

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Damir Avdić

Vsakdanje življenje skozi diskurz psihoanalitske antropologije

Diplomsko delo

Ljubljana, 2011

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Damir Avdić

Mentorica: doc. dr. Karmen Šterk

Somentor: asist. dr. Mirt Komel

Vsakdanje življenje skozi diskurz psihoanalitske antropologije

Diplomsko delo

Ljubljana, 2011

Vsakdanje življenje skozi diskurz psihoanalitske antropologije

Vsakdanje življenje je koncept, čigar pomen se na prvi pogled zdi banalen in samoumeven. Diplomaska naloga je poskus dokazovanja, da temu ni tako. Na začetku je predstavljena uporaba koncepta vsakdanjega ter nekaj najbolj značilnih teoretskih obravnav tega koncepta. V nadaljevanju je podrobneje predstavljeno Habermasovo razumevanje vsakdanjega življenja in socialnega sistema v relaciji s krizo ter koncept organizacijskega principa. Potem sledi umeščanje koncepta operacijske logike Michaela de Certeauja v Habermasov teoretski kontekst. Relacija vsakdanjega življenja in krize je temeljno izhodišče nadaljnjih analiz, ki vodijo h kritiki Habermasovega pristopa skozi analizo izjemnosti krize ter definiranje vsakdanjega življenja kot označevalca brez označenca. Ta ugotovitev vodi k psihoanalitski obravnavi koncepta vsakdanjega življenja, za kar sta temeljni teoretski referenci Slavoj Žižek in Martin Heidegger. Izhodišče te obravnave je Marxova ideja, da ne smemo iskati skrivnosti, ki naj bi se nahajala za formo, vendar skrivnosti forme same. Povezavi reflektivpronomena <se> z lacanovim Velikim Drugim sledi označevanje vsakdanjega življenja kot rezultata izhodiščnega antagonizma.

Ključne besede: vsakdanje življenje, kriza, izjema, pravilo, ničti označevalec, psihoanaliza, ontologija

The concept of everyday life through the discourse of psychoanalytical anthropology

Everyday life is a concept that is often taken for granted as banal and self-explanatory. This diploma work is an attempt to show that this is not necessarily true. First chapters are dedicated to the linguistic usage of the concept of everyday and presentation of some of the most significant theoretical approaches to the mentioned concept. In the continuation we find a more profound insight into Habermas' understanding of everyday life, of the social system in relation to the crisis and of the concept of the organizational principle. This is followed by interpellation of Michel de Certeau's concept of operational logic into Habermas' theoretical context. Relation between everyday life and crisis is the starting point of further analysis which leads to the critique of Habermas' approach through the analysis of crisis' exceptional status in regard to the everyday which I defined as a signifier without signified. This notion leads to psychoanalytical review of the concept of everyday life, for which Slavoj Žižek's and Martin Heidegger's works serve as basic theoretical references. The basic idea that guides further analysis is Marxist notion that we shouldn't search for the secret behind form, but the secret of the form itself. Establishing connection between Das Man and Big Other is followed by defining everyday life as a result of the fundamental antagonism.

Key words: everyday life, crisis, exception, rule, zero signifier, psychoanalysis, ontology

Kazalo vsebine:

Uvod	5
Vsakdanje življenje skozi diskurz psihoanalitske antropologije	7
Uporaba koncepta vsakdanjega	7
Od banalnosti proti logiki	9
Habermas in organizacijski princip	12
Vsakdanje relacije	14
Exceptio firmat regulam in Exceptio probat regulam in casibus no exceptis	15
Digresija 1. ali O subjektovem doživljanju krize	20
Digresija 2. ali Označevalec brez označenca	21
Nazaj k Heideggerju	23
Refleksivpronomen <se> kot Lacanov Veliki Drugi in vsakdanje življenje kot rezultat izhodiščnega antagonizma	25
Socialni sistem kot obljuba vsakdanjega življenja	27
Zaključek	28
Literatura:	30

Uvod

»Izraz vsakdanjost primarno pomeni nek določen »kako« eksistence« (Heidegger 1997, 501).

Empirične študije vsakdanjega življenja vključujejo opise človeškega vedenja v vseh možnih socialnih situacijah, od letališč in nakupovalnih središč do delovnega okolja. Osnovni poudarek je v raziskovanju načinov, kako se ljudje ukvarjamo z osnovnimi socialnimi aksiomi, kako ustvarjamo in uporabljamo socialni prostor ter čas na ravni posameznika in družbe. Raziskuje se, kako se socialna identiteta formira in vzdržuje. Metodološko pa raziskave temeljijo na opazovanju z udeležbo, subjektivni presoji osebnih izkušenj, tako v znanstvenemu opisu, kot tudi v analizi vedenja. Ukvarjanje z vsakdanjim življenjem skratka pomeni ukvarjanje z realnostjo, ki konstituira življenje kot navadno realnost, kot spontani rezultat vitalnih in kreativnih akterjev.

V diplomski nalogi se bom ukvarjal z analizo samega predmeta tovrstnih študij. Analiziral bom koncept vsakdanjega življenja oziroma vsakdana in vsakdanjega. Ta koncept z lahkoto uporabljamo in lahko precej enostavno opredelimo njegovo vsebino, oziroma označimo določene akcije, situacije in občutke kot vsakdanje, vendar težko pojasnimo zakaj je temu tako in na kakšen način se vsakdanje razlikuje od nevsakdanjega. Lahko rečemo, da je vsakdanje lahko vse in (ali) nič (hkrati), odvisno od konteksta, perspektive in občutenja. Kot bomo videli v nadaljevanju, veliko lažje definiramo kaj ni vsakdanje, najlažje ga označimo v nasprotju z nevsakdanjim, z izjemo, oziroma krizo, kar bo tudi temeljna relacija analiz te diplomske naloge. Glede na to da se bom ukvarjal z analizo vsakdanjega kot označevalca določene spontane realnosti, sem se odločil za psihoanalitski diskurz, po mojem mnenju, najboljši možen pristop k omenjeni problematiki, vsekakor pa najbolj zanimiv.

Na začetku se bom osredotočil na uporabo koncepta vsakdanjega, tako na vsakdanjo rabo te besede, kot tudi konceptualno rabo. Nato bom predstavil temeljne pristope obravnave tega koncepta znotraj družboslovja in filozofije, nakar se bom osredotočil na Habermasov socialni sistem, ter vpliv krize na vsakdanje življenje. Iz tega bo izhajala

kritika Habermasova pristopa, problematika definiranja tega koncepta, ter nove zastavitve, ki bodo zahtevale psihoanalitski pristop h konceptu vsakdanjega življenja. Avtorji s katerimi se bom, poleg Habermasa, ukvarjal so Heidegger, Levi Strauss in Slavoj Žižek.

Vsakdanje življenje skozi diskurz psihoanalitske antropologije

Uporaba koncepta vsakdanjega

Glede na to da bo del analiz potekal v maniri strukturalne lingvistike, je nujno izpostaviti pomen/e besede vsakdanje, in njeno uporabo, kar bom v naslednjih poglavjih v kratko predstavil.

Sledeči primeri so primeri vsakdanje rabe, ki jih za besedo *vsakdanje* navaja Slovar slovenskega knjižnega jezika (SSKJ 2000).

»vsakdanji, navaden človek: iz junaka se je spremenil v vsakdanježa«

»stopil je iz anonimnosti svojega vsakdanjega življenja«

»narediti kaj pusto vsakdanje, plehko, nepomembno«

»drobni prepiri, drobne vsakdanje skrbi, drobne ljubezenske zgodbe«

»naveličal se je podeželskega enoličja; puščobno, vsakdanje enoličje«

Iz navedenih primerov je razvidno, da so temeljne konotacije in pomeni koncepta vsakdanjega v pogovorni rabi – »rutina, navadnost, banalnost, normalnosti, povprečnost, pričakovanost, nepomembnost, majhen pomen nečesa in enoličnost«. Konceptualna raba besede vsakdanje ima podobne pomene in konotacije tako v slovenskem, kot tudi v angleškem in španskem jeziku. V angleščini beseda *everyday*¹ označuje predvsem rutino in tipično, kar je očitno iz primerov, ki jih navaja Merriam Webster Dictionary (2011):

»Don't let the problems of everyday life get you down«²

»We're just an everyday family, with a dog and cat and bills to pay«³

¹ Vsakdanje (eng.)

