

loči po tem, da je s subjektom v določenem razmerju, hkrati pa zanika možnost ponovitve. Subjekt izjave je pravzaprav pogoj, da izjava sploh obstaja.

Nadalje, analiza izjav in diskurzivnih formacij temelji na načelu, da ni nikoli izrečeno vse. Izjave so vedno v deficitu. Izjave preučujemo na meji neizrečenega. Zaradi nepopolne forme izjavljalnega polja izjave obravnavamo kot stvari, ki se prenašajo in ohranjajo, imajo neko vrednost. Analiza izjav obravnava izjave v sistematični formi zunanosti – polje izjav je avtonomno in anonimno področje, katerega konfiguracija definira možno mesto govorečih subjektov. Izjavljalna analiza, po drugi strani, upošteva fenomen vračanja. Izjavljalna preteklost namreč postulira izjavo kot resnico (dovzetno za modifikacijo in transformacijo – to celoto označi kot »pozitivnost diskurza«).

Četrto poglavje nosi naslov Arheološka deskripcija, kjer si avtor postavi za cilj izmeriti deskriptivno uspešnost pojmov, ki jih je poskušal definirati in pokazati, v čem se arheološka analiza ločuje od svojih deskripcij. Zgodovina idej ima kot veda dve vlogi. Prvič, pripoveduje zgodovino postranskosti in robov (»filozofij senc«, ki niso nikoli dosegli forme znanstvenosti). Naslavlja se na igro reprezentacij, ki je na delu v vsakdanjem življenju ljudi. Drugič, nastopa kot naloga, da preči obstoječe vede. Je veda o začetkih in koncih, je deskripcija nejasnih kontinuitet in vrnitev.

Zgodovina idej obravnava polje diskurzov kot področje formulacij z dvema vrednostma: tistimi, ki nastopajo prvič in so lahko model drugim formulacijam, in vsakdanjimi, banalnimi formulacijami, ki izhajajo iz že izrečenega. Arheologija poskuša ugotoviti v tekstih, ki jih analizira, regularnost diskurzivne prakse. Pri trajajoči regularnosti (diskurz kot pravilo), funkcionira protislovje kot načelo zgodovinskosti diskurza. Analiza diskurza pomeni začasno brisanje protislovij in hkrati povzroči, da se znova pojavijo. Protislovja so igra diskurza.

Eno izmed vprašanj, ki jih avtor obravnava, je tudi, po čem se arheologija razlikuje od običajnih analiz? Prvič po tem, da ne išče splošnih form, ampak posamezne konfiguracije. Drugič, arheologija želi osvoboditi igro analogij in razlik, ki se pojavljajo na ravni pravil formacije. Tretjič, arheologija prikaže razmerja med diskurzivnimi formacijami in nediskurzivnimi področji (institucijami, političnimi dogodki, ekonomskimi praksami in procesi). Diskurz je praksa, ki ima lastne forme navezovanja in zaporedja.

Na koncu velja poudariti avtorjev sklep, da ima arheološka zgodovina za namen (cilj) razgaliti diskurzivne prakse v meri, v kateri omogočijo vednosti, in v kateri dobi ta vednost status in vlogo znanosti. Celoto relacij (regularnosti) med znanostmi v dani dobi imenuje episteme. Arheologija ne poskuša opisati znanosti v njeni specifični strukturi, temveč poskuša opisati področje vednosti. Arheologija opisuje znanost kot področje vednosti.

Aleš Verdir

Jacques-Alain Miller: O nekem drugem Lacanu. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2001

254 strani (ISBN 961-6376-08-X), 3.255 SIT

prevod Miran Božovič, Uršula Cetinski, Tomaž Erzar, Saš Jovanovski, Peter Klepec, Zdravko Kobe, Dragana Kršić, Marjan Šimenc, Jelica Šumič-Riha, Blaž Vodopivec, Alenka Zupančič

Namesto naslova, kot stoji, bi založnik – *leitmotiv* monografije je Lacanov prelom, ki ga zaznamuje seminar iz leta 1972/73, vpelje pa »inovacija« z diskurzom analitika nekaj let pred tem – morda ravnal modreje, če bi uporabil: »Lacan se trudi biti govno!« Na nek način bi tak

naslov eliptično zadel ključne pozne teoretske napore tega – in celo čisto zadnje v zvezi z disolucijo »Šole« – velikega misleca 20. stoletja, po drugi pa vzbudil v njegovih »proti-bralcih« dovolj presežnega ugodja, da bi ga bili pripravljeni zamenjati za kupnino knjige. (To bi seveda imelo še toliko več smisla v okoljih, kjer je teorija neposredneje prevedljiva v kosovelovsko-freudovski *zlato=gnoj*.)

