

Slavoj Žižek

0 vjerovanju

NEMILOSRDNA LJUBAV

SADRŽAJ

UVOD: "BOG JE NESVJESTAN"	7
I. "ŠTEDNJA, ŠTEDNJA, DRAGI HORACIJE!"	11
Hamlet prije Edipa.....	11
Štednja kao smrtni grijeh.....	15
Zašto je Krist umro na križu?.....	19
Lažnost žrtve.....	25
Žensko odricanje.....	29
II. PROTIV DIGITALNOGA KRIVOVJERJA	33
Gnosticizam? Ne, hvala!.....	33
1 - Dekonstruktivistički evolucionizam.....	37
2 - Kognitivistički budizam.....	40
3 - Hegel i kognitivizam.....	43
Autopojeza i (samo)svijest.....	47
Uzrok nasuprot uzročnosti.....	52
Od Stvari do objekata malo a... i natrag.....	57
Bez seksa, molim, mi smo digitalni!.....	70
Antinomija cyberspace uma.....	80
III. MA KAKVO GOVNO!	87
Analni objekt.....	87

Što doista možemo naučiti od Tibeta?.....	93
Realno u (kršćanskoj) iluziji.....	96
Čuda se ipak događaju!.....	100
Bog je u detaljima.....	104
IV. "OČE, ZAŠTO SI ME OSTAVIO?"	117
Vjera bez vjerovanja.....	119
Lenjinistička sloboda.....	123
Otkud židovski ikonoklazam?.....	133
Autor, subjekt, krvnik.....	141
Nema milosti!.....	145
BILJEŠKE	157

UVOD: "BOG JE NESVJESTAN"

Mala zbirka hollywoodskih klišeja Rogera Eberta¹ sadrži na stotine stereotipova i obveznih prizora, od poznatog pravila "Kola s voćem!" (tijekom svakog prizora natjeravanja koji se događa u stranom ili etničkom okružju bit će prevrnuta neka kola s voćem, a razjareni će prodavač istrčati nasred ceste i šakom prijetiti automobilu junaka koji se udaljava) do rafiniranijih slučajeva kao što je pravilo "Hvala, ali ne hvala" (nakon što je dvoje ljudi upravo završilo intimni razgovor, i upravo kada osoba A krene napustiti prostoriju, osoba B kaže (provizorno): "Bob /ili kako se već A zove/?" A zastaje, okreće se i kaže: "Da?" B tada kaže: "Hvala.") ili pak pravilo "Vrećice s namirnicama" (kad god uplašenu, ciničnu ženu koja se ne želi ponovno zaljubiti naganja udvarač koji želi srušiti njezinu tvrđavu osamljenosti, ona će otići u nabavu namirnica; vrećice će se redovito potrgati, a voće i povrće prosut će se posvuda, ili zato da bi simboliziralo zbrku u kakvoj je njezin život ili/i kako bi joj udvarač mogao pomoći da sakupi komadiće vlastita života, a ne samo naranče i jabuke). To je zapravo ono Lacanovo "veliko Drugo", simbolička supstancija naših života: ne samo eksplicitna simbolička pravila koja reguliraju društvenu interakciju, nego i zamršena paučina nepisanih "implicitnih" pravila, koja zapravo reguliraju naš govor i postupke.

Kao i sam društveni život, i današnji je samoprozvani "radikalni" akademski svijet prožet nepisanim pravilima i zabranama - iako se takva pravila nikada eksplisitno ne iskazuju, njihovo nepoštivanje

može imati teške posljedice. Jedno od takvih nepisanih pravila tiče se nedvojbene posvemašnjosti, potrebe za "kontekstualizacijom" ili "smještanjem" vlastite pozicije. Najlakši način da se automatski dobiju bodovi u nekoj debati jest taj da se ustvrdi kako protivnikova pozicija nije ispravno "smještena" u povijesni kontekst - "Govorite o ženama - kojim ženama? Ne postoji žena kao takva, prema tome, ne povlašćuje li Vaša generalizacija o ženama, u svojoj naizgled sveobuhvatnoj neutralnosti, određene specifične likove ženskosti, dok druge isključuje?" Zašto je takvo radikalno historiziranje lažno unatoč očitom elementu istine koji sadrži? Zato što i samom današnjom (razvijenokapitalističkom globalnom tržišnom) društvenom realnošću dominira ono što je Marx nazvao vlašću "realne apstrakcije": cirkulacija kapitala je sila radikalne "deteritorijalizacije" (da se poslužimo Deleuzeovim terminom), koja upravo u svojem konkretnom funkcioniranju aktivno ignorira specifične uvjete i ne može se u njima "ukorijeniti". To više nije, kao u standardnoj ideologiji, univerzalnost koja prikriva zakret svoje parcijalnosti, toga da daje prednost određenom sadržaju; nego upravo to nastojanje da se smjeste određeni korijeni, ideološki prikriva društvenu realnost vladavine "realne apstrakcije".

Drugo je takvo pravilo u posljednjem desetljeću uzdizanje Hanne Arendt u nedodirljiv autoritet, u točku transferencije. Do prije dva desetljeća ljevičarski su je radikali odbacivali kao krivca za ideju "totalitarizma", glavnog oružja Zapada u ideološkoj borbi hladnoga rata: kada bi sedamdesetih godina na seminaru iz kulturoloških studija nekoga pitali nedužnim glasom: "Nije li vaš način argumentacije sličan onome Hanne Arendt?", bio je to siguran znak da je u teškoj nevolji. Danas se, međutim, očekuje da je svi tretiraju s poštovanjem - čak i oni akademici koje njihova temeljna orijentacija možda usmjerava protiv Arendtove (psihoanalitičari kao što je Julija Kristeva, budući da je Arendtova odbacila psihoanalitičku teoriju; sljedbenici Frankfurtske škole, kao što je Richard Bernstein, budući da je Arendtova pokazala krajnje neprijateljstvo prema Adornu) prihvaćaju se nemoguće zadaće pokušavajući je pomiriti sa svojim temeljnim teorijskim uvjerenjima. To uzdizanje Hanne Arendt možda je najjasniji pokazatelj teorijskog poraza ljevice, to jest načina na koji je ljevica prihvatila osnovne koordinate liberalne demokracije ("demokracija" nasuprot "totalitarizmu" itd.) te sada nastoji redefinirati svoju o(poziciju)

unutar toga prostora. Zato je prva stvar koju treba učiniti ta da se neustrašivo prekrše ti liberalni tabui: PA ŠTO ako vas optuže da ste "antidemokrat" i "totalitarist"...

Ipak, postoji još jedno takvo nepisano pravilo i ono se odnosi na religijsko vjerovanje: nužno je pretvarati se da ne vjerujete, drugim riječima, otvoreno javno priznavanje vlastita vjerovanja doživljava se gotovo kao nešto sramotno, egzibicionističko. Čini se da smo svi u poziciji Goetheova Fausta, koji nonšalantno navodi desetak okoliša-jućih protupitanja kada ga nakon konzumacije njihove ljubavi Margareta upita: "Kakvo je tvoje stajalište prema vjeri?": Moramo li DOISTA imati vjeru? Tko može reći: vjerujem u Boga? itd. itd. (Vidi Goetheova *Fausta* I, 3415 i dalje). Skriveno naliče toga otpora jest to da nitko doista ne uspijeva izmaknuti vjerovanju - značajka koju vrijedi istaknuti osobito danas, u našim navodno bezbožnim vremenima. Drugim riječima, u našoj službeno ateističkoj i hedonističkoj post-tradicionalnoj svjetovnoj kulturi, u kojoj nitko nije spreman javno ispovijedati svoju vjeru, struktura vjerovanja u pozadini time je još prisutnija - svi mi potajno vjerujemo. Lacanovo je stajalište o tome jasno i jednoznačno: "Bog je nesvjestan", to jest prirodno je da ljudsko biće podlegne iskušenju vjerovanja. Baš to prevladavanje vjerovanja, činjenica da je potreba za vjerovanjem subivstvena s ljudskom subjektivnošću, jest ono što čini problematičnim standardni argument kojim se služe vjernici kako bi razoružali svoje protivnike: samo oni koji vjeruju mogu razumjeti što to znači vjerovati, zato ateisti *a priori* nisu sposobni argumentirati protiv nas... Ono što je u takvom rasuđivanju pogrešno jest njegova premisa: ateizam nije nulta razina koju svatko može razumjeti jer znači jednostavno odsutnost (vjerovanja u) Boga - možda ništa nije teže od ustrajanja na toj poziciji, od istinskog materijalizma. Ako je struktura vjerovanja ona fetišističkih *Spaltung* und *Verleugnung* ("ja znam da ne postoji nikakvo Veliko Drugo, ali ipak... /potajice vjerujem u Njega/"), onda je jedino psihoanalitičar, koji zastupa nepostojanje velikog Drugog, istinski ateist. Čak su i staljinisti bili vjernici, budući da su se uvijek pozivali na Posljednji sud povijesti, koji će odrediti "objektivni smisao" naših postupaka. Čak ni radikalni prijestupnik kakav je bio de Sade nije bio dosljedan ateist; tajna logika njegova prijestupa jest čin poricanja koji je upućen Bogu, to jest izokretanje naše standardne logike fetišistič-

ke rascijepljenosti ("Ja znam da ne postoji Veliko Drugo, ali ipak...")¹ "Iako znam da Bog postoji, spreman sam ga poreći, prekršiti njegove zabrane, djelovati KAO DA NE postoji!" Osim psihoanalize (one freudovske, za razliku od jungovske devijacije) možda je samo Heidegger bio taj koji se u svojem *Bitku i vremenu* koristio dosljedno ateističkim shvaćanjem ljudske egzistencije, bačene u kontingentan i ograničen obzor, sa smrću kao konačnom mogućnošću.

Ova knjižica nastoji preokrenuti taj bijedni vladajući trend: njezin autor, staromodan i bezuvjetan ateist (pa čak i dijalektički materijalist) u njoj nudi povratak simboličkoj strukturi koja se nalazi u osnovi kršćanstva.

Godine 1991., nakon protu-ceausescuovskog državnog udara, koji je inscenirala sama nomenklatura, rumunjski aparat tajne policije ostao je, dakako, u punoj operativi, nastavljajući rad kao i do tada. Međutim, nastojanje tajne policije da prikaže novu, ljubazniju sliku o sebi, u skladu s novim "demokratskim" vremenima, rezultiralo je nekim pomalo sablasnim epizodama. Jedan moj američki prijatelj, koji je u to doba boravio u Bukureštu na Fulbrightovoj stipendiji, nazvao je kući tjedan dana nakon dolaska i rekao svojoj djevojci da se nalazi u siromašnoj, ali prijateljskoj zemlji, gdje su ljudi vrlo ugodni i voljni učiti. Kada je završio razgovor, telefon je istoga časa zazvonio; podignuo je slušalicu i začuo glas koji mu je na ponešto čudnovatom engleskom rekao da razgovara sa službenikom tajne policije čija je dužnost prisluškivanje njegovih telefonskih razgovora i da mu želi zahvaliti za lijepe stvari koje je rekao o Rumunjskoj - nakon čega mu je zaželio ugodan boravak i oprostio se.

Ova je knjiga posvećena tom anonimnom rumunjskom operativcu tajne policije.

I. "ŠTEDNJA, ŠTEDNJA, DRAGI HORACIJE!"

Hamlet prije Edipa

Kada u psihoanalizi govorimo o mitovima, mi zapravo govorimo o JEDNOME mitu, onome o Edipu - svi su drugi freudovski mitovi (mit o primordijalnom ocu, Freudova verzija mita o Mojsiju) njegove varijacije, iako nužne. Međutim, priča o Hamletu čini stvari kompliciranima. Standardno, pred-lacanovsko, "naivno" psihoanalitičko tumačenje *Hamleta* usredotočuje se, naravno, na Hamletovu incestuoznu želju za vlastitom majkom. Tako se Hamletov šok zbog očeve smrti objašnjava traumatskim učinkom koji na subjekt ima ispunjenje nesvjesne nasilne želje (u ovom slučaju za očevom smrću); duh mrtva oca koji se javlja Hamletu projekcija je Hamletove vlastite krivnje zbog želje za očevom smrću; njegova mržnja prema Klaudiju posljedica je narcističkog suparništva - Klaudije je umjesto Hamleta dobio njegovu majku; njegovo gađenje prema Ofeliji i ženama općenito izražava odbojnost prema seksualnosti u njezinu zagušujućem incestuoznom modalitetu, a nastaje zbog manjka očinske zabrane/dopuštenja... Tako prema tom standardnom tumačenju Hamlet kao modernizirana verzija Edipa svjedoči o jačanju edipovske zabrane incesta na prijelazu iz starog u novi vijek: u slučaju Edipa još imamo posla s incestom, dok je u Hamletovu slučaju incestuozna želja potisnuta i pomaknuta. Čini se da i sama karakterizacija Hamleta kao opsesivna neurotika pokazuje u tom smjeru: za razliku od histerije, koju susre-

ćemo tijekom čitave (barem Zapadne) povijesti, opsesivna neuroza izrazito je moderna pojava.

Iako ne bismo smjeli podcijeniti snagu tako robusnog i herojskog freudovskog tumačenja *Hamleta* kao modernizirane verzije edipovskog mita, problem je kako ga uskladiti s činjenicom da je, iako se Hamlet - goetheovski shvaćen - može činiti modelom moderna (introvertirana, zamišljena, neodlučna) intelektualca, hamletovski mit zapravo stariji od edipovskog. Elementarni kostur priče o Hamletu (sin osvećuje oca, čiji je zao brat njegovim ubojstvom prigrabio prijestolje; sin preživljava nezakonitu vladavinu svoga strica glumeći ludu i izgovarajući "sulude", ali istinite primjedbe) univerzalan je mit koji se nalazi posvuda, od drevnih nordijskih kultura preko starog Egipta do Irana i Polinezije. Osim toga, postoje mnogobrojni dokazi koji dovode do zaključka da se konačna referencija te priče ne tiče obiteljskih trauma, nego nebeskih događaja: konačno "značenje" hamletovskog mita je kretanje zvijezda u njihovim orbitama, to jest hamletovski mit pod plaštom obiteljske priče iznosi vrlo artikulirane astronomske opservacije...² Međutim, i to se rješenje, koliko god se činilo uvjerljivim, odmah dovodi u vlastitu slijepu ulicu: kretanje zvijezda je po sebi besmisleno, ono je tek prirodna činjenica bez ikakva libidnog odjeka, prema tome, zašto bi ga ljudi preveli-metaforizirali baš kao takvu obiteljsku priču u kojoj se događa strahoviti libidni zaplet? Drugim riječima, pitanje "što znači što?" tim tumačenjem uopće nije riješeno: "znači" li priča o Hamletu zvijezde ili zvijezde "znače" Hamletovu priču, to jest, jesu li se naši drevni narodi koristili svojim astronomskim znanjem kako bi šifrirali uvide u temeljne libidne mrtve točke čovječanstva?

Jedno je ipak posve jasno: u vremenskom i logičkom pogledu, Hamletova priča JEST starija od edipovskog mita. Tu se radi o mehanizmu nesvjesnog pomicanja, koje je Freudu bilo dobro znano: nešto što je logički prethodilo doživljava se (ili postaje, upisuje se u strukturu) kao puko kasnije iskrivljavanje neke navodno "izvorne" priče. U tome počiva često pogrešno prepoznata elementarna matrica "rada sna", koja podrazumijeva razlikovanje između latentnog snamisli i nesvjesne želje koja se artikulira u snu: u radu sna je latentna misao šifrirana/pomaknuta, ali upravo se samim tim pomicanjem ar-

tikulira druga, istinski nesvjesna misao. Tako se u slučaju Edipa i Hamleta, umjesto linearno/historicističkog tumačenja Hamleta kao sekundarnog iskrivljenja edipovskog teksta, edipovski mit pokazuje kao (kako je već Hegel tvrdio) utemeljujući mit zapadnogričke civilizacije (pri čemu samoubilački skok Sfinge predstavlja dezintegraciju starog, pred-grčkog univerzuma); i upravo se u hamletovskom "iskrivljenju" Edipa artikulira njegov potisnuti sadržaj - za što je dokaz činjenica da je hamletovska matrica prisutna posvuda u predantičkoj mitologiji, sve do samog drevnog Egipta, čiji je duhovni poraz označen samoubilačkim skokom Sfinge. (Usput rečeno, što ako isto vrijedi i za kršćanstvo: nije li Freudova teza da ubojstvo Boga u Novom zavjetu iznosi na vidjelo "zanijekanu" traumu Staroga zavjeta?) Koja je onda pred-edipovska "tajna" Hamleta? Valja zadržati uvid da je Edip "mit" u pravom smislu riječi, dok je priča o Hamletu njegova "modernizirana" dislokacija/korupcija - radi se o tome da edipovski "mit" - a možda i mitska "naivnost" kao takva - služi prikrivanju nekog zabranjenog znanja, koje je naposljetku znanje o očevoj opsesivnosti.

Na koji su onda način čin i znanje povezani u tragičnu konstelaciju? Osnovna suprotnost je ona između Edipa i Hamleta: Edip izvršava čin (ubojstvo svoga oca), budući da ne zna što čini; za razliku od njega, Hamlet zna, i baš zato nije sposoban za odjelovljenje (osvetu za očevu smrt). Osim toga, kako ističe Lacan, nije samo Hamlet taj koji zna, nego zna i Hamletov otac, koji misteriozno zna da je mrtav i čak kako je umro, za razliku od oca iz freudovskog sna, koji ne zna da je mrtav - i baš je taj višak znanja ono što objašnjava određenu melodramatsku notu *Hamleta*. Drugim riječima, za razliku od tragedije, koja se temelji na nekom pogrešnom prepoznavanju ili neznanju, melodrama uvijek podrazumijeva neko neočekivano znanje, višak znanja, koje ne posjeduje junak, nego neko njegovo/njezino drugo, dok junaku to znanje biva dano tek na samome kraju, u konačnom melodramatskom obratu. Dovoljno je prisjetiti se izrazito melodramatskog konačnog obrata u romanu Edith Warton *Doba nevinosti*, u kojemu suprug, koji je mnogo godina gajio nedopuštenu strastvenu ljubav prema grofici Olenskoj, doznaje da je njegova mlada žena tijekom vremena znala za njegovu skrivenu strast. Možda bi se na taj način mogli iskupiti i nesretni *Mostovi okruga Madison*: naime, kad bi

na kraju filma umiruća Francesca doznala da je njezin navodno pri-
glup i prizeman suprug cijelo vrijeme znao za kratku i strastvenu afe-
ru svoje žene s fotografom *National Geographica* i koliko joj je ona
značila, ali je šutio kako je ne bi povrijedio. U tome počiva enigma
znanja: da je moguće da se cijela psihološka ekonomija neke situacije
radikalno promijeni, i to ne onda kada junak nešto izravno dozna
(neku dugo potiskivanu tajnu), nego onda kada dozna da je i druga
osoba (koju je smatrao neupućenom) cijelo vrijeme to znala i samo
se pretvarala da ne zna kako bi očuvala privid - ima li nešto više po-
nižavajuće od situacije supruga koji nakon duge i tajne ljubavne afe-
re dozna da je njegova supruga cijelo vrijeme znala za nju, ali je šu-
tjela iz pristojnosti ili, još gore, iz ljubavi prema njemu? U filmu
Vrijeme nježnosti Debra Winger, koja umire od raka u bolničkom kre-
vetu, kaže svojem sinu (koji je aktivno prezire zbog toga što ju je nje-
gov otac, a njezin suprug, napustio) da je itekako svjesna toga koli-
ko je on doista voli - i zna da će jednom u budućnosti, nakon njezine
smrti, priznati to samome sebi; u tom će trenutku osjetiti krivnju zbog
svoje nekadašnje mržnje prema majci i zato mu ona sada priopćava
da mu unaprijed oprašta i time ga oslobađa budućeg tereta krivnje...
Ta manipulacija budućeg osjećaja krivnje prikazuje melodramu u nje-
zinu najboljem izdanju; sama gesta oprostaja unaprijed obilježava sina
krivnjom. (I baš se u tome, u tom obilježavanju krivnjom, u tom nametanju
simboličkog duga činom razriješenja, sastoji vrhunski trik
kršćanstva.)

No, postoji i treća formula koja se može dodati tom paru "on ne
zna iako čini" i "on zna i zato to ne može učiniti", a to je "on vrlo
dobro zna što ona čini, a ipak to čini on". Ako prva formula pokri-
va tradicionalnog junaka, a druga ranonovovjekovnog junaka, onda
ova posljednja, koja kombinira znanje I TAKOĐER čin na dvozna-
čan način, objašnjava kasnonovovjekovnog - suvremenog - junaka.
Drugim riječima, ova treća formula dopušta dva posve suprotna tu-
mačenja, nešto kao Hegelov spekulativni sud, u kojemu se poklapaju
ono najniže i ono najviše: s jedne strane, "on vrlo dobro zna što čini,
a ipak to čini" najjasniji je izraz ciničnog stajališta moralne iskvare-
nosti - "Da, ja sam pokvarenjak, varam i lažem, pa što? To je život!";
s druge strane, to isto stajalište "on vrlo dobro zna što čini, a ipak to
čini" može značiti i najradikalniju suprotnost cinizmu, tj. tragičnu svi-

jest o tome da, iako će ono što namjeravam učiniti imati katastrofal-
ne posljedice po moju dobrobit i dobrobit onih koji su mi najbliži i
najdraži, ja ipak to jednostavno MORAM učiniti zbog neizbježnog
etičkog naloga. (Prisjetimo se paradigmatškog stajališta *noir* junaka:
on je potpuno svjestan da mu, ako bude slijedio poziv *femme fatale*,
predstoji jedino propast, da je ono u što se upušta dvostruka zamka,
da će ga ta žena sigurno izdati, a ipak ne može odoljeti i to čini...) Ta
rascijepljenost ne mora nužno biti rascijepljenost između područja
"patološkog" - dobrobiti, ugone, koristi... - i etičkog naloga: to može
biti i rascijepljenost između moralnih normi koje obično poštujem i
bezuvtetnog naloga koji se osjećam obveznim poslušati, kao u slučaju
slijepe ulice u kojoj se našao Abraham, koji "vrlo dobro zna što znači
ubiti vlastita sina", a ipak to odluči učiniti, ili pak kršćanin koji je
spreman počinuti užasan grijeh (žrtvovati svoju vječnu dušu) za viši
cilj Božje slave... Ukratko, prava moderna post- ili meta-tragična si-
tuacija nastaje tada kada me viša nužnost prisili na izdaju samog etič-
kog bivstva mojeg vlastitog bića.

Štednja kao smrtni grijeh

U čemu se onda sastoji prijelom moderne? Koja je to pukotina ili sli-
jepa ulica koju mit nastoji prikriti? Čovjek gotovo dođe u iskušenje
da se vrati staroj moralističkoj tradiciji: kapitalizam potječe iz grije-
ha štednje, sklonosti prema škrtosti - odavno diskreditirana Freudo-
va ideja o "analnom karakteru" i njegovoj vezi s kapitalističkom aku-
mulacijom tu dobiva neočekivani potisak. U *Hamletu* (1. čin, 2.
prizor) neukusan je značaj ekscesivne štednje precizno formuliran:

HORACIJE

Ja dođoh, kraljeviću,
Na pogreb Vašem ocu.

HAMLET

Molim te
Da ne šališ se sa mnom, družo. Ti si
Na svadbu došo mojoj majci.

HORACIJE

Da, kraljeviću, brzo zaista
Dogodilo se jedno za drugim.

HAMLET

Tek štednja, štednja, dragi Horacije,
Jer hladni su kolači pogrebni
Za svadbene još bili stolove.
O, volio bih da sam najljucjeg
Svog dušmanina sreo u nebu
No taj što dan doživjeh, prijatelju!

Ovdje je ključno to da "štednja" ne označava tek neku neodređenu suzdržanost, nego konkretno odbijanje poštivanja primjerenog rituala žalovanja: štednja (u ovom slučaju dvostruka uporaba hrane) narušava ritualnu vrijednost, onu koju je prema Lacanovu mišljenju Marx zanemario u svojem prikazu vrijednosti:

"Taj izraz /štednja/ dobar je podsjetnik da u prilagodabama koje je moderno društvo obavilo između uporabne vrijednosti i razmjenske vrijednosti vjerojatno postoji nešto što je previdjela marksistička analiza ekonomije, dominantna u našem vremenu - nešto čiju snagu i doseg neprekidno osjećamo - obredne vrijednosti."³

Kakav je prema tome status štednje kao poroka?⁴ S Aristotelova bi gledišta bilo jednostavno smjestiti štednju na suprotnu krajnost od rasipnosti i zatim, naravno, iskonstruirati nekakav srednji pojam - na primjer, razboritost, umijeće umjerena trošenja koje izbjegava obje krajnosti - kao istinsku vrlinu. Međutim, paradoks škrcu je u tome što on čini višak od umjerenosti kao takve. Drugim riječima, standardna kvalifikacija želje usredotočuje na njezin prijestupni karakter: etika (u predmodernom smislu "umijeća življenja") jest naposljetku etika umjerenosti, odupiranje nagonu da se ode dalje od određenih granica, odupiranje želji koja je po definiciji prijestupna - spolna strast koja me potpuno proguta, proždrljivost, destruktivna strast koja se ne ustručava ni ubojstva... Za razliku od tog poimanja želje kao prijestupa, škrtac pridaje želju (i time svojstvo viška) samoj umjerenosti: nemoj trošiti, šteti, zadrži umjesto da pustiš iz ruke - sve redom poslovična "analna" svojstva. I samo je TA želja, anti-želja sama, želja

par excellence. Uporaba Hegelove ideje o *gegensatzliche Bestimmung*⁵ ovdje je potpuno opravdana: Marx je tvrdio da je u nizu proizvodnja-raspodjela-razmjena-potrošnja, termin "proizvodnja" dvostruko upisan, budući da je istodobno i jedan od termina u nizu i strukturirajuće načelo cijeloga niza: u proizvodnji kao jednome od termina u nizu, proizvodnja (kao strukturirajuće načelo) "susreće sebe samu u svojem opozicijskom određenju",⁶ kako kaže Marx koristeći se preciznim hegelovskim terminom. Isto vrijedi i za želju: postoje različite vrste želje (to jest ekscesivne privrženosti koja potkopava načelo ugone); među tim vrstama želja "kao takva" susreće sebe samu u svojem "opozicijskom određenju" pod krinkom škrcu i štednje kao čistu suprotnost prijestupnom nagonu želje. Lacan je to jasno izrazio u vezi s Moliereom:

"Objekt fantazije, slika i patos, jest taj drugi element koji zauzima mjesto onoga čega je subjekt simbolički lišen. Zato je imaginarni objekt u poziciji da u sebi sažme vrline dimenzije bitka i da postane ona istinska zabluda bitka /*leurre de l'etre*/ o kojoj govori Simone Weil kada ponire u najgušći i najneprozirniji odnos čovjeka prema objektu žudnje: odnos Moliereova Škrcu prema svojoj škrinjici. To je vrhunac fetiškog karaktera objekta ljudske žudnje. /.../ Neproziran karakter objekta malo a u imaginarnoj fantaziji određuje ga u najistaknutijem obliku kao stožer perverzne žudnje."⁷

Zato, ako želimo razabrati misterij želje, ne bismo se smjeli usredotočiti na ljubavnika ili ubojicu u transu strasti, spremne da za nju na kocku stave bilo što i baš sve, nego na odnos škrcu prema njegovoj škrinji, tajnome mjestu gdje drži i čuva svoju imovinu. Misterij je dakako u tome što se u liku škrcu višak podudara s manjkom, moć s nemoći, pohlepno gomilanje s uzdizanjem objekta u zabranjenu/nedodirljivu Stvar koja se smije samo gledati, a nikada potpuno uživati. Nije li savršena arija škrcu ona Bartolova "A un dottor della mia sorte" iz 1. čina Rossinijeva *Seviljskog brijača*? Njezino opsesivno ludilo savršeno predočuje činjenicu da je Bartolo posve ravnodušan prema izgledima za seks s mladom Rosinom - on se želi njome oženiti kako hi je posjedovao i čuvao na isti onaj način na koji škrtac posjeduje svoju škrinjicu.⁸ U filozofskom se smislu paradoks škrcu sastoji u tome što sjedinjuje dvije neusklađene etičke tradicije: aristotelovsku etiku

umjerenosti i kantovsku etiku bezuvjetnog zahtjeva koji remeti "načelo ugode" - škrtac uzdiže maksimu umjerenosti kao takve u kantovski bezuvjetan zahtjev. Upravo poštovanje pravila umjerenosti i izbjegavanje svakog viška, proizvodi vlastiti višak - vlastiti suvišak užitka.

Kapitalistički modernizam, međutim, uvodi pomak u tu logiku: kapitalist više nije samotni škrtac koji se čvrsto drži svojeg skrivenog bogatstva te kriomice proviruje u nj kad je nasamo, iza sigurno zaključanih vrata, nego subjekt koji prihvaća temeljni paradoks da je jedini način da se bogatstvo sačuva i umnoži - da ga se troši. Julijina formula ljubavi iz prizora s balkonom ("što više dajem, više imam") tu doživljava nastrani obrat - a nije li to istodobno formula kapitalističkog poduzetništva? Što kapitalist više ulaže (i posuđuje novac kako bi ulagao), to više ima, tako da na kraju niza dobivamo posve virtualnog kapitalistu *a la* Donald Trump, čija je gotovinska "neto vrijednost" praktički jednaka nuli ili čak negativna, ali koji ipak prolazi kao "bogataš" zbog izgleda za buduće dobiti. Dakle, da se vratimo Hegelovu "opozicijskom određenju", kapitalizam na neki način izokreće ideju štednje kao opozicijsko određenje (formu pojavnosti) popuštanja pred željom (to jest konzumacije objekta): genus je ovdje pohlepa, dok je ekscesivna i bezgranična potrošnja sama pohlepa u svojoj formi pojavnosti (opozicijskom određenju).

Taj temeljni paradoks omogućuje nam da generiramo čak i pojave kao što je elementarna tržišna strategija, koja apelira na potrošačevu štedljivost: nije li osnovna poruka reklamnih spotova "Kupite ovo, potrošite više i uštedjet ćete, jer ćete dobiti dodatak besplatno!?" Prisjetimo se poslovične muško-šovinističke predodžbe o ženi koja se vraća iz orgije *shoppinga* i objavljuje suprugu: "Upravo sam uštedjela 200 dolara! Iako sam željela kupiti samo jednu jaknu, kupila sam tri i tako dobila popust od 200 dolara!" Utjelovljenje tog dodatka je tuba paste za zube čija je zadnja trećina drugačije obojena i na njoj velikim slovima piše: "DOBIVATE 30 % BESPLATNO!" - to me uvijek mami da u takvoj situaciji kažem: "OK, dajte mi onda samo tih besplatnih 30 % paste!" U kapitalizmu je definicija "primjerene cijene" DISKONTNA cijena. Izlizana oznaka "potrošačko druš-

tvo" zato vrijedi samo ako se potrošnja zamisli kao modus pojavnosti njezine krajnje suprotnosti, štednje.⁹

Tu bismo se trebali vratiti na Hamleta i ritualnu vrijednost: ritual je naposljetku ritual žrtvovanja, koji otvara prostor za velikodušnu potrošnju - nakon što smo bogovima žrtvovali najintimniji dio zaklane životinje (srce, utrobu), slobodni smo uživati u sočnom jelu preostalog mesa. Umjesto da omogući slobodnu potrošnju bez žrtve, suvremena "totalna ekonomija", koja se želi riješiti te "suvišne" ritualizirane žrtve, proizvodi paradokse štednje - NE postoji velikodušna potrošnja, potrošnja je dopuštena samo ako funkcionira kao oblik pojavnosti svoje suprotnosti. A nije li upravo nacizam bio očajnički pokušaj da se ritualna vrijednost ponovno postavi na primjerno mjesto pomoću holokausta, tog divovskog žrtvovanja "opskurnim bogovima", kako to kaže Lacan u svojem Seminaru XI?¹⁰ Bilo je sasvim logično da žrtvovani objekt bude Židov, sušto utjelovljenje kapitalističkih paradoksa štednje. Fašizam valja svrstati u niz pokušaja tla se odgovori na tu kapitalističku logiku: osim fašističkog korporativističkog pokušaja da se "ponovno uspostavi ravnoteža" odsijecanjem viška koji je utjelovljen u "Židovu", valja spomenuti i različite inačice pokušaja da se vrati pred-moderna suverena gesta čistog trošenja - prisjetimo se lika narkomana, jedinog istinskog "subjekta potrošnje", jedinog koji potpuno, do svoje smrti, troši sebe samoga u svojoj neobuzdanoj *jouissance*.¹¹

Zaito je Krist umro na križu?

Kako da se onda probijemo van iz zatvorenog kruga štedljive potrošnje ako su ta dva izlaza pogrešna? Možda je kršćanska ideja *agape* ta koja pokazuje put prema izlazu: "Bog je tako ljubio svijet te je dao svoga Sina Jedinorodenca da nijedan koji u njega vjeruje ne propadne, nego da ima život vječni." (Iv 3, 16) Kako da si točno predočimo tu temeljnu doktrinu kršćanske vjere?¹² Problemi se javljaju onog trenutka kad shvatimo to "davanje Sina Jedinorodenca", to jest Kristovu smrt, kao žrtvenu gestu u razmjeni između Boga i čovjeka. Ako tvrdimo da Bog, žrtvujući ono što mu je najdragocjenije, svoga jedi-

nog sina, iskupljuje čovječanstvo otkupljujući njegove grijeha, onda naposljetku postoje samo dva načina da se objasni taj čin: ili sam Bog zahtjeva tu odštetu, to jest Krist žrtvuje sebe samoga kao predstavnik čovječanstva kako bi zadovoljio zahtjev za odštetom Boga Oca; ili Bog nije svemoćan, nego je, kao kakav grčki tragični junak, podložan nekoj višoj Sudbini: njegov čin stvaranja, kao sudbonosan čin grčkog junaka, povlači za sobom neželjene i teške posljedice te je jedini način koji mu preostaje kako bi ponovno uspostavio ravnotežu Pravednosti, taj da žrtvuje ono što mu je najdragocjenije, svojeg vlastitog sina - u tom je smislu i sam Bog naposljetku Abraham. Temeljni problem kristologije sastoji se u tome kako izbjeći ta dva tumačenja Kristove žrtve, koja se nameću kao očita:

"Treba odbaciti svaku ideju da Bog 'zahtjeva' naknađivanje, bilo od nas, bilo od našeg predstavnika, kao i ideju da postoji neka vrsta moralnog poretka koji je iznad Boga i kojemu Bog mora udovoljiti tražeći naknađivanje".¹³

Problem je, dakako, u tome kako točno izbjeći te dvije opcije, budući da se čini da i sam rječnik Biblije podržava njihovu zajedničku pretpostavku: Kristov se čin uvijek iznova označuje kao "otkup" i to u riječima samoga Krista, drugim biblijskim tekstovima, kao i onima najistaknutijih komentatora Biblije. Isus sam kaže da je došao "svoj život dati kao otkupninu za mnoge" (*Mk* 10, 45); U *Prvoj poslanici Timoteju* 2, 5-6; o Kristu se govori kao o "posredniku između Boga i ljudi /.../ koji sebe samoga daje kao otkup za sve"; kada sveti Pavao kaže da su kršćani robovi koji su "kupljeni otkupninom" (*1 Kor* 6, 20), implicira da bi Kristovu smrt trebalo shvatiti kao kupnju naše slobode. Tako imamo Krista koji je svojom patnjom i smrću platio cijenu za naše oslobođenje, iskupljujući nas od tereta grijeha; prema tome, ako smo Kristovom smrću i uskrsnućem oslobođeni iz ropstva grijeha i od straha pred smrću, tko je zahtijevao tu cijenu? Kome je ta otkupnina plaćena? Neki su ranokršćanski autori, jasno uvidjevši taj problem, predložili logično, iako heretičko rješenje: budući da nas je Kristova žrtva izbacila iz vlasti Sotone (Đavla), Kristova je smrt cijena koju je Bog morao platiti Sotoni, našem "vlasniku" dok živimo u grijehu, kako bi nas oslobodio. I tu ponovno zalazimo u slijepu ulicu: ako je Krist ponuđen kao žrtva samome Bogu, po-

stavlja se pitanje zašto je Bog tražio tu žrtvu. Je li on još bio okrutan i ljubomoran Bog koji je zahtijevao visoku cijenu za pomirenje s čovječanstvom koje ga je izdalo? Ako je Kristova žrtva ponuđena nekom drugom (Sotoni), onda pred sobom imamo čudan prizor Boga i Sotone kao partnera u razmjeni.

