

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Larisa Lavrenčič

Ljubiti (se) v postmoderni
skozi filozofsko koncepcijo ljubezni Alaina Badiouja in Slavoj Žižka

Diplomsko delo

Ljubljana, 2015

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Larisa Lavrenčič

Mentor: doc. dr. Mirt Komel

Ljubiti (se) v postmoderni

skozi filozofsko koncepcijo ljubezni Alaina Badiouja in Slavojja Žižka

Diplomsko delo

Ljubljana, 2015

Zahvala

Kantu za imperativ »(z)moreš, ker moraš«, staršem za vse in še več, psu, ki ni zaznamovan z govorico, mentorju za smerokaz na razpotju in nekaterim, ki ne vedo.

Ljubiti (se) v postmoderni skozi filozofsko koncepcijo ljubezni Alaina Badiouja in Slavoj Žižka

V pričujočem besedilu se podajamo na raziskovanje pomena ljubezni v obdobju, ki ji pravimo postmoderna. Kljub težavnosti in izmuzljivosti področja, tako v pisnem kot govornem pomenu, osvetljujemo današnje ljubezensko operiranje preko filozofske, psihoanalitične in kulturološke teorije. Ljubezen kot produkt govornice je kulturno in družbeno pogojen fenomen in nikoli izključno stvar posameznika, temveč poteka v nenehnem dialogu z zapovedi določenega obdobja. Skozi sodobno filozofsko teorijo ljubezni Alaina Badiouja in Slavoj Žižka v sodelovanju z zastavki psihoanalitične teorije, na katero se avtorja v precejšnji meri opirata, ugotavljamo specifične in načine zbrane okoli glagola ljubiti. Badioujeva teorija ljubezni ponuja sodobno vizijo ljubezni kot »prizorišča Dvojega«, osvobojene romantičnih konstruktov, tako močno prisotnih in propagiranih v zahodnem kulturnem imaginariju vse od nastanka modernega romana do danes. Žižkov teoretski prispevek o ljubezni prinaša dva ključna pojma, s katerima lahko poantiramo sodobno ljubezensko genezo: fantazmo in mazohizem. Osredinjamo se na relacijo ljubiti-ljubiti se(be) v postmodernem času kot času prežetim z narcisizmom in površnimi odnosi povezanimi z željo po minimalizaciji tveganja v prid občutku osebne varnosti. Čar kontingentnosti zamenjuje logika predvidljivosti.

Ključne besede: postmoderna, ljubezen, dogodek, fantazma, narcisizem.

To love (oneself) in postmodernism through the philosophical conception of love by Alain Badiou and Slavoj Žižek

In this text we seek to explore the significance of love in the period we call postmodernism. Although this field is complex and rather elusive in both its written and spoken sense, we shed some light on present-day love affairs through philosophy, psychoanalysis and culture studies. Love as a product of speech is a cultural and social phenomenon that is never at the full discretion of the individual, but rather in constant dialogue with norms of a certain period. Our goal is to explore the characteristics and types nowadays related to the verb to love through the prism of the modern philosophy of love by Alain Badiou and Slavoj Žižek in connection with the starting points of psychoanalysis on which they founded their theory. Badiou's theory of love offers a modern vision of love as »The Scene of Two« that is free from romantic constructs which have been ever-present and propagated in the Western cultural imaginarium ever since the creation of the modern novel. Žižek's theoretical contribution on love introduces two key notions that can give meaning to the modern genesis of love, i.e. phantasm and masochism. The focus is on the relation to love – to love oneself in the postmodern times that are permeated by narcissism and superficial relationships aiming to minimise risk in order to feel safe. The charm of contingency is being replaced by the logic of predictability.

Keywords: postmodernism, love, event, phantasm, narcissism.

Kazalo

1	Uvod.....	6
2	Epistemološka izhodišča.....	7
3	Alain Badiou in »prizorišče Dvojega«.....	10
3.1	Konstrukcija ljubezni.....	14
3.1.1	Disjunkcija.....	14
3.1.2	Dogodek.....	15
3.1.3	Trajanje.....	16
3.1.4	Eno, Dvoje, neskončno.....	18
3.1.5	Telo v ljubezni.....	19
3.1.6	Ogrožena ljubezen.....	20
4	Slavoj Žižek in ne-vednost fantazme.....	21
4.1	Brez padca.....	21
4.2	Ne-vednost fantazme.....	22
4.3	Želja, užitek, zakon.....	24
4.4	Desublimacija.....	26
4.5	Spolna razlika.....	27
5	Sklep.....	30
6	Literatura.....	33

1 Uvod

Predpostavka ljubezni, ki se skoraj nagiba k absolutni resnici je, da ljubezen vznikne *ex nihilo*. Če pa upoštevamo, da je za resnice značilno, da se nikoli ne razkrijejo v celoti, smo na dobri poti, da se nam razkrije kako je temu tako zaradi intervencije označevalcev v simbolni red. Ljubezen kot najbolj intimno, morda neobvladljivo čustvo, tako ni nekaj inherentno notranjega, je prej nekaj tujega, bolje rečeno pa, *ekstirnega*. Ljubezen je proizvod govornice in skorajda paradoksalno tudi tisto področje, kjer se beseda tako rada zaustavi. Zlahka se umešča v področje neizgovorljivega, področje, ki je obstoječe, v kolikor je obstoječa govornica. Tisto za kar v ljubezni gre, je namreč potrebno občutiti – mar ne?

Težavnost ljubezenskega zapisa in ljubezenskega jezika pa se ni izkazala kot dovoljšnja prepreka, ki bi ljubezni preprečila vstop v znanstveni svet teorije. Tematika ljubezni je zašla tudi v postmoderno filozofsko teorijo Alaina Badiouja in Slavojja Žižka, na katero se bomo tu skoraj v celoti opirali. Oba avtorja ključno značilnost ljubezni vidita v njenem kontingentnem, a ravno zato rizičnem značaju. Badiou ljubezen postavlja v razsežnost Dogodka, tej shemi, skorajda nič manj, sledi tudi Žižek. Stičišče enoznačnega izrekanja obeh avtorjev je, da je danes nezaželeno tveganje v korelaciji z neizmerno željo po varnosti ljubezen prignalo na rob. Vendar ljubezen ostaja v njeni klasični vlogi kot temelj mnogih tegob. Operiranje med spoznanjem, da imamo v ljubezenskem odnosu opraviti z neskončno razliko in nevednostjo, da je vsaj spočetka vpletanje fantazmatskih konstruktov v ljubezensko genezo neizogibno, s hkratnim tekom v nekakšnem narcisističnem modusu »ali me ljubi?« je vse prej kot lahkotno. Subjekt govornice lahko hitro ugotovi, da »to ni tisto«.

Postmoderni figuri sicer nekaj pravi, da je ravno »tisto pravo« mogoče najti. V iskanju platonske manjkajoče polovice, ki bi realizirala njeno subjektivnost in s hkratnim uresničevanjem želje Drugega zlahka pristane v mazohistični podreditvi. Morda pa sploh ne, če ta figura ve, da je le manjkav subjekt, ki mu nihče ne more dati, kar si želi dobiti. Tako lahko formulira dvoje. Dvoje, ki je mogoče v praksi povsem nekaj drugega.

Če pa naj imamo v mislih, da se v življenju nikoli ne smemo predati in vseskozi nadaljevati potem nam je vse jasno. Sledimo naj filozofiji in upoštevajmo njen nasvet, namreč ta, da je treba začeti z ljubeznijo.

2 Epistemološka izhodišča

Ljubezen ni nič drugega kot produkt govornice, negovoreča bitja namreč ne ljubijo. Ljubezen je zahteva, ki vznikaja iz govornice in ni povezana z nobeno potrebo, kot taka se konstituira le zato, ker je subjekt subjekt označevalca (Salecl 2011, 26) posledično zaprečen, razcepljen subjekt in kot tak subjekt (temeljnega) manka. Prav v tem manku subjekt sreča objekt razlog želje, nedoumljivi *objet petit a* (prav tam). Ljubezen je tako proizvedena s strani objekta *a* in obenem je ta *a* tisto, na kar meri, je element, ki poganja našo željo. Subjekt manka išče, kar bi zapolnilo manko, a ne najde, saj mu nihče ne more dati tistega, kar mu manjka. Pa vendar, zahteva ljubezen, ljubezen zahteva ljubezen, ne preneha je zahtevati, zahteva jo ... Še (Lacan 1985, 7).

V oziru, da ljubezen prihaja od zunaj, lahko osnovne implikacije ljubezni vidimo kot »ideološki mehanizem«, v tistem pomenu, o katerem govori tudi Adorno: »Da nekaj ljubimo samo zato, ker pač eksistira, izhaja iz tega, da smo poslušni nečemu prisotnemu, neizogibnemu; takšno poslušnost spravimo skupaj z ljubeznijo« (Dolar 2012, 76). Poslušni velikemu Drugemu? Lacan v seminarju o transferju poudari vlogo, ki jo igra veliki Drugi v ljubezni. Ljubezen proizvajajo prisile (diskurza, družbenosimbolne strukture), ki zadevajo institucije, te pa zadevajo tisto, kar Lacan poimenuje »veliki Drugi« (Salecl 2011, 25). Paradoks postmoderne je sicer, da ne obstaja več veliki Drugi, ki bi še kaj veljal (Verhaeghe 2002, 131). Subjekt se znajde v nelagodni poziciji, skoraj neskončne možnosti preigravanja z lastno identiteto (»Sem res *to*«?, »Kaj *hočejo*?«¹ v sodelovanju s postmoderno zapovedjo *Uživaj!*²), spremlja vse večja negotovost – kaj izbrati, komu verjeti (prav tam). Nič presenetljivega torej, da je temeljni poudarek postmoderne ljubezni ravno na varnosti.

Ljubezen na ta način prikriva, »da subjektivnost prihaja od zunaj, a tega ne zakriva z iluzijo subjekta kot *causa sui*, temveč nasprotno, s ponujanjem svoje biti Drugemu v odgovor na njegovo nedojemljivo željo« (Dolar 2012, 77). Subjekt v ljubezni mora zato žrtvovati ne samo, kar ima, temveč predvsem tisto, česar nima – kot se glasi Lacanova definicija ljubezni: *donner ce qu'on n' a pas* (»dati tisto, česar nimaš«) (prav tam). Dati tisto, česar nimamo, pa predpostavlja, da je možno dobiti nekaj, česar ni (Verhaeghe 2002, 77). Tu pa je tudi iluzornost ljubezenskega prizadevanja. Dati mora tudi lastno avtonomijo, distanco, možnost

¹ Žižek (1997a, 17).

² »Uživaj zdaj, uživaj čim več in uživaj čim dalj« (Verhaeghe 2002, 138).

svobodne izbire, ki pa je, vsaj glede ljubezni, nikoli ni bilo (Dolar 2012, 69). Izbira je predpostavljena prav tam, kjer je ni: »Če izbiram, ne ljubim, če ljubim, ne izbiram« (prav tam, 77). V ljubezni je prisotna iluzija svobodne izbire, ker je izbira kot taka vedno subordinirana temu, da glede ljubezni ni bilo nikoli nobene izbire.

Na Zahodu kulturno propagirano »imaginarno dualno razmerje« stopa v koraku paranoidne gotovosti, da je mogoče »dati/najti/dobiti 'tisto'« (Verhaeghe 2002, 75), ki mu sledi v neskončnost ponavljajoči se »to ni tisto« logiki želje. Ta dialektika poganja iščoči subjekt alienacije³ v iskanju pravega objekta ljubezni. V ljubezni po eni strani ne prenašamo biti pasivni objekt želje drugega, po drugi pa si želimo ravno tega, pristati v pasivni poziciji, da bi se drugi osebi popolnoma pokorili, da bi v njej nemara celo izginili (prav tam, 180). V želji je prisoten notranji razcep, hočemo tisto, česar si ne želimo, in želimo tisto, česar nočemo (prav tam, 31). Prisotna misel, da naša želja vsebuje element nezdružljivosti in neuresničljivosti, pa nas zgolj pušča v vse večji zmedenosti.