² Ne dovoli, da te obremenjujejo vsakdanje težave

³ Mi smo samo vsakdanja družina, imamo psa, mačko in položnice, ki jih moramo plačati

V španščini se beseda *cotidiano*⁴ uporablja predvsem kot pridevnik, ki označuje pogostost, frekvenčnost nečesa, se pravi označuje nekaj kar se dogaja na dnevni ravni, konotira pa iste pomene kot v slovenščini in angleščini. Razliko opazimo na ravni formiranja besede. Medtem ko je v slovenskem in angleškem jeziku beseda sestavljena iz dveh morfemov, ki pomenita vsak in dan/dnevno, v španščini beseda *cotidiano* izhaja iz latinskega jezika, oziroma besede *quotidianus*, ki je sestavljena iz *quotus* (*koliko*) in *dias* (*dan*). V kontekstu lingvistične antropologije je zanimivo izpostaviti, da v španščini beseda *cotidiano* ni očiten označevalec svojega označenca, kot je to, na primer, v angleščini in slovenščini, kjer že sami sestavni deli besede implicirajo njeno pomenskost. Kljub temu ima beseda vsakdanje tudi v špančini iste/podobne konotacije, sinonime ter antonime.

Po kratkemu pregledu besede vsakdanje in njenega pomena oziroma konotacij in sopomenk v slovenskem, angleškem, španskem in latinskem jeziku, lahko rečemo, da med pomenom, ki prvega signalizira (kar se dogaja vsak dan, rutinsko) in pomenih, ki izhajajo iz pogovorne rabe (povprečno, banalno, navadno, normalno) obstaja subtilna razlika. Rutinsko je nekaj, kar posameznik počne dan za dnem, beseda vsakdanje pa referira na nekaj, kar je povezano z družbo, nekaj čemur bi pogovorno rekli – to kar vsak dan počne ves svet. Slednje nakazuje na določen standard, normalnost, povprečno realnost. Na primer, na individualni ravni oziroma za določenega posameznika, je rutinsko vsak dan iti v službo, medtem ko odhod v bolnišnico pomeni nekaj, kar prekine to rutino. Na ravni družbe je odhod v bolnišnico vsakdanja stvar, ki se ljudem dnevno dogaja, za tistega, ki gre v bolnišnico pa je rutina prekinjena. Vožnja z avtobusom je, na primer, del vsakdanjega življenja, čeprav avtobusa ne vozi vedno isti voznik in na njem niso vedno isti potniki.

Ko pišemo o vsakdanjemu življenju, torej nimamo v mislih dejanske vsebine tega kar vsakdanje označuje za posameznika (plavanje, nakup itn.), temveč kriterije tega označevanja in vsakdanje življenje kot označevalca določene spontane realnosti na ravni družbe.

⁴ Vsakdanje (esp.)

Od banalnosti proti logiki

“There is a power concealed in everyday life’s apparent banality, a depth beneath its banality, something extraordinary in its ordinariness” (Lefebvre 2002, 37).⁵

Antropologija in sociologija v kontekstu vsakdanjega življenja preučujeta življenjske pogoje ljudi. Ta predmet v znanstvenemu polju združuje vrsto ved, ki obravnavajo lingvistiko, zgodovino, politično in pravno teorijo, psihologijo, ekonomijo in druge, ter jih nadgrajuje z epistemološko analizo s stališča vsakdanjega življenja. Iz opisa antropologije vsakdanjega življenja je razvidno, da le ta ne temelji na normativnem konceptu vsakdanjega življenja, ga pa raziskuje s kvazi-objektivne metapozicije antropologa in uvršča v preučevane predmete. Obsežno raziskovalno polje antropologije vsakdanjega življenja si zastavlja vprašanja o tem, kaj ljudje počnejo in kaj se jim dogaja.

Preden začnem z globljo analizo koncepta vsakdanjega življenja, bom predstavil najpomembnejše kulturološke pristope k raziskovanju tega koncepta. Kot osnovo sem izbral knjigo *Understanding everyday life*⁶ (Bennet in Watson 2002).

V uvodu knjige *Understanding everyday life*, ki sta jo uredila Tony Bennet in Diane Watson, najdemo tri osnovne perspektive, ki se v kulturnih študijah uporabljajo za raziskovanje in analizo vsakdanjega življenja. Prvi perspektivi sta oblikovani na osnovi teorij Jürgena Habermasa in Michela Foucaulta.

Jürgen Habermas, nemški sociolog in filozof, čigar koncepte bom podrobneje obravnaval v nadaljevanju diplomske naloge, o vsakdanjem govori kot o nečem navadnem in skupnem, nečem, kar si delimo vsi (Bennet in Watson 2002, 11). Osnovo za rojstvo vsakdanjega življenja vidi v spremembi strukturalne transformacije javne sfere. Izhajajoč iz njegovih teorij, lahko sklepamo, da je vsakdanje življenje izšlo iz progresivne in postopne ekspanzije tistega, kar je bilo razumljeno kot vredno javnega, kar je pomenilo razvoj kulturnega prostora in demokratizacijo vsakdanjega življenja (Bennet in Watson 2002, 11).

⁵ Za očitno banalnostjo vsakdana se skriva določena moč, določena globina, nekaj neobičajnega v njeni običajnosti, nenavadnega v njeni navadnosti.

⁶ Razumevanje vsakdanjega življenja

Druga perspektiva, ki jo predstavlja Foucault, govori o obratu v osi individualizacije, ki jo povezujemo z modernimi formami discipline – ekspanzijo v vidnosti vsakdanjega. Foucault pravi, da je težnja po disciplinirani družbi pripeljala do interesa za vsakdanje življenje navadnih ljudi. Posledica tega je akumulacija statistične, fotografske in tekstovne dokumentacije o vsakdanjem življenju navadnih ljudi, z namenom narediti jih bolj vidne in posledično podložne za vladanje s strani novih birokratskih in disciplinskih moči (Bennet in Watson 2002, 12).

Omenjenima perspektivama je skupno, da se ne ukvarjata toliko s samimi vsakdanjim praksami, temveč z mehanizmi, ki so pripeljali ta koncept v fokus, kot na primer, demokratizacija političnega in kulturnega življenja ter pojav novih disciplinarnih oblik. To značilnost bom, kot sem že v uvodu napovedal, obdržal tudi v lastni analizi koncepta vsakdanjega življenja, in sicer kot analizo forme vsakdanjega v kontekstu psihoanalitičnih struktur.

Tretja perspektiva povezuje pojav vsakdanjega življenja z zgodovino socialnih gibanj (Bennet in Watson 2002, 12). Osredotoča se na socialna gibanja (feminizem, GLBT⁷ gibanja...), ki so opozorila na vsakdanje relacije kot nekaj zelo pomembnega za javno sfero. Feminizem je določene stvari, ki so do takrat bile rezervirane izključno za zasebno sfero, privedel pod luč javnosti. GLBT gibanje in seksualna revolucija 60-ih let prejšnjega stoletja, sta pa kot vredno javne razprave uvedla koncept življenjskega stila in načina organiziranja intimnega življenja. Govorimo lahko o politizaciji zasebnosti, ki je potekala pod geslom: *Tudi zasebno je javno*. Že sam zgodovinski razvoj človekovih pravic, ki je potekal od splošnih k bolj specifičnim, pomeni večanje politične pomembnosti vsakdanjih stvari (v Foucaultjevsemu slovaru je to večanje družbenega nadzora nad posamezniki). Le te so odraz funkcionalnosti temeljnih vrednot človekovih pravic (uresničen nadzor in kontrola nad spontano realnostjo).

Poleg omenjenih treh perspektiv obstajajo številni drugi avtorji, ki so se približali temi vsakdanjega iz različnih perspektiv, na primer, Heidegger. Zanj je vsakdanje definirano z njegovo banalnostjo, z repetitivnimi trivialnimi aktivnostmi, skozi katere stvari in življenje postanejo samoumevni (Shields 1991, 14). Vsakdanje življenje je zanj pomanjkljivost, gledano iz perspektive nečesa kar je on imenoval »avtentično življenje«

⁷ Geji, lezbijke, biseksualne in transrodne osebe

oziroma Bivanje. Dejal je, da je zgodovina pomembna za razvoj apreciacije, ki bi preseгла banalnost vsakdanjega. Za Heideggeja je vsakdanje podcenjen termin, če ga primerjamo z drugimi oblikami Dasein-a.

