RAZPRAVE

Rastko Močnik: Blago—glasje

Rastko Močnik: Odlomek o »teoriji« »komunikacije«

Braco Rotar: Sociološka aksiomatika je aksiologija

Jure Mikuž: Novi štiftarji in duhovna praksa njihovega časa

Tine Hribar: Roža v vrtu

Nenad Miščević: Digraf (O marginama Lefebreova čitanja Lenjina)

Darko Kolibaš: Šalamala

Kritika

Rastko Močnik: Saussure

Prevod

Jacques Lacan: Vloga in območje jezika v psihoanalizi (nadaljevanje)

Jean-Louis Houdebine/Julia Kristeva: Ekonomija in politika pesniške govorice

Polemika

Ivan Urbančič: »Struktural-psihoanalitizem« (Kritične pripombe k vrsti člankov Slavoja Žižka)

Slavoj Žižek: Odgovor

Ivan Urbančič: Pripombe k »Odgovoru«

Slavoj Žižek: Odgovor II

Številka 9-12 (141-144) sept. - dec. 1974, letnik XII

PROBLEMI

Ivan Urbančič

„STRUKTURAL-PSIHOANALITIZEM"

KRITIČNE PRIPOMBE K VRSTI ČLANKOV SLAVOJA ŽIŽKA*

Osrednja tema vrste zadnjih Žižkovih člankov je ista. Nakazujejo jo izrazi »zapora kaznosti«, »nasprotje-smisla«, »slepa pega«, »belina«, »temna stran meseca« ipd. Kaj hočejo vsi ti izrazi reči in ali to, kar postavljajo, tudi zares stoji? Izrazi kot bomo videli niso izbrani naključno. Označevali naj bi neki temeljni ustroj vsega dosedanjega evropskega teoretičnega početja, tj. vse filozofije, metafizike in znanosti, v preteklosti, polpreteklosti in sedanjosti. Navedeni izrazi označujejo pravzaprav tisto, kar da je ostajalo v vsej dosedanji evropski misli skrito, neizrekljivo, izrinjeno, in tudi tisto, kar je preprečavalo, da bi to skrito postalo vidno, izrekljivo. Označujejo torej neki njen **manko**.

»Slepa pega« npr. je lahko mišljena iz analogije s fiziološkim ustrojem očesa. To je točka na mrežnici, kjer ni čutnic za svetlobo in oko na tem mestu ne zaznava svetlobe. Zato tudi ne vidimo tistega, kar se projecira na to mesto — slepo pego — mrežnice, ne glede na to, kam in kako se oko obrača, saj se njegova slepa pega obrača z njim. To se sedaj prenese na **mišljenje** sploh oz. na subjekt mišljenja (razum, um, govor, teorijo), ki tudi velja za »organ videnja« v višjem smislu. Slepa pega sedaj pomeni tisto, kar stori, da ostaja tradicionalnemu mišljenju nekaj nemišljivo, neizrekljivo, nevidno, kakor koli naj se že obrača ali uravnava. Isto pove tudi izraz »temna stran meseca«. To je tista stran, ki je nikoli ne vidimo (čeprav jo slutimo). Če je slepa pega zapora kaznosti, nakazuje »temna stran meseca« vendarle še nekaj drugega — več! Dandanes namreč smo zgradili rakete in si ogledali prav od blizu tudi to — navadno nevidno — stran meseca. Tako nam morda tudi Žižek s tem izrazom, ki je obenem naslov njegovih najbolj tehtnih člankov, namerava v jarki luči pokazati to nikoli doslej videno, vedno le sluteno »temno stran meseca«, namreč povedati to, kar je ostajalo skrito vsej evropski kulturni tradiciji.

Že to opozorilo samo po sebi bi bilo dovolj, da razplamti naše zanimanje za Žižkov poskus. Videti je torej že, da se serija Žižkovih sestavkov zaokroža v neko celoto: od simptomatičnega evidentiranja te slepe pege oz. zapore kaznosti (manka) v dosedanji zgodovini mišljenja do osvetlitve te temne strani meseca. To Žižkovo pot si želimo ogledati.

Za naslov teh pripomb sem skoval ime **»struktural-psihoanalitizem«**. Označuje Žižkov poskus osvetlitve temne strani meseca. To čudno ime naj bi nakazovalo dvoje. Najprej neko sintezo sodobnega strukturalizma in psihoanalize, s katero pa je obenem že prevladan (kar ne pomeni zavržen) »klasični« sodobni strukturalizem. »Mejne točke« strukturalizma, ki so obenem že pozicije omenjene sinteze, so po Žižku npr. Lacan (Problemi štev. 102, str. 84) pa tudi Derrida, delno Kristeva. Dalje pa nakazuje ime »struktural-psihoanalitizem« neko notranjo zahtevo po univerzalnosti te pozicije, kakor tudi že našo kritično zavrnitev te zahteve (»-izem«). Ni namreč rečeno: »strukturalna psihoanaliza«, temveč »struktural-**psihoanalitizem**«, kar zveni podobno kot »psihologizem«.

Nadaljevanje je razdeljeno na naslednja poglavja: »o slepi pegi pri Husserlu«, »o slepi pegi pri Marxu«, »slepa pega strukturalizma«, »o slepi pegi pri Heideggerju«, »razsvetlitev temne strani meseca« in »manira besedovezja«.

---

* Mišljeni so članki: Zapora kaznosti I, Problemi št. 102;
Temna stran meseca I, Problemi štev. 113—114;
Temna stran meseca II, Problemi štev. 115;
Temna stran meseca III, Problemi štev. 116—117 in različne variacije te tematike, ki jih je Žižek objavil v drugih časopisih v tem času.

O »SLEPI PEGI PRI HUSSERLU

Husserl je bil prvi, ki si ga je Žižek izbral za simptomatično ugotavljanje slepe pege oz. zapore kaznosti (Problemi štev. 102).

Zapora kaznosti ali — slepa pega se v Husserlovi transcendentalno fenomenološki filozofiji po Žižku pokaže iz razcepa subjekta na transcendentalni jaz in empirični, mundani jaz. Ker je — meni Žižek — transcendentalni jaz neogibno navezan na to mundano bitje oz. empirični jaz, se iz tega kaže samoprikrita »končnost« transcendentalnega ega samega. To da je transcendentalni fenomenološki filozofiji neodpravljiva možnost padanja nazaj v mundanost, kar da v posledici izstopi kot »nasprotje med transcendentalno fenomenološko egologijo (eidetsko psihologijo) in rezultati znanosti o človekovem poreklu iz prirode« (str. 80). V tem pa je po Žižku nasprotje-smisla.

Vendar je očitno, da Žižek tu neki vmesni korak na poti Husserlove transcendentalne fenomenološke filozofije vzame že za njen končni rezultat, ta vmesni korak zamenja za celoto.

Transcendentalna fenomenološka filozofija se dovrši šele z izpostavitvijo **intersubjektivitete** in nji korelativnega intersubjektivnega **objektivnega** sveta, o čemer govori Husserl v V. kartezijanski meditaciji. Celotnost z apodiktično evidenco vzpostavljenega razmerja **intersubjektiviteta — objektivni svet** načelno zajema VSE, kar kakor koli je (Husserlova filozofija zajema **to** celoto). Sem spadajo tudi znanost o človekovem poreklu iz prirode in njeni rezultati. Husserl to doseže šele po poti eksplikacije tistih konstitutivnih storitev, po katerih se v (metodično izdvojenem, solipsističnem transcendentalnem) ego konstituira nujno drugi jaz (alter ego), intersubjektiviteta skupnosti jazov, ki šele konstituirajo skupni intersubjektivni, **objektivni** svet, **objektivno prirodo**, kulturo itd. Za rešitev zastavljene naloge mora Husserl uvesti še novo, tako imenovano **abstraktivno redukcijo** na sfero samostojnosti jaza in s tem v zvezi razkrije pomen žive **telesnosti, života** kot edinega obenem neposredno danega čutnega objekta. V deskripciji telesnosti zadene na **aprezentacijo,** ki z izvirnim prezentiranjem ali dajanjem drugega živega telesa — života — so-prezentira ali sopodaja tisto, kar sicer na drugem ni izvirno dostopno, namreč drugi jaz. Iz tega se mu dalje pokaže neka pomembna razlika med predmetom kot intencionalno konstituiranim korelatom »mojega« transcendentalnega jaza in istim predmetom, ki velja tako »zame« kot za drugi jaz. »Oba« predmeta sta sicer v fenomenološkem smislu transcendentna, vendar z neko specifično razliko, ki jo Husserl nakazuje z razliko med **primordialno** ali prvoredno transcendenco (za jaz sam) in **objektivno** ali višjerazredno transcendenco (tudi za drugi jaz, za jaze). Za metodično izdvojeni solipsistični jaz je bivajoče v celoti in vsako zase storitev sintetične konstitutivne funkcije tega jaza **samega:** vsa predmetnost — po njem konstituirana kot predmetni pomen — JE samo zanj samega. V tem je metodični solipsizem. To pa pomeni, da opis konstitucije te prvoredne (solipsistične) transcendence še ni razkril te tako konstituirane predmetnosti kot **objektivne,** namreč take, ki velja tudi za druge jaze, ker tudi drugih jazov še ni odkril. Izpostavitev intersubjektivitete je torej za transcendentalno fenomenološko filozofijo odločilnega pomena, saj se s tem odloča njena možnost ali nemožnost. Šele razkritje možnosti konstitucije **objektivnega** sveta, ki ga kot objektivnega konstituira transcendentalna **intersubjektiviteta,** daje transcendentalni fenomenologiji legitimacijo **filozofije.** Vsako konstituirano predmetnost sicer karakterizira (imanentna) transcendenca, vendar je transcendentna predmetnost (svet, ki jo konstituira transcendentalni jaz, za Husserla sicer **prvoredna,** medtem ko je transcendentna predmetnost, ki jo konstituira transcendentalna intersubjektiviteta **skupnosti jazov** (= človeštvo), višjega reda, v pravem pomenu besede **objektiviteta** in se izkazuje v intersubjektivni komunikaciji.

Nazadnje se torej pri Husserlu pokaže, da je tista odločilna **celota,** ki zares zajema in konstituira vse objektivno, pravzaprav **transcendentalna intersubjektiviteta skupnosti jazov** in v nji, po nji, korelativno z njo konstituirani skupni, **objektivni** svet. Iz **te** celote se pravzaprav šele **izdvaja** transcendentalni ego v svojem metodičnem solipsizmu, da bi po tej poti z apodiktično gotovostjo dognal to njega samega zares šele omogočujočo **celoto,** da bi razumel to celoto in sebe samega **iz** nje, kakor je prišel iz sebe **do** nje. Ta razumljivost je za Husserla »najvišja zamisljiva oblika racionalnosti«.

Najvažnejši za nas je torej tu vpogled, da se iz celote korelacije **intersubjektiviteta — objektivni svet** šele in samo metodično izdvaja solipsistični transcendentalni jaz, da bi z gotovostjo dognal to celoto. Po dognani analizi dobi torej Husserl **vse,** kar je metodično izključeval **epohé,** spet nazaj: — torej dobi nazaj tudi »empirični« jaz. S tem pa o kakem nasprotju-smisla — kar hoče najti Žižek — ne more biti govora, ker sta »dva nivoja«, namreč mundani

in transcendentalni, za Husserlov zasnutek filozofije samo metodična postavka na začetku poti in spotoma. V zgradbi vednosti kot celoti, v dovršeni transcendentalni deskripciji torej v tem oziru med mundanim in transcendentalnim ni več razlike, **ker je mundano (objektivno) v celoti svojega možnega in dejanskega pomena izpostavljeno kot konstituirano po konstitutivni dejavnosti intersubjektivitete.** Nasprotja znotraj tako konstituirane celote ne morejo imeti načelno-filozofskega značaja. V rezultatu se začetna postavka medsebojne izključivosti mundanega in transcendentalnega ukine, **ker mundano samo izgubi naturalistični značaj,** ki ga za navadno (zgodovinsko uveljavljeno — odtujeno) gledanje in mišljenje ima v neki izlizani, zgodovinsko **nastali** »samoumevnosti«.

O »SLEPI PEGI« PRI MARXU

Podobno je z Žižkovo izpostavitvijo nasprotja-smisla ali slepe pege pri **Marxu.** O tej podobnosti govori Žižek sam (na str. 83, Probl. štev. 102). Tudi tu je Žižkovemu najdenju slepe pege pri Marxu v osnovi neka **zamenjava,** namreč zamenjava Marxove avtentične misli z njegovo kritično zavrnitvijo tej nasprotne misli. Avtentična Marxova misel je: »**človeško** bistvo narave in **naravno** bistvo človeka« je proces samopostajanja človeka in prirode po človeku. Iz take postavke lahko izhaja drugi del Marxovega stavka, ki ga interpretira Žižek (str. 81), namreč »toda to razlikovanje je smiselno le toliko kolikor opisujemo človeka kot različnega od narave«.* Marx ima pri tem v mislih raziskovanje po »neodvisni« prirodi ustvarjenega človeka in zgodovinsko samoustvarjenega človeka. Ker pa je v okviru avtentične Marxove misli postavka takega razlikovanja abstraktna in implicira predpostavko na-sebne, človeku tuje prirode in ne-prirodnega (od prirode ločenega) človeka, je ravno **nesmiselna.** »Smisel« onega razlikovanja je ravno nesmisel, zato Marx postavko razlikovanja človeka in narave kritično **zavrača** kot ne-svojo misel, kot odtujeno človeško misel. Če pa je tako, tedaj znotraj Marxove misli nimamo »soobstoja dveh logik«, ki bi se nanj (na ta soobstoj) »neposredno navezovalo vprašanje vira odtujitve«, kar hoče videti **Žižek (glej na str. 83).** Nasprotno: razlikovanje na-sebne neodvisne prirode in neprirodnega človeka je kot abstraktna misel že rezultat ali derivat odtujitve, ne njen vir.

Za avtentično Marxovo misel je »**človeško** bistvo narave in **naravno** bistvo človeka« razvojni proces samopostajanja človeka in prirode po človeku. Ta razvojni proces je zgodovina. Notranja nujnost **tega** procesa samega je med drugim tudi nastanek zasebne lastnine in s tem možnosti dejanske odtujitve. Ta odtujitev implicira pri Marxu med drugim tudi dejansko odtujitev prirode od človeka in človeka od prirode. Šele na podlagi te dejanske odtujitve lahko izstopi tista **logika** (filozofija) abstraktne razločitve nasebne neodvisne prirode in ne-prirodnega človeka. Zato za Marxa **ta** logika — dotedanja filozofija — sprevrnjeno, »spekulativno« izraža dejansko odtujitev. Zato je ponovno treba zavrniti Žižkovo misel, da je »zadnji vir odtujitve ‚ontična' nujnost ‚prvotnega človeka' (...) nujnost ‚živalskega', **ne-človeškega** izhodišča ...«. Zadnji vir odtujitve je zaobsežen ravno v temeljni Marxovi **ontološki** (ne ontični) postavki: postajanje človeškega bistva narave in naravnega bistva človeka kot nenehna enost v dvojem in dvojnost v enem. Tu gre za genetično-**ontološko** ali zgodovinsko-ontološko postavko, ne pa za navadno genetično-znanstveno postavko, ki **temelji** na predpostavki abstraktnega neskončnega časa — fizikalnega časa. Z Marxovo zgodovinsko-ontološko postavko ni vzpostavljena le zgodovina, temveč sam **čas,** namreč čas kot »prostor za razvoj človeka«. Šele znotraj tega časovnega prostora je sploh mogoča abstrakcija fizikalnega časa.

Torej navadna razprava o genezi človeka (s svojim abstraktno-neskončnim fizikalnim časom v osnovi) iz nasebne, neodvisne ali abstraktne prirode je pri Marxu mogoča le v abstraktni odjuteni znanosti, ki ne vidi, da je naravoslovje znanost o človeku in narobe. To torej ravno **ni** Marxova avtentična misel, temveč od njega kritizirana abstraktna, odtujena misel.

Zadnji vir odtujitve, ki o njem govori Žižek, je zato zaobsežen v genetično-**ontološki** Marxovi postavki. Človek je tedaj »nebistven« (Žižkov izraz) le v abstraktni misli o nasebni neodvisni prirodi, ki da poraja iz sebe človeka (tj. za abstraktno, odtujeno prirodno oz. družbeno znanost). Le za táko misel temelji zgodovina na nasebni, abstraktni prirodi. Vendar stališče oz. logika abstraktne znanosti o abstraktni prirodi (danes še vedno dominantne znanosti in tehnike) ni avtentično Marxovo stališče, temveč od njega kritiziramo, čeprav prevladujoče stališče znanosti in filozofije. Zato pa znotraj zasnutka av-

* Interpretirani stavki so iz »**Nemške ideologije**«, NEW 3, str. 44

tentične Marxove misli ni mogoče najti nasprotja-smisla soobstajanja dveh logik, kot misli Žižek. Pri Marxu naletimo le na to težavo, da moramo iz njegovih študij za predal in filozofskih odlomkov — če mogoče — šele interpretativno izpostaviti njegov avtentični filozofski **zasnutek.** Vendar je Marxov **materialistični transcendentalizem** — če smemo tu uporabiti spremenjen Žižkov izraz o »nasprotju-smisla transcendentalnosti« pri Marxu (str. 84) — kot zasnutek v sebi sklenjena celota vsaj toliko kot idealistični transcendentalizem nemškega idealizma ali Husserla. Pri tem pa moramo opozoriti na dejstvo — in ga tudi strogo upoštevati —, da namreč **zasnutek filozofije** nikakor ne pomeni **vsote vseh izjav** kakega avtorja. Filozofski zasnutek je eno, vse mogoče izjave kakega avtorja pa so nekaj drugega. Celovitih zasnutkov filozofije je v zgodovini evropske filozofije le nekaj, medtem ko je vsakterih izjav filozofov nepregledno morje. Med izjavami katerega koli filozofskega avtorja bomo zlahka našli nasprotja, neskladnosti, protislovja, celo nesmisle. **Zasnutek** filozofije je vsakokrat iz enega samega kosa, enovita celota. Descartesov zasnutek filozofije subjektivitete subjekta ni istoveten z vsemi Descartesovimi izjavami. Zasnutek je bistveno zgodovinski, usoden, je začetek novega veka; mnoge Descartesove izjave pa so še docela zadolžene srednjeveški tradiciji. Podobno je tudi pri Marxu. Vprašanje je, o čem sedaj v zvezi z nasprotjem-smisla pri Marxu govorimo: ali o tem, da si marsikatere Marxove izjave nasprotujejo ali o tem, da je sam njegov zasnutek dvo-logičen? O prvem skoraj ni vredno govoriti. Žižku gre zato za nasprotje-smisla transcendentalnega zasnutka pri Marxu. Osrednja točka tega zasnutka, ki je še danes pri večini marksistov in marksologov nepojasnjena, je vprašanje razmerja med tako imenovano »počlovečeno prirodo«, zgodovinsko proizvedeno prirodo na eni strani in izvorno prirodo kot podlago vse človeške produkcije in človeka samega na drugi strani. Dokler ni interpretativno vzpostavljena **bistvena istost** teh »dveh« prirod, nimamo pred seboj **zasnutka** Marxove filozofije kot sklenjene celote.

Iz take sklenjene celote je treba interpretativno izpostaviti tudi z njo skladen pomen prvega dela Marxovega stavka, ki ga interpretira Žižek, namreč stavka: »Vsekakor prioriteta zunanje narave ostane in vsekakor se vse to ne nanaša na prvotnega, po generatio aequivoca ustvarjenega človeka«; (str. 81). Najprej moramo upoštevati, da Marx ta stavek izreče v teku kritike Feuerbachovega abstraktnega materializma, ki mu je podlaga postavka nasebne neodvisnosti prirode (tj. za Marxa ravno postavka abstraktne prirode za odtujeno misel). Smisel te Marxove kritike Feuerbacha je na kratko tale: **čutno materialna produkcija je razlog-temelj eksistence čutnega sveta, človeka in njegove znanosti.** To avtentično Marxovo filozofsko misel nosita dva stavka, ki stojita neposredno pred zgoraj citiranim stavkom (glej pri Žižku na str. 80—81). Marx s tema dvema stavkoma ne reče drugega kot to, kar smo že prej pokazali kot njegovo avtentično filozofsko misel, namreč da je »**človeško** bistvo narave in **naravno** bistvo človeka« razvojni proces samopostajanja človeka in prirode po človeku. Ta misel pa je bila Marxu samemu očitno videti preveč drzno blizu transcendentalnemu idealizmu, ki ga je Marx — to smemo pač predpostaviti — dobro poznal in tudi kritiziral. Odtod navidez korigirajoči se ton naslednjega stavka: »Vsekakor prioriteta zunanje narave ostane in vsekakor se vse to ne nanaša na prvotnega, po generatio aequivoca ustvarjenega človeka«. Toda ta korekcija prejšnjega se zdi Marxu očitno že spet preveč na strani abstraktnega materializma — torej prav Feuerbachovega materializma, ki ga Marx sam pravkar kritizira. Zato Marx že v drugem delu tega **istega** stavka to približanje abstraktnemu materializmu spet korigira, ko pravi: »toda to razlikovanje je smiselno le toliko kolikor opazujemo človeka kot različnega od narave«.

Na prvi pogled nam je tu opazno neko čudno nihanje Marxove avtentične filozofske misli med abstraktnim materializmom in idealizmom, ki ju oba kritično zavrača v poteku izvajanja »Nemške ideologije«. To nihanje med nasprotujočima pozicijama pa se nam **kot tako** pokaže le, če gledamo na Marxovo misel z ene ali druge strani (materializma ali idealizma) in ne vidimo **svojskosti** Marxove filozofske pozicije. Tako »nihanje« je mogoče razumeti 1. kot ne-premišljenost, ne-dognanost Marxove lastne filozofske pozicije, kot neobstajanje filozofskega zasnutka pri njem; 2. kot svojsko faktično »vmesnost« pozicije njegovega enotnega filozofskega zasnutka **transcendentalnega materializma** med kritiziranima pozicijama abstraktnega materializma in transcendentalnega idealizma; 3. kot zmes 1. in 2. možnosti. Po 1. bi bila Marxova teorija **zgolj** abstraktna negacija tradicionalnega materializma in idealizma, brez zasnutka lastne celovite filozofske pozicije. Tega zaradi mnogih razlogov ni mogoče zagovarjati. Po 2. bi bil Marxov zasnutek transcendentalnega materializma neka **sinteza** in **prevladanje** nasprotja abstraktnega materializma in idealizma. Ta možnost se zdi prava. Ker pa Marx svojega filozofskega zasutka ni tematično

sistematično razvil, temveč pustil pretežno v fragmentarnih zapisih in v zvezi z drugo tematiko, se nagibamo k 3., namreč da fragmentarnost tega filozofskega zasnutka dopušča nejasnosti na mnogih mestih v Marxovih izvajanjih. Iz tega pa izhaja, da je v odnosu do Marxovih filozofsko relevantnih spisov **najprej** potrebna **hermenevtično stroga interpretativna izpostavitev celovitega enotnega zasnutka Marxove filozofske misli kot transcendentalnega materializma,** ki zaznamuje prevrat v dotedanji filozofiji oz. metafiziki. Vnaprej seveda ni mogoče vedeti ali se bo tak poskus posrečil. Po klasičnih pravilih hermenevtike je **stroga** razlaga tekstov tista, ki razlaga po vseh hermenevtičnih pravilih tudi lahka, **navidez samoumevna** mesta ter si tako pridobi ključ za razlago težjih in najtežjih mest.

Glede na svoj dosedanji podroben študij* Marxovih filozofsko relevantnih (»zgodnjih« in »zrelih«) tekstov, mislim, da je treba in mogoče Marxov stavek o »prioriteti zunanje narave« (in s tem seveda prav tako tudi vse druge Marxove navidez abstraktno-materialistične izjave) razumeti v skladu z avtentičnim Marxovim filozofskim zasnutkom transcendentalnega materializma, ki ga vsebinsko označujejo prej navedeni stavki. Vnanja priroda, objektivni svet, objektivna družba ima tedaj **prioriteto** pred vsako znanstveno, **spoznavno** dejavnostjo — od čutenja do abstraktnih, znanstveno splošnih pojmov v smislu dobre oz. upravičene abstrakcije.** Ali z drugimi besedami: človeška **teoretična spoznavna dejavnost** (razumljena v najširšem možnem pomenu — zavest) temelji na človeški **praktični dejavnosti,** tj. na **materialno-čutni proizvodnji,** katere »rezultat« je »počlovečena« vnanja priroda in človeštvo. Rekli smo: »človeško bistvo narave in naravno bistvo človeka« je proces samopostajanja človeka in prirode po človeku, tj. po njegovi proizvodnji. Zato Marx tudi pravi v kritiki Feuerbacha, iz katere so vzeti tu interpretirani stavki, da industrija in trgovina šele dajeta prirodni znanosti njen smoter in material, tj. njen **predmet:** torej **naravo.** Ta **tako dana** narava »ima seveda prioriteto«, — namreč pred spoznavanjem.

Vendar moramo nazadnje rešiti še najtežji problem, namreč odgovoriti na vprašanje, kaj pomeni Marxova dopolnitev »vsekakor se vse to ne nanaša na prvotnega, po generatio aequivoca ustvarjenega človeka«? Na kaj se nanašajo besede: »vsekakor se vse to«, katero je to »vse to«? »Vse to« meni misel, ki jo nosita tista dva stavka, ki stojita neposredno pred sedaj interpretiranim stavkom, in ki smo jo prej takole povzeli: **Čutno-materialna produkcija je razlog-temelj eksistence čutnega sveta, človeka in njegove znanosti.** To je tisto, kar se ne nanaša na »prvotnega ... človeka«. Zakaj ne? Ker je obstajanje človeka in obstajanje izvorne prirode že omogočujoči **pogoj** produkcije. Človek je pri tem že izvorno mišljen kot **produkcijska** moč, priroda pa je izvorno mišljena kot laboratorij (tla, prostor, mesto za produkcijo) in kot zaloga snovi, surovin, hranil, »orodij« ali na kratko: **razpoložljiva uporabnost.** Izvorna priroda je **možnost** (razpoložljiva uporabnost je drugo ime za možnost). Tudi človek je kot **pogoj** produkcije in proizvodna moč **možnost,** saj spada vendar **v to prirodo.** Produkcija je akt pre-vajanja te možnosti v dejanskost in tako je **»človeško** bistvo narave in **naravno** bistvo človeka« proces postajanja dejanskega človeka in dejanske prirode po človeku, namreč po njegovi produkciji. Vprašanje je, od kod se določa tu omenjena **možnost** (priroda kot razpoložljiva uporabnost in človek kot proizvajalna moč) v taki svoji določenosti. Mar je to samoumevno tako, je to z neba padla večna resnica? Odgovor: **Ta možnost je kot možnost ali pogoj produkcije nenehno vzpostavljana s samo produkcijo.** Tu smo v sklenjenem krogu Marxovega filozofskega zasnutka, ki ga ni mogoče odpraviti kot kake navadne tavtologije. O tem krogu govori Marx sam na drugem mestu. Izvorna priroda je določena kot razpoložljiva uporabnost iz **potrebe** in nuje produktivnega zadovoljevanja ali samoreprodukcije potrebe. Uporabna vrednost stvari je po Marxu, kot sam pravi v Grundrisse, v njeni **biti-za-človeka,** tj. v njeni biti-za-potrebo. Izvorna priroda je razpoložljiva uporabnost v načinu svoje biti-za-potrebo in razen tega nič, zunaj tega odnosa **nič.** In potreba sama se **izkazuje** kot dejanska, tj. se izraža **kot moč,** le v svojem odnosu do predmeta lastne zadovoljitve, namreč do prirode kot razpoložljive uporabnosti in »je« zunaj tega odnosa **nič.** Izkazovanje potrebe (človeka) je že produkcija. **Človek — produkcija — priroda je en sam akt**

---

* V mislih imam predvsem svojo doktorsko disertacijo in mnogo še ne objavljenih poznejših študij o Marxovi filozofiji.

** Marx v Grundrisse ..., Einleitung str. 25 pravi: »So entstehen die allgemeinsten Abstraktionen überhaupt nur bei der reichsten konkreten Entwicklung, wo Eines vielen Gemeinsam erscheint, allen gemein.« Ta proces abstrahiranja iz konkretno-dejanskega, zunaj-abstraktnega razvoja dejanskosti je **znanost.**

vzpostavitve, ki postavi svet, čas sam kot prostor za razvoj človeka in s tem svojo zgodovino — **svetovno** zgodovino. To ni akt v smislu enkratnega dogodka, ki bi ga nadaljnji proces-razvoj pustil za seboj kot kak goli povod, temveč je neprenehni vse obvladujoči arhé. Če je torej obstajanje (bit) človeka in prirode pogoj produkcije, vidimo sedaj iz enotnosti tega akta, da je akt produkcije prav toliko tudi pogoj biti izvornega človeka in izvorne prirode. Izvorni človek in izvorna priroda pa je **možnost:** človek — proizvodna moč (potenca, tj. z-možnost), priroda — razpoložljiva uporabnost (tj. možnost). Produkcija pa ne more biti pogoj **te** možnosti na enak **način,** kot je svojih dejanskih produktov — tj. že predelane izvorne prirode. Človek ne proizvaja prirode kot opisane možnosti na način produkcije čevljev, temveč na način vzdrževanja **svoje** bistvene potrebe (svoje moči, z-možnosti), ki v svojem izkazovanju **daje biti** (bivati) prirodi na način biti-za-potrebo, tj. kot uporabna vrednost ali **možnost,** ki jo je mogoče produktivno naprej predelovati za potrebe. S tem je nakazan **fundamentalni način biti izvorne (vedno prisotne) prirode in izvornega človeka.** Ta način biti nosi opisani **odnos;** zunaj tega načina »je« priroda **nič,** torej sploh **ni;** in prav tako človek. To je enostaven **ontološki odnos** in kot tak centralna točka zasnutka Marxove prevratne metafizike.

Prvotni človek, **prvotna** priroda je torej v opisanem odnosu vzpostavljana bit prirode in človeka. To vzpostavljanje se **nenehno »dogaja«** (je vseobvladujoči nenehni temelj, arhe) **pred** vsako teoretično ali spoznavno in **pred** vsako v navadnem smislu praktično proizvodno dejavnostjo. **»Prvotno«** torej tu nikakor ni mišljeno ob vodilu abstraktnega neskončnega časa (fizikalnega časa), kar velja tudi za prej rabljeno oznako **»pred«.** »Prvotno« je mišljeno iz **ontološke početnosti človeka;** nakazuje torej zadnji fundament vse človeške dejavnosti, ki se nenehno »godi« kot njen temelj. »Prvotni, po generatio aequivoca ustvarjeni človek« torej znotraj zasnutka Marxove filozofije ne more biti mišljen ob vodilu abstraktno- neskončnega fizikalnega časa iz abstraktne prirode, temveč iz svoje ontološke početnosti: iz zadnjega temelja svoje **človeškosti. Generatio aequivoca** pomeni sedaj (in po izvornem pomenu besede) toliko kot (krog) **samoporajanje.** To samoporajanje človeka se godi na prej opisan način. Zato se nanj seveda ne more nanašati prejšnja Marxova misel, da je čutno-materialna produkcija (tj. v kontekstu tiste Marxove misli industrija, promet itd., torej produkcija v navadnem pomenu besede) temelj tega »prvotnega«, »samorodnega« (tj. ravno prirodnega) človeka.

Po vsem dosedanjem opisu se morda nekoliko razločneje kažejo obrisi tistega, kar označuje beseda **transcendentalni materializem.** Marxov filozofski zasnutek le-tega je gotovo celovit, čeprav ni tako preprosto samoumeven, kot se zdi na prvi pogled. Če pa to uvidimo, odpade Žižkova domneva o nasprotju-smisla, oz. slepi pegi, oz. dveh logikah v Marxovem filozofskem zasnutku in s tem tudi še marsikaj, kar se v poznejšem Žižkovem izvajanju na te domneve opira.

Da smo v teh kritičnih pripombah tako podrobno obravnavali omenjena Husserlova in predvsem Marxova pojmovanja, temu je razlog prav njihova filozofska **temeljnost:** ustrezna in dosledna interpretacija mest, ki jih navaja Žižek iz Husserla in Marxa, odloča o razumevanju ali nerazumevanju njunih filozofij.

O SLEPI PEGI STRUKTURALIZMA

Žižek nadaljuje (Probl. štev. 102) z ugotavljanjem nasprotja-smisla oz. slepe pege v strukturalizmu (str. 84—85). Pri tem postanemo pozorni najprej na to, da je Žižkov prehod od obravnave Husserla in Marxa k obravnavi strukturalizma takorekoč **zvezen,** kakor da imamo pred seboj miselne sklope istega ranga. Še več, tak Žižkov postopek naravnost sugerira tako postavko. Vendar ostaja vprašanje, h kateremu se bomo še vrnili, če namreč smemo strukturalizmu pripisati rang filozofije.

Ker je Žižek strukturalizem mnogo temeljiteje obravnaval v svojem poznejšem članku **»Temna stran meseca I«** (Probl. štev. 113—114), navezujejo naše pripombe sedaj na ta članek.

Temeljna karakteristika »klasičnega« sodobnega strukturalizma je po Žižku pojmovanje razmerja med simbolnim in realnim, **jemanje duha kot stvari med stvarmi in način opazovanja-od-zunaj.** Za Žižka je najprej »strukturalizem ob vprašanju nasprotja-smisla transcendentalnosti prav nasproten pol glede na novoveški subjektivizem, nasproten tako glede na transcendentalni idealizem kot na Marxov zasnutek zgodovinske totalitete dejanskega življenjskega procesa ljudi . . .« (Problemi 102, str. 85).

Možni različni **načini** pojmovanja odnosa med simbolnim in realnim, med duhom in stvarjo, se kažejo Žižku kot temeljne smeri v samem strukturalizmu, ki jih nosijo Althusser, Levi-Strauss in Foucault, ki da tvorijo »trikotnik spoznavno-teoretske naravnanosti strukturalizma; trojnost, ki jo moramo razbrati kot simptom, učinek določenega manjkanja, ki odpre razpršitev v tri možnosti«. Žižkov cilj je izpostaviti to **manjkanje** po poti »izpostavitve istega v vseh treh možnostih« (Problemi 113—114, str. 90—91). To je pot evidentiranja »slepe pege« strukturalizma.