Vse od Freuda je znano, da temeljni model ljubezni ne izhaja iz relacije med moškim in žensko, temveč iz razmerja med materjo in otrokom. Ojdipska struktura usmeri subjekt k Drugemu, vendar ta ne preneha iskati matrice prvotne unije, ki prinese zahtevo po ekskluzivnosti in brezpogojni vdanosti v poznejših razmerjih: »Druga oseba je za mene vse in samo za mene ...« (prav tam, 46). Nediferencirana unija med materjo in otrokom in njeno neizbežno izginotje puščata izvorni občutek, da nekaj manjka, skupaj z nenasitno željo. Tisto, kar je otrok izgubil, ni mati, temveč odnos z njo kot unijo, v stanje predverbalne simbioze se je namreč vmešalo simbolno (jezik). Pojavi se nezapolnljiva vrzel, iz katere izhaja tendenca v ljubezni, to *unio mystico* (Verhaeghe 2002, 59). Iščemo užitek totalnosti, ki naj bi nekoč obstajal, vendar vsako ljubezensko razmerje ima v sebi klice spodletelosti, vse dokler pričakuje povrnitev v primarno stanje unije. Cena za celovitost je namreč visoka, plačaš jo s svojim lastnim jazom in izgineš kot posameznik. »*Jouissance*: preužitek, užitek drugega in užitek za drugega« (prav tam, 60).

Razmerje med materjo in otrokom je tisto, ki ključno vpliva na poznejša razmerja v posameznikovem življenju. V psihoanalitični teoriji je ljubezen tako *automaton*, zaznamujejo jo ponavljanje,⁴ metonimičnost in avtomatičnost. Vsaka izbira ljubezenskega objekta naj bi

³ Po Lacanu Freudov subjekt identifikacije zamenja subjekt alienacije (Verhaeghe 2002, 124).

⁴ Kot pravi Kierkegaard (1987, 129): »Vse življenje je ponovitev.«

bila zgolj ujeta izbira subjekta glede na temeljni ljubezenski objekt in konstitucijo davnih želja. »Izkaže se, da golo naključje sploh ni naključje: vdor nepredvidenega se pretvori v nujnost, *tyche* se pretvori v *automaton*« (Dolar 2012, 71). Ponavljanje je tako ljubezni inherentno in po navedeni teoriji neizbežno. Da pa ponavljamo zato, ker potlačimo, je bilo že s strani samega Freuda, natančneje z odkritjem gona smrti, rekonceptualizirano. Radikalno drugačen zastavek pa sledi iz Deleuzovega branja Freuda, ki pravi, da ne ponavljamo zato, ker potlačimo, temveč potlačimo zato, ker ponavljamo, in ponavljamo zato, ker pozabimo (Deleuze 2011, 60). Deleuze pravi, da ni prvega člena ponavljanja, marveč je maska resnični subjekt ponavljanja. Tako da celo otroška ljubezen do matere samo ponavlja druge ljubezni odraslih v razmerju do drugih žensk (prav tam 59).

Lacan je trdil, da se o ljubezni ne da govoriti.⁵ Vendar bi bila Wittgensteinova sedma teza »o čemer ne moremo govoriti, o tem moramo molčati«, ki bi jo ustrezno naslovili na ljubezen, zagotovo prerana. Lacan je namreč govoril o ljubezenskem pismu, o izjavi (*déclaration*) ljubezni, kar, kot sam pravi, ni isto kot govor o ljubezni. Teoretski govor namreč. Ljubezen je v osrčju filozofskega diskurza, za (psiho)analitični diskurz pa se slednja trditev zgolj še stopnjuje. Lacan (1985, 67) namreč pravi: »Govoriti o ljubezni: dejansko se v analitičnem diskurzu ne počne nič drugega«. Kar analitični diskurz prinaša, pravi, je, da je govorjenje o ljubezni nek užitek, in morda je ravno to razlog njegovega vznika v znanstveni diskurz (prav tam). V govoru o ljubezni in tudi v njenem zapisu pa je ne nazadnje vedno nekaj izmuzljivega, nekaj, kar vednosti preprosto uhaja.⁶

Subjekt ljubezni morda res ni najbolj prikladna tema za znanstveni diskurz, sploh v »trdem« znanstvenem svetu, kjer se ljubezen smatra kot nekaj, kar se lahko artikulira zgolj v polju umetnosti. Zato je bil Freudov (in kasneje Lacanov) interes toliko bolj nenavaden, še posebej, ker je proučeval ljubezen kot posebno temo, vzporedno in neodvisno od gonov (Verhaeghe 2002, 41). Že pri Freudu namreč ljubezni ne najdemo na strani gonov, temveč na strani Drugega (Salecl 2011, 62). In »nemara je Drugi zares Drugi šele po tem, da v sebi vključuje objekt« (Žižek v Dolar 1990, 49). Tudi Lacan je dognal, ko je problem transferja postavil kot problem ljubezni, da »ne gre za subjekt, temveč objekt« (Lacan 2002, 37). Kot je mogoče

⁵ To po Badiouju dela Lacana za antifilozofa: da o realnem ne moremo govoriti (Badiou v Zupančič Žerdin 2011, 18).

⁶ Roland Barthes (2002, 112) v *Fragmenti ljubezenskega diskurza* pravi, da kdor hoče zapisati ljubezen, se mora spoprijeti z »godljo govorice«, s področjem norosti, »na katerem je govorica *preveč* in hkrati *premalo*...«. »Moje želje, da bi se izrazil nihajo med zelo zamolklim haikujem [...] in velikim kupom banalnosti« (prav tam, 110).

brati že v Sokratovem dialogu z Diotimo v Platonovem simpoziju, »kjer je šlo zgolj za ljubezen« (prav tam, 23), je ljubezen mogoče razumeti kot iskanje pravega objekta, pravega objekta ljubezni.

»Ljubezen kot najbolj globoko, najbolj radikalno in najbolj skrivnostno od vseh razmerji med subjekti« zadeva tudi vprašanje narcisizma (prav tam, 34). Ljubimo, se(be) ljubimo? Domala nemogoče je spregledati sodobno medijsko in javnomnenjsko diskurzivno zastavitev, ki postmodernemu individuumu pravi, naj »se (že) začne ljubiti«. Slednja predpostavka je relevantna, če pa ne potrebuje nujnega posredovanja drugega. Namreč, kot bi lahko sklepali in kot sodobna filozofska teorija potrjuje, »resnična ljubezen obstaja le, če smo najprej sposobni ljubiti sami sebe« (Badiou 1998, 87). V ljubezenskih razmerjih pa se vseeno zdi, da je vsak »ljubiti« vselej že posredovan z narcističnim »ljubiti se«. Ljubimo zato, da bi bili ljubljene, pravi Lacan, ali, rečeno s Sokratom, služimo ljubezni (četudi nismo filozofi), da bi se je poslužili. Pa vendar »prava« ljubezen meri na drugega »takšnega, kakršen je«, na njega samega kot nenadomestljivega »ti-ja kot ti-ja« s tisto *je ne sais quoi* potezo v sebi znano kot *agalma*, s tistim nekaj več (kot je on sam). Prebirajoč Badiouja lahko hitro ugotovimo, da ljubezen zahteva, da gre subjekt čez sebe, onstran narcisizma, če naj konstituirajo Dvoje. Le kot taka se lahko ljubezen vzpostavi kot procedura resnice, »bistvo brez interesa« (Badiou 2010a, 37). Osrednji zastavek pričujočega besedila, kot že v malem nakazan, izhaja iz preprostega, a obenem velikopoteznega vprašanja, ki se glasi: »Kako (se) ljubimo v postmoderni?«

3 Alain Badiou in »prizorišče Dvojega«

Badioujeva ljubezen je konstruirana kot filozofska kategorija v območju platonskega erosa, ki se v določenih segmentih naslanja na psihoanalitski konceptualni aparat. Tudi tu se odvija manjša filozofija skozi psihoanalizo. Badiou v svojem filozofskem spisu *Kaj je ljubezen?* navaja latentno pravilo, ki je pravilo zunanje koherence: »Poskrbi, da ostane tvoja filozofska kategorija, naj je še tako partikularna, skladna z analitičnim konceptom« (Badiou 2002, 182). V Badioujevi teoriji ljubezni je mogoče zaznati klasične prvine lacanovskega ljubezenskega teoretskega opusa in njihovo reinterpretacijo. V svojem *Prvem manifestu za filozofijo* Badiou potrjuje immanentno pozicijo Lacana (tudi) v polju filozofije: »Antifilozof Lacan je pogoj za renesanso filozofije. Filozofija je danes mogoča le, če je somožna z Lacanom« (Badiou v Johnston 2005, 69).

Po Badiouju sodobno filozofijo bistveno opredeljujeta prav *prelom s filozofijo* (kot metafiziko) in vztrajanje na tem prelomu bodisi v obliki antifilozofije bodisi v obliki dekonstrukcije filozofije (Zupančič Žerdin 2011, 81). Badiou stavi na »vrnitev filozofije *same*«, pomen platonistične reference v njegovem delu in vztrajanje na nekaterih klasičnih filozofskih pojmi, kot sta resnica, subjekt (prav tam). V Badioujevi misli obstajajo štirje pogoji filozofije ali štirje osnovni »generični procesi« oz. procesi resnice: matematika, politika, umetnost in ljubezen (prav tam, 82). Na tem mestu je smiselno podati Badioujev temeljni aksiom: »Filozofija ni produkcija resnice, temveč operacija, izhajajoč iz resnic« (Badiou v Zupančič Žerdin 2011, 82).

Eno od temeljnih Badioujevih besedil o ljubezni kot procesu resnice, *Prizorišče Dvojega*, celo predstavlja komentar Lacanovega aksioma, da ljubezen zapolnjuje nemožnost spolnega razmerja (Riha 2002, 168). Badiou sicer zavrača »superstrukturalne« in iluzorne koncepcije ljubezni, ki jih je psihoanaliza utrdila skozi Freudovo in Lacanovo teorijo, in pravi, da ljubezen ni zgolj okrasni videz, skozi katerega gre »realno spola« (Adam 2009, 86). »Konec koncev, in ne ozirajoč se na spol tistih, ki jih ljubezensko srečanje nameni neki resnici, *ženska* in *moški* obstajata samo v območju ljubezni« (Badiou v Adam 2009, 86). Ljubezen kot okrasni videz se v večji meri navezuje na »pesimistično francosko moralistično tradicijo«, ki izhaja iz pozicije, da sta osnovi ljubezni želja in spolno ljubosumje. Badiou postane previden ob »psihoanalitični tendenci, ki ljubezensko odpravi kot epifenomen libidinalnega in ljubezen obravnava kot zakrito poželenje« (Johnston 2005). Ugotavlja, da se Lacan slednjega dotika, v svoji trditvi, da je ljubezen tisto, kar zapolnjuje odsotnost spolnega razmerja (Adam 2009, 86). Vendar Lacan meni tudi nasprotno, ko prisoja ljubezni ontološko poklicanost, poklicanost »približevanja biti« (Badiou 2002, 183) in se sprašuje, ali ni ravno v tem bistvo ljubezni.

