma je operator štetja, štetja-za-enea. Eno je tako zgolj učinek retroaktivnosti same operacije štetja. Z drugimi besedami, Eno je štetje samega štetja-za-enea oziroma reprezentacija.

Reprezentacija »zamaši luknje tega, kar je realno in kar je vselej diskontinuirano« (Badiou 2005a, 135-36). Reprezentacija je operacija ponovnega štetja, ki iz elementov ustvari dele (podmnožice). Operacija s katero se podvoji situacija, je štetje drugega reda (štetje prvega reda je štetje-za-eno situacije, medtem ko je pri reprezentaciji »samo štetje-za-eno, (...) štetje-za-eno«) (Zupančič 2004, 12). Njena naloga je pripeti ostanek elementa praznine prvega štetja na podmnožico in ga s tem narediti za ne-obstoječega. Pri takšni operaciji prešitja vedno vznikne nek nedoločljiv »l'exces errant« — neizmerljivi presežek.

Podvojitev strukture nam z uporabo ponovnega štetja ustvari fikcijo celote, nečesa, kar je števno. Treba pa je opozoriti na ceno, ki jo kot moč presežka drži reprezentacija nad prezentacijo, s čimer se zagotovi minimalni pogoj, da sistem sploh deluje. Protokoli reprezentativne legitimacije poskušajo vzpostaviti kontinuiteto tam, kjer je ni, da bi odtegnili nestabilnost strukture, ki je realnost množstva, saj je ta vselej na strani diskontinuitete, s čimer se za to priredi neki Zakon oziroma regularnost. »Realno je prekinitev, nesmisel, reprezentacija pa učinkuje kot fikcija kontinuitete in smisla« (Žerjav 2005, 207).

Natanko v tem smislu lahko Badioujevo matematično ontologijo povežemo z hegeljansko formulo »Enega v Dvojem«. Ker je Eno za Badiouja vselej že retroaktivni moment štetja-za-enea, ki je pogoj vsake konsistentne misli in s tem konsistentnega množstva, pa je po drugi strani nekonsistentno množstvo oziroma množstvo množtev »čisti presežek čez samega sebe«. V psihoanalitičnih terminih je tak presežek drugo ime za lacanovsko Realno (Zupančič 2004, 10). In ta presežek ali Realno se skuša skozi reprezentacijo »zamašiti« - (ne-)uspeh fiksacije reprezentacije. Realno, kot bomo podrobneje obravnavali kasneje, je natanko ta presežek, ki naredi vidno nekonsistentnost oziroma ne-celost samega simbolnega univerzuma. Tako realnost nasproti Realnemu ne smemo gledati v dualistični perspektivi, ampak moramo zatrditi, da je Realno natanko Praznina, ki ima posledice v realnosti: Realno, ki insistira kot presežek, ki je imanenten sami realnosti. Z drugimi besedami, Eno, ki se cepi na Dvoje.

Hkrati pa moramo precizirati dvojno strukturo Realnega. Realno po eni strani predhodi simbolizaciji, hkrati pa obstaja kot neke vrste »presežek« sami simbolizaciji (Realno je natanko vrzel samega simbolnega oziroma tisto, kar v simbolnem »zaškriplje«). Realno je tako homologno Badioujevemu »presežku čez sebe«.

Vendar pa »presežek čez samega sebe«, ki je natanko bit Biti kot čistega množstva, obstaja tudi na ravni tistega, kar je že šteto-za-eno, se pravi na ravni prezentacije, na ravni množice oziroma tega, kar Badiou imenuje »situacija« (kar je druga beseda za množico). Tu obstaja kot presežek delov danega množstva ali množice nad njenimi elementi: če imamo na primer množico s petimi elementi, možna kombinacija teh elementov – se pravi število njenih »delov« ali podmnožic – daleč presega število elementov (natančneje rečeno, to število je dve na peto potenco). Ta presežek, ki ga Badiou imenuje tudi *l'exces errant*, »blodeči presežek«, je eden ključnih pojmov njegove ontologije, saj postavi »blodnjo presežka kot realno biti, kot bit biti«. Po drugi strani pa tisto, kar imenuje »stanje« situacije [...] predpostavlja operacijo, s katero je sam ta presežek štet-za-eno in na ta način fiksiran (ali narejen za konsistentnega). Samo štetje-za-eno, ki se odvija na ravni prezentacije, je šteto-za-eno. To Badiou imenuje reprezentacijo ali meta-struktura (Zupančič 2004, 12).

Vse, kar je, je tako v konsistenci situacije, toda vsaka situacija implicira neki nič svojega vsega – ta nič pa ni ne mesto ne termin situacije ker z gledišča situacije ničesar ne manjka, ker je v situaciji vsebovano vse. Praznina tako ni nič drugega kot drugo ime za bit. Praznina je nerepresentabilna, a nujna figura, ki označuje razmik med rezultatom-enim prezentacije in tistim »izhajajoč iz česa« obstaja prezentacija. Kot ne-termin vsake totalitete, kot ne-eden vsakega štetja-za-eno, je nek nič, ki je lasten situaciji in kot neumestljiv potrjuje, da je situacija prešita na bit. Ta ne-termin, ki je odštet iz štetja-za-enege, ni točka, saj ni ne lokalni ne globalni, pač pa je razprostrti povsod, na vsakem mestu, kot tisto, kar ni mogoče prezentirati, ker je nerepresentabilno. Konsistenci množstva ne uspe prezentirati praznine, ki je v situaciji ime za nekonsistenco, ker je tisto, kar uhaja, nenazadnje – samo štetje. Po eni strani z gledišča situacije seveda štetju ne uhaja nič, ob »pogledu s strani« pa je tisto, kar mu uhaja, nič, ki je ime za neprezentacijo v prezentaciji, nič kot ime za tisto, kar ne šteje in česar ni možno šteti (Klepec 2004, 245).



Praznina je namreč »v položaju univerzalne vključenosti« (Badiou 2005a, 102). V tej točki Badiou, v skladu s temeljnim razlikovanjem teorije množic, razlikuje med pripadnostjo in vključenostjo neki množici, razlikovanjem. V čem je pravzaprav bistvo tega razlikovanja? Relacija pripadnosti pomeni, da je neko množstvo šteto kot element v prezentaciji nekega drugega množstva, medtem ko relacija vključenosti pomeni, da je neko množstvo podmnožica drugega množstva. »Pripadati neki situaciji« pomeni, da je neko množstvo prezentirano s strani te situacije, pomeni, da je termin, za katerega velja relacija pripadnosti, eden izmed elementov, ki strukturirajo situacijo. Pripadnost je tako izenačena s prezentacijo, termin, ki pripada situaciji, je element. »Biti vključen v neko situacijo« pa pomeni, da stanje situacije prešteje podmnožice, ki tvorijo množico. Vključitev je torej na strani stanja situacije, vključene so vselej podmnožice oziroma deli. Čeprav je vključenost kot relacija drugotna glede na pripadnost, čeprav jo je mogoče pojasniti in izpeljati zgolj izhajajoč iz relacije pripadnosti, je delov vselej več kot elementov, vselej gre za presežek vključenosti nad pripadnostjo. Izrek, ki pravi, da je formalno nemogoče, da bi bilo v vsaki situaciji vključeno vse, vsaka podmnožica, ki ji pripada, imenuje Badiou teorem ontologije. Vselej obstajajo podmnožice, ki, čeprav so v situacijo vključene kot sestavine množev, niso števne kot termini in torej ne eksistirajo. To razmerje ima zgolj obliko »blodečega presežka [excès errant]« (Badiou 2004, 173). Tu se sedaj nahajamo na ključni točki. Število delov, ki vselej presega število elementov, je namreč zgolj drugo ime za *generično podmnožico*. Generično ali nekonsistentno množstvo je »os nauka o biti« (Badiou 2004, 38) o neskončnosti situacij, domneva, da »štetje-za-eno zadeva neskončna množstva« (prav tam, 164).

Badiou uporablja izraz »generično« tudi kot sinonim za izraz »nerazločljivo«. Zakaj ta sinonimija? Zaradi tega, ker »nerazločljivo« ohranja neko negativno konotacijo, ki prek nerazločljivosti pomeni zgolj, da je tisto, za kar gre, odšteto iz vednosti oziroma iz eksaktnega poimenovanja. »Generično« pozitivno označuje, da je tisto, česar ni mogoče razločiti, dejansko splošna resnica situacije, resnica o svoji lastni biti (Klepec 2004, 246). Generični je torej neki množstveni element/del situacije, ki se vanjo ne prilega, ki štrli ven, natančno kolikor neposredno uteleša bit situacije kot take. Situacijo subvertira tako, da neposredno utelesi njeno univerzalnost (Žižek v Badiou 1998, 119).

Če hočemo čisto množstvo vzpostaviti kot prezentirano strukturo, nam nalaga matematika nalogo, da ga preštejemo. Operacija štetja, ki jo Badiou poimenuje „štetje-za-eno“ množstva, ustvari partikularno prezentacijo situacije, ki je nasproti predontološke

biti kot biti pozitivno predstavljiva in predstavljena. Presentacija ni Eno, temveč je eno zgolj operacija štetja-za-eno. Nепреštevno mnoštvo je s to operacijo poenoteno. Povedano drugače je situacija lokalizirano mnoštvo, ki je abstrakt nekega drugega mnoštva. Praznina kot Bit je imanentna vsaki presentaciji in jo lahko izpeljemo kot njeno podstat. Praznina je normalno nedostopen dostop do čiste nekonsistentne Biti situacije, dostop, ki nikoli normalno ne more biti presentiran v situaciji, nikoli identificiran, poenoten. Kar pa ostaja v situaciji odprto, kot možna nemožnost, je dostop do te Praznine prek dogodka, ki poruši strukturo presentacije in ponovno najavi problem Praznine.

Odgovor –ki ga bomo tu le v grobem nakazali –gre prej v smeri pripoznanja nečesa, česar Badiou začuda noče pripoznati oziroma sprejeti v svojo teorijo. Nečesa, kar se je zgodilo v lingvistiki in dobilo dokončno obliko v psihoanalizi (natančneje, v Lacanovi »uporabi« lingvistike).

Koncepcija, ki reprezentacije ne dojema kot meta-strukture in kjer ne gre za to, da bi označevalec (ali »ime«) reprezentiral nek objekt za subjekta. Koncepcija, ki v svoji minimalni formulaciji presenetljivo natančno izpolnjuje Badioujevo lastno zahtevo po »destituciji kategorije objekta«, ob ohranitvi kategorije subjekta. Koncepcija, ki jo v najbolj koncizni obliki najdemo v znani Lacanovi formulaciji: »označevalec reprezentira subjekt za drug označevalec«. Kajti v tej koncepciji reprezentacija ni »presentacija presentacije« ali stanje znotraj situacije, ampak je reprezentacija sama neskončna in konstitutivno ne-cela (ali nezaključena/ne-zaključna) in ne reprezentira nobenega objekta. Tu je reprezentacija kot taka blodeči presežek čez sebe; reprezentacija je neskončno zadrževanje pri presežku, ki ne izhaja enostavno iz vprašanja, kaj je in kaj ni reprezentirano (tj. iz vprašanja »objekta« reprezentacije), temveč iz samega dejanja reprezentacije, iz njegove lastne razpoke ali nekonsistentnosti. Realno ni nekaj zunaj ali onstran reprezentacije, temveč je sama razpoka v reprezentaciji (Zupančič 2004, 18).

Po drugi strani pa je problem reprezentacije kot meta-strukture (in s tem povezani imperativ, da se vzdržimo reprezentacije oziroma izmaknemo »stanju«), nekaj, kar v osnovi pripada drugi ontologiji kot pa je ontologija čistega mnoštva, neskončnosti in kontingence. Nanaša se lahko le na univerzum, v katerem iz določenega razloga dogodkovna izjava »Bog je mrtev« ne velja. V neskončnem kontingentnem univerzumu

(ali »situaciji«) nasprotno nikakor ni nujno, da se »štetje samega štetja« umešča na meta raven. Cisto možno je, da se umešča na isto raven kot samo štetje-za-eno, pri čemer ga od slednjega loči nezvedljiv interval ali presledek, kar Lacan imenuje Realno. Še več, prav to je tisto, kar situacijo naredi za »neskončno«. Tisto, kar vsako posamezno prezentacijo naredi za neskončno, je prav to, da je vselej že reprezentirana (prav tam, 18-19).

Ta nova koncepcija reprezentacije tudi upošteva možnost, da nastopi učinek poenotenja (ali fiksiranja), ki pa je drugačen od tistega, ki ga Badiou imenuje stanje. Lacan to poveže z svojim pojmom »točke prešitja« (*point de capiton*), pri čemer to poenotenje (potencialno) neskončne množice ni takšno, kot je v primeru meta-strukture. S1 kot »točka prešitja« ne prešije te množice tako, da bi štel samo štetje, temveč tako, da »prezentira« samo nemožnost neposrednega sovpadanja obeh štetij, torej tako, da prezentira samo zev med njima. Z drugimi besedami, S1 je v tem primeru označevalec nemožnosti Dvojega (štetja in štetja samega štetja) biti Eno. Je označevalec samega presledka oziroma praznine, ki ju ločuje v vsakem procesu reprezentacije: praznine, ki je sama vzrok neskončnega plastenja reprezentacije. To pa pomeni, da je za Lacana realno biti sama ta praznina ali presledek, medtem ko je blodeči presežek (mnoštvo) že njen rezultat ali učinek. S1 prezentira to praznino tako, da jo poimenuje, je pa ne reprezentira. S1 (ki je nekaj drugega, kot označevalna veriga reprezentacij, S2), »označevalec-gospodar« ali »falični označevalec«, za Lacana paradokсно predstavlja prav edini možni način, kako zapisati, da »ni Enega«, saj je za Lacana Realno (ali v tem pomenu praznina) natanko to, kar onemogoča Eno. Štetje-za-eno je torej vselej že dvoje. S1 je matemski zapis tega, kar lahko sicer opišemo kot, »ni Enega« (Zupančič 2004, 19). S1 naredi vidno, da »ni Enega« temveč dvoje. »To je nemara za filozofsko ontologijo najpomembnejši Lacanov uvid: če obstaja nekaj, na kar se lahko opremo, da bi pustili 'ontologijo Enega' za seboj, to nekaj ni enostavno mnoštvo, temveč Dvoje« (prav tam, 19).

### 3.2 ENO SE CEPI V DVOJE

Žižek tako zatrjuje, da je materializem praznine in množta, ki presega zdravorazumske trditve, da tako imenovana »zunanja« realnosti ni edina obstoječa, »na višini svojega pojma« (Žižek 2008a).

Alain Badiou je formuliral to isto idejo v svojem pojmu čistega množta kot temeljne ontološke kategorije: realnost je množto množtev, ki ne morejo nastati ali biti sestavljena iz določenih oblik (ali zvedena na določene oblike) (Žižek 2007, 14).

Zaradi česar nasprotje množta ni Eno, temveč nič, ontološka praznina: ne glede na to, kako daleč napredujemo v naši analizi množtev, nikoli ne dosežemo nične-stopnje njihovih enostavnih sestavin – edino »ozadje« množtev je tako nič, praznina. V tem se nahaja Badioujev ontološki preboj: izvorno protislovje ni protislovje Enega in Niča, temveč protislovje Niča in množtev – Eno nastopi kasneje. »Celo bolj radikalno rečeno, ker samo Ena povsem 'dejansko obstajajo', so množta in Nič ista stvar (ne ena in ista stvar): Nič 'je' množta brez Enih, ki bi lahko jamčili njihovo ontološko konsistenco« (prav tam, 15).

Razlika med množtvi in praznino je potemtakem »čista razlika«, ne razlika med dvema ontičnima bitnostima, niti razlika med nekaj in nič, ampak »ontološka« razlika. V tem je tudi razlika od atomistov, ki so grobo rečeno poudarjali razliko med nekaj in nič; kjer nič predstavlja neke vrste rezervoar nečesa (Žižek 2008a, 126).<sup>10</sup>

Ali ni Heglova dialektika v tem smislu formulacija misli Dvojega? Njen odločilni uvid ne meri niti na vseobsegajoče Eno, ki zaobsega vse razlike, niti na eksplozijo množtev, pač pa na razcep Enega v dvoje. Ta razcep nima nobene zveze s predmodernim pojmovanjem, da ontološka Celota, na vseh ravneh realnosti, vselej sestoji iz dveh zoperstavljenih si sil ali načel, ki ju je treba spraviti v ravnovesje. »Heglovsko Dvoje vse prej označuje razcep, ki Eno cepi od znotraj: na razcep na Nekaj in Nič, razcep med Enim in Praznino njegovega Mesta. Ta razcep sovпада natanko z dialektičnim

---

<sup>10</sup> Tukaj se avtomatično postavlja temeljno vprašanje prehoda iz Praznine (Niča) k Enemu (oziroma samemu šteju), z drugimi besedami, kako pojasniti prehod iz nenehnega šumenja Realnega k Enemu. Odgovor, ki ga lahko tukaj v grobem nakažemo je ta, da mora insistirati v samem Realnem (Praznini) neki eksces, presežek samega Realnega, razcep, ki napravi prostor za samo »realnost«. Freudovsko ime za takšen ekscesni moment, klinamen ali neke vrste »pozitivno nabiti Negativnost« je kajpak Nagon smrti kot pred-ontološka entiteta, ki insistira v svoji »repeticiji«.

nasprotjem med rodом in njegovimi vrstami, kjer isti element naleti na samega sebe v svojem nasprotnem določilu, ali z drugimi besedami opozicija med Enim in njegovo zunanostjo je reflektirana nazaj v samo identiteto Enega« (Žižek 2011a, 209-210).

Heglovsko Dvoje ni Dvoje v pomenu »enega poleg drugega«, pač pa goli anamorfičen premik perspektive: na primer, Bit in Nič na samem začetku Heglove logike nista dve ločeni ontološki entiteti – Nič *je* bit sama, opazovana z drugega gledišča (prav tam, 210).<sup>11</sup> Tukaj lahko najdemo tesno povezavo med Lacanovo logiko označevalca in heglovsko dialektiko. Lacan to Dvoje, ki je razcep Enega definira skozi označevalno verigo, ki je kot taka vselej že diferencialna – vrzel med elementom in njegovim mestom – med S2 in S1, tj. med običajnim in praznim označevalcem. »Ta vrzel poganja dialektično gibanje v pravem pomenu besede: dejstvo, da Eno, vzeto 'kot tako', na sebi, ni (več) Eno, ampak se spremeni v svoje nasprotje« (prav tam, 211).

In lacanovsko realno vznikne prav v tej vrzeli: Realno je »skoraj nič«, ki vzdržuje vrzel, ki ločuje reč od same sebe. Realno samo ni nič drugega kot *grimasa realnosti*: nič drugega kot popačena perspektiva realnosti, nekaj, kar seva skozi takšno popačenje, disjunkcija kot taka. Realno je videz kot videz; poleg tega, da se pojavlja *znotraj* videza, tudi ni nič drugega kot svoj lastni videz – je preprosto določena *grimasa* realnosti, določena nezaznava, nezapopadljiva, neskončno iluzorna poteza, ki se zvede na absolutno razliko znotraj identitete. To Realno ni nedostopni Onstran pojavov, ampak njihova preprosta podvojitve, vrzel med dvema nekonsistentnima pojavoma, premik perspektive (prav tam, 211).

Temeljna poanta Lacanove onto-logije,<sup>12</sup> da obstaja zgolj Eno, ki se cepi na Dva, katere antagonistično jedro je razlika med sabo in prvotno Praznino, ki označuje mesto njegovega vpisa. Simbolno tako nikoli ni na svojem mestu, saj je prvotno mesto natanko Praznina, ki nikoli ne more biti zapolnjena (Vighi in Feldner 2007, 208). Tako je simbolno vselej že izkrivljeno. Ta minimalna razlika med elementom in njegovim

---

<sup>11</sup> Hegla moramo tako zoperstaviti (Demokritovim) atomistom, ki so gledali na atom in praznino kot na dve ločeni entiteti. Hegel je vse prej poudarjal, da je praznina vse prej jedro samoidentitete atoma, tisto, kar ga dela »enega«. To praznino lahko izsledimo že pri Heglovi subverziji stavka istovetnosti: samoidentiteta, tautologija je že v sebi čista razlika, čisto protislovje, je manko partikularne opredeljenosti (tam, kjer pričakujemo neko opredelitev, nek predikat, dobimo nič, odsotnost opredelitve).

<sup>12</sup> Potrebno je poudariti, da na ontologijo merimo natanko v tej smeri, kjer je določen prepad med ontično dimenzijo in logosom in ta prepad je konstitutiven sami ontologiji. Hkrati pa ne moremo govoriti o neke vrsti deontologizaciji pri Lacanu (kot trdijo kritiki, da je Lacan v tem smislu anti-filozof par excellence) sej je pri Lacanu (kot tudi pri Heglu) vrzel /prelom konstitutivna za samo ontologizacijo kot tako.

vpisom – »kost v grlu«, ki strukturira simbolno področje kot svojo lastno notranjo mejo  
– pa ni nič drugega kot lacanovsko ime za Realno.

### 3.3 FORMULE SEKSUACIJE

Kar zadeva status realnosti in simbolnega univerzuma, je Lacanova teza, da je simbolno (govorica) tista, ki določa realnost. Stvari eksistirajo le kolikor o njih lahko govorimo, le kolikor jih naša simbolna ureditev imenuje in ustvari prostor zanje. Besede tako pripeljejo stvari do biti; skozi dejanje imenovanja nekaj preide v bivanje.

Imenovanje zareže v realno – v nekakšno neizpiljeno, nediferencirano snov – in pobegne s kosom le-tega. Metaforično rečeno, kos realnega izčrpa, ga prenese v govorico in ga s tem v nekem smislu ubije; vendar pa ga istočasno prenese v bit za nas v obliki označevalcev, v besede, s katerimi lahko govorimo (Fink 1992, 228).

Freud je bil prvi, ki v svojem delu *Nelagodje v Kulturi* problem seksualnosti formuliral skozi temeljno nelagodje; prehod iz živalske »mehanične« kopulacije v človeško »kultivirano« seksualnost tako ni enostaven, ampak je vselej že neki ostanek, ki naredi človeško seksualnost v svojem temelju za problematično – in beseda *nelagodje* meri natanko na to dejstvo, tj. eksces same seksualnosti, ki ne more biti nikoli popolnoma simbolizirana.

Lacaneve formule seksuacije – spolna razlika kot taka – so v naši obravnavi pomembna ravno zaradi dejstva, ker napotujejo na temeljno strukturo mišljenja razmerja med univerzalnim in partikularnim. Lacan je skušal formalizirati spolno razliko kot diskurzivno logiko, kjer na »moški« strani univerzalna funkcija implicira obstoj izjeme, na »ženski« strani pa partikularna negacija implicira, da ni nobene izjeme. Za moško pozicijo podreditev simbolni kastraciji, simbolnemu zakonu nosi s sabo izjemo (v freudovskem mitu je takšna izjema oče prvobitnega plemena, ki je smel posedovati vse ženske in je edini posedoval tako imenovani *joissance*, tj. presežni užitek, ki ga je odtegoval drugim moškim). V ženskem odnosu do jezika in zakona pa je, nasprotno, vselej nekaj, kar se izmika. Po Freudu prav tako ne dospe do kastracije in se tako v njej sproža občutek, da nekaj pogrša (falos). Tako vsaka ženska poskuša na svoj način opraviti s tem mankom, vendar pa ni nobene splošne kategorije ali identitete Ženske, ki

bi jo lahko določala. Tako je ženska pozicija v neke vrsti »izključeni vključitvi«, tj. ker ni popolnoma včlenjena v simbolni red, pa vseeno v celoti govori znotraj njega.<sup>13</sup>

In spolno razmerje je natanko to Realno, ki predhodi sami simbolizaciji hkrati pa *insistira* v njej kot njena nemožnost, nemožnost polne realizacije.

Pojem spolnosti je v osnovi teh »formul seksuacije« učinek na živo bitje zagate, ki vznikne, ko se živo bitje zaplete v simbolno ureditev, tj. je učinek na živo bitje zagate oziroma inkonsistentnosti, ki zaznamuje simbolno ureditev kot univerzalno.<sup>14</sup>

Spolna razlika je v tem pomenu Realno antagonizma in ne dualistična opozicija, ampak v smislu manka kot takega, na podlagi katerega ženska nikoli ni v popolnosti ženska, kot tudi moški nikoli ni v popolnosti moški, tj. nikoli ne moreta doseči svojih pričakovanj. In oba spola nista nič drugega kot soočenji s to inherentno zagato (Vighi in Feldner 2002, 184). Natanko v tem smislu ne moremo govoriti o seksualnosti kot substanci, ampak prej kot neke vrste »univerzalnem presežku« (prav tam, 185).

