

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Alja Lobnik

Konstrukcija gnusa

Diplomsko delo

Ljubljana, 2010

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Alja Lobnik

Mentorica: doc. dr. Karmen Šterk

Konstrukcija gnusa

Diplomsko delo

Ljubljana, 2010

Konstrukcija gnusa

Gnus igra zelo pomembno vlogo družbenega akterja, čeprav se sprva zdi, da gre za povsem naravne telesne reakcije. Preko Lacanovega grafa želje smo poskušali rekonstruirati nastanek same želje in z njo povezanimi mehanizmi. Želja se nanaša na preostanek tega, čemur se v kvadraturi kroga imaginarne in simbolne identifikacije nismo uspeli izogniti in predstavlja preostanek Lacanove Stvari-Matere (*das Ding*), torej *objet a*. Gnus se v fantazmi sooči z *objet a*, predstavlja mesto razmerja na mestu ne-razmerja, vzpostavlja torej odnos med subjektom in njegovim užitkom. Ravno zato, ker gnus vzpostavlja razmerje s tistim, kar nima mesta v označevalni verigi, to predstavlja mesto, ki je subjektu po eni strani domače (*heimliche*) in po drugi strani tuje, grozeče (*das Unheimliche*), kjer nam lastno telo nastopi kot naše lastno drugo, drugo od sebe. Gnus tako igra stražarja na barieri, obstaja zato, da realno, tuje, grozeče (*das Unheimliche*) ne bi prišlo do besede. Tematizira realno v svoji kulturni formi. Ta analiza igra ključno vlogo pri gnusu, ki zadeva nivo zunaj – znotraj. Nivo zgoraj – spodaj pa se opira na gnus kot socialni konstrukt, v katerem se zrcalijo moralne, politične, estetske, in druge vrednote. Vendar je podrobnejša analiza tega nivoja pripeljala do zaključka, da se nam drugi kot subjekt gnusi prav na tistem mestu, kjer uhaja Simbolnemu. In to je pravzaprav tudi naš gnus, gnus do našega lastnega realnega v sebi.

Ključne besede: gnus, *das Ding*, želja, fantazma, *das Unheimliche*

Construction of disgust

Disgust is an important social instrument, although it may seem at first that it is a result of natural body reactions. We have tried to reconstruct the origin of desire and related mechanisms through Lacan's graph of desire. Desire refers to the remnants of what we were not able to avoid in symbolic and imaginary identification. It represents the remainder of Lacan's Thing-Mother (*das Ding*), therefore *objet a*. Disgust is confronted with *objet a* in the phantasm. It represents the relation at the point of the non-relation, thus establishing the relationship between the subject and his pleasure. It is precisely because of the fact that disgust establishes the relationship with that which has no place in the chain of signifiers that it represents the position considered by the subject homely (*heimliche*) on the one hand, and threatening (*das Unheimliche*) on the other hand. It is there where our own body takes the role of our own other, other from itself. In this sense, disgust plays a role of a guard at the barrier. It exists to prevent real, foreign, threatening from manifesting itself in the symbolic world. It deals with real in its cultural form. This analysis is vital to disgust which concerns the inner-outer relation. The relation higher – lower is based on disgust considered as a social construct, in which moral, political, aesthetic and other values are reflected. However, a detailed analysis of this level has led to a conclusion that we are disgusted by the other as a subject at the point at which it is not symbolized. And that is also our disgust, disgust to our own real within oneself.

Key words: disgust, *das Ding*, desire, phantasm, *das Unheimliche*

KAZALO

UVOD	5
1 GNUS KOT REAKCIJSKA TVORBA.....	7
2 ZRCALNI STADIJ	9
3 GRAF ŽELJE.....	12
3.1 TOČKA PREŠITJA.....	12
3.2 IMAGINARNA IN SIMBOLNA IDENTIFIKACIJA.....	14
3.3 »CHE VUOI?«	15
3.4 FANTAZMA KOT ODGOVOR NA »CHE VOUI?«	17
3.5 DAS DING	18
4 GENEZA GNUSA.....	22
5 SOCIALNA VLOGA GNUSA.....	28
6 SKLEP	34
7 LITERATURA	37

UVOD

V pričujočem diplomskem delu uporabljamo psihoanalizo kot referenčno točko, na katero se opiramo pri pozicioniranju gnusa. Svojega preizpraševanja se lotevamo s kvalitativno in komparativno analizo primarnih in sekundarnih virov.

Sprva je tematizirana Freudova koncepcija gnusa, ki ga umešča v sklop reakcijskih tvorb, ki opravljajo funkcijo potlačitve. Na tem mestu se Freuda lotevamo zaradi kasnejše navezave na Lacana, saj nam predhodno branje rojstne psihoanalize šele omogoči rokovati s kasnejšimi, konceptualno in diskurzivno zahtevnejšimi Lacanovimi termini. Seveda je odnos vzpostavljen vzajemno, saj nam po drugi strani šele branje Lacana razkrije vso razsežnost Freudovih besedil, ki ga je prav populistično branje nekoliko oškodovalo s svojim površnim vpogledom v njegovo bogato teoretiziranje. Tako Freudova konceptualizacija gnusa bržčas kaže na tisto, kar smo si ves čas prizadevali prikazati.

V diplomskem delu se lotevamo lacanovske izgradnje subjektivnosti, ki se dogaja na dveh ravneh; imaginarni in simbolni. Pogledali smo, kaj se zgodi s človekom in njegovim užitkom, ko trči v označevalno verigo, v sinhroni simbolni kod. Kaj je torej cena človeka, da se interpelira v subjekta?

Kasneje osrednje mesto v razpravi zavzame Lacanov graf želje, s katerim smo poskušali razložiti nekatere ključne točke naše razprave. Preko grafa smo prikazali koncept želje, ki se nanaša na preostanek tega, čemur se v kvadraturi kroga imaginarne in simbolne identifikacije nismo uspeli izogniti, torej objektu a, ki je pravzaprav preostanek Stvari (užitka), ki je iz telesa evakuirana takoj, ko vstopi v označevalno verigo. Nadalje tematiziramo fantazmo, kjer se subjekt sreča z objektom a, torej vzpostavlja razmerje na mestu ne-razmerja, kjer se sooči s svojim užitkom in realno tematizira v svojih kulturnih formah. Zanimalo nas je torej, kje je mesto gnusa, s čim se sooča v svojem bistvu in pred čim nas pravzaprav brani?

Gnus se elementarno veže prav na razmejitev zunaj – znotraj, ki je tako rekoč ločnica vseh ločnic. Gnus zadeva našo lastno telesnost, naše naravne telesne funkcije in notranjost. To pa pomeni, »da je naše lastno telo, v kolikor zbuja gnus, v razkolu, diskordanci sámo s seboj, da je razcepljeno, denaturirano telo. Kar mu je najbolj naravno, obenem zbuja največji odpor; čim se samo za malenkost poruši bariera med znotraj in zunaj« (Dolar 2006, 381). Denaturirano telo je cena, ki ga je moral subjekt plačati za vstop v kulturo.

Zanimal nas je ne samo individualni gnus (meja znotraj – zunaj), temveč tudi implikacije, ki jih ima v socialni vlogi. Na kakšen način gnus razporeja reči na višje in nižje? Loteva se vprašanja hierarhičnega razporejanja bivajočega na višje in nižje oziroma na zgoraj in spodaj ter s tem povezanimi moralnimi, socialnimi, etičnimi, političnimi in estetskimi sodbami, držami ter občutki, ki jih gnus vselej zadeva v svojem bistvu.

Gnus vsebuje elementarno sodbo o tem, kaj je zgoraj in spodaj, kaj zunaj in znotraj. To počne na način, ki je daleč od vednosti in tehtnega premisleka, torej na ravni samodejnih telesnih reakcij. Gnus s seboj nosi kulturne predpostavke, ki jih vpisuje v telo; nakazuje na nekaj, čemur smo se zavoljo vstopa v kulturo morali odpovedati.

Gnus deluje še pred reflektirano sodbo, še preden utegnemo racionalno razvrstiti stvari na nižje in višje, na prave in neprave. Objekti gnusa so pogubljeni še pred sodbo, a v njihovi moči je, paradokсно, da pogubljajo; nikoli se jim ne da odrediti mesta, ki bi bilo dovolj daleč.

Tako se bomo v našem preučevanju gnusa in njegovega vzroka najprej oprli predvsem na lacanovsko teoretsko psihoanalizo, pri čemer bomo najpej pogledali, kaj se dogaja s človekom, ki je ujet v označevalno verigo, ki je torej podvržen procesom subjektivizacije, ter iz tega proučili, kje leži vzrok gnusa.

1 GNUS KOT REAKCIJSKA TVORBA

Freudovski tip gnusa deluje kot zapreka pred zadovoljtvijo nezavedne želje. Takšen gnus Freud označi kot reakcijsko tvorbo, ki skupaj s sramom in moralnostjo tvori jez, ki omejuje seksualni nagon. V obdobju totalne ali zgolj parcialne latence »se oblikujejo duševne sile, ki pozneje seksualnemu nagonu stopajo na pot kot ovire in kot jezovi utesnjujejo njegovo smer (gnus, občutek sramu, zahteve estetskih in moralnih idealov)« (Freud 1995, 57).

»Seksualni vzgibi teh otroških let so po eni strani neuporabni, ker so razmnoževalne funkcije odložene, kar je glavna značilnost tega obdobja latence, po drugi strani pa so sami na sebi perverzni, tj. izhajajo iz erogenih con in njihovi nosilci so nagoni, ki spričo razvojne usmeritve individua lahko izzovejo samo občutja neugodja« (Freud 1995, 58). Ravno kot poskus zatiranja takšnega neugodja ustvarijo duševne nasprotne sile (reakcijske vzgibe), med katere sodi tudi gnus.

»Gnus doseže, da so genitalije drugega zaudarjajoče in grde, naše lastne pa vir sramu« (Miller 2006, 170). Njegova naloga je, da prepreči dostop do nezavedne želje oziroma njeno aktivacijo. Je del tistega potlačitvenega procesa, ki pravzaprav šele napravi takšne želje nezavedne (preko kastracije in vstopa v simbolni red oziroma z nastopom t.i. imena-očeta) (Miller 2006, 170). V vsakem primeru pa te vrste gnus deluje tako, da prepreči vdajanje dejanjem ali rečem, ki vzbudijo gnus; »Gnus poskuša preprečiti, da bi se jim preveč približali, tako da nas prisili, da si zatisnemo nos in se obrnemo proč« (Miller 2006, 170).

»Gnus, ki deluje kot prvotna zapreka, ima to funkcijo, zaradi nujnega pripoznanja, da tisto onstran gnusa sploh ni kaj ogabnega, ampak nekaj, kar nudi ugodje« (Miller 2006, 171).¹ V

¹ Freud v svojem delu *Totem in tabu* rekonstruira izvor družbe, opirajoč se na Darwina in preko mita pokaže, kako je ravno prepoved incesta tista, ki šele omogoči začetek družbe, religije in morale. Torej vstop v simbolni red, ki radikalno prepove užitek. Ključno za to razpravo je bilo, od kod sploh grožnja incesta. Freud že v *Treh razpravah o teoriji seksualnosti* pokaže, »da je incestuoznost elementarna struktura otroške spolnosti, torej se ne moremo zanašati na 'naravno' averzijo do incesta« (Vidmar Horvat 2004, 14). Prav nasprotno, zanj je incest »družbeno uravnana prepoved« (Vidmar Horvat 2004, 14). Je »zgodovinski skok čez brezno med človekom in živalijo« (Freud v Vidmar Horvat 2004, 14). Freudov mit govori o prvobitni prahordi, kjer vlada »nasilni in ljubosumni oče, ki vse samice zadržuje zase in preganja odrasle sinove« (Freud 2007, 183).

Nekega dne so pregnani bratje združili sile, ubili in pojedli očeta ter s tem napravili konec patriarhalni hordi. Združeni so imeli drznost in izvršili to, kar je bilo posamezniku onemogočeno. [...] Da so usmrčenega tudi požrli, je za kanibalske divjake samoumevno. Nasilni oče je bil zagotovo zavidanje in strah za vsakogar iz bratovskega tropa. Sedaj so v aktu zaužitja uveljavili identifikacijo z njim, vsakdo si je prilastil del njegove moči. Totemski obed, morda prvi praznik človeštva, bi bil ponovitev in spominska slovesnost tega spomina vrednega, zločinskega dejanja, s katerim so se začele tolike reči – socialne organizacije, npravstvene omejitve in religija (Freud 2007, 183–4).

tem oziru, kot piše Miller (2006, 171–2), »gnus ni posebnost zelenega objekta, temveč ostaja od njega ločen«. Vrine se med želeči objekt in radovedni subjekt ali pa je nanj položen kot nekakšna oplatnica (Miller 2006, 172). »Prispodobе jezov, zaprek in oplatnic imajo eno prijetno posledico: varujejo nas pred definicijsko nesmiselnostjo enačenja odvratnega in privlačnega. Te prispodobе omogočajo, da tisto, kar je privlačno, ostaja ločeno od ostudne zapreke gnusa, za ali pod katero se nahaja privlačno« (Miller 2006, 172).