Lacan, kot pravi Badiou, sicer ne trdi, da je ljubezen krinka spolnega razmerja, temveč da spolno razmerje ne eksistira, ljubezen pa je tisto, kar pride na mesto tega nerazmerja. Ljubezen potemtakem naj bi zgolj zapolnjevala praznino spolnosti. Spolnost vedno konča v svojevrstni praznini, prav zato jo ureja zakon ponavljanja, namreč vedno znova je treba začeti (Badiou 2010a, 15). Užitek popelje sodelujoča daleč stran drug od drugega, realno se torej izkaže za narcistično, zveza kot taka pa je samo imaginarna. Badiou (2002, 183) meni, da ljubezen ničesar ne zapolnjuje. »*Suplementira*, kar je nekaj povsem drugega. Spodleti le

zaradi varljive predpostavke, da je razmerje. Pa ni. Je *produkcija resnice*. Katere resnice? Te, »da v situaciji deluje Dvoje in ne le Eno« (prav tam).

Dvoje pa je tudi tisti formalni princip dopolnitve, namreč »kjer je manko, lahko zgolj nek presežek nastopi kot zapolnitev« (Badiou 2010b, 54). Badiou pa ne »zvaja ljubezni zgolj na mašilo oz. videz, ki ustvarja iluzijo pomena oz. krasi nekaj, kar nima svoje simbolne podobe, temveč razume ljubezen "kot jamstvo univerzalnega", ki avtorizira obstoj dveh različnih pozicij« (Adam 2009, 86). Badiou se postavi v nasprotno pozicijo, kar zadeva Lacanovo formuliranje pojma »univerzalnosti« in ljubezni, ki temeljita na faličnem označevalcu in seksualizaciji občega (prav tam). In pravi, da je »ljubezen tista, ki "pojasnjuje disjunkcijo kot preprost zakon *neke* situacije" in določa univerzalno kot prostor, ki ga zaznamuje in definira pozicija ženske oz. pozicije različnih singularnih entitet in ne zgolj polje faličnega kvantifikatorja – ljubezen namreč povrne ženskam univerzalni kvantifikator« (prav tam). Lacan izhaja iz falične funkcije tako, da »univerzalni kvantifikator pripiše moški poziciji (zavsaškega-moškega) in definira žensko pozicijo s kombinacijo obstoječega in negacijo, kar za žensko pomeni, da je ne-vsa« (Badiou 2002, 196). Ta pozicija je po Badiouju v precejšnji meri klasična, ko je ženska Meja, brezno, rob (Žižek 1993, 270). Medtem ko je moški glede na simbolno ureditev povsem določen s »falično funkcijo«, je ženska nekaj, kar deloma uhaja simbolnemu registru, zato je ne-vsa.

Badiou pravi, da se ljubezen naslavlja na samo bit drugega, na drugega, »kakor se je, oborožen s svojim bitjem, pojavil v mojem tako prekinjenem in ponovno zgrajenem življenju« (Badiou 2010a, 15). Meni, da se želja fetišistično naslavlja na izbrane objekte, kot so prsi, zadnjica ..., »želja sama pa ne more utemeljiti misli Dvojega, saj je ujetnica dokaza biti – Enega, ki ji ga naloži objekt« (Badiou 2002, 195). V Badioujevi ljubezenski teoriji je ljubezen tista, ki »subsumira objekt pod bit subjekta« (Badiou 2010b, 54).

Temeljna razlika med željo in ljubeznijo je, da prva meri na parcialen objekt, ljubezen pa zajame ljubljene v celoti. Percepcija ljubezni kot narcističnega razmerja pa se razblini takoj, ko uvidimo, da ljubezen meri na bit, nesimbolizabilno jedro, okoli katerega subjekt organizira svojo željo. Ljubezen, ki objekt zajame pod bit, je tista osnova, iz katere se lahko vzpostavi »prizorišče Dvojega«. Objekt je sicer tisti, ki ljubezensko srečanje sprva vodi, vendar srečanje pomeni tudi presežek čez ta objekt. Objekt se namreč preko ljubezenske izjave vrne v samo bit subjekta, iz katere sedaj proizvedeni objekt – razlog želje »črpa svoj šarm« (Badiou 2010a, 53). In ravno to je tisti presežek, ki ljubezen konstituira. Drugi se vzpostavi takšen, kakršen je, »ti kot ti«, kot tak pa »utelešeni Nič, prezenca odsotnosti« (Riha 2002, 179). »Realni objekt ljubezni pa nikoli nisi enostavno 'ti', temveč prav ta razlika med tabo in tabo«, [...] ki obstaja v

sami tej podvojitvi in skozi jo, objekt a, realno (Zupančič Žerdin 2011, 156). Posest agalme je zgolj iluzorična, »tam, kjer nekaj vidiš, nisem nič«, pravi Sokrat Alkibiadu v *Simpoziju*, »ker zanj (za Sokrata) ni na njem samem ničesar, kar bi bilo mogoče ljubiti. Njegovo bistvo je tisto *ouden*, praznina, votlost« (Lacan v Salecl 2011, 40). Sokrat se odzove kot *sujet supposé savoir*⁷.

Freud je nakazal, da vsako ljubezen lahko zajamemo zgolj v polju narcizma. Sprva ljubezen na imaginarno os uvršča tudi Lacan, ko pravi, da ljubimo zato, ker hočemo biti ljubljene. »Lacan ugotavlja, da narcistično razmerje temelji na mehanizmu prevare, zato ker subjekt z referenco na tistega, ki ga mora ljubiti, "poskuša zaplesti Drugega v neko prikazensko, varljivo razmerje, v okviru katerega naj bi ga prepričal, da je vreden ljubezni"« (Lacan v Adam 2009, 80). Naravno izpolnitev takšnega razmerja opravlja funkcija identifikacije, ki »prenaša in podpira perspektivo, ki si jo je izbral subjekt v polju Drugega, iz katere lahko zrcalno identifikacijo uzremo z vidika, ki zadovoljuje« (prav tam). Ljubezen je potemtakem prevara, ker je umeščena v polje, v katerem jo vzpostavlja označevalec, ki je potreben za vpeljavo perspektive, katere izhodiščna točka zrenja je idealna točka, »s katere me Drugi vidi v obliki, v kateri mi ugaja, da me vidi« (prav tam). Ljubezen, ki deluje na takšnem principu, je zgolj pretenzija, ki nudi narcistično zadovoljitev. Drugi nam namreč služi zato, da se sami sebi zdimo vredni ljubezni, tako Drugega kot sebe, bolje rečeno, ljubimo se (be) preko drugega. Vendar tudi Lacan, ko ljubezensko strukturo pojasni s pomočjo transferja, ugotovi, da za ljubezensko konstrukcijo ni dovolj takšna opora, ki omogoča subjektu vzpostavitev idealnega jaza (prav tam).

Če je Lacan sprva menil, da gre v ljubezni za narcistično razmerje, ki ga subjekt vzpostavi z objektom svoje ljubezni, in da je ljubezen iluzorični beg pred željo, pa v svojem branju *Simpozija sklene* (preko Sokrata, ki je zarisal ljubezen kot transferno ljubezen in jo napotil na resnično željo), da je v ljubezni prisotna določena »simbolna dimenzija, ki se upira njeni popolni redukciji na narcizem« (Tomšič 2010, 223).

Ljubezen kot »prizorišče Dvojega« ne pozna narcizma, na narcizmu lahko temelji zgolj spolno nerazmerje, ljubezen pa je tista, ki subjekta vodi preko narcizma. Pravi pa tudi, da v ljubezni nikakor ne gre zato, da bi »pozabili nase v predanosti Drugemu« (Badiou 1998, 89). »Ta lažna ljubezen, v kateri naj bi se subjekt izničil v neposrednem razmerju s transcendenco

⁷ »Subjekt za katerega se predpostavlja, da ve«, ki je po Lacanu analitik.

D drugega, je zgolj narcisistična pretenzija« (prav tam). Ljubezen najprej zahteva ljubezen do sebe, šele od tu se lahko izprazni mesto v Jazu, ki je pogoj možnosti srečanja drugega.

3.1 Konstrukcija ljubezni

Podali se bomo v natančno sestavo Badioujeve ljubezenske strukture. Ljubezen se začne kot kontingentno srečanje dveh, ki se mu, če sodelujoča pripišeta srečanju kakršno koli veljavo, pripiše status Dogodka. Dogodek predstavlja vznik nečesa novega, točko uzrtja, ki posameznika postavi v novo realnost biti oz. omogoči, da ta šele vznikne kot subjekt. Na ta način je ljubezen vpeljana, a ključno v ljubezni je, da preseže vzpostavitevno točko in začne z neslutnim trajanjem. Konstituira se »prizorišče Dvojega«.

3.1.1 Disjunkcija

Ljubezen najprej zadeva absolutno razliko med dvema subjektoma, vključujoč njuno subjektivno kot spolno razliko. Opraviti imamo z »dvema različnima držama reprezentacije« (Badiou 2010a, 18). Zavedanje med dvema, da je med njima neskončna razlika, šele dopušča, da se drug ob drugem vzpostavita kot enakopravni integriteti, kar vodi k notranji obogatitvi obeh. »Dvoje, ki ljubezensko deluje, je natanko ime razločitve (disjoint), zapopadeno v njeni disjunkciji« (Badiou 2002, 193). Ljubezen je edina, ki omogoči, da se formalno izrazi obstoj dveh pozicij. Ti dve obstoječi poziciji izkustva sta pozicija »moški« in pozicija »ženska«, ki sta povsem neodvisni od empirične, biološke in družbene razdelitve. Tu velja, da nič v izkustvu ni isto za pozicijo »moškega« in za pozicijo »ženskega«, kar pomeni, da si poziciji ne delita izkustva temveč sta popolnoma razločeni: ni prezentacije, ki zadeva žensko, in prezentacije, ki zadeva moškega, ter nato območij njune koincidence ali intersekcije (prav tam, 184). Ker ljubezen definira razlika dveh ljubimcev in njun tako različen pogled na svet, je ljubezni inherentno tveganje kot tudi možnost vzpostavitve nečesa novega. Disjunkcija ni opazna. Kot pravi Badiou, »ne more se napraviti za objekt izkustva neposredne vednosti«. Vednost o disjunkciji prihaja iz tretje pozicije, ki jo Badiou opredeli kot »angel«, ki ima funkcijo imaginarnega in je polje srečanja: »Ta dogodek vpelje ljubezensko proceduro: imenovali ga bomo srečanje« (prav tam, 185). Razlika kot taka je v polju zavednega šele, ko srečamo drugega.

3.1.2 Dogodek

Dogodek ima v filozofiji Alaina Badiouja posebno mesto in je tista kontingenca, ki nas sili, da se odločimo za nov način biti. Dogodek je vznik nečesa Novega, gre za presežek tistega, čemur Badiou reče *tisto, kar je*, je vpad v situacijo. Kot take dogodke Badiou (1996, 35) našteva francosko revolucijo l. 1792, Haydnov izum klasičnega glasbenega sloga, kulturno revolucijo na Kitajskem (l. 1965–67), Grothendieckovo matematično teorijo toposov, Schönbergov izum dodekafonije, osebno ljubezensko strast ...

Ljubezen se vedno začne s srečanjem in takšnemu srečanju Badiou pripiše nekakšen »metafizičen status dogodka«. Dogodek zadeva srečanje med dvema razlikama, je slučaj, kar pomeni, da je povsem nepredvidljiv, neizračunljiv, presenetljiv, kontingenten. V tem primeru gre za omenjeni presežek, *dogodkovno dopolnilo* in ne več »tisto, kar je« (prav tam 38). »Dogodek pomeni izkušnjo možnega prehoda iz čiste singularnosti naključnega k nekemu elementu, ki ima univerzalno vrednost« (Badiou 2010a, 13). Na videz zelo preprosto srečanje je nekaj, kar nam omogoči, da izkusimo univerzalni pomen ljubezni. Ključno pa je, da resnica vpelje subjekt, ki predstavlja »oporo zvestobi, oporo procesu resnice« (Badiou 1996, 36). »Subjekt vznikne v dogodku "pretiravanja", ko del preseže svoje omejeno mesto in razpoči spono uravnotežene celote« (Badiou v Žižek 1997a, 107). Da se posameznik lahko subjektivizira in preseže, kot pravi Badiou, »človeško žival«, se mora zgoditi nekaj radikalnega, tako radikalnega, kot je nepričakovano ljubezensko srečanje.

