

UNIVERZA V LJUBLJANI

FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Kaja Poteko

Dehumanizacija: razumevanje mesta človeka brez pravice do pravic

Magistrsko delo

Ljubljana, 2015

UNIVERZA V LJUBLJANI

FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Kaja Poteko

Mentorica:izr. prof. dr. Karmen Šterk

Dehumanizacija: razumevanje mesta človeka brez pravice do pravic

Magistrsko delo

Ljubljana, 2015

Pomagali ste mi vsi in hkrati nihče. Hvala.

Še posebej tistim, ki so navedeni v seznamu literature ali pa je prek krajših citatov njihova misel izpostavljena ob začetku poglavij - brez njih bi bilo besedilo identično tistemu, kar je zapisano na praznem listu papirja ...

... ter mentorici, ki mi je v pogovorih posredovala več od povedanega in največ od možnega.

Dehumanizacija: razumevanje mesta človeka brez pravice do pravic

Izhodišče besedila umestimo v posameznika, predstavljenega kot bitje, ki samega sebe v procesu postajanja nikoli ne dohiti, njegovo nenehno konstituiranje pa utemeljujemo na relacijah. Slednje nam omogočijo "identiteto" spojiti z etiko, kamor vpeljemo Levinasovo kritiko totalnosti ter njegovo razumevanje obrata proti transcendentalni metafizični želji, ki se orientira po absolutno drugem. Levinasov etični okvir, v katerem pomembno mesto zaseda tudi Želja, na tem mestu dopolnimo s Heglovim razumevanjem (specifično človeške) želje po pripoznanju, ki jo v etično načrtanem okviru prepoznamo kot nujno neizpolnjeno. Tovrstno razumevanje aktivira vprašanje odgovornosti, ki ga začnemo raziskovati z Levinasovim konceptom obraza. V razgaljanju njegove etike ter ključnih pojmov, s katerimi operira, prepoznamo sorodnost z nekim drugim teoretskim okvirjem, tj. etiko v psihoanalizi. Slednja se izkaže kot ustrezna za modifikacijo Levinasove etike, kar poskusimo prikazati izhajajoč iz temeljnega ločevanja med pomenom ter predpostavitev pomena. Krizo današnjega stanja nadalje predstavimo kot krizo etike, ki se glede na načela etike v psihoanalizi uveljavlja zgolj kot njena imitacija. Po "agamben-arendtovski" intervenciji, ki na kratko spregovori o problematiki sodobnega časa, v obliki urejenega nizanja empiričnih primerov nadaljujemo z nazornejšim orisom njegove podobe. V primerih prepoznamo simptomatiko problema, ki ga umestimo na raven družbeno-političnega sistema, katerega zakoni vse večji množici ljudi odrekajo možnost biti človek. Razvijanje misli nas zato vodi h klicu po badioujevskem Dogodku in redefiniciji podlage, ki bi služila kot pogoj svobode partikularnega. S primerom kohabitacije, ki esenco življenja uzre v drugem, iztek dela povežemo z njegovim izhodiščem, zaključimo pa s pogledom proti nujno brezpomenskemu generatorju pomena.

Ključne besede: dehumanizacija, etika, psihoanaliza, relacijskost, človek

Dehumanization: understanding the place of human without the right to have rights

The starting point of the text is placed into an individual, presented as a being, who never catches them up in the process of becoming, while his constant constitutioning being based on relations. The latter enables us to merge the "identity" with ethics and to introduce Levinasian critique of totality as well as his understanding of the turn towards transcendental metaphysical desire, being oriented by absolute otherness. Levinasian ethical framework - within which the Desire occupies the important place - is further complemented with Hegel's understanding of (specifically human) desire for recognition, which - in ethically outlined framework - becomes identified as necessarily unfulfilled. From this therein arises the question of responsibility, which we approach by Levinas' concept of the face. While revealing his ethics and key concepts the familiarity with another theoretical framework, ie. ethics of psychoanalysis, is recognized. The latter appears promising for modification of Levinas' ethics, which we try to demonstrate by using the basic distinction between meaning and its assumption. The crisis of present situation is then presented as the crisis of ethics, which is barely its imitation - at least it appears so from the perspective of the ethics of psychoanalysis. Following "Agamben-Arendtian" intervention, which briefly introduces the present-day problems, we continue with more elaborate outline of its image through an organized chain of empirical examples. We recognize them as symptoms of the problem, which is placed at the level of the socio-political system, which laws are denying the grounds for being human to the growing number of people. The developing of thoughts leads us to a call for Badiouian Event and redefinition of the foundation, which could further serve as a condition for the freedom of the particular. With the case of cohabitation, which positions the essence of life in the other, we sum up the conclusion with our departure point, while concluding with the gaze towards the necessarily meaningless generator of meaning.

Key words: dehumanization, ethics, psychoanalysis, relationality, human

Kazalo

1 Uvod	6
2 Relacijskost	9
2. 1 “V začetku je bila beseda,” ... in obkrožila je stvar	10
2. 2 Drugi kot jezik in Drugi kot druga človeška oseba	14
3 Biti jaz, biti izven sebe, biti etičen	18
3. 1 Levinas - Od totalnosti do neskončnosti	19
3. 2 Etika in pripoznanje, etika kot želja	24
3. 2. 1 Ne(s)končnost napetosti med samozatrditvijo ter pripoznavanjem drugega	25
3. 2. 2 Gospodar in hlapec po Heglu prek Kojèva	26
3. 2. 3 Želja po pripoznanju v okvirju etičnega projekta	31
4 Etika odgovornosti	36
4.1 Odgovornost v centru preganjanega	36
4. 2 Prek obraza do odgovornosti prekarnega do prekarnega	39
4. 2. 1 Koncept obraza	40
5 Etika in zlo	46
5.1 Etika v psihoanalizi ...	47
5. 2 ... ter sovpad Dobrega in Zla	48
5. 3 Zlo kot sublimno, zlo kot etično, zlo kot človeško	52
5. 4 Etika v psihoanalizi o “Tukaj sem!”	59
6 Dehumanizacija	65
6. 1 Očrt slike sedanjosti	69
6. 2 Delovanje in Dejanje	77
7 Kohabitacija	82
8 Sklep	90
9 Literatura	95

1 Uvod

Once we know, we cannot not know. If we know well, searching with fingery eyes, we care. That is how responsibility grows. (Donna Haraway)

Oh, plenty of hope, an infinite amount of hope – but not for us.
(Franz Kafka)

You must go on, I can't go on, I'll go on. (Samuel Beckett)

Mohamedou Ould Slahi je mavretanijski državljan in eden izmed tistih “človeških posebitev zla” proti katerim se Združene države Amerike borijo v okviru boja proti terorizmu. V Guantanamo je zaprt od leta 2002, leta 2005 je napisal knjigo, ki je v cenzurirani obliki letos izšla po desetih letih¹. *Guantanamoovski dnevnik* (Slahi 2015) je zbirka zapiskov, ki jih je Slahi napisal v Guantanamo in v njih podrobno opisal svojo zgodbo, ki jo je pred in po tem moral ne(pre)štetokrat razlagati svojim zasliševalcem v Senegalu, Mavretaniji, Jordanu, Afganistanu in na Kubi. Zgodbo, torej, v kateri je na podlagi suma in manka kakršnega koli dokaza² obtožen sodelovanja v t.i. “Načrtu tisočletja”, ki je njegov zvesti sopotnik od januarja 2000. Slahijev primer ni skrita, zamolčana zgodba: mediji so o njem ob in pred izidom knjige redno poročali, prek medijev je informacije o njem pridobivala njegova družina, njegov primer so javno izpostavljali in nanj opozarjali odvetniki. Marca 2010 je sodnik ameriškega okrožnega sodišča James Robertson Slahiju zagotovil izpust, istega meseca je ameriško pravosodno ministrstvo vložilo pritožbo na odločitev, njegov postopek je trenutno še v teku. Z drugimi besedami: brez kakršnega koli dokaza, ki bi povezoval Slahija in terorizem ter kazal na upravičenost njegovega pridržanja, je ta še vedno v Guantanamo in najverjetneje še vedno tarča različnih tehnik zasliševanj, ki vključujejo fizične in psihične pretepe, od družbene izolacije, preprečevanja in motenja spanca, polivanje z mrzlo vodo, zadrževanje v mrzlih prostorih, spolnih zlorab, do groženj s smrtjo, groženj družini in podobno.

Kaj želimo s tem povedati? Na tem mestu predvsem to, da brez lažne skromnosti s pričujočim delom ne ciljamo in ne fantaziramo o njegovih možnih daljnosežnih učinkih. To bi bilo utopično -

¹ Pred tem je bila markirana z oznakama “SECRET” - klasifikacija, ki se uporablja za informacije, ki bi v primeru javnega razkritja lahko povzročile resno škodo nacionalni varnosti - in “NOFORN” - klasifikacija, ki ne dovoljuje deljenja s tujimi državljani ali obveščevalnimi službami.

² O podobni fabrikaciji in umetnem ustvarjanju grožnje govori tudi nekoliko novejši primer mjanmarske vlade, ki je vsaj ducat muslimanov aretirala na podlagi njihovega domnevnega pripadanja teroristični skupini, za katero odvetniki žrtev ter različni strokovnjaki trdijo, da sploh ne obstaja (Sardiña Galache in Pedrosa 2015).

ne zato, ker bi predlagali karkoli tako radikalnega, da bi zmeden postal še tako odprt um, temveč zato, ker so okoliščine in razmere, ki se jih bomo dotikali, tako skrajne (v negativnem smislu), da povsem “normalnemu” pogledu (normalnemu v smislu nečesa, kar omogoča človeško življenje) ne dovolijo niti splavati na površje, kaj šele tako zastavljen okvir začeti napolnjevati z raznoliko vsebino. Te okoliščine so okoliščine obstoječega sveta, okoliščine, v katerem je ekstremno/izredno vsakodnevna norma³, v katerem je - če ostanemo zgolj v kontekstu izpostavljenega primera - zavračanje obeh strani antagonizma “si bodisi z nami (civilizirano bitje) bodisi proti nam (barbar)”⁴ nevzdržno, v katerem se zavzemanje kritične distance do 9/11 in odgovora nanj zdi kot podajanje roke terorizmu ali znak šibkosti (Butler 2006, 1–18).

Skozi nepristajanje na normativnost izrednega sedež našega pisanja ne želi biti pozicioniran v njegov center, ne želi biti, potemtakem, nevtralen, ne želi biti tisto, kar je samoumevno in prevladujoče, saj bi to pomenilo nadaljnje promoviranje omenjene dominantne, vladajoče ideologije, hegemonije, ki življenja nekaterih posameznikov in skupin ne smatra za človeška življenja in vprašanja, povezana z njimi, odrinja na vedno težje zanemarljiv in spregledljiv rob. Ne zaradi tega, ker bi se tisti z njega oglašali vse glasneje, temveč (predvsem) zaradi tega, ker družbeno-politični okvir sistematično omogoča njegovo debelenje.

Tudi zato želimo poseči v “normalno”, prevetriti pasivnost izhodišča “tako pač je”, zavzeti kritično distanco do vsakdanjega, poskušati razumeti in osvetliti tisto, kar še vedno (in vedno znova) čaka v senci ter “zapravi čas”, ki bi ga po nareku sistema verjetno morali porabiti koristneje, produktivneje, v smeri (gospodarskega) “razvoja” oz. smeri ekonomske rasti. V smeri, ki je pravzaprav osvetljena tako močno, da smo na njej postali slepi. Želimo torej zaviti z glavne (avto)ceste ter nanjo pogledati z neke druge pozicije. Tiste, v kateri nas bo obkrožala množica ljudi, ki to pravzaprav ne morejo več biti, ki se jim odvzema možnost subjektivacije oz. prostor, v katerem bi lahko (p)ostali ljudje. Želimo torej spodnesti ravnotežje zakonov, ki legitimizirajo

³ Kot bi dejal Agamben (1998, 20): “Ena izmed tez obstoječega poizvedovanja je ta, da v našem času stanje izrednega prihaja vedno bolj v ospredje kot temeljna politična struktura in navsezadnje začne postajati pravilo. Poskus naše dobe, da bi nelokalizabilnemu zagotovila stalno in vidno lokalizacijo, je rezultiral v koncentracijskem taborišču,” ali Benjamin: “Tradicija zatiranih nas uči, da je ‘izredno stanje’, v katerem živimo, pravilo.” (Benjamin v Agamben 1998, 55)

⁴ Pri čemer odnos “civiliziranih” držav do t.i. sovražnikov na moč spominja na isti odnos “barbarskih” držav. Videmšek na primer opisuje zgodbo španskega novinarja Marca Marginedasa, ki je 7 mesecev preživel v ujetništvu Islamske države: “Na vsake nekaj dni so ga njegovi ugrabitelji zasliševali. Ves čas so mu zastavljali podobna vprašanja - zakaj si prišel v Sirijo, kdo si v resnici, za koga delaš - in mu vmes grozili s pištolo in elektrošoki.” (Videmšek 2015)

zločine in ki služijo tistim, ki jih najmanj potrebujejo, torej tistim z največ moči v navidez z etiko nabitem prostoru.

Način, na katerega želimo to storiti, v ospredje kritike sistema, ki postavlja *profit pred ljudi*, *seštevanje pred čisti presežek*, ne umešča ekonomije, temveč človeka. Skozi razumevanje njegovega mesta želimo prispeti do razumevanja potrebe po odgovoru na vprašanja in klice, ki jih postavljajo dehumanizirani drugi, brez da bi morali sami dobesedno spregovoriti (ali pa ravno zaradi tega), saj je njihova moč tolikšna, da nam ne dovoljuje ostati tiho ali dvomiti v njihovo legitimnost. Na tej ravni je cilj dela pravzaprav povsem preprost: nič posebej napornega ne gre iskati v identificiranju, deskripciji in moralizirajočem zgražanju - slednjemu se sicer želimo izogniti - nad eksistencialno nevzdržnimi okoliščinami. Podobno, iskanje ali upravičevanje nujnosti drže, ki se temu upira in skuša biti bolj egalitarna ter pravična, ni ravno nekaj, kar bi lahko sopostavili iskanju igle v senu.

Kot nekaj nemogočega, neizvedljivega se pri tem zdi predvsem želja po konkretnih spremembah, pri čemer vzrok nemožne realizacije ni nekaj, kar bi izviralo iz področja ekonomije želje same. Pogoji, ki bi omogočali rešitve in premik misli od utopičnega do v bližnjem, če že ne neposrednem času izvedljivega, so tukaj in zdaj. Morda bi zato bilo pravilneje, da nemogočo nalogo od - v tem kontekstu - "pesimistično" naravnane želje (pesimistično v smislu njenega nikoli najdenega pravega objekta) prestavimo v domeno nekoliko bolj optimističnega upanja in volje, od želje pa si sposodimo njeno radikalno razsežnost po vztrajanju. Morda naša nemogoča naloga, ki se zato ne zdi nič manj nujna, tako postane legitimnejša in se vsaj delno obrne stran od "treznega odčaranja", kakor Eagleton (2008a, 126) opiše padec volje v željo, ko je ta soočena s svojimi omejitvami.

Morda bomo doživeli poraz, a bo ta rezultat vsaj nekega poskusa upora proti dominantnim pozicijam. Morda pa bomo nekoč dočakali dan, ko se bo vedno znova vračajoči se "Nikoli več!" zdel odveč - ne v smislu pozabe preteklosti, temveč v smislu odziva na novo staro katastrofo.

Beckett, kakor navaja Eagleton (2008b, 59), naj bi nekoč dejal, da je njegova najljubša beseda 'morda'.

2 Relacijskost

Wo es war, soll ich werden. (Sigmund Freud)

*Our lives are not our own. From womb to tomb, we are bound to others.
Past and present. And by each crime and every kindness, we birth our
future.* (Sonmi-451, Cloud Atlas (2012))

Levinas nekje zapiše, da biti v svetu pomeni biti ekstatično (Hribar 1995, 313), da je bitje zunanost (Levinas 1979, 290), da torej *biti* pomeni biti izven sebe, poseči naprej od identitete in jo prek tega negirati oz. misliti kvečjemu kot nekaj, kar ne more nikoli biti samozadostno in kar obstaja zgolj kot nekaj spletenega (in vedno znova spletajočega se) z nečim drugim. Biti v svetu, z drugimi besedami, temelji na relacijah, na zavračanju ekskluzivnosti ali čistosti že tako družbeno ustvarjenih kategorij, ki niso (in brez ostanka niti ne morejo biti) jezikovni prevod dejanskega stanja in ki v izoliranosti ne morejo pomeniti nič drugega kot posameznikovo smrt. Razlog in smisel razmisleka o relacijskosti in destabilizaciji neke ontologije izhaja iz želje po ustvarjanju pogojev, v okviru katerih enakopravnost in pravičnost ne bi bili zgolj prazni besedi, abstraktna koncepta, temveč bi se medsebojno dopolnjevala in oplajala z živimi praksami. Približno tako, torej, kakor naj bi izgledalo idealno razmerje med teorijo in prakso.

Ko v enem dahu razmišljamo o relacijskosti na eni strani ter pravičnosti in enakopravnosti na drugi, s tem v strukturo razmerij, ki jih želimo ponazoriti, impliciramo vpeljavo elementa Drugega in drugosti, različnosti. Če namreč želimo graditi na osnovi pravičnosti in enakopravnosti, če želimo tema pojma pripeti smisel, potem mora biti relacija, v katero vstopata skupaj z na sebi nemožno identiteto nujno relacija do drugosti in obratno: če želimo osmisliti identiteto, v katero dregne neka drugost in pokazati, da je to zanj hkrati konstitutivno, o tem ne moremo misliti ločeno od enakopravnosti in pravičnosti. Le tako je lahko namreč relacija do drugosti, ki identiteto produktivno destabilizira, neegoistično etična relacija (Butler 2014, 5), čemur se bomo podrobneje posvetili kasneje.

V tem delu besedila nas primarno vodi dokazovanje ali pa odgovarjanje na vprašanje, ki sledi tistemu, skoraj retoričnemu, in sicer: če na odklon od samega sebe pristanemo kot na nujen pogoj za zmožnost tvorjenja vezi z drugimi, so resnično nujne tudi slednje? Ali torej za lastni razvoj potrebujem drugega in kakšen ali kdo je ta drugi? Bi lahko bil oziroma sem lahko nekdo v

izoliranosti ali pa je interakcija predpogoj, da sploh sem oziroma da sem nekaj smiselnega, da nekaj pomenim? Če bi temu vprašanju želeli pripisati neko vrednost v smislu izziva, inovativosti, bi se morali pri tem zelo potruditi in spregledati paleto avtorjev, ki na takšen ali drugačen način vznik imanence dokazujejo prek relacijskosti. Tisto, čemur bomo posvetili nekoliko več pozornosti, je torej pregled nekaterih argumentov, ki govorijo relaciji v prid in so prepričljivi do te mere, da jim vsaj v naših očeh uspe zatreti morebitne dvome in kontraargumente. Zaradi heterogenih miselnih poti in avtorjev, ki jih bomo uporabili, upamo, da njihovo eklektično prepletanje ne bo rezultiralo v preveliki zmedi, hkrati pa naj na tem mestu opozorimo, da skozi tukaj izpostavljene dele njihovih teorij le-teh nikakor ne bomo in ne mislimo izčrpati. Nasprotno, kar želimo, je zgolj poiskati elemente, ki so jim skupni glede na točko, na katero (lahko) ciljajo. Prav tako na ta način ne želimo istih reči zgolj opisovati skozi različne okvirje, temveč se skozi njihovo sopostavitev nadejamo odkritja česa novega oziroma predvsem osvetlitve nečesa, kar je bilo prej morebiti bolj potisnjeno v ozadje.

2.1 “V začetku je bila beseda,” ... in obkrožila je stvar

Man thus speaks, but it is because the symbol has made him a man.
(Jacques Lacan)

V najuspešnejšem *bestsellerju*, knjigi, ki naj bi jo doma imelo največ gospodinjstev na svetu, je zapisano, da je bila v začetku beseda. Smiselno se torej zdi, da izhodišče pojasnjevanja relacijskosti postavimo ravno na mesto, ki je - tako predpostavljamo - široko znano. Trditve o začetku, ki ga zastopa beseda, implicira nujnost zastavitve človeka kot bitja, ki je simbolno, bitje jezika, bitje, čigar zavest prebiva v jeziku. Nekoliko daljnosežne implikacije trditve bomo zaenkrat pustili ob strani in se najprej zadovoljili s tem, da je človeška realnost simbolna realnost. Sestavlja jo mreža označevalcev, ki nam omogoča mišljenje in zavedanje samega sebe: “Jezik je edina možna človeška realnost; postati človek, subjekt simbolnega reda, je nujno povezano s posameznikovo sposobnostjo definiranja na oba načina: skozi jezik in kot bitje jezika.” (Šterk 2012, 171) Ne gre torej za to, da se tista resnična, prava realnost skriva za simbolnim, za označevalci, ki naj bi služili kot njena maska, ne gre za to, da do čiste, neposredne realnosti zaradi zaprečenosti z jezikom nikoli nimamo dostopa,

temveč gre za to, da je naša realnost ta “maska” sama⁵. Brez nje, brez Simbolnega, preostala dva lacanovska registra, register Realnega in register Imaginarnega, kot nekaj, kar je zmeraj potrebno obravnavati skupaj in kar se torej v celoti izgubi, če umanjka zgolj eden izmed elementov, niti ne obstajata⁶. V trenutku ko postanemo bitje jezika, postanemo bitje, ki vzpostavi distanco in bitje, ki v pridobitvi pomena izgubi stik z neposrednostjo oziroma “stvarjo-na-sebi”. Lacanovsko rečeno: bodisi nekaj *smo* bodisi nekaj *pomenimo*. Simbolizacija kot proces subjektivacije vselej proizvede simbolno kastracijo, vselej se izteče z nekim preostankom, objektom mali a, ki ga ni možno ustrezno reprezentirati, ki kot maska manka v subjektu služi kot nujni pogoj za vzpostavitev želje (Šterk 2012, 171) in ki, v rahlo premaknjeni točki gledišča, stoji ravno na mestu tistega, specifično posameznikovega, njegove singularnosti oziroma še drugače: ki je v največji meri tisto, zaradi česar lahko postanemo predmet psihoanalize⁷. Simbolizacija je, skratka, proces, ki posameznika razcepi. Postati človek pomeni vzeti nase razcep, ki mesto izrekanja distancira od izrečenega, pri čemer se to

⁵ Morda velja na kratko opozoriti zgolj, da s tem ne želimo implicirati na morebiti predpostavljeno tezo o obstoju karkšnega koli slovničnega gena, univerzalne slovnice, instinkta za jezik ali organa, namenjenega jeziku, ki bi bil že od rojstva vgrajen v nas, temveč, rečeno preprosto, na družbeno razvito in razvijajoče se za človeka nujno in konstitutivno orodje.

⁶ Lacanovo razumevanje dimenzije Realnega, na primer, ne gre v smer nečesa, kar po simbolizaciji ostane od nedotaknjene stvari same, ne gre v smer ostanka, ki ga simbolizaciji spodleti zajeti vase. Nasprotno, Realno je po njegovem tisto, kar je učinek samega označevalca, torej tisto, kar označevalec vzpostavi retroaktivno: “/S/imbolizacija / .../ proizvede presežek, ki jo s porajanjem blokad spodkopava od znotraj.” (Zupančič 2011, 190–191) Ta isti presežek je hkrati konstitutiven za dimenzijo Simbolnega, ki brez njega, sama na sebi, ne obstaja.

⁷ Subjekt psihoanalize namreč ni subjekt strukturalizma ali Althusserjanski subjekt kot tisti, ki izide iz procesa interpelacije, temveč ravno tisto, kar interpelaciji uide - “(psihoanalitični) subjekt je nemožnost postati (althusserjanski) subjekt” (Zupančič 1993, 36). Subjekt psihoanalize je objekt a, ne kot neka subjektu ustrezna objektna materialnost, temveč kot subjekt sam v svojem nemožnem objektnem obstoju (Žižek 2007, 102) ali kot nek odgovor na inherentno nezmožnost označevalca - subjekt torej ni govorica sama, temveč realno, ki se govorce drži. Subjekt je tisto, kar se razkrije kot vrzel v kavzalni verigi, tisto, v čemer označevalcu spodleti, tisto, kar implicira definicija označevalca kot nečesa, kar zastopa subjekt za drugi označevalec (natančneje torej tisto, kar nastopi kot nesimbolizabilni produkt posega označevalca ter nadaljnja nemožnost razmerja zaprečenega subjekta do drugega preostanka operacije, tj. presežnega užitka), tisto, pred čimer se imaginarni in simbolni register pravzaprav branita, tisto, kar predstavlja prekinitev, diskontinuiteto, poseg v običajen tok dogodkov in kar psihoanaliza ilustrira s primeri sanj, lapsusov, šal in podobnih simptomov (Zupančič 2008), s serijo uspeh spodletelih dejanj oz. s serijo primerov, v katerih izrekanju uspe povnanjiti neizrekljivo ali še drugače: “Ljubi svoj simptom kot samega sebe!” (Lacan v Dolar 2010, 187). Sorodna ideja o jazu, ki naj bi predstavljal *delež celote, ki ni njen delež*, izhaja tudi iz Rosenzweigove filozofije in predstavlja nek presežek, neko “too muchness”, nekaj nenadomestljivega, ki se nahaja onkraj kakršne koli klasifikacije, pozitivnih atributov, identifikacije; ki kot edinstvenost, specifičnost, z drugimi besedami, nastopi ravno kot vrzel v seriji zanj konstitutivnih identifikacij (glej Santner 2001).

dvoje ne more nikoli popolnoma prekrivati⁸. Hegel podobno izrazi skozi, na primer, konceptualno razumevanje kot nekaj, kar je po njegovem ekvivalentno umoru (Kojève 1980, 140).

Kot bitje jezika, bitje, čigar realnost je strukturirana simbolno, človek z objekti (vključno z lastnim telesom) nikoli nima neposrednega stika: nisem telo, temveč telo imam (na razpolago), na telo se lahko svobodno nanašam (Žižek 2007, 37). Uporaba besed sama kaže na nek prestop meje, s katero bi naj bil posameznik zamejen - ko uporabljamo besede, svojo notranjost obrnemo navzven, izbiramo označevalce, ki nas reprezentirajo, označevalce, ki reprezentirajo subjekt za druge označevalce (in ne npr. neposredne nadomestke subjekta), označevalce, v katerih same sebe najdemo izven sebe (prav tam, 43). Prek besed, prek jezika, ki je edino orodje, s pomočjo katerega in v katerem mislimo, svojo notranjost eksternaliziramo. Podobno tudi Hegel, ki v nečem absolutno določenem, specifičnem, natanko definiranim uzre pogoj, da to postane univerzalno: "Ko rečem *jaz*, s tem mislim na sebe kot neko singularno, precej determinirano osebo. Toda, ko rečem *jaz*, v resnici ne izrazim ničesar partikularnega o sebi. Kdorkoli drug je prav tako *jaz* in četudi v imenovanju sebe z *jaz* gotovo mislim na sebe, na to eno osebo, je tisto, kar rečem, še vedno nekaj povsem univerzalnega." (Hegel v Riley 2000, 58) Skozi jezik in kot bitje jezika se znajdemo na mestu, kjer nismo več *na-sebi*, operiramo z nečim, kar ni nam lastno, hkrati pa nas to (*za-sebe*) v popolnosti ne more nikoli predstavljati⁹. Vsak element uporabljenega orodja in/ali njihova kombinacija, najsi bo še tako izčrpna, za sabo pušča sled, ki je ni bilo možno vključiti in ki je hkrati tudi pogoj za začetek vsake poti. Kot bitje jezika in kot bitje, ki se definira skozi jezik, smo skratka vselej med *ne več* in *ne še* (Žižek 2007, 48). Žižek (prav tam) to situacijo ponazori z Derridajevsko problematiko daru: v trenutku ko naslovnik dar pripozna kot dar, je slednji že vključen v logiko izmenjave, ni več stvar *na-sebi*, čisti dar, vendar pa brez tega pripoznanja dar nikoli ne more biti

⁸ Ponazorjeno s primerom: edina zgodba, ki je "jaz" ne more povedati, je zgodba njegovega rojstva (Butler 2005, 66). Hkrati s pripovedjo "jaza" o sebi, se ta nenehno rekonstituira, govor (retroaktivno) ustvarja subjekt ali drugače: akt pripovedovanja o sebi je, kot pravi Butlerjeva (prav tam), paradokсно, performativen in ne-narativen akt. Onkraj uporabe besede "jaz", slednji ne obstaja - "jaz" nekaj pomeni zgolj skozi uporabo, v govoru. Jaz je, še drugače, "ne-cel", pojavi se v trenutku, ko naraciji spodleti oz. kadar ji, če nekoliko spremenimo gledišče, uspe izreči neizrekljivo.

⁹ Z nekoliko spremenljenega gledišča o jeziku kot nečem, kar vzpostavlja distanco, priča naslednja ilustracija. Uvodoma že omenjeni Guantanamoški zapornik Slahi (2015, 95) na nekem mestu v svojem dnevniku opiše serijsko ponavljanje vprašanja na zasliševanjih, ki so se nanašala na transkripte njegovih prestreženih telefonskih pogovorov v Kanadi: "Kaj ste mislili s čajem in sladkorjem?" "Mislim sem sladkor in čaj." Kar želimo s tem ponazoriti, je zgolj naslednje: brez vrzeli, brez distance med stvarjo-na-sebi in stvarjo-za-sebe, ki jo vzpostavlja jezik, postavitev takega vprašanja ne bi bila mogoča. Čaj bi bil preprosto in nujno vedno zgolj čaj, sladkor pa sladkor. Vendar jezik ni, če rečemo na grobo in močno poenostavljeno, znakovni sistem, v katerem en znak pomeni eno stvar, temveč sistem simbolov, označevalcev, katerih pomen ni nikoli enoznačen in fiksiran.

zares dar. Kot nekaj, kar samo na sebi ne more biti (čisti dar) in kot nekaj, kar s pripoznanjem to čistost izgubi, se dar zmeraj nahaja nekje vmes, med *ne več* in *ne še*.

Decentralizacije, ki jo posamezniku povzroči vstop v jezikovno realnost, ne smemo razumeti kot nekaj negativnega - brez tega bi namreč ostali onkraj pomena, razumevanje je šele rezultat procesa, v katerem človek postane lingvistično bitje, v katerem individuum postane posameznik. Da nekaj postanem, moram izven sebe, iti izven sebe je tisto, kar mi omogoči, da postanem jaz. Dimenzija simbolnega je tista, ki v in z besedami aktivira zmožnost, da spodletijo, prav slednje pa je pogoj za vznik oz. simptomatični izrek subjekta. Nekaj postati, skratka, pomeni najprej spoprijateljiti se s tistim, kar mi je zunanje. Iz Wagnerjeve opere *Die Walküre*¹⁰ si lahko na tem mestu sposodimo lik Wotana, kot primer nekoga, čigar razcepljenost med ženino željo po spoštovanju zakonske zveze na eni strani ter navdušenostjo nad močjo svobodne ljubezni, ki jo zastopa njegova hči na drugi, ne pomeni projekcije njegove psihe v zunanost, pač pa je to razsrediščenje zanj izhodiščno in konstitutivno: “‘Jaz’ sem od vsega začetka ‘zunaj sebe’, brikolaž zunanjih komponent.” (Žižek v Zupančič 2011, viii) Jaz je relacijski in šele interakcija je tisto, kar omogoča njegovo formacijo.

Ko Winnicott opiše jaz kot relacijski proces, izpodbija pogled na jaz kot nekaj, kar je konstituirano in tu že od začetka življenja. /.../ Če jaz, kot bi se strinjala Bollas in Lacan, “predhaja prihodu subjekta”, to pomeni samo, da relacijski proces, ki želi izpogajati diferenciacijo od nezavednega in drugega, še ni niti artikuliran skozi govor, še ni sposoben reflektivne samo-deliberacije. V vsakem primeru, jaz ni entiteta ali substanca, temveč niz relacij in procesov, vpletenih v okolje primarnih skrbnikov na načine, ki konstituirajo njegovo opredelitev. (Butler 2005, 58–59)

Jaz je “d(arov)an” iz sebe še preden se pojavi, njegova vsebina prihaja od nekod drugod, ne iz njega samega, temveč od zunaj; a priori jaza, jaza od rojstva, ni, je rezultat interaktivnega procesa. Kot Levinasovo paralelo v tem okvirju lahko uporabimo pasivnost pred pasivnostjo, ki vpeljuje razlikovanje med pasivnostjo, do katere ima posameznik reflektiran odnos in ki nastopa kot protipol aktivnosti, ter pasivnostjo, ki predhaja subjektu, ki je pogoj njegove subjektivacije (Butler 2005, 77) oz. pogoj za vzpostavitev nadaljnjega, sekundarnega razmerja aktivno - pasivno.

¹⁰ Primer podrobneje opiše Žižek v predgovoru h knjigi Zupančičeve (2011).

Če želimo v obliki neke kontrakcije strniti esenco tistega, kar smo želeli prikazati do sedaj, lahko rečemo, da je relacijskost temeljni pogoj rojstva in nadaljnega razvoja subjekta, kar se primarno izraža na ravni jezika, simbolnega sistema, brez katerega posameznik ostane izven mesta v univerzalni, lingvistični strukturi oziroma na mestu, v katerem je divji otrok, ujetnik predsimbolnega, *manj-kot-nič*. Ilustrativno, paradokсно in pravzaprav logično: hišo lahko zgradimo samo, če jo pred tem zapustimo; preden rečem "jaz" name učinkuje nekaj od zunaj in to isto name mora učinkovati, da sploh lahko rečem "jaz". Skozi jezik psihoanalize: drugi je na mestu, kjer bo jaz (Butler 2005, 52).

2. 2 Drugi kot jezik in Drugi kot druga človeška oseba

V jedru jaza leži moč, zaradi katere jaz je, kar je, ki pa mu je vendar neizrekljivo tuja. /.../ Sami k sebi prihajamo prek Drugega. (Terry Eagleton)

Jezik kot simbolni, kot človeški red pa je zgolj eno oziroma še ne povsem izčrpano branje tistega, kar se v psihoanalitičnih terminih imenuje Veliki Drugi in prek česar smo začeli utemeljevati konstitutivnost vezi za posameznika. Velikega Drugega gre namreč razumeti tudi v smislu bližnjega drugega, v smislu druge človeške osebe. Rečeno nekoliko drugače: kot bitja, ki moramo v svet, da se lahko vzpostavimo, smo vselej v relaciji s simbolno strukturo, jezikom, ki ga uporabljamo in sočlovekom, bitjem iz mesa in krvi. Drugi kot drugo človeško bitje je tisti, ki mi jezik, hkrati z jezikom pa tudi vse tisto, kar jeziku uhaja, česar se ne da ubesediti, posreduje¹¹. Če to situacijo nekoliko nerodno, a zgolj za ponazoritev obrnemo navznoter, lahko na kratko posameznika opišemo kot telo, ki ni nikoli neodvisno, samostojno, temveč je kot tako rojeno v svet, ki je strukturiran z družbenimi normami, pravili, institucijami, skratka: eno je vselej prepleteno, nikoli notranje, temveč vselej zgrajeno. Nikoli ne moremo, na primer, razmišljati samo o telesu, ki naj bi privzelo neka pravila, telesu kot sprva nepopisanem listu papirja, ki ga nato začnejo polniti različni označevalci, pač pa moramo razmišljati o telesu, ki se razvija skupaj in vzajemno s pravili, o lovljenju ravnotežja med biološkim in družbenim. Z drugimi besedami: telo je vselej družbeno ali morda natančneje: gre

¹¹ Z 'maternim jezikom' si lahko pomagamo pri ilustraciji ravno zapisanega - torej ponazoritvi Drugega, ki zajema tako sam jezik (ki kot Drugi ne sovпада s posameznikom, ki ga uporablja), kot tudi drugo človeško osebo, ki nam pomaga pri prevzemanju slednjega.

za to, da diskurz(i) šele oblikuje(jo)/ustvari(jo) telo, njegovo "esenco", in ne za to, da bi telo kot naravno obstajalo pred telesom kot družbenim.¹²

Za posameznika konstitutivna relacijskost, izražena v jeziku ter skozi jezik, torej kot izraženo, kot vse tisto, kar je izrečeno, hkrati vselej tudi nekam meri, izrečeno je vselej nekam usmerjeno, izrečeno predpostavlja naslovnika. Besede pridobim skozi relacijo z Drugim in obratno, kar rečem, rečem Drugemu, četudi ta Drugi ne predstavlja ničesar drugega kot mesto, ki omogoči vzpostavitev relacije. Izhodišče, ki ne predpostavlja intersubjektivnosti, je izhodišče psihotika, je izhodišče, ki izgubi stik z realnostjo in v katerem namesto simbolnega reda, reda besed, deluje red stvari, neposrednosti, "idiolet" ali kot "pravi nekje Jakobson: v jeziku ni privatne lastnine" (Dolar 2010, 188). Sam zase (in na sebi) ne morem preživeti¹³. "/R/odimo se z vrsto zmožnosti in tendenc. Kar postanemo, je odvisno od interakcije z drugim ali, širše, z okoljem in kulturo, iz katere posvojimo ali zavrnemo identiteta sporočila. Proces interakcije z drugim se nadaljuje skozi naša življenja; naš jaz ni nikoli popoln." (Verhaeghe 2014a, 30–31)¹⁴ Relacijskost tako ni ne v celoti determinirana ne popolnoma svobodna. Identiteta, o kateri je smiselno govoriti samo kot o nečem nikoli končanem, nečem, pri čemer edino stalnico zastopajo spremembe, nečem, kar nenehno nastaja, je v nastajanju

¹² Podobno lahko morda bolj površno in v grobem ilustriramo tudi z objektom psihoanalize oziroma konstitucijo psihoanalitičnega polja, ki ga ni možno razumeti ne kot nekaj izključno biološkega ne kot nekaj izključno psihološkega. Kakor opiše Zupančičeva (2008), je prava vrednost Freudovega odkritja ravno prekrivanje tega dvojega, torej razumevanje, ki v biološkem, somatskem vselej najde že mentalno, kulturno in obratno, kjer kulturno vznikne iz nekkih somatskih preprek, ki jih poskuša razrešiti. Na kratko: prekrivanje fizičnega in psihičnega je za obe strani konstitutivno. Ena izmed pomembnejših implikacij tega spoznanja je tudi ta, da je kritična in družbena dimenzija psihoanalizi inherentna in da ta ni omejena zgolj na posameznika ter njegove težave (ki, torej hkrati, niso zgolj njegove, temveč so vselej vpisane v družbeni, simbolni red) (Zupančič 2008). Morda lahko kot enostavnejšo ilustracijo družbenosti telesnega, v okviru katere je družbena raven za biološko absolutno destruktivna, izpostavimo nedavni izbruh ebola v afriških državah. Ebola lahko na prvi pogled izgleda kot nekaj povsem biološkega - je virusna bolezen, za katero ni posebnega zdravljenja in pri okuženih v visokih odstotkih povzroči smrt. Vendar pa se ebola v Afriki ne bi niti približno tako razširila, če bi imeli tam možnosti, tj. dovolj zdravstvenih delavcev in pogojev za ustrezno izolacijo okuženih, naprave za merjenje telesnih tekočin in elektrolitov, zaščitne opreme itd., za zajezitev bolezni. "Ebola je bolj simptom šibke zdravstvene oskrbe kot česarkoli drugega. /.../ Izbruhi so neizogibni, pandemije neobvezne." (Farmer 2014). Podobno velja za koleru, t.i. "simptom revščine", ki je bila na Haitiju od leta 2010 usodna za okoli 9000 ljudi (Geoge 2015).

