

POLITOLOGIJA, ZNANOST, PSIHOANALIZA, RESNICA

Povzetek. *Znanstveni diskurz je oblikovan kot paranoja. Potlačitev in molk Boga govorita skozi znanstveno pisanje. Načeloma je subjekt znanosti izključen in šele z izkustvom manka v Drugem doseže post-fantazmatski odnos do objekta znanosti. Politologija je kot koristna vednost način obstoja teorije v kapitalistični družbi. Psihoanaliza z vpisom subjekta cilja na resnico, čeprav se tudi sama lahko sprevrže v Gospodarjevo terapijo prilagajanja. Polje politične znanosti kot zgodovinske vednosti je politična realnost, polje psihoanalize kot "ne-zgodovinske" je logika nezavednega. Iz povezave vednosti in resnice nastajajo revolucije.*

Ključni pojmi: *politologija, znanost, psihoanaliza, resnica.*

I

Hegel je bil tisti, ki je skoz tezo, da je treba substanco dojeti kot subjekt, presegel prag t.i. "spoznavnega fetišizma", osrediščenega – mutatis mutandis – okrog utelešanja računa spoznavanja kot razkrivanja nečesa že danega, kot prodiranja do "ravnodušne" substancialne vsebine. Iz kritike tega "naivnega" sloga potegne sklep o spoznanju kot konstitutivnem za svoj predmet, vnaprej vštetega v predmet, ki le-tega spremeni, preoblikuje in proizvede v obliki, v kateri je spoznan – pot do resnice je obenem dogajanje in del same resnice. Ta heglovski motiv najdemo tudi pri G. Bachelardu – od kogar Lacan jemlje posamezne elemente epistemologije – ko pretanjeno dokazuje, da prepoznavanje "elementov kopernikanske revolucije v... delu znanstvenega preciziranja... natančnosti ne označuje objekt, marveč metoda" (Bachelard, 1971: 126), ki je sposobna reči ne (naslov enega izmed Bachelardovih del: "La philosophie du non") tradicionalni filozofski refleksiji, da bi zagotovila teoretsko dognanje "faktuma..., da novo izkustvo reče *ne* staremu, saj drugače povsem očitno ne gre za novo izkustvo" (Bachelard, 1971: 122). V znanosti – ta je edina usposobljena potegniti svoje lastne meje, ki pa jih z zarisovanjem že prekoračuje – poteka konstituiranje znanstvenega predmeta kot proces rekonstrukcije resnice/realnosti in je podvrženo zakonu "luči, ki vzpostavlja temo":

* Dr. Milan Balažič, docent na Fakulteti za družbene vede.

“V duhu danih ovir poduhovljenja... se za znanstvenika spoznanje dviga iz neznanja kot luč iz teme. Ne vidi pa, da je neznanje splet pozitivnih, trdovratnih, povezanih zmot..., da je duhovna tema strukturirana, in da mora zato sleherni pravilno objektivno spoznanje pogojevati korekturo objektivne zmote” (Bachelard, 1971: 158,120).

To pa nas že pripelje do temeljnega zastavka, da diskurza znanosti ni brez zunanosti, da je gosto obmejen z dvojno negacijo, dajajočo polju znanstvenega diskurza določeno pozitivnost – kot uveljavlja J.-A. Miller v svojem tekstu “Dejavnost strukture”, “znanstvenega diskurza ne prizadeva preprost manko, *toda manko manka je tudi manko*”:

“Manko manka pušča v slehernem znanstvenem diskurzu prostor za spregled, za ideologijo, ki ga spremlja, ne da bi mu notranje pripadala: v znanstvenem diskurzu kot takem ni utopičnega elementa. To bi lahko ponazorili z dvema prostoroma, ki sta drug nad drugim, med njima pa ni nikakršnega prešitka (point de capiton), drug ne more zdrsniti (lapsus) v drugega. Zaprtje znanosti je potemtakem zaprto (clos) polje, ki mu, če ga gledamo od znotraj, ne vidimo nobene meje, razloči od izrinjenega (forclos) prostora. *Izriv* (forclusion) je druga stran zapore. Ta izraz je zadosti, da nas opozori, da je sleherni znanost strukturirana kot psihoza: izrinjeno se vrača v obliki nemožnega” (Miller, 1981:250). Na nesporno ugotovitev o psihotični strukturiranosti znanosti bi bilo treba navezati Lacanovo misel, kako ima znanstveni diskurz obliko paranoje: vsaka občost je vedno že “zainteresirana”. Pluralizem interesnih skupin, kombiniran s teorijo demokratičnega elitizma (J. Schumpeter) in svobodno tekmo za glasove volivcev po vzoru na kapitalistični trg, predstavlja prvorazredni hit ideološke hegemonije konca 20. stoletja. Pri tem je potrebno poudariti, da se interesi ne vežejo na potrebo, temveč na željo kot “željo Drugega”, objekt pomeni šele, ko drugemu nekaj pomeni, zato je interes izvirno “paranoiden” – “objektivni” pogled znanosti (tudi določene vrste politologije), abstrahirajoč od neposrednega interesa na predmetu, subjektu omogoči ločitev od potreb in identificiranje želje subjekta z željo drugega, ko predmet gleda “z očmi drugega”, z očmi možnega subjekta zavisti. Toda, mar ni možno to sklicevanje na Lacana (prve etape) zapopasti po modelu razrešitve napetosti med “subjektom” in “odtujeno substanco” prek besede, s katero vzame nase subjekt svojo željo, kot da bi šlo za psihoanalitično varianto Heglove absolutne vednosti, drugače, nezaprečenega Drugega ali polja Simbolnega brez simptoma? Vnazaške Lacanove reference pokažejo na metanje zavajajoče luči: gre – ravno obratno – za vpeljavo avtonomije okrog manka zaprečenega Drugega kot možnosti absolutne vednosti oz. popolne simbolne realizacije, kajti nek manko/izostanek označevalca vedno vznikne kot ne–smisel ob nastopu smisla sredi samega gibanja simbolizacije. Ali drugače, heglovska absolutna vednost ne deluje kot ukinitiv manka, pač pa kot prekritje dveh mankov, manka subjekta in manka v Drugem – subjekt znanosti v iskanju skrivnosti Drugega izkusi, kako je skrivnost Drugega hkrati skrivnost za samega Drugega, ko se znajde na točki izpada objet a iz Drugega, izpada predmeta–razloga želje raziskovanja, ki poganja znanstveno dejavnost. V momentu

ločitve objet a od Drugega, subjekt znanosti opazi, da objet a ne manjka zgolj njemu samemu, marveč tudi Drugemu, saj le-ta v sebi nima razloga želje.

Po tem kratkem uvodu v razmerje med znanostjo in psihoanalizo, se na prvi pogled zdi, kot da se je psihoanaliza zarotila proti znanosti – ta je strukturirana kot psihoza, znanstveni diskurz ima obliko paranoje, da ne omenimo še ene presenetljive Lacanove epistemološke teze, namreč, da je struktura znanstvenega diskurza povezana z diskurzom hysterije (hysterija, denimo, Freuda privede do temeljne psihoanalitske strukture) – vendar pa temu še zdaleč ni tako: ne da bi skušala razvrednotiti znanstvena zavzemanja, psihoanaliza odpira prostor za resno teoretsko analizo znanstvenega pristopa, ki zahteva deseksualizacijo dožemanja sveta, porajajočo se iz dejstva, da je vsak imaginarni pomen vseskozi seksualen. J.-A. Miller pri tem vpotegne zakon govornice, po katerem je falos zmeraj tu in se – mimogrede povedano – pokaže v šalah ali spodrseljajih, znanstveni diskurz pa uhaja tej govorni zakonitosti, saj zahteva ločitev Simbolnega in Imaginarnega, označevalca in podobe ter tako terjaja naslonitev na označevalca, ločenega od vsakršnega imaginarnega pomena:

“Pascalov stavek o tišini neskončnega prostora priča o povsem modernem čustvu, saj nebo in z njim celotno stvarstvo, pred nastopom znanosti sploh ni bilo nemo. Prav nasprotno, vesoljni prostor, nebo in stvarstvo so opevali božjo slavo in slavili veličino njegovega načrta. Šele znanstveni diskurz, ki se je začel z matematično fiziko, je svet prisilil v molk, in Lacan to strne v postavki o kateri, mislim, ne more biti dvoma, da znanost predpostavlja, da je v svetu označevalec, ki nikomur več nič ne pomeni” (Miller, 1983: 57). Sam Lacan slednji ustroj izkustva prižene v polni meri do osmislitve v svojem sedmem seminarju (“Etika psihoanalize”, 1959–1960), kjer govori o diskurzu občestva/splošnega dobra, znotraj katerega imamo opravičiti z učinki znanstvenega diskurza v smislu razgaljene moči označevalca kot takega: “Nenadna, izredna rast moči označevalca, diskurza, ki je vzniknil iz teh malih matematičnih znakov in se je razločil od vseh dotlej veljavnih diskurzov, postane neka dodatna odtujitev. V čem? V tem, da je to diskurz, ki po strukturi ne pozabi ničesar. Prav po tem se razloči od diskurza prve memorizacije, ki se nadaljuje v nas brez naše vednosti, od memorialnih diskurzov nezavednega, katerega središče je odsotno, katerega mesto je določeno z *ni vedel*, kar je pravzaprav znak tiste temeljne pozabe, kamor se umesti subjekt” (Lacan, 1988: 233) – znanstveni diskurz pa – nasprotno – izključi svojega subjekta, četudi subjekt mestoma nalomi njegovo konsistenco. Lacanovska teza je preprosto v tem, da znanstveni diskurz ni produkt subjekta, pač pa prej obratno: kot bi dejal kak heideggerjanec, človek ne drži jezika, temveč jezik človeka. Kot vemo, obstaja cel niz povsem neznanstvenih (filozofskih) praks, ki so lahko izjemno učinkovite ne glede na lastno neznanstvenost – ali morda prav zaradi tega:

“Če gredo ljudje v Essalem in se goli sprehajajo po morski obali, se potem počuti-jo bolje, to je vsekakor učinkovito, znanstvenost pa ima svoje zelo stroge kriterije in končno ne moremo trditi, da je marksizem-leninizem znanost, če se da na podlagi njega izvesti učinkovito revolucijo, to še ni *ipso facto* potrditev njegove znanstvenosti. Znanost zahteva še nekaj več, brez tega je le pragmatizem, to pa po mojem in tudi po Marxovem mnenju ni zadostna teorija znanstvenosti” (Miller,

1983: 70), znanstveni diskurz zahteva razkrajanje "konkretne realnosti" kot fantastične realnosti, meri na znanstveno spoznanje in – ali lahko rečemo kot za psihoanalizo? – na resnico.

Politologija se dogaja kot politična teorija snovi (Leibnitz), imenovane država-družba, ki je sestavljena iz posameznikov. Od francoske revolucije naprej novo politično realnost konstituirajo točke-državljeni, ki tvorijo državo kot nujno zlo, in svobodo, ki ni več omejena s kraljevo oblastjo, temveč z drugim: drugi ovira, omejuje, zanikuje. Omenjena mehanika politične realnosti, ko nato partikularni elementi tekmujejo med seboj za pripoznanje reprezentiranja univerzalnosti, se vpisuje v moderne politične vede, že v 19. stoletju – ob svojem rojstvu – vzpostavljene "kot preslikava mehanike" (Lukšič, 1997: 13). Šele ko politologija preseže pravšnji ideal zgolj ustreznega opisa svojega objekta, lahko avtorefleksivno posega vanj s teoretsko prakso denaturalizacije politične realnosti: z Marxovim imenom je zvezan tisti del politologije, ki v spopadu s postvarelimi družbenimi formami države, trga in posameznika odkriva specifična historična omrežja družbenih razmerij med posamezniki. Ta politologija predpostavlja neposredno intervenco v objekt – podobno kot kvantna fizika ali psihoanaliza. Na nasprotnem koncu pa se z njo sooča neka druga politologija, ki izraža zbalanzirano skepso glede angažirane znanosti v službi humanih ciljev:

"Praktikom teorije nasvet: glede na valove, ki prihajajo, zvišati prag indiferentnosti in ne podpisati nobenega manifesta – ali vse" (Luhmann, 1970: 265).

V prvem približku bi strukturirali razliko med poljem resnice in poljem vednosti s tem, da resnica vedno že je, s tem, da je pot k resnici pot tja, kjer vedno že smo – "iščeš me, ker si me že našel" (Lacan) – med tem ko se pri vednosti konstruira odprt proces prodiranja in širjenja spoznanja sveta tja, kjer še nismo. Vendar pa v znanstvenem diskurzu ni nikakršne institucionalizirane značke, ki bi zaznamovala akcent resnice – ta akcent je zgolj med vrsticami in zato Lacan nekje zapiše: "Zares, le kdo bi pričal za resničnostni poudarek?" Resnica je vselej delna in vpisana na(s)pol: realno v rokah subjekta znanosti ni pogosto nič drugega kot fantazma in četudi znanost obstaja po zapisu, ponavadi noče vedeti, kako lahko resnico zgolj izrečemo – ne rečemo – na(s)pol in je treba resnico izrečenega brati za rečenim. Ali, kot bi rekel Lacan:

"Vselej govorim resnico, ne vse resnice, kajti nikoli ne pridemo do tega, da bi jo izrekli vso. Reči vso resnico je materialno nemogoče: zmanjka besed. Prav skozi to nezmožnost je resnica povezana z realnim" (Lacan, 1993: 47). Najzanesljivejši indikator pravkar razvitega najdemo v tem, kar Lacan imenuje manko Drugega – manka v Drugem, ki ga določa kot mesto označevalca/evokacije odsotnosti – toda to ne pomeni, da je subjekt tisti, ki mu za vedno uhaja nedostopno mesto resnice, pač pa manko leži v sami Resnici, Resnica nam uhaja, ker je njeno mesto glede na subjekt ekscentrično – ali, če preskočimo od resnice (psihoanalize) k vednosti (politologiji), tu izgine temeljni pomen registra Simbolnega kot diferencialnosti in arbitrarnosti označevalca, t.j., da Drugi ne ve. Pod pretvezo homogenosti znan-

stvenega diskurza lahko v maniri upravičevanja z lahkoto sprevernemo, zamistificiramo ali potlačimo izkustvo ne-vednosti Drugega, dejstva, kako vse, izjavljeno z avtoriteto resnice v smislu "resničnega spoznanja", kako "vse z avtoriteto izjavljeno nima druge garancije kot zgolj svoje izjavljanje" (Lacan, 1966: 813). Od tod izhaja svojska Lacanova refleksija o nemožnosti meta-govornice, ki bi se v znanstvenem diskurzu skozi "objektivno distanco" izdvojila iz simbolne prakse, v kateri središču se nahaja manko same Stvari (das Ding) oz. manko Realnega: iz označevalca, mesta resnice, je izključena Stvar, da bi bila ta nakazana poteza zamračena z znanstvene prakse ukvarjanja z "realnostjo". Vse sodobne meta-teorije političnih ved – pa naj gre za normativne, empirično-analitične, dialektično-kritične teorije ali post-moderne "eklektizme" libertarcev in komunitarcev, pluralistov in korporativistov – funkcionirajo na ta način; še posebej pa so se izkazali behavioristi s svojim poudarjanjem value-free metodologije, ki je, prvič, poskrbela za "masturbacijski stadij znanosti o politiki" (Spiro), drugič, pa je depolitizacija vprašanj v politologiji služila za povrhnjico nekritičnega profiliranja vrednot anglosaksonske demokracije. Od tod ni potreben korak k upravičevanju političnih odnosov v posameznih (zahodnih) državah z argumentom, da je drugje še hujše, radikalizacija pozicije vrednostne indeferentnosti pa zgodbo zaokroži z ugotovitvijo, da je vsak politični sistem Bogu enako blizu.

Ker je Realno nemogoče, ne moremo z istovetno strukturo zajeti na eni strani teoretsko, ideološko, politično itd. prakso, ki se vse gibljejo na ravni Imaginarnega, in na drugi strani označevalno prakso, ravno po teh praksah prikrito in njih omogočujočo z izključitvijo Realnega konstituirajoč polje Imaginarnega. Označevalna praksa je skratka dejavna v vseh ostalih praksah kot zamračeno mesto njihove resnice, kot Simbolno, ki "obvladuje realnost", saj pride do roba nemožnosti Realnega in ne le do gole realnosti. Je že tako, da se Resnica na površini ne prikazuje ali razodeva, marveč zastira, spregovori pa šele, v simptomih, belinah in praznih mestih površinskega teksta vseh treh delov tradicionalne delitve politologije: politične teorije, znanosti o vladanju (notranje politike) in mednarodnih odnosov. Ti politološki teksti so po označevalni praksi naddoločeni, zato Resnica vdira na površino "ob robu": beline znanstvenega, ideološkega, političnega itd. teksta delujejo kot simptomi znotraj imaginarne scene in nadomeščajo potlačeno Resnico kot konstitutivno za polje Imaginarnega. Belina ali manko v polju imaginarnega ni neka naključna formulacija, temveč natanko "tišina, napaka, ki organizira izjavljeno besedo, odtegnjeno mesto, ki se ne more razjasniti, ker je tekst mogoč, ker se diskurzi izrekajo iz njegove odsotnosti" (Miller).