Utelešenost v Subjektu ljubezni pomeni za sodelujoča vstop v svet skozi prizmo njune razlike, ne pa identitete. »K enosti vsake pozicije sodi še praznina, k njeni identiteti sodi še moment ireduktibilne razlike« (Riha 2002, 173). Ljubezensko postopanje, izhajajoč iz razlike, omogoči, da uzremo neko drugo realnost. »Ljubimca stopata kot taka v sestavo nekega subjekta ljubezni, ki presega tako enega kot drugega« (Badiou 1996, 36), medtem ko je izkušanje ljubezni iz perspektive identitete omejeno zgolj na dopolnjenje subjektive dispozicije. V ljubezenskih relacijah je »jaz«, ki hoče identiteto nasproti razliki, glavna ovira ovira udejstvovanju v različnosti. Tu nastopita egoizem in vsiljevanje lastnih subjektivnih konstruktov (Badiou 2010a, 32). Osredotočenost na različnost preseka s ponavljajočimi se ustaljenimi obrazci in omogoča vzpostavitev kreativnih situacij, v katerih delujeta (vsaj) dva (Adam 2009, 85). Ponavljanje sovpada s perspektivo identitete, ki sumiči vse, kar se nagiba k razliki oz. različnosti. Badioujeva maksima se glasi, da je treba ljubiti tisto, česar se nikoli ne da videti dvakrat.

Ljubezensko srečanje ni zgolj preprosto srečanje, je »suplement situacije«, ki omogoča nenadoma videti situacijo v njenem »lahko bi bilo tudi drugače« (Riha 2002, 172). Kar srečamo v dogodku, ki aktivira subjektivizacijo, smo mi sami kot subjekti, ki pa se ne moremo prepoznati (ne vemo, kaj drugi vidi v nas, in nimamo možnosti, da bi se v tem prepoznali, a ravno na podlagi tega odgovorimo z ljubeznijo) (Zupančič Žerdin 2011, 92). Ne nazadnje je Dogodek iriverzibilen, kar pomeni, da situacije ni več mogoče misliti v okviru prejšnjih vrednosti, zgodi se namreč, da naš subjektivni svet nekaj radikalno zmoti. Pripetilo se je nekaj novega, srečali smo nekoga, se zaljubili in iz te pozicije je celotna situacija nemisljiva glede na poprejšnje bivajoče stanje. Srečanje je tisto, ki priključuje prazno mesto in omogoča vzpostavitev ljubezenske izjave (Adam 2009). Izjava, kot je »ljubim te«, omogoči prehod od dogodka – srečanja k začetku konstrukcije resnice. Izpoved ljubezni predstavlja moment fiksacije dogodka. Deklaracija podeli zvestobo samemu dogodku, pri čemer je treba omeniti, da zvestoba, tu, ni razumljena v klasičnem pomenu ljubezenske zvestobe, pomeni zavezo h kreiranju nečesa novega izven družbenih norm in ustaljenih obrazcev. Ljubezen kot »neskončna zvestoba začetnemu imenovanju« (Badiou 2002, 189) pa vedno potrebuje tudi ponovne izpovedi, ki ponovno afirmirajo Dvoje in podelijo dogodku – srečanju ponovno veljavo. Badiou pravi, da je srečanje naključno, ki se retroaktivno⁸ pokaže kot nujnost. V korelaciji med Badiojevo teorijo in psihoanalitično teorijo ljubezni, ki pravi, da je ljubezen mešanica kontingence in nujnosti, lahko razumemo, da ljubezen vznikne iz dogodka srečanja le, če se določeni aspekti objekta ali situacije srečanja skladajo s predobstoječim fantazmatskim okvirom, torej če naključno srečanje (*tyche*) sovpada oz. zapolni potrebno zev (*automaton*) v obliki najbolj notranjih in davnih želja.

3.1.3 Trajanje

Badioujeva teorija pravi, da ljubezen ni ne prizadevanje za posest imaginarnega objekta, ki bi popeljal do večne zadovoljive unije Enega, in niti deljivo izkustvo, ki bi eliminiralo disjunkcijo. Je procedura resnice, v kateri »moški« in »ženska« izhajata vsak iz svojega pozicionalnega mesta, obenem pa sta vpletena v kolaboracijo Dvojega. Tako pravi, da je ljubezen »eksistencialna propozicija: konstruirati svet z gledišča, ki je razsrediščeno glede na lastni gon preživetja ali lastni prav razumljeni interes« (Badiou 2010a, 17). Ljubezen je za Badiouja konstrukcija, ki se zoperstavlja izkustvu. Je konstrukcija, ki prisili »sodelujoča«, da

⁸ Ljubezen vsebuje učinek »vselej-že« (tj. kot da bi bilo že vse določeno vnaprej: »vse moje poprejšnje življenje je zgolj priprava na čarobni trenutek srečanja s tabo«) (Žižek 2001, 94).

se podata čez narcisizem. Tako se bistveno oddalji od pojmovanja ljubezni kot »emocionalnega vseprežemajočega izkustva, ki bo popeljalo subjekt brez fiksne identitete do gorečega, živega središča stvari« (Deleuze in Guattari 2004, 21).

»Prizorišče Dvojega« zavzame dejavno pojavno obliko, ki ne predstavlja zgolj pasiviziranega izkustva ljubečega, ljubljene subjekta, ampak je predvsem delo. Zadeva procesualnost, izumljanje nove časovnosti v trajanju. Trajanje ljubezni pomeni »obstoj ljubezni v času in skozi čas, razprostiranje pojavnih oblik ljubezni v situaciji – spolnost in skupno prebivanje, prijateljstvo in delo, potovanja in spore, otroke ...« (Badiou v Riha 2002, 174). V ljubezni kot trajanju je nujna »zunanja ekspanzija Dvojega«, kar v empiričnem smislu pomeni skupne prakse, skupno raziskovanje sveta, »brez katerih ljubezen nima nobenega pravega prizorišča, razen tega, da je spolna avantura« (Badiou 2010a, 64). Trajanje obstaja le v nenehni negotovosti nadaljevanja, v modusu nekakšnega »bomo videli« (Riha 2002, 180). Za Badiouja je bistveno, da ljubezen izumlja drugačen način trajanja v življenju, ki pa je nesluteno trajanje, obstoječe, dokler se dva dobro »ne-razumeta«⁹ (Riha 2002, 180). Iluzorične predstave o ljubezni, značilne za romantično ljubezen, kot je trajanje za »vedno in večno«, so za Badiouja irelevantne. Ljubezen je zanj majava, negotova konstrukcija Dvojega, ki deluje, šepa, traja »do nadaljnjega«. Resnična ljubezen pa je tista ljubezen, ki deluje trajno tako, da premaguje ovire prostora, sveta, časa in se ne preda ob prvi preizkušnji.

Ljubezen kot konstrukcija je življenje, ki ni več grajeno z vidika Enega, temveč gledišča Dvojega. Namesto, da dvoje »postane eno, tako da se zapre v celico, v kateri je vedno prostor samo za izkušnjo enega, si mora odpreti dve okni, dva pogleda na svet« (Adam 2009, 142). Na ta način ljubezen postane raziskovanje sveta s stališča Dvojega. Ljubezen ni nič drugega kot »naporno vrstenje raziskovanj disjunkcije« (Badiou 2002, 189). Konsekventno ljubezen povezuje in združuje ljubezenska subjekta tako, da med njima ohranja distanco, kar omogoča, da se razlika med njima ohranja in vzpostavlja. Takšna ljubezen se tako povsem zoperstavlja klasičnemu, stalitvenemu principu, ki sledi logiki »tvorjenja Enega skozi domnevno Dvoje, ki je strukturno dano« (prav tam, 183). Badioujeva ljubezenska teorija sledi bolj demokratičnemu dožemanju ljubezni, ko se ljubezen ne opira zgolj na ustvarjanje družinskega univerzuma in tako odpira prostor večznačnim ljubezenskim oblikam. Ljubezen je bistvo, ki zaseda področje izven zakona. Povezuje dve poziciji tako, da omogoča kreacijo raznolikih ljubezenskih oblik in načinov ljubezenske komunikacije (Adam 2009, 105).

⁹ »Kdor ljubi, slabo razume« (Badiou 2002, 194).

3.1.4 Eno, Dvoje, neskončno

*»Ljubiti se ne pomeni postati kot eno ali celo mogoče dva,
temveč pomeni postati sto tisoči« (Deleuze in Guattari 2004, 325).*

Iz Freudovega pojmovanja ljubezni je znano, da ta temelji na ljubezenskem narcizmu in da Eros teži k Enemu, da bi si prilastil objekt ljubezni, ki bi lahko zapolnil subjektov manko. »Pri "narcisistični izbiri" objekta "biti ljubljena/a" predstavlja cilj in zadovoljitev. Človek ljubi tisto, kar je sam bil in kar je izgubil ali pa tisto, kar njegov objekt ima in on sam nima oz. ne more doseči« (Freud v Adam 2009, 116). Lacan sledi Freudovi logiki, ko poveže psihoanalitično analizo ljubezni s filozofskim vprašanjem Enega. Ljubezen je nemočna, pravi, definirana s temeljno nevednostjo, »ker ne ve, da je zgolj želja biti Eno« (Lacan 1985, 9). »Ljubezen morda res meri na bit in torej na Drugega, toda kolikor predstavlja artikulacijo subjektivnega manka, spregleda dejstvo, da je bistveno tendenca po 'biti Eno'« (Tomšič 2012, 224). Lacan (1985, 41) dodaja, da četudi je v ljubezni prisotna fantazija po Enem, se v ljubezni še nikoli ni zgodilo, »da bi kdo izstopil iz samega sebe«. Referenca Freuda in Lacana je Aristofanov mit, ki predstavlja »ljubezen kot iskanje izgubljene polovice«. Na ta način se ljubezen kaže kot »tendenca, ki reducira Drugega na objekt, katerega ponovna prilastitev bo odpravila izgubo, ki konstituira subjekta želje« (Tomšič 2012, 224). Za Badiouja Aristofanov mit ponazarja želeno totalizacijo dveh seksuiranih pozicij, ki bi temeljila na Enemu oz. Vsemu. Želena totalizacija pa ni mogoča, obstaja namreč vsaj en netotalni člen. Obe poziciji, »moški« in »ženska«, povezuje atomaren element, element, ki pa je »absolutno nedoločen, neopisljiv in nesestavljiv« (Badiou 2010b, 63). Hrepenenje po izgubljeni celoti, izgubljenem objektu ljubezni je morda zgolj slepilo, ki prekriva neko notranjo odtujitev in kot tako ni hrepenenje po drugem, ampak po njegovem doprinosu. Šele odpoved tovrstnim utvaram lahko omogoči dejanski pristop k Drugemu kot bitju, povsem drugačnem od nas samih. Želja po Enem in izpopolnjeni totalnosti je iluzija, ki ostaja v domeni romantičnih mitov. Kot pravi Deleuze, danes ne verjamemo več v primordialno totalnost, ki je nekoč obstajala, kot tudi ne v dokončno celoto, ki bi naj nas čakala (Deleuze in Guattari v Adam 2009, 172). Badioujeva ljubezenska teorija se nagiba k bolj »realnemu«, bolj osvobajajočemu, manj podtalno represivnemu modelu ljubezni. Ljubiti ne pomeni zapirati se v kletke normativnih pozicij. Pomeni prosto lebdeti, se združevati skozi »mnogoznačne pomene« (Adam 2009). »Dvoje lomi Eno in preizkuša neskončnost situacije. Eno, Dvoje, neskončno: to je števnost ljubezenske procedure, ki strukturira postajanje generične resnice« (Badiou 2002, 189).