Prva Žižkova ugotovitev je: »strukturalizem vzpostavi metodološko distanco do svojega predmeta, in to je temeljno dejstvo, zaradi katerega ne moremo strukture vzeti kot transcendentalnega **a priori**«, ker se takšno vzpostavi le v obratu k subjektu (str. 91). Vendar pomeni priznanje **objektivnega** statusa strukture to, da se mora strukturalizem definirati kot pozitivna znanost, ki ohranja distanco do svojega objekta, in se mora v samorefleksiji utemeljiti **subjektivno**. To pa bi bilo seveda v nasprotju s temeljno postavko strukturalizma o opazovanju duha zgolj od zunaj kot stvari med stvarmi.* Žižku se sedaj temeljni problem strukturalizma premakne na vprašanje o **statusu** nezavednega, tj. o statusu **strukture,** saj neeksplicitanost statusa strukture pelje strukturalizem bodi v naturalistične ali transcendentalne nesporazume (glej str. 98)). V te strukturalisti pri refleksiji svoje pozicije tudi dejansko zapadajo. Žižek pokaže, da pelje v take nesporazume zvajanje strukture bodisi na stvar (na materialno) ali na empirične akte zavesti. Vendar sam strukturalizem po Žižku ne more dati odgovora na vprašanje o ontološkem statusu strukture oz. nezavednega. »Negotov ontološki status Nezavednega, strukture, in na to navezujoča se neeksplicitanost odnosa do ‚stvari same', izhaja prav iz dejstva, da se drži (strukturalizem), »na nivoju objektivnega vedenja«. **Nekakšna 'strukturalistična' filozofija ni mogoča, ker je za filozofsko refleksijo nujno potrebno, da prestopimo nivo objektivnega védenja opazovanja od zunaj.** Vprašanje ontološkega statusa strukture je **filozofsko** vprašanje in nanj sam strukturalizem ne more odgovoriti« (str. 99). V tem bi torej bila slepa pega strukturalizma, njegova zapora kaznosti. Vendar: »Strukturalizem je mogoč le kot (posebna) pozitivna znanost, ki se ji ontološka vprašanja kot taka seveda ne zastavljajo«, pravi dalje Žižek (str. 99). Če pa je tako, tedaj pravzaprav odpade tudi smisel posebnega ugotavljanja slepe pege pri strukturalizmu, saj bi podobne slepe pege tedaj našli tudi pri vseh drugih (posebnih) znanostih. Strukturalizem tako **v tem oziru** ne bi bil izjema med znanostmi. Tudi zanj tedaj velja tisto, kar navadno pravimo za znanosti, da namreč same ne premišlijo in ne morejo premisliti svojih temeljnih predpostavk, izhodišč, ciljev, smisla ipd.; tudi za strukturalizem kot znanost tedaj velja: **znanosti ne mislijo, strukturalizem ne misli.** To pa seveda še zdaleč ni kaka pomanjkljivost strukturalizma kot znanosti, kakor tudi ne pomanjkljivost znanosti sploh, temveč njena edino možna določenost. Specifičnost strukturalizma kot znanosti glede na druge znanosti znotraj okvira samih znanosti pa nas tu ne zanima.

Da strukturalizem kot znanost **ne misli,** je razvidno tudi iz njegove zahteve po vzpostavljanju homolognih struktur označevalca in označenca, ki je poskus redukcije MANA (glej str. 105). Mišljenju (notranjemu govoru) pa je neodpravljivo lasten MANA. Kar označuje MANA, je sorodno tistemu, kar so v klasični hermenevtični teoriji imenovali **emfaza** (émphasis). Emfatična raba kake besede v nekem govoru pomeni, da ta beseda **nakazuje** več kot kaže oz. izreka — npr. da le **namiguje** na nekaj, kar ostaja z njo in v tem govoru **nerečeno**. Ireduktibilnost MANA pomeni tedaj, da katera koli znanost, kot znanost, nikoli ne doseže lastnega ideala znanstvenosti. To bi bila ravno znanost brez subjekta. Taka tudi ne bi potrebovala nobene utemeljitve.

Transcendentalna evropska filozofija velja pravzaprav za nosilko utemeljitve znanosti in (z vidika te utemeljitve) zunaj te utemeljitve znanosti ne morejo imeti še kake druge bistvene utemeljitve. Tu pa izstopi Žižkov problem izpostavitve ontološkega statusa strukture oz. nezavednega. Strukturalizem sam kot znanost na to vprašanje ne more odgovoriti in mu tudi ni treba. Naturalistična, naivna filozofska pozicija refleksije strukturalizma ne odpira te možnosti, ker bi »naturalistična interpretacija pomenila najti za to čisto 'formalno-racionalno' strukturo empirično, dejansko oporo, kar pomeni korak iz območja samega strukturalizma« (str. 99). Prav tako se po Žižku izjalovi po-

* Strogo vzeto duha **nikoli** ni mogoče opazovati kot stvar med stvarmi, temveč vedno le njegove **objektivacije,** izkaze v materialnem. Tako npr. simbolno, naj bo to **govor** kot sistem slišnih znakov, ali **tekst** kot sistem vidnih znakov ali kateri koli drugačni sistemi pomenskih oblik, nikakor niso duh, temveč že njegova objektivacija, **izraz.** Zato opazovanje izrazov ni opazovanje duha samega. To bo jasneje iz omembe Schellinga v nadaljevanju.

skus razložiti strukturo kot transcendentalni a priori, »ker je struktura dana le 'astronomskemu pogledu', opazovanju-od-zunaj« (str. 99). Vendar je poglavitni ugovor takemu izpostavljanju ontološkega statusa strukture naslednja Žižkova izjava: »Če bi že hoteli izpostaviti ontološki status strukture, bi bil to 'objektivni idealizem', ne v pomenu neodvisnosti od zavesti, mišljenja, marveč v pomenu 'objektivne', tj. nezavedne določenosti samega 'subjekta'; določitev, ki je strogo filozofsko in zgodovinsko gledano nesmiselna. Kako naj torej zastavimo njen filozofski premislek?« (str. 99). S tem hoče Žižek reči, da so vse dosedanje evropske filozofije nezadostne za izpostavitev statusa strukture oz. nezavednega; — zato so tudi nezadostne za premislek in »utemeljitev« strukturalizma kot posebne znanosti. To Žižka napoti na iskanje neke tretje izvirne možnosti izpostavitve statusa strukture, ki ne bi več nihala med naturalizmom in transcendentalizmom, temveč bi izhajala »iz **načelne indiference strukturalizma do teh dveh možnosti**« (str. 99—100). Sedaj torej strukturalizem mahoma ne fungira več kot »nasproten pol glede na novoveški subjektivizem«, kakor se je zdelo Žižku še v prejšnjem članku (glej Problemi, štev. 102, str. 85), temveč je do njega v popolni indiferenci. In glede na to sedaj izpostavljeno indiferenco (ravnodušnost) strukturalizma do možnosti razlage, prihajajoče iz naturalizma ali transcendentalizma, se vprašuje in si odgovarja Žižek: »Kaj torej ostane? Sam strukturalist kot subjekt, za katerega se 'na nivoju objektivnega védenja' izpostavijo strukture. Znova bi torej prišli do koleracije subjekta in objekta in vprašali, kateri naravnanosti, kakšnemu 'odnosu do sveta' samega strukturalista kot subjekta se razpre uravnanost zavestnega kaleidoskopskega gibanja' po Nezavednem, njegovi brezčasni matrici.« (str. 100) Strukturalistično izpostavljanje generativnih matric naredi le razpoložljivo generiranje površinske označevalne verige, ontološko vprašanje se pri tem ne zastavi in subjekt vsega tega početja ostaja **izključen.** Žižek zato pravi: »V tej 'izključitvi subjekta' se kaže vsa dvoznačnost strukturalizma. Z njo skuša priti (strukturalizem — I. U.) do 'objektivnega reda' označevalca, ki pogojuje subjekt, toda ker ne premisli načina vezanosti subjekta na označevalno verigo, mu zavest preprosto ostane **zunaj** nje in tako 'izključena' (torej ravno **ne** izključena — prip. I. U.) lahko paradoksalno v **samem strukturalizmu** od zunaj obvladuje, razpolaga z generiranjem jezika, tako kot se v prirodni znanosti z izpostavitvijo 'objektivnih' zakonitosti subjektu odpre razpolaganje s prirodnimi pojavi.« (str. 100)

Tu imamo torej še z nove strani osvetljeno slepo pego strukturalizma. Ta je v **»ne-premišljenosti načina vezanosti subjekta na označevalno verigo« in v nemožnosti tega premisleka znotraj samega strukturalizma.** Obenem spet vidimo, da taka slepa pega velja za vse znanosti in zato nima posebno velikega smisla posebej kazati nanjo pri strukturalizmu kot posebni znanosti.

Pripomniti je tu treba, da so Žižkove filozofske karakterizacije strukturalizma doslej koncizne in natančne, tako da jim s tega vidika najbrž ni kaj reči. Lahko le dodamo, da iz teh Žižkovih karakterizacij strukturalizma sledi, da je strukturalistično obravnavanje **filozofije oz. metafizike** v katerikoli njeni zgodovinski podobi nji vnanje početje, ki ostaja znotraj filozofije oz. metafizike **docela** neobvezno, brez vsake tehtnosti, nič bolj tehtno zanjo kot npr. psihologizem ali obča kulturologija. Strukturalistično obravnavanje filozofije oz. metafizike gre docela mimo nje. Dovoljujemo si tu tudi neargumentirano trditev, da je prav tako tudi s strukturalističnim obravnavanjem umetnosti.

Žižkovo izvajanje pa je vendarle v neki točki problematično. Ne glede na izpostavitev strukturalizma kot neke znanosti med znanostmi, vidi namreč Žižek z vidika refleksije strukturalizma vendarle neko **specifičnost** strukturalizma glede na druge znanosti. Ta specifičnost da je popolna načelna ravnodušnost strukturalizma do naturalističnih ali transcendentalnih filozofskih razlag, nemožnost izpostavitve statusa strukture oz. nezavednega po poti filozofskega transcendentalizma in s tem načelna nemožnost transcendentalne utemeljitve strukturalizma, medtem ko so druge znanosti vendarle lahko utemeljene po transcendentalizmu. Ta načelna nemožnost se kaže Žižku iz nemožnosti **objektivne ali nezavedne določenosti samega subjektivnega** (že citirano mesto s str. 99). Taka določitev se zdi Žižku »filozofsko in zgodovinsko nesmiselna«. In res, če pomislimo, kaj temeljno karakterizira subjektiviteto subjekta v filozofskem smislu, vse vsebine subjekta, vidimo, da je to ravno **odnos do sebe** ali zavest, **zavedanje.** Evropska transcendentalna filozofija je eksplikacija subjektivitete subjekta. Vsaka vsebina ali akt subjekta, da bi sploh **bil,** mora biti reflektiran, tj. nujno **v odnosu do sebe samega,** — moramo se ga zavedati. Kar je načelno nezavedno, za transcendentalni subjekt sploh ni, ne obstaja. Ker je struktura kot to nezavedno po Žižku nedostopno temu subjektu, ni zanj reflektirano, po poti eksplikacije transcendentalne subjektivitete subjekta na moremo priti do njega. V tem se — bi rekli po Žižku — spet razodeva neki manjko vse te filozofije. Objektivna ali nezavedna določenost samega subjektivnega se zdi Žiž-

ku zato s stališča transcendentalizma absurdna. Struktura je dana le opazovanju-od-zunaj, transcendentalna filozofija pa se godi ravno v obratu navznoter, k subjektu samemu. V tem pa se pokaže Žižku tista specifičnost strukturalizma kot znanosti glede na druge znanosti, ki ga sili v iskanje tretje poti utemeljitve strukture oz. nezavednega, in ga pelje še neznansko dlje, namreč v razlagozvedbo vse dosedanje evropske filozofske, teoretične, znanstvene tradicije in dejavnosti na prazno označevalno površino, ki se generira po tistem manjkajočem, ki ga pa sama spodriva. O tem več pozneje.

Problematičnost opisanega Žižkovega izvajanja izhaja iz dejstva, da je on prehitro in ne-premišljeno obupal nad evropsko transcendentalno filozofijo in njeno zmožnostjo utemeljitve strukture oz. strukturalistično izpostavljenega **nezavednega** kot subjekt-določujočega.

Že prvi tematično razviti sistem transcendentalnega idealizma — Schelling nas več kot določno pouči, ne le o tem, da je subjekt določen po nezavednem, temveč celo, da tako **nujno** mora biti. Naj navedem nekaj Schellingovih stavkov

> »Narava transcendentalnega načina gledanja mora torej nasploh biti v tem, **da spravi do zavesti tudi tisto, kar vsemu drugemu mišljenju, védenju ali delovanju uhaja in je absolutno ne-objektivno, da torej to spravi do zavesti in naredi objektivno, skratka v nenehnem postajanju subjektivnega samemu sebi objekt.**« — (str. 13)
>
> »Postulira se torej, da bo v subjektivnem, v **zavesti sami,** pokazana obenem zavedna in nezavedna dejavnost.« (str. 17)
>
> »Ta nujna koeksistenca svobodne, vendar omejene, in neomejljive dejavnosti v enem in istem identičnem subjektu, mora — če sploh je — biti nujna . . .« (str. 47)
>
> »Svoboda naj bi bila nujnost, nujnost svoboda. Nujnost pa v nasprotju do svobode ni nič drugega kot to nezavedno. Kar je nezavedno v meni, je nesvojevoljno; kar je v meni zavedno, je v meni po moji volji. (. . .) . . . svobodni, torej samodoločujoči dejavnosti, ki smo jo prej izvedli, naj bi stala nasproti nezavedna, po kateri bi, ne glede na najbolj neomejeno izkazovanje svobode, nastalo nekaj popolnoma nesvojevoljno in morda celo proti volji delujočega, česar on sam s svojo voljo nikoli ne bi bil mogel realizirati.« (str. 263)
>
> »Mora biti torej mogoče pokazati v inteligenci neko zrenje, v katerem je jaz za **samega sebe** v **enem in istem** pojavu zavesten in brez-zavesten obenem; in šele s takim zrenjem spravimo inteligenco takorekoč popolnoma iz sebe same, šele s takim zrenjem je rešen tudi celoten (najvišji) problem transcendentalne filozofije (skladnost subjektivnega in objektivnega).« (str. 279)*

Ne da bi vse to tu mogli podrobneje pretresati, iz navedenih odlomkov vendarle že vidimo, da ima nezavedno v transcendentalizmu svoje **nujno** mesto. Prav tako v pričujočih pripombah tudi ne moremo pretresati razmerja med nezavednim v strukturalizmu in nezavednim v transcendentalni filozofiji. Kljub temu se nam nakazujejo neke zveze, ki za naš namen tu zadoščajo. Najprej vidimo, da strukturalizem sam kot posebna znanost — za kar se je pokazal — načelno ne more izpostaviti ontološkega statusa strukture oz. nezavednega in se mu táko vprašanje niti ne zastavlja, medtem ko je v transcendentalni filozofiji pri Schellingu nezavedno **nujna** in celoten sistem vseskozi prepletajoča tema. Tako razmerje opažamo tudi sicer med filozofijo in drugimi znanostmi. Trdim, da je transcendentalno-filozofska izpostavitev in tematizacija nezavednega **sprostitev horizonta vsakega možnega govorjenja o nezavednem oz. vsakega znanstvenega raziskovanja nezavednega.** Tudi psihoanalitično (Freudovo) raziskovanje podzavesti ima v tej izpostavitvi svoja zadnja tla, ne da bi jih sámo moglo izpostaviti. Pravim: tu ima psihoanalitično izpostavljanje podzavesti svoja zadnja tla, ne pravim pa, da je psihoanalitično podzavedno na isti ravnini istega ranga s transcendentalno-filozofsko tematiziranim nezavednim. S tem v zvezi postavljam dalje tezo, ki je tu ne morem podrobneje izvajati, namreč, da ima tudi strukturalistično nezavedno (struktura) svoj zadnji fundament v transcendentalni filozofiji.

---

* Vse iz knjige: Schelling: System des transzendentalen Idealismus. Felix Meiner V. 1957

Če je torej v transcendentalni filozofiji pri Schellingu tematično razvita možnost objektivne ali nezavedne določenosti subjektivnega, kar se je Žižku (Problemi 113—114, str. 99) zdelo nemogoče, in če se v tej filozofiji odpira zadnji fundament strukturalističnega nezavednega, tedaj pade tudi tista specifičnost strukturalizma glede na iskanje neke tretje možnosti razlage tega nezavednega (strukture) med — kot se mu je zdelo — nemožnima razlagama na podlagi naturalizma ali transcendentalizma. Potemtakem ne bi — filozofsko gledano — niti strukturalizem bil glede na druge znanosti kaj posebnega niti ne bi bilo nujno potrebno posebej zanj iskati kako tretjo utemeljitev — razlago. Če pa je za transcendentalno filozofijo zavedno samo določeno (tudi) po nezavednem, svojevoljno (svobodno) po ne-svojevoljnem, tedaj odpade tudi Žižkova bojazen, da bi »kakršnakoli izpostavitev **transcendentalne** opore strukturi pomenila omejitev brezmejne (samo-)razpoložljivosti, ki zaznamuje prav izpolnitev transcendentalne subjektivitete, izpolnitev v samoizbrisu, njen kraj kot njen konec«. (Problemi, štev. 115, str. 49) Razen tega je ta Žižkova misel kratko malo napačna v navadnem pomenu besede. Nasprotno, (samo-)razpoložljivost (ta možnost), če naj se aktualizira v (samo-)razpolaganje, mora **nujno** biti **omejena.** Svoboda je sploh nemogoča brez omejitve. Citirani odlomki iz Schellinga kažejo nedvoumno na to. Naj jih navedem še nekaj.

> »Da izvorna neskončna dejavnost jaza sama sebe omejuje (. . .) je pojmljivo le, če se da dokazati, **da je jaz kot jaz lahko neomejen, samo kolikor je omejen, in narobe, da je kot jaz omejen, samo kolikor je neomejen**«. (str. 50) Jaz pa sploh ni nič drugega kot **akt** samozavesti.
>
> »Pogoj vsega postajanja je torej omejitev ali pregraja«. (str. 51)

Volja do moči oz. prevratna subjektiviteta pri Nietzscheju npr. za nenehno stopnjevanje moči nujno potrebuje oviro, neki upor (»materije«, druge volje), ki ga mora prevladovati; brez upora je sploh ni, se ne more izkazovati, ker se nima na čem. Tudi pri Marxu smo videli, da se potreba, človekova zmožnost ali **moč** lahko izkazuje in tako sploh **je** dejanska le, če se udejstvuje na nečem vnanjem, kar jo v njeni brezmejni ekspanziji omejuje in ji obenem to ekspanzijo omogoča. In nazadnje, ali se res da govoriti o »izpolnitvi transcendentalne subjektivitete v samoizbrisu«, ki da je »njen konec«? Ali ni vsaka izpolnitev transcendentalne subjektivitete njen samoizraz, njena uveljavitev in zato samopotrditev? Subjektiviteta z nobenim svojim aktom ne zbriše same sebe.

Druga pripomba je naslednja. Ker mislim, da strukturalistično nezavedno ni na isti ravnini s transcendentalno-filozofsko izpostavljenim nezavednim, čeprav ima ono v tem svoj zadnji fundament, tudi ne vidim razloga, zakaj struktura ne bi »smela ali mogla imeti dejstvene opore«, češ, da bi s tem bila »zabrisana specifična raven strukturalizma«. (Problemi, štev. 115, str. 49). Že prej smo videli, da z vidika **refleksije** pozicije strukturalizma, o kateri sam Žižek meni, da je filozofska, ni mogoče najti nobene specifičnosti strukturalizma. Strukturalizem je znanost (ki ne misli!). Njegove strukture zato nimajo nadempiričnega, metafizičnega ranga (čeprav imajo zato v metafizičnem svoj zadnji temelj). Žižek pravi, da so dobljene z »zvezdoslovsko metodo« opazovanja-od--zunaj. Opazovanja česa? Vsekakor lahko le nečesa, kar je dostopno znanstvenemu opazovanju. (Če ne bi bilo, strukturalisti sploh ne bi mogli govoriti o strukturah.) V tem primeru bi bile strukture abstrahirane posplošitve, posplošene abstrakcije. Vendar je znanstveno opazovanje samo že vnaprej določeno. Če ga določajo strukture, tedaj bi bile strukture neke vrste nezavedni konstrukti, katerih »pravila« bi morala imeti nosilca. Ta nosilec je tisti posebni »način subjekta, ki ga lahko primislimo strukturi govora«, kot pravi Žižek, navajajoč Lacana (Problemi, štev. 115, str. 49). Sedaj naj le pripomnim, da je ta subjekt **empirični** subjekt. Vendar ne posameznik, temveč nekakšen v najširšem smislu sociološki, objektivni subjekt. K temu problemu se bomo vrnili pozneje.

Strnimo poglavitne točke tega poglavja. Strukturalizem sam 1. sploh ne more biti nasprotna stran evropskega filozofskega transcendentalizma oz. subjektivizma, ker sta to dve različni ravnini, ki se v tu obravnavanem oziru nikoli ne križata; 2. je strukturalizem sam lahko popolnoma ravnodušen do transcendentalne filozofije (sploh do refleksij svoje pozicije), ne velja pa to za tu obravnavano **refleksijo** strukturalizma, o kateri sam Žižek pravi, da je filozofska; 3. specifičnosti strukturalizma kot znanosti glede na druge znanosti **iz ozira na tu obravnavano refleksijo ni,** zato tudi nima posebnega smisla iskati njegovo slepo pego; 4. utemeljitev strukturalizma ali izpostavitev statusa strukture se ne izmika načelno transcendentalni filozofiji, saj ta s transcenden-

talno tematizacijo nezavednega odpira horizont in tla tudi za strukturalistično nezavedno; 5. Žižkova zahteva iskanja tretje možnosti filozofske razlage strukture se zato pokaže za nepotrebno; 6. navsezadnje ima struktura empirično podlago, empiričnega nosilca, ki sicer potrebuje transcendentalno utemeljitev, je pa kljub temu mirno lahko najdena v empiričnem bodi kot abstrakt ali kot njegov (sociološko-zgodovinski) »pred-konstrukt« (generativna matrica).

O »SLEPI PEGI« PRI HEIDEGGERJU

Heideggerja je Žižek takorekoč do kraja prerešetal v tako obširnih pasažah, da vsega tega tu kratko malo ne moremo pretresati. Omejili se bomo na dve poglavitni točki, ki po Žižku simptomatološko karakterizirata slepo pego pri Heideggerju.

Najprej (glej Problemi, štev. 102, str. 87 ff) ugotavlja Žižek podobno kot je to ugotovil pri Husserlu in Marxu tudi pri Heideggerju neki razdor v njegovi misli ali nemožnost vskladitve ontičnega in ontološkega gledišča, ki da kaže slepo pego nasprotja-smisla pri Heideggerju. Na to misel napelje Žižka neka Heideggerjeva izjava* o shizofreniji modernega človeka, namreč razklanost človeka na znanstvena dognanja in predznanstveno življenje: po prvem sonce sploh ne vzhaja in ne zahaja, po drugem se vse človeško življenje odvija v ritmu vzhajanja in zahajanja sonca. To je prispodoba za neki bistveni, vse človeško zajemajoči odnos, ki ga Žižek karakterizira takole: »Razdor nakazuje dvojnost človeka kot tubiti in nevarnost njegove mundanizacije v izpolnjeni samorazpoložljivosti, usojeni po dogodku kot njegov lastni zabris.« (str. 91) Slepa pega nasprotja-smisla pri Heideggerju je torej po Žižku nemožnost odgovora na vprašanje: »Kako je lahko samorazpoložljivost **mundanega** (kajti samorazpoložljivo je lahko le mundano) nevarnost za sámo **»dogodevanje«?** (str. 94) »Dogodevanje«, »dogodek« meni tu tisto, kar imenuje Heidegger »Ereignis«. V vse mogoče preračunavanje vsakterih Heideggerjevih izjav se tu nimam namena spuščati iz razlogov, ki jih bom pojasnil pozneje.

Sedaj naj najprej opozorim na neko razliko, ki jo je Žižek v prej navedenem stavku prezrl. **»Samorazpoložljivost«** in **»samorazpoložljivo«** namreč nikakor ni isto. Če rečemo: »samorazpoložljivost mundanega«, tedaj je mundano **samorazpoložljivo;** torej izrazu »samorazpoložljivost mundanega« ustreza (je homologen) izraz **»samorazpoložljivost samorazpoložljivega«.** To pa pomeni, da gre tu za razliko **bistva** (možnosti, samorazpoložljivost je **možnost**) in **dejanskega** ali za razliko **»biti« in bivajočega.** Pri tem ne gre le za golo igro z besedami. Izpopolnjena samorazpoložljivost tedaj ne pove nič drugega kot prehod te zgolj možnosti v dejansko, aktualizacija razpoložljivosti v razpoložljivo, pri čemer ta aktualizacija izhaja iz razpoložljivosti same kot možnosti. In bistvo **je** le tako dejansko, da se **izpolni** v dejansko; ali: postavje se samo tako izpolnjuje, da se iz-postavlja v postavljenem, tehničnem. **Izpolnjeno** postavje, **izpolnjena** razpoložljivost, govorjenje o taki izpolnitvi tu nima drugega pomena.

Vendar Žižek noče reči tega preprostega razmerja, temveč hoče reči, da npr. znanstveno tehnični poseg v možgane in genetsko zasnovo naredi človeka samemu sebi tako razpoložljivega, da sploh preneha biti človek in s tem preneha seveda tudi vsaka razpoložljivost in razpolaganje. To pomeni, da bi **to postavljeno** (tehnični poseg) zbrisalo svojo omogočujočo možnost, namreč postavje sámo in s tem zbrisalo tudi sámo sebe kot postavljeno. »Ostanek« takega »dvojnega« zbrisa pa ne bi bila čista mašinerija, kot misli nekje Žižek, temveč ništrc; mašinerija je lahko to le za nekoga, po sebi (an sich) pa nič. Vendar je govor o **bitstvovanju** postavja eno, govor o samoogrožanju postavja s tehničnim-postavljenim, ki postavje prekriva s svojo instrumentalnostjo, pa nekaj drugega. Izvorno ogrožujoče ni tehnično (bombe, naprave, preparati, posegi), temveč tisto s-tehničnim-samoprikrito-**bistvo**-tehničnega. Nevarnost sploh NI, če ni v nji ogrožujočega; v nevarnosti vlada grožnja. Izpolnitev te grožnje v nevarnosti je **konec** nevarnosti; pa tudi odtegnitev grožnje v nevarnosti je konec nevarnosti. Dokler je nevarnost, so te možnosti odprte. Pokončanje nevarnosti bodi z izpolnitvijo bodi z odtegnitvijo v nji vladajoče grožnje bi **zaprlo te možnosti.** Zapiranje možnosti bi odvzelo svobodo in s tem tla človeškosti (prav tako ništrc kot prej). Torej vidimo, da tudi **odtegnitev** grožnje v nevarnosti pokonča nevarnost in pomeni končni človeški ništrc. To bi se zgodilo npr. s človekovim absolutnim obvladanjem tehnike. V **bitstvovanju** nevarnosti se izroča torej neka **enost** »dvojnosti« izpolnitve-odtegnitve ogrožujočega

* Iz knjige Heidegger — Fink: Heraklit, 142-4.

in s tem svoboda, **zato** je bitstvovanje nevarnosti rešilno. **Bitstvovanje nevarnosti je bitstvovanje postavja.** Torej ni mogoče govoriti o »izpolnjenem postavju« (kar hoče Žižek) v smislu absolutnega povnanjenja v tehničnem in s tem o koncu samega tehničnega, o koncu človeka. Mogoče je govoriti le o enosti izpolnitve-odtegnitve ogrožujočega, o konstelaciji ogrožujočega, v nevarnosti. Ljudem pa ni mogoče le manipulativno posegati v možgane, v dedne zasnove in razpolagati z njihovim duševnim ustrojem. Stvar je še radikalnejša in preprostejša in starejša: ljudi je mogoče enostavno tudi **pobijati.** Mar ni v možnosti pobijanja šele/že skrajnost razpolaganja človeka s človekom, ki je ljudem znano zares že »precej« časa? Džingiskan je iztrebil do zadnjega živega bitja celotna cvetoča mesta. Nimeiri je pred kratkim — kot poročajo — dal pobiti »okroglo« 500.000 ljudi. V čem bi bila bistvena razlika, če bi bil te ljudi z biološkim posegom spremenil v gole organske stroje? Vendar je pri vseh takih ubijalskih ali bioloških — brez dvoma grozovitih — posegih neogiben vedno **nekdo,** ki poseg opravlja in ki je izzvan v to početje (kot je človek po bistvu tehnike izzvan v tehnično polaščanje vsega). In možno univerzalno atomsko uničenje zemeljske oble ter vseh bitij na nji je možno prav tako kot trčenje Zemlje s kakim kometom ali podobna prirodna katastrofa in za tu obravnavano vprašanje bistva tehnike tudi nima večje teže. Vendar s tem »prirodne kozmične katastrofe« ni treba že kar označiti za golo naključje, z vsem, kar bi taka postavka potegnila za seboj. **Priroda** — v svojem izvornem bistvenem pomenu **physis — je** (že) nevarnost, in to izvirnejša, »prvotnejša« od postavja. Iz tega premisleka se nakazuje, da iz področja zgolj tehničnega samega nikakor ne more priti do odločitve konstelacije ogrožujočega v nevarnosti bodi v smeri izpolnitve ali odtegnitve ogrožujočega v nji. Z drugimi besedami: zgolj tehnične stave, naprave ali posegi ne morejo odločiti o konstelaciji postavja, ker je v njem ogrožujoče prav toliko kot rešilno. Bistvo ogroža-odrešuje sámo sebe (in s tem **človeškost)** in bitstvuje v človeku. V Sofoklejevi Antigoni (že) pravi zbor, da ga ni grozljivejšega /Τὸ δεινότατον/ bitja od človeka, in tudi nakaže, kako je treba to razumeti.

Žižek je torej lahko našel v Heideggerjevi misli njeno slepo pego nasprotja-smisla, namreč (domnevni razdor med ontičnim in ontološkim) le na podlagi nedopustne poenostavitve. Če namreč uvidimo, da je neki »razdor« ali »razpor« v bistvu samem, da ta razdor ni kaka pomanjkljivost, temveč tisto najlastnejše bistva, tedaj tega ni mogoče prenesti na razkol med bistvom in dejanskim in še manj na tej podlagi izigrati nekakšno Heideggerjevo slepo pego. Razkol med ontičnim in ontološkim, kakor ga je opisal Žižek, se vsiljuje le, dokler še ne vidimo, da bistvo **ogroža-odrešuje** sámo sebe in da je v tej konstelaciji človek sam. Če je torej Heidegger v že omenjenem pogovoru s Finkom iz retoričnih razlogov odvijanja pogovora v neki sredini, o kateri Heidegger lahko predpostavlja, da v njegovih mislih še zdaleč ni domača, govori o še ne razumljeni shizofreniji sodobnega človeka, nam to še nikakor ne daje opore za izigravanje nasprotja-smisla pri njem.

Doslej opisana slepa pega pri Heideggerju pa je po Žižku pravzaprav le simptom neke globlje slepe pege, ki jo Žižek označi kot **»izriv telesa«.** Vendar ali ni mogoče govoriti o izrivu telesa le tam, kjer se človeka razume iz razlike telesnega — ne-telesnega, kakor koli naj že bo določeno to ne-telesno. Ne da bi človeka že vnaprej razumeli iz take razlike, telo kot telo sploh ne izstopi, ne more postati tema. Če torej Heidegger namerava dojeti **človeškost** človeka še pred območjem razlike telesnosti — ne-telesnosti, potem v tem **»Pred«** ni mogoče govoriti o izrivu telesa, ker bi morali tedaj prav tako govoriti tudi o izrivu ne-telesa (duha). Da bi mogli kljub temu govoriti o izrivu telesa, bi morali najprej pokazati, da je Heideggerjev korak nazaj iz metafizike v bistvo metafizike le njegova ponesrečena fikcija. Tega Žižek ni podvzel in — če prav razumem njegove interpretacije Heideggerja — dopušča tudi, da se je s Heideggerjevo mislijo vendarle dogodil neki korak nazaj v bistvo metafizike. Potemtakem je treba dopustiti tudi možnost, da razume Heidegger človeka pred razliko telesno — ne-telesno. To pa bi pomenilo, da je »očitek« izriva telesa pri Heideggerju neupravičen.

Vendar nam poseben preskok na drugo področje **(metabasis eis allo genos)** tudi lahko omogoči govorjenje o izrivu telesa. Tudi Heideggerjeva misel je namreč dana v nekih **tekstih,** v »označevalnih verigah«, v katerih njihovega realnega subjekta »nikjer ni«. Ta misel je preskok na drugo področje zato, ker pristopa k tem tekstom (kot k vsakim) docela vnanje, se ne ozira na njihovo miselno vsebino, jih presoja vnanje in potem to presojo prenaša (neupravičeno) na ravnino samih misli teksta. Tako početje je vsekakor možno, vendar je preskok v domnevi, da mora tak vnanji pristop imeti relevanco in tehtnost

tudi na ravnini same misli teh tekstov. Ali je torej Žižek izigral slepo pego pri Heideggerju na podlagi neupoštevanja temeljnih intencij njegovega miselnega prizadevanja ali pa na podlagi takega preskoka in nedopustnega analogiziranja? Morda bo iz nadaljevanja stvar postala jasnejša, saj se bo pokazalo, da so odločilne točke Žižkove interpretacije — ne le Heideggerjeve misli, temveč filozofije sploh — taki preskoki.

RAZSVETLITEV TEMNE STRANI MESECA

Doslej smo sledili Žižkovemu simptomatičnemu evidentiranju nekega manjka v evropski filozofiji in znanosti, kakor tudi še pri modernem strukturalizmu in hajdegerjanskem koraku nazaj v temelj metafizike. Sedaj gre za Žižkov poskus univerzalne razlage tega manjka, tj. za **struktural-psihoanalitizem.**

Vrniti se moramo nekoliko nazaj k Žižkovemu problemu statusa strukture oz. nezavednega. Žižek vprašuje glede same strukture: »Kako naj torej zastavimo njen filozofski premislek?« Ko zavrne možne naturalistične in transcendentalistične razlage strukture, pravi dalje: »Kaj torej ostane? Sam strukturalist kot subjekt, za katerega se, na nivoju objektivnega 'védenja' izpostavijo strukture. Znova bi torej prišli do korelacije subjekta in objekta in vprašali, kateri naravnanosti, kakšnemu 'odnosu do sveta' samega strukturalista kot subjekta se razpre uravnanost zavestnega ... po nezavednem, njegovi brezčasni matrici.« (Problemi, št. 113—114, str. 99—100) Temu Žižkovemu vprašanju je v osnovi vpogled v preprosto nujnost, da morajo imeti tudi strukturalistična spoznanja nosilca-subjekt. Tudi njihove lastne teorije so označevalne verige, kot take neka »označevalna površina«, ki je že spet nujno po nečem »generirana«. To dejstvo Žižek zagleda popolnoma posplošeno: vse evropske teorije, bodi filozofske, metafizične, temeljno-metafizične (= hajdegerjanske) ali znanstvene so vedno neka označevalna površina, »kaleidoskopsko gibanje«, ki je generirano po nečem, kar na tej površini vedno **manjka.** To velja po Žižku tudi za transcendentalno filozofijo, ki da kljub svojemu nenehnemu govorjenju o subjektu ostaja krparija prekrivanja brezna (sámo-) kastracije realnega subjekta želje, krparija tega manjkanja, saj je »tudi v najčistejši formulaciji treba videti odmev Želje« (Probl. 113—114, str. 106). Tako se torej pokaže nujnost lakanovske analize subjekta oz. zavesti: »strukturalne znanosti ne zahtevajo od nas le, da mislimo **nezavedno,** marveč tudi — in morda predvsem to — da ponovno premislimo zavest«. (str. 104)

K temu se sedaj naravna Žižek, seveda po **tretji poti,** ko je »dognal« da naturalistična in transcendentalistična ne peljeta nikamor. Vprašanje je zato: **kdo govori,** in to vprašanje misli Žižek docela posplošeno, univerzalno. To smo omenili že prej, še jasneje pa izstopi iz Žižkove navedbe Lacanove misli: »Potem ko je struktura govora pripoznana v nezavednem, kateri način subjekta ji lahko primislimo?« (Probl. št. 115, str. 49.) S tem pa smo prišli v neposredno bližino tistega preskoka na drugo področje, ki smo ga omenili, ko smo govorili o »slepi pegi« pri Heideggerju. Žižek namreč podvzema korak, v katerem mu gre za odnos subjekta do **»procesa izjave nasploh«** (str. 50). Pri tem se izkaže, da subjekt izkusi v besedi svoj manko, **manko svoje biti,** in to da je »drama subjekta«: »Vzpostavljen je šele z označevalno verigo, hkrati pa ga nikjer v označevalni verigi ni. Ta podvojitev na subjekt izjave kot del označevalne verige in subjekt izjavljanja, ki je iz nje vselej izrinjen ... zaznamuje **pra-potlačitev** ...« (Freudova **Ur-verdrängung).** »Drama subjekta v besedi je v tem, da izkusi svoj manko biti (manko tega, da je). Če ga namreč v rečenem nikoli ni, ga tudi ni v bivajočem kot realnem, nepovratno izgine.« (str. 50) Iz tega sledi, da imamo v celotni označevalni površini procesa izjavljanja nasploh, tj. v vsej dosedanji evropski zgodovinsko dani kulturi (mišljenju, filozofiji, metafiziki, znanostih itd.) pred seboj podvojitev subjekta in **izpodrivanje** realnega subjekta izjavljanja.