¹³ O tem priča tudi "smrtonosna" teža različnih oblik kazni, ki posameznika izločajo iz skupine, npr. stati v kotu (Verhaeghe 2014a, 87). O še intenzivnejših učinkih pričajo tudi različne zaporniške oblike kazni osamitve - nekdo, ki je v osamitvi preživel 5 let, pravi takole: "Po zelo kratkem času v osamitvi sem čutil, da vsi moji čuti izpuhtevajo. /.../ Bil sem tako osamljen, da sem haluciniral besede, ki so prihajale iz vetra. Zvene so kot šepet. /.../ Tam ni bilo dotika. Hrano so mi potiskali skozi režo. /.../ V teh navidezno neskončnih dneh, sem se naučil, da je esenca življenja človeški stik in potrditev obstoja, ki pride z njim. Če izgubiš ta stik, izgubiš občutek identitete. Postaneš nič." (Guenther 2014)

¹⁴ Ali kot nekje zapiše Lacan: "What is realized in my history is neither the past definite as what was, since it is no more, nor even the perfect as what has been in what I am, but the future anterior as what I will have been, given what I am in the process of becoming." (v Verhaeghe 2014b)

in se ohranja ravno skozi večno spreminjanje¹⁵, skozi obnavljanje in identificiranje s kontingenco doživetega, ki spreminja, je rezultat obojega: spajanja z Drugim in skozi Drugega na eni strani ter vzpostavljanja distance in iskanja avtonomije na drugi. Enakosti na eni strani in razlike na drugi. Identiteta je sovpad ljubezni in sovraštva, identifikacije in separacije. Identifikacija relacijskost poudarja toliko bolj, kolikor je njeno bistvo prav v tem, da se identificiram z nekom, ki ni jaz: “Vredno je omeniti, da se identifikacija zmeraj naslanja na razliko, ki jo želi preseči, in da je njen cilj dosežen le skozi ponovno vzpostavitev razlike, ki naj bi bila premagana.” (Butler 2006, 145). Brez te razlike, kot nadaljuje Butlerjeva, identifikacija pade v identiteto, identitete pa, kakor ugotavljamo, brez razlike niti ni. Istost, identičnost pomeni izgubo identitete. To isto je moč ponazoriti tudi z razlikovanjem med Enakim [Same], podobnim [similar] in identiteto, ki ustrezajo vsak svojemu Lacanovemu registru - registru realnega, imaginarnega in simbolnega (Zupančič 2011, 226). Identiteta je stvar simbolnega: “Identiteta ali simbolna identifikacija predpostavlja razliko; povezana je z označevalcem, ki konotira čisto razliko.” (prav tam)

Psihološki razvoj posameznika, ki je hkrati njegov edini možni (človeški) razvoj, skratka, konstantno poteka v relaciji do Drugega. Brez Drugega nisem nič, vselej sem izven sebe, onkraj sebe, vpisan v Drugega in obratno, Drugi je vselej vpisan vame.

/Č/e je moje preživetje odvisno od relacije do drugih, /.../, brez katerih ne morem obstajati, potem moja eksistenca ni zgolj moja, temveč jo je moč najti izven mene, v seriji relacij, ki predhajajo in prekoračijo meje tega, kar sem. Če sploh imam kakšno mejo ali če lahko rečemo, da meja pripada meni, potem je to možno zgolj zato, ker sem postal ločen od drugih in samo pod pogojem te ločitve se lahko nanje navezujem. Meja je torej funkcija relacije, izpogajanja razlike, pogajanje, v katerem sem na nate vezan skozi svojo ločitev. Če želim ohraniti tvoje življenje, to ni zato, ker bi si želel zgolj ohraniti svojega, temveč ker ni tisto, kar sem “jaz”, nič brez tvojega življenja in življenje samo mora biti preiščeno kot ta kompleksna, strastna, antagonistična in nujna serija relacij do drugih. (Butler 2010, 44)

Meja je nekaj sekundarnega, razvije se kot posledica relacij(e), ki je prvotna. Vzpostavi se šele kasneje, po naslovitvi in odgovoru nanjo, po sprejetju, da brez drugega nisem nič. Odvisnost od

¹⁵ V tem smislu si lahko na tem mestu nekoliko nerodno, pa vendar sposodimo tudi lacanovski koncept *ne-vsega*, kot nečesa, kar omogoči, da identiteto mislimo odprto, kot nekaj, česar ni mogoče totalizirati, zapakirati v celoto, ji postaviti meje, saj je njena struktura sama razcepljena, vsebuje razpoko, ki k *enemu* vselej priklopi še nek *plus* (glej Dolan 1992).

drugega pri tem zame sicer res predpostavlja nujnost neke podreditve že obstoječim strukturam, že obstoječemu redu, hkrati pa mi šele omogoča, da postanem in ostanem oz. postajam. V psihološkem smislu so vezi nujni pogoj za vzpostavitev človeškega življenja in življenje samo. Vezi niso nekaj, kar posameznik pridobi kasneje, nekaj, kar mu je dodano, temveč so tisto, kar mu nekaj človeškega, v smislu družbenega, pomenskega, sploh šele omogoča postati. Razmerja so, z drugimi besedami, nekaj, kar je pred subjektom in kar, še drugače, entiteto na-sebi utemelji kot nekaj nemogočega. Na dejstvu lastne "razseljenosti", lastne razcepljenosti, ločitve od samega sebe temelji nemožnost celostnega, zaključenega samo-referiranja, nemožnost mišljenja individualnega človeškega življenja, odrezanega od njegove družbene pogojenosti ali razumevanja, ki ga misli kot družbeni fenomen in ki nadalje implicira tudi obligacije, ki niso stvar izbire oz. jih lahko izbiri pripišemo zgolj, če slednjo razumemo kot izsiljeno, s čimer se bomo več ukvarjali v nadaljevanju.

3 Biti jaz, biti izven sebe, biti etičen

Subjektivnost se v nedogled razteza v vse smeri /.../ Subjekt ne more doseči svojih lastnih meja ali izvorov, kajti, da bi to storil, bi moral izstopiti iz sebe, to pa (ker lahko vedno vprašamo "kdo je zunaj sebe?") je nemogoče.

(Terry Eagleton)

Identity is all about ethics. (Paul Verhaeghe)

Če je bistvo identitete v njenem spreminjanju, v nenehni interakciji med posameznikom in Drugim, razumljenim kot sočlovekom in simbolnim sistemom, potem je, kot pravi Verhaeghe (2014a, 34), identiteta neločljivo povezana z etiko. Podobno izpostavi tudi Butlerjeva, ko pravi, da moralna vprašanja vzniknejo v kontekstu družbenih relacij, pri čemer ta poveza implicira tudi, da se oblika moralnih vprašanj spreminja s kontekstom (Butler 2005, 3). Etiko in identiteto lahko vidimo ločeno le, če posameznika razumemo kot nekaj, kar je inherentno bodisi dobro bodisi slabo bodisi karkoli drugega¹⁶, skratka, kot nekaj kar je tu že od samega začetka, npr. biološkega rojstva, in se sčasoma nujno izrazi na podlagi že vgrajenih predispozicij.

Po utemeljevanju vezi kot nujnih gradnikov identitete želimo nadaljevati v podobni smeri, le da bomo točko, iz katere gledamo, postavili drugam. Naš pogled namreč ne bo usmerjen v nas, temveč ga bomo prek Levinasa usmerili v Drugega. V luči individualistične, tekmovalne, egocentrične družbe, ki dominira zadnjih 30 let in v kateri pomoč ali skrb za drugega ni ravno del tistega, danes nadvse pomembnega, čemur pravimo posameznikove kompetence (Verhaeghe 2014a, 159), se zdi Levinasova etika, v kateri je Drugi označevalec neskončne etične relacije, toliko potrebnejša.

Po uvidu, da je interakcija z zunanostjo pogoj posameznikovega nastanka in skozi Levinasovo razumevanje, po katerem poseg Drugega pomeni prespraševanje samozadostnosti neke ontologije, želimo razumeti implikacijo, ki izhaja iz skeptičnosti do njenega normativnega horizonta, kadar je ta postavljen pod vprašaj, implikacijo, ki torej sestoji iz neke želje po pripoznanju, ki v danih okvirjih ni možno (Butler 2005, 24). Nadalje in predvsem pa želimo na ta način tudi etiko in kritiko zvezati skupaj.

¹⁶ In če ga vidimo tako, lahko besedilo na tem mestu zaključimo, saj bi bilo prizadevanje ali utemeljevanje potreb po spremembah kot rezultat dokazovanja ravno nasprotne teze že v izhodišču obsojeno na propad. Če za to, kar smo, poskrbi izključno 'mati narava', potem je naš poskus posega vanjo nujno neploden - vsaj v smislu razumevanja, ki naravno stanje vidi kot stanje neposrednosti, pri čemer vmesen prostor, prostor med potencialom in aktualizacijo ustvari šele kultura.

3. 1 Levinas - Od totalnosti do neskončnosti

“One never eats entirely on one’s own: this constitutes the rule underlying the statement, ‘One must eat well’. It is a rule offering infinite hospitality. And in all differences, ruptures and wars (one might even say wars of religion), “eating well” is at stake. Today more than ever.” (Jacques Derrida)

/B/eyond the Being (of all system) one can find the Other. (Enrique Dussel)

Eno izmed temeljnih vodil etike, ki jo Levinas (1979) zastavi v *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, je nasprotovanje oziroma odpor bitja proti totalnosti. Pred ontologijo, pred ontološkimi relacijami, pravi Levinas, obstaja relacija, ki je etična in pomeni odnos do nečesa absolutno različnega, do nečesa tujega, ki ni negacija znanega, do nečesa, kar uhaja vsem reprezentacijam in kar Levinas ujame v koncept neskončnosti ali Drugega, kot radikalno drugega. Z begom od totalnosti - v katero naj bi bil sicer ujet pomen posameznika pod lučjo vodilne zahodne filozofije - in vzpostavitvijo relacije s presežkom, ki je totalnosti zunaj, ki jo transcendirata, se želi Levinas metafizično odmakniti od primarne izkušnje posameznika. Ta, kot razlaga, je izkušnja prek polastitve, prek manipulacije, nadvlade nad različnimi objekti za dosego užitka in je kot taka egocentrična. Posameznik nadzoruje objekte okoli sebe, si jih prisvaja in se v hkrati vzpostavljeni hierarhiji z njimi pozicionira nad njih, nad njimi ima moč. Tovrstno delovanje za Levinasa ni pravično do izkušnje, ki ji pravi izvorna/prvobitna in katere esenca je v srečanju z Drugim, ki se izraža skozi obraz in katerega drugost - torej nekaj, kar ni zgolj različna verzija mene samega, kar ni vidno s stališča, ki v središče postavlja mene - se ohranja prek jezika. Jezik naj bi namreč omogočal vzpostaviti relacijo, ki na površje spravi Željo, transcendentno potrebi. Jezik omogoča distanco do (egocentričnega) monologa in ravno ta ključ naj bi odpiral vrata odgovornosti in pravičnosti kot nečesa, kar ob siceršnjem umanjkanju zavedanja o arbitrarnosti lastnih nereflektiranih pogledov, ni mogoče. Levinasova usmeritev je, skratka, usmerjena izven posameznika, izven njegove notranjosti, je notranjost, obrnjena navzven. Orientira se po Drugem in njegovi drugosti, do katere je moč priti edinole prek dinamične dialoškosti jezika, orodja relacije, ki obrne hrbet potrebi ter se odpre proti tistemu, kar (neskončno) transcendirata.

Koncept totalnosti Levinas začne razlagati tako, da v ospredje postavi bitje vojne, bitje stanja, v katerem se dominacija blešči v vsem svojem lesku. Vojno stanje je stanje, ki posameznikov pomen črpa iz totalnosti, ki posameznika vanjo fiksira ter ukinja možnost vzpostavljanja in ohranjanja

distance, ne dovoljuje zunanosti ter drugosti drugega (Levinas 1979, 21–22). Bitje vojne torej ni bitje, ki ga nagovarja odgovornost, saj je slednja lastnost relacije s presežkom, zunanjim totalnosti in takšnim, ki se domače počuti v domeni neskončnosti (prav tam, 22–23). Težavnost jasne opredelitve neskočnosti ter transcendence, ki se v njej izraža skozi Drugega, je v tem, da je neskončnost zunanja misli (prav tam, 25) - relacija z neskončnostjo ne more biti zajeta v opis izkušnje, neskončnost vselej presega misel, ki jo misli ali drugače: vsebina ideje neskončnosti presega idejo neskončnosti samo (prav tam, 49). Etiko, ki se ob tem razvija, zato Levinas v izogib totalizaciji pogleda ter njegovi ogroženi odprtosti ponazori z optiko, kot videnjem brez slike. V njeni večni odprtosti, usmerjenosti navzven uzre pravičnost ter *kraljevsko pot* do drugosti Drugega, do absolutno drugega ali, kakor to razume sam: do resnice (prav tam, 29).

Preden si relacijo med enakim in drugim ogledamo nekoliko podrobneje, namenimo nekaj besed še egoizmu, ki je kljub pomisleku, da se to morda sliši narobe, nekaj ključnega za možnost ločitve, separacije, torej za možnost vzpostavitve odnosa z neskončnostjo. Je torej, kakor npr. na nekem mestu Levinas ponazori z domom, pogoj za posameznikovo delovanje, ne pa njegov cilj.

Za v svoji esenci egoistično se po Levinasu izkaže odvisnost, ki jo artikulira z besedama “živeti od” (Levinas 1979, 114). Živimo od hrane, živimo od dela, zraka, idej, spanja ipd., skratka reči, ki na nek način hranijo življenje, vendar za Levinasa ne pomenijo ne načina ne cilja življenja (prav tam, 110). Z drugimi besedami: to, od česar živim, ni enako življenju samemu. Gre kvečjemu za vsebine življenja, ki zapolnjujejo nek manko potreb, praznine, ki so življenju inherentne in ki skupaj s polnili, neposrednimi objekti, gradijo celoto. Četudi so te vsebine na nek način meni zunanje, četudi njihovo posedovanje pomeni posedovanje nečesa, kar sam nisem, gre pri predmetih, hrani, svetu, ki ga naseljujemo, zgolj za neko formalno različnost. Spadajo namreč v register enakega - register, ki mi je znan, ki ga lahko nadvladam, register, v katerem lahko do izraza pride moja moč in ki je v temelju egoističen, preračunljiv, ozirajoč se na posledice glede na sebe. V lastnost egoističnega se dopolnilno izteka tudi implikacija besedne zveze *živeti od*, ki se izraža skozi neodvisnost užitka¹⁷ - stvari, od katerih živimo, so vselej tudi objekti užitka (Levinas 1979, 110). Užitek Levinas zapiše domeni posesti, domeni *blizu-mi-je-srajca-a-še-bližje-mi-je-koža* (Arendt 2013, 64), domeni egoističnega, vase zaprtega in totalnega *živeti od*. Je hkrati tudi eden izmed razlogov, da o stvareh, od katerih živimo, ne moremo govoriti kot o nečem, kar nas zaslužnjuje (prav tam, 114) - na to, od

¹⁷ V terminologiji psihoanalize bi za Levinasov užitek bržkone bila primernejša uporaba besede ugodje.

česar živimo, se pripenjata užitek in sreča, *živeti od* v tem smislu zarisuje njuno neodvisnost, četudi sta vezana na partikularno vsebino (če npr. izgine neka jed, izgine tudi užitek ob jedi¹⁸). Tovrstni objekti so torej več kot nujnost, so hkrati tudi tisto, kar ustvarja neko eleganco življenja, užitek je pulz življenja in ne preprosto eno izmed številnih psiholoških stanj (Levinas 1979, 112–113). Ne gre za to, da bi torej posamezniki morali stremeti k zmanjševanju števila potreb, gre za to, da so potrebe z življenjem neločljivo povezane - užitek prinaša zadovoljevanje potreb, ne pa njihova odsotnost (prav tam, 115).

Nad - in ne preprosto nasproti, kakor si recimo stojita teza in antiteza - življenje Levinas umesti metafizično željo. Posameznika, iz slednjega izhajajoč, ne določa zgolj relacija s stvarmi, od katerih živi, temveč tudi, kakor to imenuje Levinas, relacija z Drugim. Metafizika je usmerjena proti nekemu drugemu, drugačnemu, v smislu radikalno drugega ali absolutno drugega (Levinas 1979, 33)¹⁹. Drugi, h kateremu stremi metafizična želja, ni nekaj v registru že znanega, ni nekaj, kar smo že imeli in k čemur vrnitvi stremimo. Metafizična želja je transcendentna, je nezadovoljljiva, to, kar naj bi jo nahranilo, jo zgolj poglobi ali drugače: hrani se z lakoto (Levinas 1979, 34). Relacija med enakim in drugim je relacija, ki ne oblikuje totalitete, ki je iskrena, ki ji je skrb za samoohranitev tuja, ki ni kalkulabilna, temveč se v gibanju obraza-proti-obrazu [face-to-face] izteka v neskončnost. Za razliko od potrebe, izhajajoče iz manka, manifestacija metafizične želje pomeni stremljenje proti neskončnosti in odmik od egoizma. Ideja neskončnosti ni motivirana s čimer koli materialnim - Drugi, ki ne prihaja od zunaj, temveč od zgoraj, ki ni in ki v okviru obstoječega v celoti niti nikoli ne more biti razumljiv oziroma ga totaliteta ne uspe pojasniti, povzroči paraliziranost posesti (Levinas 1979, 171), moj jaz postavi pod vprašaj, postavljanje enakega pod vprašaj pa Levinas (prav tam, 43) imenuje etika.

Pred ontologijo je metafizika ali drugače: ontologija predpostavlja metafiziko (Levinas 1979, 43). Filozofija ontologije, ki ne presprašuje enakega, je filozofija nepravčnosti. Z drugimi besedami:

¹⁸ Ali kot je v okviru gona po prehranjevanju npr. ugotavljal Freud (Zupančič 2008) - ne gre za to, da ta v resnici išče hrano, temveč za to, da stremi k ponavljajočem se občutku ugodja, ki ga povzroča prehranjevanje, k ugodju kot stranskemu produktu prehranjevanja, ki je avtonomen objekt gona. Z obratne smeri: ni hrana tista, ki zadovolji usta, se pa ugodje proizvede kot rezultat prehranjevanja. "Kadar pitate usta - tista usta, ki se odpirajo v registru pulzije -, jih ne zadovolji hrana, marveč, kot temu pravimo, ustno ugodje." (Lacan v Zupančič 1996, 151)

¹⁹ Na tem mestu naj izpostavimo, da smo pri prevajanju *other/otherness* v slovenščino (drugi, drugost) imeli pomisleke, da utegne izbrani prevod konotirati še nekoga/nekaj, kar je prvo/prvotno, do česar v angleščini ne pride ("other" ni "second"). Vseeno smo se v izogib zmedi, ki bi lahko nastala ob npr. izbrani besedi različni/različno(st), vendarle odločili za prvo ter to krajšo opombo, ki naj na to opozori.

ontologija pred metafiziko je kot svoboda pred pravičnostjo (Levinas 1979, 47) - ni pravična, ni v registru dobrote, ki omogoča polnost življenja, na dolgi rok pa je celo pogubna in nevzdržna. Povsem egoistično, neomejeno, svobodno uveljavljanje svobode v sobivanju s potrebnimi drugimi ni možno, je morilsko, saj posameznik ni sam. Ideja absolutne svobode same je nekaj terorističnega (Eagleton 2008a, 85), saj bi absolutno svobodo omejevala kakršna koli vsebina: "Tako alergična je [popolna svoboda] na meje, da ne more trpeti niti same sebe, zato na koncu izgine v črni luknji lastne negativnosti." (prav tam, 87) Metafizika po Levinasu (1979, 43) to svobodo, ki jo spodbuja ontologija v merjenju na enako, omejuje. Ideja neskončnosti nastopa kot Želja, neskončno je v končnem manifestirano kot Želja, ki je povsem nemotivirana in predstavlja dobroto (prav tam, 50). O Želji Levinas piše kot o nečem nenasitljivem, povsem ne-egoističnem, usmerjenem proti Drugemu kot drugačnemu, kot neekvivaletnemu negaciji nepopolnosti, ter podpisanemu pod pravičnost. Človeška zavest, ki omogoča odmaknitev od dominacije neposrednih objektov, kaže na to Željo po absolutni drugosti, zunanosti, transcendenci ter na nezainteresiranost, ki jo dobrota izkazuje do neposrednih objektov (Levinas 1979, 35).

Kaj je torej cilj Levinasove Želje in kako se slednja izraža? Kako ohraniti distanco med enakim in drugim, skozi kaj ohraniti drugost Drugega?

Na ravni manifestacije Želje Levinas vpelje koncept obraza. Način, na katerega se Drugi predstavi, pomeni prezenco obraza, h kateremu je potrebno pristopiti tako, da sprejmemo njegovo izražanje. Obraz Drugega namreč ni neka reprezentacija nečesa že znanega, je živa prezenca, je izražanje, ki poteka prek diskurza (Levinas 1979, 51). Levinasov Drugi je tujec, nima atributov, nima okraskov, je nekdo, ki se predstavlja v goloti (prav tam, 74). Relacija med mano in Drugim, ki ohranja distanco, preprečuje iztek v celoto ter dopušča izražanje Drugega v njegovi drugosti, pa je jezik, orodje pluralnosti, sredstvo, ki goloto dopušča prek nerefiriranja na enakemu že znani sistem (Levinas 1979, 75). Jezik ni zgolj ena izmed modalnosti simbolizma, temveč je nekaj, na kar se nanaša vsak simbol (prav tam, 98). V jeziku sovpadne razkrito ter razkrivajoče se, Drugi se v govoru manifestira skozi govor o svetu in ne skozi tematizacijo samega sebe (prav tam, 96). Jezik omogoča prepoznati lakoto Drugega, uzreti obraz kot odgovor na *kdo* in ne *kaj*, uzreti njegovo revščino, prepoznati Drugega pomeni dati. Pozicija, neodvisna od egoizma, ki pod vprašaj postavlja naše lastninjenje sveta, je pozicija velikodušnosti (prav tam, 75). Na tem temelji Levinasova etika, v tem je cilj neskončnosti in tudi skozi to Levinas upravičuje svojo etiko, na katere potrebo nakazuje že

nezmožnost totalnosti, ki ji je neskočnost v napoto: "Totalizacije ne preprečuje nezadostnost jaza, temveč Neskončnost Drugega." (Levinas 1979, 80)

Drugi torej poseže v mojo relacijo s stvarmi ter užitek, v katerem sem zgolj sam zase. Prekinitev egoističnega razmerja med jazom in tistim, kar zunaj njega in skupaj z njim gradi totalnost, zahteva odreči se užitku ter imetju. Odrekanje užitku ter postavljanje zadovoljitve pod vprašaj, kar omogoči njeno ozavestitev, pa za Levinasa ne implicira na spodletelost, temveč dogodek, za katerega proces končnosti pač ni možnost (prav tam, 95). Obraz, korelativen Želji, ne cilja na nezadovoljene potrebe, temveč seže onkraj (ne)zadovoljitve - Željo doseže ideja neskončnosti, relacija z Drugim, ki ni stvar drugega sveta, temveč obstoječega, postavljenega pod vprašaj (Levinas 1979, 173). Gre za razmerje, ki je nad razmerjem z ne-sabo²⁰, do koder dospem tako, da znam dati (Levinas 1979, 171). Obraz, ki se izraža v diskurzu, manifestacija Drugega v obrazu zahteva odgovor - potreba po odgovoru leži v izhodišču odgovornosti (Levinas 1979, 178). Pri tem se zdi vredno še enkrat izpostaviti, da po Levinasu to ne omejuje posameznikove svobode oziroma svobode enakega, temveč klic k odgovornosti slednjo šele vzpostavlja in opravičuje (Levinas 1979, 197). Transcendenca Drugega služi svobodi²¹ in ne obratno (prav tam, 225). Nekoliko drugače: kontradikcijo med svobodno notranjostjo in tujčevo zunanostjo, ki prvo omejuje, posameznik odpravi z odprtostjo do učenja, tj. odnosa, v katerem učitelj v učenca naseli idejo neskončnosti, v katerem je učencu posredovano tisto, česar še ne ve in česar ne more povleči iz sebe in kar (torej učenje) Levinas uzre ravno v višini, s katere prihaja jezik (prav tam, 180) - absolutno razliko lahko vzpostavi zgolj jezik (prav tam, 195).

Dogodek, ki ustreza izražanju obraza in ki kot etika obstaja pred ontologijo, je govor (Levinas 1979, 201). Jezik ustvari distanco, ki je po Levinasu (prav tam, 209) najbolj radikalna od vseh na svetu, saj označevalec ne pomeni zgolj zamenjave neposrednosti za posrednost, temveč hkrati dovoljuje, da nekaj ponudim in ločim od zgolj lastne uporabe. Omogoči torej separacijo, ki mi dopušča, da se obrnem proti Drugemu, ki ima obraz tujca, reveža, vdove, sirote (prav tam, 251), da uzrem obraz, ki me nagovarja v svoji obubožanosti ter z odgovorom poskušam (vedno znova) manifestirati enakopravnost, ki se (skozi, po Levinasu, nesimetrično razmerje) ustvari tam, kjer drugi narekuje

²⁰ Drugi me naslavlja od zgoraj in ne zunaj. Ni nekdo, ki je v redu že znanega, temveč radikalno drugi, ki name ne učinkuje kot nekaj, kar si podrejam, temveč je od mene neodvisen (Levinas 1979, 89).

²¹ Svobodi, ki Drugega pusti v drugosti in mene ohranja kot specifičnega; svobodi, ki je skupna vsem in hkrati tista, ki nas ločuje (Levinas 1979, 73).

enakemu in se slednjemu razkrije kot odgovornost (prav tam, 214). Relacija z obrazom se izraža skozi govor in v govoru ter je relacija, ki stremi k dobroti in pravičnosti (prav tam, 296). Je relacija, ki prepozna konstitutivnost Drugega zame ter iz tega gradi etiko, utemeljeno na skrbi za drugega in takšno, ki z umikanjem od totalnosti v neskončnost omogoč(i/a) poseči onkraj bitja ter biti - če si iz nekega drugega, a ne ravno povsem tujega okvirja sposodimo formulacijo Harawayeve (2008, 231)²² - več kot eno in manj kot dva.

Tujec, ki ga uzrem v obrazu, ne nasprotuje moči, ki jo imam nad neposrednimi objekti. Ta tujec je od te moči popolnoma neodvisen in jo presega v neskončnosti - ravno zato po Levinasu obraz prinaša skušnjavo po umoru in etično nezmožnost njenega udejanjenja hkrati (Levinas 1979, 198-199). Skušnjavo po umoru (tudi) zaradi paraliziranja same moči moči, etično nezmožnost udejanjenja pa zaradi nujnosti koraka proti mestu odgovornega, nujnosti prekinitve nasilja in zaznavanja revščine, obupa ter vzpostavitve miru, ki ni ekvivalentna zmagi enega in porazu drugega, temveč relaciji, ki se začne pri jazu in je usmerjena proti drugemu (prav tam, 306). Esenco etičnega diskurza med mano in Drugim Levinas (prav tam, 216) artikulira z zapovedjo obraza: "Ne boš zagrešil umora." [You shall not commit murder.]

3. 2 Etika in pripoznanje, etika kot želja

“/.../ but I swear that I began to run as soon as I recognized this wall. For that's what is horrible - that I did recognize it. I recognize everything here, and that's why it passes right into me; it is at home inside me.”
(Reiner Maria Rilke)

V zgodnejšem delu besedila, ki si je zadal v središče postaviti relacijskost, smo potrebo po Drugem že skušali utemeljevati. Ugotavljali smo, da naša lastna formacija predpostavlja Drugega kot simbolni sistem in drugega kot drugega sočloveka. Prav tako smo omenili razcep, ki ga povzroči vstop posameznika v simbolni sistem in privzemanje jezika kot orodja v in skozi katerega se izraža ter oblikuje človeška realnost. Jeziku smo pripisali moč razločitve mesta izrekanja ter izrečenega samega ali, kot sorodno zapiše Levinas, razkrivajočega se ter razkritega, hkrati pa izpostavili

²² Verjetno najbolj ključna ali vsaj najopaznejša razlika med Levinasom in Harawayevo je ta, da Levinasova etika oz. Levinasov Drugi ostaja omejen na drugega človeka. Harawayeva, na drugi strani, govori o postajanju enega z drugimi, pri čemer zada t.i. 'četrti udarec človeškemu narcizmu' - ta zamegli razliko med organskim in tehnološkim (Haraway 2008, 12) - skozi opredelitev drugega, ki človeka presega. Njen koncept *companion species*, koncept partnerjev v igri dobrega življenja, nadalje, iz ravni človeka stopi na raven vrst, zapoved, ki se pri Levinasu glasi *You shall not commit murder!*, pa Harawayeva reformulira v *Thou shall not make killable!* (prav tam, 80).

nezmožnost popolnega prekrivanja obeh dimenzij. Kot eno izmed implikacij te izpeljave lahko torej izpostavimo nujnost neke lastne tujosti samemu sebi, identiteta kot nekaj vselej odprtega in obrnjenega navzven pa se nam je - tudi z nastavki Verhaegheja - predstavila kot nekaj spetega skupaj z etiko.

V iskanju povezave med slednjo ter razmislekom, ki posega onkraj egoizma, smo nato srečali Levinasa, ki je Drugega predstavil kot tistega, onkraj relacije s stvarmi, *od katerih živimo*, oziroma kot tistega, ki se prek jezika kot obraz razkriva v relaciji z neskončnostjo. Njegova etika temelji na velikodušnosti, odgovornosti, ki terja odgovor(e) na klic(e), pravičnosti, ki svobodo šele vzpostavlja in ne kot nekaj, kar jo omejuje. V okviru ne-egoističnega Levinas izpostavi metafizično Željo kot nenasitljivo, nezadovoljivo, kot nekaj, "kar se hrani z lakoto" (Levinas 1979, 34) in kar kot nasprotje totalnosti Drugega pušča v njegovi drugosti. Levinasova terminologija in ideje nas z izkazovanjem sorodnosti nenehno napotujejo na področje psihoanalize, četudi se - morda ravno v duhu vsebine njegove etike - z njo ne skladajo povsem. Iskanje skupnih točk, ki sledi, bo poskušalo Levinasova stališča okrepiti in dodatno utemeljiti, nato pa se ga prek razhajanj nadejamo še modificirati, spremeniti ali pa zgolj preveriti, kaj lahko dodatneje pojasnimo z dognanji, ki jih prispeva psihoanaliza. Pred neposrednim skokom v slednjo pa moramo na kratko zaviti z glavne poti, pri čemer naj bi nam ravno zavoje omogočil, da se vrnemo nazaj in ne izgubimo drugje.

3. 2. 1 Ne(s)končnost napetosti med samozatrditvijo ter pripoznavanjem drugega

Ugotovili smo torej, da je proces interakcije ključen in nikoli končan proces, ki vzpostavlja in nenehno oblikuje posameznika. Drugi ima znotraj tega procesa vlogo nekoga, po katerem se zgledujemo in od njega hkrati ločujemo, z njim smo si v neki meri enaki in v drugi različni. Pri tem smo omenili tako identifikacijo kot separacijo, ki se v obliki konstantne (in konstantno zaželjene) tenzije izrisujeta skozi razmerje med samozatrditvijo ter pripoznavanjem drugega (Benjamin 1995, 35–37): "Potreba po pripoznanju vsebuje temeljni paradoks: v trenutku realizacije lastne neodvisne volje smo odvisni od tega, da jo drugi pripozna." Če se želim vzpostaviti kot neodvisna, avtonomna entiteta, me mora torej Drugi (najprej nujno nasloviti in sploh privedi v diskurziven prostor ter nato) pripoznati, hkrati pa moram sam pripoznati njega ter ga dojemati kot nekoga, ki je vreden tega, da me pripozna.

Boj za priznanje in vzajemno priznavanje je človeška stalnica in na tem mestu se težko izognemo - in tega niti ne želimo - Heglu, ki je priznanje navezal na specifično človeško željo. Skozi heglovski ovinek želimo tako prispeti do točke, v kateri bomo lahko etiko navezali na željo in jo na želji, kakor jo razume psihoanaliza, poskušali utemeljiti.

3. 2. 2 Gospodar in hlapec po Heglu prek Kojèva

It is precisely at the moment he realizes his humanity that he begins to sharpen the weapons with which he will secure its victory. (Frantz Fanon)

Za vzpostavitev jaza se je po Heglu²³ že na ravni bioloških potreb treba navezovati na ne-jaz. Hegel v tem okviru govori o negativni akciji, ki za posameznika pomeni transformacijo in uničenje neke primarne zunanje predmetnosti skozi asimilacijo, internalizacijo (Kojève 1980, 4). Seveda to ni dovolj za doseg človeškosti, za doseg ravni samozavedanja, do koder vodi usmeritev želje na nenaravni predmet, na nekaj onkraj dane realnosti, na nekaj, kar Hegel uzre v želji sami (prav tam, 5). Navezovanje na željo človeško realnost utemeljuje in zasidra v okvir, znotraj katerega je lahko zgolj družbena realnost - človeška želja mora biti usmerjena proti drugi človeški želji, kar predpostavlja množino želja (prav tam, 6). Samo po sebi tudi to še ne zadostuje, da se človeška želja vzpostavi kot specifično človeška. Po Heglu je namreč za slednje potrebno narediti korak več, korak stran od tistega, ki posamezniku zagotavlja zgolj ohranitev, na kar sicer ciljajo vse živalske želje. Človeška želja mora to preseči, to pa ji uspe, ko se poda na pot tveganja - ko si zavoljo želje upa zastaviti (živalsko/biološko/naravno) življenje.

Posameznik skozi željo po priznanju torej vstopi v boj, ki, tako nadalje Kojèvova interpretacija, svet nujno razdeli na dvoje vedenj: izid boja namreč rezultira v dveh neenakopravnih vrstah ljudi, vrsti sužnjev in vrsti gospodarjev. Nujno se mora izteči tako, da ohrani živa oba pola. Če bi, nasprotno, zmagovalec svojega nasprotnika ubil, bi s tem obenem izgubil ravno tistega, ki bi ga lahko priznal. Zmaga mora biti dialektična, tj. takšna, ki uniči zgolj nasprotnikovo avtonomijo (Kojève 1980, 15). Kot suženj iz tega boja po Heglu izstopi tisti, ki ni tvegala dovolj, ki za razliko od gospodarja ni vstopil v izbiro med zmago ali smrtjo, temveč je izbral življenje v suženjstvu, življenje, ki je odvisno od gospodarja in ki se pomensko oziroma vrednostno nahaja nekje vmes:

²³ Izpostaviti moramo, da je Hegel, kakor ga bomo predstavili v nadaljevanju (in kjer ne bo navedeno drugače) Kojèvov Hegel, torej Hegel na način, kakor ga je interpretiral Kojève.

med vrednostjo, ki jo življenje predstavlja kot naravno, biološko življenje ter vrednostjo gospodarjevega življenja.

Stremljenje k želji drugega pomeni stremljenje k neki vrednosti. Natančneje: pomeni želeti si, da je vrednost, ki jo predstavljam, enaka vrednosti, ki si je želi drugi ali drugače: da drugi mojo vrednost pripozna kot svojo vrednost (Kojève 1980, 7). Substitucija samega sebe z vrednostjo, na katero cilja želja, je namreč nujen pogoj, da se stremljenje k želji ohrani kot prav takšno in ne pade v register želje po objektu. Človeška želja je torej po Heglu “funkcija želje po pripoznanju” (prav tam), želje po čistem prestižu, po ničemer predmetnem, materialnem, po ničemer, kar bi posamezniku koristilo na ravni biološke samoohranitve in po nečem, kar je hkrati nujno za ločitev človeka od preostalega sveta, npr. sveta živali.

Heglova človeška želja meri na nekaj onkraj vse predmetnosti, je želja po odsotnosti empirične realnosti. Z drugimi besedami, teorija želje, kakor Hegla interpretira Kojève, v neki luči cilja na manko, natančneje: na vzpostavitev razmerja med dvema mankoma. Ravno slednje je kasneje Lacanu omogočilo željo po pripoznanju speti z željo nezavednega in posledično od imaginarne identifikacije preiti do simbolne identifikacije, ki nadalje (in za razliko od imaginarne identifikacije) omogoča vzpostavitev povezave med negativnostjo želje in negativnostjo govornice:

Prepoznanje torej ni več prepoznanje v nečem (ali nekom), temveč prepoznanje v samem (ne)prepoznanju - lastno željo po pripoznanju lahko prepoznam le v želji po pripoznanju pri drugem. Od tod teorija simbolne identifikacije, ki ponuja ravno neko neimaginarno oporišče za vstop v samozavedanje /.../ Od tod pa je samo korak do spoznanja, da je manko želje obenem funkcija govornice, da je edinole označevalec tisti, ki odpira manko v sklenjenosti biti /.../ Pot tako vodi od Jaza, ki se prepozna v podobi, preko subjekta, ki se lahko prepozna le v neupodobljivi želji drugega, do nazadnje Drugega onkraj drugih - določenega “simbolnega mesta”, simbolnega pakta, ki se nazadnje utelesi v sami strukturi govornice /.../ [in je] neka asimetrična instanca, ki pa je že na delu v slehernem pre/pripoznavanju z željo drugega /.../ (Dolar 1992, 21–24)

Človeška želja je *želja Drugega*²⁴; je prvotno želja po tem, da bi me drugi želel, da bi me drugi pre/pripoznal, v čemer se hkrati izraža nujnost intersubjektivnega momenta, saj bi v odsotnosti pripoznanja s strani drugega, želja ostala prazna, nepotrjena, neveljavna. Boj za pripoznanje, boj na "življenje in smrt" se tako mora izteči v gospostvo na eni strani ter hlapčevstvo na drugi, v preživetje obeh entitet, saj edino tovrstna zmagovalčeva negacija nasprotnika omogoči, da slednji izgubi avtonomijo, vendar hkrati ostane živ.

Iztek boja torej prinaša spoznanje, da ne gre le za realno življenje in smrt, temveč tudi - in bistveno - simbolno pripoznanje: "Hlapec pristane na simbolno smrt, da bi si ohranil realno življenje, gospodar pa na simbolno zmago, namesto da bi nasprotnika realno izničil. Razmerje, ki je v realnem nerešljivo, mora stopiti v register simbolnega." (Dolar 1992, 27) Domena simbolnega je nujna za razrešitev paradoksa na ravni realnega, gospodar in hlapec sta v esenci oziroma kot "absolutna" lahko le simbolno in ravno kot simbolno in ne realno, saj bi "realna absolutnost" tako za enega kot za drugega pomenila smrt.

Dolar nadaljuje, da s tem intersubjektivnost samozavedanja postane omrežena z neko tretjo instanco, instanco velikega Drugega, "ki kot medij pripoznavanje šele omogoča" (Dolar 1992, 28), prav tako pa razmerje utemelji kot družbeno razmerje, v smislu da gre za razmerje, ki ni omejeno na dualnost.

Vstop posameznikov v simbolno in iztek boja znotraj tega registra pa kljub razrešitvi enega paradoksa - paradoksa na ravni realnega - še ne pomeni razrešitve vseh težav. Nasprotno, s sabo prinaša nove. V iztek boja, ki rezultira v nesimetričnem razmerju med zmagovitim gospodarjem in poraženim hlapcem, je vpisan problem, ki ta boj spremeni v bitko, katere rezultat je zgolj začasen in katere moči se kasneje radikalno obrnejo. Težava namreč tiči v nrecipročnosti, v problematičnosti enostranskosti: gospodar namreč sužnja ne pripozna kot človeka z dostojanstvom, kot človeka, vrednega tega naziva, torej tudi sam ne more biti pripoznan s strani nekoga, ki je zares človek (Kojève 1980, 19). V tem smislu, nadalje razlaga Kojève, lahko do resnice avtonomne zavesti prispe zgolj suženjska zavest. Z drugimi besedami: kdor se zadnji smeje, se najslajše smeje. Hlapec je tisti, ki zmagaja na dolgi rok. Suženjska zavest namreč obstaja izven sebe, suženj človeškosti ne

²⁴ Že zato, ker je želja in ne potreba, je želja "zvezana z željo Drugega, ni tisto, kar si subjekt želi iz svoje notranje narave in potrebe - iz njegove narave izhaja kvečjemu potreba -, temveč je mogoče želeli le skozi dimenzijo Drugega in prav zato je želja neprosojna" (Dolar 2010, 193).

razbere v sebi, temveč v gospodarju (prav tam). Absolutno svoboden v tej interpretaciji postane suženj, hlapec, ki v končni fazi premaga suženjstvo, premaga pa ga tako, da v procesu (neinstinkivnega²⁵) dela postane gospodar, ki poseže onkraj samega sebe in onkraj gospodarja, ki ostane vezan na da(rova)no (prav tam, 23).

Hlapec skozi delo transcendirata samega sebe - zatre svoje želje in odloži destrukcijo reči, ki jih najprej transformira in prek tega procesa transformira tudi sebe: "Rezultat dela je delavčeva produkcija. Je realizacija njegovega projekta, njegove ideje, torej je on sam realiziran v in skozi ta produkt. /.../ Skozi delo, in samo skozi delo, človek sebe realizira objektivno kot človeka. Samo po produkciji umetnega objekta je človek resnično in objektivno več kot in različen od naravnega bitja; in zgolj v tem realnem in objektivnem produktu se resnično zave svoje subjektivne človeške realnosti." (Kojève 1980, 25) Hlapec se torej odpove svojemu užitku in ga nadomesti z delom, ki nastopi kot posledica izida boja oziroma predhodnje vzpostavljenega razmerja med njim in gospodarjem. Delo in odpoved užitku kot konsekvence (neposredne) nedosegljivosti produkta v Kojèvi interpretaciji Hegla na dolgi rok predstavljata pot do samozavedanja.