Vendar mora gnus nujno in vselej odbijati, sicer to ni gnus. Odvratnost pa lahko v gibanje požene učinke, ki nas ponovno približajo tistemu, od česar smo se odvrnili: »Ti učinki se lahko gibljejo od radovednosti do fascinacije in do želje po druženju. Odvratnost lahko vzbudi naše nezadovoljstvo, če nas odvrča od nečesa, posledično pa lahko vzbudi željo po ponovni osvojitvi izgubljenega ozemlja« (Miller 2006, 173).

Freud pravi, da vloga gnusa in ostalih reakcijskih tvorb ni preprosto preprečevanje ugodja, temveč so tudi instrument za povečanje ugodja, saj pravzaprav ustvarjajo pogoje zanj. Jezu podobna zapreka deluje tako, da »onemogoča dostop do zelenega objekta in hkrati priskrbi sredstva za skladičenje kvantitet želje« (Miller 2006, 175).

Gnus prispeva k ustvarjanju pogojev za pomanjkanje, ki okrepi zahtevo in poveča vrednost. Je sredstvo, ki prispeva k omogočanju želje, tako da napravi zeleno stvar redko in nedosegljivo (Miller 2006, 176).

»Sinovi so sovražili, pa tudi občudovali svojega očeta. Ko so se ga znebili, se je v njih naselil občutek krivde. Iz krivde se je oblikovala solidarnostna vez, ki je, [...] človeško žival spremenila v človeka« (Vidmar Horvat 2004, 16). »Prepoved incesta je iniciirala družbeno organizacijo in zagotovila njeno reproduciranje. Nobenega zagotovila ni bilo, da si vsak od bratov še naprej ne bi želel, kot oče, imeti vse ženske zase; da se je lahko prekinil ta zli krog, se je človek sam omejil v svoji želji (Vidmar Horvat 2004, 16). Omejitev pa nikakor ni pomenila, »da so dvoumna občutja v človeku zamrla« (Vidmar Horvat 2004, 16).

2 ZRCALNI STADIJ

Če želimo nadaljevati z Lacanom, ki gnusa neposredno ne obravnava tako kot Freud, je treba začeti z izgrajevanjem subjektivnosti, ki naj bi bila le navidezna idenititeta nas kot subjektov, ki jo nezavedno stalno preizprašuje in postavlja pod vprašaj (Rose 1991, 124). To mesto razpravljanja je za nas pomembno zaradi točke, kjer se subjekt razcepi, s tem pa postane odrezan od svoje »biti« in posledično preko fantazme, ki jo podrobneje tematiziramo v naslednjem poglavju, išče to, kar je ravnokar izgubil.

Tako je Lacan v tridesetih letih uvedel koncept »zrcalnega stadija«, ki otrokovo zrcalno podobo vzame za model in osnovo njegovih bodočih identifikacij (Rose 1991, 124).

»Po Lacanu se ima otrok v predojdipski fazi za del matere in ne zaznava razločenosti med seboj in svetom« (Moi v Tivadar 2009, 12). Imaginarno, ki se uveljavi ob zrcalnem stadiju, nastopi tedaj, ko se subjekt ujame v past prostorske identifikacije (Lacan 1994, 40). Zrcalni stadij je mogoče razumeti kot *identifikacijo*, »nanaša se namreč na preobrazbo, ki se dogodi pri subjektu, ko privzame neko podobo, [...] *imago*« (Lacan 1994, 38) lastnega telesa. Ta podoba pa je fikcija ravno zato, »ker zakrije ali zamrzne otrokovo pomanjkljivo koordinacijo gibov in fragmentiranost njegovih nagonov« (Rose 1991, 124). Torej pomeni ta podoba prvotnega prepoznanja pravzaprav »*napačno prepoznanje*« (Rose 1991, 124). Ta je za otroka blažilna, »saj mu daje prvi občutek koherentne identitete« (Rose 1991, 124); čeprav le-ta otroka umesti, simultano njegovo identiteo razcepi na dva dela (Rose 1991, 124). Otroku zagotovi resničnost le odnos do prisotnosti in pogleda matere: »Mati otroku ne zrcali njega samega; zagotavlja mu podobo, ki jo njena prisotnost takoj preusmeri« (Rose 1991, 124). Gre za proces naslavljanja, »ki drobi enotnost, za katero se zdi, da jo ponuja« (Rose 1991, 124).

Zrcalni stadij je drama, katere notranji vzgib vodi od nezadostnosti k anticipaciji – drama, ki subjektu, ki se je ujel v past prostorske identifikacije, snuje celo vrsto fantazem, ki se raztezajo od razkosane podobe telesa do neke določne oblike njegove celovitosti [...] (Lacan 1994, 40).

S podvojitvijo je postal subjekt odrezan od najdragocenejšega dela svoje biti, uživanja neposredne »samobiti« (Dolar 1994, 93). In prav ta delež izgube bo v kasnejših Lacanovih razpravah dodan kot nepogrešljiv del njegove teorije: »objekt *a* je namreč natanko ta delež izgube, ki ga ni mogoče videti v ogledalu, delež subjektove biti, ki nima zrcalnega odseva,

tisto 'nespekularizabilno'« (Dolar 1994, 93). Ogledalo ima tako funkcijo razcepa med Imaginarnim in Realnim: »subjekt ima dostop le do imaginarne realnosti, do podobe, in ta mu ponuja paradigmo za tisti svet, v katerem se lahko prepozna in se v njem počuti domače, a do tega lahko pride le za ceno izgube, za ceno izpada objekta *a*« (Dolar 1994, 93).

Lacan zatem vzame zrcalno podobo za model same funkcije ega, kategorije, ki subjektu omogoča, da deluje kot »Jaz«, saj »predstavlja trenutek, ko je subjekt umeščen v neki red izven samega sebe, na katerega se bo odslej naslavljal« (Rose 1991, 124). »'Jaz', ki ga govorimo, v jeziku zastopa našo identiteto kot subjektov, vendar je v jeziku najbolj nestabilna entiteta, saj je njegov pomen povsem odvisen od trenutka izrekanja« (Rose 1991, 124).²

Prav ta trenutek odločilno zasučje celotno človeško vednost v smer posredovanosti z željo drugega, objekte te vednosti konstituira v abstraktni ekvivalenci skozi tekmovanje z drugim, hkrati pa naredi iz Jaza tisti aparat, ki mu je vsak izbruh nagonov nevaren [...] – sama normalizacija tega dozorevanja je pri človeku odslej odvisna od kulturnega posredovanja, ki ga v primeru spolnega objekta uteleša Ojdipov kompleks (Lacan 1994, 41–42).

Normalizacija preko kulturnega posredovanja pomeni, da otrok zavzame svoje mesto v simbolnem in »začne samega sebe opredeljevati kot nekaj, kar je ločeno od drugega« (Moi v Tivadar 2009, 13). Otrokova »identiteta se vzpostavlja v jeziku, vendar le za neko ceno. Identiteta se premešča in jezik govori izgubo, ki stoji za tem prvim momentom simbolizacije« (Rose 1991, 125). Simbolizacija »se začne, ko otrok prvič dobi občutek, da lahko nekaj manjka« (Rose 1991, 125), saj »jezik lahko deluje le tako, da poimenuje kak objekt v njegovi odsotnosti« (Rose 1991, 125). »Govoreči subjekt začne obstajati le zato, ker potlači svojo željo po izgubljeni materi« (Moi v Tivadar 2009, 13). »Tisti delež izgube, ki je bil skrivaj navzoč že v zrcalnem stadiju kot njegova predpostavka, postane z Ojdipom postavljen v register "Imena-Očeta"« (Dolar 1994, 95). Tako zdaj postane Očetni zakon »tista prepreka, ki subjektu onemogoča njegovo 'samobit', neposrednost njegove *jouissance* in dostop do onega prvobitnega objekta imaginarne dopolnitve, ki ga predstavlja mati« (Dolar 1994, 95). »Zakon ponudi besede namesto reči (namesto Reči), garantira objektivni svet namesto objekta« (Dolar 1994, 95). Kot prepreka pred *jouissance*, ustvari subjektovo nezavedno (Moi v Tivadar 2009,

² »'Jaz' se lahko premešča in menjava mesto, kajti vedno se nanaša le na nekoga, ki ga takrat po naključju uporablja« (Rose 1991, 124). »Prisotnost nekega subjekta/objekta otroku zagotovi njegovo resničnost« (Rose v Tivadar 2009, 12), »saj otrok samoidentifikacijo razvija skozi razliko od drugega« (Tivadar 2009, 12). »V imaginarnem tako ni občutka ločenega jaza, saj je 'jaz' v Drugem vedno odtujen« (Moi v Tivadar 2009, 12).

13). Tako je »sam zakon (simbolizacija) – kot vpisan v nezavedni želji incesta – nezaveden« (Šterk 1998, 106). Simbolizacija oziroma zakon, ki šele konstituira nezavedno, tako prepreči subjektu, da bi se svojega manka, svoje izgube »samobiti« zavedel.³

³ Istočasno se identiteta in celost ohranjata natanko na ravni fantazme (Rose 1991, 126). Subjekti v jeziku vztrajajo pri prepričanju, da nekje je »točka gotovosti, vednosti in resnice« (Rose 1991, 126). »Ko subjekt naslavlja svojo zahtevo izven sebe na drugega, ta drugi postane fantazmatsko mesto ravno take vednosti ali gotovosti« (Rose 1991, 126). »Tega Lacan imenuje Drugi – mesto jezika, na katerega se govoreči subjekt nujno naslavlja. Drugi dozdevno poseduje resnico subjekta in moč, da mu povrne izgubo; to pa je temeljna fantazma« (Rose 1991, 126). V jeziku pomen kroži; »pomen vsake jezikovne enote se lahko vzpostavi le na osnovi naslavljanja na drugega in je postavljen arbitrarno« (Rose 1991, 126).

3 GRAF ŽELJE

V sledečem poglavju nas zanima, kaj se zgodi s posameznikom, ki je ujet v mrežo označevalne verige, torej v Simbolno oziroma v govorico. Graf želje na tem mestu tematiziramo, da bi prikazali slojevitost izgradnje subjektivnosti, ki smo jo v prvem delu obravnavali z vidika zrcalnega stadija, torej imaginarnega, kjer je subjekt ireverzibilno odrezan od svoje »samobiti«. Prav tako smo v prejšnjem poglavju pojasnjevali tudi subjektovo umeščenoost v polju simbolnega, kjer »[...] jezik govori izgubo [...]« (Rose 1991, 125), s tem pa načrtali smernice za naše nadaljnje poglobljanje.

Graf želje v svojem jedru zadeva tudi umeščenoost same želje v odnosu do subjekta govorice, ki mu je dostopna samo, če je zastopana v označevalcu (Šterk 1998, 86), torej v objektu a – objektu, razlogu želje. Pravi objekt želje je namreč za subjekta nepovratno izgubljen, simbolizacija »onemogoča [...] neposrednost njegove *jouissance* [...]« (Dolar 1994, 86). Ker je pravi objekt želje subjektu vedno nedostopen, ker »subjekt nikoli ne konča z delom pomenjanja« (Rotar v Šterk 1998, 86), je njegovo iskanje večno (Šterk 1998, 86).

3.1 TOČKA PREŠITJA

Graf je artikuliran v štirih zaporednih oblikah, njegov začetek pa se nahaja v pojasnjevanju »elementarne celice želje« (Žižek 1988, 121). Na tej točki je treba začeti zaradi retroaktivnega spreminjanja predhodnih oblik, ki se vršijo skozi popotovanje po grafu.

V »elementarni celici želje« »gre preprosto za odnos označevalca in označenca« (Žižek 1988, 122). Lacan ta odnos zapiše na način, »da neka mitična, predsobilna intenca (označena z \hat{A}), 'prešije' označevalno verigo, niz označevalcev, ki ga zaznamuje vektor S-S'« (Žižek 1988, 122). To, kar »pride na drugi strani ven« (Žižek 1988, 122), torej kot produkt tega prešitja, »je subjekt, označen z matemom $\$$ « (Žižek 1988, 122). Torej imamo na tem mestu opraviti z nekakšnim »procesom interpelacije individuov v subjekte« (Žižek 1988, 122), če se poslužimo Althusserjevih terminov. To je tista točka, »skozi katero je subjekt 'prišit' na označevalec, in hkrati točka, ki individua interpelira v subjekt, tako da se nanj obrača s pozivom nekega oznčevalca-gospodarja ('Komunizem', 'Demokracija' itd.); z eno besedo, je točka subjektivacije označevalne verige« (Žižek 1988, 122).

Pri tem pa »vektor subjektne intence prešije vektor označevalne verige v retroaktivni smeri, tj. tako, da vdre v verigo na neki točki in iz nje izstopi na neki predhodni točki« (Žižek 1988, 122). »Učinek smisla se zmerom odloči oziroma proizvede 'za nazaj'« (Žižek 1988, 122). Gre torej za to, da se označevalci nizajo, vendar so še v plavajočem stanju, t.j. njihov pomen še ni fiksiran, na tisti točki, kjer pa intenca vdre v verigo oziroma se z njo prekriža, »neki označevalec retroaktivno fiksira pomen verige, prešije pomen in označevalec, zaustavi drsenje pomena« (Žižek 1988, 122).