V ljubezni je nujna zavest »o drugem kot drugem«, o neprisvojljivem drugem. Med enim in drugim je prostor »ničesar«. V tej praznini »se stika en svet z drugim in opozarja, da drugi ne bo nikoli 'jaz', da ne bo nikoli [...] moja last« (Adam 2009, 193). Badiou (2002, 188) pravi, da umanjkanje tega zavedanja rezultira v dveh možnih iztekih, »oslabitvi drugosti« ali »uničenju identitete«. Disjunkcija v enem ali drugem primeru, ni več razločena. »Dvoje postane zgolj mahinacija Enega« (prav tam). Na ta način lahko, kot pravi Sartre (v Badiou 2002, 188), ljubezen postane brezizhodno nihanje med sadizmom (narediti drugega za objekt – sebstvo) in mazohizmom (narediti se za objekt – sebstvo za drugega).

Badioujevo Dvoje ne smemo razumeti kot strukturo para. Par je tisto, kar je vidno za tretjega. »Gre za dvoje, ki je šteto izhajajoč iz situacije, kjer so trije« (prav tam). Par zgolj reprezentira stanje ljubezni. Badiou prav tako pravi, da cilj ljubezni ni spočetje otroka v dokaz Enega. Ljubezen je preizkušnja Dvojega in prokreacija je samo »točka«, ¹⁰ ponovitev izjave, ki afrimira tek ljubezni. Dvoje je vzpostavitev, ki se mora nenehno razvijati in na novo izumljati, zlasti ko napoči nekaj novega, kot je rojstvo otroka. Skratka, rojstvo potomcev ni cilj ali celo kodirana obveza ljubezni, če pa je, ljubezen izgubi možnost večnega gibanja, ljubimca pa tvegata zlitje v celoto, ki temelji na identiteti Enega (Adam 2009, 144).

Od Badioujevih treh subjektivnih figur, ki izhajajo iz dogodkovnega preloma (zvesti, reaktivni, obskurni subjekt), je zvesti subjekt tisti, ki osnuje Dvoje. Omogoči, da se vse več »silovitejših fragmentov zglesi pred Dvojim« (Badiou 2012, 206), namesto da se umakne v narcistično zadovoljstvo ali nezadovoljstvo. »Fikcija Enega« se naslanja na obskurni subjekt, ki bi rad presegel nepresegljivo dejstvo, da je ljubezen brez vsakršnega jamstva (prav tam). Ljubezen za tak subjekt ni nastop »neskončnosti sveta pred Dvojim«, do katerega ga je privedel dogodek (prav tam). Deluje namreč v imenu Enega in s prisotnostjo ljubosumja, ki vodi nemalokrat do uničenja samega ljubezenskega odnosa. Če se še dotaknemo tretje figure, reaktivni subjekt dogodku ne pripiše veljave oz. želi ljubezen čim prej preobraziti v formacijo družine, ki je ljubezni objektivna osnova in njen stalni nasprotnik (prav tam, 207).

3.1.5 Telo v ljubezni

Badioujevo Dvoje sestoji iz praznine disjunkcije in diferencialne zaznamovanosti teles. Kot pravi, nastop teles v ljubezni vpelje »obvezno nerazmerje med željo in ljubeznijo« (Badiou 2002, 190). Badiou je zadržan glede redukcije ljubezni na raven delnih gonov in infantilne seksualnosti, značilne za psihoanalitično teorijo. Njegovo prepričanje je, da šele ljubezen

¹⁰ Partikularen trenutek, ko se dogodek ponovno potrdi, odigra in zgosti (Badiou 2010a, 28).

odpre možnost spolnosti in ne obratno. Sam se izrazi v tej smeri tako: »Vsako spolno razkritje teles, ki je ne-ljubezensko, je masturbacijsko v strogem pomenu; zadeva le notranjost ene pozicije« (prav tam, 191). Na videz se zdi, da se Badiou oklepa rigidne in naivne dihotomije med ljubeznijo in poželenjem, vendar se avtor relacije med dvema omenjenima dobro zaveda. Ne postavlja se na stran t. i. platonske ljubezni (*filia*) ali sublimne ljubezni, ki se odreka spolnosti, da doseže Sublimno. Odrekanje izkušanju nerazmerja s predpostavko Dvojega ni nič drugega kot »lastna eklipsa in prehodno napihnjenje Enega, ki se odreka« (Badiou 2010a, 55). Če naj razumemo ljubezen kot nanašanje na celoto bitja drugega, je prepustitev telesa materialni simbol te celote. Izpovedana ljubezen proizvaja učinke želje, ne pa neposredno željo. »Ljubezen hoče, da njen dokaz ovije željo« (prav tam, 22). Spolnost je potemtakem materialni zastavek govornice, da bo obljuba izrečena skozi ljubezensko izjavo držala, in to najprej na ravni teles (prav tam). »Le v ljubezni je namreč telesoma naloženo, da zaznamujeta Dvoje« (Badiou 2002, 190). Pri tem ljubimca vedno vesta, da je ljubezen tu, »kot angel varuh teles« (Badiou 2010a, 22). Torej ljubezen, kot pravi, nikakor ni »maska, preobleka spolne želje ali zvižanost za dovršitev reprodukcije vrste« (prav tam). Ljubezen po Badiouju operira med trivialnostjo seksualnega in deseksualizirano sublimnostjo, pri čemer ljubezen ni ne eno ne drugo, je, kot pravi, »šepajoča hoja«. »Ljubezen gre skozi željo kot slon skozi šivankino uho: mora iti skozi, zato da živost teles vzpostavi materialno zaznamovanje disjunkcije, katere notranjo praznino je realizirala izjava ljubezni« (Badiou 2002, 190). Ljubezen ni nikoli, lacanovsko rečeno, 'ne brez' (*pas sans*) seksualnega. Poželenje je vključeno v subtilno genezo Dvojega. Vendar Badiou dojema ljubezen kot bistvo samo po sebi in ne kot produkt domene strasti, impulzov in pritiskov želja. Šele ljubezen je tista, ki omogoči, da telesi želje, prebijeta narcisoidni krog lastne zadovoljitve (Riha 2002, 177). Kot pravi Badiou (2010a, 54), »ljubezen bo resnica tega, česar je zmožna spolnost, in ne obratno.«

3.1.6 Ogrožena ljubezen

V skladu s postmoderno rizično družbo, ki si za normo postavlja varnost, je po Badiouju ljubezen postala nepotrebno tveganje. Ljubezen kot kontingentno srečanje zamenjuje logika možnega preračunljivega izbora, ki posameznika zavaruje pred morebitnim tveganjem. Želimo ljubezen »brez tveganja«, brez naključij, brez srečanja v korist osebne varnosti z vnaprejšnjo ureditvijo. Temu so korelativni porasti spletnih zmenkarskih portalov in novih formacij, kot je »ljubezenski *coaching*«, itd. Hrbtna stran te varnostne grožnje pa je današnje percipiranje ljubezni kot »variate posplošenega uživanja« (Badiou 2010a, 10). Ljubezni se odreka vsakršno pomembnost. Posledica je izognjenje vsaki sleherni neposredni, avtentični

preizkušnji globokega izkustva drugega. Z uvidom, da se tveganja ne moremo povsem znebiti, si nelagodje olajšamo tako, da tveganje prenesemo na druge. Varnostna ljubezen pomeni odsotnost tveganja za tistega, ki ima dobro psihologijo osebnega užitka, tveganje pa je na ta način prepuščeno prihajajočemu nasproti. Tako kot vse, kar si za normo postavlja varnost, je odsotnost tveganja na strani tistega, ki je dobro opremljen. Opraviti imamo torej z dvema novodobnima sovražnikoma ljubezni, z »varnostjo zavarovalne pogodbe« in »udobjem omejenih užitkov« (prav tam, 11). Po Badioujevem mnenju je treba na novo odkriti tveganje in pustolovščino kot glavi sestavini ljubezni.

4 Slavoj Žižek in ne-vednost fantazme

4.1 Brez padca

Iz Badioujeve teorije ljubezni je znano, da je ljubezen »varuhinja univerzalnosti resničnega«, ki v temelju prinaša prinaša zavest, kaj pomeni biti dvoje in ne en sam. Če tu navedemo še Verhaeghejevo postavko, da je ljubezen zdravilo v času osamljenosti lahko na mestu omenimo še Žižkovo tezo, da je morda ravno ljubezen tista, ki omogoči subjektu, da se sooči s svojo temeljno osamljenostjo. Prisotnost zgolj neizmerne potrebe po ljubezni in odsotnost polne, recipročne ljubezni pa vodi k še večji osamljenosti (Žižek 2001, 110).

Tako kot Badiou tudi Žižek meni, da je ljubezen danes izgnana v domeno varnosti. Narcistični metafiziki postmoderne družbe, kot sam pravi, popolnoma ustreza ljubezen brez kontingentnega srečanja, ljubezen brez padca, zaljubiti se brez »padca v ljubezen«, (če si izposodimo prevod posrečenega angleškega (pa ne le angleškega) izraza), brez »tisto najmanj, tisto najlažje, najtišje, šum martinčka, dih, švig, trenljaj z očmi«.¹¹ Postmoderni ekvivalent se nemara glasi: »Hočemo kavo brez kofeina, hočemo pivo brez alkohola in hočemo ljubezen brez nevarnih momentov« (Žižek v Horvat 2013). Radikalni ljubezenski moment v konstelaciji Dogodka je izvzet. Hočemo varne, predvidljive ljubezenske manevre, v izogib agresivnim potezam ljubezni, ki bi dramatično spremenile pozicijo subjekta. Kot je dejal Freud, zaljubljen subjekt je ponižan subjekt (Freud v Verhaeghe 2002, 41). V izogib temu čar nepredvidljivosti in možne radikalne destabilizacije univerzuma zamenjata predvidljivost in porast zmenkarskih agencij. Žižek pravi, da ne obstaja bolj nasilna izkušnja, kot je ljubezen. »Nasilje je že ljubezenska izbira kot taka, ki svoj objekt iztrga iz njegovega konteksta in ga

¹¹ Tako je govoril Zaratustra (v Zupančič 2001, 93).

povzdigne v Reč« (Žižek 2010, 69). Današnja družba, prav zato, ne neguje več nepredvidljive ljubezni, ki tako radikalno vpliva na posameznika. »Vsi skušajo zbrisati ta eksces ljubezni« (Žižek v Horvat 2013). Zdi se, da imamo opraviti z neko potrošniško prakso konzumiranja (na varen način je nemogoče najti »tisto pravo«; »hočem takoj, tukaj in zdaj«¹²), ki je preseгла ljubezen kot »čudež« (heglovsko rečeno »prehoda kvantitete v kvaliteto«¹³), kot vznika iz nemožnega v možno (»nemogoče se je zgodilo«¹⁴). Ljubezen je prekoračenje nečesa, kar je videti kot nemožno; logika spletnih portalov za spoznavanje, agencij itd. pa uporablja narobno strategijo. Deluje namreč na domnevni podlagi najboljšega izbora izmed možnosti z vnaprejšnjim selekcijskim vpogledom v karakteristike in kvalitete posameznika.