V nekoliko modificirano perspektivo pa zadeve ponovno postavi psihoanaliza: odpoved užitku in njegova nadomestitev z delom namreč proizvedeta še nek drug užitek, presežni užitek. Z drugimi besedami: ravno odpoved užitku je tisto, kar proizvede užitek - presežni užitek se proizvede natanko skozi odlog užitka (Dolar 1992, 33). Ovira, ki v tej interpretaciji sužnja pušča na mestu suženjstva, ki torej preprečuje njegovo osvoboditev, je tako inherentna sužnju samemu in ni pozicionirana v gospodarja - hlapec na svojem mestu, mestu hlapčevanja, vztraja in vztraja ravno zaradi presežnega užitka in ne zaradi morebitnih neposrednih gospodarjevih ukazov²⁶: "Hlapec hlapčuje lastnemu užitku." (prav tam, 34) Delo, skratka, v luči psihoanalize ni ključ do osvoboditve, ki jo je Kojève zagledal ravno tam. Zaplet intersubjektivnosti tu ne predstavlja več zgolj simbolni okvir, temveč ravno nek zanj konstitutivni preostanek, zunanji element v obliki nesimbolnega in nesimboliziranega preostanka (prav tam, 38).

²⁵ Neinstinkivnega zato, ker se mora hlapec ločiti od rezultatov svojega dela ter jih dati gospodarju; ker torej ne deluje z namenom, da bi zadostil lastnim potrebam, da bi ohranil lastno življenje.

²⁶ V tem smislu lahko razumemo tudi Lacanovo misel, da je težje in bolj utrujajoče od dela samega drugega v delo prisiliti.

Ravno presežni užitek ohranja sužnja na njem dodeljenem mestu. Ravno ta užitek mu preprečuje, da bi si sploh želel izstopiti iz strukture, v kateri je pristal. Še drugače: ravno ta užitek je gonilo njegove želje in torej tisto, kar jo ohranja pri življenju. Želja po pripoznanju, z drugimi besedami, ne more biti izpolnjena - njena popolna izpolnitev bi hkrati pomenila tudi ukinitve njene motivacije in nje nasplah. Hlapec si vrata do užitka tako ne odpre v trenutku gospodarjeve smrti, na katero čaka v stanju med dvema smrtima. Da naj bi se to zgodilo, je zgolj njegova iluzija, saj tako čakajoč hlapec ne vidi, "kako je zunanja prepreka le povnanjenje njegove notranje zaprečenosti. Osvoboditev od gospodarja bi tedaj sovpadla ne s končno doseženim polnim užitkom, temveč šele s pravo zagato, soočenjem z lastno notranjo mejo." (Dolar 1992, 32) Ali kot to isto formulira Žižek (v Dolar 1992, 32): "Gospodar je nazadnje izmislek hlapca, način, kako hlapec 'popusti glede svoje želje', se izogne blokadi lastne želje s tem, da projicira njen vzrok v zunanjo represijo gospodarja." Na to, kaj s sabo prinese dejanska osvoboditev od gospodarja, na nek način odgovarja tudi Freudov mit o uboju Praočeta, po katerem pa slednji nikakor ne izgine in ne pomeni osvoboditve hlapcev, temveč se "utelesi" v obliki simbolne avtoritete ter podobah nadjaza²⁷ (Dolar 1992, 51).

²⁷ V podrobnosti sledečega se žal na tem mestu ne moremo spuščati, dodajmo pa zgolj to, da je tudi poskus odprave slednjih (tj. različnih simbolnih avtoritet) v obstoječem svetu zgolj navidezen. Zavračanje obstoja velikega Drugega skozi privzemanje neke cinične pozicije namreč v ničemer ne spreminja same strukture, ki velikega Drugega podpira - mesto velikega Drugega ostaja nedotaknjeno, kar je razvidno iz formule fetišistične utajitve, ki to pozicijo artikulira in se glasi: "saj vem, pa vendar". Veliki Drugi torej niti ne rabi biti "utelešen" v kakršnem koli "malem drugem", pa vendar deluje, pa vendar ga predpostavimo. Zupančič Žerdinova gre v tekstu *Kostumografija moči* (2014) še korak dlje, ko ugotavlja, da razkritja oblike "cesar je nag" ne samo ne delujejo, temveč lahko tudi aktivno prispevajo k ohranjanju ravno tiste iluzije, ki naj bi jo rušila. Fetišistično utajitev poveže s fenomenom "napačnega spomina", prek katerega fetiš postane prav vednost sama: "Potlačitev vztraja ne enostavno *kljub sprejetju* potlačenega, temveč prej s *pomočjo* njegovega sprejetja. /.../ Lahko pa bi rekli, da fetiš postane sama vednost: vednost je tista, ki mi omogoči uživati/gledati stvar brez slabih občutkov." (Zupančič Žerdin 2014, 70) Na podlagi tega nadalje preformulira tudi formulo "saj vem, pa vendar", ki se v posodobljeni obliki glasi: "saj vem, in prav zato" (prav tam, 71). "Fetišizem vednosti" tako postane način dojemanja vednosti, ki nam še naprej omogoča delovati nespremenjeno, tj. v nasprotju s tistim, kar vemo. Z nekoliko druge smeri pa lahko to isto pojasnimo tudi s pomočjo Millerjeve razlage, ki jo razvije v *Etiki v psihoanalizi*. Govorica, pravi, je tista, ki pri Lacanu nastopi namesto Freudovega načela ugodja, ter utemelji izgubo užitka [*jouissance*]. Vstop posameznika vanjo namreč rezultira v kastraciji ter objektu a (Miller 1992, 67). Implikacija je torej sledeča: ime očeta/zakon ni tisto, kar prepoveduje *jouissance* (prav tam). Ali z besedami Lacana: "N/i zakon tisti, ki ovira subjektov dostop do *jouissance* - pač pa je to ugodje," (v Miller 1992, 67) oziroma govorica.

3. 2. 3 Želja po pripoznanju v okvirju etičnega projekta

Ne pas céder sur son désir. (Jacques Lacan)

Try again. Fail again. Fail better. (Samuel Beckett)

Po krajšem psihoanalitično filozofskem ekskurzu sedaj v ospredje ponovno vrnimo omenjeno nemožnost popolnega prekrivanja mesta izrečenega z izrečenim samim. Da tezo poskusimo utemeljiti še bolje, si lahko sposodimo naslednji Foucaultev citat, ki poudarek sicer umesti v čas, vendar lahko v njem prepoznamo implikacijo podobne ideje: “Diskurz ni življenje, njegov čas ni tvoj.” (v Butler 2005, 36) Podobno tudi Levinas (1979, 57): “Razcepljenega bitja ne bi bilo, če bi čas Enega lahko padel v čas drugega.” Z drugimi besedami: poleg časa “jaza”, obstaja še drug čas, čas drugega, ki zmoti linearen potek časa “jaza” oziroma ki s časom “jaza” ne sovpada. Struktura, ki me vzpostavlja, me hkrati tudi neskončno presega.

V iskanju sebe, ki pomeni iskanje izven sebe, torej nujno naletim na neko nejasnost, meglenost, na nekaj, kar se mi vselej izmika. Nenazadnje bi lahko dejali, da nam lahko tudi to služi kot potrditev nemožne izčrpnosti, končnosti, celovitosti odgovora na vprašanje “*Kdo si?*”, ki se vztrajno izmika z iztirjenjem na raven “*Kaj si?*”. Ali drugače: odgovor na “*Kdo si?*” ne more biti neposreden, konstituira se skozi in hkrati z odgovarjanjem na “*Kaj si?*”. Z drugimi besedami: oblikuje in razkriva se skozi govor((no)/dejanje), ki je njegov edini garant in ki hkrati nakazuje na to, da se razkriva v relaciji z drugimi:

Razkritje tega “kdo” v nasprotju s “kaj” nekdo je - njegove lastnosti, nadarjenosti, talenti in pomanjkljivosti, ki jih lahko kaže ali skriva -, je implicirano v vsem, kar nekdo izreče ali stori. Skrito je lahko zgolj v popolni tišini ali popolni pasivnosti, skoraj nikoli pa razkritje ne more biti doseženo kot namerno dejanje. /.../ Ta razodetvena lastnost govora in dejanj nastopi, kjer so ljudje z drugimi in niti za niti proti njim - tj. v človeškem sožitju [human togetherness].
(Arendt 1998, 179–180)

Nikoli torej nisem čisto to, o čemer govorim, da sem, oziroma za kar se predstavljam. Kot ‘(ne)kdo’ vzniknem ravno skozi tisto, kar - če ostanemo na ravni govora - govorici uhaja. Morda bi lahko celo dejali, da je podrobnost poskusa manifestacije odgovora obratno sorazmerna z njegovim dejanskim izčrpanjem - bolj kot si prizadevam za celovit odgovor, bolj me slednji po uzrtem *to ni to* vedno

znova vrača na izhodiščno mesto, ki zahteva nek *še*. Ta logika (*to ni to* in *še*) pa je identična logiki želje v psihoanalizi - ob njeni vsaki izpolnitvi namreč ugotovimo, da neka partikularna stvar, ki naj bi zapolnila manko želje, ni izpolnila naših pričakovanj, da *to ni to*.

Kako nam utegne to pomagati pri našem delu oziroma natančneje: kaj lahko dobimo kot rezultat tiščanja želje (po pripoznanju) v etični okvir? Najbolj na kratko: dobimo etiko, ki ima strukturo želje. Manko želje kot funkcijo govornice, lahko prepoznamo tudi kot manko etike. Če, najprej, izhajamo iz želje po pripoznanju, potem moramo reči, da ima ta želja nalogo, da se ohranja ravno kot želja (Butler 2005, 43). V okviru etičnega projekta, skozi katerega je Butlerjeva (prav tam, 41–44) revidirala heglovske pripoznanje, je slednje v celoti nujno neizpolnjeno. Nujno naleti na ovire, meglice, nejasnosti, delno slepoto, pri čemer ravno te postanejo priložnost za nekoliko "postheglovske", modificirano pripoznavanje drugega, ki mu uspe natanko skozi neuspeh, skozi neko draženje, skozi odlaganje. Ki se, z drugimi besedami, zaveda, da ima želja po pripoznanju omejitve, vpisane v strukturo, in da so lahko te hkrati tudi razlog za puščanje drugega v njegovi drugosti, za pripoznanje, ki ni absolutno, za pripoznanje, ki je odprto. Nejasnost do samega sebe lahko razumemo tudi kot eno izmed posledic relacij z drugimi, ki - na ravni prizorišča iz tega izhajajoče posameznikove etične odgovornosti - postane vzrok ter gonilo najpomembnejših etičnih vezi (Butler 2005, 20).

Tovrstno pripoznanje torej razume konstitutivnost omejitve, razume, da se mora tenzija nenehno ohranjati oziroma da njen cilj ni ekvivalenten razrešitvi. Rečeno še drugače, omejitev pripoznanja je oboje hkrati: pogoj in rezultat pripoznanja. Kako je to mogoče, kako je lahko nekaj hkrati vzrok in posledica? Najenostavneje rečeno tako, da postane tisto, okoli česar krožimo, oziroma tako, da je ekvivalentno manku želje - zunaj dejanja ne obstaja, eksistenco pa mu nadane kroženje okoli njega: "Natanko zato, ker gre kot rečeno v osnovi za neko praznino, te praznine "ni", dokler je ne obkrožimo. Hkrati pa je prav to tisto, kar vse skupaj poganja, zaradi česar sploh krožimo, sploh stopimo na to pot. Gre za formo dejanja, ki ni storjeno le v skladu z dolžnostjo, temveč tudi iz dolžnosti, in kjer vprašanje *Che vous?*, kaj hočeš?, ostane brez odgovora." (Zupančič 1993, 104) O spoju želje oziroma njenega realnega s Kantovim kategoričnim imperativom, ki je tu nakazan, bomo spregovorili še kasneje, na tem mestu pa se zadovoljimo z lacanovsko potrebo po vztrajanju na želji - *ne popustiti glede svoje želje* -, kar pomeni natanko ne zavreči njenega objekta, objekta a, mesta nekega manka.

Verjetno je prav to tudi razlog, zakaj v klasičnem boju med gospodarjem in hlapcem na nek način zmagovalca ni - tako eden kot drugi popustita glede svoje želje. Gospodar se predaja ugodju, ki je v psihoanalizi nasprotje užitka iz registra želje (Zupančič 1993, 21), hlapec pa, kakor smo že omenili, blokado svoje želje projicira v gospodarja (Dolar 1992, 32). Popolno pripoznanje ni možno in gospodarjevo vztrajanje na logiki *zmagati ali umreti* z nedopuščanjem kakršnega koli drugačnega izida verjetno upravičeno spominja na bushevsko retoriko *z nami ali proti nam*. Ravno to pa je zanjo pogubno. Morda bi lahko, nekoliko v šali in povsem hipotetično, Kojèvo vztrajno in intenzivno branjenje teze, ki predpostavlja nujnost omenjenega izida med gospodarjem in hlapcem, nujnost izteka v neko hierarhijo, katere načrtovani končni razplet vsaj v neki meri odmeva tudi v "teodicejskem" toleriranju nekega slabega zavoljo dobrega, ki naj bi iz tega izšlo, brali tudi kot neko freudovsko zanikanje z druge smeri. Da torej to tezo Kojève tako intenzivno zagovarja ravno zato, da mu ni treba priznati njej različne oz. kot je Freud odgovoril na pacientovo trditev, da oseba v njegovih sanjah mati zagotovo ni: "Popravili bomo: "Torej je mati." (Freud 1981, 123)

Vztrajanje na želji predpostavlja praznino - v našem primeru je ta korak v prazno neka nujna nejasnost znotraj prepoznavanja, ki drugega hkrati pušča v njegovi drugosti. Rečeno še drugače: posameznika, ki sta vstopila v boj za pripoznanje, sta se neposrednim zadovoljitvam odrekla že na ravni vstopa samega. Vstop sam bi torej lahko prepoznali kot razlog za pripis človeškosti tako enemu kot drugemu, boj pa bi lahko posledično transformirali v sodelovanje. Nezmožnost popolnega pripoznanja in zavedanje tega bi lahko namesto tekmovanja in izida, ki vodi do gospodarjevega terorja in sužnjeve podrejenosti, služila kot gibalno razvoja - kot neka tretja možnost, ki bi spodbujala sodelovanje v delu. Preseganje obeh pozicij oziroma sinteza kot rezultat teze in antiteze tu ni enačena s koncem zgodovine, temveč se želi vzpostaviti onkraj predpostavljanja pod- in nadreditve ter kot nekaj, kar ne stremi k totalnosti. Če si za primer nepriznavanja možnosti slednje spodimo še eno mesto iz Kojèva (1980, 88), lahko rečemo, da smo bližje kot Kojèvemu Heglu, ki pravi, da posameznik lahko postavi trditev o tem, da je moder človek, Kojèvemu Platonu, ki sprejema ideal modrosti in zanika možnost njene realizacije. Z drugimi besedami: tisti, ki zase

²⁸ Pri tem svojega razumevanja *madmana* ne prekrivamo s pomenom, ki mu ga v tem kontekstu pripiše Kojève (1980, 89) - po njegovem je namreč *madman* nekdo, ki najprej zanika možnost realizacije Modrosti, nato pa vseeno želi biti nekaj (modrec), kar ne more biti oziroma za kar ve, da je neuresničljivo. Kar želimo poudariti, je zgolj to, da stremljenja k modrosti ne enačimo s predpostavitev možnosti dosega modrosti kot absolutne vednosti same. Za *madmana* bi nas naredilo šele to zadnje, pomenilo pa bi ravno popustitev glede želje. Nekaj podobnega lahko ilustriramo z opisom človeka kot bitja, ki je rojeno z zmožnostjo dovršenosti, a ki popolnosti nikoli ne bo doseglo (Arendt 2013, 25).

trdi, da je moder - v smislu, da poseduje absolutno vednost, vednost brez vrzeli -, je prej *madman*²⁸, kot pa *Wise man*.

Dejanje pripoznanja nam mora skratka spodleteti oziroma ga kot spodletelega lahko razumemo zgolj če predpostavimo možnost njegove popolne izvršitve. Če se, na drugi strani, omejitev zavedamo, pa je najmanj, kar lahko rečemo, to, da je ravno ta "neuspeh" razlog za njegov uspeh. Popolno je ravno v nepopolnosti, v ohranjanju tenzije tako na ravni tega, da je kot absolutno nemogoče, kot tudi na ravni recipročnosti dajanja in prejemanja. Torej analogno razumevanju daru kot darila, ki se k meni vrne tako hitro, da mojih rok nikoli resnično ne zapusti (Butler 2005, 27).

Sorodnosti med tem, kar smo razvijali, in Levinasovo etiko, so se najverjetneje razkrivale že skozi razvijanje samo, pa vendar samo na kratko skicirajmo morda najbolj bistvene: tako kot je treba željo ohranjati neizpolnjeno v psihoanalizi, tako Levinas govori o Želji, ki se izteka v neskončnost; tako, kot mora torej želja po pripoznanju "spodleteti", tako Levinasova relacija med enakim in drugim ne oblikuje totalitete; tako, kot psihoanaliza prepozna ključnost simbolne dimenzije, tako Levinas na ravni izražanja Želje prek obraza, eksistenco slednjega prepozna ravno kot izražanje prek jezika; tako kot psihoanaliza razločuje med izrečenim ter mestom izrekanja, tako Levinas razlaga, da se Drugi manifestira skozi govor o svetu in ne skozi neposredno tematizacijo samega sebe ali, še bližje, z razlikovanjem med razkritim ter razkrivajočim se; tako kot pri odrekanju užitka ter postavljanju zadovoljitve pod vprašaj psihoanaliza prepozna uspeh na ravni proizvajanja presežnega užitka, tako Levinas v tem ne prepozna spodletelosti, temveč dogodek, za katerega končnost ni možen iztek.

Vendar se Levinasova etika - pri čemer to še ni razlog za zavrnitev analogij - v končni fazi v etiko psihoanalize ne izteče gladko oziroma se vanjo sploh ne izteče, o čemer bomo govorili kasneje, ko bomo na kratko predstavili spoj realnega želje v psihoanalizi s Kantovim kategoričnim imperativom, ter s tem poskušali ugotoviti, ali si Husserlovo ljubkovalno ime za Levinasa, tj. "filozofski koštrunček", lahko sposodimo zgolj zaradi njegove vedoželjnosti in skodranih las

(Hribar 1995, 289), ali pa lahko nekoliko nagajivo rečemo, da preveč skuštrano in zavozlano do mere, v kateri se ne da več razvozlati in kjer vzporedno korakanje ni več možno, postane tudi združevanje Levinasa ter psihoanalize. Pa tudi, zakaj je, če bomo tako ugotovili, Levinasa nujno potrebno nadgraditi z etiko psihoanalize.

4 Etika odgovornosti

Anterior to the world is the people; anterior to Being is the reality of the other; anterior to all other anteriority is the responsibility for the weak one, the one who as yet is not. (Enrique Dussel)

Omenili smo že Levinasovo razlikovanje med pasivnostjo pred pasivnostjo, pri čemer prva, tj. pasivnost pred pasivnostjo, čista pasivnost, subjektu predhaja, druga, pasivnost kot nasprotje aktivnosti, pa je že rezultat neke refleksije, rezultat, za katerega prostor odpre šele pasivnost pred pasivnostjo (Butler 2005, 77). Levinasova pasivnost pred pasivnostjo, ki v tem razumevanju pomeni torej pogoj za vzpostavitev subjekta, implicira na dejstvo, da je jaz izven sebe že pred lastnim nastankom ter da, kakor smo poskušali utemeljiti kasneje, lahko ta le tako preživi skozi nadaljnje ohranjanje nikoli izravnane napetosti med samozatrditvijo in pripoznavanjem drugega. Z drugimi besedami, da prepozna izpolnitev želje - konkretno smo se v okviru etičnega navezali na željo po pripoznanju - ravno v njeni neizpolnjenosti, v tem, da je želja zadovoljena le tako, da ni nikoli zares zadovoljena, da vztraja.

Na podlagi prepoznanih omejitev Butlerjeva odpre vprašanje odgovornosti: "Če vztrajamo na nečem, česar ni mogoče spraviti v pripovedno obliko, ali nismo s tem postavili meje tudi stopnji, do katere lahko sebe ali druge smatramo kot odgovorne za storjena dejanja?" (Butler 2005, 83) Ker vprašanja odgovornosti ne moremo misliti v izolaciji, ločenega od vseh drugih, formacijo, ki v meni implicira drugega, vzpostavitev, ki torej kaže na lastno tujost samemu sebi, prepozna kot vir etične relacije do drugih (prav tam, 84).

4.1 Odgovornost v centru preganjanega

I am trying to show that man's ethical relation to the other is ultimately prior to his ontological relation to himself (egology) or to the totality of things that we call the world (cosmology). (Emmanuel Levinas)

Če do vprašanja odgovornosti pristopimo prek Levinasa, je treba najprej izpostaviti, da ta odgovornosti ne povezuje s posameznikovo možnostjo delovanja, intervencije. Nekoliko izzivalno Levinas zapiše, da preganjanje ustvari odgovornost v preganjanih, da je biti preganjan hrbtna stran univerzalne odgovornosti za Drugega (Levinas v Butler 2014, 45). Odgovornost je torej nekaj, česar izhodišče je ločeno od naših ravnanj in izbir, pri čemer Levinas izhaja iz razumevanja o nastanku

jaza - ta se konstituira izven sebe, vznikne prek neke neomejene, neskončne dovzetnosti za delovanje drugega na nas (Butler 2005, 85–86). Kot smo omenili že zgoraj, pred pasivnostjo v neki predontološki situaciji obstaja pasivnost, ki omogoči formacijo jaza. Za Levinasa je ta situacija situacija preganjanja, in sicer kot posledica tega, da se posameznik zanjo ni odločil, nanjo se ni pripravil, gre za situacijo, ki ni vzajemna, ki predpostavlja enostranskost - nekdo je na posameznika deloval, še preden je imel ta možnost delovati sam (Butler 2005, 87): “Na podlagi te dovzetnosti, glede katere nimamo izbire, postanemo odgovorni za druge. /.../ Navajeni smo razmišljanja, da smo lahko odgovorni zgolj za tisto, kar smo storili, kar lahko povežemo z našimi nameni, našimi dejanji. Levinas ta pogled eksplicitno zavrne in trdi, da je pripenjanje odgovornosti na svobodo napačno.” (prav tam, 88)²⁹

Vseeno njegov razmislek ne pomeni, kakor se nam morebiti zazdi sprva, da sem odgovoren za neke izgrede, namerne nasilne napade drugega nad mano. Pomeni le, da postanem odgovoren “na podlagi relacije do Drugega, ki je vzpostavljen na ravni moje primarne in nepovratne dovzetnosti, moje pasivnosti pred kakršnokoli možnostjo delovanja ali izbire” (Butler 2005, 88). Pri tem torej, kakor nadalje interpretira Butlerjeva, ne gre za izhajanje iz določene samokritike ali grandiozne pozicije, ki bi predpostavljala, da na druge učinkuje izključno moje delovanje, ne gre za prevzemanje občutka slabe vesti, ki bi po Freudu pomenil nič drugega kot negativno definicijo narcizma, temveč gre za predpostavljane zmožnosti oz. nujnosti, ki omogoča delovanje name ter me posledično vplete v relacijo odgovornosti, ki je etična, ki je rezultat zunanje intervencije in ne intervencije z nasprotno smeri. Relacije preganjanja kot univerzalne odgovornosti ne gre brati v smislu posameznikove onipotentnosti, latentne samovšečnosti, temveč v smislu zavedanja pogoja za vznik strukture, ki mi nalaga odgovornost. Relacija “preganjanja”, ki omogoči mojo vzpostavitev in

²⁹ Če poskusimo zadevo ilustrirati z nečim, kar ne spada ravno v ta okvir, naj omenimo Chomskyjevo vztrajno ponavljanje trditve o doktrini neoliberalizma, ki uspeva ravno tako, da krši svoje temeljno načelo, torej načelo svobodnega trga: “Uradna ekonomska zgodovina priznava, da je imelo vmešavanje države osrednjo vlogo pri ekonomski rasti.” (Chomsky 2014, 41) Preden se torej lahko nekaj takega, kot je neoliberalizem, svobodno trgovanje brez vmešavanja države, sploh pojavi, potrebuje ugodne državne, tržno usmerjene politike. Preden lahko vedno manj številčnim velikim uspeva na račun vedno številčnejših malih, prvi potrebujejo ne svoboden trg, temveč državno pomoč. Kar želimo na tem mestu ponazoriti, je predvsem “strukturna” sorodnost z zgoraj zapisanim, vpogled v to, kdo je “odgovoren” za neko delovanje in učinke, čeprav naš primer z odgovornostjo sicer nima ravno veliko skupnega.

sprejetje neke primarne nesvobode³⁰, je relacija, ki me vzpostavi kot odgovornega. Odgovornost torej zraste na temelju ekstatične strukture jaza. Relacija preganjanja tako že od samega začetka, natančneje: še pred začetkom, implicira Drugega v meni³¹: “/P/ojavi se “jaz”, ki svojega mesta ne more razumeti drugače kot mesta, ki je že okupirano s strani drugega.”³² (Butler 2005, 89)

Tovrstna relacija je hkrati tudi relacija, ki omogoča potencialne zlorabe, ki je lahko nevarna, ki omogoča, da drugemu povzročimo rano in obratno, da drugi povzroči rano nam. V sfero etike jo, med drugim, lahko umestimo ravno zaradi zavedanja primarne dovzetnosti kot pogoja nastanka subjekta, posledično možne ranljivosti ter vanjo vpete obligacije: “Karkoli je Drugi napravil, še vedno name naslavlja etično zahtevo, ima “obraz”, ki sem mu dolžan odgovoriti - to pomeni, da je maščevanje izključeno na podlagi relacije, ki je nisem nikoli izbral.” (Butler 2005, 91) V Levinasovi poziciji vsaj nekoliko odmeva tudi Benjaminova zastavitev odgovornosti, ki je ni možno enačiti ne z dolžnostjo ne z nekritično in neposredno poslušnostjo - etični odgovor na zahtevo je lahko tudi zavrnitev odgovora, pri čemer pa je za vsako odločitev treba prevzeti odgovornost; ne morem torej zavrniti same zahteve, lahko pa oblikujem odziv nanjo: “Odgovornost je nekaj, kar nekdo prevzame v relaciji do zahteve, vendar pa je zahteva ne diktira.” (Butler 2014, 84) Ali drugače: odgovornost je univerzalna, pri čemer pa je njena vsebina arbitrarna. Levinasovo zahtevo po odgovoru lahko v tem smislu nekoliko mehkeje torej beremo kot neko, s konkretno vsebino izpraznjeno, vodilo, ki v etični relaciji pomeni odmik od egoizma in prizadevanje za neprilastitev moči, ki jih nimamo ali pa jih ne bi smeli imeti oziroma jih v primeru posedovanja ne bi smeli izkoristiti na način prevare in/ali zlorabe drugega. Tudi v tem smislu gre brati zahtevo, da naj *ne zagrešimo* oz. da *ne bomo zagrešili umora* [You shall not commit murder.]: “Drug je edino bitje, pri katerem nas lahko zamika, da bi ga ubili. Ta skušnjava po umoru in nezmožnost umora predstavljata

³⁰ V psihoanalizi bi lahko njene vzporednice iskali ravno v nasprotnem, torej v svobodi, ki pa vseeno nastopa kot neka nujnost, kot t.i. ‘izsiljena izbira’ (“*Denar ali življenje.*”) - subjekt lahko pri lastni vzpostavitvi v izbiri med patološkim in razcepljenim izbere zgolj sebe kot razcepljenega, svobodnega, saj bi v nasprotnem primeru prenehal biti subjekt (Zupančič 2011, 31). V tem dejanju subjekt torej postane razcepljeni subjekt, subjekt, ki se razume kot svobodnega, vendar je od svobode kot nečesa onkraj determinizma hkrati odrezan (prav tam, 40). Svoboda v tem okviru nastopa kot svoj lastni pogoj - brez subjekta ni svobode, vzpostavitev subjekta pa je hkrati rezultat svobodnega dejanja (prav tam, 41).

³¹ Na tem mestu (in ker bomo nadaljevali s konceptom obraza) se zdi vredno izpostaviti pomen besede ‘obraz’ v hebrejščini. Hebrejski izraz *panim* [obraz] je množinski. Prav tako je tako moški kot ženski in, nadalje, implicira tako površino kot notranjost: “*Panim* je torej znotraj in zunaj, je moški in ženska, je multiciplneta.” (Aloni 2011, 55)

³² Ob tem se lahko spomnimo zgoraj obravnavane sorodne formulacije Hegla, ki substitucijo samega sebe z vrednostjo, na katero cilja želja, postavi kot pogoj specifično človeške želje in ne želje po objektu.

vizijo obraza. Videti obraz že vselej pomeni slišati “Ne zagreši umora.”, slišati “Ne zagreši umora.” pa pomeni slišati “družbeno pravičnost.” (Levinas v Butler 2005, 92)

4.2 Prek obraza do odgovornosti prekarnega do prekarnega

The face as the extreme precariousness of the other. Peace as awakesness to the precariousness of the other. (Emmanuel Levinas)

Levinasov razmislek, ki postavlja izhodišče v Drugega, ki izhaja iz njegove ranljivosti in ranljivosti življenja kot takega, medsebojne odvisnosti in potencialne možnosti zlorabe neizbrane vezi, torej dovzetnosti za rano, se razteza tudi v misel o prekarosti življenja. Če se postavimo na drugi konec in namesto o implicirani možnosti zlorabe, ki jo omogoča vez, izhajamo iz same rane, lahko rečemo, da je eden izmed pomembnejših vpogledov, ki nam jih slednja ponuja, ravno ta, da je naše življenje odvisno tudi od drugih. Ranljivost je v tem pogledu ena izmed posledic dejstva, da je človeška konstitucija družbena konstitucija, ustvarjena v relaciji z drugimi. Odgovornost torej ne more izhajati zgolj iz neke potrebe po “čistosti duše”, ki bi lahko naposled vstopila v večni raj, temveč iz prizadevanja za neprizadejanje ran drugim, kakor lahko na en način poskušamo razumeti tudi tezo, da posameznik ni temelj etike, temveč problem za etiko (Butler 2005, 110).

Predontološka situacija, v kateri nas mora nekdo nasloviti, je situacija, v kateri smo izpostavljeni Drugemu. Ta izpostavljenost ni nekaj, kar je dodano enemu, temveč nekaj, kar ustvari *eno-na-odgovornosti* [one-in-responsibility] - Levinas tovrstno situacijo uzre v srečanju z Drugim (Horowitz in Horowitz 2006, 17), srečanje z Drugim, manifestirano prek jezika v relaciji obraza z obrazom, pa je pri Levinasu etično, tj. neskončno, transcendentno, velikodušno in pravično. Poseg Drugega lahko v tem okviru razumemo kot izhodišče ali pogoj relacijskosti, ki je utemeljena v etiki odgovornosti za drugega. Še drugače: “Nekdo na nas deluje in hkrati delujemo mi - naša “odgovornost” leži v stičišču tega dvojega.” (Butler 2006, 16)

Tovrstno razumevanje posamezniku odvzema popolno suverenost, vztraja na nemožnosti celostne samozatrditve, na nemožnosti absolutne svobode³³, kar ni enako, kot da bi trdili, da je človek nesvoboden. Gre zgolj za razumevanje, ki v svobodi prepozna omejitev oz. ki omejitev prepozna kot nekaj, kar je za svobodo konstitutivno, kar šele omogoča njeno rojstvo kot pravične. Z besedami Levinasa: “Človekova esenca ne leži več v svobodi, temveč v vrsti vezi,” (Levinas 2006, 9) ali s čimer smo začeli: biti v svetu pomeni biti ekstatično (Hribar 1995, 313). Drugi svobode ne omejuje, temveč jo, tudi če bi kot absolutna lahko obstajala, razkrije kot nepravilno, hkrati pa nam razkri v obrazu in prek ključne zapovedi sporoča, da bi z umorom njega, umorili tudi sebe.

4. 2. 1 Koncept obraza

The Bedouin and shepherds of the desert did not experience Being as light but as proximity, face-to-face encounter with a brother or sister of the same ethnos or a stranger to whom hospitality was offered. (Enrique Dussel)

Omenili smo že, da je Levinasov Drugi tujec, da je to nekdo, ki se prestavlja v goloti in je brez kakršnih koli atributov, prepoznati nam ga omogoča le jezik oziroma govorica. Prek slednjega se Drugi manifestira v obrazu; obrazu tujca, reveža, vdove in sirote (Levinas 1979, 251) - obraz nas torej nagovarja v svoji obubožanosti, na nas naslavlja etično zahtevo, ki smo ji dolžni odgovoriti tako, da se postavimo v njegovo kožo, da stopimo v njegove čevlje ter z odgovorom - *Tukaj sem!* (Levinas 1986, 38) -, ki predpostavlja predhodnjo naslovitev in ki je naša odgovornost, izražamo enakopravnost. S konceptom obraza, kakor ga zastavi Levinas, si lahko pomagamo pri razlagi tega,

³³ Do istega rezultata - neobstoja absolutne svobode - na tak ali drugačen način pride več različnih avtorjev. Omenjali smo že Eagletona (2008a), ki absolutno svobodo prepozna v izpraznjenosti pomena, v nečem, izpraznjenem smisla, nečem, brez kakršne koli vsebine, ter nato doda: “In kakšen smisel ima kolonizirati svet, ki mu je odvzeta vrednost?” (Eagleton 2008a, 101) Kojève v okviru razlage (dialektične) negacije, ki predstavlja pot do Bitja, pojasni, da neka identiteta A po dialektični negaciji preide v ne-A, pri čemer ne-A ne pomeni ničevosti, temveč v sebi ohrani A (Kojève 1980, 203–204). Čisto ničevost - in absolutno svobodo - bi lahko predstavljala zgolj predpona “ne”, vendar pa ta v izoliranosti ni nič drugega kot smrt. Za Arendtovo svoboda, podobno, ni atribut posameznika, temveč usklajeno delovanje vseh “nas” (Butler 2014, 148). O svobodnem dejanju, ki ne pomeni kakršnega koli ravnanja, saj bi lahko s tem škodovali drugemu, spregovori tudi Kant, vendar razlog za to odkrije povsem drugje - če ne moremo početi vsega, kar nas je volja, potem je to zato, “ker je nemogoče dokazati, da smo v resnici svobodni v želenju, da nobena empirična reprezentacija resnično ne vpliva na našo voljo.” (Zupančič 2011, 23) Vseeno Kant svobodo subjekta uspe odkriti - povezavo z njo najde prek koncepta krivde, ki kaže vpisanost subjekta v nekaj, kar sicer izgleda kot nujnost -, vendar pa bi nadaljnja podrobna razlaga, ki zahteva precejšnjo previdnost - gre namreč za krivdo, ki je posledica svobode, manifestirane na ravni razcepa subjekta in ne na nadaljnji zavestni ravni ali strnjeno prek Freuda: “Posameznik ni samo veliko bolj nesvoboden kot verjame, temveč tudi veliko bolj svoboden, kot ve.” (Zupančič 2011, 26–28) -, presegala tisto, kar smo želeli izpostaviti na tem mestu. Morda omenimo le še to, da, če se vrnemo na pogostejšo idejo o omejenosti zasebne svobode z nekim družbenim okvirjem, le-to seveda izražajo tudi ubeseditve, ki so že vstopile v vsakdanji govor, kakršna je npr. “Moja svoboda se konča tam, kjer se začne svoboda drugega.”, kar naj bi bila parafraza Chafee-jeve “Your right to swing your arms ends just where the other man’s nose begins.”

kako Drugi na nas naslavlja zahteve, kako nas Drugi nagovarja in kliče ter, kakor bomo ugotovili kasneje, zakaj se nam je Levinasova etika zdela primerna za obstoječe delo.

Na vprašanje, kakšno vlogo ima v njegovi analizi 'obraz' drugega pri posegu v ontologijo, Levinas odgovarja:

Pristop k obrazu je najbolj temeljna oblika odgovornosti. Kot tak, je obraz drugega vertikalnost in navpičnost; je znak relacije moralne pravičnosti [rectitude]. Obraz ni pred mano, temveč nad mano; je drugi pred smrtjo, ki gleda skozi in izpostavlja smrt. Drugič, obraz je drugi, ki me naproša, naj ga ne pustim umreti samega, kakor da bi - če bi to dopustil - s tem postal sokrivec njegove smrti. Obraz mi torej pravi: ne boš ubijal [you shall not kill]. V relaciji z obrazom sem izpostavljen kot uzurpator mesta drugega. /.../ V skladu s tem moja dolžnost do odgovora drugemu suspendira mojo naravno pravico do samopreživetja. Moja etična relacija ljubezni do drugega izhaja iz dejstva, da jaz sam s sabo ne more preživeti, da ne more najti pomena znotraj lastnega bitja-v-svetu, znotaj ontologije enakosti. /.../ Izpostaviti se ranljivosti obraza pomeni postaviti svojo ontološko pravico do eksistence pod vprašaj. V etiki ima pravica drugega do obstoja primat nad mojo. /.../ Obstaja judovski pregovor, ki pravi, da so "materialne potrebe drugega moje duhovne potrebe". (Levinas v Levinas in Kearney 1986, 23–24)

Obraz besed seveda ne izreka dobesedno - zapoved "Ne boš ubijal." ni izražena neposredno, tako kot tudi moj odgovor nanjo, "Tukaj sem.", ne pomeni, da te besede izgovorimo skozi usta v dialogu z Drugim. V zapoved obraza je prenešen njegov pomen, ki ga ne gre reducirati na kakršno koli reprezentacijo ali premikajoča se usta: "Nekdo ali nekaj drugega govori, ko je obraz izenačen z določeno vrsto govora; je govor, ki ne prihaja skozi usta oziroma če, potem tam nima ultimativnega

izvora ali pomena.” (Butler 2006, 133) Obraz ne pomeni (nujno) materialnega človeškega obraza³⁴ - izražanje obraza lahko poteka tudi, kot s primerom navaja Butlerjeva, skozi dele telesa, ki jočejo, kličejo, se razkrivajo v ranljivosti; ‘obraz’ je, skratka, razseljen, premeščen z mesta fizičnega obraza (prav tam). Je koncept in ne človeški obraz, četudi je etična relacija srečanja *obraza-proti-obrazu* ključna za vzpostavitev človeškosti, humanosti (Butler 2006, 141). Vanj je zajeto izražanje, ki, skrčeno v zapovedi, kaže na meje ubesedljivega, na barthesovski - v kontekstu fotografije in fotografske ekstaze - *punctum* in ne *studium* (v Santner 2006), na neprevedljivost dehumanizirajočih situacij, na nekaj izgubljenega, na poskus predstavitve nečesa nepredstavljivega, na prekarnost, ki se je ne da neposredno lingvistično izraziti ali reprezentirati, vendar smo jo dolžni prepoznati in se nanjo odzvati - srečanje obraza tako na nek način tlakuje pot različnim oblikam solidarnosti z drugimi. Levinasov koncept obraza je pri tem dovolj pozitiven, da naslavlja neko bitje, ter od slednjega hkrati dovolj ločen, da bi mu narekoval neposredno: “Tovrstno drugost Levinas locira /.../ v obraz drugega. Obraz ni neka druga površina. /.../ Percepcija obraza drugega je odgovornost.” (Lingis 1986, 227)

Obraz tujca, reveža, vdove in sirote v strnjeni lingvistični zapovedi nastopa ravno zato, ker tisto, kar se skozi njega izraža, naleti na meje prevedljivega, na točko, v kateri jezik postane nem. Etična zahteva ni zvedljiva na raven ontologije in tudi zato lahko rečemo, da četudi lahko umorim telo drugega, skupaj z njim ne morem umoriti tudi obraza (Butler 2014, 54). Vez z Levinasovim Drugim ni vez s telesnim Drugim, temveč z nečim, onkraj mesa in krvi, tj. z nečim, kar se razkriva skozi obraz. Obraz, še drugače, ni beseda, besede lahko govorijo skozenj ali še drugače: “Obraz, če njegov pomen pojasnimo z besedami, je tisto, za kar nobena beseda ne deluje resnično.” (Butler

³⁴ Prav nasprotno, saj je namreč slednji lahko za tisto, kar je izraženo v konceptu ‘obraza’, tudi ovira. Butlerjeva tako navaja primere medijskih portretnih reprezentacij npr. Osama bin Ladna, Saddama Husseina ipd., ki so lahko uporabljene tako, da služijo ciljem vojne, v okviru katerih, recimo, bin Ladnov obraz postane obraz terorja (Butler 2006, 141). Nekoliko novejši primer je npr. zloraba videa, ki prikazuje del večurnega čakanja Dzhokhar Tsarnaeva - obsojenega zločinov, ki se nanašajo na bombni napad na Bostonskem maratonu 2013 - v zaporniški celici, iz katerega je bila zajeta fotografija ravno v trenutku, ko je Tsarnaev pogledal v kamero ter pokazal sredinec (Greenwald 2015b). Zgolj fotografija, ne pa tudi posnetek, iz katerega je jasno razvidno, da je bila gesta pač posledica dolgočasnja 19-letnika med večurnim čakanjem v zaporu, je bila uporabljena za dokazovanje njegove sovražnosti, neobžalovanja zločina, posmehovanja v obraz avtoritetam: “Zrnatost fotografije in bližina njegovega obraza objektivu sta ustvarili podobo, ki grozi in dehumanizira: ta zaprta pošast v oranžni obleki se vam roga v obraz, polna nebrzdanega besa in sovrašva, ki je usmerjeno prav na vas.” (prav tam). Na drugi strani pa lahko obraz prepoznamo recimo v gesti nogometaša Ibrahimovića, ki je v neki tekmi po zadetku gola slekel majico in razkril nove začasne tatuje, s katerimi je želel - pustimo ob strani morebitne latentne namene - opozoriti na lakoto po svetu: “Ko sem slekel majico na tekmi proti Caenu, so me vsi spraševali, kaj pomenijo ti novi tatuji. Na telesu sem imel 15 začasnih tatujev, imena resničnih ljudi, ki trpijo zaradi lakote /.../ Kamorkoli grem, me ljudje prepoznajo, vzklikajo moje ime, me pozdravljajo. Vendar obstajajo imena, ki jih nihče ne pozdravlja.” (Associated Press 2015a) Obraz v tem primeru ni nogometaševo telo, niti ne konkretni tatuji - obraz je tisto, kar se izraža skozi njih, tisto, v čemer konkretni reprezentaciji spodleti.