Orišimo najprej osnovne poteze te logike:

Če naj bo  $Vx$ .  $\emptyset x$ , potem mora biti  $Ex.\emptyset x$ , tj. pogoj univerzalne-konsistentne množice je izjema, »vsaj en«, ki zapade  $\emptyset x$ : pogoj Vsega je meja, ki ga – prav kot izjema – šele drži skupaj. Če ne moremo konstruirati tega »vsaj Enega«, potem nimamo več opraviti z vso-univerzalno-konsistentno množico, marveč dobimo ne-celo/ne-vso (nekonsistentno, samonanašajočo se) množico. Izjema, meja je torej tista, ki »totalizira«, ki naredi iz nekonsistentne množice konsistentno Celoto »vseh«, ki podeli množici, za katero gre, njeno univerzalnost. Izjema torej ne omejuje Univerzalnega, ampak ga šele konstituira, in obratno: množica, ki je brez izjeme oziroma brez meje, ni neomadeževana univerzalnost, marveč je nujno ne-cela, nekonsistentna množica. Ne-cela množica se prav zato, ker je brez meje, vrti v krogu. Primer takšne vase spodvite množice je diferencialni značaj označevalca; označevalec je zgolj svoja lastna razlika do drugih označevalcev zato le-ti ne tvorijo nikoli neke konsistentne Celote, niso nikoli »vsi«, marveč se označevalec kot tak vrti v krogu, tj. zaman skuša doseči »samega sebe«.

---

<sup>13</sup> Natanko zaradi takšne strukture ženske pozicije Žižek poudarja, da je lacanovski subjekt ženski. Še več, če se naslonimo na subjekt kot na eksces »absolutne negativnosti«, na »del brez deleža« (Ranciere) moramo zagovarjati tezo, da je revolucionarni subjekt na strani ženske pozicije. Več o tem bomo razpravljali v poglavju Politika simptoma.

<sup>14</sup> Kant je bil prvi filozof, ki je formuliral »razpoko v univerzalnem«.



Izjema pa, nasprotno, sestoji prav v izvrženju te notranje meje, ki omogoča ne-celi množici, da se pretvori v konsistentno Celoto (Žižek 1982, 74).

Tako »ženska« kot »moška« pozicija sta tako povezani z neko temeljno antinomijo: moški univerzum implicira univerzalno mrežo vzrokov in učinkov, utemeljeno v neki izjemi. Ženski univerzum pa je univerzum brezmejne razpršenosti in deljivosti, ki se ga prav zato nikoli ne da zaobkrožiti v univerzalno Celoto.

Tako na primer postane sama Lacanova postavka »ženska ne eksistira« povsem jasna, zgubi svoj »šokantni« značaj, če »eksistenco« povsem preprosto dojamemo v smislu Heglove *Logike*, kjer eksistenca ni sinonim biti, marveč korelat temelja: eksistenca je bit, dojeta kot učinek nekega temelja-razloga, bit (pojavnost bogastvo), ki jo totalizira nek notranji temelj-razlog kot enotujoče načelo. Natanko v tem pomenu pa »ženska ne eksistira«: nima *Grund*, ne da se je totalizirati prek nekega enotujočega načela, tj. je v sebi »ne-cela«.

Tako lahko rečemo, da se noben del ženske strani ne upira simbolnemu redu, saj je ženska kot taka popolnoma podrejena simbolni funkciji. Natanko zaradi njene popolne identifikacije, kjer bi lahko govorili o njenem pogoju podreditve, je ženska zmožna spodkopati totalizirajočo funkcijo. Ženska je zatorej vpeta v simbolni univerzum brez izjeme.

Vsak simbolni red producira nek presežni »nadštevni« element, ki se izmika logiki označevalnega sistema, hkrati pa natanko zaradi tega izmikanja, izjeme, podpira njegovo delovanje. Zgolj skozi neko izjemo je Celota lahko konsistentna, vendar jo kot tako mora potlačiti, narediti nevidno. Vprašanje, kdaj se soočamo z Realnim, pa v lacanovski logiki seksuacije meri natanko na ta prehod iz maskuline logike na žensko stran, kjer forsiramo Simbolno, da postane ono samo, tj. da sovpade z svojim lastim travmatični strukturnim zastojem.

Spoprijemanje s spolno razliko pa ima prav tako pomembne politične konotacije. Ko Žižek govori o avtentičnem Dejanju, ki poseže v območje *Realnega*, kjer ga tudi spremeni (Žižek 2008b, 366) ima v mislih natanko žensko pozicijo »ne-vsega«, kjer Simbolno vznikne kot vselej-že nasičeno z eksplozivno nekonsistenco Realnega. Medtem ko moška logika obravnava tenzijo med serijo in njeno izjemo, pa ženska logiko pokaže, kako serija in njene izjema sovpadata, kako je serija svoja lastna izjema,

tj. kako je serija vselej že serija izjem. Politično ženske je natanko v tem, da pokaže medsebojno sorodnost Simbolnega in Realnega in v tem smislu nekonsistentnost velikega Drugega (Vighi in Feldner 2007, 202).

Žižek tako kosubstancializira Realno z dimenzijo Simbolnega; Realno je samo Simbolno v modalnosti »ne-vsega«, ker mu manjka zunanja meja, izjema. Tako je v tem natančnem pomenu linija separacije med simbolnim in realnim ni samo simbolna gesta *par excellence*, ampak sama utemeljujoča gesta Simbolnega. In korak k Realnemu ne pomeni opustiti jezik (simbolni univerzum), kjer »pademo« v brezno kaotičnega Realnega, ampak nasprotno, opustiti samo iluzijo o neki zunanji točki reference, ki se izmika Simbolnemu (Žižek 2003a, 69-70).

Takšni strukturi spolnega razmerja se lahko približamo tudi Heglovi konceptualizaciji Univerzalnega in Partikularnega; Univerzalnemu, Partikularnemu in Izjemi, ki v redu Partikularnega zastopa samo Občost – se zmerom priključi še četrti, neki »nič«, neka praznina, ki jo zapolni paradoksn »refleksivni« moment, tisti, ki v Partikularnem zastopa Občost. tj. izprazni neko mesto, odpre neko praznino – »ta praznina, ta »nič« je subjekt, in element-izjema, ki zastopa občost v partikularnem, zapolni to praznino, skozenj se manko opredelitve refleksivno sprevrne v opredelitev manka – lacanovsko rečeno, manko označevalca postane označevalec manka« (Žižek 1984, 26).

Vendar smo tu stvar napak predstavili: ni tako, da imamo najprej Občost, ki ji v partikularnostih nekaj manjka, to praznino pa zapolni izjema, refleksivni moment, marveč se skoz to zapolnitev praznine šele konstituira sama Občost. Izhodišče procesa je neka ne-cela totalnost; zakaj se ta razcepi, totalizira skoz izključitev refleksivnega momenta, ki zastopa Celoto? Kaj požene proces naprej? Odgovor je seveda, da že sredi te ne-cele totalnosti, partikularne zbirke, zeva neka praznina, ki ji je notranja (saj za označevalec kot diferencialen velja, da je odsotnost označevalca del samega označevalca). To praznino nakaže druga, »ženska« stran Lacanovih »formul seksuacije«: da ni izjeme, da ni nobene  $x$ , za katerega ne bi veljala funkcija  $\emptyset.x$ , to pomeni, da funkcija  $\emptyset$  ne velja za »vse«  $x$ , da ti  $x$  nikoli niso vsi – tu zmerom nekaj manjka, čeprav ni nobene izjeme; ta paradoksen manko, kjer nič ne manjka, je subjekt (prav tam, 26).

### 3.4 HEGLOVA KONKRETNA UNIVERZALNOST

Heglovska razlika – podobno kot spolna razlika, ki smo obravnavali – ni razlika v pomenu dveh polovic, marveč razlika med celim in ne-celim. Takšna razlika je torej »čista« razlika, ali celo »nemogoča« razlika (Lacan je zato formuliral spolno razliko kot »Ni spolnega razmerja«).

Množica (če je, seveda, označevalna) ni nevtralni medij, vsebujoč svoje elemente, ki bi se razlikovali po specifičnih razlikah znotraj nevtralne občosti množice, temveč moramo nujno postaviti eksistenco nekega »mejnega primera«:

primer množice z enim elementom: element se lahko razloči zgolj od množice kot prazne, od množice, ki je zgolj svoj lasten manko (ali od svojega kraja kot takega, ali od znamenja svojega kraja – kar vse pomeni, da je za kraj v sebi razcepljen). Če naj množica eksistira, mora element izstopiti, mora se izključiti, izvzeti, delovati kot primanjkljaj ali presežek (Žižek 1982, 296).

Tukaj ne moremo več govoriti o razliki med posameznimi partikularnimi elementi neke nevtralne obče podlage množice, ampak o razliki med samo množico in njenim partikularnim elementom. Množica je postavljena na isto raven s svojimi elementi, tj. deluje kot eden izmed svojih elementov; kot paradoksn element, ki je sama odsotnost, kot element-manko. »Lahko bi rekli, da sta dva elementa takšne množice z enim elementom element kot tak in sama množica kot prazna množica, ki je hkrati negativni element, manko elementa, kot element-manko« (prav tam).

Jedro Heglove dialektike je natanko v razmerju med Univerzalnim (množico) in Partikularnim (njenimi elementi), kjer ima Univerzalno zgolj eno samo Partikularno, kjer ima rod zgolj eno samo vrsto, tj., kjer specifična razlika sovpade z razliko med rodом in vrsto. Tako ne moremo govoriti o neki nevtralni vseobsegajoči Univerzalnosti, saj ji uhaja prav samo Partikularno. Z drugimi besedami, iz abstraktne Univerzalnosti preidemo k Partikularnemu ne zaradi tega, ker bi abstraktna Univerzalnost zahtevala kot svoj protipol Partikularno, ampak zato, ker je že sama v sebi – kot abstraktna – partikularna (prav tam).

Iz lacanovske logike označevalca lahko izpeljemo označevalsko diferencialnost na podoben način: v označevalni verigi (S2), v neki celoti ex-sistira »vsaj En«, ki iz te celote izpade – kot izjema -, ki pa jo konstituira ravno kot Celoto. V skrajni instanci to

pomeni, da ne moremo nikoli konstituirati totalne množice označevalcev, njihove Celote, brez neke izjeme oziroma same meje, ki jo predstavlja ta izjema. Tako je Celota ali Univerzalnost v tem pomenu vselej že nekonsistentna, luknjičava, odprta množica – tj. »ne-cela« množica. »Inkonsistentnost takšne totalnosti ima ustroj Moebisovega traku, ki ima natanko strukturo 'Eno v Dvojem', kjer se Celota in izjema, notranjost in zunanost znajdeti na isti površini. Nekonsistentna totalnost je ravno zaradi tega, ker združuje nezdružljivo na isti površini in je tako ne-cela« (Žižek 1982, 298). V takšni množici, kjer ni izjeme, pa niso preprosto vsi elementi na isti ravni za razliko od Celote, ki predpostavlja neki mejni primer, ampak je sama Celota v sebi podvojena, »reflektirana«, v kateri se različne ravni znajdejo na isti površini.

Izhodiščna ne-cela totalnost torej ni samozadostna substancialna polnost, marveč je že v sebi manjkava, opredeljena s čisto razliko, tj. absolutna, čista razlika je zmerom že predikat samoidentitete, tautologije. »Začetek« je tako čisto, absolutno protislovje, ki je čista razlika in ta ne-cela množica se totalizira skozi izključitev refleksivnega momenta, ki zapolni njeno praznino (tudi za označevalec – kot diferencialen – velja, da je odsotnost označevalca del samega označevalca). In ta »nič«, »absolutna razlika« je drugo ime za subjekt (Žižek 1984, 26).

Psihoanalitično branje Heglove konkretne Univerzalnosti ima natanko takšno strukturo »Enega v Dvojem«, kjer je vrzel med Univerzalnim in Partikularnim konstitutiven samemu Univerzalnemu. V tem smislu je Heglova Konkretna Univerzalnost brez zunanosti in zato nekonsistentna, »ne-Vsa«. Tudi sam dialektični proces lahko opišemo kot neke vrste totalnost, ki je brez izjeme, in kot tak »ne-ves«:

Na začetku je 'Vse' brez izjeme, zunaj njega ni (oziroma je) 'nič' - ta 'nič', ki uhaja 'Vsemu' in ki prav kot tak, požene proces k opredelitvi te izhodiščne neopredeljenosti Vsega, ta 'nič' še ni zunanja meja-izjema, marveč prej neke vrste 'notranji rob', čista razlika, čisto protislovni element, ki sovpade s svojim lastnim mankom; dialektični proces opredeljevanja je natančno v tem, da preidemo od tega izhodiščnega, tako rekoč 'absolutnega' nasprotja ali neskladja (med ne-celo množico in čisto razliko, med izhodiščnim vpisom-znamenjem in znamenjem-mankom, med S1 in \$) k 'refleksivni' razliki-nasprotju (tokrat 'refleksivni' v ožjem pomenu »razumskega«) med Celoto kot omejeno z izključenim ne-celim (v običajnem smislu Partikularnega), se pravi: kot abstraktno Celoto-Občostjo, in samim Partikularnim. Tako pridemo do razlike oziroma nasprotja dveh ločenih-nasprotipostavljenih-zunanjih momentov (abstraktno Občega in

Partikularnega), kar 'partikularizira' samo obče, kar 'parcializira' samo Celoto (Žižek 1982, 299).

V tem smislu Heglova logika kaže na dejstvo, da sistemi kot taki niso enostavno zaprti, ampak procesi avtopoetičnega razvoja in soočanja z njihovim izkustvom 'okolje', kjer sta notranjost in zunanost sistema del recipročnega perspektivizma, ali z drugimi besedami, kjer znotraj in zunaj reflektivno vsebujeta drug drugega. Videz totalnosti in njene meje/zunanosti je tako vselej že učinek reflektivnih poskusov realiziranja totalnosti, kje se totalnost razvija v dinamičnem samogeneriranju.<sup>15</sup>

Heglova dialektika protislovja kot gonila (dialektičnega) razvoja je v tem smislu protislovje univerzalnega s samim sabo. To pomeni, da vsako univerzalno med svojimi partikularnimi elementi zaobseže »vsaj enega«, ki je kot tak v protislovnem razmerju, je negacija samega univerzalnega. V lacanovskih terminih bi lahko rekli, da je tak element »simptom« Univerzalnega, kjer zastopa njegovo nujnost, ki je natanko nujnost neke izjeme. Logika dialektičnega procesa je natanko v tem, da ko izhajamo iz neke obče postavke in jo do kraja razvijemo, nujno subvertiramo samo izhodiščno občost (Dolar in Žižek 1985, 69-70).

Najtežje je, kot nekje pripominja Hegel, izreči to, kar smo 'dejansko rekli', ko smo nekaj rekli. To, kar subjekt 'dejansko reče', pa je vsebovano v samem procesu izjavljanja; protislovje, ki poganja dialektični proces, je torej v zadnji instanci protislovje neke izjave z njo samo, njeno soočanje s pozicijo izjavljanja, ki jo implicira (prav tam, 70). Pri Lacanu najdemo podobno strukturo na ravni *izjavljanja* in na ravni *izjave*. Lacan, sledeč Heglu, je striktno ločil med subjektom izjavljanja - tistim, kar je subjekt hotel reči - in subjektom izjave - tistim, kar je subjekt dejansko rekel. Zaradi tega v psihoanalizi vselej rečemo preveč ali premalo oziroma nekaj drugega glede na to, kar smo hoteli reči in ta razcep je tisti, ki zruši vsako občo tezo ali postavko. In tisto, kar subvertira samo to občost je lacanovsko ime za simptom.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Takšno gledanje totalnosti /Celote /Univerzalnosti loči dialektični materializem od historičnega materializma. Medtem ko je za historični materializem zgodovina razrednega boja vedno že neka abstraktna univerzalnost, ki vodi revolucionarni subjekt do višje stopnje razvoja, pa je za dialektični materializem totalnost nekaj, kar je historično improvizirano, ki hkrati deluje kot nekaj, kar strukturira samo to improvizacijo. V tem natančnem smislu se zgodi v dialektičnem materializmu premik vprašanja po *nujnosti*; ne ali le-ta obstaja, ampak kako je producirana v konkretnih pogojih.

<sup>16</sup> Tukaj moramo striktno ločiti simptom v običajni (klinični) rabi pomena, in psihoanalitični simptom, ki predstavlja Resnico samega sistema.

Vsaka univerzalna Celota je torej razdeljena na svoj del (partikularno vrsto) in Preostanek. Del oziroma partikularno je obsceni element obstoja, ki hkrati vzdržuje obstoj Univerzalne Celote.

»Del« kot tak je torej »grešni« neodrešeni in neodrešljivi aspekt Univerzalnega. Ali če to prevedemo v aktualne politične termine: vsaka politika, ki se utemeljuje s sklicevanjem na neke partikularnosti (etnične, religiozne, seksualne, življenjsko-stilne...), je po definiciji reakcionarna. Zato tista delitev, ki jo uvede in brani emancipatorni politični boj, ni delitev med dvema partikularnima razredoma Celote, temveč med Celoto-v-svojih-delih in njenim singularnim ostankom, izmečkom iz hierarhičnega družbenega reda, ki znotraj Partikularnosti zastopa Univerzalno Celoto v nasprotju z njenimi deli. Na koncu te delitve ne dobimo več dveh partikularnih delov oziroma elementov, dveh Nekaj, temveč Nekaj (Ostane) in Nič. Edino, kar ostane, je natanko Ostanek sam. »Na ta način bi morda morali brati tudi geslo proletarske revolucije 'Bili smo nič, bodimo Vse' - s perspektive Odrešitve bi torej tisti, ki znotraj ustaljenega reda ne šteje nič, ostanek tega reda, njegov del brez svojega deleža, postal Vse ... « (Žižek 2003b, 163).

V tem smislu je v analizi emancipatorične politike dislokacija *conditio sine qua non* emancipacije. Dislokacija in univerzalno sta torej dva temeljna konstituenta emancipatoričnega boja.

Vsak emancipatoričen projekt je vselej podvojen na svojo lastno partikularno vsebino (konkretne zahteve po ... ) in na univerzalno načelo emancipacije kot take. Ključno pri tem pa je po Žižku, ki sledi Heglovi logiki »konkretne univerzalnosti«, da to dislokacijo med univerzalnim in partikularnim umestimo v samo univerzalno. Različne družbene skupine se s pomočjo hegemonije med seboj bojujejo za svojo partikularno interpretacijo univerzalnega političnega pojma: »Ker 'družba ne obstaja', je njeno osnovno enotnost možno simbolizirati zgolj pod pretvezo praznega označevalca, ki ga hegemonizira neka partikularna vsebina – boj za to vsebino je politični boj. Drugače rečeno, politika obstaja, ker 'družba ne obstaja': politika je boj za vsebino praznega označevalca, ki reprezentira nemožnost Družbe« (Žižek 2000a, 176).

Vendar ko mislimo ireduktibilno neujemanje oziroma vrzel med praznim Univerzalnim in kontingentnim Partikularnim, ki »deluje kot nadomestek za Univerzalno«, je treba po Slavoju Žižku bistveno upoštevati naslednje: hegemonski boj se po njegovem ne vrši med različnimi pomeni določenega označevalca, temveč »se v 'semantični pojasnitvi' izgubi, da vsaka pozicija trdi, da je njena 'iskrenost' edina 'resnična' iskrenost; boj torej

ni preprosto boj med partikularnimi vsebinami, temveč je boj notranji samemu Univerzalnemu« (prav tam, 179). Prazno univerzalno torej ne pomeni, da ostaja a priori nezapolnjljivo, brezčasno in nespremenljivo, temveč da vsaka nova partikularna prisvojitve pomena retroaktivno redefinira in udejanji samo Univerzalno (Kolšek 2010, 30).

Zato je treba poudariti, da to anticipirano, brezčasno univerzalno ni dano vnaprej, oziroma je anticipirano le kot abstraktna forma, demonstrirati pa ga je mogoče le za nazaj, v retroaktivni anticipaciji vsakokratnega projekta emancipacije.

Žižek se zato loči od drugih teoretikov teorije Univerzalnega<sup>17</sup> v tem, da dopolni univerzalno z lacanovskim pojmovanjem univerzalnega kot psihoanalitičnega simptoma. Če naj razumemo lacanovski pomen Univerzalnega, moramo vanj vpeljati njegovo notranjo »konstitutivno izjemo«: »Torej je osnovna premisa simptomalnega branja, da vsako ideološko univerzalno po nujnosti povzroči vznik partikularnega 'ekstimnega' elementa, ki – natanko, v kolikor kot notranji, nujni produkt procesa, ki določa univerzalnost – jo hkrati tudi spodkopava: simptom je primer, ki spodkoplje Univerzalno, katerega primer je« (Kolšek 2010, 31). Individualni (simptomatski) eksces priča o vrzeli med Univerzalnim in Partikularnim, ki implicira, da je univerzalno, ki se udejanji v konkretnem (hegemonizirano z neko partikularno vsebino, ki vključuje niz izključitev), vedno v protislovju s samim sabo. Hegemonsko razmerje med Univerzalnim in Partikularnim torej ne pomeni, da nobena konkretna partikularna vsebina ne more zapolniti praznega Univerzalnega zaradi nepreklicne vrzeli med njima, temveč da Univerzalno samo, ko se utelesi v svoji partikularni vsebini, subvertira samega sebe (prav tam, 31).

Natanko v tem smislu univerzalno ne smemo gledati kot ne neke vrste Kantovo *regulativno idejo*, ki se kot tako, ne more utelesiti v konkretni partikularnosti (razen v obliki katastrofalni posledic, primer totalitarizmov), ampak je univerzalno vselej že v tem smislu podvojeno, v obliki svojega lastnega nasprotja in tako razcepljeno, »ne-Vso«. Tukaj se soočamo z dvema pomembnima konceptoma iz psihoanalize in marksizma – Realnim in antagonizmom -, ki ju bomo podrobneje obravnavali kasneje.

---

<sup>17</sup> Glej Laclau, Mouffe

## 4 SUBJEKT ...

Eden ključnih problemov filozofije danes je nedvomno problem subjekta, ki ga je postavila ob svoj rob s koncem metafizike v znanosti in moderni filozofiji. Izhodišče samega mišljenja tako več ni subjekt, zavest, um, pojem oziroma Eno, ampak množstvo ali »čista raznoterost bivajočega« in subjekt, kot tak je lahko zgolj njen učinek. Primat množstva glede na subjekt je sodobno misel razdelila na dva pola: na eni strani imamo radikalno afirmacijo množstva, ki pojem subjekta opusti (Nietzsche, Heidegger, Dleuze, Derrida), na drugi strani pa kljub afirmaciji biti kot množstva pojem subjekta ohrani (Badiou, Lacan). Če prva subjekta omeji na skupek sil, množstvo, pluralnost subjektivnih pozicij, pa druga linija subjekt naveže na moment (dogodkovnega) dejanja, ki je natanko prekinitev v redu biti – množstva (Žerjav 2006, 188).

Moderna subjektivnost nima nič skupnega s pojmovanjem človeka kot najvišje stvaritve v »veliki verigi bivajočega« kot zadnje točke v evoluciji, ampak vznikne natanko kot izključitev, »izpahnjeno« iz reda Biti; ko subjekt dojame samega sebe kot »out of joint« (Žižek v Badiou 1998, 135).

Lacanova logika označevalca definira subjekt kot tisto, kar zastopa označevalec, toda za neki drugi označevalec. Ker subjekt ni neka substanca ter ga označevalec ne more popolnoma zastopati, je ustrezn kraj subjekta zato vmesni, nični interval med dvema označevalcema, zaradi katerega označevalec napotuje na drugega (»še enega«). »Subjekt je tako notranji označevalcu, saj je bit označevalca definirana diferencialno, tj. v razliki do drugih označevalcev in za ceno tega, da subjekt nima biti, da je manko (v) biti. V tem smislu je Lacanov subjekt identičen simbolni praznini« (Žerjav 2006, 195).