4.2 Ne-vednost fantazme

Sledili bomo nagibu zaljubljenecv k mitski Drugosti¹⁵ (Žižek 2001, 188) k tisti percepciji »nekje drugje, nekoč drugič« (Zupančič 2001, 151) in začeli drugje, pri fantazmi. Ljubezen oscilira med gonom, željo, potrebo, zahtevo in fantazmo (v Lacanovem matemu $\$ \diamond a$). Gon zadeva takojšnjost, medtem ko je resnična želja želje večno želeti. Fantazma pa je tista, ki »nauči, kako želeti« (Žižek 1997a). Fantazmatski scenariji so odgovor na dejstvo, da »ni spolnega razmerja«. Zaradi manka takšne univerzalne formule je potrebna nadomestitev z ustrezno fantazmo. Fantazma je, pravi Žižek, »*unheimlich*, celo grozljivo, saj na nek način razlasti subjekt in ga zvede na raven, kjer je podoben lutki onstran dostojanstva in svobode« (prav tam, 37). Fantazma je tisto, kar po Lacanovi sloviti postavki zapolni praznino v Drugem in vzpostavi razmerje med nečim, kar je inherentno brez razmerja (med zaprečenim subjektom in objektom a, subjektom, ki ne more biti sebstvo in objektom, ki ne more biti objektivni) (Dolar 2012, 460). Za fantazmatske neutrudljive tvorbe velja, da se redko skladajo z objektom izbire. Za tančico fantazme se namreč skriva, bolje rečeno odkriva, (povsem) drugačna oseba. K drugim osebam pristopamo na podlagi svojih lastnih fantazem in v drugem sprva vidimo le tisto, kar fantazmo dela realno (Verhaeghe 2002, 17). Ujemanje druge osebe z našimi fantazmatskimi standardi pa nikoli ni popolno, daleč od tega, tam je vedno nekaj drugega.

¹² Verhaeghe (2002, 138).

¹³ Zupančič (2001, 89).

¹⁴ Zupančič (2001, 151).

¹⁵ Ta »immanentna nedostopnost« pojasni temeljno fantazmo nekaterih ljubezenskih zgodb in pesmi, ki se osredotočajo na nemožno, ki je na delu v sami logiki želje (Zupančič 2001, 149).

Ljubezenska izbira kot taka je subordinirana dvoumnosti fantazme. Na eni strani ta *omeji dejanski razpon izbir* (pove, kaj naj izberemo, če hočemo ohraniti svobodo izbire) in na drugi *ohranja lažno odprtost*, tj. predstavo, da lahko pride do izključene izbire pa do nje ne pride zaradi kontingentnih okoliščin (Žižek 1997a, 46). »Ta praznina možne Drugosti je tista, ki vzdržuje histerično željo (oz. željo kot tako) [...] to prazno upanje, da nas za vokalom čaka Druga Stvar« (prav tam). Funkcija fantazme pa ni omejena zgolj na vlogo izbire, njena ključna vloga je namreč prezentacijska.

Tako se fantazmatski subjektivni okvirji v razmerju kažejo kot prepreka in zgolj potrjujejo asimetrijo »ni spolnega razmerja«. Za vsak subjekt velja, da je zapleten v svojo subjektivno fantazmo, ki je »objektivno subjektivna«, kar pomeni, da označuje kakšne se nam stvari »objektivno zdijo, celo če se nam sploh ne zdijo takšne« (prav tam, 139). Moški in ženska imata povsem različne fantazme. Kot pravi Žižek (prav tam, 98), je za žensko bistveno, da njena ljubezen in naklonjenost spremenita žabo v mladeniča, neokrnjeno falično prezenco; za moškega pa, da žensko zvede na delni objekt, vzrok njegove želje (objekt *a*) ali steklenico piva. Imamo nemogočo situacijo »dekle sanjari o žabi, ki je v resnici mladenič, moški pa o dekletu, ki je v resnici steklenica piva« (prav tam, 98). Česar nimamo je »naraven« par moškega in ženske, ker je med njima fantazmatska opora (prav tam, 98). To je tudi osnovna poanta Lacanovega vztrajanja v tem, da ni »spolnega razmerja«, namreč partner moškega ni nikoli ženska v realnem jedru svoje biti, ampak zmerom ženska kot *a*, zvedena na objekt fantazme (»Not as she is, but as she fills his dream«) (Žižek 1993, 274). Kot še Žižek dodaja, »spolno razmerje ne obstaja« pomeni, da ko smo udeleženi v spolnem aktu, potrebujemo neko fantazmatsko dopolnilo. Prav tedaj moramo namreč misliti (fantazirati) o nečem drugem. Prisotnost domišljajske komponente naj bi bila sicer v malem potrebna, saj fantazma nenazadnje deluje kot varovalo pred vdorom neposrednega Realnega (Žižek 1997a). Lacan pravi, da ker je v spolnem nerazmerju ženska za moškega *a*, je tu vedno prisotna mera narcisizma. Iz Kieslowskijevega dekaloga 5 v korelaciji z antagonizmom med ubijanjem in ljubeznijo Žižek navaja Weiningerjev citat: »Če skušamo v ženski najti samega sebe- namesto da bi videli samo žensko v njej- moramo zanemariti empirično osebo. V tem smo torej do ženske nadvse kruti. [...] Ljubezen je umor« (Weininger v Žižek 2001, 109). Pa vendar, v ljubezni lahko presežemo nezdržljive fantazmatske elemente. Šele prekoračitev fantazme in nemogočih fantazmatskih standardov je pravzaprav predpogoj, da želja postane ljubezen, na ta način se merjenje partnerja glede na želene predikate preneha.

4.3 Želja, užitek, zakon

Konstitutivna relacija v ljubezni je tudi relacija med željo in užitkom. Neskladje, da bi želeli in uživali v istem objektu, je tisto, čemur je Freud rekel »univerzalna težnja po ponižanju v ljubezenskem življenju«. Žižek se sprašuje ravno obratno, ali ni zato odgovoren paradigmatično moderni poskus ljubiti, želiti in uživati v istem objektu, ki v subjektu vzbudi krivdo, če ne ljubi objekta, v katerem uživa (Žižek 1997a, 29).

Nemara največji razcep med željo in užitkom najdemo pri histeriku: objekt, ki ga histerik želi, ni nikoli tisti objekt, ki mu nudi užitek. Nevrotik – histerik želi biti objekt želje Drugega, ne pa objekt njegovega užitka. Hoče biti željen in edini način, da to doseže, je odlaganje zadovoljitve želje, ki bi mu prinesla užitek (prav tam, 28). Želja histerika je namreč, da njegova želja ne bi bila nikoli zadovoljena. Za Lacana je status subjekta kot takega histeričen (prav tam). Življenje potemtakem operira v permanentnem stanju odlaganja, kot da »to še ni tisto« (Žižek 2001, 46). Če je želja le refleksivna »želja po zelenju« (prav tam, 183), si v navezavi na ljubezensko življenje lahko pojasnimo ponavljajoče se pomikanje od objekta do objekta v večnem odlaganju zadovoljitve. Želja v tem primeru ostaja realizirana, nikakor pa ne zadovoljena. Po vseh ljubezenskih prehajanjih želeči subjekt ugotavlja, da »to ni tisto«. Če pa tu dodamo še temeljno postavko imaginarnega dualnega razmerja, da je »tisto« mogoče najti (v negativnih konsekvencah se to sprevrže, da je vse eno in isto in zato brez smisla), je serija nezadovoljivih ljubezenskih poskusov neizogibna in vodi le do razočaranja. Vedno iščemo nekaj več, nekaj boljšega v tipičnih kvalitativnih izrazih (Verhaeghe 2002, 74). Ljubezen tako po logiki želje kot imaginarnega dualnega razmerja ne more biti zadovoljiva, vedno namreč nekaj manjka.

V liniji klasičnega razumevanja, da je nekaj toliko bolj zaželeno, kot je prepovedano, lahko razumemo, da je zakon tisti, ki ustvarja željo in prav tako s tem povezano ugodje (Verhaeghe 2002, 192). »Užitek je možen samo, kadar so omejitve jasno načrtane in umeščene...« (prav tam, 182). Poleg histerika, ki je v večnem navzkrižju z užitkom, je tako tudi na strani mazohista, ki ravno tako kot histerik žrtvuje svoj užitek. Histerika travmatizira užitek drugega, mazohist pa se postavi za objekt – instrument užitka Drugega (Žižek 1997a, 30). V mazohizmu pride do kratkega stika med in zakonom in užitkom. »V "normalnem" stanju stvari simbolni zakon onemogoča dostop do (incestuoznega) objekta in s tem ustvari željo po njem«; v perverziji pa je sam objekt tisti, ki postavlja zakon«... (prav tam, 31). Mazohist je tisti, »ki "uživa, če ga muči zakon" [...] tj. uživa v samem uprizarjanju "kastracije", v odpovedi – žrtvovanju užitka« (prav tam). Če izvzamemo primer mazohizma kot perverzije, lahko

dobimo zgolj preprosto strukturo pasivne podreditve drugemu. Gre za nasprotje med pasivnim in aktivnim odnosom in za s slednjim skladno izbiro pozicije.

Razcep med željo in užitkom, ki ga najdemo pri histeriku, je »vzorčni primer tega, kako je želja v osnovi obramba pred užitkom« (prav tam, 28). Histerikova nujna potreba, da ostane objekt želje Drugega, je, da bi se izognil užitku (prav tam). Na razcep med željo in užitkom v najčistejši obliki naletimo v obsesionalni ekonomiji dvorske ljubezni. Na eni strani imamo Damo, ki je zelena, če je nedostopna, na drugi pa »vulgarno« žensko, v kateri lahko subjekt uživa, če si je ne želi (prav tam, 29). Tu je na delu histerična logika objekta, ki si ga želimo le, če je prepovedan. Dvorska ljubezen je zgolj imitacija, pretenzija ljubezni. Ljubezen je namreč po Lacanu edina stvar na svetu, ki dopušča užitku, da sestopi k želji.

Lacan v *Encore* postavi kratko formulacijo paradoksa, s katerim imamo opraviti v dvorski ljubezni. Dvorska ljubezen ni nič drugega kot pretanjena pot, kako se izvleči iz odsotnosti spolnega razmerja, in sicer tako, da deluje pod krinko, »kot da smo mi tisti, ki mu postavljamo ovire« (Lacan v Žižek 1994, 94). Vendar tu ne gre zgolj za navadno dialektiko želje – prohibicije v Freudovih terminih razumevanja. Dama povzdignjena v *das Ding* (Žižek 2008, 10) je objekt, ki je skoraj popolnoma nedostopen. Opraviti imamo z logiko sublimacije, s čimer se običajen objekt povzdigne na mesto nedostopne Stvari. V ljubezni imamo objekt želje – Damo, ki se izmakne vsakršni konzumpciji. V *Metastases of Enyoment* Žižek (1994, 90) pravi, da gre v ljubezenski relaciji z Damo za absolutno, abstraktno Drugost – Dama kot avtomat brez vsakršne realne substance služi kot ogledalo, na katero se projicira subjektov narcistični ideal. Dvorska ljubezen je iluzorična igra *kot-da*, v smeri katere se nam naznani, da korelat lahko najdemo v okviru mazohizma. Navidezna podrejenost mazohističnega subjekta kapriciozni dami – rablju sovpada ravno z logiko dvorske ljubezni z gledišča subjekta: »Mazohizem predstavlja razdelano *mise-en-scène* z natanko določenim položajem rablja, položajem, ki nikakor ni položaj sadista, ampak mnogo bolj dvoumen položaj zaslužjenega Gospodarja, ki na osnovi pogodbe izvršuje ukaze svojega mazohističnega partnerja« (Žižek 1997a, 82). Današnje ljubezenske relacije predpostavljajo simetrijo, recipročnost v razmerju med spoloma, vendar šele ko imamo tako predpostavko, se pokaže, da moč fantazmatske matrice, ki se je pojavila z dvorsko ljubeznijo, ostaja (Žižek 1994, 109). Ker je spolna razlika Realno, ki se upira simbolizaciji, je spolno razmerje obsojeno na asimetrično nerazmerje, v katerem se prej kot subjekt Drugi kaže kot Stvar, nečloveški partner, spolno razmerje kot tako ne more biti simetrično. Princip pogodbene enakopravnosti, kot je navzoč v perverziji

mazohizma šele omogoči vzpostavitev nekega razmerja, ki pa je razmerje dominance (prav tam). Simetrija je v današnjem razmerju zgolj iluzorična, logika dvorske ljubezni še vedno definira parametre v okviru katerih spola vzpostavljata relacijo.