Iz te pozicije Lacan izreka presojo o notranjosti iluzije in sprevida resnici: proti Platonovi poti prodiranja od začetne iluzije proti končni resnici, in na sledi Heglovi misli, s katero smo tekst uvedli – skozi notranjost iluzije resnici se le-ta dogaja, saj, kot pravi, "resnica vznikne iz sprevida", iz iluzije, tja do tega, da ima sama resnica strukturo fikcije. Ta poseg ne izpričuje toliko točke, ko mislimo, da je pred nami resnica, vtem, ko imamo opravka zgolj z varljivim videzom, prej gre za točko, da v tem, ko mislimo, da imamo pred seboj le videz, smo že sredi resnice: ko mislimo, da izrekamo fikcijo, neko vednost, se lahko najdemo na mestu resnice. To je način, kako se tudi politologija lahko znajde na mestu resnice, ne glede na uporab-

ljeno metodo, naj bo ta zgodovinsko-genetska, institucionalna, behavioristična, funkcionalno-strukturalna, primerjalna itn. V skladu s tem pristopom bi prava iluzija pravzaprav bila iluzija pojava, za katerim bi se skrivala neka nasebna resnica; že Hegel v "Fenomenologiji duha" ponudi zgledno razlago, da ob odgrnitvi "zaveso pojavnosti" ni za njo nič oz. smo za njo mi sami. Poanto tega, da za zaveso ni nič, velja brati tako, da je subjekt ta nič, praznina, zapolnjena s fantazmatsko vsebino objekta: subjekt je prazno mesto strukture, praznina, ki jo zapolni objekt kot inertna ne-dialektizabilna in ne-simbolizabilna tvarina, objekt kot vsebina fantazme, ki je subjektova Dasein. Tu je treba iskati odgovor na vprašanje o Heglovi postavki poti do resnice kot dela same resnice: iluzija je notranja resnica na način, da je sama pot do resnice že sredi resnice in je resnica udejanjena že skozi iluzijo, ko smo še mislili, da šele potujemo do njene realizacije. Temu procesu je torej immanentna iluzija, kako nas v nenehnem približevanju na koncu čaka resnica, operacija pa se sprevrne v trenutku, ko ugotovimo, da je to, kar smo iskali na koncu poti, že vsebovano v sami poti in smo s tem tisto iskano že našli. Ta obrat je v diskurzivnem univerzumu strogo na simbolni ravni, kajti nujnost iluzije kot notranje resnice implicira izkustvo zgolj predpostavke resnice kot polne Resnice brez luknje ali vrzeli, tisti manko, dotlej lociran v nezadostnost spoznanja pa se izkaže kot manko in nezadostnost, luknja ali vrzel sredi same resnice. Sklepna resnica ni cela in ni vsa resnica – če je Hegel "najbolj sublimni vseh histerikov" (Lacan), je to zaradi vpotegnitve histerika, ki skuša s svojim vprašanjem "izdolbsti neko luknjo v Drugem" in na liniji "želja histerika je želja Drugega" prepoznati svojo željo po Drugem kot učinek želje v samem Drugem, ali drugače, histerik si zastavi vprašanje, ki zanj predpostavlja, da skrivnostni odgovor nanj posreduje Drugi. Ali še drugače: mnogi politologi si predstavljajo napredek političnih ved kot kontinuirano izboljševanje teorije, ki bo nekega dne odkrila Veliko Formulo Sveta, skrivnost politike in države bo odkrita – zato le še intezivnejše empirično raziskujemo omenjene objekte, ki v sebi skrivajo odgovore. Končni odgovor ostane zopet odprto vprašanje, vendar premeščeno v vprašanje samega Drugega z refleksijskim obratom, v katerem samo vprašanje prične funkcionirati kot svoj lastni odgovor. Adornov leitmotiv nasprotujočih si opredelitev družbe je tipični primer Lacanove strategije – "neprimernost kot taka naredi, da pade skrivnost"; tisto, kar se najprej kaže v obliki spoznavne ovire – nasprotujoče si opredelitve – se izkaže za samo resnico, za v sebi manjkavo in razcepljeno "samo stvar". Različnim politološkim konceptom politike so kot vzrok pripisovali neumnost ali zaostalost znanosti, različne interese ljudi in od tod izhajajoče usmeritve, zato naj bi vse te različne podobe politične dejanskosti ovirale politologijo pri njenem prodoru do bistva reči; ravno obratno, omenjena nasprotja in protislovja različnih konceptov politike so del resnice o politiki, so "resnica politike" same.

Zdaj je pozornemu bralcu nemara že povsem jasno, zakaj pot do resnice kot dela same resnice implicira strukturo "spodletelega srečanja": fantazma končne resnice se sesuje v izkustvu, da smo bili že vseskozi v resnici, nemožnost "pravega trenutka" je ujeta v razsežnost zaobrnitve "prezgodaj" v "prepozno", ko se nam izmakne objekt a, paradoksn presežek čistega dozdevka, ki žene politologijo k resnici na koncu, da bi nenadoma ugotovili, kako smo ga prehiteli in je že za nami.

Sama resnica je artikulirana okrog neke praznine, ki jo zapolnjuje fantazmatski objekt, zato resnica vznikne iz previda, zmote, iluzije ali fikcije, ker je – heglovski rečeno – substanca subjekt in ker – lacanovsko povedano – ni politološke meta–govorice: iluzija meta–govorice skuša osmisliti postopek, s katerim bi že od začetka “vračunali” zmoto, s čimer spregledamo, da se resnica konstituira ravno skoz zmoto:

“To temeljno postavko oz. implikacijo dialektičnega procesa, da resnica vznikne iz previda, lepo izrazi Lacan s svojim znanim paradoksom *‘les non-dupes errent* (neprevarani se motijo – naslov njegovega seminarja iz l. 1973/74, ki kajpada igra na homofonijo z *les noms du pere*): edini način, da pridemo do resnice je, da se povsem prepustimo parcialni zmoti, ker šele ta zmota konstituira mesto resnice. Kdor se noče prepustiti parcialni zmoti, kdor vztraja pri izhodiščni abstraktni poziciji ali kdor ohranja do vsake partikularne pozicije skepso, distanco v slogu, da gre ob vsaki radikalni poziciji za nekaj ‘enostranskega’, da je treba ohraniti vsestransko odprtost in zatorej skeptično distanco do vsake radikalne ‘enostranske’ pozicije, ta ostaja na poziciji ‘modrosti’, ki nikoli ne doseže resnice. ‘Modrost’ je prav v tem, da ‘se ne pustimo prevarati’, da ohranimo do vsega ‘enostransko’–partikularnega skeptično distanco in tako ostanemo na koncu praznih rok. Drugače povedano, ‘modrost’ je v tem, da *izdamo svojo željo*, saj je konec koncev prav to, kar nam pridigajo vse oblike modrosti: odpovej se želji kot iluzorični, saj se v svojem želenju poganjaš za himeričnim dozdevkom” (Dolar – Žižek, 1985: 98). Kot bi se filozofi odpovedali želji, da bi postali platonovski tirani, ali, kot bi politologi popustili glede svoje želje, ki se veže na diktaturo vzgoje (Marcuse: “Kako se lahko osvobodijo hlapci, ki niti ne vedo, da so hlapci?”), na quis custodiet custodes? – kako legitimirati intelektualno avantgardo, ki bi vzgajala ljudstvo o njegovih “resničnih” potrebah?, kako najti trdne kriterije za prave in napačne potrebe, za pravo in napačno zavest? – in nenazadnje, kako se ob vsem tem izogniti habermasovskemu načelu: “Nihče se ne sme vnaprej identificirati z zavestjo bodočih prosvetljenih množic, da bi danes deloval v njihovem imenu” (Habermas, 1963: 201).

Ob tem je pomembno razlikovati – glede razmerja političnih ved in psihoanalize – daljnosežno nasprotipostavljenost Lacana tej “modrostni” interpretaciji in vzeti v ozir njegove navedbe iz seminarja o etiki psihoanalize: temeljno načelo analize je, “ne popustiti glede svoje želje”, kar se sicer zgodi pri simptomu, ob katerem glede svoje želje popustimo. Moment prehoda, *passé*, konca analize je ravno v tem, da subjekt nase prevzame svojo željo kot vedno–že–nezadovoljeno, željo v čistem stanju kot – onstran historičnosti/histeričnosti – “željo smrti”. Analičnikova želja kot “čista” želja, ni več vezana na nek “patološki” fantazmatski objekt, saj povzema izkustvo “prekoračitve fantazme”, tega kar mora storiti tudi kolikortoliko solidna politologija, namreč, da je fantazmatski objekt–razlog želje le mašilo/gonilo, ki zapolnjuje luknjo v Drugem. V prekoračitvi fantazme je skratka na delu neko izkustvo odpovedi, zgube, manka, toda manka Drugega in ne subjekta znanosti. Subjekta zdaj kot temeljna poteza opredeljuje izkustvo, da objekt–razlog želje manjka že samemu Drugemu – ni več predpostavljenega “skrivnega zaklada”, agalma – objet a izpade iz Drugega in se loči od I, Ideala kot označevalne poteze v Drugem, v tem razmerju subjekta do objet a pa postane “izkustvo temeljne fan-

tazme pulzija". Pulziranje k cilju, pulziranje politične vednosti se izkusi kot ciljno nenehno prehajanje že prehojenega, kot pot, pri kateri "ni njen cilj nič drugega kot to, da se povrne v krožno gibanje" (Lacan, Seminar XI.) – cilj je udejanjen v spodletelosti uresničitve končnega cilja, skozi nenehno uresničevanje krožnega gibanja. To gibanje pa kot posledico odpre prostor razvoju znanosti z nekim "tu peux savoir" (lahko veš), ko vednost pomeni zgolj to, da je prekoračila temeljno fantazmo in izkusila manko v Drugem. Lacan navzlic noti paradoksnosti opozori, kako "l'Autre n'existe pas" (Drugi ne obstoji), v imenu česar vmesti zaprečenost Drugega, da bi obstajal kot Garant Resnice. Z izkustvom manka v Drugem je dosežen post-fantazmatski odnos do objekta znanosti, ker le ta izgubi svojo fascinantno politično auro in se sprevrže v izmeček: objekt ne zapolnjuje več manka v Drugem in ni več identificiran z I, z idealom jaza – kar je Lacanova označba hipnoze – se pravi, z ločitvijo politološkega objekta od I, objekt zgubi svojo hipnotično moč in se tudi v znanstvenem spoznanju resnice "spremeni v darilo govna" (Lacan, 1980: 356).