Njegov mentor, Edmund Husserl, je imel podobno stališče do banalnosti in brezkoristnosti vsakdanjega- Razlikovala sta se v tem, da je bil Husserlov opis vsakdanjega refleksija znotraj konteksta vsakdanjega življenja, Heideggerjev pa z določene zunanje pozicije, s slepe pege vsakdanjega življenja (Overgaard 2004, 21).

Francoski sociolog Henri Lefebvre je apliciral filozofsko perspektivo v analizi vsakdanjega življenja tako, da se sprašuje o mejah discipline v odnosu do iznajdbe praktične rešitve problemov vsakdanjega življenja; v svoji knjigi *Kritika vsakdanjega življenja* (1988) ocenjuje vpliv potrošništva in terorizma na družbo ter analizira lingvistične fenomene. Lefebvre je prav tako iskal bolj avtentične oblike življenja, ki bi človeka dvignile nad definitivno točko socialnega sidrišča v okoliščinah določenih socialnih skupin in sil (Bennet in Watson 2002, 14).

Francoski jezuit in učenjak Michel de Certeau je predlagal definicijo vsakdanjih praks kot načina delovanja uporabnikov (de Certeau 1988, 11). Avtor pravi, da vsakdanje prakse ne bi smele biti skrite kot obskurna ozadja socialnih aktivnosti, temveč je potrebno obskurnost predreti in artikulirati vsakdanjost. Po njegovemu mnenju tovrstne prakse ne implicirajo nujno individualnosti ali subjektivitete, temveč gre za načine delovanja oziroma shemo akcij, natančneje - operacijsko logiko (de Certeau 1998, 11). Michel de Certeau pravi, da je namen vsakdanjih praks narediti eksplicitni sistem operacijskih kombinacij, ki sestavljajo kulturo kot tako.

De Certeaujev koncept operacijske logike je, s psihoanalitičnega stališča, lahko vsebovan v spontani realnosti vsakdanjega življenja. To daje možnost umeščanja tega koncepta v kontekst širšega socialnega sistema, in ga označiti kot element, ki je s sistemom v določeni relaciji. V naslednjih poglavjih bom de Certeaujevo definicijo vsakdanjega življenja kot operacijske logike poskusil razširiti s Habermasovo teorijo organizacijskih principov, saj se mi zdi, da bom s tako zastavljenimi relacijami, najboljše prikazal pomanjkljivosti Habermasovega teoretskega pristopa, ter se tako usmeril na psihoanalitični diskurz.

Habermas in organizacijski princip

Z namenom ustvarjanja novih načinov definiranja socialnih sistemov, Habermas uvaja temeljno determinanto za definiranje le teh. Organizacijski princip opredeli kot abstraktno regulacijo, ki se pojavlja v razvijajočih se obdobjih, oziroma skokih določene družbe. Te regulacije so v funkciji omejevanja družbe v odnosu do učenja, z namenom ohranjanja lastne identitete (Habermas 1982, 17). Sam organizacijski princip izhaja iz marksistične teorije socialne formacije, znotraj katere ta koncept determinira abstraktni spremenljivi prostor določene družbe. Habermas razširi vlogo organizacijskega principa ter ga poveže s samo funkcionalnostjo in obstojem sistema; načinom kako se ponovno vzpostavlja. S to razširitvijo organizacijski princip pridobi ključno vlogo, saj postavlja temelj socialnemu sistemu za definiranje mehanizmov okrepitve učenja, identitete in tirnic fokusiranja.

Kriza je tesno povezana z organizacijskim principom. Habermas jo definira kot stanje sistema, ki ga predstavlja potencialni mejnik, prelomnica ali pa zlom družbe. Ko govori o krizi, (1982, 8-9) postavlja vzporednice z medicino. V medicinski terminologiji je kriza stanje, ko postane jasno ali se je organizem zmožen upreti bolezni z lastnimi viri ali ne. Po tej analogiji, Habermas, postulira pomembno vprašanje subjektivnosti sistema v relaciji do krize, saj je pacient na eni strani irelevanten, ker zavestno ne more direktno vplivati na razvoj situacije, po drugi strani pa, kot Habermas (1982, 9) pravi, ne bi govorili o krizi, če bi šlo zgolj za objektivno dogajanje preučevano iz zunanje perspektive in, če pacient ne bi bil deležen teh dogajanj s svojo celotno subjektiviteto.

Tako lahko sklepamo, da se kriza, kot jo razume Habermas (1982, 9), v relaciji do subjekta, manifestira kot aktivna objektivnost, saj je subjektivnost, ki je v krizi izpostavljena, pasivna. Habermas (1982, 10) meni, da krizo razumemo kot objektivno silo, ki nekemu subjektu odvzame del suverenosti, ki mu drugače pripada. Podobna vzporednica z medicino je tudi analogija s klasično estetiko dramaturgije znotraj katere se kriza vzpostavlja, kot odvzem subjektive lastne suverenosti – kriza identitete junaka, oziroma določena prelomnica usodnega procesa.

Znotraj družboslovja kriza nastane, ko struktura nekega družbenega sistema dovoli manj možnosti razreševanja problema, kot bi jih bilo potrebno uporabiti, da bi se sistem

obdržal. V tem smislu krize onemogočajo integraciji sistema (Habermas 1982, 13). Družbene krize sistema se rojevajo zaradi strukturno zasnovanih imperativov sistema, ki so nezdržljivi in se ne morejo hierarhično razvrstiti. Zadnji stavek spominja na temeljne antagonizme o katerih govorita Lacan in Žižek, vendar bo o tem več govora v nadaljevanju.

Ko govorimo o Habermasovih socialnih sistemih, se kriza manifestira samo takrat, ko člani družbe doživljajo strukturalne spremembe kot kritične za socialno oblikovanje, ko je njihova socialna identiteta ogrožena in, ko pride do dezintegracije socialnih institucij (Habermas 1982, 12). Po njegovem mnenju ni, namreč, vsaka strukturalna sprememba sistema povzročena s krizo.

Habermas kritizira klasicistični odnos, ki pravi da je izguba socialne identitete pogojena z generacijskimi kolizijami, ko nove generacije ne morejo prepoznati sebe znotraj tradicionalnih in konstitutivnih narativov svojih predhodnikov. Kriterij preboja tradicije ne more biti zadosten. Kot Habermas (1982, 13) razlaga, je to nenatančen kriterij, saj je medij tradicije in form zavesti prav tako izpostavljen spremembam, kvečjemu se historično spreminja.

Habermas (1982, 13) nadalje pravi, da krize dolgujejo svojo objektivnost dejstvu, da izhajajo iz težav usmerjanja. Čeprav se jih subjekti načeloma ne zavedajo, problemi usmerjanja povzročajo sekundarne probleme, ki delujejo na specifično stanje zavesti o njih – natančneje ogrožajo socialno integracijo. Ko kritizira obstoječe teoretske pristope h krizi, Habermas pravi, da mora socialno-znanstveni koncept krize priznati povezavo med socialno in sistemsko integracijo.

Omeniti je potrebno Habermasovo dualnost socialnih sistemov: socialna integracija ali Svet-Življenje, ki funkcionira kot simbolično konstruiran sistem socializiranih subjektov, ki govorijo, delujejo ter integrirajo sistem kot specifične usmerjevalne zmogljivosti sistema samega (Habermas 1982, 17). Tako je Habermasova pot, ki se začne pri sistemu in gre proti krizi, pojasnjena z organizacijskim principom.