Zbornik prinaša 14 člankov Jacquesa-Alaina Millerja, francoskega psihoanalitika in filozofa, ki je še kot Althusserjev študent na pariški ENS tako navdušil Lacana (njegov fregejevsko navdahnjeni poseg »Šiv« je pomembno dehermetiziral in populariziral Lacana v šestdesetih), da ga ta ni le povzdignil nad vse ostale člane gibanja, ampak tudi pripustil v svojo družino in v lastno zapuščino – družinskih zadev se v psihoanalitičnem gibanju nikoli ni dalo trivializirati. V tej prvi monografski predstavitvi Millerja v slovenščini se teksti, napisani in/ali odpredavani po Lacanovi smrti (in večina že objavljena v slovenščini na drugih mestih), vežejo v štiri sklope: »Od Freuda k Lacanu«, »Uživanje«, »Klinika« in »Družbena vez«.

Kaj nam torej prinaša pričujoči *neki drugi* Lacan, pa še ta skozi (zavzeto, a vendarle) interpretacijo *nekoga drugega*? Kombinacije, ki bi upoštevala vse vezi med temi drugimi presegajo tukajšnji napor – torej *neki drugi* kot neznani onkraj imaginarnega in simbolnega v teoriji, in predvsem onstran tistega, kar se trga od Lacana in predvsem njegovega mesta analitika za koristi gospostva.

Najprej izpostavljam Lacanov nekompromisni onstran pascalovske ontologije (in lastne izbire sredi šestdesetih): izbrati, kolikor je ta izbira lacanovsko dejanje *par excellence* – onstran subjekta in njegovih manipulacij z užitki, zahtevami in željami Drugega, onstran načela ugodja *in* realnosti, onstran falosa – je potrebno užitek. (*Kateri užitek?* Pozornost si zasluži didaktični prikaz Lacanovih etap v konceptualizaciji užitka v: *Šest paradigem užitka*, str. 177-217). Tvegati pomeni oklevati in oklevati je na strani (ne)možne vednosti. Zato z isto mero tudi onstran epistemologije verjetja, simbolnega, vednosti, celo absolutne vednosti. Prekinitev z vednostjo, tudi in predvsem z vednostjo o njeni *gödelovsko* zunanji etiologiji, o njeni nemožnosti; le-ta zna biti najtemeljnejša zvijača duha. Onstran nezavednega kot ne-mesta. Onstran arheologije želje, »želje ne vedeti« (str. 66), kjer je za vednost zadolžen Drugi. Filozof se avtorizira zgolj sam: subjekt (znanosti), lacanovski \$ ni del simbolnega, ampak odgovor realnega kot (imaginarno, simbolno) nemožnega.

Vsekakor zato tudi onstran politične filozofije svobode, še posebej, če ta stavi na argumentacijo in hkrati strukturno spregleda gospodarja na mestu resnice izrekanja zadnjega argumenta. To med drugim pomeni nujno slovo želji Freuda samega po končanju analitičnega procesa v imenu vednosti/resnice. Želja (kot želja analitika) ga vodi tudi onkraj bolj temeljnega diskurza gospostva, kjer subjekt dolguje svoje vztrajanje na mestu svobode zavezi, da se bo igra odvijala za pogled Drugega in ga s tem zreducirala na politično maškerado. »Freudovo delo ohranja nekaj starega označevalca gospodarja in v tem smislu poudarja gospodarjevo plat Drugega« (str. 85). Svobodo (temelječ na »neutemeljivi odločitvi biti« str. 173) lakanovska psihoanaliza (podobno kot Deleuze in Lévinas) kot je znano – in iz tega seveda ne dela politične filozofije – tematizira v psihotičnosti (se pravi v izključitvi označevalca, Imena-Očeta) človekove »biti«, biti zato, ker želja brez označevalca v polju svobode nima kaj početi. Vsaka drugačna subjektivna pozicija (se pravi vsakršna identifikacijska strategija) iz biti priklíče gospodarjev glas. Ker gospodarjeva želja nima nobenih prstov vmes, je politično prekucništvo obsojeno na vračanje na isto mesto.

Tooliko slabše se godi morali, naj se dogaja v imenu kategoričnega imperativa ali srednje mere, univerzalnega subjekta znanosti (človekovih pravic in »hrepenenja po svobodi«) ali subjekta tradicionalne, partikularistične utemeljitve subjektivnosti in drugosti: »Najhujša perverzija je pravičniškost (... Moralna vest se hrani z natanko isto energijo, ki bi lahko prešla v gonsko zadovoljitev, a smo se ji odrekli. Kriminalni perverznejš ni nasprotje pravičnega sodnika: pravični sodnik je najhujši kriminalček« (str. 119). Pravičnost, ki ji gre v imenu javne morale za zavist po *istem* (užitek je samo en in v psihoanalizi ni predmet dialoga: razen v kliniki) užitku, ki ga skopuško ne privoščí sebi. Dvakrat je prevaran tisti, ki misli, da »arabci« preveč uživajo v tiraniji

ne-svobode. (Dilema seveda ni enostavna, *ker* »bit« drugEGA vstopa v našo intenco /tudi/ na način užitka.)