Označevalna reprezentacija je tako vselej že neustrezna in ga ne more »polno« reprezentirati, toda ta konstitutivna neustreznost »pozitivno« definira sam subjekt. Vendar ne v smislu, da je subjekt neka globina, substanca, ki vztraja onstran svojih reprezentacij, ampak v natančnem smislu, da subjekt »je« sama ta neustreznost, nesklad med sabo in svojimi označevalnimi reprezentacijami;

V tem natančnem pomenu govorimo o 'subjektu označevalca': subjekt označevalca je retroaktivni učinek svoje označevalne reprezentacije, je sama ta radikalna neustreznost, praznina, ki jo retroaktivno proizvede označevalna reprezentacija, ko ji spodleti, ki ji ne uspe ustrezno reprezentirati subjekta. »Subjekt je spodletelost lastne simbolne



reprezentacije« (Žižek 2010, 203). Paradokсно gibanje subjektove označevalne reprezentacije je torej v tem pomenu krožno oz. retroaktivno: subjekt oz. tisto, kar bo bilo subjekt, se reprezentira v označevalcu, reprezentacija spodleti, namesto »ustrezne« reprezentacije dobimo zgolj nesklad, praznino, tj. subjekt (Dolar in Žižek 1985, 88).

Subjekt, kot je nekje pripomnil Lacan, je odgovor Realnega, kot vznik madeža v samem realnem, ki »je« subjekt. Zev med Realnim in Simbolnim vpliva na sam simbolni red – funkcionira kot notranja meja tega reda – saj je kot tak »zaprečen«, »ne-cel«. Realno je v tem natančnem pomenu odsotni vzrok Simbolnega, ki je predpostavljen s pomočjo svojih učinkov. »Subjekt je tako strogo korelativen s tem Realnim qua Vzrokom: \$ - a« (Žižek 1993, 187). Heglova postavka, da smo za zaveso zgolj mi sami, ki smo stopili zanjo, je natanko v tem, da za zaveso ni nič, in subjekt je korelativen tej praznini, ki jo nato zapolni fantazmatska vsebina *objet petit a*. V tem pomenu sta subjekt in objekt a identična v smislu, da je subjekt kot tak prazno mesto strukture, objekt a pa ne-simbolizabilna vsebina, »tvarina«, ki zapolni to prazno mesto (Dolar in Žižek 1985, 80). Drugače povedano, če naj subjekt vznikne, se mora zoperstaviti paradoksnemu objektu, ki je realen, ki ne more biti subjektiviran. »Tak objekt ostane "absolutni nesubjekt", cigar prisotnost vključuje aphanisis, izbris subjekta; ta prisotnost pa je kot taka subjekt sam v svoji nasprotujoči determiniranosti, negativno subjekta, kos mesa, ki ga je moral subjekt odvreči, če naj vznikne kot praznina distance do vsake objektivnosti« (Žižek 1993, 188). Ta posebni objekt je sam subjekt v obliki objektivnosti, objekt, ki je subjektovo absolutno drugo natanko toliko, v kolikor je bližji subjektu kot kar koli drugega.<sup>18</sup>

»Ta inertni objekt, ki 'je' moja Bit, v katerem je moja inertna Bit povnanjena, je lacanovski *objet petit a*« (Žižek 1997, 136).

Osnovno izhodišče psihoanalize je namreč nasprotovanje pozitivno-znanstvenemu stališču, ki vnaprej sprejme tako imenovano »zunanjo realnost« kot dano in se ji

---

<sup>18</sup> Paradoks tega objekta - *objet petit a* - je, da čeprav je imaginaren, zavzema mesto Realnega, tj. je objekt, ki nima zrealne podobe in ki kot tak izključuje vsakršno razmerje simpatetičnega pripoznanja. V analitičnem procesu mora analizand doseči točko, na kateri izkusi nemožnost svoje entitete s to absolutno drugostjo - "To si ti!". - Zaradi dejstva, da so Lacanovi pojmi danes del splošne dokse, se vedno nanj zavedamo, kako presenetljiv je enačaj med plus-de-juir in objet a: med presežkom užitka nad katerim koli pozitivnim objektom in, spet, objektom. Namreč, a pomeni natanko "nemogoči" objekt, ki združuje tisto, kar nikoli ne more postati pozitivni objekt.

problem psihičnega aparata kaže predvsem v tem, kako se prilagoditi nanjo. Freudovo teoretsko izhodišče v *Nelagodje v Kulturi* je natanko nesklad med logiko psihičnega aparata in zahtevami realnosti. Pomen freudovskega gona smrti je namreč natanko v tem, da tujek, ki moti harmoničen krogotok psihičnega aparata, ni nekaj subjektu zunanjega, ampak je strogo imanenten. To »notranjo mejo« Lacano imenuje *objet petit a*, tj. ovira, ki subjekt »meče iz (harmoničnega) tira«. <sup>19</sup> Funkcija *objet a* je za Lacana natanko v tem, da služi kot *opora realnosti*, saj zmoti »harmoničen« krogotok subjekta, ki se ravna po načelu ugodja. Ključen moment, ki ga moramo tu upoštevati, je, da imamo pri *objet a* opraviti z imanentno avto-blokado, z imanentnim »ekscesom«, ki tako rekoč »od znotraj« cepi psihični aparat, medtem ko realnost nastopa kot *zunanja meja*. Lacanovo ime za takšno blokado je *Realno* (Žižek 1990, 87-88).

Glavna poanta je v tem, da gon razcepi subjekt. Lahko rečemo, da v gonu najdemo pravo voljo subjekta, vendar pa ne gre za zavestno voljo. Gre za voljo, ki se je subjekt včasih na začetku analitičnega zdravljenja ne zaveda. Gon je nekaj, pred čemer je subjekt nemočen in česar v sebi ne more ustaviti. V večini primerov ne gre za nekaj, kar bi subjekt izbral ali vzel nase. Zato subjekt ni razcepljen le z oznacevalcem, pač pa tudi z gonom (Soler 1997, 63).

Iz tega Lacan potegne radikalen sklep, da realnost ni nekaj vnaprej danega, ampak nekaj ontološko sekundarnega, tj. konstituiranega v natančnem pomenu, ki ga zadobi ta beseda v nemškem idealizmu. »Realnost se konstituira tako, da subjekt »izvrže« svojo imanentno avtoblokado, blodni krog gonskega antagonizma, v 'zunanje' nasprotje med zahtevami svojih gonov in zahtevami nasprotipostavljene realnosti« (Žižek 1990, 88).

Tukaj pridemo na začetek naše obravnave o ontološki vrzeli same realnosti; realnost kot neke vrste učinek razcepa, tj. Eno, ki se cepi na dvoje. Tukaj se nismo poglobljali v samo ontološko strukturo freudovskega koncepta gona smrti, vendar pa lahko gon smrti umestimo na pred-ontološko raven v smislu ekscesa, ki je lasten sami praznini; zaradi česar ne moremo govoriti o praznini kot »praznem prostoru«, ampak v smislu »pozitivno« nabite praznine.

---

<sup>19</sup> Še več, ne le, da *objet a* vnaša ireduktibilno nelagodje, ampak paradokсно subjekt najde neko perverzno ugodje v samem tem nelagodju, v samem tem kroženju. Grobo rečeno, takšno dialektiko užitka, »ugodja v bolečini« Lacan formulira kot *joissance*.

Vendar pa Realno kot Vzrok subjekta, ni neki »prvotni« člen v premočrtni verigi vzrokov, ki privede do subjekta, ampak tako imenovani »humeovski« Vzrok, tj. manjkajoči člen v verigi; vzrok kot preostanek, kot »objekt, ki ga ni mogoče pogoltniti, ki obtiči poprek v grlu označevalca« (Lacan 1996, 358).

Takšna ontologizacija samega subjekta je povsem nasprotna identifikaciji subjekta z subjektivacijo ali, z Althusserjem, interpelacijo. Tukaj se Lacan, kot tudi Hegel (»noč sveta«), loči od Badiouja (in drugih učencev Althusserja, kot so Ranciere, Balibar itd.), ki zoperstavljajo subjekt Dogodku kot njegov učinek oziroma *zvestoba dogodku*.<sup>20</sup>

Povedano po lacanovsko, subjekt ki predhodi subjektivaciji, je čista negativnost gona smrti, ki predhodi svojemu preobratu v identifikacijo z nekim novim označevalcem-gospodarjem. Ali če povemo še drugače: Lacanova poanta ni, da je subjekt vpisan v samo ontološko strukturo univerzuma kot njegova konstitutivna praznina, temveč, da »subjekt« označuje kontingenco dejanja, ki vzdržuje sam ontološki red biti. »Subjekt ne odpre luknje v polnem redu biti: »subjekt« je kontingentna-presežna gesta, ki konstituira sam univerzalni red biti (Žižek v Badiou 1998, 138).

V tem smislu subjekt predhodi subjektivaciji, saj je utemeljitveni »presežek«, ki vzdržuje sam red biti, hkrati pa ga subvertira.<sup>21</sup>

Subjekt, v Badioujevi teorizaciji, je vselej retroaktivni učinek subjektivacije. Subjekt ni aprirano dan individuuum ampak je v tem smislu aposteriori. V Althusserjevem delu *Ideologija in ideološki aparati države*, je subjekt kot tak interpeliran, ali z drugimi besedami, *ideologija interpelira individuum v subjekte*. Drznili bi si lahko govoriti o subjektu kot afirmativni poklicanosti s strani dane strukture, o čemer govori celotna strukturalistična tradicija.<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> Podrobnejše branje Badioujevega subjekta sicer ne moremo enačiti z samo subjektivacijo (interpelacijo), saj subjekt v svoji zvestobi dogodku izhaja iz praznine reda Biti, ki ga dogodek odpre. Kljub temu pa lahko rečemo, da je pri Badiouju subjekt »redek« in je v tem smislu kosubstancialen s kontingentnim dejanjem odločitve.

<sup>21</sup> Tukaj naletimo na paradoks, ki ga lahko opišemo takole: subjekt je praznina Biti, skozi katero se sama Bit utemeljuje, a hkrati je subjekt nek presežek, ki red Biti dela za nekonsistentno, »ne-Vso«. Drugo ime za ta presežek, kot čisto repetitijo, imenujemo v freudovski terminologiji gon smrti.

<sup>22</sup> V ranciereovi implicitni polemiki proti Laclauu in Lacanu je poanta ista kot pri Badiouju: Ranciere poudari, da politika ni posledica nepopolnosti družbenega subjekta – ne obstaja ontološko jamstvo ali temelj politike v apriorni praznini biti, v subjektu kot konstitutivnem manku/končnosti/nepopolnosti, t.j. zaman lahko iščemo filozofsko-transcendentalni »pogoj možnosti« politike. Red »politike« (pozitivni red biti) je sam na sebi poln, v njem ni lukenj; šele samo politično dejanje, gesta politične subjektivacije, mu doda »distanco do samega sebe« in premesti njegovo samo-identiteto. Lacanovski odgovor na to bi bil, da

Še več, če se naslonimo na Heglovo »spravo« med Substanco in Subjektom pa moramo hkrati zatrjevati, da subjekt kot tak, ni svoj lastni izvor. Prav tako pa tudi ni preprosto sekundarna kontingenca kake predontološke Substance. »'Sprava' med subjektom in substanco pomeni sprejetje tega temeljnega manka trdne utemeljitvene točke: subjekt ni sam svoj izvor, prispe šele kot drugi, odvisen je od svojih substancialnih predpostavk; [...], ampak so vselej postavljene v retroaktivnem gibanju« (Žižek 2010, 199). Torej je proces sam tisti, medsebojno nanašanje subjekta in Drugega, ki je hkrati Izvor in Rezultat obenem. Ali ne meri prihodnji preteklik (»kar bo bilo«) natanko na to dejstvo retroaktivne anticipacije?

---

tu Ranciere fetišizira red politike in ne vidi, kako je že sam red odvisen od presežne geste Gospodarja, ki je nadomestek za politični manko, tj. »udomačitev«, pozitivacija, pravega političnega ekscesa. Na kratko, nimamo polne pozitivnosti političnega reda, ki bi ga vsake toliko časa vznemiril heterogeni poseg politične subjektivnosti: sama ta pozitivnost je vselej že odvisna od (zanikanja neke) presežne geste gospodarja (Žižek 1998, 139).

## 5 ... VELIKI DRUGI

Doslejša navezava Lacana na Hegla se zdi dovolj samoobsebiurne, kjer je tematika odtujitve vselej moment filozofije subjektivnosti, ki dojema subjekt kot ne-substancialni »nič« procesa samonegacije-samoposredovanja. Ostane še druga operacija, logike označevalca, *ločitev*, ki pa se z »razodtujitvijo« popolnoma loči, kjer le-ta zapolni manko, ki ga odpre odtujitev, zapre krog subjekta-substance. Stvari pa niso tako samoumevne, če heglovske »razodtujitev« ali *Aufhebung* navežemo na lacanovsko »ločitev«; ob tem gre predvsem za Lacanovo opredelitev ločitve kot produkta interseksije (prekritja) dveh mankov: subjekt, ki naleti na manko v Drugem, odgovori nanj z nekim predhodnim mankom, s svojim lastnim mankom. Drugače povedano: Lacanovski subjekt je vselej že razcepljen, kjer je v Drugem zgolj re-rezentiran, »strnjen« v nekem označevalcu, ki ga zastopa za drugi označevalec, »odtujen«, razcepljen na »del« - označevalec, ki zastopa – in »preostanek«, ki »ni nič«. Ločitev pa se proizvede, ko subjekt izkusi ta svoj konstitutivni manko kot retroaktivni učinek nekega manka v samem Drugem, kot odgovor na manko v Drugem; zaradi tega manka v samem jedru je Drugi tudi priklical subjekt k »biti« na začetku operacije odtujitve (Žižek 1982, 315).

Ravno zaradi tega, ker je veliki Drugi nedovršen, nesklenjen in se artikulira okrog sebi lastnega manka, lahko sploh govorimo o možnosti subjekta označevalca, tj. \$. Če Drugi prav tako ne bi bil »zaprečen« oziroma, če bi obstajala sklenjena veriga označevalcev, potem je edino možno razmerje subjekta do označevalca, do simbolnega reda, razmerje totalne alienacije, ki v skrajni točki subjekta de-subjektivira in tako podvrže subjekta »brez preostanka« strukturi, ki »vodi igro«. <sup>23</sup> Manko v Drugem pa pomeni prav to, da je neki ostanek, ki zmerom že izpade iz Drugega, tj. *objet petit a*.

Natanko na to dejstvo Lacan aludira, ko reče, da je veliki Drugi »zmerom že mrtev«. V tej smeri je brati Lacanovo tolmačenje razvpitih freudovskih sanj o očetu, ki ne ve, da je mrtev: lik očeta traja, ohranja svojo konsistenco, dokler se mu ne pove resnica. »Od tod sledi tipičen obsesivni (prisilno-nevrotični) obrat: za vsako ceno je treba preprečiti, da

---

<sup>23</sup> Ali nima strukturalistična tradicija, od Althusserja do Foucaulta, največje probleme prav v umestitvi subjekta v »red-Biti«?

bi Drugi zvedel (da je mrtev), bolje, da jaz umrem, kot da bi Drugi zvedel« (Žižek 1990, 73).

V ideološkem polju je veliki Drugi navzoč na dva nasprotujoča si načina: najprej je veliki Drugi skrita instanca, ki za našimi hrbti »drži niti v rokah« in v resnici »vodi igro«; najsi bo to božja previdnost, nevidna roka trga, objektivna logika zgodovine ipd. V tem smislu »mi obračamo, veliki Drugi obrne«. Na drugi strani pa je veliki Drugi instanca čistega videza, ki ga je treba za vsako ceno ohraniti,<sup>24</sup> »subjekt, za katerega se predpostavlja, da *ne ve*« (Žižek 1990, 73-74).

Zanikanje dogodkov je ravno v tem, ker dogodki odpirajo ta ne-obstoj velikega Drugega, kjer subjekt mora verjeti v upanje, da najde označevalec, ki bi končno označeval njegovo bit. Posledično je tako tendenca znotraj subjekta, da atribuirata substancialnost in polnost Drugemu. Mogoče najboljši primer bi bil v filozofiji Descartesov dokaz o obstoju Boga, kjer Lacan trdi, da je Descartesova koncepcija Boga izkrivljena fantazma subjektivnosti, ki uteleša želeč Drugi, ki bi bil popoln in imel vednost. Descartes apelira na Boga kot poroka resnice ali gotovosti jasnih in razločnih idej. Descartes pa gre še dlje in trdi, da sam obstoj *cogita* ne more biti vzdrževan brez konstantne intervencije Boga, kjer tako odmeva Lacanova teza, da je subjekt konstituiran na področju Drugega.

To prepričanje v Drugega, v željo Drugega, Lacan imenuje »fantazma«. Prekoračitev fantazme vsebuje v premaganju tega prepričanja/vere Drugega ali ugotovitev, da je Drugi sam razcepljen, želeč. Ta fenomen je neposredno relevanten v Badioujevi teoriji srečanja, ker predlaga, da srečanje/soočanje ni zadostno pri zabeleženju ali identifikaciji dogodka kot dogodka.

Ta zvestoba velikemu Drugemu ostane, saj služi dvema namenoma; na eni strani vzdržuje obljubo odgovora ali rešitve nenehnemu problemu nezadovoljstva. Na drugi strani pa je zastopstvo, kot zmožnost ponujanja odsotne *jouissance*. To je tudi videno v ideoloških gibanjih, kjer je gibanje tisto, ki ponudi to rešitev nezadovoljstva. Po drugi

---

<sup>24</sup> Najbolj očiten primer instance čistega videza je bil v realsocializmu, kjer so ljudje navdušeno in soglasno podpirali Partijo – vrtijo se ritualizirani spektakli, volitve, množična zborovanja itd., v katere sicer nihče »zares ne verjame« (tudi sama Partija). Govorimo tako rekoč o videzu, da stoji za odločitvami Partije veliki Drugi v pomenu zgodovinskega Smisla oziroma logike Zgodovine. Z drugimi besedami, videz, ki ga je treba za vsako ceno ohraniti, je prav videz, da se za videzom nekaj skriva.

strani pa je Drugi paradokсно razumljen tudi kot razlog za odsotnost same *jouissance*. Raje s soočanjem nezadovoljstva kot konstitutivnega, tj. produkt nagonov - prepričanje v velikega Drugega omogoča subjektivim gonov, da so projicirani na ven in videni kot nekaj kontingentnega in premagljivega. Nezadostnost Drugega bo vedno prva obtožba tega, kar se dogaja v notranjosti. Fantazma ima tako vselej dvojno strukturo: nudi sliko, kar bi bila polna *jouissance* in po drugi strani zakaj *jouissance* ne obstaja.

Če se navežemo na Hegla, zaprečeni Drugi pomeni prav konstitutivno nemožnost absolutne vednosti, dovršene simbolne realizacije, ker neki manko, neki izostanek označevalca zmerom spremlja samo gibanje simbolizacije, ali z drugimi besedami, ker nek ne-smisel zmerom vznikne ob samem nastopu smisla. Vendar tukaj moramo heglovski absolutno vednost interpretirati ne kot preprosto ukinitev, zapolnitev manka, marveč kot *prekritje dveh mankov*, manka subjekta in manka v Drugem. Ta interpretacija hkrati ustreza Lacanovi formulaciji *passe*, »prehodu«, ko subjekt, dotlej išoč »skrivnost« (ali v tem pomenu tudi željo) Drugega, izkusi, da je skrivnost (želja) Drugega hkrati skrivnost (želja) samega Drugega.<sup>25</sup> Natanko to Hegel aludira, da so bile skrivnosti Egipčanov skrivnosti tudi za same Egipčane (Dolar in Žižek 1985, 11). Z drugimi besedami, manko subjekta, ki ga je priklical Drugi, je torej odgovor na dejstvo, da je že sam Drugi v sebi razcepljen. Ločitev zato dojamemo kot spoj dveh mankov.

Lacan takšen razvoj formulira kot prehod iz alienacije (\$) v separacijo (A): »Subjekt v želji Drugega znova najde ekvivalent tistega, kar je kot subjekt nezavednega« (Lacan v Soler 1997, 59). Kaj to pomeni? Drugega lahko zapišemo z luknjo, prav tako pa tudi subjekta, stavek se potem spremeni v: »subjekt v manku Drugega [želja Drugega je manko] sreča ekvivalent tistega, kar je sam kot nezavedni subjekt ali subjekt označevalca« (prav tam, 60).

Vendar pa tukaj moramo poudariti dejstvo, da je za razliko od alienacije, ki je konstitutivna za sam subjekt jezika, separacija neke vrste Dogodek subjekta, katerega lacanovsko ime je v tem primeru »subjektna destitucija«, kjer se manko subjekta prekrije z mankom Drugega.

---

<sup>25</sup> Tukaj moramo opozoriti na identično strukturo Ojdipovega kompleksa, ki subjekta iztrga iz kaprice vsemogočnega Drugega in ga podvrže Zakonu (ali v lacanovskih terminih Imenu Očeta)

Odgovor na vprašanje, »kaj je subjekt onstran označevalca« oziroma Drugega, je gon. Zato interval, presek, ali praznina, med subjektom in Drugim le ni tako prazen, pač pa gre za praznino, v katero se nekaj naseli. To je objet a, kolikor objet a ni vselej logična, pač pa tudi telesna konsistenca, in kolikor je objekt a nek *plus de jouir*, kot pravi Lacan – presežni užitek.

Freudovski gon je torej ime za radikalno ontološko zaprtje. »Večno vračane istega« (Lacan) pomeni, da se odrečemo vsaki odprtosti, vsaki veri v mesijansko Drugost, saj je, hegeljansko rečeno, ta Drugost konstitutivna za sam subjekt.

Drugi torej ni že vselej izgubljen, pač kot tak nastane šele s samo izgubo, kot sekundarna vrnitev k sebi, kar z drugimi besedami pomeni, da ne smemo gledati niti na subjekt niti na Drugega kot na dve fiksni »identiteti«.

Veliki Drugi pa nima implikacije na sam družbeni diskurz, ampak na samo ontološko interpretacijo realnosti, kot smo jo podrobneje obravnavali v prejšnjih poglavjih. Velikega Drugega v tem natančnem pomenu lahko interpretiramo kot smiselno, popolnoma konstituirano realnost, ki določa pomenski horizont našega družbenega in političnega delovanja (v natančnem pomenu, ki ga je dobila v sami moderni znanosti, kot eksaktne znanosti realnosti).

Naša obravnava naredi obrat in iz heglovski-lacanovske perspektive zatrjuje *ontološko nepopolnost same »realnosti«*; realnost obstaja zgolj, v kolikor v njenem jedru obstaja ontološka zev, razpoka, tj. neki travmatični presežek, tujek, ki ga ni mogoče integrirati vanjo. V trenutnem suspenzu pozitivnega reda realnosti (Heglova »noč sveta«) smo soočeni z ontološko zevjo, zaradi katere realnost ni nikoli zaokrožen, vase zaprt pozitivni red bivajočega. Zgolj to izkustvo psihotičnega umika iz realnosti, absolutne »samokontraksije« razloži dejstvo same svobode.



## 6 DOGODEK

Lahko bi rekli, da je ena od opredeljujočih značilnosti moderne premik od substancialne Realnosti k Dogodku; od kvantne fizike, kognitivizma in teorije sistemov do same filozofije in politične teorije. Dogodek je v tem smislu ireduktibilen na red biti (v smislu pozitivne realnosti), hkrati pa mu je heterogen, saj ga ne moremo zvesti na množico svojih materialnih (pred-)pogojev; z drugimi besedami, dogodek bi v tem primeru bil zgolj učinek materialnih »objektivnih« pogojev njegovega nastanka.

»Tisto-kar-ni-bit-kot-bit je namreč Dogodek.« Dogodek ni transcendenca, hkrati pa tudi ni iz reda realnosti, saj ni, badiujevsko rečeno, element štetja; je natanko nemožno štetja-za-enega. Rekli bi lahko, da dogodek tako spada na področje Realnega v lacanovskem pomenu besede; je razpoka v samem simbolnem redu. Badiou dogodek opisuje kot »zunaj zakona« oziroma *situacije*, a hkrati ni nekaj transcendentnega, saj je vselej v neki situaciji. Je nekaj, kar je popolnoma ločena in neodvisno od vseh pravil situacije, a je hkrati prisotno v sami situaciji na način *generičnega mnoštva*; delu, ki ne more biti prezentiran (Klepec 2004, 247).