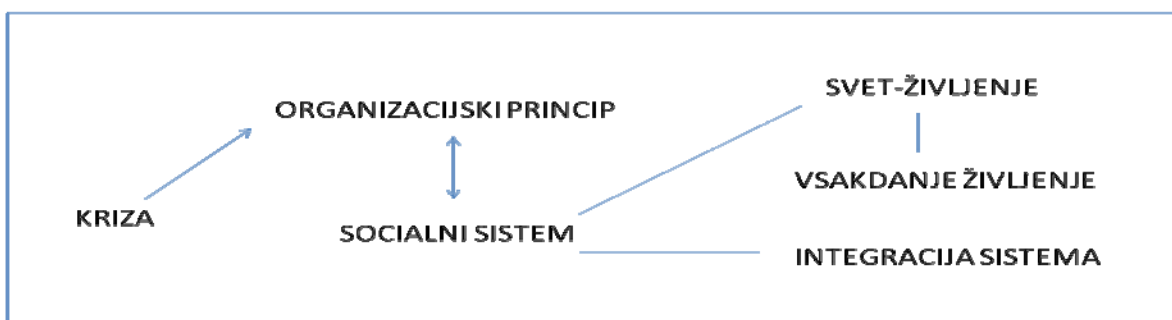
V primeru, da organizacijski princip kot bazična konstanta formacije, ne more razrešiti krize v korist obstoja sistema, sistem propade, ali se spremeni do točke na kateri je končni rezultat metamorfoze v bistvu nov sistem. Po predstavitvi Habermasovih teorij

socialnega sistema in njegovih povezav s krizo, se bom vrnil nazaj na koncept de Cartaeuja z namenom poskusa povezovanja konceptov teh dveh avtorjev.

Vsakdanje relacije

Kot sem že zapisal, Habermas v svoji dualnosti socialnega sistema, en del le tega označuje kot Svet-Življenje sistem socializiranih subjektov, ki govorijo in delujejo, kar je po mojemu mnenju, kategorija znotraj katere se lahko umesti operacijska logika oziroma spontana realnost vsakdanjega življenja. Habermas (1982, 17) pojasnjuje, da znotraj Svet-Življenje logike, tematiziramo normativne strukture (vrednote in institucije) določene družbe, analiziramo dogodke in stanja s perspektive njihove odvisnosti od funkcij socialne integracije, medtem ko ne-normativne komponente sistema služijo kot omejujoči pogoji. Svet-Življenje zagotavlja red skozi operacijsko logiko vsakdanjih praks, konstruirajoč videz organizirane spontane realnosti. S tem sem ustvaril ključno povezavo navidezno različnih konceptov, različnih teoretskih šol, ki je razvidna iz slike 2.1.

Slika 2.1: Vpliv krize na socialni sistem



Iz diagrama je razvidno, v kakšni relaciji je kriza do socialnega sistema in posledično tudi vsakdanjega življenja. Kriza kot element zunaj sistema (na kar nakazuje Habermas označujoč njeno delovanje kot delovanje objektivne realnosti) vpliva na socialni sistem

skozi organizacijski princip in posledično tudi na operacijsko logiko oziroma vsakdanje življenje. Od organizacijskega principa je odvisno ali bo sistem razrešil krizo, socialni sistem pa na to reagira z metamorfozami, kolizijami, kolapsom ali rehabilitacijo.

Exceptio firmat regulam in Exceptio probat regulam in casibus no exceptis

»Energična in določna izjema, ki, čeravno v boju z občim, vendarle poganja prav iz njegovega korena, se obdrži. Razmerje je takšno. Izjema misli, vtem ko premisli samo sebe, tudi obče, dela, v tem ko predela sama sebe, za obče, razlaga, vtem ko razlaga samo sebe, obče. Izjema torej razloži obče in samo sebe in, če resnično hočemo preučiti obče, se moramo le ozreti po kakšni upravičeni izjemi; vse nam razkrije precej bolj razločno kot obče samo. Upravičena izjema je pobotana v občem ... » (Kierkegaard v Žižek 2011, 114)

Po zastavljeni strukturi relacij med krizo, socialnim sistemom in vsakdanjim življenjem, ki izhaja iz logike Habermasovih urejenih struktur, ostaja nejasen in vprašljiv status delovanja krize kot zunanega elementa, ki naj bi socialni sistem iz nekakšne objektivne realnosti preizkušala, in mu grozila. Glede na naravo akcije, ki jo ima kriza do normalnega delovanja socialnega sistema, lahko krizo označimo kot izjemo do pravila, oziroma do pravičnega delovanja sistema, s čimer bom lažje opisal navidezno kontradikcijo - kriza je vsebinsko hkrati del sistema, in element, ki je iz njega izločen ter s tem posledično deluje kot zunanja objektivnost. Denimo, da smo vprašanje objektivnosti razložili z metaforo pacienta in bolezni. Kriza je objektivna realnost v tem, da jo doživljamo kot tako, saj smo v odnosu do nje pasivni. Kaj pa zunanost?

Za začetek bo za definicijo izjeme zadostovala razložitev Slovarja slovenskega knjižnega jezika (SSKJ 2000) ki se glasi: kar se ne ujema, ni v skladu s splošnim, navadnim. Znani izrek, ki pravi da izjema potrjuje pravilo izhaja iz latinskega pravnega pravila *exceptio probat regulam in casibus no exceptis* (izjema potrjuje pravilo v nesprejetih primerih), kar je uvedel Mark Tulij Cicero. Pravilo pomeni da izjema

implicira obstoj pravila, katerega je ona izjema. Sčasoma se je v govorici obdržal izrek *exceptio firmat regulam* oziroma prvi del Cicerojeva pravila: izjema potrjuje pravilo, ki je dokaj nerodna formulacija resnične povezave, ki glasi - izjema definira pravilo.

Na primer, izjava *prepovedano parkiranje ob nedeljah* je pravzaprav izjema, ki implicira pravilo, da je ostale dni v tednu parkiranje dovoljeno. Če začnemo analizirati omenjeno relacijo in posploševati na ostale primere, se postavi vprašanje – ali je mogoče, da je za definiranje pravila nujno definirati izjemo?

Če definiramo izjavo *vse ptice letijo* po standardni logiki, ta izjava ni pravilna, saj je pravilnostni prostor te izjave za pingvine nepravilen – izjava ne drži. Vendar, če upoštevamo pravilo *default-ne* logike, lahko pravilo definiramo le, če definiramo prostor izjeme, kar je pravzaprav bližje logiki po kateri funkcionira zavedanje realnosti.

To plat relacije izjema – pravilo bom še analiziral, in raziskal njegovo primerljivost s sistemom. Predpostavimo, da moramo za vsak sistem, ki ga hočemo definirati, poleg definicije množice elementov, ki mu pripadajo, definirati tudi prostor izjeme. Na primer, v matematiki je sistem deljenja enega števila z drugim mogoč v vseh primerih, razen v primeru izjeme deljenja z ničlo; deljenje z ničlo je nemogoče, enostavno - nima smisla. Če na računalniku poskusimo deliti pet z ničlo, se izpiše ERROR – napaka v sistemu, kriza relacij in pravil.

Pravilo definiranja sistema s pomočjo prostora izjeme velja tudi na primeru socialnih sistemov. Tak primer je geneza heteroseksualnosti, pri kateri ne gre za nikakršno biološko ali genetično usodo, temveč za razvoj, ki ga usodno obeleži Ojdipov kompleks (Godina 1995, 55). V enem izmed osrednjih konceptov freudovske psihoanalize, Ojdipovemu kompleksu, za katerega Freud (1991, 149) pravi da je univerzalen, trans-historičen in trans-kulturen fenomen, kar ga klasificira kot socialni podsistem, lahko prav tako najdemo pravilo definiranja izjeme, z namenom definiranja sistema.

Ojdipov kompleks predstavlja odločilno točko infantilne seksualnosti, ki skozi njegove posledice vpliva na seksualnost odraslih posameznikov (Freud 1991, 149). Freud nakaže tudi osnovne odrešitve Ojdipovega kompleksa, in sicer, označi normalno razrešitev kot tisto, ki vodi v heteroseksualnost (pri dečkih - okrepljena identifikacija z očetom, opustitev zasedbe matere kot objekta) (Godina 1995, 56). Sledeč tej logiki

lahko matrico moške heteroseksualnosti definiramo z izločitvijo enega elementa, oziroma določitvijo izjeme, ki je v tem primeru mati.

V jeziku logike *pravilo velja za vse elemente ženskega spola, razen - ženski element = mati*. Grobo rečeno, ko definiramo izjemo matere, vse ostale ženske postanejo razpoložljivo definicijsko območje. Tako tudi velja, da se je šele z pojavom homoseksualnosti, oziroma, ko je postala možna njena definicija (s pojavom kapitalizma in svobodnega posameznika), odprl prostor definiranja heteroseksualnosti, saj brez nečesa kar heteroseksualnost ni, ne bi bilo niti potrebe, tudi možnosti ne, za definiranjem heteroseksualnosti kot pravila.