Ostane vprašanje, kaj subjekta žene v to označevalno igro (torej v kulturo!). To je **želja,** namreč želja užitka. Z redom simbolnega se simbolizira odhod in prihod **matere** (primer otrokove igre s klopčičem, str. 51); zguba, ki otroka zadene z odhodom matere, je obvladana, saj simbolno razpolaga z njenim odhodom in prihodom. S simbolnim se realni objekt želje uniči, želja potencira, užitek pa vselej **manjka.** Simbolno torej uniči realni objekt užitka in zato nikoli ne da užitka, ki ga obljublja, je **nadomestek** obljubljenega, ki pa je obljubljen le iz svoje zgube. Splošen, generaliziran rezultat te psiho-analize torej je: »Z redom simbolnega torej na mesto realnega nastopi dvojnost bivajočega in Stvari same, ki ni ničesar bivajočega, ki pa iz svojega manka (kot vselej zgubljena) ostane pravi, a nedosegljivi predmet želje. Se pravi, da lahko stvar sama (ki **ni** Realno, ker je le-to z nastopom označevalca **nemožno)**

obstoji le kot odtegnitev/obljuba sebe, belina lastnega manka. Stvar sama ... nas z obljubo/odtegnitvijo sebe ‚zvabi' v označevalno igro.« (str. 52) V tem »rezultatu« se psihoanaliza mahoma dviga na rang metafizike, še več: na rang temelja metafizike, tj. Heideggerjevega koraka nazaj iz metafizike v njen temelj; še več: psihoanaliza dobiva tu **rang vednosti temelja samega temelja metafizike in vseh znanosti sploh, vse evropske kulture.** Vsa ta kultura izhaja iz samokastracije in je nenehna samokastracija (samopotlačevanje) realnega subjekta, obljubljanje/spodrivanje užitka, telesa, falosa. Manko realnega subjekta (telesa, užitka, falosa) in manko stvari same v vsej označevalni površini (= dosedanji misli, kulturi Evrope) je s podrobnejšo izdelavo misli gornjega citata razložen, slepe pege pojasnjene, osvetljena temna stran meseca.

Lacanovska analiza subjekta (svojska Lacanova psihoanaliza), ki jo Žižek povzema in razvija, je sama po sebi zelo zanimiva. Vprašanje je le, kaj ima ta analiza opraviti z evropsko metafiziko in nji zavezanim sestopom v njen temelj. Se je ta analiza v čemer koli gibala na ravnini, ki je lastna metafizični misli sami (imanentno), ali tudi na ravnini (hajdegerjanskega) sestopa v njen temelj? Je mar mogoče reči, da je Žižkova generalizirana psiho-analiza bistveno odgovorna evropski filozofiji oz. metafiziki in sestopu v njen temelj? Če namreč to ni, tedaj je njena generalizacija neupravičena in s tem zapade v **psihoanalitizem.**

Podrobnega pretresanja si v naših že tako preveč obširnih pripombah ne moremo dovoliti. Najprej želim opozoriti na svojskost tako imenovane »drame subjekta«, v kateri da izkusi subjekt v besedi manko svoje biti. Kateri subjekt je tu pravzaprav mišljen? Žižek pravi **»sam strukturalist kot subjekt«.** V posplošeni obliki pomeni to: vsakokratni faktični govoreči (ali pišoči) človek, **vsakokratni faktični avtor katerega koli diskurza.** Med njim in njegovim diskurzom viada neka svojska korelacija subjekta in objekta; premislek — analiza — odnosa med vsakokratnim faktičnim avtorjem in njegovim faktičnim diskurzom pelje do neke nove korelacije subjekta in objekta«, o kateri govori Žižek in ki postane predmet njegove psiho-analize. Tu torej še nikakor nismo na ravnini transcendentalnega subjekta, kaj šele na ravnini hajdegerjanskega sestopa v njegov temelj. Transcendentalni subjekt ali jaz je AKT in samo AKT samozavesti, ve za to, da je akt in ga sploh ne zanima vprašanje, ali biva morda tudi zunaj tega akta.* V vsakem svojem izrazu — tudi govornem, saj je govor že objektivacija — jaza kot akta ni več, on tudi ve, da ga zunaj akta ni in se za to niti ne meni. Če torej transcendentalni subjekt sam ve, da ga zunaj akta ni (ker je princip védenja, ne pa princip biti), in če tudi ve, da je vsak govor že **zunaj** njega kot akta, ker je govor objektivacija v materialnem, tedaj tudi ne more biti on tisti, ki jamra nad svojim mankom v redu simbolnega. Seveda je mogoče že slutiti Žižkov odgovor na to pripombo, češ prav ta transcendentalni jaz sam je že samokastrirani (simbolni) nadomestek realnega subjekta — Želje. Da, vendar mora — žal nujno — tudi Žižkova razlaga (psihoanalitizem) imeti nosilca, torej neki subjekt. Kateri? Razen tega ostane še »čudno« vprašanje, kaj je pravzaprav mišljeno z »bitjo«, ko se tu govori o **»manku biti** subjekta«.

Vendar, vrnimo se k vprašanju, kaj je pravzaprav pri Žižku mišljeni »subjekt«. Prej smo videli, da je to faktični avtor faktičnega diskurza. Brez dvoma gre tu za empirični subjekt, katerega »posebni način« je treba pokazati.

Moderna psihoanaliza** analizira subjekt. Vendar se pri tem ne zadržuje le pri posamezniku kot takem, zgolj pri posameznikovi »naključni« subjektivnosti, temveč ima v svoji moderni obliki za predmet **objektivni subjekt.** Termina »objektivni subjekt« ni treba imeti kar za kontradikcijo. Objektivni subjekt tudi ni mišljen kot **»objektiviran«** v smislu vnanje materializacije ali udejstvitve v kateri koli obliki. Prav tako to ni transcendentalni **obči** subjekt (»rod«), ki je po svoji apriorni, nujni občosti substanca posameznikov. Objektivni subjekt je treba misliti kot iz socialitete individuov, iz njihovih razmerij vedno znova znanstveno (a postereori) izpostavljeni subjekt. **Pri tem je poglavitno to, da ta subjekt ni za sebe samega, temveč za posebno vnanje znanstveno opazovanje razmerij socialitete;** je torej **znanstveni konstrukt,** rezultat znanstvenega opazovanja-od-zunaj. Zato ne more biti za sebe (v smislu subjektivitete), temveč je za svojega **opazovalca.** Objektivni subjekt je rezultat znanstvene objektivacije, ni po svoji samodejavnosti izpostavljeni in v objektivnem sebe

* Schelling je glede tega kar se da jasen: »Pojem jaza se vzpostavi z aktom samozavesti, **zunaj** tega akta jaz torej nič ni, celotna njegova realiteta počiva samo na tem aktu in **sam ni nič drugega kot ta akt.** Jaz je torej mogoče predstaviti samo **kot** akt sploh in je razen tega nič.« — System des tranz. Idealismus, str. 34.

** Tu lahko omenimo tudi dela sodelavcev Sigmund Freud Instituta v Frankfurtu, od katerih sta zanimiva predvsem Klans Horn in Alfred Lorenzer.

nahajajoči subjekt, temveč je vnanje objektiviran. Na takem subjektu — za razliko od transcendentalnega — ni najti kakih apriornih, nujnih karakteristik.

Moderna psihoanaliza »analizira« **(konstruira)** objektivni subjekt. Vendar se — kot psihoanaliza vedno — ne zadovoljuje z njegovimi vsakdanjimi »zavednimi« vsebinami, temveč izpostavlja njegov **nezavedni, pod-zavedni mehanizem** (»strukturo«) v znatnih osnovnih psihoanalitičnih pojmih. Zadnji domet psihoanalize objektivnega subjekta je navidez frapanten, namreč ugotovitev ničnosti, brez-bitnosti tega subjekta samega. Subjekt ni nikakršen gospodar več v lastni hiši, pravi že Freud. Tudi Žižek pravi po Lacanu: »lacanovski subjekt kot brez-biten, razklan, privpel iz manka, ki zazeva z redom Simbolnega, je, če se že hoče resniča subjekta znanosti, toda tudi subjekta, podvrženega socialnemu organizmu (družini, klanu, Državi, skupini)' ... Kot tak pa je zgodovinsko nastal, vezan na določen razvoj produkcijskih sil in produkcijski način.« (Probl. štev. 116—117, str. 150). Iz teh Žižkovih, po Lacanu povzetih besed se razločno vidi, da gre tu prav za prej omenjeni **objektivni subjekt.** Moderna psihoanaliza izpostavlja podzavedni mehanizem objektivnega subjekta in najde na njegovem dnu-izvoru njegovo lastno ničnost, brez-bitnost. Če pa s to svojo analizo-konstrukcijo hoče izpostaviti temelj samega temelja metafizike (filozofije, kulture), ne da bi sprejela odgovoren odnos do zgodovine evropske **filozofije** (in kulture), ker dela to zgolj na podlagi že omenjenega preskoka na drugo področje, se neogibno sprevrne v **psihoanalitizem.** S tem pa tudi na področju, ki presega nji lastne meje, nima večje teže kot svoj čas razsajajoči psihologizem ali npr. energetizem. Vedno je šlo pri takih poskusih za obravnavo filozofije oz. metafizike z nji vnanjih stališč. Tudi psihologizem sloni na neovržni postavki, da mora biti vse, kar za človeka sploh je, dano kot psihična vsebina in torej podlega psihološko izpostavljenim psihičnim zakonitostim. In že je tu pretirana zahteva: psihologija mora biti fundament in razlaga vsake filozofije. Danes tega ne moremo jemati več resno. Znana je tudi fizikalistična oz. energetistična teza, po kateri je človek le svojski energijski pretvornik in so vse njegove dejavnosti in misli le poseben vidik energetike. Treba je torej tudi vso filozofijo in kulturo razložiti iz sprejemanja, pretvarjanja in ponovnega oddajanja oblik energije. Čeprav je vse to lahko tudi res tako, je brž očitno, da vse to vendarle ne more razložiti ne znanosti ne filozofije, ne človeka, ker se sploh ne giblje na ravnini njihove problematike. Razen teh je mogoče omeniti še kultuološki sociologizem in politologizem, zato ni nič hudega, če se pojavi tudi radikalen psihoanalitizem.

Druga pripomba zadeva vprašanje nosilca same dane razlage, same te psihoanalize. V konkretnem primeru imamo pred seboj npr. Žižkove in Lacanove tekste, ona dva sta avtorja tekstov, ki govorijo o razmerju do označevalne površine, o tem »novem« razmerju med subjektom in objektom. Razkrito, razloženo in zvedeno je tu vse, kar je sploh mogoče vprašati. Vendar se vprašanje kar sámo spet vrača k tistemu, kar se zdi, da je bilo najbolj razloženo, namreč k **subjektu.** Dana razlaga sama ima svojega nosilca; vprašanje je, kdo je sedaj subjekt dane Lacan-Žižkove razlage subjekta (ki se je pokazal kot objektivni subjekt). Vendar naše vprašanje ne vprašuje po imenu nosilca te razlage, temveč po tistem **subjektivnem ustroju,** za katerega in po katerem je dana razlaga sploh mogoča in veljavna, zavezujoča tudi za druge. V dani Žižkovi razlagi (v njegovi osvetlitvi temne strani meseca) subjekt razlage ne more biti isti kot razloženi subjekt. Če postavimo, da je to načelno isti subjekt, se celotna razlaga hipoma osmeši, postane neresna, pade med zgodbe Lažnjivega Kljukca, ki so sicer zabavne, vendar docela neobvezne. Če pa subjekt razlage ni istoveten z razlaganim subjektom, se vrača vprašanje, **kdo je tu subjekt** opisanega psihoanalitičnega spoznanja objektivnega subjekta. Edini možen smiseln odgovor tu je, da gre tu že spet za »stari dobri« transcendentalni subjekt kot princip vsega védenja, ki ga torej dana razlaga niti ne zadeva. Tako bi torej bila podlaga konstrukcije objektivnega subjekta in njegovih nezavednih struktur prav transcendentalni subjekt, ki ga objektivna naravnanost (na objektivni subjekt) sploh ne dobi pred oči. Očitno je namreč, da si je dana Lacan-Žižkova psihoanalitistična razlaga subjekta rezervirala zase neko »oazo uma« znotraj katere je lastna teorija naj ne zadeva. Če take oaze ne bi predpostavili, se ta teorija takoj sama onemogoči. Ta »oaza uma« je **subjekt** dane psihoanalitične razlage in zanjo nujno nedotakljiva, to razlago sámo omogočujoča. In v tej tiho predpostavljeni, nji tematično nevidni **»oazi uma psihoanalize«** se šele začenja tradicionalna filozofija. Freud sam omenja na nekem mestu »iluzijo uma« ali »vero v znanost«*, ki da se jo psihoanalitična

* S. Freud: Die Zukunft einer Ilusion, X. GW. Bd XIV. izšlo tudi kot posebna knjiga v Internationaler Psyhoanalytischer Verlag Wien 1928. Ta spis priča o neki presenetljivi plitvini tega globinskega psihologa.

teorija čvrsto drži. Naj sedaj posebej pribijem, da nimam tu niti najmanjših pomislekov ali pripomb v zvezi z psihoanalizo, naj bo njen predmet individuum ali socialiteta individuov. Tukaj zavračam le **psihoanalitizem,** tj. nedopustno prenašanje sklepov in psihoanalize na področja, kjer nimajo in ne morejo imeti veljavnosti.* Táko področje pa so prav temeljna filozofska spoznavnoteoretična, ontološka ali skratka metafizična vprašanja. In ko Žižek reče, da je »transcendentalna filozofija (sem spada tudi Marx in navsezadnje tudi Heideggerjev, metafiziki sami pripadajoči korak nazaj v njen temelj) poizkus zakrpanja brezna kastracije«, je to nedopusten psihoanalitizem. Mogoče ga je izrekati dalje in ga raztegniti v zelo dolge »označevalne verige«, ne da bi to v filozofiji sploh kaj tehtalo, **tudi če bi bilo v vnanjem aspektu na filozofijo res tako.**

Na tem mestu mi Žižek lahko ugovarja, da je navsezadnje tudi Heideggerjev korak nazaj v temelj metafizike neka **vednost,** katere princip bi potemtakem prav tako tičal v transcendentalnem subjektu oz. na samozavesti. Mar ne bi to pomenilo, da Heidegger tedaj prav tako ne more problematizirati metafizike? Na to je treba reči: a) Heidegger ni bil nikjer tako drzen, da bi želel zavreči ali spodkopati metafiziko, temveč jo vedno le okopava in goji. b) Heidegger se sam ima za metafizika in je dosleden metafizik. Prav zato lahko povzema in tematizira metafizične oz. filozofske teme na njihovi lastni ravnini in zato njegov premislek filozofije le-tej ni vnanji. c) Heidegger ni nikoli poskušal prekoračiti samozavesti oz. razložiti njeno samorazlago, temveč jo je poskusil le pripustiti v njen izvorni temelj, ne da bi jo mogel razložiti. Samozavest, transcendentalna subjektiviteta sploh ali tudi subjektiviteta volje dobi tu samo svojo izvorno dimenzijo, iz katere se pokaže kot le ena — nesamoumevna — možnost. d) Heideggerjev korak nazaj v temelj metafizike pripada metafiziki sami in je zato — z našega vidika — z njo istega ranga. Če velja za dosedanjo metafiziko, da jo nosi pozaba lastnega temelja, potem Heidegger ni metafizik v dosedanjem smislu; če pa metafiziko označuje prehajanje k transcendentnemu, je Heidegger eminentni metafizik. e) Heideggerjeva »vednost« v njegovem koraku nazaj zato nima znanstvenega značaja (če znanost v najsplošnejšem smislu vedno obravnava **le nekaj in ne nič),** njegovo mišljenje se ne godi kot spoznavno izjavljanje česa (tj. bivajočega) in zato ni na tleh ki jih nosi transcendentalni ego. Heideggerjeva »vednost« v njegovem koraku nazaj nima filozofsko-metafizičnega značaja (če je metafizika vprašanje in odgovarjanje o **bivajočem** kot takem in v celoti). Heideggerjeva »vednost« zato sploh nima značaja tradicionalno določene vednosti, ni izjava, saj o niču oz. biti kot biti sami ni mogoče dajati **izjav.** Za strukturalno psihoanalizo pa vsega tega ni mogoče trditi. Strukturalno-psihoanalitično konstruirani podzavedni mehanizem objektivnega subjekta ni na isti ravnini in istega ranga niti s filozofsko-metafizično konstrukcijo transcendentalnega subjekta niti na ravnini koraka nazaj v njegov temelj. Zgolj po vnanji analogiji teh različnih stvari ni mogoče spraviti v dialog. Struktural-psihoanalitično nezavedno zato nikakor ni tisto »pozabljeno« v metafiziki (Heidegger), zato razlaga nezavednega tam ni »obrnitev pozabe v spominjanje« tu, ni prevedljivo ali zvedljivo drugo na drugo. Prav tako tudi struktural-psihoanalitično nezavedno in nezavedno transcendentalne filozofije (Schelling) in zato prav tako ni med seboj zvedljive ali prevedljivo. Žižek skuša tu nenehno zvajati eno na drugo. Pri tem je njegov odnos do npr. Heideggerjevega koraka nazaj vseskozi čudno dvotiren. Po eni strani ugotavlja pri Heideggerju slepo pego, ki — kot jo je orisal — ni kaj postranskega, temveč njen centralni manko, ki jo vseskozi nosi in prežema. Po drugi strani pa skuša svoj struktural-psihoanalitizem zvesti-prevesti na Heideggerjevo misel predvsem pa tudi narobe, Heideggerjevo misel na strukturalno psihoanalizo. Do kakšnih komičnih stvari pripelje in lahko pripelje tak postopek, vidimo iz Žižkovih člankov.

Tako npr. hajdeggerjanska »tesnoba« v takem prevodu-izvedbi ne fungira več kot temeljno. Tesnoba ni sedaj drugega kot nenadno in neobvladano vdiranje spodrinjenega in potlačenega realnega užitka falosa, telesa v vsakdanjost površinskega simbolnega jaza, tj. v metafizično (znanstveno-tehnološko-organizacijsko) določeni vsakdan »samokreacije« tega zgolj simbolnega, brez-bitnega subjekta, ki ga kaže hajdeggerjanski MAN, ne da bi ga mogel razložiti kot samokastrata. Navidez temeljno tesnobe razloži-zvede Žižek takole: »za tesnobo smrti in bolečino razpora se spregleda grozo Užitka. (...) Najvišja tesnoba Smrti, najvišja 'prisotnost' naše 'enkratnosti', najvišja trgajoča bolečina je že

* Že Freuda je zelo pogosto zanašalo na taka področja, zato gornje zavračanje zadeva tudi Freudove neupravičene generalizacije. Ali je Freuda zanašalo ali pa je preskakoval na druga področja, to vprašanje za naš premislek ni pomembno.

zvijača, da pobegnemo grozi Užitka.« (Probl. štev. 115, str. 81)* Prav tako je z domnevnim Heideggerjevim izrivom telesa: ta »omogoči Heideggerju, da v tesnobi smrti in bolečini razpora zatre grozo Užitka/Telesa« (str. 81). Ta razlaga človeka je v postavki izvorne istosti telesa in falosa; užitek falosa je užitek realnega telesa. Izriv telesa/Užitka/falosa omogoči po Žižku Heideggerju »etični patos, ki omogoči (v Sein und Zeit) razliko pristne in nepristne eksistence, ki omogoči v kasnejši misli zgodovinskosti eshatološko napetost . . .« (str. 81). Zgodovina je zgolj »zgodovina« načinov prepovedi in spodrivanja falosa; hajdegerjanska zgodovina je zgodovina **bistva,** tj. »načinov« ne-skritosti — torej vrsta nadomestnih obljub-spodrivanj falosa. Zgodovina filozofije je zgodovina (samo=)kastracije, nadomestek za užitek incesta, falosa. Bistvo govora je sedaj v prepovedi spodrinjeni in nadomeščeni falos, njegov mank. Govor je nadomestek, nadomestni falos. Kot tak prinaša govor (znanosti, filozofije) prisotno v prisotnost (Kein Ding sei, wo das Wort gebricht), je nenehno spodrivanje-nadomeščanje falosa kot obljubljanje falosa, užitka (načelno neizpolnjivo). Ves človeški govor kot simbolna označevalna površina je zagledan tu v okrožju izvornega ejakulata, izvržka, iztrebka (iztrebljanja-z-užitkom), vendar že kot potlačitev tega izvornega užitka iztrebljanja. Pri takem gledanju se gibljemo v okviru psihoanalitičnih dognanj o analni, oralni, genitalni in incestni (Edipovi) razvojni stopnji. Ejakulat, iztrebek z užitkom se tu pokaže kot izvorna izpostavitev »vnanje stvari«. Iztrebljanje-z-užitkom, ejakulacija je »operacija razcepa/ločitve, skozi katero se tvori razmerje telesa do zunaja kot razmerja zavržka (tudi izmečka), . . .« (Probl. štev. 116—117, str. 152). Iztrebljanje-z-užitkom je izvorno izpostavljanje vnanje stvari in tako odnosa do vnanjega. Govor je le simbolni nadomestek in nikoli izpolnjena obljuba tega užitka in obenem njegovo spodrinjanje, uničenje realnega objekta. To spodrivanje je rezultat prepovedi (»oče reče NE«, pravi Žižek), namreč prepovedi užitka incesta. V postoralno-analni fazi prevzame vlogo posrednosti subjekta in stvari **falos:** pot prehoda stvari v njeno »dejanskost«, tista »neobprijemljiva« vmesnost, ki **daje** (Es, das gibt) hajdegerjanski **ne-skritosti** njen ne-; falos — telo — je poti upotujoča pot, seveda spodrinjeni-obljubljeni falos, njegov manko. Kot tak manjkajoči je falos kraj preloma tišine v pozvenevanju govora, v katerem nenehno ostaja kot manko in kot obljuba sebe.

Ta »metoda« nas sedaj kar sama vabi v še nadaljnjo zvajanje-prevajanje. Heideggerjev »Gegend« sedaj lahko simptomatološko beremo kot nadomestni simbol za vaginalno območje (žensko mednožje). Če Heidegger govori, da »mišljenje vleče brazdo skozi ta gegend«, nas nič ne ovira, da ne bi v tej »simboliki« videli nadomestni (simbolični) koitus, saj je mišljenje že takointako nadomestek-spodrinek falosa. Da je govorica za Heideggerja »hiša biti«, ki jo je šele treba skusiti, — ni morda to želja simbolične vrnitve v uterus, npr.: govorica $\equiv$ nadomestni falos $\equiv$ telo, hiša $\equiv$ vagina oz. ženska; torej: govorica kot hiša biti $\equiv$ izvorno zedinjenje z materjo v materi; ali simbolna odrešitev iz težav sveta, simbolno blaženstvo (rojstvo v svet $\equiv$ izvorni strah, tesnoba).** Hajdegerjansko »kratenje« (skritost v neskritosti) beremo sedaj spet psihoanalitično simptomatološko: to krateče v kratenju izhaja iz konflikta **jaza** z **Onim** (z Željo, s falosom) kot rezultat fiksacije Želje (libida) samo **na njeno sublimacijo (kulturo, govor).** Sublimirani jaz uskrati Željo, užitek falosa, nadomeščajoč ga samo s sublimiranim falosom, ne more pa ga uničiti.

Z vsem tem bi lahko nadaljevali v nedogled, ko smo že prišli na okus takega razlagalca sanj, vendar **pri vsem tem že nismo več docela resni,** ne igramo več »zaresne igre«. Kaj pravzaprav vidimo iz vse te struktural-psihoanalitistične prevedbe-razlage Heideggerjevih misli? Mar ne gre pri vsem tem za odrešitev iz neke svojevrstne — **hajdegerjanske neuroze?**

Vendar nakazana Žižkova metoda ne zadeva le Heideggerja, temveč tudi vse prejšnje metafizike oz. filozofe, ki postanejo po enakem ključu enako razpoložljivi za take razlage-preverbe-zvedbe.*** Tako smo npr. že videli, da je

---

* O »vlogi« **užitka** v dovršenem samorazvitju subjektivitete subiekta bo obširneje govora v posebni študiji, kjer interpretiram filozofsko jedro tako imenovanih filozofskih romanov Markiza de Sada, zato o tem problemu tu namenoma ne govorim.

** Poljubno izbrani znak treh vodovarnih črtic $\equiv$ pomeni: **»psihoanalitični ekvivalent«.**

*** V Problemih (in tudi drugod, npr. Pitanja) jih že lahko beremo, namreč »psihoanalize« Platona, Avguština itd. izpod peresa Matjaža Potrča in drugih

transcendentalna filozofija »poskus zakrpanja brezna kastracije, ki zazeva z redom simbolnega«; njen subjekt je brezbitni, ničevi (samo=)kastrat. Evropski subjekt, ki ga izpostavlja novoveška metafizika subjektivitete in tudi njen prevrat pri Marxu in Nietzscheju, je tedaj brez-bitni kastrat in vse njegove akcije (bodi spoznavne ali praktične oz. revolucionarne) so perpetuiranje samokastracije, katere notranje gonilo je obljuba Užitka, obljuba falosa, ki ostaja vedno neizpolnjena. Moderne revolucionarne teorije (neomarksizem, frankfurtska filozofska šola idr.) in levičarske revolucionarne akcije se pokažejo iz tega vidika tedaj le kot slepo zaupanje temu ničevemu subjektu akcije in s tem le vzdržujejo tega samokastriranega subjekta. Z rahlim premikom bi lahko rekli: opirajo se še vedno na »meščanski« subjekt in ga s tem trdovratno ohranjajo; torej so prav tako le »poskus zakrpanja brezna kastracije«. Prav tako je sedaj razumljiv izvor Žižkove kritike »klasičnega« modernega strukturalizma. V strukturalističnih analizah subjekt v svoji subjektivnosti ponikne, te njegove ničevosti pa strukturalisti niso znali razložiti, ker so — po Žižku — »v zadnji instanci« prav tako še vezani na ta evropski subjekt, čeprav nereflektirano. Njihova zasluga tedaj je, da so s svojo tezo o »koncu človeka« odprli pot tistemu obratu v strukturalizmu, ki na nov način razloži razmerje subjekt-objekt. Nosilci tega obrata po Žižku so Derrida, delno Kristeva in predvsem Lacan. Strukturalisti, katerih teorija je pred tem obratom, zato zapadajo v levičarske akcije in teorije »spreminjanja sveta«, ker ne vidijo, da je to akcija tistega ničevega, samokastriranega subjekta, ki se z njo še naprej kot tak vzdržuje, in je zato ničeva.

Ne gre torej le za odrešitev od hajdegerjanske neuroze, temveč za odrešitev od neuroze, ki se imenuje **evropska kultura,** znotraj katere je hajdegerjansko mišljenje le simptomatični primer. Po svoje to gotovo ni nezanimiv rezultat.

Tu ne moremo mimo vprašanja, čemu so pravzaprav taka zvajanja na drugo potrebna. Da bi prevajanje-zvajanja npr. Heideggerjeve misli na lacanovsko psihoanalizo sploh bilo možno, bi bilo treba najprej pokazati isti rang Heideggerjeve (ali sploh filozofske) misli in strukturalne psihoanalize. Menim, da tega ni mogoče pokazati. Če pa bi — recimo — tudi bilo mogoče pokazati isti rang tu medsebojno izigravanih »stvari«, je táko prevajanje-izvajanje, kot ga je razvil Žižek, še prav tako brez pravega smisla. Če namreč ena in druga stran govorita isto, če sta istega ranga, čemu tedaj prevajanje-zvajanje? To pa ravno kaže, da v konkretnem primeru táko prevajanje-zvajanje sploh ni mogoče, **če hočemo ravnati z mislijo odgovorno.** Danes vemo, da je že zvajanje enega metafizičnega zasnutka na drugega goli manipulativni historicizem izpraznjevanja in polaščanja, ki mu do **globljena** razumevanja sploh ni. Táko početje je orodje v službi vsesplošnega polaščanja in izčrpavanja duha.

In še zadnja pripomba: če hočemo »premagati« metafiziko, ali si lahko nevede pri nji sposojamo kaj fundamentalnega: Če razumemo govor iz okrožja izvorne ejakulacije, kot človekov simbolni iztrebek ipd., če govorimo o govoru kot simbolnem, o označevalni verigi itd. nismo niti najmanj zapustili tradicionalnega metafizičnega horizonta razumevanja govora kot **izraza-odraza.** Izraz namreč sploh ne more biti, ne da bi bil objektiviran-materializiran v znaku, bodi to glas ali pisava. Tudi živi govor sam je vedno že materializirani izraz, ki ga razumemo kot znak, simbol. In zakaj ne bi smeli gledati izraz v zadnji konsekvenci tudi kot ejakulat, iztrebek (ki prinaša olajšanje, užitek, čeprav kot govor le simbolni nadomestek)? Če torej gledamo le na temeljno karakteristiko psihonalistične določenosti govora, ne da bi želeli presojati njeno upravičenost in domet, ostaja ta karakteristika brez rezerve v metafizičnem horizontu določanja govora, ki velja že od Aristotelove definicije govora naprej. Tematična ali netematizirana predpostavka razumevanja govora kot jaza-odraza, »ejakulata«, simbolnega, označevalne verige itd. je razumevanje človeka kot enotnosti, enote telesnega in ne-telesnega - animal rationale. Teorija, ki razlaga-zvaja zadnje izvire metafizike, pa si najbrž ne bi smela tebi nič meni nič sposojati takih temeljnih določil iz same metafizike. Ta pomislek zadeva psihoanalitizem na vsakem koraku.

Če se nazadnje ozremo nazaj na orisano Žižkovo pot, vidimo, da s slepimi pegami, kakor jih je iz-igral Žižek, pravzaprav ni nič. To pomeni, da po filozofsko-imanentni, edino ustrezni in do filozofskih misli pristno odgovorni poti ni mogoče priti do nastavka, ki bi pomenil nujnost ali tudi le možnost dane psihoanalitične Lacan-Žižkove razlage-prevedbe-zvedbe. Evropska filozofija oz. metafizika (in po nji nošena evropska zgodovinska kultura in civilizacija) kakor tudi nji pripadajoči in nji zavezani korak nazaj v njen temelj, če jo jemljemo odgovorno in primerno rangu njene pomenskosti, ne nudi nastavka orisanemu struktural-psihoanalitizmu. Psihoanalitistične razlage-zvedbe se od nje odbijajo, ne da bi se je dotaknile. To pa pomeni, da je struktural-psihoanali-

tizem zavrnjen v tem pogledu na vnanji, zgodovinsko neodgovoren pristop k evropski filozofiji in pripisuje svojim zvedbam filozofije metafizični oz. filozofski rang lahko le na podlagi že omenjenega neupravičenega preskoka na drugo področje. Zgodovinska neodgovornost struktural-psihoanalitizma se kaže tudi v odsotnosti sleherne možnosti njegove lastne bistveno zgodovinske samoutemeljitve, v azgodovinskosti njegovega postopka. Z vidika psihoanalitizma ne vidimo, zakaj načelno ne bi bilo mogoče npr. Avguštinove misli — te njegove »označevalne površine« — psihoanalitično »razložiti« že v njegovem času.

Kaj je torej pravzaprav **struktural-psihoanalitizem?** Poskusili smo pokazati, da ni niti filozofija oz. metafizika niti nji pripadajoči korak v njen temelj. Ali je torej **struktural-psihoanalitizem** znanost? O strukturalni psihoanalizi tu ne govorimo. Ker se sam postavlja kot vednost temelja samega temelja metafizike oz. filozofije (in vseh znanosti sploh) in si tako daje absolutno univerzalen značaj, tudi ne more biti znanost v moderni določenosti znanosti. Z našega vidika je struktural-psihoanalitizem samovoljna (in torej neobvezna) obrezmejitev ali univerzalizacija (strukturalne) psihoanalize. Pojme kot analna, oralna, genitalna, incestna razvojna faza, prepoved incesta, edipovstvo, falos, kastracija, spodrivanje ipd. izpostavi lahko le psiho-analiza kot elemente podzavednega ustroja »psihe« (rekli smo objektivnega subjekta, ki ga konstruira). Psihoanalitizem te pojme na podlagi zgolj nekih vnanjih analogij samovoljno dvigne na rang metafizičnih, filozofskih pojmov, še več: daje jim rang temelja samega temelja vse metafizike, filozofije, znanosti, kulture in odpre s tem fiktivno možnost prevedbe-zvedbe-razlage VSEGA. Ker pa je tej »možnosti« podlaga samovolja, za tistega, ki ni take volje, take »razlage« ne morejo biti obvezne. Vprašanje izvira iz smisla struktural-psihoanalitizma kot takega in njegovih eksistencielnih implikacij puščamo tu odprto.

MANIRA BESEDOVEZJA

Orisali smo celotno Žižkovo miselno pot. Priznati je treba, da je vse prej kot preprosta in po svoje tudi zelo zanimiva, čeprav se nam zdi njena centralna nit nevzdržna.