Medtem ko je razmerje vednosti in resnice, "zgodovinskih" političnih ved (homo politicus) in "nezgodovinske" psihoanalize (homo libidinalis) vselej spodletelo srečanje, pa pojem znanstvenega spoznanja nakazuje fantazmo priljubljene- ga ujemanja subjekta in objekta, komplementarno ustrezajočih, dopolnjujočih in povezujočih se v celoto – v tej fantazmi "uspelega srečanja" zasledimo fantazmo spoznanja kot fantazmo "prisotnega" in skladnega spolnega razmerja:

"Vse dotlej (do nastopa te znanosti) se ni zasnovo nobeno spoznanje, ki bi ne bilo zadolženo fantazmi zapisa spolne vezi... Pomislimo samo na termina aktivno in pasivno, na primer, ki obvladujeta vse razmišljanje o odnosu med formo in materijo, tem temeljnem odnosu, na katerega se sklicuje vsak Platonov korak, in nato Aristotelov, kolikor zadeva naravo stvari. Vidno je, otipljivo, kako se te izjave vzdržujejo le skozi fantazmo, s katero so skušali zapolniti tisto, česar se nikakor ne da izreči, namreč spolno razmerje" (Lacan, 1975: 76). Šele z ireduktibilnim razmikom med politološko vednostjo in resnico v strogem pomenu izstopimo iz komplementarnosti spoznanja – "... resnica in vednost nista komplementarna, ne tvorita celote... Celota je indeks spoznanja" (Lacan, 1970: 92–93), ki ga žene fantazma spoznanja skladnega sklopa celote, ustrežanja pojma predmetu in predmeta pojmu. Tu velja opozoriti, kako šele izkustvo, da "spolnega razmerja ni" in da fantazma spoznanja zgolj zakriva prazno mesto te odsotnosti, prinese refleksijo nenehnega subvertiranja skladne celote po neskladju razmerja med politično vednostjo in resnico – Lacan predstavi ta sprevid tudi takole:

"Zdi se, da si subjekt predstavlja negibne predmete v funkciji tega, da ni spolnega razmerja. Dejal sem, da obstojijo zgolj govoreča telesa, ki si ustvarijo neko predstavo o svetu kot takem. Svet, svet biti, polne vednosti, so zgolj sanje, sanje telesa, kolikor govori, zakaj spoznavajočega subjekta ni. Obstojijo subjekti, ki si kot korelate, korelate uživajočega govora kot užitka govora, dodelijo objekt *a*" (Lacan, 1985: 102–103), ali, če si prizadevamo to kompleksno mesto vzeti z vidika postavke, da ni spolnega razmerja: ta odsotnost bi delovala kot neke vrste skrivni pogoj za vznik in nastanek diskurza znanosti. Dimenzija razcepa med politično vednostjo in

resnico izpostavi vprašanje vednosti, ki ni brez zveze z legitimacijskim okvirom ideologije – Lacan ga zapiše:

“Je potreben ves ta ovinek, da bi postavili vprašanje vednosti v tej obliki – *kaj ve* (qu'est-ce qui sait?). Se zavedamo, da je to Drugi? – tak, kot sem ga postavil na začetku, kot kraj, kjer se postavlja označevalec in brez katerega nič ne kaže na to, da bi bila kje razsežnost resnice, *reko-sežnost*, bivališče rečenega, tistega rečenega, ki mu vednost kot kraj postavlja Drugega. Status vednosti kot takšen implicira, da vednost že obstaja, in to v Drugem, in da jo je treba vzeti (a prendre). Zato jo dobimo z *učenjem* (apprendre)”, z menjavo zastarelih in učenjem post-modernih teorij politike z epitetami desubstancializacije oblasti, kritike tehnokracije, pluralizma, konca teorij revolucije, večjega pomena manjšin in kritike načela večine ter konca klasičnih legitimacijskih teorij (von Beyme). Lacan nasprotno govori o

“... učenju, ki ni zasnovano na menjavi. Z Marxovo vednostjo v politiki – ki ni majhna – se ne da trgovati (on ne fait pas commarxe), če dovolite. Tako kot se s Freudovo vednostjo ne da goljufati (faire fraude)” (Lacan, 1985: 80).

V zgornjih pasutih lahko poleg osnovne pomenske osi ugotavljamo neko soočenje, ki neposredno zadeva odnos med politično vednostjo in ideologijo/politiko, ki je bil od nekdaj močno povezan: naj gre za politološke modele integracije in reda ali modele konfliktov, so bili eni in drugi povezani z enim od treh velikih ideoloških tokov 19. in 20. stoletja – liberalizmom, socializmom in avtoritarnim konservativizmom. V prvem približku k prenosu pomenskega težišča bi tako lahko rekli, kako ideologija kot “nepolitična” samoumevna vednost v korenu zamegli politološki znanstveni diskurz vednosti: če je razsvetljenska ideologija demistificirala politične oblastne naprave skozi diskurz naravoslovnih in družboslovnih znanosti, imamo tu pred seboj racionalizirano “učenje, zasnovano na menjavi”, v katerem se sicer odpira področje priznanja političnih učinkov znanstvenega diskurza, toda ti učinki naj bi ponazarjali linijo napredka in humanizacije. Razsvetljenska vednost, ki že obstaja v Drugem in jo je treba le še vzeti, ve za “nad-politični” položaj diskurzov znanosti, saj iz presežka nad poljem političnega v zadnji instanci črpajo svoj napredni, osvobojevalni in humanizirajoči potencial (Močnik, 1984: 311). Foucault iz tega napačnega vtisa – da se nam dejavnost znanosti kaže kot napredujoče obvladovanje zakonitosti narave in družbe in s tem vse večje osvobajanje človeštva od naravnih prisil ter nesmotnega/represivnega funkcioniranja razmerij v polju družbenega in političnega – sproži doslednejšo obravnavo delovanja znanstvenega diskurza, ki v razmerju do narave in človeka proizvaja “svoje” objekte kot predmete vednosti in obvladovanja: s preteklostjo (idiografijo) se ukvarja zgodovina, s sedanostjo (nomotetičnostjo) pa ekonomija, sociologija in ekonomija; civilizirani svet obdelujejo zgodovina, ekonomija, sociologija in politologija, ostalemu svetu pa sta namenjeni antropologija in orientalistika; s trgom se ukvarja ekonomija, s civilno družbo sociologija in z državo politologija (Wallerstein, 1999).

Fascinantna učinkovitost znanosti v "stvarnem svetu" narave in družbe je kar najbolj intimno povezana s strukturo teoretskega diskurza vednosti, ki proizvaja predmet svojega učinkovanja, opredeli polje in določi orodja tehnološkega delovanja. Po diskurzivni strukturi vednosti je diskurzivno proizvedeni predmet politološkega raziskovanja kajpak na moč odvisen od najrazličnejših jezikovnih operacij na videz "nevtralnega opisovanja" države in družbe. Na dispozitivu oblasti-vednosti se izkaže osvobojevalna intenca politološkega znanstvenega diskurza kot njegova lastna spontana ideologija, katera na način prikrivanja omogoča in opravičuje svojo nemara poglavitno dejavnost: proizvodnjo predmetov v prid institucionalnega obvladovanja, pripravo materiala, ki ga z mrežo razmerij gospostva in vednosti v družbi zajemajo oblastne naprave. Če pa je temu tako, potem nastane potreba po eksplicitni osamitvi, izolaciji polja politične vednosti, iz česar bi šele izrasla konstitucija politične teorije. R. Močnik potegne v svojem delu "Beseda besedo" ločnico med teorijo in vednostjo tako, da najprej pokaže, kaj teorija ni, ker praviloma pristanemo v polju politične vednosti, ki je prepreženo z variacijami odnosa med teorijo in prakso: prvič, praksa je aplikacija teorije, kar se zvede na tehniko gospostva; drugič, teorija je teoretizacija prakse, kar je podlaga ideološkega legitimiranja gospostva; in tretjič, teorija razsvetljuje že "po naravi" praktične in ne-teoretične množice, kar ideološko interpelira v ustreznem položaju znotraj gospostvenih razmerij (Močnik, 1985: 175). Teorija torej ni v soglasju z naštetimi točkami politične vednosti, jo pa s svojim obstojem in za svoj obstoj predpostavlja, kar implicira nek "kratek stik", pri katerem lahko pridemo do izjemnega momenta, ko se ravni teorije in vednosti pomešata – tu je potemtakem iskati korene, zakaj teorija vednost predpostavlja ali na način, kako so skoz vednost navzoče (ideološko interpelirane) informacije, ali teorija predpostavlja vednost kot privilegirani predmet svoje subverzije, kot polje, v katerem se odvijajo učinki teorije: "vednost je namreč organizacijski način obstoja teorije v razsvetljenskih družbah" (Močnik) – ali torej v spopadu z dejstvom, da je sodobna kapitalistična družba voljna trpeti teorijo zgolj kot vednost:

"Kadarkoli od vas zahtevajo, naj bo vaša teorija 'družbeno uporabna, koristna, potrebna' – tedaj vedite, da od vas zahtevajo natančno to: redukcijo teorije na vednost. Vse to so ideološke zahteve, zahteve vladajočega razreda: brž ko govorijo o 'družbeni uporabnosti', govorijo o državotvornosti, govorijo o vednosti kot tehnologiji gospostva" (Močnik, 1985: 176), kar še posebej velja znotraj polja politologije kot vede o upravljanju, kot znanosti o vladanju, kot Gospodarjeve vednosti o načinih gospostva, načinih vladanja razdeljenim družbam "brez čezmernega nasilja" (Crick) – v katerokoli razmerje velja v prid nevtralizacije revolucionarnih silnic nabrizgati razmerja ukazovanja in podrejanja, prijatelja in sovražnika, zasebnega in javnega kot predpostavk političnega (Freund, 1997).

Subverzivni potencial bi potemtakem lahko locirali v družbeno "nekoristni" teoriji, zatorej neki ne-vednosti, ki se bo – ob eksplozivnem širjenju vednosti o koristnosti kot "računalniške revolucije" – znova proizvajala le na skrivaj, pod plaščem izvajanja vednosti. Za zdaj tu izpostavimo zgolj ključni poudarek, da teorija/resnica in politična vednost konstitutivno ne gresta skupaj, razen če pri tem ne merimo na politični moment okoliščine, "iz katere nastajajo revolucije, spoja med

resnico in vednostjo" (Lacan, 1983: 280). Vendar pa tudi ta moment združitve psihoanalize in politologije kot spoznanja ne ovrže Lacanove teze, da je spoznanje po svojem značaju "paranoidno" (Lacan, 1966: 111,180), saj je vezano na polje politične vednosti, ki se mu zoperstavlja polje politične teorije/resnice. Lacan ravno vsled radikalnega preloma z vednostjo pledira na vzpostavitev nove klasifikacije znanosti, ki bi na podlagi splošne teorije o simbolih v središče znova postavila družbene znanosti, kot znanosti o subjektivnosti (Lacan, 1983: 68).

II

Ko Lacan sledi Freudu, navaja zanimive obrazce, ki mehanizme histerije, obsesivne nevroze in paranoje statusno veže na tri načine sublimacije – na umetnost, religijo in znanost, s čimer določa funkcijo sublimacije v njenem razmerju do Stvari. Vse oblike te Stvari, ustvarjene po človeku, spadajo v register sublimacije, kjer je Stvar predstavljena z neko praznino – saj ne more biti predstavljena z drugo stvarjo oz. je vedno predstavljena samo z drugo stvarjo – odločilno v vsaki obliki sublimacije. Vsa umetnost je kot histerija organizirana okrog te praznine; religija kot obsesivna nevroza je sestavljena iz načinov izogibanja tej središčni praznini, obsesionalne poteze religioznega vedenja v nekem smislu spoštujejo to praznino; in nenazadnje, v diskurzu znanosti kot paranoji – fenomenu neverovanja, ki predpostavlja potlačitev verovanja – in spočetemu v diskurzu modrosti, se pravi, v diskurzu filozofije, doseže svojo polno vrednost in potencial Freudov pojem Unglauben, uporabljen kot formulacijska opora za opredelitev odnosa paranoje do "psihične realnosti", vendar – če se že hoče – Unglauben ni negacija verovanja, ne zanika politološke fenomenologije Glauben. Po tej plati se v lacanovski perspektivi tu najde diskurzivne pozicije, zasnovane na razmerju do Stvari: če imamo v umetnosti opravljanje z Verdrängung, potlačitvijo Stvari, in pri religiji določeno premeščanje, Verschiebung, diskurz znanosti Stvar zavrne v smislu Verwerfung, zavržka prisotnosti stvari, izoblikovanega z idealom absolutne vednosti, ki pa kljub temu vsebuje podmeno o stvari, četudi je ne upošteva:

"Diskurz znanosti je določen s to *Verwerfung*, in verjetno se prav zato – kar je zavrženo v simbolnem, se v skladu z mojim obrazcem znova pojavi v realnem – izteče v perspektivo, kjer se na koncu fizike oblikuje nekaj prav tako enigmatičnega kot je Stvar. (...) Niti znanost niti religija nista take narave, da bi Stvar ohranili ali nam jo dajali, kajti od nje nas ločuje čarobni ris, ki ga začrta naše razmerje do označevalca" (Lacan, 1988: 132, 135). Kar zadeva (ne)verovanje znanosti, bi torej na tej podlagi zapisali misel, kako v diskurzu znanosti psihoanaliza pokaže – ravno obratno od religije, ki verovanje motivira z vednostjo – na verovanskih pogoje vsake vednosti; ali če temu ustrezno v en sintagmatski niz povežemo pregnano strukturirane naslove poglavij že omenjenega Močnikovega dela:

"Nekaj lahko ali vemo ali verjamemo – a če lahko verjamemo tisto, česar ne vemo – ne moremo pa vedeti nečesa, česar ne verjamemo, potem nujno verjamemo, pa če vemo ali če ne vemo" (Močnik, 1985: 227).

Pri tem verovanjskem elementu znanstvenega diskurza ne gre za nekakšne še v aktualnosti prezentne nereflektirane "ostanke" dejstva, da se pričetki znanosti, izoblikovani v 17. stoletju, utemeljujejo na dejanju vere, v popolnem zaupanju božji regularnosti narave, kolikor velja pojmovno obdelati prepričanje v samem temelju znanosti, t.j., da obstoji Drugi, ki ne vara. Čeprav se nenehno iščejo nova in nova dušna dopolnila v bolj ali manj organiziranem neznanstvenem vedenju in je znanost tista, ki je v opoziciji do religioznega/okultističnega fenomena svetu odstranila dušo (M. Weber) - z znanstvenim diskurzom je Bog nehal govoriti - pa se ne da zanikati izhodiščnega tesnega razmerja med znanostjo in židovsko-krščanskim monoteizmom. Koyrt in Kojeve, denimo, proizvedeta tezo, kako znanstveni diskurz ni mogel nastati nikjer drugje, kot v religioznem kontekstu stvarjenja sveta ex nihilo po božanskem velikem Drugem - J.-A. Miller iz tega izpelje:

"Stvarjenje *ex nihilo*, ki ga je izdelal religiozni diskurz, je omogočilo zaupanje v naravno izkustvo, zaupanje v to, da lahko preko naravnega izkustva najdemo sledi neke logične zgradbe. Po eni strani v znanstvenem diskurzu označevalec glede na naravo nič ne pomeni, a po drugi strani je označevalec v naravi, treba ga je le organizirati po določenih zakonih. Zato je znanost zmeraj zvezana z idejo, da je določeno vedenje že v realnem, da v realnem deluje artikulirana mreža označevalcev neodvisno od naše vednosti o njih" (Miller, 1983: 59). Znanstveni diskurz skratka uči, da je v Realnem na delu neko vedenje - je treba k temu dodati, kako znanost na dva načina predpostavi Boga (?): prvič, kot poroka resnice, kot Drugega, ki ne vara (že Descartes izdelal precizno formulacijo o božji popolnosti, kjer Bog ne more lagati ali varati, saj bi to krnilo njegovo popolnost - ker pa je Bog popoln, dejstvo, da ne more lagati, ne predpostavlja omejitve, marveč nasprotno, izraz njegove najvišje mere moči), in drugič, znanost predpostavi Boga kot sss, kot subjekta-ki-se-zanj-predpostavlja-da-ve.