Sam Badiou se – kot dialektični materialist – zaveda napačnih interpretacij koncepta dogodka, ki se nanj gleda kot na neke vrste transcendenčni pojav, ki je kot tak izven reda Biti. »Da ne bi zapadli v obskurantistično teorijo stvarjenja *ex nihilo*, pravzaprav moramo sprejeti, da dogodek ni nič drugega kot del dane situacije, nič drugega kot *fragment biti*« (Badiou v Žižek 2010, 167).

Tako je dogodek vedno neki presežek dane situacije ali simbolnega reda. Kot presežek, kot nepovezan dodatek, je ireduktibilen, nezvedljiv na situacijo, kar pomeni, da z vidika situacije ne šteje nič.

Kot materialisti moramo torej zatrditi, da obstaja le red Biti in heterogenost Dogodka na red Biti ne pomeni njeno mejo, kjer bi se začel drugačen red Dogodka, ampak je Resnica Dogodka natanko Realno samega reda Biti, kjer se, v Heglovi formulaciji, Eno (reda Biti) cepi na Dvoje.

Po Badiouju je Zvestoba tako zvestoba »odločitvi«, da se sklicujemo na situacijo z vidika dogodkovnega dopolnila. Biti zvest nekemu dogodku pomeni gibati se v situaciji, v kateri namreč ta »dogodek nastopi kot dopolnilo biti« (Badiou 2006, 394), tako da situacijo mislimo (a vsaka misel je praksa, preizkus) glede na dogodek. To pa seveda

zahteva – kajti dogodek je bil zunaj vseh normalnih zakonov situacije – invencijo novega načina bivanja in delovanja v situaciji. Takšna procedura zvestobe je za Badiouja smiselna samo, če izhaja iz praznine, če je zvesta praznini, če je zvesta tistemu, kar je šokiralo, pretreslo, vrglo iz tira situacijo, skratka, lacanovsko rečeno, če je zvestoba realnemu (prav tam).

Vendar pa, kar mnogi komentatorji opažajo (primer Žerjav 2006), je problem umestitve subjekta glede na Dogodek. Subjekt je po Badiouju pred dogodkom nerazcepljen, tako da se premesti razcep izključno na raven dogodkovnih posledic. Subjekt se kot odgovor dogodka razcepi šele v svojem delovanju. »V tem je pravzaprav osnovni poudarek [Badioujeve] teorije subjekta: subjekt nima situacijskega ekvivalenta (inherentna praznina situacije ne proizvede nobenih subjektivnih učinkov), temveč je posledica nenadne in nepričakovane 'dogodkovne transcendence'. Dogodek je pred subjektom, in njegova konstitucija je v službi dogodkovnih učinkov. Subjekt je končni učinek neskončnega generičnega postopka, ki v situaciji člen za členom preiskuje resničnostne posledice dogodkovnega imenovanja in jo sili, da svoja množstva preiskuje v skladu z dogodkovno odločitvijo« (Žerjav 2006, 189).

Kako je mogoče absolutno dogodkovno nevednost in nemožnost misliti kot torišče univerzalne naslovitve? Badiou univerzalnost, generičnost dogodkovne zvestobe v osnovi povezuje z vprašanjem, ali je neki dogodek v situaciji imenoval njeno praznino ali pa je, nasprotno, priklical njeno polnost (Badiou 1996, 55-59).

Takšna zvestoba, takšen proces zvestobe tistemu, kar je situacijo preseglo, suplementiralo, jo pretreslo, kar je izpostavilo praznino dane situacije ter s tem celotno situacijo postavilo pod vprašaj, Badiou imenuje *Resnica*. Šele na tej točki vstopi subjekt: » 'Subjekt' je ime za oporo zvestobi, torej za oporo procesu resnice. Subjekt potemtakem ne obstaja pred tem procesom. 'Pred' dogodkom ga sploh ni. Rekli bomo, da proces resnice vpelje subjekta« (Badiou v Klepec 2004, 254).

Kar pa Badiouja loči od lacanovske psihoanalize in heglovske dialektike, pa je natanko status subjekta pri Dogodku. Subjekt pri Badiouju ni moment, ki vzpostavi identiteto biti in niča (praznine), kot čista negativnost, tako da bit-kot-bit po svoji notranji logiki

prek negacije ne more nikoli proizvesti dogodka. Dogodek je zunanji glede na Bit, je njen nezaslišan dodatek, ki je stvar golega naključja (Žerjav 2006, 188).<sup>26</sup>

Žižek, ki odločno zavrača koncepcijo dogodka kot neke vrste onstranstva Dogodka, poveže strukturo dogodka s paradoksom Einsteinove splošne teorije relativnosti, v kateri je odnos materije in ukrivljenosti prostora obrnjen: materija ni vzrok ukrivljenosti prostora, ampak je, nasprotno, njen učinek. V tem natančnem smislu Dogodek prav tako ne ukrivlja prostora Biti s svojim vpisom vanj, ampak ni nič drugega kot ukrivljenost prostora Biti. Ta minimalna razlika je po Žižku »paralaktična vrzel«, na podlagi katere so serije realnih pripetljajev, ki so v očeh nevtralnega opazovalca zgolj del vsakodnevne resničnosti, v očeh angažiranega udeleženca vpisi zvestobe Dogodku.

Vprašanje po dejanskosti Dogodka, tj. ali se je dogodek dejansko zgodil ali pa je samo izmišljen, moramo navezati na freudovski koncept prvotne Travme; travma kot taka, ni enostavno dana že a priori, ampak je dobila travmatične poteze šele vnazaj, s kasnejšim razvojem otrokovih infantilnih seksualnih teorij, ko je postalo nemogoče, da bi prizor vključil v novo nastajajoči horizont narativizacije (Žižek 1993, 186).

Tako so »isti« pripetljaji (boji na ulicah Peterburga), ki so za nevtralnega zgodovinarja zgolj nasilni preobrati v ruski zgodovini, za angažiranega revolucionarja del epohalnega Dogodka oktobrske revolucije.

Tudi Dogodek je neki tak Vzrok, katerega »resničnost« naredi zgolj zvestoba angažiranega subjekta dogodku. Tako je precizna formulacija Dogodka tisto, »kar bo vselej bil«. To lahko pojasnimo tudi s pomočjo lacanovske konceptualizacije razmerja med vzrokom in zakonom. Na eni strani imamo zakon kot regularnost, ki omogoča predvidevanje tega, kar se bo zgodilo, kjer dobimo kontinuirano verigo vzrokov, verigo nujnosti. To pa po drugi strani tudi pomeni, da takšna kontinuirana veriga vzrokov in učinkov na tak ali drugačen način implicira neko teorijo Boga, saj vedno mora na koncu obstajati En Izvorni Vzrok. Na drugi strani pa imamo tako imenovani »humeovski« vzrok, ki natanko prelamlja z verigo vzrokov, soočen s spodletelostjo te verige; je neke vrste manjkajoči člen verige. Temeljna opredelitev takšnega vzroka je diskontinuiteta,

---

<sup>26</sup> Badioujev protiargument Lacanu (ki ga je med drugim izrazil Bruno Bostels) je, da to, kar je res pomembno, ni Dogodek kot tak, srečanje z Realnim, temveč njegove posledice, njegov vpis, konsistentnost novega diskurza, ki izhaja iz Dogodka.

oziroma ko pravi Lacan v Seminarju XI., takšen »vzrok je lahko samo vzrok nečesa, kar šepa« (Lacan 1996, 26).

Lacanovo pojmovanje dejanja kot realnega, je tako v nasprotju z Badioujevim. Pri Lacanu je dejanje negativna kategorija, ki kot taka, meri na praznino v jedru Biti in tako predhodi zapolnitvi te praznine. V tem smislu dejanje vključuje razsežnost gona smrti, ki utemeljuje odločitev, vendar ga nanjo ne moremo zvesti. »Lacanova gon smrti je neke vrste 'izginevajoči posrednik' med bitjo in dogodkom: 'negativna gesta', ki je konstitutivna za subjekta, je potem zastrta v 'biti' (vzpostavljenem ontološkem redu) in zvestobi dogodku« (Žižek v Badiou 1998, 137).

Žižek priznava Badioujev koncept »simptomalne torzije«, ki ima homologen status Lacanovemu simptomu, ki je »resnice situacije« - singularni eksces, ki obstoječi red spodkoplje od znotraj in ga tako razkrije kot nekonsistentnega.

In psihoanalitični moment psihoanalitičnega procesa, moment prehoda [*passé*], bi lahko opredelili natanko kot izkustvo te »pozitivnosti« zgube kot take, izkustvo te praznine, ki jo s svojo fascinirajočo prezenco zapolnjuje fantazmatski objekt, izkustvo tega, da je Objekt kot tak zgolj pozitivacija praznine. V tem pomenu gre za prekoračitev fantazme: za izkustvo praznine, ki jo zapolnjuje fantazmatski objekt.

Dejanje torej spodleti, izkušeno je kot »udarec v prazno«, kot utrošek, kot izguba, in »izvirni« akt *simbolizacije* realnega je natanko v tem, da to zgubo izkusimo kot nekaj v sebi »pozitivnega«, »dopuščajočega« - simbolno dejanje je spodletelo dejanje, izkušeno ne zgolj negativno, marveč kot nekaj v sebi pozitivnega. Izguba odpre polje *das Ding*, izvorno-konstitutivno zgubljenih stvari, stvari, ki sovpadajo s svojim lastnim izostankom, ki odpre torej praznino realnega sredi realnosti, ta prazni prostor pa *naknadno* zapolni pomen.

Konec analize je zato moment, ko subjekt prevzame nase svojo željo v čistem stanju, kot »željo smrti«, onstran historičnosti/histeričnosti. Seveda je v »prekoračitvi fantazme« kot sklepnem momentu analize na delu neko izkustvo manka, odpovedi, zgube, toda pozabiti ne smemo, da je ta manko, ta zguba, manko *Drugega*, ne pa subjekta: subjekt izkusi, da »skrivni zaklad«, »objekt razlog-želje«, manjka že samemu Drugemu, *objet a* mu izpade iz Drugega, se razloči od Ideala kot označevalne poteze v Drugem. Potem kot subjekt tako zaznamuje svoje mesto v razmerju do objekta a,

postane izkustvo temeljne fantazme pulzija (nagon). Kaj se tedaj zgodi s tistim, ki je prestal izkustvo tega motnega razmerja do izvira, do pulzije? Kako lahko subjekt, ki je prekoračil radikalno fantazma, živi pulzijo? Naša teza je, da je natanko Heglova »absolutna vednost«, to nenehno ponavljajoče se pulziranje vednosti, nenehno prehajanje že prehojene poti, zgled tega, kako lahko subjekt »živi pulzijo«. Če imamo po prekoračitvi fantazme opraviti s pulzijo v čistem stanju (tj. z nagonom smrti), in če je heglovska »absolutna vednost« ime za takšno subjektivno pozicijo, kjer je »pulziranje« pulzije prav pulziranje k cilju, nato (v nekem drugem času) pa izkusi, da je njen pravi cilj sama ta pot, da »ni njen cilj nič drugega kot to, da se povrne v krožno gibanje« (Lacan 1996, 143) – skratka, pravi (»neskončni«) cilj se realizira skoz samo nenehno spodletelost realizacije »končnega« cilja, skoz izkustvo tega, kako je v samem krožnem gibanju, v sami poti »neskončni« cilj zmerom že realiziran (Dolar in Žižek 1985, 99).

Dejanje je *Realno*, v kolikor ni determinirano od simbolnega reda in se ne more nanašati na njegovo normativno podporo; dejanje kot svobodno v pomenu »nore« geste, ki se kot taka simbolizira samo retroaktivno; in *Etično* v natančnem smislu, da subjekt privzame 'neobstoj velikega Drugega', tj. brez neke instance, ki bi zagotavljala smisel samega Dejanja; in *revolucionarno*, ker je pogoj možnosti za radikalni prelom obstoječega (globalno-kapitalističnega) reda. Dejanje je za Žižka (Žižek, 2004a) intervencija, ki aktualizira utajeno možnost, ki je percepirana kot nekaj nemožnega.

Poudariti pa moramo ključno razsežnost Dogodka, ki ga veže na samo ponavljanje. Dogodek ni nek vdor Realnega, ki se pripeti, ali pa ne. Deleuzovsko rečeno, Dogodek je čista potencialnost v redu Biti in ima zatorej podobno strukturo psihoanalitičnega koncepta gona smrti, kot čisto ponavljanje. Tukaj se moramo spet nasloniti na Heglovo formulo »Enega v Dvojem«: ker je red Biti vselej že izpahnjjen, saj mu je Praznina imanentna, je torej Dogodek singularni Dogodek univerzalnega, ki smo ga izpeljali iz subjekta.

Ob tem zgledu lahko le nakažemo, kako trditve, da je »substancia subjekt«, da ni »metagovorice« in da »resnica vznikne iz sprevida«, na tri načine izrekajo isto stvar: Da ni »metagovorice«, pomeni natanko to, da je v samo »objektivnost« zgodovinskega procesa že všteta subjektivna pozicija bojujočih se zgodovinskih subjektov: »pravi trenutek« za revolucijo, trenutek, ko so »okolščine zrele«, ni določljiv na poti »objektivne« analize zgodovinskega procesa, marveč pomeni točko, na kateri »dozori«

subjekt revolucionarnega procesa, »dozori« skoz izkustvo dolgotrajnih bojev in porazov. Zato se revolucija nujna mora ponoviti: ker šele poraz prvega, »prezgodnjega« poskusa ustvari pogoje za končno zmago. »Pomen« prezgodnjih poskusov je dobesedno v samem njihovem porazu.<sup>27</sup>

Dialektični obrat samega Dogodka tako moramo razumeti v smislu ponavljanja. Dogodek poruši ravnotežje nekega Reda, naredi vidno »razpoko«, manko v redu Biti, kar je »vselej že bilo«, v samem jedru simbolne mreže. Kot bomo podrobneje obravnavali v kasnejšem poglavju o sami konstituciji družbenega, se vsak red konstituira natanko na podlagi samega manka.

Spomnimo na pojem »revolucije kot odrešitve-skozi ponavljanja preteklosti« Walterja Benjamina: v primeru francoske revolucije naloga pravega marksističnega zgodovinarja ni opisati dogodke na način, na katerega so dejansko bili (in razložiti, kako ti dogodki povzročajo ideološke iluzije, ki so jih spremljale); naloga je prej razkriti skrito potencialnost (utopično emancipatorične potencialnosti), ki so se ji izneverili v dejanskosti revolucije in v njenem končnem rezultatu (razrast utilitarističnega tržnega kapitalizma). Pomen Heglove dialektike ni, da bi sedanost obravnavala z »gledišča dokončnosti«, da bi jo razumela, kot da je že pretekla, temveč ravno ponovno vpeljati odprtost prihodnosti v preteklost, pojmiti to-kar-je-bilo v procesu postajanja, videti kontingentni proces, ki je proizvedel obstoječo nujnost? Ali ni ravno zaradi tega Absolut treba dojeti »ne samo kot substanco, temveč tudi kot subjekt«?

Razlika med historičnim in dialektičnim materializmom je torej razlika v (ne)obstoju velikega Drugega. Zgodovina historičnega materializma ima to vlogo velikega Drugega, ki daje pomen in konsistenco proletarskega boja. Zgodovina, kot »logično napredovanje k napredku«, napredku, ki vodi v tako imenovano Poslednjo Sodbo – komunizma – daje torej pomen, ki subjekta.

Ali, kot se je izrazil Badiou: »Pomen zgodovine ima dva pomena: na eni strani pomen 'orientacije', zgodovina nekam pelje; potem pa ima zgodovina še pomen zgodovine človeške emancipacije prek proletariata itd. Pravzaprav je bilo celotno obdobje Komunizma obdobje obstoja prepričanja, da so možne pravične politične odločitve, v

---

<sup>27</sup> Tu Badiou oporeka Lacanu, da je elementarno etično dejanje negativno, preprečitev lastnih neposrednih nagnjenj.

tistem trenutku nas je vodil pomen zgodovine. [...] Nato smrt Komunizma postane druga smrt Boga, a na terenu zgodovine« (Badiou v Žižek 2010, 131).

V tem je razlika med idealizmom in materializmom: za idealista našo situacijo, v kolikor smo vpleteni vanjo, izkusimo kot »odprto«, medtem ko je ista situacija videti »zaprta« s stališča dokončnosti, tj. z večnega stališča vsemogočnega in vsevednega boga, ki lahko dojema svet le kot zaprto totalnost; za materialista pa gre »odprtost« vse do konca, tj. nujnost ni osnova univerzalnega zakona, ki skrivoma uravnava kaotični medsebojni vpliv pojavov –tj. sam »vse«, ki je ne-vse, nekonsistenten, zaznamovan z nezvedljivim kontingentjem (Žižek 2005, 125). Torej, ker nobeno politično dejanje ne more trditi, da je neposredno utemeljeno v neki transcendentni figuri velikega Drugega, vsako takšno dejanje vključuje tveganje kontingentne odločitve. Tako kot lacanovski analitik mora tudi politični akter izvršiti dejanje, ki se lahko avtorizirajo zgolj sama in za katere ne obstaja nobeno zunanje jamstvo (Žižek, 2004b, 9).

## 7 FORMALNA STRUKTURA POLITIKE EMANCIPACIJE

Ena od temeljnih karakteristik 'radikalne' levičarske filozofije, kamor spada največji del francoskih teoretikov, marksistov, maoistov ipd., je tako imenovana družbena nekonsistentnost, njena necelost. Od francoskega strukturalizma, kot tudi od post-strukturalizma, se loči natanko v nedovršenosti, »luknjičavosti« družbene strukture.<sup>28</sup> »Družba ne obstaja«, ki je konec koncev aksiom radikalne emancipatorične politike, ki sta ga prva formulirala Ernesto Laclau in Chantall Mouffe (Laclau in Mouffe 1987) meri natanko na dejstvo »ne-celosti« družbene strukture, njenega lastnega manka.

Necelost družbene strukture pa ne pomeni, da ji nekaj manjka, ravno nasprotno, družbeno je množstvo, v katerem je preveč členov in ne premalo. Ta presežek členov pa pomeni, da so v nekem smislu sicer navzoči, ampak »ne štejejo«. »Z drugimi besedami, so nepreštevni člani množstva oziroma člani, ki jih ni mogoče subsumirati zakonu tega množstva. Fregejevsko rečeno, 'nenormalni' člani niso subsumirani konceptu števila, ampak ničli oziroma praznini« (Šumič-Riha 1996, 28).

Inherentna zagata katerekoli ontologije je iz tega izhajajoče dejstvo, da lahko govorimo o obstoju Biti zgolj in samo, kadar se ta prezentira, kar pa porodi težavo na nekem drugem nivoju, saj je predontološka raven biti kot biti nepreštevna, nekonsistentna in neprezentabilna. Torej je kot taka, vedno čisti „presežek čez samega sebe“. Naloga konsistentnega sistema je, da Bit v jeziku opiše brez kakršnegakoli predikata pozitivnosti, s čimer bi ji vsilil unificiran pogoj obstoja. Ali kot pravi Badiou, ko se loti funkcije jezika v svoji matematični razdelavi ontologije: »Preprosto, jezik mora prezentirati množstvo kot nekonsistentno, to je, nepoenoteno« (Badiou 2005b, 10). S tem v mislih lahko čisto množstvo poenotimo z Lacanovim konceptom Realnega, travmatičnega jedra okrog katerega se formulira družbeno in za katerega si prizadevajo različne ideologije, da bi ga prikrije in obvladovale. Osmislitev Realnega, ki ga

---

<sup>28</sup> Eno od najpomembnejših načel francoskega strukturalizma je ravno poudarek na zaprtosti družbene strukture kar z drugimi besedami pomeni, da je struktura naddeterminirajoča sila, ki proizvaja družbene subjekte; z Althusserjem, individuume interpelira v subjekte. Paradokсно pa je učinek te strukturalistične teorizacije v tem, da Subjekt kot tak izgubi svojo konstitutivno vlogo v družbeni teoriji; subjekt ni nič drugega kot subjektivacija, tj. učinek strukture.



prevzame ideologija, funkcionira kot zapolnitev zevi, ki izbriše sled Praznine. Bit pa je zgolj Praznina,<sup>29</sup> ki je nezamejena.

Izhajajoč iz aksioma o konstitutivni necelosti družbenega je zato mogoče zarisati drugo pojmovanje emancipacije, namreč tisto, ki emancipacije ne razume kot sprave, temveč kot ohranjanje razcepa, inherentnega družbenemu, oziroma kot ohranjanje reaktivacijskega potenciala političnega.

Iz tako imenovane ontologije necelosti Jelic Šumič-Riha izpelje naslednji aksiom emancipatorične politike: »Politika emancipacije je načelno, strukturno mogoča v vsaki situaciji, toda njena dejanska realizacija, kakor tudi njene maksime, njeni idiomi, trenutek njene manifestacije so zmerom kontingentni« (Šumič-Riha 1996, 29). Z drugimi besedami to pomeni, da je možnost emancipacije pertinentna natanko v kontingenosti danega družbenega reda oziroma tako imenovane objektivnosti.

Torej, tisto, kar poganja emancipatorično politiko oziroma politiko emancipacije je namreč možnost nemožnega, možnost nekega nezaslišanega dogodka, ki bi tisto, čemur pravimo realnost oziroma družbeno-politični red izpostavil naključju. »Če na to politiko ni mogoče pokazati s prstom, to še ne pomeni, da ni nikdar obstajala, da ne obstaja in da ne bo nikdar obstajala. Njene zabrisane sledi, ki jih je mogoče dešifrirati tu in tam, pričajo o njeni radikalni kontingentnosti« (Šumič-Riha 1995, 85).

Kontingentnost oziroma svoboda je lahko edini temelj politike, ki ustreza tako imenovani politiki realnega.

Posledica uvida kontingentnosti 'reda Biti' (v smislu 'objektivnosti' danega reda) je načelo, da emancipacija ne meri na polnost, substanco, temveč na praznino. Praznina je potemtakem *pogoj možnosti* same emancipacije, kot tudi učinek same odločitve za emancipacijo. Vsekakor pa odločitev za emancipacijo ne smemo razumeti v smislu *creatio ex nihilo*, saj vsaka emancipacija izhaja iz danega družbenega reda, situacije, a vendar je praznina imanentna danemu redu. Z drugimi besedami, to kar v obstoječem družbenem redu zaškriplje, kjer se poruši ravnotežje, je natanko ime za imanentnost praznine obstoječemu redu (Šumič-Riha 1996, 41).

---

<sup>29</sup> Praznina, kot ime, je torej tisto kar omogoča formiranje same ontologije - je njena *absolutna začetna točka*.

Izhajajoč iz aksioma o konstitutivni necelosti družbenega je zato mogoče pojmovati politiko emancipacije kot natanko ohranjanje praznine, razcepa, ki je inherenten družbenemu.

## 7.1 DRUŽBA NE OBSTAJA

Struktura je za razliko od »strukturalistične« strukture pri Lacanu kot tudi pri Heglu v sebi ne-vsa, ne-cela, ki jo preči neka vrzel, strukturna nemožnost, da bi dosegla identiteto s sabo, postala sklenjena, tj. Ena.

»Struktura je strukturacija svoje lastne nemožnosti in paradoksn element, ki sam v sebi 'je' struktura, skozi katerega struktura 'postane struktura', ta element s samo svojo odvečnostjo, kot 'iracionalni' presežek, uteleša, pozitivira manko strukture, uteleša praznino nemožnosti, okoli katere se strukturira struktura« (Dolar in Žižek 1985, 76).

Prelom moderne je po Lefortu prinesel temeljno razsežnost moderne demokracije, ki je vzpostavil družbo »kot družbo brez telesa, kot družbo, ki onemogoča reprezentacijo organske totalitete« (Lefort 1999, 24). Kjer je poprej bila oblast utelešena v kralju, ki je utemeljeval organsko totalnost same družbe, se je mesto oblasti v moderni demokraciji izpraznilo; čeprav na eni strani oblast izvira iz ljudstva pa na drugi ne pripada nikomur, nihče je ne poseduje in ne uteleša.

V tem natančnem smislu gre badioujevsko rečeno za »smrt avtoritete Enega«, kjer ni poslednjega temelja, ni izjeme, ki bi utelešala oblast. Tako v zahodni filozofski misli preidemo od Enega do Mnoštva, ki je kot tako nepredstavljivo, neprezentabilno. Eno je vselej retroaktivni konstrukt totalizacije, »prešitja« tega mnoštva. Moderna demokracija tako nima temelja, ne nekega pravila ali norme, ki odpravila »pomanjkljivosti« same demokracije. Ni »prave« in »resnične« demokracije, saj je le-ta vselej nepopolna, pomanjkljiva. Hebermasovsko rečeno, demokracija je nedokončan projekt.