Kljub temu želim opozoriti na neko posebno maniro Žižkovega pisanja. V mislih imam način medsebojnega kombiniranja, prirejanja, zlepljanja, preračunavanja in izigravanja odlomkov vsakterih različnih misli z vseh mogočih strani, iz celotne evropske tradicije ali tudi vseh mogočih izjav posameznega avtorja, ki se o njem govori. Do eksemplarične jasnosti je ta manira pri Žižku razvita prav v odlomkih, kjer obravnava Heideggerjevo misel (posebno značilno mesto glej v Probl. štev. 115, str. 67—82) Ta manira v isti sapi kopiči skupaj odlomke misli, dele stavkov ali celo posamezne besede iz najrazličnejših Heideggerjevih ravnin vpraševanja, intencij premisleka, korakov na poti mišljenja itd. Vse to premešano med seboj in z vrinki lastnih misli zgublja vse bolj vsak smisel in se spreminja v golo, nerazumljivo, komaj berljivo besedovezje. Ko beremo Heideggerjeve tekste, je njegovo izvajanje jasno, precizno, v svoji nedoločenosti vendarle strogo določeno in smiselno. V Žižkovi »priredbi« pa je tisto, kar naj bi bil Heidegger, komaj berljivo besedje popolnoma obrezmišlenih odlomkov od tu in tam ,brez najmanjšega ozira na njihov pomenski kontekst. Odlomki so takorekoč vzeti kot pomeni-po-sebi in zato nesmisli, saj so brez **svojega** konkretnega pomenskega horizonta brez smisla; samo v svojem pomenskem horizontu, ki je v vsakem tekstu svojski, pomenijo, kar pomenijo, in jih lahko razumemo, če jih razumemo. Táko početje je zelo blizu goli manipulaciji; spravljanje skupaj in obračunavanje odlomkov iz najrazličnejših ravnin vpraševanja in mišljenja, najrazličnejše tematike temelji na samovolji, ki ji ni do avtorjevih intencij, ampak zasleduje **svoje** smotre. Zbuja neubranljiv vtis, kakor da mu ne gre za razumevanje misli drugega, temveč zgolj za njihovo **uporabo,** manipulacijo. Tako ne ravna Žižek le v odnosu do Heideggerja, temveč tudi s strukturalisti in z vsakim, ki ga vključi v **svojo** divjo igro.

Zakaj táko početje ni niti mogoče niti dopustno? Zakaj je to še posebej nemogoče v odnosu do Heideggerjeve misli oz. do poskusa »premaganja metafizike«? Zato, ker je táko početje v bistvu historicistično preračunavanje, ki nujno docela izprazni uporabljene misli v gole formule in se kot táko godi v prostoru danes prevladujoče poplitvene metafizike, kakor se skrajno »razvita« kaže v časopisništvu in sploh v »informacijskih medijih«. Ti morajo skrbeti za dnevno dostavljanje »zgodovine«. In če je Heidegger pokazal prav to, da je historicistično preračunavanje mnenj oz. misli njihovo vse bolj naglo napredujoče praznjenje in da je korak nazaj iz tega ravno dopuščanje mislim, da spregovorijo bistveneje kot so pri samih avtorjih, je historicistično preračuna-

vanje tudi njegovih misli prava **»razumevanjska katastrofa«,** zares »katastrofalna nevarnost« za filozofa. V samem zamahu »premagovanja metafizike« se jo tako nevede radikalno uveljavlja v njeni povnanjeni manipulativni — današnji — podobi. In Žižkovo sestavljanje miselne (oz. skoraj samo še besedne) hajdegerjanske solate je pravzaprav historicistično preračunavanje v svrho zvedbe na drugo, pri Žižku na univerzalizirano psihoanalizo. O biti, o niču, o tubiti, o tesnobi, o ne-skritosti, o postavju, o jasnini, o dogodju itd., se govori kot o krompirju, slivah, gumbih ipd.; vse to se jemlje iz različnih ravnin premisleka in različnih korakov na poti mišljenja, kot da je to ravnodušno isto. Nazadnje postane res vse isto, namreč enako nesmiselno, izpraznjeno — skratka prazno besedje. Potem, pa seveda ni treba mnogo truda, da se to spraznjeno posodje z razlago-zvedbo na drugo spet napolni s káko novo vsebino. Ne-skritost lahko postane falos ali kar koli, itd., o čemer smo že govorili. Isto velja tudi za vse druge centralne pojme tradicionalne filozofije. Ko razlago-zvedbo končamo, je opravljeno, smo metafiziko in njen korak nazaj v temelj »absolvirali«. In kaj smo storili? To, v kar smo danes najbrž edinole **izzvani:** puščavi pomenske izpraznjenosti smo pomagali do še večje veljave, v tem ko smo pomagali zasuti še nekaj izvirov. Morda je to res edino »možno« početje, vendar sam ne želim več pri tem sodelovati, čeprav zelo dobro zaznavam omenjeni izziv in vem, da so tudi te pripombe na Žižkove članke še vse preveč zavezane temu izzivu.

Slavoj Žižek

ODGOVOR

Priznam, 'bere se kot kriminalka'. In da ne bi zaustavili tega toka, se raje sami vpustimo v stvar.

Po razvlečenem uvodnem razkladanju o pomenu izraza »slepa pega« (ki seveda spregleda njeno temeljno razsežnost: že pri »fiziološkem ustroju očesa« slepa pega ni zgolj »točka na mrežnici, kjer ni čutnic za svetlobo in oko na tem mestu ne zaznava svetlobe«, marveč je predvsem **točka, skozi katero** — prav kot 'slepo'/prazno — **vidimo to, kar vidimo;** ne gre torej zgolj za »nemislivo, neizrekljivo, nevidno«, marveč za ne-vidno, ki odpira/določa samo polje videnega) preide Urbančič k mojem dojetju »slepe pege« pri Husserlu.

Urbančič razume mojo izstavitev nasprotja-smisla pri Husserlu kot »razcep subjekta na transcendentalni jaz in empirični, mundani jaz. Ker je ... transcendentalni jaz neogibno navezan na to mundano bitje oz. empirični jaz, se iz tega kaže samoprikrita »končnost« transcendentalnega ega samega.« Vse to »v posledici izstopi kot »nasprotje med transcendentalno fenomenološko egologijo (eidetsko psihologijo) in rezultati znanosti o človekovem poreklu iz prirode««, kot me citira Urbančič — toda pri meni se odlomek glasi: »nasprotje ne med transcendentalno eidetiko in rezultati znanosti o človekovem poreklu iz prirode itd., marveč med temi rezultati in eidetsko psihologijo (reine Innenpsychologie), ki kljub obratu v »notranjost« in dostopu do »korelacije« ostaja v sferi mudanega«. Urbančič, sicer široko znan po svojih jamranjih, kako da mu drugi falsificirajo citate (prim. njegovi polemiki z Majerjem, Ziherlom), tu sam izvrši potvorbo; potvorbo, ki ima seveda globok 'smisel', tj. ki mi podtakne prav to, kar on hoče najti: da pomeni »nasprotje-smisla« razdor med ontološkim subjektom in empiričnim/mundanim jazom.

Obči argument Urbančiča se glasi takole:

»V zgradbi vednosti kot celoti, v dovršeni transcendentalni deskripciji torej v tem oziru med mundanim in transcendentalnim ni več razlike, **ker je mundano (objektivno) v celoti svojega možnega in dejanskega pomena izpostavljeno kot konstituirano po konstitutivni dejavnosti intersubjektivitete.«**

Torej: razcepa med transcendentalnim in empiričnim jazom ne more biti, ker slednji že pade v polje prvega, tj. je — kot vse mundano — že transcendentalno konstituiran. Berem in se čudim: to naj bi bil 'argument' proti meni, ki v navedenem članku[1] povsem jasno povem **prav isto:** »Ob nasprotju-smisla je treba poudariti predvsem to: iz zgoraj nakazanega jasno sledi, da ne gre za 'razpoko' v še neizpolnjeni subjektiviteti, za njeno omejenost, saj človek kot **mundano** bitje **že spada v polje transcendentalne subjektivitete«** (str. 80), in **znova** na str. 93: »Pripomnimo še to, da nam prav primerjava nasprotja-smisla pri Marxu in Husserlu s kantovsko dvojico transcendentalnega jaza in noumenalne **psyche** pokaže, da pri prvih dveh ne gre za predhegelovski preosta-

[1] Zapora kaznosti I., Problemi št. 102

nek v sebi še neizpolnjene subjektivitete: medtem ko je pri Kantu **psyche** noumentalna, tj. transcendentna, **Ding an sich,** nakazujoča neizpolnjenost subjektivitete, in ne predmet izkustva, in ta dvojnost še vedno **ireduktibilno** podvojuje dvojnost subjekta in fenomenalnega človeka, pa 'človek' (ontično bitje, paralelno subjektu) kot mundano bitje **že spada v horizont tega subjekta samega,** ima smisel šele iz totalitete zgodovinskega procesa.«

Isto zamenjavo izvede Urbančič ob Marxu:

»Torej navadna razprava o genezi človeka (s svojim abstraktno-neskončnim fizikalnim časom v osnovi) iz nasebne, neodvisne ali abstraktne prirode je pri Marxu mogoča le v abstraktni odtujeni znanosti, ki ne vidi, da je naravoslovje znanost o človeku in narobe. To torej ravno **ni** Marxova avtentična misel, temveč od njega kritizirana abstraktna, odtujena misel«.

To naj bi znova bil 'argument' proti meni, ki pravim v navedenem članku: »V razlikovanju prvotnega in 'drugotnega' človeka pa je **gledišče zgodovine narave ločeno od gledališča zgodovine ljudi,** saj je človek tu opazovan kot nebistven ontični 'del narave', s čimer je porušena vzajemna pogojenost teh zgodovin kot »**človeško** bistvo narave in **naravno** bistvo človeka«. »Opazovati človeka kot različnega od narave« pomeni torej tu opazovati ga s stališča odtujene zgodovine, ki »še ni **dejanska** zgodovina človeka kot predpostavljenega subjekta«. Kot pri Husserlu ne gre za realno-ontično povzročanje sveta, tako tudi Marxu ne gre za vprašanje, ali je človek nastal iz narave ali ne. Gre za to, da ima vsako »čisto« naravoslovje kot opazovanje narave ne glede na človeka svoj **smisel** šele v zgodovinski totaliteti dejanskega življenjskega procesa, ki je **resnična baza vsakega »čistega« spoznavanja ...«**, in je zato pač »opazovanje človeka kot nebistvenega 'dela prirode' že zajeto v zgodovinsko totaliteto (kot je pri Husserlu opazovanje človeka kot mundanega bitja že konstituirano po egu).« **(str. 83—84).**

Poleg tega se mi zdi vprašljiva Urbančičeva interpretacija odlomka iz Nemške ideologije, ki je v tem, da tisti »prvotni, po generatio aequivoca ustvarjeni človek« ni abstraktno-časovno vzeto zgodovinsko posredovanemu človeku predhodni človek, marveč gre za »ontološko početnost«, za **arhe,** nenehno delujoči, ne abstraktno-časovno minuli ontološki temelj / pogoj dejanske produkcije. Predhodnost/prvotnost, za katero tu gre, bi potemtakem bila sama 'predhodnost' ontološkega odnosa/horizonta glede na skozenj dopuščeno ontično.

Toda celotni Marxov stavek se glasi: »Vsekakor prioriteta zunanje narave ostane in vsekakor se vse to ne nanaša na prvotnega, po generatio aequivoca ustvarjenega človeka; toda to razlikovanje je smiselno le toliko, kolikor opazujemo človeka kot različnega od narave.« Drugače povedano: razlikovanje »prvotnega človeka«, po Urbančiču: **ontološkega** odnosa človeka do prirode/biti kot odnosa subjekta produkcije in potreb do predmetov razpoložljive uporabnosti, ter 'drugotnega' človeka, tj. (po Urbančiču) skozi to ontološko možnost dopuščeno dejanskost človekovega produktivnega oblikovanja predmetnosti, to razlikovanje »je smiselno le toliko, kolikor opazujemo človeka kot različnega od narave«, torej — kot pravi sam Urbančič — s stališča predmarksovskega abstraktnega materializma.

S tem **ne** trdim, da Urbančičeva izstavitev ontološkega odnosa človeka in prirode/biti na ravni potreb in proizvodnje ni koherentna; trdim zgolj to, da kot raven ontološke »početnosti« ne more figurirati tisti človek, na katerega Marx **tu** misli, ko govori o »prvotnem, po generatio aequivoca porojenem človeku«, marveč da **je ta ontološka raven prav tista, glede na katero je to — na ravni ontičnega zadržujoče se — razlikovanje 'prvotnega' in 'drugotnega' človeka nesmiselno,** kot pravi sam Marx v nadaljevanju.

Ista je stvar ob Heideggru; povzemimo najprej osnovni Urbančičev očitek: »Žižek je torej lahko v Heideggerjevi misli našel njeno slepo pego nasprotja-smisla, namreč domnevni razdor med ontičnim in ontološkim, le na podlagi nedopustne poenostavitve. Če namreč uvidimo, da je neki »razdor« ali »razpor« v bistvu samem, da ta razdor ni kaka pomanjkljivost, temveč tisto najlastnejše bistva, tedaj tega ni mogoče prenesti na razkol med bistvom in dejanskim in še manj na tej podlagi izigrati nekakšno Heideggerjevo slepo pego. Razkol med ontičnim in ontološkim, kakor ga je opisal Žižek, se vsiljuje le, dokler še ne vidimo, da bistvo ogroža-odrešuje sámo sebe ...«, dokler razdor/razpor v bitstvovanju samega postavja, v samem — v klasični govorici povedano — 'ontološkem', mešamo s tem, da in kako je samo bitstvovanje postavlja kot ontološkega 'bistva'/'možnosti' vselej zakrito in ogroženo z 'dejanskim', ontičnim, zgolj tehničnim: »Vendar je govor o **bitstvovanju** postavlja eno, govor o samoogrožanju postavlja s tehničnim-postavljenim, ki postavje

prekriva s svojo instrumentalnostjo, pa nekaj drugega.« In ker jaz to dvoje mešam, točneje: razdor v samem bistvovanju postavja zvajam na njegovo ogroženost po zgolj tehničnem/postavljenem, lahko seveda pri Heideggru najdem »nasprotje-smisla«, razdor med ontološkim in ontičnim, ne da bi sploh dospel v razsežnost tistega, kar Heideggru nastopa kot »nevarnost«.

Toda meni gre prav za v konstelaciji postavja edinstveno sovisnost tega dvojega: 'Specifičnost' — če naj uporabim to neprimerno besedo — postavja, njegova razlika od ostalih epohalnih smislov biti, leži prav v tem, da samo njegovo bitstvovanje 'neposredno' izziva k temu, da »bi **to postavljeno** (tehnični poseg) zbrisalo svojo omogočujočo možnost, namreč postavje samo in s tem zbrisalo tudi samo sebe kot postavljeno«, tj. da bi nastopil »ništrc«. 'Specifična' nevarnost postavja, ki ga razlikuje od nevarnosti prirode kot take itd., leži prav v tem, da samo postavje bitstvuje kot »samoogrožanje ... s tehnično postavljenim«.

Zato tudi postavje, za razliko od 'predhodnih' epoh, pravzaprav tistim, ki 'stoje znotraj njega', ki so po njem določeni/izzvani, ne dopušča, da bi ga skusili kot takega, na isti ravni, na kateri npr. v Platonovi ali Descartovi misli pride do izraza bitno-zgodovinska določenost njunega 'obdobja'; **zato** s tem, ko skusimo to prekritost (bitstvovanja) postavlja s skozenj izzvanim/dopuščenim **kot tako** (prekritost, ki se kaže v instrumentalnem dojetju tehnike, v ideološkem dostavljanju smotrov, ki naj bi jim služila moč razpolaganja itd.), tj. ko skusimo postavje **kot tako** (Heidegger: Einblick in das, was ist), pravzaprav že storimo prvi korak osvoboditve/sprostitve od same uglašenosti/izzvanosti po bistvu tehnike.

Drugače povedano: bistvo se samo-ogroža prav v tem, ko izziva človeka, da bi skozi to postavljeno, tehniko, zbrisalo samo sebe. V **tem** pomenu mi, če govorim o znanstveno-tehničnem posegu v možgane itd., **ne** gre za to, da bi lahko — če naj parafraziram Urbančiča — 'iz področja zgolj tehničnega samega prišlo do odločitve konstelacije ogrožujočega v nevarnosti'; odločitev pač še vedno pripada tistemu bitstvujočemu v postavju, ki nas mora izzvati k omenjenim »tehničnim posegom«.

Urbančič mi tu spet podtakne dojetje nasprotja-smisla kot »razdora med ontološkim in ontičnim« na isti nesmiselni ravni kot pri Husserlu ali Marxu: Kot da ne vidim, da ne gre za to, da bi tehnično-postavljeno, tj. ontično, ogrožalo postavje/ontološko, marveč da je — ker je pač tehnično-ontično dopuščeno šele po 'ontološkem', tj. ker moramo biti k 'dejanskemu' ontično/tehničnemu razpolaganju vselej že 'ontološko' izzvani, zanj 'uglašeni' — samo 'ontološko', postavje kot bitstvujoče, tisto, ki se ogroža, da je potemtakem »razpor« v njem samem.

In spet je stvar ista kot pri Husserlu in Marxu: Tu, kjer Urbančič konča, se moje vprašanje **šele pričenja:** Kako lahko pride do samoogroženosti postavja s — kot pravi sam Urbančič — »tehničnim-postavljenim«, torej **ontičnim,** ki je ja **šele dopuščeno po samem postavju?** Pri tem poti k odgovoru seveda ne iščem na ravni ontičnega/tehničnega, marveč prav v samem bistvu, v **rabi** (der Brauch) samega bistva, ki je — kot pravi Heidegger — tisto bistvu najlastnejše. »Spor« v samem bistvu odpre njegova 'raba', zasnovana v določenem 'manjkanju' (das Fehlen), ki seveda ni nikakršna vnanja pomanjkljivost, marveč — znova — tisto bistvu najlastnejše, najbolj notranje. Zaradi te 'rabe' je samo bistvo izvirno **zgodovinsko,** epohalno, prikrivajoč/razkrivajoče, svoje lastno izostajanje, ne pa zgodovini izvzeta samostojna 'substanca', 'temelj', ki bi se v zgodovini prikrival in razkrival, ki bi pa v zgodovini izvzeti samostojnosti vztrajal v nenačeti polnosti.

Vso 'poanto' da vprašanju **drugi del,** kajti prav od tod je — šele — jasno, da gre za »spor« v samem bistvu, da bi bila — kot pravim sam — izpolnitev nevarnosti »usojena po dogodku kot njegov lastni zabris« (str. 91), ne pa za nesmisel 'razcepa' med ontološkim in ontičnim. Šele iz te razsežnosti 'rabe', 'manjkanja' v samem bistvu/dopuščajočem, reku, dobi razsežnost Heideggrov pojem »nevarnosti«, in na tem mestu ima Urbančič s svojo obnovo Heideggra seveda popolnoma prav:

Nevarnost je zgolj v dvoedinosti izpolnitve/odtegnitve ogrožujočega, kot svoboda, odprtost teh možnosti. Svobodo, človeško razsežnost zgubimo tako z izpolnitvijo grozečega-v-nevarnosti kot z njegovo odtegnitvijo; v obeh možnostih je — v kolikor se 'udejanjita' — rezultat isti: »ništrc«. Zato je edina možnost svobode samo vztrajanje v odprtosti teh možnosti, tj. v nevarnosti. Zato si Heideggrovega obrata ne smemo predstaviti na klasični eshatološki način, kot obrata iz 'skrajne nevarnosti' k 'absolutni varnosti', tj. če Heidegger govori o 'rešilnem v nevarnosti', ne gre za to, da se skrajna nevarnost preobrne v rešitev-**brez**-nevarnosti; obratno, edina 'rešitev' je prestajanje nevarnosti kot take, vztrajanje v odprtosti njenih možnosti.

Paziti moramo torej, da — kljub navidez istemu polju — Heideggrovih izjav o eshatološkem značaju zgodovine biti itd. ne zamenjamo s klasično-metafizičnim eshatološkim dojetjem zgodovine, kjer gre prav za to, da se sredi absolutne nevarnosti, zgube/razcepa, obrnemo k 'varnosti', zacelimo rane razcepa itd. Lahko bi rekli tudi takole: Pri Heideggru ni mogoče, je nesmiselno govoriti o nekakšni 'sintezi' človeka in biti/'bistva', kjer bi oba premagala 'razcep', zapolnila 'pomanjkanje' itd. — je nesmiselno, ker **si prav skozi to 'manjkanje', 'rabo', vselej že so-pripadata,** ker je bistvo samo v sebi bistveno zgodovinsko, 'zgolj' svoje lastno izostajanje, 'spor s sabo', pot itd.

Še pripomba k »izpolnjenem postavju«, kar naj bi bila strogo vzeto nesmiselna sintagma, ki priča o mojem nerazumevanju Heideggrove misli postavja kot nevarnosti, ki bitstvuje kot nevarnost zgolj v dvoedinosti izpolnitve/odtegnitve ogrožujočega in je zato nesmiselno govoriti o »izpolnjenem postavju«: Če je bitstvovanje postavja bitstvovanje nevarnosti, je »izpopolnjeno postavje« pač izpolnjena nevarnost, torej s tem — samoobsebiumevno — ne več postavje, ne več nevarnost, marveč »ništrc«.

Izraz »izpolnjeno postavje« potemtakem meri zgolj na izpolnitev tistega ogrožajočega v nevarnosti postavja; da ta izpolnitev ni več samo postavje, ki bitstvuje zgolj kot nevarnost, tj. odprtost možnosti, dvoedinost izpolnitve/odtegnitve, to sam povem dovolj jasno, ko pravim, da je postavje »bistveno **neizpolnjeno** razpoloženje. Njegova izpolnitev ne bi več bila razpoloženje«. (str. 94).

Če naj torej zaključimo: **znova isti trik**. Urbančič podtakne nesmiselno poenostavitev, da bi se potem lahko razgovoril o samoobsebiumevnostih, ki jo 'pobijajo'.

Stvar pa je še bolj **banalna** ob Urbančičevi 'kritiki' moje interpretacije 'klasičnega' strukturalizma; iz razlogov, ki bodo takoj jasni, pričnimo z daljšo samonavedbo:

»Premislek strukturalizma kot znanosti mora narediti korak dalje od izpostavitve nihanja med transcendentalizmom in naturalizmom kot dvema njegovima možnima filozofskima totalizacijama, dvema možnostima najti ontološki status strukture. Predvsem mora izhajati iz **načelne indiference strukturalizma do teh dveh možnosti**. ... Kaj torej ostane? Sam strukturalist kot subjekt, za katerega se »na nivoju objektivnega vedenja« izpostavijo strukture. Znova bi torej prišli do korelacije subjekta in objekta in vprašali, kateri naravnanosti, kakšnemu 'odnosu do sveta' samega strukturalista kot subjekta se razpre uravnanost zavestnega »kalejdoskopskega gibanja« po Nezavednem, njegovi brezčasni matrici. Ko bi izpostavili to zgodovinsko določeno naravnanost, bi uvideli, da 'ontološka indiferenca' glede statusa Nezavednega ni slučajna, marveč ima POZITIVNO vrednost: v nji se kaže imanentna 'tehnološka' naravnanost strukturalizma kot metode izpostavljanja **generativnih** matric, ki narede razpoložljivo generiranje površinske označevalne verige. 'Ontološko' vprašanje v klasičnem pomenu se **imanentno sploh ne zastavi,** ker mu kot 'generativni' znanosti gre izvirno za možnost razpolaganja. V tej »izključitvi subjekta« se kaže vsa dvoznačnost strukturalizma: Z njo skuša priti do 'objektivnega reda' označevalca, ki pogojuje subjekt, toda ker ne premisli načina vezanosti subjekta na označevalno verigo, mu zavest preprosto ostane **zunaj** nje in tako »izključena« lahko paradoksalno **v samem strukturalizmu** od zunaj obvladuje, razpolaga z generiranjem jezika, tako kot se v prirodni znanosti z izpostavitvijo 'objektivnih' zakonitosti subjektu odpre razpolaganje s prirodnimi pojavi.« (Temna stran meseca I., str. 99/100)

Tu je zelo zanimiva Urbančičeva lažna identifikacija, ki bi se ji lahko ob količkaj pozornem branju izognil: Subjekta, o katerem je govora v tem odlomku, Urbančič — kot sledi povsem jasno iz njegovega spisa, npr. »Najprej želim opozoriti na svojskost tako imenovane »drame subjekta«, v kateri da izkusi subjekt v besedi manko svoje biti. Kateri subjekt je tu pravzaprav mišljen? Žižek pravi **»sam strukturalist kot subjekt«.** — vzame kot tistega subjekta, ki ga izstavi Lacan kot subjekta označevalca, »strukture«, tj. »korelacijo subjekta in objekta«, do katere »bi torej znova prišli«, vzame kot odgovor na Lacanovo vprašanje o subjektu nezavednega.

Ta lažna identifikacija — ki priča o neverjetno površnem branju — pa je seveda nujna opora očitka, da sem »prehitro in ne-premišljeno obupal nad evropsko transcendentalno filozofijo in njeno možnostjo utemeljitve strukture oz. strukturalistično izpostavljenega **nezavednega** kot subjekt-določujočega«, oziroma da sem se prehitro obrnil k **»tretji poti,** ko je (tj. sem) 'dognal', da naturalistična in transcendentalistična ne peljeta nikamor«, pri čemer je ta »tretja pot« seveda Lacan.

Kaj je torej v tem odlomku nakazana pozicija subjekta glede na strukturo, ki »ostane zunaj nje in ... od zunaj obvladuje, razpolaga z generira-

njem jezika«? Nikakor ne — kot misli Urbančič — faktični, na višji ravni: objektivni subjekt, marveč prav tisti subjekt, ki pomeni stvari sami, objektu izvzeto »oazo uma«, ki jo — kot je samoobsebiumevno — spregleda strukturalizem, v kolikor ostane na ravni pozitivne znanosti, ki je do svojega objekta v 'objektivni' distanci. »Sam strukturalist kot subjekt« tu — kot je torej popolnoma jasno — ni mišljen niti kot faktični subjekt, niti — kar je Urbančiču isto — kot pri Lacanu tematizirani subjekt, marveč kot subjekt tehničnega razpolaganja v strogem pomenu. Vendar — mar ni to povratek k transcendentalni poziciji? Zakaj ta subjekt, ki je kot »oaza uma« predpostavljena/spregledana opora pozitivne znanosti, ni preprosto transcendentalni subjekt?

Zakaj kljub temu, da znova pridem do subjekta, govorim o nezadostnosti **transcendentalne** opore strukture? Odgovor se skriva v stavku, ki ga navede sam Urbančič: zato, ker bi »kakršnakoli izpostavitev **transcendentalne** opore strukturi pomenila omejitev brezmejne (samo-)razpoložljivosti, ki zaznamuje prav izpolnitev transcendentalne subjektivitete, izpolnitev v samoizbrisu, njen kraj kot njen konec«. Urbančič najprej pove, da je sama sintagma »brezmejna (samo-)razpoložljivost« »kratko malo napačna«, kajti »(samo-)razpoložljivost (ta možnost), če naj se aktualizira v (samo-)razpolaganje, mora **nujno** biti **omejena«;** tako si npr. že subjekt v nemškem klasičnem idealizmu nujno zoperstavi omejujoči-ga objekt, tako si pri Nietzscheju volja do moči nujno postavlja ovire itd. Toda jaz ne govorim o (aktualnem) brezmejnem (samo-)razpolaganju, marveč o možnosti brezmejne (samo-)razpoložljivosti, ki je v svoji 'aktualizaciji' seveda vselej omejena, brez česar bi bila »ništrc«. Zakaj torej sploh govoriti o brezmejnosti? Kot da ni iz konteksta razvidno, da gre za možnost brezmejne (samo-)razpoložljivosti **v nasprotju s predhodno obliko subjektivitete, kjer je področje tehničnega razpolaganja in gospodovanja še omejeno v sami bistveni možnosti, ne zgolj v 'aktualizaciji'** (npr. pri Leibnizu, kjer področje mehanske vzročnosti, tj. tehničnega razpolaganja, še zaobsega/utemeljuje/omejuje področje smotrov; pri Kantu, kjer fenomenalno polje aplikativnosti transcendentalnih kategorij še omejuje/utemeljuje noumenalno carstvo umnih smotrov itd.). Zakaj potemtakem ta korelacija subjekta in objekta, do katere znova pridemo, ni na ravni **transcendentalne** subjektivnosti? Preprosto zato, ker — kot bi Urbančič lahko razbral **s količkaj pozornim branjem** — uporabljam izraz »transcendentalni subjekt« v ožjem, strogem pomenu **miselnega** subjekta (Kant, Husserl), kamor ne spada več post-heglovski subjekt, niti Marxov subjekt proizvodnje, niti Nietzschejev subjekt volje do moči, niti subjekt tehničnega razpolaganja. Drugače povedano, transcendentalni subjekt je **subjekt, utemeljen v lastnem aktu samorefleksije**, česar pač ne moremo več trditi niti za Marxovega subjekta niti za subjekta tehničnega razpolaganja.[2]

Tako pridemo do temeljnega Urbančičevega očitka 'psihoanalitizma'. Subjekt psihoanalitičnega raziskovanja je nujno »rezultat znanstvenega opazovanja-od-zunaj«, torej »objektivni subjekt«, tj. subjekt, ki ni zase, marveč katerega tematizacija predpostavlja stvari sami izvzeto, vnanjo pozicijo **nosilca** te tematizacije. Filozofska refleksija mora torej strogo ločiti med tem »objektivnim subjektom« kot predmetom psihoanalize, in nosilcem same psihoanalitične raziskave — ta dva ne moreta sovpasti, in njuno razliko je zaslutil že sam Freud, vtem ko govori o »oazi uma«, ki jo mora predpostaviti, ki pa je ne more iz svojega polja utemeljiti psihoanalitično raziskovanje. Toda jaz zapadem 'psihoanalitizmu' prav v tem, ko »objektivnega subjekta«, ki je edini lahko predmet psihoanalize, ideološko univerzaliziram v ključ za razlago celotne zgodovine in filozofije Zahoda itd.

Že takoj nas mora presenetiti dejstvo, da ta očitek — ki seveda sploh ni drugega kot izstavitev najbolj rudimentarnega in za poznavalca samoobsebiumevnega razmerja posebne znanosti do njene filozofske utemeljitve, tj. izstavitev dejstva, da — v kolikor se gibljemo na ravni znanstvenega opazovanja-od-zunaj — nujno spregledamo našo lastno pozicijo **nosilca** tega opazovanja — že sam podam 'klasičnemu strukturalizmu', ki »skuša priti do 'objektivnega reda' označevalca, ki pogojuje subjekt«, ki pa »mu zavest preprosto ostane **zunaj** nje (označevalne verige) in kot tako »izključena« paradoksalno **v samem strukturalizmu** od zunaj obvladuje, razpolaga z generiranjem jezika«, ki torej — kot bi rekel Urbančič — nereflektirano predpostavi lastno pozicijo kot svojemu objektu izvzeto »oazo uma«.

Toda: Mar iz tega preprosto ne sledi, da je moje izvzetje Lacanove misli 'objektivističnemu', pozitivno-znanstvenemu strukturalizmu prekratko mišljeno?

---

[2] Tako je že Schellingu, ki prvi (če ne upoštevamo Leibniza) vpelje objektivno/nezavedno določenost subjekta, **transcendentalna** filozofija **omejena** na zgolj en pol celotnega sistema identitetne filozofije, ki ga — kot je obče znano — z druge strani podvojuje filozofija narave.

Mar Urbančič ne oriše dovolj na široko temeljnih postavk neke »Lacan-Žižkove teorije«, mar ne govori dovolj na široko o odnosu realnega subjekta želje do označevalne površine, o subjektovi samokastriranosti v govorici, ki prinaša zgolj simbolne nadomestke, sublimacije v nji zgubljenega realnega objekta želje, falosa/telesa? Prav tu Urbančič žal potolče vse rekorde v metanju na kup »krompirja, sliv, gumbov ...«; navedimo zgolj nekaj 'cvetk' iz te edinstene godlje, ki bržkone pretendira 'hermenevtično strogo interpretativno izpostavitev' polja te čudne »Lacan-Žižkove teorije«: Tako »imamo v celotni označevalni površini procesa izjavljanja nasploh ... pred seboj podvojitev subjekta in **izpodrivanje** realnega subjekta izjavljanja«, tako »vsa ta (evropska — S. Ž.) kultura izhaja iz samokastracije in je nenehna samokastracija (samopotlačevanje) realnega subjekta, obljubljanje/spodrivanje užitka, telesa, falosa.. Manko realnega subjekta (telesa, užitka, falosa) in manko stvari same v vsej označevalni površini (= dosedanji misli, kulturi Evrope) ...«, tako beremo hajdegerjansko »kratenje« »psihoanalitično simptomatološko: to krateče v kratenju izhaja iz konflikta **jaza** z **Onim** (z Željo, s falosom) kot rezultat fiksacije želje (libida) samo na njeno sublimacijo (kulturo, govor). Sublimirani jaz uskrati Željo, užitek falosa, nadomeščajoč ga samo s sublimiranim falosom, ne more pa ga uničiti.«, tako »tesnoba ni sedaj drugega kot nenadno in neobvladano vdiranje spodrinjenega in potlačenega užitka falosa, telesa v — poslušajte, poslušajte! — v vsakdanjost površinskega simbolnega jaza, tj. metafizično ... določeni vsakdan »samokreacije« tega zgolj simbolnega ‚brez-bitnega subjekta ...«. Tako je »ves človeški govor kot simbolna označevalna površina ... zagledan tu v okrožju izvornega ejakulata, izvržka, iztrebka (iztrebljanja-z-užitkom), vendar že kot potlačitev tega izvornega užitka iztrebljanja. ... Govor je le simboličnі nadomestek in nikoli izpolnjena obljuba tega užitka in obenem njegovo spodrinjanje, uničenje realnega objekta.« itd. itd. itd.

Ali je treba reči, da so to ne 'nedopustne poenostavitve', marveč preprosto **popolni nesmisli?**

Že neposredno lahko bralec, ki je še tako površno prebral tako moje obravnavane članke kot Urbančičev članek, opazi, da si je **ključne** pojme svoje 'strogo hermenevtične' obnove »Lacan-Žižkove teorije« Urbančič **preprosto izmislil«:** »označevalna površina«, »samokastracija«, »realni subjekt (telesa, užitka, falosa) nasproti »površinskemu simbolnemu jazu«, »okrožje izvornega ejakulata« (?!), »sublimirani jaz« in »sublimirani falos« itd. itd., vseh teh besednih zvez ne le da pri meni **nikjer** ni najti, marveč kažejo na popolno nerazumevanje tega, za kar Lacanu gre: »označevalna površina« je znotraj polja Lacanove misli isto kot 'leseno železo', nesmiseln sofizem, ker označevalec **nikoli** ni »površina«, marveč prav tisto **potlačeno;** govoriti o »**samo**kastraciji« je znotraj polja Lacanove misli nesmisel, ker kot instanca simbolne kastracije nastopa Ime-Očeta, nosilec Drugega/Simbolnega, ne pa sam subjekt; zoperstavitev »realnega subjekta (telesa, užitka, falosa)« in »površinskega simbolnega jaza« je popoln nesmisel, ker česa takega kot »realni subjekt« pri Lacanu **sploh ni:** »površinski simbolni jaz« je vnovič prazen sofizem tipa 'leseno železo', kajti razcep **ne** poteka med »realnim subjektom« in »površinskim simbolnim jazom«, marveč prav med **simbolnim** subjektom in **imaginarnim** (v Lacanovem pomenu) jazom, med subjektom **označevalca** in subjektom **označenca,** pri čemer je tisto pra-potlačeno sam subjekt izjavljanja v pomenu subjekta Simbolnega, označevalca, ne pa »realni subjekt«; do »ejakulata« se je pač Urbančič dokopal po preprostem preskoku: pri »iztrebljanju« gre 'nekaj ven', govora je o falosu, če to dvoje združimo, pridemo do tistega, kar gre iz falosa 'ven'; govoriti o »sublimaciji« je znotraj polja Lacanove misli **nemogoče** — ker manjka prav tisto realna/naravna/nagonska podloga, ki naj se jo 'sublimira'.[3]

Urbančič lahko govori o »realnem subjektu želje«, »realnem užitku falosa«, »realnem telesu«, ki jih potlači »označevalna površina«, »površinski simbolni jaz« itd., le iz nedopustnega spregledanja temeljne razlike med **Reelnim** (le réel), ki je s Simbolnim »nemogoče«, in **realnostjo** (la realite), ki jo odpre šele govorica, tj. nastop Simbolnega. Medtem ko je 'realnost' pač v jedru isto kot polje 'mundanega', znotrajsvetnega, pa je Reelno tisto »nemogoče«, nikoli dano, — kot bi rekel Urbančič — »ništrc« (ali, če naj uporabimo izraz T. Hribarja, razvit v njegovih zadnjih spisih: »nični nič«).