Izkustvo psihoanalize se - v nasprotju z običajnim zatrjevanjem znanstvenega diskurza - osredišča okrog ključnega mesta konstitutivnega neskladja med resnico in realnostjo v najbolj vsakdanjem pomenu: (politična) realnost je vedno že vzpostavljena na neki zmoti, torej strukturirana po fantazmi, po fantazmatskih projektih individualnih in "kolektivnih" subjekta družbenega in političnega, v neskladju z resnico mesta, od koder govorimo oz. smo govorjeni. Samo polje resnice je v sebi manjkavo in zaprečeno, strukturirano okoli nemogočega jedra Realnega, katerega praznino sredi resnice zapolnjuje fantazma, ki tako rekoč organizira našo vsakdanjo (politično) realnost. Drugače povedano: fantazma ni neko iluzorično zastiranje resnice, pač pa zapolnjuje manko resnice, katere sprevid v fantazmatski realnosti sloni na manku v sami resnici, zmota, sprevid je konstitutiven za samo "pozitivno realnost". Tako kot psihoanaliza se tudi politologija ne more utemeljevati z etiko Ideala: začenši z aristotelovskim konceptom politične znanosti kot nauka o dobrem in pravičnem življenju, pa tja do post-modernih konceptov pravične družbe (med katerimi še posebej izstopa John Rawls: "Vse družbene vrednote - svoboda in priložnost, dohodek in bogastvo ter osnove samospoštovanja - morajo biti porazdeljene enakomerno, razen če je neenakomerna porazdelitev nekaterih ali vseh teh vrednot vsakomur v prid"). Politologija,

ki bi se bolj približala etiki Realnega, mora zgornje politično Imaginarno prepuščati polju politike, njeno zadržanje pa je morda v tesnejši povezavi s tisto linijo ne-idealistične politične misli, ki sicer intervenira v objekt svojega raziskovanja (politiko) ne le z opisovanjem levjelisičjih prigod, hkrati pa tudi ve, da državam ni moč vladati z očenašem v roki (Machiavelli).

Vzrok in plod politološke etike Ideala – s potlačitvijo etike Realnega vred, soočenja z nemogočim jedrom sredi resnice – je današnje sklicevanje na pred-znanstveno in pred-paranoidno politično realnost, na mit Lebenswelta kot avtentičnega, branega v gestah Blut-und-Boden ideologije v tem, ko je že sama politična realnost notranje opredeljena z diskurzom politične znanosti. Dandanes je politologija pač na raznolike načine prisotna v vsakdanji politični realnosti, večina te prisotnosti pa se daje kot “odgovori brez vprašanja”, saj se je histerija našega časa že prilagodila obliki vednosti, ki je postala dominantna: znanosti. Znanost je tisto Realno sodobne realnosti kapitalsko organiziranega polja družbenega in političnega: “odgovor brez vprašanja” dodatno potrjuje in definira položaj Realnega kot danosti, ki ji umanjka pomensko obzorje in zato ne odgovarja na nobeno vprašanje – lahko bi torej rekli, da smo postavljeni pred dejstvo “rešitve brez problema” (nesimbolizabilnega Realnega, kjer v temeljni razsežnosti ne vemo, kaj z njo početi, in se zato prepuščamo krožnemu toku novih in novih odgovorov politične vednosti, politologije, da bi razrešili zagato nefunkcionalnosti ter se izognili “nelagodju v kulturi”).

Zdi se, da smo s tem prišli do vprašanja specifičnega razmerja dveh diskurzov, znanstvenega diskurza in diskurza Drugega, torej diskurza nezavednega: v nasprotju z diskurzi pred nastankom znanosti in ob njem, se diskurz znanosti ne ravna po nezavedni kombinatoriki in “pretrga vezi s pogoji diskurza nezavednega” (Lacan, 1980: 212). Znanost – in s tem tudi politologija – se vzpostavlja in utemeljuje tako, da do nezavednega – kolikor je le mogoče – konstruira razmerje ne-razmerja, čeprav zastrta druga plat, nezavedno, ne izgine in deluje v znanstvenem diskurzu še naprej. Psihoanaliza pa je zavezana temu, da svojo konsistenco nepretrgano gradi na učinku označevalca v subjektu, na funkciji želje – desidero je freudovski cogito. Seveda je polje psihoanalize, kolikor se nudi raziskavi, na nek način predmet znanosti, znanosti o želji, toda tu Lacan z razlogom opozarja na okvire, ki se psihoanalizi pripravljajo znotraj področja humanističnih znanosti: “V programih, ki jih načrtujejo kot programe humanističnih znanosti, ne vidim druge funkcije, kot da se bodo kot sicer plodovita, a vendar le pomožna veja udnjali v službi javnemu dobru. Ali z drugimi besedami: v službi bolj ali manj majave oblasti in to ob enako sistematičnem spregledovanju vseh pojavov nasilja, ki bi svetu lahko pokazali, da pot, po kateri naj bi prišlo to dobro, ni ravno brez ovir” (Lacan, 1988: 327). Psihoanaliza – v skladu z obrazcem znamenitega kardinala Mazarina, da je politika politika (in jo obdeluje politologija), ljubezen pa ostaja ljubezen (ki pa je tudi temelj političnega gospodstva in se z njo ukvarja psihoanaliza) – vpeljuje akt analitskega diskurza, ki izpostavlja človekovo željo, uspokojevano po moralistih, pokorjevano po vzgojiteljih in izdajano po akademikih skozi dolga obdobja zgodovine, da se je želja sčasoma zatekla pod okrilje najsubtilnejše in najbolj slepe strasti, strasti do vednosti. Zasluge za ta temeljni model imajo po

Lacanu že znanstveniki–alkimisti, ki so oblastnike pretentali z “znanstveno” propagando – govoreč jim: “dajte nam denar in svojim očem ne boste mogli verjeti, kaj vse vam bomo za prgišče denarja spravili v pogon, da vam bo na voljo in uslugo” – s čimer je modrost razpadla v vednost, ta pa se je skoz obračanje na oblastnike ujela v zanko nenehnih povračil. Splošno vzeto, že Freud sodi, da – v nasprotju z znanostjo – psihoanaliza ne sme biti v službi nikakršne morale ali svetovnega nazora, zoperstavlja se iluzorični znanstveni etiki, saj znanost zanj ni v službi blaginje niti ni usluga ali neka dobrina, ki se jo pridobi in nato razširja. V svojem pismu Jungu (25.1.1909) Freud slednje zapiše z besedami: “predvsem ne smemo hoteti, da bi zdravili, se učili in služili denar” (ali se kot politologi slepo udinjali vsakokratni “majavi oblasti”), kajti verjame v resnico kot gonilo raziskovanja.

Tematizirajmo drugačno strukturo znanstvenega diskurza od psihoanalitičnega diskurza še določneje: glavni vir različnosti je v vpisu subjekta pri psihoanalizi, medtem ko v toku znanstvenega diskurza trčimo na fenomen izključitve ali izvrženja subjekta:

“V znanstvenem diskurzu je (subjekt) izključen, izvržen, v psihoanalitskem diskurzu pa je vpisan. Po tej plati je psihoanalitski diskurz povezan z znanstvenim, psihoanaliza bi ne mogla nastati neodvisno od znanstvenega diskurza in lahko bi celo rekli, da je z znanostjo v dialektičnem razmerju – hkrati s tem, ko se znanstveni diskurz čedalje bolj polašča univerzuma, psihoanalitski diskurz dobiva svojo konsistenco; hkrati s tem, ko znanstveni diskurz ne priznava ničesar več razen tistega, kar je koristno – na kratko in poenostavljeno rečeno – psihoanalitski diskurz nasprotno daje prostor tistemu, kar ničemur ne služi, brezkoristnemu po kriterijih rentabilnosti, ki se sedaj vsiljujejo celemu planetu, tako sovjetskemu socialističnemu kot kapitalističnemu sistemu, namreč užitku” (Miller, 1983: 69). Politična znanost je nadvse koristna, saj iz družbenega sistema oposamlja politični subsistem, analizira adaptacijo, doseganje ciljev, integracijo in utrjevanje latentnih vzorcev (AGIL–shema, T. Parsons), svoje izsledke in eventualne popravke pa sporoča Gospodarju. Sodobne politične teorije – novo–funkcionalistične, strukturalistične, modernizacijske, primerjalne itd. – v tekmi preživetja tekmujejo s svojimi paradigmi med seboj za dokaz pojasnitvenega presežka, pred Gospodarjem pa za resurse s ponudbo resnic. Objekt politične znanosti se koristno ekspandira s širjenjem novih političnih prostorov: biogenetike, kulture in medijev, šolstva, sodstva, ekologije itn., v prid razvoja in miroljubne koeksistence se brišejo militariistični Pentagoni in rišejo civilizacijski heksagoni, da bi potegnili del sveta iz večne tranzicije, politologi države merijo s koncepti demokratične konsolidacije in osmi mi Dahlovimi proceduralnimi in institucionalnimi minimumi, svetujejo, ponujajo, odgovarjajo, da se ja poberejo s tal po padcu čez prag, ki nosi letnico 1989. Novo ne bo radikalno (H. Arendt) niti banalno zlo (F. Nietzsche), številka 2000 obljublja optimistično pričakovanje nenehnega napredka, saj so rešitve statusa quo prepričljivejše od novega začetka.