Na to fiksiranje pomena za nazaj naletimo že v Freudovem delu *Nelagodje v kulturi*, kjer opozarja na predhistorično (predojdipsko) odsotnost gnusnega - le-ta se namreč vzpostavi šele s vstopom v kulturo oziroma, lacanovsko rečeno, v simbolni red, kjer se mu retroaktivno podeli pomen:

Socialni faktor je brez dvoma prisoten tudi v kulturnem stremjenju k čistosti, ki ima svojo naknadno upravičenost v higienskih ozirih [...]. Spodbuda k čistosti izvira iz gnanosti po odstranitvi iztrebkov, ki so čutni zaznavi postali neprijetni. Vemo, da je pri majhnih otrocih drugače. Iztrebki pri otroku ne vzbujajo studa, kot izločeni del njegovega telesa se mu zdijo dragoceni. Tu vzgoja še posebno energično priganja k spešenju poteka razvoja, ki je še pred njim in ki naj iztrebke naredi za nekaj brezvrednega, odvratnega in gnusnega, kar je treba zavreči (Freud 2001, 48).

Poleg tega lahko že na tej ravni grafa »zajamemo specifični učinek transferja oziroma transferne iluzije« (Žižek 1988, 122): »iluzija, ki definira transfer, je preHITEVANJE, korelativno zaostajanju označenca za označevalcem: je prav v tem, da se nam zazdi, kot da je pomen, ki ga je nekemu elementu retroaktivno fiksirala točka prešitja [...], že od vsega začetka navzoč v tem elementu kot njegovo imanentno bistvo« (Žižek 1988, 122–3).

3.2 IMAGINARNA IN SIMBOLNA IDENTIFIKACIJA

Druga oblika grafa zajema »specifikacije dveh točk, kjer se intenca križa z označevalno verigo: A in $s(A)$, veliki Drugi in označenec kot njegova funkcija« (Žižek 1988, 125).

Na mestu točke prešitja je Drugi kot sinhroni simbolni kod, »ki obstoji le, kolikor je sam utelešen v Enem, v nekem izjemnem elementu« (Žižek 1988, 124); »točka prešitja fiksira pomen predhodnih elementov« (Žižek 1988, 124), jih »retroaktivno podredi nekemu kodu« (Žižek 1988, 124). $s(A)$ pa je označenec proizvedenega smisla: »gre za označenec, smisel, ki se proizvede kot retroaktivni učinek prešitja, t.j. nazaj iz točke, na kateri se skozi nanos na sinhroni simbolni kod, na veliki Drugi, fiksira pomen dotlej lebdečih označevalcev« (Žižek 1988, 124).

Treba je pojasniti še spremembe na dnu grafa: subjekt $\$$, produkt prešitja označevalne verige, nadomesti mitično intenco \hat{A} in trči v označevalno ureditev, iz česar se proizvede $I(A)$ (Žižek 1988, 124). $I(A)$, torej simbolna identifikacija, pa zamenja subjekta iz prve oblike grafa. Subjekt se prestavi na desno stran, kot učinek že omenjene transferne iluzije oziroma retroverzije »v okviru katere subjekt na vsaki etapi postane to, kar je ‘zmerom že bil’: ta ‘zmerom že’ je iluzija, da je bilo tisto, kar se proizvede kot retroaktivni učinek, že od začetka dano« (Žižek 1988, 124). $I(A)$ na levi, kot rezultat vektorja, »pomeni kajpada simbolno identifikacijo, identifikacijo subjekta z neko označevalno potezo (I) v velikem Drugem, simbolni ureditvi (A): ta poteza je tista, ki – pač v skladu z Lacanovo definicijo označevalca – ‘zastopa subjekt za neki drugi označevalec’« (Žižek 1988, 124).

Na tem mestu, pa se med simbolni učinek prešitja in simbolno identifikacijo umesti še en nivo:

raven imaginarne identifikacije, t.j. razmerja imaginarnega jaza (m) do svoje podobe, do $i(a)$. Omenjeni »učinek retroverzije« se opira prav na imaginarno raven, tj. nosi ga iluzija jaza kot avtonomnega dejavnika, kot nosilca, ki je že od vsega začetka navzoč kot samodejni izvir svojih dejanj: to imaginarno samodoživljanje jaza kot izvira svojih dejanj je način, kako subjekt sprevidi, kako se zaslepi za svojo radikalno odvisnost od velikega Drugega, od simbolnega, čigar učinek v resnici je (Žižek 1988, 125).⁴

⁴ Tukaj gre prav za Lacanovo teorijo zrcalnega stadija – o kateri smo govorili že v predhodnem poglavju -, ki jo umesti na os $m - i(a)$, kjer prihaja do konstitutivne odtujitve imaginarnega jaza, do identifikacije s svojo imaginarno podobo (Žižek 1988, 125). »Strukturo, ki v resnici ‘vodi igro’, zastira imaginarno razmerje« (Žižek

Razlika med imaginarno i(a) in simbolno I(A) identifikacijo oziroma med Millerjevo »konstituirajočo« in »konstituirano« identifikacijo, je, da je »imaginarna identifikacija [...] identifikacija s podobo, v kateri smo si všeč, z likom, ki predstavlja, 'kar bi radi bili', simbolna identifikacija pa je identifikacija s samim mestom, od koder se gledamo, da se vidimo v obliki, v kateri smo si všeč« (Žižek 1988, 125).⁵ Pri tem pa velja, »da je i(a) že podrejen I(A), t.j. da je simbolna identifikacija (točka, od koder se gledamo) tista, ki dominira in določa lik, v katerem smo si všeč« (Žižek 1988, 127).

3.3 »CHE VUOI?«

»Kvadratura kroga« interpelacije, t.j. krožno gibanje med imaginarno in simbolno identifikacijo, se nikoli do kraja ne izide (Žižek 1988, 128). »Naj katerakoli točka še tako trdno prešije izjavno verigo, ji retroaktivno fiksira pomen, zmerom preostane neka zev, ki jo Lacan ponazori z vprašanjem 'Che vuoi?' - to praviš, toda kaj s tem hočeš?« (Žižek 1988, 128).

»Lacanovski 'Che vuoi?' meri na razliko med izjavo in izjavljanjem« (Žižek 1988, 130): poleg ravni izjave - »to praviš« – obstaja še vprašanje »subjektive pozicije izjavljanja« (Žižek 1988, 130) – »toda kaj hočeš s tem povedati?«. Prav na to mesto vprašanja, »ki zeva onstran izjave, na mesto tega 'Zakaj mi to praviš?' (se) umešča želja (désir, d) kot različna od zahteve: nekaj zahtevamo, toda kaj pravzaprav s to zahtevo hočemo?« (Žižek 1988, 130).

Na »Che vuoi?« v njegovi vzorčni obliki naletimo prav ob antisemitizmu: »Jud je v antisemitski perspektivi natanko bitje, ob katerem nikoli ni jasno, 'kaj v resnici hoče', t.j.

1984, 7). »Na eni strani imamo imaginarni jaz, mesto zaslepitve in sprevida (nespoznanja) strukture, se pravi os a-a', na drugi strani pa subjekt, ki je povsem podvržen strukturi, odtujen v nji brez preostanka in v tem pomenu de-subjektiviran; subjekt, ki bi se povsem osvobodil osi a-a', imaginarne zaslepljenosti, ki bi se povsem realiziral v Drugem, ki bi dovršil svojo simbolno realizacijo, torej subjekt brez imaginarnega moi, brez imaginarne zaslepljenosti, bi bil hkrati veskozi de-subjektiviziran, zveden na element v funkcioniranju simbolne mašine, 'strukture brez subjekta'« (Žižek, 1984, 8).

⁵ »[...] Drugi je mesto, kjer se subjekt vzpostavi kot ideal, kjer mora uravnavati to, kar nastopi kot jaz ali idealni jaz – ki ni ideal jaza –, se pravi, kjer se mora vzpostaviti v svoji imaginarni realnosti. Ta shema nam pojasni [...], da mesto, kjer se subjekt vidi, se pravi, kjer se skuje ta realna in sprevrnjena podoba njegovega lastnega telesa, ki jo daje shema jaza, ni mesto, od koder se gleda. Seveda pa se vidi v prostoru Drugega, in točka, od koder se gleda, je prav tako v tem prostoru. Tu pa je tudi točka, od koder govori, saj se s tem, da govori, prav na mestu Drugega pričinja vzpostavljati tista resničnostna laž, prek katere se sproži tisto, po čemer je želja udeležena na ravni nezavednega« (Lacan 1996, 133).

čigar dejanja zmerom nosi neka skrita intenca (zarota, svetovna nadvlada...)*»* (Žižek 1988, 130).

Hkrati pa je to tudi prostor, kjer biva paranoja: *»*paranoja je način, kako se rešimo razcepa med izjavo in izjavljanjem – tako da skonstruiramo nekega drugega, skritega akterja, ki ‘v resnici drži vse niti v rokah’ in ‘govori skozi nas’*»* (Žižek 1988, 130). Morda bi bil na tem mestu primeren kratek ekskurz v polje gnus(neg)a, kjer je tisti, ki poseduje gnus, prav tisti, ki zapolnjuje to zev, razreši razcep med izjavo in izjavljanjem; ima neko skrito intenco, ki nam grozi, da nas bo okužila. Lacan pa prav nasprotno trdi, *»*da ni ‘Drugega /od/ Drugega’, t.j. da je razcep med izjavo in izjavljanjem ireduktibilen, da z nobeno (dodatno) izjavo ne moremo zapolniti prepada, razmika med njima*»* (Žižek 1988, 130).⁶

Odgovor na *»*Che vuoi?*»* Lacan podeli fantazmi, *»*ki jo umesti na konec zavite puščice*»* (Žižek 1988, 131); le-ta je namreč *»*poskus, zapolniti zev vprašanja z odgovorom*»* (Žižek 1988, 131). *»*Fantazma (je) konstrukt, ki zapolni praznino, zev želje Drugega; fantazmatski konstrukt je način, kako se izognemo neznosni situaciji, ko Drugi od nas nekaj hoče, pa te želje Drugega ne moremo prevesti v pozitivno interpelacijo, v mandat, v poslanstvo, s katerim bi se lahko simbolno identificirali*»* (Žižek 1988, 131).

Pri tem ima Lacan v mislih razmerje med subjektom in Drugim, torej, vprašanje je na subjekta naslovljeno s strani Drugega-govorice (Demšar 2004, 52). *»*Fantazma je način, kako subjekt odgovori na vprašanje, kako nastopa v očeh Drugega, v želji Drugega, to je, kaj Drugi vidi v njem, kakšno vlogo igra v želji Drugega*»* (Žižek 1994, 178).

S tem, ko Drugi pripne subjekta na označevalno verigo, mu dodeli mesto v simbolni mreži; ta mandat je vselej arbitraren, *»*mitična intenca*»* pa se veže na subjekta, kot da bi ta poznal odgovor (Demšar 2004, 52) na *»*Zakaj sem to, kar praviš, da sem?*»* (Žižek 1988, 131), *»*na katerega konstitutivno ne more dati odgovora, saj gre za samo vprašanje želje Drugega, objekta te želje*»* (Žižek 1984, 9); *»*na to vprašanje, ki najavlja razsežnost luknje, manka v Drugem, lahko subjekt [...] odgovori le tako, da v zameno ponudi svoj lastni manko, manko, ki je sam subjekt kot zaprečeni, \$*»* (Žižek 1984, 9).

⁶ Dokler ostajam na izjavni ravni, izjava ostaja nerešljiv paradoks, *»*ko pa pritegnemo še subjektivno pozicijo izjavljanja, postane prav v svoji paradoksnosti artikulacija neke (lahko še kako) avtentične eksistencialne situacije, ko izkusim svojo lažnost*»* (Žižek 1988, 130–1).

3.4 FANTAZMA KOT ODGOVOR NA »CHE VOUI?«

Fantazma torej nastopi kot odgovor na »Che voui?«, »na neznosno enigmo želje Drugega, manka v Drugem, hkrati pa je fantazma tista, ki tako rekoč daje koordinate našemu želenju, ki konstruira okvir, znotraj katerega sploh lahko nekaj želimo« (Žižek 1988, 134). Paradoks fantazme nastopa prav v luči, kjer je fantazma hkrati okvir, ki koordinira naše želenje, in obramba pred »Che voui?«, »pred željo drugega, ekran, ki zastira zev želje Drugega« (Žižek 1988, 134). Če bi paradoks zaostri do kraja, bi lahko rekli, da je »sama želja obramba pred željo« (Žižek 1988, 134). »Želja, strukturirana skozi fantazmo, je obramba pred željo Drugega, pred to 'čisto', trans-fantazmatsko željo (željo smrti v čistem stanju)« (Žižek 1988, 134).