4.4 Desublimacija

V »pravi« ljubezni gre vendarle za nekaj drugega kot iluzorično idealizacijo osebe v *das Ding*. V ljubezni se namreč odpre vrzel med pozitivnimi lastnostmi objekta in misteriozno *agalmo* (Žižek 2005). Temu sledi logika »ljubim te, zato se mi zdijo tvoje lastnosti vredne ljubezni« (prav tam). Ravno zato pa se ljubljene najde v neki travmatski situaciji; biti ljubljene namreč pomeni občutiti vrzel med tem, kar sem, in nedoumljivim x-om v meni, ki je vzrok ljubezni. V tem oziru Lacanova formulacija potrebuje nujno dopolnitev: »... dati tisto, česar nimaš ... tistemu, ki tega noče« (prav tam). Ali ni morda ravno takrat, se sprašuje Žižek, ko nam nekdo nepričakovano izpove ljubezen, naša prva reakcija občutek obscene prisile, tesnobe (prav tam)? Vsakdo si namreč želi biti želen, ljubljene vendar pa ne želi biti zgolj pasivni objekt želje drugega (Verhaeghe 2002, 31).

V mislih moramo imeti, da je nihanje med tem, da hrepenimo po ljubljene osebi in da nas obenem njena bližina odbija konstitutivno za človeško željo (Žižek 1997a, 85). Pokaže se, da je neka distanca do objekta v ljubezni, pravzaprav nujna. Ljubezen zahteva vzdrževanje krhkega ravnotežja med vzvišeno podobo ljubljene osebe in njeno realno prisotnostjo, tako da oseba iz mesa in krvi še naprej zaseda vzvišeno mesto in se izogne temu, da bi se sprevrnila v »izmeček« (prav tam). Neka minimalna idealizacija, ki jo subjekt potrebuje, je namreč potrebna, da bi bil zmožen prenašati neznosnost Realnega (prav tam, 84). Pogoji avtentične ljubezni je zmožnost desublimacije ljubljene osebe iz *das Ding* v osebo iz mesa in krvi. V ljubezni imamo tako opraviti z »zahtevati nič« želje, kar lahko beremo tudi kot »želim te absolutno, v samem jedru tvoje biti«, preko vsakršne zadovoljitve (Žižek 1996, 244). Ljubiti Drugega pomeni se podati onstran fascinirajoče narave *agalme*, preiti k njegovim slabostim, pomankljivostim, ki postanejo konstitutivne za »ljubiti« in k spoznanju, da je objekt manka in prav zato možni objekt ljubezni. Ljubimo ga ne kljub pomankljivostim, ampak prav zaradi njih, kar podeljuje ljubljene singularni in unikatni status nečesa več kot zgolj otipljivega objekta poželenja libidinalnih predikatov (Žižek 2005). V pravi ljubezni sprejmemo ljubljenega takšnega, kakršen je, kot brezpogojni Objekt (prav tam). Desublimacija pa ne nastopa kot *passage à l'acte*. V ljubezni gre vselej za minimalno čaščenje sublimnega objekta

v sodelovanju s čaščenjem (po Zupančič) banalnega objekta. Fenomen ljubezni je konfiguracija »dostopnosti v sami transcendenci« (Zupančič v Žižek 2001, 192).

Z radikalnim izmikom desublimaciji imamo opraviti v primeru Žižkovega zapeljivalca, ki se zelenemu dekletu odpove, tik preden bi njegovemu dvorjenju ugodila. Tu ne gre za pričakovani primer realizacije kot vedno odstopajoče, vedno nezadovoljive glede na ideal. Ideal v približevanju in skorajšnji uresničitvi izgubi svojo moč. Zapeljevalec tako ubrani svoj ideal in ostane raje na stopnji sanjarjenja, v mišljenju večnega »kaj vse bi se lahko zgodilo« (Žižek 1996, 211). Tu lahko zapazimo histerično ekonomijo želje – užitka kot bistveno za (histerični) subjekt.

Kot je sedaj že znano, je sposobnost desublimacije ljubljene objekta z neko minimalno distanco med subjektoma merilo prave ljubezni, ki šele omogoča, da se kot posameznika svobodno gibljeta v prostoru njune ljubezni. Prava ljubezen ni korelativna z omenjajočo se pretirano fiksacijo na objekt, ponazorjeno z *odrevenelostjo pogleda* (Žižek 1997a, 106), v Žižkovi *Kugi Fantazem*. Ta odreveneli pogled »zamegli ustrezno videnje totalnosti Bitja« (prav tam). Subjekta v tem primeru definira neka pretirana, neuravnovešena fiksacija, ki na imaginarni ravni umešča vznik jaza v potezo prenašane identifikacije z objektom, ki zagotavlja idealizirano enotnost Jaza (prav tam, 108). Lahko razumemo, da gre za narcisistično zadovoljitev, ki v shemi prave ljubezni nima mesta. Tu je namreč mogoče ljubiti na način, da ne »stremimo preveč negibno« (prav tam, 105) in da ne paraliziramo želja in hrepenenja drugega s tem, ko mu ponujamo svoje lastne rešitve in predloge (Verhaeghe 2002, 76). Odsotnost fiksiranosti na ljubljene objekt nam šele omogoči, da ga vidimo v celoti »takšnega, kakršen je«. Na ta način se odtujimo od idealizirane podobe in pristopimo k objektu kot realnemu bitju.

4.5 Spolna razlika

Glede na zastavitev, kjer pojasnujemo, da se v ljubezensko življenje neumorno vpletajo fantazme, lahko zadevo še toliko bolj specificiramo, če vključimo v obravnavo spolno razliko, ki je v malem sicer vseskozi prisoten element, pa vseeno ne posebno opredeljen. Spolna razlika zaseda v sodobni filozofiji in moderni znanosti mesto obrobne pomena. Teoretska deseksualizacija realnosti pa še ne pomeni »pozabo spolnega« ali umankanja nastopa pomena spolne razlike v okvirih prakse, pa tudi ne teorije v celem (Zupančič Žerdin 2011, 36).

Če se najprej navežemo na fantazmo in njen pomen glede na spolno obeleženost lahko po Žižku izluščimo slednje. Moški želi objekt, žensko, ki se prilega okviru njegove fantazme, medtem, ko si ženska bolj želi, da bi bila objekt, ki si ga moški želi. Njena želja je, da bi se prilegala okviru njegove fantazme, zato se trudi, da bi sebe gledala skozi oči drugega, ravno zato se vseskozi sprašuje kaj drugi vidi/jo v njej (Žižek 1997b, 137). V najosnovnejši formi je temu tako, sicer pa velja tudi obratno. Čeprav se zdi, da je ženska posledično veliko bolj odvisna od moškega, Žižek pravi ravno obratno. Ker partner ženske ni drugo človeško bitje, objekt razlog želje kot je za moškega ženska, temveč neka vrzel do njenega partnerja, v katero se umeša ženski užitek, je od njega veliko manj odvisna (prav tam). Moški, namreč, da bi prevaral žensko, potrebuje nek realni objekt, ženska pa lahko to stori brez objekta, saj je »njen partner sama osamljenost kot mesto ženskega užitka onstran falosa« (prav tam). Prav zato, ker je za spolno življenje moškega ženska nujno potrebna, in prav zato, ker mu »pomeni vse«, zanj obstaja področje izven ljubezenskega življenja, medtem ko je za žensko ljubezensko življenje mnogo bolj osrednjega pomena (prav tam). Kot pravi, Badiou (2002, 194), pozicijo »ženska« odsotnost ljubezni za njo samo, prizadene z nečloveškostjo. Moški se v vsakem primeru, četudi najde srečo in cilj svojega življenja v ljubezni, odloči za profesionalno stvar. »... Čeprav mu ljubezen pomeni največ, pa profesionalna stvar vseeno velja še več ...« (Žižek 1997b, 137). Ženske se lažje odrečejo profesionalnemu življenju, ker so mnogo bolj kot moški sposobne uživati s pomočjo namestnika, najti globoko zadovoljstvo v zavesti, da njihov ljubljeni partner uživa (ali uspe ali je na kak drug način dosegel svoj ali njen cilj) (prav tam, 138). Bolj kot s klasično relacijo pasivnosti-aktivnosti imamo tu opraviti z interpasivnostjo: »ženska lahko ostane pasivna, medtem ko je aktivna prek svojega drugega, moški pa je aktiven, medtem ko trpi prek svojega drugega« (prav tam). Spolni razliki kot »utemeljitvenemu in strukturnemu načelu« (Zupančič Žerdin 2011, 35) so sledile mnoge dihotomne razvrstitve, kot je aktivno-pasivno, in pa tudi vrsta komplementarnih načel, ki so se nanjo opirale. Ljubezen pojmovana v okvirih relacije aktivnosti-pasivnosti je bila za Freuda eden bistvenih zastavkov ljubezenske teorije. Označevalna kombinatorika dveh nasprotnih in hkrati komplementarnih načel, kot je omenjena, pa ne predstavlja več organizirajočega načela, ki bi imelo v ljubezenski formaciji postmoderne še kaj veljave. Vendar čas t. i. padca dihotomij ne pomeni izničenosti klasičnih opozicij. Slednje lahko apliciramo na »nauk« o pričakovanem »ženskem«, ki ga podaja Žižek iz analize ženskih vlog v Kieslowskijevi Trilogiji barv: »Ženska je dobra, kolikor ohranja svojo predracionalno intuitivno pasivno držo in kolikor se odreka vsakemu agresivnemu gonu po svoji samozatrditvi – v trenutku, ko popusti tej skušnjavi, se spremeni v histerično pošast, ki ogroža vsakogar, vključeno s samo

seboj ...« (Žižek 2001, 163). Z emancipacijo se je ženska v določeni meri osvobodila predpisanih vlog, kar pa ne pomeni, da se v določenih situacijah, ne znajde v precepu. V kolikor ne želi prefinjenih sankcij ali morebitnih znakov neodobravanj, raje vztraja v hegemonični ženskosti in njenih odrazih. Freud bi dejal, da je pasivnost del ženskega psihizma, Lacan pa pravi, da ženska kot tudi moška spolna drža izhaja iz maškarade, ki deluje na simbolni ravni (Lacan 2010, 178). V okvirih t. i. »ženskega mazohizma«, ki poteka v dialogu z moško fantazmo, kot tudi ženske fantazme po samoumiku lahko zaključimo z dialogom (Žižek 2001, 188), vključenim v monografijo »*Strah pred pravimi solzami*«: *Krzysztof Kieslowski in šiv*, iz filma Veita Harlana Immensee, v katerem vdani mož, ki mu žena ostaja zvesta navkljub svoji strasti do drugega, ob spoznanju, da ga njegova žena ljubi, začne jokati. Na njeno vprašanje: »Zakaj jočeš?« ji odgovori: »Tudi sreča ima svoje solze.«

5 Sklep

Najprej lahko navedemo, da pojem ljubezen ne moremo zvesti zgolj na iluzijo v polju imaginarnega, ker meri na realno, na tisto, kar je v objektu več kot je on sam, objekt a (Žižek in Salecl 1996, 3). Ali kot pravi Badiou, ljubezen meri na bit in kot taka ne more biti zvedena na goli narcisizem. Žižek postavlja kot merilo avtentične ljubezni to, da se ljubljene objekt iz pozicije Reči spusti na raven realnega objekta, osebo iz mesa in krvi, obenem pa se ohranja v relaciji minimalna sublimnost, ki vzdržuje posebno mesto objekta. Avtentična ljubezen implicira, da ne zahtevamo nič od objekta, hkrati pa ga želimo in sprejemamo v celoti, prav zaradi njegovih pomanjkljivosti in ne kljub njim. Če izhajamo iz tu se narcisizem razblini. Tu se pravzaprav odpre pomembnost razlikovanja med pravo ljubeznijo in vsemi mahinacijami ljubezni.