Torej, *Normalna heteroseksualnost pomeni, da posameznika spolno privlačijo osebe nasprotnega spola* je navidezno pravilna izjava, vendar če pri preverjanju pravilnosti te izjave, upoštevamo vse možne primere, hitro dobimo kontradikcijo, kar nas napelje na definiranje vsaj ene izjeme z namenom funkcioniranja pravila kot norme in standarda, namreč, *normalna heteroseksualnost pomeni, da posameznika spolno privlačijo osebe nasprotnega spola, razen matere*. Čeprav tudi ta izjava ima svojo izjemo, lahko uvidimo vzorec po katerem poteka definiranje pravila – pri definiranju pravila, moramo definirati izjemo, in bolj pravilni hočemo biti, več izjem moramo definirati.

Vrnimo se k analogiji relacije kriza - vsakdanje življenje z relacijo izjema – pravilo, ki implicira da, je izjema element, ki ni več del sistema, saj je iz njega izločen, vendar ga vselej definira. Prav tako je tudi kriza element, ki pravzaprav definira prostor vsakdanjega življenja, na način, da je vsakdanje življenje to kar kriza ni.

Drugo obliko definiranja obstoja določenega pojava, s katerim se bomo približali bistvu omenjenih relacij in jih popestrili, najdemo pri Levi Straussu in konceptu Nulte institucije (definiranje nečesa z definiranjem obstoja v nasprotju z neobstojem, oziroma odsotnostjo istega), čemur se bom posvetil v naslednjih poglavjih.

Naslednjo alegorijo bom uporabil kot hipotetičen primer testiranja dosedanjih zastavljenih relacij in struktur. Za trenutek si predstavljajmo, da živimo na planetu, na katerem obstaja le modra barva. V temu primeru ne bi poznali koncepta barv in posledično tudi ne bi vedeli, da živimo v svetu, ki je obarvan v modro, saj ni nobenega drugega podobnega elementa, s katerim bi to spoznanje primerjali, ga zoperstavili – skratka ga definirali. Nadalje si predstavljajmo, da v določenem trenutku te brezbarvne

zgodbe na nebu opazimo rdeči meteor, ki se približuje modremu planetu. Kaj bi se zgodilo?

Sledeč Habermasovi definiciji krize in njenega vpliva na socialni sistem lahko predpostavimo, da bi po začetnemu šoku modrih občanov, pojav rdeče barve pravzaprav definiralo pravilo da živimo v modremu svetu (na način: komet je rdeče barve, vendar vse ostalo je modro). Druga možnost je, da rdečega meteorja sploh ne bi videli kot rdečega, saj za to ne bi imeli zmožnosti. Razliko bi pojasnili z že obstoječimi elementi naše kulturne konstelacije.

V prvemu primeru že sama poetika zgodbe navaja, da je izjemen komet pravzaprav kriza, moder svet pa vsakdanje življenje, pred in po kometu. Tisto kar alegorija tudi implicira je objektivna realnost krize, kot zunanjšega elementa, ki v stiku z že obstoječim sistemom sproži določeni efekt. To implikacijo na določen način najdemo tudi v Habermasovemu razumevanju krize, kar pomeni, da bi lahko tovrstno krizo definirali kot objektivno plat Habermasove analogije pacienta in krize oziroma njeno elementarno zunanost. V tem primeru kriza vpliva na sistem tako, da ga pravzaprav re-definira. V stiku z rdečo barvo torej občani ozavešajo, da živijo v modremu svetu, in tudi v prihodnji odsotnosti rdečega kometa ostaja dejstvo, da obstaja modro, in nekaj kar ni modro, oziroma je rdeče.

Izhajajoč iz Habermasovih kategorij in de Certaujevega koncepta, ki sem jih predstavil v sliki 1, lahko rečemo, da se dogaja sledeče. Kriza, kot zunanji element in problem usmerjenosti, testira organizacijski princip. V tem stiku se oba elementa medsebojno re-definirata. Sprožijo se mehanizmi organizacijskega sistema, ki reagira na krizo tako, da sistem spreminja, v mojem primeru, re-konceptualizira kulturno resničnost. Ta sklep lahko podpremo tudi s teorijo akcije Talcotta Parsonsa (Parsons 39, 1951) – sistem se spremeni/prilagodi tako, da se nov element uvrsti v spremenjeno kulturno paradigmo, kar pomeni da se sistem obdrži.

Vendar, če trdimo, da ima kriza status izjeme, status izločenega elementa, ki je prvotno bil del sistema, ki ga sedaj definira, težko rečemo, da je ta scenarij možen, saj je rdeči komet za sistem nekaj popolnoma novega, in ni možno, da bi njegova lastnost rdeče barve, bila prepoznana kot komplement modri barvi sveta. Torej, kriza mora na nek način že biti vsebovana v kulturni konstelaciji, če jo želimo kot tako označiti.

Kakšne so posledice takega razumevanja relacij in katere nove zastavitve izhajajo iz tega? Prva in najbolj pomembna je dejstvo, da kriza kot izjema normalnemu funkcioniranju, oziroma vsakdanjemu, definira vsakdanje življenje. Druga je ta, da tako zastavljena kriza ni element, ki je dejansko zunaj sistema, vendar samo funkcionira zunanje. Je element, ki smo ga z označevanjem izključili, vsebinsko pa dalje funkcionira znotraj sistema. Torej lahko trdimo, da se kriza kot taka ne manifestira z dejansko odsotnostjo določenega elementa v sistemu, ki potemtakem vpliva na konstrukt sistema, temveč z samim označevanjem omenjenega elementa kot zunanjega. Ta relacija je pravzaprav del začetne krize, ki definira sam občutek vsakdanjosti, začetni antagonizem. Je ideja, da obstaja nekaj kar je vsakdanje in nekaj kar ni vsakdanje – s to idejo se približujemo psihoanalizi.

Preden začnem s prvo digresijo, bi rad zaključil s Habermasom. V ta namen se bom poslužil Žižkovega (1989, 2) povzemanja Habermasove etične pozicije, ki pravi, da imamo pri Habermasu opraviti z etiko nezlomljive komunikacije, Idealom univerzalnega in transparentno intersubjektivno družbo, v kateri je subjekt transcendentno refleksiven. Ko govori o socialnemu sistemu in krizi, Habermas implicira urejenost socialnega sistema. To urejenost nato objektivna kriza ogrozi. Iz do sedaj napisanega pa lahko vidimo, da ta teorija ne vzdrži.

Če želimo povedati nekaj več o subjektu znotraj družbe oziroma znotraj vsakdanjega življenja, moramo upoštevati Marxovo (v Žižek 1989, 15) idejo, da ne iščemo skrivnosti, ki se nahaja za formo, vendar skrivnost forme same. Ta kritika velja tudi za discipline in vede, ki se ukvarjajo z vsakdanjim življenjem, o katerih sem pisal na začetku, in malo več pove o tem, zakaj sem za analizo koncepta vsakdanjega življenja izbral ravno post-strukturalistično fenomenološki pristop - ko govorimo o vsakdanjem življenju, ni dovolj iskati skrivnosti, ki se nahaja za njeno formo, vendar skrivnost forme vsakdanjega samega – kar ni odgovor na vprašanje *kaj je vsakdanje?*, vendar je odgovor na vprašanje *zakaj vsakdanje?*.

Digresija 1. ali O subjektovem doživljanju krize

»Slučaj pa se imenuje srečen, kadar izhaja od njega nekaj dobrega, nesrečen pa, kadar nekaj slabega, sreča in nesreča, kadar imajo te stvari določeno velikost: zaradi tega se to, da nas je malodane dotaknilo veliko zlo ali veliko dobro, imenuje ali biti srečen ali biti nesrečen, ker mišljenje to izreče kot že prisostvujoče: »malo je manjkalo« se namreč zdi, kakor da ni nobene razdalje. Nadalje se upravičeno reče, da je sreča opoteča: slučajnost je namreč nestalna – nič od stvari po slučaju namreč ne more biti niti večno niti večinoma.« (Aristotel 2004, 138-39)

Ali je termin krize oziroma izjeme v odnosu do vsakdanjega življenja dovolj širok za definiranje take bazične dualnosti?