Fantazma se ukvarja s tem, »kako neki objekt začne delovati kot fantazmatski, vključen v polje fantazme, in kaj se zgodi, če se na tem mestu znajde nepredvideni objekt« (Žižek 1988, 135). Fantazma ima v »ekonomiji želje vlogo, ki je homologna transcendentalnemu shematizmu« (Žižek 1988, 135). Pri Kantu igra transcendentelni shematizem posrednika »med empirijo (kontingentnimi, znotrajsvetnimi, empiričnimi objekti) in mrežo transcendentálnih kategorij« (Žižek 1988, 135); gre torej za mehanizem, ki empirične objekte vključi v mrežo transcendentálnih kategorij, ki mu dodelijo pomen. Ta pomen določa način, kako jih dojamemo in prav s homolognim načinom imamo opravka pri fantazmi: »kako nek empiričen, pozitivno dan objekt, postane objekt želje, kako se vanj prenese, vnese, tisti X, tisto, kar je 'v njem več kot on' in kar naredi, da postane ta objekt želje-vreden« (Žižek 1988, 135). Tako torej, »da se vključi v fantazmatski okvir, da začne delovati kot objekt, vključen v fantazmatski prizor, ki daje konsistenco subjektivni želji« (Žižek 1988, 135). Fantazma nam omogoči, da »iščemo materinske nadomestke, hkrati pa je varovalni ekran, ki nam omogoči ohraniti distanco do incestuoznega objekta, t.j. ki nas varuje, da se preveč ne približamo travmatični Stvari-Materi« (Žižek 1988, 136). Čim se v fantazmi znajde objekt, ki je preblizu tej travmatični Stvari-Materi, »pride do incestuozne zlepljenosti, ki željo sprevrže v gnus« (Žižek 1988, 136).

3.5 DAS DING

Zadnja oblika grafa zadeva nov vektor užitka (*jouissance*), »ki se križa s simbolno strukturacijo želje« (Žižek 1988, 138). Gre za posplošeno lingvistično metaforo, »ki artikulira odnos med A kot jezikom ali kot mestom označevalca in velikim J kot primarno *jouissance*, primarnim libidom, kar Lacan imenuje *das Ding*« (Miller 2001, 41).

Graf želje razpade na dve nadstropji; nadstropje pomena in nadstropje užitka. Nadstropje pomena smo obravnavali zgoraj in vključuje retroaktivno podeljevanje pomena, ki je pogojeno z mestom Drugega, t.i. označevalne baterije, in na tem sloneči imaginarna in simbolna identifikacija subjekta.

Zgornje nadstropje pa se ukvarja s tem, »kaj se zgodi, ko v samo polje označevalca, velikega Drugega, trči predsimbolni (realni) tok užitka« (Žižek 1988, 138), t.j. kaj se zgodi, »ko je predsimbolna substanca, telo kot utelešeno uživanje, ujeto v mrežo označevalca« (Žižek 1988, 138). »Uživanje, ki gre skozi mrežo-sito označevalca, je podvrženo kastraciji⁷, užitek je iz telesa 'evakuiran', telo 'preživi' kot razkosano, omrtvičeno. Drugače povedano, red označevalca (velikega Drugega) in red uživanja (Stvari kot njegovega utelešanja) sta si radikalno heterogena, konsistentna usklajenost med njima ni možna« (Žižek 1988, 138).

Lacan uporabi besedo »Stvar«, *das Ding*, »natanko zato, ker *das Ding* ni opisljiva, še manj predstavljljiva, kajti dati vsebino tej Stvari že pomeni vstopiti v igro označevalcev, zamenjati Stvar z zelenim objektom in jo reducirati na *epithymen*« (Baas 1988, 38). Torej, *das Ding* uporabi, »da bi označil nekaj, kar nima imena, kajti ta veliki J v nekem smislu predhodi

⁷ V Lacanovi razlagi falos zastopa trenutek preloma dvojnosti razmerja med materjo in otrokom. »Mater in otroka napotuje na dimenzijo simbolnega, ki jo opredeljuje mesto očeta« (Rose 1991, 130). »Falos torej pripada nekemu drugemu mestu; zlomi dvoinstančni odnos in vzpostavi red menjave« (Rose 1991, 130). »Kastracija pomeni predvsem to, da se otrokova želja po materi ne nanaša nanjo, temveč prek nje na nek objekt, falos, katerega status je najprej imaginaren (objekt, za katerega se predpostavlja, da zadovolji njeno željo) in zatem simbolem (spoznanje, da želje ni mogoče zadovoljiti)« (Rose 1991, 130).

»Subjekt mora spoznati, da je na mestu Drugega želja ali manko, da ni nobene končne gotovosti ali resnice in da je status falosa prevara (to je po Lacanu pomen kastracije)« (Rose 1991, 132). »Falos lahko le zavzame njegovo mesto, s tem, da nakazuje negotovost vsake identitete, ki jo subjekt predpostavi na osnovi njenega zaščitnega znaka. Tako falos zastopa tisti trenutek, ko mora prepoved delovati, [...] toda v istem trenutku subjektu naznani, da 'imeti' deluje le za ceno neke izgube, 'biti' pa le kot učinek razcepa; (F)alos je vzpostavljen v lastno škodo« (Rose 1991, 132).

jeziku. Je osnovni temelj libida, ki ga mora nadomestiti jezik. In prav v tem pomenu *das Ding* kot tisto, kar je pred označevalcem, daje smisel temu, kar naj bi predhodilo velikemu A. Kot taka je *das Ding* vselej-že izgubljena, saj se že od vsega začetka nahajamo v jeziku. Potemtakem je ta *jouissance* vselej-že manjkajoča *jouissance, jouissance*, o kateri vemo zgolj to, da smo jo zaradi jezika izgubili« (Miller 2001, 41).

Stvar je torej »zunaj-označenec« (Lacan v Baas 1988, 38), »[...] je onkraj označevalne igre, s katero se snuje želeča funkcija subjekta, celo če – ali bolje, ker je njen pogoj možnosti« (Baas 1988, 38). Lacan pravi o Stvari, »da je artikulirana v želji, vendar je v njej ni moč artikulirati. Paradoks je tu le navidezen; pomeni, da Stvar res podpira željo, vendar pa se želja ne nanaša na Stvar. Želja, katere funkcija je, da se nanaša na čutne objekte, na *epithymene* kot predstavljive objekte (vključno z objekti v sanjah in fantazmi), ni poklicana, ni upravičena za objekt izbrati Stvari. Stvar je – bi lahko rekli – *focus imaginarius* želje, tako da ne more biti govora o konstituciji Stvari v *epithymen*« (Baas 1988, 42).

»Če pa Stvar ne bi bila po svojem bistvu zakrita, tedaj mi ne bi bili z njo v takšnem razmerju, ki nas obvezuje – ki obvezuje vsak psihizem – da jo obkolimo oziroma obkrožimo, da bi jo zapopadli« (Lacan v Baas 1988, 38). Gre za to, da jo obkrožimo, ne pa tudi, da jo zapopademo ali odkrijemo.

Kot pravi Lacan (1994, 298): »Užitek je prepovedan govorečemu bitju kot takemu; »govorica utemeljuje izbris *jouissance*, ostanek te operacije pa je *objet a*« (Miller 2001, 42). Točko preseka med uživanjem in označevalcem S(A) zaznamuje »označevalec manka v Drugem, označevalec nekonsistentnosti Drugega« (Žižek 1988, 138), Drugega, ki mu uhaja tisto, kar nadomešča a. »Čim uživanje vdre v polje označevalca, naredi to polje nekonsistentno, luknjičavo – uživanje je tisto, česar se ne da simbolizirati, v polju označevalca ga lahko detektiramo skozi luknje in nekonsistentnosti, zato je edini možni označevalec uživanja označevalec manka v Drugem, označevalec nekonsistentnega Drugega« (Žižek 1988, 138). Gornje nadstropje kaže na tisto, kar je »'onstran identifikacije': nemogoča 'kvadratura kroga' simbolne in /ali imaginarne identifikacije se nikoli ne izide: zmerom je neki preostanek, ki vpelje razsežnost želje - in naredi Drugega (polje Simbolnega) nekonsistentnega« (Žižek 1988, 139). »Manko, luknja v Drugem [...] pomeni prav to, da je neki ostanek, neki inertni moment, ki ga Drugi ne more integrirati vase, ki zmerom že izpade iz Drugega – moment, ki ga Lacan konceptualizira kot *objet petit a*, objekt-razlog želje – in

subjekt se lahko izogne totalni alienaciji, totalni podrejenosti Drugemu, prav kolikor je korelativen temu preostanku, tej luknji v Drugem: $S \triangleleft a$ « (Žižek 1984, 7–9).

»[...] objekt *a* ne pripada željenemu objektu (*epithymenu*), temveč konstituira ('povzroči') željo tega objekta: [...] objekt *a* je v njej vselej označen kot ločen, odtrgan, pa naj gre za prsi, iztrebke, glas ali za pogled« (Baas 1988, 49): »[...] med prsmi in materjo gre ravnina separacije, ki iz prsi naredi zgubljeni objekt, ki zanj gre v želji« (Lacan v Baas 1988, 49).

»Če objekt *a* ni reduktibilen na želeni objekt, pa ga tudi ni moč identificirati s subjektom želje« (Lacan v Baas 1988, 49). »Navezan je na subjekt želje, vendar le, kolikor je subjekt razcepljen« (Baas 1988, 49). Do razcepa pride, ker subjektova želja izhaja »iz čistega manka Stvari« (Baas 1988, 49), torej ne izhaja iz ničesar konsistentnega. Manko Stvari zapreči subjekt in kot tak »se naveže (je navezan) na objekt *a* v fantazmi: $S \triangleleft a$ « (Baas 1988, 49). »Če ste nas brali do sem, veste, da je natančneje reči, da se želja podpira z neko fantazmo, ki je njena vsaj ena noga v Drugem, in to prav tista, ki šteje, celo in predvsem, če začne šepati« (Lacan v Baas 1988, 49). »Kajti šepajoče noge, se pravi ojdipske, ne giblje preprosto želeni empirični objekt, temveč najprej in temeljno apriorna sposobnost želenja, kolikor izhaja iz absolutnega manka Stvari. Prav v fantazmi sreča razcepljeni subjekt, ne da bi to vedel, vzrok svoje želje, namreč objekt *a*« (Baas 1988, 49).

Morda je treba opozoriti, da moramo vselej izbirati »med željo in ugodjem« (Baas 1988, 36). Lacan je namreč ustvaril komunikacijo »med gonom smrti in libidom, ki jo je poimenoval *jouissance*« (Miller 2001, 18). »Ni zakon tisti, ki ovira subjektov dostop do *jouissance* – pač pa je to ugodje⁸« (Lacan v Miller 2001, 17). »Onkraj ugodja, za katerega se zdi, da meri na željo, je užitek, ki zahteva izginotje ugodja« (Baas 1988, 35). »Želja, tisto, kar se imenuje želja, zadošča, da življenje nima smisla, če smo strahopetci. In ko gre res za zakon, se nas želja ne polasti, to pa zato, ker sta zakon in potlačena želja eno in isto; to je tudi tisto, kar je odkril Freud« (Lacan v Baas 1988, 36).⁹ »Načelo ugodja na neki način nastopa kot naravna

⁸ Načelo realnosti je pravzaprav nadaljevanje načela ugodja z drugimi sredstvi (J.A. Miller 2001, 14); načelo realnosti pa Lacan veže z Imenom-Očeta (Miller 2001, 16).

⁹ »Lacan zakon piše z malo in veliko začetnico. Ko pravi, da sta zakon in potlačena želja eno in isto, uporablja zakon z malo začetnico, ki je le zakon. Kaj je ta zakon? To je nadjazovski imperativ, nadjazovski zakon, katerega logika je striktno freudovska. Po tej freudovski logiki je nadjaz – če lahko tako rečemo – konkretizacija, vsekakor pa učinek Ojdipovega kompleksa. Za ta Ojdipov kompleks pa vemo – vsaj od Lacana naprej –, da je mit. Substanca tega freudovskega mita je v tem, da mater postavi kot izkustvo prvotne zadovoljitve. Toda, če gre za mit, je vprašanje – onkraj mita – v tem, da izvemo, od kod izhaja želja. To je vprašanje, ki ga Lacan nikdar

zapreka užitku, tako da se nasprotje vzpostavi med homeostazo ugodja in konstitutivnimi ekscesi užitka« (Miller 2001, 188). »Hkrati gre za nasprotje med tem, kar pripada redu dobrega – na strani ugodja – in tem, kar zlega vselej prinese užitek. Gre tudi za nasprotje med tem, kar pripada slepilu, na eni strani – na strani ugodja, označevalca, imaginarnega in dozdevka –, in tem, kar pripada realnemu, na drugi strani« (Miller 2001, 188–9).

»*Jouissance* je sama po sebi neko določeno uničenje; samo ime v osnovi prevaja to, kar se upira zmernosti načela ugodja. Je nemogoč užitek. Če sledimo sami poti libida, naletimo na smrt« (Miller 2001, 18).