Če bi že hoteli siloma uporabiti Urbančičevo terminologijo, bi tedaj morali reči prav **obratno:** »realni subjekt« je tisti, ki je »površinski« (Lacan: »imaginarni«), ki je potlačitev simbolnega subjekta. In 'povratek potlačenega' ni

[3] Da se izognem nesporazumu, moram poudariti, da seveda besede same po sebi ničesar ne dokazujejo: Urbančič bi me lahko tudi 'dobesedno' povzel, pa bi ostal stvari vnanji, lahko bi si vse besede 'izmislil', pa bi stvar zadel. Gre torej zgolj za zgrešitev/potvorbo **samega polja,** ki ga nakazujejo ti besedni premiki.

»vdiranje spodrinjenega in potlačenega realnega užitka falosa, telesa v vsakdanjost površinskega simbolnega jaza«, marveč **obratno** vdiranje učinkov, v katerih je re-prezentiran subjekt Simbolnega, označevalca, tj. vdiranje učinkov Simbolnega v njegovi 'autonomiji', v 'vsakdanjost' 'realnega' telesa, jaza itd.[4]

Zato se seveda ne smemo začuditi, če Urbančič pomeša »proces izjave« in »proces izjavljanja«, tj. če vzame »proces izjave nasploh« za isto kot »celotno označevalno površino procesa izjavljanja nasploh«: le tako lahko govori o označevalcu kot »označevalni površini«. S tem namreč spregleda temeljno razlikovanje, na katerem je zgrajen **celoten** Lacanov miselni sklop; kar on pravzaprav stori, ni toliko 'pomešanje' kot **zvedba** »procesa izjavljanja« na »proces izjave«, edinole ob katerem res lahko govorimo o »površini«. Seveda gre s tem v zgubo samo jedro Lacanove misli, kajti označevalec/nezavedno je prav »proces izjavljanja« v svoji nezvedljivi razsrediščenosti glede na »proces izjave«, razlika **proces izjavljanja / proces izjave** v jedru sovpade z razliko **označevalec / znak.** Ob tej zvedbi Simbolnega na »označevalno površino« nam seveda kot tisto »potlačeno« preostane zgolj »realni subjekt«, »telo« itd., tako smo res spet na ravni znaka.[5]

To navajanje Urbančičevih 'nesporazumov' je zaradi očitne nesmiselnosti njegove obnove Lacana že kar mučen posel; drugače povedano, Urbančič tu v popolnoma preprostem in vsakdanjem pomenu **blefira:** vse govorjenje o 'ničevem' zgolj površinskem jazu', o 'okrožju izvornega ejakulata' itd. ima v svoji nesmiselnosti zgolj ta smisel, da vnaprejšnjo, apriorno shemo 'dojetja' Lacanove misli 'zapolni z materijo' ter tako ustvari videz, da se 'res' govori o tej stvari; kot tako je pač edinstvena priča Urbančičeve temeljne **popolne indiferentnosti** do tega, o čemer naj bi bilo govora. S tem je Urbančič presegel vse nesmisle, doslej pri nas napisane o »strukturalizmu«, in dosegel vrh, primerljiv edinole z načinom, kako so v znamenitih diamatskih 'kritikah' za časa stalinizma (pri Rozentalu, Judinu, Mitinu itd.) 'prezentirani' meščanski filozofi.

S tem bi seveda lahko še nadaljevali, toda da se ne bi izgubili v narcisoidnem naslajanjanju nad tem, 'kaj vse je Urbančič narobe razumel', velja opozoriti na dvoje:

1. Na popoln razcep med temi orisi »Lacan-Žižkove teorije«, ki predstavljajo — merjeni glede na lastno polje Lacanove misli — (z Urbančičevimi besedami) »golo, nerazumljivo, komaj berljivo besedovezje«, in njegovimi miselnimi trditvami, v kolikor neposredno ne zadevajo polja Lacanove misli; slednje (npr. izpeljave o »objektivnem subjektu«, ne-filozofskem statusu psihoanalize, vlogi intersubjektivnosti pri Husserlu itd.) imajo v svojem lastnem polju nedvomno svojo koherenco, so pravzaprav za poznavalca samoobsebiumevnosti.

2. Na dejstvo, da so Urbančičeve trditve o »Lacan-Žižkovi teoriji« sicer — merjeno glede na Lacanovi misli lastno polje — prazni nesmisli, da pa — v kolikor jih beremo v abstrakciji od tega polja — nedvomno orišejo **neko** teorijo, ki je v sebi smiselna. In bistveno vprašanje je, **katera** je ta teorija in **kakšno** je njeno razmerje do prave Lacanove teorije.[6]

Kar Urbančič prodaja kot »Lacan-Žižkovo teorijo«, ni drugega kot poenostavljena[7] verzija tradicionalne psihoanalitične 'antropologije', kjer gre za konflikt med Onim (predsimbolnimi/predkulturnimi 'nagoni') in Jazom, Egom (instanco kulture, sublimacije, jezika itd.).

---

[4] Seveda pa tu ne gre za preprosto 'obrnitev', marveč je s Simbolnim, označevalcem itd. mišljeno pač nekaj temeljno drugega od običajnega pomena teh besed.

[5] Da se izognemo terminološkemu nesporazumu: tisto, kar Urbančič — po Schellingu — imenuje »akt izjavljanja«, v katerem edinole obstoji transcendentalni subjekt samorefleksije, je — povedano v Lacanovih terminih — seveda »proces izjave«.

[6] Urbančičev 'povzetek' Lacana ostane strogo vzeto nesmisel edinole v toliko, v kolikor uporablja tudi — nekatere od Lacana vnanje pobrane — besede, ki v lastnem polju tistega, kar on imenuje »Lacan-Žižkova teorija«, pravzaprav nimajo kaj za iskati, in bi se stvar pač dalo bolje povedati v tradicionalni psihoanalitični terminologiji.

[7] Banalizirana — kajti Urbančič npr. piše: »Sublimirani jaz uskrati željo, užitek falosa, nadomeščajoč ga samo s sublimiranim falosom, ne more pa ga uničiti.« Kot da je (v katerikoli, **tudi** tradicionalni psihoanalitični teoriji) jaz tisti, ki »uskrati«, tj. instanca Prepovedi/Potlačitve!

Tipična, značilna je zato Urbančičeva 'obnova': »S simbolnim se realni objekt želje uniči, želja potencira, užitek pa vselej **manjka.** Simbolno torej uniči realni objekt užitka ... je **nadomestek** obljubljenega ...«; tako smo seveda na banalni ravni 'sublimacije': kultura s simbolizacijo odtegne želji njen pravi/realni objekt, nadomeščajoč ga s simboličnimi sublimacijami itd. Pri Lacanu pa (kot — mimogrede povedano — jasno sledi že iz odlomka, ki ga Urbančič citira neposredno za zgoraj navedenima stavkoma) 'pravi objekt želje' **ni** »realni objekt«, četudi vselej odtegnjen, tj. s simbolizacijo zgubljen/nadomeščen, marveč »objekt **a**« (v zadnjih delih »abjet«, ne več »objet«, tj. »odmet«, ne več »predmet«), paradoksalni 'objekt', ki je zgolj lastni nedostatek in katerega znamenje je falos, ki še zdaleč ni »realni subjekt, telo« itd., marveč prav 'čista' razlika / 'čisti' **označevalec.** Ni Simbolno »nadomestek« nedosegljivega, zgolj obljubljenega »realnega objekta želje«, marveč takorekoč **svoj lastni** nadomestek, nadomestek falosa kot nemogočega/čistega, zato vselej prikritega **označevalca,** ne pa falosa kot »realnega subjekta (telesa, užitka ...«.

Vselej znova, ob vsakem poglavju njegovega spisa, ob kritiki moje izstavitve slepe pege pri Husserlu in Marxu, ob problemu 'klasičnega' strukturalizma, ob Heideggru, ob kritiki 'struktural-psihoanalitizma', nahajamo torej isti postopek, razpade Urbančičeva dejavnost na dvoje: na eni strani razvlečeno razvijanje filozofskih **samoumevnosti** (o odnosu filozofije do posebnih znanosti, o vlogi intersubjektivnosti pri Husserlu itd. itd.), ki so kot take v svojem lastnem polju seveda neproblematične, na drugi strani najbolj groba, — če naj uporabim Urbančičev izraz — 'hermenevtično solipsistična' **zvedba** tematike mojih tekstov na raven, na kateri seveda lahko izpričamo njeno nevzdržnost z onimi samoumevnostmi; zvedba, katere **površinski** učinki segajo od najbolj nesmiselnih nerazumevanj, tj. nerazumevanj, ki jih lahko povzroči zgolj skrajno 'solipsistično' branje, tja do izmišljanj nesmiselnih terminov in potvarjanj citatov.[7a]

[7a] Lahko bi seveda — poleg navedenih Urbančičevih 'argumentov' — sestavili cel seznam njegovim 'prijemov', npr.:

1. široko razvijanje občeznanih filozofskih postavk (o odnosu filozofije do posebne znanosti, o vlogi nezavednega pri Schellingu itd.), kjer seveda stvari izpadejo, kot da me je o tem treba šele poučiti; skrajni primer je razvitje vloge intersubjektivnosti za konstitucijo objektivnega sveta pri Husserlu: Samo ob sebi umevno, da je šele transcendentalna intersubjektivnost konstituens objektivnega sveta, toda Urbančič upraviči svoje razvitje te vloge s tem, da mi podtakne trditev, da transcendentalni subjekt ne more nastopiti kot konstituens celotnega objektivnega sveta, od koder naj bi jaz sklepal na njegovo zavezanost ontični/empirični ravni. Do komičnega absurda pa je privedena ta metoda, ko se Urbančič spušča v nekak imaginarni dialog z mano in konstruira moje možne očitke, npr. »Na tem mestu mi Žižek lahko ugovarja, da je navsezadnje tudi Heideggerjev korak v temelj metafizike neka **vednost,** katere princip bi potemtakem tičal v transcendentalnem subjektu ...« itd., čemur seveda sledi razlaga v petih točkah, zakaj Heideggerjev korak nazaj v temelj metafizike, v tem ko se ne giblje več na metafizični ravni transcendentalne subjektivnosti, tudi ni njena vnanja razlaga/zvedba. Kot da jaz kjerkoli to trdim ali bi (iz svoje pozicije) lahko trdil!

2. Stalna uporaba — namesto zavržka — besede »iztrebljanje«, besede, ki je pri meni ne le nikjer ni najti, marveč ki tudi po sami 'vsebini' nima mesta, je nesmiselna: pač zato, da bi se že neposredno videlo, kako absurdna je ta misel, ki 'psihoanalitično simptomatološko' zvaja tisto 'najvišje' v človeku, govorico, na sranje.

3. Kar je že neposredno 'stilsko' najbolj mučna stvar pri Urbančiču, pa je prisiljeno 'hermeneutični' značaj njegovega postopka: povsod oponaša razumevanjsko 'odprtost', ki ji gre za to, da bi — izven vsake vnanje 'zainteresiranosti' — pustila temu, kar je za razumeti, da se pojavi v svojem lastnem polju. Mučna zato, ker je ta 'odprtost' seveda zgolj maska še kako močnega hermeneutičnega 'solipsizma' — in do kako smešnih rezultatov, ki najbolje razgaljajo njen lažni značaj, pripelje ta 'odprtost', vidimo po tem, da izstavlja 'enotnost' tam, kjer **je ni:** tako npr. obstoji med mojim člankom Zapora kaznosti in trojico Temna stran meseca prelom (empirično: ko sem pisal Zaporo kaznosti, v jedru sploh še nisem poznal Lacana!), tako Urbančič sploh ne izstavi, da obstoji med Lacanom in Kristevo **popolnoma premena polja,** da se jaz na koncu **distanciram** od Lacana in je že zato govoriti o »Lacan-Žižkovi teoriji« nesmisel, tako je sinonimna uporaba izrazov »zapora kaznosti«, »slepa pega« in »nasprotje-smisla« **nemogoča** itd. Na možen ugovor, da gre Urbančiču prav za temeljno enotnost mojih spisov, za enotnost samega polja, ne za specifične 'razprtije' znotraj njih polja, moramo odgovoriti, da ta 'enotnost' brž kone res obstoji, da pa je gotovo eno: da **ne** obstoji na ravni, na kateri Urbančič stvari preprosto **pomeša.**

Po takšni zvedbi seveda Urbančiču ostanejo nerazumljivi 'presežki', ki jih nato — po dobri stari maniri 'hermenevtičnih solipsistov' —, namesto da bi mu postala sporna njegova lastna zvedba, podtakne meni kot tisto 'čudno': »Razen tega ostane še »čudno« vprašanje, kaj je pravzaprav mišljeno z »bitjo«, ko se tu govori o »**manjku biti** subjekta«.« / »Pri tem je njegov odnos do npr. Heideggerjevega koraka nazaj vseskozi čudno dvotiren.«

Tako pridemo do resnične 'temne strani meseca' pri Urbančiču: do neverjetnega sklopa potvorb, lažnih poistovetenj, spregledanj itd., in ta sklop hermeutičnega nasilja, ta »popolna slepota za svet, po katerem on tu lomasti«, če naj uporabimo Urbančičeve lastne besede (namenjene Adornu), ta sklop je tisti, ki vzdržuje njegovo 'vidno', svetlo stran, navidezno umirjeno hermeneutično odprtost, dopuščanje Drugega itd.

Kot tipičen primer Urbančičevega postopka si oglejmo predzadnji odstavek s konca poglavja o »slepi pegi pri Heideggru« (od »Doslej opisana ...« do ».. neupravičen.«): Najprej zvemo, da jaz nahajam kot »slepo pego« Heideggra **»izriv telesa«,** nato sledi kritika: o izrivu telesa je mogoče govoriti zgolj v polju razlike telesno/netelesno, torej polju metafizike, zunaj te razlike »telo kot telo sploh ne izstopi, ne more postati tema«, ker pa Heidegger — kot dopuščam tudi jaz — prebije polje metafizike v njeno bistvo, pač ne moremo govoriti o »izrivu telesa«. Kar tu najprej pade v oči, je popolna **vnanjost** tega postopka: Urbančič sploh ne pove, **v čem** vidim »izriv telesa« pri Heideggru, to frazo vzame — če naj uporabim njegove lastne besede — kot »pomen-po--sebi ... brez **svojega** konkretnega pomenskega horizonta«, tj. **neposredno** — brez konkretne interpretacije — preskoči na obče vprašanje metafizične razlike telesno/netelesno.[8]

Ali, morda še lepši primer postopka, v katerem so odlomki »vzeti kot pomeni-po-sebi in zato nesmisli, saj so brez **svojega** konkretnega pomenskega horizonta brez smisla; samo v svojem pomenskem horizontu, ki je v vsakem tekstu svojski, pomenijo, kar pomenijo, in jih lahko razumemo, če jih razumemo«; vzemimo celoten predpredzadnji odstavek poglavja Razsvetlitev temne strani meseca (od »In še zadnja ...« do »na vsakem koraku.«). Očitek je v tem, da — tudi če abstrahiramo od spornosti filozofskega dometa dojetja gogorice na ravni »zavržka«, »ejakulata«, »označevalne verige« — le-to »brez rezerve« ostane v polju Aristotelove definicije govora kot znaka, da si torej pojmovanje, ki trdi, da je preseglo celoto metafizike, pač od nje ne bi smelo sposojati temeljnih pojmov in sklopov.

Zelo preprost postopek! Tako bi lahko npr. mimogrede opravili s Heideggrom: Mar Heidegger ne govori o tem, da »zven tišine«, njegova **Gestimmtheit** (usodni/usojeni zasnutek **smisla** biti) »rabi smrtno govorjenje in njegovo po zvenevanje«, ki se explicite veže na »fenomen telesa«? Mar potemtakem tudi tu ne gre za telesni, »materializirani izraz«, ki ga »rabi« sam »smisel«? Mar ne ostanemo znotraj metafizične razlike telesno/netelesno? itd. itd. Seveda je ta postopek čisti nesmisel, toda **isto** stori Urbančič: »Tematična ali netematizirana predpostavka razumevanja govora kot izraza/odraza, »ejakulata«, simbolnega, označevalne verige itd. je razumevanje človeka kot enotnosti, enote telesnega in ne-telesnega, animal rationale.« Toda ta zenačitev izraz-odraz = simbolno = iztrebek (tj. zavržek) itd.. vsebuje dvojno nedopustno zmedo: 1. ob izrazih »ejakulat«, »iztrebek« postopa pač po vnanji analogiji, tj. »ejakulat«, »iztrebek«, mar povsod tu ne gre za povnanjenje/materializacijo/objektivacijo, mar se povsod nekaj 'notranjega' ne povnanji/materializira v obliki ejakulata, iztrebka? Mar torej ne gre še vedno — v temeljnem ustroju — za »materializirani izraz«? 2. ob izrazih »simbolno«, »označevalna veriga« itd. gre pač za temeljne besede metafizičnega dojetja govorice. Tako smo vnovič 'opravili' s stvarjo, **ne da bi nam bilo sploh treba tematizirati temeljni domet, pomensko polje tega, kar pri Lacanu nastopa kot »označevalec«, »Simbolno«.**

Kajti — kot mora dobro vedeti sam Urbančič s svojim poznavanjem hermenevtike — besede **nikoli** nimajo pomena-po-sebi, iz uporabe **besed** »Simbolno« itd. prav tako malo sledi odločitev o metafizičnem značaju miselnega sklopa, kot npr. iz Heideggrove uporabe **besede** »bistvo« (npr. »bistvo metafizike«) odločitev o metafizičnem značaju njegove misli. Tako kot skuša Heidegger — ker pač ve, da metafizika ni v **besedah kot takih,** marveč v **polju, ki jih nosi** — nekatere besede, ki sicer nastopajo kot ključne besede metafi-

[8] Poleg tega je njegova trditev, da zunaj metafizične razlike telesno/netelesno »telo kot telo ... ne more postati tema«, zelo sporna. Sam Heidegger npr. pravi: »Fenomen telesa je najtežji problem. Semkaj spada tudi ustrezno dojetje zvena govorice ...« (Heraklit); tu je že a priori — brez tematizacije miselnega horizonta teh stavkov — jasno, da Heidegger telesa **ne** misli znotraj **metafizične** razlike telesno/netelesno.

zike, privesti do tega, da bi spregovorile zunaj tega polja (npr. **bistvo**), skuša tudi Lacan ob besedah »označevalec« idr. sprostiti nekaj v celotni metafizični misli govorice kot **znaka,** izraza/odraza itd., spregledanega.

Jedro stvari je torej v tem, da — navidez paradoksalno povedano — 'Urbančič ne bi imel prav, tudi če bi imel prav': ker sploh ne pride do polja, v katerem bi se odločilo o 'pravilnosti' ali 'nepravilnosti'. Tudi če bi njegove trditve dobesedno vzeto 'držale' (če bi lakanovski subjekt 'res' ostal objektivni subjekt), pa to pri Urbančiču ni razvito, ostanejo to gole trditve.

Skratka, to, kar Urbančič pove o Lacanu, je — kot bi rekel on sam — **popolnoma nezavezujoče.**

Zato se seveda ne smemo začuditi, če Urbančič pri meni najde »maniro«, ki »v isti sapi kopiči skupaj odlomke misli, dele stavkov ali celo posamezne besede iz najrazličnejših Heideggerjevih ravnin spraševanja«, če se mu dalje kaže, da to »spravljanje skupaj in obračunavanje odlomkov iz najrazličnejših ravnin vpraševanja in mišljenja, najrazličnejše tematike temelji na samovolji, ki ji ni do avtorjevih intencij, ampak zasleduje **svoje** smotre«, skratka, če nahaja »historicistično preračunavanje«, vnanje-manipulativno zvajanje na vnaprej dano polje, ki je slepo za lastno vsebino obravnavanega avtorja; v tem moramo pač videti izpričevanje dejstva, da je **on sam** tisti, ki je do prave problematike Lacana, Derridaja itd. v **popolnoma vnanjem** odnosu, ki jo lahko razume zgolj iz vnaprejšnje zvedbe na klasično problematiko odnosa filozofsko-transcendentalne utemeljitve posebnih znanosti itd.: če mu namreč manjka sleherno dojetje prave problematike Lacana itd., potem pač ni čudno, če se mu stvari kažejo kot »komaj berljivo besedje popolnoma obrezsmiselnih odlomkov od tu in tam, brez najmanjšega ozira na njihov pomenski kontekst«.

Potem ko govori o falosu, simbolni kastraciji itd. »kot o krompirju, slivah, gumbih ipd.«, tj. iz popolne vnanjosti polju Lacanove misli, ki šele podeli tem pojmom njih lastno razsežnost, se seveda ne smemo začuditi, če se mu zazdi, da ga »ta (moja) »metoda« kar sama vabi v še nadaljnjo zvajanje-prevajanje«, da »nas nič ne ovira«, da ne bi Gegend zvedli/prevedli na vaginalno območje, itd. itd. — serija enačb, ki jih Urbančič tu postavi, nam predvsem pove marsikaj o tem, kaj si Urbančič predstavlja kot »psihoanalitično simptomatološko branje«: enostavno nahajanje »psihoanalitičnih ekvivalentov«, tj. prav samo to »zvajanje-prevajanje«; stvar torej, ki (kot je jasno še tako površinskemu poznavalcu »strukturalizma«) preprosto nima nobene veze s pojmom »simptomatološkega branja«, razvitem v »strukturalizmu«.

Sedaj lahko odgovorimo na vprašanje, zakaj se Urbančičev tekst 'bere kot kriminalka', zakaj zares 'teče': ker se v njem v strogem pomenu **nič ne dogodi** — bere se kot slaba kriminalka, kot dirka z enim konjem, kot pogovor, ki je v resnici samogovor, kjer seveda zato 'vse teče', saj se a priori nič ne more zgoditi, kar bi ta tok zaustavilo.

Da se v njemu ni ne dogodi, to pač pomeni, da se vse dogodi **zunaj** njega, da vse **bistveno** Urbančič že **predpostavi:** to, da je Lacanovo Nezavedno na ontični ravni zadržujoča se določenost objektivnega subjekta itd.; zato mnogokratna uporaba — na odločilnih mestih — sintagme »očitno je ...«: vse **bistveno** je že »očitno«.

Zato se tudi ne smemo začuditi, če Urbančiču — ki se sicer spušča v vsa mogoča odvečna izvajanja — na odločilnem mestu 'zmanjka prostora', če svoje odločilne teze, da »ima tudi strukturalistično nezavedno (struktura) svoj zadnji fundament v transcendentalni filozofiji« (tako kot tudi »ima psihoanalitično izpostavljanje podzavesti svoja zadnja tla« v transcendentalni filozofiji), zaradi 'pomanjkanja prostora' »tu ne more(m) podrobneje izvajati«.

Tu Urbančiču manjka strogi hermeneutični postopek tematizacije tega, kar Lacanu nastopi kot »nezavedno«, od koder se pokaže sleherna njegova vmestitev v tradicijo post-heglovskega 'filozofskega' Nezavednega prazna analogija.

(To, kar bom sedaj o stvari povedal 'pozitivnega', seveda ne bo preseglo ravni golih **napotil,** navedb nekaj bežnih opornih točk, ki pravzaprav, če jih sploh hočemo prav dojeti, predpostavljajo razvitje temeljnega polja, kar je na tem mestu ne le **materialno** nemogoče, marveč sem to že storil drugje.[9] Drugače povedano: Urbančič je toliko v lažjem položaju, ker Lacana zvede na raven pozitivne znanosti, od koder mu ni težko s stvarjo na kratko opraviti s tradicionalnimi argumenti; edini pravi odgovor Urbančiču bi potemtakem predstavljalo celovito tematično razvitje temeljnega sklopa Lacanove misli, kar je še toliko težje, ker gre za miselni način, ki je pri nas še popolnoma tuj, zaradi česar bi morali pričeti 'na dnu'.)

[9] Prim. predvsem knjigo Znak/označitelj/pismo, ki je v tisku v Mali kolekciji »Ideja«, Beograd.

Iz Schellingovih odlomkov res »že vidimo, da ima nezavedno v transcendentalizmu svoje **nujno** mesto«, toda ostane pač vprašanje, **katero** je to nezavedno, zadeva to res **»vsako možno govorjenje o nezavednem«**? Tako »ima nezavedno v transcendentalizmu svoje **nujno** mesto« zgolj iz predpostavke intelektualnega zora kot najvišjega skustva istovetnosti subjekta in objekta, intelekta in zora, zavesti in nezavednega, svobode in nujnosti, prakse in teorije itd.; tu pa »objektivna ali nezavedna določenost samega subjektivnega« nastopa vselej, je smiselna zgolj kot 'druga stran' 'subjektivne ali zavestne določenosti samega objektivnega'. Po tem Schellingova identitetna filozofija še vedno ostane zavezana transcendentalni misli v strogem pomenu — odločilen prelom nastopi šele pri poznem Schellingu, v njegovi kritiki Heglove »negativne« filozofije, kjer se kot tisto 'pozitivno', nezvedljivo na'negativnost' uma, afirmira brezno 'božanskega', pra-volje, ki šele porodi **logos,** um/besedo.

Post-heglovski filozofski pojem Nezavednega (prvič razvit pri Schellingu, do svoje izpolnitve pa pride pri Schopenhauerju in Nietzscheju) je pravzaprav sinonim za samo **voljo,** za bistvo subjektivnosti kot voljo (do moči), za voljo v njeni brez-umnosti; ne v pomenu gole ne-umnosti, marveč tako, da — kot je pravzaprav na nekem mestu stvari razvil že sam Urbančič — logos, umni govor, zgubi (s Heglom) svojo ontološko konstitutivno vlogo, vlogo nosilca, medija (ontološke) resnice, da nastopi kot drugotno, postavljeno **sredstvo** samorazvoja in stopnjevanja te volje, ki se je v njeni izvirni razsežnosti ne da omejiti na umnost, katere koren leži v breznu tistega 'temnega', 'realnega', 'gonskega' (Nietzsche: dioničnega), katere površinska pena je skladnost in mir 'idealnega', 'racionalnega' (Nietzsche: apoloničnega).

Imamo torej instanco volje kot »produkcije«, ki jo njena racionalna re-prezentacija re-prezentira vselej na potvorjen način, tj. kjer je zgubljena samorefleksijska samorazvidnost miselnega cogita.

Prvič je ta korak — kot že rečeno — klasično izpeljan pri Schellingovi kritiki Heglove filozofije kot zgolj »negativne« filozofije, nato imamo Schopenhauerjevo interpretacijo Kantove stvari na sebi kot slepe volje (ki ji s tem vzame pri Kantu še prisotni značaj volje kot praktične, umske volje, tj. volje, ki je svobodna prav po tem, da se (svobodno) podreja samopostavljenim umskim nravnim zakonom). Končno Nietzsche, ki sleherno navidez samostojno dejavnost uma/besede razreši v nezavednem 'računu' volje do moči.

Nedvomno je Freud na ravni svojega samorazumevanja ostal v polju, ki ga kot takega tematizira orisani post-heglovski filozofski pojem Nezavednega (lahko bi celo navedli njegovo eksplicitno naslonitev na Schopenbauerja). In nedvomno ostane v tem polju tradicionalno dojetje psihoanalize, ter tako tudi tisto, kar Urbančič ponuja kot »Lacan-Žižkovo teorijo«: spopad površinskega/ /simbolnega jaza z realnim subjektom/telesom, kjer je površinski/simbolni jaz zgolj površinsko 'sredstvo' v 'ekonomiji' nezavednih nagonov, kjer gre torej pravzaprav za samo-spopad teh 'nagonov' (Erosa in Thanatosa).

Lacan pa tukaj popolnoma menja polje; domet te premene lahko izstavimo zgolj v soočenju s celoto tako pred- kot postheglovske subjektivnosti:

Temeljna podoba, v kateri v novoveški subjektiviteti zavlada jezik, je v tem, da je jezik dojet kot 'živa govorica', živi proces dejavnosti duha, subjektove samodejavnosti, samoposredovanja, kjer je sicer govorica (lahko) nezvedljivi medij, medij 'posredovanja', brez katerega sama 'notranjost' žive subjektivnosti ne obstoji, toda vseseno govorica, ki jo mora 'živi subjekt' obvladovati, jo stalno 'oživljati' itd., brez česar — kot temu pravimo — 'mrtva črka zavlada nad živim duhom'. Govorica nastopa kot (lahko primarna, lahko zaobsežena v širšo opredeljujočo osnovo, npr. produkcijo) samoposredujoča objektivacija 'duha'. Tisto 'notranje' je lahko seveda 'duh' v pomenu subjekta kot samoposredujočega se pojma, lahko so to subjekti družbene prakse, lahko je to volja do moči, lahko je to tisto 'realno' kot 'tostranski, telesni subjekt nagonov' itd.

Lacanov 'napad' na Descartovo formulo **cogito ergo sum** pa ne le ne ostane v nakazanem polju post-heglovskega filozofskega Nezavednega, marveč — hkrati s 'klasičnim' transcendentalnim subjektom samorefleksije — spodbije samo to polje, v kolikor — kljub nakazanemu obratu — še ostane zavezano pri Descartu prvič tematično razviti novoveški subjektivnosti; spodbije z izstavitvijo subjektove razsrediščenosti: Lacan izstavi ekscentričnost tistega **sum** glede na **cogito,** pri čemer pod **sum** ni za razumeti 'tisto, kar subjekt v resnici je' v pomenu 'realnega telesa, nagonov' itd. v razliki do **cogita** kot »površinskega simbolnega jaza«, vselej jezikovno posredovanega (samo)zavedanja, marveč samega subjekta **označevalca** v razliki do subjekta označenca.

Ta subjekt pa je »podvrženi subjekt (le sujet assujetti)«, subjekt, nad katerim 'zavlada črka', ki ni 'svoje lastno središče', obvladujoče gibanje svojega lastnega posredovanja. Toda mar prav to ne pomeni, da gre za subjekta, nad

katerim 'zavladajo lastne objektivacije', za — po merilih te misli 'žive' subjektivnosti — 'odtujenega' subjekta? In mar ni ta subjekt prav po tem znova zavezan novoveški subjektivnosti?

Zares bi šlo za to (v Lacanovem pomenu) imaginarno/zrcalno odtujitev, če bi subjekt, ki je odtujen, bil imaginarni jaz, subjekt označenca, nad katerim bi zavladale njegove lastne objektivizacije — če bi torej edini Lacanov korak ob izstavitvi subjektove razsrediščenosti bil v tem, da pokaže, kako je 'klasični' novoveški subjekt (samo-)spregledano vselej že obvladan z razsrediščenim Drugim. (In tako Lacanov korak tudi razumejo običajne kritike s stališča marksizma, ki mu očitajo, da pristane na prevlado odtujene 'jezikovne substance' nad 'živo subjektivnostjo'.) Toda Lacanu gre predvsem za to, da bi pokazal, kako se v tej 'prevladi črke nad duhom', autonomiji označevalca glede na označenca, evocira/vpiše nek subjekt, ki je radikalno razsrediščen glede na subjekta označenca — subjekt, ki ga a priori ne more zaobseči raven novoveške subjektivnosti. In ta subjekt, subjekt označevalca, eksistira zgolj skozi svoj vpis/eevokacijo v 'autonomiji' označevalne verige glede na označenca ali referenta, tj. v meri, v kateri govor prekoračuje raven izraza/odraza.

V vsem, kar je s stališča neposredne 'vsebine', izrečenega, goli 'stilski' presežek, se šele evocira subjekt, ki govori. Toda če rečemo, da se prav v 'autonomiji medija (točneje: tistega, kar bi moralo biti zgolj medij) glede na pomensko intenco', v vsem tistem, kar se s stališča 'ekonomičnosti izraza' itd. kaže kot ne-ekonomičen presežek, povedano v terminologiji teorije informacij: redundanca ali šum, vpiše subjekt, ki govori, tedaj tega ne smemo vzeti na klasični način, kot dokaz globlje 'pomenske intence', ki v »označevalni površini« prihaja na dan v tem, kar se s stališča neposredno-izrečenega kaže kot 'presežek', marveč moramo to 'autonomijo označevalca' vzeti radikalno in dobesedno: samo vselejšnje lebdenje označenca, tj. dejstvo, da pomen vselej presega čisto dobesednost, da vselej so-prinaša neizrečeno polje, da je govorici že izvirno lastna možnost, da 'z nečim povemo nekaj drugega' itd., je utemeljeno v autonomiji **označevalca** glede na označenca (ali referenta).

Zato se tudi 'definicija' — ena izmed 'definicij' — označevalca glasi: označevalec je odskok od 'vsebine' neposredno izrečenega.

Tu pridemo do tistega, kar pri Levi-Straussu nastopi kot MANA: dejstvo, da v govorici pomen vselej sega preko dobesedno-izrečenega itd. Ponavadi se v tem vidi ravno dokaz 'autonomije' **označenca** glede na »označevalno površino«, tj. učinek dejstva, da je domet, pomensko polje določene besede, odvisno od vsakokratne **pomenske** celote, ne pa neposredno zasidrano na njeno »označevalno površino«: saj tudi pravimo o branju, ki spregleda vsakokratni pomenski horizont, ki npr. govori o »energiji« ali »entelehiji« pri Aristotelu in Leibnizu, kot da gre za isto stvar, da se drži zgolj 'mrtve črke', kajti v obeh primerih je ista prav in zgolj gola »označevalna površina«. (Najmanj, kar bi k temu lahko pripomnili s stališča označevalne analize, je: **znak** (»označevalna površina«) je res isti, ni pa isti **označevalec** kot 'križišče razlik', splet diferencialnih potez; v istovetnosti znaka **entelehija** gre prav za fetišistično zastrtje označevalne razsežnosti.)