2006, 134) Podobno idejo lahko izluščimo tudi iz Dusselove *Filozofije osvoboditve* (1985), za katero bi lahko rekli, da Levinasove bolj metafizične filozofske nastavke dopolni z zgodovinskim kontekstom, razkritje obraza v vsej njegovi zunanosti pa sicer najde v trenutku, ko nas šokira izpad nekega elementa iz sistema, ki naj bi mu pripadal, kakor nas npr. preseneti, kadar nas taksist vpraša: “*Kako kaj gre?*”. “Še bolj pa kadar nekdo reče, “Prosim, pomagaj mi!” ali “Lačen sem, daj mi nekaj jesti!”.”³⁵ (Dussel 1985, 40)

Skozi skušnjava po umoru ter zapovedjo, ki me od tega odvrta, obraz razkriva tako ranljivost, šibkost, izpostavljenost, prekarnost drugega na eni strani, kot mojo zmožnost, da drugega prevaram, izkoristim, nad njim izvajam nasilje, mu povzročim smrt na drugi: “Obraz tako označuje prekarnost Drugega in prav tako škodo, ki jo lahko povzroči moje lastno nasilje.” (Butler 2014, 56) V naši moči je, če parafraziramo Dussela (1985, 17), da se poljubimo ali pobijemo. Na nek način lahko zapoved obraza beremo tudi kot zapoved, ki nas preganja, ki iz nas naredi talce z odmevanjem napetosti med strahom, da bomo zagrešili nasilje ali da bomo njegova žrtev, ki ne prihaja iz spokojnega kraja, vendar nam narekuje, naj ohranjamo mir (Butler 2014, 59), naj odgovorimo in prepoznamo prekarnost ne zgolj drugega, temveč prekarnost kot pogoj življenja samega, ki v primeru manka pravičnosti in vztrajanja na egoizmu ugasne tako tam kot tu, pri čemer Levinasov poudarek v ospredje vsekakor postavlja “tam”. “Strah za Drugega, za sosedovo smrt, je moj strah, vendar v njem ni ničesar iz strahu *za* mene.” (Levinas 1986, 39) Levinasova pozicija je usmerjena v razumevanje prekarnosti Drugega, od koder izhaja tudi asimetričnost zapovedi in odgovornosti, ki jo lahko v tem kontekstu beremo kot relacijo, ki ne pričakuje vzajemnosti, recipročnosti. Razumevanje krhkosti Drugega, njegove agonije, nezmožnosti samoobrambe rezultira v dolžnosti po sprejemanju - tudi iz tega izhajajoče - odgovornosti ter odgovora, ki v okviru etične relacije zavre skušnjava po umoru, preusmeri agresijo in preneha favorizirati enako.

Ravnanje, ki je temu nasprotno, odiranje zahteve in obračanje hrbta, pomeni poslužiti se moči, ki je nimamo ali je ne bi smeli imeti/uporabiti - z drugimi besedami, gre za drug način “zatrjevanja, da

³⁵ Znotraj sistema je zunanost ali drugost drugega po Dusselu prekrita z masko, ki jo povzroči alienacija in ki prekrije obraz drugega ter ga definira in ovrednoti glede na funkcijo, ki jo ta opravlja v danem okvirju - drugi je tako delavec, uslužbenec, kmetovalec ipd. (Dussel 1985, 62). V okviru nekega sistema, ki brez tega da nekoga izloča niti ne stoji, in s sistemskim konceptualnih aparatom pravzaprav, tako Dussel, drugega nikoli ne moremo razumeti. Vselej se pojavi kot nekaj tujega, drugačnega, kot nekaj, kar grozi (zamišljeni) enotnosti in čistosti enakega. Z drugimi besedami: gre za radikalnega Drugega in ne za Drugega, ki si ga sistem morebiti in v najboljšem primeru celo lahko zamisli in *tolerira*, saj se tudi toleriranje nanaša na zgolj tisto, kar ustreza (hierarhični) sistemski predstavi, kar uteleša njegove ideje drugosti, kar je Drugi, v kolikor nam je podoben, torej nekaj, kar v resnici ni Drugi, temveč zgolj nek njegov preostanek v obliki pasivizirane, nadvladane žrtve.

je politično izpodrinilo etično” (Butler 2014, 55). V razmisleku o vezi med etiko in politiko, v katero globlje sicer ne bomo vstopali, Butlerjeva (2010) na drugem mestu izhaja tudi iz ontologije telesa, ki prav tako implicira prekarnost življenja, njegovo izpostavljenost, razkrivanje, ranljivost ipd. Svoje razvijanje naveže na nujnost vezi z drugimi, na nujno vpetost posameznika v neke normativne ter družbeno-politične okoliščine, ki maksimizirajo prekarnost enih ter minimizirajo prekarnost drugih; ki kažejo na to, da enakopravnost ni lastnost, dodeljena z rojstvom, temveč je nekaj, kar se lahko razvije šele v skupnosti - življenje, zunaj vpetosti v nek okvir, ne obstaja, vzpostavi in razvija se v skladu z danimi okoliščinami, ki bodisi omogočajo bodisi onemogočajo njegov razcvet, pri čemer pa je bistven premislek o tem, kako okvir prepoznava in razpolaga s svojimi močmi (Butler 2010, 2–7). Z drugimi besedami: etična zahteva kot plod prekarnosti življenja ni reducibilna na raven političnega, vendar od njega ne more biti popolnoma odrezana. Etična zahteva v politično vstopi v trenutku prisotnosti (vsaj) treh in ne dveh (Levinas v Levinas in Kearney 1986, 21), v trenutku, ko imamo množino, znotraj katere pridobi nek specifičen, nadaljnji pomen, ki relacijo neskončne odgovornosti uporabi in reformulira v kontekstu družbeno-politične odgovornosti in pravičnosti. Še drugače: “Prekarnost označuje tisto politično povzročeno stanje, v katerem nekaterim populacijam spodleti v družbenih in ekonomskih omrežjih podpore in v katerem postanejo različno izpostavljene rani, nasilju in smrti. Te populacije so izpostavljene višjemu tveganju za bolezn, revščino, lakoto, razseljevanje ter nasilje brez zaščite.” (Butler 2010, 25–26) Politika, skratka, določa, ali lahko tisto, s čimer se ukvarja tovrstna etika, raste ali pa je onemogočeno, zatrto.

Podeljevanje prednosti nekaterim življenjem pred drugimi ter na globalni ravni neenakomerno razporejena ranljivost, ki ukinja možnost prostora, v katerem bi si, rojeni kot različni, enakost (oz. enakopravnost) v neenakosti šele lahko in morali zagotavljati, je tisto, kar bi Levinas povezal z enakim, s končnim, z egoističnim, z nepravičnim. Pogoje, znotraj katerih je to dopustno, je treba prepoznati in jih prikazati kot nedopustne, kot promotorje neutemeljene neegalitarnosti. Primarna dovzetnost, ki predpostavi možnost zlorabe, ki ranljivosti v neki meri ne more zastaviti ločeno od neizbežnosti, nujnosti, je podlaga odgovornosti ter pravičnosti, pravice do njune zaščite, ki prekarnost razume kot vsem skupno ter do nje goji spoštljiv odnos, utemeljen na etični obligaciji. “Prekarnost implicira družbeno življenje, tj. dejstvo, da je neko življenje v nekem smislu vedno v rokah drugega. /.../ /P/rekarnost soobstaja z rojstvom...” (Butler 2010, 14) Na nek način je ravno to - ranljivost, prekarnost, drobnost neprevidnosti, ki lahko povzroči, da nam spolzi iz rok - tisto, kar

življenje naredi tako vredno: “Življenje je izmuzljivo [perishable], zato se moramo boriti, da se nam ne izmuzne.” (Butler 2014, 67)

5 Etika in zlo

Virtue is a stranger in this world. Boundless egoism, cunning, malice are actually always the order of the day. It is wrong to deceive young people about this. This simply means that, later, they will realize that their teacher was the first deceiver they encountered. (Arthur Schopenhauer)

Neke životinje imaju ljudske osobine. Ostale volim.
(Doviđenja, kako ste? (2009))

Med razlago koncepta obraza smo omenili, da tisto, kar ta Levinasov koncept resnično zajema in uokvirja, pri poskusu ubeseditve naleti na svoje meje. Tistega, kar se nam resnično razkriva skozi obraz, z besedami ali kakršno koli možnostjo reprezentacije neposredno ne moremo predstaviti. V okviru simbolnega, ki je okvir človeškega, za nas ostaja vselej nedosegljivo. Iz pripon, ki jih Levinas najpogosteje pripne obrazu, tj. revež, tujec, sirota ipd., smo iz koncepta nato izpeljali misel o prekarnosti življenja ter poskusili razložiti njene nadaljnje implikacije, pri čemer je bila kot ključna izpostavljena odgovornost za Drugega. Drugi pri Levinasu seveda ni vsak Drugi. Derrida, ki na nekem mestu govori o odgovornosti in jo označi za bodisi ekscesivno, prekomerno bodisi neobstoječo, sorodno temu omeni, da bi poskus in odgovor vsakemu Drugemu povzročil nič drugega kot ravno nasprotno - torej situacijo radikalne neodgovornosti (Butler 2006, 140). Levinasov Drugi je skratka tisti Drugi, ki se razkriva skozi obraz.

Pa vendar si ne moremo kaj, da nas ne bi tisto nedosegljivo begalo še naprej oziroma da ne bi poskusili z nekoliko drugačnim branjem Levinasa - branjem, ki ga sam najbrž ni načrtoval - priti še do nečesa drugega. Kaj je tisto, kar nam obraza še ne dovoli zapustiti, kaj nas k njemu napeljuje še nadalje, kaj v njem je takšnega, do česar lahko prispemo po neki drugi poti ali učinek česa je lahko tisto, kar se izraža v obrazu? Kaj poleg prekarnosti lahko zagledamo v obrazu, če vanj posvetimo pod nekoliko spremenjenim kotom? O čem lahko priča obraz oziroma žrtev česa lahko rezultira v razgaljanju obraza, klicu golega tujca? Kaj lahko uzremo v znakovnem in označevalnem vakuumu, če do njega pristopimo prek psihoanalize, četudi naj bi Levinas, ko je bil povprašan o tem, kaj si o njej misli, odgovoril z vprašanjem, ki je psihoanalizo izenačilo z obliko pornografije (Butler 2006, 140). Ker je naša sodba o tem nerelevantna in to mesto zanjo neprimerno, v njegovo mnenje neposredno ne bomo drezali, ampak si le ... mislili svoje.

5.1 Etika v psihoanalizi ...

Po mnenju sv. Avguština tisti, ki so tako kot farizeji krepostni le zato, ker postava to zahteva od njih, niso resnično svobodni, prav tako kot jaz nisem odgovoren državljan, če se vzdržim tega, da bi nekomu razbil gobec, le zato, ker me je groza zvoka policijskih siren. (Terry Eagleton)

Ugoden trenutek, ki smo ga z napovedjo nekoliko podrobnejše obravnave etike v psihoanalizi obljubljali že nekje višje v nalogi, torej prepoznavamo na tem mestu. Tukaj in zdaj ter relativno na kratko in hitro želimo torej skicirati, kako in zakaj kot ključno izhodišče etike v psihoanalizi služi Kantov kategorični imperativ, kako je Lacan slednjega spojil s tistim, čemur psihoanaliza pravi Realno subjektive želje in zakaj je bil torej Kant prvi, ki je na nek način orisal dimenzijo *onkraj načela ugodja* (Žižek v Zupančič 2011, vii) oziroma zakaj je bil kantovski prelom eden izmed možnih zgodovinskih pogojev psihoanalize nasploh (Miller 1992, 66).

Psihoanaliza, najprej, etiki zada dva ključna udarca, oba osredinjena okoli Kanta: glede na freudovskega filozofski koncept moralnega zakona ni nič drugega kot psihoanalitični koncept nadjaza, glede na lacanovskega - ki sicer sledi Freudu (Miller 1992, 59) -, po katerem naj bi Kant sicer odkril pravo jedro etike, ki ne more biti zreducirano na nadjaz, pa težava vendarle ostaja na ravni spoja tega jedra z objektom volje (Zupančič 2011, 1-2).

Ker nas na tem mestu zanima predvsem slednji, torej lacanovski, velja najprej izpostaviti, da je bilo tisto, kar je Lacan pri Kantu najbolj cenil, to, da se slednji v nasprotju z uveljavljeno etiko ni oziral na to, ali je neko dejanje možno izvršiti ali ne - etika kot taka je zahteva po nemogočem, nemogoče pa je hkrati tisto, kar po Lacanu predstavlja prej omenjeno jedro etike, ki ga naveže na realno človeške želje (prav tam, 3). Kakor nadaljuje Zupančičeva, tradicionalna etika to dimenzijo izključuje, Kantovo razumevanje se lahko vanjo vrača zgolj kot nek eksces, ki pa je po Kantu postal tudi edini možni način, kako etiko sploh misliti. Dodaten pomemben prelom Kanta s tradicionalno etiko pa je v tem, da njegova etika ni etika dobrega oziroma etika, ki bi se ozirala na dobro, ki bi iz dobrega izhajala ali k dobremu stremela, temveč je etika, katere izvor Kant postavi v moralni, kategorični imperativ (prav tam). Etika, na kratko, v terminih teoretske psihoanalize, ki bere Kanta skozi Lacana, ustreza dimenziji želje, dimezniji, ki cilja na presežek, na nekaj, kar zmoti princip

realnosti, kar je indiferentno do ugodja ali kantovskih patologij³⁶ in kar stremi k užitku, je ekscesivno in - kakor užitek - ne služi ničemur, je samo sebi namen. “Kantovska morala je brezmejna. /.../ Z eno besedo, kantovska morala žrtvuje načelo ugodja.” (Miller 1992, 62)

Etika je po Kantu tisto, kar se ne meni za življenje in njegova običajna ugodja (Kant v Zupančič 2011, 7–8), je tisto, kar je v življenju večje od življenja samega. Ravnati etično pomeni ne ozirati se na kakršni koli objekt, ki bi lahko bil motivacija nekega dejanja, etično dejanje je storjeno v skladu z dolžnostjo in, bistveno, *zaradi* dolžnosti same. Takšna formulacija onemogoči tudi reduciranje Kantove etike na raven formalizma, saj “etika zahteva ne le, da je dejanje skladno z dolžnostjo, temveč tudi da je ta skladnost edina ‘vsebina’ ali ‘motiv’ tega dejanja” (Zupančič 2011, 14). Vprašanje, kako lahko oblika oziroma forma sovpadе z motivom oziroma postane vsebina, je za tovrstno etiko ključno. Je vprašnje, katerega pozitivni odgovor bi za Kanta - ki možnosti dosega ‘čiste forme’ človeku sicer ne pripiše in jo kasneje demonstrira šele Lacan³⁷ - pomenil doseganje najvišjega dobrega, “svetosti volje” (prav tam, 16).

5.2 ... ter sovpad Dobrega in Zla

The balance is positive. The cost doesn't matter.
(Marc, L'amour est un crime parfait (2013))

Ker Kant posamezniku odvzame možnost doseganja najvišjega dobrega oziroma slednje vidi kot za končnega (smrtnega) posameznika preprosto nedosegljivo, pri definiranju možnosti najvišjega

³⁶ Patološko pri Kantu ni nasprotje normalnega, temveč ta izraz Kant uporablja za dejanja, ki so z nečim motivirana, torej povsem racionalna; neetična, vendar “normalna” (Zupančič 2011, 7).

³⁷ V iskanju empirične možnosti dosega etičnega dejanja Zupančičeva tega najde s pomočjo Lacana. Ta namreč Kantovo predpostavko, ki je v tem, da nas pri nekem ravnanju nič, razen moralnega zakona, ne more odmakniti od patoloških motivov, dopolni tako, da ji doda užitek [jouissance]. Pomembna implikacija užitka je naslednja: užitek ni stvar volje, posameznik lahko na nek način ravna, *če to želi ali ne*; če je užitek stvar volje, potem predstavlja kvečjemu tisto, česar si posameznik ne želi, tj. Realno (Zupančič 2011, 100). Užitek je namreč tudi drugo ime za komunikacijo med nagonom smrti in libidom, sam po sebi *jouissance* pomeni neko uničenje, za razliko od ugodja, ki ga vodi določena zmernost, dobrobit (Miller 1992, 69–70).

Po krajšem ovinku, ki zavrne opustitev razcepa med mestom izrekanja ter izrečenim kot pogojem etičnega dejanja, Zupančičeva za uspešno dejanje definira ravno dejanje, ki je strukturirano kot paradoks lažnjivca - paradoks lažnjivca je v tem, da slednji nikoli ne more reči “Jaz lažem.”, saj bi s tem govoril resnico. Lacan ta paradoks razreši tako, da loči med subjektom izrekanja ter subjektom izrečenega; jaz, ki izreka, ni enak jazu izrečenega (Zupančič 2011, 102). Če se vrnemo k etičnemu dejanju, lahko rečemo naslednje: na ravni “*lažem*” se vselej nahaja kantovski patološki subjekt, ki ga določa Drugi, vendar pa obstaja še “*jaz*”, ki je določen retroaktivno, ki ga ustvari šele izrekanje oziroma dejanje samo (prav tam, 103). “Etični subjekt ni subjekt, ki *želi* ta objekt, temveč sam ta objekt. V [etičnem] dejanju ni ‘razcepljenega subjekta’: je “tisto” (lacanovski a) ter subjektivna figura, ki iz tega nastane.” (Zupančič 2011, 104)

Dobrega vpelje zahtevo po nesmrtnosti duše (Zupančič 2011, 79). Do najvišjega Dobrega lahko vodi le pot neskončnega napredka, zato mora Kant bitju, ki je končno, dodati dimenzijo neskončnosti: "Najvišje dobro je torej praktično možno samo ob predpostavki nesmrtnosti duše, slednja, kot neločljivo vezana na moralni zakon, pa je postulat čistega praktičnega uma." (Kant v Zupančič 2011, 79) Kakor nadaljuje Zupančičeva, ki najprej resnico nesmrtnosti duše najde v nesmrtnem telesu, je Kantova formulacija nesmrtnosti identična tisti, ki jo kot odgovor na neko specifično zagato navede tudi de Sade - osnovni problem njegovih junakov je ta, da žrtve prehitro umrejo, da telo ni narejeno po meri užitka, temveč ugodja, da je ugodje užitku v napoto (Zupančič 2011, 80–81). De Sade v iskanju odgovora, kako prestopiti to mejo, tega najde v fantazmi neskončnega trpljenja, pri čemer Zupančičeva jasno izpostavi, da relacija med ugodjem in užitkom sega onkraj seksualnih konotacij in lahko zajame tudi relacijo med ugodjem in dolžnostjo (prav tam, 81). Soroden problem se torej pojavi tudi pri Kantu, ki težavo umesti v patološko kot tisto, kar je lahko etičnemu v napoto - svoboda, ki je vezana na razcep subjekta, predpostavlja ločitev od patološkega, patološko pa *milo za drago* vrne tako, da svoj zakon - ugodje v bolečini - postavi na pot, po kateri sledimo kategoričnemu imperativu in posameznikov neposredni interes nadomesti z nečim drugim, npr. idejo o nečem širšem dobrem, v imenu katere je posameznik pripravljen žrtvovati lastno dobro (prav tam). Svoboda je torej vselej dovzetna za neko omejitev, bodisi slednja izvira iz neke patološkosti (takšnega ali drugačnega ugodja) bodisi njen izvor predstavlja posameznikova smrt (prav tam, 82).

Tisto, kar nam omogoča to prepreko preskočiti, je tisto, kar Lacan imenuje fantazma, ki v okviru Kantove nesmrtnosti duše nastopa kot nek garant, da bo slednja vendarle uspela doseči svoj cilj in sovpasti z moralno perfekcijo, s čistim etičnim aktom, če se bo - *one step at a time* - postopoma očistila vse patološke navlake (prav tam). Vendar pa logika postopnega očiščevanja hkrati predpostavlja nadaljnjo krepitev pozicije velikega Drugega - subjekt se v neskončnost "cepi", pri čemer Drugi postaja vse močnejši ter subjekt vedno bolj maltretira, od njega zahteva vedno več (Zupančič 1993, 83). Drug izhod, izhod, ki manko Drugega ohranja, zato sledi neki drugi paradigmi, tj. paradigmi samomora, ki se od fantazmatske razlikuje ravno v neohranjanju konsistence Drugega: "To smer ubere neka druga linija Kantove praktične filozofije, tista, ki zadeva vprašanje radikalnega oziroma diaboličnega zla." (prav tam, 84)

Od tu naprej je za začetek za nas najbolj pomembna izpostavitve razlikovanja med samomorom, ki sledi logiki žrtvovanja, tj. logiki neskončnega očiščevanja, ki, kot smo omenili, v končni fazi služi

ohranjanju konsistence velikega Drugega, ter samomorom, katerega osnovni "namen" je ta, da ne služi nobenemu namenu (Zupančič 2011, 83–84). Kot tak se nahaja 'onkraj načela ugodja', onkraj kalkulacij, onkraj dejanja A, ki bi bilo v službi B-ja, torej onkraj dejanja, v katerem bi bilo možno prepoznati Kantov hipotetični imperativ³⁸. Ključno pri tovrstni obliki samomora je to, da sebe ubijemo v prestopu neke simbolne meje, da sebe torej ubijemo simbolno, v Drugem, skozi Drugega, da uničimo tisto, kar nam je v simbolnem redu zagotavljalo identiteto, podeljevalo pomen, smisel³⁹, pri čemer tovrstno, diabolično zlo skozi občutek nelagodja oznanja odmevanje v nečem ravno "nasprotnem", tj. v čistem etičnem dejanju (prav tam, 84). Za Kanta, skratka, ni nič lažje doseči Zla kakor Dobrega (prav tam, 87). Preden pa to trditev razčlenimo podrobneje, bomo na kratko omenili še, kako je Kant razumel zlo.

Kant, najprej, razlikuje med tremi vrstami zla: (1.) *šibkost človeške narave*, v okviru katere se patološkim motivom prepustimo želji po dobrem navkljub; (2.) *nečistost človeške volje*, kjer je maksima sicer izenačena z realiziranim dejanjem, vendar pa smo na določen način ravnali ne zaradi spoštovanja moralnega zakona, temveč zaradi drugih razlogov (npr. lastnega interesa); (3.) *hudobija/radikalno zlo*, v okviru katerega neka patološkost postane pogoj spoštovanja moralnega zakona (Zupančič 2011, 88–89). Spoštovanje moralnega zakona postane, kar zadeva tretjo vrsto Kantove opredelitve zla, takorekoč kolateralna škoda: "Moralni zakon spoštujemo zgolj 'po nesreči', ko nam ustreza ali ko je kompatibilen z našimi patološkimi tendencami." (prav tam, 89) Tem trem vrstam Kant doda še *diabolično zlo* ali zlo, ki naj ne bi bilo aplikabilno na ljudi ali drugače in ponovno: nič lažje ni doseči Zla kakor Dobrega⁴⁰ (prav tam, 89–90). Diabolično zlo bi, če bi bilo dosegljivo, pomenilo ravnati v nasprotju z moralnim zakonom, pri čemer bi bilo to ravnanje povzdignjeno na raven maksime, torej na raven vodila, ki bi naše delovanje usmerjalo proti etičnemu in se pri tem ne bi oziralo na nobene posledice (Zupančič 2011, 90) ... in to bi bilo, kot zapiše Zupančičeva, "preprosto absurdno" (prav tam, 91).

³⁸ Kant razlikuje med t.i. *hipotetičnimi imperativi*, v okviru katerih neko dejanje storimo zavoljo dosega nekega drugega cilja, ki torej napotujejo na nekaj onkraj dejanja samega, na nekaj po dejanju, ter t.i. *kategoričnim imperativom*, ki - če ponovimo - pomeni storiti (etično) dejanje zaradi dejanja samega, ne ozirajoč se na karkoli drugega, na karkšnokoli morebitno kompenzacijo, gre za dejanje, ki je samo sebi namen ali ki, z drugimi besedami, ne služi ničemur (glej Zupančič 1993, 10).

³⁹ Zupančičeva tu navaja primer, ki razlikuje med "navadno" usmrtnitvijo monarha, ki predstavlja patološko dejanje v smislu, da ohranja simbolno mesto nedotaknjeno in omogoči zgolj nadomestitev nekega empiričnega posameznika z drugim, ter formalno usmrtnitvijo monarha, ki hkrati pomeni tudi usmrnitev oz. samomor ljudstva, saj je ljudstvo definirano v odnosu do monarha, do simbolnega reda, utelešenega v monarhovi simbolni funkciji, ki ljudem šele daje simbolno eksistenco (Zupančič 2011, 84–85).

⁴⁰ Kot bi opisal Lacan: Dobro je maska 'diaboličnega' Zla, Lepo je maska Grdega (Žižek 2008, 190).

Problem Kantove artikulacije diaboličnega zla Zupančičeva identificira v naslednjem: če je moralni zakon zakon, ki ne daje nobenih neposrednih in konkretnih navodil, nobenega "kaj" je treba storiti, ki bi ga šele naredil za celega - moralni zakon namreč pravi naslednje: '*Deluj tako, da lahko velja maksima tvoje volje vselej hkrati kot načelo obče zakonodaje*' (Zupančič 1993, 18) -, temveč nas zgolj napotuje k dolžnosti ali temu, *kako* ravnati, potem njegova opozicija postane moralni zakon sam. Ravnati onkraj patoloških motivov, pomeni ravnati dobro, diabolično zlo tako nujno sovpadе z najvišjim dobrim ali še drugače: na ravni etičnega akta razlika med dobrim in zlim ne obstaja (Zupančič 2011, 90–92). Edina razlika, ki pravzaprav nastane med Kantovo vpeljavo najvišjega dobrega ter diaboličnega zla, je ta, da Kant najvišje dobro podpre z idejo o nesmrtnosti duše, vendar pa si, kakor doda Zupančičeva, zlahka predstavljamo tudi reformulacijo dela Kantovega besedila o nesmrtnosti duše v odnosu do diaboličnega zla: "Doseganje najvišjega zla na svetu je nujen predmet volje, ki jo določa (ne)moralni zakon. /.../ Popolno ujemanje volje z (ne)moralnim zakonom je diabolično, kar je popolnost, ki je ne more nikoli doseči nobeno racionalno bitje tega sveta. /.../ Neskončno napredovanje je možno samo ob predpostavki o nesmrtnosti duše. Najvišje zlo je torej praktično možno samo ob predpostavki o nesmrtnosti duše." (Zupančič 2011, 91)

Etično se, če nekako strnemo, tako z zlim kot z dobrim ne ukvarja. Ne gre za to, da etično dejanje ne bi moglo biti ne dobro ne zlo, ne gre za to, da etično dejanje nima nobenih konsekvenc, temveč za to, da je etično do obojega indiferentno, da ne eno ne drugo ne vstopa v kriterij etičnega dejanja. Zaradi svoje transgresivne narave, zaradi prestopanja mej in torej kršenja nekih že uveljavljenih zakonov, načel, zaradi poseganja in rušenja nekega že vzpostavljenega ravnotežja pa je tovrstno etično sicer pogostejše kot ne dojeno kvečjemu kot zlo. V tem smislu Zupančičeva definira nujen sovpad etičnega dejanja in zla, pri čemer znotraj tega okvira zlo implicira "transgresijo", spremembo nečesa, kar že je, pomeni neko strukturno zlo in ne nekaj, kar kot zlo razumemo sicer (Zupančič 2011, 95). Vendar pa je možno - in indiferentnost moralnega zakona do tega odpira prosto pot - tudi tisto, kar kot zlo razumemo običajno, torej neko empirično zlo, razumeti kot etično. V nadaljevanju bomo kot etično dejanje podrobneje skušali predstaviti ravno dejanje nekega izkustvenega zla, kamor - če zlo razumemo kot slabo, za drugega škodljivo - cilja tudi Lacanova provokacija, implicirana v vztrajanju na želji kot najbolj jasno izraženem ravno v dejanju, ki se mu posameznik ne more izogniti škodi drugemu navkljub oziroma ki pomeni vztrajanje zgolj v kolikor hkrati škoduje drugemu (prav tam, 55).

5. 3 Zlo kot sublimno, zlo kot etično, zlo kot človeško

If we are however disposed to the opinion that we can have a better cognition of human nature known in its civilized state (where its predispositions can be more fully developed), we must then hear out a long melancholy litany of charges against humankind - /.../ of a hearty goodwill that nonetheless admits the remark that 'in the misfortunes of our best friends there is something that does not altogether displease us';
(Immanuel Kant)

The first definition [of humanity], therefore, is that human beings in their immediacy are not what they ought to be. (Georg W. F. Hegel)

Evil is supposed to be special, not commonplace. It is not like lighting up a cigarette. Malevolence cannot be monotonous. (Terry Eagleton)

Do vprašanja o tistem neubesedljivem, tistem, ki presega vse meje razumljivosti, kakršno koli možnost razlage, ubeseditve, ki bi pojasnila grozljivost, lahko pristopimo tudi prek njegove istočasne privlačnosti. Z drugimi besedami: "Kako je možno, da je tisto, kar je zastrašujoče, kar vzbuja strah in grozo, hkrati fascinantno, da hkrati in z enako gotovostjo, privablja gledalčev pogled in uteleša grozljivi užitek?" (Šterk 2012, 168) Zakaj grozljiva dejanja - npr. teroristov, serijskih morilcev, pošasti in podobnih 'poosebitev zla'⁴¹ - naš pogled vedno znova privabijo nazaj, četudi smo slednjega ob prvem stiku z njimi morebiti (ali pa praviloma in v trenutku) že umaknili? Verjetno najkrajši in najhitrejši odgovor, ki se vsaj na prvi pogled zdi prav tako odvraten, kakor dejanja, ki jih bomo skušali z njim pojasniti, je ta, da se privlačnost omenjenih dejanj skriva v njihovem sovpadu z našo željo. Kako je to možno in kako je možno grozljiva dejanja opredeliti celo kot etična dejanja; kako je možno o tem govoriti kot o, kakor je na nekem mestu vztrajanje na želji in mesto užitka kot prazno mesto ubeseditil Lacan, "vrhovnem narcisizmu izgubljene Reči" (Zupančič 1996, 149)?

V prispevku *The sublimity of monsters: Kant, Lacan and the Society of Connoisseurs* Šterkova iskanje tega odgovora začne z vpeljavo razlike med lepim ter sublimnim. Lepo je tisto, kar povzroča ugodje, kar pomirja in je prijetno, lušno, varno, harmonično..., sublimno pa tisto, kar

⁴¹ Pri čemer ta označevalec služi vsemu drugemu, samo razumevanju ne. Kot zapiše Jalušičeva: "Demonizacija, ki so je namesto poskusa mišljenja nato deležni tisti, ki obveljajo za zle, oziroma za povzročitelje zla, ne pripomore prav veliko k razumevanju samega problema." (Jalušič 2009, 10)

nastopi kot negativni užitek, tj. šele po prvotni izkušnji in zaradi primarne izkušnje tesnobe in neugodja (Šterk 2012, 169–170, Zupančič 2011, 149–150). Razlikovanje med lepim in sublimnim je na tej točki smiselno zato, ker omogoča umestitev nekega grozljivega dejanja, npr. dejanja umora, v okvir reda umetnosti oziroma enačenje prej omenjenih ‘poosebitev zla’ ter njihovih dejanj z dejanji umetnosti. Sublimno namreč odmeva tudi v freudovsem *unheimlich*⁴², s tem izrazom pa je želel Freud predstaviti ne nekaj tujega, novega, do trenutka srečanja neznanega, temveč ravno nasprotno: nekaj “ekstimnega”, “abjektnega”, nekaj, kar je vse preveč domače; nekaj, kar je neprepoznavno ravno zato, ker prihaja iz notranjosti; drugost, ki ni tam, temveč tu; tujost, ki je bila sprva z jazom identična; nekaj, kar razveljavi razlikovanje med domačim in tujim; nekaj, kar se kot tuje kaže zgolj zaradi potlačitve; nekaj, kar postane prisotno, namesto da bi ostalo *prisotno v odsotnosti*; tujost, ki grozi s prekomerno bližino: “‘Nedomače’ [uncanny] reflektira grozo izpolnitve želje.” (Šterk 2012, 170–171) Če zavoljo večje jasnosti ponovno stopimo korak nazaj, najprej ponovimo tisto, kar smo na tak ali drugačen način v besedilu sicer že definirali.

Prek Millerja (1992, 67) smo npr. govorico oziroma simbolni red že izpostavili kot tisto, kar prepove užitek, ki pa je hkrati tisti, ki vzpostavlja človeško željo. Rečeno drugače, željo vzpostavi individuumov prehod na raven človeškega, simbolnega, torej na raven reda velikega Drugega. Z drugimi besedami, to ne pomeni nič drugega kot to, da se moramo zavoljo pridobitve nečesa, kar hkrati s pridobitvijo postane za vedno “izgubljeno”, četudi v resnici nikoli ni obstajalo⁴³, tj. objekta a, gonila/vzroka želje, odpovedati neposredni realnosti; da s tem, ko postanemo subjekt, hkrati do sebe in ostalih objektov vzpostavimo distanco, alienacijo, odtujitev, ki jo povzroči simbolni, fenomenološki red ali, še drugače, da hkrati s pridobitvijo (ne)ugodja, izgubimo užitek. Slednji postane tisto, okoli česar v okviru simbolnega večno krožimo, česar ne moremo nikoli zares ujeti in kar je torej vzrok in posledica, gonilo in rezultat našega delovanja, ki ga usmerja želja. Če tovrstno opredelitev vendarle dopolnimo z neko teoretično predpostavitevijo možnosti izpolnitve želje,

⁴² Če do tod in na kratko pridemo prek Kanta (povzemamo po Zupančič 1992), začnimo s poudarkom, ki po Kantu vodi do občutka sublimnega, in sicer z ocenjevanjem velikosti. Kant razločuje med dvema vrstama ocenjevanja velikosti, tj. matematičnim in estetskim. Matematično ocenjevanje velikosti v grobem pomeni ocenjevanje utemeljeno na številih in se torej lahko izteka v neskončnost, medtem ko je za estetsko ocenjevanje velikosti, ki bi mu v nekoliko preprostejšem jeziku lahko rekli tudi ‘ocenjevanje velikosti *od oka*’, ključna neka končnost, absolutna velikost. Kantovo prepričanje temelji na tem, da matematično ocenjevanje, v katerem gre za seštevanje enot, občutka sublimnega ne more izzvati, izzove ga lahko zgolj estetsko. Temu pogoju sublimnega pa je treba dodati še enega, ki ga Kant najde v nujnosti, da o gledani stvari še nimamo določene predstave ali da jo gledamo na nek drug način, iz drugega zornega kota, da je, skratka, bodisi ne poznamo bodisi ne prepoznamo. Tovrstno, ‘pravilno’, gledanje pa seveda ne odzvanja v ničemer drugem kot ideji, da mora biti opazovan predmet v trenutku pogleda *unheimlich*.

⁴³ Kar pa seveda ne pomeni, da nima vzvratnega vpliva na vse, kar obstaja.

moramo register simbolnega dopolniti z registrom fantazmatskega, ki je register subjektovega specifičnega načina organiziranja užitka oz. *jouissance*:

/F/antazija opredeli subjektivno 'nemogočo' relacijo z objektom a. Ultimativni cilj fantazije je torej ujeti presežni užitek in tako podpreti subjektivni objekt a, objekt-vzrok želje. Na ta način fantazija naseli prostor, ki je subjektu najbolj domač (intimen, esencialen, heimlich), celo do mere, v kateri se mu približa preveč, da bi posameznik lahko to še prenesel. Hrbtna stran fantazije pa pomeni utelešenje tistega, česar nismo izgubili, travmatični preostanek ali presežek, ostanek, ki ne more biti zajet z/v jeziku in ki se ga ne da ne simbolizirati ne udomačiti: največjo odtujenost, ekstimno (Lacan 2006), unheimlich. /.../ Kaj je v tem [okviru fantazmatskega] tako groznega? Pravzaprav nič, razen da bi to srečanje pomenilo izpolnitev vseh naših potlačenih, infantilnih, strastnih želja. (Šterk 2012, 172)

Tisto, kar nas fascinira, torej odmeva v obljubi izpolnitve želje, vendar pa se ob istočasnem prepoznanju njene grozljivosti, nemoralnosti, odvrtnosti zaščitimo z distanciranjem, z vpeljavo simbolne distance in umikom v občutek nedomačega [unheimlich] (Šterk 2012, 172). Kot bi to, kakor nadaljuje Šterkova, ilustriral Freud: v nočnih morah pridemo nečemu, kar je najbolj naše, preblizu, da bi lahko sanjali še naprej, ali kakor ga reformulira Lacan: oči odpremo ravno zato, da bi podaljšali spanje; prebujenje je, z drugimi besedami, lažno (Miller 1992, 65), zbudimo se zato, da bi lahko še naprej sanjali, bedimo v sanjah, spimo pa bede. Kar nam je najbolj blizu, potiskamo najdlje stran, kar je v jedru jaza, se naučimo razumeti kot najbolj tuje, kar je Realno, vzbuja občutke nepojmljivo grozljivega: "Zgodovinsko gledano so tej moči [moči v jedru jaza] nadevali različna imena: bogovi, Bog, sublimno, svoboda, duh, zgodovina, volja, življenjska sila, jezik, moč, nezavedno, Drugo, Realno. Kar je skupno večini od njih, je določena stopnja groze." (Eagleton 2008a, 30)

Od tu lahko izpeljemo tezo o užitku, katerega posedovanje pripisujemo takšnim in drugačnim 'arhitektom zla', od tu lahko predpostavimo njihovo *ne popuščanje glede želje* (Šterk 2012, 173) in tu jo lahko spojimo z etičnim dejanjem kot dejanjem storjenim v skladu z dolžnostjo in zaradi dolžnosti same. Če ponovno citiramo Zupančičevo: "Etični subjekt ni subjekt, ki *želi* ta objekt, temveč sam ta objekt. V [etičnem] dejanju ni "razcepljenega subjekta": je "tisto" (lacanovski a) ter

subjektivna figura, ki iz tega nastane.”⁴⁴ (Zupančič 2011, 104) Še drugače: v tem smislu lahko grozljiva dejanja beremo kot utelešenje etičnega principa želje, kot utelešenje želje v njeni najčistejši obliki.