Kot sem že napisal, je Habermas kot pogoj za definicijo krize, izpostavil subjektovo doživljanje krize. Torej kriza obstaja takrat, ko jo subjekt, ki ji je izpostavljen, zazna kot tako. S Habermasom se v tem smislu le deloma strinjam, saj z analogijami, ki jih je predstavil (bolezen, dramaturška kriza identitete), kriza implicira negativno vrednost za subjekta. V prejšnjih poglavjih sem definiral krizo kot element, ki je iz sistema izločen le z arbitrarnim označevanjem, njegovo delovanje na vsakdanje je konstitutivno, vendar subjektovo doživljanje krize ostane odprto. Njegovo konstitutivno delovanje izhaja iz narave označevanja (to kar vsakdanje ni), kar je logika po kateri lahko sklepamo, da je kriza tudi dogodek, ki ga subjekt prepozna kot dober zanj (edini pogoj je zaznavanje nevsakdanjega), recimo dobiti milijon dolarjev na loteriji ali pa zaljubljenost. Vprašanje je, ali je tudi to kriza?

V kontekstu vsega kar sem do sedaj napisal, lahko temu pritrdim. Namreč, kar se tiče sprememb, ki izhajajo iz intencionalnosti subjekta, lahko rečemo da so spremembe, kakršnekoli že so, na nek določen način že vsebovane in načrtovane v spontano simbolnem vsakdanjem življenju. Vprašljive torej ostanejo tiste spremembe, ki jih nismo načrtovali - kar malo že spominja na slučaj.

Na osnovi zgoraj zapisanega Aristotelovega citata se lahko osredotočimo na subjektovo označevanje slučaja kot srečo ali nesrečo, in s tem pridemo že bližje ideji, da lahko tudi dogodek, ki ga subjekt doživlja kot dobro nevsakdanji, predstavlja krizo vsakdanjega. V tem smislu subjektovo doživljanje slučaja kot sreče ali nesreče, ne spreminja narave

delovanja takega dogodka na vsakdanje življenje – začasno ga prekine, in ne sodi v vsakdanje. Tako da lahko rečemo, da ima milijon dolarjev na loteriji enako krizni učinek na vsakdanje življenje, kot ga ima zguba milijonov dolarjev zaradi padca delnic.

Digresija 2. ali Označevalec brez označenca

Označevanje krize je, kot smo rekli, temelj definiranja vsakdanjega življenja - kriza je konstitutivni element vsakdanjega življenja, saj brez krize, ki jo zoperstavimo vsakdanjemu življenju, tudi vsakdanjega življenja ne bi bilo.

Dejstvo da terorizem, izbruh vulkana, padec delnic, revolucije itd. opazujemo kot nekaj kar ni vsakdanje, je v bistvu edini označenec, ki deluje kot referenca, da vsakdanje življenje kot tako pravzaprav obstaja. Vsakdanje življenje je potemtakem prazen označevalec, saj nima dejanskega označenca, razen tega, da njegov obstoj deloma konstituira ravno to, kar vsakdanje življenje ni. Rečemo torej lahko, da kriza ni dejanski antipod vsakdanjemu, ampak ravno nasprotno, vsakdanje lahko obstaja le, kolikor je v njegovem označencu oziroma vsebini kodirana kriza.

Če se vrnemo na primer modrega planeta lahko opazimo, da njegovega vsakdana ni možno definirati z modrim planetom, temveč z obstojem možnosti, da obstaja rdeči komet. Rdeči komet potemtakem ni kriza, ki razdira sistem, temveč nekaj kar je moralo od začetka biti prisotno, da bi sistem sploh lahko obstajal.

O označevalcih brez označencev je pisal tudi Levi Strauss (1958, 140-170) s svojim konceptom nulte institucije, kar bom podrobneje predstavil v naslednjih poglavjih.

V svoji knjigi Strukturalna antropologija (1958) Levi Strauss analizira delo Paula Radina, ki se je ukvarjal z raziskavo plemena Winnebago iz področja velikih ameriških jezer (Levi Strauss 1958, 140-170). Pleme je razdeljeno v dve skupini. Prvo skupino predstavljajo zwangeregi oziroma »tisti od zgoraj«, druga skupina pa so manegi oziroma »tisti od spodaj«. Kot pravi Levi Strauss (1958, 140) sta bili obe skupini eksogamni, in sta enako urejali recipročne pravice in dolžnosti, in sicer tako, da je bila

vsaka skupina dolžna urejati pogreb člana nasprotne. Zanimivost tega plemena je v tem, da na vprašanje, naj nam narišejo prostorni plan svoje vasi (prostorni plan kolib), dobimo dva različna odgovora, odvisno od pripadnosti vprašanega eni ali drugi skupini.

Obe skupini načeloma opisujeta vas v okroglemu planu, vendar se razlikujeta v opisovanju vsebine tega kroga. Medtem ko eni opisujejo krog znotraj katerega je drugi krog, ki ga sestavljajo centralne kolibe (dve koncentrični krožnici), drugi opisujejo krog, ki je razdeljen z eno linijo, ki deli vas na dve skupini hiš. Se pravi, član prve skupine vidi vas kot prstan hiš, ki so bolj ali manj pravilno razporejene okrog centralnega templja, medtem ko član druge skupine vidi vas kot dva kupa hiš, ki so ločene z nevidno linijo. Levi Strauss (1958, 141) pravi, da ni nujno da imamo opravka z alternativami. Različna nesimetrična opisa lahko odgovarjata tudi različnim načinom opisovanja ene organizacije, ki je preveč kompleksna, da bi bila opisana z enim modelom, tako da imajo glede na svoj položaj v družbeni strukturi, člani vsake polovice tendenco konceptualizirati malo na en, malo na drug način. Pravi, da tudi v primeru simetrične družbene strukture kot je recimo dualistična organizacija, odnos med polovicami ne bi bil statičen ter prav tako ne recipročen.

Kot Slavoj Žižek (1999, 247) opaza, že sama delitev na dve relativni percepciji implicira skrito referenco na konstanto, ne tisto objektivno - resničen plan vasi, temveč na fundamentalni antagonizem, katerega prebivalci niso mogli simbolizirati, disbalans socialnih relacij, ki je preprečil družbi, da se stabilizira v harmonično celoto. Dve različni perspektivi sta zgolj medsebojno izključujoči se poti ukvarjanja s tem začetnim antagonizmom.

Če se vrnemo na Levija Straussa, glede na to da so pripadniki obeh skupin del istega plemena, iste socialne identitete s pristranskimi institucijami, se zastavlja vprašanje: kaj je to kar jih drži skupaj, oziroma kaj simbolno zapisuje to identiteto? Levi Strauss (1958, 167) opisuje in Žižek (1999, 247) dodatno razlaga, da je odgovor na to vprašanje pravzaprav obstoj nulte institucije, ki je institucionalizirana oblika mane (Žižek 1999, 247) oziroma nultega fonema (Levi Strauss v Šterk 1998, 56) – »oblike tipa mana so »oblike tipa nič ... nimajo nobne notranje lastnosti, razen te, da prispevajo pogoje, predhodne obstoju družbenega sistema, od katerega so odvisne, in s svojo prisotnostjo,

ki sama po sebi nima pomena, dopuščajo vzpostavljanje sistema kot totalitete»» (Levi Strauss v Šterk 1998, 56).

Nulta institucija je prazni označevalec brez pomena, saj označuje samo prisotnost pomena samega, v nasprotju z njegovo odsotnostjo, je tako kot mana, ničti označevalec, je vpis subjekta v sistem.

Če se vrnemo nazaj na vsakdanje življenje in vse lastnosti, ki sem mu ga pripisal, njegovo nezmožnost definiranja, razen v relaciji do odsotnosti krize, lahko rečemo, da se referenca obstoja vsakdanjega življenja nahaja ravno v elementu, ki funkcionira kot mana, kot ničta institucija, ničti fonem – vsakdanje življenje je vpis subjekta v sistem, je točka od koder je sistem videti cel, popoln, zapolnjen in totalen.