Prav ta zadnja oblika nas pripelje do rešitve uganke, in sicer, kakšno mesto zaseda gnus v Lacanovem grafu želje. Le-ta namreč tematizira *jouissance*, ko se križa s simbolno intenco; preizprašuje, kaj se zgodi s telesom kot utelešenim uživanjem, ko je to ujeta v mrežo označevalcev. Uživanje mora biti iz telesa evakuirano, saj nenazadnje predstavlja tuje, grozeče, tisto, kar je onstran ugodja, tisto, kar biva v realnem. Gnus predstavlja branitelja pred vdorom Stvari (*jouissance*), saj vselej nastopa na strani kulture. *Jouissance* je torej tisto, kar biva onkraj gnusa, čemur smo se morali odpovedati zavoljo vstopa v polje simbolnega. Gnus je, če si sposodimo Dolarja (2006, 379): »telesna cena, ki jo je treba plačati za vstop v kulturo, simbolni red«; oziroma obratno, »maščevanje telesa za ideje« (Dolar 2006, 379). Teh izpeljav in umeščanja gnusa glede na psihoanalitično referenčno točko, se podrobneje lotevamo v naslednjem sklopu.

noče pozabiti. Vodi onkraj nadjaza, onkraj (nadjazovskega) zakona; to je lacanovsko nadaljevanje freudovskega vprašanja onkraj načela ugodja« (Baas 1988, 37).

4 GENEZA GNUSA

Sedaj, ko smo se sprehodili čez različne kategorije Lacanove psihoanalitične teorije, smo opremljeni, da si поблиže ogledamo gnus, ga umestimo v psihoanalitski diskurz in mu dodelimo pomen. Seveda tudi na tem mestu ne gre brez opore v nekaterih avtorjih, ki so se eksplicitno ukvarjali s tematiko nečistosti in gnusa, in ki nam bodo podrobneje razložili nekatere temeljne predpostavke. Gnus zadeva dve ravni in sicer odnos do naše lastne telesnosti in do »vnanje objektivnosti, morale, estetike in politike« (Dolar 2006, 380); prvi nivo bo tematiziran v vrsticah, ki sledijo, medtem ko bo slednji, topika poglavja »Socialna vloga gnusa«. Prva razprava se bo osredotočala na meje zunaj – znotraj, druga nas bo vodila v vertikalno pozicijo zgoraj – spodaj.

V svoji znani strukturalistični razpravi o čistosti in nečistosti Douglasova (2002, 142) govori o telesu kot modelu, na katerem stoji vsakršno omejevanje. Njegove meje reprezentirajo vse druge; njegove funkcije ali njegovi različni deli in njihove relacije nudijo vir simbolov za druge kompleksne strukture (Douglas 2002, 142). Telo je simbol družbe, ki reproducira sile in nevarnosti socialne strukture (Douglas 2002, 142). »Kar je vklesano v človeško meso, je podoba družbe« (Douglas 2002, 143

»Videti je, da je gnus nekaj globoko vtisnjenega v naše telo, v naše fiziološke reakcije, vpisano tako rekoč v našo naravo« (Dolar 2006, 379). Gre za naravno telesno reakcijo, »ki pa je lastna samo človeški kulturi« (Dolar 2006, 379). Kot bi rekel Dolar (2006, 379), »je tako rekoč narava same kulture, njeno fiziološko podpodje, njen 'naravni' obrambni sistem, vpisan naravnost v telesne reakcije«. Gnus je telesna cena, ki jo je treba plačati za vstop v kulturo, simbolni red (Dolar 2006, 379). Gnus deluje ogrožajoče, vendar ne preprosto zaradi realne nevarnosti; gnus ne kontaminira z boleznijo ali čim podobnim. Šele podrobnejši vpogled v psihoanalizo bo razjasnil, kaj je tisto, kar ogroža.

Stroga telesna dresura in dolgo kondicioniranje sta uspela zapisati kulturno ločnico v telo in globoko ukoreniniti gnus v naše drobovje (Dolar 2006, 380). Umeščenost gnusa ni tako enolična in predstavlja tako rekoč »eksces na sami meji« (Dolar 2006, 380) med naravo in kulturo; »(je) naravna reakcija, ki pa vendar ne spada v naravo, kulturna tvorba, ki pa vendarle ni le kulturna spremenljivka, socialni konstrukt – je preveč kulturnen za naravo in preveč naraven za kulturo« (Dolar 2006, 380). Je območje, kjer kultura poseže v območje

telesnih reakcij, torej naturo in območje, »kjer natura poseže v kulturo, jo nasloni na telesno podstat, ki se izmika kulturnemu dosegu« (Dolar 2006, 380).

Če se gnus na eni strani umešča na paradokсно ločnico med naravo in kulturo, pa predstavlja na drugi ravni tudi »paradoks ločnice med zunaj in znotraj« (Dolar 2006, 380). Gnus se vzpostavlja ravno na meji zunaj – znotraj, jo varuje »z zelo močnimi reakcijami in obenem kaže na njeno krhkost, njeno ogrožajočo prekoračljivost« (Dolar 2006, 380). Kot pravi Douglasova (2002, 150): »Vse meje, vsi robovi so nevarni. Vsaka struktura idej je ranljiva na njenih mejah«. Gnus se vselej manifestira takrat, »ko določene substance, ki so običajno zaprte v notranjost telesa in dobro prekrte s kožo, pridejo na dan, se pokažejo v zunanosti, začnejo oddajati smrad, gnusi se nam njihov otip, kaj šele okus« (Dolar 2006, 380–1). Tako se najbolj očiten primer dejavnosti gnusa kaže na ravni telesnosti, ob samih telesnih izločkih: iztrebkih, urinu, sluzi, pljunku, krvi, gnojni rani, bruhanju, spermi, solzah, telesni notranjosti, drobovju, itn (Dolar 2006, 380); ravno zato telesne odprtine simbolizirajo posebno ranljive točke: »Telesne odprtine so luknje, ki pripuščajo noter onesnaževalce, ki okužijo dušo, obenem pa so prehodi, skozi katere prehajajo snovi, ki lahko oskrunijo nas, pa tudi druge« (Miller 2006, 100).¹⁰ Ali kot formulira Miller (2006, 153): »Enkrat zunaj, za vselej zunaj!«. Sem pa spada tudi telesno lupljenje, obrezovanje – koža, nohti, odrezki las in znoj (Douglas 2002, 150)¹¹.

Gnus torej predstavlja reakcijo na kršitev morda najmočnejše meje, tiste, »ki konstituira našo notranjost in jo loči od zunanosti, konstituira naše sebstvo, naš sebilasten prostor, našo intimnost, našo lástnost, sam pojem naše telesne notranjosti kot ločene od zunanjega sveta« (Dolar 2006, 381).

¹⁰ Freud se je osredotočil na tri telesne odprtine, ki so značilne erogene cone infantilne seksualnosti: usta, anus, in genitalije, ki pa so z vstopom v simbolni red zaradi njihove perverzности - izzovejo namreč občutja neugodja - podvržene duševnim nasprotnim silam (gnus, sram, morala).

Magično se preobrazi v gnusno takoj, ko hrano vnesemo v usta (Miller 2006, 151). »Prežvečena hrana zmore biti še bolj gnusna kakor iztrebki« (Miller 2006, 151).

Anus predstavlja konec cevi in je jedro nizkotnosti in nedotakljivosti, zato mora biti nujno podvržen prepovedim (Miller 2006, 156). »Anus bolj kakor ostale telesne odprtine deluje kot vrata, ki varujejo nedotakljivost, avtonomnost moških, posredno pa tudi žensk« (Miller 2006, 157). Genitalije pa so tisto riskantno mesto, ki se osredišča okoli sperme in menstrualne krvi (Miller 2006, 159).

¹¹ Paradoks pri koži se nanaša na mišljenje, da ta »ne le ovija naš onesnažujoči in curljajoči drob, ampak nam tudi omogoča iluzijo, da more srce biti sedež ljubezni in poguma, ne pa zgolj utripajoč, spolzek organ« (Miller 2006, 9), notranjost tako hkrati deli mesto z gomazečo materialnostjo in nematerialnostjo duše (Dolar 2006, 383).

Gnus je situiran na sami razmejitveni črti, stražar na barieri, na barikadi, ki brani našo notranjost in integriteto. A če gnus zadeva najbolj naravne telesne funkcije in naravno telesno notranjost, potem iz tega sledi, da je naše lastno telo, kolikor vzbuja gnus, v razkolu, diskordanci samo s seboj, da je razcepljeno, denaturirano telo. Kar mu je najbolj naravno, obenem vzbuja največji odpor; čim se samo za malenkost poruši kulturna pregrada med zunaj in znotraj (Dolar 2006, 381).

Življenska substanca torej »gomazi, brbota, gnije, smrdi, se cedi – in ima prav po tem zmožnost, da nas ogroža, umaže, nastopa hkrati kot utrip našega telesnega življenja samega in kot tisto, kar nam preti kot nevarnost, pred katero nas ščiti gnus« (Dolar 2006, 382). Prav to je po psihoanalitski teoriji substanca užitka, tisto, kar je onkraj ugodja; užitek kot tisti modus telesnosti, ki ni kakšna naravna telesna funkcija, ki nas potemtakem ne navdaja z ugodjem, temveč predstavlja eksces v razmerju do vsakršnih telesnih ugodij, do »načela ugodja« kot takega (Dolar 2006, 382). Užitek (*jouissance*) je sam po sebi neko določeno uničenje, upira se načelu zmernosti in predstavlja nemogoč užitek (Miller 2001, 18). »Če sledimo sami poti libida, naletimo na smrt« (Miller 2001, 18).

Gnus kot končna meja govorečemu subjektu nas vodi ravno k temu, »kar je psihoanaliza postavila kot paradoks užitka, kot cono, kjer je naše lastno telo v ekscesu, kjer se ne more razporediti na zunaj in znotraj, temveč prav na prekoračitvi te meje vzpostavlja užitek« (Dolar 2006, 382).¹² Ne gre za to, da bi »ta meja ne obstajala« (Dolar 2006, 382), gre za to, da ta meja »emfatično obstaja« (Dolar 2006, 382) in prav »to tvori našo kulturo« (Dolar 2006, 382), je njen pogoj. Kajti kultura oziroma Simbolno se lahko vzpostavi šele, ko je iz telesa evakuiran užitek, ko je torej predsimbolni tok užitka ujet v mrežo označevalca in podvržen kastraciji (Žižek 1988, 138). Kajti »užitek je prepovedan govorečemu bitju kot takemu« (Lacan 1994, 298), je tisto, čemur smo se morali odpovedati zavoľjo vstopa v kulturo. Ali obratno: »Vsa kultura obstaja zato, da realno ne bi prišlo do besede [...]« (Rotar v Šterk 1998, 114).

Vendar se kvadratura kroga simbolne in imaginarne identifikacije nikoli ne izide do kraja (Žižek 1988, 139), vedno namreč preostane nekaj, kar je razumljeno »kot presežni užitek, ki nima označevalnega zastopstva; kot del libida, ki ni prenesen na mesto Drugega (polje Simbolnega), in je zato tisti presežek, ki nima mesta v univerzalizirani menjavi« (Šterk 1998,

¹² Že pri Freudu je užitek nekaj, »kar je bistveno vezano na telesne odprtine prav zato, ker so na kočljivem in nemogočem prehodu med zunaj in znotaj« (Dolar 2006, 382).

109); to je v Lacanovi konceptualni mreži *objet a*, objekt-razlog želje. Če bi uspeli v končni fazi zreducirati užitek na nič, bi to pomenilo, da tudi gnus ne bi obstajal. Torej gre za to, da »prehajanje meje tvori samo jedro našega izkustva, dejstvo, da se ločnica med zunaj in znotraj nikoli ne izide, je v srčiki naše zmožnosti uživanja in hkrati našega odpora« (Dolar 2006, 382).

S tem *objet a* naredi polje Simbolnega nekonsistentno in omogoča individuumu, da se ne izgubi v popolni alienaciji, totalni podrejenosti Drugemu, temveč vzpostavi v fantazmi (kjer se subjekt sreča z objektom *a*) »strogo partikularen, 'oseben' način [...] razmerja do stvari« (Žižek v Šterk 1998, 109).

Gnus nastopa torej kot fantazma, ki vzpostavlja razmerje »med subjektom in njegovim užitkom, je mesto srečanja subjekta govornice z objektom, ki ga je moral žrtvovati, da bi to postal« (Šterk 1998, 112); tako gnus predstavlja »končno mejo govorečemu subjektu kolikor je kot tak nezmožen užitka« (Šterk 1998, 109). Gre za, povedano drugače, »vzpostavitev razmerja na mestu ne-razmerja« (Dolar v Šterk 1998, 112)¹³. Ravno zato, ker gnus v svojem temelju zadeva tisto, kar nima mesta v »univerzalizirani menjavi« (Šterk 1998, 109), »predstavlja mesto, ki je subjektu najbolj domače (intimno, heimliche)« (Šterk 1998, 109) in paradoksalno, mesto, ki je subjektu »grozljivo preblizu ... tisto, česar nismo uspeli izgubiti ... patološki madež, do katerega subjekt ne more zavzeti distance« (Žižek v Šterk 1998, 109–10) – »torej, najbolj tuje, ekstimno, unheimliche« (Šterk 1998, 110), oziroma je mesto, »kjer nam lastno telo nastopi kot naše lastno drugo, drugo od sebe« (Dolar 2006, 382). »Objekt *a* v fantazmi je mesto, okoli katerega kroži simbolno, s ciljem, da se mu izogne« (Šterk 1998, 110).

Kot tak gnus predstavlja ogrodje za urejanje sveta, je »polnost brez manka« (Šterk 1998, 110). Gnus ne zadeva tega, »česar si nismo uspeli prisvojiti« (Šterk 1998, 110), temveč tisto, kar nam je ostalo grozljivo preblizu, do česar nismo uspeli zavzeti distance (Šterk 1998, 110); gnus prekriva te vrste užitek, ki ga subjekt ne more prenesti.