Dakako, Kristovu žrtvenu smrt lako je "razumjeti", u tom je činu sadržana strahovita "psihološka snaga": kada nas progoni ideja da se stvari događaju sasvim krivo i da smo naposljetku mi za to odgovorni, tla sama ljudska egzistencija sadrži neku duboku inherentnu pogrešku, da na leđima nosimo strahovitu krivnju koju nikada ne možemo do kraja nadoknaditi, onda nam ideja o Bogu koji se kao apsolutno nevino biće žrtvovao za naše grijeha iz beskrajne ljubavi prema nama i time nas oslobodio naše krivnje, služi kao dokaz da nismo sami, da Bogu nije svejedno, da mari za nas i da nas štiti Stvoriteljeva beskonačna Ljubav, a istodobno mu i beskonačno mnogo dugujemo. Kristova žrtva tako nam služi kao vječiti podsjetnik i poticaj da trebamo voditi etički ispravan život - što god radimo, uvijek moramo imati na umu da je sam Bog dao svoj život za nas... No, takav je prikaz očito nedostatan, budući da je nužno objasniti taj čin u inherentno teološkom okviru, a ne u onome psiholoških mehanizama. Enigma je i dalje tu, a čak su i najsofisticiraniji teolozi (kao Anselmo Canterburyjski) često zapadali u zamku legalizma. Prema Anselmu, kada postoji grijeh i krivnja, mora postojati i zadovoljština, nešto se mora učiniti kako bi se očistio zločin koji je počinjen ljudskim grijehom. Međutim, samo čovječanstvo nije dovoljno snažno da osigura tu nužnu zadovoljštinu - to može učiniti samo Bog. Jedino je rješenje zato inkarnacija, pojava Boga-čovjeka, osobe koja je istodobno potpuno božanska i potpuno ljudska: dok je kao Bog sposobna pružiti traženu zadovoljštinu, kao čovjek je ima obvezu platiti.¹⁴

Problem s tim rješenjem je u tome što legalistička ideja o neizbježnom karakteru potrebe za plaćanjem grijeha (šteta se mora nadoknaditi) nije nikako argumentirana, nego je jednostavno prihvaćena - zato se postavlja vrlo naivno pitanje: zašto nam Bog izravno ne oprosti? Zašto bi On morao poštivati zahtjev za plaćanjem grijeha? Nije li temeljna doktrina kršćanstva upravo obratna, naime ukinuće loga legalističkog poimanja odštete, ideja da je pomoću čudesa obra-

ćenja moguć Novi Početak, u kojemu će se prošli dugovi (grijesi) jednostavno izbrisati? Slijedeći naizgled sličnu logiku, ali s radikalnim pomakom naglaska, Karl Barth predlaže provizorni odgovor u svojem eseju "Sudac kojemu se sudi umjesto nas": Bog kao sudac najprije je presudio čovječanstvu, a zatim je postao ljudsko biće i sam sebi platio cijenu, preuzeo na sebe kaznu "kako bi se tako kroz njega moglo ozbiljiti naše pomirenje s njime i naše obraćenje k njemu".¹⁵ Dakle, ako to izrazimo ponešto neprimjerenim riječima, Bog je postao čovjek i žrtvovao se kako bi dao krajnji primjer koji će izazvati našu sućut prema njemu i tako nas obratiti k Njemu... Tu je ideju prvi jasno iznio Abelard:

"Božji je sin uzeo našu prirodu i u njoj je na sebe uzeo da nas pouči rječju i djelom, do same smrti, vežući nas time za sebe pomoću ljubavi."¹⁶

Razlog zbog kojega je Krist morao patiti i umrijeti ovdje nije legalistička ideja odštete, nego poučan vjersko-moralni učinak njegove smrti na nas, grijesna ljudska bića: da nam je Bog izravno oprostio, to nas ne bi promijenilo niti nas učinilo novim, boljim ljudima - samo su supatništvo i osjećaj zahvalnosti i duga, koje je u nama pobudio prizor Kristova žrtvovanja, imali snagu koja nas je mogla promijeniti... Lako je uvidjeti da u tom načinu razmišljanja nešto nije u redu: nije li čudan taj Bog koji žrtvuje vlastita sina, koji mu znači više od bilo čega drugog, samo zato da bi impresionirao ljude? Stvari postaju još više zastrašujuće ako se usredotočimo na ideju da je Bog žrtvovao svojeg sina kako bi nas vezao za sebe pomoću ljubavi: tu više nije u igri samo ljubav Boga prema nama, nego i njegova (narcistička) želja da ga mi, ljudska bića, volimo - nije li u tom tumačenju Bog čudnovato sličan ludoj guvernanti iz *Junakinje* Patricije Highsmith, koja zapali obiteljsku kuću kako bi mogla dokazati svoju odanost obitelji tako što spasi djecu iz ognjenog pakla? Prema toj je logici Bog prvo uzrokovao Pad (to jest izazvao situaciju u kojoj ga trebamo), a zatim nas je iskupio, to jest, izvukao iz kaosa za koji je sam bio odgovoran.

Znači li to, dakle, da kršćanstvo JEST religija s greškom? Ili bi se moglo izvesti drugačije tumačenje Kristova raspeća? Prvi korak prema izlazu iz te neprilike jest prisjetiti se Kristovih izjava koje ometaju - ili, bolje rečeno, jednostavno ukidaju - kružnu logiku osvete ili

kazne koja je određena kako bi se ponovno uspostavila ravnoteža Pravednosti: umjesto "Oko za oko!" dobivamo "Onomu tko te udari po jednom obrazu, pruži i drugi!" Ovdje se ne radi o glupom mazohizmu ili poniznom prihvaćanju poniženja, nego o nastojanju da se prekine kružna logika ponovno uspostavljene ravnoteže pravednosti. Prema istom slijedu, Kristova žrtva svojom paradoksalnom naravi (upravo ona osoba protiv koje smo mi, ljudi, zgriješili, čije smo povjerenje izdali, okajava i plaća cijenu za naše grijeha) ukida logiku grijeha i kazne, pravne ili etičke odštete, "svodenja računa", time što je dovodi do točke samoodnošenja. Jedini način da se postigne to ukinuće, da se prekine lanac zločina i kazne/odštete, jest taj da se zauzme stajalište krajnje spremnosti na samoponištenje. A LJUBAV, u onom elementarnom smislu, nije ništa drugo nego jedna takva paradoksalna gesta prekidanja lanca odštete. Zato je drugi korak usredotočiti se na užasnu snagu onoga tko unaprijed prihvaća i provodi svoje poništenje - Krist nije žrtvovan od drugoga i za drugoga, nego je žrtvovao sebe samoga.

Treći je korak usredotočiti se na ideju o Kristu kao posredniku između Boga i čovječanstva: da bi čovječanstvo bilo vraćeno Bogu, mora se žrtvovati posrednik. Drugim riječima, dokle god postoji Krist, ne može biti Svetoga Duha, koji JEST lik ponovnog sjedinjenja Boga i čovječanstva. Krist kao posrednik između Boga i čovječanstva je, da se izrazimo današnjom dekonstruktivističkom terminologijom, uvjet mogućnosti I TAKOĐER uvjet nemogućnosti između tih dviju strana: kao posrednik, on je istodobno prepreka koja sprečava potpuno posredovanje suprotnih polova. Ili, da se izrazimo hegelovskom terminologijom kršćanskog silogizma: postoje dvije "premise" (Krist je Božji sin, potpuno božanski, i Krist je ljudski sin, potpuno čovječan) i da bi se ujedinili suprotni polovi, da bi se dospjelo do "zaključka" (čovječanstvo je potpuno sjedinjeno s Bogom u Svetom Duhu), posrednik mora iz slike izbrisati sebe samoga. Kristova smrt nije dio vječnoga ciklusa božanske inkarnacije i smrti, u kojemu se Bog uvijek iznova pojavljuje i zatim povlači u sebe, u svoju Onostranost. Kako kaže Hegel, ono što umire na križu NIJE ljudska inkarnacija transcendentnog Boga, nego Sam Onostrani Bog. Kristovom žrtvom sam Bog prestaje biti onostran i prelazi u Duha Svetoga (vjersku zajednicu). Drugim riječima, da je Krist imao biti posrednik između dvaju

odvojenih entiteta (Boga i čovječanstva), njegova bi smrt značila da više nema posredništva, da su ta dva entiteta ponovno razdvojena. Zato je očito da Bog mora biti posrednik u jačem smislu: ne radi se o tome da u Duhu Svetome više ne postoji potreba za Kristom, budući da su dva pola izravno sjedinjena; da bi to posredništvo bilo moguće, priroda oba pola mora se radikalno promijeniti, to jest, oba moraju u jednom te istom pokretu proći transsupstancijaciju. Krist je s jedne strane nestajući posrednik/medij čijom smrću Bog Otac sam "prelazi u" Duha Svetoga, dok je s druge strane nestajući posrednik/medij čijom smrću sama ljudska zajednica "prelazi u" novu duhovnu fazu.

Te dvije operacije nisu odvojene, one su dva aspekta jednog te istog pokreta: pokret kojim Bog gubi karakter transcendentnog Onostranog i prelazi u Duha Svetoga (duh zajednice vjernika) JEDNAK JE pokretu kojim se "pala" ljudska zajednica uzdiže u Duha Svetoga. Drugim riječima, ne radi se o tome da u Duhu Svetome ljudi i Bog komuniciraju izravno, bez Kristova posredništva - oni se izravno podudaraju - Bog NIJE DRUGO do Duh Sveti zajednice vjernika. Krist ne mora umrijeti zato da bi omogućio izravnu komunikaciju između Boga i čovječanstva, nego zato što više nema nikakvog transcendentnog Boga s kojim bi trebalo komunicirati.

Kako je Boris Groys nedavno istaknuo,¹⁷ Krist je prvi i jedni potpuni *ready-made* Bog u povijesti religija: on je potpuno čovjek i time nerazlučiv od drugih običnih ljudi - u njegovoj tjelesnoj pojavi nema ničega što bi ga učinilo posebnim slučajem. Zato na isti onaj način kao što Duchampov pisoar ili bicikl nisu umjetnički predmeti zbog svojih inherentnih svojstava, nego zbog položaja na koji su postavljeni, tako ni Krist nije Bog zbog svojih inherentnih "božanskih" svojstava, nego zbog toga što je upravo kao potpuni čovjek Božji sin. Zato pravo kršćansko stajalište *a propos* Kristove smrti nije melankolična privrženost njegovu pokojnom liku, nego beskrajna radost: krajnji je obzor poganske Mudrosti melankoličan - naposljetku se sve vraća u prašinu i stoga čovjek mora naučiti distancirati se, odreći želje - nasuprot tome, ako je ikada postojala religija koja NIJE melankolična, onda je to kršćanstvo, unatoč lažnom prividu melankolične privrženosti Kristu kao izgubljenom objektu.

Kristova je žrtva zato, radikalno gledano, BESMISLENA: ona nije čin razmjene, nego suvišna, ekscesivna, neopravdana gesta, čija je svrha da pokaže Njegovu ljubav prema nama, palim ljudima. To je kao kada u našem svakidašnjem životu nastojimo pokazati nekome da ga doista volimo i kada smo to sposobni učiniti jedino suvišnom gestom trošenja novca. Krist ne "plaća" za naše grijehе - kako jasno kaže sveti Pavao, baš je ta logika plaćanja i razmjene ono što na neki način JEST grijeh, i ulog Kristova čina jest da nam pokaže kako je lanan razmjena moguće prekinuti. Krist ne iskupljuje čovječanstvo time što plaća cijenu za naše grijehе, nego time što nam pokazuje da se možemo probiti van iz zatvorenoga kruga grijeha i plaćanja. Umjesto da plati za naše grijehе, Krist ih doslovce BRIŠE, on svojom ljubavlju retroaktivno "čini da ne budu".

Lažnost žrtve

Sto je onda žrtva? Sto je u njoj *a priori* lažno? U svojem osnovnom obliku žrtva se oslanja na ideju razmjene: ja nudim Drugome nešto što mi je dragocjeno kako bi mi Drugo uzvratilo nečim što za mene ima još veću važnost ("primitivna" plemena žrtvuju životinje ili čak ljude kako bi im Bogovi uzvratili dovoljnom količinom kiše, ratnom pobjedom i si.). Druga i zamršenija razina je ona na kojoj se žrtva shvaća kao gesta kojoj izravna svrha nije neka profitabilna razmjena s Drugim, kojemu prinosimo žrtvu: njezina je temeljna svrha da osigura da tamo negdje POSTOJI neko Drugo, koje može (ali i ne mora) odgovoriti na naše žrtvene molbe. Čak i ako Drugo ne usliši moju želju, barem mogu biti uvjeren u to da to Drugo POSTOJI i da će drugi put možda odgovoriti drugačije: izvanjski svijet, zajedno sa svim katastrofama koje me mogu snaći, nije besmislena i slijepa mašinerija, nego partner u mogućem dijalogu, tako da se čak i katastrofalan ishod može protumačiti kao smisleni odgovor, a ne kao obilje slijepih slučajnosti... Lacan tu ide još dalje: ideja žrtve, koja se obično povezuje s lacanovskom psihoanalizom, ideja je o gesti koja predstavlja poricanje nemoći velikog Drugoga: u osnovnom smislu subjekt ne muli svoju žrtvu kako bi sam od nje imao korist, nego kako bi do-

punio manjak u Drugome, kako bi održao privid svemoći Drugoga ili barem njegove dosljednosti. Prisjetimo se filma *Beau Geste*, klasične hollywoodske avanturističke melodrame iz 1938. godine, u kojoj tri brata žive sa svojom dobrohotnom tetkom, a najstariji (Gary Cooper), u činu koji djeluje kao gesta ekscesivne i nezahvalne okrutnosti, ukrade veoma skupu dijamantnu ogrlicu, ponos tetkine obitelji, i nestane, znajući da je njegov ugled uništen i da će zauvijek biti poznat kao nezahvalnik koji je prevario svoju dobročiniteljicu - pa zašto onda to čini? Na kraju filma doznajemo da je to učinio zato da spriječi neugodno otkriće kako je ogrlica lažna: nitko osim njega ne zna da je prije nekog vremena tetka morala prodati ogrlicu nekom bogatom maharadži kako bi spasila obitelj pred bankrotom i da ju je nadomjestila bezvrijednom imitacijom. Tik prije "krade", on doznaje da jedan daleki rođak, koji je bio suvlasnik ogrlice, želi da se ona proda zbog financijske dobiti; no, ako se ogrlica proda, nedvojbeno će se otkriti da je lažna, pa glavni junak može sačuvati tetkino i obiteljsko dostojanstvo samo tako da odglumi njezinu krađu... To je prava obmana u zločinu krađe: prikriti činjenicu da naposljetku NEMA NIČEGA ŠTO BI SE ISPLATILO UKRASTI - tako se prikriva bitan manjak Drugoga, to jest održava se iluzija da je Drugo posjedovalo ono što mu je ukradeno. Ako se u ljubavi daje ono što se ne posjeduje, onda se u zločinu iz ljubavi od voljenog Drugoga krade ono što Drugo ne posjeduje... i na to aludira izraz *beau geste* u naslovu filma.¹⁸ U tome počiva i smisao žrtve: u žrtvovanju sebe samoga (svoje časti i budućnosti u uglednom društvu) kako bi se održao privid časti Drugoga, kako bi se voljeno Drugo spasilo od sramote.

Međutim, Lacanovo odbacivanje žrtve kao nečeg neautentičnog, smješta lažnost žrtvene geste u još jednu, znatno neugodniju dimenziju. Uzmimo primjer *Enigme* Jeannota Szwarcza (1981.), jedne od boljih varijacija na ono što je prema nekima temeljna matrica špijunskih trilera o razdoblju hladnoga rata s umjetničkim pretenzijama *à la* John le Carre (agenta šalju u hladne predjele kako bi ispunio misiju; kada ga na neprijateljskom teritoriju izdaju i zarobe, odjednom mu svane da je zapravo žrtvovan, to jest da su njegovi nadređeni od samog početka planirali neuspjeh njegove misije kako bi ostvarili pravi cilj operacije - na primjer, sačuvali tajnost identiteta prave zapad-

ne krtice u ustroju KGB-a...). *Enigma* je priča o prebjeglom-novinaru-sada-špijunu, koji je emigrirao na Zapad, gdje ga je vrbovala CIA i poslala u Istočnu Njemačku kako bi se dočepao kompjutorskog čipa za šifriranje/dešifriranje, pomoću kojega onaj u čijem je posjedu može čitati sva prepiska između stožera KGB-a i njegovih agenata. Međutim, neki sitni znakovi govore špijunu da nešto nije u redu s njegovom misijom, to jest da su Istočni Nijemci i Rusi već unaprijed obaviješteni o njoj - pa što se tu događa? Zar komunisti imaju krticu u stožeru CIA-e, koja im je odala njegovu tajnu misiju? Kako doznajemo pri kraju filma, rješenje je mnogo inventivnije: CIA je već posjedovala čip za šifriranje, ali su Rusi nažalost naslutili tu mogućnost pa su privremeno prekinuli uporabu dotične kompjutorske mreže za svoje tajno dopisivanje. Prava je svrha operacije da CIA uvjeri Ruse u to da ne posjeduje čip: agent je poslan da ga se domogne, ali su Rusi istodobno obaviješteni da je u tijeku operacija kojoj je svrha otimanje čipa; naravno, CIA računa s tim da će Rusi uhititi agenta. Konačni će rezultat, dakle, biti taj da će Rusi, budući da su uspješno onemogućili misiju, biti uvjereni da Amerikanci nemaju čip te da je njihova komunikacijska veza sigurna... Tragični dio priče je naravno u tome što se računa s neuspjehom misije: CIA želi da misija propadne, a siroti je prebjegli agent unaprijed žrtvovan za viši cilj uvjeravanja protivnika u to da se ne posjeduje njegova tajna. Ovdje se radi o strategiji u kojoj jedna strana izvede lažnu operaciju potrage kako bi uvjerila ono Drugo (neprijatelja) da još nije u posjedu onoga što traži - ukratko, glumi se manjak, potreba, kako bi se sakrilo od Drugoga da se već posjeduje *agalma*, njegova najintimnija tajna. Nije li ta struktura na neki način povezana s temeljnim paradoksom simbolične kastracije kao sastavnog dijela želje, u kojoj se objekt mora izgubiti kako bi se ponovno stekao na obrnutoj ljestvici želje koju određuje Zakon? Simbolična kastracija obično se definira kao gubitak nečega što se nikada nije posjedovalo, to jest, predmet-uzrok želje je neki objekt koji se pojavljuje samim činom svojeg gubitka/uskraćenosti; međutim, ono s čime se susrećemo u slučaju *Enigme* jest naličje strukture glumljenja gubitka. Budući da Drugo iz simboličnog Zakona zabranjuje *jouissance*, jedini način da subjekt uzmogne uživati jest taj tla glumi kako inu nedostaje objekt koji bi mu trebao pružiti užitak, da sakrije od pogleda Drugoga njegovo posjedovanje tako

što izvede lažni spektakl očajničke potrage za njim. I to baca novo svjetlo na temu žrtve: žrtva se ne čini da bi se nešto dobilo od Drugoga, nego da bi ga se nasamarilo, da bi ga se uvjerilo u to da nešto još nedostaje - užitak. To je razlog zbog kojega opsesivci uvijek iznova osjećaju prisilu da ispune svoje prisilne rituale žrtvovanja - kako bi porekli svoju *jouissance* u očima Drugoga. A ne vrijedi li isto, iako na drugačijoj razini, i za takozvanu "žensku žrtvu", za ženu koja prihvaća ulogu u kojoj ostaje u sjeni i žrtvuje se za svojeg supruga ili obitelj? Nije li ta žrtva također lažna u smislu da služi tome da se nasamari ono Drugo, da ga se uvjeri u to da žena tom žrtvom zapravo očajnički nastoji dobiti nešto što joj nedostaje? Baš su u tom smislu žrtva i kastracija u opreci: žrtva ne podrazumijeva dragovoljno prihvaćanje kastracije, nego je upravo najrafiniraniji način da je se porekne, to jest da se glumi stvarno posjedovanje skrivenog blaga koje me čini objektom vrijednim ljubavi...¹⁹

U neobjavljenom *Seminaru o tjeskobi* (1962./1963., predavanje od 5. prosinca 1962.) Lacan ističe način na koji se tjeskobnost histerika odnosi prema temeljnom manjku u Drugome, koji to Drugo čini nedosljednim/prepriječnim (*barre*): histerik zamjećuje manjak u Drugome, njegovu nemoć, nedosljednost, lažnost, ali nije spreman žrtvovati dio sebe kako bi ga dopunio, popunio njegov manjak - to odbijanje žrtvovanja potiče vječitu žalopojku histerika da će ga Drugo na neki način izmanipulirati i iskoristiti, upotrijebiti ga, lišiti ga njegova najdragocjenijeg posjeda... Točnije rečeno, to ne znači da histerik poriče svoju kastraciju: histerik (neurotik) ne zazire od svoje kastracije (budući da nije psihotik ili pervertit te potpuno prihvaća svoju kastraciju); on je jednostavno ne želi "funkcionalizirati", staviti je u službu Drugoga: ono od čega zazire jest "pretvaranje vlastite kastracije u ono što Drugome nedostaje, znači u nešto pozitivno, što je jamstvo te funkcije drugoga". (Za razliku od histerika, pervertit spremno prihvaća tu ulogu žrtvovanja sebe, to jest, da posluži kao objekt/instrument koji će popuniti manjak u Drugome - kako kaže Lacan, pervertit se "vjerno nudi uživanju od Drugoga".) Lažnost žrtve počiva u pretpostavci na kojoj se ona zasniva, a to je da ja doista posjedujem i držim u sebi dragocjeni sastojak za kojim ono Drugo žudi i koji obećava da će dopuniti njegov manjak. Ako pozornije pogledamo, histerikovo odbijanje će se pokazati u svoj svojoj dvoznač-

nosti: ja odbijam žrtvovati *agalmu* u sebi ZATO ŠTO NEMA NIČEGA ŠTO BI SE MOGLO ŽRTVOVATI, zato što sam nesposoban dopuniti tvoj manjak.²⁰

Žensko odricanje

Uvijek moramo imati na umu da za Lacana krajnja svrha psihoanalize nije omogućiti subjektu da preuzme na sebe nužnu žrtvu (da "prihvati simboličnu kastraciju", da se odrekne nezrelih i narcističkih privrženosti itd.), nego da se odupre užasnoj privlačnosti žrtve - privlačnosti koja dakako nije drugo do privlačnost superega. Žrtva je naposljetku gesta pomoću koje nastojimo kompenzirati krivnju koju nameće nemogući nalog superega ("opskurni bogovi" koje spominje Lacan tek su drugo ime za superego). Baš je zato ključno da ne pobrkamo logiku "iracionalne" žrtve, svrha koje je iskupljenje ili spas Drugoga (ili obmana Drugoga, što se naposljetku svodi na isto) s drugim tipom odricanja, koje je paradigmatičko za ženske junakinje iz književnosti suvremenog doba - a istaknuti su primjeri te tradicije princeza de Cleves i Isabel Archer. U romanu *Madame de Lafayette Princeza de Cleves* nalazimo dvostruki odgovor na zagonetku "zašto se nakon suprugove smrti princeza ne uda za vojvodu od Nemoura, iako su oboje strastveno zaljubljeni jedno u drugo, a ne stoje im na putu ni zakonske ni moralne prepreke?". Ponajprije, tu je uspomena na njezina dobra i brižna supruga, koji je izgubio život zbog njezine ljubavi prema vojvodi, budući da se nije mogao oduprijeti mukama ljubomore kada je mislio da su njegova žena i vojvoda proveli dvije noći zajedno: jedini način da princeza ne izda uspomenu na supruga jest taj da izbjegava svaku aferu s vojvodom. No, kako otvoreno priznaje vojvodi u dugačkom i traumatičnom razgovoru s kojim se zaključuje roman, taj razlog sam za sebe ne bi bio dostatan i dovoljno jak da ga nije podržalo drugo strahovanje, druga spoznaja, ona o prolaznom karakteru muške ljubavi:

"Moj osjećaj za ono što dugujem uspomeni na M. de Clevesa bio bi slab kada ga ne bi poticala briga za moj duševni mir, a argumentima u njezinu korist nužno se pridružuju oni koje nameće dužnost."²¹

Ona je itekako svjesna toga da je vojvodina ljubav tako trajna i čvrsta zato što nije dobila brzo zadovoljenje, to jest zato što su prepreke na koje je nailazila bile nepremostive; kada bi se vjenčali, njegova bi ljubav vjerojatno prošla i zavele bi ga druge žene, a pomisao na te buduće muke ona ne može podnijeti. I baš zato da bi zadržali apsolutan i vječan karakter svoje ljubavi, oni moraju ostati razdvojeni i tako izbjeći "sudbinu svake tjelesnosti", degradaciju koja nastupa s vremenom. Na njezin očajnički uzvik "zašto je sudbina postavila tako nepremostivu prepreku između nas?" vojvoda prijekorno odgovara: "Nema nikakve prepreke, Madame. Samo Vi stojite na putu mojoj sreći; samo se Vi pokoravate nekom zakonu kojemu Vas ne mogu podvrgnuti ni moral ni razum." Na što ona odgovara: "Istina je da puno žrtvujem ideji dužnosti koja postoji samo u mojem duhu."²² Tu nalazimo suprotnost između jednostavnih, izvanjskih prepreka koje sputavaju naše želje i unutarnjih, inherentnih prepreka koje su sastavni dio želje kao takve ili, rečeno Lacanovim jezikom, između zakona u smislu izvanjskih pravila nametnutih našim potrebama i Zakona koji je inherentno naličje i sastavni dio želje i time naposljetku istovjetan sa željom samom. - Ovdje je ključna elementarna struktura "preuvjetovanosti", to jest činjenica da postoje dva razloga zbog kojih se princeza pokorava vlastitoj odluci da se ne uda za svoju ljubav: prvi (moralni) razlog može prevladati jedino ako ga podupire drugi razlog (onaj "unutarnjeg mira" ili izbjegavanja očekivanih muka). U antagonističkoj tenziji između užitka i ugone simbolički je Zakon na strani načela ugone, on je kao prepreka pred traumatskim susretima s Realnim, koji bi uzdrnali osjetljivu ravnotežu ugone. Baš u tome smislu Lacan tvrdi da simbolički Zakon samo uzdiže u zabranu kvaziprirodnu prepreku potpunom zadovoljenju želje:

"/.../ nije sam Zakon taj koji priječi subjektov pristup užitku - on iz gotovo prirodne prepreke stvara prepriječeni subjekt. Jer ugoda je ta koja postavlja granice užitku, ugoda kao ono što povezuje inkoherentan život."²³

U slučaju nesretne princeze de Cleves ta je prevlast načela ugone jasno naznačena njezinim pozivanjem na brigu za vlastiti "unutarnji mir" kao pravi razlog za odbijanje da se uda za vojvodu: njoj je draži "unutarnji mir", to jest život ravnoteže, homeostaze, od nemira stras-

tvne ljubavi; nalog koji je sprečava u tome da se uda za vojvodu zbog uspomene na pokojnog supruga uzdignuo je tu "prirodnu prepreku" načela ugone u moralnu zabranu. Taj škripac u kojemu se našla princeza de Cleves također nam omogućuje da shvatimo Lacanovo pravilo prema kojem je "želja obrana, zabrana prelaska određene granice u uživanju"²⁴: zabrana (da se uda za vojvodu), koja potiče želju za njime i čini je vječnom uzdižući je u apsolut, obrana je protiv bolnog nemira ekscesivnog užitka konzumiranog odnosa s njime. Pravi Zakon/Zabranu prema tome ne nameću "vrlina i razum", to jest neki izvanjski akter, nego sama želja - Zakon JEST želja.

Na drugi se način do istog zaključka može stići tako da se u obzir uzme činjenica da je u izmišljenoj priči potisnuta istina u pravilu artikulirana pod krinkom "priče u priči", kao u Goetheovim *Srodnim dušama*, gdje je ispravno etičko stajalište "nekompromitiranja vlastite želje" artikulirano kao priča o dvoje mlađahnih ljubavnika iz nekog malog sela, koju priča jedan gost u ladanjskoj kući. U romanu *Princeza de Cleves* ta je istina artikulirana pod krinkom priče koju princezi de Cleves priča njezin suprug: njegov najbolji prijatelj Sancerre bio je isprva posve uništen zbog iznenadne smrti Madame de Tournon, svoje velike ljubavi. No, slijedilo je još gore iskustvo, budući da je nakon žalovanja za idealiziranom Madame iznenada doznao da mu je bila vrlo proračunato nevjerna. Taj tragičan doživljaj, ta "druga smrt", smrt samog (izgubljenog) ideala, upravo je ono što nesretna princeza nastoji izbjeći. Ukratko, njezina je nevolja u prisilnom izboru: ako se odrekne braka s vojvodom, barem će ga dobiti i zadržati "u vječnosti" (Kierkegaard) kao svoju jedinu i pravu ljubav; ako se uda za njega, prije ili poslije izgubit će oboje, njegovu tjelesnu bliskost i vječnu strastvenu privrženost koju on osjeća prema njoj.

No, ta dva razloga iz kojih se princeza ne želi udati za svoju ljubav ne pokrivaju cijelo područje. U iskušenju smo ustvrditi da ih princeza nabraja kako bi sakrila treći, možda ključni razlog: *jouissance*, zadovoljstvo koje donosi sam čin odricanja, održavanja distancije između sebe i voljenog objekta. Tu paradoksalnu *jouissance* karakterizira kretanje nagona kao što je ono koje nalazi zadovoljstvo u kruženju oko objekta neprestano ga promašujući. Ta se tri razloga prema tome odnose na trijadu ISR: simboličku moralnu zabranu, imaginarnu

nu brigu za ravnotežu ugode i realno u nagonu. - Prema istoj bismo logici trebali tumačiti i drugo veliko misteriozno žensko "ne!", naimeno ono Isabel Archer na kraju *Portreta jedne dame* Henryja Jamesa: zašto Isabel ne napusti Osmonda iako ga sigurno ne voli i potpuno je svjesna njegovih manipulacija? Razlog nije moralni pritisak ideje o tome što se očekuje od žene na njezinu položaju - Isabel je dovoljno dobro dokazala da je, kada to želi, posve sposobna prekršiti konvencije: "Isabel ostaje zbog svoje predanosti sponama vlastite riječi i zato što nije voljna napustiti ono što još smatra odlukom koju je donijela iz osjećaja neovisnosti."²⁵ Ukratko, kako to kaže Lacan *a propos* Sygne de Coufontaine u Claudelovu *Taocu*, Isabel je također "talac riječi". Zato je pogrešno tumačiti taj čin kao žrtvu koja svjedoči o poslovičnom "ženskom mazohizmu": iako je Isabel očito bila izmanipulirana kako bi se udala za Osmonda, njezin je čin bio samo njezin i napustiti Osmonda značilo bi lišiti se vlastite autonomije.²⁶ Dok se muškarci žrtvuju za neku Stvar (domovinu, slobodu, čast), samo su žene sposobne žrtvovati se ni za što. (Ili: muškarci su moralni, a jedino su žene etične u pravome smislu riječi.) A naše je mišljenje da je ta "prazna" žrtva, kršćanska gesta *par excellence*: samo u kontekstu te prazne geste moguće je početi cijeniti jedinstvenost Kristova lika.

II. PROTIV DIGITALNOGA KRIVOVJERJA

Gnosticizam? Ne, hvala!

U debati kod Larryja Kinga u kojoj su sudjelovali rabin, katolički svećenik i južnjački baptist, a koja je emitirana u ožujku 2000., i rabin i katolički svećenik izrazili su nadu da je ujedinjenje religija izvedivo, budući da, bez obzira na službenu vjeroispovijest, čovjek koji je potpuno dobar može računati s Božjom milošću i iskupljenjem. Samo je baptist - mlad, preplanuo i ponešto bucmašt, odbojno ulickan južnjački *yuppie* - ustrajao na tome da će, prema Evanđelju, biti spašeni samo oni koji "žive u Kristu" tako što izričito pristaju uz njega pa će prema tome, zaključio je, "mnogi dobri i poštenu ljudi gorjeti u paklu". Ukratko, dobrota (primjena uobičajenih moralnih normi) koja nije neposredno utemeljena na Evanđelju naposljetku je tek varljivi privid same sebe, vlastita travestija... Koliko god okrutno zvučalo to stajalište, morali bismo bezuvjetno pristati uz njega ako ne želimo pokleknuti pred gnostičkim iskušenjem. Jaz koji dijeli gnosticizam od kršćanstva je nepremostiv - tiče se temeljnog pitanja o tome "tko je odgovoran za nastanak smrti":

"Ako možete prihvatiti Boga koji supostoji s logorima smrti, shizofrenijom i sidom, a ipak je i dalje svemoćan i na neki način dobrohotan, onda imate vjeru /.../. Ako znate da ste skloni stranom ili neznanom Bogu, odsječenom od ovoga svijeta, onda ste gnostik."²⁷

To su, znači, minimalne koordinate gnosticizma: svako ljudsko biće duboko u sebi nosi božansku iskru koja ga sjedinjuje s Najvišim Dobrom; u svakidašnjem životu nismo svjesni te iskre, budući da nas u neznanju drži to što smo uhvaćeni u tromost materijalne realnosti. Kako se takvo stajalište odnosi prema kršćanstvu kao takvom? Zar se Krist morao žrtvovati da bi platio za grijeh svoga oca, koji je stvorio tako nesavršen svijet? Možda je to gnostičko božanstvo, taj zli Stvoritelj našeg materijalnog svijeta, ključ za odnos između židovstva i kršćanstva, "nestajući posrednik" kojega su obje religije potisnule: starozavjetni lik strogog Boga koji je dao Deset zapovijedi je lažan, njegova je moćna pojava tu da sakrije činjenicu da imamo posla sa zbunjenim idiotom koji je zaribao stvaranje svijeta; na pomaknuti način kršćanstvo zatim priznaje tu činjenicu (Krist umire kako bi iskupio svoga oca u očima čovječanstva).²⁸ Prema toj su logici katari, ta kršćanska hereza *par excellence*, suprotstavili dva božanstva: s jedne je strane beskrajno dobar Bog, koji je, međutim, čudnovato nemoćan i nesposoban da išta STVORI; s druge je strane Stvoritelj našeg materijalnog univerzuma, koji nije nitko drugi do sam Sotona (identičan s Bogom Staroga zavjeta) - vidljiv, opipljiv svijet u cijelosti je dijabolički fenomen, manifestacija Zla. Sotona je sposoban stvarati, ali je kao stvoritelj sterilan; tu sterilnost potvrđuje činjenica da je uspio proizvesti bijedan univerzum u kojemu, unatoč svim svojim nastojanjima, nikada nije izveo ništa trajno. Tako je čovjek rascijepljeno stvorenje: kao biće od krvi i mesa on je kreacija Sotone. No, Sotona nije bio u stanju stvoriti duhovni Život, zato je navodno zamolio dobrog Boga za pomoć; u svojoj dobrohotnosti Bog je pristao pomoći Sotoni, tom depresivno sterilnom stvoritelju, te je udahnuo dušu u tijelo od beživotne gline. Sotona je uspio izopačiti taj duhovni plamen uzrokujući Pad, to jest navodeći prvi par na tjelesno sjedinjenje, koje je zapečatilo njihovu egzistenciju materijalnih stvorenja.

Zašto je Crkva reagirala na tako silovit način na tu gnostičku priču? To nije bilo zbog radikalne Drugosti katara (dualističkog vjerovanja u Sotonu kao protuaktera dobroga Boga; osude svake prokreacije i spolnog čina, to jest, gađenja pred Životom kao ciklusom rađanja i raspadanja), nego zato što su ta "čudna" vjerovanja, koja su se katoličkom pravovjerju činila tako šokantnima, "bila upravo ono što je očito i logično proizlazilo iz onovremene pravovjerne doktri-

ne. Zato su bila smatrana tako opasnima."²⁹ Nije li katarski dualizam bio jednostavno dosljedni razvoj katoličkog vjerovanja u Sotonu? Nije li i katarsko odbacivanje spolnog općenja bilo posljedica katoličke ideje da je seksualna želja inherentno "prljava" te se mora tek tolerirati unutar granica braka, tako da je brak naposljetku kompromis s ljudskom slabošću? Ukratko, ono što su katari ponudili bio je inherentan prijestup službene katoličke dogme, njezin poreknuti logički zaključak. A to nam možda dopušta da predložimo općenitiju definiciju toga što je krivovjerje: da bi neko ideološko zdanje zauzelo dominantno mjesto i legitimiralo postojeće odnose moći, ono MORA ući u kompromis sa svojom osnovnom radikalnom porukom - te su "heretici" naposljetku jednostavno oni koji odbacuju takav kompromis i pridržavaju se izvorne poruke. (Sjetimo se sudbine svetoga Franje; ustrajući na zavjetu siromaštva pravih kršćana i odbijajući integraciju u postojeće društvene strukture, on se opasno približio izopćenju - Crkva ga je prigrlila tek nakon određenih "podešavanja", koja su izgledila oštricu koja je bila prijetnja postojećim feudalnim odnosima.)