Kriza, ki jo za zahodno razvito družbo predstavlja terorizem ni kriza, ki bi lahko dejansko ogrozila koncept vsakdanjega življenja, saj to vsakdanje življenje definira in utrjuje s svojo odsotnostjo. Po drugi strani pa je vsakdanje življenje element, zaradi katerega je subjekt pripravljen trpeti krizo in njeno nenehno pojavnost; zaradi vsakdanjega življenja je kriza opravičena, in zaradi krize vsakdanje življenje obstaja. Element, ki dejansko lahko ogrozi vsakdanje življenje je element, ki postavi pod vprašaj obstoj vsakdanjega življenja samega, obstoj simbolnega reda, ki ga pozicija vsakdanjega življenja garantira, ta element, ki ni vsebovan v simbolnem redu. Pri tem ne govorimo o elementu, ki smo ga izključili iz sistema (kriza), ampak o elementu, ki smo ga pri konstruiranju sistema spregledali, element, ki je vprašanje na katero je vsakdanje življenje odgovor - Lacanovo Realno.

Nazaj k Heideggerju

»Vsakdanjost očitno pomeni tisti način eksistiranja, v katerem se tubit zadržuje »vse dni«. In vendar ta »vse dni« ne pomeni vsote vseh »dni«, ki so tubiti odmerjeni v »času njenega življenja«. ... Izraz vsakdanjost primarno pomeni nek določen »kako« eksistence, ki tubit obvladuje »vse življenje.« (Heidegger 1997, 501)

Po dokazovanju da pri vsakdanjemu življenju dejansko ne gre za označeno (vsebino), ampak za označevanje, in po opredelitvi strukturalne značilnosti forme označevalca vsakdanjega, se lahko spustimo na raven subjekta, in ponovno vprašamo kaj je vsakdanje?

Tako kot pravi Heidegger v zgornjem citatu - vsakdanje je odgovor na določeni subjektov eksistencialni *kako* v odnosu na lastni ontično ontološki Dasein. Da bi začeli odgovarjati na vprašanje zakaj takšen *kako*, moramo najprej definirati vprašanje bivanja ter ene izmed temeljnih Heideggerjevih kategorij ontološko in ontično.

Razlika med tema dvema terminoma je, kot pravi Vojko Strahovnik v 8. in 9. poglavju knjige *Practical Context* (2004), normativna. Je razlika med načini podrobne ali celostne usmerjenosti na svet. Medtem ko ontološko govorimo o metafiziki bivanja, ontično dovoljuje deskriptivno okarakteriziranje partikularnih stvari in »navadnih« resnic, ne da bi zašli v širši plan ontološkega. Ko je naše zanimanje usmerjeno k ontologiji, se odmaknemo od stvari vsakodnevnega obstoja in se usmerimo na svet kot tak.

V 27. poglavju *Biti in časa* Heidegger (1997) govori o vsakdanji samobiti in <se>-ju. Heidegger (1997, 180) pravi, da se subjektivno karakter lastne tubiti (človekovo bivanje – bivanje, ki se sprašuje o bivanju) in drugih določa eksistencialno, se pravi iz določenega načina, kako biti. Tubit je kot vsakdanja bit-z (bivanje z nekom) podložna drugim, srečljivim drugim. Za Heideggerja (1993, 181) z vsakdanjimi bitnimi možnostmi tubiti razpolaga volja drugih (vsak drugi ga lahko zastopa), ki imajo moč zaradi <se>. »Ta bit-z-drugimi popolnoma prepušča lastno tubit načinu biti »drugih« in sicer tako, da drugi v svoji različnosti in izrecnosti še bolj izginjajo. (Heidegger 1997, 181) «. <Se> je eksistencialni karakter sobiti, ki poskrbi za povprečnost. Na kratko - <se> je: *hodim v gore, ker se hodi v gore in verjamem, ker verjame se*. <Se> je na en način instant odgovor drugih na ontološka vprašanja vsakdanje eksistence tubiti. »<Se> razbremenjuje vsakokratno tubit v njeni vsakdanjosti.« (Heidegger, 1997 182). Heidegger (1997, 185) o vsakdanji tubiti pravi, da črpa predontološko razlago svoje biti iz najbližjega načina biti <se>-ja.

Zdaj je nekoliko bolj jasno, zakaj je za Heideggerja vsakdanje neavtentična eksistenca tubiti. Za Heideggerja je avtentičnost eksistenca brez temeljev, medtem ko <se> maskira odsotnost tega temelja. To dela na različne načine, načeloma pa z ontologijami,

kot je recimo religija, ki ima na vprašanje o smrti že določene ontološke odgovore. Namreč, odgovora na vprašanje o smrti ni, česar tubit zaradi <se>-ja ni zmožen (nima potrebe) dojeti. Človekov odnos do smrti, ki je nekaj kar ne more simbolizirati, je element, ki je iz sistema izločen, vendar ga v vsakem konstitutivnem elementu definira in determinira.

Refleksivpronomeni <se> kot Lacanov Veliki Drugi in vsakdanje življenje kot rezultat izhodiščnega antagonizma

Če Heideggerjevo <se> izrazimo v psihoanalitskih terminih, dobimo Lacanov Veliki Drugi, ki je virtualni simbolični red, omrežje, ki strukturira realnost, znotraj katere živimo (Žižek 1999, 3). Ta dimenzija Velikega Drugega precej korespondira, Heideggerjevu <se>-ju, saj implicira konstitutivno oddaljenost subjekta od simboličnega reda; Veliki Drugi je ta, ki konstruira realnost, subjekt ne govori, on je govorjen s strani simbolične strukture. Tako kot tubit prelaga odgovornost ontoloških odgovorov na <se>, tako je tudi Veliki Drugi socialna instanca, ki je odgovorna za vsako dejanje subjekta, ko jih subjekt ne dominira popolno.

Potemtakem lahko rečemo, da je to kar subjektu konstituira vsakdanje življenje <se> oziroma Veliki Drugi, saj je to temeljna referenca. Relacija te reference v odnosu do simbolnega reda oziroma razlog, zakaj subjekt prenese odgovornost na Velikega Drugega, je temeljna kriza, temeljni antagonizem, ki je vsebovan v lacanovski psihoanalizi, kot tudi v Heideggerju. Temeljni antagonizem leži v dejstvu, da ne obstaja popolna ontologija (ravno nasprotno - Heidegger jo je ubil) ter da simbolni red ne more vsebovati vsega, ampak vedno obstaja nekaj kar se simbolizaciji izogne. To, kar je v simbolnemu redu spregledano kot nezmožno simbolizacije, je Lacanovo Realno.

Realno je istočasno trdo, neprebojno jedro, ki se upira simbolizaciji, in fantazmatska entiteta, ki v sebi nima ontološke konsistentnosti – »kamen na katerega se vsak poskus simbolizacije opira in njegovo čvrsto jedro, ki je v vsakem možnem simbolnem svetu isto« (Žižek 1989, 169). Realno je nekaj, kar obstaja kot zgrešeno, spregledano, nekaj

kar azpade takoj, ko ga poskusimo ujeti v svoji pozitivistični naravi; obstaja kot travma – točka spodletele simbolizacije, prav tako pa ni nikoli podano v svoji pozitivnosti – lahko se konstruira samo v preteklosti, začenši od njenih strukturalnih efektov (Žižek 1989, 169). Realno je začetek procesa simbolizacij.

Lacanoško Realno je entiteta, ki ima, čeprav ne obstaja (v smislu »dejansko obstaja« in ima mesto v realnosti), določene lastnosti in producira določeno strukturalno kavzalnost v simbolni realnosti subjektov (Žižek 1989, 163). Realno je simbolizirano v vsem, je surplus, ki ostane pri označevanju, je celota inertne prezence, tako kot tudi okrnjeno znotraj simboličnega. Zdaj se končno lahko znebimo besede kriza, in jo zamenjamo z Lacanovim Realnim.

Poglejmo na trenutek primerljivost dosedanjih teoretskih ugotovitev. Če, kot primer, za trenutek vzamemo idealnega pripadnika delavskega in idealnega pripadnika srednjega razreda, tako kot ju opisujeta Horkheimer in Adorno v Dialektiki razsvetljenstva (2002), lahko rečemo, da za razliko od pripadnika srednjega razreda, ki živi svoje vsakdanje življenje skozi serijo načrtov za prihodnost (hodim na fakulteto, da bom imel dobro službo; imel bom dobro službo, da bom lahko šel na smučanje v Avstrijo), pripadnik delavskega razreda, nima podpore Velikega Drugega, da bi delal isto. V takem idealnem laboratorijskem kontekstu ima pripadnik delavskega razreda precej drugačen vsakdan, namreč veliko bolj fatalističen – delam, da bom imel za večerjo. Oba oblikujeta vsakdanje življenje v odnosu do temeljnega antagonizma Realnega iz istega razloga, vendar je referenca Velikega Drugega, ki jo imata do krize precej drugačna, saj dojema pripadnik delavskega razreda občutek krize, kot, ali lastno napako, ali občasno nesrečo, medtem, ko je pripadniku delavskega razreda vsakdanje življenje, toliko bolj fatalistično, ker je kriza bolj izražena kot del njegovega vsakdanjega. Skratka, idealni pripadnik delavskega razreda ima fatalistične cilje, zaradi nenehne prisotnosti krize v vsakdanjemu življenju, ki jo tudi zazna kot tako - njegov vsakdan je oder močne teološke in teleološke ontologije – njegov vsakdanj je *zdaj* in *instant gratification*.