Etika želje je etika fantazije. /.../ etičnega dostojanstva ne moremo odrekati nekomu, ki je pripravljen umreti (in moriti), da bi realiziral svojo fantazijo. Seveda to pogosto počnemo. /.../ Tisti, ki danes prakticirajo takšno etiko, so oklicani za teroriste, fanatike, fundamentaliste, norce ... Mi smo (post)moderni, veliko vemo, vemo, da vsi ti ljudje umirajo in morijo za nekaj, kar ne obstaja. Seveda imamo vsi svoje fantazije in želje, vendar pa smo zelo previdni pri tem, da jih ne realiziramo - rajši umremo, kakor da bi realizirali željo. (Zupančič 2011, 254)

In morda je jezik preveč in premalo hkrati ravno zato, ker je na ravni fantazmatskega “vse jasno” (Šterk 2012, 173), “whole without a hole”, ker tam pride do realne realnosti zadovoljitve, ker tam ni več tistega, kar nam vselej uhaja, ker je veliki Drugi tam cel, ker ve vse, ker je zgodba tam zaključena celota, ker je tisto, kar umanjka, manko sam - “*lack that comes to lack*” (v Zupančič 2011, 143). Na to isto, bi bilo moč reči, pogosto cilja tudi znani “Zakaj?”, ki četudi se - zastavljen v obliki vprašanja - sicer kaže kot nasprotje, nastopi, kakor pravi Eagleton (2010), ravno kot reakcija na nelogičnost, nesmiselnost neke tragedije, kot znak obžalovanja, *nedomačnosti*, tesnobe kot rezultata vsebine na mestu, kjer bi morala ostati praznina, in ne kot vprašanje, ki bi resnično iskalo empirični vzrok oziroma karkšni koli odgovor. Če si ponovno sposodimo ilustracijo, ki jo navaja Šterkova (2012, 173–174), lahko grozljivost zastavimo tudi kot ekvivalentno sovpadu Lacanovih treh modalnosti logičnega časa oziroma “logičnemu času sublimnega” (Zupančič 1992, 172)⁴⁵ - momentu opazovanja, času za razumevanje ter trenutku sklepa - in kot nekaj, pri čemer je največ, kar lahko rečemo: ‘to je to’. Kar pa je seveda obrnjena definicija siceršnjega vsakdanjega ‘to ni to’, na katerega naletimo ob vsakem in vedno vnovičnem razočaranju, ki ga prinese srečanje z empiričnimi in kvazi objekti želje. Torej vse tisto, za kar mislimo, da utegne biti a, vendar pa to nikoli ni, saj ni a nič drugega kot praznina, manko ali Stvar in ne stvari. Zlo lahko v tem smislu razumemo tudi kot prvovrstnega stvarnika praznine, čiste forme, nečesa, kar ničemur ne služi, kar

⁴⁴ Z drugimi besedami: subjekt etičnega dejanja ni razcepljeni subjekt, temveč je cel, *all-in*, subjektivno mesto posameznika se ustvari retroaktivno, zavest nastopi negativno, vnazaj, ali drugače: šele po dejanju lahko posameznik prepozna svojo željo.

⁴⁵ Zupančičeva (1992) “logični čas sublimnega” sicer ne misli ekvivalentno s sovpadom vseh treh Lacanovih dimenzij logičnega časa, temveč kot čas, ki izključi drugo instanco, torej čas za razumevanje, pri čemer pa se, nadalje, za Kanta resnica sublimnega skriva v trenutku sklepa.

se utemeljuje skozi samoreferenco, kar nima smisla oziroma je njegov smisel ravno v tem, da je sam sebi namen. In mar ni, konec koncev, nekaj manku ustreznega tudi vrhovno Dobro, Bog, še posebej in strogo zapovedano muslimanski Bog⁴⁶? Ali kakor bi dejal Freud (2005, 20–21) - v nezavednem se nasprotja prekrivajo. In morda bi ga Eagleton, poleg prispevane serije primerov, ki jih izpostavlja v *Svetem terorju* - npr. absolut vs. anarhist, fundamentalist vs. nihilist, sovražnik vs. dvojček, tuj vs. soroden, zakon vs. prekršek, državljan vs. zlikovec, angel vs. demon, neskončen vs. umrljiv itd. - in ki predstavljajo nasprotja nič dlje kot do mere, v kateri si nasproti stojita obe strani Möbiusovega traku, poetično dopolnil še s pripombo, “da sta si poljub in ugriz precej blizu” (Eagleton 2008a, 26).

Najbolj dovršene umetnike zla lahko kot umetnike razumemo torej zato, ker njihova dejanja ne ciljajo na dobro/slabo, ne kalkulirajo o takšnih in drugačnih posledicah in v tem smislu nimajo svojega “zakaj”, ne ciljajo na noben partikularen cilj, temveč so dezinteresirana in transgresivna, presegajo uveljavljene norme in vse meje dobrega okusa. Nadaljnja in pomembna implikacija, ki iz tega sledi, pa je izražena v naslednjem: “Popolnoma smiselno je torej, da v človeški družbi, ki temelji na zaviranju želje, samo najbolj nehumana dejanja še vedno privlačijo našo pozornost in privabijo naš pogled.” (Šterk 2012, 178) Če še nekoliko zaostrimo, bi lahko rekli, da bolj kot družba zavira in zanika najbolj intimno, bolj kot je “razsvetljena” in “civilizirana” v ciničnem zavračanju vsega nepojasnljivega, ki neujemljivo mesto kot tako vseeno ohranja nedotaknjeno, bolj jo privablja tisto, kar označujemo z nehumanim. Ali kakor našteva Diamond v seriji civilizacijskih spomenikov, ki ločujejo živali in ljudi: “Taki spomeniki so *Mona Liza* in *Simfonija eroica*, Eifflov stolp in vesoljsko plovilo Sputnik, dachavske peči in bombardiranje Dresdna.” (Diamond v Patterson 2011, 24).

Umetnost in zlo lahko vidimo kot dve plati istega kovanca, ki poskuša utelesiti tisto, kar si kultura tako zelo želi in pravzaprav mora potlačiti, pozabiti, zanikati, vendar pa mora to isto hkrati - ob zavedanju, da nezavedno vztraja in da ga zanikanje (tudi Slovencem) ne uspe izbrisati -, če se želi ohraniti, sublimirati. Na tem mestu bomo zato upravičevanje presežnega zla, ki se zdi legitimno in smiselno predvsem retroaktivno, za trenutek ustavili ter se - zavoljo poskusa preprečitve, da bi se

⁴⁶ Terry Eagleton, ki v knjižici *On Evil* (2010), podobno, razvije povezavo med zlom in Bogom - zlo, pravi, je nesmiselno prav tako kot Bog, ki, če se že pojavi, za to nima prav nobenega razloga; tudi sveta Bog ni ustvaril z nobenim namenom, temveč zgolj za zabavo, iz čistega užitka, bi lahko rekli -, in stopi še korak dlje, ko predpostavi, da utegne biti zlo vse tisto, kar dandanes ohranja mesto, ki ga je nekoč naseljevalo neko božanstvo; da torej Boga v sodobnem, ateističnem času poznamo v njegovi negativni obliki hudobije, zla.

siceršnja indiferentnost etičnega dejanja do dobrega/zla obrnila proti nam - vrnili na točko, ki predpostavlja, da se tovrstno zlo še ni zgodilo in hkrati točko, v kateri je zlo treba misliti tradicionalno etično oziroma moralno, če ga mislimo skozi konceptualni aparat teoretske psihoanalize⁴⁷.

Tisto, do česar smo želeli priti skozi psihoanalitični ovinek, je predvsem to, da v kategoriji zla vzremo nekaj, kar je najbolj človeško, česar možnost se hkrati s človeškim in človeško željo šele vzpostavi in kar je tako privlačno ravno zaradi povezave s simbolnim registrom, torej registrom človeškega, ki hkrati omogoča njegov najbolj sofisticiran in kompleksen razvoj - bolj kot je umetnost zla torej dovršena, večjo katastrofo, degradacijo, razčlovečenost oziroma negativne učinke lahko povzroči; bolj kot smo človeški, bolj lahko dehumaniziramo. Zlo, definirano tako, torej v navezavi z označevalcem, je lahko zgolj stvar simbolnega, vznikne lahko zgolj v simbolnem univerzumu. Tovrstna zločinskost, krutost pripada zgolj bitju, ki je zaprečeno z in skozi jezik, bitju, ki ne le reagira, temveč reflektira; zlo, ki lahko ubija bolj kakor smrt, je pristno človeško. Še drugače: smrti nadane specifičen, antropogeni značaj. Ne gre torej za to, da bi bila tovrstna zla dejanja živalska, kakor se jih pogosto označuje, ampak, ravno nasprotno, za to, da v njih prepoznamo človeškost kot tako: "Strogo rečeno, pošastnost ni definirana kot ne-človeška [non-human], temveč kot nehumana [inhuman], kar pomeni da se nanaša na človeškost kot tako; samo človek je lahko nehuman."⁴⁸(Šterk 2012, 178) Podobno, vendar v odnosu do narave in prek implikacije dejstva, da živali nimajo zmožnosti za zlo delovanje, definirata tudi Dussel (1985, 114): "*/H/omo naturae lupus.*^[49] Volk? Neskončno slabši kot volk, ki na noben način ne uničuje narave,"⁵⁰ ali Eagleton (2008a, 15): "Če sta civilizacija in barbarstvo tako bližnja soseda kot

⁴⁷ V psihoanalizi lahko namreč *etično* mislimo kot ekscesivno, nesocializirano sublimno, *moralno* pa kot pacifizirano, patološko sublimno; *etično dejanje* torej pomeni dejanje, ki stremi k užitku, *moralno dejanje* pa je dejanje, ki ustreza principu ugodja (Šterk 2012, 167). Sorodno bi morda lahko izpeljali tudi na podlagi Heglove delitve, v kateri etično pomeni neposredno, takojšnje dejanje, medtem ko je moralno dejanje reflektivno (Badiou 2001, 2).

⁴⁸ Tudi v tem smislu bi se dalo razumeti vrednost ali izvor presežka, objekta a, ne kot tistega, kar od Stvari ostane, ko ta vstopi v simbolni red, temveč kot učinek samega označevalca, ki Stvar vzpostavi šele retroaktivno: "[Objekt a] ni ostanek neke materije, ki je označevalec ni uspel transformirati v simbolno, je ostanek, izobčenec, 'izpljunek' samoreferenčne dinamike označevalcev. /.../ Ne gre za to, da po tej operaciji [tj. simbolizaciji] nekaj predsimbolnega ostane zunaj, kot 'nesimbolizabilno' ali kot nekaj, kar uide simbolizaciji, gre za to, da simbolizacija v svoji perfekciji in celosti proizvede presežek, ki jo spodkoplje od znotraj prek ustvarjanja ovir." (Zupančič 2011, 191)

⁴⁹ Podobno seveda velja tudi za *Homo homini lupus* [Človek človeku volk], pri čemer je ta formulacija toliko bolj zanimiva, saj - kakor izpostavi Dolar v spremni besedi k Freudovemu tekstu *Nelagodje v kulturi* (2001) - volk volku ni "volk", človek je volku "volk", pa tudi: volk je človekov najboljši prijatelj.

⁵⁰ Še drugače: "Živalski svet, zagotovo, ni svet brez prelivanja krvi, vendar pa so v svetu, ki ga oblikuje človeška zgodovina, druge živali zgolj amaterji." (Krell 2013, 147)

zaprisežena nasprotnika, je to deloma zato, ker prinaša evolucija človeštva s seboj bolj domišljene tehnike divjaštva,” z druge smeri pa tudi Arendotva (2013, 49): “Presenečena in tudi navdušena sem nad tem, da se določene živali obnašajo kot ljudje; ne vidim pa, kako bi to lahko bodisi upravičevalo ali obsojalo človeško obnašanje.”

Do najbolj človeškega, človeškega, katerega esenca leži v nehumanem, lahko prispemo tudi prek razlikovanja dveh vrst t.i. izsiljenih izbir. Prva je artikulirana skozi “*Denar ali življenje!*”, druga pa skozi “*Svoboda ali smrt!*”. Medtem ko prva predstavlja spogledovanje z užitkom, druga stoji na mestu čiste želje, želje, ki prek žrtvovanja svojega vzroka prekorači lasten okvir. Lacan se je za ponazoritev te razlike oprl na Heglovega gospodarja in hlapca ter izpostavil, da se prava dilema gospodarja, njegov resnični test, ugotavljanje vztrajanja na želji in njegove ekvivaletnosti z etično maksimo v najčistejši, najjasnejši obliki prikaže šele na ravni druge: “Razkritje esence gospodarja je manifestirano v trenutku terorja, ko mu nekdo reče *svoboda ali smrt*, in ko lahko, očitno, izbere zgolj smrt, če želi priti do svobode.” (Lacan v Zupančič 2011, 218) Če je gospodar, kar zadeva prvo izbiro, vztrajal na *bolje smrt, kakor ...*, pa omenjena druga predstavlja resnični preizkus, ki zahteva žrtvovanje bitja samega, žrtvovanje posameznikovega bistva, esence. *Ne nečesa, kar ima (in kar lahko da), temveč nečesa, kar on sam je*. Čisto željo, željo, ki sovpadе z etičnim dejanjem, lahko vzremo v trenutku, ko mora zavoljo vztrajanja na njej posameznik žrtvovati tisto, kar jo podpira, vzrok želje, objekt a; ko mora torej dati nekaj, česar nima (Zupančič 2011, 244)⁵¹.

V tem smislu lahko nadaljujemo, da človeškost v običajnem, civiliziranem, humanem pomenu besede predstavlja mejo, rob kantovsko-psihoanalitske etike. “Če junak dolžnosti ne zmore opraviti, razen za ceno človeškosti, ne more biti kriv moralne zmote.” (Zupančič 2011, 219) Ali če izhajamo iz človeške eksistence kot vselej in nujno kompromisne tvorbe, torej potrebnega potlačevanja zavoljo dosega neke kulturnosti, civiliziranosti: človeškost - v radikalnem smislu oziroma pomenu, ki esenco človeškosti ugleda v nehumanem - lahko dosežemo zgolj s kršenjem omejitev, ki nam jih postavlja družba in s pomočjo katerih smo - da bi postali ljudje - postali subjekti (Šterk 2012, 178).

⁵¹ Če ilustriramo z romantičnim napisom, ki smo ga neki dan zasledili na družbenem omrežju: “People say: *There are other fish in the sea*, I say: *Fuck you, (s)he was my sea.*”

5. 4 Etika v psihoanalizi o “Tukaj sem!”

The freedom to make my own mistakes is all I ever wanted.
(Mance Rayder, Game of Thrones (2015))

Če se najprej vrnemo nazaj k Levinasovemu obrazu in nanj apliciramo ugotovitve, do katerih nam je pomagala etika v psihoanalizi, v izogib morebitnim napačnim interpretacijam izpostavimo, da Kantovo diabolično zlo seveda ni ekvivalentno tistemu, kar je obraz oziroma tistemu, kar se skozi obraz izraža. Drži sicer, da tako pri diaboličnem zlu kot v izražanju obraza naletimo na mejo simbolizabilnega, lingvistično mejo, na ugotovitev, da nobena beseda tako za eno kot za drugo ne deluje resnično, vendar pa nam ta vzporednica konceptov še ne dovoli enačiti⁵². Vez med tem dvojim je možna kvečjemu na način, da obraz zastavimo kot možno posledico, kot možni učinek diaboličnega zla, slednjega pa torej kot možnega generatorja obraza. Obraz v tej perspektivi torej zaseda mesto nekega simptoma diaboličnega zla, mesto njegovega notranjega presežka. V obrazu lahko odseva zlo dejanje kot etično dejanje, sam koncept obraza pa v tej perspektivi nastopi sekundarno. Na to pravzaprav nakazuje že Levinas sam, ko pravi, da obraz na nas naslavlja etično zahtevo, čeprav, zastavljeno tako, sekundarna postane (njegova) etika. Vendar pa Levinasova etika, kljub določenim sorodnostim, ni ujemljiva z etiko v psihoanalizi, kar smo nekje višje že izpostavili in kar bomo poskušali utemeljiti v nadaljevanju.

Etika v psihoanalizi ter Levinasova etika na več mestih spominjata ena na drugo. Nekaj vzporednic smo izpostavili že v segmentu o želji po pripoznanju v okviru etičnega projekta, na še nekatere druge lahko nakažemo tu. Obe, na primer, ključno vlogo za nastanek človeškega subjekta pripišeta dimenziji jezika - v psihoanalizi je jezik tisti, ki vzpostavi človeško željo, Levinasova etika prav tako v jeziku vidi pogoj za vzpostavitev relacije, ki na površje spravi Željo. Če je izpolnitev želje v psihoanalizi nemogoča naloga, če je tam dostop do užitka subjektu vselej odtegnjen⁵³, Levinas, podobno, govori o Želji kot nezadovoljivi, kot nečem, kar se *hrani z lakoto*. Želja v psihoanalizi,

⁵² Morda si lahko na tem mestu pomagamo tudi z delitvijo Realnega na Realno kot pre-simbolno in Realno kot singularno, kot posledica simbolno neujemljivega Zla - v prvem primeru nepravilno nastopi kot posledica dejanja simbolizacije, ki je nujno ekskluzivno, izključujoče, v drugem primeru pa nepravilnost stoji na mestu travmatične točke, ki ne more biti simbolizirana, ki je simbolno ne zmore prebaviti (Žižek 2008, 200), torej Realno kot travma, kot točka, ki onemogoča enak pogled, enako simbolizacijo doživete izkušnje. V prvi možnosti lahko prepoznamo vzpostavitev pogojev, ki lahko rezultirajo v dejanju singularnega Zla, ki lahko rezultira v nesimbolizabilno travmatičnost.

⁵³ Čeprav, strogo gledano, na ravni etike v psihoanalizi, do česar smo skušali priti že višje, temu ni nujno/vedno čisto tako.

nadalje, ne cilja na ugodje, temveč užitek, prav tako tudi metafizična želja pri Levinasu ugodje⁵⁴, ki spremlja zadovoljevanje potreb, transcendentalno presega. Etiko v psihoanalizi lahko prepoznamo ekvivalentno razmerju med analitikom ter analizantom⁵⁵, podobno Levinas o metafizični želji govori kot o odnosu, v katerem učitelj učencu posreduje tisto, česar slednji še ne ve, vanj naseli idejo neskončnosti. Levinasov *Tukaj sem!* prav tako sorodno kot kategorični imperativ ne daje konkretnih, direktnih navodil glede posameznega ravnanja, zato sta v tem smislu oba “half-said”, dopolni ju šele posameznikovo dejanje. Levinasova etika, dalje, sicer je etika Dobrega, etika, ki stremlji k Dobremu, a Levinas ne govori o tem, kaj to Dobro je, dobrega drugemu ne predpisuje, drugega pusti biti. Vendar pa v teh analogijah počasi morda že lahko začenjamo čutiti mesto, v katerem se Levinasova etika z etiko v psihoanalizi bistveno razhaja.

Če se najprej ozremo na njeno večno odprtost, neskončno nedosegljivost, večanje zahteve premosorazmerno z izpolnjevanjem dolžnosti, lahko izpostavimo, da je to nekaj, kar je precej v navzkrižju z etičnim dejanjem v psihoanalizi. Ključno pri slednjem je namreč to, če poenostavimo, da uspe. “Želja gre lahko zgolj užitku naproti, da pa bi ga srečala, mora ne le razumeti, temveč prekoračiti prav tisto fantazmo, ki tvori to željo in jo podpira.” (Lacan v Zupančič 1996, 156) Čista želja, torej želja kot manifestacija etičnega dejanja, kot manifestacija dejanja, očiščenega vsakega patološkega motiva, nastopi, ko mora posameznik žrtvovati sam Razlog svoje želje, ko mora zastaviti svoj “absolutni pogoj”, ga predstaviti kot parcialen objekt in ravno zanj reči “to ni Tisto” (Zupančič 1996, 158). Čista želja je torej, ključno, *trenutek* in ne *neskončno stanje* (prav tam, 158-159) - neskončno stanje predstavlja kvečjemu osnovna zastavitev želje, katere središče je nekaj vselej nedosegljivega, moment čiste želje pa nastopi kot trenutek srečanja s subjektovo “temeljno fantazmo” oziroma kot trenutek žrtvovanja objekta a, ki to fantazmo podpira. Dejanje v imenu čiste želje pomeni zastaviti sam okvir te fantazme ter posledično končati v polju, ki sega izven njega in ga po Lacanu uokvirja koncept pulzije (prav tam, 159).

Do problematičnosti Levinasove neskončnosti s stališča etike v psihoanalizi lahko pridemo tudi po drugi poti. Zupančičeva jo v nekem svojem tekstu (2008) začne pri Laplanchevi teoriji o t.i. *materialni realnosti enigmatičnega sporočila*. Če na kratko obnovimo njen povzetek: Laplanche kot

⁵⁴ Za ugodje Levinas sicer res uporablja izraz užitek, vendar pa je tisto, kar z njim opisuje, kakor smo ugotavljali, ekvivalentno tistemu, kar psihoanaliza imenuje ugodje. Užitek Levinas vidi kot pulz življenja in ga umesti na raven občevanja s stvarmi, kar ustreza ugodju pulzije v psihoanalizi.

⁵⁵ In sicer v smislu, da je analitični proces proces, ki cilja na željo, analiza se odvija v registru želje ter se konča v trenutku, ko posameznik s pomočjo analitika uspešno prečka lastno fantazijo (Zupančič 2011, 239).

odgovor na Freudovo teorijo zapeljevanja, ki je bila sprva zastavljena kot empirična, kasneje pa jo je Freud nadomestil tako, da jo je umestil na raven fantazmatskega, razvije teorijo, ki prepozna materialni učinek delovanja odraslega posameznika na otroka, vendar pa to delovanje po njegovem ne more biti zreducirano niti zgolj na raven empirične interakcije niti ne na raven realnosti neke fantazije - Laplanche v ta namen uvede kategorijo materialnosti tretje realnosti, ki jo imenuje materialna realnost enigmatičnega sporočila. Ta predpostavlja, da v interakciji med odraslimi in otroci slednji prejemajo sporočila, ki so vselej delno skrivnostna, nerazumljiva, enigmatična, ki vsebujejo nezavedno drugega. Enigmatična sporočila imajo svojo materialno realnost, otroci jih interpretirajo in oblikujejo v več ali manj smiselno zgodbo, vendar pa njihove interpretacije vseeno naletijo na ovire, nejasna, nerazumljiva mesta, ostanke, ki po mnenju Laplanche oblikujejo nezavedno.

Temeljno spornost v Laplanchevi teoriji Zupančičeva detektira na ravni razumevanja, po katerem Laplanche na nek način prezre bistveni predpogoj nezavednega, tj. jezik. Rečeno drugače, to pomeni, da nezavedno vselej že je interpretacija, da nezavedno interpretira z ozirom na ta preostanek, da nezavedno interpretira še naprej ali po tistem, ko se je zavestna interpretacija že končala. Teorija enigmatičnega sporočila je problematična zato, ker spregleda, da lahko enigma nastopi samo pod pogojem predhodnje predpostavitev pomena. Da je moral, z drugimi besedami, posameznik že prej izbrati pomen in se torej soočiti z Lacanovo izsiljeno izbiro bodisi nekaj *biti* bodisi nekaj *pomeniti*. Nezavedno tako ni nekaj, kar se oblikuje kot posledica ostanka enigmatičnih sporočil, temveč je nekaj, kar vselej že je, kar se oblikuje kot posledica izsiljene izbire pomena. Preden se lahko enigmatično sporočilo sploh pojavi kot enigmatično, preden je lahko skrivnostno, mora posameznik predpostaviti, da nekaj *pomeni*. Tisto, kar to operacijo sproži, kot nadaljuje Zupančičeva, pa niso preprosto besede, geste ipd., temveč nek prosto plavajoči objekt v razmerju med subjektom in drugim, ki ga posameznik umesti v Drugega.

Ključna implikacija na tem mestu, ki nam bo nadalje omogočila izpostaviti tudi razliko z izhodiščem Levinasa, je naslednja: ne gre samo za odkrivanje resničnih pomenov enigmatičnih sporočil, temveč mora "interpretacija proizvesti tudi lastno mejo, tj. obkrožiti in locirati mesta, ki predstavljajo nesmiselne točke v polju pomena ali v polju Drugega" (Zupančič 2008). Ta ločitev, rečeno na kratko, pomeni, da posameznik svoj odgovor najde ne v Drugem ali sebi, temveč v obliki nedeljivega preostanka v relaciji z Drugim: "[Ključni trenutek separacije v psihoanalizi] ni preprosto separacija od Drugega [separation *from* the Other], od vseh simbolnih struktur in

družbene mediacije subjektovega bitja, temveč je separacija Drugega [separation of the Other] od objekta, ki poganja njegovo strukturo.” (prav tam) Še drugače: vsako dualno razmerje v jeziku psihoanalize predpostavlja še nek dodaten, neujemljiv element, okoli katerega razmerje kroži.

Kako torej od tu do navzkrižja z Levinasovo neskončnostjo? Če ponovimo, temelj Levinasove etike predstavlja metafizična želja, katere bistvo je v njeni večni odprtosti, transcendenci, usmerjenosti navzven, ki, kakor smo že zapisali, za Levinasa pomeni pravičnost in odpira *kraljevsko pot* do drugosti Drugega. Metafizična želja postavlja jaz pod vprašaj, presprašuje enako, cilja na absolutno drugost, manifestirano v obrazu, ki kliče k odgovornosti ter vzpostavlja in opravičuje posameznikovo svobodo. Esenca posameznikove odgovornosti ni v njegovi zmožnosti delovanja, temveč Levinas njeno podlago umesti v razumevanje, po katerem se jaz oblikuje izven sebe, po katerem je torej dovteten za neomejeno, neskončno delovanje drugega nanj. Drugi na nas naslavlja etično zahtevo, ki smo ji dolžni odgovoriti, pri čemer Levinas odgovor artikulira v ‘*Tukaj sem!*’. Na ravni delovanja Drugega na nas, na ravni predpostavljajanja njegovih naslovitev, ki služijo kot pogoj posameznikove vzpostavitve, lahko povlečemo vzporednice z Laplanchevimi enigmatičnimi sporočili. Konstitucija posameznika je odvisna od enigme Drugega.

Težava spojitve pa nastopi ravno tu - povzdignjenje enigme Drugega na raven etične zahteve namreč ne more biti skladno z razumevanjem, ki vpelje ločitev med samim pomenom ter predpostavitev pomena: “/P/repoznati nujnost potlačitve v konstituciji subjekta ni enako kot umestitev potlačitve na raven najvišje etične zahteve.” (Zupančič 2008) Naslovitev Drugega na nas hkrati z vzpostavljanjem svobode, ki je pravična, in odgovornosti, ki je v tej operaciji pogoj ter posledica nastanka jaza, zahteva našo intepretacijo, ki je *never-ending story*. Z drugimi besedami: cilj se z odgovarjanjem zgolj še bolj oddaljuje, nikoli nismo dovolj blizu oziroma smo zaradi njegove neskončne bližine od njega tudi neskončno oddaljeni. Psihoanaliza pa, kot že rečeno, vpelje element, ki je od tega ločen in ki potencialno neskončno interpretacijo šele omogoči. Odgovornost v njeni perspektivi pomeni odgovornost v relaciji z vpeljanim elementom, “ki ni Drugi, temveč je decentralizirana točka skozi katero se Drugi ter njemu ustrezna subjektiviteta ohranja ali ne” (prav tam). Če to isto opišemo še drugače, je na tem mestu torej bistveno izpostaviti to, da je subjektu v psihoanalizi v strukturi etičnega dodeljeno posebno mesto: subjekt se (retroaktivno) vzpostavi ravno kot rezultat etičnega dejanja. Levinasova etika tega na nek način ne dovoljuje - četudi ne daje neposrednih navodil, pa od posameznika zahteva, da odgovori Drugemu. Brezpogojna asimetričnost

razmerja med posameznikom in Drugim predpostavlja, da se prvi podredi diktatu drugega⁵⁶. Na tej ključni ravni, je torej zanj že vse pripravljeno, predpisano, četudi (ali pa: ravno zato, ker) dobrobit posameznika sicer ne igra nobene vloge. Lahko bi celo rekli, da mesto, v katerega psihoanaliza že umesti posameznikovo odgovornost, pri Levinasu služi zgolj kot pogoj odgovornosti, katere pomembnejši del pri Levinasu izhaja iz nadaljnega posameznikovega delovanja.

Vpeljana ločitev, razmejitev med gonilom pomena ter pomenom samim, v tem okviru nadalje pripomore tudi k možnemu videnju Levinasove etike neskončnosti kot nečesa, kar je sorodno Freudovemu konceptu nadjaza⁵⁷. K temu dodatno pripomore tudi opredelitev Levinasove etike kot etike Dobrega, etike velikodušnosti in pravičnosti, ki posameznikove lastne interese žrtvuje višje dobremu, širše dobremu, v čemer pa kantovsko razumevanje ne uzre nič drugega kot patološkost, četudi z drugimi sredstvi oziroma bolj zamaskirano, bolj subtilno. Ključni problem, ki se pojavi na tej ravni in nam je do sedaj že znan, pa je v tem, da je tovrstno delovanje povezano z nadaljnjo krepitevijo velikega Drugega in ne njegovo morebitno redefinicijo ali odpravo.

Krepitev pozicije velikega Drugega, ki izhaja iz usmeritve moralnega zakona proti nadjazu, v perspektivi etike v psihoanalizi pomeni ravno obratno od možnosti etičnega dejanja - pomeni stopiti na pot, ki preprečuje, da bi se etično dejanje resnično zgodilo. Če se vrnemo na občutek sublimnega in spomnimo njegove dvodelnosti, lahko poseg nadjaza prepoznamo v prvem delu, torej v tem, da se v primerjavi z njim posameznikov jaz zdi majhen, ničvreden, nepomemben: "Lahko celo rečemo, da močnejši kot je subjektov nadjaz, bolj bo ta subjekt dovzeten za občutek sublimnega." (Zupančič 2011, 154) V občutku sublimnega, kot rezultatu nadjazovega posega, pride do premestitve užitka, metonimije, v kateri mesto užitka naseli nadjaz, "zakon, opremljen s pogledom in glasom", užitek Drugega, ki fascinira (prav tam, 156–157). Vendar pa se vmešavanje nadjaza, ki podobno kot etično dejanje lahko sproži občutek sublimnega⁵⁸, od njega tudi bistveno razlikuje. Kantovski moralni zakon ne postavlja konkretnih zahtev oziroma ima strukturo enigme, ki omogoča izpeljavo dveh različnih vrst etik (Zupančič 2011, 164–165). Ena - tista, ki pade v zakon nadjaza - gre v smeri zasledovanja želje Drugega, ki je posameznik ne more nikoli izpolniti ter ki mesto Drugega ohranja

⁵⁶ Levinas asimetričnost razmerja nekje ponazori tudi skozi Dostojevskega: "Each of us is guilty before everyone for everyone, and I more than the others."

⁵⁷ Zahteve nadjaza se namreč večajo sorazmerno z uresničitvijo neke zahteve: "Bolje kot opravi dolžnost, manj pravic imam, bolj kot sem pravičen, bolj sem kriv." (Freud v Zupančič 2008)

⁵⁸ Čeprav se zdi vredno izpostaviti, da je poseg nadjaza možno aplicirati tudi na matematično sublimno, ki smo ga na kratko predstavili že zgoraj in katerega bistvena lastnost je, če ponovimo, da stremi k večnosti, neskončnosti.

in krepki, druga pa temeljni poudarek postavlja v dejanje subjekta, ki šele *ustvari* tisto, kar Drugi/zakon želi (prav tam, 165–166). V tej drugi perspektivi enigma ni preprosto nezavedno, temveč nekaj, v čemer lahko prepoznamo “*vzrok nezavednega ali vzrok nezavedne želje*” (prav tam, 167).

In ta ista, druga izpostavljena, perspektiva je tudi tista, s katero je treba, še posebej danes, Levinasovo etiko nadgraditi. V tem smislu bi lahko rekli, da Levinasova etika ni tisto, česar središče predhaja ontologiji, je pa etika v psihoanalizi tisto, kar bi moralo predhajati njegovi etiki. Obstoječi čas oziroma obstoječi simbolni okvir, ki je spremenljiv ter ne nujno in večno stanje, ki ne bi moglo oziroma ne more biti drugačno, pred morebitnim delovanjem, ki ga znotraj njega usmerja Dobro⁵⁹, potrebuje dejanje, ki bi na novo postavilo njegove simbolne koordinate. Krizo današnjega stanja, ki jo bomo nekoliko podrobneje še predstavili v nadaljevanju, lahko razumemo tudi kot krizo etike, ki - kakor je prakticirana danes - ne služi ničemu drugemu kot ohranjanju in prispevanju k potenciranju problemov, ki na eni strani v vegetativno stanje potiskajo vedno večjo množico ljudi, na drugi strani, ki se prve drži, pa ustvarjajo pogoje, v katerih za to nikomur ni potrebno prevzeti nobene odgovornosti. Kar potrebujemo danes, je torej badioujevsko Dejanje (Badiou 2001), ki se sicer zdi nemogoče, gotovo tvegano, morda celo zlo, vendar pa kot takšno nastopi zgolj zato, ker nanj gledamo iz sedanje perspektive, ki jo Dejanje transcendirata, radikalno zmoti njeno ravnotežje ter jo, izhajajoč iz njenega znotraj, začrta na novo.

⁵⁹ Pri čemer je Dobro seveda lahko problematično (poleg že omenjenih težav, tudi na ravni specifične vsebine (Kaj Dobro sploh je (ter kdo ga definira)?) in na ravni vprašanja, komu naj bi bilo to Dobro namenjeno), zato na tem mestu še enkrat izpostavimo, da z Dobrim razumemo delovanje, ki nikomur posebej ne predpisuje ničesar konkretnega, temveč je usmerjeno proti ustvarjanju pogojev in prostora, v katerem se lahko razvijajo specifične vsebine.

6 Dehumanizacija

What can it mean to say that the human race is making progress when millions are reduced to the level of objects? (Theodor W. Adorno)

It may even be that the true predicaments of our time will assume their authentic form - though not necessarily the cruelest - only when totalitarianism has become a thing of the past. (Hannah Arendt)

Omenjeno problematičnost sodobnega časa, ki jo je na podlagi skrbne in podrobne analize lahko predpostavila že Arendtova, bomo pred vpeljavo konkretnjših ilustracij, ki sledijo, najprej soočili z Agambenovo mislijo. V eni izmed njegovih najbolj znanih knjig (*Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*) na nekem mestu zapiše, da so taborišča - torej prostori, ki za ljudi predpostavljajo najbolj nehumane pogoje za življenje, ki ljudi najbolj celovito in učinkovito izločajo iz skupnosti - t.i. *nomos*, konstitutivna točka političnega okvirja, v katerem živimo še zmeraj (Agamben 1998, 166). So takorekoč simptom problema, ki skozi razkriva svojo sistemsko naravo. Agamben razlaga, da taborišča sicer v izhodišču niso prostor, ki rezultira iz sledenja nekim navadnim, ustaljenim zakonom, temveč so znak prehoda izrednega stanja na raven pravila: "Taborišče je prostor, ki se odpre, ko stanje izrednosti začne postajati pravilo." (prav tam, 168–169)⁶⁰ Taborišče je prostor, ki kot nekaj, kar naj bi začasno suspendiralo pravni red in obšlo pravilo, postane pravilo samo. Sega izven ustaljenega reda, vendar ne predstavlja preprosto od njega povsem ločenega, zunanjega območja. Kar je v njem izključeno (za posameznika je to njegov politični status), postane vključeno skozi lastno izključitev (prav tam, 170). Taborišča so paradigmatski prostor, v katerem sovpadeta t.i. 'čisto življenje' ter pravo; so primer vpisa čistega življenja v pravni red; so "paradigma političnega prostora na točki, v kateri politika postane biopolitika in v kateri *homo*

⁶⁰ O stanju izrednosti, prehodu začasnega, izrednega ukrepa, ki v času "globalne civilne vojne" vstopa na raven same tehnike vladanja, Agamben podrobneje piše v delu *State of Exception*, v katerem s tem izrazom opisuje spoj avtorizacije vojaškega posega v civilno sfero na eni strani ter suspenzije zakona na drugi (Agamben 2005). Izredno stanje opiše kot stanje, izpraznjeno zakona, vendar z njim nujno povezano - suspenzije, deaktivacije zakona, ki ne pomenijo isto kot opustitve zakona, prikaže skozi situacije, ki so kot izredne legitimne ravno v funkciji varovanja zakona ob odsotnosti njegove aplikacije. Kadar pa, na drugi strani, izredno stanje postane sam zakon, kadar sovpadeta *auctoritas* in *potestas*, takrat juridično-politični sistem postane "smrtonosna naprava" (Agamben 2005, 86). O življenju, ki je privedeno oz. prepuščeno prostoru tovrstnega stanja izrednosti v okviru koncepta "creaturely life" podrobneje piše tudi Santner (2006).

*sacer*⁶¹ učinkovito zamenja državljana” (prav tam, 171). Taborišča, pravi Agamben, so zato rezultat vsakega sistema, ki na ekvivaletno raven postavi to dvoje. Sistem, ki čisto življenje postavi na raven pravnega reda, torej ne more delovati drugače kot smrtonosno orodje (prav tam, 174–175). Vsaka družba sicer določi svoje *homo sacre*, vsaka družba začrta mejo, onkraj katere posameznikovo življenje ni več politično relevantno, pri čemer v biopolitičnem horizontu čisto življenje ni več vezano na posamezen prostor ali določeno skupino, temveč kot biološko telo zadeva vsakega posameznika (Agamben 1998, 139–140), četudi - kar nikakor, za naše delo pa še posebej, ni nepomembno - so določeni pri tem bolj “priviligirani” od drugih.

Arendtova v tem kontekstu, ki bi ga lahko ubesedili ali pa ob tem vsaj spomnili na že omenjeno neenakomerno razporejeno prekarnost, omeni dve skupini, ki sta se izrazito pojavili v času med obema svetovnima vojnima in ki sta izgubili nekaj, česar naj sicer ne bi bilo moč odtujiti, tj. človekove pravice. Eno izmed skupin sestavljajo posamezniki brez državljanstva oz. nedržavljeni, drugo pa manjšine (Arendt 1985, 268). Ti dve skupini, pravi, sta ostali brez vlad, ki bi reprezentirala in se zavzemala za njune člane, prisiljeni sta živeti v okviru raznih pogodb, ki se nanašajo na izjeme in te vpisujejo v pravni okvir družbe. Razlog, zakaj je bilo nedržavljanom in manjšinam lahko odzveto “neodtujljivo”, izhaja iz tega, da je neodtujljivo kot takšno nastopalo ravno zato, ker je bilo zgolj navidez oz. ker naj bi bilo neodvisno od vlad, vendar pa ljudje brez vlad niso imeli avtoritete, ki bi to varovala ali institucij, ki bi bile njegov garant (prav tam, 291–292). Nedržavljeni in manjšine so torej hitro izkusili izgubo tistega, česar se naj ne bi dalo izgubiti in kar je torej ponazarjalo dejstvo o naravi problema, ki ni materialen, biološki, temveč ima družben, političen značaj. Ljudje brez institucij, ki bi jim nudile neko zaščito, protekcijo, so tako postali ljudje, ki ne da niso bili enaki pred zakonom, temveč zanje, ohlapno rečeno, noben zakon ni obstajal (prav tam,

⁶¹ *Homo sacer* je sicer “protagonist” izpostavljene knjige (Agamben 1998), njegov pomen izhaja iz rimskega prava in stoji na mestu opisa posameznika, čigar življenje je lahko odvzeto brez pravnih sankcij, ki bi ob tem sicer doletele storilca, vendar pa to isto življenje hkrati ne more biti žrvvano v okviru religije. *Homo sacer* je v tem smislu izločen iz pravnega in religijskega reda, predpostavlja življenje, ki ni več človeško, ki je izključeno iz skupnosti oz. ki je v red človeškega vključeno zgolj kot izključitev (torej kot življenje, ki je lahko odvzeto, torej kot vpis čistega življenja - tega, kar so Grki imenovali *zoe* - v pravni, grobo rečeno *bios*, okvir). Kot približno ilustracijo sodobnega *homo sacra* si lahko sposodimo tudi zombije na Haitiju. Gre za posameznike in posameznice, ki so “umrli”, bili pokopani, nato pa nazaj v življenje privedeni z namenom, da svojim novim gospodarjem služijo kot poneumljeni sužnji. Ti posamezniki seveda ne doživijo svoje biološke smrti, temveč so zastrupljeni s strupom neke lokalne ribe, pokopani, nato pa ponoči izkopani in “vrnjeni” v življenje (Berlinski). Po doživeti travmi v obliki živega pokopa, jih njihovi gospodarji, ki želijo uničiti njihovo voljo, hranijo s halucinogeno drogo, podvrženi so grobim pretepom, v končni fazi pa izključeni iz lastne družbe (prav tam).