Najprej je bila beseda in beseda je bila pri Bogu: politologija spoznava politično realnost zgolj po besedah, enako kakor psihoanaliza pozna nezavedno zgolj prek privrelih besed. Ne da se dovolj poudariti Lacanovega upora proti zaničevanju ali nepoznavanju tega orodja:

“Naj torej vedo, da sem si moral nekaj let na vso moč prizadevati, da v njihovih očeh revaloriziram to orodje, *besedo* – da ji povrnem njeno dostojanstvo in dosežem, da zanje ne bi bila veskoz le tisto že vnaprej razvrednoteno besedičenje, ki jih sili, da svoje poglede uprejo drugam, da bi zanj dobili poroštvo” (Lacan, 1980: 29). Ob tem primarnem besednem topusu se spomnimo tudi freudovega očrta programa idealne univerze, ki bi obsegala študij zgodovine civilizacij, mitologije, psihologije religij, literarno zgodovino in kritiko, čemur Lacan pozneje doda še lingvistiko, logiko in topologijo (mi pa politologijo kot znanost o gospodstvu). Vendar Lacan s subverzivnim patosom tudi tu eksplicitno poudari, da Freuda ne presežemo, kolikor je zaznamoval smer psihoanalitskega raziskovanja, lahko ga le uporabljamo in se pustimo voditi mojstrovi smeri, kajti:

“Kar sodobno znanost loči od znanosti ob njenem rojstvu, o katerem razpravljajo v *Theaitetu*, je to, da je, ko se znanost dvigne, neki mojster vselej navzoč. Nobena dva ni, Freud je mojster” (Lacan, 1980: 65), ki ve, ki ni zgolj upodobitev subjekta–ki–se–zanj–predpostavlja–da–ve, in tega peclja se verjetno ne bo dalo nikoli znebiti – pri politologiji pa še toliko težje, kjer je pecljev kar nekaj.

Opredelitvi odnosa (politične) znanosti in psihoanalize velja dodati še tole: medtem ko znanost specificira nek določen objekt in reprodukcije sposobno operativno raven izkustva – sredi znanstvenega raziskovanja sta na delu dve področji, področje, kjer iščejo in področje, kjer najdejo, obe sferi raziskovanja pa družita neka sorodnost z religioznim registrom, v katerem je praviloma rečeno: “*Ne iskal bi me, ko bi me ne bil že našel*” – Lacan psihoanalize ne pusti ujeti v logiko pozabljenega “že najdenega”, da bi za psihoanalitike skoval formulo: “*Jaz ne iščem, jaz najdem*” (Lacan, 1980: 14,15). Predpostavljena “objektivna distanca” znanstvenika do objekta raziskovanja je vse kaj drugega od pozicije analitika, ki je sam del problema nezavednega, kar implicira, da analitik ni zunaj nezavednega, marveč sta tako analitik kot njegov diskurz del samega nezavednega, celo več – psihoanalitična teorija takorekoč ni možna, če se ne prizna psihoanalitika za eno od tvorb nezavednega. Tega nikakor ni dojeti v običajnem pomenu, kako imamo pred seboj – kot pri znanosti – abstraktno–občo teorijo, katere aplikacije predstavljajo primeri; analiza se vseskozi giblje “od posebnega k posebnemu” – “psihoanaliza, to je resnica” (Lacan) – ne “odraz” ali “izraz” resnice, temveč samo dogajanje resnice. Interpretacija ni bolj ali manj adekvatno tolmačenje zunanje “stvari” oz. objektivirane želje, diskurz analitika, ni govor o pacientovem nezavednem, ki govori iz gibanju “stvari same” izvzete distance meta–govorice in gospodstva. Distanco predpostavlja politologija, ki iz izvzete pozicije “opisuje” objektivno polje političnih sil in ji je pojem “moči” ključna deviza, primerljiva s “koristjo” v ekonomiji ali “normo” v pravu (H. Morgenthau). V analizi pa spregovori razsežnost govora same analitikove želje, ciljajoč na (samo)spremembo ekonomije želje, na reartikulacijo resnice skozi označevalec, kar v temelju spodbija “pozitivnim znanostim” zadolžene konstrukte psihoanalitične teorije kot posebne znanosti z omejenim objektom, do katerega ohranja distanco.

To, čemur običajno pravimo korak od Imagarnega k Simbolnemu, ni korak k vsej resnici, ki bo zapolnila manko površine, saj je manko vsebovan že v samem Simbolnem, sama resnica je “izvorno” ne–cela: “celota” kajpak pripada površinski

ravni kot imaginarni učinek zaslepitve. Od tod lahko potegnemo dva sklepa: prvič, strukturalno je nemogoč sklad med resnico in znanstvenim poljem objektivnega/realnosti, ni nikakršne komplementarnosti med označevalno resnico, t.j. mestom, od koder govorimo, in znanstveno–objektivno resnico spoznanja, t.j. tem, o čemer govorimo, neskladje je ireduktibilno in ni mogoče psihoanalitične resnice zvesti na pozitivistično–objektivistično reducirano “objektivno” spoznanje, kot ni mogoče “objektivne resnice” iz resnice Simbolnega – “neka ‘konstitutivna zmota’ je ireduktibilni pogoj samega dostopa k ‘objektivnemu spoznanju realnosti’, ki pa zato ni nič manj ‘objektivna’, ni nikakršen ‘goli videz’ – nastop same ‘dejanskosti’ je pogojen s ‘konstitutivno zmoto’ glede na Resnico” (Žižek). Takšnemu koncipiranju razmerja med politično znanostjo in psihoanalizo historični materializem postavi vprašanje “revolucionarne prakse” in M. Mannoni na podlagi še svežega izkustva z dogodki leta 1968 takrat zapiše:

“Psihoanaliza kot *znanstveni diskurz* ni vezana na *politične* pogoje. Če ima subverzivne učinke, je lahko sprejet ali ne, kot ga lahko prisvoji določena razredna ideologija, ki poskuša njegove učinke narediti neškodljive. Lacanov diskurz ne cilja na to, da pride na mesto določene revolucionarne akcije, v področju, ki mu je svojstveno, pa ima lastno koherencoš. Če se postavlja izbira, potem je to izbira neposrednega angažmaja v revolucionarni akciji, in ne kompromis, ki s ‘političnim’ prisvajanjem analitičnega diskurza povzroči zastoj vsakega znanstvenega raziskovanja (Mannoni, 1970: 245, 246). Za pravkar navedeno stališče naletimo na nastavke celo pri Lacanu – historičnemu materializmu je priznaval njegovo lastno raven “revolucionarne prakse”, kot je za psihoanalizo zahteval, da se ji prizna polje resnice. Predvsem smo predhodno že analizirali elemente, po katerih lahko sklepamo, kako lacanovska psihoanaliza ne nastopa kot znanost s svojim “pozitivnim objektom”, temveč je njeno področje področje subjektovega “transcendentalnega mesta”, nezavednega kot resnice – ker pa je temu tako, ni možna nikakršna psihoanalizi vnana pozicija, ki bi ji določila operativno polje: psihoanaliza je z vpisom subjekta vedno–že svoja lastna meta–teorija, postavljena zoper razmerje znanosti do subjekta, kjer se znanstveni diskurz konstituira ravno skoz izključitev razsežnosti resnice, izključitvijo subjekta in subjekta svoje lastne govorice.

Odgovorimo torej, kot temu pravimo, na izhodiščni zastavek, čemu je “srečanje” med (politično) znanostjo in psihoanalizo vselej “zgrešeno”, sploh če jemljemo politologijo kot znanost o politiki, o upravljanju dobrin (L. Harold–D. Lasswell: “kdo dobi kaj, kje, kako?”):

“Mar je tedaj, ko smo dialektiko zahteve, potrebe in želje artikulirali v skladu s freudovskim izkustvom, uspeh analize moč omejiti na nek položaj individualnega udobja, ki je povezan s to zagotovo utemeljeno in legitimno funkcijo, ki jo lahko imenujemo upravljanje dobrin (*le service des biens*)? – privatnih dobrin, družinskih dobrin, hišnih dobrin, prav tako tudi drugih dobrin, ki nas pritegnejo, dobrin kake stroke, poklica, občestva (*cité*)... Nobenega razloga ni, da bi jamčili za meščanske sanjarije. V našem soočanju s človeškim položajem je potrebno malo več strogosti in trdnosti in prav zato sem vas zadnjič spomnil, da ima upravljanje dobrin svoje zahteve, da ima prehod zahteve po sreči na politično raven svoje posledice. Če priženemo univerzalizacijo upravljanja dobrin do njenih zadnjih