Heideggerov pojam *Getworfenheit*, "bačenosti" u konkretnu povijesnu situaciju, mogao bi nam ovdje pomoći. *Geworfenheit* valja suprotstaviti i standardnom humanizmu i gnostičkoj tradiciji. Prema viđenju humanizma, ljudsko biće pripada ovoj Zemlji i trebalo bi se osjećati sasvim kod kuće na njezinoj površini, budući da je sposobno ozbiljiti svoje potencijale putem aktivne, produktivne razmjene s njom - kako kaže Marx u ranoj fazi, Zemlja je čovjekovo "anorgansko tijelo". Svaka ideja o tome da ne pripadamo ovoj Zemlji, da je Zemlja pali univerzum, tamnica naše duše, koja se nastoji osloboditi materijalne tromosti, odbacuje se kao otuđenje koje niječe život. Međutim, za gnostičku tradiciju ljudsko Ja nije stvoreno, ono je već postojeća Duša koja je bačena u strani i negostoljubiv okoliš. Muka u našem svakodnevnom životu nije posljedica našega grijeha (Adamova Pada), nego temeljne pogreške u strukturi samog materijalnog univerzuma, koji su stvorili manjkavi demoni; rezultat toga je da se put prema spasenju ne sastoji u prevladavanju naših grijeha, nego u prevladavanju našeg neznanja, u transcendiranju svijeta materijalnih pojavnosti postizanjem istinske spoznaje. - Ono što je tim dvjema pozicijama za-

jedničko jest ideja da postoji neki dom, neko "prirodno" mjesto za čovjeka: bio to ovaj svijet ili "noosfera" iz koje smo pali u ovaj svijet i za kojom naša duša žudi, ili pak sama Zemlja. Heidegger pokazuje izlaz iz te nevolje: što ako smo zapravo "bačeni" u ovaj svijet, ako se u njemu nikad ne osjećamo kod kuće, nego uvijek dislocirano, "iščašeno", i što ako je ta dislociranost naše konstitutivno, izvorno stanje, sam obzor našega bitka? Sto ako ne postoji prvotni "dom" iz kojega smo bačeni u ovaj svijet? Sto ako je upravo ta dislociranost u osnovi čovjekova eks-statičnog otvaranja prema svijetu?

Kako Heidegger ističe u *Bitku i vremenu*, činjenica da ne postoji bitak bez tubitka NE znači da, kada bi tubitak nestao, ne bi ostalo ništa. Bića bi nastavila postojati, ali ne bi bila otkrivena unutar obzora smisla - ne bi bilo svijeta. Zato Heidegger govori o tubitku, a ne o čovjeku ili subjektu: subjekt je IZVAN svijeta i zatim se prema njemu odnosi, proizvodeći pseudo-probleme o tome kako naše predodžbe odgovaraju izvanjskom svijetu, postojanju svijeta itd.; čovjek je biće UNUTAR svijeta. Tubitak je, za razliku od to dvoje, eks-statično odnošenje prema bićima unutar obzora smisla, on je unaprijed "bačen" u svijet, među otkrivena bića. Međutim, još preostaje jedno "naivno" pitanje: ako bića postoje kao ono Realno prije čistine (*Lichtung*), kako se to dvoje naposljetku odnosi jedno prema drugome? Čistina je morala nekako "eksplozirati" iz zakrivenosti pukih bića - nije li se Schelling (neuspješno) borio s tim krajnjim problemom u svojim nacrtima za *Weltalter*, svrha kojih je bila izvesti nastanak logosa iz proto-kozmičkog Realnog božanskih nagona? Osim toga, što ako se u TOME sastoji opasnost od tehnologije: da će sam svijet, njegovo otvaranje, nestati, da ćemo se vratiti u predljudsko nijemo stanje bića bez čistine?

Trebamo li preuzeti rizik i pristati uz filozofske potencijale moderne fizike, čiji rezultati, kako se čini, ukazuju na jaz/otvor koji se može nazrijeti već u samoj predontološkoj prirodi? Ne proizvodi li suvremeni kognitivizam često formulacije koje zvuče zastrašujuće poznato onima koji znaju za razne verzije drevne i moderne filozofije, od budističke ideje Praznine i ideje njemačkog idealizma o refleksivnosti kao sastavnom dijelu subjekta pa sve do heideggerovskog pojma "bitka u svijetu" ili dekonstruktivističke ideje *différance*? Tu do-

lazimo u iskušenje da ispunimo taj jaz, bilo svodenjem filozofije na znanost i tvrdnjom da suvremeni naturalizirajući kognitivizam "ozbiljuje" filozofske uvide prevodeći ih u prihvatljivu znanstvenu formu, ili pak obratno, tvrdnjom da se pomoću tih uvida postmoderna znanost oslobađa "kartezijanske paradigme" i približava razini autentičnog filozofskog mišljenja. Taj kratki spoj između znanosti i filozofije danas se javlja pod mnoštvom krinki kao što su heideggerovski kognitivizam (Hubert Dreyfuss), kognitivistički budizam (Francisco Varela), kombinacija orijentalne misli i kvantne fizike ("fizikalni taoizam" Fritjofa Capre) pa sve do dekonstruktivističkog evolucionizma. Pogledajmo nakratko njegove glavne varijante.

1 - Dekonstruktivistički evolucionizam

Postoje očite paralele između novijih populariziranih tumačenja Darwina (od Goulda do Dawkinsa i Dennetta) i Derridine dekonstrukcije: ne prakticira li i darvinizam neku vrstu "dekonstrukcije", i to ne samo prirodne teleologije, nego i same ideje Prirode kao dobro uređenog, pozitivnog sustava vrsta? Ne tvrdi li i strogo darvinistička ideja "prilagodbe" baš to da se organizmi ne "prilagođavaju" izravno, da ne postoji "prilagodba" *stricto sensu* u teleološkom smislu riječi: događaju se kontingentne genetske promjene i neke od njih omogućuju nekim organizmima da funkcioniraju bolje i prežive u okolišu koji je i sam u mijeni te se artikulira na složeni način (ne postoji linearna prilagodba na stabilan okoliš: kada se nešto neočekivano promijeni u okolišu, onda osobina koja je do tada sprečavala potpunu "prilagodbu" može iznenada postati ključna za opstanak organizma). Zato darvinizam zapravo navješćuje neku verziju derridijanske *différance* ili freudovske *Nachtraglichkeit*: kontingentne i besmislene genetske promjene retroaktivno se rabe (*are exapted*, kako bi to rekao Gould) kao prikladne za opstanak. Drugim riječima, ono što Darwin nudi jest model objašnjenja toga kako je stanje stvari koje naizgled podrazumijeva dobro uređenu teleološku ekonomičnost (životinje rade stvari "sa svrhom...") zapravo rezultat niza besmislenih promjena - glagolsko je vrijeme ovdje *future in the past*, odnosno "adaptacija" je

nešto što uvijek i po definiciji *will have been*. A nije li ta enigma, naim kako (naizgled) teleološki i smisleni poredak može nastati iz kontingentnih i besmislenih događaja, također u središtu dekonstrukcije?

Tako se zapravo može tvrditi da darvinizam (naravno u svojoj pravoj, radikalnoj dimenziji, a ne kao vulgarizirani evolucionizam) "dekonstruira" ne samo teleologiju ili božansku intervenciju u prirodi, nego i samu ideju prirode kao stabilna i pozitivna poretka - što čini još enigmatskijom šutnju dekonstruktivista u pogledu darvinizma, odnosno odsutnost dekonstruktivističkih pokušaja da ga "prisvoje". I sam je Dennett, istaknuti predstavnik kognitivističkog evolucionizma, u svojoj knjizi *O svijesti* priznao (ironično, bez sumnje, ali ipak u osnovi s ozbiljnom namjerom) bliskost vlastite teorije "pandemonija" ljudskog uma s dekonstruktivizmom kulturoloških studija: "Zamislite kako sam se čudno osjećao kada sam otkrio da je, prije nego što sam uspio objaviti kako treba svoju varijantu/ideju o Jastvu kao središtu narativne teže/ u knjizi, ona već satirički prikazana u romanu Davida Lodgea *Mali svijet*. Izgleda da je to vruća tema među dekonstruktivistima."³⁰ Štoviše, cijela jedna škola teoretičara *cyberspacea* (među kojima je najpoznatija Sherry Turkle) zastupa ideju da *cyberspace* fenomeni čine opipljivim u našem svakodnevnom iskustvu dekonstruktivistički "decentrirani subjekt": prema njihovu mišljenju, trebalo bi zastupati "diseminaciju" jedinstvenog Jastva u mnoštvo konkurentnih aktera, u "kolektivni um", više samopredodžbi bez globalnog centra za koordinaciju koje djeluju u *cyberspaceu*, i odvojiti ga od patološke traume - igranje u Virtualnim Prostorima omogućuje otkrivanje novih aspekata vlastitoga "ja", bogatstvo pomaka identiteta, maski iza kojih nema "realne" osobe, i na taj način doživljaj ideološkog mehanizma proizvodnje Jastva, neumitne silovitosti i proizvoljnosti te proizvodnje/konstrukcije...

Međutim, tu valja po svaku cijenu izbjeći upravo brzopleti zaključak da je Dennett neka vrsta dekonstruktivističkog vuka u ovčjoj koži empirijske znanosti: postoji jaz koji zauvijek razdvaja Dennettovu evolucionističku naturalizaciju svijesti od dekonstruktivističkog, "meta-transcendentalnog" sondiranja uvjeta (ne)mogućnosti filozofskog diskursa. Kako Derrida primjerno ističe u svojoj *Bijeloj mitologiji*, nije dovoljno ustvrditi da su "svi koncepti metafore" i da ne postoji čisti

epistemološki rez, budući da je pupčana vrpca koja spaja apstraktne koncepte sa svakodnevnim metaforama neuništiva. Ponajprije, ne radi se jednostavno o tome da su "svi koncepti metafore", nego o tome da je sama razlika između koncepta i metafore uvijek pomalo metaforička te se oslanja na neku metaforu. Još je važniji obratan zaključak: samo svođenje koncepta na hrpu metafora nužno se već oslanja na neko implicitno FILOZOFSKO, KONCEPTUALNO određenje razlike između koncepta i metafore, drugim riječima, na samu opoziciju koju nastoji potkopati.³¹ Tako smo zauvijek uhvaćeni u zatvorenom krugu: istina, nemoguće je prihvatiti filozofsku poziciju koja je oslobođena spona svakodnevnih, naivnih stajališta i pojmova iz svijeta života; no, iako nemoguća, ta je filozofska pozicija istodobno neizbježna. Derrida dolazi do istog zaključka *a propos* poznate historicističke teze da je cjelokupna aristotelovska ontologija deset modusa bitka rezultat/izraz grčke gramatike: problem je u tome što takva redukcija ontologije (ontoloških kategorija) na rezultat gramatike pretpostavlja određeno poimanje (kategoričku uvjetovanost) odnosa između gramatike i ontoloških koncepata, koje je već samo po sebi metafizičko-grčko.³²

Uvijek moramo imati na umu tu istančanu Derridinu poziciju, na osnovi koje izbjegava dvostruku klopku naivnog realizma i neposrednog filozofskog fundacionalizma: "filozofska osnova" našeg iskustva je NEMOGUĆA, a ipak NUŽNA - iako je sve što zamjećujemo, razumijemo i izražavamo dakako preuvjetovano obzorom predrazumijevanja, sam taj obzor naposljetku ostaje neproziran. Derrida je tako neka vrsta meta-transcendentalista u potrazi za uvjetima mogućnosti samog filozofskog diskursa - ako nam izmakne baš taj način na koji Derrida potkopava filozofski diskurs IZNUTRA, svest ćemo "dekonstrukciju" na tek jedan od mnogih oblika naivnog historicističkog relativizma. Derridino je stajalište zato ovdje suprotno Foucaultovome, koji je na kritiku da govori s pozicije čija se mogućnost ne može opravdati unutar okvira njegove teorije veselo odgovorio: "Ta me se vrsta pitanja ne tiče: ona pripada policijskom diskursu i dosjeima koji konstruiraju identitet subjekta!" Drugim riječima, čini se da je konačna pouka dekonstruktivizma ta da se ontološko pitanje ne može odgoditi *ad infinitum*, a ono što je izrazito simptomatično za Derridu jest njegova oscilacija između, s jedne strane, hiper autorefleksivnog

pristupa, koji unaprijed odbacuje pitanje o tome "kako stvari doista jesu" i ograničava se na trećerazredne dekonstruktivne komentare o nedosljednostima načina na koji filozof B tumači filozofa A, i s druge strane, izravnih "ontoloških" tvrdnji o tome kako *differance* i *ar-chi-trace* označavaju strukturu svega živoga i kao takvi djeluju već u životinjskoj prirodi. Ne smije nam promaknuti paradoksalna isprepletenost tih dviju razina: upravo ona značajka koja nas zauvijek sprečava u tome da neposredno pojмимо naučljivi objekt (činjenica da je naše poimanje uvijek razbijeno, "posredovano" decentriranom drugošću) jest značajka koja nas povezuje s temeljnom proto-ontološkom strukturom univerzuma.

Dekonstrukcija zato uključuje dvije zabrane: ona zabranjuje "naivni" empiricistički pristup ("hajde da pažljivo ispitamo dotičnu gradu i zatim iz toga izvedemo opće hipoteze..."), kao i globalne, nepovijesne metafizičke teze o podrijetlu i strukturi univerzuma. Ta dvostruka zabrana, koja jasno određuje dekonstruktivizam i jednoznačno svjedoči o vlastitom kantovsko-transcendentalnom filozofskom podrijetlu: nije li ta ista dvostruka zabrana karakteristična za Kantovu filozofsku revoluciju? S jedne strane, ideja o transcendentalnoj konstituciji realnosti podrazumijeva gubitak izravnog, naivnog empiricističkog pristupa realnosti; s druge strane, ona podrazumijeva zabranu metafizike, to jest sveobuhvatnog svjetonazora koji nudi nomenstrukturnu Cjeline univerzuma. Drugim riječima, uvijek moramo imati na umu da Kant ne izražava samo vjeru u konstitutivnu moć (transcendentalnog) subjekta, nego uvodi pojam transcendentalne dimenzije kao odgovor na temeljnu i nesavladivu slijepu ulicu ljudskog postojanja: ljudsko biće prisilno teži prema globalnoj ideji istine, univerzalne i nužne spoznaje, a ipak mu ta spoznaja zauvijek ostaje nedostupna.

2 - Kognitivistički budizam

Je li ishod išta bolji u novom savezništvu između kognitivističkog pristupa umu i zastupnika budističke misli, gdje se ne radi o tome da se filozofija neutralizira, nego baš obratno, da se rezultati kognitivizma

iskoriste kako bi se (ponovno) stekao pristup drevnoj mudrosti? Suvremeno kognitivističko poricanje jedinstvenog, stabilnog i auto-identičnog Jastva, to jest poimanje ljudskog uma kao pandemonjskog igrališta za mnoštvo aktera, koje neki autori (primjerice Francisco Varela³³) povezuju s budističkim poricanjem Jastva kao trajne supstancije u osnovi naših mentalnih činova-događaja, čini se uvjerljivim u svojem kritičkom odbacivanju supstancijalnog poimanja Jastva. Paradoks na koji se nadograđuju kognitivisti i neo-budisti jest jaz između, s jedne strane našeg zajedničkog iskustva, koje se automatski oslanja na i/ili odnosi prema nekoj ideji Jastva kao temeljnoj biti koja "ima" osjećaje, prohtjeve, itd. i kojoj se ta mentalna stanja i činovi "događaju", i s druge strane činjenice, koja je čak i u Europi dobro znana, barem od Humea nadalje, da bez obzira na to kako duboko i kako detaljno istražili vlastiti doživljaj sebe, nailazimo samo na prolazne, neuhvatljive mentalne događaje, a nikada na Ja kao takvo, to jest na bit kojoj bi se ti događaji mogli pripisati. Zaključak koji izvlače i kognitivisti i budisti jest da je ideja o Jastvu rezultat epistemološke (ili u slučaju budizma etičko-epistemološke) pogreške koja je inherentna ljudskoj prirodi kao takvoj: ono što valja učiniti jest riješiti se te varljive ideje i potpuno prihvatiti da ne postoji nikakvo Jastvo, da "Ja" nije ništa drugo do besmislena hrpa neuhvatljivih i heterogenih (mentalnih) događaja.

Međutim, je li taj zaključak doista neizbježan? Varela odbacuje i Kantovo rješenje Jastva, subjekta čiste apercepcije, kao transcendentalni subjekt koji se ne može naći nigdje u našem empiričkom iskustvu. Tu bi, međutim, trebalo uvesti razlikovanje između bezjastvenih umnih događaja ili nakupina i subjekta kao istovjetnog s tom prazninom, tim nedostatkom biti. Sto ako je prenašao zaključak da Jastvo ne postoji iz činjenice da ne postoji reprezentacija pozitivne ideje Jastva? Sto ako je Jastvo baš ono "Ja oluje", praznina u središtu neprestanog vira/vrtloga neuhvatljivih mentalnih događaja: nešto kao "vakuola" u biologiji, praznina oko koje mentalni događaji kruže, praznina koja po sebi nije ništa, koja nema supstancijalnog, pozitivnog identiteta, ali koja unatoč tome služi kao nereprezentabilna točka referencije, kao "Ja" kojemu se pripisuju mentalni događaji. Rečeno Lacanovim rječnikom, valja raditi razliku između "Jastva" kao obrasca bihevioralnih i drugih imaginarnih i simboličkih identifi-

čija, kao "slike o sebi", kao onoga čime sam sebe smatram, i prazne točke čiste negativnosti, "prepriječnog" subjekta (\$). Varela se i sam približava tome kada razlikuje između: (1) Jastva kao niza mentalnih i tjelesnih formacija s određenim stupnjem uzročne povezanosti i integriteta kroz vrijeme, (2) Jastva s velikim početnim slovom kao skrivene supstancijalne jezgre subjekta identiteta ("ego-jastva") i naposljetku (3) očajničke težnje ljudskog uma za Jastvom, za nekom vrstom čvrstog temelja - nije li, međutim, iz Lacanove perspektive, ta "beskonačna težnja" sam subjekt, praznina koja "jest" subjektivnost?

Neobudisti s pravom kritiziraju kognitivističke zagovornike ideje o "društvu uma" zbog toga što vjeruju u nepremostiv jaz između naše znanstvene spoznaje (koja nam govori da ne postoji Jastvo ni slobodna volja) i svakodnevnog iskustva, u kojemu jednostavno ne možemo funkcionirati, a da ne pretpostavimo konzistentno Jastvo obdareno slobodnom voljom - kognitivisti su time sami sebe osudili na nihilističku poziciju zastupanja vjerovanja za koja znaju da su pogrešna. Neo-budisti nastoje premostiti taj jaz prevodeći sam uvid da ne postoji supstancijalno Jastvo u naše svakodnevno ljudsko iskustvo (i to je ono o čemu se naposljetku radi u budističkoj meditativnoj refleksiji). Kada Jackendorff, autor ultimativnih kognitivističkih pokušaja da se objasni svijest, tvrdi da naša svjesnost/svijest proizlazi upravo iz činjenice da NISMO svjesni načina na koji svjetovni procesi proizvode svjesnost/svijest (svijest postoji samo ako njezino biološko-organsko podrijetlo ostaje neprozirno),³⁴ on se itekako približava Kantovu uvidu da postoji samosvijest i da mislim samo ako *das Ich oder Er oder Es (das Ding), welches denkt* za mene ostaje neprozirno. Varelin protuargument, naime da u Jackendorffovu rasuđivanju postoji pomutnja (ti procesi kojih nismo svjesni su upravo to - procesi koji nisu dio našeg ljudskog iskustva, nego su posve izvan njih, hipostazirani kognitivističkom znanstvenom praksom³⁵) tako pogađa u prazno: ta nepristupačnost supstancijalno-prirodnog Jastva (ili, bolje rečeno, njegove supstancijalno-prirodne osnove za moje Ja) JEST dio našeg svakodnevnog neznanstvenog iskustva, i to baš pod krinkom naše krajnje nemogućnosti da pronađemo pozitivan element u našem iskustvu koji bi izravno "bio" naše Ja (iskustvo, koje je već formulirao Hume, da koliko god duboko analizirali vlastite mentalne pro-

cese, nikada ne pronalazimo ništa što bi bilo naše Ja). Pa kako bi bilo da ovdje primijenimo na Varelu vic o luđaku koji je tražio svoj izgubljeni ključ pod svjetlom ulične svjetiljke, a ne u mračnom kutu gdje ga je zapravo izgubio, zato što je lakše tražiti pod svjetlom? Sto ako tražimo Jastvo na pogrešnome mjestu, među lažnim dokazima pozitivnih empirijskih činjenica?

3 - Hegel i kognitivizam

Što nam, dakle, nudi veza s njemačkim idealizmom? Osnovni problem evolucijskog kognitivizma - problem nastanka idealnog modela života - nije ništa drugo do stara metafizička zagonetka o odnosu između kaosa i poretka, između Mnogostrukog i Jednog, između dijelova i njihove cjeline: kako možemo dobiti "red besplatno", to jest kako red može nastati iz početnog nereda? Kako objasniti cjelinu koja je veća od pukog zbroja vlastitih dijelova? Kako Jedno s izrazitim autoidentitetom može nastati iz interakcije mnoštva svojih sastavnih dijelova? Mnogi suvremeni istraživači, od Lynn Margulis do Varele, tvrde da pravi problem nije u tome kako organizam i njegovo okružje djeluju jedno na drugo ili kako su povezani, nego baš obratno: kako zasebni, autoidentični organizam proizlazi iz svojega okružja? Kako stanica oblikuje membranu koja razdvaja njezinu unutrašnjost od izvanjskoga? Pravi problem stoga nije kako se organizam prilagodava svojem okružju, nego kako je moguće da postoji nešto, neko zasebno biće koje se uopće mora prilagoditi. I upravo tu, na toj ključnoj točki, jezik današnjih biologa počinje zastrašujuće sličiti jeziku Hegela. Kada Varela, primjerice, objašnjava svoju ideju o autopojezi, on gotovo doslovce ponavlja Hegelovu ideju o životu kao teleološkom samo-organizirajućem biću. Njegova glavna ideja, ona o omći ili petlji, podsjeća na hegelovsko *Setzung der Voraussetzung*:

"Autopoeza nastoji definirati jedinstvenost nastanka koji proizvodi život u elementarnoj, staničnoj formi. Ona je specifična za staničnu razinu. Postoji kružni ili mrežni proces, koji stvara paradoks: samo-organizirajuća mreža biokemijskih reakcija proizvodi molekule, koje čine nešto specifično i jedinstveno: one stvaraju među, membra-

nu, koja ograničava mrežu koja je proizvela sastavne dijelove membrane. To je logička petlja ili omča: mreža proizvodi bića koja stvaraju među koja ograničava mrežu koja proizvodi među. Ta je petlja baš ono što je kod stanica jedinstveno. Samo-razlikovno biće postoji onda kada je petlja potpuna. To je biće proizvelo vlastitu među. Ne treba mu izvanjski akter koji bi ga zamijetio ili kojemu bi rekao: 'Tu sam.' Ono je samo po sebi samo-razlikovnost. Ono je samo stvorilo vlastitu petlju iz kaše kemije i fizike."³⁶

Zaključak koji valja izvesti jest, prema tome, da je jedini način da se objasni nastanak razlike između "unutra" i "izvana", koja je sastavni dio živućeg organizma, taj da se postavi neka vrsta autorefleksivnog obrata, pomoću kojega će - da se poslužimo hegelovskim jezikom - ono Jedno organizma kao Cjeline retroaktivno "postaviti" skup vlastitih uzroka, to jest baš onaj višestruki proces iz kojega je nastao, kao vlastiti rezultat, kao ono čime vlada i što regulira. Tako i samo tako organizam više nije ograničen izvanjskim kondicionizmom, nego je u osnovi samo-ograničen - i opet, kako bi to rekao Hegel, život nastaje onda kada se izvanjska ograničenost (bića koje ograničava njegovu okružje) pretvori u samo-ograničenost. To nas vraća na problem beskonačnosti: za Hegela prava beskonačnost ne znači bezgranično širenje, nego aktivno samoograničenje (samoodređenje) za razliku od određenosti-od-drugoga. Baš je u tome smislu život (čak i u svojem elementarnom obliku: kao živa stanica) temeljna forma prave beskonačnosti, budući da je u njemu već sadržana određena doza one omče zbog koje proces više nije jednostavno uvjetovan Izvanjskim svojim okružja, nego je i sam sposoban (pre)uvjetovati modus te uvjetovanosti i tako "postaviti svoje pretpostavke" - beskonačnost stječe svoje prvo realno postojanje onoga trenutka kad stanična membrana počinje funkcionirati kao samo-omeđenje... Ne navješćuje li zato Hegel, kada uključuje minerale u kategoriju "života" kao najniže oblike organizama, Lynn Margulis, koja također ustraje na oblicima života koji prethode biljnom i životinjskom životu? - Sljedeća je ključna činjenica da time dobivamo određenu dozu idealnosti: javlja se svojstvo koje je sasvim virtualno i odnosno i koje nema bivstvenog identiteta:

"Moj osjećaj za vlastito Ja postoji zato da bi mi dao sučelje sa svijetom. Ja sam 'ja' za interakcije, ali moje 'ja' bivstveno ne postoji u tom smislu da se ne može nigdje lokalizirati. /.../ Nastajuće svojstvo, koje proizvodi mreža u pozadini, koherentno je stanje koje dopušta sustavu u kojem postoji da se sučeljava na toj razini - naime s drugim Jastvima ili identitetima iste vrste. Nikada ne možemo reći 'To svojstvo je ovdje; ono je u ovoj komponenti.' U slučaju autopojeze ne možemo reći da je život - stanje samoprodukcije - u ovoj molekuli, u DNK, u staničnoj membrani ili pak u bjelančevini. Život je u konfiguraciji i u dinamičnom obrascu i to je ono što ga utjelovljuje kao nastajuće svojstvo."³⁷

Tu se susrećemo s određenom dozom "idealizma" u definiciji pojma Jastva: Jastvo je upravo biće bez ikakve supstancijalne gustoće, bez ikakve tvrde jezgre koja bi jamčila njegovu konzistenciju - ako prodremo ispod površine organizma i pogledamo duboko i još dublje u njega, nikada nećemo pronaći neki središnji kontrolni element koji bi bio njegovo Ja i potajice vukao konce njegovih organa. Konzistencija Jastva stoga je čisto virtualna, to je kao da je ono nekakvo Unutra, koja se javlja samo onda kada se gleda Izvana, na zaslonu sučelja - onoga trenutka kada prodremo u sučelje i pokušamo "supstancijalno" uhvatiti Jastvo, onako kako ono jest "po sebi", ono nestaje kao pijesak između prstiju. Materijalistički redukcionisti, koji tvrde da "ne postoji doista neko Ja", zato imaju pravo, ali ipak im izmiče ono bitno: na razini materijalne realnosti (pa tako i psihološke realnosti "unutarnjeg doživljaja") zapravo nema Jastva. Jastvo nije "unutarnja jezgra", nego površinski efekt; drugim riječima, "pravo" ljudsko Ja u određenom smislu funkcionira kao kompjutorski zaslon: ono što je "iza" njega nije ništa drugo do mreža "bezjastvene" neuronske mašinerije.

Svi znamo za *tamagochi*, igračku koja svodi ono drugo, s kojim komuniciramo (obično je to kućni ljubimac), na čisto virtualnu prisutnost na zaslonu - igramo se s njime kao da iza zaslona postoji pravo, živo stvorenje, uzbuđujemo se zbog njega, plaćemo itd., iako vrlo dobro znamo da otraga nema ništa, samo besmislena digitalna mreža. Ako ozbiljno razmotrimo ovo što smo upravo rekli, ne možemo izbjeći zaključak da je Druga Osoba s kojom komuniciramo napo-

sljetku isto tako jedna vrsta *tamagochija*: kada komuniciramo s drugim subjektom, mi od njega dobivamo signale, promatramo njegovo lice kao zaslon, ali ne samo da mi, partneri u komunikaciji, nikada ne doznajemo što je "iza zaslona", nego isto vrijedi i za sam taj subjekt, on naime nikada ne doznaje što je iza zaslona njegove vlastite (samo)svijesti, kakva je vrsta Stvari on u Realnosti. (Samo)svijest je površinski zaslon koji stvara dojam "dubine", dimenzije iza sebe, ali je ta dimenzija dostupna samo sa stajališta površine, ona je neka vrsta površinskog efekta: ako doista posegnemo iza zaslona, dojam "dubine osobe" rasplinut će se i ostatak će nam samo skup besmislenih neuronskih, biokemijskih i drugih procesa. Zato uobičajenoj polemici o ulozi koju u oblikovanju subjekta imaju "geni u odnosu prema okolišu" (biologija prema kulturnom utjecaju, priroda prema odgoju) manjka glavna dimenzija, ona SUČELJA koje povezuje-i-razlikuje to dvoje. "Subjekt" nastaje onda kada "membrana", površina koja razdvaja Unutra od Izvana, prestaje biti puki pasivni medij njihove interakcije i počinje funkcionirati kao njihov aktivni posrednik.

Zaključak je sljedeći: čak i ako znanost definira ljudski genom i počne njime manipulirati, to joj neće omogućiti da ovlada i manipulira ljudskom subjektivnošću, budući da ono što me čini "jedinstvenim" nije ni moja genetska formula ni način na koji su se moje sklonosti razvile zbog utjecaja okoliša, nego jedinstveni odnos prema samome sebi koji nastaje iz interakcije tih dvaju čimbenika. Točnije, ovdje nije sasvim primjerena čak ni riječ "interakcija", budući da ona još podrazumijeva uzajamni utjecaj dvaju danih skupova pozitivnih uvjeta (gena i okoline) i stoga ne obuhvaća ključnu značajku, naime *Selbst-Beziehung*, autoreferencijalnu omču zbog koje u načinu na koji se odnosim prema svojem okolišu nikada ne dosežem "nultu razinu" pasivnosti u odnosu prema njezinu utjecaju, nego se uvijek prema sebi odnosim odnoseći se prema njoj, to jest, uvijek već unaprijed s određenom dozom "slobode" određujem način na koji će me moj okoliš odrediti, i to čak i na elementarnoj razini osjetilne percepcije. Način na koji "vidim sebe samoga", imaginarne i simboličke značajke koje sačinjavaju moju "sliku o sebi" ili, temeljno, fantazija koja postavlja krajnje koordinate mogega bitka, nije u genima niti je nametnuta okolišem, nego predstavlja jedinstven način na koji se svaki pojedini subjekt odnosi prema sebi samome, na koji "se odabire" u odnosu pre-

ma svojem okružju, kao i prema svojoj "prirodi" (onome što kao takvu percipira).

Zato se ovdje radi o nekoj vrsti mehanizma "petlje", koji se ne može svesti na interakciju mene kao biološkog entiteta i mojeg okoliša: javlja se treći, posrednički akter (točnije subjekt), koji nema pozitivnog, bivstvenog Bitka, budući da je na neki način njegov status čisto "performativan", to jest neka vrsta samozapaljenog plamena, ništa drugo do ishod njegova vlastita djelovanja - ono što je Fichte nazvao *Tatbandlung*, čisti čin autoreferencijalnog *Selbst-Setzunga*. Da, ja nastajem interakcijom između moje biološke, tjelesne osnove i mogega okružja - ali ono što moje okružje i moja tjelesna osnova jesu, uvijek je "posredovano" mojim djelovanjem... Zanimljivo je primijetiti da današnji najistaknutiji kognitivni znanstvenici preuzimaju (ili, bolje rečeno, razvijaju tijekom vlastita istraživanja) taj isti motiv određene doze autoreferencije, koji su veliki njemački idealisti nastojali formulirati u sklopu "transcendentalne spontanosti".³⁸ Tako u slučaju ljudskih klonova (ili već postojećih identičnih blizanaca) ono što im daje jedinstvenost nije samo činjenica da su izloženi različitim okolišima, nego način na koji je svaki od njih oblikovao jedinstvenu strukturu autoreferencije iz interakcije između svoga genetskog bivstva i svojeg okoliša.

Autopojeza i (samo)svijest

"Autopojeza" označava zatvoren krug autoreferencijalnog "postavljanja pretpostavki", koje je već Hegel uočio kao temeljnu karakteristiku živog bića: u nekoj vrsti retroaktivne omče, rezultat (živo biće) stvara same materijalne uvjete koji su ga proizveli i koji ga održavaju - u najboljoj tradiciji njemačkog idealizma je odnos živog organizma prema njegovu izvanjskom drugom uvijek/već njegova autoreferencija, to jest, svaki organizam "postavlja" svoju pretpostavljenu okolinu. Problem s tim autopojetičkim poimanjem života, koje su razradili Maturana i Varela u klasičnom djelu *Autopojeza i spoznavanja*,³⁹ ne počiva u pitanju "prevladava li ta ideja o autopojezi učinkovito mehanističku paradigmu?", nego prije u pitanju kako da iz te

samozatvorene omče Života predemo u (Samo)Svijest? (Samo)Svijest je također refleksivna i samoodnosna u odnosu prema Drugom; no, ta je refleksivnost posve drugačija od samozatvorenosti organizma: (samo)svjesno živo biće pokazuje ono što Hegel naziva beskonačnom moći Razumijevanja, apstraktnog (i apstrahirajućeg) mišljenja, ono je sposobno - u svojim mislima - RASTRGNUTI organsku Cjelinu Života, podvrgnuti je mukotrpnj analizi, svesti organizam na njegove izolirane elemente. (Samo)Svijest tako ponovno uvodi dimenziju SMRTI u organski život: i sam je jezik mukotrpan "mehanizam" koji kolonizira Organizam. (To je, prema Lacanu, ono za čime je Freud težio u svojoj hipotezi o "nagonu smrti".) Već je (opet) Hegel formulirao tu tenziju (među ostalim) na početku poglavlja o (Samosvijesti u *Fenomenologiji duha*, gdje suprotstavlja dva oblika "Života" kao samoodnosne, odnošenjem prema Drugome: (organsko-biološki) ŽIVOT i (SAMO)SVIJEST. Pravi problem nije (samo) kako prijeći iz predorganske materije u život, nego kako sam život može razbiti svoju autopojetičku zatvorenost i eks-statično se početi odnositi prema svojem izvanjskom Drugome (pri čemu se ta eks-statična otvorenost može također pretvoriti u mukotrpnju objektivizaciju Razumijevanja). Problem nije u Životu, nego u Smrti-u-Životu ("oklijevanjem u negativnome") govorećeg organizma.

Dobro je znano da se Varela, kako bi prevladao zatvorenost auto-pojeze, koja jedina može objasniti beskonačnu autoreprodukciju sustava, poslije okrenuo logici nastajućih svojstava (koja je, gotovo da smo u iskušenju ustvrditi, zapravo nova, prikladnija verzija starog, dijalektičko-materijalističkog "zakona" o skoku kvantitete u novu kvalitetu): ponavljanim pravljenjem omče spontano nastaje složena samoorganizacija iz jednostavne početne situacije. Ideja je ta da se nastanak same svijesti može objasniti na sljedeći način: "Kaotična, nepredvidljiva priroda složene dinamike podrazumijeva da subjektivnost nije dana, nego nastaje, da nije smještena samo u svijesti, nego je raspodijeljena, da ne zauzima položaj vladanja i nadzora, izdvojen na iz kaotična svijeta, nego nastaje iz njega i u njega je integrirana."⁴⁰ Na taj je način Edwin Hutchins⁴¹ pobjednički odgovorio na poznati argument "kineske sobe" Johna Searlea protiv Umjetne Inteligencije (osoba koja ne zna ni riječ kineskog smještena je u sobu; kroz otvor na vratima ubacuju se tekstovi napisani na kineskom; osoba u sobi

ima košare s kineskim znakovima i pravilnik u kojemu stoji kako se simboli iz tekstova odnose prema simbolima u košarama; koristeći se pravilnikom, osoba slaže nizove znakova i gura ih kroz otvor - iako kineski govornici izvan sobe čitaju njezine odgovore kao razumne izjave, osoba u sobi nema nikakva pojma o značenju tekstova koje je proizvela - i baš isto vrijedi za kompjutor⁴²): nije osoba (jedini akter unutar sobe) ta koja "razumije kineski", nego CIJELA SOBA u svojoj utjelovljenoj interakciji sa svojim okruženjem. Ako prema istoj logici pogledamo u ljudski mozak, ondje također nećemo naći jednu točku svjesnog razumijevanja, nego samo neuronske operacije: cijeli je mozak u svojoj utjelovljenoj interakciji s izvanjskim svijetom ono što "misli". - No, iako taj pristup daje mogući odgovor na pitanje o nastanku života, još nije jasno kako se pomoću njega može objasniti nastanak svijesti iz života.

Sto nam, dakle, sve to govori o (samo)svijesti? Među današnjim kognitivnim znanstvenicima omiljeni je model za nastanak (samosvijesti onaj višestrukih paralelnih mreža čijom interakcijom ne vlada nikakav središnji nadzornik: mikrokozmos aktera u interakciji spontano proizvodi globalni obrazac koji određuje kontekst interakcije, a da nije utjelovljen ni u jednom pojedinačnom akteru (subjektovom "pravom Ja"). Kognitivni znanstvenici uvijek iznova ponavljaju da naš um ne posjeduje centraliziranu kontrolnu strukturu koja bi funkcionirala odozgo prema dolje izvodeći nacрте na linearan način: naš je um prije kolaž mnogobrojnih aktera, koji surađuju lateralno i odozdo prema gore, a njihova je organizacija promjenjiva, "oportunistička", izdržljiva, prilagodljiva, fleksibilna... Međutim, kako otuda doći do (samo)svijesti? Drugim riječima, (samo)svijest nije obrazac koji "spontano" nastaje iz interakcije mnogobrojnih aktera, nego potpuna suprotnost ili neka vrsta negativna: ona je u svojoj pradi-menziji doživljaj disfunkcije, poremećaja u tom spontanom obrascu ili organizaciji. (Samo)svijest ("gusti trenutak" svijesti, svjesnost o tome da sam živ-sada-i-ovdje⁴³) izvorno je pasivna: potpuno suprotno od ideje prema kojoj samosvjesnost potječe iz subjektova aktivnog odnosa prema vlastitu okruženju te je sastavni trenutak naše aktivnosti ostvarivanja određenog cilja, ono čega sam ja izvorno "svjestan" je to da nemam nikakav nadzor, da je moj nacrt promašen, da stvari jednostavno pro-

laze pokraj mene. Kompjutor koji samo izvršava svoj program odozgo prema dolje baš iz tog razloga "ne misli", nije svjestan sebe samoga.