295–296)⁶², bili so izključeni v samem središču sistema oz. vključeni kot njegova zunanost. Edini način, kako so lahko dostopali do zakona, je zanje pomenil prakticiranje njegove kršitve.

Brez pravne varnosti, ki bi zanje pomenila možno priključitev skupnosti in brez fizične varnosti, ki bi zagotovila alternativo taborišču (kot sicer edinem, kakor pravi Arendtova (1985, 284), praktičnem substitutu za domovino, ki ne obstaja (več)), sta bili ti skupini najbolj izrazito oropani t.i. *pravice do pravic*. Oropani sta bili torej okvirja, v katerem lahko posameznik *deluje*⁶³, oropani sta bili prostora, v katerem so posameznikova mnenja pomembna in dejanja učinkovita (Arendt 1985, 296), oropani sta bili človeške pluralnosti in s tem človeškosti kot take. Človek, izključen iz političnega, človek, ki je zgolj človek - v smislu biološkega obstoja, v smislu tipičnega predstavnika biološke vrste -, izgubi lastnosti, ki drugim omogočajo, da ga prepoznavajo in obravnavajo kot človeka (prav tam, 300). V tem smislu je 'čista golota' ljudi v taborišču njihova največja nevarnost, ki ima potencial prekinitve vezi s človeškostjo (prav tam), v tem smislu je golo življenje eden izmed najučinkovitejših načinov izključevanja iz sveta in v tem smislu gre razumeti resnično izgubo človekovih pravic kot učinek, ki nastopi hkrati z reduciranjem posameznika na raven človeškega bitja na splošno.

Srž problema se na tem mestu razkriva na dveh ravneh: prvo predstavlja vpis biološkega v pravni red, drugo pa tudi iz tega izhajajoče varovanje teh pravic, ki načeloma in resno objame zgolj državljane neke države. Čisto življenje, ki je bilo nekoč politično nevtralnno, v obliki raznih deklaracij vstopa v strukturo pravnega reda - Deklaracija iz leta 1789, ki jo navaja Agamben, ponazarja izrecno življenje samo, ki se pojavi kot nosilec pravic, hkrati pa se to isto življenje izteče v figuro državljana, ki se mu pravice zagotavlja (Agamben 1998, 127). O inskripciji čistega življenja v pravni red ter suverenosti ki, podobno, pade na ramena držav članic Evropske unije (in delno na Evropsko sodišče za človekove pravice) govori tudi primer Evropske konvencije o varstvu človekovih pravic (2010), ki v 2. členu⁶⁴ pravi naslednje: "Pravica vsakogar do življenja je

⁶² Arendtova tu navaja primer sužnjeve, katerih bistveni problem ni bil v tem, da niso bili svobodni, temveč da se za svobodo niti niso mogli boriti. Ključna kršitev njihovih človekovih pravic ni bila v tem, da jim je bila odvzeta svoboda, temveč da jim je bila kot skupini odvzeta možnost samega boja zanje, pri čemer so bili za razliko od sodobnikov v družbo vključeni vsaj v smislu priznavanja potrebe po njihovem delu: "Biti suženj je konec koncev pomenilo posedovanje distinktivnega značaja, mesta v družbi - več od abstraktne golote biti človek in nič drugega kot človek. Ne izguba specifičnih pravic, torej, temveč izguba skupnosti, ki želi in lahko zagotovi kakršnekoli pravice, je bila škoda, ki je doletela vedno bolj naraščujoče število ljudi." (Arendt 1985, 297)

⁶³ Delovanju, kakor ga razume Arendtova, se bomo podrobneje posvetili še nekoliko kasneje.

⁶⁴ 1. člen govori o obveznosti spoštovanja človekovih pravic "vsakomur, ki sodi v njihovo pristojnost" na splošno.

zavarovana z zakonom.” Problem⁶⁵, ki ga razkrivajo begunci, pa je ravno v tem, da slednji rušijo ravnotežje, vzpostavljeno med človekom ter državljanom. Osnovno fikcijo moderne suverenosti, pravi Agamben (1998, 131), postavljajo pod vprašaj; države ter posamezne institucije in organizacije se namreč ob masovnem navalu pomoči potrebnih izkažejo za povsem nemočne pri iskanju zadovoljivih rešitev.

Z našim vidom, ki bi nas ob pogledu na toliko (in v večini držav ratificiranih) mirovnih pogodb, mednarodnih deklaracij, konvencij ipd. ter hkratnem uzrtju realnega stanja v želji po rešitvi (navideznih) nekonsistentnosti ob združevanju različnih vidikov morebiti najprej napotil k okulistu, torej ni nič narobe. V tem primeru bi pristanek na to, da videz vara, pomenil zgolj enostaven pobeg od realnosti, saj je tisto, kar resnično vara, občutek, ki ga tovrstne pododbe napajajo. Njihove funkcije, poleg že omenjenega porajanja težav in poleg napajanja negativnega narcizma v obliki pomiritve slabe vesti, služijo podobnemu kot preplačane Starbucksove kave v sodobnem, t.i. ‘kulturnem kapitalizmu’ (Žižek v Stephenson 2010)⁶⁶. Naslavlja nas kot korektor dejstev, postanejo način, kako se oprati vsakršne krivde in odgovornosti, četudi zgolj sodelovanja v procesu, ki ga aktivno nismo izbrali. So kozmetični popravki, ki delujočega sistema v ničemer ne spreminjajo, še več, in če se vrnemo k našemu problemu: “Humanitarizmu, ločenem od politike, ne more spodleteti v reprodukciji izolacije svetega življenja [homo sacer] /.../ in taborišče - torej čisti prostor izjeme - je biopolitična paradigma, ki je ne more obvladati.” (Agamben 1998, 134)

Kot poskus ponazoritve omenjene problematike, bomo v naslednjem delu izpostavili zgolj nekaj statističnih podatkov in situacij, ki, vse izmed njih, gotovo niso rezultat kristalizacije identičnih heterogenih dejavnikov, vendar pa jih na skupno mesto zgoščajo učinki, ki jih bomo še razložili in jih na kratko lahko opišemo kot primer pristanka na mestu, ki posameznike reducira na raven ljudi brez pravice do pravic, ki posameznike torej uspešno dehumanizira. Hkrati bomo s tem skušali utemeljiti, da je imela Arendtova še kako prav, ko je zapisala, da je nevarnost “tovarn trupel in lukenj pozabe v tem, da bodo dandanes, ko populacije ter brezdomstvo povsod naraščajo, mase ljudi nenehno postajale odvečne, če bomo z razmišljanjem o našem svetu nadaljevali v

⁶⁵ Poleg širšega, ki je v tem, da se v pravo vpisuje golo življenje samo.

⁶⁶ Žižek nakup kave v Starbucksu navaja kot primer nakupa, prek katerega hkrati plačamo odpustek, da smo zgolj potrošniki, skozi katerega se torej pokorimo za storjeni prekršek, skozi katerega kupimo tudi nekaj, kar je sami potrošniški logiki, nakupu samemu nasprotno (Žižek v Stephenson 2010). Z nakupom kave v Starbucksu naredimo nekaj dobrega za okolje, prispevamo za pomoč revnim otrokom v Afriki itd., skratka, ne kupimo zgolj kave, temveč tudi način življenja, ki naj bi zadostil in potešil neke siceršnje “etične” obligacije. Seveda pri tem ne gre za nič drugega kot prevaro, ki vzroke težav le še bolj pogloblja in ki je torej, nakup sam, del teh težav.

utilitarističnem jeziku. Politični, družbeni in ekonomski dogodki so povsod v tihi zaroti s totalitarnimi instrumenti, zamišljenimi za ustvarjanje odvečnosti ljudi.” (Arendt 1985, 459)

6. 1 Očrt slike sedanjosti

What can one think about? One cannot think anymore, it is like being already dead. /.../ Null Achtzehn is no longer a man. /.../ The Germans have succeeded is this. They are ten thousand and they are a single grey machine: they are exactly determined; they do not think and they do not desire, they walk. (Primo Levi)

It wasn't like they were humans ... like, we were, you know, we were conditioned to believe that, you know, this was for the good of the nation, the good of our country and that anything we did was ok and like when you shot someone you didn't think you were shooting a human. (Winter Soldier (1972))

Če začnemo z izpostavitvijo situacije, ki do nas prihaja kot najbolj alarmatna v smislu njene konstantne izpostavitve v medijih, navedimo nekaj števil, povezanih s sodobnimi migracijami.

Število beguncev, iskalcev azila in notranje razseljenih posameznikov je po podatkih za leto 2013 prvič po 2. svetovni vojni preseгло 50 milijonov (Sherwood 2014)⁶⁷, več kot 850 000 ljudi je za azil zaprosilo v 44 t.i. bogatih državah Azije, Evrope in Severne Amerike, pri čemer je bilo v letu 2014 prošenj za azil več kot katero koli leto od leta 1992 naprej in pri čemer ti podatki ne zajemajo števila prošenj v Rusiji, v kateri naj bi zaradi bežanja pred vojno na vzhodnem delu države po ocenah za dovoljenje zaprosilo okoli 265 000 Ukrajincev (Anderson in Galatsidas 2015).

Nekoliko konkretnije: na tisoče beguncev, ki jim uspe preživeti prečkanje puščave in priti do obale ter ki iz določenih afriških predelov beži pred vojnami, diktatorskimi režimi, nalezljivimi boleznimi, revščino, zatiranjem ipd. ter zavedanju visokega tveganja navkljub⁶⁸ (Kingsley 2015a), se zaradi neustrezno urejenih transportnih sredstev, neugodnih vremenskih razmer, prenatrpanosti

⁶⁷ Po podatkih UNHCR ta številka do konca leta 2014 znaša 59.5 milijonov ljudi; vojne, preganjanja in drugo nasilje tako od doma prežene vsakega 122. posameznika (Jones 2015). Kot navaja poročilo UN, svet postaja žrtev dobe “neprecedenčne masovne razselitve” (prav tam).

⁶⁸ “A dead goat doesn't fear the butcher's knife.” (v Kingsley 2015a)

plovil, v katera želijo tihotapci v lovu na dobiček spraviti čim več posameznikov, skoraj vsakodnevno utaplja v Sredozemskem morju⁶⁹, pri čemer preživele na drugi strani čaka vse prej kot obljubljeni dežela⁷⁰; razmere za pridržane begunce in iskalce azila v Grčiji se npr. opisuje kot situacije, v katerih garje niso nič kaj neobičajnega, v katerih so tisoči brez svežega zraka, dnevne svetlobe ter osnovnih sanitarij (Smith 2014a), kar za določene ponosne skrajno desničarske grške nacionaliste, ki - seveda ne v vakuumu, pa vendar - posledice neke smeri razmišljanja zamenjujejo z njenimi vzroki, ne predstavlja niti najmanjšega problema - tujci po njihovem jemljejo službe, ne plačujejo davkov, zavzemajo njihove ulice⁷¹, primerjave pa ob drugih simptomatično metonimičnih prenosih letijo tudi na Jude in koncentracijska taborišča v 2. svetovni vojni: "Komu je mar, če je bilo pobitih 6 milijonov Judov?⁷² /.../ Briga me, če so jih spremenili v milo. Mar mi je za plačo, ki sem jo izgubil, nikoli dokončne davke, ki jih moram plačevati, kriminalce, ki vladajo tej državi ter

⁶⁹ Do aprila 2015 naj bi na poti prek Sredozemskega morja v Evropo zgoj v letu 2015 umrlo vsaj 1500 ljudi, kar je 30-krat več kot v ustreznem obdobju leta 2014 (Kingsley, Bonomolo in Kirchgaesner 2015). O povečanem številu beguncev priča tudi podatek, da je francoska policija v prvi polovici lanskega leta prijela več kot 7400 beguncev, ki so poskušali prečkati Rokavski preliv na poti v Britanijo, kar naj bi bilo 2-krat več kot v istem obdobju 2013 (Willsher 2014b).

⁷⁰ Ali kot je "šaljivo" izjavo župana Torringtona v Devonu ("Nelegalni priseljenci so kot sperma - milijoni prihajajo, a le en deluje.") preoblikoval Horvat: "Tisoči pridejo na naše obale, ampak le redko preživijo." (Horvat 2013) V Calaisu obstaja taborišče, Jungle 2 (njegov predhodnik Jungle je bil že porušen), kjer živi več kot 3000 ljudi, pogoji za življenje pa se tam iz dneva v dan slabšajo - primanjkuje hrane, odej, šotorov (Taylor 2015). Z besedami nekega tam bivajočega begunca: "Zelo je težko tukaj ... umazanija, pomanjkanje hrane, policija. /.../ Ni to, kar sem pričakoval od Evrope." (prav tam) Evropski voditelji se ob siceršnjem aktualnem dogovarjanju glede večinoma negativno (ne)pozdravljenega predloga o kvotah, na glas pogovarjajo o tem, kako begunce vračati v njihove države ali kako uničevati ladje, ki jih uporabljajo tihotapci. O razmerah, ki begunce pričakajo v Sloveniji - ta naj bi po prvotnem izračunu kvotnega sistema v naslednjih dveh letih sprejela 702 begunca (297 iz Italije, 198 iz Grčije ter 207 tistih, ki so trenutno zunaj Unije), vendar so nadaljnja pogajanja to številko znižala na 250 (Škerl Kramberger 2015b) - npr. priča podatek, da so 4 od 8 beguncev, ki so pred petimi leti v Slovenijo prispeli iz Malte, državo zapustili, eden pa se je vrnil na Malto: "Prosilce za azil in begunce v Sloveniji frustrira, da migracijska politika tu ne obstaja. V najboljšem primeru je pasivna: država čaka, da bodo migranti sami od sebe odšli." (Škerl Kramberger 2015a) Poveden je tudi podatek, da namerava Slovenija - v čemer seveda ni izolirana - do leta 2020 za preprečevanje migracij (tj. nadzorovanje mej, policijsko sodelovanje) nameniti okoli 50 milijonov evrov, zgoj 14,7 milijona evrov pa bo prek pomoči prosilcem za azil, integracijskih programov namenila njihovi pomoči (Škerl Kramberger 2015b). Še en primer, ki nam je geografsko blizu - četudi tega kriterija sicer ne smatramo kot relevantnega -, je npr. Madžarska, ki ob okoli 177km meji s Srbijo načrtuje gradnjo 4m visoke ograje, ki naj bi beguncem z Balkana oteževala prehod v državo (Kingsley 2015b).

⁷¹ V tem smislu lahko nekoliko površno preformuliramo šalo, ki jo je v Izvorih totalitarizma izpostavila Arendtova (1985, 5) in v usta enega skrajneža položimo trditev, da so begunci krivi za vse slabo, kar se dogaja, pri čemer nekdo drug odgovori: "Da, begunci in kolesarji." "Zakaj kolesarji?" pravi prvi, "Zakaj begunci?" odgovori drugi.

⁷² En plus lahko tej izjavi pripišemo vsaj na ravni vedenja, da se je holokavst zgodil. Grozljiv je namreč podatek, ki rano ponavlja in nanjo trosi zgoj sol, in sicer da je za holokavst slišala komaj dobra polovica (54%) svetovne populacije (Green 2014), za genocid v Ruandi leta 1994, Srebrenici leta 1995, genocid nad Armenijci leta 1915, pobjo več kot milijona komunistov v Indoneziji 1965-66 (sicer svojevrstno predstavljenega v dokumentarnem filmu *The Act of Killing* (2012)) ipd. verjetno še manj. Armenijski genocid je npr. komaj dobri dve desetletji od dogodka že Hitlerju služil kot neke vrste izgovor za načrtovana dejanja - "Kdo, pravzaprav, danes govori o pobijanju Armenijcev?" naj bi leta 1939 pripomnil vojaškemu načelnikom v sklopu predstavitve načrtov za masaker nad civilnim prebivalstvom Poljske, genocida pa Turčija še danes ne priznava oz. zanj ne prevzema nobene odgovornosti (Armenian genocide 2015).

jezo, ki jo nosim v sebi.” (Smith 2014b)⁷³; avstralski centri za pridržanje prosilcev za azil naj bi namerno škodovali tej ranljivi skupini ljudi - po poročanju njihovega glavnega psihiatra naj bi sistem, hujši od zapora in ustvarjen za škodovanje psihičnemu stanju ljudi, namerno škodoval njihovemu zdravju in jih skozi neprijazne razmere, v katerih nimajo veliko besede pri odločanju o lastnem življenju ali življenju svojih otrok, izpostavljal močnemu pritisku, naj pozabijo na prebivanje v Avstraliji (Marr in Laughland 2014); okoli 47 000 otrok naj bi bilo v letu 2014 samo do junija prijetih na mehiško-ameriški meji⁷⁴ (Flatow 2014), Obama pa naj bi bil ob tem v svojem mandatu na dobri poti proti deportaciji večjega števila imigrantov kot kateri koli predsednik ZDA pred njim (Lind 2014)⁷⁵; nedavno so v malezijskih gozdovih odkrili številna skrita taborišča, ki so jih kot vmesno točko, raztezajočo se do Tajske, koristili tihotapci z ljudmi, ter okoli 140 grobišč - vse to kot posledico bega tisočih beguncev, ki so bili predvsem v Burmi in Bangladešu preganjani zlasti kot pripadniki manjšinske muslimanske vere, ki jim je bilo zanikano tudi državljanstvo (Lih Yi in Kelian 2015); zaradi državljanske vojne, ki v Siriji traja že od leta 2011, je po podatkih iz oktobra 2014 iz države pobegnilo že okoli 3 milijona ljudi (Duley 2014), večinoma v Jordanijo, Lebanon, Turčijo, Irak in Egipt, nekoliko starejši podatki omenjajo nadaljnjih 6.5 milijona notranje

⁷³ Skrajni desničarji v Grčiji seveda pri tem niso osamljeni jezdec (in njihove izjave ob upoštevanju trenutnega stanja v Grčiji - visoka brezposelnost, zmanjšane plače in pokojnine, visok delež revščine in ljudi brez zdravstvenega zavarovanja ipd., skratka, “zategovanje pasov” - niso nič nenavadnega), še več: migracije ljudi niso zaželjene tudi v očeh vidnejših in “močnejših” predstavnikov znotraj EU. Britanski premier Cameron npr. glasno poudarja, da naj bi “socialni turisti” z vzhoda predvsem zlorabljali socialno državo, podobno menijo tudi “bavarski konservativci (Krščanska socialna unija), ki so začeli govoriti, da si ljudje na vzhodu Evrope ne želijo drugega, kot da bi se preselili v Nemčijo in si z zlorabami zagotovili socialno pomoč,” pri čemer podatek, da naj bi priseljenci iz EU s plačevanjem davkov in socialnih prispevkov v blagajne vplačevali več, kot iz njih dobijo, očitno izzveni v prazno (Žerjavič 2014). Ob vsem tem pa so te države tako zelo “socialne”, da ob že siceršnjem porastu brezdomstva (vse oblike brezdomstva v VB so v porastu, trend naraščanja števila brezdomcev pa naj bi se v prihodnjih letih še stopnjeval (About Homelessness)) dopuščajo tudi dodatno preganjanje brezdomcev. Odmevni so bili namreč določeni primeri iz Londona in drugod, npr. nameščanje kovinskih konic, klopi, oblikovanih tako, da jih razpolovi naslonjalo za roke ipd. (Rosenberger 2014), ki so brezdomcem preprečevali daljša zadrževanja ali prenočitve na nekem prostoru. In če smo že ravno izpostavili izjavo skrajnega desničarja, se zdi o tem, čigavo življenje je kaj (ali več) vredno, za koga nam je mar, pošteno spomniti tudi na primer palete medijev, ki so po letošnjem terorističnem napadu na francoski satirični medij Charlie Hebdo, v katerem je bilo ubitih 17 ljudi, v ospredje rajši postavili (že tako zmontirano) fotografijo pomembnejših svetovnih voditeljev kot napad organizacije Boko Haram, ki je v istem času, toda v Nigeriji, za sabo pustil približno 2000 žrtev. Če omenimo še primer, ki v zadnjem času verjetno najbolj odmevno in nazorno ponazarja “notranjo” razliko med vrednostmi posameznih življenj, pa izpostavimo zgolj še zmeraj prisoten razisem v ZDA (ali pa homofobijo po svetu - uspeh že tako spornega irskega referendum je npr. visoki vatikanski kardinal Pietro Parolin označil za poraz človeštva (Kirchgaessner 2015)), ki tudi danes ljudi spravlja na ulice in od njih malodane zahteva protestiranje proti stvarim, ki bi že zdavnaj lahko bile ali morale biti samoumevne ter se manifestirajo v obliki sloganov: “Black lives matter.”

⁷⁴ Število govori o 92-odstotnem povečanju glede na podatke iz predhodnjega leta (Flatow 2014).

⁷⁵ Imigracije so ob aktualni republikanski kampanji obenem ena izmed vidnejših tem - Donald Trump napoveduje izselitev 11 milijonov nelegalnih priseljencev ter izgradnjo zidu ob južni meji, guverner New Jerseyja, Chris Christie, pa pravi, da bi - če bi bil izvoljen za predsednika - za pomoč pri vzpostavitvi sledilnega sistema prosil izvršnega direktorja FedEx-a, Freda Smitha (Reuters 2015).

razseljenih (Tisdall 2014)⁷⁶; zaradi vojnega stanja v Južnem Sudanu je svoje domove tam zapustilo okoli 10 000 ljudi, mnogi od njih so bili za preživetje in zaradi pomanjkanja prisiljeni jesti vodne lilije (Zocherman 2014); da prisilne selitve ljudi ne izvirajo le iz vojn in njim podobnih konfliktnih stanj, pa lahko ponazorimo z vzrokom, ki se zdi njim ravno nasproten, npr. nogometno prvenstvo ali olimpijske igre - za potrebe lanskega svetovnega prvenstva v nogometu je 250 000 ljudi v Braziliji moralo prisilno zapustiti svoje domove (Daibert 2014), dobili so igre (ki jih sami niti niso želeli), a ne poleg, temveč za ceno kruha.

V tem kontekstu lahko omenimo tudi šestino svetovne populacije, ki je brez stabilnih virov hrane, medicinske oskrbe ali stanovanja ter več kot milijardo ljudi, ki živi z dolarjem (ali manj) na dan (Wuestewald 2014).

Suženjstvo je, nadalje, vse prej kot zgodovina, ki naj bi jo civilizacija dokončno prerasla in pustila za sabo. Po ocenah Mednarodne organizacije dela naj bi bilo na globalni ravni danes zaslužjenih okoli 21 milijonov ljudi - moških, žensk in otrok (Hodal, Kelly in Lawrence 2014)⁷⁷. Če omenimo zgolj dva nazorna primera, najprej spomnimo na kastni sistem v Indiji, ki od tistih najnižjih, t.i. 'nedotakljivih' [untouchables], še vedno zahteva ročno čiščenje človeških odpadkov iz kanalizacij, četudi zakon, ki ostaja zgolj deklarativen, mrtva črka na papirju, to prepoveduje (Campbell 2014). Drugega izbranega pa razkriva polletna raziskava Guardianovih novinarjev, ki so poročali o prodaji ljudi v Aziji za včasih ne več kot 250 funtov (Hodal, Kelly in Lawrence 2014). Konkretnije se je raziskava nanašala na delo za proizvodnjo morske hrane, ki jo nato potrošnikom prodajajo ameriške

⁷⁶ Vredno se zdi izpostaviti tudi podatke, po katerih naj bi vojna v Siriji 80 odstotkov prebivalstva pahnila v revščino (30 odstotkov se bori za zgolj golo (biološko) preživetje - po nekaterih podatkih naj bi bilo izstradanje prebivalstva tudi ena izmed vojaških taktik sirskega predsednika Assada (Chulov 2014)), življenjsko dobo skrajšala za 20 let, povečala nezaposlenost iz 14.9% v letu 2011 na 57.7% konec leta 2014, o razmerah v šolstvu priča podatek o 50.8% šoloobveznih otrocih, ki šol v šolskem letu 2014-2015 niso mogli obiskovati, skoraj polovica otrok pa je izgubila 3 leta šolanja (Associated Press 2015b) ... ali skozi besede 7-letnega dečka, ki dela v manjši turški pekarni, odkar je njegova družina pobegnila iz Sirije: "Res bi rad šel v šolo, rad imam šolo. /.../ Vendar me mama ne bo vpisala. Pravi, da potrebujemo denar za jesti." (v Letsch 2014) Problem predstavljajo tudi begunska taborišča, ki se iz začasnih namestitvev in začasnih rešitev vedno bolj (in ponovno) spreminjajo v stalne. Taborišča postajajo mesteca, v katerih ljudje umirajo tudi zaradi nizkih zimskih temperatur (Yassin-Kassab 2014). Cinizem kapitalizma in njemu podrejenih nemislečih ljudi pa gre ob tem tudi tako daleč, da iz vojnih območjih ustvarja turistične destinacije. Na določenih predelih, namreč, kjer je ob sirsko-izraelski meji prihajajo do najbolj ostrih spopadov, so turisti na varni razdalji vsakodnevno prihajali na ogled "šova": "Za ljudi je obisk tega območja zanimiv. Počutijo se kot da so del tega. Lahko odidejo domov in o tem pripovedujejo svojim prijateljem, 'Bil(a) sem na meji in videl(a) sem bitko.'" (v Kamin 2014) Industrija 'turizma dogodivščin/pustolovščin' [adventure-tourism], ki vključuje tudi potovanja v vojna območja ter politična žarišča, je vredna okoli 263 milijard dolarjev (Kamin 2014).

⁷⁷ Podatki fundacije WFF (Walk Free Foundation) to število še višajo: v sodobno obliko suženjstva, ki vključuje prisilno delo, trgovino z ljudmi, prisilne poroke, oblike služnosti zaradi dolga ter spolna izkoriščanja, naj bi bilo ujetih več kot 35 milijonov ljudi po svetu (Elliott 2014).

in evropske multinacionalke. Ključni v izpostavljenem procesu so sužnji, ki v 20-urnih izmenah, podvrženi pretepom, mučenjem ter umorom⁷⁸, delajo na tajskih ribiških ladjah. Okoli 90% približno 300 tisočih omenjenih ljudi, brez katerih bi po ocenah nekaterih aktivistov ta izvozna industrija propadla, sestavlja ena izmed najranljivejših skupin, torej begunci⁷⁹.

Ranljivost druge skupine, ki jo Arendtova (1985) označuje kot eno izmed najbolj ranljivih, tj. manjšine, lahko ponazorimo z arabsko manjšino Jazidi, nemočno pred napadi Islamske države, ki jih obravnava kot častilce hudiča, pobija moške, ki se ne želijo podrediti islamu, spolno zlorablja ženske in jih - tiste, ki tujo vero sploh in pod prisilo sprejmejo - islamskim borcem prodaja za ceno med 25 in 150 dolarjev (Sypher 2014)⁸⁰. Težave, ki jih pri vseh drugače mislečih detektirajo pripadniki Islamske države, seveda niso omejene zgolj na drugače verujoče manjšine - surovosti niso nič manj deležni npr. tudi homoseksualci, ki jih kamenjajo do smrti, pri čemer pa jih v "znak odpuščanja in sočutja" pred dejanjem še objamejo (Dettmer 2015). V kontekstu nekoliko bolj "civiliziranega" sveta, pa velja izpostaviti, na primer, prihajajoči britanski proračun, ki naj bi po precej naglejši poti dohodke zmanjševal temnopoltim ter različnim manjšinskim etničnim skupinam (npr. britanskim muslimanom) kot belim prebivalcem Velike Britanije (Dodd 2015).

Povzročiti izgubo pravice do pravic je nekaj, česar niti ob pristanku na relevantnost oddaljenosti ne rabimo iskati daleč stran od nas. Pravzaprav niti korak od nas, saj smo z izbrisom - tj. odstranitvijo podatkov o bivanju iz registra stalnih prebivalcev - in posledično izključitvijo iz skupnosti leta 1992 prav to sami povzročili 25.671 prebivalcem Slovenije:

Izbrisani so izgubili temelje svoje eksistence, lastnino, delo in dohodke, stanovanje, zdravstveno in socialno varstvo, možnost za šolanje, a hkrati so izgubljali tudi družine,

⁷⁸ Pripovedovanja preživelih obelodanjajo grozljive primere - npr. vezanje posameznih posameznikov okončin z enim koncem vrvi, ki so bile na drugi strani pritrjene na štiri različne ladje, ki so nato odplule vsaka v svojo smer (Hodal, Kelly in Lawrence 2014).

⁷⁹ Migrantje so tudi sicer pogosteje kot ne izredno izkoriščana delovna sila. Če izpostavimo zgolj še en primer, se zdi vredno omeniti katarski gradbeni sektor, kjer so v okviru gradnje infrastrukture za svetovno nogometno prvenstvo 2022 delavci priseljenki delavci prisiljeni delati v "izjemno nevarnih okoliščinah na razgretem soncu, delajo za drobiž [ali so za plačilo tudi prikrajšani], nameščeni pa so v izjemno zanemarjenih stanovanjih, v katerih jih v eni sobi živi tudi do 15." (A. P. J. 2013) Ti delavci delajo po 12 ur na dan, vsak dan v tednu, zaradi srčnega napada je poleti skoraj vsak dan umrl en delavec (prav tam). V Katar svojo delovno silo izvaža tudi Severna Koreja, ki pri tem v lasten žep spravi okoli 90 odstotkov ali več njihovega zaslužka (Pattison 2014). V tujini naj bi sicer delalo okoli 65 000 Severnokorejcev, ki državi služijo predvsem kot način, kako vanjo spraviti tujo valuto (prav tam).

⁸⁰ Po podatkih poročevalca ZN naj bi islamski borci sicer ugrabljena dekleta iz Iraka in Sirije na trgu z ljudmi prodajali tudi za nič več kot škatljico cigaret (Agence France-Presse 2015).

prijatelje, zdravje, fizično in mentalno, ter, kar je najhujše, vzporedno so jim odrekli dostojanstvo. Tisti, ki so bili najbolj zaslužni za izbris, so ustvarili odbijače pred lastno odgovornostjo: za vse, kar se je zgodilo ali se ni zgodilo, so dolžili izbrisane same, jih delali za zločince, odpadnike, lenuhe, lažnivce in goljufe ... (Jalušič 2014)

Nekaj podobnega se je nedavno (septembra 2013) zgodilo okoli 210 tisoč ljudem v Dominikanski republiki. Sodišče Dominikanske republike je namreč s t.i. *La Sentencia*, ki je retroaktivno - torej na način, ki si ga pravo naj ne bi smelo privoščiti - posegla vse do leta 1929, zavrnilo državljanstvo otrokom nedokumentiranih staršev iz Haitija, ki so bili sicer rojeni v Dominikanski republiki (Mahony in Nolan 2015). Dominikanska republika naj bi se trenutno pripravljala na deportacijo teh ljudi - ki brez državljanstva ne morejo delati, voliti, hoditi v šolo, se poročiti, imeti bančni račun ipd. - na Haiti (prav tam). Toda če za trenutek še ostanemo v Evropi, se zdi vredno izpostaviti razraščanje neonacističnih antisemitskih diskurzov, ki pravzaprav niso nič kaj "neo", so pa "najhujši od nacizma dalje" (Henley 2014). Pri tem ne gre za nekaj, kar bi lahko označili kot legitimne odzive na aktualno in resnično problematično izraelsko politiko, temveč za neupravičeno izvajanje nasilja, ki se manifestira v obliki napadov na judovske restavracije, svete institucije, v obliki antisemitističnih grafitov, groženj, sovražnega govora ipd. Predsednik Osrednjega sveta Judov v Nemčiji Dieter Graumann je v izjavi za Guardian avgusta 2014 dejal, da je na ulicah moč slišati izjave o potrebi po uplinjenju Judov: "Vsakdo, ki izreka tovrstne slogane ne kritizira izraelske politike, temveč izraža čisto sovraštvo proti Judom: nič drugega." (prav tam) Njegov francoski kolega Roger Cukierman podobno: "Na pariških ulicah ne kričijo "Smrt Izraelcem.", kričijo "Smrt Judom." (prav tam) S sorodnimi težavami se soočajo Judje v Avstriji, na Nizozemskem, v Italiji, Veliki Britaniji (Henley 2014, Booth 2015).

Razlog, zaradi katerega bi ob tem morda lažje razumeli vsaj slogane *a la* 'Smrt Izraelcem', pa prebiva v trenutni izraelsko sionistični politiki, ki ne predstavlja Judov na splošno, vendar pa Palestincem v (ideološkem) imenu Judov še vedno prepoveduje vrnitev na ozemlje, ki jim je bilo leta 1948 (in v letih, ki so temu sledila) v procesu ustvarjanja izraelsko judovske države prisilno

odvzeto (Butler 2014, 14)⁸¹. Nedavni spopadi v izraelsko-palestinskem konfliktu, katerih povod naj bi bila ugrabitev in umor treh izraelskih najstnikov junija 2014, so v smrt in beg pognali dodatne tisoče ljudi, ki jim uničena Gaza ne nudi več ustreznega zavetja (Burke 2014), pri čemer je, v strnjeni obliki, ideologija, ki je pri vsesplošnem rušenju mesta ter ubijanju ljudi odmevala v izraelskih vojaških glavah, po njihovih pričevanjih zvenela nekako takole: “[Poveljnik]: Vse, kar je še tam [v soseskah], je mrtvo. Karkoli premikajočega se opazite v soseskah, v katerih ste, ne bi smelo biti tam. [Palestinski] civilisti vedo, da ne bi smeli biti tam. Torej, kogarkoli vidite, ga ubijte.” (v Greenwald 2015c)

Če za trenutek pogledamo še proti “demokracijskim in pravnim” ZDA, ki upravljajo z že omenjenim Guantanamo, o njihovem neuspešnem manifestiranju zapisanih lepih besed priča podatek, da zapornikom Guantanamo (oz. pripornikom, kakor jih - povedno - imenujejo⁸²) ni zagotovljena niti pravica do sojenja (Butler 2006, 50). Zakon je tam suspendiran, suverenost države onkraj zakona pa se kaže tudi na ravni odločitev uradnikov o tem, kdo bo zaprt za nedoločen čas in kdo ne, pri čemer je pogosto (uradno) vodilo, ki jih pri tem vodi, *možna* nevarnost terorizma (prav tam, 51, 69). Verjetno ohlapnosti te opredelitve, ki lahko za terorista napravi vsakogar, ni potrebno dodatno pojasnjevati⁸³. Ti zaporniki, ki niso ne vojni ujetniki in nimajo niti statusa obtožencev kaznivih dejanj, so zreducirani na raven, ki se izraža tudi skozi druge izpostavljene primere: so *manj kot ljudje*; ne-ljudje, rojeni v ljudeh (in ravno zato ne preprosto izenačljivi s “čistim življenjem”); simbolno mrtvi in biološko živi; niso subjekti, so ljudje, ki padejo izven okvirja politične kulture, “v kateri človeška življenja prevzamejo pravne pravice, pravo, so ljudje, ki niso ljudje” (Butler 2006, 77). So ljudje, ki se ne morejo subjektivirati niti prek odločitve, da končajo življenje, saj so

⁸¹ Januarja 2010 naj bi v okupiranih območjih živelo 1 551 145 registriranih palestinskih beguncev, dodatnih 951 709 naj bi živelo v Gazi (Butler 2014, 232). Ti podatki, skupaj s številom prebivalcev, ki so bili po diaspori razpršeni zaradi dogodkov leta 1948 in 1967, znašajo okoli 5 milijonov ljudi (prav tam). Prisilne selitve Palestincev v tem smislu na moč spominjajo tudi na južnoafriški apartheid, ki je s pričetkom v 50. letih prejšnjega stoletja ljudi klasificiral glede na raso (4 ključne kategorije so bile: Evropejci, Azijci, ljudje mešane rase ter “domorodci”), ki je nadalje določala, kje lahko kdo živi in kaj lahko kdo počne (Bowker in Leigh Star 2000, 196). Zakonodaja je vključevala tudi neenakopravno porazdelitev političnih pravic, (ne)svobodo gibanja, pravice do posesti, pravice do izobraževanja, pravic do pitja alkohola, uporabe javnih storitev ipd. (prav tam, 197). Evfemizem, ki je uporabljal za pojasnjevanje in upravičevanje rasističnih politik in je izhajal iz evgeničnega nauka, da se mora vsaka rasa razvijati ločeno, stopati po svoji naravni poti in da je kakršnokoli mešanje nenaravno, je bil pogosto: “samostojen razvoj” [separate development] (prav tam).

⁸² Neuradno pa tudi dosti manj evfemistično: “Ravno oni dan, ko so me prestavili iz moje celice, so me naslovili s “paketom”. To ni nič novega. Paket sem že 12 let. /.../ Ni dovolj, da nas poimenujejo s paketi. V najboljšem primeru smo številke. /.../ Dosti lažje je odrekati človekove pravice tistim, ki niso kvalificirani kot “ljudje”.” (Amer 2014)

⁸³ O pravičnosti sojenja sicer pa govori tudi primer “žvižgača” Edwarda Snowdena, ki je ZDA, kamor se še vedno ni vrnil, po odločitvi glede razkritij problematičnosti NSA zapustil ravno v (neparanoičnem) strahu pred tem, da mu ne bo zagotovljeno pošteno sojenje (Greenwald 2015a).

gladovno stavkajoči podvrženi prisiljenemu hranjenju (Khalili in Grandjean 2013)⁸⁴. Guantanamo ni osamljen ameriški primer - podobnim namenom namreč služi npr. tudi newyorški Rikers Island, v katerem 85 odstotkov zapornikov ni obsojencev, temveč so to tisti, ki na obsodbo še čakajo in si, najpogosteje, ne morejo privoščiti varščine (Bundy in Altan 2014). Vsak izmed zapornikov Rikers Islanda, ne glede na starost in neproporcionalno s storjenim zločinom, je kaznovan tudi z že samo na sebi problematično t.i. škatlo, tj. 23 ur na dan, preživetih v celici, ki meri slaba 2 x 2.5 metra (prav tam).

O (ne)možnosti subjektivacije v sodobnih odkrito totalitarnih režimih, pa naj zadostuje primer Severne Koreje, ki še desetletja po nastanku življenja ljudi nadzoruje celo na ravni predpisovanja ustreznih frizur, čevljev, oblek⁸⁵ ipd. in četudi vera prebivalstva v resničnost sistema ter njegovih naukov pojenja, na ravni njegove učinkovitosti ni opaznih sprememb (glej Branigan 2014a, 2014b). Kot bi dejal Pascal: “Pokleknite, premikajte ustnice v molitvi in verovali boste.” (v Althusser 2000, 93).

⁸⁴ O podobnem priča tudi primer kitajskega Foxconn Cityja, “doma” za približno 420 000 delavcev, v katerem so za preprečevanje samomorov delavcev, katerih življenje je absolutno podrejeno delu (“Delavci so spregovorili in povedali, da njihove roke trzajo tudi ponoči ali da, ko se sprehajajo po cesti, ne morejo drugače kot da posnemajo gibanje [ki ga sicer opravljajo pri delu]. Nikoli ne morejo sprostiti misli.” (Cederström in Fleming 2012, 58)), nameščali varnostne mreže, pripravljali prostore, v katerih so lahko delavci svojo agresijo kanalizirali v obliki pretepanja človeških lutk naravne velikosti ipd. (prav tam, 59).

⁸⁵ No, pa tudi razsvetljena Evropa ni v tem nujno boljša: Evropsko sodišče za človekove pravice je npr. lansko leto Franciji dopustilo pravico, da ženskam - “v dobro skupnega življenja” - v javnosti prepove nositi burko oziroma tančico čez cel obraz (Willsher 2014a).

6. 2 Delovanje in Dejanje

These half-dead people walking about, glazed eyes and ... absolutely ... dead. There was hopelessness. The stare, the appalling smell, the whole atmosphere of depression ... Like the end had come. /.../ You could never associate what you were seeing with your own life, if you know what i mean.