Sklicevanje na prazno mesto oblasti gre tako z roko v roki s sklicevanjem na družbo brez pozitivne določitve, na družbo, ki se ne more predstavljati kot skupnost. Demokratična družba je tako v sebi razklana. Izhaja namreč iz nekega manka, vrzeli, ki ji je konstitutiven ter se kot taka šele konstituira.

Po Lefortu v moderni demokraciji delitev oblasti in družbe ne napotuje na neki *zunaj*, ki bi ga bilo mogoče pripisati bogom, polis ali sveti zemlji, niti na neki *znotraj*, ki bi ga bilo mogoče pripisati substanci skupnosti. Ali, z drugimi besedami, to je tudi razlog, zakaj ni ne materializacije *Drugega*, ki bi omogočala oblasti, da prevzame funkcijo uteleševalca. Oblasti poslej ni mogoče ločiti od dela delitve, s katerim se vzpostavi

družba. Družba se zato lahko nanaša samo nase edino prek preizkušnje notranje delitve, ki kot taka sploh generira družbeno konstitucijo (Lefort 1999, 140).

Zaradi konstitutivnega razsrediščenja same družbe pa je pomembnost ideologije kot diskurza o družbenem natanko ta, da si prizadeva zakriti to družbeno delitev. Ideologija je zato v tem pomenu neodpravljivi in neizogibni spremljevalec izvornega in ireduktibilnega razkola družbenega, ki ga prinese moderna. V tem smislu moramo koncept ideologije kot »napačno zavest družbe« z Althusserjem dopolniti in zatrditi, da je ideologija kot taka »večna«, saj je imanentna sami družbeni realnosti; ne moremo govoriti, da obstaja realnost *tam zunaj* in ideologija, ki jo popači. Ideologija je sama ta družbena realnost, kot oblika simbolizacije, ki skuša zakriti temeljni antagonizem družbenega.<sup>30</sup>

Nadalje pa to *Realno*, kot bi v lacanovskih terminih poimenovali travmatično jedro v ideološkem diskurzu, ki ga maskira fantazma kot nezavedna opora ideologije, moramo nasloniti na samega Freuda. Freud ga je tematiziral predvsem na ravni travme, kot neke izvorne zagate v psihični konstelacije subjekta. Travme »očetomora« (Ojdip) ne smemo dojemati kot nekega prazgodovinskega dejstva, marveč kot stalno navzoče travmatično jedro, dejanje (simbolnega) nasilja, na katerem temelji sama družba, ki pa skuša (skozi ideološko fantazmatiko) zabrisati vse sledi. Ali niso v analitični perspektivi različne socialne organizacije prav poskusi brisanja sledi takšnega dogodka, ki jih sploh vzpostavlja, in ki ga same predpostavljajo (Žižek 1982, 283)? Kar je pa pomembno pri »očetomoru« pa je spoznanje o prekritju dveh mankov (užitka), spoznanje, da je užitek kot tak neka temeljna nemožnost, nemožnost *jouissance* (ki jo je utelešal freudovski oče prvobitne horde). Prekritje dveh mankov meri natanko na to dejstvo, da z ubojem »Očeta« ne dobimo nazaj »izgubljeni užitek«, ampak spoznanje, da je nemožnost užitka subjekta hkrati sama nemožnost užitka Drugega. Ali ne aludira to dejstvo hkrati na Heglovo formulacijo, ki smo jo že obravnavali, da se *resnica poraja prek zmote*?

V političnih terminih je takšno strukturo *Realnega* kot nemožnega mogoče najti v marksističnem konceptu razrednega boja – realno, ki ga maskira socialna fantazmatika. »Razredni boj namreč ni nekakšno 'realno(stno) družbeno dejstvo', ki bi ga lahko

---

<sup>30</sup> Temeljna vloga in naloga ideologija v demokratični družbo je tako podobna vlogi, ki jo ima v psihoanalizi fantazma, ki je »prvotna oblika naracije, zgodbe, ki služi zakritju neke izvorne zagate«. (Slavoj Žižek, *Kuga fantazem*, str 18)

'pozitivno' raziskali, opredelili, marveč je – tako kot spolna razlika – neka razlika, ki je 'nemogoča': ni 'skupne mere', ni 'celote', iz katere bi ga lahko mislili« (prav tam, 284). Razredne razlike tako ne moremo gledati, kot nasprotujoča si pola znotraj »organske« totalnosti. Ni nekega nevtralnega medija, saj je le-ta vedno že učinek določene pozicije v razrednem boju. Glavni cilj ideologije je tako natanko zabrisati sled antagonizma, tj. dejstva, da je družba kot taka zgrajena na nekem »razcepu«.<sup>31</sup>

Toda vsaka moderna politika, ne glede na režim, obliko vladavine, trči na nerešljiv problem: kako »držati skupaj« množstvo ireduktibilno partikularnih subjektov, tiste, ki jih nič ne družijo, ki nimajo ničesar skupnega. Temeljna razsežnost moderne politike od francoske revolucije dalje obdeluje to zagato, h kateri se nenehno vrača, ne da bi zares našla izhod iz nje, tako, da konstruira skupnost »za vse«, ki pa za svojo konstitucijo terja izključitev izjeme, nekega Drugega, ki naj bi se odtegoval univerzalizaciji (Žerjav 2006, 112).

Lacan je analogno strukturo vrzeli družbenega ponudil v svoji logiki diskurza označevalca. »Označevalec reprezentira subjekt za drugi označevalec« je Lacanova formulacija S1 označevalca-gospodarja nasproti S2 označevalne mreže. Sam manko označevalca se reflektivno sprevrne v označevalec manka, nemožnost označevalne reprezentacije subjekta se sprevrne v nov označevalec, ki »pozitivira«, utelesi samo to nemožnost; ta označevalec je tisti, ki zastopa subjekt (za vse ostale) s tem, ko zastopa samo nemožnost njegove označevalne reprezentacije, ker subjekt ni neka pozitivna bitnost, marveč »je« sama ta nemožnost, praznina, je na mestu, kjer »pravi označevalec zmerom manjka, »je« samo to mesto manka, mesto kot manko. In obrat je natanko pozitivacija samega manka, reprezentacija te nemožnosti. Tako je struktura subjektivirana, kadar je med njenimi elementi »vsaj en«, ki prav kot del te strukture »pozitivira« konstitutivno nemožnost, na kateri je zgrajena ta struktura (Žižek 1984, 27).

Hegel v tem smislu sprevrne dialektiko naključnega momenta, ki zapolni mesto strukture; šele skozi nastop takšnega naključnega momenta se struktura sploh strukturira. Struktura ni neka »nevtralna« forma, ki bi jo zapolnjevali poljubni elementi,

---

<sup>31</sup> Cilj nacistične ideologije je bil ravno v tem, da je bil ta razcep povnanjem v ime Žida. Zato je temeljna lastnost totalitarnih sistemov ta, da skušajo povnanjiti razlog družbenega razkola v določeni partikularni entiteti, kjer je prvotna predpostavka harmonična Celota.

marveč je zmerom vezana na neki partikularni element, ki med njenimi elementi uteleša strukturo kot tako in jo v nekem smislu »uteleša«. »Razpršena, še-nestrukturirana mreža elementov se artikulira v strukturo v strogem pomenu skozi neki tak 'šok realnega', vdor nekega 'iracionalnega', partikularnega elementa, ki je po svoji 'funkciji' S1, označevalec-gospodar, čista označevalna poteza, označevalec-brez-označenca, izmeček – [...]« (Dolar in Žižek 1985, 75).

Nadalje pa ne moremo govoriti o politični konstituciji demokratične oblasti kot o sili pomiritve družbenega razkola, ampak je politično kot tako vselej že spoprijemanje s samim mankom družbe. Politično kot tako, je v tem pomenu v neke vrste ekscesu samega sebe; v vselejšnjem poskušanju pomiritve boja (v marksistični terminologiji »razrednega boja«), ki je lasten družbenemu.

Mladen Dolar je tak eksces političnega povezal s psihoanalitičnim terminom *nagona smrti*. Nagon namreč predstavlja neki eksces, opirajoč se na prisilno naravo, ki neizprosno žene k »še več istega«, ki napravi nagon za več kot preprosto silo homeostaze, ampak proizvaja iztirjenje, eksces, presežek. Predstavlja torej eksces, ki subvertira obstoječi red. Nagon ni le sila vztrajnosti, temveč je obenem prav tisto, kar v neki situaciji onemogoča stabilizacijo, samopomiritev (Dolar 2006, 293).

V psihoanalitični koncepciji nagona smrti bi lahko tako formulirali nek nov pristop k sami politiki. Pomenilo bi staviti na tisto razdiralno pot, kot na odprtje možnosti neke drugačne vrste družbene vezi. Izhodišče političnega tako ne bi bile sile zedinjenja in enotnosti, ampak natanko njegova razpoka, nemožnost; »politika kot separacija, ki razvezuje vezi oblasti« (prav tam).

Videti je, kakor da psihoanaliza orisuje prizorišče, lokus političnega, ne da bi kdaj docela sama stopila nanj. Kakor da opisuje in razčlenjuje prostor političnega, ne da bi kdaj zares vstopila v politiko; razkriva snov, iz katere je narejena politika, ne da bi iz nje napravila politiko, potem politika napravi korak preveč. Razreši dvoumnost, predloži novo vez, privzame zvestobo dogodku, kot temu pravi Badiou, subjektivno držo, vključi se v proces resnice brez jamstva, transformacije, nemara revolucije. Negativni pogoj spremeni v pozitivni projekt, v gibanje, partijo, boj. Vpeljuje novi označevalec-gospodar, četudi se lahko dobro zaveda njegove kontingence. Imenuje družbene akterje, opredeli »del brez deleža« (v Rancièrovih terminih) (Dolar 2006, 296).

V psihoanalizi gre za razdrtje vozla, na katerem temelji množica, psihoanaliza razveže množico v njenem jedru, množici v dvoje. Toda korak politike je v tem, da mora ponovno vzpostaviti vez med enim in drugim, da tvega korak brez recepta in brez garancije. Razmerje med obema bi nemara lahko opisali z izrazom paralaksa, kakor ga je uporabil Slavoj Žižek: gre za izmenjavo perspektive med dvema glediščema, med katerima ni možna nobena sinteza ali posredovanje. Vidimo lahko le na en ali na drugi način, pa čeprav imamo pred seboj isto stvar. Obe perspektivi sta tako dve plati istega, ki pa se nikoli ne moreta srečati na isti ravni, ni nobenega nevtralnega skupnega temelja, med njima obstaja nerazmerje, ki pa ju hkrati veže. Med obema zija paralaktična zev. »Ta metafora, ta model, nemara ni slab način razumevanja tega, kako si psihoanaliza in politika sopripadata, ne da bi se kdaj zares srečali ali sovpadli. In nikakor ne drži, da je vse politično, prej nasprotno: politika je redka stvar, in enako velja za psihoanalizo« (prav tam, 307).

## 7.2 POLITIKA SIMPTOMA

Simptom je v Lacanovi psihoanalizi element, ki izda zatrto, potlačeno resnico nekega polja, neke totalnosti, točka, na kateri tej totalnosti nujno »spodrsne«, kjer stvari nujno »ne tečejo«, moment, ki »štrli ven«, ki se ga ne da totalizirati v dano pomensko polje, saj se to polje konstituira skozi sprevid tega, kar vznikne skoz simptom.

Simptom je tako mesto, kjer se v neko dano polje vpiše moment, ki je temu polju heterogen, ki pa je nujen, če naj se to polje sklene, če naj bo »celo«. V tem je poanta Lacanove konceptualizacije, da označevalna veriga (S2) nikoli ni »vsa«, saj brž ko zajamemo »vse«, bomo nujno prišteli zraven paradoksen »označevalec-brez-označenca« (S1).

To lahko ponazorimo skozi logiko Univerzalnega: med partikularnimi elementi neke Univerzalnosti je zmerom vsaj en, ki v negativni, sprevrnjeni obliki zastopa samo Univerzalnost, v katerem Univerzalno naleti nase v sprevrnjeni obliki. In prav prek takšnega presežnega momenta se struktura subjektivira: subjekt, kot bomo pokazali kasneje, eksistira zgolj v tem »neskladju« med univerzalnim in partikularnim, v njunem »zgrešenem srečanju«.

V tem smislu bi lahko rekli, da je novo ime politike emancipacije psihoanaliza, z vsemi konsekvencami, ki iz tega izhajajo.

Na eni strani je psihoanaliza obsojena na nekakšno »politiko simptoma«, tj. fiksacije užitka, ki je lastno subjektu in ga je kot tako nemogoče univerzalizirati. Razkrivala naj bi nekompatibilnost med dovoljenim in nedovoljenim užitkom, med užitkom, kot ga predpisuje družbena vez in njegovim simptomom, ki se upira prilagoditvi zahtevam skupnosti, tj. spodkopava družbeno vez. Užitek je v tem pomenu realno družbene vezi, drugost, na kateri ni mogoče utemeljiti nobene kolektivne logike (Šumič-Riha 2005, 26).<sup>32</sup>

Na drugi strani pa se psihoanaliza srečuje s politiko, v kolikor je užitek točka v svoji ireduktibilni drugosti. Je drugo ime za politiko, ki bi jo lahko imenovali »politika

---

<sup>32</sup> Kapitalizem je v tem natančnem smislu izjemna družbena vez, anomalija, ki je kompatibilna z užitkom; od subjekta ne zahteva, da prilagodi svoj užitek, ampak se sama prilagaja zasebnim užitek, vsakogar. Kapitalistični dispozitiv vselej hoče oskrbovati subjekta za njegov »manjkajoči« užitek.



ljubezni« ali »ljubezen do bližnjika«, ki obrne standardno postavko politike simptoma in zagovarja natanko Drugost v Istosti (prav tam, 28).

Temeljna lastnost kapitalističnega diskurza in tako imenovane demokracije užitka danes je v izničenju obstoja instance, ki bi ji lahko dodelili vlogo »konstitutivne zunanosti«. Ločnica Schmittove koncepcije »prijatelja« in »sovražnika« ni več pertinentna v sodobnem tržnem kapitalizmu, saj je sama izključitev kot taka postala vključena. Po drugi strani pa to ne pomeni, da je izključitev preprosto izginila, pač pa, da je postala notranja in tako nevidna. Z drugimi besedami, ker ni drugega, ki bi ga zaradi njegove drugosti lahko izključili, ker je vsakdo vključen, lahko paradokсно postane kdor koli kadar koli neviden in tako izključen v samo svoji izključitvi. Tukaj se opiramo na Badioujevo razlikovanje med vključitvijo in pripadnostjo; na neki ravni je torej vsakdo lahko vključen v skupnosti, a vendar »ne šteje« oziroma ne pripada obstoječemu redu. Biti »ne-štet« tako ne pomeni nič drugega kot biti izbrisan iz nekega družbenega reda.

Tako je bistveno, da vidimo inherentno zvezo med globalizacijo in produkcijo izvržkov, nevštetih, ki ostajajo nujno nevidni, ilagalni, zunaj zakona. Hkrati pa sama pojavitev nevštetih destabilizira obstoječo ureditev, ki se utemeljuje na predpostavki, da upošteva in šteje vse, kar je mogoče šteti.<sup>33</sup>

Politični konflikt označuje tako napetost med strukturiranim družbenim telesom, kjer ima vsak delež svoje mesto, in »deležem brez deleža« (Ranciere), ki omaja ta red na račun praznega načela univerzalnega – kar Balibar imenuje *égaliberté* – načelne enakosti vseh ljudi kot govorečih bitij. Tukaj vidimo, kako vsaka politika vselej že vključuje kratek stik med Univerzalnim in Partikularnim, ki pa je, kot smo že obravnavali pri Heglovi konkretni univerzalnosti, lasten sami Univerzalnosti. Paradoks singularnega univerzalnega, tj. singularnega, ki se pojavi kot nadomestilo za Univerzalno, destabilizira »naravni« funkcionalni red razmerij v družbenem telesu. Takšna identifikacija ne-deleža s Celoto, ki Univerzalno s tem subvertira je »elementarna gesta politizacije, ki se jo da razbrati v vseh velikih demokratičnih dogodkih od francoske revolucije dalje ...« (Žižek 2000a, 188).

Singularno univerzalno je v tem natančnem smislu drugo ime v lacanovski psihoanalizi za simptom ter Heglovo konkretno univerzalnost. Singularno univerzalno pri Rancieru

---

<sup>33</sup> Več o tem Jacques Rancière *Nerazumevanje*.

uteleša »delež brez deleža«, torej kot singularno kot nemožnost, vrzel v samem Univerzalnem (demokracije) ter ga s tem hkrati spodkopava, subvertira od znotraj. »Če naj bi bilo načelo enakosti uveljavljeno v družbi svobodnih, bi moral biti po Rancièru vključen tudi tisti izključeni 'delež, ki nima deleža'. Gesta vključitve izključenega pa pokaže na nemožnost udejanjenja univerzalnega. Politika tako ni brez nenehnega prikazovanja skritega dopolnila, ki spodkopava samo univerzalno« (Kolšek 2010, 33).

Analogno temu se lahko opremo na samega Marxa, ki je s svojim pojmom razreda ciljaj natanko na »del brez deleža« - na razred, ki nima nobene substancialne narave in je v osnovi paradokсна entiteta, ki deluje kot izvorna vrzel v družbi in kot tak ne stoji v imenu nobenega konkretno obstoječega razreda (prav tam, 28).

Zato je Lacan zatrdil, da je že Marx iznašel (freudovski) pojem simptoma: za Marxa in Freuda pot do resnice sistema (družbe, psihe) pelje skozi nekaj, kar je nujno videti kot »patološko«, marginalno in slučajno popačenje tega sistema: spodrsaljaji, sanje, simptomi, ekonomske krize. Lacan in Freud sta se zelo dobro zavedala, da ni potlačitve brez vrnitve potlačenega, zelo dobro sta se zavedala, da potlačujoči diskurz generira tisto, kar potlačuje (Žižek 2010, 98).

Dokaz, da razredni boj ni ontično »binarno nasprotje«, temveč čisto formalna struktura, antagonizem kot tak, ki naddoloča vse ostale in je kot tak »konkretna občost« celotnega polja. Razredni boj je tako strukturirajoče načelo, ki nam omogoča razložiti samo »nekonsistentno« mnoštvo načinov, kako so lahko drugi antagonizmi artikulirani v »verigo ekvivalenc«. Konkretna občost pri Heglu pomeni natanko to dejstvo, da se razredni boj, ko se nanaša na svoje drugo (druge antagonizme), nanaša na sebe (Žižek 2003a, 65). Razredna pripadnost tako ni objektivno družbeno dejstvo, pač pa je vselej rezultat boja in subjektivnega angažmaja.

Kar je Ernesto Laclau pojmoval kot *hegemonija*, se nahaja v povezavi med znotraj-družbenimi razlikami (elementi znotraj družbenega prostora) in mejo, ki loči Družbo od ne-Družbe, kjer se ta meja lahko artikulira zgolj v preobleki razlike (med elementi družbenega prostora). Tako je boj (za hegemonijo) vselej med elementi (na primer, vladajočimi in vladanimi) in tistimi, ki so zunaj, tj., ki ne spadajo v Družbo.<sup>34</sup> Tako je

---

<sup>34</sup> Primerna badioujevska konceptualizacija je supernumeri (nadšteveni elementi) v tako imenovanem generičnem mnoštvu.

razredni boj vselej boj za pomen družbe »kot take«, boj za to, kdo se bo vsilil kot zastopnik družbe, ter s tem svojega drugega degradiral v zastopnika ne-Družbenega. To v kakšnem razmerju smo do »njih«, do tega tretjega elementa, je ključni pokazatelj tega, kakšno je naše dejansko razmerje do inherentnega antagonizma (Žižek 2002, 292-293).

Če razredni boj prevedemo v pozitivne termine, tako vselej vključuje tri in ne le dva elementa, saj je kot antagonizem na neki način svoja lastna ovira, ki se ne more nikoli izraziti v neki konkretni vsebini. Različni totalitarizmi so vselej skušali na silo prevesti Tri v Dva: fašisti in nacisti so govorili o »boljševistični zaroti«, kjer so veliki kapital in komuniste povezali v Enega Sovražnika (utelešenega v Židu) (prav tam).

Danes takšno nasilno prevajanje iz Tri v Dve lahko opazimo v tako imenovani post-ideološki družbi, ki temeljni na vladavini prava, kot nevtralnega okvirja univerzalnosti. Emancipacijska gesta, kot obramba resnične politike mora biti pripravljena zatrjevati, da ni neke nevtralnosti, in da je liberalna »nevtralna korektnost« vselej že pristranska, in hkrati ohranjati antagonistični značaj same družbe, tj. ni nobene nevtralne pozicije, boj je konstitutiven sami družbi. Sprejemanje antagonističnega značaja samega družbenega življenja je tako edino pravo ime za resnično egalitarno politiko.

Tako je točka resnične univerzalnosti identifikacija s točko inherentne izjeme, izključitve – »Mi vsi smo ilegalni imigranti«, »Vsi smo proletariat«, itd. – kjer v hierarhični družbeni strukturi resnično merilo prave univerzalnosti leži v tem, kako se deli celote nanašajo na tiste »na dnu«, ki so izključeni iz samega reda. Demos v antični Grčiji ni stal v imenu univerzalnosti, ker je predstavljal večino prebivalcev, ali ker bi bil na najnižjem mestu v družbeni hierarhiji, ampak ravno zaradi tega, ker sploh ni imel mesta znotraj te hierarhije, ter tako utelešal kontradikcijo kot tako. V tem oziru je tudi Marxov proletariat tisti »del brez deleža«, saj uteleša osnovno neravnotežje in nekonsistentnost kapitalistične družbene Celote.

Natanko takšno strukturo vidimo v Marxovi logiki »socialnega simptoma«: ko hočemo zajeti obstoječe kot umsko totalnost, moramo prišteti zraven element, ki znotraj te totalnosti deluje kot simptom, ki izpričuje njeno »laž«, »laž« njenega občega principa – proletariat, ki je »ne-um samega uma«. Ta »iracionalni« element obstoječe racionalne totalnosti je mesto, kjer privre njena potlačena »resnica« (Žižek 1982, 20).

Kapitalistični diskurz, demokratizacija užitka merita v izničenje same možnosti obstoja instance, ki bi ji lahko dodelili vlogo »konstitutivne zunanosti«. Nobene instance »njih«, ki bi omogočila konstrukcijo »nas«, kajti tako »mi« kot »oni« smo zmerom že vključeni. To je svet, v katerem je tudi sama izključitev izključena. Po drugi strani pa to seveda ne pomeni, da je izključitev preprosto izginila, pač pa, da je postala notranja in zato nevidna. Ali, še drugače: ker ni drugega, ki bi ga bilo mogoče zaradi njegove drugosti izključiti, ker je vsakdo vključen v »globalno človeštvo«, lahko kdor koli kadar koli postane neviden, neprepoznaven, nepriznan. Na neki ravni je torej vsakdo vključen v skupnost, a tako, da, kot njen član, vseeno »ne šteje« oziroma ni reprezentiran. Ker pa so sodobne politične skupnosti utemeljene na predpostavki, da vsakdo mora biti in tudi je všteti, skratka, da ni in ne sme biti ne primanjkljaja, ne presežka, izhaja seveda kot edini možen sklep, da tisto, kar ni všteto, dobesedno ne obstaja. »Biti všteti«, se pravi vpisan ali »izbrisan« je enakovredno dokazu za obstoj.

Poudariti pa moramo inherentno zvezo med globalizacijo in produkcijo izvrzkov, nevštetih, ki ostajajo nujno nevidni, ilegalni, zunaj zakona. In narobe, sama pojavitev nevidnih, nevštetih destabilizira obstoječo ureditev. In če je za politiko distinkcija med všteti in nevšteti bolj relevantna kot od razločevanje »mi/oni«, se pravi, da je za emancipatorično politiko v razmerah globalizacije ključni zastavek: kako »politizirati« nevšteto, izključeno, kako izumiti politično ime za »brezimno«? »Vprašanje, za katero gre danes v politiki, ni torej kako spoštovati Drugega, kako ga priznati v njegovi ireduktibilni singularnosti, ampak konstrukcija istega, konstitucija skupnosti nesegregacijske skupnosti singularnosti (množina), skratka, skupnosti 'za vse«« (Šumič-Riha 2005, 70).