Tako dolazimo u iskušenje da ovdje primijenimo dijalektički obrat epistemološke prepreke u pozitivan ontološki uvjet: što ako "enigma svijesti", njezin neobjašnjiv karakter, sadrži vlastito rješenje? Sto ako je sve što trebamo učiniti to da premjestimo jaz koji čini svijest (kao predmet našeg izučavanja) "neobjašnjivom" u svijest samu? Sto ako se svijest (ili samosvjesnost) događa samo ako se sama sebi javlja kao neobjašnjiv nastanak, to jest samo ako pogrešno prepoznaje vlastite uzroke, mrežu koja je proizvodi? Sto ako je krajnji paradoks svijesti taj da se svijest - sam organ "svjesnosti" - može dogoditi jedino utoliko ukoliko nije svjesna vlastitih uvjeta? Znači li to da je status svijesti u osnovi, onaj slobode u sustavu radikalnog determinizma? Jesmo li slobodni samo utoliko ukoliko pogrešno prepoznavamo uzroke koji nas određuju? Drugim riječima, moramo li okrenuti naopak Spinozinu-Hegelovu ideju slobode kao "zamišljene nužnosti" i ustvrditi da se naš doživljaj slobode uvijek i prema definiciji oslanja na neku pogrešno prepoznatu nužnost?

Zapravo ne postoji način da se prevlada taj ponor koji razdvaja transcendentalni apriorni obzor od domene pozitivnih znanstvenih otkrića: s jedne strane, standardna "filozofska refleksija o znanosti" (pozitivne znanosti "ne misle", one nisu sposobne za refleksiju o vlastitom obzoru predrazumijevanja, koji je dostupan jedino filozofiji) sve više nalikuje starom automatskom triku koji gubi na efektu; s druge strane, ideja da će neka "postmoderna" znanost dostignuti razinu filozofske refleksije (na primjer da će kvantna fizika, time što uključuje promatrača u promatranu materijalnu objektivnost, probiti izlaz iz okvira znanstvenog objektivizma/naturalizma i dosegnuti razinu transcendentalne konstitucije realnosti) očito apriorno promašuje pravu razinu transcendentalnog.

Istina je da je moderna filozofija na neki način "u defenzivi" protiv navale znanosti; Kantov transcendentalni obrat povezan je s usponom moderne znanosti i to ne samo na očit način (osiguravajući *a priori* newtonovskoj fizici), nego i na radikalniji način, time što uzima u obzir činjenicu da s usponom moderne empirijske znanosti izravna metafizička Teorija Svega više ne može opstati, da se ne može

kombinirati sa znanošću. Zato jedino što filozofija može učiniti jest da "fenomenalizira" znanstvenu spoznaju i zatim joj osigura neki apriorni hermeneutički obzor - a sve to na osnovi konačne nedokučivosti univerzuma i čovjeka. Već je Adorno istaknuo potpunu dvoznačnost Kantove ideje transcendentalne konstitucije: umjesto pukog utvrđivanja konstitutivne moći subjekta, to se može protumačiti i kao rezignirano prihvaćanje apriorne OGRANIČENOSTI našeg pristupa Realnome. A naše je mišljenje da, ako do kraja promislimo posljedice te ideje transcendentalnog subjekta, ipak možemo izbjeći tu iscrpljujuću slijepu ulicu i "spasiti slobodu" - a kako? Tako da tu slijepu ulicu protumačimo kao njezino vlastito rješenje, to jest tako da opet pomaknemo epistemološku prepreku u pozitivan ontološki uvjet.

Da izbjegnemo nesporazum: naša svrha ovdje nisu nedopušteni kratki spojevi u stilu "ontološke neodlučnosti kvantnih fluktuacijskih temelja ljudske slobode", nego se bavimo znatno radikalnijom predontološkom otvorenosti/jazom, "preprekom" nemogućnosti usred same "realnosti". Što ako NE POSTOJI "UNIVERZUM" u smislu ontološki potpuno konstituiranog kozmosa? Drugim riječima, pogreška poistovjećivanja (samo)svijesti s pogrešnim prepoznavanjem, s epistemološkom preprekom, jest ta da ono potajno (ponovno) uvodi standardno, predmoderni, "kozmoško" poimanje realnosti kao pozitivnog poretka bića: u takvom potpuno uspostavljenom "lancu bića" dakako nema mjesta subjektu te se stoga dimenzija subjektivnosti može zamisliti jedino kao nešto što je striktno suovisno s epistemološkim pogrešnim prepoznavanjem prave pozitivnosti Bitka. Kao posljedica toga, status (samo)svijesti zapravo se može objasniti jedino tako da se ustvrdi ontološka nepotpunost same "realnosti": "realnost" postoji samo utoliko ukoliko postoji ontološki jaz, pukotina, u samom njezinu srcu. Samo takav jaz može objasniti "misterioznu" činjenicu transcendentalne slobode, odnosno (samo)svijesti koja je doista "spontana" i čija spontanost nije posljedica pogrešnog prepoznavanja nekog "objektivnog" uzročnog procesa, bez obzira na to kako složen i kaotičan taj proces bio.

Uzrok nasuprot uzročnosti

A kakva je pozicija psihoanalize u pogledu te mrtve točke? U prvom se pristupu može učiniti da je psihoanaliza konačni pokušaj da se ispuni jaz, da se ponovno uspostavi potpuni uzročni lanac koji je proizveo "neobjašnjivi" simptom. Evo kako Heidegger odbacuje Freuda kao uzročnog determinista:

"On pretpostavlja da se svjesne ljudske pojave mogu objasniti bez pukotina, to jest pretpostavlja kontinuitet uzročnih veza. Budući da takve veze 'u svijesti' ne postoje, morao je izmisliti 'nesvjesno', u kojemu nužno postoje uzročne veze bez pukotina."⁴⁴

Tu je Heidegger, naravno, potpuno promašio način na koji se Freudovo "nesvjesno" zasniva na traumatskom susretu s Drugošću, čiji upad upravo lomi, prekida kontinuitet uzročne veze: ono što nalazimo u "nesvjesnome" nije potpuna, neprekinuta uzročna veza, nego odjeci, naknadni šokovi traumatskih prekida. Tu bi valjalo uvesti Lacanovu opreku između uzroka i zakona (uzročnosti):

"Uzrok se razlikuje od onog što je determinirajuće u jednom lancu, drugačije rečeno, u *zakonu*. Kao primjer, pomislite na ono što se očitava u zakonu akcije i reakcije. Tu postoji, ako hoćete, samo jedan pobornik. Jedan ne ide bez drugoga. /.../ Tu nema zijeve /.../ Naprotiv, svaki put kad govorimo o uzroku, ima nečeg antipojmovnog, neodređenog. /.../ Ukratko, postoji uzrok samo onoga što hramlje. /.../ Frojdovsko nesvjesno smješta se na ono mjesto gdje između uzroka i onoga na što on djeluje uvijek nešto hramlje. Nije važno što nesvjesno određuje neurozu - nad tim se Freud rado ponaša pilatovski, tj. pere ruke. Jednog će se dana možda nešto otkriti, humorne determinante, nije važno što - to nam je svejedno. Jer, nesvjesno nam pokazuje zijev kroz koji se neuroza izmiruje s realnim - s realnim koje može isto tako biti nedeterminirano."⁴⁵

Prema tome, Nesvjesno intervenira onda kada nešto "krene po krivu" u poretku uzročnosti koji obuhvaća našu svakodnevnu aktivnost: kada omaška u govoru uvede pukotinu u vezu između namjere označavanja i riječi, pogrešan pokret omete moj čin... Međutim, ono što Lacan želi reći je baš to da psihoanalitička interpretacija jednostavno ne ispunjava raj jaz tako što osigurava skrivenu i potpunu mre-

žu uzročnosti, koja će "objasniti" omašku: uzrok čija "ustrajnost" prekida normalno funkcioniranje poretka uzročnosti nije još jedan pozitivni entitet; kako ističe Lacan, on prije pripada redu neozbiljenog, osujećenog, to jest, on je po sebi strukturiran kao jaz, praznina koja beskonačno ustraje na vlastitu ispunjenju. (Psihoanalitičko ime za to u njemačkom idealizmu je "apstraktna negativnost", točka apsolutnog samosažimanja koje sačinjava subjekt kao Prazninu čistog samoodnošenja.)

U tom kontekstu valja pristupiti i odnosu između Heideggera i istočnjačke misli. U prepisci s Heideggerom, Medard Boss napominje da u indijskoj misli, za razliku od Heideggera, Čistina (*Lichtung*) u kojoj se javljaju bića, ne treba čovjeka (*Dasein*) kao "pastira bitka" - ljudsko biće je tek jedna od domena "stajanja na čistini", koja sija po sebi i za sebe. Čovjek se sjedinjuje s Čistinom vlastitim poništenjem, ekstatičnim uranjanjem u Čistinu.⁴⁶ Ta razlika ima ključnu važnost: činjenica da je čovjek jedinstveni "pastir Bitka" uvodi ideju o epohalnoj historičnosti same Čistine, a taj motiv potpuno nedostaje indijskoj misli. Već je tridesetih godina Heidegger istaknuo temeljnu "pomaknutost" (*Ver-Ruckheit*) koju pojava Čovjeka unosi u poredak bića: događaj Čistine je po sebi *Ent-Eignen*, radikalno i potpuno izobličeno, bez mogućnosti "povratka na neizobličeni Poredak" - *Ereignis* je subivstven s izobličenošću/pomaknutošću, on NIJE DRUGO do vlastito izobličeno. A ta dimenzija također potpuno nedostaje indijskoj misli - i Heideggerova je ambivalentnost ovdje simptomatična. S jedne strane, on uvijek iznova ustraje na tome da je glavna zadaća suvremene zapadne misli obraniti grčki prijelomni trenutak, utemeljujući! gestu "Zapada", prevladavanje predfilozofskog mitskog "azijatskog" univerzuma, od ponovne "azijatske" prijetnje - najveći protivnik Zapada jest "mitsko općenito, a posebno azijatsko".⁴⁷ S druge strane, on povremeno navodi u čemu se njegove ideje o Čistini i Događaju podudaraju s istočnjačkom idejom o prvotnoj Praznini.

Filozofsko prevladavanje mita ne znači samo ostavljanje mitskoga iza sebe, nego trajnu borbu s njime i unutar njega: filozofija treba pribjegavati mitu, ne samo iz izvanjskih razloga, kako bi objasnila svoj konceptualni nauk neobrazovanim masama, nego i inherentno, kako bi "proširila" vlastito konceptualno zdanje ondje gdje ono ne uspije-

va doseći njezinu najintimniju jezgru, od Platonova mita o pećini do Freudova mita o primordijalnom ocu i Lacanova mita o lameli. Mit je stoga ono Realno u logosu: strani uljez kojega se nije moguće riješiti, ali koji ne može niti ostati potpuno u njemu. U tome je pouka Adornove i Horkheimerove *Dijalektike prosvjetiteljstva*: prosvjetiteljstvo uvijek unaprijed "kontaminira" mitsku naivnu neposrednost; prosvjetiteljstvo je i samo mitsko, to jest sam čin njegova utemeljenja ponavlja mitski postupak. A i što je "postmoderna" ako ne konačni poraz prosvjetiteljstva u samom njegovu trijumfu: u trenutku kada dijalektika prosvjetiteljstva doseže svoj vrhunac, dinamično i neukorijenjeno postindustrijsko društvo neposredno proizvodi vlastiti mit. Tehnološki "redukcionizam" *cyberspacea* (i sam se um naposljetku svodi na "duhovni stroj") i poganski mitski skup predodžba o čarobnjaštvu, tajanstvenim magičnim silama itd., strogo gledano dvije su strane istog fenomena: poraza moderne u njezinu vlastitu trijumfu.

Zato je čudnovata razmjena između Europe i Azije vrhunac postmodernističke ironije: upravo u trenutku kada na razini "ekonomske infrastrukture" "europska" tehnologija i kapitalizam trijumfiraju diljem svijeta, na razini "ideološke nadgradnje" židovsko-kršćansko naslijeđe biva ugroženo baš na europskom prostoru zbog navale "azijatske" misli New Agea, koja se u raznim izdanjima, od "zapadnjačkog budizma" (današnjeg odgovora na zapadnjački marksizam, a ne "azijatski" marksizam-lenjinizam) do raznih "taoizama", etablira kao dominantna ideologija globalnog kapitalizma.⁴⁸ U tome počiva najviša spekulativna istovjetnost suprotnosti u današnjoj globalnoj civilizaciji: iako se "zapadnjački budizam" predstavlja kao lijek protiv stresne tenzije kapitalističke dinamike, koji nam omogućava da se iskopčamo i zadržimo unutarnji mir i *Gelassenheit*, on zapravo funkcionira kao njezin savršen ideološki dodatak. Ovdje valja spomenuti dobro znanu temu "šoka budućnosti", naime, kako danas ljudi više nisu psihološki sposobni uhvatiti se u koštac sa zasljepljujućim ritmom tehnološkog razvoja i društvenih promjena koje ga prate - stvari se jednostavno kreću prebrzo, čovjek se ne stigne priviknuti na neki izum, a on je već zamijenjen novim, tako da nam sve više manjka osnovni "kognitivni pregled". Pribjegavanje taoizmu ili budizmu muli izlaz iz te nevolje, koji sigurno funkcionira bolje od očajničkog bijega u stare tradicije: umjesto da se pokušamo uhvatiti ti koštac sa sve bržim

ritmom tehnološkog napretka i društvenih promjena, radije bismo trebali odustati od samog pokušaja da zadržimo nadzor nad onime što se događa i odrekemo ga se kao izraza moderne logike dominacije - trebali bismo se "pustiti", plutati sa strujom, a istodobno zadržati unutarnju distanciju i ravnodušnost prema luđačkom plesu sve bržeg procesa, distanciju koja se zasniva na uvidu da je sav taj društveni i tehnološki preokret naposljetku tek nebivstveno množenje privida, koje se zapravo ne tiče najintimnije jezgre našeg bića... Gotovo smo u iskušenju da ovdje uskrsnemo onaj stari, ozloglašeni marksistički klišej o religiji kao "opijumu za narod", kao imaginarnom dodatku zemaljskoj bijedi: meditativno stajalište "zapadnjačkog budizma" prema nekima je najučinkovitiji način da potpuno sudjelujemo u kapitalističkoj dinamici, a ipak zadržimo privid mentalnoga zdravlja. Da je Max Weber još živ, zacijelo bi napisao drugi, dodatni svezak svoje *Protestantske etike*, koji bi naslovio *Taoistička etika i duh globalnog kapitalizma*.⁴⁹

"Zapadnjački budizam" stoga savršeno pristaje uz fetišistički modus ideologije u našoj navodno "post-ideološkoj" eri, za razliku od njezina tradicionalnog, simptomskog modusa, u kojemu je ideološka laž, koja strukturira našu percepciju realnosti, ugrožena simptomima kao "vraćanjima potisnutoga", napuklinama u tkivu ideološke laži. Fetiš je zapravo neka vrsta naličja simptoma. Drugim riječima, simptom je iznimka koja uznemirava površinu lažne pojavnosti, točka na kojoj provaljuje potisnuti Drugi Prizor, dok je fetiš utjelovljenje Laži, koje nam omogućuje da podnesemo nepodnošljivu istinu. Uzmi-mo primjer smrti voljene osobe: u slučaju simptoma "potiskujem" tu smrt, pokušavam ne misliti na nju, ali se potisnuta trauma vraća u simptomu; u slučaju fetiša stvar je obratna: ja "racionalno" potpuno prihvaćam tu smrt, ali ipak prijanjam uz fetiš, uz neku značajku koja za mene utjelovljuje poricanje te smrti. U tom smislu fetiš može imati vrlo konstruktivnu ulogu dopuštajući nam da se suočimo s grubom istinom: fetišisti nisu sanjari izgubljeni u svojim privatnim svjetovima, oni su u potpunosti "realisti", sposobni prihvatiti način na koji stvari zapravo jesu - budući da imaju svoj fetiš, kojega se mogu držati kako bi poništili puni učinak realnosti. U melodramatskom romanu Nevila Shutea o Drugom svjetskom ratu, *Rekvijem za WREN*, junakinja preživljava smrt voljenog muškarca bez ikakvih vidljivih

trauma, nastavlja svoj život i čak je sposobna racionalno govoriti o njegovoj smrti - budući da još ima psa, koji je bio njegov ljubimac. Kada nakon nekog vremena psa slučajno pregazi kamion, ona se potpuno lomi, čitav se njezin svijet raspada...⁵⁰ Baš je u tom smislu novac za Marxa fetiš: pretvaram se da sam racionalan, utilitaran subjekt, potpuno svjestan toga kako stvari doista stoje - ali utjelovljujem svoje poreknuto vjerovanje u novcu-fetišu... Ponekad je crta između to dvoje gotovo nevidljiva: neki objekt može funkcionirati kao simptom (potisnute želje) i gotovo istodobno kao fetiš (utjelovljujući vjerovanja koje službeno odbacujemo). Na primjer, ostavština mrtve osobe, neki komad njegove/njezine odjeće, može funkcionirati kao fetiš (u njemu mrtva osoba magično nastavlja živjeti) i kao simptom (uznemirujući detalj koji podsjeća na njegovu/njezinu smrt). Nije li ta dvoznačna tenzija homologna onoj između fobičnog i fetišističkog objekta? Strukturalna je uloga u oba slučaja ista: ako se poremeti taj iznimni element, cijeli se sustav ruši. Ne samo da se subjektov lažni univerzum ruši ako je prisiljen suočiti se sa značenjem svojeg simptoma, nego vrijedi i obratno, to jest, subjektovo "racionalno" prihvaćanje stanja stvari raspada se ako mu se oduzme fetiš.

Zato, kada nas bombardiraju tvrdnjama da u našoj post-ideološkoj, ciničnoj eri nitko ne vjeruje u proglašene ideale, kada susretnemo osobu koja tvrdi da je izliječena od svih vjerovanja te da prihvaća društvenu realnost onakvom kakva ona doista jest, na takve bi tvrdnje uvijek trebalo odgovoriti pitanjem: U redu, ali gdje je fetiš koji ti omogućuje da (se pretvaraš da) prihvaćaš realnost "onakvom kakva ona doista jest"? "Zapadnjački budizam" je jedan takav fetiš: on nam omogućava da potpuno sudjelujemo u luđačkom tempu kapitalističke igre, a da ipak održavamo privid da nismo doista u njoj, da smo itekako svjesni koliko je taj spektakl bezvrijedan - ono do čega nam je stvarno stalo jest mir našeg unutarnjeg Ja, za koje znamo da se u njega uvijek možemo povući... (U daljnjoj specifikaciji valja napomenuti da fetiš može funkcionirati na dva suprotna načina: njegova uloga može ostati nesvjesna - kao u slučaju Shuteove junakinje, koja nije bila svjesna uloge psa kao fetiša - ili pak osoba može smatrati da je fetiš ono što je doista bitno, kao u slučaju zapadnjačkog budista, koji nije svjestan toga da je "istina" njegove egzistencije sudjelovanje u društvu, koje on nastoji odbaciti kao puku igru.)

Od Stvari do objekata malo a... i natrag

No, danas povezivanje psihoanalize i antikapitalizma baš i ne prolazi. Ako zanemarimo dvije standardne verzije, naime staru temu ozloglašenog "analogog karaktera" kao libidne osnove kapitalizma (ako je ikada postojao pravi primjer psihološkog redukcionizma, onda je to taj) i njegovu suprotnost, naime isto tako stare freudovsko-marxističke simplifikacije (potiskivanje seksualnosti je rezultat društvene dominacije i eksploatacije, te će besklasno društvo donijeti seksualno oslobođenje, potpunu mogućnost uživanja u životu), prigovor koji se gotovo automatski javlja protiv ideje o inherentno antikapitalističkoj naravi psihoanalize jest taj da je odnos između tih dvaju područja spoznaje inherentno antagonistički: standardno marksističko gledište je da psihoanaliza nije sposobna shvatiti da je libidna struktura koju oslikava (edipovska konstelacija) ukorijenjena u specifičnim povijesnim okolnostima, zbog čega uzdiže kontingentne povijesne prepreke u *a priori* ljudske prirode, dok se u očima psihoanalize marksizam oslanja na pojednostavljeno, psihološki naivno poimanje čovjeka, zbog čega nije u stanju shvatiti zašto svaki pokušaj oslobođenja doводи do novih oblika dominacije. Dolazimo u iskušenje da opišemo tu tenziju kao onu između komedije i tragedije (u srednjovjekovnom smislu riječi): marksizam je samo još jedna komedija, još jedna priča o ljudskoj povijesti kao procesu koji završava konačnim iskupljenjem, dok je stajalište psihoanalize inherentno tragično, to je stajalište nerješiva antagonizma, toga da svaki ljudski čin krene naopako, osujećen nenamjernom "usputnom štetom". Današnji politički filozofi rado ističu da unutar područja same masovne psihologije psihoanaliza ne može objasniti pojavu kolektiva koji nisu "mase" zasnovane na primordijalnom zločinu i krivnji ili ujedinjene pod totalitarnim vodom, nego ujedinjene u međusobnoj solidarnosti. A što da kažemo o onim magičnim trenucima kada ljudi odjednom više nisu uplašeni, kada postanu svjesni da se naposljetku, da citiramo dobro znane riječi, nemaju čega bojati osim samoga straha, da je hipnotizirajući autoritet njihovih gospodara "refleksivno određenje" (Hegel) njihova vlastita submisivna stajališta prema njima? Već je Pascal istaknuo da se ljudi ne ponašaju prema određenoj osobi kao prema kralju zato što on jest kralj - nego određena osoba djeluje kao kralj zato što se drugi pre-

ma njoj tako ponašaju. Čini se da psihoanaliza ne dopušta takve magične raskide koji u trenutku prekidaju neizbježan lanac tragične nužnosti: unutar njezina dometa svaka pobuna protiv autoriteta na poslijetku poražava sebe samu te završava vraćanjem potisnutog autoriteta pod krinkom krivnje ili autodestruktivnih nagona. Istodobno, psihoanalitičari ispravno prepoznaju katastrofalne posljedice radikalnih revolucionarnih nastojanja: svrgavanje *ancien régime*a izazvalo je još okrutnije oblike totalitarne dominacije... To je stara priča o revolucionarnim ludama nasuprot konzervativnim huljama.

Pa kamo nas je to na kraju dovelo? Prva stvar koju valja istaknuti jest ta da je Lacan bio itekako svjestan povijesne konstelacije unutar koje se psihoanaliza - ne kao teorija, nego kao specifična intersubjektivna praksa, kao jedinstveni oblik društvene povezanosti - mogla pojaviti: to je kapitalističko društvo, u kojemu su intersubjektivni odnosi posredovani novcem. Novac - plaćanje psihoanalitičara - nužan je kako bi ga se držalo izvan cirkulacije, kako bi se izbjeglo da se uplete u klupko strasti koje su proizvele pacijentovu patologiju. Psihoanalitičar je tako zapravo neka vrsta "prostitutke uma", budući da dobiva novac iz istog razloga iz kojega ga neke prostitutke vole uzimati: kako bi mogle imati seks bez unošenja osjećaja, zadržavajući distanciju - i tu susrećemo funkciju novca u najčišćem obliku. Isto vrijedi i za slučaj kada židovska zajednica danas zahtijeva novac za patnje proživljene u holokaustu: ona se ne bavi jeftinim cjenkanjem - ne radi se o tome da počinitelji mogu jednostavno platiti dug i time kupiti svoj mir. Tu bismo se trebali prisjetiti Lacanove tvrdnje da je izvorna uloga novca ta da funkcionira kao nemogući ekvivalent za ono što NEMA. CIJENE, za želju kao takvu. Zato nas, paradoksalno, financijska rekompencija žrtava holokausta ne oslobađa krivnje - nego nam omogućava da priznamo tu krivnju kao neizbrisivu.

Knjiga Gillesa Deleuzea i Felixa Guattarija *Anti-Edip*⁵¹ bila je posljednji veliki pokušaj da se u subverzivnoj sintezi povežu marksistička i psihoanalitička tradicija. Deleuze i Guattari potpuno priznaju revolucionaran i deteritorijalizirajući utjecaj kapitalizma, koji svojom neizbježnom dinamikom potkopava sve stabilne tradicionalne oblike ljudske interakcije; ono što prigovaraju kapitalizmu jest da njegova deteritorijalizacija nije dovoljno potpuna te proizvodi nove reterito-

rijalizacije - doslovce ponavljanje stare marksističke tvrdnje da je krajnja prepreka kapitalizmu sam kapitalizam, to jest da kapitalizam oslobađa dinamiku koju više neće moći obuzdati; umjesto da zastari, čini se da ta tvrdnja postaje aktualna s današnjim sve izraženijim slijepim ulicama globalizacije, u kojima inherentno antagonistička narav kapitalizma prikriva svoj svjetski trijumf. No, problem je sljedeći: je li još moguće zamisliti komunizam (ili neki drugi oblik post-kapitalističkog društva) kao formaciju koja pokreće deteritorijalizirajuću dinamiku kapitalizma i oslobađa je njezinih inherentnih ograničenja? Marxova je temeljna vizija bila da je moguć novi, viši društveni poredak (komunizam), poredak koji će ne samo zadržati, nego i podignuti na viši stupanj i zapravo potpuno osloboditi potencijal samounećavajuće spirale produktivnosti, koju u kapitalizmu, zbog njegovih inherentnih prepreka/proturječja, uvijek iznova sputavaju društveno destruktivne ekonomske krize. Ono što je Marx previdio jest da je, rečeno standardnom Derridinom terminologijom, ta inherentna prepreka/antagonizam kao "uvjet nemogućnosti" stavljanja produktivnih snaga u puni pogon istodobno njegov "uvjet mogućnosti": ako ukinemo prepreku, inherentno proturječje kapitalizma, time nećemo dobiti potpuno nesputan poriv produktivnosti, koji je konačno riješen svega što ga je sputavalo, nego ćemo baš izgubiti onu produktivnost za koju se činilo da je kapitalizam proizvodi i istodobno sputava - ako uklonimo prepreku, rasut ćemo baš onaj potencijal koji je ta prepreka sputavala... U tome bi se sastojala moguća Lacanova kritika Marxa, koja bi se usredotočila na dvoznačno poklapanje viška vrijednosti i viška užitka. Zato su kritičari komunizma na neki način imali pravo kada su tvrdili da je Marxov komunizam nemoguća fantazija - ono što nisu zamijetili jest da je Marxov komunizam, ta ideja o društvu čiste i nesputane produktivnosti izvan okvira Kapitala, fantazija inherentna samom kapitalizmu, kapitalistički inherentni prijestup u najčišćem obliku, strogo ideološka fantazija o održavanju nuleta produktivnosti koji je kapitalizam proizveo, ali uz istodobno oslobađanje od "prepreka" i antagonizama, koji su - kako pokazuje žalosno iskustvo "realkapitalizma" - jedini mogući okvir za stvarno materijalno postojanje društva s trajnom i samopotičućom produktivnošću.⁵²

Zato bismo se morali usredotočiti na Lacanovu ideju o *plus-de-jouir*, gdje su njegova bliskost i distancija u odnosu prema Marxu najizraženije. Jacques-Alain Miller je u Lacanu uočio kretanje od Stvari do viška užitka, koje otprilike odgovara prijelazu s velikog Drugog na malo drugo. Kada se u Seminaru VII o *Etici psihoanalize* (1959.-1960.)⁵³ *jouissance* prvi put potpuno potvrđuje kao nemoguća/realna strana jezgra, nesvodiva na simbolički poredak, ona se čini zastrašujućim ponorom Stvari, kojemu se može prići jedino u samoubilački herojskom činu prijestupa, isključenja sebe samoga iz simbolične zajednice - Stvar je ono od čega su napravljeni tragični heroji kao Edip ili Antigona, a njezin smrtonosni i zasljepljujući intenzitet zauvijek obilježava one koji stupe na njezin Obzor Događaja. Njezini su najbolji likovi sablasne prikaze kao Maupassantov "horla" i Poeov "ponor maelstroma" pa sve do Aliena u istoimenom filmu Ridleya Scotta, a zaleđeni pogled Meduze vrhunac je predodžbe o subjektu koji se susreće sa Stvari. Suprotno tome, u Seminaru XX (*Encore*)⁵⁴ nalazimo rasuto mnoštvo užitaka, množenje simptoma, te pojedinačne i kontingentne "tikove" koji utjelovljuju *jouissance* i za koje su najbolji primjer bezbrojne spravice kojima nas tehnologija svaki dan bombardira. Pozivanje na kapitalizam ovdje je namjerno i ključno: razvijeni kapitalizam, takozvano "potrošačko društvo", više nije Poredak koji održava neka temeljna Zabrana koja poziva na to da ju se prekrši u herojskom činu - u poopćenoj nastranosti razvijenog kapitalizma mami nas se baš na prijestup, neprekidno nas se bombardira spravicama i društvenim formama koje ne samo da nam omogućuju da živimo s našim nastranostima, nego dapače sugeriraju nove nastranosti. Dovoljno je prisjetiti se, baš u pogledu domene seksualnosti, svih onih spravica koje su izmišljene kako bi unijele raznovrsnost i novo uzbuđenje u naš seksualni život, od losiona koji bi trebali povećati potenciju i ugodu do razne odjeće i instrumenata (prstenova, provokativnog rublja, bičeva i lanaca, vibratora i drugih umjetnih protetičkih organa, da ne spominjemo pornografiju i ostale neposredne stimulatore uma): one ne služe samo poticanju "prirodne" seksualne želje, nego su njezin dodatak u Derridinu smislu riječi, pridajući joj nepopravljivo "nastranu", ekscesivnu i poremećenu notu. One - sve to (često dosadno i repetitivno) množenje spravica - odgovaraju gotovo izravno onome što je Lacan nazvao *objets petit a*. Među najbo-

lje prodavanim igračkama u Americi u ljeto godine 2000. našao se takozvani Death Row Marv (McFarlane Toys, \$ 24,99), čovjek svezan u električnom stolcu koji brblja gluposti sa svojim krvnikom (to jest s vama, potrošačem), gotovo vas preklinjući da ga rasvijetlite udarima struje pritiskom na odgovarajući gumb. A što da kažemo na luna-parkove koji imaju Electric Chair Game, ne samo u Americi, nego i u Europi, gdje vas priključe na kontroliranu dozu struje (koju sami regulirate): "pobjedu" odnosi onaj tko uspije ostati u stolcu sve dok ga stroj ne proglasi mrtvim, dok su oni koji brzo skinu elektrode gubitnici - čak se i krajnji čin državne sile može pretvoriti u spravu koja će pružati opsceno zadovoljstvo... U tome počiva libidna ekonomija kapitalističke "potrošnje": u proizvodnji predmeta koji ne odgovaraju samo na već postojeće potrebe i zadovoljavaju ih, nego stvaraju potrebu koju navodno zadovoljavaju (kako to obično kaže reklama, "postat ćete svjesni želja u sebi za koje niste bili ni svjesni da ih imate"), što je vrhunac izokretanja Marxove stare tvrdnje da proizvodnja stvara potrebu za potrošnjom, za predmetima koje proizvodi. To je razlog zbog kojega ti objekti više nisu (kao kod Lacana pedesetih pa čak i šezdesetih godina) ograničeni na "prirodni" niz oralnog objekta, analnog objekta, glasa, pogleda i falusa, nego obuhvaćaju i sve veće obilje kulturne sublimacije, koja je, međutim, striktno vezana uz određeni manjak - višak kapitalističke potrošnje uvijek funkcionira kao reakcija na neki temeljni manjak:

"Ideja o *plus-de-jouir* služi proširenju registra objekata malo a iznad onih koji se mogu nazvati prirodnima, u područje industrije, kulture, sublimacije, svega onoga što je potencijalno sposobno popuniti *-phi*, a da ga ne iscrpi, naravno. Ti trivijalni *objets a* obiluju u društvu, potičući želju i prikrivajući, barem na trenutak, *manque-de-jouir /.../. Jouir*, dakako, ali samo u malim količinama. Lacan ih naziva *lichettes*, mrvicama užitka. Moderno je društvo puno nadomjestaka za *jouissance*, koji su zapravo sitnice. Mrvice užitka određuju životni stil i *mode-de-jouir*."⁶⁵

Ovdje je ključan asimetrični odnos između manjka i viška: množenje objekata malo a proizvodi višak uživanja, koji dopunjava manjak *jouissance*, i iako ti objekti malo a nikada ne pružaju "samu stvar", iako su puki prividi koji nikada ne daju potpunu *jouissance*,

oni se ipak doživljavaju kao višak užitka - ukratko, u njima se "nedostatnost", nezadovoljavanje podudara s viškom. Koliko god spekulativno zvučale ove pretpostavke, zar one ne odaju naše svakodnevno iskustvo kada pribjegavamo bezbrojnim seksualnim spravicama: one su višak, svrha im je da daju dodatnu "nastranu" notu našoj seksualnoj aktivnosti, a ipak su istodobno tek blijede sjene kojima neka-ko manjka bivstvena gustoća Prave stvari. Paradoks koji ovdje prikazujem je taj da ne postoji bivstvena *jouissance* "nulte razine" s obzirom na koju objekti malo a označavaju množenje viškova: *jouissance* "kao takva" je višak, a njezin je paradoks jednak onome elektrona u elementarnoj fizici čestica (masa svakog elementa u našoj realnosti sastavljena je od njegove mase u mirovanju plus višak koji stvara ubrzanje njegova kretanja; međutim, masa elektrona u mirovanju jednaka je nuli te se njegova masa sastoji samo od viška koji stvara ubrzanje njegova kretanja, kao da imamo posla s nekim ništa koje stječe nekakvo varljivo bivstvo time što se magično zavrti u vlastiti višak). Lacan uzima na metu taj manjak *jouissance* kada ustraje na tome da "ne postoji nešto kao spolni odnos" - postoje, dakako, spolna općenja, višestruke improvizirane forme u kojima pojedinci ulaze u interakciju radi seksualnog zadovoljstva; no, te forme moramo izmisliti baš zato da bismo nadomjestili manjak samog "prirodnog" Odnosa. Kako ističe Miller, Seminar XX je

"doista seminar o ne-odnosima. Svi termini koji su jamčili neku vrstu povezanosti - ono Drugo, Ime-oca, falus - te su označavani kao primordijalni, čak transcendentelni, budući da uvjetuju cjelokupno iskustvo, sada su svedeni na status pukih veznika. Umjesto transcendentelnih termina strukture, koji pripadaju autonomnoj dimenziji koja prethodi iskustvu i uvjetuje ga, imamo premoć prakse. Umjesto transcendentalne strukture imamo neku vrstu društvenog pragmatizma."⁵⁶

Ukratko: umjesto proto-transcendentalnog strukturalnog *a priori* simboličkog Poretka dobivamo improvizirano mnoštvo načina na koji ljudska bića, u osnovi osamljenici od kojih je svatko naposljetku prisiljen na masturbacijsko uživanje vlastita tijela ("Nepostojanje nečega kao što je spolni odnos podrazumijeva da je *jouissance* u biti idiot-ska i osamljenička."⁵⁷), nastoje improvizirati i složiti nekakav privid odnošenja i interakcije sa svojim drugima. Kako smo se samo udaljili

od "strukturalističke" Lacanove ideje o velikom Drugom kao simboličkom poretku koji unaprijed predodređuje subjektive postupke, tako da mi čak niti ne govorimo, nego "nas govori" to Drugo! Kako smo daleko od "želje kao želje za Drugime", od ideje Nesvjesnoga kao "diskursa Drugoga"! Lacanov individualizam nije naturalistički: njegova ideja nije ta da su ljudska bića osamljeni pojedinci zaokupljeni sami sobom "po prirodi", nego da prijelaz od životinjske kopulacije do prave ljudske seksualnosti pogađa ljudsku životinju tako da uzrokuje njezino radikalno povlačenje u sebe, tako da nulta razina ljudske seksualnosti nije klasično heteroseksualno spolno općenje, nego usamljenički čin masturbacije potican maštanjem⁵⁸ - prijelaz s te zaokupljenosti sobom na upuštanje s Drugime, na pronalaženje ugone u tijelu Drugoga, ni u kojem slučaju nije "prirodan", za to su potrebni brojni traumatski rezovi, skokovi i inventivne improvizacije. Spolni kontakt s Drugime nije stvar simboličkog Zakona, nego nastranih ugovora, krhkih, dogovorenih figuracija koje se uvijek mogu raspasti. Ime-oca više nije krajnje jamstvo seksualnosti (kao što je Lacan još tvrdio na posljednjoj stranici knjige *Četiri temeljna pojma*, gdje možemo pročitati da se podnošljivi spolni odnos može imati jedino pod protupodražajnim štitom Imena-oca⁵⁹), nego samo jedan od mnogih nastranih ugovora, privremenih izmišljotina koje su se iz kontingentnih povijesnih razloga uhvatile i izdržale duže od drugih - u tome je smisao Lacanove igre riječi kada riječ *perversion* piše kao *pere-version*: očeva verzija (očinski Zakon) tek je jedna u nizu perverzija:

"Ono što zanima Lacana u Seminaru XX jest otkrivanje svega onoga što je u *jouissance*, *jouissance* u Jednome, to jest *jouissance* bez Drugoga. Sam naslov seminara, *Encore*, valjalo bi homofono protumačiti kao *en-corps*, u tijelu. Tijelo tu zauzima središte pozornice /.../ to podrazumijeva ponovno otkriće u psihoanalizi onoga što se danas događa u pogledu društvene povezanosti, modernog individualizma i dvoznačnosti koja rezultira svime onime što je odnos i zajedništvo.. Bračna veza, primjerice, gdje se čak i uvjereni konzervativci, koji štiju rutinu i tradiciju, predaju izmišljanju novih oblika odnosa, koje sponzorira politički konsenzus. Zamišljanje *jouissance* kao početne točke prava je osnova onoga što se manifestira kao proširenje, čak hulilo, suvremenog individualizma."⁶⁰

Paradoks je i ovdje u poklapanju suprotnosti. U knjizi *O svijesti* Daniel Dennett, veliki predstavnik kognitivističkog evolucionizma, priznaje (ironično, nema sumnje, ali ipak u osnovi s ozbiljnom namjerom) bliskost te teorije "pandemonija" ljudskoga uma i dekonstruktivizma kulturoloških studija: "Zamislite kako sam se čudno osjećao kada sam otkrio da je, prije nego što sam uspio pošteno objaviti u knjizi svoju varijantu /ideje o Jastvu kao središtu narativne teže/, ona već satirički prikazana u romanu Davida Lodgea *Mali svijet*. Izgleda da je to vruća tema među dekonstruktivistima."⁶¹ Osim toga, cijela škola teoretičara *cyberspacea* zastupa ideju da *cyberspace* fenomen čine opipljivim u našem svakodnevnom iskustvu dekonstruktivistički "decentrirani subjekt": prema njihovu mišljenju, valja zagarovati "diseminaciju" jedinstvenog Jastva u mnoštvo konkurentnih aktera, u "kolektivni um", više samopredodžbi bez globalnog središta za koordinaciju, koji djeluje u *cyberspaceu*, i odvojiti ga od patološke traume - igranje u virtualnim prostorima omogućuje otkrivanje novih aspekata vlastitoga "ja", bogatstvo pomaka identiteta, maski iza kojih ne stoji "realna" osoba, i na taj način doživljaj ideološkog mehanizma proizvodnje Jastva, neizbježna nasilja i proizvoljnosti te proizvodnje/konstrukcije... Tako u isto vrijeme kada kognitivisti i dekonstruktivisti, iako službeni neprijatelji, dijele tvrdnju da ne postoji neko "supstancijalno" Ja koje bi moglo prethoditi otvorenom polju kontingentne društvene interakcije, i kada se čak i zapadnjački budisti pridružuju tom refrenu s uvidom da moje Ja nije ništa drugo do besmislena hrpa neuhvatljivih i heterogenih (mentalnih) događaja, naše iskustvo sve više postaje iskustvo izoliranog Jastva uronjena u vlastitu halucinacijsku sferu. U tome je bila već pouka postmoderne dekonstrukcije Jastva: lišavanje Jastva svakog supstancijalnog sadržaja završava u radikalnom subjektiviranju, u gubitku čvrste objektivne realnosti kao takve (prema postmodernističkoj mantri, ne postoji čvrsta realnost, nego samo mnoštvo kontingentnih društvenih konstrukcija). Nije čudo da je Leibniz jedna od glavnih filozofskih referencija teoretičara *cyberspacea*: ono što danas nalazi odjeka nije samo njegov san o univerzalnom računalnom stroju, nego i zastrašujuća sličnost između njegove ontološke vizije monadologije i današnjeg nastanka *cyberspace* zajednice, u kojoj globalni sklad i solipsizam supostoje na čudan način. Drugim riječima, ne ide li naša uronjenost u

cyberspace rukom pod ruku s našom svedenošću na leibnizovsku monadu koja, iako "nema prozora" koji bi se izravno otvarali u izvanjsku realnost, u sebi ogledava cjelokupni univerzum? Nismo li mi sve više i više monade koje nemaju izravnog prozora u realnost, koje su u interakciji jedino s kompjutorskim zaslonom te susreću samo virtualne privide, a ipak su više nego ikada uronjene u globalnu mrežu, komunicirajući istodobno s cijelom zemljinom kuglom? Slijepa ulica iz koje je Leibniz pokušao pronaći izlaz uvođenjem pojma "prestabilirane harmonije" između monada danas je ponovno tu pod krinkom problema komunikacije: kako bilo tko od nas može znati je li u kontaktu s "realnim drugime" iza zaslona, a ne s pukim sablasnim prividom?⁶²

Ovdje se nameću dvije teorijske povezanosti: ona s Richardom Rortyjem (kojega spominje i sam Miller) i ona s teorijom "refleksivnog društva", koju je razradio Ulrich Beck.⁶³ Ne pojavljuje li se Rorty, sa stajališta Lacanove posljednje paradigme, upravo kao pravi filozof naše epohe sa svojom neopragmatičkom idejom da jezik nije neko transcendentno *a priori* našeg društva i da se ne može na habermasovski način utemeljiti u skupu univerzalnih normi, budući da je kolaž skrpanih postupaka? I ne upozorava li Lacanovo isticanje improviziranog i dogovorenog karaktera svih društvenih veza na ideju o "refleksivnom društvu", u kojemu svi obrasci interakcije, od raznih oblika spolnog partnerstva do samog etničkog identiteta, moraju biti iznova dogovoreni/postavljeni? Slučaj Muslimana kao etničke, a ne tek vjerske skupine u Bosni ovdje je dobar primjer: tijekom čitave povijesti Jugoslavije Bosna je bila mjesto potencijalnih napetosti i sporova, scena na kojoj se odigravala borba između Srba i Hrvata za vladajuću ulogu. Problem je bio u tome što najveća skupina u Bosni nisu bili ni pravoslavni Srbi ni katolički Hrvati, nego Muslimani, čije je etničko podrijetlo oduvijek bilo sporno - jesu li Srbi ili Hrvati. (Ta uloga Bosne čak je ostavila traga u govoru: u svim bivšim jugoslavenskim narodima izraz "mirna Bosna" korišten je kako bi se naznačilo da je uspješno otklonjena svaka prijetnja sukoba.) Kako bi osujetili to žarište potencijalnih (i stvarnih) sukoba, vladajući su komunisti šezdesetih godina nametnuli čudesno jednostavnu ideju: proglasili su Muslimane autohtonom ETNIČKOM zajednicom, a ne samo vjerskom skupinom, što je Muslimanima omogućilo da izbjegnju pritisak

izjašnjanja kao Srbi ili Hrvati. Ono što je u početku bila pragmatična politička dosjetka postupno se uvriježilo te su se Muslimani doista počeli doživljavati kao nacija, sustavno graditi vlastitu tradiciju itd. Međutim, čak i danas postoji element promišljenog izbora u njihovu identitetu: tijekom rata u Bosni, nakon raspada Jugoslavije, svatko je naposljetku bio prisiljen IZABRATI svoj etnički identitet - kada bi milicija nekoga zaustavila s prijetećim pitanjem "Jesi li Srbin ili Musliman?", to se pitanje nije odnosilo na naslijeđenu etničku pripadnost, nego je u njemu uvijek odjekivalo pitanje "Koju si stranu izabrao?" (primjerice, filmski redatelj Emir Kusturica, koji potječe iz etnički mješovite, muslimansko-srpske obitelji, izabrao je srpski identitet). Možda se ona prava FRUSTRIRAJUĆA dimenzija takva izbora najbolje očituje kada morate izabrati neki proizvod u mrežnom *shoppingu* i onda ste prisiljeni učiniti gotovo beskrajno mnogo izbora: ako želite taj proizvod s X dodatkom, odaberite A, ako ne, odaberite B... Paradoks je u tome da je u tim post-tradicionalnim "refleksivnim društvima", u kojima nas se cijelo vrijeme bombardira zahtjevima da izaberemo, u kojima se čak i "prirodne" značajke kao što je seksualna orijentacija i etničko opredjeljenje doživljavaju kao stvar izbora, posve isključen temeljni, autentični izbor kao takav.

Dakako, tu bismo trebali izbjegavati strmoglavu potpuno poistovjećivanje: i Rortyju i teoriji "refleksivnog društva" manjka lacanovska ideja o tome kako se događa množenje improviziranih i pregovaranjem dobivenih odnosa u kontekstu - ne samo dezintegracije starih tradicionalnih obrazaca, nego i - viška *jouissance*, kako je to jedan od načina da se izađe na kraj s tim viškom, da ga se "ugladi". Istodobno, što se tiče Lacana, to povezivanje "paradigmi užitka" s konkretnim društvenopovijesnim formacijama prisiljava nas da rekonceptualiziramo samu Lacanovu teoriju: kada Miller nastoji razlučiti slijed različitih "paradigmi užitka" u Lacanovu učenju, na prvi mah dolazimo u iskušenje da historiziramo taj slijed, to jest da u njemu vidimo ne samo inherentnu logiku Lacanova razvoja, nego i refleksiju o temeljnim pomacima u poslijeratnom francuskom društvu; tako se javlja drugačiji Lacan, koji je krajnje osjetljiv na pomake u dominantnim ideološkim trendovima. Ograničimo se na četiri ključne od šest paradigmi koje je prepoznao Miller:

- (1) Ponajprije, tu je "strukturalistički" Lacan, koji ističe kvazitranscendentalnu odlučujuću ulogu "velikog Drugoga", simboličkog poretka koji unaprijed postavlja moguće koordinate čovjekova života. *Jouissance* je ovdje zamišljena kao lažna, imaginarna punoća, koja svjedoči o tome da je subjekt izbjegao istinu o vlastitoj želji: zadaća psihoanalize je razgraditi simptome (u kojima subjekt uživa) pomoću postupka interpretacije - ono što treba nadomjestiti *jouissance* jest potpuno prihvaćanje značenja simptoma. - Više je od irelevantne slučajnosti da tu paradigmu prati Lacanova zlobno antiamerička retorika: to je, da se grubo izrazimo, konzervativni gaullistički Lacan, koji žali zbog raspada autentičnog simboličkog autoriteta.
- (2) Zatim se u idućoj paradigmi *Jouissance* kao nemoguće Realno, koje izbjegava veliko Drugo, ponovno osvetnički potvrđuje kao strahoviti ponor Stvari - obožavanje Strukture i njezina Zakona pretvara se u fascinaciju herojskom, samoubilačkom prijestupnom gestom, koja isključuje subjekt iz simboličke zajednice. Sto se tiče društvenopolitičkog konteksta, treba imati na umu da je u doba kada je Lacan pisao svoju poznatu interpretaciju Antigone, nosio transkripcije svojih predavanja svojoj kćeri Laurence Bataille u zatvor, gdje je bila zbog sudjelovanja u alžirskoj borbi za nezavisnost. Nije li to Lacanova reakcija na prve pukotine koje su se pojavile u čvrstom zdanju poslijeratnog francuskog društva?
- (3) Seminar XVII. (1969.-1970.) o četiri diskursa⁶⁴, Lacanov je odgovor na događaje iz godine 1968. - njegova se premisa najbolje može sažeti kao izokretanje poznatog antistrukturalističkog grafita s pariških zidova iz 1968.: "Strukture ne hodaju ulicama!" - ako išta, tada se u tom seminaru nastoji dokazati da strukture ipak HODAJU ulicama, to jest da strukturalni pomaci MOGU objasniti društvene pobune kao što su bile one godine 1968. Umjesto jednog Simboličkog Poretka sa skupom apriornih pravila koja jamče društvenu koheziju, tu nalazimo maticu prijelaza iz jednog diskursa u drugi: Lacanovo je zanimanje usredotočeno na prijelaz s diskursa Predavača na diskurz. Sveučilišta kao hegemonijskog diskursa u suvremenom društvu.

Nije čudo da se dogodio revolt na sveučilištima: on je kao takav jednostavno signalizirao pomak prema novim oblicima dominacije, u kojima znanstveni diskurs legitimira odnose dominacije. Lacanova je temeljna premisa stoga ponovno skeptično-konzervativna - njegova se dijagnoza najbolje može sažeti u glasovitom odgovoru koji je dao studentima revolucionarima: "Kao histericima, potreban vam je novi gospodar. Dobit ćete ga!"

- (4) Naposljetku, Seminar XX. prikazuje libidnu ekonomiju današnjeg postmodernog, postrevolucionarnog "potrošačkog društva", koje je, sa zakašnjenjem u odnosu prema SAD-u, naposljetku uhvatilo korijene i u Francuskoj - to je društvo "ne-odnosa", u kojemu se raspadaju svi stabilni oblici društvene kohezije, u kojemu je idiotska *jouissance* pojedinaca socijalizirana samo na način krhkih i nestalnih praktičnih izuma i novih, dogovorenih običaja (množenje novih, improviziranih načina seksualnog suživota umjesto temeljne matrice Braka itd.).

Logika ovoga slijeda dovoljno je jasna: krećemo od stabilnog simboličkog Poretka; nastavljamo do herojskih, samoubilačkih pokušaja da iz njega izađemo; kada se čini da je i sam Poredak ugrožen, stvaramo matricu promjena koja objašnjava da je i sam revolt tek izvođač prijelaza iz jednog oblika društvene povezanosti u drugi; naposljetku se suočavamo s društvom u kojemu je i revolt postao besmislen, budući da u njemu ne samo da prijestup kao takav ponovno stječe snagu, nego ga sustav izravno izaziva kao sam oblik vlastite reprodukcije. Da to izrazimo Hegelovom terminologijom, "istina" o studentskom prijestupnom revoltu protiv *Establishmenta* zapravo je u pojavi novog *establishmenta*, u kojemu je prijestup dio igre, izazivan spravicama koje organiziraju naš život kao neprestano bavljenje viškovima.

Je li, dakle, Lacanov krajnji rezultat konzervativna rezignacija, neka vrsta zatvaranja, ili taj pristup dopušta radikalnu društvenu promjenu? Prva stvar koju moramo uzeti u obzir jest da prethodne paradigme ne nestaju jednostavno u onima koje slijede - one su i dalje prisutne i bacaju na njih sjenu. Globalno tržišno društvo razvijenog kapitalizma ni u kojem slučaju ne karakterizira jasna vladavina sve mnogobrojnih *objets a*: isto to društvo simultano proganja izgled tla

će se suočiti sa Stvari pod raznim krinkama - ne više u prvom redu s nuklearnom katastrofom, ali zato s mnoštvom drugih katastrofa koje prijete na obzoru (ekološka katastrofa, vjerojatnost da će neki asteroid pogoditi Zemlju, pa sve do mikrorazine, naime da će neki virus pomahnitati i uništiti ljudsku vrstu). Osim toga, kako je sam Miller ustvrdio u vezi s idejom o eks-timnosti, a sam je Lacan predvidio već ranih sedamdesetih godina, ne proizlazi li upravo iz kapitalističke globalizacije novi rasizam, koji se usredotočuje na "krađu užitka", na lik onoga Drugoga, koje ili prijete da će nam oteti naš "način života" ili/i posjeduje i pokazuje ekscesivnu *jouissance* koja nam izmiče? Ukratko, prijelaz iz traumatske Stvari na *lichettes*, na "mrvice užitka koje određuju životni stil", nikada potpuno ne uspijeva: Stvar nastavlja bacati sjenu, tako da je ono što danas imamo, množenje *lichettes* životnog stila u kontekstu zlokobne Stvari, katastrofe koja prijete uništenjem dragocjene ravnoteže naših raznih životnih stilova.

Ta slabost Millerova opisa paradigmi užitka ima dublji razlog. Danas, u doba neprestanih naglih promjena, od "digitalne revolucije" do povlačenja starih društvenih formi, mišljenje je više nego ikada izloženo iskušenju da "izgubi živce", da preuranjeno napusti stare konceptualne koordinate. Mediji nas neprestance bombardiraju potrebom da napustimo "stare paradigme": ako želimo opstati, moramo promijeniti osnovne pojmove o tome što je osobni identitet, društvo, okoliš itd... Mudrosti New Agea tvrde da ulazimo u novo, "post-ljudsko" doba; postmoderna politička misao kaže nam da ulazimo u postindustrijska društva, u kojima su stare kategorije rada, kolektivnosti, klase itd. teoretski zombiji, koji više nisu primjenjivi na dinamiku modernizacije... Ideologija i politička praksa "trećega puta" zapravo je pravi model toga poraza, te nesposobnosti da se prizna da je Novo tu kako bi omogućilo Starome da preživi. Protiv tog iskušenja bilo bi bolje slijediti neprevladani Pascalov model i postaviti teško pitanje: kako da ostanemo vjerni Starome u novim okolnostima? JEDINO na taj način možemo stvoriti nešto doista Novo. A isto vrijedi i za psihoanalizu: počevši od uspona ego-psihologije tridesetih godina, psihoanalitičari "gube živce" i polažu svoje (teorijsko) oružje, na brzinu priznajući da edipovska matrica socijalizacije više nije operativna, da živimo u doba univerzalizirane nastranosti, da koncept "potiskivanja" više nije upotrebljiv u naše permisivno doba. Nažalost, čini se da je

čak i pronicljivi teoretičar kao što je Miller pokleknuo pred tim iskušenjem pa očajnički pokušava uhvatiti korak s navodno post-patrijarhalnim, "novim vremenima", tjeran strahom da će izgubiti kontakt s najnovijim društvenim zbivanjima, te zato predlaže dvojbene, ishitrene generalizacije, tvrdeći da ni sam simbolički poredak više nije operativan u našem društvu imaginarnih privida, da feminizacija poprma globalne razmjere, da je i sama ideja interpretacije postala neoperativna... Millerov opis Lacanove posljednje paradigme užitka dobar je primjer takva neuspjeha konceptualnog mišljenja, čiji je manjak dopunjen brzopletim, pred-teorijskim generalizacijama.

Bez seksa, molim, mi smo digitalni!

Unutar tih koordinata, ideja *cyberspace* ideologa o Jastvu koje se oslobađa privezanosti uz svoje prirodno tijelo, to jest pretvara se u virtualno biće koje lebdi od jednog kontingentnog i privremenog utjelovljenja do drugog, može se prikazati kao konačno znanstveno-tehnološko ozbiljenje gnostičkog sna o Jastvu koje se riješilo propadanja i tromosti materijalne realnosti. Drugim riječima, nije li ideja o "eteričnom" tijelu koje za sebe možemo stvoriti u Virtualnoj Realnosti ostvarenje starog gnostičkog sna o nematerijalnom "astralnom tijelu"? Pa što ćemo sada s tim naizgled uvjerljivim argumentom da *cyberspace* funkcionira na gnostički način, obećavajući nam uzdizanje na razinu na kojoj ćemo biti oslobođeni svoje tjelesne tromosti i na kojoj će nam biti dano drugo, eterično tijelo? Postoje četiri prevladavajuća teorijska stajališta u pogledu *cyberspacea*: (1) čisto tehnološko veličanje novih potencijala superkompjutora, nanotehnologije i genetičke tehnologije;⁶⁵ (2) New Age odgovor, to jest isticanje gnostičke pozadine čak i posve "neutralnih" znanstvenih istraživanja;⁶⁶ (3) historičističko-društvenokritička, "dekonstruktivistička" primjena oslobađajućih potencijala *cyberspacea* koja nam svojim brisanjem granica kartezijskog ega, njegova identiteta, monopola na misao i vezanosti uz biološko tijelo dopušta prijelaz s muško-kartezijsko-liberalno-identitarnog subjekta na rasuto-cyborške, "post-ljudske" oblike subjektivnosti, s biološkog tijela na nestalna utjelovljenja.⁶⁷ (4) heideg-

gerovska filozofska promišljanja o implikacijama digitalizacije, koja se usredotočuju na ideju tubitka kao bitka-u-svijetu, kao angažiranog aktera koji je bačen u određenu situaciju svijeta života.⁶⁸ Prema tom gledištu, nastupanje genoma i tehnološke perspektive "uploadanja" ljudskog uma u kompjutor najjasnije je viđenje onoga na što je Heidegger mislio kada je govorio o "opasnosti" koja prijeti od planetarne tehnologije: ono što je ovdje ugroženo baš je sama eks-statična bit tubitka, čovjeka koji je sposoban transcendirati sebe samoga povezujući se s bićima unutar Čistine svojega svijeta (važno je da je za Heideggera i sam pogled na Zemlju iz svemira označio završetak ljudskog bića kao nečega što boravi između neba i zemlje - kad jednom vidimo Zemlju iz svemira, Zemlja više nije Zemlja). Međutim, upravo nam ta "opasnost" omogućava da se radikalno suočimo sa sudbinom čovječanstva i možda zacrtamo drugačiji modalitet našega odnosa prema tehnologiji, modalitet koji upravo potkopava kartezijski subjekt tehnološke dominacije. - Prva dva stajališta dijele pretpostavku potpunog rastjelovljenja, svodenja (post)ljudskog uma na softverski model koji slobodno lebdi između različitih utjelovljenja, dok druga dva ustvrđuju konačnost utjelovljenog aktera kao krajnji obzor naše egzistencije - da citiramo sažetu formulaciju Katherine Hayles:

"Ako je moja noćna mora, kultura nastanjena postljudima koji svoja tijela smatraju modnim detaljima, a ne temeljem svoga bića, onda je moj san verzija postčovjeka koji će prigrliti mogućnosti informacijskih tehnologija, a da ne bude zaveden fantazijama o neograničenoj moći i rastjelovljenoj besmrtnosti, koji će priznati i štovati konačnost kao uvjet ljudskog bića i koji će razumjeti ljudski život kao nešto što je ukorijenjeno u vrlo složenom materijalnom svijetu, o kojemu ovisi naš daljnji opstanak."⁶⁹

Ipak dolazimo u iskušenje da postavimo pitanje nije li to rješenje odviše jednostavno: onog trenutka kada napravimo sudbonosni korak od neposrednog (konačnog, biološkog) tijela koje "jesmo" do biotehnološkog utjelovljenja s njegovim promjenjivim i nestabilnim karakterom, više se ne možemo riješiti sablasti "nemrtvog", vječnog tijela. Konrad Lorenz je negdje dvoznačno primijetio kako smo mi sami ("realno postojeće" čovječanstvo) ona tražena "karika koja nedostaje" između životinje i čovjeka - kako da to protumačimo? Da-

kako, prva asocijacija koja se tu nameće jest ideja da "realno postojeće" čovječanstvo još živi u onome što je Marx nazvao "pretpoviješću" i da će prava ljudska povijest početi nastupanjem komunističkog društva; ili pak, Nietzscheovom terminologijom, da je čovjek tek most, prijelaz između životinje i nadčovjeka. (Da ne spominjemo New Age verziju: ulazimo u novo doba, u kojemu će se čovječanstvo pretvoriti u Globalni Um, ostavljajući iza sebe sitni individualizam.) Ono što je Lorenz "mislio reći" nedvojbeno je na istoj liniji uz određenu notu humanizma: čovječanstvo je još nezrelo i barbarsko, nije još doseglo potpunu mudrost. Međutim, nameće se i suprotno tumačenje: ovaj međustatus čovjeka JEST njegova veličina, budući da ljudsko biće JEST u samoj svojoj biti "prijelaz", konačna otvorenost prema ponoru.

Čini se da baš povijesne traume kao što je holokaust postavljaju granice takvoj Nietzscheovoj viziji. Za Nietzschea, ako ne radikaliziramo Volju za Moć u Vječito Ponavljanje Istoga, onda potvrđivanje naše Volje ostaje nepotpuno i zauvijek ostajemo sputani tromašću prošlosti koju nismo izabrali niti željeli i koja kao takva ograničava domet našeg slobodnog samopotvrđivanja: samo Vječito Ponavljanje Istoga mijenja svako "bilo je" u "bit će", *a propos čega*. zatim mogu reći "želio sam tako". Postoji inherentna veza između ideja traume i ponavljanja, naznačena u Freudovu poznatom sloganu da smo osuđeni ponavljati ono čega se ne možemo sjetiti: trauma je prema definiciji nešto čega se ne možemo sjetiti, to jest prizvati tako da to učinimo dijelom vlastite simboličke priče; kao takva, ona se beskonačno ponavlja i vraća kako bi progonila subjekt - točnije rečeno, ono što se ponavlja jest sam neuspjeh, pa čak i nemogućnost, da traumatu ponovimo/prizovemo na pravi način. Nietzscheovo Vječito Ponavljanje Istoga, dakako, cilja upravo na takvo potpuno prizivanje: Vječito Ponavljanje Istoga naposljetku znači da ne postoji više nikakva traumatska jezgra koja ometa njegovo prizivanje, da subjekt može potpuno prihvatiti svoju prošlost, projicirajući je u budućnost tako da želi njezino vraćanje. No je li doista moguće zauzeti subjektivno stajalište aktivnog ŽELJENJA da se traumatski događaj beskonačno ponavlja? Baš se ovdje suočavamo s holokaustom kao etičkim problemom: je li moguće poduprijeti Vječito Ponavljanje čak i u slučaju holokausta, to jest zauzeli i o tome stajalište "želio sam tako"? Važno je da, *a pro-*

pos holokausta, Primo Levi ponavlja stari paradoks zabranjivanja nemogućega: "Možda se ne može i, štoviše, ne smije razumjeti što se dogodilo"⁷⁰ - ne čujemo li ovdje staru inverziju Kantova "možeš jer moraš!", naime "ne možeš jer ne smiješ!", koja obiluje u današnjem otporu religije prema genetskim manipulacijama: "Ljudski se duh ne može svesti na gene i zato se to ne smije raditi!" Ono što ipak razlikuje Levija od pomodnog uzdizanja holokausta u nedodirljivo, transcendentno Zlo jest to da on upravo u tom trenutku uvodi distinkciju (na koju se Lacan oslanja cijelo vrijeme) između razumijevanja i spoznaje - tako on nastavlja: "Mi to ne možemo razumjeti, ali možemo i moramo razumjeti otkuda izvire /.../. Ako je razumijevanje nemoguće, spoznaja je imperativ, jer ono što se dogodilo jedanput, moglo bi se dogoditi opet."⁷¹ Tu spoznaju (čija je funkcija upravo da spriječi Ponavljanje Istoga) NE treba suprotstaviti razumijevanju na način ("unutarnjeg") Razumijevanja nasuprot ("izvanjskom") Objašnjavanju: nema se tu što razumjeti, budući da ni sami počinitelji nisu razumjeli SAMI SEBE, oni nisu bili na visini vlastitih postupaka. Zato treba izokrenuti standardnu ideju o holokaustu kao povijesnom ozbiljenju "radikalnog (ili, još bolje, dijaboličkog) Zla": Auschwitz je krajnji argument PROTIV romantizirane ideje o "dijaboličkom Zlu", o zlom junaku koji uzdiže Zlo u apriorno počelo. Kako je Hannah Arendt s pravom istaknula,⁷² nepodnošljivi užas Auschwitzta počiva u činjenici da njegovi počinitelji NISU bili byronski likovi koji su, kao Miltonov Sotona, objavili "Neka Zlo bude moje Dobro!" - pravi razlog za uzbunu jest u nepremostivu JAZU između užasa onoga što se događalo i "ljudskog, čak odviše ljudskog" karaktera njegovih počinitelja. I sam je Levi ustrajao na traumatičnoj izvanjskosti antisemitizma (na način koji, uz notu okrutne ironije, gotovo podsjeća na nacističku percepciju Zidova kao izvanjskih uljeza u našem društvenom zdanju, kao otrovno strano tijelo): "Nema racionalnosti u nacističkoj mržnji; to je mržnja koja nije u nama; to je izvanjski čovjek, otrovni plod rođen iz smrtonosnog debela fašizma, ali on je izvan i iznad fašizma kao takvog."⁷³

Kada Heidegger u svojoj ozloglašenoj izjavi stavlja istrebljenje Židova u isti niz s mehanizacijom poljoprivrede kao još jedan primjer totalne proizvodile mobilizacije suvremene tehnologije koja svodi sve, pa lako i ljudska bića, na sirovinu koja je na raspolaganju za bezob-

zirnu tehnološku eksploataciju ("Poljoprivreda je sada motorizirana industrija za proizvodnju hrane - zapravo isto što i proizvodnja trupala u plinskim komorama i logorima za istrebljenje, isto što i izgladnjivanje nacija, isto što i proizvodnja atomskih bombi."⁷⁴), to uključivanje u niz odgovara prije staljinističkom socijalizmu, koji je doista bio društvo bezobzirne mobilizacije, nego nacizmu, koji je uveo višak antisemitskog nasilja. Ili, kako je to sažeto izrazio Primo Levi, "moguće je, pa čak i lako, zamisliti socijalizam bez zatvoreničkih logora. Međutim, nacizam bez koncentracijskih logora je nezamisliv."⁷⁵ Čak i ako dopustimo da je staljinistički teror bio nužan ishod socijalističkog projekta, još imamo posla s tragičnom dimenzijom jednog emancipatorskog projekta koji je pošao naopako, jednog pothvata koji je na fatalan način pogrešno procijenio posljedice vlastite intervencije, za razliku od nacizma kao anti-emancipatorskog pothvata koji je predobro uspio. Drugim riječima, komunistički je projekt bio za bratstvo i dobrobit svih, dok je nacistički projekt izravno bio projekt dominacije. Zato, kada je Heidegger aludirao na "unutarnju veličinu" nacizma koja se očituje kod sitnih nacističkih ideologa, on ponovno pripisuje nacizmu nešto što zapravo vrijedi samo za komunizam: komunizam ima "unutarnju veličinu", eksplozivan oslobodilački potencijal, dok je nacizam bio potpuno nastran u samoj svojoj ideji: jednostavno je apsurdno zamisliti holokaust kao neku vrstu tragičnog izopačivanja plemenitog nacističkog projekta - jer njegov je projekt upravo i BIO holokaust.⁷⁶

Ovi paradoksi daju primjeren kontekst za knjigu Michela Houellebecqa *Elementarne čestice*, priču o radikalnoj DESUBLIMACIJI, ako je tako nešto ikada postojalo: u našem postmodernom, "razočaranom" i permisivnom svijetu seksualnost je svedena na apatetično sudjelovanje u kolektivnim orgijama. Taj je roman savršen primjer onoga što su neki kritičari pronicljivo krstili kao "ljevičarski konzervativizam", a govori o dvojici polubraće: Bruno je učitelj na gimnaziji i seksualno ugrožen hedonist, dok je Michel briljantan, ali emocionalno prazan biokemičar. Njihova ih je hipijevska majka napustila kad su bili mali i nijedan se od njih nije potpuno oporavio; svaki njihov pokušaj da nadu sreću, bilo u braku, u studiju filozofije ili pornografiji vodi u usamljenost i frustraciju. Bruno skonča u psihijatrijskom sanatoriju nakon suočavanja s besmislenomu permisivne

seksualnosti (totalno depresivni opisi seksualnih orgija između četrdesetineštogodišnjaka spadaju u najmučnije ulomke suvremene književnosti), dok Michel izmisli rješenje: novi, samoreplicirajući gen za postljudsko, deseksualizirano biće. Roman završava proročanskom vizijom: godine 2040. čovječanstvo će smijeniti humanoidi koji više neće doživljavati strast u pravom smislu riječi, niti intenzivno samopotvrđivanje koje može dovesti do razorna bijesa.

Gotovo prije četiri desetljeća Michel Foucault je otpisao "čovjeka" kao lik u pijesku koji biva otplavljen, uvodeći (u ono vrijeme) modernu temu "smrti čovjeka". Iako Houellebecq prikazuje taj nestanak u mnogo naivnijem književnom kontekstu, kao zamjenu čovječanstva novom, post-ljudskom vrstom, obje se varijante mogu svesti na zajednički nazivnik: nestanak spolnih razlika. U svojim posljednjim djelima Foucault je zamislio prostor užitaka koji su oslobođeni Seksualnosti i u iskušenju smo ustvrditi da je Houellebecqovo post-ljudsko društvo klonova ozbiljenje foucaultovskog sna o Jastvima koja prakticiraju "upotrebu ugoda". - Iako je to rješenje fantazija u najčišćem smislu riječi, slijepa ulica iz koje traži izlaz vrlo je realna - kako da se iz nje maknemo? Standardni bi način bio taj da nekako pokušamo uskrsnuti prijestupnu erotsku strast, slijedeći dobro poznato načelo, koje je prvi put došlo do potpunog izražaja u udvornoj ljubavi, naime, da je jedina istinska ljubav ona koja je zabranjena kao prijestup - trebaju nam nove Zabrane kako bi se mogli pojaviti novi Tristan i Izolda ili Romeo i Julija... Problem je u tome što u današnjem permisivnom društvu prijestup i JEST norma. Koji je onda izlaz iz toga? Ovdje bismo se morali prisjetiti konačne Lacanove pouke o sublimaciji: na određeni je način istinska sublimacija isto što i desublimacija. Uzmimo za primjer ljubavni odnos: "subliman" nije hladan i dalek lik Dame koja mora ostati izvan našeg dohvata - da side sa svojeg pijedestala, pretvorila bi se u ogavnu prljavštinu. "Sublimna" je magična kombinacija tih dviju dimenzija, izbijanje sublimne dimenzije u najobičnijim pojedinostima svakodnevnog, zajedničkog života - "sublimni" se trenutak u ljubavnom životu događa onda kada magična dimenzija i/.diše čak i iz običnih, svakodnevnih postupaka kao što je pranje suda ili čišćenje stana. (Baš se u tom smislu sublimacija najbolje može suprotstaviti idealizaciji.)

Možda najbolje možemo specificirati tu ulogu spolne ljubavi tako da se poslužimo idejom refleksivnosti kao "pokreta kojime se postiže da ono, što je upotrijebljeno kako bi se stvorio sustav, postane dio sustava koji stvara."⁷⁷ Ta refleksivna pojava stvarajućeg pokreta unutar stvorenog sustava pod krinkom onoga što je Hegel nazvao "opozicijskim određenjem" u pravilu uzima oblik suprotnosti: unutar materijalne sfere Duh se javlja pod krinkom najtromijeg trenutka (lubanje, bezobličnog crnog kamena); u kasnijoj fazi revolucionarnog procesa, kada Revolucija počinje žderati vlastitu djecu, politički akter koji je uspješno pokrenuo proces srozava se na ulogu njegove glavne prepreke: to su kolebljivci ili čak čisti izdajnici, koji nisu spremni slijediti revolucionarnu logiku do njezina zaključenja. Ne javlja li se prema istoj logici i sama dimenzija koja je uvela "transcendentno" stajalište koje određuje ljudsko biće, naime SEKSUALNOST, jedinstveno ljudska "nemrtva" spolna strast, nakon što je potpuno uspostavljen društveno-simbolički poredak, kao sama njegova suprotnost, kao glavna PREPREKA uzdizanju ljudskog bića do čiste duhovnosti, kao ono što ga/je veže za tromost tjelesne egzistencije? Zato će kraj seksualnosti u toliko veličanom "post-ljudskom", samo-klonirajućem biću, za koje se vjeruje da će se uskoro pojaviti, umjesto da otvori put prema čistoj duhovnosti, istodobno označiti kraj onoga što se tradicionalno naziva jedinstveno ljudskom duhovnom transcendencijom. Sve veličanje novih, "poboljšanih" mogućnosti spolnog života koje nudi Virtualna Realnost ne može sakriti činjenicu da će, kada kloniranje jednom nadomjesti spolne razlike, igra biti završena.⁷⁸

Svi znamo glasovitu "igru oponašanja" Alana Turinga, koja bi trebala poslužiti kao test za utvrđivanje može li stroj misliti: komuniciramo s dva kompjutorska sučelja i pitamo ih bilo kakvo zamislivo pitanje; iza jednog od sučelja je ljudsko biće koje utipkava odgovore, dok je iza drugog stroj. Ako na osnovi odgovora koje smo dobili ne možemo razlikovati inteligentan stroj od inteligentnog ljudskog bića, onda prema Turingu ta naša nemogućnost dokazuje da strojevi mogu misliti. - Malo je manje znana činjenica da u prvoj formulaciji stvar nije bila u razlikovanju ljudskog bića od stroja, nego muškarca od žene. Čemu to čudno pomicanje sa spolne razlike na razliku između ljudskog bića i stroja? Je li se radilo samo o Turingovoj ekscentričnosti (prisjetimo se nevolja koje je imao zbog homoseksualnosti)? Pre-

ma tumačenju nekih, radi se o tome da se suprotstave dva pokusa: uspješno muško oponašanje ženskih odgovora (i obratno) ne bi ništa dokazalo, budući da rodni identitet ne ovisi o nizovima simbola, ali bi uspješno oponašanje čovjeka od strane stroja dokazalo da stroj misli, budući da je "mišljenje" naposljetku ispravan način redanja simbola u slijed... No, što ako je rješenje za tu zagonetku znatno jednostavnije i radikalnije? Sto ako spolna razlika nije samo biološka činjenica, nego ono Realno u antagonizmu koji određuje čovječanstvo, tako da će, kada se jednom ukinu spolne razlike, ljudsko biće doista postati nerazlučivo od stroja?