(William Lawrie v Night Will Fall 2014)

Never is he more active than when he does nothing, never is he less alone than when he is by himself. (Cato)

'What is there to keep us here?' - 'The dialogue.' (Samuel Beckett)

Vzroki situacij, ki smo jih izpostavili, segajo izven okvirja naše naloge in na tem mestu nimamo prostora, da bi se lotili njihovega posamičnega razčlenjevanja. Gotovo bode vprašanje, *Kako je to mogoče?, Kaj je pripeljalo do tega?, Kako se lahko kaj takega ne samo zgodi, temveč ponavalja, torej dogaja?*, in gotovo so tovrstna vprašanja vredna poglobljenega odgovora, saj je jasno, da se stvari ne zgodijo kar same na sebi, da bi se torej lahko zgodile drugače, da ni nič nujno ali da tovrstne nujnosti vselej vključujejo subjektivno presojo, da za takšnim iztekom vselej nekdo stoji in da bi ta nekdo moral prevzeti odgovornost⁸⁶. Opus del Arendtove (npr. Izvori totalitarizma, Vita activa, Eichmann v Jeruzalemu, O nasilju), ki ponuja bogat vpogled v elemente totalitarizma ter iskanje načina njihovega sovpada v ravno to politično obliko, skupaj z razmišljanji Arendtove o človeškem delovanju, omogoča visoko relevantnost njenih razmišljanj v današnjem času:

Obravnava totalitarizma v pojmihih elementov in njihove kristalizacije in upoštevanje človeškega delovanja kot ključa za razumevanje političnih dogodkov sta omogočila, da se je lahko Hannah Arendt /.../ ne le izognila preprostim analogijam, deduciranju sedanjosti iz preteklosti, temveč da je na temelju vprašanja o tem, kako se upreti totalitarizmu, kako ga preprečiti, lahko začela razmišljati tudi o možnih "novih" oblikah totalitarizma, o elementih, ki preživijo, oziroma o post-totalitarni situaciji, prepoznavanju teh novih form in tudi o tem,

⁸⁶ Res je, da je omenjeni nekdo precej manj transparenten v sodobni birokraciji kot v starejše prakticiranih oblikah vladovanja, vendar pa nikogaršnji zakon še ne pomeni, da zakona in njegovih avtoritet ni: "/P/od določenimi pogoji se celo lahko izkaže, da je [birokracija] ena izmed njegovih [tj. zakonovih] najkrutejših in najbolj tiranskih oblik." (Arendt 1998, 40). Če izpostavimo in ponazorimo zgolj en vidik problematičnosti omenjenega, se ta gotovo nahaja v možnosti konstantnega prelaganja odgovornosti, ki je v enem izmed najbolj izrojenih primerov, primeru nacistične Nemčije, kulminirala v pobijanje milijonov Judov: "Kar je najbolj nevarno, ni nek nepomemben birokrat, ki zase misli, da je Bog, temveč Bog, ki se pretvarja, da je nepomemben birokrat." (Zupančič 2011, 97).

kaj ima s samim totalitarizmom opraviti tradicija zahodne politične misli. To pa so ključna vprašanja in zadevajo tudi današnji čas in sodobne genocide, ki so se zgodili kljub političnim in drugim zaklinjanjem o "nikdar več" /.../ (Jalušič 2009, 31)

Bralca, ki ga to podrobneje zanima, torej najprej napotujemo tja, mi pa bomo v ospredje postavili zgolj njen koncept delovanja, ki ga ob koncu *Vite active* (ang. *The human condition*) Arendtova povzame z zgornjim Catovim citatom in zaradi česar dolg rojstva človeka postavi v začenjanje in ne v smrt. V tem smislu lahko nepravilnost kot onesposobljanje možnosti specifično človeškega delovanja razumemo kot hujšo od smrti. Če izpostavljene primere, kot smo že omenili, družijo dejstvo, da so posamezniki (rajši: množice) v njih zreducirani na status gole eksistence, na status, ki ukinja možnost delovanja ter nepredvidljivosti⁸⁷, na mesto, ki jih izključuje iz človeške skupnosti, če je njihova edina možna naloga ta, da skrbijo za ohranjanje biološke vrste, potem so akterji in okoliščine, ki jih do tega privedejo, nehumane oz. dehumanizirajoče, takšne, v katerih smrt pušča sledi na živih telesih. Eden izmed možnih načinov, kako to utemeljiti, je ta, da do nehumanega pridemo iz obratne smeri in torej zapišemo, kaj razumemo kot humano.

Sposobnost delovanja, začenjanja nečesa novega, v čemer prepozna ključno lastnost, ki iz človeka naredi politično bitje in ki nas prek zmožnosti za jezik najbolj radikalno loči od drugih živalskih vrst, Arendtova omenja v več svojih delih, podrobno pa jo razvije v *Vita activa*. Z istoimenskim konceptom zajame tri bistvene človeške aktivnosti: delo, ustvarjanje in delovanje (Arendt 1998, 7). Delo izraža aktivnosti, ki omogočajo vzdrževanje oz. ohranjanje biološkega človeškega telesa in zagotavlja tako individualno preživetje kot preživetje vrste - je nujnost, katere breme je sicer možno preložiti na ramena drugega, vendar pa so njegovi sadovi neizbežno potrebna in konstitutivna podlaga vsakogar; aktivnost ustvarjanja rezultira v zagotavljanju 'umetnega' sveta stvari, ki so

⁸⁷ Zgolj kot zanimivost, ki je sicer ne bomo nikamor razvijali in podrobneje utemeljevali, želimo tu omeniti navidezno nekonsistentnost sistema, ki na eni strani iz ljudi ustvarja stroje, na drugi pa želi prek razvijanja umetne inteligence razviti stroje, ki bi bili podobni ljudem. Film *Ex Machina* (2015), poleg ravno navedenega, odpira več vprašanj, ki so na las podobna tistim, s katerimi smo se in se ukvarjamo tudi v tem besedilu. Nathan, eden izmed njegovih protagonistov, v njem razvija umetno inteligenco, ki bi lahko prevarala človeka, četudi bi ta jasno videl, da stoji pred strojem. Na podlagi ugotovitve, ki mu omogoči, da se namesto na *kaj* osredotoči na *kako* ljudje mislijo, svojemu "otroku" vgradi ravno prostor za subjektivacijo, prostor nepredvidljivosti, spontanosti, prostor, v katerem dejanja ne predpišejo algoritmi, temveč jih izvrši stroj sam. Prav tako nas film naslavlja z vprašanjem o odgovornosti - na nekem mestu namreč Nathan na vprašanje testiranca Caleba o tem, zakaj počne, kar počne, poleg posredno izražene želje, da v tej bitki zmaga, odgovori, da vprašanje umetne inteligence ni v *če*, temveč v *kdaj* se bo zgodila. Tudi ob potencialnem (in nedvomno problematičnem) pristanku na ireverzibilnost procesa, pa ob tem ne moremo zanemariti dejstva, ponovno, da se nič ne bo zgodilo samo od sebe, da so za karkoli se bo na tem področju že zgodilo in kako se bo to zgodilo, odgovorni tisti, ki to razvijajo.

distinktivne od naravnega okolja, torej v zagotavljanju človeških produktov, ki se prek (četudi ne absolutne) trajnosti kontrastno odbijajo od minljivega in izmuzljivega življenja; delovanje pa je po njenem edina aktivnost, ki v izvajanju ne potrebuje posrednikov v obliki materialnih stvari, temveč se ujema s človeško predispozicijo pluralnosti, torej dejstvom, da “ljudje, ne Človek, živijo na zemlji in naseljujejo svet” (Arendt 1998, 7) in da so kot taki in torej ne kot zgolj pripadniki vrste tudi umrljivi. Pluralnost, kot esencialen pogoj človeškega delovanja in govora⁸⁸, je tista, ki omogoča individualizacijo. Kot ljudje, kar smo zgolj na način, da nihče nikoli ni identičen s komerkoli, ki je živel, ki živi ali ki bo živel (Arendt 1998, 8), bi z izključitvijo delovanja izgubili tudi prostor za subjektivacijo.

Značaj pluralnosti je dvodelen in sestoji iz enakopravnosti ter distinkcije - enakopravnost zavzema mesto pogoja medsebojnega razumevanja in kot politična predpostavlja enakost v neenakosti⁸⁹, brez distinktivnosti, ki sicer ni enaka drugosti - drugost se po njenem nahaja v množanju anorganskih objektov, medtem ko organsko življenje že vselej kaže variacije, distinkcije, ki pa jih lahko izrazi zgolj človek -, pa tako dejanj kot govora za razumevanje ne bi potrebovali (Arendt 1998, 175–176). Arendtova nadalje poudari, da je individualno življenje brez dela in ustvarjanja povsem mogoče - kot smo že omenili, lahko posameznik delo samo preloži na drugega, podobno kot lahko sprejme odločitev, da v ustvarjanju ne bo sodeloval, temveč bo zgolj uporabljal iz njega izhajajoče proizvode -, življenje onkraj delovanja in govora pa bi v izločenosti iz skupnosti kot človeško življenje ugasnilo: “Z besedo in dejanjem se vključimo v človeški svet in ta vključitev je kot drugo rojstvo /.../” (Arendt 1998, 176) Kot ljudje ali kot specifično človeško bitje na biološko rojstvo odgovorimo z delovanjem, z vključitvijo v skupnost, ki ustvari pogoje za začetek nečesa, predvsem pa nekoga novega.

⁸⁸ “Razodetvena” lastnost govora, funkcija, ki v dejanju hkrati razkrije delujočega in brez katere bi govor in delovanje izgubila specifično človeško relevantnost, se namreč lahko izrazi zgolj, kadar je posameznik v interakciji z drugimi, v javni sferi in kadar ne nastopa kot izolirana, osameljena, marginalna, izločena figura, ki jo predpostavlja situacija (npr. vojna), v kateri so posamezniki bodisi za bodisi proti drug drugemu (Arendt 1998, 180).

⁸⁹ Kot ponazori Arendtova: ‘enakost v neenakosti’ ni ekvivalentna biološki enakosti, npr. univerzalnemu statusu enakosti pred smrtjo, temveč njena podlaga prihaja od zunaj - smrt in življenje sama na sebi sta antipolitična, politična enakopravnost pa z avtoriteto zagotavljanja enakovrednosti raznovrstnih dejavnosti potrebuje poseg zunanjega merila, ki omogoči njihovo primerjavo (Arendt 1998, 215).

Ena izmed pomembnejših implikacij začetka, tisto, kar je začenjanju inherentno, je odprtje prostora, ki vase spusti dimenzijo nepredvidljivega⁹⁰. Novega se ne da napovedati, ne da se ga predvideti, ne ustreza gotovosti in v obliki rezultata ne more iziti iz statistike. Novo se pojavi kot čudež: “Dejstvo, da je človek sposoben delovanja, pomeni, da lahko od njega pričakujemo nepričakovano, da ima zmožnost izvesti tisto, kar je neskončno malo verjetno.” (Arendt 1998, 178) In če poudarimo še enkrat, njegovo t.i. drugo rojstvo poteka z drugimi - v izolaciji tovrsten začetek, začetek delovanja, ni mogoč, prav tako pa njegov drugi del, del, ki predpostavlja njegovo ohranjanje, njegovo ‘badioujevsko-keep-going’ nadaljevanje, kliče po pomoči. V delovanje - kot, v širšem smislu, proces sodelovanja - je tako vpisana nemožnost njegove omejitve, nemožnost, da iniciator delovanje omeji, zakoliči z mejami, nemožnost preprečitve verižne reakcije, ki lahko na neki točki predstavlja tudi izhodišče za nek drug začetek: “Akcija [v smislu delovanja] in reakcija med ljudmi se nikoli ne gibljeta v zaprtem krogu in ne moreta nikoli biti zanesljivo omejena na dva partnerja.” (Arendt 1998, 190) Delovanje je tako, z drugimi besedami, omrežena igra brez meja, ki človeka kot ne le biološko, temveč predvsem družbeno bitje šele ustvari in ki je iz skupnosti izločeni, sistemu “odvečni”, ki jim je odvzeto ne le to, kar imajo, temveč - in najpomembneje - to, kar so in kot kar se nenehno konstituirajo, ne morejo igrati. “Odvečnim” se odreka priložnost, da (p)ostanejo ljudje.

Odrečena človeškost, odvzeta možnost sprecifično človeškega delovanja zanje pomeni degradacijo na raven dehumaniziranega in umorjenega bitja, na nekaj, kar je *manj kot nič*, na nekaj, kar je ekvivalentno živim mrtvecem, “*the human in the neighborhood of zero*” (Santner 2006, 25). In če o današnjem času s pomočjo Arendtove razmišljamo kot o času vzpona t.i. delavske družbe [labour society], družbe, ki smo ji vedno bolj odvečni, družbe, ki nas ima najrajši, kadar nas pravzaprav ni in kadar zgolj mehanično sledimo ritmu njenega kolesja, potem nam kmalu postane jasno, da obstoječi čas v vsej svoji negativnosti, pa tudi visoko leteči kvazi pozitivnosti (npr. spoštovanje drugosti, ki ni resnično druga in ki se jo spoštuje dokler je “normalna”, dokler torej ustreza že znanemu okvirju in poskuša celo definirati identiteto (Badiou 2001, 24)), potrebuje radikalne spremembe, potrebuje ostro prekinitev rutinskih procesov, potrebuje torej delovanje ter tisto, kar delovanje sproži, potrebuje torej Dogodek.

⁹⁰ Poleg nepredvidljivosti sta pomembni posledici delovanja tudi nereverzibilnost procesa ter anonimnost avtorjev, pri čemer pa Arendtova izpostavi na pluralnosti utemeljen blažilec nepovratnosti (tj. odpuščenje za učinke, ki jih ni bilo moč predvideti) ter možno omejitev nepredvidljivosti (tj. dajanje in držanje obljub) (Arendt 1998, 220–237).

Na točki, ki v ospredje postavlja Dogodek, ponovno prehajamo na področje etike, in sicer etike resnice, kakor jo skozi esej o razumevanju zla razvije Badiou (2001). Njegovo razumevanje ni nepovezano z mislijo Arendtove, v več točkah pa je podobno kot etiki v psihoanalizi, navdušenja nad katero Badiou ne skriva, precej blizu tudi Levinasu, četudi se zdi, da izhaja iz diametralno nasprotnega brega, tj. Enakega. Etiko resnice Badiou začne razlagati s predpostavko, da je vse, kar je, vse, kar obstaja, multiplo. Neskončna drugost ni nekaj, k čemur velja stremeti, saj je neskončna drugost vselej že tu. Svoje izhodišče Badiou umesti v Enako, pri čemer to razume ne kot nekaj, kar je, temveč kot nekaj, kar prihaja. To, kar prihaja, imenuje resnica, ki jo razume kot resnico za vse, resnico kot mesto opozicije dominantnim mnenjem, kot torej resnično indiferentno do razlik (Badiou 2001, 27).

Da bi do resnice prišli, moramo po Badiouju stopiti onkraj nečesa že znanega, onkraj nečesa, kar že je, slediti moramo ne empiričnemu samomoru, temveč njegovi paradigmi na način, ki ga je razvil Lacan in ki smo ga omenjali že višje. Človeško delovanje predpostavlja tveganje, predpostavlja nek korak v prazno, ki je nepragmatičen, nekonformističen in ki ukinja harmoničnost že danega. Z drugimi besedami, zgoditi se mora Dogodek, zgoditi se mora nekaj nepredvidljivega, ki posamezniku hkrati omogoča subjektivacijo, ki iz posameznika torej ustvari človeka. Dogodek je nujno nepredvidljiv, zavestno stremljenje k njemu ukinja nič drugega kot njega samega, vendar pa to ne pomeni, da je kaj manj pogost. V človeškem univerzumu je prej pravilo kot izjema, ki ga Badiou (2001) naveže na štiri različne koeksistirajoče subjektivne tipe, vezane na (1.) ljubezen, (2.) umetnost, (3.) politiko in (4.) znanost.

Vendar pa za etiko resnice zgolj Dogodek ni dovolj. Dogodek je predvsem trenutek, ki se zgodi in izgine, njegova moč pa je v tem, da mu sledimo. Tovrstno sledenje, presojanje in opredeljevanje, ki se artikulira v relaciji z Dogodkom, z vidika Dogodka, glede na Dogodek, Badiou imenuje zvestoba (Badiou 2001, 41). Proces resnice izhaja iz koketiranja s situacijo iz perspektive Dogodka, z ozirom na Dogodek, v obliki zahteve pa zvestobo Dogodku Badiou opredeli prek sledenja Lacanovemu *ne popuščanju glede želje*, in jo zapiše kot *Nadaljuj!* [“Keep going!”] (Badiou 2001, 52). Zvestoba Dogodku, sledenje neznanemu, ki je do znanega brezbržno, se ne zgodi nujno, neizbežno, vendar pa je neizogibno za rojstvo resnice.

7 Kohabitacija

*He also said: If I die before you,
my will is the impossible.*

I asked: Is the impossible far off?

He said: A generation away.

(Edward Said)

*The well known principle that all men are equal will be
illustrated in the colonies from the moment that the native
claims that he is the equal of the settler. (Frantz Fanon)*

*Would you believe it? There is one situation in which suggestion is
powerless: when the analyst owes his default to the other, to the person who
has brought him to "the pass", as I put it, of asserting himself as analyst.*

(Jacques Lacan)

Badioujeva zastavitev etike, ki Dejanje razume kot vžigalico procesa resnice, katere nadaljevanje je nujno povezano z zvestobo, kot nadaljevanje na novo začetega z vedno vnovičnim ozirom na začetek, nam ponuja priložnost, da v tekst ponovno vpeljemo Levinasa in ga umestimo na to drugo raven, raven zvestobe. V jeziku psihoanalize so njegova razmišljanja torej blizu točki, v kateri na prizorišče vstopi gon, ki se pojavi 'sekundarno', v smislu po 'prečkanju' fantazije, po končani analizi, po izstopu iz registra želje oz. ob nenadnem vstopu v drug okvir, tj. okvir, ki mu vlada princip gona. V tej perspektivi se lahko namreč, ob upoštevanju siceršnjih že razvitih zadržkov, hitreje začnemo spogledovati z Levinasovo neskončnostjo, z razumevanjem, ki etiko razume kot proces, katerega spodletelost je umeščena v končnost nekega dogodka.

Če etiko oz. etično delovanje razumemo kot sistem z več stopnjami, kot proces, ki tvori resnico, kot zvestobo, ki sledi Dogodku, potem lahko njen del navežemo na razumevanje, ki ga Butlerjeva (2014, 9) izpostavi skozi izhajanje iz ekstatične strukture jaza, iz relacijske prakse, ki odgovarja tam rojenim obligacijam, lociranim izven posameznega subjekta. Etično ravnanje v tem smislu predpostavlja zavest o ekstatičnosti bitja, predpostavlja zavest o jazu, ki pomeni relacijo z drugim, brez katerega on sam nima smisla, in ki zahtevo Drugega razume kot potrebo po delovanju, usmerjenem v ustvarjanje univerzalne ali vsesplošno vključujoče in dinamične ter do razlik indiferentne podlage. Podlage, ki potemtakem presega partikularne diskurze, vendar jim služi ravno v smislu zagotavljanja njim potrebnih pogojev.

Če na hitro spomnimo, na tem temelji tudi Levinasovo pozicioniranje odgovornosti, ki prek situacije preganjanja vpelje razumevanje jaza kot mesta oz. strukture, ki je vselej že prepletena s strukturo drugega. Ker relacijskost posameznikove konstitucije, ki je nujnost in ne stvar izbire, implicira možnost zlorabe, del odgovornosti prebiva tudi v tem, da to prepoznamo ter si aktivno prizadevamo za neprizadevanje ran drugim: "Nekdo na nas deluje in hkrati delujemo mi - naša "odgovornost" leži v stičišču tega dvojega." (Butler 2006, 16) Levinasov Drugi, nadalje, zastopa tujca, predstavlja nekoga v goloti, breztributno bit, ki se manifestira skozi obraz, pri čemer v tovrstni manifestaciji na nas naslavlja etično zahtevo in nam nalaga dolžnost odgovora. Ker nas Levinasov Drugi spoznava z radikalno drugostjo, Butlerjeva izpostavi potrebo, ki se ji iskanje skupnega jezika - jezika, torej, ki nam zahtevo sploh omogoča prepoznati in nanjo ustrezno, učinkovito odgovoriti - ne more izogniti. Če želimo namreč preprečiti, da bi obligacije, vezane na ekstatičnost bitja, postale izključujoče, potem delovanje, omejeno na en jezik, eno kulturo, en prostor in čas, ne zadostuje. Potreben je korak iz okvirja, njegova zunanost pa zahteva lingvistični in vizualni ali širše: kulturno-diskurzivni prevod: "Če želim prevzeti etično zahtevo, ki je naslovljena name, moram biti sposoben prepoznati jezik, v katerem je prinesena ter svojo pot usmerjati znotraj njenih pogojev." (Butler 2014, 10) Zgolj prevod kot praksa potovanja iz enega prostora in časa v drugega omogoči srečanje z radikalno drugostjo, konvergentni sovpad različnih dimenzij, soočenje s časom in prostorom, ki nam ni že od nekdaj dan in znan in ki lahko kot tak omogoči empirično spoznavanje nesklenjenosti ontologije.

Ponovna vrnitev na ekstatičnost bitja in v točko, iz katere smo pravzaprav začeli, nam bo po vsem rečenem služila še kot sredstvo vzpostavljanja povezave z vsebinsko njej sorodnim konceptom, s katerim želimo pot brez jasne in konkretne rešitve skleniti na način, ki njen del pušča neobljuden. Konstitutivno prepletenost lastnega bitja z bitjo drugega, nujnost relacijskosti, ki ni stvar izbire in ki možnost kakršne koli izbire šele pogojuje, je namreč vzporedna načinu, na katerega Arendtova razume pluralnost človeškega bitja. Ena izmed možnosti, kako slednjo ponazoriti, pri njej zavije v zamisel kohabitacije, za katero Arendtova pravi, da ni stvar izbire, kakor si je to npr. razlagal Eichmann, temveč je nasprotno: neizpodbitno dejstvo⁹¹, ki bi moralo postati sredstvo obračanja procesa ustvarjanja "odvečnosti", manifestiranega v deprivaciji mesta v svetu, mesta v skupnosti, torej v odvzemanju prostora, ki po njenem omogoči, da neko mnenje šteje in da je neko delovanje

⁹¹ Ali kot bi na še širši ravni dejala Harawayeva: "Partners do not preexist their relating; the partners are precisely what come out of the inter- and intra-relating of fleshly, significant, semiotic-material being." (Haraway 2008, 165)

lahko učinkovito (Arendt 1985, 296). Ključna lekcija, ki jo po njenem lahko izvlečemo iz politike nacionalsocializma, je - poleg potrebe po najvišjem vrednotenju in ščitenju pravic nedržavljanov - v tem, da nobena država ne bi smela temeljiti na čistosti nekega naroda, religije ipd. Tisto, kar prinaša čistost, je namreč smrt.

Kohabitacija pri Arendtovi pomeni pogoj etičnega in političnega življenja, življenja v pluralnosti in kot takega pogoj človeškega življenja. Implicira afirmacijo spoznanja prek katerega posameznik esenco svojega življenja najde v življenju drugega (Butler 2014, 130), spoznanja, ki hkrati napotuje k aktivnemu prizadevanju po ohranjanju tovrstnega stanja in potemtakem nasprotuje predpostavljani možnosti uničevanja njene raznolikosti, četudi zmožnost za to gotovo imamo in četudi si to pravico jemljemo in udejanjamo vse prepogostokrat. Na izpitu, ki zahteva ozavestitvev heterogenosti kot naravnega človeškega stanja, njegovega pogojevanja družbeno-političnega življenja, je po njenem mnenju padel tudi Eichmann, ki je izbiral, kjer ni moč izbrati, kjer izbire takorekoč ni. Eichmannov zločin Arendtova umesti v (ne)mišljenje, da je moč odločati, s kom naseljevati zemeljsko oblo, s kom "kohabitirati" (Butler 2014, 125), pri čemer je tovrstno delovanje nujno izključujoče, nujno zadeva odločitve o tem, kdo lahko živi in kdo ne in torej nujno vodi v uničevanje človeške pluralnosti ter kot tako po njenem pomeni zločin proti človeštvu, ki se bistveno razlikuje od npr. zločina umora. Esenca genocida je namreč v tem, "da je kršen popolnoma drugačen red in da izvaja nasilje nad popolnoma drugačno skupnostjo" (Arendt 2007, 313). Zločin, s katerim se je soočilo sodišče v Jeruzalemu, je bil zločin proti človečnosti, izvajan nad judovskim narodom (prav tam, 310), pri čemer za prepoznavanje narave zločina sovraštvo do Judov torej ni ključno.

Arendtova razlaga Eichmannovo izbiro kot posledico nemišljenja - "Po domače povedano, preprosto ni nikoli spoznal, kaj dela. /.../ Ni bil neumen. Običajna nepremišljenost - nekaj, kar nikakor ni isto kot neumnost - je bila kriva, da je postal eden največjih zločincev tega obdobja. In če je to "banalno" in celo smešno, če človek pri najboljši volji ne more v Eichmannu najti nobene diabolčne ali demonske globine, to še vedno ne pomeni, da gre za nekaj običajnega." (Arendt 2007, 330)⁹² -, na sojenju najbolj razgaljenega v njegovem izražanju, ki se je konstantno opiralo na uporabo znanih fraz in klišejev, prek golega izvrševanja nalog, prek manka kritične distance do

⁹² Pa tudi skromnost - češ, kdo da je, kakor se je Eichmann spraševal, da bi o t.i. Končni rešitvi lahko imel pomisleke, ko pa so jo za neproblematično imeli vsi, katerih mnenja so v nacističnem krogu kaj štela - v Eichmannovem primeru jasno razgali svojo negativno plat.

diktata njemu nadrejenih, pa je v nacistični Nemčiji pripomogla k materializaciji genocida. V sodbi, ki jo je Arendtova položila v usta sodnikom v Jeruzalemu, je med drugim zapisala: “Rekli ste tudi, da je bila vaša vloga pri dokončni rešitvi naključna in da bi vas lahko nadomestil praktično kdorkoli. /.../ S tem ste mislili povedati, da v primeru, ko so krivi skoraj vsi, ni kriv nihče. /.../ [Vendar pa sta] krivda in nedolžnost pred zakonom objektivne narave, in tudi če bi osemdeset milijonov Nemcev storilo enako kot vi, vas to ne bi bilo opravičevalo.” (Arendt 2007, 320) On sam sicer umorov res ni izvrševal neposredno, vendar pa za kriminalce, vpletene v tedanjo masovno morijo, njihova fizična bližina do žrtev ni bila relevantna. Eichmannov zločin je temeljil na zvestem, neposrednem sledenju navodilom, v katerem je bilo vsakršno prespraševanje njihove legitimnosti izključeno. Predstavljal je instrument, sredstvo, medij nareka, ki je v slepem sledenju in distanciranju od odgovornosti hkrati izgubil oz. zanemaril sposobnost mišljenja. Ta je po Arendtovi ena izmed značilnosti, ki konstituirajo posameznika - tistim, ki ne mislijo in ne presojujejo, spodleti aktualizacija, skozi katero postanejo ljudje (Butler 2014, 170) -, ob tem pa je bilo tovrstno ravnanje Eichmanna dodatno (in predvsem) problematično zaradi njemu lastnih, specifičnih učinkov, tj. omenjenega prispevanja k uničevanju človeške pluralnosti. Nemišljenje potemtakem postane spleteno z zločinom proti človeštvu, mišljenje pa je pravzaprav že samo na sebi povezano s pluralnostjo. Arendtova ga v grobem sicer res opredeli kot proces, v katerem se srečamo sami s sabo - že od Platona, pravi, je mišljenje razumljeno kot notranji dialog, v katerem posameznik govori s samim sabo (Arendt 1998, 291) -, medtem ko je za delovanje značilna interakcija, biti z. Vendar pa, kakor to napravi sama in kakor jo dopolni Butlerjeva (2014, 172), meja med mišljenjem in delovanjem ni absolutna. Sposobnost mišljenja in vodenja dialoga s samim sabo je možna zgolj s predhodnjim srečanjem oz. vpletenostjo v dialog z drugimi; biti naslovljen vselej predhaja možnosti kakršnega koli nadaljnega naslavljanja (Butler 2014, 173). Dialog, ki ga vodim sam s sabo, v končni fazi torej ni ločen od pluralnosti, temveč slednjo zahteva kot pogoj svoje aktualizacije.

Na ravni razmisleka o mišljenju ter njegovi pluralni naravi je Arendtova hkrati odgovornost jasno razmejila od ubogljivosti: “Posameznikova odgovornost ne more biti razumljena kot nekritična vdanost zakonu, saj je lahko zakon sam kriminalen (kakor smo videli v nacistični Nemčiji), v primeru česar naša odgovornost leži v tem, da slabemu zakonu nasprotujemo /.../ Včasih je naša odgovornost ravno neposlušost.” (Butler 2014, 169) V tem smislu je Eichmannu spodletelo in v tem smislu je narava (njegovega) zla *banalna*. Eichmannovo psihološko stanje sicer namreč v ničemer ni spominjalo na nek “standardiziran” model posebitve zla - bil je povsem normalen, njegov odnos do žene, otrok, staršev, bratov, sester in prijateljev je bil po navedbah psihiatrov ne le normalen,

temveč nadvse zaželjen (Arendt 2007, 38). Eichmann ni bil pošast, ni bil demon, vendar pa hkrati ni bil neumen. Vedel je, kaj je počel, vedel je, da je končna postaja vlakov, v katere je strpal milijone ljudi, najpogosteje smrt, toda o svojem početju ni nikoli presojal. Njegov zločin posledično zagotovo ali pa vsaj primarno ni bil vezan na njegove psihološke intence, ki so za sodni proces v vsakem primeru irelevantne, temveč na takrat oblikovano novo sistemsko obliko politične organizacije, ki je omogočala mehanično, nekritično, ubogljivo sledenje nalogam, pri čemer se je Eichmann skliceval celo na Kantovo definicijo dolžnosti (Arendt 2007, 161)⁹³.

Na zgodbo, ki je v smislu očiščevanja nekega naroda (najsij gre za njeno temeljenje na rasi, religiji ali čemer koli že pač) in posledično neizbežnem ustvarjanju nove množice beguncev podobna zgodbi, ki jo pripoveduje nacistična Nemčija, danes na moč spominja situacija v Izraelu, katerega politika teži k oblikovanju naroda, ki je ravno nasproten "judenrein populaciji" in katerega čistost torej predstavljajo izključno Judje. Proti temu, da bi bil Izrael zgolj judovska država, je bila že Arendtova, o nasilnem prilaščanju ozemlja prek državnega nasilja pa trdila, da predstavlja rasistično obliko kolonizacije, ki lahko vodi zgolj v permanentni konflikt (Butler 2014, 35). Situacijo v Izraelu oz. premislek o judovskem narodu pa lahko izkoristimo še za miselni primer, ki nam nadalje pomaga utemeljevati njeno tezo o kohabitaciji.

Pri tem si bomo pomagali s Saidom, ki v knjigi *Freud and the non-European* (2003) Mojzesa, 'ustanovitelja' judovskega naroda, prek Freudovega poudarka predstavi kot Egipčana. Za judovski izvor to pomeni neposredni spoj z nečim, kar je nejudovsko: "Mojzez je bil Egipčan, torej drugačen od ljudi, ki so ga posvojili za svojega vodjo /.../" (Said 2003, 35) Kot zapiše Butlerjeva, ta miselni primer ni pomemben zgolj zaradi predpostavke, po kateri v diaspori Judje živijo z Nejudi, po kateri torej svoje življenje uravnavajo v sožitju oz. heterogenosti kultur, temveč tudi zaradi implikacije, glede na katero Judje ne morejo biti nikoli ločeni od vprašanja, kako živeti med tistimi, ki niso Judi (Butler 2014, 28). Kako potemtakem Jud ni misljiv brez Nejuda, kako Jud brez Nejuda ne obstaja. Skozi tisto, kar bi Said imenoval *kontrapunktualno branje* (Said 2003, 24) - torej branje, ki omogoča potovanje in prej nemisljivo združevanje tekstov, ki na poti transcendirajo časovne,

⁹³ Pri tem je šlo seveda za precej zgrešeno razumevanje Kanta, ki dolžnosti ni razlagal kot slepe poslušnosti, temveč je dejanje posameznikove subjektivacije vanjo takorekoč vpisal. Pri Eichmannu je, z drugimi besedami, Kantov kategorični imperativ nadomestil kategorični imperativ Tretjega rajha ("Deluj tako, da bi Hitler tvoje dejanje odobral, če bi vedel zanj."), zahteva imperativa je pri njem sovpadla z zahtevo Führerja (Arendt 2007, 161). In če ob tem še enkrat ponovimo za Zupančičevo (2011, 97): nevaren ni birokrat, ki zase misli, da je Bog, temveč Bog, ki zase misli, da je navaden birokrat.

kulturne in ideološke prepreke -, nam figura Mojzesa kot Egipčana omogoči mišljenje na nek nov način, mišljenje, ki v izvoru Judovstva, v esenci judovske identitete uzre prostor kohabitacije. Nejud je v tej perspektivi Levinasov Drugi, tisti, ki zmoti in kritizira ter tisti, ki naredi avtonomno ontologijo nemisljivo. Tisti, ki pravzaprav Drugega preobrazi ravno v njegovo "nasprotje", torej nekaj najbolj domačega, nekaj, kar je naš del. V angleščini ta sovpad nasprotij priročno ilustrira beseda *brother*, podobno tudi hebrejščina, ki sicer začne iz nasprotnega konca, tj. 'other' (hebrejsko: *acher*), pri čemer je *ach* hebrejska beseda za brata (Aloni 2011, 57). Mojzesova figura, skratka, kot inspiracija za razmišljanje o sodobnih identitetnih politikah, nam lahko služi kot primer zavračanja ekskluzivnih in izključujočih politik, ki v ospredje postavljajo principe nacionalnosti, vere, etnične identitete ipd.; služi nam lahko kot primer, ki "sprejme določeno nečistost in raznovrstnost kot nereverzibilna pogoja družbenega življenja" (Butler 2014, 31).

*... I am a Jew. Hath
not a Jew eyes? Hath not a Jew hands, organs,
dimensions, senses, affections, passions; fed with
the same food, hurt with the same weapons, subject
to the same diseases, heal'd by the same means,
warm'd and cool'd by the same winter and summer
as a Christian is? If you prick us, do we not bleed?
If you tickle us, do we not laugh? If you poison us,
do we not die? And if you wrong us, shall we not revenge?
If we are like you in the rest, we will resemble you in that.*
(William Shakespeare)

Če se na tem mestu ponovno vrnemo na Levinasovo razlago asimetričnosti etičnega razmerja, na nekem mestu ilustriranega s krivdo, ki naj bi bila pri meni večja kot pri drugem, lahko rečemo, da v resnično enakopravni družbi potrebe po tovrstni opredelitvi, pripisovanju tovrstne obligacije ne vidimo. Zakaj, če ne zgolj zaradi izražanja zaljubljenosti vase in ustvarjanja hierarhičnosti, bi moralo biti moje ravnanje vredno večjega spoštovanja od ravnanja drugega oz. zakaj bi moralo biti moje ravnanje odgovornejše ali bolj krivo od ravnanja drugega? Točka, v kateri lahko takšnemu vrednotenju vendarle nadanemo neko mero legitimnosti, pa se nahaja v stanju, ki enakopravno pač ni in v katerem je moj položaj privilegiran. V katerem je, če izhajamo iz obstoječega stanja, zaradi družbenih, ekonomsko-političnih okoliščin moja prekarnost minimalizirana, prekarnost drugega pa maksimizirana. V katerem je potemtakem moje življenje smiselno, umeščeno v človeško realnost in v katerem moje mnenje nekaj šteje, ima potencial učinkovitosti, pri čemer je mnenju drugega ta

stopnja odrečena. Dolžnost, ki si jo pri tem nalagamo, ni v tem, da namesto drugega delujem jaz sam, temveč v tem, da pomagam pri razširjanju prostora, ki bi delovanje omogočilo tudi drugemu. Da torej delujem v smeri razširjanja principa enakopravnosti, za katerega je kakršna koli kulturno specifična podlaga irelevantna. *Kultura ni vsa* in ni kulture nasploh, bi še morda lahko rekli v lacanovskem stilu. Pri tem seveda ne gre za delovanje, ki bi izhajalo iz bodisi filantropske bodisi pacifistične bodisi katere koli druge njima sorodne dispozicije, temveč za izhajanje, ki v *živeti* z uzre pogoj človeškega življenja.

Če je bistvo problema pri tem umeščeno ne v manko dobrote ljudi, temveč v obstoječo strukturo ali delujoči sistem⁹⁴, ki ga mišljenje ogroža, ki si najbolj želi ravno našega nemišljenja - mišljenje samo na sebi je namreč nadvse neproduktivna, neprofitabilna dejavnost, ki troši čas, ki ni uporabna, ki ne zagotavlja nobenih rezultatov (ali pa je problem ravno v tem, da jih zagotavlja celo preveč dobro in gre v resnici za strah pred njimi?) in ki ne stremi k vnaprej določenim ciljem, temveč je cilj sama na sebi; smisel mišljenja je primarno njegova nenehna aktivnost (Jalušič 2009, 178) -, potem je potrebno skozi neposlušnost njegovemu nareku stopiti iz "varnega" zavetja, ki bo s pomočjo vedno manj številnih, ki ne poznajo meja, in ob siceršnjem mencajočem cepetanju vedno številčnejših, ki ne poznajo drugega, razen meja, tako ali tako in slej kot prej iz sebe izvrgel tudi nas. Tega, da se bo to zgodilo, se ne gre bati, vendar pa se tega dne hkrati ne gre veseliti - prisilna izločenost ni ekvivalentna prostovoljnemu izstopu. Grobo rečeno, prva nas postavi na mesto, kjer se delovanje konča, drugi pa na mesto, kjer se delovanje začne. Tudi zato je za učinkovitost koraka potrebna lastna odločitev, lastna presoja, lastna odgovornost in lastno tveganje. Ali kakor je - sicer v kontekstu nekoliko iluzoričnega opisovanja dekolonizacije kot procesa kreacije novega človeka - zapisal Fanon:

Torej, bratje, kako to, da ne razumemo, da nas čaka pametnejše delo kot sledenje tej isti Evropi? /.../ Danes lahko naredimo karkoli, če le ne imitiramo Evrope, če le nismo obsedeni z željo, da ujamemo Evropo. /.../ Človeštvo od nas pričakuje nekaj drugega od takšne imitacije. /.../ Če želimo, da človeštvo napreduje korak naprej, če ga želimo pripeljati na drugo raven, kot ga je pripeljala Evropa, moramo izumljati in odkrivati. /.../ Za Evropo, za nas, za celo

⁹⁴ Ne gre torej za to, da bi nas kdorkoli naslavljal "od zgoraj", temveč za to, da nas nekdo/nekaj naslavlja od znotraj - obraz v tem smislu torej pomeni manifestacijo tistega, kar sicer ontološko ne obstaja, vendar pa hkrati prekinja konsistentnost sistema oz. mu grozi kot odgovor na njegovo inherentno nekonsistentnost. Ime za "tisto" je seveda realno.

človeštvo, tovariši, moramo obrniti novo stran, poiskati nove koncepte ter poskusiti ustvariti novega človeka. (Fanon 1963, 312–316)

Udobje, v katerem smo trenutno, pravzaprav ni preveč udobno, korak, ki je potreben, pa za sprožitev procesa včasih ne zahteva veliko več od fizičnega koraka, performativnega dejanja, ki naznanja tisto, kar potencialno prihaja. Delovanje, nenazadnje, ne more biti ločeno ali izključujoče za delovanje s telesom, katerega esenca, pravi Lacan (1990), prebiva v jeziku. Povezavo med lingvističnim/simbolnim in somatskim/telesnim pa - če želimo to storiti prek psihoanalize - verjetno najbolje ilustrira ravno njena ključna točka, tisti eksces, ki ju združuje v preseku, tisti slavni *a* ali tisto telo prazne črke.

8 Sklep

Philosophy, when it is really philosophy and not sophistry or ideology, does not ponder philosophy. /.../ Philosophy ponders the nonphilosophical; the reality. /.../ Philosophy of liberation does not think about words; it thinks about reality. (Enrique Dussel)

*The need to lend a voice to suffering is a condition of all truth.
(Theodor Adorno)*

Idi basa! [Dovolj nam je!] (kurdski rek)

Najenostavnejši način, kako v poslednjem delu besedila zajeti in afirmirati njegovo vsebino, je verjetno tisti, ki do pozitivnega prihaja prek negativnega, tj. z obratne smeri. Namesto zgoščenega linearnega povzetka že tako v kontrakcijo ujetih misli bomo torej začeli tako, da se bomo izrekli o tem, kaj delo zagotovo ni in ne tem, kar (verjetno) je. Nedvomno v njem ni nobenega recepta, kako in kaj narediti zdaj. Ukvarjali smo se predvsem z eno izmed možnih smeri, ki na več ravneh sledi vprašanju ‘*Zakaj?*’. Želeli smo razumeti, vendar pri tem (morda bolje: ravno zaradi tega) nismo predlagali rešitve oziroma smo v najboljšem primeru nanjo naleteli posredno, na način, ki - zavoljo pozdrava kontingenci - ne dopušča njene neposredne artikulacije oz. jo artikulira kvečjemu tako, da jo obkroži. Ne zato, ker bi se ji želeli elegantno izogniti, temveč predvsem zaradi tega, ker se nam je kot taka razkrila skozi detektiranje problematičnih točk obstoječega stanja, ovir, ki stojijo na poti ustvarjanju prostora, v katerem lahko vznikne človek.