Lacan pa vidi v tej vselejšnji 'metaforičnosti' pomena, v tem, da 'z nekaj rečemo nekaj drugega', **obratno** učinek 'autonomije' **označevalca** glede na označenca.

Ne gre torej zgolj za to, da se pokaže, kako je subjekt, ki ga novoveška misel jemlje kot samoposredujočo se oporo, živo silo posredovanja lastnih objektivacij, vselej že obvladan s 'strukturo' kot drugim, marveč za to, kako se v 'autonomiji' govorice, označevalca, glede na govorico 'oživljajočo' subjektivno 'pomensko intenco' itd. šele vpiše subjekt izjavljanja. Ne gre za to, da se pokaže, kako je **govoreči** subjekt, tj. subjekt, ki ga novoveška metafizika jemlje kot središče lastnega govora, oživljujočo 'sredino' govornih objektivacij, 'v resnici **govorjeno** bitje', marveč kako je 'pravi' subjekt izjavljanja, subjekt označevalca, glede na tega imaginarnega subjekta vselej že razsrediščen.

Isti premik kot 'na strani subjekta' moramo seveda storiti 'na strani govorice', kajti gre za isto stvar: Tako kot je subjekt izjavljanja/označevalca radikalno razsrediščen glede na subjekt izjave/označenca, je tudi **označevalni** »proces izjavljanja« radikalno razsrediščen glede na tisto, kar Urbančič imenuje »označevalna površina«, tj. **znakovni** »proces izjave«. **Ne gre** torej za to, da se pokaže, kako je »označevalna površina«, ki na ravni novoveške subjektivnosti nastopa zgolj kot objektivacija/strdina dela subjektovega samoposredovanja, tista, ki pravzaprav, 'v resnici', vlada, marveč za to, kako je ta znakovna izjavna površina zgolj fetišistično/imaginarni učinek nezvedljivo razsrediščenega procesa izjavljanja, označevalca.

Celoto odnosa **subjekt/znak,** ki pade v polje metafizičnih razlik notranje/ /vnanje, vsebina/izraz, živo/mrtvo, označenec/označevalec (kot dela znaka), od-

nosa, v katerem znak nastopi kot objektivacija samoposredovanja subjekta kot 'bitja, ki govori', je torej treba vzeti kot imaginarni/fetišistični učinek odnosa **subjekt/označevalec,** v katerem je subjekt 'govorjeno bitje', v katerem 'mrtvo (črka) vlada nad živim', v katerem je subjektovo lastno mesto glede nanj samega razsrediščeno, tj. je Drugi.

Zgolj to je vsebina Lacanovega pojma »Nezavedno, »struktura« itd.: 'avtonomni' red črke, označevalca, v katerem 'je govorjen' »podvrženi subjekt«.

»Razsrediščenje« subjekta meri na to, da je subjekt, preden je subjekt 'označenca', v aktu samorefleksije (samo)vzpostavljeni cogito, subjekt, ki **govori,** vselej že subjekt 'označevalca', »sujet assujetti« (podvrženi subjekt)[10], subjekt, ki **je govorjen.**

»Zunanjost diskurza je središčna, ta distanca je notranja.«[11] **Drugi** (z velikim D) kot subjektovo razsrediščeno mesto pomeni prav to, da ne obstoji 'drugi od drugega', njegova 'zunanjost'/distanca glede na subjekta je 'notranja'/ /središčna: ne obstoji 'drugi od drugega', tj. ne obstoji vnanja distanca do drugega, kjer bi mi bili njegovo 'drugo', njemu v objektivni distanci zoperstavljeni subjekti. **Drugi** pomeni prav to, da »ne obstoji meta-govorica« (Lacan), pod čemer ni za razumeti (zgolj) meta-govorice v običajnem, formalno--logičnem pomenu besede, marveč gre za sam govor **o** . . ., govor, ki sega 'preko' k zoperstavljeni stvari in nas same izvzame temu, o čemer je govora, torej govor, v katerem nismo mi sami so-postavljeni v vprašanje, govor, v katerem obstoji abstraktna razlika med mestom, od koder govorimo, in mestom tistega, o čemer je govora.

Drugače povedano: ne gre za 'objektivnost', dostopno v objektivizirajočem pogledu, ki predpostavlja pozitivistično razliko med mestom, **od koder** mi sami govorimo, in mestom tistega, **o** čemer je govora. Gre obratno za »Drugo Sceno, kamor se vmešča zamračeni (éclipsé) subjekt, od koder govori, za kar govori«[11], za »subjektovo transcendentalno mesto«, kot pravi — seveda v neprimerni govorici — Lacan.

Toda: Mar meta-jezika ne prebije že filozofska **samorefleksija?** Mar ne gre v nji prav za ujemanje tega, **o** čemer je govora, s tistim, **ki** govori, za ujemanje subjekta izjave s subjektom izjavljanja, za obrat subjekta nase? za izstavitev mesta, **od koder** govori subjekt, in ki ga le-ta spregleda v naperjenosti k tistemu, **o čemer** je govora?

Samorefleksijski obrat-nase že nastopi kot redukcija subjektovega vpisa v razsrediščeni označevalni artikulaciji, Drugem; to je tisto, česar ne more prenesti novoveški subjektivizem, naj gre za pred- ali post-heglovsko subjektivnost: da šele razsrediščenost, nošenost z Drugim, vzdržuje subjekta v njegovi eksistenci.

Zato se Lacanov 'očitek' filozofski refleksiji glasi, da je **ona** tista, ki pravzaprav vselej že zgubi strogo eksistencialni značaj svoje vednosti: Filozof je lahko v dejanju dvoma nad ontičnim, ki nas pripelje do ontološke gotovosti, »rekel '(jaz) nimam prav' edinole potem, ko je postavil svoj 'jaz' in njegovo postavitev na varno, izven aktualne smrti, kot da obstoji le končna (finale) smrt ali katerokoli 'vrhovno dobro', ki naj se ga priznava ali želi. . . . Če psihoanalizirati resnično pomeni naučiti se umreti . . ., tedaj obstoji v tem 'naučiti se' vsa nevarnost ,s katero zaznamuje 'progresistična' zahodna civilizacija vse, kar zadeva uk: da se učinek resnice v nji pogrezne v vednost; **nevarnost, da se naučimo zgolj vedeti o smrti, ne pa sposobnosti umreti,** kar zahteva, da se sami postavimo v to zadevo . . . In če ni malo ljudi, ki izidejo iz psihoanalize tako celi, ne bomo si drznili reči tako nedotaknjeni, tedaj predvsem zato, ker obstoji velika razlika med umreti — se pravi živeti prekoračitve, »vsprejemati«, imeti v sebi prelome — in med biti pokojen ali definiran (četudi kot analitik), se pravi v vednosti; v skrajni točki »biti na tekočem«. Pravtako kot obstoji razlika med tem, da smo zmožni reči »nimam prav«, **da bi** rekli, da **smo** resnično **po krivem,** in tem, da damo vedeti, da obstoje zmote in da smo nedotaknjeni, vsenaokoli celi: to je »biti sposoben priznati svoje napake«.« (L'infini et la Castration, v Scilicet 4, Paris 1974)[12]

---

[10] Prav dejstvo, da v francoščini (za razliko od nemščine) v besedi »sujet« še močno odmeva ta »podvrženost«, nam razloži, zakaj Lacan ohranja to besedo in ji skuša dati domet, ki bi prebil raven novoveškega subjekta (samo)obvladovanja.

[11] J.—A. Miller, Delovanje strukture, Problemi 136—137.

[12] Kar se tiče Freudove opombe o v analizi predpostavljeni »oazi uma«: gre preprosto za njegovo zaslepitev za lastno prakso, in takšnih izjav bi lahko navedli na kupe, tja do opredelitve psihoanalize kot prirodne znanosti o duševnih procesih. Bolj zanimivo je, kako ga prav ob izjavi, po kateri »um napreduje postopoma, sicer obotavljaje in s prekinitvami, a nezadržno« itd. izda lastni tekst: z istimi besedami Freud označi 'neuničljivost' želje.

Lacanov 'očitek' transcendentalnemu subjektu samorefleksije potemtakem ni v tem, da ga je treba razrešiti v 'objektivno' pogojenost po 'strukturah', da ostane zavezan 'subjektivni površini', marveč — skoro bi lahko rekli: obratno — da je on sam tisti, ob katerem je vselej že zgubljena strogo eksistencialna raven subjekta govora, da gre ob njemu že za 'odtujenega' subjekta, za subjekta, vzpostavljenega z imaginarno identifikacijo.[13]

Tu izvrši Urbančič odločilno falsifikacijo, ki jo — in v tem je nedvomno vrhunec ironije — v namišljenem dialogu pripiše **meni!:** »Seveda je mogoče že slutiti Žižkov odgovor na to pripombo, češ prav ta transcendentalni jaz sam je že samokastrirani (simbolni) nadomestek realnega subjekta — Želje. . . . njen subjekt (subjekt transcendentalne filozofije) je brez-bitni, ničevi (samo=)kastrat«. Gibljeno se torej v nasprotju med »realnim subjektom želje« in »zgolj simbolnim, brez-bitnim subjektom« kot sublimacijo, simbolnim nadomestkom, ki nastopi zaradi samokastracije/samopotlačitve prvega: Kot da ni pri Lacanu prav tisti glede na »površinski jaz« razsrediščeni »subjekt želje« »zgolj simbolni, brez-bitni subjekt«, 'kastrirani' subjekt, tj. subjekt označevalca.

Odločilna pa je pri tem beseda »zgolj«: **»zgolj** simbolni, brez-bitni subjekt« v nasprotju z »realnim subjektom želje«. S tem smo pri seveda tradicionalnem metafizičnem pojmu simbola kot deficientnega, drugotnega, naknadnega, nadomestnega itd. modusa prezence, ki so zgolj pridodaja neposredni /'polni' pričujočosti realne 'stvari same'.

Lahko bi rekli takole: Lacanov pojem Simbolnega kot označevalca se od tradicionalnega, v mejah znakovne metafizike zadržujočega se pojma simbola loči predvsem po tem, da ni zgolj naknaden dodatek, ki nadomešča polno pričujočost 'stvari same'[14] (tipa: 'namesto s stvarmi samimi imamo opravka zgolj s simboli') marveč da — če naj uporabimo to 'klasično', stvari neprimerno terminologijo — luknja, manko v 'simbolu' vselej hkrati pomeni luknjo, manko v 'stvari sami'.

Od tod lahko lepo pokažemo, kako v Lacanovi opredelitvi Nezavednega kot označevalca, subjektovega razsrediščenega mesta, ne gre zgolj za drugačno opredelitev, ki pa ostane znotraj v temelju istovetnega epistemološkega polja (objekta posebne znanosti):

Ta — navidez zgolj posebno-znanstvena — razlika odloči tudi o možnem filozofsko/ontološkem dometu Lacanove misli, kajti z njo se potrdi — 'klasično' povedano — ontološki domet govorice. Če namreč pred-simbolne, 'nesublimirane' realnosti preprosto **nikjer ni,** in to ne v pomenu, da je pač vsa realnost, do katere smo v odnosu, že 'kulturno'/jezikovno posredovana, marveč da odpade prav realnost kot 'podlaga', četudi nedostopna, četudi vselej odmaknjena, na kateri se vzdigujejo 'sublimacije' Kulture; če je torej vse, kar nam stopa nasproti kot »realnost«, ne le že simbolno 'posredovano', marveč če je sama »realnost« kot taka, tista najbolj samoumevna 'vnanja realnost', šele vzpostavljena s Simbolnim, potem je lahko predsimbolna realnost zgolj tisto, kar Urbančič imenuje »ništrc«. Drugače povedano, tisto 'zadnje', do česar pride Lacan, ni Nezavedno v pomenu predsimbolne realnosti, realnega subjekta, ki bi se s simbolizacijo sublimiral ,marveč prav 'simbolna kastracija', Zakon/Simbolno.

Tisto 'zadnje' torej ni 'realni objekt želje', nedosegljivi 'falos', od katerega bi nam bile dostopne zgolj 'sublimacije', simbolni nadomestki, marveč je tisto 'zadnje' res 'falos', toda 'falos' kot sam čisti označevalec/razlika, sovpadajoč z Zakonom/Prepovedjo.

Ta **zguba** — ki, kot že rečeno, ni zgolj zguba nedosegljive 'stvari same' v pomenu predsimbolne, nesublimirane 'realnosti', marveč hkrati zguba sredi same 'realnosti', tj. manko, ki zeva sredi same 'realnosti', ki kot tak **šele odpira 'realnost'** v pomenu znotrajsvetno-bivajočega — ta zguba je tista, katere skustvo 'definira' pozicijo analitika.

Zguba, ki potemtakem ni zguba **nečesa** ('bivajočega'), marveč določena 'distanca', ki je **neprekoračljiva,** 'onstran' katere je zgolj »ništrc«, ne pa nenačeta polna pričujočost 'stvari same' tj. ki kot zguba šele 'odpira svet'.

In brezno te zgube je tisto, na kar meri v »strukturalizmu« tematizirana 'arbitrarnost'/diferencialnost označevalca, njegova 'autonomija'; tj. brezdanjost, brezopornost, kar je potemtakem treba strogo ločiti od že pri Aristotelu kot samoobsebiumevnost sprejete arbitrarnosti znaka.

---

[13] Uporaba 'odtujitve' je na tem mestu seveda prav tako »lucus a non lucendo« kot Heideggrova uporaba 'humanizma': kajti tisti 'neodtujeni' subjekt Simbolnega ni samopričujoči subjekt kot sredina, obvladujoča lastno samoposredovanje, marveč prav **razsrediščeni** subjekt.

[14] Četudi kot tak nezvedljivi medij samoposredovanja, skozi katerega se šele vzpostavi ta 'stvar sama' (npr. samopričujoča misel).

'Skustvo', ki 'definira' analitika, tisti 'presežek' nad ostalimi ljudmi, torej ni v tem, da bi analitik 'več vedel' od njih, da bi npr. pač 'poznal Oidipov kompleks, nezavedne mehanizme, ki obvladujejo subjekte za njihovimi hrbti' itd., marveč zgolj 'skustvo' tega 'manka v Drugem', arbitrarnosti/diferencialnosti označevalca. Analitika ne utemeljuje vednost, marveč skustvo 'nevednosti'; ne njegove lastne nevednosti, marveč 'nevednosti samega Drugega'. Skustvo tega, kako je Drugi **označevalec,** tj. arbitrarni/diferencialni red, skustvo brezopornosti/brezdanjosti označevalca; skustvo torej, ki je — ker gre za označevalca kot subjektovo lastno razsrediščeno mesto — strogo 'eksistencialne' narave. Zato sleherna omejitev 'predmeta' psihoanalize na objekt pozitivne znanosti že spregleda razsežnost te 'zgube', »pra-potlačitve«

Od tod pa je jasno, da ravni označevalca kot Drugega **a priori** ni mogoče skusiti iz »astronomskega pogleda«, objektivne distance (posebnega znanstvenika), ki sebe izvzame 'stvari sami':

Prav s tem objektivističnim 'nesporazumom' »diskurz nezavednega ali želje postane diskurz o nezavednem ali o želji. ... Eno najučinkovitejših sredstev zagotovitve tega sestopa je **označitev** (désignation).« Skoznjo postane »nezavedno skupek, ki je označljiv in torej brez učinka na tistega, ki ga lahko označuje, razmejuje, ki naj bi ga vedel; označljiv in prost konteksta, v katerem se označuje, torej objekt »znanstvene« obravnave.« (L'infini et la Castration)

Analitična interpretacija ne 'stopi za hrbet' subjektu v tem pomenu, da njegovo eksistencialno samorazumetje zvede/razloži v objektivnem/pozitivnem polju znanstvene vednosti, marveč 'stopi za hrbet' zgolj subjektovi imaginarni 'krpariji' in prinese na dan označevalne verige, v katerih je subjekt šele resnično 'postavljen v vprašanje', tj. v katerih je prebita znakovna raven meta-govorice.

Drugače povedano: prav po tem, po čemer se zdi, da nas interpretacija postavi v objektivno distanco do stvari, o kateri je govora, tj. po čemer se zdi, da interpretiramo iz gibanju 'stvari same' izvzete pozicije, po čemer se zdi, da interpretacija ostane 'zgolj interpretacija' v pomenu vnanjega zvajanja/prevajanja, ki zgreši lastno raven eksistencialnega samorazumetja svojega 'objekta', prav po tem je interpretacija vključena v 'stvar samo'. To pa zato, ker je že 'stvar sama' odmik od 'stvari same', arbitrarni/diferencialni red, sredi katerega zeva luknja, tj. v nekem — ne zgolj 'širšem', 'prenesenem', 'približnem', marveč celo bolj strogem — pomenu **interpretacija:** sama želja v svojih »nezavednih re-prezentacijah« pravzaprav vselej že 'interpretira'.

Zato še zdaleč nismo na ravni 'lažnivega kljukca', če rečemo, da je interpretacija najvišja možnost same želje, ker je že sama želja v temeljnem pomenu interpretacija.

Problem »lažnivega kljukca«, ki muči Urbančiča ob psihoanalizi: če hočemo zatrditi istovetnost subjekta, ki je tematični predmet psihoanalitične teorije, z nami samimi kot nosilci psihoanalitičnega razumevanja, se zapletemo v nesmiselna protislovja, kajti od kod nam tedaj zagotovilo, da tudi **mi sami** nismo zgolj »simptom«, »površinski simbolni jaz«, ki je vselej načeloma (samo—) prevaran?; ta problem ima smisel zgolj, če korak ob subjektovega neposrednega samorazumetja k psihoanalitični interpretaciji razumemo kot objektivirajočo razlago/zvedbo neposrednega samorazumetja.

Da pa je bila — tudi pri samih analitikih — dojeta kot pozitivno-znanstvena razlaga, razlog temu leži pač v vladavini novoveške subjektivnosti, ki se ji sleherna afirmacija subjektove razsrediščenosti kaže kot njegova 'objektivacija'; zato so tudi — obratno — vsi poskusi, dati analitični teoriji filozofski domet, ki ne dosežejo Lacanove ravni, vključno z Lorenzerjem, ki ga omenja Urbančič, morali reducirati to razsrediščenost subjekta; v najboljšem primeru, tj. pri Habermasu in Lorenzerju, jo dojamejo iz heglovske problematike samoodtujitve/samorazcepa, kjer je **Es** reificirani del Jaza, ki ga jaz potlači/objektivira, ne pripozna kot svojega lastnega, zaradi interiorizirane družbene represije, in ki se ga ukine/razreši v samorefleksiji, s katero se jaz pripozna v svoji reificirani objektivaciji, tj. spravi s sabo, pripozna potlačene želje itd. za svoje lastne.[15]

Pozicijo analitika bi lahko natančneje začrtali takole: Filozofija/metafizika se definira z dvomom nad svetom ontičnega, ki nas pripelje do ontološke resnice.

Ali: z dvomom nad vednostjo, ki se zadržuje v abstraktni razliki med mestom, o katerem govorimo, in mestom, od koder govorimo, pridemo do ontološke resnice kot resnice samega tistega 'transcendentalnega' mesta, od koder govorimo mi sami in o katerem zato ni mogoč noben vnanji 'dvom',

[15] Zato tudi — mimogrede — ostanejo pri zenačitvi potlačitve z izključitvijo iz govorice, tj. javne 'jezikovne igre', z desimbolizacijo; zato jim tudi kot instanca simbolizacije nastopi zgolj (zavestni) jaz.

ker manjka prav tista stvari sami izvzeta distanca, iz katere bi lahko o stvari 'dvomili'. Tako pridemo do tiste trdne 'oporne' točke, od katere abstrahirati je v strogem pomenu **nesmiselno**: npr. Marx — kot je s klasično jasnino izpeljano v Pariških rokopisih — do totalnosti družbenega produkcijskega procesa.

Pozicijo analitika pa dosežemo, ko 'zdvomimo' nad samo ontološko resnico, tj. ko skusimo brezopornost/brezno samega mesta resnice, mesta, od koder govorimo, ko skusimo njegovo 'označevalskost'.

Tu Urbančič vnovič odločilno zgreši celotno zastavitev, ko korak iz filozofske/metafizične 'krparije' k Lacanu dojame kot »razsvetlitev temne strani meseca« v pomenu zvedbe na pozitivno polje vednosti objektivne znanosti, ki se ga neupravičeno univerzalizira v 'psihoanalitizem': »Razloženo in zvedeno je tu vse, kar je sploh mogoče vprašati.«

Tu se Urbančiču spet maščuje spregledanje ravni označevalca, tj. dejstva, da je že tisti nezavedni, razsrediščeni subjekt subjekt označevalca, ne pa predsimbolni »realni subjekt« — kajti da je že ta subjekt subjekt označevalca, pomeni, da že tu — ker je pač sam nastop Simbolnega, reda označevalca, 'zguba', nastop neprekoračljive meje (neprekoračljive zato, ker je, kot že rečeno, 'onstran' nje zgolj »ništrc«) — vlada »pra-potlačitev«.

Strogo je treba razlikovati potlačitev od pra-potlačitve: potlačitev je potlačitev označevalca, pra-potlačitev pa je sinonimna s samim nastopom označevalca, Simbolnega, Zakona itd. Označevalec ni pra-potlačen, on sam je pra-potlačitev, in vprašanje po tistem, kaj je s pra-potlačitvijo potlačeno, ali — druga plat istega — kaj je 'razlog' pra-potlačitve, je strogo vzeto nesmiselno vprašanje; v lakanovskih terminih povedano: »razkriti, razložiti in zvesti« **to** »pra-potlačitev«, sam nastop Simbolnega, tj. najti 'razlog (simbolne) kastracije', bi pomenilo prekoračiti ono neprekoračljivo mejo, torej nastop »ništrca«.

Zato tudi Lacanova misel — v odnosih do filozofskih sklopov — ni njih (vnanje) zvajanje na objektivno/pozitivno 'psihoanalitično' vednost (npr. o »duševni strukturi človeka«), marveč obratno — izhajajoč iz orisanega skustva manka, brezdanjosti/brezopornosti samega 'transcendentalnega' mesta, od koder govorimo — izstavlja, kako filozofski/metafizični zasnutek vselej 'krpa' to brezdanjost/brezopornost mesta od koder govorimo

S tem pa je zamajan Urbančičev očitek vnanjega zvajanja/prevajanja: Urbančič hoče seveda ob tem očitku reči dvoje: 1. da Lacanova misel sploh ne doseže ravni filozofije in je zato njen odnos do filozofije nujno odnos vnanjega zvajanja/prevajanja, 2. da — tudi če bi Lacanova misel imela filozofski domet — ne bi zadela Heideggrove misli, ker se Heideggrov prodor k »bistvu metafizike« od doslejšnjih metafizik/filozofij razlikuje po tem, da je šele on misel izpolnjene **zgodovinskosti.** Skušajmo to nekoliko razložiti: vsaka doslejšnja filozofija je sebe dojela kot neposredno dojetje 'stvari, kakršne so', je ostala slepa za zgodovinskost lastnega temeljnega zasnutka, iz katerega je razumevala celoto bivajočega. Zato je pravzaprav vsaka velika filozofija spregledala **ostale** velike filozofije v njih lastnem polju: Aristotel ob Platonu, Hegel ob Kantu, Schopenhauer ob Heglu, vsi ti pravzaprav že vse ostale filozofeme ugledajo iz polja ne zgolj 'lastne misli' v osebnem pomenu, marveč iz polja lastne zgodovinske določenosti/uglašenosti.

Heideggrov korak pa ni toliko v tem, da bi prešel iz 'nepravnih' metafizičnih opredelitev človeka, biti itd. h 'končno najdeni pravi' opredelitvi, marveč predvsem v tem da bi sprostil samo dopuščanje teh (različnih) zasnutkov pomena biti. Heidegger hoče — metafizično rečeno — vnesti zgodovinskost v sam absolut; opredelitev človeka: »tu-bit«, »pastir biti«, opredelitev bistva/dopuščajočega kot »dogodka«, opredelitev 'stvari same' kot jasnine, reka itd. ni na isti ravni z različnimi metafizičnimi opredelitvami človeka, biti itd., torej zgolj 'še ena' epohalna določenost/uglašenost odnosa človek/bit, marveč je premik v samo te epohalne opredelitve dopuščajoče polje. Tudi če bi — torej — Lacanova misel imela status filozofske teorije o subjektu, bi bilo treba šele pokazati, da ne ostane zgolj na ravni določenega metafizičnega/filozofskega zasnutka, ki je nujno slep za lastno polje ostalih zasnutkov, da torej doseže Heideggrovo raven zgodovinskosti.

Ta očitek je zamajan zato, ker — kot smo skušali nakazati — Lacanova misel ni niti pozicija ontične, pozitivno-znanstvene vednosti, niti pozicije ontološke, filozofske resnice.

Stvari bi morali nadaljevati k lakanovski istovetnosti Zakona/Prepovedi z željo, tj. pokazati, kako ta sklop ni utemeljen v post-heglovskem odnosu volje do samopostavljenih zaprek, ki ji ornogočajo stopnjevanje moči itd. itd. Potrebno je predvsem trdo teorijsko delo, ki ne naseda navidez 'evidentnim', 'eksplicitnim' Freudovim izjavam (npr. da je ubeseditev istovetna s prehodom v zavest).

Tu se bomo ustavili; naj bo dovolj, če nam je uspelo vsaj nakazati, kako se Lacanova misel preprosto giblje povsem v drugi smeri od monstruma »Lacan-Žižkove teorije«; kako je torej ta čudna »teorija« Urbančičev popolnoma nezavezujoči konstrukt.

Če pa se v tej Urbančičevi 'kritiki' strogo vzeto **nič ne dogaja**, kaj ga je potemtakem **gnalo** vanjo?

Tu se moram samokritično — a ne v smeri, ki jo nakazuje Urbančič — obrniti proti obravnavanim mojim spisom, predvsem proti trojici Temna stran meseca, ki ostane — ne 'preveč', marveč obratno — **še premalo** 'strukturalistična'. In to — ta nikakor zgolj vnanja še klasično filozofska terminologija, nedorečenosti v interpretaciji Lacana, vsa popuščanja 'predstrukturalistični' ravni' v samem načinu predstavitve in razvijanja snovi — je bržkone Urbančiča pognalo k stvari: V teh mojih spisih je končno — ob siceršnjem totalnem nepoznavanju in nerazumevanju strukturalizma — našel delo, kjer se mu je zazdelo, da se stvar da zvesti na doslej že znano problematiko ('posebne znanosti in njih filozofska utemeljitev' itd.) ter tako z njo 'na hitro opraviti'.

Kajti presenetljivo je, kako malo pove Urbančič o samem strukturalizmu, o samem Lacanu itd.: če odštejemo npr. popolne **nesmisle** o Lacanu, se vsi argumenti (vsi, ki imajo določeno težo) sploh ne nanašajo na strukturalizem, Lacana itd. v njih specifičnosti, marveč predpostavljajo neproblematično možnost zvedbe teh sklopov na raven že znane problematike 'posebne znanosti, ki ne misli' v nasprotju z njeno filozofsko utemeljitvijo itd. Urbančič sam pravi: »Specifičnost strukturalizma kot znanosti glede na druge znanosti znotraj okvira samih znanosti pa nas tu ne zanima«.

Urbančič bi seveda pravtako rekel, da mu ne gre za 'posebnost' Lacanove teorije, marveč za samo temeljno polje psihoanalize, izstavljeno pri Freudu, znotraj katerega ostane nedvomno tudi Lacanova interpretacija; zato tudi omeni Lorenzerja itd., tj. na »kritično teorijo« navezujoče interpretacije, katerih razlika do Lacana je jasna — pokazati hoče prav njih skupno polje, ki jih združuje kljub notranjim nasprotjem.

Ta korak k tistemu 'temeljnemu/skupnemu polju', abstrakcija od 'zgolj posebnega', je — kot seveda ve vsak hermeneutik — vselej globoko **tvegano** dejanje: **Lahko** gre za resnično zadeven pokaz nereflektiranih pred-postavk, ki še naprej opredeljujejo določeno misel kljub navideznim 'prelomom', 'obratom' itd., **lahko** pa gre za vnanjo zvedbo na polje že danega, kjer se v imenu 'abstrakcije od zgolj posebnega' abstrahira tisto **bistveno** in tako prav skozi to navidez 'globlje' razumetje, ki 'tematizira skrite predpostavke' itd., pravzaprav skuša **zatreti** domet tega, o čemer je govora.

Morda res obstoje nekatere skupne predpostavke različnih 'psihoanalitičnih' teorij (čeprav po mojem ne: iskati 'skupno osnovo' npr. Lacana, Lorenzerja, Anne Freud in ameriških teoretikov psihoanalize pomeni zgolj metanje v isti koš po osnovnem sklopu povsem različnih misli in ima prav toliko smisla kot vmestitev Nietzscheja v 'skupno osnovo' kulturilozofije s konca 19. stoletja ali Heideggra v 'skupno osnovo' »eksistencializma«: gre torej za vnanje-klasifikatorični postopek, **prave** ločnice potekajo povsem drugje, jih je treba šele 'proizvesti') — gotovo pa je to, da jih Urbančič **ne** izstavi, tj. da tisto, kar on izstavi kot temeljne poteze »Lacan-Žižkove teorije« in »moderne psihoanalize« nasploh, ni drugega kot banalizirana verzija čisto **določene** psihoanalitične teorije, tiste, s katero ima Lacan kar najmanj veze.

Ker se v Urbančičevem 'obračunu' s 'struktural-psihoanalitizmom' strogo vzeto nič ne dogodi, ga je potemtakem bržkone **prav to** gnalo vanj: njegova 'želja' je, (pokazati) da se v polju, imenovanem 'strukturalizem', **nič ne dogodi;** podvzetje, ki ga — kot sem, upam, vsaj nakazal — lahko vzdržuje zgolj najčistejši hermeneutični 'solipsizem'.[16]

Kot taka ni Urbančičeva 'kritika' nič posebnega; gre pravzaprav za variacijo v evropski misli neštetokrat ponovljenega načina, kako 'reagira' na nastop novega miselnega polja dotlej 'vladajoča' misel, kjer nikoli ne gre za pre-

[16] Posebno zanimivo razsežnost (ki mnogokaj pove o 'pomenski intenci', ki nosi sam Urbančičev spis), pa zadobe sledeči stavki: »Moderne revolucionarne teorije (neomarksizem, frankfurtska filozofska šola idr.) in levičarske revolucionarne akcije se pokažejo iz tega vidika tedaj le kot slepo zaupanje temu ničevemu subjektu akcije ... Strukturalisti, katerih teorija je pred tem obratom (tj. premislekom navezave subjekta na strukturo — S. Ž.), zato zapadajo v levičarske akcije in teorije »spreminjanja sveta«, ker ne vidijo, da je to akcija tistega ničevega, samokastriranega subjekta ...«. Upajmo le, da bodo te stavke SLIŠALA PRAVA UŠESA! (Mimogrede, za nevedneže: kdor **minimalno** pozna politično usmerjenost Lacana, Kristeve itd., seveda ve, kaj ti stavki so: **izmišljotine.**)

prosto zanikanjje 'novega', marveč vselej za njegovo 'potvorbo', zvedbo na 'staro' polje, znotraj katerega ga je seveda lahko zanikati. (Vzemimo lep primer: Husserlova zavrnitev Heideggra. Husserl očita Heideggru, da njegovo **Dasein** ostane ontični/mundani individuum, tj. da Heidegger ne razume transcendentalne redukcije; pogoj te zavrnitve je seveda potvorba/zvedba **Dasein**-a na ontičnega individuuma, potvorba, ki jo povzroči dejstvo, da sam Husserl ostane v novoveško-metafizični dvojnosti transcendentalnega in mundanega ter tako sploh ne more priti do polja, na katerem Heidegger tematizira **Dasein**.) Isto velja seveda tudi v obratni smeri — 'novo' ponavadi spregleda lastno polje 'starega'.

Kajti tu je stvari treba vmestiti v širše polje, Urbančičeva 'kritika Lacan-Žižkove teorije' je zgolj karikirani, po primitivni ravni svojih potvorb že komični, gostilniško-pivski (in po tem 'pristno naš', 'slovenski') primer 'nesporazumov', na katere naleteva polje, (od svojih nasprotnikov) imenovano »strukturalizem«. Kar nas namreč preseneti ob vsesplošni razprodaji 'kritik strukturalizma', je predvsem dejstvo, da se mu v različnih 'kritikah' pripisujejo prav protislovne, med sabo nezdružljive opredelitve: Razumevanja, ki izhajajo iz fenomenološko-hermeneutičnega polja, gledajo v njem pretežno radikalizacijo pozitivističnih usmeritev,[17] marksistične kritike mu očitajo hkrati pozitivizem (ne zgolj v temeljnem pomenu 'pristanka na obstoječe', marveč v 'šolskem' pomenu pripadnosti smeri pozitivizma) in 'hajdegerjanstvo', neopozitivistične kritike mu seveda očitajo metafizično spekulativnost. In če lahko rečemo, da so danes — površinsko, empirično vzeto — v svetu prevladujoče tri usmeritve, fenomenološko-hermeneutična, neopozitivistična in marksistična, moramo pač v tem videti učinek njegove nezvedljivosti na doslejšnja miselna polja, zaradi česar si ga omenjene usmeritve takorekoč 'podajajo druga drugi'.

Da pomeni strukturalizem dovolj 'trd (hermeneutični) oreh', nam poleg tega potrdi že dejstvo, da celo interpretacije, ki so mu naklonjene, ponavadi zapadejo lažnim identifikacijam (tako skuša Hermann Lang Lacana v jedru zvesti na Gadamerja, Anthony Wilden priporoča navezavo na neopozitivistično problematiko jezikovne analize itd.). Drugače povedano: **»strukturalizma« pravzaprav sploh še nismo začeli brati.** Če naj na tem mestu uporabimo znamenito Heglovo razlikovanja znanega in spoznanega: »strukturalizma« sploh še nismo začeli »spoznavati«, vse, kar smo doslej počeli, je bilo zvajanje na »že-znano«.

Tu bi se morali prepustiti edinemu zanimivemu vprašanju, ki ga odpira Urbančičeva 'polemika': vprašanju, ki bi merilo na **konkretizacijo vzrokov tega ne-branja,** tj. na prevlado abstraktnega odnosa 'novo/staro'. Vprašanju, kaj je za danes 'vladajoče' miselne sklope v »strukturalizmu« tako **neznosnega**.[18]

Trik se torej ni posrečil, treba bo narediti nekaj zelo preprostega: **prebrati** kakšno temeljno delo »strukturalistov«. Kajti če je iz pričujočega Urbančičevega spisa kaj razvidno, potem to, da je treba njegove zaključne besede vzeti še kako resno — da v njemu še kako vlada vnanje zvajanje, četudi pod masko 'hermeneutične odprtosti', ki tedaj deluje zgolj kot sredstvo samozastiranja in s tem omogočanja izziva k temu zvajanju.

---

[17] tipa: 'tudi v polje humanitističnih znanosti vnese formalno-matematične metode'.

[18] Nekaj odgovora na to vprašanje sem skušal nakazati v svoji že omenjeni knjigi Znak/označitelj/pismo.