Primer govori o vplivu krize (majhnih izbruhov Realnega) na subjektovo ontologijo, ki jo poda Veliki Drugi. Ne-prisotnost krize ne uniči vsakdanjega življenja, saj je njegov sestavni del, njegov označevalec, vendar pogostost te referenčnosti naredi vsakdanje življenje bolj fatalistično in, na nek način, bolj prostorno in časovno situirano.

Socialni sistem kot obljuba vsakdanjega življenja

»Subjekt ni vprašanje, on je odgovor, odgovor Realnega na vprašanje, ki ga zastavlja Veliki Drugi, simbolni red« (Miller v Žižek 1989, 178).

Če se vrnemo za trenutek na Heideggerja, tubit je ontično ontološki, saj edino njegovo bivanje sprašuje o bivanju. Sprašujemo se *zakaj?* ustvarjamo ontološko varnost (nam jo ustvarja <se>), kar je pogoj za obstoj vsakdanjega življenja, in da sprejeme neminljivost trenutka, ko bo ne-bivalo, oziroma smrt. Izključena smrt je vsebovana v vsakemu delcu vsakdanjega, saj je konstitutivno njegova končna referenca.

Tako je tudi v psihoanalizi lahko vsakdanje življenje rezultat določene simbolne podlage subjekta. Je pozicija, ki mu dovoli da vidi simbolni red - da vidi svet kot urejen sistem, (vloga ničtega fonema) v nasprotju s kaosom; rezultat simboliziranja in reda je vsakdanje življenje, je odgovor (tolažba) temeljnega antagonizma nezmožnosti simboliziranja, je pomiritev Realnega, ki ga po drugi strani nenehno vsebuje.

Potemtakem je socialni sistem kot institucija obljuba subjektu, da bo imel vsakdanje življenje, je produkt subjektove potrebe za ontologijo. Vsakdanje življenje je potem ničti označevalec družbe – je *master signifier*⁸, subjektu je pa smisel – oder na katerem igra njegova ontologija.

⁸ Gospodar označevalec

Zaključek

V knjigi *Poskusiti znova spodleteti bolje* (2011) Žižek razlaga rojstvo subjekta s *Père ou pire*⁹ izbiro, za katero pravi, da pravzaprav ni nobena izbira. Primerja jo s filmom/romanom *Sophie's Choice*, ko je protagonistka prisiljena izbirati med tem, katerega otroka bo žrtvovala, saj bodo v nasprotnemu primeru vsi umorjeni. Žižek pravi, da je ta nemogoča izbira temelj ponavljanja, oziroma razlog zakaj so vsa dejanja ponovitve. Odgovor je v začetni izbiri, ki rodi subjekt, v bistvu izbira med Očetom ali slabšim; paradoks same izbire je v tem, da se skozi njo subjekt konstituira kot subjekt, ki je lahko deležen kakršnekoli druge izbire.

Spomnimo se na trenutek Platonove votline. Rečemo lahko, da je vsakdanje življenje interjer te votline, njena hermetičnost in varnost pred svetlobo, lutkarji so Veliki Drugi, subjekti pa le pasivno gledamo sence kot našo resničnost. To je precej dobra analogija, vendar ne smemo pozabiti na Platonovo žareče sonce, ki vabi zunaj temačne votline, k avtentičnosti, k pravi resničnosti. Lahko bi spet dokazoval, da to sonce ne obstaja, vsaj ne tako kot si ga je Platon zamislil, vendar, se bom na tej točki obrnil k Lacanu (v Žižek 2005, 9), ki z mitom o votlini označuje standardno postmoderno variacijo – pravi mit je to, da je izven senčnega teatra nekakšna »prava resničnost«, vendar vse, kar dejansko je, so različni teatri senc in njihovo nenehno prepletanje. Na tej točki pa se pokaže čudovit paradoks - ravno ta mit, da dejansko obstaja nekakšna prava realnost, boljša realnost, avtentična realnost, zunaj gledališča, ki so nam ga ustvarili (Ideologija, Veliki Drugi, <se>), je pogoj za vzpostavitev »ne-avtentičnega, banalnega in dolgočasnega« vsakdanjega življenja; subjektovo bivanje v votlini je pravzaprav edini pogoj, da mu sploh rečemo subjekt, ki je pravzaprav tudi sam senca.

Vrnimo se nazaj na Žižkovo tragično izbiro; *Père ou pire* izbira, je ravno tako nemogoča izbira med bivanjem v družbi in sprejemanjem Velikega Drugega, ali ekskomunikacijo iz simbolnega reda. Slednji so vedno označeni kot norci, katerih je naravo Lacan opisal z paradoksom: norec ni samo berač, ki misli, da je kralj, norec je tudi kralj, ki misli, da je kralj. Vendar ima eden izmed njiju drugačen položaj v družbi,

⁹ Oče ali slabše

in to je tisti, čigar diskurz je integriran v Velikem Drugem, tisti, ki misli da obstaja sonce vendar vztraja pri sencah, tisti kralj, ki misli, da je kralj.

In v tem se kaže paradoks vsakdanjega življenja, vsakdanje življenje temelji na ponavljanju prve nemogoče izbire, njen edini možni antipod pa živi v norišnicah. Nevsakdanje življenje, avtentično življenje, je ravno norec, je nihče, malo mileje rečeno – kralj, ki ve da ni kralj, se pa dela da je kralj.

Literatura:

Aristotel. 2004. *Fizika*. Ljubljana: Slovenska matica.

De Certeau, Michel. 1988. *The practice of everyday life*. Barkley and Los Angeles: University of California Press.

Freud, Sigmund. 1991. *On sexuality: three essays on the theory of sexuality and other works*. London: Penguin.

Godina, Vesna. 1995. Drugost ženskega pogleda, ali zakaj nisem feministka. *Delta: revija za ženske študije in feministično teorijo* 1 (1-2): 52-70.

Habermas, Jürgen. 1982. *Problemi legitimacije u kasnom kapitalizmu*. Zagreb: Naprijed.

Heidegger, Martin. 1997. *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.

Horkheimer, Max in Theodor W. Adorno. 2002. *Dialektika razsvetljenstva. Filozofski fragmenti*. Ljubljana: Studia Humanitatis.

Lefebvre, Henri. 1988. *Kritika svakidašnjega života*. Zagreb: Naprijed.

Merriem-Webster Dictionary. Dostopno prek: <http://www.merriam-webster.com> (1. september 2011).

Overgaard, Søren. 2004. *Husserl and Heidegger on being in the world*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Parsons, Talcott. 1951. *The Social System*. Glencoe: The Free Press.

Potrč, Matjaž in Vojko Strahovnik. 2005. *Practical context*. Frankfurt: Ontos verlag.

Shields, Rob. 1991. *Lefebvre, love and struggle: spatial dialectics*. London: Routledge.

SSKJ. 2000. Dostopno prek: <http://bos.zrc-sazu.si/sskj.html> (1. september 2011).

Šterk, Karmen. 1998. *O težavah z mano: antropologija, lingvistika, psihoanaliza*. Ljubljana: Študentska organizacija Univerze, Študentska založba.

Žižek, Slavoj, 1989. *The Sublime Object of Ideology*. London, New York: Verso.

--- 2002. Matrix, or two sides of perversion. V *The Matrix and philosophy: welcome to the desert of the real*, ur. William Irwin, 240-260. Chicago: Open Court.

--- 2005. Kako biti nihče. *Problemi: revija za kulturo in družbena vprašanja* 43 (5-6): 7-175.

--- 2011. *Poskusiti znova – spodleteti bolje*. Ljubljana: Cankarjeva založba.