Tisto, kar je pri taki koncepciji demokracije spregledano, je prav v ta strukturni razkorak med štetjem in nemožnostjo štetja, razkorak, v katerega se edino lahko situira politika emancipacije. Politiko emancipacije bi lahko zato v prvem približku opredelili kot dispozitiv, ki organizira konfrontacijo med štetjem in nemožnostjo štetja, skratka, dispozitiv, ki razkrije konstitutivno nemožnost institucionalizacije skupnosti »za vse«.

Politika emancipacije izhaja torej iz dveh logik, ki sta ireduktibilni druga na drugo: logika vsega oziroma totalizacije, kjer se vse oziroma celota vseh konstituira prek meje ali izjeme, tiste instance torej, ki zanika predikat pripadnosti oziroma identitete. Ta

logika je segregacionistična, saj se skupnost vseh lahko vzpostavi edino skozi izključitev vseh tistih, ki ne posedujejo zahtevane identitete oziroma predikata.

Logiki vsega je zoperstavljena logiki ne-vsega, ki je po definiciji nesegregacionistična, in sicer natanko v tisti meri, v kateri generalizira izjeme oziroma razlike. V tej perspektivi je mogoče reci: vsi smo različni. Logika »ne-vsega« je potemtakem inkluzivna, vse vključujoča, in to brez izjeme. Tu gre za logiko, ki ne pozna, ne prizna nobene diskriminatorne poteze ali razlike, ki bi štela kot kriterij za razločevanje pripadnosti od nepripadnosti skupnosti. Taka skupnost, ki zavrača vsak kriterij pripadnosti (skupno identiteto, skupno ime, skupno tradicijo itn.), ostaja nujno netotalizabilna, odprta, brez meje. Tisto, kar onemogoča, da bi se nekonsistentno, necelo množstvo totaliziralo, spremenilo v konsistentno, zaprto skupnost vseh, je torej prav eratičnost izjeme oziroma nedoločljivost razlike. Prav ta generalizacija izjeme, generalizacija nečela »vsil smo različni« naredi, da operacija subsumpcije tu odpove. V skupnosti samih izjem lahko velja samo štetje »eden po eden«. Vsakdo je »poklican« kot »ireduktibilna singularnost« (Šumič-Riha 2005, 33).

Singularna univerzalnost je torej neposredna vez med singularnim in univerzalnim, pri čemer zaobide partikularne determinacije. Ko sveti Pavel reče, da »ni ne Juda ne Grka, ni ne sužnja ne svobodnjaka, ni ne moškega ne ženske«, s tem zatrjuje, da etnične korenine, nacionalna identiteta itd. ne sodijo v kategorijo resnice (Žižek 2010, 99). To pomeni, da delujemo v univerzalni razsežnosti »javne« sfere kot singularni posamezniki, iztrgani iz ali celo v nasprotju z lastnimi substancialnimi skupnostnimi identifikacijami – zares univerzalen sem samo kot radikalno singularen, v medprostoru skupnostnih identitet (prav tam, 100).

## 8 POVRATEK TEOLOGIJE

Če je bila teologija marginalizirana v obdobju zahodne sekularne moderne, lahko danes govorimo o povratku teološkega v polnem pomenu. Teologija rekonfigurira samo sestavo humanističnih ved, z disciplinami kot so filozofija, politologija, literarne študije, zgodovina, psihoanaliza in kritična teorija. Eden od razlogov povratka teologije velja omeniti vsekakor padec komunizma konca osemdesetih in začetku devetdesetih let in posledični globalni ekspanzionizem kapitalizma pod zastavo ameriškega globalnega imperija. Posledice tega razvoja so bile tako temeljite in razširjene, da so mnogi slavili zmago ne samo ekonomskega reda ali ideologije, ampak življenja samega. Govorilo se je, da smo prišli do konca življenja, zgodovine, človeštva.

Vendar nekaj je ostalo pozabljeno, zgubljeno. Prepad človeštva je zaznamovalo brezskrbna materialna potrošnja, kjer so bile »misteriozne« resnice, upi človeštva in zgodovine prodani na trgu. Tako se temeljno vprašanje, ki si ga moramo postaviti je, kako se materializem in teologija lahko povežeta kot protiutež kapitalističnemu nihilizmu?

Vendar tukaj moramo imeti v mislih, da teologija sama ni nekaj enoznačnega in kot taka logično ni nasprotna kapitalističnemu sistemu. Še več, kot je vidno danes, celo podpira ga.<sup>35</sup>

Agamben zagovarja tezo, da je Pavel postal berljev šele v 20. stoletju z »mesijanskim marksizmom« Walterja Benjamina: ključ do Pavlove nujnosti bližajočega se »konca časa« je iskati v revolucionarnem izrednem stanju. To izredno stanje je v ostrem nasprotju z današnjo liberalno-totalitarno nujnostjo »vojne proti terorju«. Ko namreč država razglasi izredno stanje, to po definiciji stori kot del skrajne strategije, da bi se izognila resničnemu izrednemu stanju in spravila stvari nazaj v »normalen tek«.

Drugi vidik, ki ga moramo osvetliti kot prelom neke zgodovinske epohe, ki se navezuje na današnje postmoderno stanje, je padec ideologije komunizma oziroma zmaga nad marksističnim emancipatoričnim projektom, ki je s tem prinesla konec radikalnega sekularnega univerzalizma. Politika identitet in njihove postmoderne ideologije razlik

---

<sup>35</sup> Tukaj seveda aludiramo na različne krščanske in druge religiozne fundamentalizme, ki se odlično prilegajo kapitalistični ideologiji.

so postale legitimirani motivi zahodnih demokracij, medtem ko je radikalni politični islam prevzel anti-sistemski vzvod sekularnega marksizma, ki pa ga je subvertiral s tipom univerzalizma brez vsakršnega koli ozira na koeksistenco s sekularno demokracijo ali celo narodom-državo. Ta razvoj v statusu quo, med sekularnim partikularizmom (multikulturalna liberalna toleranca)<sup>36</sup> in radikalnim religijskim univerzalizmom (netolerantni islamizem, evangelijsko krščanstvo itd.) postavi kontekst za komunistično apropiacijo krščanstva kot paradoksalno »tretjo pot«.

Aktualnost materialističnega branja krščanske teologije postavlja temelj sodobnega emancipatoričnega projekta radikalne levice, ki ovrže idejo transcendence Boga, kot poroka subjektive lastne eksistence. Radikalna levica (Badiou, Žižek, Vattimo ipd.) je subsumirala takšno branje krščanstva pod *Idejo komunizma*.

Paradigmatičen primer materialistične teorije krščanstva predstavlja zgodba Svetega Pavla. Formalna struktura pavlovskega zgodnjega krščanstva je ena izmed mnogih linij dramatičnih prelomov statusa quo skozi militantno skupino vernikov; linija, ki bi vsebovala multitudo religijskih figur od Mojzesa, Mohameda do Tomasa Muntzerja. Komunizem bi v tem okvirju označeval le nasilni izbruh komunalne solidarnosti, ki bi bil ločen od njegovih reakcionarnih form, v tem, da nosi substancialno novo univerzalno kategorijo, ki naredi prelom znotraj prevladujočih družbenih formacij. Vseeno pa ni dovolj, da je Sveti Pavel primer – le eden izmed mnogih v dolgi liniji zgodovine – nasprotno, teza je, da je ravno Pavel ustanovitelj univerzalizma samega. Krščanstvo in sv. Pavel sta postala demarkacija za označitev pravega komunizma oz. *Ideje komunizma* od »napačnega« (Badiou, 1998).

Vprašanje, zakaj je sv. Pavel aktualen prav danes, oziroma zakaj imajo njegove »intervencije« (Pisma Rimljanov, Korinčanom itd.) berljivost v sodobnem času, Žižek opominja, da se danes približujemo »koncu časov«;

---

<sup>36</sup> T.i. multikulturalizem, ki ga opevajo Zahodne države, kot odprtost Drugemu, se je v zadnjem času ujel v svoje lastne kontradikcije. Ne samo, da je protislovje v toleranci multikulturalizma lacanovsko implicitno vedno že v samem konceptu, ker če ga konceptualiziramo do konca vidimo v njem subverzivno jedro samega zahodnega rasizma (politike do imigrantov, tujcev itd.), ampak se je hkrati začelo eksplicitno dvomiti v samo idejo multikulturalizma v javnih političnih debatah (samo spomnimo se javnega nastopa Angele Merkel, nemške premierke, ki je »multi-kulti« postavila pod vprašaj, da bi ohranila tako imenovano »organsko« integritetnost Nemčije).

Samo-poganjajoča eksplozivna spirala globalnega kapitalizma se obrača času (družbenega, ekološkega, celo subjektivnega) propada, kjer bo popolni dinamizem, frantična aktivnost sovpadal z globoko nepremičnostjo. Zgodovina bo odpravljena v večni sedanjosti multiple narativizacije;<sup>37</sup> narava bo odpravljena, ko bo postala subjekt biogenetične manipulacije, sama transgresija norme pa se bo postavila kot brezpogojna norma (Žižek 2003a, 134).

Temeljna operacija sv. Pavla zahteva, kot zapiše Agamben, da na »popolnoma nov način premislimo vprašanje univerzalnega in partikularnega, in to ne samo z logičnega gledišča, ampak tudi z gledišča ontologije in politike« (Agamben 2008, 87).

---

<sup>37</sup> Ali ni že samo dejstvo, da je sama zgodovina postala zgolj narativizacija in konec koncev obsojena na propad, simptom tega, da so na nekaterih elitnih univerzah začeli organizacijsko in finančno krčit oddelke/katedre zgodovine ali jih celo ukinjat?



## 8.1 MATERIALISTIČNO BRANJE KRŠČANSTVA

Krščanstvo se odreče Bogu onstranstva, Resničnosti za zagrinjalom pojavov«. Tako ostane samo še »neki nezaznavni X, ki spremeni Kristusa, navadnega človeka v Boga.« Krščanstvo torej obrne judovsko sublimacijo v radikalno desublimacijo, ki pa ne pomeni desublimacije v smislu preprostega zvajanja Boga na človeka, ampak v smislu sestopa sublimnega, onostranskega, na raven vsakdanjosti. Krščanstvo neposredno in izrecno zadeva to, da je prav »nemočni Bog, ki mu je stvarjenje spodletelo«, tisti razcepljeni Absolutni subjekt, v odnosu do katerega so kristjani postali razcepljeni subjekti: »travmatična božja izkušnja je hkrati uganka za Boga samega – naša nezmožnost doumeti Boga pa je nekaj, kar je Hegel označil kot 'refleksivno določilo' božanske samoomejitve«. (Žižek 2009, 87)

V tem leži sporočilo krščanstva: pozitivnost biti, red kozmosa, ki mu vladajo njeni zakoni, ki je področje končnosti in smrtnosti (iz zorne točke kozmosa, totalnosti pozitivne biti, smo le partikularna bitja, ki nas določa naš specifični prostor v globalnem redu – zakon je v končni instanci drugo ime za red kozmične pravice, ki vsakemu od nas določi njegovo ustrezno mesto), in »vse, kar je«; obstaja še druga razsežnost resničnega življenja v ljubezni, ki nam je vsem dostopna skozi božjo milost, tako da lahko v tej razsežnosti vsi sodelujemo. Krščansko razodetje je tako neki primer (čeprav verjetno primer par excellence), kako mi, človeška bitja, nismo omejeni na pozitivnost biti, kako lahko včasih, na kontingenten in nenapovedljiv način, nastopi resnicadogodek, ki nam odpre možnost, da sodelujemo pri drugem življenju, če ostanemo zvesti resnici-dogodku. – Zanimivo je, kako Badiou tu obrne na glavo standardno nasprotje med zakonom kot univerzalnim in milostjo (ali karizmo) kot partikularno; v Badioujevem branju svetega Pavla je nasprotno sam zakon, kakorkoli »univerzalen« se že zdi, tisti, ki je v končni instanci »partikularističen« (pravni red nam vselej vsiljuje specifične dolžnosti in pravice, vselej je zakon tisti, ki določa specifično skupnost za ceno izključenih članov drugih etničnih, ipd. skupnosti), medtem ko je božja milost resnično univerzalna, t.j. neekskluzivistična, in se naslavlja na vse ljudi ne glede na raso, spol, družbeni status itd. (Žižek v Badiou, 1998).

Ključna razlika med idealizmom in materializmom je nemara razlika med formama Realnega: religija je Realno kot nemožna Reč onstran pojavov, Reč, ki »žari/seva skozi« pojave v sublimnih izkustvih; ateizem je Realno kot grimasa realnosti – kot prav

ta Vrzel, nekonsistentnost, realnosti. Zato je treba običajni religiozni ugovor ateistom (»Saj ne moreš zares razumeti, kaj pomeni verovati!«) obrniti na glavo: verovanje je naše »naravno« stanje, zares težko je dojeti pozicijo ateista. Ateizem *ni* pozicija verjetja v pozitivno (ontološko popolnoma konstituirano, sklenjeno, zaprto) realnost; najtočnejša definicija ateizma je natanko »religija brez religije«<sup>38</sup> - zatrditev *praznine* Realnega brez vsake pozitivne vsebine, kot predhodnega vsaki vsebini; zatrditev tega, da je vsaka vsebina dozdevek, ki zapolnjuje praznino (Žižek 2011a, 93). Tukaj Žižek vpelje, za razliko od Derridajevske dekonstrukcije, razliko med ateizmom in religijo v sami njuni formi, kjer ateizem dejansko pomeni zavrnitev vsebino v imenu njene forme. »Ne gre le za to, da tako religija kot ateizem vztrajata pri Praznini, pri dejstvu, da naša realnost ni dokončna in sklenjena – izkustvo te Praznine je izvirno materialistično izkustvo, toda religija, ki ga ne uspe vzdržati, ga zapolni z religiozno vsebino (prav tam).

Z drugimi besedami, Žižek interpretira človeško reakcijo prehoda Boga od transcendentnega do božanskega kot neke vrste tesnobo: počutimo se zapuščene, čeprav so nam omogočene od boga poslani svoboščine in odgovornosti; smrt Boga je popolnoma in dejansko smrt, ter nam tako omogoča, da jo enostavno sprejmemo in obstajamo v *raz-čaranem* svetu.

Tako se Žižek razlikuje od ostalih akademikov postmoderne teologije, kot tudi od same zgodovine teologije nasploh. Posebej odmevna je tukaj smer dekonstruktivistične teologije Derridaja, katere najbolj odmevna teoretika sta Vattimo in Caputo. namesto, da poskuša najti moment, kjer se sama materialna realnost negira, da bi tako omogočila nek transcendenten ali spiritualni element, se Žižek nagiba k takšni teologiji, ki ni samo ateistična ampak hkrati materialistična. Da bolje razumemo ateistično teologijo, moramo razumeti Žižkovo materialistično ontologijo, ki smo jo že obravnavali v prejšnjih poglavjih.

V lacanovskih terminih bi rekli, da je tu človeštvo, in ne Bog, veliki Drugi. Bog je sam napravil pascalovsko stavo: s tem, ko je umrl na križu, je napravil tvegano potezo brez garancije glede končnega izida, se pravi, da je Bog oskrbel nas, človeštvo, s praznim S1, Označevalcem-Gospodarjem, na človeštvu pa je, da ga izpolni z verigo S2. Božje

---

<sup>38</sup> Formulo, s katero Caputo v delu *On Religion* opiše »avtentično« postmoderno/postsekularno religijo.

dejanje torej, daleč od tega, da bi zagotavljalo končno piko na i, prej predstavlja odprtost Novega Začetka, na človeštvu pa je, da živi v skladu z njim, da določi njegov pomen, da iz njega nekaj naredi. Tako kot v Predestinaciji, ki nas obsoja na mrzlično aktivnost: Dogodek je čisti prazni znak, mi sami moramo delati na tem, da proizvedemo njegov pomen. »Mesija je tu« - to priča o strašnem tveganju razodetja: »Razodetje« pomeni, da je Bog prevzel nase to tveganje, da vse postavi na kocko, da se popolnoma »eksistencialno angažira«, in sicer tako, da tako rekoč stopi v svojo lastno sliko, postane del stvarstva, se izpostavi popolni kontingenci obstoja.

To V teoloških terminih pomeni, da nismo ljudje tisti, ki se lahko zanesemo na pomoč Boga, temveč nasprotno: mi moramo pomagati Bogu. To idejo je razvil Hans Jonas, sklicujoč se na dnevnik Etty Hillesum, mlade Židinke, ki se je leta 1942 prostovoljno prijavila v koncentracijsko taborišče, da bi tam pomagala in delila usodo svojih ljudi: »Samo ena stvar mi postaja bolj in bolj jasna: da nam ti ne moreš pomagati, ampak moramo mi pomagati tebi, s tem pa nazadnje pomagamo tudi samim sebi. Od tebe ne terjam nobenega odgovora; ti nas boš kasneje klical na odgovor«. Jonas poveže ta stavek z radikalno idejo božje nemoči, kajti po njegovem je edino tako mogoče razložiti, kako je Bog lahko dopustil, da se je zgodilo kaj takega kot Auschwitz (Žižek 2008a, 122).

Že sama ideja stvarjenja vsebuje samo-kontrakcijo Boga: Bog se mora najprej umakniti v samega sebe, skrčiti svojo vseprisotnost, zato da bi lahko najprej ustvaril »nič« in nato iz njega svet. Ko ustvari svet, ga pusti svobodnega, da gre po svoje, odreče se svoji moči, da bi posegal vanj: samo-omejitev je ekvivalent pravega dejanja stvarjenja. Zaradi takšnih grozot, kot je Auschwitz, je Bog potemtakem tragičen, nemočen opazovalec – edini način, da se vmeša v zgodovino, je bil ravno ta, da »pade vanjo«, da se v njej pojavi v podobi svojega Sina.

Kako potemtakem razumeti to referenco na boga, kako rabiti ta pojem? Ali dobesedno – »dejansko obstaja« bog, božanska zgodovina, vključno s smrtjo boga – ali »zgolj metaforično« - bog je konec koncev »mitično ime« nekega metapsihološkega procesa? Zavrnilo je treba obe različici: »dobesedno« (smo materialisti, boga ni), a tudi »metaforično« verzijo (»bog« ni zgolj metafora, mistificirani izraz za človeške strasti, želje, ideale itd.). Takšna »metaforično« branje zgreši razsežnost nečloveškega kot notranjega (»eks-timnega«) človeškosti: »bog« (božansko) označuje tisto, kar v človeku

ni človeškega, nečloveško jedro, ki vzdržuje človeškost, kar v psihoanalitičnih terminih poimenujemo gon smrti (Žižek 2008a,135).

To držo je treba umestiti v matrico štirih možnih relacij med obema členoma. Subjektivistični idealisti zatrjujejo, da smo sami naredili svet in ga zato lahko tudi v polnosti zapopademo, saj v njem, kolikor ga razumemo, opazamo sledi naše lastne dejavnosti. Znanstveni materialisti v razsvetljenskem slogu zatrjujejo, da svet, čeprav ga nismo ustvarili in četudi je neka objektivna realnost s svojimi lastnimi neodvisnimi zakoni, kljub temu lahko razumemo, ga kontroliramo in obvladamo. Ekologi večinoma soglašajo s premiso naše končnosti. Našega sveta nismo ustvarili vanj smo vrženi, zato ga moramo spoštovati, ne pa zavladati nad njim. Obstoji pa še četrta, redko navedena pozicija, ki jo je najtežje razumeti: »svet smo ustvarili, ampak nas presega, ne uspemo ga zapopasti in kontrolirati.« Za to gre v dialektiki: ni transcendentna realnost tista, ki se izmika subjektu, izmika se mu način, kako je njegovo lastno delovanje vpisano v realnost« (Žižek 2008a, 140).

Če rečemo »bog je bog«, s tem dodamo pozitivnim božjim opredelitvam (vsemoč, modrost, dobrotita itn.) neki »nič«, manko opredelitve, ki ga subjektivira, in zato je šele židovsko-krščanski bog, bog, ki reče »sem tisti, ki sem«, subjekt (Žižek 1984, 26).

V lacanovskimi termini bi lahko nasprotje med religijo in ateizmom povezali z njunim nanašanjem na Realno kot »grimaso realnosti«, vrzel, nekonsistentnost same realnosti, ali v Heglovi formulaciji »Enega, ki se cepi v dvoje«. Religiozno verovanje izhaja iz praznine, *Realnega*, vendar jo zapolni z določeno religiozno vsebino, medtem ko je ateizem v tem smislu »religija brez religije« – zatrditev praznine, ki kot taka predhodi vsaki vsebini, kjer ostane sama forma verovanja brez vsebine. Potemtakem lahko zatrdimo, da je zvestoba tej nekonsistentnosti Enega (Boga), ki se cepi na dvoje natanko »materializem brez Boga«.

## 8.2 DVOJNA KENOZA

Realnost, ki smo jo opisali v prejšnjih poglavjih, kot »ne-celo«, nekonsistentno, ponuja odgovor na vprašanje, zakaj moramo kot »materialisti« vzeti v obzir samo religijo. Materializem sprejema osnovni uvid religije, njeno premiso, da naša zdravorazumska realnost ni tista resnična, hkrati pa zavrne sklep, da mora potemtakem obstajati še neka druga, »višja«, nadčutna realnost (Žižek 2008a, 135).

V prejšnjih poglavjih, kjer smo govorili o temeljni ontološki vrzeli ali z drugimi besedami, o Enem, ki se cepi na v Dvoje, podvojitvi kot taki, se tukaj moramo obrniti na sam primer odnosa med Bogom in človekom v tradiciji nemškega mysticizma (Mojster Eckhart) na katerega se navezuje Žižek: »človeka je ustvaril (rodil) Bog, toda *Bog je rojen v človeku* – se pravi, da človek rodi lastnega stvarnika. To razmerja ni simetrično, ampak – rečeno v hegllovščini – razmerje 'postavljanja predpostavk': Bog je seveda nepredirni/globlji Temelj, iz katerega vznikne človek; toda Bog udejanji samega Sebe le skozi človeka, le skozenj 'postane, kar je vselej že bil'. Kar je bilo pred stvarjenjem človeka brezosebna substancialna sila, prek človeka postane Božja Oseba« (Žižek 2011a, 92).

Kar loči Žižkovo-hegeljansko interpretacijo smrti in vstajenja od Badiouja je natanko njuna istovetnost oziroma dialektika. Za Badiouja Kristusova smrt enostavno najavlja, da je »bog postal človek«, tj. da je večna resnica nekaj imanentnega človeškemu življenju, in kot taka dostopna zgolj človeškemu bitju. Badiou, za razliko od Žižka, vstajenje ne interpretira kot »magični« obrat negativnost v pozitivnost. Zanj je resnica-dogodek, tj vstajenje, preprosto radikalno nov začetek.

Badiou Kristusovo smrt ne interpretira kot resnico-dogodek, temveč nekaj, kar le pripravi prizorišče za dogodek (vstajenje), s tem, ko postavi identiteto Boga in človeka, tj. dejstvo, da je neskončna razsežnost nesmrtnice dosegljiva tudi končnemu človeškemu smrtniku. Zanj je pomembno zgolj vstajenje mrtvega Kristusa, kar naznanjuje, da je lahko vsako človeško bitje odrešeno in lahko vstopi na področje večnega življenja, v zvestobi temu dogodku (Badiou, 1998).

Prvo in najpomembnejše je za Žižka (ki sledi Heglu kot tudi Thomasu Altizerju), da je Bog, ki umre na križu, Bog onto-teologije ali filozofije (Žižek 2009, 260). Tej postmoderni teoriji Žižek doda še smrt velikega Drugega, oziroma vsesplošen sistem

pomena (glede na nad-Jaz in red označevalca). Posledica te smrti je ravno odkritje božje skrivnosti: Bog ni skrnil odgovora na vprašanje zakaj ima trpljenje pomen, ampak je skrnil dejstvo, da enostavno ni nobenega odgovora. Veliki Drugi nikoli ni obstajal: to je implikacija Žižkovega zagovarjanja koncepta »šibkega Boga«, ki sta ga razvila Caputo in Vattimo (Žižek 2009, 55), ki je nemočen pri človeškem trpljenju in ne more nič drugega kot da usmiljeno opazuje. Čeprav to sočutje ne nudi pomena samemu trpljenju, pa trpljenje samega Boga (oziroma Bog, ki je tisti, ki trpi) pa z Žižkove perspektive konstituira odločen napredek krščanstva nad poganstvom. Ta smrt Boga prav tako Žižka distancira od radikalne ortodoksne smeri, ki predpostavlja obstojnost velikega Drugega, saj omogoča optimistično celost, ki jo iščejo.