Druga stvar koju ovdje valja istaknuti jest Turingova neosjetljivost za razlikovanje između djela i riječi: kako su mnogi zamijetili, Turing jednostavno nije imao osjećaj za čisto SIMBOLIČKO područje komunikacije u seksualnosti, politici sile itd., u kojoj se jezik rabi kao retoričko sredstvo te je njegovo referencijalno značenje očito podređeno performativnoj dimenziji (zavođenja, prisile itd.). Za Turinga su naposljetku postojala samo dva čisto intelektualna problema koja je valjalo riješiti - u tom je smislu on bio sušti primjer "normalnog psihotika", slijepog za spolne razlike. Katherine Hayles ima pravo kada ističe da se ključna intervencija Turingova testa očituje onog trenutka kada prihvatimo njegov temeljni dispozitiv, naime gubitak stabilnog utjelovljenja, disjunkciju između realno zbiljskog i reprezentiranog tijela: uvodi se nepremostivi jaz između "realnog" tijela od krvi i mesa iza zaslona i njegove reprezentacije u simbolima koji svjetlucaju na kompjutorskom zaslonu.⁷⁹ Takva je disjunkcija subivstvena s "ljudskošću" kao takvom: onog trenutka kada živo biće počinje govoriti, medij njegova govora (primjerice glasa) na neki način postaje bestjelesan, u tom smislu da se čini kao da ne potječe iz materijalne realnosti tijela koje vidimo, nego iz neke nevidljive "unutrašnjosti" - izgovorena riječ uvijek je do određene mjere glas trbuhozborca, u njemu uvijek odjekuje neka sablasna dimenzija. Ukratko, valjalo bi ustvrditi da je "čovječanstvo" kao takvo UVIJEK-VEC post-ljudsko - i u tome počiva srž Lacanove teze da je simbolički poredak parazit-ski stroj koji prodire u ljudsko biće i nadomješta ga kao njegova umjetna proteza.

Dakako, standardno feminističko pitanje koje ovdje moramo postaviti je sljedeće: je li to brisanje vezanosti uz tijelo rodno neutralno ili je potajno rodno obojeno, tako da se spolna razlika ne tiče samo realnog, zbiljskog tijela iza zaslona, nego i različitih odnosa između razina reprezentacije i zbiljskosti? Je li muški subjekt po samoj svojoj ideji bestjelesan, dok ženski subjekt zadržava pupčanu vrpцу svojeg utjelovljenja? U kratkom eseju o gramofonu iz 1928., pod naslovom "Zakrivljenost igle"⁸⁰, Adorno govori o temeljnom paradoksu snimanja: što više stroj objavljuje svoju prisutnost (zvučnim smetnjama, nespretnošću i prekidima), to snažniji biva doživljaj stvarne prisutnosti pjevača - ili, da se drugačije izrazimo, što je snimka savršenija, što vjernije stroj reproducira ljudski glas, to udaljenija biva ljudskost, a jači dojam da se radi o nečemu "neautentičnom".⁸¹ Taj se zamjet može povezati s poznatom Adornovom "antifeminističkom" primjedbom, prema kojoj se ženski glas ne može snimiti kako treba, budući da zahtijeva prisutnost njezina tijela, za razliku od muškoga glasa, koji je sposoban razviti punu snagu i kada je bestjelesan - ne nalazimo li tu jasan slučaj ideološkog poimanja razlike među spolovima, u kojemu je muškarac bestjelesan Duh-Subjekt, dok žena ostaje usidrena u vlastitu tijelu? Međutim, te izjave valja tumačiti u kontekstu Adornove ideje o ženskoj histeriji kao prosvjedu subjektivnosti protiv reifikacije: histerični subjekt u osnovi je negdje između, on više nije potpuno poistovjećen sa svojim tijelom, ali još nije spreman zauzeti položaj bestjelesnog govornika (ili, ako govorimo o mehaničkoj reprodukciji: to više nije izravna prisutnost "živoga glasa", ali još nije ni njegova savršena mehanička reprodukcija). Subjektivnost nije neposredna, živa samo-prisutnost koju dobivamo kada odbacimo izobličujuću mehaničku reprodukciju, nego prije onaj ostatak "autentičnosti" čije tragove možemo razabrati u nesavršenoj mehaničkoj reprodukciji. Ukratko, subjekt je nešto što "će biti da je bilo" u svojoj nesavršenoj reprezentaciji. Adornova teza da se ženski glas ne može snimiti kako treba, budući da zahtijeva prisutnost njezina tijela, tako zapravo ustvrđuje žensku histeriju (a ne bestjelesan muški glas) kao izvornu dimenziju subjektivnosti: u ženskom glasu nastavlja odjekivati bolan proces gubitka tijela, njegovi tragovi još nisu izbrisani. Rečeno Kierkegaardovim rječnikom, razlika među spolovima je razlika između "postojanja" i "postajanja": i muškarac i žena su bestjelesni;

međutim, dok muškarac izravno zauzima bestjelesnost kao postignuto stanje, ženska subjektivnost predstavlja bestjelesnost "u postajanju".⁸²

Sprečava li, dakle, potpuna formulacija genoma učinkovito subjektivnost i/ili razliku među spolovima? Kada je 26. lipnja 2000. objavljen završetak "radnog nacrt" za ljudski genom, val komentara o etičkim, medicinskim i drugim posljedicama toga dostignuća jasno je upozorio na prvi paradoks genoma, neposrednu istovjetnost oprečnih stajališta: s jedne strane, ideja je ta da sada možemo formulirati vrlo konkretan identitet ljudskog bića, ono što on/ona "objektivno jest", što predodređuje njegov/njezin razvoj; s druge strane, poznavanje kompletnog genoma - "uputa za ljudski život", kako se obično naziva, otvara put tehnološkoj manipulaciji, budući da nam omogućuje da "preprogramiramo" naša tjelesna i psihička obilježja (ili prije ona drugih ljudi). Čini se da ta nova situacija označava kraj čitavog niza tradicionalnih ideja: teološkog kreacionizma (usporedba ljudskog genoma sa životinjskim genomima jasno pokazuje da su se ljudska bića razvila od životinja - s čimpanzom dijelimo više od 99 posto našeg genoma), spolne reprodukcije (koju izgled za kloniranje čini suvišnom) i naposljetku psihologije ili psihoanalize - ne ozbiljuje li genom Freudov stari san o pretvaranju psihičkih procesa u objektivne kemijske procese?

Ipak, tu bismo trebali obratiti pozornost na formulaciju koja se uvijek iznova javlja u većini reakcija na identifikaciju genoma: "Doista će se ostvariti stara tvrdnja da svaka bolest osim traume ima genetsku komponentu."⁸³ Iako je ta rečenica izjavljena u znak trijumfa, ipak bismo se trebali usredotočiti na iznimku koju dopušta, naime, na utjecaj traume. Koliko je to ograničenje ozbiljno i opsežno? Prva stvar koju moramo imati na umu jest da "trauma" NIJE samo skraćena za nepredvidljivo kaotično obilje utjecaja okoline, što bi nas dovelo do standardne teze prema kojoj identitet ljudskog bića proizlazi iz interakcije između njegova/njezina genetskog naslijeđa i utjecaja njegova/njezina okoliša ("priroda nasuprot odgoju"). Također nije dovoljno zamijeniti tu standardnu tezu istančanim idejom o "bestjelesnom umu", koju je razvio Francisco Varela⁸⁴: ljudsko biće nije puki proizvod interakcije između gena i okoliša kao dvaju suprostavljenih entiteta: on/ona jr prije aktivni utjelovljeni subjekt koji,

umjesto da se "odnosi" prema svojem okružju, posreduje/stvara svoj svijet života - ptica živi u drugačijem okolišu od ribe ili čovjeka... No, "trauma" označava šokantan susret koji REMETI tu uronjenost u vlastiti svijet života, nasilan upad nečega što tu ne pripada. Naravno, životinje također mogu iskusiti traumatske prekide: primjerice, nije li mravlji univerzum poremećen kada ljudska intervencija potpuno razori njihov okoliš? Međutim, ovdje postoji ključna razlika između životinja i čovjeka: za životinje su takvi traumatski prekidi iznimka, oni se doživljavaju kao katastrofa koja uništava njihov način života; za ljudska je bića pak traumatski susret univerzalno stanje, prodor koji pokreće proces "postajanja čovjekom". Čovjek ne bude jednostavno nadvladan utjecajem traumatskog susreta - kako kaže Hegel, on/ona ima sposobnost "bavljenja negativnim", suprotstavljanja njegovom destabilizirajućem utjecaju, pletenjem zakučastih simboličkih paučina. To je pouka i psihoanalize i židovsko-kršćanske tradicije: specifično ljudska vokacija ne oslanja se na razvoj čovjekovih inherentnih potencijala (buđenje uspavanih duhovnih snaga ILI nekog genetskog programa); ona biva pokrenuta nekim izvanjskim traumatskim susretom, susretom sa željom Drugoga u njezinoj neprozirnosti. Drugim riječima (i bez obzira na Stevea Pinkera⁸⁵), ne postoji urođeni "jezični instinkt": postoje, dakako, genetski uvjeti koji moraju biti ispunjeni kako bi živo biće bilo sposobno govoriti; no, čovjek zapravo počinje govoriti, ulazi u simbolički univerzum, tek reagirajući na traumatski potisak - a način te reakcije, odnosno činjenica da simboliziramo kako bismo se uhvatili u koštac s traumom, NIJE "u našim genima".

Antinomija cyberspace uma

Dekodiranje ljudskog tijela, koje je u postupku, i izgled za formulaciju genoma svake pojedine osobe hitno nas suočavaju s radikalnim pitanjem o onome "što mi jesmo": jesam li to ja, taj kod koji se može komprimirati na jedan jedini CD? Jesmo li mi "nitko i ništa", puka iluzija svijesti o sebi, čija je jedina realnost složena mreža neuronskih i drugih veza u interakciji? Zastrašujući osjećaj koji stvaraju igračke

kao što je *tamagochi* dolazi od činjenice da prema virtualnom nebiću postupamo kao da je biće: ponašamo se "kao da" (vjerujemo da) iza zaslona postoji neko realno Ja, životinja koja reagira na naše podražaje, iako vrlo dobro znamo da "tamo iza" nema nikoga i ničega, samo digitalni kružni spojevi. Međutim, ono što još više uznemirava je implicitni refleksivni obrat toga uvida: ako tamo iza zaslona doista nema nikoga, što ako to isto vrijedi i za mene? Sto ako je moje "ja", moja svijest o sebi, također puki plošni zaslon iza kojega je samo "slijepi" složeni neuronski sklop?⁸⁶ Ili, da isti argument postavimo iz drugačije perspektive: zašto se ljudi toliko boje pada aviona? Ne radi se o tjelesnoj boli kao takvoj - ono što izaziva užas su one dvije ili tri minute dok avion pada i čovjek je svjestan da će ubrzo umrijeti. Ne stavlja li identifikacija genoma sve nas u istu situaciju? Drugim riječima, zastrašujući aspekt identifikacije genoma tiče se vremenskog jaza koji razdvaja spoznaju o tome što uzrokuje određenu bolest od razvoja tehničkih sredstava kojima će se moći intervenirati i spriječiti da se ta bolest razvije - ono razdoblje u kojemu ćemo biti sigurni da ćemo, recimo, dobiti opasan rak, ali nećemo moći učiniti ništa da to spriječimo. A što reći o "objektivnom" očitavanju našeg kvocijenta inteligencije ili genetskog potencijala za druge intelektualne sposobnosti? Kako će svijest o toj totalnoj samo-objektivizaciji utjecati na naš doživljaj sebe samih? Standardni odgovor (poznavanje našeg genoma omogućit će nam da interveniramo i promijenimo na bolje naša psihička i tjelesna svojstva) još izaziva ključno pitanje: ako je samo-objektivizacija potpuna, tko je onda to "ja" koje intervenira u "svoj vlastiti" genetski kod kako bi ga promijenilo? Nije li i sama ta intervencija već objektivizirana u potpuno skeniranom mozgu?

"Zatvaranje" koje navješćuje izgled potpunog skeniranja ljudskog mozga ne počiva samo u potpunoj korelaciji između skenirane neuronske aktivnosti u našim mozgovima i našeg subjektivnog doživljaja (tako da će znanstvenik moći dati podražaj našem mozgu i zatim predvidjeti kakvo će subjektivno iskustvo taj podražaj pobuditi), nego u znatno radikalnijoj ideji izbjegavanja svakog subjektivnog iskustva: ono što će skeniranjem biti moguće utvrditi jest IZRAVNO naše subjektivno iskustvo, tako da nas znanstvenik čak neće morati niti pitati što doživljavamo-on te na svojem zaslonu moći NEPOSREDNO PROČITATI ono što mi doživljavamo.⁸⁷ Istodobno, možemo tvrditi

da takav distopični izgled podrazumijeva omču *petitio principu*: on prešutno pretpostavlja da će isto ono staro "ja", koje se fenomenološki oslanja na jaz između "mene" i objekata "izvan mene", i dalje postojati nakon završene samo-objektivizacije.

Paradoks je dakako u tome da se ta potpuna samo-objektivizacija poklapa sa svojom suprotnošću: ono što prijeti na obzoru "digitalne revolucije" nije ništa drugo do izgled da će ljudska bića steći sposobnost onoga što su Kant i drugi njemački idealisti nazvali "umnim zorom" /*intellektuelle Anschauung*/, zatvaranja jaza koji razdvaja (pasivni) zor od (aktivne) proizvodnje, to jest zora koji odmah proizvodi objekt koji percipira - dakle, sposobnost koja je dosad bila rezervirana za beskonačan božanski um. S jedne strane, bit će moguće prebaciti se pomoću neuroloških implantata iz naše "obične" realnosti u drugu, kompjutorski proizvedenu realnost i to bez sve te nespretnosti mašinerije današnje Virtualne Realnosti (čudnovatih naočala, rukavica...), budući da će signali virtualne realnosti izravno dopirati do našeg mozga, zaobilazeći osjetilne organe:

"Vaši će neuronski implantati davati simulirane osjetilne podražaje iz virtualne realnosti - i vašeg virtualnog tijela - izravno u vaš mozak. /.../ Tipičan *web site* bit će percipirani virtualni okoliš, za koju neće biti potreban izvanjski *hardware*. Jednostavno ćete 'otići tamo' tako što ćete mentalno izabrati *site* i zatim ući u taj svijet."⁸⁸

S druge strane imamo komplementarnu ideju o "Realnoj Virtualnoj Realnosti": pomoću "nanobota" (bilijuna samo-organizirajućih, inteligentnih mikrorobota) bit će moguće reproducirati trodimenzionalnu sliku različitih realnosti "tamo negdje", koje će naša "realna" osjetila moći vidjeti i u njih ući (tzv. *Utilitij Fog*).⁸⁹ Važno je da te dvije oprečne verzije potpune virtualizacije našega doživljaja realnosti (izravni neuronski implantati nasuprot *Utilitij Fog*) odražavaju razliku između subjektivnog i objektivnog: u slučaju *Utilitij Fog*, još se možemo odnositi prema realnosti izvan nas samih pomoću osjetilnog doživljaja, dok nas neuronski implantati zapravo svode na "mozgove u tegli", odsijecajući nas od svake izravne percepcije realnosti - drugim riječima, u prvom slučaju mi "realno" percipiramo privid realnosti, dok je u drugom slučaju sama percepcija simulirana pomoću izravnih neuronskih implantata. Ipak, u oba slučaja postićemo

neku vrstu svemoći, budući da smo sposobni prelaziti iz jedne realnosti u drugu pukom snagom vlastitih misli - transformirati svoja tijela, tijela naših partnera itd. itd.: "S tom tehnologijom moći ćete imati gotovo svaku vrstu doživljaja s doslovce bilo kime, realnim ili izmišljenim, u bilo kojem trenutku."⁹⁰ Pitanje koje tu valja postaviti je sljedeće: hoće li se to još doživljavati kao "realnost"? Nije li za ljudsko biće "realnost" ONTOLOŠKI definirana određenom dozom OTPORA - realno je ono što se odupire, što nije posve podložno hirovima naše mašte?

Sto se tiče očitog protuargumenta: "Ipak, ne može se sve virtualizirati - još mora postojati jedna 'realna realnost', ona samog digitalnog ili biogenetskog sklopa koji proizvodi baš to mnoštvo virtualnih univerzuma!", odgovor je u izgledu da će cijeli ljudski mozak biti "downloadan" (čim bude moguće potpuno ga skenirati) na elektronski stroj koji će biti djelotvorniji od našeg ljudskog mozga. U tom ključnom trenutku ljudsko će biće promijeniti svoj ontološki status "s *hardwarea* na *software*": više se neće poistovjećivati (niti biti slijepljen) sa svojim materijalnim nositeljem (mozgom u ljudskom tijelu). Identitet našeg "ja" neka je vrsta neuronskog obrasca, mreža valova koja se u načelu može prenijeti s jednog materijalnog nosača na drugi. Naravno, ne postoji "čisti um", to jest, uvijek treba postojati neka vrsta utjelovljenja - međutim, ako je naš um softverski obrazac, onda bi načelno trebalo biti moguće prebacivati ga s jednog materijalnog nosača na drugi (ne događa li se to neprestance, samo na drugoj razini: nije li "sirovina" od koje su napravljene naše stanice u neprestanoj mijeni?). Ideja je u tome da će to presijecanje pupčane vrpce koja nas veže uz jedno tijelo, taj pomak s posjedovanja (i zalijepljenosti za), jedno tijelo na slobodno lebdenje između različitih utjelovljenja, označiti pravo rođenje ljudskog bića, srozavajući cjelokupnu dotadašnju povijest čovječanstva na status zbrkanog razdoblja tranzicije iz životinjskog carstva u istinsko carstvo uma.

Ovdje se, međutim, ponovno javljaju filozofsko-egzistencijalne enigme te se vraćamo na Leibnizov problem identiteta nerazlikovljivoga: ako se moj mozak (kao obrazac) "loada" na drugi materijalni nosač, koji je od tih dvaju umova moje "ja"? U čemu se sastoji identitet mojega "ja" ako ono nije sadržano ni u materijalnom nosaču

(koji se neprestance mijenja) ni u formalnom obrascu (koji se može točno replicirati)?⁹¹ - Nije čudo da je Leibniz jedan od vodećih filozofskih referencija teoretičara *cyberspacea*: ono što danas nalazi odjeka nije samo njegov san o univerzalnom računalnom stroju, nego i zastrašujuća sličnost između njegove ontološke vizije monadologije i današnjeg nastanka *cyberspace* zajednice, u kojoj na čudnovat način supostoje globalna harmonija i solipsizam. Drugim riječima, ne ide li naša uronjenost u *cyberspace* ruku pod ruku s našom redukcijom na leibnizovsku monadu koja, iako "bez prozora" koji bi se otvarali izravno na izvanjsku realnost, u sebi odražava cjelokupni univerzum? Nismo li mi sve više i više monade bez izravnih prozora na realnost, u interakciji smo samo s kompjutorskim zaslonom, susrećemo samo virtualne privide, a ipak smo sve više uronjeni u globalnu mrežu te istodobno komuniciramo s cijelom zemaljskom kuglom? Bezizlazna situacija koju je Leibniz pokušao riješiti uvodeći ideju o "prestabiliranoj harmoniji" između monada, koju jamči sam Bog, ta vrhovna i sveobuhvatna monada, danas se ponavlja pod krinkom problema komunikacije: kako bilo tko od nas može znati je li u kontaktu s "realnim drugim" iza zaslona, a ne samo sa sablasnim prividom? U tome je jedna od ključnih neriješenih zagonetki *Matrixa* braće Wachowski: zašto Matrica konstruira zajedničku virtualnu realnost u kojoj su svi ljudi u interakciji? Bilo bi mnogo ekonomičnije da svaki subjekt bude u interakciji SAMO s Matricom, tako da svaki čovjek s kojim dođe u dodir bude isključivo digitalna tvorevina - a zašto? Interakcija "realnih" pojedinaca preko Matrice stvara vlastito veliko Drugo, prostor za implicitna značenja, slutnje itd., koji Matrica više ne može kontrolirati - te ona time biva svedena na puko oruđe/medij, na mrežu koja služi samo kao materijalni nosač za "veliko Drugo" izvan njezina nadzora.

Još radikalnije od toga: što ćemo s očitom heideggerovskom protutežom da ideja "mozga u tegli", na koju se oslanja cijeli taj scenarij, sadrži ontološku pogrešku: ono što čini specifičnu ljudsku dimenziju nije neko svojstvo ili obrazac mozga, nego način na koji je neko ljudsko biće smješteno u svojem svijetu te se eks-statično odnosi prema stvarima u njemu; jezik nije odnos između objekta (riječ) i drugog objekta (stvari ili misli) u svijetu, nego mjesto povijesno određeneog raskrivanja svijeta obzora kao takvog... Dolazimo u iskušenje da

na to cinično odbrusimo: OK, pa što? Uranjanjem u Virtualnu Realnost doista ćemo biti lišeni eks-statičnog bitka-u-svijetu koji je dio ljudske konačnosti - ali što onda, budući da nam taj gubitak otvara drugu, još nepoznatu dimenziju duhovnosti? Zato nije čudo da su stari junaci LSD scene, kao Timothy Leary, toliko žudjeli za virtualnom realnošću: ne nudi li nam ona izlet, kao na drogama, u eteričan prostor novih percepcija i iskustava i to BEZ izravne kemijske intervencije na mozgu, to jest ubacujući izvana kompjutorski proizvedene prizore, koje je naš mozak do sada morao sam stvarati potaknut halucinogenim tvarima?

Paradoks - ili, bolje rečeno, antinomija - *cyberspace* uma tiče se upravo sudbine tijela. Čak i zagovornici *cyberspacea* nas upozoravaju da ne bismo smjeli potpuno zaboraviti na svoje tijelo, da bismo trebali zadržati tu usidrenost u "realnom životu" tako što ćemo se redovito vraćati iz uronjenosti u *cyberspace* u intenzivan doživljaj svojega tijela, od seksa do *jogginga*. Nikada se nećemo pretvoriti u virtualna bića koja slobodno lebde od jednog virtualnog univerzuma do drugog: naše tijelo koje pripada "realnom životu" i njegova smrtnost krajnji su obzor naše egzistencije, krajnja, najdublja nemogućnost koja stoji iza uranjanja u bilo kakvo mnoštvo mogućih virtualnih univerzuma. A ipak, istodobno se u *cyberspaceu* tijelo na neki način osvjećuje: u popularnom viđenju "*cyberspace* JEST *hardcore* pornografija", to jest, *hardcore* pornografija smatra se glavnom uporabom *cyberspacea*. Doslovno "prosvijetljenje", "lakoća postojanja", olakšanje/uznesenje koje osjećamo kada slobodno lebdimo u *cyberspaceu* (ili još više u Virtualnoj Realnosti) nije doživljaj bestjelesnosti, nego doživljaj posjedovanja drugog - eteričnog, virtualnog, bestežinskog - tijela, tijela koje nas ne ograničava na tromu materijalnost i konačnost, nego je to neko anđeosko, duhovno tijelo, koje se može umjetno preoblikovati i manipulirati. *Cyberspace* tako obilježava zaokret, neku vrstu "negacije negacije", u postupnom procesu prema bestjelesnosti našeg iskustva (najprije je došlo pismo umjesto "živog" govora, zatim tisak pa masovni mediji i onda radio i televizija): u *cyberspaceu* se vraćamo tjelesnoj neposrednosti, iako nekoj zastrašujućoj, virtualnoj neposrednosti. U lom je smislu tvrdnja da *cyberspace* sadrži gnostičku dimenziju potpuno opravdana: najsažetija definicija gnosticizma je baš ta da je on neka vrsta oduhovljenog materijalizma: njegova tema

nije izravno viša, čisto idejna realnost, nego "viša" TJELESNA realnost, proto-realnost nejasnih sablasti i nemrtvih bića.

No, konačna pouka *cyberspacea* još je radikalnija: mi ne samo da gubimo naše neposredno materijalno tijelo, nego spoznajemo da takvog tijela nikada nije niti bilo - naš tjelesni doživljaj nas samih bio je uvijek-već doživljaj imaginarno ustanovljenog bića. Pred kraj života Heidegger je priznao da je za filozofiju "fenomen tijela najteži problem": "Ono tjelesno / *das Leibliche* / u čovjeku nije nešto animalno. Način razumijevanja koji ga prati je nešto čega se metafizika do danas nije dotaknula."⁹² U iskušenju smo da postavimo smjelu hipotezu kako je baš psihoanalitička teorija ona koja je prva dotaknula to ključno pitanje: nije li Freudovo erotizirano tijelo, poticano libidom i organizirano oko erogenih zona, upravo to ne-animalno, ne-biološko tijelo? Nije li TO (a ne animalno) tijelo pravi predmet psihoanalize?

III. MA KAKVO GOVNO!

Analni objekt

Ako bolje pogledamo, to ne-biološko, duhovno tijelo može se svesti na takozvani analni objekt. Začudo, onaj koji je prvi formulirao njegove obrise nije bio nitko drugi do Hegel u "odjeljku c" potpoglavlja o "Prirodnoj religiji" u *Fenomenologiji duha*, gdje razrađuje ideju o religiji proizvođača (*Kunstmeister*), u kojoj Prirodna Religija kulminira i teži vlastitu ukinuću: nakon ideje o Bogu kao Svjetlu i veličanja Biljke i Životinje kao nečeg božanskog, pri čemu je predmet štovanja nešto iz prirode, subjekti počinju sami proizvoditi objekte koje će štovati (egipatske piramide i obeliske).⁹³ Tog proizvođača valja razlikovati od starogrčkog umjetnika (*Kunstler*). "Proizvođač" je zanatlija kojega karakteriziraju dvije suprotne značajke: za razliku od umjetnikove slobodne subjektivnosti, njegova je kreativnost "slijepa" prisila, koju epitomizira staroegipatski prizor desetaka tisuća ljudi koji grade piramidu čineći to kao "instinktivni rad, kao što pčele grade svoje saće"⁹⁴; istodobno, za razliku od umjetnikove organske spontanosti, proizvođačovo je djelo "promišljeno", ono je plod truda, a ne spontanog izrasta.

Proizvođač se ipak bori s materijalom i ne može postići neposredan izraz Duha u njemu. Mi ne posjedujemo pravi smisao, izražen u artikuliranom govoru, nego beskonačnu čežnju za smislom koja ostaje tajna, zagonetka, i to ne samo za nas, nego i za same drevne Egipćane. Grci su bili istinski umjetnici, koji su prakticirali neposredni iz-

raz duha u organskoj formi; prostor za taj neposredni skladni izraz pojavio se nakon što je Edip riješio Sfinginu zagonetku. Za razliku od toga, egipatska umjetnost još ne progovara u pravom smislu riječi: njezin je govor kodiran u hijeroglifima, u pseudo-konkretnim formama, koje još nisu apstraktna slova abecede. Tu slijedi Hegelova glasovita i bezbroj puta citirana analiza: Sfinga kao polu-čovjek i polu-životinja, kao Duh koji još nije oslobođen svoje materijalne sputanosti. Unutar tog obzora čovjek se kao takav javlja jedino kao grob i u grobu, kao prazan prostor za mrtvo tijelo, a ne kao živa subjektivnost:

"Zato djelo, ako se i sasvim očistilo od životinjskoga, pa na sebi nosi samo lik samosvijesti, još je lik bez tona, kojemu je još potrebna zraka sunca koje se rađa da bi imalo ton koji je, proizveden od svjetla, također samo zvuk, a ne govor, pokazujući samo neku vanjsku, a ne unutarnju vlastitost."⁹⁵

Hegel se tu - kao i poslije u *Predavanjima o estetici* - odnosi na staroegipatski sveti kip, koji je pri svakom zalasku sunca, kao čudom, proizvodio duboko odzvanjajući zvuk - taj je misteriozan zvuk, koji se magično oglašavao iz neživa predmeta, najbolja metafora za rođenje subjektivnosti, i to subjektivnosti u njezinu proto-ontološkom statusu. Subjektivnost je tu svedena na spektralni glas, glas u kojemu ne odjekuje samoprисutnost živog subjekta, nego praznina njegove odsutnosti. Zato je ono čega se moramo odreći zdravorazumska ideja o primordijalnoj, potpuno ustanovljenoj realnosti, u kojoj se zor i zvuk skladno nadopunjuju: nepremostivi jaz zauvijek razdvaja ljudsko tijelo od "njegova" glasa. Glas pokazuje spektralnu autonomiju, on nikada potpuno ne pripada tijelu koje vidimo, tako da, čak i onda kada vidimo živu osobu kako govori, u tome uvijek postoji određena doza trbuhozborstva: to je kao da govornika izdubi njegov vlastiti glas i onda u određenom smislu govori "sam od sebe" kroz njega. To znači da moramo paziti da ovdje ne previdimo tenziju, antagonizam između tihog vriska i zvučnog tona, to jest trenutak kada se taj tihi vrisak ozvuči. Istinski objekt-glas je nijem, "zapeo u grlu", a ono što zapravo odzvanja jest praznina: odjek se uvijek događa u vakuumu - ton kao takav izvorno je žalopojka za izgubljenim objektom. Taj odjek stoga nije sekundama degradacija "prirodnog" govora: on se

događa PRIJE pojave "potpuno" govorećeg subjekta. Obično se Hegelova ideja starogrčkog univerzuma tumači kao referencija na izgublenu organsku, skladnu Cjelinu, koju zatim uništava negativnost - tu, dakle, imamo PRETPOVIJEST grčke skladne Cjeline, spektralnu prošlost koja ju progoni. (Je li onda grčka Religija umjetnosti rješenje za egipatsku zagonetku? Ni u kojem slučaju: u njoj se ponovno osvetnički javlja refleksivni višak - sama činjenica da je osoba koja rješava zagonetku Edip, morala bi biti dostatna da razbije svaku ideju o sretnom ishodu.)

Postoji i drugi, još čudniji misaoni obrat u Hegelovoj argumentaciji: u egipatskoj religioznoj umjetnosti svijest se usrdno nastoji izraziti, ali to izražavanje ne uspijeva i ostaje jaz između unutarnjeg bitka i njegova izvanjskog izraza, koji je puka "nebitna čahura", "pokrivač onog unutarnjega".⁹⁶ Kako bi to unutarnje ustrajalo u svojem neuspjelom izrazu, sam taj jaz između unutarnjega i njegove neprihvatljive čahure mora se misaono upisati u izvanjsku objektivnu realnost pod krinkom izvanjskog objekta u kojemu unutarnje stječe neposrednu egzistenciju - a to je unutarnje u prvom redu *die einfache Finsternis, das Unbewegte, der schwarze formlose Stein*.⁹⁷ (Ta se nova verzija teme "duh je kost" dakako anakronistički odnosi na Crni kamen u Kaabi, u Meki, taman i bezobličan meteorit koji je Islam uzdignuo u sveti objekt.)

Analna asocijacija ovdje je potpuno opravdana: neposredna pojava Unutarnjeg je bezoblično govno.⁹⁸ Malo dijete koje pruža svoje govno na dar na neki način nudi neposredni ekvivalent svojeg Unutarnjeg Jastva. Poznata Freudova identifikacija izmeta s prvotnim oblikom dara, najintimnijeg predmeta koje malo dijete pruža svojim roditeljima, nije tako naivna kao što se možda čini: često previdamo da taj dio nas koji nudimo Drugome oscilira između Sublimnog i - ne Smiješnog, nego upravo - izmetnog.⁹⁹ Upravo je zato za Lacana jedna od značajki koja čovjeka razlikuje od životinja ta da kod njega odstranjivanje izmeta postaje problem: ne zato što smrdi, nego zato što je izišao iz naše najdublje unutarnjosti. Sramimo se govna jer u njemu izlažemo/eksternaliziramo našu najdublju intimu. Životinje s tim nemaju problema, budući da nemaju "unutarnjost" kao ljudi. Ovdje je nužna referencija na Otta Weiningeru koji je vulkansku lavu nazvao

*der Dreck der Erde.*¹⁰⁰ Ona dolazi iz unutarnjosti tijela, a ta je unutarnjost loša, zločinačka: *Das Innere des Körpers ist sehr verbrecherisch.*¹⁰¹ Tu susrećemo istu onu spekulativnu dvoznačnost kao i kod penisa, organa za uriniranje i prokreaciju: kada se naša najdublja unutarnjost neposredno eksternalizira, rezultat je odvratan. To je samozlaganje u novije doba poprimilo dosad nezamislive dimenzije: brza pretraga Interneta otkrit će stranice gdje možete gledati ono što vidi mini-kamera na vrhu vibratora dok prodire u vaginu ili pak stranice spojene na kameru u zahodskoj školjci, tako da možete odozdo promatrati žene dok defeciraju i uriniraju...

Ako je ikada postojao savršen primjer za ono što je Hegel u svojoj *Fenomenologiji duha* nazvao *die verkehrte Welt*, onda je to impresivna scena iz Bunuelova filma *Fantom slobode*, u kojemu su odnosi između jela i defekacije izokrenuti: ljudi sjede na zahodima oko stola, u ugodnom razgovoru, a kada netko od njih želi jesti, tiho pita domaćina: "Gdje je ono mjesto, znate već..." i iskrade se u malenu stražnju sobu. Taj prizor sadrži dijalektiku koja je mnogo složenija od floskule da je suprotnost između javne ugladenosti i privatne opsčnosti naposljetku proizvoljna i da se može izokrenuti - ovdje je poruka gledatelju sljedeća: "U svakodnevnom životu misliš: 'Istina, čovjek je životinja koja radi ogavne stvari kao što je izbacivanje izmeta, ali ne smijemo zaboraviti da radi i plemenite stvari, budući da je uzdignuo čin jela (koji proizvodi govno) u sublimni društveni ritual.' Međutim, tvoje pravo stajalište je ovo: 'Istina, čovjek radi neke doista ugodne stvari kao što je olakšavanje u zahodu, ali ipak ne smijemo zaboraviti da mora za to platiti dosadnim civiliziranim ritualom jela.'" (To je pravo stajalište, a ne ono koje bismo očekivali: "Istina, čovjek je sposoban uzdignuti čak i životinjsku funkciju jela u sublimni ritual, ali ne smijemo zaboraviti da naposljetku mora izvršiti i vulgarni čin odlaska na zahod.")

Izvanredan "postmoderni" roman Vladimira Sorokina *Norma* (objavljen 1994. na ruskom, a naslov se odnosi na normu u proizvodnji, to jest dio rada koji mora biti obavljen u određenom razdoblju) daje dubok uvid u funkcioniranje analnog objekta. Svako je poglavlje sročeno kao parodija nekog klasičnog ili moderog prototipa. Jedno od njih govori o legendarnom susretu početkom šezdesetih izme-

du Aleksandra Solženjicina i Konstantina Tvardovskog, glavnog urednika "Novog mira", časopisa koji je prvi objavio u nastavcima Solženjicinov *Jedan dan u životu Ivana Denisoviča*; kada Solženjicin uđe u ured Tvardovskog, ovaj mu priđe i pita povjerljivim tonom: "Imaš li JE? Znaš, normu..."; kada Solženjicin odgovori potvrdno, Tvardovski ispusti duboko zadovoljno: "Oooo, da...". Drugo poglavlje, koje se savršeno izruguje junačkom stilu sovjetskih romana o Drugom svjetskom ratu, govori o dva ruska vojnika u rovu za vrijeme njemačke ofenzive - kada jednog od njih pogode, on dovikne svojem drugu: "Ali što ćemo s normom, nisam je još ispunio..." itd. itd., sve dok na kraju napokon ne doznajemo da je ta tajanstvena "norma" - samo govno. Tako je govno ime za bezobličnu "stvar po sebi", za ono što ostaje isto u svim mogućim simboličkim univerzumima, unutar kojih može poprimiti različite krinke dragocjenog objekta - disidentnog rukopisa, zadnjeg pisma najdražima...

Baš je to eksternalizirano govno ekvivalent izvanzemaljskom čudovištu koje kolonizira ljudsko tijelo, prodire u njega i ovlada njime iznutra, a u trenutku klimaksa SF horor filma izbija iz tijela kroz usta ili izravno kroz prsa. Možda je još bolji primjer od *Aliena* Ridleya Scotta film *Hidden* Jacka Sholdera, u kojemu izvanzemaljsko stvorenje nalik na crva, koje se izbacuje iz tijela na kraju filma, izravno budi analne asocijacije (kao divovsko govno, budući da izvanzemaljac prisiljava ljude da se prežderavaju i podriguju na neugodno odvratan način). - U daljnjoj analizi nužno je suprotstaviti taj eksternalizirani UNUTARNJI objekt (govno), kao subjektov izravni ekvivalent, suprotnom, IZVANJSKOM načinu dominacije: ideji MASKE kao Zlog Objekta koji ima vlastiti život i ovladava subjektom koji je stavi na lice - iznenada, nakon što stavi masku, subjekt je uhvaćen u neobjašnjive prisilne radnje. Prisjetimo se filma *Lažac*, *lažac* s Jimom Carreyem, koji se, kao i njegova ranija *Maska*, usredotočuje na ekstimne, apsolutne prisilne radnje (koje su nametnute izvana, ali odražavaju najintimnije nagone): u *Maski* je to prisilna radnja uživanja i ponašanja poput manijakalnog lika iz crtica, koja počinje kada maska ovlada glavnim junakom; u *Lašču* je to prisilna radnja koju odvjetnik sam sebi nameće time što obeća sinu da će 24 sata govoriti istinu i samo istinu. Homologija je zastrašujuća: u oba slučaja subjekt doživljava prepuštanje svojem najintimnijem Jastvu kao da ga je ko-

lonizirao neki parazitski strani uljez, koji ovladava njime protiv njegove volje, nešto kao kad nas progoni neka vulgarna zabavna melodija - bez obira na to koliko se protiv nje borimo, naposljetku se predajemo njezinoj mimetičkoj moći i počinjemo se kretati u skladu s njezinim glupim ritmom...