Mišljenje se odvija le po etični poti: iz epistemologije, etike kot morale v *drugo* etiko. *Drugo* etiko – drugo glede na Lacana Etike psihoanalize in etike mrtvega boga zahteve in želje drugega. Toliko bolj *drugo* glede na etiko *odgovarjanja* na pozive tega mrtvega boga, ki je v samem (mitskem) jedru psihoanalize. Etika dolžnosti, vztrajanja v tej dolžnosti, ki si prizadeva *bien dire*, dobro izrekati. Vsekakor prispevek k etiki, ki zaradi očitne podobnosti s heideggerjansko skrbjo za govorico kliče k analizi govorice/logike v razmerju do subjektivnosti in gospostva. Skrb za govorico ali jezik? »Korak izključitve kot zavržbe privlačnosti identifikacij je brez dvoma pogoj za vsako iznajdbo gotove vednosti, ki se jo da preveriti v realnem« (str. 175).

Še nujna beseda o *nekem* drugem Lacanu, nedoločljivem drugem, ki se tako kot Lévinasovo *sinovstvo* – le kakšno korist ima gibanje »vračanja k Lacanu« od tega, da Miller že desetletja zadržuje neobjavljen del, torej večino, Lacanovih seminarjev v svojem predalu? – vpisuje hkrati na stran istega in radikalno drugega. – Millerjev »drugi Lacan« je mandatiran z didaktičnim vzpostavljanjem ortodoksije na način nezgrešljivega podvajanja krščanskih strategij: povezovanje stare, freudovske, zaveze, ki je še v obzorju mesijanstva, z novo – lakanovsko – zavezo, ki je na strani teme, na strani razpusitve, dez-identifikacije, tudi ljubezni onkraj žrtvovanja in zaklinjanja preboja, zapisanega Lacanu. Miller bere Lacana, iz in zaradi *nekega drugega* – dezidentificiranega, defamiziranega – Lacana (cf. str. 57 et passim), Lacana kot dogodka. Daleč proč od histeričnega diskurza interpretacije (torej preko vstopa v »simptomatična« branja preko injecirane, predpostavljene vednosti ipd.), je Millerjev Lacan podobnik zatrjujoče, celo dogmatske resnice. »Za Lacana se ne predpostavlja, da ve; Lacan ve.« Predvsem sokratsko ve, »ne popušča« glede vedenja o želji. Ortodoksija, o kateri je govora, vztraja znotraj razlike o vednosti v realnem in želji nekega Lacana. Želja, ki *ni* želja Millerja, toda realno, na katero cilja kot človeška želja, je *skupni* prostor vsakršnega možnega diskurza o resnici. Lacanov diskurz o resnici zato vzpostavlja vsemu, kar ima oprava z jezikom, vedno sveže prostore med univerzalnim in partikularnim.

Tudi zato si neizbežne vrnitve k fundamentalistični, nemoralni, nefunkcionalni itn. teoriji v polju, ki stavi na govorico (humanistične/družboslovne vednosti so vsekakor v prednosti, če se ji ne odrekuje) ni mogoče predstavljati brez vrnitve – ta ne hodi naproti: kot dogodek »vztraja na svojem mestu« – k Lacanu.

Mojca Sušnik

Alenka Švab: Družina: od modernosti k postmodernosti. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče, zbirka Sodobna družba, 2001 202 strani (ISBN 961-6294-33-4), 3.996 SIT

Razmerje med javno in privatno sfero ima dolg obstoj – izvira že iz antike – le da so se skozi zgodovino spreminjale meje in razumevanje tega, kaj je eno in kaj drugo. V nečem pa so bile interpretacije vseskozi enotne – družina sodi v privatnost. V zadnjem času so bile diskusije o izginjanju družine, tudi v Sloveniji, velikokrat prisotne. Pri tem se je večkrat pozabilo povedati, da je ob tovrstnih interpretacijah mišljena jedrna/nuklearna družina, torej družina dveh staršev in vsaj enega otroka. Ali so druge vrste družinskih oblik nemoralne, nepomembne, »neprave«, zgolj premalo upoštevane? Tudi o omenjenih spremembah v postmoderni piše Alenka Švab.

Avtorica pozornost namenja prav družinskemu življenju in družinskim spremembam v postmoderni, strukturnim spremembam družinskega življenja ter vidi, katere osrednja naloga je prav proučevanje družine – sociologiji družine. Če povzamemo, avtorica v knjigi analizira in interpretira spreminjanje družinskega življenja.