V tem, da je veliki Drugi »zmerom že mrtev« ter v tem smislu treba ohranjati videz njegove konsistence lahko navežemo na problematiko izvirnega greha: Bog ni le umrl, ampak je zmerom-že bil mrtev, le da tega ni vedel; smisel izvirnega greha je prav v tem, da vernik – s tem, ko prevzame nase krivdo – ohrani iluzijo, da Drugi obstaja, se zaslepi za neobstoj, za nekonsistentnost, luknjičavost samega Drugega. Logika izza izvirnega greha je torej: bolje, da sem jaz vseskozi kriv, kot da Drugi (zve, da) je mrtev (Žižek 1990, 75). Smisel izvirnega greha je natanko v tem, da vernik, ko prevzame nase svojo krivdo, ohrani iluzijo, da Drugi obstaja in se tako zaslepi za neobstoj, nekonsistentnost samega Drugega.

Smrt takšnega Boga, tega velikega Drugega, je osnova Žižkove »teologije zapuščenosti«; vsekakor pa ne smemo brati zapuščenost kot negativno sodbo. Nasprotno nam Žižkovo razumevanje Boga omogoči, da beremo kenotično dejanje kot edini dar, ki je bil Bog zmožen dati. Oziroma z Žižkovimi besedami: Bog ne daje to, kar ima, ampak to, kar je, njegovo lastno bit. Z drugimi besedami: napačno si je zamišljati božje izdajanje kot aktivnost bogatega subjekta [...]. Iz ustrezne teološke perspektive je Bog od vseh najrevnejši: »ima« le svojo bit, ki jo lahko ponudi. Njegovo celotno bogastvo je že zunaj, v kreaciji (Žižek 2009, 59).

Kar krščanstvo loči od drugih poganski religij je namreč ta, da na križu umre sam Bog transcendence. Po Heglu tako smrt Boga moramo brati dobesedno. Skozi dialektični proces je tako negativnost smrti Boga Očeta, Stvarnika presežena v pozitivnosti Vstajenja. Hegel pa vstajenja ne interpretira kot ponovno vstajenje Boga, ampak vstajenje kot tako ni nič drugega kot rojstvo Svetega Duha. Ta Sveti Duh pa po Heglu ni

Bog v pomenu transcendence, ampak religiozno občestvo, tj. simbolna skupnost verujočih. Kristus po svoji smrti živi v skupnostnem ritualu in v veri občestva. Hegel to utemeljuje natanko v Kristusovih besedah - tam, kjer se bosta srečala dva, ki verujeta vanj, bo on sam navzoč (Dolar in Žižek 1985, 112).

Kenotično dejanje Božje samo-izpraznitve v realnost tako torej postane edini možni akt ljubezni. Tukaj prav tako vidimo konsistenco z njegovim zagovarjanjem nepopolnosti, kjer je smrt tega Boga, ki dopolni smisel manka; z izpraznitvijo transcendenčne domene v »pahnenostjo« v realnost se je Bog odrekel samemu sebi in podelil ontološko strukturo, ki je ogledalo same božje nerazločene, ne-popolne ontologije samo-negativnosti.

Tukaj se pa zoper vrnemo na Heglovo formulacijo, da so bile skrivnosti Egipčanov tudi skrivnosti za same Egipčane, ki meri natanko na lacanovsko »smrt velikega Drugega«, kjer razcepljeni (histerični) subjekt odtujen od Drugega hkrati spozna, da je sam Drugi tisti, ki je manjkav.

Na splošno je Žižkov projekt osredotočen na Kristusovo materialnost – telo Kristusa, vstalega v fizično skupnosti vernikov. Kristus je pomemben na formalni oziroma strukturni ravni, kjer zavzema/oblikuje prostor sovpadanja dveh različnih kenoz, ki držita v napetosti tako človeško odtujenost od Boga kot tudi lastno Božjo notranjo odtujenost od njega samega. Pred smrtjo Kristusa je bila inkarnacija možna kot začetek samozavedanja tako človeštva kot Boga (Žižek 2009, 75). To je tudi edinstvenost samega krščanstva za Žižka: »za razliko od ostalih bogov, ki se pojavljajo ljudem v človeški podobi, se krščanski bog pojavlja v človeški podobi samemu sebi« (prav tam, 81).

Pomembna funkcija Kristusove smrti označuje prehod med Bogom kot velikim Drugim in Svetim Duhom: Žižek poudarja pomembnost mesa kot materialni ostanek čudežnega vstajenja. Tako trdi, da »materialist ne zanika čudežev, ampak nas spomni, da obstajajo ravno za temi ostanki« (prav tam, 287). In stvar mrtvega telesa označuje prehod med dvema subjektoma v tej čudežni menjavi: Boga kot velikega Drugega in Svetega Duha. Realnost telesa ravno onemogoča, da menjava postane igra, enostavni prehod kvalitet. Realnost mrtvega telesa v njegovi pasivni viktimizaciji je, z drugimi besedami, naš porok, da moramo kenozo Boga vzeti dobesečno (prav tam, 268). Tako Kristus ni neki

posrednik, ampak materialna priča, ki omogoča, da Bog ostane popolnoma investiran skozi celotni proces.

Za razliko od judovstva, ki je interpretirano kot religija tesnobe, saj Boga postavi kot nepredstavljivega, neupodobljivega (v Judovstvu namreč ni ikon, podob Boga), kot neko absolutno transcendentno, ki ga vsaka predstava že izda, pa je krščanstvo v tem pomenu religija Razodetja. V Judovstvu je človek napoten na transcendentnega, nepredstavljivega Boga, medtem ko je v krščanstvu hkrati Bog v sebi napoten na človeka, tj. razodene se človeku.

Po Heglu pa razodetje ne meri na neko vsebino razodetja, ampak je prava vsebina razodetja natanko samo to razodetje – njegova nujnost. To pomeni, da razodetje ni nekaj, kar bi se lahko pripetilo ali ne, marveč spada k sami naravi Boga, tako da Bog v nekem smislu šele skozi razodetje postane Bog. »V tem je revolucija krščanstva: da bog ni neka nasebna, onstranska bitnost, ki se nato odloči, da se bo razodel ljudem, marveč *je bog samo to gibanje razodevanja*, razodevanje je 'notranje' samemu bogu« (Dolar in Žižek 1985, 112).

Poenostavljeno rečeno, obrat krščanstva je natanko v tem, da je razcep med Bogom in človekom, odtrganost človeka od Boga onstranstva, reflektiran kot notranji razcep, vrzel samega Boga. Razcep med Bogom in človekom, odtrganost človeka od Boga, božjo onstranost glede na človeka, je reflektiran kot notranji razcep, kot vrzel, kot manko *samega Boga* – Bog, kolikor je onstranost, nadrejena človeku, sam v sebi še ni Bog; zato se mora razodeti človeku, da bi sploh šele postal Bog.

Ta sprevrnitev natančno ustreza Heglovi »negaciji negacije«. Najprej imamo enostavno nasprotje med pozicijo in negacijo – med Bogom in človekovo odtujenostjo, kolebanje v veri v samega Boga; negacija negacije nastopi, ko opazimo, da je edina prava negativnost, lastna Bogu samemu, tj. ko je odtujenost lastna samemu Bogu. Ali ni dokaz te odtujenosti Jezusov vzklik na križu: »O, Bog, zakaj si me zapustil?«? Tukaj Chesterton potegne odločilni sklep, da je krščanstvo natanko v tem v svojem jedru ateistično (Chesterton 2001, 65), saj je kolebanje vere lastno samemu Kristusu na križu.

Catherine Malabou radikalizira dvojno kenozo in trdi, da moderna filozofija ne bi imela svojega subjekta, če ne bi prišlo do božjega žrtvovanja (Malabou 2005, 111). Z drugimi



besedami, za vznik subjektivnost je tako nujna samoodtujitev, razcep božanske Substance, kar pomeni, da je prehod od Substance k subjektu lasten Bogu.

Nadalje, ali ne meri smrt Boga prav tako na samo formulacijo konkretnega Univerzalnega, ki smo ga interpretirali v prejšnjih poglavjih?

Tukaj smo priča natanko takšni strukturi, ki ima hkrati politične implikacije, med univerzalnim (Bog) in partikularnim (človek), ki sta v medsebojnem antagonizmu, kar grobo rečeno pomeni, da partikularno nikoli ne more zaobseči univerzalno, tj., da je vrzel, antagonizem lasten samemu univerzalnemu. Tako pridemo do simptomalne točke univerzalnega, tj. singularnega ekscesa (Kristus), simptoma, ki priča o sami nemožnosti polnega ujemanja partikularnega in univerzalnega. Razmerje med univerzalnim in partikularnim torej priča, da nobena konkretna partikularna vsebina ne more zapolniti praznega univerzalnega zaradi nepreklicne vrzeli med njima, temveč da univerzalno samo, ko se utelesi v svoji partikularni vsebini, subvertira samega sebe, kar je drugo ime za lacanovski simptom.<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> Kristus kot singularni eksces, simptom ima v tem smislu natanko identično strukturo kot pri Ranciéru »del brez deleža«. Ali ni Kristus natanko element, ki je vključen danemu redu, vendar mu ne pripada in kot tak stoji v imenu same univerzalnosti? Ne smemo namreč pozabiti, da je v Svetem Pismu Jezus iz Nazareta bil opisan kot »izobčenec«, kot tisti, ki ni imel mesta v danes hierarhičnem redu.

### 8.3 DIALEKTIKA SMRTI IN VSTAJENJA

Subverzivno jedro krščanstva je potemtakem v strukturnem sovpadanju Padca in Odrešitve, v kolikor je padec Kristusove smrti – smrti Boga – srečanje z abstraktno negativnostjo, ki signalizira poseg Realnega, razcep same simbolne strukture. Padec oziroma smrt Boga – velikega Drugega – pa je v svojem dialektičnem obratu že v sebi svoja lastna odrešitev. Sveti Duh kot nova simbolna skupnost, ki pretrga vezi s prejšnjim obstoječim redom pa pomeni natanko v Badioujevem pomenu besede zvestobo temu dogodku.

Sveti Pavel je celotno zgradbo krščanstva osredotočil na točko, ki je dotlej med Kristusovimi učenci veljala za grozljivo travmo, za »nemožno«, nesimbolizabilno, neintegrabilno v polje pomena: na Kristusovo sramotno smrt na križu med dvema razbojnikoma. Sveti Pavel je iz tega poraza Kristusove tuzemske misije (osvoboditev Židov izpod rimskega gospostva) napravil odrešilno dejanje odrešitve: Kristus je s svojo smrtjo odrešil človeštvo (Žižek 2011a, 87).

Smrti na križu sledi Sveti Duh, tj. Bog po svoji smrti na križu res živi naprej, njegova smrt je res šele začetek pravega življenja – a kje? Hegel je tu povsem ekspliciten: Sveti Duh pomeni simbolno skupnost verujočih. Kristus živi po svoji smrti v skupnostnem ritualu in veri občestva (tako tolmači Hegel Kristusove besede, da bo tam, kjer se bosta srečala dva, ki verujeta vanj, on sam navzoč). Zato lahko Hegel – na prvi pogled paradokсно – reče, da tisto, kar v resnici umre na križu, ni neko tostransko, končno, minljivo utelešenje Boga, marveč na križu umre sam onstranski Bog): smrt Kristusa je hkrati smrt samega tistega, kar naj bi Kristus utelešal. Prav v tem pa je po Heglu jedro krščanstva kot razodete religije: kot lepo poudari Hegel, vsebina razodetja je samo razodetje, tj. kar se z razodetjem razodene, je nujnost samega razodetja, tj., da razodetje ni nekaj, kar bi se lahko pripetilo ali ne, za kar se bog samoljubno odloči, marveč spada k sami »naravi« boga, tako da bog v nekem pomenu šele skozi razodetje postane Bog. V tem je »revolucija« krščanstva: da Bog ni neka nasebna, onstranska bitnost, ki se nato odloči, da se bo razodel ljudem, marveč je Bog samo to gibanje razodevanja, razodevanje je »notranje« samemu Bogu. V tem je razlika krščanstva do ostalih religij: seveda vsaka religija zase trdi, da se v nji ljudem razodeva božja resnica, toda zgolj v krščanstvu nimamo ob »Bogu« več opraviti z neko transcendentno bitnostjo, ki bi se razodevala človeku, marveč pridemo do »tavitološke« točke, ko ne moremo več reči, da

se razodeva neka razodetje zunanja, onstranska resnica, marveč je resnica samo to razodevanje. Lahko bi z nekoliko ironije rekli, da je krščansko razodetje prva velika zgodovinska formulacija Freudove maksime »*Wo es war, soll Ich werden*« - tam, kjer je bilo Ono, Bog kot Realno, moram priti jaz, Jezus, tj. »Bog se mora razodeti, če naj bo Bog« (Žižek 1999, 34).

Sveti Duh je natanko *negacija negacije (Aufhebung)* smrti Boga.<sup>40</sup> Vstajenje Boga ni nič drugega kot drugo ime za Sveti Duh, kolektiv verujočih Kristjanov. Vendar status Svetega Duha ne smemo gledati kot neke vrste univerzalni-atemporalni Duh, ampak bolj v smislu virtualne entitete, katere status je natanko status subjektivne predpostavitev: obstaja natanko, v kolikor subjekti delujejo »kot da obstaja«. Njegov status je podoben ideološki Stvari (na primer Narod) – kot substanca, v kateri se individuumi najdejo, temelj njihove celotne eksistence, točka reference, ki daje horizont pomena njihovim življenjem, nekaj, za kar so se pripravljene žrtvovati – edina stvar, ki pa dejansko obstaja, so sami ti individuumi in njihova aktivnost. Tako je substanca dejansko zgolj, v kolikor individuumi verjamejo vanjo in delujejo ustrezno. V tem smislu lahko obrnemo postavko, da »ne moremo nič brez Boga« v »Bog ne more nič brez nas«, saj obstaja zgolj v naši aktivnosti (Žižek 2009, 60).

Sveti Duh je tretji član Trojice in je tiste vrste Bog, transformiran skozi smrt Kristusa, ki ga Žižek potrjuje v sedanjem času. Žižek pri tem poudarja materialno naravo tega duha. Splošno prepričanje kolektiva je vera v možnost vere, vera v vero Drugega: tukaj ne gre za noben nameren objekt. Žižek se nanaša na neosebni zaimsek nezavednega, kjer je duh zmožen spontanega samo-organiziranja (Žižek 2009, 289); kljub temu pa nam Žižek zagotavlja, da tukaj ni več ostanka tej skupini. Z drugimi besedami je Sveti Duh enak organizaciji kolektiva in telesa vernikov postanejo immanentna materialni realnosti vstalega božanstva.

Žižkova ocena izvora skupnosti torej naredi tranzicijo med Bogom-kot-duhom (ali veliki Drugi) in materialnim telesom vernikov. Žižek poudarja identiteto križanja in vstajenja, kjer je razlika v dogodkih razlika v percepciji, in tako Žižek drži vstalega

---

<sup>40</sup> Negacija negacije, ki smo jo podrobneje obravnavali v prejšnjih poglavjih v tem natančnem pomenu označuje »samonanašajočo se negativnost«: trenutek, ko zunanje negativno razmerje med Zakonom in zločinom postane notranja samonegacija zakona samega – ko se zakon izkaže za edino pravo transgresijo.

Boga znotraj mej materialnega sveta. Žižek govori, »ko se verniki zbirajo, kjer žalujejo za Kristusovo smrtjo, je njihov skupni duh ta vstali Kristus.

Duh, ki organizira skupino postane hitro sekulariziran. V tem smislu, čeprav duh vztraja onkraj smrti Boga, je to eksistenca, ki je ne moremo ločiti od materialne eksistence verujočih in ga ne moremo diferencirati od nobenega danega kolektiva. Bog je ime vernikov, ki so organizirani skozi idejo o Bogu.

Druga posledica vstajenja kot Svetega Duha je prehod, ki prenese boga iz privatnega v javni. Žižek poudarja korespondenco, ki povezuje religiozno organizacijo, ki odzema (v pomenu subtraksije) vernike iz javnega prostora s konceptom javnega (namesto bolj intuitivnega »privatnega«), povezava, ki je artikulirana skozi univerzalni dostop, ki ga imajo individuumi qua individuumi (brez posredovanja zunanje avtoritete) do Boga. Tako Žižek kaže, da je del, ki umre na križu, prav tako koncept javnega Boga: javni prostor je ateistični prostor. V tem oziru Žižek trdi, da je »Sveti Duh« tako 'javni' Bog, to, kar ostaja od Boga v javnem univerzalnem prostoru: radikalno desubstancializiran virtualni prostor kolektiva verujočih« (Žižek 2009, 295). Ta materializacija Boga je tako videna kot polno razkritje Lacanovega ateizma, ki zahteva eliminacijo velikega Drugega. Samo-konstituirana skupnost je tista skupnost, ki ne zahteva velikega Drugega, ki garantira pomen; namesto tega je ta skupnost vedno že pomen - skupnost, v kateri je vera materialno utelešena, zanika potrebo po velikem Drugem, ki verjame namesto nje, in tako torej omogoča, v ateizmu, da resnično verjamemo (prav tam, 296).

Prostor singularne univerzalnosti v krščanstvu tako nastopi kot »sveti duh« - kot prostor skupnosti vernikov, ki so *odtegnjeni* iz polja organskih skupnosti ali partikularnih svetov (»ni ne Juda ne Grka«) (Žižek 2010, 100). In tukaj nastopi pomiritev z tem razcepom (z individualno subjektivnostjo in družbeno totalnostjo) kot »nujna cena individualne svobode« (Žižek 2009, 95). Tako član skupnosti nima nekega simbolnega mandata, ampak predstavlja subjekt v njegovi najelementarnejši definiciji, kot singularno točko subjektivnosti. »Simbolna smrt« posameznika je tako rojstvo subjekta (Žižek 1999, 12).

Sveti Duh je torej strogo homologen Heglovskemu *Duhu*, »kot rezultatu samega sebe«, ki pomeni »duhovno substanco, nasebje, ki se vzdržuje *le* skozi stalno aktivnost subjektov, ki so vanjo vpeti« (Žižek 2010, 201).

Destrukcija organske skupnosti, subjektova 'iracionalno' vztrajanje na neki 'abstraktni' potezi celote, ki razbije harmonično enotnost, je samo gibanje, skozi katero je subjekt historično aktualiziran – način, kjer substanca postane subjekt. Enotnost, ki nastopi, skozi ta prehod skozi negativnost ni več substancialna organska enotnost, ampak 'substancialno različna enotnost', enotnost bazirana na negativnosti, v kateri to gibanje negativnosti privzame pozitivni obstoj (Žižek 1999, 96).

Heglovska substanca je torej vselej že subjektivirana, kjer pa tako subjekt kot substanca nimata nobene fiksne identitete.

Tako emancipatorni projekt mora vključevati tako etiko same emancipacije in samo ontološko strukturo, kot tudi subjekta emancipacije. Pri tem je pomembno, da za razliko od Badiouja in njegovega učitelja Althusserja, subjekt ni samo zvestoba dogodku, ampak mora de facto postati pred-dogodkoven. Subjekt kot negativnost! In skozi to negativnost se subjekt identificira z Dogodkom kot takim ali, z drugimi besedami, subjekt je Dogodek.

## 8.4 SVETI PAVEL

Pavlovsko skupnost bi lahko opisali kot skupnost svobodnih vernikov, ki opusti vse etnične razlike. Teoretična (in politična) pomembnost tega pojma skupnosti je, da poda prvi primer kolektiva, ki ga ne oblikuje in ne drži skupaj mehanizem prvotne Travme, kakršno opisuje Freud (skupna krivda očetomora), kjer obstaja nek Prvotni Drugi kot instanca izjeme, na podlagi katerega sploh lahko delujemo, tj. uživamo. Ne pozabimo namreč na osnovno Lacanovo maksimo, da je »užitek vselej užitek Drugega«.

Da pravilno razumemo singularno skupnost kristjanov, pa se moramo navezati na Židovsko ljudstvo kot predhodnika krščanske skupnosti. Singularno pojmuje kot »nedeljiv« ostanek (kot smo ga že podrobneje obravnavali: od Demosa v demokraciji do proletariata v marksizmu). Judje v tem smislu prav tako predstavljajo tak ostanek, »ostanek človeštva, v kolikor ga je zapustil Bog« (Žižek 2003b, 161). Žižek gre še dlje in pokaže, da le na ozadju tega lahko pravilno razumemo pavlovsko »transsubstanciacijo« Izbranega ljudstva, ki kot tako, nima več izvora v etnični pripadnosti, ampak v Stvari-Kristusa. Tako je krščanska skupnost ostanek (singularno) človeštva samega, kar napoteva znano revolucionarno geslo: Mi vsi, ki smo »nič«, bodimo »Vse«.

»Sveti Duh« označuje kolektiv, ki ga ne drži skupaj Označevalec-Gospodar, temveč zvestoba Stvari, napor, ki teče skozi razlike obstoječega družbenega telesa in jih v temelju negira (Žižek 2003b, 160). Iz tega izhajajoč je veliki Drugi (vselej že) mrtev in posledice tega obstoja je etično delovanje posameznikov, na katero meri ravno psihoanaliza. V tem smislu pavlovski kolektiv nima neke posebne identitete ali »načina življenja«, ampak je bojujoči se kolektiv, ki se sklicuje na brezpogojni univerzalizem.

Resnično univerzalnost najbolj zajamemo z Laclauvo opozicijo med antagonizmom in razliko: ko imamo opravka s sistemom razlik (strukturiranim družbenim telesom), njegova »univerzalnost« ni vseobsegajoča totalnost, ki vključuje vse dele, ali pa neka vsem skupna poteza, temveč njegov »antagonizem« kot določena razlika, ki diagonalno seka vse dele sistema razlik (družbenega telesa). To Badiou najde pri svetem Pavlu kot njegov veliki izum: izum »militantnega univerzalizma«. Pozicija, ki ve, kako prečkati polje z dodatno, bolj radikalno razliko, razliko, ki od znotraj seka vsak posamezni del. Tako pri Pavlu deluje »univerzalnost« krščanstva: kot je zapisal »Ni ne Juda ne Grka, ni ne sužnja ne svobodnjaka, ni ne moškega ne ženske«, ta ukinitev razlik ni dosežena

skozi vseobsegajočo skupno univerzalno potezo (»vsi so ljudje«) – če jo dojamemo na ta način, je zelo enostavno kritizirati Pavla, da to vključitev kvalificira s tem, da jo omeji na tiste, ki sprejmejo Kristusa kot odrešenika, medtem ko so drugi izključeni. Nasprotno je Pavlova poanta natanko naslednja: te opozicije niso pomembne, pomemben je boj med Življenjem in Smrtjo, med Odrešitvijo in Izgubo (Žižek 2003a).

Tako krščanska ljubezen ni idealiziranje Drugega (saj kot vemo, je idealizacija ljubljene le naša lastna fantazmatska konstrukcija), ampak postaviti Drugega kot »singularno točko subjektivnosti« (Žižek 2000b, 95). V badioujevski terminologiji bi lahko rekli, da je ljubezen *zvestoba* krščanskemu dogodku, ki zmoti ravnotežje Enega, in je kot taka nasilni vdor razlike, ki iztiri »uravnovežen« hierarhični red.

V tem smislu krščanska ljubezen spodbuja sam simbolni zakon od znotraj, ter se ne zapleta več v dialektiko Zakon in želje (po njegovi transgresiji). »Nadjazovska dialektika Zakona in transgresije se ne nahaja zgolj v dejstvu, da sam Zakon spodbuja svojo lastno transgresijo, da povzroča željo po svoji lastni kršitvi; naše uboganje samega Zakona ni »naravno«, spontano, temveč *vselej-že posredovano z željo (s potlačitvijo le-te) transgresirati Zakon*« (Žižek 2000b, 107). Temeljna poanta krščanske *agape* (ljubezni) bi lahko torej navezali na heglovske »Eno v dvojem«, konstitutivna vrzel v družbeni realnosti, ali v našem primeru simbolnemu Zakonu. Razcepljeni subjekt ljubezni izhaja natanko iz samega manka velikega Drugega in tako naredi vidno njegovo nekonsistentnost.