Jim Carrey je najviše poznat po svojim grimasama, apsurdno pretjeranim iskrivljavanjima lica koja dočaravaju njegov očajnički otpor prema kolonizirajućoj prisili izvanjskoga nagona. Bilo bi vrijedno truda usporediti njegove grimase s grimasama jednog drugog glumca (i redatelja), Jerryja Lewisa. Možda su ključni trenuci u filmu Jerryja Lewisa oni kada idiota kojega glumi prisile da postane svjestan kao sa koji je prouzročilo njegovo ponašanje: u tom trenutku, kada svi bulje u njega, nesposobni da se suzdrže, on počinje sa svojim jedinstvenim načinom pravljenja grimasa, apsurdno izobličavajući svoj izraz lica u kombinaciji s uvrtnjem ruku i kolutanjem očima. Taj očajnički pokušaj subjekta kojemu je neugodno da ukine svoju prisutnost, da se izbriše iz vidokruga drugih ljudi, valja razlikovati od Carreyjevih grimasa, koje funkcioniraju na gotovo potpuno suprotan način - kao očajnički pokušaj da se potvrdi vlastita prisutnost.

Ono što je tu zastrašujuće jest paralela između *jouissance* i istine, između prisile-na-užitak i prisile da se kaže istina, što znači da sama istina može funkcionirati na način Realnoga. Ne podsjeća li ta paralela na čudnovatu činjenicu, koju je već davno zamijetio Lacan, da se Freud koristi posve istim riječima kako bi označio ustrajnost nagona i ustrajnost uma: u oba je slučaja njihov glas tih i polagan, ali ustraje i postiže da ga se čuje? Tu nije dostatna čak ni tako radikalna pozicija kao što je ona budistička - da citiramo samog Dalaj Lamu, početak mudrosti je u tome "da shvatimo kako su sva živa bića jednaka po tome što ne žele nesreću i patnju, te po svojem pravu da se oslobode patnje."¹⁰² Freudovski nagon označava upravo paradoks "željenja nesreće", pronalaženja ekscesivne ugone u samoj patnji. - Ono što je zajedničko tim dvama oprečnim modusima (unutarnjem bezobličnom tijelu koje dominira subjektom i izvanjskoj prisili) jest njihova priroda PRISILE: u oba slučaja, bilo kao izvanjska maska ili kao unutarnji bezoblični objekt, Stvar lišava subjekt njegove autonomije i funkcionira kao prisila koja ga pretvara u bespomoćnu marionetu.

Što doista možemo naučiti od Tibeta?

To poklapanje Sublimnog i Izmetnog nije nigdje očitije kao u slučaju Tibeta, jednog od središnjih referencija post-kršćanskog "duhovnog" imaginarnog. Danas Tibet sve više ima ulogu takve jedne fantazmat-ske Stvari, dragulja koji se, ako mu se previše približimo, pretvara u izmetni objekt. Uobičajena je floskula tvrditi da je fascinacija koju izaziva Tibet u zapadnjačkoj mašti, osobito u široj javnosti u SAD-u, pravi primjer za "kolonizaciju imaginarnog": ona svodi realni Tibet na zaslon za projekciju zapadnjačkih ideoloških fantazija. Doista, čini se da sama nedosljednost te predodžbe o Tibetu, sa svojim izravnim koincidencijama suprotnosti, svjedoči o njezinu fantazmat-skom statusu. Tibetanci se s jedne strane prikazuju kao ljudi koji vode jednostavan život duhovnog zadovoljstva, potpuno prihvaćajući vlastitu sudbinu, oslobođeni ekscesivnih žudnji zapadnjačkog subjekta, koji uvijek traži više, dok s druge strane ispadaju hrpa prljavih, pokvarenih, okrutnih i seksualno promiskuitetnih primitivaca. I sama Lhasa postaje neka verzija Kafkina Dvorca: sublimna i veličanstvena kada je prvi put ugledamo izdaleka, pretvorit će se u "raj prljavštine", divovsku hrpu govana, čim uđemo u grad. Potala, središnja palača koja se nadvija nad Lhasom, neka je vrsta nebeskog boravišta na zemlji, koje magično lebdi u zraku, ali je TAKOĐER labirint ustajalih i pljesnivih soba i hodnika punih monaha koji se bave sumnjivim magijskim obredima, među kojima su i seksualne nastranosti. Društveni se poredak prikazuje kao uzor organskoga sklada i TAKOĐER kao tiranija okrutne i korumpirane teokracije, koja običnog čovjeka drži u neznanju. I sam se tibetanski budizam istodobno veliča kao najduhovnija od svih religija, posljednje utočište drevne Mudrosti, i TAKOĐER kao krajnje primitivno praznovjerje, koje se oslanja na molitvene kotače i slične jeftine magijske trikove... Ta oscilacija između dragulja i govna nije oscilacija IZMEĐU idealizirane, eterične fantazije i sirove realnosti: u takvoj oscilaciji OBJE su krajnosti fanta/.mat-ske, to jest fantazmat-ski je prostor upravo prostor tog neposrednog prijelaza iz jedne krajnosti u drugu.

Prvi lijek za taj topos oskvrnuta dragulja, izolirana mjesta gdje ljudi jednostavno žele tla ih se ostavi na miru, ali u njega neprestance prodiru stranci, jest podsjetiti sr na činjenicu tla je Tibet PO SEBI an-

tagonističko, rascijepjeno društvo, a ne organska Cjelina čiji su sklad poremetili tek izvanjski uljezi. I samo tibetansko jedinstvo i nezavisnost nametnuti su izvana: Tibet je kao ujedinjena zemlja, u obliku u kojemu je postojao do 1950. godine, nastao u 9. stoljeću, kada je uspostavljen odnos "zaštitnika i svećenika" s Mongolima: Mongoli su štitili Tibetance, a ovi su zauzvrat služili kao duhovno vodstvo Mongoliji. (I samo je ime Dalaj-Lama mongolskog podrijetla i tibetanskom vjerskom vođi su ga dodijelili Mongoli.) Slično se dogodilo i u 17. stoljeću, kada je Peti Lama, najveći od svih - i ovaj put dobrohotnošću stranih zaštitnika - uspostavio Tibet koji danas poznajemo, počevši od izgradnje Potale. Slijedila je dugotrajna povijest stranačkih borbi, u kojima su u pravilu pobjeđivali oni koji bi pozvali strance (Mongole, Kineze) da interveniraju. Priča dostiže vrhunac u nedavnom djelomičnom obratu u kineskoj strategiji: umjesto čiste vojne prisile Kinezi se sada oslanjaju na etničku i ekonomsku kolonizaciju te naglo pretvaraju Lhasu u kinesku verziju kapitalističkog Divljeg Zapada, u kojemu se karaoke-barovi izmjenjuju s disneyjevskim "budističkim tematskim parkovima" za zapadne turiste. Ukratko, ono što stoji iza medijske predodžbe o brutalnim kineskim vojnicima i policiji koja terorizira budističke monahe jest znatno djelotvornija društvenoekonomska transformacija u američkom stilu: za desetak ili dvadesetak godina Tibetanci će biti svedeni na status američkih Indijanaca u SAD-u.

Drugi je lijek zato suprotan: odbaciti rascijepljenu narav zapadnjačke predodžbe o Tibetu kao "refleksivno određenje" rascijepljenog stajališta samoga Zapada, koje kombinira nasilni prodor i sakralizaciju punu poštovanja. Poručnik Francis Younghusband, koji je 1904. godine predvodio englesku pukovnicu od 1200 vojnika koji su prodrli u Lhasu i silom nametnuli Tibetancima trgovački sporazum - pravi uvod u kasniju kinesku invaziju - nemilosrdno je naredio da se stotine tibetanskih vojnika, koji su bili naoružani samo mačevima i kopljima, pobiju mitraljezima i tako je probio put u Lhasu. Međutim, ista ta osoba je posljednjeg dana koji je provela u Lhasi doživjela pravu epifaniju: "Nikada više nisam mogao misliti na zlo niti biti neprijatelj ijednom čovjeku. Cijela priroda i cijelo čovječanstvo kupali su se u ružičastom, blistavom sjaju; a budući se život činio kao sušta vedrina i svjetlost."¹⁰³ Slično se dogodilo njegovu glavnom za-

povjedniku, ozloglašenom Lordu Curzonu, koji je opravdao Younghusbandov vojni pohod: "Tibetanci su veliki slabići i kukavice, a sama njihova malodušnost čini ih spremnima da se pokore moćnoj vojnoj vlasti, koja bi po ulasku u njihovu zemlju trebala odmah dati oštru lekciju i nametnuti zdravi strah od prekršaja."¹⁰⁴ A ipak je taj isti Curzon, koji je ustrajao na tome da se "s Tibetancima ništa ne može i neće moći učiniti dok ih se ne zastraši", u jednom govoru na banketu na Old Etonu izjavio sljedeće: "Istok je sveučilište na kojemu nijedan znanstvenik ne stječe titulu. To je hram u kojemu molitelj štuje, ali nikada ne ugleda predmet svoje pobožnosti. To je putovanje, i njegov je cilj uvijek nadohvat ruke, ali se nikada ne doseže."¹⁰⁵

Ono što je bilo i ostaje APSOLUTNO strano Tibetu jest ta zapadnjačka logika želje za prodiranjem u nedostupni objekt preko određene granice, uz velike napore, unatoč prirodnim preprekama i budnim patrolama. U svojem putopisu *U Lhasu pod krinkom*, objavljenom 1924. godine, William McGovern je "postavio pitanje koje proganja: što tjera čovjeka da toliko toga stavi na kocku na tako napornu, opasnu i nepotrebnu putovanju do mjesta koje se pokazuje tako očito neprivačnim kada se tamo stigne? Tibetancima se takvo beskorisno vucanje u svakom slučaju činilo besmislenim. McGovern piše o nastojanjima da objasni svoje motive nepovjerljivom tibetanskom službeniku u Lhasi: 'Bilo je nemoguće natjerati ga da shvati užitek kretanja u pustolovinu ili na opasno putovanje. A da sam spomenuo antropološko istraživanje, mislio bi da sam lud.'¹⁰⁶

Pouka za naše sljedbenike tibetanske mudrosti je zato ta da, ako želimo biti Tibetanci, moramo zaboraviti na Tibet i učiniti to OVDJE. U tome počiva krajnji paradoks: što više Europljani pokušavaju prodrijeti u "pravi" Tibet, to više sama FORMA njihova nastojanja potkopava njihov cilj. Morali bismo prihvatiti puni opseg toga paradoksa, osobito s obzirom na "eurocentrizam". Tibetanci su bili krajnje orijentirani prema sebi: "Za njih je Tibet bio središte svijeta, srce civilizacije."¹⁰⁷ Za razliku od toga, europsku civilizaciju karakterizira pak njezin eks-centrirani karakter - ideja da se krajnji stup Mudrosti, tajna *agalma*, duhovno blago, izgubljeni objekt-uzrok želje, koji smo mi na Zapadu odavno izdali, može ponovno steći tamo negdje, na zabranjenom i egzotičnom mjestu. Kolonizacija nikada nije bila samo

nametanje zapadnih vrijednosti, asimilacija orijentalnog i drugih Drugih europskoj Istosti; ona je uvijek bila i potraga za izgubljenom duhovnom nevinošću NAŠE VLASTITE civilizacije. Ta priča počinje u samo svitanje zapadne civilizacije, u antičkoj Grčkoj: za Grke je Egipat bio takvo mitsko mjesto izgubljene drevne mudrosti.

Isto vrijedi i danas u našim vlastitim društvima: razlika između autentičnih fundamentalista i nastranih fundamentalista Moralne Većine je u tome da se oni prvi (kao, na primjer, amiši u SAD-u) vrlo dobro slažu sa svojim američkim susjedima, budući da su jednostavno usmjereni na vlastiti svijet te ih se ne tiče što se događa izvan njega, među "onim drugima", dok fundamentalista Moralne Većine uvijek proganja neodređeno stajalište užasa/zavisti u pogledu neizrecivih užitaka koje prakticiraju grešnici. Referencija na Zavist kao jedan od sedam smrtnih grijeha nam stoga može poslužiti kao savršeno oruđe za raspoznavanje autentičnog fundamentalizma u odnosu prema njegovoj farsu Moralne Većine: autentični fundamentalisti NE ZAVIDE svojim susjedima na njihovoj drugačijoj *jouissance*.¹⁰⁸ Zavist se zasniva na onome što smo u iskušenju nazvati "transcendentalnom iluzijom" želje, koja je striktno korelativna s Kantovom transcendentalnom iluzijom: to je prirodna "sklonost" ljudskoga bića da (pogrešno) percipira objekt koji utjelovljuje primordijalni manjak kao objekt koji nedostaje, koji je izgubljen (te je zato bio posjedovan prije toga gubitka); ta iluzija potiče čežnju za ponovnim stjecanjem izgubljenog objekta, kao da taj objekt ima pozitivan, supstancijalni identitet neovisno o činjenici da je izgubljen.

Realno u (kršćanskoj) iluziji

Zaključak koji možemo izvući iz toga je jednostavan i radikalan: fundamentalisti Moralne Većine i tolerantni multikulturalisti dvije su strane istog novčića, budući da im je zajednička fascinacija Drugim. U Moralnoj Većini ta se fascinacija očituje u zavidnoj mržnji prema ekscesivnoj *jouissance* Drugoga, dok je multikulturalistička tolerancija Drugosti Drugoga također izopačenija nego što se čini - nju održava potajna želja da Drugo OSTANE "Drugom", da ne postane pre-

više slično nama. Za razliku od tih dviju pozicija, jedino ISTINSKO tolerantno stajalište prema Drugome je ono autentičnih radikalnih fundamentalista. To je možda prva pouka koju mi, zapadnjaci, možemo izvući iz nesretnog Tibeta; druga, možda još važnija, jest ta da kršćanstvo uvodi radikalni raskid s poganskom i gnostičkom problematikom iluzorne naravi pojavne realnosti. Počnimo od primjerne analize koju je Gilles Deleuze proveo na kasnijim Chaplinovim filmovima:

"Između sitnog židovskog brijača i diktatora /u *Velikom diktatoru*/ razlika je jednako zanemariva kao ona između njihovih brkova. Ipak, ona rezultira u dvjema situacijama koje su jednako udaljene i suprotne kao one žrtve i krvnika. Isto tako je u *Gospodinu Verdouxu* razlika između dviju pojava ili dvaju držanja istog čovjeka, ženskara i brižnog supruga paralizirane žene, tako tanašna da je potrebna sva njezina intuicija kako bi predosjetila da se on nekako 'promijenio'. /.../ aktualno pitanje u *Svjetlima pozornice* je sljedeće: što je ono 'ništa', onaj znak starenja, ona mala razlika u trivijalnosti zbog koje se smiješna klaunova točka pretvara u zamoran prizor?"¹⁰⁹

Paradigmatski su slučaj tog nezamjetnog "gotovo ničega" stari paranoični znanstveno-fantastični filmovi iz ranih pedesetih godina, koji govore o tome kako izvanzemaljci zauzimaju neki američki gradić: oni izgledaju i ponašaju se kao normalni Amerikanci i možemo ih identificirati samo pomoću referencije na neki sitni detalj. Film Ernsta Lubicha *Biti ili ne biti* dovodi tu logiku do njezina dijalektičkog vrhunca. U jednoj od najsmješnijih scena filma pretenciozan poljski glumac mora glumiti okrutnog visokog časnika Gestapoa Erhardta kao dio tajne misije, ali on tu ulogu glumi prenaglašeno, reagirajući na primjedbe svojeg sugovornika o okrutnom postupanju s Poljacima vulgarnim smijehom i zadovoljnom konstatacijom: "Znači, zovu me Erhardt 'Konc-logor', ha ha ha!". Mi, gledatelji, smatramo to apsurdnom karikaturom - no, kada se poslije u filmu pojavi PRAVI Erhardt, on na svoje sugovornike reagira na potpuno isti način. Iako "pravi" Erhardt time na neki način imitira svoju imitaciju, "glumi sam sebe", ta neugodna podudarnost čini još opipljivijim apsolutni jaz koji ga razdvaja od jadnog poljskog glumca.¹¹⁰ U Hitchcockovoj *Vrtoglavici* nalazimo tragičniju verziju iste sablasne podudarnosti: Judy, djevoj-

ka iz niže klase, koja se pod Scottiejevim pritiskom i iz ljubavi prema njemu trudi izgledati i ponašati se kao fatalna i eterična Madeleine iz visokoga društva, na kraju i JEST Madeleine: one su ista osoba, budući da je "prava" Madeleine koju je Scottie upoznao već bila lažna. Međutim, to poistovjećivanje Judy i Judy-Madeleine, ta razlika između dviju imitacija, čini još opipljivijom apsolutnu drugost Madeleine u odnosu prema Judy - Madeleine koja nigdje nije dana, koja je prisutna samo pod krinkom eterične "aure" koja obavija Judy-Madeleine. Ono Realno je pojavnost kao pojavnost, ono ne samo da se javlja UNUTAR pojavnosti, nego i NIJE NIŠTA DRUGO do vlastita pojavnost - ono je tek određena GRIMASA realnosti, neka određena i nezamjetna, nedokučiva i naposljetku iluzorna značajka koja objašnjava tu apsolutnu različitost unutar istovjetnosti. Zato je u pogledu grimase realnoga/realnosti ključno ostaviti reverzibilnost te formulacije otvorenom. U prvom pristupu, realnost je grimasa realnoga - realnoga koje je strukturirano/izobličeno u "grimasu" koju nazivamo realnošću pomoću pomirujuće simboličke mreže, nešto kao Kantovo *Ding-an-sich*, koje je strukturirano u ono što doživljavamo kao objektivnu realnost pomoću transcendentalne mreže. U drugom, dubljem pristupu stvari izgledaju posve isto kao u prvom - ali uz mali pomak: tu i samo realno nije ništa drugo do grimasa realnosti, to jest prepreka, "kost u grlu", koja zauvijek izobličava našu percepciju realnosti uvodeći u nju amorfnu mrlje ili čisti *Sebein* Ničega koji jednostavno "prosijava" realnost, budući da je "po sebi" bez ikakve supstancije.¹¹¹

Homolognu inverziju valja učiniti i u pogledu "iluzije o realnome", postmodernog odbacivanja svakog (učinka) Realnoga kao iluzije: Lacan tome suprotstavlja znatno subverzivniju ideju o Realnome kao iluziji samoj.¹¹² Uzmimo pomodnu argumentaciju prema kojoj je realsocijalizam propao zato što je nastojao nametnuti realnosti iluzornu utopijsku viziju čovječanstva i nije uzeo u obzir način na koji su realni ljudi strukturirani silom tradicije: upravo obratno, realsocijalizam je propao zato što je - u svojoj staljinističkoj varijanti - bio ODVIŠE "STVARAN", zato što je podcijenio ono REALNO u "iluzijama", koje je nastavilo određivati ljudske aktivnosti ("buržujski individualizam" itd.) te je "izgradnju socijalizma" zamislio kao bezobzirno "realističku" mobilizaciju i eksploataciju pojedinaca u svrhu

izgradnje novog poretka. Zato smo u iskušenju ustvrditi da je, dok je Lenjin ostao vjeran "realnome u (komunističkoj) iluziji", u njezinu emancipatorskom utopijskom potencijalu, Staljin bio običan "realist", zaokupljen bezobzirnom borbom za vlast.

Oba dijela Freudova inauguralnog sna o Irminoj injekciji završavaju figuracijom Realnoga. U zaključku prvog dijela to je očito: pogled u Irmino grlo predočuje Realno pod krinkom primordijalne tjelesnosti, otkucavanje životne supstancije kao same Stvari u odvratnoj dimenziji tumorske izrasline. Međutim, u drugom dijelu komično-simbolična razmjena/interakcija trojice liječnika također završava Realnim, ovaj put u njegovu suprotnom aspektu - Realnim pisanja, besmislenom formulom trimetilamina. Razlika počiva u različitim polazištima: ako završimo s Imaginarnim (suočavanje Freuda i Irme u zrcalu), dobivamo Realno u njegovoj imaginarnoj dimenziji, kao zastrašujuću primordijalnu sliku koja ukida slike kao takve; ako počnemo od Simboličkog (razmjene argumenata između trojice liječnika), dobivamo samog označitelja transformiranog u Realno besmislenog slova/formule. Nije potrebno dodati da su ta dva lika baš dva suprotna aspekta Lacanova Realnog: ponor iskonskog Zivota-Stvari i besmisleno slovo/formula (kao u Realnom suvremenih znanosti). Možda bismo tome trebali dodati i treće Realno, "Realno iluzije", Realno čistog privida, duhovne dimenzije koja prosijava našu svakodnevnu realnost. Zato postoje TRI modaliteta Realnoga, to jest trijada IRS, koja se odražava unutar poretka Realnoga, tako da imamo "realno Realno" (zastrašujuću Stvar, primordijalni objekt, kao što je Irmino grlo), "simboličko Realno" (označitelja koji je sveden na besmisleni formulu, kao formule u kvantnoj fizici, koje se više ne mogu prenijeti natrag u svakodnevno iskustvo našeg svijeta života niti se povezati s njime) i TAKOĐER "imaginarno Realno" (ono tajanstveno *je ne sais quoi*, ono nedokučivo "nešto" koje uvodi samopodjelu u običan objekt tako da ga prosijava sublimna dimenzija). Zato, ako Bogovi pripadaju Realnome, kako to kaže Lacan, onda i kršćansko Trojstvo valja tumačiti kroz prizmu toga Trojstva Realnoga: Bog Otac je "realno Realno" silovite primordijalne Stvari; Sin je "imaginarno Realno" čistog *Scheina*, "gotovo ništa" kroz koje sublimno prosijava njegovo jadno tijelo; a Sveti Duh je "simboličko Realno" zajednice vjernika.

Čuda se ipak događaju!

Homologi obrat valja učiniti i ako želimo ispravno zamisliti paradoksalni status Realnoga kao nemogućeg. Dekonstruktivističko etičko zdanje temelji se na NEMOGUĆNOSTI čina: čin se nikada ne događa, nemoguće je da se dogodi, on se uvijek odgađa, tek treba doći, uvijek postoji jaz koji razdvaja nemoguću potpunost Čina od ograničene dimenzije naše kontingentne pragmatične intervencije (na primjer, bezuvjetni etički zahtjev Drugoga od pragmatične političke intervencije kojom na taj zahtjev odgovaramo). Fantazija metafizike je upravo u tome da se nemogući čin MOŽE ili BI SE MOGAO dogoditi, da bi se i dogodio da nema neke kontingentne empirijske prepreke; zadaća dekonstruktivističke analize je zato pokazati da ono što se čini (i pogrešno smatra) kontingentnom empirijskom preprekom zapravo predstavlja proto-transcendentalno *a priori* - takve prividno kontingentne prepreke MORAJU se događati, nemogućnost je strukturalna, a ne empirijsko-kontingentna. Primjerice, iluzija antisemitizma je da su društveni antagonizmi posljedica židovske intervencije, tako da će, ako eliminiramo Zidove, nastupiti potpuno ozbiljeno, neantagonističko i skladno društvo; protiv te pogrešne percepcije kritička bi analiza trebala pokazati kako antisemitski lik Zidova predstavlja strukturalnu nemogućnost kao dio društvenog poretka.

Čini se da i Lacan savršeno odgovara toj logici: ne prikriva li iluzorna potpunost imaginarne fantazije neki strukturalni jaz i ne tvrdi li psihoanaliza da je herojsko prihvaćanje temeljnog jaza i/ili strukturalne nemogućnosti sam uvjet želje? Nije li baš to "etika Realnoga" - etika prihvaćanja Realnoga strukturalne nemogućnosti? Međutim, ono na što Lacan naposljetku cilja je baš suprotno; uzmimo za primjer ljubav. Ljubavnici obično sanjaju o tome da bi u nekoj mitskoj Drugosti ("u drugo vrijeme, na drugome mjestu") njihova ljubav dostigla potpuno ispunjenje; i nije li tu Lacanova pouka da bi se ta prepreka trebala prihvatiti kao strukturalno nužna, da NE POSTOJI "drugo mjesto" ispunjenja, da je ta Drugost upravo Drugost fantazije? NE: "Realno kao nemoguće" ovdje znači da se NEMOGUĆE IPAK DOGAĐA, da se "čuda" kao što je Ljubav (ili politička revolucija: "na neki način, revolucija je čudo", rekao je Lenjin 1921. godine) IPAK događaju. Od "nemoguće je DA se dogodi" tako prelazi-

mo na "nemoguće se DOGAĐA" - to je stvar koju je najteže prihvatiti, a ne strukturalna prepreka koja zauvijek odgađa konačno rješenje: "Zaboravili smo kako biti spremni čak i na to da se dogodi čudo."¹¹³

Zato čin u pravom smislu riječi valja suprotstaviti drugim modalitetima čina: histeričnom *acting out*, psihotičnom *passage a l'acte*, simboličkom činu. U histeričnom *acting out* subjekt u nekoj vrsti kazališne predstave inscenira kompromisno rješenje za traumu s kojom ne može izići na kraj. U psihotičnom *passage a l'acte* slijepa ulica u kojoj se subjekt nalazi toliko ga paralizira da više ne vidi izlaz - jedino što može je nasumce udarati u realno kako bi oslobodio svoju frustraciju u besmislenoj provali destruktivne energije. Simbolički se čin najbolje može opisati kao čisto formalna, autoreferencijalna gesta samopotvrđivanja vlastite subjektivne pozicije. Uzmimo situaciju političkog poraza neke inicijative radničke klase; ono što treba učiniti u tom trenutku kako bi se potvrdio vlastiti identitet baš je simbolički čin: inscenirati masovni događaj u kojemu će se izvoditi neka vrsta zajedničkog rituala (pjesma ili tome slično), događaj koji ne sadrži nikakav konkretan politički program - njegova je poruka čisto performativno potvrđivanje: "Još smo tu, vjerni našoj misiji, i prostor je još otvoren za naše buduće aktivnosti!" Film *Brassed Off* Marka Hermana bavi se odnosom između "realne" političke borbe (borbe rudara protiv zatvaranja kopa koje im prijete, a koje je opravdano u kontekstu tehnološkog napretka) i idealiziranog simboličnog izraza rudarske zajednice, sviranja u limenom orkestru. U početku se čini da su ta dva aspekta suprotna: rudarima obuzetima borbom za svoj ekonomski opstanak se stajalište "Samo je glazba bitna!" njihova starog vođe orkestra, koji umire od raka pluća, čini kao isprazno fetišizirano ustrajanje na praznoj simboličkoj formi lišenoj društvene supstancije. No, nakon što rudari izgube političku bitku, stajalište "glazba je bitna" i njihovo ustrajanje na tome da nastave svirati i sudjeluju na državnom natjecanju, pretvara se u prkosnu simboličku gestu, pravi čin potvrđivanja vjernosti vlastitoj političkoj borbi - kako kaže jedan od rudara, kada više nema nade, ostaju načela koja valja slijediti... Ukratko, simbolički se čin javlja onda kada stignemo do takva raskrižja ili, bolje rečeno, tlo kratkog spoja dviju razina, tako tla ustrajanje na praznoj formi kao takvoj (nastavit ćemo svirati u svojem lime-

nom orkestru ma što se dogodilo...) postaje znak vjernosti sadržaju (borbi protiv zatvaranja kopova, a za opstanak rudarskog načina života). - Za razliku od sva ta tri modaliteta, čin u pravom smislu riječi jedino je što restrukturira same simboličke koordinate akterove situacije: to je intervencija tijekom koje se akterov identitet radikalno mijenja.

Baš to isto vrijedi za vjerovanje: pouka romana Grahama Greenea jest da religijsko vjerovanje nije smirujuća utjeha, nego najtraumatskija stvar koju valja prihvatiti. U tome je krajnji promašaj filma *Kraj jedne ljubavi* Neila Jordana, koji uvodi dvije promjene u odnosu prema romanu Grahama Greenea, prema kojemu je snimljen: premiješta ružan madež (i njegov čudesni nestanak nakon Sarina poljupca) s ateističkog propovjednika na sina privatnog istražitelja i stapa dva lika (ateističkog propovjednika kojega Sarah posjećuje nakon šokantnog susreta s čudom, naime uspjeha njezine molbe nakon što zatekne svojeg ljubavnika mrtvog, i postarijeg katoličkog svećenika koji nastoji utješiti Mauricea, Sarina supruga koji priča cijelu priču, nakon njezine smrti) u jedan, naime u propovjednika kojeg Sarah potajno posjećuje i kojega Maurice pogrešno smatra njezinim ljubavnikom.¹¹⁴ Ta zamjena agnostičkog propovjednika svećenikom, potpuno promašuje svrhu Sarinih posjeta: u dijalektici vjere, koja je Greeneov zaštitni znak, ona ga počinje posjećivati baš zbog njegova gorljiva antiteizma: ona očajnički želi POBJEĆI od svoje vjere, od čudnog dokaza da Bog postoji, i stoga nalazi utočište kod zakletog ateiste - s predvidljivim rezultatom, naime, on ne samo da je ne uspije osloboditi njezine vjere, nego na kraju romana i sam postaje vjernik (TO je također razlog zbog kojega se čudo nestanka madeža mora dogoditi na NJEGOVU licu!). Psihoanalitički je naziv za takvo "čudo", za takav upad Realnoga koje na trenutak ukida kauzalnu mrežu našeg svakodnevnog života, dakako, trauma.

Iako tu postoji sličnost između Lacanova Realnog i ideje o "prioritetu objektivnog" koju je razvio Adorno, baš sama ta sličnost čini još opipljivijim jaz koji ih razdvaja. Adornovo je osnovno nastojanje da pomiri materijalistički "prioritet objektivnog" s idealističkim naslijedom subjektivnog "posredovanja" cjelokupne objektivne realnosti: sve što doživljavamo kao izravno-neposredno dano već je posredovano, postavljeno kroz mrežu razlika; svaka teorija koja potvrđuje naš

pristup neposrednoj realnosti, bio to fenomenološki *Wesensschau* ili empiricistička percepcija elementarnih osjetilnih podataka, pogrešna je. Istodobno, Adorno odbacuje i idealističku ideju da je svaki objektivni sadržaj postavio/proizveo subjekt - takva pozicija također fetišizira samu subjektivnost u danu neposrednost. To je razlog zbog kojega se Adorno suprotstavlja Kantovu *a priori* transcendentalnih kategorija koje posreduju naš pristup realnosti (i time sačinjavaju ono što doživljavamo kao realnost): za Adorna Kantovo transcendentalno *a priori* ne apsolutizira samo subjektivno posredovanje - ono briše vlastito povijesno posredovanje. Tablica Kantovih transcendentalnih kategorija zato nije neko pretpovijesno i "čisto" *a priori*, nego povijesno "posredovana" konceptualna mreža, to jest mreža koja je ukorijenjena u određenoj povijesnoj konstelaciji i njome uvjetovana. Kako onda trebamo misliti ZAJEDNO radikalno posredovanje cjelokupne objektivnosti i materijalistički "prioritet objektivnog"? Rješenje je u tome da je taj "prioritet" zapravo rezultat posredovanja koje je provedeno, jezgre otpora koji ne možemo doživjeti izravno, nego samo pod krinkom odsutne točke referencije zbog koje svako posredovanje naposljetku PROPADA.

Standardni je argument protiv Adornove "negativne dijalektike" prigovor zbog njezine inherentne nedosljednosti; Adornov je odgovor na to posve primjeren: postavljena kao definitivna doktrina, kao rezultat, "negativna dijalektika" doista JEST "nedosljedna" - način da je se ispravno shvati jest taj da je se zamisli kao opis procesa mišljenja (Lacanim riječima, da se uključi pozicija iskazivanja koja je u njoj sadržana). "Negativna dijalektika" označava poziciju koja sadrži vlastiti neuspjeh, to jest koja proizvodi efekt istine preko vlastita neuspjeha. Da sažmemo: netko pokušava shvatiti/zamisliti objekt mišljenja; ne uspijeva, objekt mu izmiče, i baš ti neuspjesi zaokružuju mjesto ciljanog objekta tako da njegovi obrisi postaju vidljivi. Zato smo ovdje u iskušenju uvesti lacanovski pojam "prepriječenog" subjekta (\$) i objekta kao realnog/nemogućeg: Adornovo razlikovanje između neposredno dostupne "pozitivne" objektivnosti i objektivnosti na koju se cilja u "prioritetu objektivnosti" zapravo je Lacanovo razlikovanje između (simbolički posredovane) realnosti i nemogućeg Realnog. Štoviše, ne upozorava li Adornova ideja da subjekt zadržava svoju subjektivnost samo utoliko ukoliko je "nepotpuno" subjek-

tan, ako se neka jezgra objektivnosti odupire njegovu dohvatu, na subjekt kao konstitutivno "prepriječen"?

Postoje dva izlaza iz slijepe ulice u kojoj završava Adornova "negativna dijalektika": Habermasov i Lacanov. Habermas, koji je dobro uočio Adornovu nedosljednost, njegovu autodestruktivnu kritiku Uma koja ne može objasniti samu sebe, predložio je kao rješenje pragmatično *a priori* komunikacijske normativnosti, neku vrstu Kantova regulacijskog ideala, koji je pretpostavljen u svakoj intersubjektivnoj razmjeni. Za razliku od toga, Lacan razrađuje koncept onoga što je Adorno svrstao među dijalektičke paradokse: koncept "prepriječenog" subjekta, koji postoji samo preko vlastite nemogućnosti; koncept Realnog kao inherentnog, a ne izvanjskog, ograničenja realnosti.

Bog je u detaljima

Na razini teologije taj pomak s izvanjskog na inherentno ograničenje provelo je kršćanstvo. U židovstvu Bog ostaje transcendentno, nerepresentabilno Drugo, drugim riječima, kako je Hegel s pravom istaknuo, židovstvo nije religija Sublimnog: ono ne nastoji ponuditi nadosjetilnu dimenziju obasipanjem obiljem osjetilnoga, kao što je slučaj s indijskim kipovima s desecima ruku itd., nego na čisto negativan način, odbacujući slike u potpunosti. Kršćanstvo se, međutim, odriče tog Boga Izvan Svijeta, tog Realnog iza zavjese pojava; ono priznaje da ne postoji NIŠTA iza pojavnosti - ništa OSIM nezamjetljivog X koje pretvara Krista, tog običnog čovjeka, u Boga. U APSOLUTNOJ istovjetnosti čovjeka i Boga, božansko je čisti *Schein* druge dimenzije koji prosijava Krista, to bijedno stvorenje. Samo je ovdje ikonoklazam uistinu doveden do vlastita zaključka: ono što je doista "iza slike" jest ono X koje čovjeka Krista čini Bogom. Baš u tom smislu kršćanstvo izokreće židovsku sublimaciju u radikalnu desublimaciju: ne desublimaciju u smislu jednostavne redukcije Boga na čovjeka, nego desublimaciju u smislu silaska sublimnog Izvan na razinu svakodnevice. Krist je *ready-made* Bog (Boris Groys), on je potpuno čovječan, inherentno nerazlučiv od drugih ljudi, i to baš na onaj način na koji

je u *Vrtoglavici* Judy nerazlučiva od Madeleine ili "pravi" Erhardt od imitatora u *Biti ili ne biti* - samo je ono nezamjetljivo "nešto", neka čista pojavnost koja se ne može čak niti zasnovati u nekom supstancijalnom svojstvu, ono što ga čini božanskim. TO je razlog zbog kojega je kršćanstvo religija ljubavi i komedije: kako pokazuju primjeri iz Lubitscha i Chaplina, uvijek postoji nešto komično u toj nedokučivoj različitosti koja potkopava uspostavljenu istovjetnost (Judy JEST Madeleine, Hynkel JEST židovski brijač). A ljubav ovdje valja suprotstaviti želji: želja je uvijek uhvaćena u logiku "ovo nije ono", ona cvate u jazu koji zauvijek razdvaja dobiveno zadovoljenje od traženog zadovoljenja, dok ljubav U POTPUNOSTI PRIHVACA da "ovo JEST ono" - da ta žena, sa svim svojim slabostima i običnim značajkama, JEST ta Stvar koju bezuvjetno volim; da Krist, taj bijedan čovjek, JEST živi Bog. I tu valja izbjeći fatalni nesporazum: stvar nije u tome da bismo se morali "odreći transcendencije" i potpuno prihvatiti ograničenu ljudsku osobu kao svoj objekt ljubavi, budući da je "to sve što možemo dobiti": transcendencija nije ukinuta, nego učinjena DO-STUPNOM¹¹⁵ - ona prosijava to izrazito nespretno i bijedno biće koje volim.