Tisto onkraj gnusa, torej *Das Unheimliche*, nastopi takrat, ko v fantazmi (torej gnusu) pride do neravnotežja, »ko le-ta prestopi meje, ki so ji bile naprej določene, se razkroji in se združi

¹³ »Ker pa se še vedno gibljemo na ravni označevalne verige, je treba predpostaviti podvojitve manka; manka v subjektu in manka v drugem« (Šterk 1998, 112): »Manko, praznina, ki jo fantazma skuša zapolniti, je v zadnji instanci sam krožni značaj [...] simbolne strukture, dejstvo, da je ta struktura *circulus vitiosus*, ki se 'vrti v praznem' in kot Lažnivi Kljukec samega sebe drži za lase« (Žižek v Šterk 1998, 112).

s podobo drugega« (Lacan v Šterk, 113); koncept *Das Unheimliche* tako razreši »enigmatično dejstvo, da želja obstaja samo, kolikor ni realizirana, in da je to prekletstvo ter hkrati rešitev subjekta govornice« (Šterk 1998, 113). *Das Unheimliche* je indikator, da nam grozi srečanje z *das Ding*, je »signal ... da izgubljam distanco do objekta razloga-želje« (Šterk 1998, 113). Naš simbolni prostor »se lahko stabilizira le tako, da zavzamemo do objekta-razloga želje varno distanco« (Žižek v Šterk 1998, 113), oziroma, radikalneje, »izgubljeni delež užitka in biti je mogoče dobiti le za ceno smrti« (Dolar v Šterk 1998, 113). Seveda v tem primeru ne gre za empirično smrt, temveč za nekaj, kar je za subjekt usodnejše – smrt v simbolnem (Šterk 1998, 113).¹⁴

Še en element je treba dodati h grozljivi želji - in sicer infantilnost. »Realizacija infantilne želje subverzira dialektiko ugodja in neugodja« (Šterk 1998, 114). Freud pravi, da »grozljivost izraža regresijo k staremu, premaganemu narcizmu prvotne dobe« (Freud v Šterk 1998, 114). Lastnost tega prvotnega narcizma je »nerazločenost Jaza in objekta iz zunanjega sveta, se pravi, da je to regresija na stopnjo sovpadanja otroka s prvim velikim Drugim, Materjo (*Das Ding*)« (Šterk 1998, 114); »to grozljivo res ni nič novega ali tujega, temveč je nekaj, kar je v duševnem življenju že od nekdaj domače, kar pa se mu je odtujilo šele s procesom potlačitve ... je nekaj, kar bi moralo ostati skrito, pa je prišlo na dan« (Freud v Šterk 1988, 114). Grozljivo se torej nanaša na tisto, »kar je nekoč že bilo verjetno (torej željeno)« (Šterk 1998, 115).

*Das Unheimliche*¹⁵ predstavlja točko, »kjer bi Realno neposredno spregovorilo, postalo nosilec pomena, sovpadlo s Simbolnim, točko, ki bi ravno lahko obvarovala narcizem, zaščitila Celoto« (Dolar 1994, 96).

¹⁴ Alenka Zupančič opredeli srečanje z *Das Unheimliche* kot »grozo subjekta pred tem, da bo zdaj zdaj naletel na Stvar ... in da bi se izognil tej drugi smrti, smrti simbolnega izbrisa, je subjekt ... pripravljen celo empirično umreti (Zupančič v Šterk, 113-4). »Obstaja namreč še nekaj bolj groznega kot izgubiti življenje (empirično): izgubiti tisto, kar nas naredi življenja vredne (v simbolnem), izgubiti (objekt)-razlog za življenje – objekt-razlog želje« (Zupančič v Šterk, 114).

¹⁵ Na tem mestu bi bil primeren ekskurz na področje zrcalnega stadija, ki subjekta poglavitno razcepi; »s prepoznavanjem že gre v izgubo nekaj, kar bi lahko imenovali 'samobit', neposredno sovpadanje s seboj v lastni biti in užitku« (Dolar 1994, 92). *Objet a* je ravno ta delež izgube, »ki ga ni mogoče videti v ogledalu, delež subjektive biti, ki nima zrcalnega odseva, tisto 'nespekularizabilno'« (Dolar 1994, 93). »Ogledalo tako na najenostavnejši način potegne za seboj razcep med Imaginarnim in Realnim: subjekt ima dostop le do imaginarne realnosti, do podobe, in ta mu ponuja paradigmo za tisti svet, v katerem se lahko prepozna in se v njem počuti domače, a do tega lahko pride le za ceno izgube, za ceno izpada objekta a« (Dolar 1994, 93). S tem se odpre »objektivna realnost« (Dolar 1994, 93) in »možnost razmerij med subjektom in objektom – ta pa se

Kot posledica razkola subjekta, kjer je subjekt v diskordanci s svojo telesnostjo, t.i. realnim, se gnus situira prav na razmejitveni črti, opravlja vlogo »stražarja na barieri« (Dolar 2006, 381). To nalogo počne v imenu kulture (Simbolnega) na ravni imaginarnega, kjer »tematizira realno v svoji kulturni formi« (Rotar v Šterk 1998, 114), maši manko in prevaja realno v simbolno obvladljivo obliko.

Vsa kultura obstaja zato, da realno ne bi prišlo do besede ... vdor realnega namreč utegne pomeniti razpad subjektive konstitucije, zgubo distance, razblinjenje nezavednega, to se pravi, konec kulture. Ta bojazen straši po sleherni kulturi.: bojazen, da ne bi šli predaleč, da ne bi zadeli ob realno in s tem kulturo razpustili. Zato mora sleherni kultura tematizirati realno v svoji kulturni formi, na njegovo mesto mora postaviti njegovo podobo, ki zanjo meni, da je evfemizem realnega. S to podobo zamaši luknjo v svojem imaginarnem tkanju (Rotar v Šterk, 1998 114).

Preko konceptov psihoanalize smo se uspeli prebiti do samega jedra gnusa v okviru individualne libidinalne ekonomije. Kako gnus nastopa kot socialni tvorec družbenih razmerij in kakšen status ima kot tak v psihoanalitičnem diskurzu, obravnavamo v naslednjem poglavju.

vselej dogajajo v registru Imaginarnega« (Dolar 1994, 93) – z izgubo objekta lahko dostopamo do »vednosti o objektivnosti« (Dolar 1994, 93), s tem pa objekt nujno ne more postati »objekt vednosti in spoznanja« (Dolar 1994, 93).

Od tod tudi temeljna zagata, kadar govorimo o dvojniku: »Dvojnik je tista zrcalna podoba, v katero je objekt vključen« (Dolar 1994, 93). Ta zrcalna podoba zadobi »to izgubljeno bit in s tem lastno eksistenco, postavljeno kot samostojno nasproti subjektu« (Dolar 1994, 93). Imaginarno na tej točki začne sovpadati z Realnim, kar pa povzroči nezno tesnobo (Dolar 1994, 93). »Dvojnik je isti kot jaz – plus objekt a« (Dolar 1994, 93). Tesnoba tako napoveduje prisotnost objekta, gre za tesnobo »pred preveliko bližino objekta« (Dolar 1994, 93). Tisto, kar poraja tesnobo, ni izguba, ravno obratno je izguba distance, »ki je omogočala varno razmerje do vzpostavljene realnosti« (Dolar 1994, 93). »Tesnoba je manko opore v manku« (Lacan v Dolar 1994, 93); manko umanjka, in tu nastopi *das Unheimliche* (Dolar 1994, 94). S tem, ko je objekt vključen v podobo, »pride obenem na dan tisti izgubljeni delež užitka« (Dolar 1994, 94), torej *jouissance*. Tako je »dvojnik vselej figura *jouissance*« (Dolar 1994, 94), ker po eni strani uživa na subjektov račun in po drugi, ker zapoveduje užitek – »zapoved, ki ji subjekt vse do konca ne more ustreči« (Dolar 1994, 94). Ta izgubljeni delež užitka in t.i. »samobiti« je namreč, kot že zapisano, mogoče dobiti le za ceno smrti, smrti v simbolnem. »Užitek, ki ga ponuja dvojnik, je smrtonosen« (Dolar 1994, 94).

5 SOCIALNA VLOGA GNUSA

Genezo gnusa, ki v svojem bistvu zadeva razmerje do lastne telesnosti, smo tako pripeljali do konca. Če smo v prejšnjem poglavju obravnavali predvsem ločnico zunaj - znotraj, se tukaj lotevamo problematike spodaj - zgoraj, oziroma hierarhičnega razvrščanja, podprtega z gnusom.

Po znani strukturalistični teoriji polucije in čistosti, ki jo je razvila Mary Douglas, »sta polucija in v ekstenziji tudi gnusno (saj o tem neposredno ne govori) popolnoma odvisni od konceptualne mreže, ki strukturira posamezno domeno« (Miller 2006, 77). Tiste reči, ki nimajo mesta v strukturalni mreži, so nevarne in kužne. Poleg tega so takisto nečisti »vsak prehod in vsaka meja te mreže, tako zunanja kakor vse notranje, ki pomene nečistosti ločijo med seboj« (Šterk 1998, 35); »vsako mejno ali prehodno stanje ima značilnosti nenaravnega, nenavadnega, redkega, tujega [...]« (Cazeneuve v Šterk 1998, 35).¹⁶ »Umazanija ni torej nikoli edinstven, osamljen dogodek. Kjer je umazanija, je tudi sistem. Umazanija je stranski produkt sistematičnega urejanja in klasifikacije snovi« (Miller 2006, 77); kot bi rekel Lacan, je nekaj, kar mora biti iz telesa evakuirano, da lahko vstopimo v simbolni red. Douglasova je v strukturalistični gesti povezala pojma čisto in umazano, ki se opomenita šele v binarni opoziciji; saj »čisto« brez kontrasta nima nikakršnega pomena za kulturo, ker ga ne more povezati z ničemer nasprotnim.

»Absolutna umazanija ne obstaja, gre preprosto za snov, ki ni na svojem mestu« (Douglas v Miller 2006, 77).¹⁷ »Nepravilno tako postane onesnažujoče« (Miller 2006, 77). »Družbene in spoznavne strukture ustvarjajo umazanijo ne toliko z dodeljevanjem te vloge različnim rečem

¹⁶ Ena bolj odmevnih in temeljnih klasifikacij nečistosti je prav Cazeneuvejeva: »Najprej je tu vse nenavadno, nenaravno, kar je že v samem jedru sumljivo in vzbuja tesnobo. Sem sodijo tudi redki pojavi. Nadalje je nečisto vsako mešanje in vsak stik med sestavinami ali praviloma striktno ločenimi elementi ali stvarmi, ki so same zase lahko sicer popolnoma neškodljive in čiste. Sledi vse novo, vsak še neznan pojav ali stvar, tudi inovacija. Novosti so znamenja tujega, nekonservativnega. Nenazadnje je nečisto vsako odstopanje od pravil sistema narave in kulture, vsako posebno pomembno mesto in vloga posameznika v tem sistemu in konsenkventno je nečistost prenesena z odstopanja od pravil na posameznika, ki jih je kršil, in na nosilce teh pomembnih statusov« (Cazeneuve v Šterk 1998, 34–5).

¹⁷ Značilno je, da se gnusni objekti »razlikujejo od kulture do kulture, različne kulture, različne historične epohe in različni individui znotraj njih imajo precej različne pragove tolerance glede gnusa – videti je, da z napredovanjem civilizacije ti pragovi postajajo vse višji, z razcvetom kulture se dviga tudi občutljivost za gnus« (Dolar 2006, 379).

kolikor kot posledica same kategorizacije« (Miller 2006, 77). Nečistost oziroma polucija je »pripisana stvarim, ki se ne prilegajo sistemu kategorij« (Kotnik 2001, 869), reflektira torej kršitev družbenih meja (Kotnik 2001, 869). Umazanija krši družbeni red, če trditev zaostriamo, predstavlja nered (Douglas 2002, 2).

Kot je bilo že omenjeno, je telo hkrati sedež materialnosti in nematerialnosti, sedež gomazeče »juhe življenja« in sedež duše. »Le spričo emfatične meje med zunaj in znotraj smo obdarjeni z dušo in sebstvom, od vzdrževanja te ločnice pa je odvsino vzdrževanje naše duševne notranjosti« (Dolar 2006, 383). »Materialnost in nematerialnost sta povezani z nevidno vezjo, kot da bi sovpadali v *coincidentia oppositorum*: najbolj vzvišeno in netelesno kot da bi delilo usodo razcepa telesnosti in sovpadalo z najnižjim in najbolj gnusnim« (Dolar 2006, 383). Po tej plati gnus vedno v sebi nosi neko moralno sodbo; »kar je gnusno, je tudi moralno zavrženo, greh smrdi in je nagravljen, moralna ne-čistost sovpada s telesno nečistostjo« (Dolar 2006, 383); gnus se tako tesno navezuje na vprašanje hierarhičnega razporejanja bivajočega na višje in nižje, na čisto in umazano.