Ivan Urbančič

PRIPOMBE K „ODGOVORU"*

Priznam, Žižek je v svojem »Odgovoru« krepko udaril nazaj. Odločil se je, da bo uporabil vso možno silovitost in to brez kakih skrupul pri izbiri sredstev. Vendar pa kljub vsemu preseneča njegova nekoliko čezmerna zamera zaradi mojih kritičnih pripomb, ki diha iz njegovega »Odgovora« in ki je tolikšna, da ga ponekod že kar ovira pri jasnem ugledanju problema. Oglejmo si po vrsti Žižkov »Odgovor«.

1. Že pri prvem odstavku se moram čuditi, da Žižek enostavno zamenjuje očesno slepo pego in očesno zenico. V nasprotju z njegovo trditvijo, da očesna slepa pega ni točka na mrežnici, kjer ni čutnic za svetlobo, moram vztrajati pri svojem. To nesmiselno obračanje smislov pri neki stvari, ki je za celoto zadeve nepomembna, se mi zdi nepotrebno. O fiziologiji očesa se Žižek lahko pouči v kakem ustreznem priročniku. Če pa mu fiziološko določena očesna slepa pega ni prikladna za njegovo analogijo, bi bilo bolje, če je ne bi bil uporabil.

2. Ko gre za problem nasprotja smisla pri Husserlu, me Žižek obdolži namernega potvarjanja citata iz njegovega teksta, da bi mu tako podtaknil nekaj, česar baje on sploh ne trdi, ter na ta način (fiktivno) opravil z njim. Dejstvo je: formalno gledano je zadevni citat napačen. Toda ali je s tem napačen tudi smisel. To si moramo ogledati. Žižek sam pravi v svojem članku (Problemi 102), da je med transcendentalno eidetiko in eidetsko psihologijo ireduktibilen paralelizem in da transcendentalna eidetika ne reče ničesar drugega od eidetske psihologije. Iz te identitete je po Žižku sama »absolutna bit« (transcendentalna subjektiviteta) lahko opazovana kot določeno mundano bitje, kar da zaznamuje pojav, ki ga on imenuje nasprotje-smisla transcendentalnosti. Če gre torej po Žižku samem tu za identiteto transcendentalne eidetike in eidetske psihologije, kolikšna je tedaj moja »potvorba« citata, če namesto: »nasprotje ne med transcendentalno eidetiko in rezultati znanosti o človekovem poreklu iz prirode itd., marveč med temi rezultati in eidetsko psihologijo...«, pravim — sicer formalno nepravilno citirajoč Žižka, da gre za »nasprotje med transcendentalno fenomenološko egologijo (eidetsko psihologijo) in rezultati znanosti o človekovem poreklu iz prirode«?** Toda Žižek vidi v tem zlonamerno potvorbo svoje misli, ki da ima »globok smisel«, namreč da bi mu lahko podtaknil nekaj, česar ni mislil, namreč »da pomeni nasprotje-smisla razdor med ontološkim subjektom in empiričnim/mundanim jazom«. Toda kako naj mu to podtikam, ko pa to on sam v svojem članku trdi, ko pravi: »Tako smo prišli do dveh logik, ki mutatis mutandis ustrezata Husserlovemu razlikovanju transcendentalnega ega in človeka kot mundanega psiho-fizičnega bitja.« (Problemi 102, str. 83) »Transcendentalni ego« in »ontološki subjekt« sta — če govorimo o Husserlovi filozofiji — isto. Vztrajam torej pri svojem, da namreč po smislu nisem prav ničesar potvoril. Žižkova zamera se je obesila na formalno napačnost citata in zaslepila Žižka, da jo je hiperbolično eksploatiral v svojem »Odgovoru«. In če govori Žižek o dveh logikah, ki ustrezata razlikovanju transcendentalnega ega in človeka kot mundanega psihofizičnega bitja, tedaj on sam navezuje »krizo«, »razdor« ali »nasprotje-smisla« prav na to razliko. Če mu sedaj to ni več všeč, naj to razčisti najprej sam pri sebi. Moram se čuditi,

---

* Pripomniti moram, da mi za premišljenejši odgovor zmanjkuje časa. Žižek je svoj »Odgovor« pisal od junija 1973, torej leto in pol, medtem ko moram svoj odgovor zaradi mnogih okoliščin napisati takorekoč od danes do jutri.

** Če bi Žižek **hotel**, bi prav lahko uvidel, da tu sploh ne gre za citat v strogem pomenu in da so torej tam narekovaji odveč, navedba strani pa je samo za orientacijo, kar je v nadaljevanju večkrat primer.

da se Žižek zapiči v golo formalno nepravilnost zadevnega citata (ki kot rečeno sploh ni citat v strogem pomenu besede), pripisujoč mi kar najgrše namene, ne da bi premislil vse svoje različne izjave in priznal vsaj to, da je v zadevnem članku, kjer govori o Husserlu, vse prej kot jasen, torej vsaj dvo-logičen.

3. Dalje se zdi Žižku zadeva dokaj lahka, saj pravi, da »isto zamenjavo izvede Urbančič ob Marxu«. Se pravi, da »izvedem« tu isto potvorbo? V svojih kritičnih pripombah sem poskusil nakazati neko rešitev ključnega problema interpretacije zasnutka Marxove filozofije. To je bilo potrebno storiti zaradi zavrnitve Žižkove trditve o dvologičnosti oz. o nasprotju-smisla transcendentalnosti (slepi pegi) pri Marxu. Na to Žižek v »Odgovoru« pravzaprav ne pove nič več kot to, da se mu zdi ta interpretacija vprašljiva. K temu lahko sedaj dodam le to, da se tudi meni Žižkova izpostavitev nasprotja-smisla pri Marxu zdi še naprej prav tako vprašljiva (pri tem imam tako glede Husserla kot glede Marxa v mislih način Žižkove izpostavitve tega). Žižek je namreč v svojem »Odgovoru« samo ponovil svojo že prej razvito trditev, da pri Marxu »ontološko početni človek« in »prvotni, po generatio aequivoca porojeni človek« pač ne moreta biti isto, da bi tako vendarle zagotovil tla svoji tezi o dvologičnosti oz. nasprotju-smisla pri Marxu. S tem me je seveda odvezal vsakega nadaljnjega razpravljanja o tej stvari v okviru teh pripomb.

4) Kot pravi Žižek sam, se ponovi »ista stvar ob Heideggru«. Nedvomno je, da je problem interpretacije Heideggrove misli najbrž nemogoče razrešiti v takih kritičnih pripombah. Pripomnim naj le to, da gre moja interpretacija v docela drugačno smer kot Žižkova (in upam, da jo bo Žižek lahko še kdaj bral, če bo to želel). Glede na Žižkov »Odgovor« lahko le nakažem to razliko prav ob problemu nevarnosti in postavja. Žižek govori v svojem »odgovoru« o »specifičnosti« postavja, o njegovi »razliki od ostalih epohalnih smislov biti«, ki da je v tem,dasámo postavje neposredno izziva k temu, da bi to postavljeno zbrisalo svojo omogočujočo možnost, namreč postavje samo. Naj glede te epohalne specifičnosti Žižek uvaja še take pridržke in omejitve, nikakor se ne more izogniti pri tem implicirane pomisli o nekakšnem »procesu« v sami »zgodovinskosti« zgodovine, ki se še prav posebej nakazuje ravno z ozirom na nevarnost. Pravi namreč, da specifična nevarnost postavja, ki ga razlikuje od nevarnosti prirode kot take (!), leži v tem, da sámo postavje bitstvuje kot samoogrožanje s tehnično postavljenim. V nasprotju s tem menim, da na ravnini same »zgodovinskosti« zgodovine Zahoda ni mogoče niti pomišljati kakega »procesa« in da z vidika, ki ga tu obravnavamo, nevarnost postavja nikakor ni »specifična«, bolj »gosta«, »nevarnejša« ali podobne razlike, ni mogoče niti govoriti niti pomišljati o njenem razlikovanju od nevarnosti **physis** ali tudi od nevarnosti **aletheia.** Vendar pri tej interpretativni razliki ne gre za kako »stisko jezika«, ki pač tega, kar je treba reči, ne more reči drugače, temveč je pač treba spremeniti »način gledanja«. In čeprav Žižek vse to ve, vendarle navezuje nasprotje-smisla pri Heideggru prav na to »razliko« med »ontičnim« in »ontološkim«, namreč nasprotje-smisla je zanj v tem, da se postavje kot tisto, kar izziva vse postavljeno, ogroža prav po tem izzvanem-postavljenem. Zakaj **mora** Žižek pomišljati prej omenjeni »proces« in najti nasprotje smisla pri Heideggru na opisan način? Zato, ker bi bilo pri **physis** »nerodno« govoriti o tem, da to »fizično« ogroža nazaj samo **physis.** Zato, ker bi bilo »nerodno« govoriti o tem, da **to alethós** ogroža sámo **alétheja** (namreč ne le v smislu prikrivanja). Zato, ker se zdi samo pri tehničnem/postavljenem kar nekako samoumevno, da le-to ogroža postavje. Če torej prejšnje epohe tega niso »poznale«, mora le obstajati neka razlika epohalnih smislov biti. Itd. S tem pa smo ne glede na svojo »vednost« o tem, da v sami »zgodovinskosti« zgodovine Zahoda ni »procesa«, vendarle pri nekakšnem procesu (ali »vsaj« nekih »preskokih«). Ne bi mnogo koristilo, če bi sedaj nasproti rečenemu navalili s citati iz Heideggra, ki naj bi temu nasprotovali, saj gre pri tem vedno za interpretativno celoto, znotraj katere citati sploh kaj pomenijo, o čemer pa smo že rekli, da je problem. Žižkovo začetno vprašanje (»kjer Urbančič konča, se moje vprašanje **šele pričenja**«, pravi Žižek): kako lahko pride do samoogroženosti postavja s postavljenim, dobi seveda iz prej omenjenega neko osvetlitev, ki ga dela vsaj vprašljivega. In tu je »razlog«, oz. vsaj nakazana pot k tistemu »razlogu«, zaradi katerega odklanjam Žižkovo izpostavitev nasprotja-smisla pri Heideggru kakor tudi njegovo z izrivanjem telesa-Užitka izpeljano **razlago** tega nasprotja-smisla. Če pravim, da je s tu rečenim nakazana komaj pot k onemu »razlogu«, naj velja, da s tem pač še ni vse rečeno, kar bi bilo o tem mogoče

reči. Nazadnje še tole: ne mislim, da Žižek ne vidi razpora v samem postavju in prav tako ne trdim, da pri svojem izpostavljanju nasprotja-smisla pri Heideggru meša ta razpor s »samoogrožanjem postavja po postavljenem«. V mislih sem imel in imam razliko med **vladanjem** postavja in **bitstvovanjem** postavja. Postavje lahko vlada ne da bi kot tako bitstvovalo. V svetu prevratne metafizike **vlada** postavje npr. kot »razvoj proizvajalnih sil« ali kot »volja do moči«, kar oboje ogroža **bitstvovanje** postavja nikoli pa njegovega vladanja. Vendar ne glede na ta moja pojmovanja Žižek le navezuje nasprotje-smisla pri Heideggru na postavko, da se postavje samo ogroža **po svojem postavljenem** in tako vendarle navezuje svoje nasprotje-smisla prav na »razdor med ontičnim in ontološkim«. Tega mu prav gotovo ne podtikam, temveč pri njem samem **najdem**. Druga stvar je seveda Žižkova že omenjena **razlaga** tega razdora. Da gre pri Žižku res za **tako** navezavo nasprotja-smisla, najdemo tudi v njegovem »Odgovoru«, ko govori o tem, kje se zanj vprašanje šele pričenja in postavi to vprašanje: »Kako lahko pride do samoogroženosti postavja s . . . . tehničnim postavljenim«. Drugače formulirano se to vprašanje glasi: kako lahko pride do nasprotja-smisla pri Heideggru. Ne vem, zakaj se Žižek tega tako brani? Brez **take** navezave in izpostavitve nasprotja-smisla pri Heideggru vendar pade njegova celotna razlaga-interpretacija kot nepotrebna. Očitek, da gre pri mojih kritičnih pripombah za trik, vračam Žižku nazaj. Kaj ni mar prej trik njegova obramba?

5. Kot pravi Žižek sam, je dalje stvar še bolj banalna ob moji kritiki njegove interpretacije »klasičnega« strukturalizma. Tu se moram najprej sporazumeti z Žižkom o tem, da **sploh ne gre za kako mojo kritiko njegove interpretacije** »klasičnega« strukturalizma. Nasprotno, iz zadevnega odstavka mojih kritičnih pripomb dovolj razločno sledi, da se docela **pridružujem** tej Žižkovi interpretaciji. To tudi razločno povem, ko v svojih kritičnih pripombah pravim: »Pripomniti je tu treba, da so Žižkove filozofske karakterizacije strukturalizma doslej koncizne in natančne, tako da jim s tega vidika najbrž ni kaj reči.« Zato Žižku tega v svojem »Odgovoru« ne bi bilo treba posebej dokazovati (naprej od opombe o Schellingu). Od Žižkove interpretacije se ločim samo pri problemu razlage statusa strukture ali nezavednega. Pri tem se ta problem nanaša na tisto, kar Žižek sam imenuje »klasični« strukturalizem. Že sam ta izraz nakazuje še neki drugi strukturalizem (»postklasični«). V svojem »Odgovoru« pa Žižek ponekod to dvoje spretno zamenjuje, da bi tako pokazal mojo konfuznost. Vendar ne glede na vse to poudarjam, da mi tudi ni šlo za kritiko samega strukturalizma, temveč v tem pogledu samo ponovim to, kar pravi Žižek sam. Če namreč Žižek trdi, da »nekakšna 'strukturalistična' filozofija ni mogoča, ker je za filozofsko refleksijo nujno potrebno, da prestopimo 'nivo objektivnega védenja', opazovanja od zunaj«, (Problemi 113—114, str. 99) s čimer se docela strinjam, tedaj iz vseh glede na ta problem relevantnih Žižkovih izjav sledi, da tudi strukturalistično obravnavanje filozofije (in tudi umetnosti) ne zadeva filozofije same, ker se ne godi v njenem lastnem horizontu in zato ne more biti zanjo obvezno. Skratka: strukturalistično obravnavanje filozofije nima v filozofiji sami nič večje teže kot katerokoli vnanje, npr. kulturološko obravnavanje filozofije. S to ugotovitvijo seveda ne mislim, da smo odkrili Ameriko, vendar se mi je zdelo potrebno na to posebej opozoriti.

Vendar vrnimo se sedaj k glavnemu problemu »klasičnega« strukturalizma, namreč problemu statusa strukture oz. nezavednega, glede katerega se z Žižkom razhajava. Kot že rečeno je Žižek zavrnil možnost transcendentalne »utemeljitve« strukture, medtem ko sem sam prepričan, da ta možnost s strukturalizmom še vedno ni presežena. Določneje: **sama Žižkova zavrnitev te možnosti me ne prepriča.** Oglejmo si to pri Žižku, ki piše o tem v zvezi z Levi-Straussom. Žižek pravi: »**Zato** — ker Levi-Strauss status Nezavednega razume iz Narave, hkrati pa je njegov nastanek iz območja biološkega **le postuliran,** medtem ko je v **dejanski analizi** Nezavedno kot možnost mišljenja v sistemu opozicij **postavljeno-nasproti** naravnemu 'materialu', ki ga predeluje — nastopi možnost TRANSCENDENTALNEGA razumetja tega 'Nezavednega'. To možnost takoj prepreči predvsem to, da pridemo do Nezavednega šele iz opazovanja ljudi iz znanstvene distance, po čemer je Nezavedno nujno postavljeno kot **objekt,** medtem ko gre pri transcendentalni refleksiji vselej za istovetnost subjekta in objekta.« (Problemi 113—114, str. 97-8) Neki nov moment prinaša Žižkova naslednja, še konciznejša formulacija: »Strukturalizem je metoda izpostavitve sinhrone matrice kot sklop pravil, ki urejajo diahrono označevalno sintagmo. Ta matrica pomeni (. . .) 'brezčasno' strukturo, katere status je čisto

idealen. Nikoli torej ni prisotna kot taka v empiričnih aktih zavesti niti v materialnosti označevalca, čeprav ju uravnava in obvladuje. Zato moramo pri njeni izpostavitvi izključiti tako odnos do 'stvari same' kot odnos do zavesti, v aktih katere se udejanja. Gre za čisti formalno-racionalni red, ki ga je treba ločiti od vse psihične in fizične realnosti, empirije. Ker je ta red nujno izvirno nezaveden, dostopen opazovanju-od-zunaj, se strukturalizem drži 'na nivoju objektivnega vedenja, od koder je izključil subjekt', tj. zavest, 'površinsko' gibanje doživetega«. (Prav tam str. 99). Novi moment je tu postavitev idealnega statusa strukture. Glede na te ugotovitve sklene Žižek, da je strukturalizem mogoč le kot (posebna) znanost, ki se ji ontološka vprašanja kot taka seveda ne zastavljajo. S tem v zvezi pa Žižek spet le ponovi, da to po statusu **idealno,** čisto formalno-racionalno-strukturo (tj. nezavedno) ni mogoče razlagati kot transcendentalni a priori, saj da se mora tak poskus nujno izjaloviti, »ker je struktura dana le 'astronomskemu pogledu', opazovanju-od-zunaj, ki je značilno za posebne znanosti; v transcendentalni reinterpretaciji bi jo morali pretvoriti v nekakšno založeno, neaktualno, možno zavestnost, s čimer bi seveda zabrisali njeno 'objektivnost'«. Svojo zavrnitev možnosti transcendentalne interpretacije strukture oz. nezavednega sklene Žižek s tole pomembno izjavo: »Če bi že hoteli izpostaviti ontološki status strukture, bi bil to 'objektivni idealizem', ne v pomenu neodvisnosti od zavesti, mišljenja, marveč v pomenu 'objektivne', tj. nezavedne določenosti samega 'subjektivnega'; določitev, ki je strogo filozofsko in zgodovinsko gledano nesmiselna.« (Prav tam, str. 99)

Kot je Žižek omenil, gre pri transcendentalni refleksiji vselej za istovetnost subjekta in objekta. To je točno, vendar **ne** velja za vse ravnine **poti** transcendentalne samorefleksije subjekta, temveč se ta identiteta vzpostavi v svoji razvitosti šele z dovršitvijo te samorefleksije, medtem ko vlada »spotoma« vseskozi podvojenost subjekta in objekta. To velja tudi še pri Husserlu. Kako se to godi pri Schellingu, v njegovem (prvič v zgodovini tematično izvedenem) sistemu transcendentalnega idealizma? Schelling kot transcendentalni filozof vidi, da so ljudje v svojem delovanju (bodi »teoretičnem« ali »praktičnem«) določeni po nečem, kar je docela zunaj njihovih namenov in vednosti, zunaj njihove zavesti. Subjekt je torej v svojem delovanju določen po nezavednem, odvisen od nezavednega, zakaj vedno stori nekaj, reče nekaj itd., kar pa je drugo od tistega, kar je zavestno nameraval; to je Schellingova ugotovitev na podlagi »opazovanja-od-zunaj« (jasno da Schelling ni govoril o strukturi), zakaj samo in edinole **takemu** opazovanju taka nezavedna, objektivna določenost ljudi (subjekta) postane lahko šele predmetna, objektivna, zavedna, medtem ko se je ljudje (**ta** subjekt) v svojem vedno zavednem delovanju nikoli ne zavedo. Vendar tako od-zunaj opazujočega samega, če je dosleden, zadene nazaj ta ista ugotovitev: tudi on je v svojem vsakdanjem delovanju — če je človek kot tudi drugi ljudje — določen po nečem, česar se ne zaveda, kar presega njegovo zavestno delovanje in ga v tem **določa** (ne glede na njegovo zavest ali celo proti nji). Tako se sedaj Schellingu zastavi problem »ontologije« subjekta prenesen iz vnanjosti na ravnino transcendentalne samorefleksije. Izstopita dva subjekta: 1. tisti, ki deluje in je v tem določen po nezavednem in 2. tisti, ki **reflektira** to nezavedno, objektivno določenost prvega subjekta. Naloga transcendentalne refleksije je izpostaviti možno istost teh dveh subjektov. Seveda istost teh dveh subjektov izstopi **šele** subjektu, ki zdaj ni več niti zgolj določeni-odvisni, niti zgolj opazujoči, temveč enota obeh. S to izpostavitvijo si šele -subjekt izpostavi svojo avtonomijo. Važno je tu to, da se omenjano »opazovanje-od-zunaj« in po njem objektivirana določenost, odvisnost ljudi **(subjekta)** prenese iz svoje vnanje razdeljenosti na različne empirično dane osebe (opazovalce in opazovane) in pri doslednosti refleksije mora prenesti v sam subjekt kot neka njegova **podvojitev;** in v tem ravno je »moč« dosledne transcendentalne refleksije. To nezavedno ali objektivno pa v transcendentalni refleksiji nikakor ne nastopa kot zgolj nekakšna »založena, neaktualna, možna zavestnost« kot pravi Žižek v prej citiranem stavku, misleč seveda na strukturo, temveč nastopa prav kot »objektivnost«, kar pomeni, da transcendentalna refleksija nikakor ne zabriše objektivnosti tistega, kar kot nezavedno določa subjekt v njegovem delovanju. Potemtakem gre pri transcendentalni refleksiji med drugim prav za tematizacijo objektivne, nezavedne določenosti samega subjektivnega, kar se je Žižku zdelo v filozofskem in zgodovinskem oziru nesmiselno. Vsekakor bi moral Žižek v razvijanju svojega problema zavzeti vsaj razločnejše in odgovornejše stališče do tega.

Če sedaj pogledamo naš problem, so strukture to nezavedno. Vendar »strukturalist« naredi sebi — opazujoč ljudi v znanstveni distanci — te strukture za objekt, se jih torej zave. Zanj zavedne ali njegov objekt ostajajo struk-

ture za opazovane ljudi-subjekte delovanja še naprej nezavedne. V tem razmerju izstopata seveda dva različna subjekta: prvi je delujoči, od sebi nezavednih struktur odvisni subjekt (ljudje), drugi je prvega in njegovo tako odvisnost opazujoči subjekt (»strukturalist«), za katerega je to prvemu subjektu nezavedno postalo zavedno. To razmerje pa **ostaja** pri »klasičnem« strukturalizmu vnanje razposebljeno na empirično razdvojene individue in ne premaga te vnanje dane podvojitve, izpričujo tako (tudi po Žižku) svojo imanentno refleksijsko »nemoč«, ki jo zaustavi pregraja razločenosti individuov. Zato ima Žižek popolnoma prav, ko ugotavlja **neeksplicirani status nezavednega** (Problemi 113—114, str. 98), kar velja za »klasični« strukturalizem in čemur nisem ugovarjal. Vendar iz empirično faktične situacije »strukturalista«, namreč iz empirično faktične dvojnosti v znanstveni distanci opazujočega subjekta (samega »strukturalista«) in delujočega subjekta (opazovanih ljudi), iz te faktične situacije še nikakor ne sledi, da teh dveh subjektov ne bi bilo mogoče v dosledni refleksiji združiti, poenotiti, tako da bi delujoči (odvisni) in opazujoči bila v sebi podvojeni **isti** subjekt. Načelno v opisani situaciji ni nemogoče vzpostaviti identitete teh dveh subjektov, namreč od struktur odvisnega in strukture objektivirajočega subjekta; pri tem ta možnost ne implicira absurdne postavke o pretvorbi objektivnega (tj. nezavedno določujočega) v nekakšno zgolj založeno, neaktualno, možno zavestnost. **Kako** transcendentalna refleksija izpostavi tako identiteto, je razvito pri Schellingu in tega v teh pripombah ni mogoče razvijati.

Da omenjena refleksija lahko zajame tudi **strukturo,** kakor jo izpostavlja »klasični« strukturalizem, nakazuje morda najbolje Žižkova določitev statusa strukture kot čisto idealnega formalno-racionalnega reda. Prav transcendentalna (samo-)refleksija ima opravka prav z **idealitetami,** torej z nečim, kar ne spada niti v fizično niti v psihično **realnost.** V tem oziru torej »transcendentalizem« ne nasprotuje Žižkovi prej citirani zahtevi, temveč jo naravnost potrjuje. Morda bi se dalo celo pokazati, da tudi »naturalistična« interpretacija strukture ali nezavednega v ničemer ne nasprotuje opisani transcendentalni možnosti, le da bi bilo treba najprej razrešiti problem »narave« v tem sklopu.

Skratka: sam **način, kako je Žižek** zastavil problem nezavednega ali strukture v »klasičnem« strukturalizmu, ki smo mu sedaj spet sledili v njegovem lastnem tekstu, prej potrjuje kot pa zanika možnost transcendentalne interpretacije strukture. S tem pa seveda niti tu niti v svojih pripombah ne mislim, da zapada Lacanova interpretacija nezavednega nazaj v transcendentalizem, kot me hoče razumeti Žižek v svojem »Odgovoru« (na str. 157). Ves čas govorimo o »klasičnem« strukturalizmu.

V čem je jedro spornosti o možnosti ali nemožnosti transcendentalne interpretacije strukture oz. nezavednega? Pravzaprav ne v vezanosti strukturalizma na »opazovanje-od-zunaj«, temveč v postavki, da transcendentalna reinterpretacija nezavedne objektivne določenosti delujočega subjekta zabriše **objektivnost** tega nezavedno določujočega. Žižek namreč pravi, da bi morali strukturo v transcendentalni reinterpretaciji pretvoriti v nekakšno založeno, neaktualno, možno zavestnost, s čimer bi zabrisali njeno »objektivnost« (glej Problemi 113—114, str. 99). Vendar v Schellingovi transcendentalni refleksiji pri določenosti subjekta po nezavednem, objektivnem nikakor ni zabrisana ta objektivnost le v kako založeno zavestnost.

S tem v zvezi je treba tu načeti neki drugi, mnogo težavnejši problem, ki ga Žižek omeni le na enem mestu, takorekoč mimogrede, in ki se posredno tiče njegove v »odgovoru« dane omejitve, da uporablja izraz »transcendentalni subjekt« v ožjem pomenu **miselnega** subjekta, tj. subjekta pred prevratom/dovršitvijo metafizike (glej str. 157 odgovora). Gre namreč za problem, da po Žižku pojmovanje nezavednega **kot objekta** pelje k nevarnosti solipsistične redukcije našega razumevanja sveta na svetovni **»objekt«-»duh«** (glej Problemi 113-114, str. 98) Žižek sicer ni povedal, kaj si je treba misliti s to solipsistično redukcijo razumevanja sveta. Analiza prevratno-metafizičnega ustroja **razumevanja*** pa nedvoumno kaže neki svojski fundamentalni »solipsizem« tega razumevanja, v katerem je **občost** transcendentalnega subjekta (tista famozna »oaza uma«) postala prazna fraza, pod katero si vsak kot center moči konstruira vedno znova svojo perspektivo sveta, brez vsake možnosti poenotenja teh mnogoterih perspektiv. Odgovorno tej nepoljubni prevratnometafizični »solipsistični« ustrojenosti razumevanja sveta v njeni redukciji na svetovni »objekt«-»duh« bi bilo

* V mislih imam Diltheyjevo pojmovanje razumevanja (hermenevtike v širšem smislu), ki sem ga interpretiral v obširni študiji »Temelji metode moči«.

treba sedaj vprašati o možni interpretaciji strukture oz. nezavednega. (Ali pelje to vprašanje k Lacanu ali kam drugam, o tem tu ne bi govoril.) S tem v zvezi je videti, da tudi naša trditev o možnosti transcendentalne **reinterpretacije strukture** ali nezavednega zadeva le toliko, kolikor se tudi »klasično« strukturalistična izpostavitev strukture oz. nezavednega zadržuje še na ravnini znanstvene (teoretične) univerzalnosti svojih »dognanj«. O tem pa Žižek sam pravi, da je »klasični« strukturalizem le posebna znanost. Podrobneje tega problema tu ni mogoče razvijati. Omenil sem ga le, da bi se izognil možnemu očitku, da sem se zapičil v transcendentalno filozofijo, kakor da ne bi vedel, kaj ji je sledilo. Seveda **filozofija,** ki sledi transcendentalnemu »idealizmu«, ni sama nič manj transcendentalna.

6. Najhujši rompompom je zagnal Žižek ob moji interpretaciji Lacana, pri kateri da je moje početje samo še do kraja zmešan »hermenevtični solipsizem«. Ampak kdaj hudiča sem se lotil kakega Lacana pa res ne vem. Spominjam se samo, da sem pisal kritične pripombe k vrsti člankov Slavoja Žižka. To pa je menda le nekaj drugega. Samo pri totalni identifikaciji (ali zamenjavi?) Lacana in Žižka bi bilo mogoče nekoga, ki kritizira Žižka, prijeti kot kritika Lacana. Tudi če govorim o »Lacan-Žižkovi teoriji« gre vendarle — če želimo prav prisluhniti tej besedi — za **Žižkovo** teorijo, ki se seveda naslanja (tudi) na Lacana (na neko interpretacijo Lacana). Zato se mi zdi odveč Žižkovo čudenje nad tem, kako malo da povem o Lacanu ipd. Ne glede na to pa moram po obširnejšem stvarnem pojasnilu svojega stališča, ki ga je dal Žižek v svojem »Odgovoru«, priznati, da so nekatere moje karakterizacije Žižkovih (recimo) strukturalno-psihoanalitičnih postavk zgrešene. Iz tega pa ne sledi, da priznavam zgrešenost svoje poglavitne kritične misli o nečem, kar imenujem »struktural-psihoanalitizem«. Za kaj mi gre pri tem, bom skušal v nadaljevanju pojasniti.

Pred tem želim opozoriti na neko razliko v mojem pisanju kritičnih pripomb, ki jo Žižek »spregleda«, da bi mi lahko oponesel gostilniško-pivski, bleferski ipd. nivo razpravljanja.* Sicer omenja popoln razcep med mojimi »miselnimi trditvami, v kolikor neposredno ne zadevajo polja Lacanove misli«, in med orisi »Lacan-Žižkove teorije« (na str. 159 »Odgovora«). Žižek bi bil prav lahko zagledal neko slogovno razliko mojega pisanja, ko razpravljam o njegovih interpretacijah Husserla, Marxa, »klasičnega« strukturalizma, (deloma) Heideggra na eni strani in tistem mojem pisanju, kjer gre za Žižkovo zvajanje Heideggra na Lacana na drugi strani. V tem odlomku seveda zavestno pretiravam in to tudi razločno povem, ko omenim (na str. 149), da pripelje postopek prevajanja hajdegerjanskih izrazov v psihoanalitične, lakanovske lahko do komičnih stvari in da pri vsej tisti čobodri, ki jo pretiravajoč navajam, »nisem več docela resen, ne igram več zaresne igre«. S tem mi je šlo za preprosto stvar: ker sem nekatere Žižkove članke oz. zadevne odlomke bral kot analogično prevajanje Heideggerjeve (in tudi tradicionalno-filozofske) govorice v psihoanalitično terminologijo in ker se mi to zdi v mnogih ozirih vseskozi problematično, sem želel to speljati ad absurdum. Pri tem, kot rečeno, sploh nisem imel namena govoriti o psihoanalizi sami (kar tudi izrecno povem) in še manj o Lacanovih teorijah. Če dela take analogije tudi Lacan, zadeva moj očitek v **tem oziru** seveda tudi Lacana, vendar »Lacan« nikakor ni bil tema mojih kritičnih pripomb.

Ker v sedanjem trenutku in v pričujočih pripombah — žal — ne morem podrobneje obravnavati zadevne problematike, naj za zdaj samo nakažem poglavitno.

Žižek sam zelo dobro ve, da gre — če se ne oziramo na vse osebne bodice in drugi balast z ene in druge strani — pravzaprav samo za problem analogije (ali ne-analogije) med strukturalno psihoanalizo (zadržimo pogojno ta izraz za Žižkovo misel) in tradicionalno filozofijo ter nji zavezanim korakom v njej temelj (Heideggrom). Zato je tudi v svojem »Odgovoru«, kjer govori Žižek brez obremenjenosti s polemiko proti meni (in to je kljub vsemu večina teksta), poskusil dati odgovor na to vprašanje. Vendar tudi v »Odgovoru« ni prišel delj od omenjene analogije, ki jo je razvil podrobneje že v svojih člankih.