Najširše in najbolj na grobo rečeno, nam je razumevanje omogočilo vpogled v družbeno in ne naravno pogojenost “sodobnih” težav. Iz sistema izvrženi, t. i. odvečni, z drugimi besedami, niso specifična človeška rasa, temveč rezultat družbe oz. družbenega sistema, v katerem živimo. Implikacija, ki pri tem sili na površje, je torej ta, da obstoječe stanje ni nujnost, da v njem obstaja distanca ali vrzel, skozi katero je treba zmotiti *business as usual*, da torej trenutne razmere lahko (in bi morale) postati stvar radikalne spremembe. Ne takšne, kot bi se morda lahko impliciralo, ki vrzel izbriše, temveč takšne, ki se do nje opredeli oz. ki polje okoli nje strukturira na drugačen način. Kultura kot okvir, ki ga Freud (2008) na grobo predstavi kot skupek načina nadzorovanja narave, zadovoljevanja potreb ter - prek človeških razmerij - distribucije objektov, ki temu služijo, je dovzetna za spremembe, upore. Človeštvo je gotovo (in bo še bolj) napredovalo v nadzorovanju narave, vendar pa enakega ni mogoče trditi tudi za človeške odnose, pri čemer se, tako Freud, vselej ogromno ljudi sprašuje, ali je “ta del njihove kulturne dediščine vredno braniti” (Freud 2008, 3).

Želeli smo osvetliti in utemeljiti mesto, ki si obrambe gotovo ne zasluži. Prek razumevanja konstitucije posameznika kot družbenega, ekstatično pogojenega bitja ter iz tega izhajajočih implikacij in obvez smo želeli izpostaviti problematičnost okvirja, v katerega je umeščen. Dokler ostajamo znotraj njegovih meja, vsak poskus dobrega prispeva k večjemu k vedno vnovičnemu vračanju zla; vsak poskus dobrega pomeni ohranjanje ter dodatno utrjevanje strukture, ki je sama zla, ki si lastnega dobrega sama celo želi in zanj poskrbi; vsako dobro v obstoječem pomeni zmago, ki vodi v poraz; vsako dobro je v tako začaranem krogu takorekoč banalno in v tem smislu banalno ni le zlo, temveč tudi dobro. Na dolgi rok sta tako 'banalnost zla' kot 'banalnost dobrega' zla - banalnost sama je, rečeno drugače, zla.

Dobro, ki v sistemski goloti ni prav nič privlačno, dobro, ki bi nas, tako razgaljeno, namesto poslušljive ničvredne in pasivno z dolgočasene pomiritve moralo navdati s sramom (če ne drugega, pa zato, da nas ni sram), ni tisto, kar potrebujemo. Tovrstno dobro pomeni sklepanje kompromisov, kozmetičnih popravkov zavoljo navideznega razširjanja prostora subjektivacije; kompromisov, udejanjenih prek raznolikih oblik humanitarnosti, ki se na tej ravni zdijo kot poskus, ekvivalenten npr. poskusu spojitve religije in znanosti, torej ekvivalenten nemogočemu poskusu. Sklepanje kompromisov, ki želi center združiti s periferijo, se ne more izteči drugače, kakor z nadaljnjim razširjanjem obstoječega, ki je za podrejeno periferijo pogubno, saj je tisto, kar se pri tem resnično razširja, prav ona sama. Sklepanje kompromisov lahko zveni kot zdravilo, toda v resnici je strup. Dobro v tem smislu torej zagotovo ni tisto, kar potrebujemo. Kar potrebujemo, je več kot dobro. Kakor je zapisano v tekstu *The Oldest Program of the System of German Idealism*: "Monoteizem razuma in srca, politeizem imaginacije in umetnosti, to je tisto, kar zahtevamo!" (v Santner 2001, 131) Kar potrebujemo, je radikalen prelom, rekonfiguracijo, novo (vselej družbeno) zastavitev mej - v tem smislu potrebujemo nemogoče, ki mogočemu ne stoji nasproti, temveč se vanj izteče v trenutku, ko prestrukturiranja obstoječega ne vidimo več kot problem. In ga ne, prav nasprotno - zahtevamo ga. Z besedami Oscarja Wilda (2007, 1041): pretiran altruizem ni zdrav - družbo je treba rekonstruirati ne tako, da delujoči na gorivo emocij ter s paralizirano inteligenco poskrbimo za lačne, revne ipd.⁹⁵, temveč na način, ki odreka samo možnost rojstva lakote, revščine ...

Napredujemo lahko le s skokom "ven". S tistim "zunaj", ki tu pomeni zločin, a ki hkrati oz. če smo natančnejši, nastopi ravno iz tega tu - kot njegova vrzel oz. kot manifestacija, ki razgalja ne preobsežno, temveč ravno nasprotno: necelostno (in kot tako tudi edino možno) zaprtost sistema,

⁹⁵ Tovrstno reševanje težave pogloblja na podoben način, kakor prijaznost lastnika premosorazmerno pogloblja težave njegovega sužnja.

njegovo ahilovo peto, točko potencialne samodestrukcije, notranjo krivino ali subverzivno točko njegove notranje impotence, "klinamen", ki nastopa podrejen kontingenci. Napredujemo lahko z dopustitvijo slučajnega in nadaljnjim delovanjem, ki prek ponavljanja v službi novega, prek retroaktivnega izbistrevanja oz. "poskusov ozavestitve" in sočasnih vedno vnovičnih oživitev doživetega pride k sebi, kakor "védenje minus samozavedanje", "telo minus glava", ki drug drugega srečata šele vnazaj. Verjetno se to sliši nekoliko noro, zamaknjeno, nesmiselno, toda le tako, menimo, je moč artikulirati izhodišče, ki odpira pot do nove konfiguracije, nove strukture - torej kot nekaj, kar je ob nastopu nujno nerazumljivo, nesmiselno, kar predstavlja vrzel v pomenu, diskontinuiteto, kar vdira v lažno konsistenco. Poleg tega: nihče ne more zares vedeti, kam stopi, kadar tvega - če to ve, potem ne tvega. Kar lahko pogumu prekriža pot, je prepričanje, da je Dejanje izvedljivo brez tveganja. Vendar pa je tisto, kar je gotovo v boju za drugačno in resnično različno, zgolj to, da gotovega ni. Edino, kar se da z gotovostjo napovedati, je negotovost, morda bolje: gotovost je ne-vsa. Edino, kar lahko prinese resnično spremembo, je tovrstno nesmiselno, negotovo dejanje, dejanje brez kalkulacij, premišljanj, presojanj, skratka: sprejetje nesmisla, ki ga je še treba osmisliti, ki mu je smisel treba šele predstaviti, poiskati ustrezno ime ter prek imenovanja, nadalje, oblikovati njegov prostor, misliti o njegovih konsekvencah. Delovanje je vselej zmes nečesa, kar je moč vedeti, ter s potencialom (in nevarnostjo) nabite praznine.

He that will not eat till he has demonstration that it will nourish him; he that will not stir till he infallibly knows the business he goes about will succeed, will have little else to do but sit still and perish. (John Locke)

Interpretacija sanj je v celoti napisana po diktatu nezavednega, po slovitom načelu Itziga na nedeljski ježi. "Itzig, kam pa jezdiš?", "Ne vem, vprašaj konja." (Sigmund Freud)

Morda je največ, kar potrebujemo za iniciacijo spremembe, obstoj širšega zavedanja, da je tveganje, ki ima potencial širjenja blaginje, možno najprej srečati tam in takrat, ko ne bomo več tu in zdaj. Torej takrat, ko še ne bo prepozno, in tam, onkraj tega sistema ter z in okoli točke, ki bo generirala pomen. Točke trenutka, ki se pojavi kot nekaj, kar zmede, kot nekaj neznanega, skrivnostnega, toda ki za sabo pusti jasne sledi in ni v ničemer fantazmatska ali mitološka oziroma vsaj ne v smislu, ki bi zahteval njeno neposredno pojasnjevanje, poskus njenega zapolnjevanja in referiranja na nekaj onkraj, kar pa je pravzaprav že tu. Točke, ki ne more ostati nič drugega kot nedotaknjena, kot neobčutljiva, indiferentna do refleksije in ki jo lahko morda razumemo podobno kot je Freud razumel sanje oz. kot tisto mesto v njih, t.i. popek sanj, njihovo vsebinsko prazno mesto, mesto brez

pomena, ki samo ostaja nepojasnjeno, vendar pa je nujni pogoj, okoli katerega se izvršujeta operaciji kondenzacije in premeščanja, ter posledičnega napotovanja na nekaj drugega oz. nekam drugam, podobno kot v jeziku drugam napotujeta metafora in metonimija. Da bi ugotovili kam, je potrebno zvesto del(ov)ati, graditi pomen s kroženjem okoli mesta, na katerega nas umešča Dogodek, in na ta način prispeti do tistega, čemur bi lahko nadeli ime 'post-Dogodkovna resnica', verjetno prav tako nek svojevrsten, če ne še bolj Dogodek.

Podobno izpostavi Terry Eagleton, ki svojo krajšo knjižico o smislu življenja (2008b) zaključi z mislijo o agape ali, kakor jo predstavi, ljubezni, ki nima veze z erotiko in ki je popolnoma neosebna: "Njen prototip je ljubiti tujce in ne tistih, ki si jih želimo ali jih občudujemo. Je praksa ali način življenja in ne stanje duha." (Eagleton 2008b, 95) Nadaljuje, da smo kot ljudje oboje: družbene živali, ki bodisi sodelujejo bodisi umrejo, ter individualna bitja, ki iščejo svojo izpolnitev. Tisto, kar imenuje ljubezen kot agape, se nahaja v uskladitvi tega dvojega - ljubezen torej pomeni najti lastno zadovoljstvo v okviru družbenega: "Ljubezen namreč pomeni za drugega ustvariti prostor, v katerem bo lahko zaživel, prav tako kakor to drugi naredi zate." (prav tam, 97) Tovrstno delovanje - ki bi ga lahko postavili nasproti delovanju, v čigar ozadju je aktiviran perverzni princip pomanjkanja (glej Santner 2001) - izključuje "umor, izkoriščanje, mučenje, sebičnost in podobno. V škodovanju drugim na dolgi rok škodujemo lastnemu zadovoljstvu." (Eagleton 2008b, 97)

V iskanju primera, ki naj bi ponazoril njegov tok misli, se Eagleton zateče v nekoliko neobičajen prostor: prostor ustvarjanja jazz glasbe. Izvajanje jazz glasbe temelji na poigravanju z notami, na odklonih od zapisanega, na improvizacijah, lastnih interpretacijah notnih zapisov, nikoli enakih izvedbah, vendar pa (dobre) jazzovske glasbene zasedbe vselej zvenijo kot usklajena celota. Jazz glasba torej vsebuje moment "samorealizacije", ki pa je hkrati vpet v celoto, poslušanje, spremljanje in sledenje drugim. To, v čemer uživamo kot poslušalci, je rezultat razmerja med izvajalci.

Jazz je za Eagletona paradigmska točka, iz katere izvleče cilj po ustvarjanju takšne skupnosti na širši ravni. Je točka, ki je popolnoma brezsmiselna, čisti (in ne imitiran) užitek, ki izhlapi kakor hitro ugasnejo glasbila, in hkrati točka, ki predpostavlja predhodnje in sledeče "vežbanje". Mar nismo nekoliko višje izrazili upanje za povabilo na ples okoli nečesa prav takšnega? Mar ni ravno nastop neke brezsmiselne točke; točke "0", ki ni nič manj oz. ki je vse prej kot nasprotje številke in je v enačbi antagonizma "ena plus" implicirana kot mesto strukturnega presežka; točke, ki ni sama na sebi za nič dobra; nezainteresirane točke; točke presežnega užitka, ki ničemur ne služi; simptomatične točke ontološkega neobstoja realnega ... mar ni ravno slednje moč razumeti kot nekaj, kar lahko najbolj radikalno poseže v politično, kot neka hrbtna stran, ki prekine njegovo

teleološko utečenost, še posebej, če jo razumemo kot nekaj, kar onkraj simbolnega ne obstaja, saj je kot telo njegove vrzeli ta točka pogojena ravno s simbolnim - kot mesto, v katerem nastopi užitek, mesto manka "the" označevalca - oz. je simbolno pogojeno z njo kot svojim ključnim narekovalcem?

In še nadalje - je tovrstno stremljenje naivno? Morda. Sentimentalno? Morda.

Utopi(sti)čno? Morda.

Toda - če se ponovno vrnemo k Wildu (2007, 1051) - zemljevid sveta brez utopije ni vreden našega pogleda, saj v njem ni mesta za edino državo, v kateri pristaja človeštvo in ki je pogoj za napredek. Seveda lahko rečemo, da je tovrstna "država", kakor smo jo povsem brez meja zastavili mi, v nekem smislu prav tako banalna. In seveda naš poskus ni nič več kot kaplja v morje. Vendar pa se bomo v duhu 'klin se s klinom zbija' na morebitne očitke poskusili na kratko obraniti s še bolj banalnim in patetičnim oz. trivialno frazo, sposojeno iz filma Cloud Atlas (2012), ki pravi naslednje: "Kaj pa je ocean, če ne ravno množica kapljic?" ter dodali: hudič je v detajlih ... "and so is the deity" [in prav tako božanstvo/bog] (Haraway 2008, 214), morda tudi kak enorog.

V najslabšem primeru naj (občasno tudi naš) ciničen dvom v uspeh ne implicira afirmacije nasprotnega hegemonnega izhodišča. V najboljšem pa nam lahko nasmeh na usta zvabi razumevanje, po katerem razpoko v obstoječe, poseg Realnega zavoljo izgube, suspendiranja že znane realnosti, predstavlja, recimo, suverena subjektivacija ljudstva, ljudstvo kot subjekt, ki ga ne najdemo zgolj v različnih hipotetičnih, fantazijskih besedilih (glej npr. Žižek 2015), temveč ga lahko takšnega uzremo v, denimo, rezultatu nedavnega (julijskega) referendumu v Grčiji. Razvoj dogodkov, ki so sledili zdaj že slavnemu "Oxi" - vzpostavljenem simbolu oz. označevalcu, s katerim je večinsko grško prebivalstvo interveniralo v in skozi polje "creaturely life" (Santner 2006) ter sporočilo pripravljenost na smrt zavoljo možnosti ponovnega rojstva -, se je Dogodku seveda izneverilo, ustrašilo lastnega orožja, pobegnilo od srečanja s samim sabo, nemožnost obrnilo v možnost ter se umaknilo vzniku nepredvidljivega. Toda nekaj je bilo manifestirano: Wildov zapis besed, da želijo ljudje živeti in ne zgolj obstajati. Začeli smo s stavo na upanje - zdravilo ali strup? Morda. Gotovo pa, v teku na dolge (in ne neskončne) proge, ne bo odstopilo pred nami.

9 Literatura

- Aamer, Shaker. 2014. In Guantánamo, 'national security' rides roughshod over human rights. *The Guardian*, 5. januar. Dostopno prek: <http://www.theguardian.com/commentisfree/2014/jan/05/guantanamo-national-security-human-rights-us-military-constitution> (31. maj 2015).
- About Homelessness. Dostopno prek: <http://www.crisis.org.uk/data/files/publications/Homelessness%20briefing%202015%20EXTERNAL.pdf> (2. junij 2015).
- Agamben, Giorgio. 1998. *Homo sacer: sovereign power and bare life*. Stanford: Stanford University Press.
- - - - 2005. *State of Exception*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Agence France-Presse. 2015. Isis slave markets sell girls for 'as little as a pack of cigarettes', UN envoy says. *The Guardian*, 9. junij 2015. Dostopno prek: <http://www.theguardian.com/world/2015/jun/09/isis-slave-markets-sell-girls-for-as-little-as-a-pack-of-cigarettes-un-envoy-says> (9. junij 2015).
- Althusser, Louis. 2000. Ideologija in ideološki aparati države, 1970. V Izbrani spisi, ur. Zoja Skušek, 53–111. Ljubljana: *cf.
- Aloni, Udi. 2011. *What does a Jew Want? On binationalism and other specters*. New York: Columbia University Press.
- Anderson, Mark in Achilleas Galatsidas. 2015. Asylum requests to rich countries at highest point for almost 25 years. *The Guardian*, 27. marec. Dostopno prek: <http://www.theguardian.com/global-development/datablog/2015/mar/27/asylum-applications-rich-countries-highest-since-1992> (25. maj 2015).
- A. P. J. 2013. Amnesty: Katar s tujimi delavci ravna kot "z živalmi". *MMC RTV SLO*, 18. november. Dostopno prek: <http://www.rtvsllo.si/svet/amnesty-katar-s-tujimi-delavci-ravna-kot-z-zivalmi/322851> (1. junij 2015).
- Arendt, Hannah. 1985. *The Origins of Totalitarianism*. Orlando/Austin/New York/San Diego/London: A Harvest Book, Harcourt, Inc.
- - - - 1998. *The human condition*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- - - - 2007. *Eichmann v Jeruzalemu*. Ljubljana: Študentska založba.
- - - - 2013. *O nasilju*. Ljubljana: Krtina.
- Armenian genocide. 2015. Centenary of the Armenian genocide: descendants tell their family's stories. *The Guardian*, 24. april. Dostopno prek: <http://www.theguardian.com/world/ng-interactive/2015/apr/24/armenian-genocide-centenary-descendants-family-stories> (4. junij 2015).

- Associated Press. 2015a. Zlatan Ibrahimovic: new tattoos were to draw attention to world famine. *The Guardian*, 15. februar. Dostopno prek: <http://www.theguardian.com/football/2015/feb/15/zlatan-ibrahimovic-tattoos-world-famine> (6. junij 2015).
- - - 2015b. Syria's war: 80% in poverty, life expectancy cut by 20 years, \$200bn lost. *The Guardian*, 12. marec. Dostopno prek: <http://www.theguardian.com/world/2015/mar/12/syrias-war-80-in-poverty-life-expectancy-cut-by-20-years-200bn-lost> (28. maj 2015).
- Badiou, Alain. 2001. *Ethics. An Essay on the Understanding of Evil*. London/New York: Verso.
- Benjamin, Jessica. 1995. *Like subjects, love objects: essays on recognition and sexual difference*. New Haven/London: Yale University Press.
- Berlinski, Mischa. Into The Zombie Underworld. *Epic*. Dostopno prek: <http://zombies.epicmagazine.com/story/5937> (14. junij 2015).
- Booth, Robert. 2015. Antisemitic attacks in UK at highest level ever recorded. *The Guardian*, 5. februar. Dostopno prek: <http://www.theguardian.com/world/2015/feb/05/antisemitic-attacks-uk-community-security-trust-britain-jewish-population> (29. maj 2015).
- Bowker, Geoffrey C. in Susan Leigh Star. 2000. *Sorting thins out: classification and its consequences*. Cambridge/London: The MIT Press.
- Branigan, Tania. 2014a. North Korea: the new generation losing faith in the regime. *The Guardian*, 22. april. Dostopno prek: <http://www.theguardian.com/world/2014/apr/22/north-koreans-turning-against-the-regime> (25. maj 2015).
- - - - 2014b. North Korea's fashion police. *The Guardian*, 24. april. Dostopno prek: <http://www.theguardian.com/world/2014/apr/24/north-korea-fashion-police> (25. maj 2015).
- Bundy, Trey in Daffodil Altan. 2014. Inside Rikers Island. *The Center for Investigative Reporting*, 5. marec. Dostopno prek: <https://medium.com/solitary-lives/inside-rikers-island-5db5c0b562a4> (31. maj 2015).
- Burke, Jason. 2014. Gaza homes 'uninhabitable' as tens of thousands come back to rubble. *The Guardian*, 11. avgust. Dostopno prek: <http://www.theguardian.com/world/2014/aug/11/damage-gaza-homes-israel-hamas-conflict> (30. maj 2015).
- Butler, Judith. 2005. *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press.
- - - - 2006. *Precarious Life: The powers of mourning and violence*. London/New York: Verso.
- - - - 2010. *Frames of War: When is Life Grievable?*. London/New York: Verso.
- - - - 2014. *Parting ways: Jewishness and the critique of Zionism*. New York: Columbia University Press.

- Campbell, Charlie. 2014. Being Forced to Collect Human Waste by Hand. *Time*, 25. avgust. Dostopno prek: <http://time.com/3172895/dalits-sewage-untouchables-hrs-human-waste-india-caste/> (1. junij 2015).
- Cederström, Carl in Peter Fleming. 2012. *Dead Man Working*. Winchester/Washington: Zero Books.
- Chomsky, Noam. 2014. *Profit pred ljudmi, Neoliberalizem in globalna ureditev*. Ljubljana: Sanje.
- Chulov, Martin. 2014. Besieged and terrified ... and the food is about to run out for Damascus refugees. *The Guardian*, 19. april. Dostopno prek: <http://www.theguardian.com/world/2014/apr/19/syria-besieged-refugees-yarmouk-starvation> (28. maj 2015).
- Daibert, Paula. 2014. Brazil's evicted 'won't celebrate World Cup'. *Aljazeera*, 26. maj. Dostopno prek: <http://www.aljazeera.com/indepth/features/2014/05/brazil-evicted-won-celebrate-world-cup-201452012437552695.html> (2. junij 2015).
- Dettmer, Jamie. 2015. The ISIS Hug of Death for Gays. *The Daily Beast*, 24. april. Dostopno prek: <http://www.thedailybeast.com/articles/2015/04/24/the-isis-hug-of-death-for-gays.html> (28. maj 2015).
- Dolar, Mladen. 1992. *Samozavedanje, Heglova Fenomenologija duha II*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- - - - 2010. *Oficirji, služkinje in dimnikarji*. Ljubljana: Analecta.
- Dodd, Vikram. 2015. Black and minority ethnic Britons 'worse off' after budget. *The Guardian*, 26. julij. Dostopno prek: <http://www.theguardian.com/society/2015/jul/26/black-minority-ethnic-britons-budget-george-osborne-benefit-cuts> (27. julij 2015).
- Duley, Giles. 2014. Syrian refugees: 'We want to go home. That is our dream.' *The Guardian*, 5. oktober. Dostopno prek: <http://www.theguardian.com/world/2014/oct/05/syrian-refugees-we-want-peace-want-to-go-home> (28. maj 2015).
- Dussel, Enrique. 1985. *Philosophy of liberation*. Maryknoll/New York: Orbis Books.
- Eagleton, Terry. 2008a. *Sveti teror*. Ljubljana: Sofia.
- - - - 2008b. *The Meaning of Life. A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
- - - - 2010. *On Evil*. New Haven/London: Yale University Press.
- Elliott, Larry. 2014. Modern slavery affects more than 35 million people, report finds. *The Guardian*, 17. november. Dostopno prek: <http://www.theguardian.com/world/2014/nov/17/modern-slavery-35-million-people-walk-free-foundation-report> (3. junij 2015).
- *Evropska konvencija o varstvu človekovih pravic*. 2010. Dostopno prek: http://www.dp-rs.si/fileadmin/dp.gov.si/pageuploads/RAZNO/EKCP_SLV.pdf (6. junij 2015).

- Fanon, Frantz. 1963. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.
- Farmer, Paul. 2014. Diary. *London Review of Books*, 1. oktober. Dostopno prek: <http://www.lrb.co.uk/v36/n20/paul-farmer/diary> (3. junij 2015).
- Flatow, Nicole. 2014. Feds Rush To Provide Basic Supplies For Surge Of Migrant Kids Held In Makeshift ‘Warehouses’. *Think Progress*, 8. junij. Dostopno prek: <http://thinkprogress.org/immigration/2014/06/08/3446282/migrant-children-surge/> (26. maj 2015).
- Freud, Sigmund. 1981. Štirje spisi o psihologiji nezavednega. V *Psihoanaliza in kultura*, ur. Rastko Močnik, 109–143. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- - - - 2001. *Nelagodje v kulturi*. Ljubljana: Gyrus.
- - - - 2005. *The Unconscious*. London: Penguin Books.
- - - - 2008. *The Future of an Illusion*. London: Penguin Books.
- George, Rose. 2015. Why Can’t We Stop Cholera In Haiti?. *Digg*, 7. julij. Dostopno prek: <http://digg.com/2015/why-cant-we-stop-cholera-in-haiti> (8. julij 2015).
- Green, Emma. 2014. The World Is Full of Holocaust Deniers. *The Atlantic*, 14. maj. Dostopno prek: <http://www.theatlantic.com/international/archive/2014/05/the-world-is-full-of-holocaust-deniers/370870/> (4. junij 2015).
- Greenwald, Glenn. 2015a. The “Snowden is ready to come home!” Story: A case study in typical media deceit. *The Intercept*, 4. marec. Dostopno prek: <https://firstlook.org/theintercept/2015/03/04/snowden-wants-come-home-stories-case-study-media-deceit/> (31. maj 2015).
- - - - 2015b. What Explains the Power of Dzhokhar Tsarnaev’s Middle Finger?. *The Intercept*, 23. april. Dostopno prek: <https://firstlook.org/theintercept/2015/04/23/power-dzhokhar-tsarnaevs-middle-finger/> (6. junij 2015).
- - - - 2015c. Samples of Israeli horrific brutality and war criminality in Gaza. *The Intercept*, 4. maj. Dostopno prek: <https://firstlook.org/theintercept/2015/05/04/samples-israeli-horrific-brutality-war-criminality-gaza/> (30. maj 2015).
- Guenther, Lisa. 2014. The concrete abyss. *Aeon*, 16. april. Dostopno prek: <http://aeon.co/magazine/society/why-solitary-confinement-degrades-us-all/> (1. junij 2015).
- Haraway, Donna J. 2008. *When species meet*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
- Henley, Jon. 2014. Antisemitism on rise across Europe ‘in worst times since Nazis’. *The Guardian*, 7. avgust. Dostopno prek: <http://www.theguardian.com/society/2014/aug/07/antisemitism-rise-europe-worst-since-nazis> (29. maj 2015).

- Hodal, Kate, Chris Kelly in Felicity Lawrence. 2014. Revealed: Asian slave labour producing prawns for supermarkets in US, UK. *The Guardian*, 10. junij. Dostopno prek: <http://www.theguardian.com/global-development/2014/jun/10/supermarket-prawns-thailand-produced-slave-labour> (27. maj 2015).
- Horowitz, Asher in Gad Horowitz. 2006. Is Liberalism All We Need? Prelude via Fascism. V *Difficult Justice, Commentaries on Levinas and Politics*, ur. Asher Horowitz in Gad Horowitz, 12–23. Toronto/Bufalo/London: University of Toronto Press.
- Horvat, Srećko. 2013. As Lampedusa shows, the EU's attitude to migrants will be its own undoing. *The Guardian*, 10. oktober. Dostopno prek: <http://www.theguardian.com/commentisfree/2013/oct/10/lampedusa-eu-attitude-migrants-undoing-borders> (29. maj 2015).
- Hribar, Tine. 1995. *Fenomenologija II, Heidegger, Levinas, Lacan, Derrida*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Jalušič, Vlasta. 2009. *Zlo nemišljenja: arendtvske vaje v razumevanju posttotalitarne dobe in kolektivnih zločinov*. Ljubljana: Mirovni inštitut, Inštitut za sodobne družbene in politične študije.
- - - - 2014. O čem je sanjal Aco Todorović?. *Večer*, 17. februar. Dostopno prek: <http://www.mirovni-institut.si/izbrisani/o-cem-je-sanjal-aco-todorovic/> (28. maj 2015).
- Jones, Sam. 2015. One in every 122 people is displaced by war, violence and persecution, says UN. *The Guardian*, 18. junij. Dostopno prek: <http://www.theguardian.com/global-development/2015/jun/18/59m-people-displaced-war-violence-persecution-says-un> (18. junij 2015).
- Kamin, Debra. 2014. The Rise of Dark Tourism. *The Atlantic*, 15. julij. Dostopno prek: <http://www.theatlantic.com/international/archive/2014/07/the-rise-of-dark-tourism/374432/> (2. junij 2015).
- Khalili, Mustafa in Guy Grandjean. 2013. Guantánamo Bay: The Hunger Strikes - video animation. *The Guardian*, 11. oktober. Dostopno prek: <http://www.theguardian.com/world/video/2013/oct/11/guantanamo-bay-hunger-strikes-video-animation> (31. maj 2015).
- Kingsley, Patrick, Alessandra Bonomolo in Stephanie Kirchgaessner. 2015. 700 migrants feared dead in Mediterranean shipwreck. *The Guardian*, 19. april. Dostopno prek: <http://www.theguardian.com/world/2015/apr/19/700-migrants-feared-dead-mediterranean-shipwreck-worst-yet> (25. maj 2015).
- Kingsley, Patrick. 2015a. Risking death in the Mediterranean: the least bad option for so many migrants. *The Guardian*, 17. april. Dostopno prek: <http://www.theguardian.com/world/2015/apr/17/death-mediterranean-africans-migrant-sea-libya> (26. maj 2015).

- - - 2015b. Migrants on Hungary's border fence: 'This wall, we will not accept it'. *The Guardian*, 22. junij. Dostopno prek: <http://www.theguardian.com/world/2015/jun/22/migrants-hungary-border-fence-wall-serbia> (22. junij 2015).
- Kirchgaessner, Stephanie. 2015. Vatican says Ireland gay marriage vote is 'defeat for humanity'. *The Guardian*, 26. maj. Dostopno prek: <http://www.theguardian.com/world/2015/may/26/vatican-ireland-gay-marriage-referendum-vote-defeat-for-humanity> (3. junij 2015).
- Kojève, Alexandre. 1980. *Introduction to the reading of Hegel*. Ithaca/London: Cornell University Press.
- Krell, David Farrell. 2013. *Derrida and our animal others: Derrida's final seminar, "The Beast and the Sovereign"*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.
- Lacan, Jacques. 1990. *Televison, A Challenge to the Psychoanalytic Establishment*. New York/London: W. W. Norton & Company.
- Levinas, Emmanuel. 1979. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. The Hague/Boston/London: Martinus Nijhoff Publishers.
- - - 2006. Reflections on the Philosophy of Hitlerism. V *Difficult Justice, Commentaries on Levinas and Politics*, ur. Asher Horowitz in Gad Horowitz, 3–12. Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press.
- - - 1986. Bad Conscience and the Inexorable. V *Face to Face with Levinas*, ur. Richard A. Cohen, 35–41. Albany: SUNY Press.
- Levinas, Emmanuel in Richard Kearney. 1986. Dialogue with Emmanuel Levinas. V *Face to Face with Levinas*, ur. Richard A. Cohen, 13–35. Albany: SUNY Press.
- Letsch, Constanze. 2014. Syrian refugees trigger child labour boom in Turkey. *The Guardian*, 2. september. Dostopno prek: <http://www.theguardian.com/law/2014/sep/02/syria-refugees-child-labour-turkey> (28. maj 2015).
- Lih Yi, Beh in Wang Kelian. 2015. Malaysia mass graves: villagers tell of migrants emerging from secret jungle camps. *The Guardian*, 26. maj. Dostopno prek: <http://www.theguardian.com/world/2015/may/26/malaysia-mass-graves-villagers-tell-of-desperate-migrants-emerging-from-jungle-camps> (27. maj 2015).
- Lind, Dara. 2014. Obama is deporting more immigrants than any president in history: explained. *Vox*, 9. april. Dostopno prek: <http://www.vox.com/2014/4/9/5575006/2-million-immigrants-have-been-deported-under-obama> (25. maj 2015).

- Lingis, Alphonso. 1986. The Sensuality and the Sensitivity. V *Face to Face with Levinas*, ur. Richard A. Cohen, 219–231. Albany: SUNY Press.
- Mahony, Elizabeth in Rachel Nolan. 2015. The Roots of *La Sentencia*. *Jacobin*, 20. junij. Dostopno prek: <https://www.jacobinmag.com/2015/06/dominican-republic-haiti-immigration-harpers/> (21. junij 2015).
- Marr, David in Oliver Laughland. 2014. Australia's detention regime sets out to make asylum seekers suffer, says chief immigration psychiatrist. *The Guardian*, 5. avgust. Dostopno prek: <http://www.theguardian.com/world/2014/aug/05/-sp-australias-detention-regime-sets-out-to-make-asylum-seekers-suffer-says-chief-immigration-psychiatrist> (1. junij 2015).
- Miller, Jacques-Alain. 1992. Etika v psihoanalizi. V *Razpol 7*, ur. Miran Božovič, 59–71. Ljubljana: LDS.
- Patterson, Charles. 2011. *Večna Treblinka, človekov odnos do živali in holokavst*. Ljubljana: Sanje.
- Pattison, Pete. 2014. North Koreans working as 'state-sponsored slaves' in Qatar. *The Guardian*, 7. november. Dostopno prek: <http://www.theguardian.com/global-development/2014/nov/07/north-koreans-working-state-sponsored-slaves-qatar> (3. junij 2015).
- Reuters. 2015. Chris Christie: I would track immigrants like FedEx packages. *The Guardian*, 30. avgust. Dostopno prek: <http://www.theguardian.com/us-news/2015/aug/30/chris-christie-i-would-track-immigrants-like-fedex-packages> (30. avgust 2015).
- Riley, Denise. 2000. *The words of selves: identification, solidarity, irony*. Stanford: Stanford University Press.
- Rosenberger, Robert. 2014. How Cities Use Design to Drive Homeless People Away. *The Atlantic*, 19. junij. Dostopno prek: <http://www.theatlantic.com/business/archive/2014/06/how-cities-use-design-to-drive-homeless-people-away/373067/> (2. junij 2015).
- Said, Edward W. 2003. *Freud and the non-European*. London/New York: Verso.
- Santner, Eric. L. 2001. *On the Psychotheology of Everyday Life. Reflections on Freud and Rosenzweig*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- - - 2006. *On Creaturely Life. Rilke. Benjamin. Sebald*. Chicago/London: University of Chicago Press.
- Sardiña, Carlos Galache in Veronica Pedrosa. 2015. In Myanmar, Muslims arrested for joining terror group that doesn't exist. *The Intercept*, 25. maj. Dostopno prek: <https://firstlook.org/>

- theintercept/2015/05/25/myanmar-muslims-arrested-joining-terror-group-doesnt-exist/ (26. maj 2015).
- Sherwood, Harriet. 2014. Global refugee figure passes 50m for first time since the second world war. *The Guardian*, 20. junij. Dostopno prek: <http://www.theguardian.com/world/2014/jun/20/global-refugee-figure-passes-50-million-unhcr-report> (25. maj 2015).
 - Slahi, Mohamedou Ould. 2015. *Guantánamo Diary*. Edinburg/London: Canongate.
 - Smith, Helena. 2014a. Migrants face 'living hell' in Greek detention. *The Guardian*, 1. april. Dostopno prek: <http://www.theguardian.com/world/2014/apr/01/migrants-living-hell-greek-detention-medecins-sans-frontieres-scabies-tb> (25. maj 2015).
 - - - - 2014b. SS songs and antisemitism: the week Golden Dawn turned openly Nazi. *The Guardian*, 7. junij. Dostopno prek: <http://www.theguardian.com/world/2014/jun/07/greece-golden-dawn-fascism-threat-to-democracy> (26. maj 2015).
 - Stephenson, Abi. 2010. RSA Animate - First as Tragedy, Then as Farce. *You Tube*, 28. julij. Dostopno prek: <https://www.youtube.com/watch?v=hpAMbpQ8J7g> (3. junij 2015).
 - Sypher, Ford. 2014. Rape and Sexual Slavery Inside an ISIS Prison. *The Daily Beast*, 28. avgust. Dostopno prek: <http://www.thedailybeast.com/articles/2014/08/28/rape-and-sexual-slavery-inside-an-isis-prison.html> (27. maj 2015).
 - Škerl Kramberger, Uroš. 2015a. Begunci iz Slovenije. *Dnevnik*, 29. maj. Dostopno prek: <https://www.dnevnik.si/1042713754/mnenja/komentarji/begunci-iz-slovenije> (29. maj 2015).
 - - - - 2015b. Trdnjava Evropa: Milijoni za varovanje Slovencev pred "strašnimi" begunci. *Dnevnik*, 13. avgust. Dostopno prek: <https://www.dnevnik.si/1042718605/slovenija/trdnjava-evropa-milijoni-za-varovanje-slovencev-pred-strasnimi-begunci> (13. avgust 2015).
 - Šterk, Karmen. 2012. The sublimity of monsters: Kant, Lacan and the Society of Connoisseurs. *V Horror Studies* 3 (2): 167–180.
 - Taylor, Matthew. 2015. Children suffer worsening conditions in Calais's dismal Jungle 2 migrant camp. *The Guardian*, 19. junij. Dostopno prek: <http://www.theguardian.com/world/2015/jun/19/children-worsening-conditions-calais-jungle-2-migrant-camp> (20. junij 2015).
 - Tisdall, Simon. 2014. Inside a refugee camp in Jordan three years after the Syrian uprising began. *The Guardian*, 11. marec. Dostopno prek: <http://www.theguardian.com/world/2014/mar/11/inside-zaatari-refugee-camp-jordan-syria-uprising-three-years> (28. maj 2015).
 - Verhaeghe, Paul. 2014a. *What about me?: the struggle for identity in a market-based society*. Melbourne/London: Scribe.

- - - - 2014b. "The function and the field of speech and language in psychoanalysis." A commentary on Lacan's 'Discours de Rome'. Dostopno prek: <http://www.sfu.ca/humanities-institute/?p=4035/> (31. julij 2015).
- Videmšek, Boštjan. 2015. "Storil sem vse, da bi ohranil dostojanstvo. Pred seboj. Pred sojetniki. Pred ugrabitelji!". *Delo*, 19. april. Dostopno prek: <http://www.delo.si/sobotna/storil-sem-vse-da-bi-ohranil-dostojanstvo-pred-seboj-pred-sojetniki-pred-ugrabitelji.html> (28. maj 2015).
- Wilde, Oscar. 2007. *The Soul of Man under Socialism*. V *Collected Works of Oscar Wilde, 1039–1067*. London: Wordsworth Editions Limited.
- Willsher, Kim. 2014a. French Muslim women on burqa ban ruling: 'All I want is to live in peace'. *The Guardian*, 1. julij. Dostopno prek: <http://www.theguardian.com/world/2014/jul/01/french-muslim-women-burqa-ban-ruling> (1. junij 2015).
- - - - 2014b. Migrant arrests at Calais double. *The Guardian*, 18. julij. Dostopno prek: <http://www.theguardian.com/world/2014/jul/18/migrant-arrests-calais> (26. maj 2015).
- Wuestewald, Eric. 2014. Portraits of People Living on a Dollar a Day. *Mother Jones*, 7. april. Dostopno prek: <http://www.motherjones.com/mixed-media/2014/04/living-on-a-dollar-a-day-photos-renee-byer-thomas-nazario> (1. junij 2015).
- Yassin-Kassab, Robin. 2014. 'There's no hope left': the Syrian refugee camp that is becoming a township. *The Guardian*, 18. februar. Dostopno prek: <http://www.theguardian.com/world/2014/feb/18/syrian-refugee-camp-township-atmeh> (28. maj 2015).
- Zocherman, Jacob. 2014. South Sudan: crisis looms for people displaced by conflict - in pictures. *The Guardian*, 29. april. Dostopno prek: <http://www.theguardian.com/global-development/gallery/2014/apr/29/south-sudan-crisis-displaced-people-conflict-in-pictures> (1. junij 2015).
- Zupančič, Alenka. 1992. Matematika sublimnega. V *Razpol 7*, ur. Miran Božovič, 160–174. Ljubljana: LDS.
- - - - 1993. *Etika realnega: Kant, Lacan*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- - - - 1996. Od čiste želje k pulziji. V *Razpol 9*, ur. Miran Božovič, 147–165. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- - - - 2008. *Why Psychoanalysis: Three Interventions*. NSU Summertalks #2: NSU Press. Dostopno prek: <http://www.scribd.com/doc/217592413/Zupancic-Why-Psychoanalysis-Three-Interventions#scribd> (31. julij 2015).
- - - - 2011. *Ethics of the Real: Kant and Lacan*. London/New York: Verso.
- Zupančič Žerdin, Alenka. 2014. Kostumografija moči. *Problemi* LII (5-6): 41–73.

- Žerjavič, Peter. 2014. Evropa sploh ni socialna samopostrežba. *Delo*, 14. januar. Dostopno prek: <http://www.delo.si/novice/svet/evropa-sploh-ni-socialna-samopostrezba.html> (26. maj 2015)
- Žižek, Slavoj. 2007. *The Indivisible Remainder*. London/New York: Verso.
- - - - 2008. *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*. London/New York: Verso.
- - - - 2015. *Antigona*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.