Sam Pavel namreč pravi v *Prvem pismu Korinčanom 13*, da ljubezen obstaja zgolj za nepopolna bitja. Iz ženske formula seksuacije lahko to beremo na naslednji način: »tudi tedaj, ko je 'vse' (polno, brez izjeme), polje vednosti ostaja na nek način ne-vse, nepopolno – ljubezen ni izjema Vsemu vednosti, temveč natanko tisti 'nič', ki naredi polni niz/polje vednosti za nepopolnega« (Žižek 2000b, 111). Tako lahko ljubi samo nepopolno, manjkavo bitje oziroma, »ljubimo, ker ne vemo vsega«. »Nemara je pravi dosežek krščanstva v tem, da je povzdignilo ljubljeno (nepopolno) Bitje na mesto Boga, tj. na mesto najvišje popolnosti« (prav tam). In tukaj se lahko zopet navežemo na žensko logiko ne-vsega; ljubezen do Drugega je natanko v njegovi nekonsistentnosti in iz te vrzeli med subjektom in Drugim izhaja »delo ljubezni«.

Če je ta ljubezen najbolj kruta, je to zato, ker postane s tem, da briše vse razlike, ker ne pozna ne Grka, ne Juda, ne sužnja, ne svobodnega, kot je dejal sv. Pavel, a hkrati

omogoča, da se srečuješ s tistim, kar ti je najbolj tuje in celo sovražno, nerazločljiva od popolnega opustošenja, razdejanja, ki ga povzroča sovraštvo. Ta zapovedana ljubezen namreč postavlja pod vprašaj vsako »bratstvo v imenu ideala«, vsako skupnost, utemeljeno na ravni označevalca, skupnega zadovoljevanja potreb, takih ali drugačnih interesov, zato da bi na drugi strani omogočila, da se vzpostavi »bratstvo v užitku«, če smemo tako reci, bratstvo v užitku, ki je v osnovi zlo.

Toda ta zapoved ljubezni do Boga in bližnjika, ki izpostavi neko Istost - kot realno ljubezen - ni možna kjer koli in kadar koli, pač pa zahteva cisto določene pogoje možnosti. Taka, že po naravi transgresivna ljubezen, je mogoča edino v infinitiziranem, brezmejnem univerzumu. V univerzumu, v katerem ni več mogoče posredovanje zakona, saj je, kot pravi Lacan, umanjkal prav porok tega zakona, namreč Drugi. Komajda prikrito perversnost, transgresivnost krščanske ljubezni bi zato lahko vzeli kot znamenje latentnega ateizma, ki radikalno postavi pod vprašaj imperative, ki so jim podvrženi subjekt. Kaj se zgodi z zapovedmi, potem ko ni več Drugega, ki bi zanje jamčil? Ali je take zapovedi sploh še mogoče spoštovati? Krščanska zapovedana ljubezen odgovarja na ta vprašanja z radikalno mutacijo objekta ljubezni: s tem ko samega Boga reducira na objekt ljubezni, prizna in hkrati tudi že zakrije njegov neobstoj. V nekem pomenu bi lahko rekli, da imata v krščanski ljubezni bližnjik in celo Bog podobno vlogo, kot jo Lacan pripisuje svetniku oziroma analitiku: če nastopata kot objekt ljubezni, to ni zato, ker bi utelešala kakšen ideal, pač pa zato. Ker zasedata mesto objekta-razloga želje - funkcionirata kot pozitivacija manka v strukturi (Šumič-Riha 1999, 65).

Poudarek na »različnosti Drugega« je zgolj fetiš, ki nam omogoči ohraniti neproblematično istovetnost naše lastne pozicije: prav s tem, ko lastno pozicijo »zgodovinsko relativiramo«, jo v resnici ohranimo neproblematično, tj se zaslepimo za to, kako je ta pozicija že »od znotraj razsrediščena«, razcepljena. To, kar Freud imenuje »Ojdipov kompleks«, je prav tako »nezgodovinsko« travmatično jedro (travma prepovedi, na kateri temelji družbeni red), in raznotere zgodovinske ureditve spolnosti in družine niso nič drugega kot prav toliko načinov, da bi obvladali to travmatično jedro. »Razumeti Drugega« pomeni pacificirati ga, preprečiti, da bi srečanje z Drugim postalo srečanje s tem Realnim. »Do Realnega kot tistega, kar se 'zmerom vrača na svoje mesto', pridem tako, da se z Drugim 'identificiramo v Realnem« se pravi: da



prepoznamo v oviri, blokadi, zaradi katere je Drugemu spodletelo, našo lastno blokado, tisto, kar je 'v nas več kot mi sami'« (prav tam).

Ljubezen, naj bo krščanska ali pa sodobna, je le en način, kako se v simbolno vpisuje tisto, kar preostane od Drugega, potem ko ni več mogoč noben ideal. Nas pa zanima, do kakšne mutacije Drugega pride na področju politike v infinitiziranem univerzumu. Ali nam gornja modela ljubezni ponujata matrico za razumevanje političnih mutacij v dobi globalizacije? Kakšno vlogo ima lahko kategorija Drugega v politični refleksiji, ko od idealov in od Drugega, ki jih nalaga, ni ostalo nič?

Ni težko pokazati, da je proces globalizacije in z njo povezan propad držav-nacij dokončno pokopal Schmittovo distinkcijo med »dobrim« zunanjim oziroma političnim sovražnikom in »slabim«, neujemljivim notranjim sovražnikom. Pravzaprav bi morali reci, da je eden izmed ključnih paradoksov schmittovskega pojmovanja politike v tem, da se je izoblikovalo prav v razmerah, v katerih so se začela kazati znamenja zastaranja ali celo razkroja univerzuma, v katerem je bilo utemeljeno ločevanje sovražnika od prijatelja (prav tam, 67). Kot smo videli, ima sodobni notranji sovražnik popolnoma drugačen status od tistega, ki ga je Drugemu pripisoval Schmitt: če zunanji sovražnik nastopa kot sredstvo za identifikacijo in pacifikacijo skupnosti, pa notranji sovražnik, prav zaradi svoje nerazločljivosti, neprepoznavnosti, deluje uničevalno na skupnost: namesto da bi jo konsolidiral, jo uničuje.

A četudi se zdi, da je danes tudi sama izključitev izključena, to ne pomeni, da je preprosto izginila. Če je izključitev danes nevidna, je to zato, ker imamo opraviti z drugačno izključitvijo, tj., z notranjo izključitvijo.

Paradoks notranje izključitve bi zato lahko opredelili takole: v tisti meri, v kateri je vse in vsak postal del globaliziranega »novega svetovnega reda«, je tudi sama izključitev postala radikalno kontingentna, kajti tako logika globalnega trga kot tudi univerzalizacija znanstvenega diskurza sta zamajala vse opore, na katerih so se ponavadi utemeljevali izključevalni mehanizmi: rasa, kultura, jezik, nacija, spol itn. A po drugi strani je ravno tako treba reči. Da je prav iz istega razloga, in to kljub temu, da je vsakdo vključen v »globalno človeštvo«, vsakdo vedno na tem, da postane neviden, neprepoznaven, nepriznan: četudi je vključen v skupnost, tak njen član vseeno »ne šteje« oziroma ni reprezentiran (prav tam, 70).

## 9 ZAKLJUČEK

Razvoj človeškega spoznanja nam torej pove, da gre v poljih ontologije za to, da uvidimo, kako se onkraj zavese ne skriva nič, kar pridobi vso težo ontološke konsistence. Lacanovsko povedano, je onstran fenomenov ravno *objet petit a*, grimasa realnosti, ki predstavlja nekaj, a nekaj kot nič. In definicija subjekta je prav to, v njegovi nasprotni določitvi.

Subjekt je torej subjekt brez substance, »diskontinuiteta v Realnem« (Miller 2001, 242), a vendar kot praznino ima ontološko konsistenco.

In kakšne bi bile politične implikacije krščanske smrti Boga in pavlovske zvestobe temu dogodku? Ne samo v tem smislu, da družbeni red ni neka naddeterminirana substancialna realnost, kot neke vrste konsistentna normativna totalnost, ki kot taka, individuume interpelira v subjekte, ampak nekaj popolnoma nasprotnega: družbeni hierarhični red ni temeljni horizont našega družbenega delovanja, ki se predstavlja kot neke vrste organska celota, kjer ima vsak del svoje ustrezno mesto, ampak, da moramo biti zvesti egalitarni ideji, ki, kot taka je singularna resnica, ki prereže počez vse (spolne, rasne, razredne itd.) razlike.

Nadalje, ne samo, da je struktura v svojem temelju inherentno nekonsistentna in da je pogoj možnosti te nekonsistence sam subjekt, čista negativnost, ampak da hkrati uvidimo v samem tem Padcu njemu lastno Odrešenje. V kakšnem smislu? Ali ni temeljna značilnost totalitarnih sistemov natanko ta, da je vselej obstajala neka instanca, veliki Drugi, ki je garantirala konsistentnost samega sistema; v nacizmu je takšna izjema bila Žid, ki je onemogočal nacistični Nemčiji njeno polno realizacijo, njeno organsko imperialno nujnost, v stalinizmu je takšno instanco predstavljala sama Zgodovina kot nujnost logičnega napredka (v komunizem). Ali danes, v času globalnega liberalnega kapitalizma ne velja podobna struktura? Ali ni trg podobne funkcije velikega Drugega, ki usmerja atomizirane posameznike k večji prosperiteti, kjer trg predstavlja nevidno roko, ki vzdržuje sistem v njegovi konsistentni totalnosti?<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> Z kolapsom takšne ideologije trga bi si drznili trditi, da je vlogo trga danes prevzel sam denar, kot menjalno sredstvo. Ali ni to hkrati čudovit dokaz heglove dialektike; kjer se je denar predstavljal zgolj kot menjalno sredstvo, neki podrejeni moment menjalnega procesa ponudbe in povpraševanja, je v samem razvoju postal vzvišen moment proizvodnjega procesa?

Ta sprevrnitev čiste negativnosti v pozitivni moment, kot Dogodek ali Dejanje, pa smo skušali demonstrirati v materializaciji zvestobe temu dogodku, ki nosi v krščanstvu drugo ime za Sveti Duh – egalitarni emancipatorični kolektiv angažiranih kristjanov. Sveti Pavel nam tukaj ponuja izjemne napotke.

Dialektika smrti in vstajenja ne pomeni zgolj, da je krščanstvo v svojem temelju subverzivno in hkrati revolucionarno in ateistično, ampak da je sama neskončnost, transcendenca imanentna končnemu umrljivemu bitju. Politične implikacije so tukaj izjemne;

Jedro naše obravnave bi lahko z eno besedo opisali kot jedro subjekta. Pri tem smo poskušali priti do njegove konceptualizacije z različnih strani. Ontološka raven subjekt pomeni natanko to dejstvo, da je subjekt drugo ime za samo negativnost biti, za vrzel, razpoko v sami realnosti, ki pa jo v dialektičnem posredovanju šele omogoča.

Na drugi strani smo do subjekta prišli iz same Heglove logike univerzalnega. Napetost med univerzalnim in partikularnim je po Heglu lastna napetosti v univerzalnosti sami ... in različne partikularnosti so (ne-)uspešni poskusi realizirati to univerzalnost. Subjekt je drugo ime za singularno točko univerzalnosti, ki naredi vidno natanko to dejstvo, da je univerzalnost kot taka, v sebi »ne-vsa« in subjekt ni nič drugega kot simptom (ali odgovor) nekonsistentnosti same univerzalnosti. Iz Lacanovske logike seksuacij pa smo skušali orisati dejstvo, da je subjekt v svojem temelju ženska pozicija, v smislu ne-Vsega.

Logika ne-Vsega pa je hkrati začetek in zaključek naše obravnave. Pomembne implikacije, ki smo jih skušali razčleniti izhajajo natanko iz nekonsistentnosti, netotalizabilnosti neke dane Celote. Ontološka nepopolnost realnosti, kot jo opeva »novodobni« dialektični materializem, tako pomeni, da realnost kot taka ne obstaja (tako kot »družba ne obstaja« ali »spolno razmerje ne obstaja«), saj jo v svojem jedru preči konstitutivna vrzel. Ravno zaradi dejstva, da ne moremo govoriti o Celoti realnosti, ker je le-ta ontološko nekonsistentna, potrebuje dodatek subjektovega kontingentnega dejanja, da bi dosegla videz »Enega«. Hkrati pa je subjekt drugo ime za absolutno negativnost, ki pridobi svojo konsistenco, svojo Bit, šele skozi posredovanost z Drugim, tj., realnostjo. Ne le, da sta subjekt in Drugi v dialektičnem razmerju, ampak je naša temeljna poanta, da se soočamo s prekritjem dveh mankov – manka subjekta in manka Drugega.

Vse te poti, ki smo jih orisali, krožijo okrog koncepta subjekta, ki ima v tem smislu določene etično-politične implikacije. Naša naloga je bila natanko poudarek na negativnosti, subjektu kot čisti negativnosti, ki po Žižkovem mnenju ustvari pogoje možnosti za avtentično politično dejanje. V marksistični terminologiji je po Žižkovi oceni drugo ime za to negativnost sam proletariat, ki je »del-brez-deleža« (Rancière), negativni moment v simbolnem redu, singularna (simptomalna) točka, ki naredi vidno nekonsistentnost samega univerzalnega (hierarhičnega) družbenega reda.<sup>42</sup> Politična gesta *par excellence* je tako »Mi, ki smo Nič, stojimo v imenu Vseh«. Naša teza je torej, da proletariat ni razred kot tak v neki specifični historični konstelaciji, zato ga ne moremo enačiti z delavskim razredom kot takim, ampak ga moramo »najti« v vsaki partikularni historični situaciji posebej, zato je v tem natančnem pomenu proletariat samo realno razreda.

Tako je po našem mnenju ključno vztrajati na singularni univerzalni (egalitarni) Ideji, ki mora izhajati iz kratkega stika med Univerzalnim demokracije in univerzalnostjo Izključenih. In demokracija, od antične Grčije dalje, je natanko ime za ta vdor »dela, ki ni del« v družbeno-politični prostor.

Na drugi ravni smo iz ontološke, natančno ontološke razpoke pristopili na politične implikacije takšne materialistične ontologije tudi iz teološkega branja krščanskega dogodka smrti Boga, kjer ne umre samo ime Boga (kot je dekonstruktivistična interpretacija krščanskega dogodka, kjer Bog kot absolutna Drugost ostaja) ampak sam bog onto-teologije. Natanko v tem pomenu je po Žižkovem mnenju krščanstvo v samem svojem jedru strašansko revolucionarno in hkrati tudi ateistično. Svetega Pavla kot ustanovitelja samega krščanstva kot institucionalne religije lahko interpretiramo kot revolucionarja, ki je skozi zvestobo Dogodku-Kristusa ustanovil egalitarno skupnost, ki se naslavlja na univerzalno Resnico krščanstva.

Neobstoj velikega Drugega se torej prav tako nanaša na slavni Gandhijev moto: »Sam bodi sprememba, ki jo hočeš videti v svetu« ali druga različica: »Mi smo tisti, na katere smo čakali«. To pomeni, da Zgodovina (ali Usoda itd.) ni na naši strani in je celotno breme političnega delovanja na naših ramenih – voluntarizem, ki sovпада s svobodo; osvoboditi se od velikega Drugega torej hkrati ohranja svobodo za ustvarjalno

---

<sup>42</sup> In razredni boj oziroma antagonizem je natanko Realno družbenega reda, ki insistira kot nesimbolizabilno jedro v samem simbolnem.

eksperimentiranje (Žižek 2010, 137). Ta negotovost in manko naslonitve na družbeno-etični okvir odpre področje tako imenovane »intersubjektivnosti« kot medsebojne odvisnosti in zanašanja med subjekti. Tako normativni okvirji niso dani vnaprej, ampak so sami rezultat »etičnega delovanja«. Politični subjekt se tako lahko opre le na kolektivno voljo svojih podpornikov. V tem smislu govorimo o »političnem suspensu etičnega« (Žižek 2004a), v tako imenovanem preseku etike in politike, v katerem je etika »spolitizirana«, stvar radikalno kontingentnih odločitev. Takšno gesto pa ni več moč pojasniti skozi zvestobo neki predobstoječi Resnici emancipatorične politike (naj bo to resnica Komunizma ali kakršnakoli druga singularna resnica egalitarne družbe), saj redefinira same termine te Resnice v neki zgodovinski situaciji. Resnica zatorej nima substancialne opore, ampak obstaja zgolj kot virtualna entiteta v subjektivnem delovanju; heglovsko rečeno, »Substanca = Subjekt«.

## 10 LITERATURA

- Agamben, Giorgio. 2004. *Homo Sacer: suverena oblast in golo življenje*. Ljubljana: Študentska založba.
- --- 2008. *Čas, ki ostaja: komentar k Pismu Rimljanom*. Ljubljana: Študentska založba.
- Badiou, Alain. 1996. *Etika*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- --- 1998. *Sveti Pavel: utemeljitev univerzalnosti*. Ljubljana: Analecta.
- --- 2004. *Ali je mogoče misliti politiko? Manifest za filozofijo*. Ljubljana: ZRC SAZU.
- --- 2005a. *Being and event*. London, New York: Continuum.
- --- 2005b. *Metapolitics*. London, New York: Verso.
- --- 2008. *Ime česa je Sarkozy?*. Ljubljana: Založba Sophia.
- --- 2009a. Ideja komunizma. *Filozofski vestnik* 30 (3): 7-20.
- --- 2009b. *Logics of worlds: being and event, 2*. London, New York: Continuum.
- Chesterton, G. K. 2001. *Pravovernost*. Ljubljana: Mohorjeva Družba.
- Deleuze, Gilles in Felix Guattari. 2007. *Anti-Oedipus: capitalism and schizoprenia*. London, New York: Continuum.
- Dolar, Mladen in Slavoj Žižek. 1985. *Hegel in Objekt*. Filozofija skozi psihoanalizo / III. Ljubljana: Analecta.
- --- 2006. Freud in politično. *Problemi* 40 (7-8): 277-307
- ---, ur. 2008. *Ateizem*. Ljubljana: društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Fink, Bruce. 1993. »Ni spolnega razmerja.« Eksistenca in formule seksuacije. *Problemi. Razprave* 31 (4/5): 225-258.
- Hardt, Michael in Antonio Negri. 2003. *Imperij*. Ljubljana: študentska založba.
- Klepec, Peter. 2000. Nekatera vprašanja demokracije v luči Badioujeve teorije. *Filozofski vestnik* (3): 23-40.
- --- 2004. *Vznik Subjekta*. Ljubljana: ZRC SAZU.
- Kolšek, Katja. 2010. *Drugi demokracije: problemi imanence in drugosti v sodobnih teorijah demokracije*. Koper: Annales, Znastveno-raziskovalno središče.

- Lacan, Jacques. 1988. *Etika psihoanalize*. Ljubljana: DE.
- --- 1994. *Spisi*. Ljubljana: Analecta.
- --- 1996. *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*. Ljubljana: Analecta.
- Laclau, Ernesto in Chantal Mouffe. 1987. *Hegemonija in socialistična strategija*. Ljubljana: Partizanska knjiga.
- Lefort, Claude. 1999. *Prigode demokracije: Izbrani spisi Clauda Leforta*. Ljubljana: Liberalna Akademija.
- Lyotard, Jean-François. 2004. *Postmoderna za začetnike*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Malabou, Catherine. 2005. *The future of Hegel*. New York: Routledge.
- Miller, Jacques-Alain. 1990. Jacques Lacan: opombe h konceptu passage a l'acte. V *Beseda, dejanje, svoboda. Filozofija skoz psihoanalizo 5*, ur. Miran Božovič, Mladen Dolar, Rado Riha in Slavoj Žižek, 54-64. Kočevje: Kočevski tisk.
- Pluth, Ed. 2007. *Signifiers and Acts*. New York: State university of New York.
- Rado, Miha. 2006. Kako lahko vidim revolucijo? *Filozofski Vestnik* (1): 31-47.
- Rancière, Jacques. 2005. *Nerazumevanje: politika in filozofija*. Ljubljana: ZRC SAZU.
- Simoniti, Jurij. 2006. Badioujeva anti-dialektika. *Problemi* 44 (3/4): 113-148.
- Soler, Colete. 1997. Subjekt in Drugi. *Razpol* (10): 49-63.
- Šumič-Riha, Jelica. 1995. *Avtoriteta in argumentacija*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- --- 1996. Anahronizem emancipacije. *Problemi* 34 (5-6): 25-46.
- --- 2005. Drugost v psihoanalizi, Drugost v politiki: isto v Drugosti. *Filozofski vestnik* 26 (3): 23-38.
- --- 2006. Transfinitizacija v politiki. *Filozofski Vestnik* 27 (1): 7-30.
- Vighi, Fabio in Heiko Feldner. 2007. *Žižek beyond Foucault*. New York: Palgrave MacMillan.
- Zupančič, Alenka. 1990. Dejanje, svoboda, zlo. V *Beseda, Dejanje, Svoboda. Filozofija skoz psihoanalizo 5*, ur. Miran Božovič, Mladen Dolar, Rado Riha in Slavoj Žižek, 212-231. Kočevje: Kočevski tisk.
- --- 2004. Peti pogoj: k filozofiji Alaina Badiouja. *Filozofski vestnik* 25 (3): 7-20.

- Žerjav, Ana. 2004. Imperij: poskus utemeljitve množstva. *Filozofski vestnik* 25 (1): 97-113.
- --- 2006. Subjekt v primežu biti in dogodka. *Problemi* 44 (7/8): 187-217.
- Žižek, Slavoj. 1982. *Zgodovina in nezavedno*. Ljubljana: Cankarjeva Založba.
- ---, ur. 1984. *Filozofija skozi psihoanalizo*. Ljubljana: Analecta.
- --- 1989. Hawking: vednost v realnem. *Razpol* (5): 236-241.
- --- 1990. Roberto Roselini: dejanje, svoboda, samomor. V *Beseda, dejanje, svoboda. Filozofija skoz psihoanalizo* 5, ur. Miran Božovič, Mladen Dolar, Rado Riha in Slavoj Žižek, 64-93. Kočevje: Kočevski tisk.
- --- 1993. Ima subjekt vzrok? *Problemi* 31 (7):183-189.
- --- 1997. Kartezijanski subjekt versus kartezijanski teater. *Razpol* (10): 25-48.
- --- 1999. Krščanstvo, dejanjem in zlo. *Razpol* (11): 7-33.
- --- 2000a. *The Ticklish Subject: the absent centre of political ontology*. London, New York: Verso.
- --- 2000b. *Krhki Absolut: Enajst tez o krščanstvu in marksizmu danes*. Ljubljana: Analecta.
- --- 2002. Edini dobri bližnjik je mrtev bližnjik. *Razpol* (12): 281-301.
- --- 2003a. *Puppet and the dwarf: The perverse core of Christianity*. Cambridge, London: MIT Press.
- --- 2003b. Nekaj pripomb o odnosu med židovsko in krščansko subtrakcijo. *Problemi* 41 (4/5): 151-176.
- --- 2004a. *Paralaksa. Za politični suspenz etičnega*. Ljubljana: Analecta.
- --- 2004b. *Canis non canendo*. *Problemi* 42 (1-2): 5-32.
- --- 2005. *Kako biti nihče*. Ljubljana: Analecta.
- --- 2006. *The Parallax View*. Cambridge Massachusetts, London: MIT Press.
- --- 2007. K materialistični teologiji. *Filozofski Vestnik* 28 (1): 7-18.
- --- 2008a. Materializem brez materije, teologija brez Boga. V *Ateizem*, ur. Mladen Dolar, 123-141. Ljubljana: Problemi.
- --- 2008b. *In defence of lost Causes*. London, New York: Verso
- ---, John Milbank in Creston Davis, ur. 2009. *The monstrosity of Christ: paradox or dialectic?* Cambridge, Massachusetts: MIT press.
- --- 2010. *Najprej kot tragedija, nato kot farsa*. Ljubljana: Analecta.
- --- 2011a. *Poskusiti znova – spodleteti bolje*. Ljubljana: Cankarjeva Založba.



- --- 2011b. Ne ploskati, ni treba pasti na tako poceni finte. *Dnevnik*, 11. april. Dostopno prek <http://www.dnevnik.si/video/6744> (11. julij 2011).