Gnus temelji na hierarhiji, ki je vselej tudi moralna hierarhija – stori, da se nam fizično upira tisto, kar je nižje, moralne vrednote so telesno podprte z gnusom, od implicitne sodbe, vsebovane v gnusu, je na določen način odvisna integriteta duše (Dolar 2006, 383).

Gnus implicira, da se najnižje ne nahaja na varni razdalji, ampak nam je prišlo preblizu; najnižjemu se tako nikoli ne da odmeriti mesta, ki bi bilo primerno daleč in bi nas pustilo na varnem (Dolar 2006, 383). Nizko, umazano je »permanentna grožnja s konatminacijo, ne pusti se ukrotiti, obmejiti, udomačiti« (Dolar 2006, 382). Iluzija je v tem, da je mogoče striktno razmejiti polje čistega in nečistega oziroma polje zunaj in znotraj - se izogniti paradoksu ekstimnosti - gnus pa nazorno pokaže, da je to nemogoče.

Gnus je pripoznanje nevarnosti za našo čistost. A je še več ka-kor to. Že sam občutek gnusa vsebuje tudi priznanje, da nismo ušli okuženju. [...] Gnus kaže potrebo po dodatnem očiščenju.[...] Gnus priznava našo lastno ranljivost in kompromitiranost celo, ko vzpostavlja naš izraz večvrednosti. [...] Gnus nam nikoli ne do-pusti, da bi se izvlekli čisti. Podkrepi občutek obupa, občutek, da sta nečistost in zlo nalezljivi, da vztrajata in da vse odneseta navzdol, za seboj (Jankélévitch v Dolar, 384).

Kot je bilo že omenjeno, se gnus, ki uteleša »ontološke, estetske, socialne sodbe, drže, občutke« (Dolar 2006, 385), vpisuje direktno v telo, zagradi v drobovju, je tako rekoč materializem na delu (Dolar 2006, 385). Tako telo predstavlja simbol družbe, ki reproducira sile in nevarnosti socialne strukture. Kar je vklesano v človeško meso, je podoba družbe (Douglas 2002, 143). »Gnus je maščevanje telesa za ideje« (Dolar 2006, 385). »Gnus je materializirana sodba, sodba o superiornosti, nizko(tno)sti, nevrednosti, moralni zavrženosti, socialnem položaju [...]« (Dolar 2006, 385). Hkrati je gnus tudi predsodek, saj je v njem vselej kanček praznoverja, neutemeljenega strahu pred »umazanijo, polucijo, okužbo in v implicitnem priznanju, da je že en sam dotik dovolj, da ima nizko [...] magično moč, da nas okuži in preplavi« (Dolar 2006, 385).¹⁸

Četudi gnus temelji v zadnji instanci na praznoverju in predsodku, pa bi z njegovo odpravo na koncu izgubili samo kulturo (Dolar 2006, 386). Vprašanje je, ali premaganje gnusa emancipira in osvobaja? (Dolar 2006, 386). Paradoks gnusa leži v samem jedru psihoanalize, namreč da z užitkom (Lacano *jouissance*), s telesnostjo, nikoli ne moremo priti na kraj in »prav to je tisto, kar nas dela za ljudi« (Dolar 2006, 386), za subjekte, ki so se odpovedali lastnemu užitku, ki pa vendarle uhaja na njegovih mejah. Tako je »kultura vselej kultura gnusa« (Dolar 2006, 387).

»Gnus se sicer naslanja na hierarhijo, vzpostavlja razmerje do (naj)nižjega, zatrjuje hierarhično mesto, a obenem priča o krhkosti hierarhije, o nezmožnosti prave distance do nečesa, kar nam je preblizu« (Dolar 2006, 387–8).

Ko nižji razred ni več neviden oziroma ga ni več mogoče ravnodušno odmisli, ko ta konstituira precej vsiljive vire zaskrbljenosti in tesnobe, se porodi gnus (Miller 2006, 352). Nižji so zaradi determiniranosti z dominantnimi konvencijami in mehanizmi hierarhiziranja kužni (Miller 2006, 352). Prav zato, ker nižji onesnažujejo, vzbujajo gnus (Miller 2006, 352).

Drugi kot subjekt je nevaren za nas prav na tistem mestu, kjer uhaja simbolizaciji, kulturnemu redu, nevaren je na tistem mestu, kjer se »artikulira realno v Drugem« (Miller 2001, 222), oziroma kjer se vzpostavlja »drugost do sebe« (Miller 2001, 221). Torej tam, kjer se konstituira posameznikov odnos do lastnega presežnega užitka in naredi polje Simbolnega nekonsistentno.

¹⁸ »Inverzna plat je magična vera v očiščevalno moč dotika, ki da nas lahko čudežno ozdravi polucije. Ozdravljenje in očiščenje natančno oponašata procese onesnaževanja in okuževanja, ki vzbujajo gnus [...]; sveto lahko zdravi, ker lahko gnusno umaže« (Jankélévitch v Dolar 2006, 385).

Dokler je drugi daleč stran, smo ga zmožni ljubiti ali pomilovati (v primeru spodnjega razreda, ko bi se nam zdelo pravično, da vzpostavimo načelo enakosti). Problem nastopi, ko se nam drugi preveč približa, takrat namreč »vzniknejo nove fantazme, ki zadevajo zlasti presežek užitka pri Drugem« (Lacan v Miller 2001, 231). Ta presežek užitka pomeni, da Drugemu pripišemo pretirano lenobnost, neurejenost, nehigieno, nespodobnost, pomanjkanje manir pri hranjenju, pomanjkanje kulture pri straniščinih navadah, pomanjkanje vljudnosti pri komunikaciji, itn. (Dolar 2006, 388).

Sleherna kultura mora ravno na ravni fantazme tematizirati realno v svoji kulturni formi: na njegovo mesto mora postaviti nekaj, s čimer se bomo uspeli izogniti realnemu. V tem primeru je to neolikanost in razuzdanost in z njim povezan gnus do spodnjega razreda.

Tako vprašanje strpnosti ali nestrpnosti v svojem resničnem bistvu ne zadeva racionalne sodbe in vzvišenih idealov, temveč strpnost oziroma nestrpnost do užitka Drugega (do Drugega Drugega), ki nam povrh vsega odvzema delež užitka, ki nam pripada (Miller 2001, 231). Ker pa je »Drugi Drugi v moji notranjosti« (Miller 2001, 231), gnus tako v končni instanci izhaja iz »sovrastva do lastnega užitka« (Miller 2001, 231). Drugi Drugi je postavljen na mesto ekstimmnosti in prav zato je gnus tudi moj lasten gnus; gnus je mesto, »kjer nam lastno telo nastopi kot naše lastno drugo, drugo od sebe« (Dolar 2006, 382).

Imamo torej opraviti z dvema nivojema gnusa: prvi zadeva fantazmo in »smrdeči duh« nižjega razreda; drugi zadeva dejstvo, da je gnus do nižjega razreda pravzaprav moj lasten gnus.

Torej bi lahko v psihoanalitični maniri rekli, da dokler je smrdeč duh spodnjega razreda daleč stran, ga je »mogoče ravnodušno odmisлити« (Miller 2006, 352), takoj ko pa si z njim stojimo iz oči v oči, ko se tako rekoč soočimo z realnim v njem, pa vzniknejo nove fantazme, ki zadevajo tudi naš lasten odnos do telesnosti. Vznikne gnus.

Če nadaljujemo na ravni fantazme, bi lahko nadaljevali z Orwellovim stavkom, ki ga je zapisal v svoji raziskavi *Pot v Wigan Pier*¹⁹: »Nižji razredi smrdijo!« (Orwell v Miller 2006, 356).

¹⁹ Pot v Wigan Pier je bila mišljena kot raziskava delavskih razmer na industrijskem severu Anglije v 30-ih letih, v času vsesplošne stiske. Ta leta je namreč zaznamoval splošni gospodarski zlom. Knjigo je naročil Orwellov založnik, ki mu je bilo v interesu, da bi jo izdal v Levem knjižnem klubu, katerega soustanovitelj je bil tudi sam. Založnik je bil z izidom nezadovoljen, Orwell namreč ni ponudil tega, kar se je pričakovalo. Tako se je založnik v predgovoru ogradil od idej, ki jih je Orwell zapisal v svojem iskrenem delu in opozoril bralce, kaj jih čaka.

Ta stavek najkrajše in najbolj nazorno opiše temo, »ki bi jo lahko poimenovali gnus in razredni boj« (Dolar 2006, 388). Gnus je prav tako »materializiran razredni boj« (Dolar 2006, 388), kjer se razrednost vpisuje v telesnost (Dolar 2006, 388).

Gnus neposredno izžareva socialno hierarhijo: »nižji sloji se ne umivajo, ne skrbijo ne za urejenost ne za higieno, cmokajo pri hrani in si trebijo nohte, nimajo občutka za spodobnost, njihove prehranjevalne in straniščne navade kažejo na njihovo pomanjkanje kulture, njihova komunikacija kaže na pomanjkanje osnovne vljudnosti in manir. Skratka, vzbujajo gnus« (Dolar 2006, 388). Gnus nastopa v »razredu, družbenem položaju, rasi, religiji in spolu« (Miller 2006, 363). »Kristjani, belci, zgornji razredi in moški se že stoletja pritožujejo nad vonjem židov, nebelcev, delavcev in žensk« (Miller 2006, 363). »Zdi se, da je smrad nižjih neposredno povezan s tesnobo, ki jo porajajo v višjih. Če niso na svojih mestih, smrdijo; če so, pa ne smrdijo« (Miller 2006, 367). Posameznikov uradni vonj je funkcija njegove umeščenosti na dno ne glede na resnico (Miller 2006, 367).

Gnus predstavlja materialno, telesno, afektivno oporo »razredne delitve družbe« (Dolar 2006, 388) in je »socialna sodba, ki se kaže kot sodba okusa, socialni afekt, ki vzdržuje določeno razporeditev družbenih mest« (Dolar 2006, 388). Kljub temu, da se v gnusu, »ki izkazuje prezir do nižjih in lastno superiornost« (Dolar 2006, 388), kažejo predsodki in neutemeljene vnaprejšnje sodbe, pa ne moremo kar zavreti predsodkov ter razpustiti gnusa in ga okarakterizirati kot zgolj socialni konstrukt (Dolar 2006, 388). Vzemimo spet za primer Orwella, ki se je knjige lotil kot iskanja razlogov za »nekakšen meglen pojem demokratičnega socializma« (Miller 2006, 354). Ravno gnus pa mu je preprečil, da bi vztrajal pri svojih prvotnih načrtih (Miller 2006, 354). Ugotovil je namreč, da so resnični ljudje in njihovi napadi na čute preveč resnični za vzvišene ideale (Miller 2006, 354). Orwell se je v dobronamerni potezi odločil živeti med delavskim razredom in iskreno ugotovil, »da se mu delavski razred res gnusi, da ima res povsem nemogoče higienske standarde in odvratne manire, pri katerih se je Orwellu, človeku srednjega sloja, obračal želodec« (Dolar 2006, 389). Orwell zapiše, »da njegov lastni razredni položaj opredeljuje vso njegovo bit – njegovo telesnost, način prehranjevanja, umivanje, oblačenje, njegov jezik, njegove navade, njegov stil

»Pričakal jih je esej v dveh delih: prvi je kljub domislicam prinašal precej dosleden opis delovnih razmer in avtorjev komentar; drugi pa je bil esej o gnusu in njegovem odnosu do razreda« (Miller 2006, 354).

občevanja z drugimi, njegov okus« (Dolar 2006, 389). Če bi odvzel vse to, pravi, od njegove biti ne bi ostalo nič.²⁰

Gnus nas zagradi odznotraj, močnejše kot katerekoli druge strasti in je najbolj temeljnega pomena za opredelitev našega jaza (Miller 2006, 370). Gnus »v samo jedro naše identitete vgradi obsežne zaplate moralnega sveta, ko nerazdružljivo poveže telo in dušo ter tako podeli našim značajem nezvedljivo kontinuiteto« (Miller 2006, 371). »Gnus slika podobo čistega in nečistega« (Miller 2006, 371); je konservativen, hierarhičen in segregativen in v njegovi naravi je, da se izmika zadostnemu razlogu in pravšnji utemeljenosti (Dolar 2006, 390).

²⁰ *Nič me ne stane, če rečem, da se želim znebiti potez, ki me razlikujejo od predstavnikov drugih razredov, a kaj ko je vse, kar mislim in počnem, rezultat razrednih razlik. Vsa moja pojmovanja – pojmi dobrega in zlega, prijetnega in neprijetnega, smešnega in resnega, grdega in lepega – so v bistvu pojmovanja srednjega razreda; moj okus za knjige, hrano in oblačenje, moj čut časti, moje vedenje za mizo, moje obnašanje pri pomenkovanju, moj naglas, celo značilni gibi mojega telesa so produkt posebne vrste vzgoje in posebne niše nekje na sredi poti navzgor po družbeni lestvici. [...] [Č]e se hočem izviti iz razrednega kalupa, moram poleg svojega osebnega snobizma zatreti tudi večino ostalih okusov in predsodkov. Tako korenito se moram spremeniti, da v meni skorajda ne bo več mogoče prepoznati iste osebe* (Orwell v Miller 2006, 369).