Ljubezen kot jo pojmujeta Badiou in Žižek je skoraj vedno tista prava ljubezen, ki se začne kot kontingentno srečanje med dvema subjektoma, ki drug v drugem merita na tisto, česar nimata. Pravzaprav so trije: subjekt, drugi in manko. Ljubezen delujoča z zavestjo dveh subjektov, da je med njima nekaj neodstranljivega, vrzel, praznina, manko, razlika, ki onemogoča zlitje v Eno je predpogoj vsakega razmerja, ki ga določa dajanje in sprejemanje: damo česar nimamo in dobimo česar ni mogoče dobiti. Šele od tu je mogoče »prizorišče Dvojega«, kot ustvarjalna forma, neodvisna od romantičnih konstruktov in iluzoričnih tendenc. Badioujeva teorija ljubezni je korelativna z difuzijo postmoderne, ki ne bazira na elementih družinskega univerzuma, skladno z rahljanjem spon tradicionalnih praks in normativnih pozicij subjekta.

Badiou se sicer ne bistveno zoperstavlja klasični ljubezenski zastavitvi, saj pravi, da je ljubezen vezana na daljša razmerja (običajno dveh oseb), seksualna razmerja, ki temeljijo na zavezanosti. Zavezanosti vezi, v neobligatornem smislu. Badiou percipira ljubezensko razmerje kot osvobodeno determinant para, reprodukcije, poroke, je obstoječe samo po sebi dokler traja, dokler se dva ne-razumeta. Dvoje zavzema dejavno obliko ljubezni, pravzaprav je konstrukcija in proces. V nekakšni post-eksistencialistični drži pravi, da je ljubezen v trajanju »reinvencija življenja«. Ljubiti namreč pomeni delovati, spreminjati, konstruirati in ključno spoznavati svet iz perspektive Dvojega. Temelj ljubezni je negovanje različnosti, z zavestjo, da je Drugi povsem drugi, kar rezultira v enakopravnem odnosu med subjektoma. Badioujevo Dvoje je malodane (platonski) ideal ukrojen po meri postmoderne, ki a priori izključuje vse negativne komponente, če naj se sploh konstituirata. Če pa imamo v mislih, da lahko simetrijo razmerja zapazimo šele v perverziji mazohizma, ki seveda rezultira v

dominaciji, potem je ideja o ustvarjalni kolaboraciji morda zgolj iluzorična. Imamo opraviti z neko temeljno asimetrijo v ljubezenski sestavi korelativno z samo logiko ljubezni, ki kot pravi Žižek, ni nikoli »samo ljubezen«, je prizorišče večnih bojov moči in dominacije (prav tam). Kot je dejal Lacan, prava ljubezen se izteka v sovraštvo.

Če se Badioujeva teorija opira na modelu, ki ga gre razumeti kot suplement spolnega razmerja in tudi romantične ljubezni, lahko iz Žižkovega teoretskega opusa izluščimo pomen fantazme kot ene izmed neizbežnih sestavin v ljubezenski sestavi. To, s čimer imamo opraviti v razmerju z Drugim je najprej le fantazma. Šele (prava) ljubezen prekorači fantazmatske okvirje, ko Drugega uzremo v realni luči in prenehamo z merjenjem njegove konsistentnosti z želenimi predikati. V spolnem ne-razmerju imamo vedno opraviti z nekim fantazmatskim dopolnilom brez katerega ne moremo interagirati z drugim. V ljubezni pa se podamo onstran, onstran fantazme, čeravno pravi Žižek, mora biti v specifikah spolnega akta vedno prisoten element »domišljajske sinteze« (Žižek 1997a, 37).

Fantazma deluje na podobnem principu kot želja. Pri obeh je namreč prisoten nek moment falsifikacije. Glede na fantazmatske standarde vedno ugotavljamo, da drugi s katerim imamo opraviti ni tak, kot smo mislili, da je. Po principu želje, ki noče biti nikoli zadovoljena, pa ugotavljamo, da to *ni tisto* ali bolj prozaično povedano, da druga oseba ni prava. Histerični subjekt vročično išče tisto »pravo« izkusi pa zgolj razočaranje, ker ne najde tistega, kar je po zakonih Verhaeghovega imaginarnega dualnega razmerja mogoče najti. V ponavljajočih se intervalih tako ugotavlja, da *to ponovno ni tisto* v zadnji instanci pa, da to *nikoli ni tisto*. Subjekt, histeričen kot tak, pa v samem bistvu noče, da bi bila njegova želja zadovoljena, torej, da bi našel »tisto pravo«. Le na ta način, se tako kot mazohist, lahko izogne travmatičnemu užitku. Rezultat je tisti dobro znani status postmoderne subjekta »razočaran/a v ljubezni«.

Postmoderni subjekt je razpet med množtvom želja v nenehnem iskanju objekta (potrošniškega, ljubezenskega itd.), ki bi mu nudil vsaj minimalno oporo v umanjkanju stanovite identitetne pozicije. Niha med konstantno samorefleksijo in »zapovedjo« samouresničitve s prisotnostjo večne uganke »kaj drugi hočejo od njega« (prav tam, 17). Ker ni več opore velikega Drugega, so točke varnosti drugje v življenjskostilnih skupinah, potrošniških praksah itd. Subjekt družbe tveganja se želi predvsem zavarovati pred vdori

nepotrebna tveganja, kar signifikantno – kot pravita avtorja v obravnavi – vpliva tudi na področje ljubezni.

Oba poudarjata pomen tveganja v ljubezni kot eno njenih glavnih komponent, ki skupaj z elementom kontingentnosti tvori malodane bistvo ljubezni. Oporekata izvzetosti »čudeža« v sodobnih ljubezenskih praksah, kjer se, v maniri čim manjšega tveganja in osebne varnosti, iščejo ubrane poti do takojšnjega cilja. Sodobna tehnologija v korelaciji s percepcijo ljubezni kot nepotrebna tveganja, izgnanega v domeno nesmiselnega uživanja, tvori prehodne, predvidljive vezi, stkanе s pomočjo vnaprejšnjega védenja kvalitet in karakteristik posameznika, katerih predogled omogoča nemalo število z njo povezanih zmenkarskih spletnih portalov in agencij. V polje ljubezni se je vmešala potrošniška logika takojšnje zadovoljitve in najboljše možne izbire s čim manj vloženega truda v skladu z narcisistično metafiziko postmodernega individuuma.

Če naj povežemo avtorjevi konceptiji ljubezni v zaključno celoto, Ljubiti danes - v skladu z znano definicijo »ljubiti nekoga za to, kar je«¹⁶ - pomeni s predpogojem srečanja-dogodka odgrniti fantazmatski zastor, se soočiti s svojo histerično željo in konstituirati »prizorišče Dvojega«, ki v neslutnem trajanju ponuja nenehno raziskovanje in preoblikovanje lastne drugačnosti.

¹⁶ Zupančič (2001, 147).

6 Literatura

1. Adam, Alja. 2009. *Evridika in Orfej: Od zrcalne k mnogoteri ljubezni*. Ljubljana: Založba Sophia.
2. Badiou, Alain. 1996. *Etika: Razprava zavesti o zlu*. Ljubljana: DTP.
3. ---1998. Sv. Pavel. *Utemeljitev univerzalnosti*. Ljubljana: DTP.
4. ---2002. Kaj je ljubezen? Ljubljana. *Filozofski vestnik* 23 (1): 181-196.
5. ---2010a. Hvalnica ljubezni. V *Hvalnica ljubezni*, ur. Božovič, Dolar in drugi, 7-52. Ljubljana: DTP. Analecta.
6. ---2010b. Prizorišče Dvojega. V *Hvalnica ljubezni*, ur. Božovič, Dolar in drugi, 53-67. DTP. Ljubljana: DTP. Analecta.
7. ---2012. *Deleuze, hrumenje biti; Drugi manifest za filozofijo*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU.
8. Barthes, Roland. 2002. *Fragmenti ljubezenskega dikurza*. Ljubljana: Založba/*cf.
9. Deleuze, Gilles. 2011. *Razlika in ponavljanje*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU.
10. Deleuze, Gilles in Guattari, Felix. 2004. *Anti-Oedipus; Capitalism and Schizophrenia*. London, New York: Continuum.
11. Dolar, Mladen. 1990. Platon in psihoanaliza. V *Beseda, Dejanje, Svoboda*, ur. Miran Božovič, 31-53. Ljubljana: DTP.
12. ---2012. *Strel sredi koncerta*. Ljubljana. Cankarjeva založba.
13. Horvat, Marjan. 2013. Nasilje v čudežu ljubezni. Dostopno prek: <http://www.mladina.si/144400/nasilje-v-cudezu-ljubezni/> (15. avgust 2015).
14. Johnston, Adrian. 2005. Nothing is not always no-one: (a)voiding love. Ljubljana. *Filozofski vestnik*. 26 (2): 67-81.
15. Kierkegaard, Sören. 1987. Ponovitev filozofske drobtinice ali drobec filozofije. Ljubljana: Slovenska matica.
16. Lacan, Jacques. 1985. *Še*. Ljubljana: DTP. Analecta.
17. --- 1992. *Transfer*. V *Razpol* 7 (Problemi, 30, št. 3), ur. Miran Božovič, 5-46. Ljubljana: DTP. Analecta.
18. --- 2010. *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*. Ljubljana: DTP. Analecta.
19. Riha, Rado. 2002. Scene Dvojega: Zakaj je ljubezen črni kvadrat na beli podlagi? Ljubljana. *Filozofski vestnik* 23 (1): 165-180.
20. Salecl, Renata. 2011. *(Per)verzije ljubezni in sovraštva*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

21. Tomšič, Samo. 2010. *Druga ljubezen: Lacan in antifilozofija*. Ljubljana. Založba ZRC SAZU.
22. Verhaeghe, Paul. 2002. *Ljubezen v času osamljenosti*. Ljubljana: Orbis.
23. Zupančič, Alenka. 2001. *Nietzsche: Filozofija Dvojega*. Ljubljana: DTP. Analecta.
24. Zupančič Žerdin, Alenka. 2011. *Seksualno in ontologija*. Ljubljana: DTP. Analecta.
25. Žižek, Slavoj. 1993. Cogito in spolna razlika. V *Filozofija skozi psihoanalizo VII.*, ur. Miran Božovič, 259-301. Ljubljana: DTP. Analecta.
26. ---1994. *The Metastases of Enjoyment: Six Essays on Woman and Causality*. London. Verso.
27. ---in Salecl, Renata, ur. 1996. *Gaze and Voice as Love Objects*. Durham, London: Duke University Press.
28. ---1997a. *Kuga fantazem*. Ljubljana: DTP. Analecta.
29. ---1997b. Kratek komentar k Darianu Leaderju. V *Kako ona uživa*, ur. Alenka Zupančič, 131- 140. Ljubljana: DTP. Analecta.
30. ---2001. »Strah pred pravimi solzami«: *Krzysztof Kieslowski* in šiv. Ljubljana: DTP. Analecta.
31. ---2005. With or Without Passion – What's Wrong With Fundamentalism? Part I. *Lacanian Ink*. Dostopno prek: <http://www.lacan.com/zizpassion.htm> (15. avgust2015).
32. ---2008. *Enjoy your Symptom*. New York: Routledge.
33. ---2010. Ljubezen in teror. V *Hvalnica ljubezni*, ur. Božovič, Dolar in drugi, 67-86. . Ljubljana: DTP. Analecta.