konsekvenc, tedaj gibanje, v katerega je vpet svet, ki v njem živimo, implicira neko okrnitev, odrekjanja, namreč tisti puritanski stil v razmerju do želje, ki se je vzpostavil v zgodovini. Ureditvev upravljanja dobrin na univerzalni ravni zato še ne razreši problema dejanskega razmerja vsakega človeka do njegove lastne želje v tem kratkem časovnem presledku med njegovim rojstvom in smrtjo – ne gre namreč za srečo prihodnjih rodov” (Lacan 1988: 305). Problem razmerja subjekta do lastne želje – in to je tu ključno – je v navedenem pasusu in v drugačnem kontekstu zgolj drugo ime za zagato nezvedljive heterogenosti, neskladja ali neujemanja med Realnim kot “objektom” psihoanalize in politično realnostjo/objektivnostjo kot objektom politologije. Realnega se drži značaj vzvratno predpostavljenege travmatičnega jedra, natančneje vzeto, Realno je retroaktivni produkt simbolizacije, ki kot notranji “presežek” izpade iz procesa simbolizacije. Za konstitucijo politične realnosti pa je neizogiben zator dimenzije Realnega, toda ne po modelu bista in pojava, pri čemer bi bila politična realnost zgolj fantazmatični videz – realnost je še kako “dejanska”. Na razcepu med Realnim in politično realnostjo, na razcepu znotraj samega procesa simbolizacije – v enem cepu imamo brezoporni, diferencialni in samonanašajoči se označevalec, strukturiran okrog luknje Realnega, v drugem cepu pa se znak nanaša na označeno politično realnost – kar implicira nemožnost usklajenosti, sintetizacije ali sinhronizacije obeh plati, vzpostavljajočih samo Simbolno, v tem razcepu velja iskati odgovor na vselejšnje “spodletelo srečanje” med psihoanalizo in politologijo oz. znanostjo. Če se psihoanaliza omeji na avtonomni označevalni proces, ki se skoz vrtenje v brezopornem krogu nanaša le sam nase, s tem pa lahko izpostavi in razvije razsežnost Realnega, (politična) znanost zajame simbolizacijo kot proces (re)produkcije politične realnosti/objektivnosti družbenega, s tem pa umanjka razsežnost Realnega. Razcep je položen v “stvar samo”, ni mogoča nekakšna teoretska uskladitev, povezava, združitev konceptov: psihoanaliza plača dostop do Realnega z avtonomizacijo Simbolnega, politologija pa za vpogled v posredovanost družbenega in političnega spregleda razsežnost Realnega v Simbolnem.

Objektivistična pozicija politične znanosti si v pozi tihega gospodarja/ Univerzitetnika skozi vednost organizira popuščanje glede “druge” resnice Drugega prizorišča, politično realnost pa producira, ji vsiljuje svoj vzorni kot in se do nje obnaša na način gospodarja, t.j. kot vednosti–oblasti diskurza, kot znanost, ki raziskuje sistem zavezujočih vrednot v določeni družbi. Psihoanalizo – katere “predmet” je sam predmet/objekt kot travmatično jedro Realnega – seveda močno zanimajo dvosmiselni učinki diskurza, besede, ki lahko vodi h gospostvu ali k Drugemu, v polje “druge resnice”, kjer ne gre toliko za to, česar ne moremo videti, kot zato, česa nočemo videti in čemu znanost ne more preprečiti obstoja. Res da je področje psihoanalize slabo razmejeno, saj psihoanaliza “ne zadošča sebi”, toda to je prej rezultat dejstva, da psihoanaliza lahko nastopi kot znanost zgolj skozi upoštevanje subjektovega vzroka, to resnico – kako psihoanaliza ni znanost v smislu “pozitivnega” teorijskega polja ali predmeta raziskovanja – pa velja zapopasti, četudi se je ne da “znanstveno” testirati in čeprav se ji ne da verjeti kot filozofski Weltanschauung. Psihoanaliza se upira pofilozofenju, kajti filozofija ne more zajeti polje nezavednega, v klasičnem pomenu –ni niti psihoanalitske “znanosti” niti psi-

hoanalitske Weltanschauung-filozofije: če znanstvenik simbolni univerzum spravlja v vednost, filozof pa maši vrzeli v zgradbi univerzuma s smislom, psihoanalitik govori o resnici in vrzeli ohrani odprte. Ali drugače: v poziciji Ontologije/"svetovnega nazora" je mesto izjavljanja znotraj totalnosti objektivnega polja, objektivne vednosti in celote (diskurz Gospodarja); pozicija objektivne znanosti/vednosti je omejena na vednost o polju "pozitivnega", do katerega smo v razmerju "objektivne distance" (diskurz Univerzitetnika); s pozicijo refleksije se želi doseči točko subjektivno posredovane refleksivne totalnosti (diskurz Histeričarke); in končno v poziciji analize se vztraja v logiki ne-čelega in subjektivni poziciji izjavljanja: ni nikakršne pred-govorne realnosti, tega, na čemer gradi svoje verovanje filozofija kot orodje Gospodarjevega govora.

Zaključimo: brez psihoanalize ni več možna nobena kolikor toliko solidna politološka teorija družbenega in političnega, s psihoanalizo pa politologija kot vednost ni več možna, saj bi se morala odpovedati delovanju v dispozitivu vednost-oblast, despotizmu Koristnega, razsvetljenski instrumentalizaciji, z eno besedo: Gospodarju. Sanje o psihoanalitsko "poglobljeni" politologiji so končane enako kot sanje o politološko "historizirani" psihoanalizi. Politologija ostaja politologija, psihoanaliza psihoanaliza; zgodovinska in "pozitivna" vednost na eni, ne-zgodovinska in "negativna" resnica na Drugi strani. Nепrekoračljivo. Nепrekoračljivo? Psihoanaliza se je že znala izroditi, izdati resnico, zapreti nezavedno, in dobičkonosno ponujati teorije prilagoditve subjekta realnosti, ki je Gospodarjeva realnost. In prav tako smo že bili priča - nenazadnje koncem osemdesetih let s politološkimi teorijami civilne družbe, države in novih družbenih gibanj - spretnitvi politologije kot (Gospodarjeve) znanosti o gospostvu v hlapčevsko vednost demokratične revolucije: zgolj za trenutek, dva, dokler se hlapec ni zavihтел na izpraznjen prestol Gospodarja. V človekovem soočanju z Realnim, s potencami razkroja in razpada simbolnega univerzuma, s tujostjo diaboličnega "nagona smrti", so trenutki sovпада vednosti in resnice tisto najdragocenejše, na kar lahko stavimo, na kar lahko igra politologija kot malo upanje v možnost obvladovanja brezdanzega brezna zla das Ding.

LITERATURA

- Bachelard, Gaston (1971): *Epistémologie, texte choisis par D. Lecourt*, Paris
- Balažic, Milan (1995): *Gospostvo. Trije pristopi psihoanalize k polju družbenega: Freud, politični freudovci, frankurtska šola, lacanovska šola*, ZPS, Ljubljana
- Beyme, Klaus von (1974): *Die politischen theorien der gegenwart, Eine einführung*, R. Piper, co. Verlag, München
- Beyme, Klaus von (1991): *Theorie der politik im 20. jahrhundert. Von der moderne zur post-moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main
- Dahl, Robert A. (1997): *Uvod v teorijo demokracije*, Krt, Ljubljana
- Dolar, Mladen - Žižek, Slavoj (1985): *Hegel in objekt, v: Problemi*, Ljubljana
- Freund, Julien (1997): *Tri predpostavke političnega, v: Kaj je politika?*, ZPS, Ljubljana
- Habermas, Jürgen (1963): *Theorie und praxis. Sozialphilosophische studien*, H. Luchterhand Verlag, Darmstadt/Neuwied

- Lacan, Jacques (1966): *Écrits*, Seuil, Paris
- Lacan, Jacques (1970): *Radiophonie*, v: *Scilicet* 2/3, Paris
- Lacan, Jacques (1975): *Le séminaire xx.*: *Encore*, Seuil, Paris
- Lacan, Jacques (1980): *Seminar XI.*: *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, CZ, Ljubljana
- Lacan, Jacques (1983): *Spisi*, Prosveta, Beograd
- Lacan, Jacques (1985): *Seminar XX.*: *Še*, v: *Problemi*, Ljubljana
- Lacan, Jacques (1988): *Seminar VII.*: *Etika psihoanalize*, DE, Ljubljana
- Lacan, Jacques (1990): *Vodenje zdravljenja in principi njegove moči*, v: *Razpol* 6, Ljubljana
- Lacan, Jacques (1993): *Televizija*, v: *Problemi-Eseji* 3 (XXXI.), Ljubljana
- Luhmann, Niklas (1970): *Soziologische aufklärung*, Opladen/Köln
- Lukšič, Igor (1997): *Onkraj politične mehanike*, v: *Kaj je politika?*, ZPS, Ljubljana
- Mannoni, Maud (1970): *Le psychiatre, son "fou" et la psychanalyse*, Seuil, Paris
- Miller, Jacques-Alain (1968): *Action de la structure*, v: *Cahiers pour l'analyse* 9, Paris
- Miller, Jacques-Alain (1981): *Dejavnost strukture*, v: *Psihoanaliza in kultura*, DZS, Ljubljana
- Miller, Jacques-Alain (1983): *Pet predavanj o Lacanu v Caracasu*, v: *Gospodstvo, vzgoja, analiza*, Ljubljana
- Miller, Jacques-Alain (1984): *Liminaire*, v: *Ornicar?* 29, Paris
- Močnik, Rastko (1984): *Spremna beseda*, v: *M. Foucault, Nadzorovanje in kaznovanje*, DE, Ljubljana
- Močnik, Rastko (1985): *Beseda besedo*, Škuc, Ljubljana
- Rawls, John (1971): *A theory of Justice*, The Belknap Press/Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Wallerstein, Immanuel (1999): *Utopistike/Dediščina sociologije*, CF, Ljubljana