Tako Orwell pravzaprav anticipira Bourdieuja in njegovo teorijo, ki jo razvije v svojem slavnem delu *Distinction: a social judgement of taste*. Če na kratko preletimo Bourdieujeve glavne teoretizacije:

»Šola igra pomembno vlogo v oblikovanju kulturne zavesti in sicer tako, da oplaja kulturni kapital posameznika – ki je po Bourdieuju splet različnih virov kulturne transmisije družine in šole – v smeri izdelovanja 'splošne kulture'« (Vidmar Horvat 2004, 28). »'Splošna kultura' je produkt kurikularnih in prikritih kurikularnih praks, ki z oblikovanjem samo-podobe in samo-zavesti stratificirajo družbeni prostor ter pozicije, ki jih imajo posamezniki glede na posedovanje 'legitimne vednosti'« (Vidmar Horvat 2004, 28). »Z obvladovanjem spretnosti podrejanja ter sprejemanjem lastne upravičenosti do položaja v družbi glede na naš kulturni kapital ideološko zagotavljata, da se ohranja oblastni stroj dominantne kulture« (Vidmar Horvat 2004, 28).

»Na to obliko kulturnega kapitala se Bourdieu navezuje tudi s konceptom telesnega kapitala« (Štebe 2009, 39). Ključno pri njem je »sposobnost vladajočih skupin, da določajo lastna telesa in življenjske stile kot superiorne, vredne nagrade, in tako metaforično in literarno, utelešenost razreda« (Shilling v Štebe 2009, 41). Srž njegove teorije reprodukcije je to, da je »je telo nosilec simbolne vrednosti v sodobnih družbah; telo je na simbolni ravni 'sprejet' kot imetnik moči, statusa in razločujočih simbolnih oblik, celota, ki kopiči različne resurse in kot tako mesto ustvarjanja in ohranjanja družbenih neenakosti (Shilling v Štebe 2009, 37). »Kot tak je okus, ki mu sledijo različni razredi, tudi 'naturaliziran' v smislu, da deluje kot niz nezavedno asimiliranih klasičarskih praks; medtem ko je njihov lastni okus 'naturaliziran', so okusi drugih sprejeti s sumom in sovražnostjo« (Jarvie, Maguire v Štebe 2009, 45). Tako bi lahko vpogled v Bourdieuja odprl nove smeri preučevanja, ki smo jih na tem mestu uspeli le nakazati.

6 SKLEP

Gnus se umešča na paradokso ločnico med naravo in kulturo. Zadeva naravne telesne reakcije, ki pa se vzpostavijo šele, ko je subjekt vpet v označevalno verigo, v govorico, kjer se pomen podeli retroaktivno in kjer je na delu transferna iluzija; zazdi se nam, da je pomen, ki ga je nekemu elementu fiksirala točka prešitja, že od vsega začetka navzoč kot njegovo imanentno bistvo (Žižek 1988, 122). Gnus je tako prav tisto mesto, kjer kultura poseže v telo in obratno, kjer natura podeli podstat kulturnemu svetu.

Kje torej tiči gnus v psihoanalizi? Gnus ima v prvi vrsti opraviti z našo lastno telesnostjo, z našo notranjostjo in se konstituira na meji znotraj – zunaj, jo varuje »z zelo močnimi reakcijami in obenem kaže na njeno krhkost, njeno ogrožajočo prekoračljivost« (Dolar 2006, 380). Kajti vse meje in vsi robovi so nevarni; vsaka struktura idej je ranljiva na njenih mejah (Douglas 2002, 150). Življenska substanca gomazi, gnije, se cedi in ima prav v tej luči zmožnost, da nas ogroža, umaže, okuži. Paradoks naše telesnosti je v tem, da nastopa hkrati kot utrip našega telesnega življenja samega in kot tisto, kar nam preti kot nevarnost, pred katero nas ščiti gnus (Dolar 2006, 382). Gnus se vzpostavlja ravno v coni, kjer je naše lastno telo v ekscesu, kjer se ne more razporediti na zunaj in znotraj, obenem pa je prav to mesto tisto, ki tvori jedro našega izkustva; je mesto, ki uhaja polju Simbolnega, kjer nismo popolnoma odtujeni v Drugem. Gnus tako predstavlja reakcijo na kršitev najmočnejše meje, tiste, ki tvori našo notranjost in jo loči od zunanosti. Konstituira našo lastnost, naš sebilasten prostor (Dolar 2006, 381).

Gnus je poln paradoksov, eden izmed njih je tudi ta, da gnus na eni strani brani našo notranjost, po drugi pa je prav ta notranjost mesto vznika gnusa, seveda takoj, ko prestopi meje zunaj – znotraj. Torej prav tisto, kar ustvarja našo lastnost, vzbuja tudi največji gnus. Naše lastno telo je posledično v diskordanci samo s seboj, je denaturirano telo, ki je posledica vstopa v simbolni red. Tisto, kar mu je najbolj naravno, vzbuja največji odpor. Telo kot utelešeno uživanje, ki se pripne na označevalno verigo, postane denaturirano, iz njega se evakuira užitek. Kultura oziroma polje simbolnega se lahko vzpostavi šele, ko je predsobilni tok užitka podvržen kastraciji. Užitek je govorečemu bitju prepovedan in predstavlja tisto, čemur smo se zavoljo vstopa v simbolni red morali nujno odpovedati. Seveda se to delo nikoli do kraja ne izide in preostanek te operacije je objekt *a*. Oziroma, opirajoč se na Lacanove termine, kvadratura kroga simbolne in imaginarne identifikacije se nikoli do kraja ne izteče, kjer vedno preostane del libida, ki ni prenešen na mesto Drugega in ravno zato nima mesta v

univerzalizirani menjavi. Gnus predstavlja prav tisto mesto, kjer se subjekt sreča s svojim objektom *a*, torej z našo lastno telesnostjo, sreča se s objektom, ki ga je moral žrtvovati, da bi to postal (Šterk 1998, 112). Tako predstavlja prav končno mejo govorečemu subjektu, kolikor je kot tak nezmožen užitka (Šterk 1998, 109). Gnus, kot smo že dejali, zadeva nekaj, kar nam je najbolj naravno, domače (*heimliche*) in obratno, kar nam je tuje, grozljivo, do česar nismo uspeli zavzeti distance (*unheimliche*), je tisto mesto, kjer nam lastno telo nastopi kot lastno drugo, drugo od sebe, ekstimno (Dolar 2006, 382). Gnus torej na ravni imaginarnega tematizira realno v svoji kulturni formi, maši luknjo in prevaja realno v simbolno obvladljive oblike (Rotar v Šterk 1998, 114). Tisto, kar biva onkraj gnusa, torej *das Unheimliche*, predstavlja točko, kjer bi realno spregovorilo in povzročilo padec v predlingvistični Kaos (Šterk 1998, 115).

Druga raven preučevanja gnusa se osredišča okoli višje – nižje, kjer gnus nastopi kot tvorec in vzdrževalec socialne hierarhije in kjer se nanj pripenjajo moralne, estetske, politične in druge sodbe. Nečistost oziroma umazanija je pripisana stvarjem, ki kršijo družbeni red, ki se torej ne prilegajo sistemu kategorij. Gnus vedno v sebi nosi neko moralno sodbo, ki se navezuje na hierarhijo, stori, da se nam fizično upira tisto, kar je nižje. Moralna ne-čistost tako sovpadе s telesno.

Gnus kaže, da tisto, kar ogroža, torej najnižje, ni na neki varni distanci, temveč je vselej preblizu. Nikoli se mu ne da dodeliti mesta, ki bi bilo primerno daleč in ki bi nas pustilo na varnem. Tako socialni gnus vznikne takrat, ko nižji razred več ni (če sploh kdaj je) na varni distanci. Nižji so s kulturnimi konvencijami, torej načini specifične interpelacije, okarakterizirani kot kužni. Zanimalo nas je, kateri psihoanalitski mehanizmi so pri tem na delu in kje tiči pravi razlog gnusa, če se morda naslanja na kaj, česar preučevalci simbolne ravni ne jemljejo v ozir. Preko psihoanalize smo ugotovili, da je drugi kot subjekt za nas nevaren oziroma je mesto vznika gnusa, prav na točki, kjer uhaja Simbolnemu, kjer se torej »artikulira realno v Drugem« (Miller 2001, 222), oziroma tam, kjer se vzpostavlja »drugost do sebe« (Miller 2001, 221). Ko se nam drugi preveč približa, vzniknejo fantazme, ki tematizirajo realno v svojih kulturnih formah, zadevajo zlasti presežek užitka pri Drugem (lenobnost, umazanost, pomanjkanje manir, ...).

Socialni gnus zaznamuje regresija na nivo individualne libidinalne ekonomije, saj v resnici zadeva gnus do užitka v Drugem. Ker pa je »Drugi Drugi v moji notranjosti« (Miller 2001, 231), gnus tako v končni instanci izhaja iz »sovrastva do lastnega užitka« (Miller 2001, 231).

Drugi Drugi je postavljen na mesto ekstimnosti in prav zato je gnus tudi moj lasten gnus; gnus je mesto, »kjer nam lastno telo nastopi kot naše lastno drugo, drugo od sebe« (Dolar 2006, 382).

V iskanju vzroka gnusa smo tako rekonstruirali konstitucijo subjektivnosti človeka iz mesa in krvi, njegovega odnosa s poljem imaginarnega, simbolnega in realnega, pri tem pa smo skušali teoretiziranje psihoanalize prevajati oziroma družiti z antropološkimi in drugimi teorijami nečistosti, gnus(nega)a, iskati med njimi vzporednice in tematizirati problematična mesta. Seveda smo se pri tem morali omejiti in tako predstavlja diplomsko delo le ozek izsek iz življenja gnusa. V namen nadaljnega raziskovanja bi bilo treba zajeti širši spekter teorij, ki zadevajo specifično tematiko nečistega, pa tudi historični razvoj preučevanja gnusa – od Darwina do teorij, ki gnusu podelijo mesto v emocionalnih reakcijah, ki predstavljajo korpus kultiviranih bioloških instinktov.

Prav tako bi bilo na mestu podrobnejše tematiziranje socialne vloge gnusa, kjer smo šele dobro začeli s vpogledi v teorije socialnih okusov in determiniranosti. Za nadaljnje raziskovanje bi prav gotovo morali vključiti Bourdieuja in še podrobneje raziskati, kar v obrisih nakaže Orwell.

7 LITERATURA

- Baas, Bernard. 1988. Čista želja glede Lacanovega "Kanta s Sadom". V *Želja in krivda*, ur. Miran Božovič, 23–56. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Demšar, Jernej. 2004. *Retorika skozi psihoanalizo*. Diplomsko delo. Ljubljana: FDV. Dostopno prek: <http://dk.fdv.uni-lj.si/dela/Demsar-Jernej.PDF> (5. September 2010).
- Dolar Mladen. 1994. Spremnna beseda v *Das Unheimliche*, Sigmund Freud, 71–119. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- 2006. Spremnna beseda v *Anatomija gnusa*, William Ian Miller, 375–390. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Douglas, Mary. 2002. *Purity and Danger: An analysis of concept of pollution and taboo*. London, New York: Routledge.
- Freud, Sigmund. 1995. *Tri razprave o teoriji seksualnosti*. Ljubljana: ŠKUC, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- 2001. *Nelagodje v kulturi*. Ljubljana: Gyrus.
- 2007. Totem in tabu. V *Spisi o družbi in religiji*, ur. Simon Hajdini, 47–201. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Kotnik, Vladislav-Vlado. 2001. Utelešenje sebstva in izgradnja identitete ob spominu na hrano: o telesu, identiteti in spominu kot o socialnih produktih hrane. *Teorija in praksa* 38 (5): 861–880.
- Lacan, Jacques. 1994. *Spisi*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- 1996. *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Miller, Jacques-Alain. 2001. *O nekem drugem Lacanu*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Miller, William Ian. 2006. *Anatomija gnusa*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Rose, Jacqueline. 1991. Ženska seksualnost: Jacques Lacan in *École freudienne*. V *Ženska seksualnost: Freud & Lacan*, ur. Eva D. Bahovec, 121–147. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

Štebe, Katarina. 2009. *Razločevalno telo: ustvarjanje telesnega kapitala*. Magistrsko delo. Ljubljana: FDV. Dostopno prek: http://dk.fdv.uni-lj.si/magistrska/pdfs/mag_stebe-katarina.pdf (13. september 2010).

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

Tivadar, Tanja. 2009. *Detomor: psihoanalitična rekonstrukcija*. Diplomsko delo. Ljubljana: FDV. Dostopno prek: http://dk.fdv.uni-lj.si/diplomska_dela_1/pdfs/mb11_tivadar-tanja.pdf (30. avgust 2010).

Vidmar Horvat, Ksenija. 2004. *Uvod v sociologijo kulture: učbenik za prvi letnik sociologije*. Ljubljana: Filozofska fakulteta.

Žižek, Slavoj. 1984. Hegel z Lacanom. V *Filozofija skozi psihoanalizo*, ur. Slavoj Žižek, 7–31. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

--- 1988. Graf želje. V *Želja in krivda*, ur. Miran Božovič, 121–140. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

--- 1994. Samointervju. V *Problemi, Eseji* 32 (1): 173–191.