To, za kar mi gre, lahko z določenimi pridržki radikalno formuliram takole: vse Žižkovo tozadevno izvajanje kaže na to, da on zavrača očitek analogije na podlagi implicitne trditve **sinonimnosti pra-potlačitve** (ki je istovetna

* Pri tem seveda nekoliko blefira tudi Žižek v svojem »Odgovoru«. Tako npr. pravi, da sem si besedo »iztrebek« enostavno izmislil, ker da je pri njem nikjer ni najti in sploh nima mesta v njegovi teoriji. Vendar ga moram spomniti, da sem jo našel pri njem, saj sam govori o »užitku iztrebka« (glej Problemi 116—117, str. 154). Žižku je treba priporočiti, naj pod nujno spet kdaj prebere svoje članke.

z nastopom označevalca) **in aletheia oz. Ereignis.** V zvezi s to »pra-potlačitvijo« je seveda treba misliti **sklop** oz. povezanost »prepovedi incesta«, »kastracije«, »subjekta označevalca«, »želje«, »užitka«, »falosa« itd. zakaj vse to **je v sklopu,** ki ga označujem tu zaradi poenostavitve s »pra-potlačitvijo«, ker tudi ne najdem pametnejšega izraza. Če je to dvoje, namreč ta »sklop pra-potlačitve« in Ereignis sinonimno, potem prevajanje med strukturalno psihoanalizo in filozofijo ter nji zavezanim korakom v njen temelj ni analogija; v tem primeru ne gre za vnanje zvajanje medsebojno nezvedljivih »polj«. Če pa je pra-potlačitev le analogna aletheia-Ereignis, potem imamo opravka z vnanjim zvajanjem medsebojno nezvedljivih ravnin. V svojih kritičnih pripombah sem poskušal opozoriti na to, da Žižkovo obravnavanje filozofije in nji zavezanega koraka v njen temelj po svojem načinu ni več niti filozofija niti ta hajdegerjanski korak v njen temelj, ker sta to dva docela različna »nivoja«. To deloma priznava Žižek sam, mu celo v nekem smislu izrecno za to gre, vendar vztraja on kljub temu pri postavki, da tu ne gre za vnanje, zgolj analogično zvajanje, da vidik strukturalne psihoanalize ni filozofiji in njenemu temelju vnanji. Kar pri tem v svojih izvajanjih pokaže, ostaja kljub temu le neka analogija, katere domet ostaja vseskozi problematičen (in **ta** Žižkova izvajanja sem imenoval »zvajanje«, oz. »struktural-psihoanalitizem«). Na podlagi česa trdim, da gre tu le za analogijo? Glede na kaj odgovarjam na prej pogojno in s pridržki formulirano vprašanje o sinonimnosti **ali** goli analogiji pra-potlačitve z aletheia-Ereignis s potrditvijo, da gre le za analogijo? Odgovor je v zvezi s tistim, kar sem v teh pripombah (glej točko 4) omenjal v zvezi z **»zgodovinskostjo«** same zgodovine Zahoda. Trditev sinonimnosti pra-potlačitve in aletheia-Ereignis je nedopustna zaradi neke svoje **»a-zgodovinskosti«.** Aletheia-Ereignis nosi (godi) **Evropo,** njeno **zgodovino;** pra-potlačitev, nastop označevalca in ves prej nakazani sklop pa je po **načinu svoje postavitve** »univerzalno«, ni »nekaj« kar bi **tako** »zadevalo« edinole in samo Evropo, njeno zgodovino, temveč po svojem načinu ni »omejeno« niti »omejljivo« zgolj na Evropo in njeno zgodovino. In ta navidez neznatna »razlika« je dovolj, da naredi trditev sinonimnosti omenjenih za nedopustno in obenem se na tej točki tudi mora zaustaviti analogija, ki jo dela Žižek. Pri tem moram opozoriti na to, da to, kar sem tu povedal, ni misel samega Ereignis, temveč neka misel **o** Ereignis. Prav tako moram reči, da tudi s to mislijo Žižku najbrž nisem odkril Amerike, saj sam sluti, da gre prav za problem zgodovinskosti. Nakazani problem ostaja v Žižkovem prevajanju nerešen, ker ga namreč ni mogoče rešiti niti z golo zatrditvijo, da je lakanovski subjekt zgodovinsko nastal (glej Problemi 116—117, str. 150) niti s še tako podrobnim izvajanjem omenjene analogije. Žižek sicer v opombi pravi, da lakanovci »pripoznajo« zgodovinsko zavezanost psihoanalize metafiziki kot izrekanje njene »resnice« in da je psihoanaliza vezana na dvojno konstelacijo, ki odločilno zareže pot zahodne misli: grško (Ojdip) in židovsko (Mojzes). (Glej prav tam str. 164). Vendar je sam **način** psihoanalitičnih postavk brez vsake možne zgodovinske omejitve. Navsezadnje je tudi fizika (in vse druge znanosti prav tako) zgodovinsko vezana, ne da bi bile njene imanentne postavke po svojem načinu zgodovinsko omejene. V postavki pra-potlačitve in z njo šele nastopajočega označevalca ne moremo najti »vgrajene« nobene omejitve, ki bi ji ne dopuščala razširitve tudi na zunajevropske »kulture«. Pri tem pa ni treba, da bi zaradi navedenega (poenostavljenega) primera Žižek že imel zadosten razlog za očitek, češ da že spet delam staro, že od samega očeta psihoanalize zagrešeno napako ter uvrščam psihoanalizo med znanosti. Iz eventualne nemožnosti uvrstitve psihoanalize med znanosti še nikakor ne sledi, da njene postavke po svojem imanentnem načinu **niso** postavljene kot univerzalne, a-zgodovinske. Stvar je namreč taka, da so tudi pri sami filozofiji oz. metafiziki **njene** postavke — vse do Heideggerjevega koraka v temelj metafizike — po svojem načinu univerzalne; vezane so sicer na Evropo, na njeno zgodovino, vendar so po svoji imanentni postavitvi vseskozi »a-zgodovinske« v bistvenem pomenu te besede; to — paradoksalno — velja tudi za takega filozofa zgodovine kot je Hegel, zanj celo še prav posebno. Tako je tudi postavka vezanosti psihoanalize na evropsko zgodovino glede na aletheia-Ereignis le moment analogije, o kateri govorimo. Psihoanaliza v tem smislu tedaj lahko tudi izreka »resnico« metafizike, vendar ostaja ta »resnica« glede na alethela-Ereignis spet le moment zadevne analogije. Značaj »zgodovinskosti« (če je ta beseda sploh ustrezna) je namreč pri aletheia-Ereignis tako »drugačen« od zgodovinskosti sklopa pra-potlačitve, da že sploh ni možna primerjava, iz katere bi izstopala neka »različnost«, ker bi taka različnost že predpostavljala neko identiteto. Razčlenjenost momentov te analogije, še tako podrobna izvedba te analogije, očitno ne more odpraviti njene gole analogičnosti, vsled česar se Žižkov postopek prevajanja na vseh odločilnih točkah kaže kot nedopustno vnanje **zvajanje.** Ta postopek sem v svojih kritičnih pripombah imenoval »struk-

tural-psihoanalitizem«, ki ga razumem kot neupravičeno razširitev kompetenc strukturalne psihoanalize, ki pa s to zavrnitvijo v strogem smislu besede znotraj svojega »polja« ni v ničemer kritizirana in sam tudi nisem imel ambicije, da bi jo kritiziral v tem oziru. Skratka: moje kritične pripombe nikakor niso usmerjene na strukturalno psihoanalizo (torej ipso facto ne na »postkasični« strukturalizem) in je tudi v ničemer ne zadevajo. V tem pogledu je Žižek brez potrebe lomil na meni gorjačo (zaradi česar pa ne mislim preveč jamrati). Zavedam se, da tu dana opozorila ne zadoščajo in da bi bilo treba vse to izčrpneje razviti. Vendar tega tu ni mogoče podvzeti.

S tem sem pri kraju. Žižek je v svojem »Odgovoru« pogosto omenjal, da se v moji kritiki »nič ne zgodi« (kot da bi pričakoval, da bo zaradi mojih kritičnih pripomb na vrsto njegovih člankov prišlo do kataklizme). Sam moram reči, da se je v Žižkovih člankih zato »zgodilo nekaj preveč«, namreč prav zvedba, o kateri sem govoril nazadnje. Če sem zavrnil ta, po mojem mnenju neupravičeni »višek«, s tem še nisem odpravil Žižkove misli, ki jo v marsikaterem pogledu bolj cenim, kot se to morda Žižku zdi. »Nekaj zgodilo« bi se v najini polemiki le tedaj, če bi vnaprej ostala samo še »gigantomahia peri tes ousias« brez naju dveh.

Slavoj Žižek

ODGOVOR II[1]

Znova se moramo torej »vpustiti v stvar«, igrati dolgočasno farso 'argumentov', četudi se stvar že zdavnaj več ne »bere kot kriminalka«; zato bom skušal biti kar se da krajši:

ad 1.) Naj bralec obrne nekaj strani nazaj, pa bo videl, da NE trdim, da »očesna slepa pega ni točka na mrežnici ...« etc.; trdim pa, da »ni **zgolj** »točka na mrežnici, kjer ni čutnic za svetlobo in oko na tem mestu ne zaznava svetlobe«, marveč je predvsem **točka, skozi katero** — prav kot 'slepo'/prazno — **vidimo to, kar vidimo**« — prav ta **celotni** pomen pa je odločilen za **teorijsko uporabo** te 'metafore' pri 'strukturalistih' (poleg Lacana je stvar obširno razvita še pri Althusserju in Derridaju), ki jo Urbančič zgrešl, vtem ko se omeji zgolj na to, da gre nevidno/nemišljeno itd.

ad 2.) Tu naj bi me Urbančič 'ujel' — površinsko se obesim na nepravilnost citata, da bi se tako izognil bistvenemu dejstvu, da Urbančič vsebinsko ničesar ne potvori — mar o tem ne priča že ponovna navedba tega, kar pravi »Žižek sam«? Vendar na tem mestu, ki naj bi pričalo o mojem nerazumevanju Husserla, »Žižek sam« žal zgolj skoro dobesedno povzema 'Husserla samega'[2]:

Gre za »nujno paralelnost notranje-duševnih in egološko-transcendentalnih razvijanj (Auslegungen) ali dejstvo, da je čista duša, kot je bilo že prej povedano, v monadi izvršujoča/izpolnjujoča se (sich vollziehende) samoobjektivacija le-te«, zaradi česar »lahko a priori sleherno transcendentalno-fenomenološko analizo in teorijo — tudi pravkar v temeljnih potezah zasnovano teorijo transcendentalne konstitucije objektivnega sveta — z odpovedjo transcendentalni naravnanosti izvršimo tudi na naravnih tleh. Prestavljena v to transcendentalno naivnost, postane ta teorija notranje-psihološka teorija.« (Cart. Med., par. 57) Drugače povedano, »nasprotje-smisla« hoče reči zgolj to, da obstoji v sami objektivni/konstituirani sferi mundanega določena »regija«, ki je odlikovana s to vzporednostjo s transcendentalnim subjektom: regija duševnega, psihičnega v sklopu človeka kot mundanega, psiho-fizičnega bitja.

---

[1] Glede časa: Urbančičeva uvodna pripomba vsebuje neko zavajajočo simetrijo: 'Žižek je svoj odgovor pisal leto in pol, jaz moram svojega od danes do jutri ...', kakšna očitna razlika! toda: Za svoj **prvi** napad je pač Urbančič imel neomejeno količino časa, medtem ko sem jaz za prvi odgovor **formalno** vzeto res imel leto in pol časa, toda — pravtako »zaradi mnogih okoliščin«, ki Urbančiču bržkone niso čisto neznane (pisanje magistrske naloge itd.) — sem ga imel čas pisati nič več kot dober mesec; Odgovor II pa **tudi jaz** — tako kot Urbančič — pišem »od danes do jutri«, takorekoč 'v stroj', medtem ko se ostali del revije že tiska.

[2] Iz Kartezijanskih meditacij, pri katerih prevodu v slovenščino je sodeloval kdo drugi kot — Urbančič sam.

V tem pomenu pravim: »Transcendentalna eidetika ne reče ničesar drugega od eidetske psihologije, potrdi vsako njeno besedo, **le smisel pravtako vsake besede je zaradi fenomenološke redukcije radikalno spremenjen: iz eidetike človeka in njegovih predmetnosti kot načelno 'naivno' zajetih, četudi 'idealnih' bitij, se znajdemo v območju korelacije transcendentalnega ega in transcendence sveta.**« (podčrtal sedaj)

Zanimivo je, kako me Urbančič 'povzame': »Žižek sam pravi ..., da je med transcendentalno eidetiko in eidetsko psihologijo ireduktibilen paralelizem in da transcendentalna eidetika ne reče ničesar drugega od eidetske psihologije.« Tj. podčrtani del preprosto spusti, od koder seveda izpade, kot da gre za nesmiselno ontizacijo ontološkega subjekta; medtem ko jaz tu pravzaprav zgolj skoro dobesedno parafraziram Husserla.

Kako je torej za razumeti pri meni zatrjeno »istovetnost« transcendentalnega in mundanega jaza, je od tod tudi jasno — preprosto kot tisto »samopodvojitev« transcendentalnega subjekta, o kateri govori sam Urbančič v nadaljevanju svojega članka; »samopodvojitev«, pri kateri se mundani, objektivno določeni jaz in transcendentalni ego pokažeta kot »načelno istovetna« (Urbančič), seveda ne v pomenu mundanizacije transcendentalnega jaza, marveč preprosto v pomenu, na katerega misli sam Husserl, ko pravi: »Jaz kot naravno naravnani sem tudi in vselej transcendentalni jaz, toda o tem zvem šele, ko izvršim fenomenološko redukcijo.« (Cart. Med.)

(In da je **to** samopodvojitev/samoobjektivacijo transcendentalnega subjekta za navezati na neko v novoveški subjektivnosti nepremišljeno končnost, to je — mimogrede povedano — nekoč ob Marxu (njegovem članku o rezultatih britanskega gospostva v Indiji) razvil sam Urbančič.)

Od tod pa je jasno, zakaj je bil sam Urbančič tisti, ki se je resnično obesil na svojo napako[3] v citiranju: da bi se izognil mojemu **glavnemu** proti-argumentu, tj. samonavedbi.[4]

Kaj hočem — tako ob Husserlu kot ob Marxu — pokazati s preprosto zoperstavitvijo citatov? Zgolj to, da je Urbančičevo razumetje moje izstavitve »nasprotja-smisla« kot — po Urbančiču — razdora med ontološkim in ontičnim itd. bržkone nekolikanj sporno, če kot glavni argument **proti** meni nastopa trditev, ki jo **jaz sam** explicite in še posebej poudarjeno večkrat ponovim ob svojem lastnem razvitju »nasprotja-smisla«!

ad 3.) Deloma smo že odgovorili ob točki 2. Dodajamo le še pripombo k temu, češ da zgolj znova zatrdim, kako se mi zdi vprašljiva Urbančičeva interpretacija zasnutka Marxove filozofije: Naj bralec spet obrne nekaj strani nazaj, pa bo videl, kako prav poudarim, da tisto, kar se mi zdi vprašljivo, NI Urbančičeva izstavitev ontološkega zasnutka Marxove misli, marveč njegova interpretacija **enega konkretnega odlomka** iz Marxa — in to vprašljiva na podlagi **njegovih lastnih** prejšnjih izjav, kajti — če naj stvari ponovimo — interpretacija »prvotnega, po generatio aequivoca porojenega človeka« kot ravni »ontološke početnosti« se pač giblje znotraj razlikovanja »prvotnega« in 'drugotnega' človeka, to razlikovanje pa je — kot pravi Marx — »smiselno le toliko, kolikor opazujemo človeka kot različnega od narave«, torej — kot pravi sam Urbančič — s stališča predmarksovskega abstraktnega materializma.

ad 4.) Bržkone gre res za razliko v sami temeljni interpretaciji, ki jo je pač nemogoče razrešiti v na vnanji ravni gibajoči se 'polemiki', kjer vsak drugemu zgolj zoperstavlja svoje. Zato naj se omejim na dvoje točk, ob katerih gre po mojem še zmeraj za vnanji (in kot tak tudi na tej ravni pojasnljiv) 'nesporazum':

1. Besedo »specifičnost« sam postavim v narekovaje — zakaj? Zakaj ne moremo govoriti o »specifičnih razlikah« epoh? Ne zato, ker bi bile 'vse epohe identične' v banalnem pomenu besede, marveč zato, ker obratno odpade sama 'aparatura' rodovne 'istovetnosti' / vrstne 'razlike', veljavna za razmerja znotraj bivajočega, tj. ker je — dobesedno — **vsaka epoha 'ves svet'.** Kakršnakoli vpeljava »procesa«, »preskokov«, »specifičnih razlik« torej — navidez paradoksalno, kajti: mar ni 'zgodovina' prav v tem, da je 'vse v procesu' itd? — že izda prav **zgodovinskost** v Heideggrovem pomenu epohalnega dogodevanja: ker zgodovinskost kot vselejšnjo usojenost vsakokratnega pomena biti, vsako-

---

[3] Mimogrede — če naj se nekolikanj ironično skličem na psihoanalizo: seveda ne gre za to, da bi Urbančič 'z grdimi nameni zavestno podtikal' itd., gre za napako, ki je prav kot taka ('nenamerna') 'simptomatična', tj. ki izdaja Urbančičevo intenco razumevanja »nasprotja-smisla«.

[4] Urbančičevo napako, o kateri je tu govora, jaz omenim na začetku, takorekoč 'mimogrede', in je — kot se lahko vsakdo prepriča — brez povezave z mojim glavnim proti-argumentom!

kratne 'svetovnosti sveta', zvede na nekak proces 'samorazvoja' Biti v pomenu celote bivajočega, na proces 'razvoja sveta' itd., pri čemer se zgubi pravo brezno zgodovinskosti, kjer je 'postavljena-v-igro' sama svetovnost sveta.

Gre mi torej zgolj za to, da je nevarnost postavja, nevarnost, ki bistvuje v postavju, ne »specifična« v pomenu 'specifične diference', marveč preprosto po svojem pomenu nekaj povsem drugega, strogo vzeto **neprimerljivega** z nevarnostjo, ki jo npr. prinaša **physis** (Urbančičev komet npr., ki bi trčil ob zemljo); neprimerljivega, ker je sleherna 'primerjava' a priori nezgodovinska, kajti tisto, kar se v epohalni premeni 'spremeni', je prav v sleherni primerjavi predpostavljena 'mera'.

Nič ni »nerodno« govoriti o tem, da to »fizično« ogroža nazaj samo **physis,** gre zgolj za to, da ima v postavju bistvujoča nevarnost pač povsem drug pomen od tega (samo-)ogrožanja — povsem drug, ne pa, da gre za »gostejšo«, »nevarnejšo« nevarnost.

Lahko, da se Urbančič ne strinja z mojo temeljno interpretacijo, ni mi pa jasno, zakaj skuša to nestrinjanje podpreti z 'najdevanjem' nečesa, česar nikakor ne predpostavlja moje dojetje »nasprotja-smisla« pri Heideggru.

2. Zakaj govoriti o »**razdoru** med ontičnim in ontološkim«, ki naj bi ga jaz skušal izstaviti pri Heideggru? Če se postavje samoogroža s tem, da človeka izziva k 'dejanskemu' (samo-)razpolaganju, kje je tu kak **razdor** med ontičnim in ontološkim, kajti: kot da ni vse ontično (: 'dejansko' samo-razpolaganje) že dopuščeno/izzvano z ontološkim zasnutkom? Govoriti o **razdoru** bi bilo smiselno zgolj, če bi se ontično pokazalo nekako 'nezvedljivo' na svojo zasnovanost z ontološkim, o čemer — kot že rečeno — pri meni nikjer ni govora, za kar pa se mi (spet) zdi, da Urbančič hoče pri meni 'najti'.[5]

ad 5.) Naj bralec — spet — obrne nekaj strani nazaj, pa bo videl, v katerem pomenu mislim, da je stvar ob 'klasičnem strukturalizmu' »banalna«: Ves Urbančičev očitek v prvem članku je preprosto zgrajen na površnem branju, ker subjekta, ki ga izstavim kot nosilca strukture pri 'klasičnem' strukturalizmu, vzame za Lacanovega subjekta.

In pri tej povsem površinski, banalni zmoti Urbančič očitno -iz meni nerazumljivih vzrokov — vztraja še sedaj: ko pravi, da »ne mislim, da zapada **Lacanova** interpretacija nezavednega nazaj v transcendentalizem, kot me hoče razumeti Žižek v svojem »Odgovoru««, misli s tem sledeče mesto: »Vendar — mar ni to povratek k transcendentalni poziciji? Zakaj ta subjekt, ki je kot »oaza uma« predpostavljena/spregledana opora pozitivne znanosti, ni preprosto transcendentalni subjekt?« Toda — da se ne bi spet zatekal k že prepogostemu samonavajanju, naj bralec spet obrne nekaj strani — stavek pred tem povem, da ta subjekt NI pri Lacanu tematizirani subjekt!

Edini resnični 'nesporazum' ni niti v tem, ali je subjekt, ki lahko nastopa kot 'nosilec' strukture v 'klasičnem' strukturalizmu, še novoveški subjekt ali pa gre za Lacanovega subjekta (naj bo status tega empirični, posebno-znanstveni ali ne), niti v tem, ali »transcendentalna reinterpretacija nezavedne objektivne določenosti delujočega subjekta zabriše **objektivnost** tega nezavedno

---

[5] Da ne bi stvari po nepotrebnem razvlekel, puščam ob strani Urbančičeve stavke: »ne mislim, da Žižek ne vidi razpora v samem postavju in prav tako ne trdim, da pri svojem izpostavljanju nasprotja-smisla pri Heideggru meša ta razpor s »samoogrožanjem postavja po postavljenem«, tj. z razdorom med ontološkim in ontičnim.

Res ne? Kot da Urbančič v svojem prvem članku ne piše: »Če namreč uvidimo, da je neki »razdor« ali »razpor« v bistvu samem, . . tedaj tega ni mogoče prenesti na razkol med bistvom in dejanskim . . .« Kdo drugi tega '**ne** uvidi' kot jaz, ki zato razdor/razpor v samem bistvu 'prenesem' na razkol med bistvom in dejanskim, tj. ontološkim in ontičnim, se pravi: ga zvedem na slednjega!

Ta primer navajam zgolj zato, ker se mi zdi, da gre za nekaj, kar se v Urbančičevih Pripombah k »Odgovoru« večkrat ponavlja: za določen — če smemo tako reči — 'premik fronte'.

Da — kot že rečeno — ne bi stvari razvlekel, se bom 'prepustil igri' in odgovarjal, kot da gre zgolj za očitke, ponovljene ali navedene v drugem Urbančičevem članku; čeprav bi po mojem mnenju natančna primerjava obeh Urbančičevih člankov bila bolj zanimiva: pokazala bi — če naj uporabimo to znano 'strukturalistično' vodilo — da so v Urbančičevih Pripombah veliko bolj pomenljive njene 'beline' (tisto, o čemer on **ne** govori več glede na svoj prvi članek) kot pa njena 'polna mesta'.

Pravtako bom pustil ob strani **situacijo okoli revije Problemi za časa, ko je nastala Urbančičeva polemika** — situacijo, ki **šele da pravo 'pomensko polje' tej polemiki.**

določujočega«[6] (seveda je ne! kot da ne bi vedel, da je — obratno — že od Kanta dalje prav in šele transcendentalna subjektivnost tista, ki nastopa kot konstituens **objektivnega** sveta, da šele nanos na transcendentalne kategorije naredi iz zares 'zgolj subjektivnega', 'empiričnega' itd. zora objektivno realnost),[7] marveč v značaju — sicer še vedno novoveškega — subjekta, predpostavljenega v 'klasičnem' strukturalizmu', **subjekta tehničnega razpolaganja:** je **ta** še **transcendentalni** subjekt ali ne več?

Je torej res, da »**filozofija,** ki sledi transcendentalnemu »idealizmu«, ni sama nič manj transcendentalna« (kot pravi Urbančič)? Poleg tega — kaj, če gre zgolj za **besedo** (tj. zgolj za to, da Urbančič uporablja besedo »transcendentalni subjekt« pač v 'širšem', jaz pa v 'ožjem' pomenu)?

O tem sam Urbančič pove bolj malo, kajti on — kljub obširnemu navajanju mene — govori o transcendentalnem subjektu **pred** post-heglovskim »obratom«, torej o subjektu, utemeljenem v miselnem aktu samorefleksije, o tem, kako **ta** subjekt lahko reflektira objektivno določenost. Če vnanje vzamemo **nekatera** določila 'klasičnega' strukturalizma, ki jih jaz navajam, res lahko rečemo, da le-tega lahko utemelji predheglovski transcendentalni subjekt, (deloma tudi upravičeno, kajti: mar ni že v tem subjektu — npr. v Descartovi opredelitvi **res extensa** — na delu 'interes tehničnega razpolaganja'? toda kljub vsemu je jasno, da je subjekt, ki je nosilec 'klasičnega' strukturalizma, post-heglovski subjekt tehničnega razpolaganja, in resnično vprašanje je vprašanje **njegovega** odnosa do predheglovskega transcendentalnega subjekta samorefleksije.

ad 6.) Tako **enostavne** pa stvari kljub vsemu niso! Kot da skušam v omenjenih člankih delati kaj drugega kot izstaviti osnovni sklop in polje filozofije zadevajoče konsekvence **Lacanove** misli? Jasno, da pri tem 'ne morem iz svoje kože', toda zaradi tega govoriti o »Lacan-Žižkovi teoriji« je prav toliko smiselno kot npr. govoriti o »Urbančič-Heideggrovi teoriji«!

Kar se tiče razlike v Urbančičevem pisanju, ki naj bi jo jaz »spregledal« — tu pa je stvar že tako neverjetna, da se Urbančič le malce spreneveda! Urbančič — če prav razumem — hoče reči, da jaz utemeljim svoj očitek bleferstva itd. na tem, da stavke, v katerih Urbančič sam zavestno pretirava, »ne igra več zaresne igre«, spelje stvar ad absurdum itd., vzamem kot resni oris Lacanove misli; tako seveda lahko govorim o »gostilniško-pivskem nivoju« itd. Toda mislim, da je **zelo** jasno, **od kod** Urbančič »ne igra več zaresne igre«, da se to da določiti **do stavka točno:** od trenutka, ko pravi, da nas 'ta metoda sama od sebe vabi v nadaljnja zvajanja/prevajanja' in se nato prepusti seriji 'enačb'. Vse, kar Urbančič pove **pred tem** (pa tudi nekaj tega, kar pove po tem odlomku) o »Lacan-Žižkovi teoriji« (npr. o realnem subjektu izjavljanja v nasprotju s površinskim simbolnim jazom, o območju izvornega ejakulata itd.), pa je nedvomno mišljeno **povsem resno** — in kot da jaz ne mislim **tega,** ko očitam »hermeneutični solipsizem« itd.! Saj sploh ne navajam nobene njegovih 'enačb' kot primera njegovega »hermeneutičnega solipsizma« (za to novsem zadoščajo 'resne' izjave!), ob njih zgolj pripominjam, da so zanimive predvsem zato, ker v njih uporabljeni pojem **simptoma** nima nobene veze s »strukturalizmom«. Urbančič je stvar lahko izpeljal ad absurdum, ker je že sama osnova, ki jo je pritiral/pretiral do absurda, pač nekolikanj absurdna, merjeno glede na lastno polje »strukturalizma«.[8]

---

[6] Mimogrede: kot da ni jasno, na kaj mislim, ko pravim, da bi morali strukturo v transcendentalni interpretaciji pretvoriti v nekakšno neaktualno, možno zavestnost, s čimer bi zabrisali njeno »objektivnost«: pri tem pod »transcendentalno interpretacijo« seveda **ne** mislim 'najti strukturi kot objektivni določenosti transcendentalno-subjektivni korelat' (ta — samoobsebiumevno — **šele konstituira** njeno 'objektivnost'!), marveč preprosto to, da bi samo strukturo **neposredno** vzeli kot 'ustroj transcendentalnega subjekta' (npr. na isti ravni kot Kantovo tablico transcendentalnih kategorij), ne pa kot tisto, kar subjekta 'objektivno' določa, in kar nato le-ta s transcendentalno refleksijo razreši v svojo samopodvojenost.

[7] Urbančičeva izstavitev načina, kako transcendentalna subjektivnost zaobseže objektivno določenost subjekta kot svojo lastno samopodvojitev, se od tod pokaže kot sicer zelo lepo izvedena, toda — kot bi rekli Angleži — **beside the point.** (Če naj jaz — za razliko od Urbančiča, ki se rad zateka h grškim vstavkom — ostanem pri angleščini.)

[8] Kar zadeva očitek, da besedo »iztrebek« že sam uporabljam: tu me je Urbančič formalno vzeto res 'ujel', toda še bolje, da me je, kajti prav ob tem lahko lepo pokažemo njegov postopek: jaz na omenjenem mestu pišem »... dvoznačnost užitka telesa in zgube telesa (npr. užitek iztrebka)«. Urbančič v svojem navedku spusti »npr.«, kajti prav iz njega sledi, da ne gre za teorijski **termin,** marveč za golo **empirični 'primer';** Urbančič pa besedo vseskozi uporablja kot termin, tj. namesto »zavržka« — s katero 'intenco', sem že povedal.

In tako smo spet na istem kot preje — ko, končno, pridemo do edine zaresne problematike, je Urbančič »v sedanjem trenutku in v pričujočih pripombah — žal — ne more(m) podrobneje obravnavati«. Drugače povedano, povsem vnanji prepiri, narcisoidna farsa 'argumentov' in 'proti-argumentov', ki z razvijanjem stvari same nimajo nobene veze, so skoro popolnoma prekrili pravo vprašanje, ki se zgolj ob koncu ali mimogrede »nakaže«, kot nekak nadležen »presežek«.

Najprej moram spet ponoviti, da Urbančič pač govori o Lacanu iz popolne vnanjosti: Vsa temeljna Lacanova problematika se enostavno zgosti v izraz »pra-potlačitev«, ki od svoje vpeljave pri Urbančiču enostavno deluje kot 'talon', **'vložek' ki reprezentira nikjer razvito, a vselej predpostavljeno 'celoto', 'jedro' Lacanove misli**«. Kot da smo z enostavnim opozorilom, da si je pod pra-potlačitvijo treba misliti celoten »sklop« subjekta označevalca, kastracije itd., dobili zadosten **alibi,** da lahko sedaj z Lacanovo mislijo operiramo kot z nečim 'že-znanim' in ne s — hermeneutično gledano — **praznino!**

In ob tem ne gre zgolj za uvodno dlakocepstvo: celoten Urbančičev postopek je tu vnanji stvari, kajti vse, kar on pravzaprav pove, je tole: ne vem točno, kaj Lacanova misel je, toda naj bo karkoli že, naj bo posebna znanost ali naj — če se že hoče — tudi ima filozofski domet, gotovo je, da gre v nji za neke obče teorijske postavke, da ostane v tem pomenu »univerzalna« teorija, ki seveda kot taka ne doseže ravni Heideggrove zgodovinskosti. 'Taktika' — če smemo tako reči — Urbančiča je tu nasprotna tisti v prvem članku: v jedru se je popolnoma odpovedal kakršnimkoli 'pozitivnim' določitvam lakanovske teorije (za razliko od prvega članka, kjer se je na široko razpisal o izpodrivanju realnega subjekta itd.), skušal je zgolj — popolnoma vnanje — pokazati neko najširše področje, raven, ki je tako široko zastavljena, da vanjo Lacanova misel skoro gotovo mora pasti.

Ta vnanjost pa se mu takoj maščuje, kajti Lacanovo skustvo »manka v Drugem«, »ne-vednosti samega Drugega«, zadene prav tisto, na kar meri Urbančič, ko govori o a-zgodovinski »univerzalnosti« teorije — saj se v tem skustvu ek-sistencialnega »zdvomljenja« pokaže prav »označevalskost«, tj. direferencialnost/'arbitrarnost' mesta nas samih, mesta, **od koder** govorimo, tj. brezno/praznina, ki jo **a priori** zastre, skozi katere zastrtost se vzpostavi pri Urbančiču menjena a-zgodovinska »univerzalnost« miselnega sklopa.

(To je tisto, zaradi česar trdim, da Lacanova misel ni a-zgodovinsko »univerzalna« v Urbančičevem pomenu, in seveda ne izjave o tem, da je lakanovski subjekt zgodovinsko nastal itd.; samoobsebiumevno, da slednje na tej ravni nič ne pomenijo.)[9]

In to, zgolj to je tisto, kar sem skušal nakazati v svojem odgovoru: da tisto 'skustvo', ki 'nosi' Lacanovo misel, (skustvo »manka v Drugem«, »simbolne kastracije«, »arbitrarnosti označevalca« itd.) prebije **tako** raven posebne znanosti **kot** raven filozofije, in da zato ne pade v polje tistega, kar postavi pod vprašaj, v čigar temelj skuša prodreti Heideggrova misel.

Urbančič ima popolnoma prav, ko pravi, da to, za kar mi gre, tudi meni samemu »ni več niti filozofija niti ta hajdegerjanski korak v njen temelj« — prav od tod pa se mi zdi vprašljiva njegova alternativa: »sinonimnost **ali** gola analogija« (s Heideggrom). Kot da sta to **a priori** edini možnosti! Kot da ni mogoče ob določeni misli izstaviti njeno nemišljeno in tako preseči sinonimnost, ne da bi zato zapadli vnanjemu zvajanju!

Ne trdim torej, da je Lacanov sklop pra-potlačitve sinonimen z jedrom Heideggrove misli **(alétheia/Ereignis);** tu, na tem mestu trdim zgolj to, da Lacanova misel — glede na skustvo, ki jo 'nosi' (skustvo manka v Drugem, tj. samem mestu, od koder govorimo) — ne pade v polje tistega, kar postavi-v-vprašanje, v čigar temelj skuša prodreti Heideggrova misel, tj. polje filozofije/metafizike, da v nji ne gre niti za pozitivni znanosti dostopno ontično vednost niti za filozofsko resnico celote bivajočega. V odnos Lacana do Heideggra se pa seveda tu ne bi spuščal, ker gre za pretežavno vprašanje; obravnavati ga na tem mestu bi pomenilo ne le preveč popustiti farsi 'argumentov', ki jo tu igramo, marveč **popolnoma menjati polje,** kajti iz stvari same ni o **Lacanu** tu pač **nikjer** govora.

Tako je po mojem tisti, ki »ni prišel delj od omenjene analogije, ki jo je razvil podrobnejše že v« prvem članku, še vedno sam Urbančič, pri katerem še vedno manjka nekaj zelo preprostega, kar se vsaj meni zdi nezvedljiv pogoj

---

[9] Poleg tega nisem tako siguren, če pri Heideggru **Aletheia-Ereignis** zadeva »edinole in samo Evropo«: Mar mu v pogovoru z Japoncem (v Unterwegs zur Sprache) ne gre prav za to, da bi skustvo besede kot pritegujoč-odteguječega se zvena tišine našel tudi 'zunaj Evrope'?

določitve miselnega dometa katerikoli misli: razvitje vsebine same te misli v njil lastnem polju.

Tako sem lahko ta **bistveni** sklop zgolj nakazal — kajti, kot že rečeno, tudi jaz pišem svoj Odgovor II »od danes do jutri«; in to je pri vsej stvari res najbolj žalostno, ob tem se celota pričujoče polemike resnično izkaže za — če naj uporabimo Urbančičeve lastne besede iz neke druge njegove polemike — dvakrat zamujeno priložnost«, za — kljub vsemu — **priložnost,** ki pa se je izrodila v farso 'argumentov' in 'protiargumentov'.

V čem kljub vsemu priložnost? Edinega možnega 'pozitivnega' rezultata 'polemike' ne vidim v nekakšnem 'stiku', najdenju skupnih točk, marveč obratno v jasni razločitvi, razpršitvi dotlej še vladajočih lažnih poistovetenj, iluzij o morebitnem 'skupnem polju' itd.

Popolnoma se strinjam z Urbančičem, ko pravi: »Žižek sam zelo dobro ve, da gre — če se ne oziramo na vse osebne bodice in drugi balast z ene in druge strani — pravzaprav samo za problem analogije (ali ne-analogije) med strukturalno psihoanalizo . . . in tradicionalno filozofijo ter nji zavezanim korakom v njen temelj« — s to pripombo, da sem mu jaz, kljub vsej možni »čezmerni zameri« (in brž kone bo res, da sem preveč popustil ranjenemu narcizmu) pravzaprav **zgolj točko po točko odgovarjal.**[10] Urbančič je bil tisti, ki je 'izbral teren', postavil raven.[11]

Tako da ni gotovo, kdo bo ob tej 'polemiki' kaj dobil (razen 'publike', ki bo z veseljem opazovala 'udarce' ter se hkrati hinavsko 'zgražala' nad 'nizkim' nivojem razprave'), gotovo pa je, kdo bi zgubil: stvar sama, za katero — upajmo — vsakomur od naju gre.

---

[10] Zato moram poudariti, da se v obeh Odgovorih v jedru omejujem zgolj na 'zrcalno' odgovarjanje Urbančiču — moje tako imenovano 'pozitivno stališče' je dandanes v mnogočem **bistveno** različno od 'stališča' v člankih, ki so predmet Urbančičeve polemike (toda — kot sem poudaril že v prvem Odgovoru — ne v smeri, ki bi tekla 'proti Urbančiču').

[11] Glede moje trditve, da se pri Urbančiču »nič ne zgodi« — mislim, da se Urbančič tu spet malce spreneveda, kajti kot poznavalcu hermenevtike mu le mora biti jasno, kam merim: »dogodi« se ob branju nekaj, kadar le-to ni golo (hermeneutično gledano) »solipsistično« zvajanje branega na vnaprej dane okvire, zvajanje, ki brani tekst rabi zgolj kot vnanje sredstvo samopotrjevanja in ki je do lastne vsebine branega popolnoma indiferentno. »Dogodi« se torej ob branju nekaj, kadar se vsaj minimalno odpremo branemu v njegovi radikalni Drugosti, tj. kadar smo zmožni sami sebe so-postaviti v vprašanje, ki nosi brani tekst.