Krist zato nije "čovjek PLUS Bog": ono što u njemu postaje vidljivo je naprosto božanska dimenzija u čovjeku "kao takvom". Stoga "božanstvo" nije ono Najviše u čovjeku, čisto duhovna dimenzija prema kojoj svi ljudi teže, nego prije neka vrsta prepreke, nekakva "kost u grlu" - to je nešto, ono nedokučivo X, zbog čega čovjek nikada ne može potpuno postati ČOVJEKOM, istovjetnim sebi samome. Stvar nije u tome da zbog ograničenja vlastite smrtno i grešne prirode čovjek nikada ne može postati u potpunosti Bogom, nego u tome da zbog božanske iskre u sebi čovjek nikada ne može postati u potpunosti ČOVJEKOM. Krist kao čovjek = Bog jedinstven je slučaj potpune čovječnosti *fecce homo*, kako kaže Poncije Pilat svjetini koja od njega zahtijeva Kristov linč). Zato nakon njegove smrti nema mjesta za bilo kakvoga Boga Izvan Svijeta: sve što preostaje jest Sveti Duh, zajednica vjernika na koju prelazi Kristova nedokučiva aura nakon što je lišena svojeg utjelovljenja (ili, da se izrazimo Freudovim riječima, nakon što se više ne može *anlehn* na Kristovo tijelo, na isti onaj način na koji se za Freuda nagon koji teži prema bezuvjetnom

zadovoljenju uvijek nužno "oslanja" na neki konkretni, kontingentni materijalni objekt, koji služi kao izvor njegova zadovoljenja).

Ovo tumačenje ima radikalne posljedice na ideju o životu nakon smrti. Cesto isticana enigmatska pogreška u židovstvu tiče se života nakon smrti: njegovi sveti tekstovi NIKADA ga ne spominju - tu imamo religiju koja naizgled odbacuje temeljnu značajku onoga što se od religije očekuje, naime da nam pruži utjehu obećavajući nam sretan život nakon smrti. I ključno je odbaciti kao drugorazredno lažiranje svaku ideju da se kršćanstvo VRACA na tradiciju života nakon smrti (pojedincima će suditi Bog, a zatim će otići u pakao ili u raj). Kako je, među ostalima, već istaknuo Kant, takvo poimanje kršćanstva, koje podrazumijeva pravednu plaću za naša djela, svodi ga na samo još jednu religiju moralne odgovornosti, to jest pravedne nagrade ili kazne za naša djela. Ako Svetoga Duha zamislimo dovoljno radikalno, u kršćanskom zdanju jednostavno NEMA MJESTA za život nakon smrti.

Drugim riječima, tragediju i komediju valja također razlikovati na osnovici suprotnosti između želje i nagona. Kako ističe Lacan u svojem cjelokupnom učenju, ne samo da je želja inherentno "tragična" (osuđena na konačni neuspjeh), nego je sama tragedija (u svim klasičnim slučajevima, od Edipa i Antigone preko Hamleta do Claudelove Coufontaineu-trilogije) naposljetku uvijek tragedija želje. Za razliku od toga, nagon je inherentno KOMIČAN po svojem "zatvaranju omče" i ukidanju jaza želje, po svojoj potvrdi podudarnosti pa čak i istovjetnosti sublimnog i svakodnevnog objekta. Naravno, jaz ostaje u nagonu pod krinkom udaljenosti između njegove svrhe - zadovoljenja - i njegova cilja - objekta na koji se "naslanja" (baš je zbog tog jaza nagon zauvijek osuđen na kružno kretanje); no, taj jaz ne otvara beskrajnu metonimiju želje, nego podupire zatvorenu omču (ili potku) nagona. U Kafkinu *Umjetniku gladovanja*, umirući umjetnik pred kraj beskonačnog procesa gladovanja otkriva svoju tajnu:

"Ja moram gladovati, ne preostaje mi ništa drugo', reče umjetnik gladovanja. 'Ma vidi ti to', reče nadglednik, 'a zašto ti ništa drugo ne preostaje?' 'Zato što', reče umjetnik gladovanja podigavši malo glavicu i napučivši usne kao na poljubac, govoreći ravno u nadglednikovo uho kako se nijedan slog ne bi izgubio, 'nisam uspio naći nikakvo jelo koje bi mi prijalo. Da sam ga pronašao, vjeruj mi, ne bih

uopće oklijevao, pretrpao bih se kao ti ili bilo tko drugi.' Bile su to njegove posljednje riječi..."¹¹⁶

Ono što ovdje upada u oči jest kontrast prema Kafkinu najpoznatijem tekstu, "Pred zakonom" iz *Procesa*, u kojemu pred kraj života koji je proveo čekajući ispred Vrata Zakona, vratar također šapne u uho umirućeg čovjeka tajnu Vrata (ona su načinjena samo za njega te će se nakon njegove smrti zatvoriti): dok je u *Umjetniku gladovanja* sam umirući čovjek taj koji otkriva tajnu svojem čuvaru-nadgledniku, u *Procesu* čuvar-nadglednik otkriva tajnu umirućem čovjeku. Odakle ta suprotnost ako se u oba slučaja tajna koja se otkriva na kraju odnosi na određenu Prazninu (nedostatak odgovarajuće hrane, nema ništa iza vrata)? Umjetnik gladovanja predstavlja nagon u najčišćem obliku: on utjelovljuje Lacanovo razlikovanje između "ne-jedenja" i "jedenja Ničega", time što gladije, što odbija svaki ponuđeni objekt-hranu zato što "to nije to", on jede samo Ništa, prazninu koja pokreće želju - on neprestano kruži oko središnje praznine. Čovjek sa sela je, međutim, histerik čija je želja opsjednuta Tajnom (Stvari) Iza Vrata. Tako nasuprot prvom i pogrešnom dojmu Kafkin umjetnik gladovanja NIJE anoreksičan: anoreksija je jedan od suvremenih oblika histerije (klasična freudovska histerija reagira na tradicionalni lik patijarhalnog gospodara, dok anoreksija reagira na vladavinu stručnog znanja).

Ključna razlika koju ovdje valja imati na umu može se ilustrirati (prividnom) suprotnošću religiji, naime intenzivnim seksualnim doživljajem. Erotizacija se oslanja na inverziju-u-sebe kretanja koje je usmjereno prema nekom izvanjskom cilju: samo kretanje pretvara se u vlastiti cilj. (Kada umjesto da samo nježno stisnem ruku koju mi je ponudila voljena osoba, ja tu ruku ne puštam i stalno je stišćem, moja će aktivnost biti automatski doživljena kao - dobrodošla ili možda nametljiva i nedobrodošla - erotizacija: ono što činim jest to da mijenjam aktivnost usmjerenu prema cilju u svrhu-po-sebi.) U tome je razlika između cilja i svrhe nagona: primjerice, kod oralnog nagona cilj može biti utaživanje gladi, ali njegova je svrha zadovoljstvo koje pruža samo jelo (sisanje, gutanje). Ta dva zadovoljenja možemo zamisliti kao potpuno odvojena: kada me u bolnici hrane intravenozno, moja je glad zadovoljena, ali ne i moj oralni nagon; za razliku od

toga, kada malo dijete ritmički siše onoga tko ga tješi, jedino zadovoljenje koje dobiva je zadovoljenje nagona. Taj jaz koji razdvaja svrhu od cilja "ovjekovječuje" nagon pretvarajući jednostavno instinktivno kretanje, koje doživljava smirenje kada dosegne svoj cilj (na primjer, pun želudac), u proces koji je uhvaćen u vlastitu omču i ustraje na tome da se neprekidno ponavlja. Ključna značajka koju ovdje moramo istaknuti jest da se ta inverzija ne može formulirati u kontekstu primordijalnog manjka i niza mentonimičkih objekata koji pokušavaju (i naposljetku ne uspijevaju) ispuniti njegovu prazninu. Kada erotizirano tijelo mojeg partnera/partnerice počinje funkcionirati kao objekt oko kojega nagon kruži, to NE znači da je njegovo/njezino obično ("patološko" u kantovskom smislu riječi) tijelo od krvi i mesa "transsupstantivirano" u kontingentno utjelovljenje sublimne nemoguće Stvari te da zauzima (dopunjava) njezino prazno mjesto. Uzmimo jedan neposredan i "vulgaran" primjer: kada je (heteroseksualan muški) ljubavnik fasciniran partneričinom vaginom i "nikad mu je nije dosta" te je sklon tome da ne samo da u nju prodire, nego i da je istražuje i miluje na sve moguće načine, stvar NIJE u tome da je u nekoj vrsti lažnog kratkog spoja zamijenio komad kože, dlake i mesa za samu Stvar - vagina njegove ljubavnice je u svojoj materijalnosti "sama stvar", a ne spektralna pojavnost druge dimenzije, a ono što je čini "beskrajno" poželjnim objektom, u čiju se "tajnu" nikada ne može potpuno prodrijeti, jest njezina ne-istovjetnost sa samom sobom, to jest način na koji nikada nije neposredno "ona sama".¹¹⁷ Jaz koji "ovjekovječuje" nagon i pretvara ga u beskonačno repetitivno kružno kretanje oko objekta nije jaz koji razdvaja prazninu Stvari od njezinih kontingentnih utjelovljenja, nego jaz koji razdvaja sam "patološki" objekt OD NJEGA SAMOGA i to na isti onaj način kao što Krist, kako smo upravo vidjeli, nije kontingentno materijalno ("patološko") utjelovljenje nadosjetilnog Boga: njegova "božanska" dimenzija svedena je na auru čistog *Scheina*.

U tome je problem s izvanrednim kantovskim tumačenjem Lacana u knjizi Bernarda Baasa *Od Stvari do objekta*,¹¹⁸ tom herojskom pokušaju da se zajedno misle kantovsko "transcendentalno" tumačenje Lacana i problematika pred-subjektivnog nagona, tog opskurnog procesa tijekom kojega živo tijelo "eksplodira" u samo-osjetilni organizam koji je istodobno unutar i izvan sebe (dio je objektivnog

okružja u kojemu postoji kao objekt, ali istodobno sadrži svijet u svojem vidokrugu). Tako se susrećemo s onime što Lacan naziva misterioznim "udvajanjem / *la doublure* /"¹¹⁹ živog tijela: uvodi se jaz, distancija, i to jaz koji podrazumijeva paradoksalnu topologiju Moebijeve vrpce ili Kleinove boce.¹²⁰ Upravo u tom "udvajanju", koje još nije subjektivna reduplikacija karakteristična za autorefleksiju i/ili samosvijest, Lacan razlučuje temeljnu strukturu "akefalnog" nagona, za koji je najbolja metafora par usana koje ljube same sebe. Misteriozni je međustatus nagona u činjenici da se, iako se JOŠ NE radi o objektu koji je podređen simboličkom Zakonu i osuđen na vječitu potragu za primordijalnim izgubljenim objektom ("Stvari") koji već nedostaje u realnosti, isto tako VIŠE NE radi o neposrednoj samozatvorenosti biološkog organizma s pozicije "pukog (biološkog) života", nego tu već postoji određeni višak, ono neko "previše", ovisnost o suvišku koja se više ne može držati u sebi - što je "nagon" ako ne ime za ekscisivni "pritisak" koji remeti čisto biološki ritam života. Eric Santner veže taj višak uz staru Heraklitovu formulu *hen diapheron heauto*, na koju se Platon poziva u svojem *Simpoziju* i koju Holderlin u *Hiperionu* prevodi kao *das Eine in sich Unterscheidende* - u sebi razlikujuće jedno.¹²¹ Kako ističe Santner, kada Holderlin zastupa tu formulu kao samu definiciju ljepote, stvar nije u tome da umjetnici pomiruju suprotnosti i tenzije u estetskom Totalitetu skladne Cjeline, nego upravo obratno, da izgrađuju mjesto na kojemu ljudi mogu ekstatično percipirati traumatski višak oko kojega se vrti njihov život. Prema istoj logici, Santner predlaže novo tumačenje poznatih Holderlinovih stihova iz ode "Andenken": Was bleibet aber, stiften die Dichter / "Ali pjesnici daju ono što ostaje". Standardno tumačenje je dakako ono da su pjesnici nakon događaja sposobni percipirati situaciju sa zrele pozicije nakon gotove činjenice, odnosno sa sigurne distancije nakon što postane jasno povijesno značenje događaja. Ali što ako u ostatku samom, koji je Schelling nazvao "nedjeljivim ostatkom", preostaje ono što VIRI iz organske Cjeline, višak koji se ne može uključiti/integrirati u društvenopovijesni Totalitet, tako da poezija ne pruža skladnu i potpunu sliku o nekom razdoblju, nego izražava ono što to razdoblje NIJE BILO SPOSOBNO uključiti u svoju priču/priče? Činjenica da izvorna formula (*ben diapheron heauto*) potječe od Heraklita trebala bi privući našu pozornost: treba je tu-

mačiti "anakronistički" i "uz dlaku", dakle NE u njezinu izvornom, pred-sokratovskom smislu sklada Svega, koji proizlazi iz same borbe i napetosti između njegovih dijelova, nego kao usredotočenu na onaj višak koji sprečava Jedno da se ikada pretvori u skladno Sve. To je kao da se na Heraklitove riječi gleda kao na fragment koji upozorava na budućnost: samo "anakronistično" tumačenje iz budućnosti može razlučiti njegovo pravo značenje.

Kako onda Baas može spojiti takvo poimanje nagona i svoje ranije briljantno kantovsko tumačenje Lacana, koje ističe strukturalnu homologiju između freudovsko-lacanovaške Stvari i Kantove noumen-ske Stvari-po-sebi: Stvar nije ništa drugo do vlastiti manjak, neuhvatljiva prikaza izgubljenog primordijalnog objekta želje koji je proizveo simbolički Zakon/Zabrana, dok je *l'objet petit a* Lacanova "transcendentalna shema" koja posreduje između apriorne praznine nemoguće Stvari i empirijskih objekata koji nam pržaju (ne)ugodu - *objets a* su empirijski objekti koji su kontingentno uzdignuti na položaj Stvari, tako da počinju funkcionirati kao utjelovljenja nemoguće Stvari?¹²² Baasovo rješenje je predvidljivo: u samozatvorenom kruženju nagon postiže svoju svrhu tako što uvijek iznova premašuje svoj cilj, što znači da kruži oko središnje Praznine, a ta Praznina je Praznina nemoguće/realne Stvari, zabranjena/izgubljena nakon što se pojavi subjekt ulaskom u simbolički poredak... Tu bi, međutim, valjalo ustrajati na tome da se "udvajanje", topološka torzija koja dovodi do "viška" života koji nazivamo "nagonom", NE MOŽE poistovjetiti sa simboličkim Zakonom koji zabranjuje nemoguću majčinsku Realnu Stvar (niti se na njemu zasnivati): jaz koji otvara to "udvajanje" NIJE praznina Stvari koju zabranjuje simbolički Zakon. Gotovo smo u iskušenju reći da je krajnja funkcija simboličkog Zakona ta da nam omogući da IZBJEGNEMO paralizirajuću slijepu ulicu nagona - simbolički je Zakon već reakcija na određenu inherentnu zapreku zbog koje se životinjski instinkt na neki način "blokira" i eksplodira u ekscitativnom i repetitivnom kretanju, on omogućuje subjektu da magično pretvori to repetitivno kretanje, koje blokira subjekt zajedno s uzrokom-objektom nagona (i za nj), u vječitu otvorenu potragu za (izgubljenim/zabranjenim) objektom želje. Da postavimo to malo drugačije: iako Baas ima pravo kada ustraje na tome da se "udvajanje" nagona uvijek događa unutar poretka označitelja, on prebrzo poisto-

vjećuje označitelja sa simboličkim poretkom zasnovanim na Zakonu/Zabrani: ono što je Lacan nastojao razraditi u posljednja dva desetljeća svojeg poučavanja baš je status označitelja koji još nije sadržan u simboličkom Zakonu/Zabrani. Ta razlika nije nigdje tako jasna kao u slučaju sublimacije (ako slijedimo Lacana u definiciji sublimacije kao uzdizanja (empirijskog) objekta na položaj Stvari¹²³): nagon NE "uzdiže (empirijski) objekt na položaj Stvari" - nego izabire svoj objekt kao objekt koji u sebi sadrži cirkularnu strukturu kruženja oko praznine.

Svi znamo uzrečicu "vrag je u detaljima" - što znači da, kad sklapamo neki sporazum, moramo obratiti pozornost na specifikacije i uvjete pisane malim slovima negdje na dnu stranice, budući da mogu sadržavati neugodna iznenađenja i u praksi čak poništiti ono što sporazum nudi. No, vrijedi li ta uzrečica i za teologiju? Je li Bog stvarno uočljiv u cjelokupnom skladu univerzuma dok vrag čuči u malim značajkama koje, iako iz globalne perspektive djeluju neznatno, mogu za nas, pojedince, značiti užasnu patnju? Barem što se tiče kršćanstva, dolazimo u iskušenje da izokrenemo tu formulu: Bog je u detaljima - u svoj toj grubosti i ravnodušnosti univerzuma razabiremo božansku dimenziju u jedva zamjetljivim detaljima - ljubaznom osmi-jehu ili pak neočekivanoj pomoći koju nam netko pruži... Torinsko platno, koje navodno nosi fotografski otisak Kristova lika, možda je krajnji slučaj takva "božanskog detalja", "mrvice realnoga" - a žestoke debate koje se o njemu vode spadaju u trijadu IRS: Imaginarno (Je li slika koja se ondje vidi vjerna reprodukcija Kristova lika?), Realno (Iz kojega doba potječe materijal? Je li testiranje koje je pokazalo da je tkanina istkana u 14. stoljeću mjerodavno?) i Simboličko (Priča o složenoj povijesti platna kroz stoljeća). Pravi je problem, međutim, u potencijalnim katastrofalnim posljedicama za samu Crkvu u slučaju da testiranja opet pokažu da je platno autentično (vremenom i mjestom odgovara Kristu): na njemu postoje tragovi "Kristove" krvi i neki biokemičari već rade na njegovoj DNK - pa što će ta DNK reći o Kristovu OCU (da ne govorimo o izgledima za KLONIRANJE Krista)?

No, ne pokazuje li ta određena doza autodistancije živog bića u koje se taj višak upisuje, taj jaz ili reduplikacija života u "svakodnevn-

ni" život i spektralni "nemrtvi" život, strukturu onoga što je Marx opisao kao "fetišizam robe" - običan objekt poprima auru te kroz njega počinje prosijavati neka druga, bestjelesna dimenzija? Kako ističe i sam Lacan,¹²⁴ odgovor je na to da se fetišizam robe i sam hrani strukturom "imanentne transcendencije" koja pripada nagonu kao takvom: u određenim društvenim uvjetima proizvodi ljudskog rada mobiliziraju tu funkciju te se javljaju kao univerzum robe. Sto se tiče Kristova lika, ta nam referencija na univerzum robe također omogućuje da reaktualiziramo Marxovu staru ideju da je Krist za ljude kao novac - obična roba: isto kao što novac kao univerzalni ekvivalent izravno utjelovljuje/poprima višak ("Vrijednost") koji neki objekt čini robom, tako Krist izravno utjelovljuje/poprima višak koji ljudsku životinju čini pravim ljudskim bićem. Tako se u oba slučaja univerzalni ekvivalent zamjenjuje/daje za sve druge viškove - isto kao što je novac roba "kao takva", Krist je čovjek "kao takav"; isto kao što univerzalni ekvivalent treba biti roba koja je lišena svake upotrebne vrijednosti, Krist je preuzeo višak grijeha SVIH ljudi baš utoliko što je bio Čist, bez viška, jednostavnost sama.

Želimo li rasvijetliti elementarnu strukturu toga viška, najbolje je da se obratimo Jonathanu Learu, koji daje snažnu kritiku freudovskog "nagona smrti": Freud hipostazira u pozitivno teleološko načelo čisto negativnu činjenicu raskida i prekida koji se ne mogu izravno sažeti/integrirati u "normalnu", teleološki usmjerenu mentalnu ekonomiju, umjesto da prihvati činjenicu čisto kontingentnih prekida, koji ometaju teleološko funkcioniranje ljudske psihe, on izmišlja višu pozitivnu tendenciju/načelo koje je za te prekide odgovorno ("nagon smrti").¹²⁵ Lear optužuje Lacana za istu reifikacijsku pozitivizaciju jaza/prekida u pozitivno "Iznad" u pogledu ideje o Stvari kao onome Iznad, nedohvatljivoj tvrdoj jezgri Realnoga, oko koje kruže označitelji. Umjesto da prihvati da uvijek postoji neki ostatak koji se ne može objasniti u sklopu "načela" koja upravljaju mentalnim životom, Freud izmišlja više načelo koje bi doista trebalo obuhvatiti cjelokupan mentalni život. U fino razrađenoj paraleli između Aristotela i Freuda, preuzimajući termin od Laplanchea, Lear specificira tu operaciju kao uvođenje "enigmatskog označitelja": Freudov "nagon smrti" nije pozitivan koncept s nekim specifičnim sadržajem, nego puko obećanje neke nespecificirane spoznaje, oznaka za zavodljivu misteriju,

za entitet koji naizgled objašnjava pojave koje valja objasniti, iako nitko ne zna što on zapravo znači.

Je li Lacan tu doista kriv? Nije li operacija "enigmatskog označitelja", kakvu opisuje Lear, zapravo operacija Gospodara-Označitelja, univerzalnosti i njezine konstitutivne iznimke? Lacan ne samo da je svjestan zamke "supstancijalizacije" prekida u neko Iznad - on je i razvio "žensku" logiku Ne-Svega kako bi se baš suprotstavio toj logici univerzalnosti i njezine iznimke. Da sažmemo, ono što Lear naziva "raskidom" jest prostor onoga što Lacan naziva činom, prekid u simboličkom narativnom kontinuumu, "mogućnost novih mogućnosti", kako to kaže Lear, a elementarna "muška" operacija je upravo ona brisanja te dimenzije čina. Ovdje je ključan Learov prikaz Freudova raskida s aristotelovskom etikom. Aristotel postavlja sreću kao cilj života - no, to je već REFLEKSIVNO stajalište (prema Sokratu), budući da se u predfilozofskoj uronjenosti u vlastiti svijet života ne može pojaviti pitanje o smislu i/ili cilju života "kao takvog", u cijelosti. Što znači da, ako želimo odgovoriti na to pitanje, pozabaviti se životom kao Cjelinom, moramo uvesti iznimku, element koji više ne spada u "normalan" život - kod Aristotela je to dakako čista Teorija kao najviša samozadovoljavajuća aktivnost, koja je za nas smrtnike ipak naposljetku nedohvatljiva, budući da se njome mogu baviti samo bog ili bogovi. Upravo u trenutku kada filozof pokušava zamisliti što bi značilo živjeti sretan život, on time proizvodi strani višak zbog kojega život više ne može biti sadržan u sebi... Ono što Lear (iznova) otkriva na vlastiti način jest Lacanova paradoksalna logika ne-Svega: svaka se totalizacija nužno oslanja na nekog praznog Gospodara-Označitelja, koji obilježava njezinu konstitutivnu iznimku. Prema tome, ne nudi li Lacanova logika ne-Svega zapravo formulu za ono što Lear naziva "životom s ostatkom", budući da odustaje od pokušaja da sažme ostatak pridružujući ga Gospodaru-Označitelju, time ga "resupstancijalizirajući", te prihvaća da se krećemo unutar područja koje nikada ne može biti totalizirano?

Život tako gubi svoj tautološki, samozadovoljavajući dokaz: on sadrži višak koji remeti njegov uravnoteženi tijek. Što to znači? Premisa teorije o društvu rizika i globalnoj refleksivizaciji jest da danas možemo biti "ovisni" o bilo čemu - ne samo o alkoholu ili drogama,

nego i o hrani, cigaretama, seksu, radu... Ta univerzalizacija ovisnosti upozorava na današnju radikalnu nesigurnost bilo kakve subjektivne pozicije: ne postoje čvrsti, unaprijed određeni obrasci, sve se mora iznova i ponovno dogovoriti. I tako sve do samoubojstva. Albert Camus u svojem - inače beznadno zastarjelom - *Mitu o Sizifu* s pravom ističe da je samoubojstvo jedini pravi filozofski problem - no, KADA ono to postaje? Samo u modernom, refleksivnom društvu, kada život više "ne ide sam od sebe" kao "neobilježena" značajka (da upotrijebimo termin koji je iskovao Roman Jakobson), nego je "obilježen" te se mora posebno motivirati (zbog čega eutanazija postaje prihvatljivom). Prije moderniteta samoubojstvo je bilo samo znak nekog patološkog poremećaja, očajanja, nesreće. No, s refleksivizacijom je samoubojstvo postalo egzistencijalan čin, ishod čiste odluke, nesvodiv na objektivnu patnju ili fizičku patologiju. To je druga strana Durkheimova svođenja samoubojstva na društvenu činjenicu koja se može kvantificirati i predvidjeti: ta dva poteza, objektivizacija/kvantifikacija samoubojstva i njegova transformacija u čisti egzistencijalni način, usko su povezana. Zato taj gubitak spontane sklonosti življenju ukratko znači to da sam život postaje objekt ovisnosti,¹²⁶ koji je obilježen/okaljan viškom i sadrži "ostatak" koji više ne odgovara jednostavnom životnom procesu. "Živjeti" više ne znači samo slijediti uravnotežen proces reprodukcije, nego "strastveno prionuti" ili se zalijepiti uz neki višak, neku jezgru Realnog, čija je uloga proturječna: ona uvodi aspekt fiksnosti ili "fiksacije" u životni proces - čovjek je naposljetku životinja čiji je život poremećen zbog ekscesivne fiksnosti na neku traumatsku stvar.

U jednom od svojih (neobjavljenih) seminara Jacques-Alain Miller govori o neugodnom laboratorijskom pokusu sa štakorima: u sklopu labirinta željeni je objekt (komad dobre hrane ili seksualni partner) najprije postavljen tako da je štakoru lako dostupan; zatim se sklop mijenja tako da štakor vidi željeni objekt pa zna gdje je, ali ne može do njega doprijeti; u zamjenu za to, kao neku vrstu utješne nagrade, dobiva slične objekte manje vrijednosti, koji su mu lako dostupni - kako štakor na to reagira? Neko će vrijeme pokušavati pronaći put do "pravog" objekta; zatim, kada se uvjeri u to da je taj objekt definitivno izvan njegova dosega, štakor će ga se odreći i zadovoljiti se nekim od lošijih, zamjenskih objekata - ukratko, postupit će kao "ra-

zuman" subjekt u utilitarizmu. Tek sada, međutim, počinje pravi pokus: znanstvenici su kirurški operirali štakora, nešto petljali po njegovu mozgu, tretirali ga laserskim zrakama i radili druge stvari o kojima je, kako to Miller delikatno kaže, bolje ništa ne znati. I što se dogodilo kada je štakor ponovno pušten u labirint, onaj u kojemu je "pravi" objekt nedostupan? Štakor je ustrajao: nikada se nije potpuno pomirio s gubitkom "pravog" objekta niti se zadovoljio nekim od lošijih, zamjenskih objekata, nego se stalno vraćao onom prvom, pokušavajući ga dosegnuti. Ukratko, štakor se na neki način humanizirao, ušao je u tragičan "ljudski" odnos prema nedostižnom apsolutnom objektu koji zbog same svoje nedostižnosti zauvijek pobuđuje našu želju. (Miller naravno cilja na to da je ta kvazihumanizacija štakora rezultat njegova biološkog osakaćenja: nesretni se štakor počeo ponašati kao što se ljudsko biće ponaša prema svojem objektu želje, i to nakon što mu je mozak izmesaren i osakaćen "neprirodnom" kirurškom intervencijom.) Istodobno, upravo ta "konzervativna" fiksacija gura čovjeka u neprekidno obnavljanje, budući da nikada ne može potpuno integrirati taj višak u svoj životni proces. Tako možemo vidjeti zbog čega se Freud poslužio terminom "nagon smrti": pouka psihoanalize je da ljudi nisu samo živi, nego su opsjednuti čudnim nagonom da uživaju u životu iznad običnog slijeda stvari - a "smrt" predstavlja zapravo dimenziju iznad "običnog" biološkog života.

Ljudski život nikada nije "samo život", nego ga uvijek potiče višak života, koji se u pojavnim smislu javlja kao paradoksalna rana koja nas čini "nemrtvima", koja nas sprečava da umremo (osim Tristanove i Amfortasove rane u Wagnerovu *Tristanu i Parsifalu*, ultimativni se lik te rane može naći u Kafkinu *Seoskom liječniku*): kada se ta rana zaliječi, junak može na miru umrijeti. Istodobno, kako to s pravom kaže Jonathan Lear, likovi Idealnog Života iznad svakodnevnih životnih rutine (kao aristotelovska kontemplacija) redom su implicitne zamjene za smrt: jedini način da se izravno dođe do viška života jest opet taj da se umre. Temeljni kršćanski uvid je kombinacija tih dvaju oprečnih aspekata istog paradoksa: oslobađanje od rane, njezino zaliječenje, naposljetku je isto što i potpuno i izravno poistovjećivanje s njome - to je dvoznačnost upisana u Kristov lik. On predstavlja višak života, "nemrtvi" suvišak koji ustraje u ciklusu stvaranja i raspadanja: "Ja dođoh da život imaju, u izobilju da ga imaju." *lv*

10,10) Međutim, nije li ta žrtva istodobno brisanje toga viška? Priča o (Adamovu) Padu očito je priča o tome kako je ljudska životinja preuzela višak Života koji je čini ljudskom - "raj" je naziv za život oslobođen tereta tog uznemiravajućeg viška. Iz ljubavi prema ljudima Krist zato dragovoljno prihvaća, preuzima na sebe višak ("grieh") koji je opteretio čovječanstvo.

Ima li, prema tome, Nietzsche pravo kada tvrdi da je Krist bio jedini pravi kršćanin? Uzimajući na sebe sve grijeha i plaćajući zatim za njih vlastitom smrću, Krist otvara prostor za iskupljeno čovječanstvo - no, njegovom smrću ljudi nisu izravno iskupljeni, nego im je dana MOGUĆNOST iskupljenja, oslobađanja od viška. Ta je razlika ključna: Krist NE obavlja našu zadaću umjesto nas, on ne plaća naš dug, on nam "samo" DAJE PRILIKU - svojom smrću potvrđuje NAŠU slobodu i odgovornost, to jest "samo" otvara mogućnost za to da sami sebe iskupimo "skokom u vjeru", to jest izborom da "živimo u Kristu" - preko *imitatio Christi* PONAVLJAMO Kristovu gestu te dragovoljno preuzimamo višak Života umjesto da ga projiciramo na neki lik Drugoga. (Stavili smo "samo" u navodnike, budući da definicija slobode, kao što je bilo jasno već Kierkegaardu, jest da je mogućnost veća od ozbiljenosti: dajući nam prigodu da se iskupimo, Krist definitivno čini više nego da nas je izravno iskupio.)

IV. "OČE, ZAŠTO SI ME OSTAVIO?"

Svaki veliki prijelom u povijesti Zapada možemo zamisliti kao neku vrstu "iskopčavanja": grčko filozofsko čuđenje "iskopčava" iz uronjenosti u mitski univerzum; židovstvo "iskopčava" iz politeističkog uživanja; kršćanstvo "iskopčava" čovjeka iz njegove supstancijalne zajednice. Tu se postavlja veliko pitanje: kako su ta tri iskopčavanja međusobno povezana? Posljedice se osjećaju do u detalje povijesti filozofije: prisjetimo se potpune odsutnosti referencija na židovstvo kao različito od kršćanstva i još konkretnije na Spinozu u Heideggerovu opusu.¹²⁷ Čemu ta odsutnost? Možda je ključ u prijelazu s Heideggera I. (*Bitak i vrijeme*) na Heideggera II. (epohalna historičnost Bitka). Počnimo od knjige *Bitak i vrijeme*: njezin drugi dio na neki način PONAVLJA prvi, ponovno provodeći analizu tubitka na radikalnijoj razini. Nije čudo da Hubert Dreyfuss, Richard Rorty i drugi pristaše "pragmatičnog" čitanja Heideggera stavljaju naglasak na prvi dio: prvi se dio usredotočuje na "bitak-u-svijetu", na uronjenost tubitka u njegov svijet života, gdje susreće stvari koje su "pri ruci", a zatim prikazuje druge načine odnošenja prema stvarima kao nešto što proizlazi iz manjkavosti naše uronjenosti u svijet života: kada neko oruđe ne funkcionira kako treba, zauzimamo distanciju i pitamo se što ne valja, tretirajući ga kao dani objekt. U drugom dijelu, međutim, perspektiva kao da je izokrenuta: uronjenost u svijet života kao takav nije izvorna činjenica, nego se smatra sekundarnom u odnosu prema ponoru "bačenosti" tubitka, koji se doživljava u kontekstu tjeskobe

što raskriva tubitku njegovu konstitutivnu ništavnost i krivnju/odgovornost - naposljetku iz toga ponora bježimo u aktivnu uronjenost u svijet, gdje uvijek imamo "što raditi".

No, to ponavljanje nije cijela priča - upotpunjavaju je posljednje stranice *Bitka i vremena*, na kojima Heidegger ponovno prelazi na drugačiju razinu, nastojeći razraditi prijelaz iz historičnosti tubitka u kolektivnu povijest naroda, koristeći se idejama kao što su izbor heroja i to da narod (ali ne i pojedinac) prihvaća vlastitu sudbinu činom odlučnog otvaranja. Problem s *Bitkom i vremenom* nije taj što je knjiga nedovršena, nego što je PREDUGAČKA i sadrži taj višak, koji je na neki način suvišan i ne pristaje ostatku knjige - Heideggerov problem nakon *Bitka i vremena* nije bio kako dovršiti knjigu, nego kako se riješiti viška na njezinu kraju, kako ga smjestiti, naći za nje ga primjereno mjesto. Krajem dvadesetih godina očajnički je tražio put u sklopu onoga što se naposljetku ne može označiti drugačije nego Kantov transcendentni obzor, igrajući se neko vrijeme mislju da se pozove na Kantov transcendentni shematizam moralnog Zakona kao osnovu za pravilno razumijevanje *Bitka i vremena*}¹⁸ Nas intrigira bi li Heidegger, da je ustrajao u tom smjeru i išao njime do kraja, otvorio mjesto u svojem teorijskom zdanju za temeljno židovsko-kršćansko iskustvo ljudske biti zasnovane na traumatskom susretu s radikalnom Drugošću, te za ideju da to božansko Drugo i samo treba čovjeka i ljudskost kao mjesto vlastite objave? Kada je sredinom tridesetih godina Heidegger odabrao ono što su mnogi kritičari, uključujući Philippea Lacoue-Labarthea,¹²⁹ odbacili kao njegovo estetsko-političko poimanje zajednice (polis kao mjesto zajedničkog života), bila je to gesta PORAZA. U uskoj vezi s tom estetizacijom politike je i Heideggerovo ponovno upisivanje nedokučiva viška povijesti u ideju herojskog čina: višak je naposljetku ekscesivno-monstruoza gesta heroja koji zasniva novi polis... Zato i to daje odgovor na pitanje zašto je referencija na židovsko iskustvo potpuno odsutna iz Heideggerove misli: mjesto za to iskustvo je IZMEĐU Heideggera I. i Heideggera II., to jest ono bi se otvorilo da je Heidegger išao do kraja "transcendentnim" putem *Bitka i vremena*.

U svojem glasovitom određenju početaka zapadne filozofije Heidegger veliča Sokrata kao "najčišćeg mislioca Zapada", koji baš zato

"nije napisao ništa". Što se tiče "povjetarca" povlačenja Bitka, koji nas privlači svojim povlačenjem, on "nije učinio ništa drugo nego se smjestio u tom povjetarcu, u toj struji, i tu se održao", tako da su veliki filozofi nakon Sokrata bili naposljetku bjegunci, koji se ponašaju "kao oni ljudi koji trče u sklonište pri svakom povjetarcu koji je za njih prejak".¹³⁰ Da se poslužimo Lacanovom terminologijom, taj je "povjetarac" povlačenja onaj jaz u velikom Drugom, tako da je Sokrat bio jedini koji se održao u tom jazu, koji je poslužio kao zamjena za taj jaz, koji je za svoje sugovornike predstavljao taj jaz, zauzima njegovo mjesto. Svi su kasniji filozofi skrivali taj jaz nudeći zatvoreno ontološko zdanje. Nije li onda Lacan imao pravo kada je na seminaru o Transferenciji zamislio Sokratovu poziciju kao poziciju analitičara, koji također zauzima mjesto onoga *objet petit a*, manjka velikog Drugog?¹³¹ Ne predstavlja li Sokrat eks-timnu jezgru filozofije, ne-filozofsku poziciju analitičara koji rada filozofiju iako ga nužno ometa njezin razvoj? Ovdje je ključno to što Heidegger definira Sokrata u čisto strukturalnom okviru: ono što je bitno jest strukturalno mjesto (nedosljednosti Drugoga) koje on zauzima, na kojemu ustraje, a ne pozitivan sadržaj njegova učenja. Zato kada Heidegger ističe da Sokrat "nije napisao ništa", tu naglasak nije na pisanju kao suprotnosti čistom govoru, nego na odsutnosti "djela", sustavnog izlaganja nekog nauka - "Sokrat" označava samo određenu POZICIJU iskazivanja i to onu "iskopčavanja" iz zajednice, koju je platio životom, a ne skup propozicija.

Vjera bez vjerovanja

Krenimo, dakle, od židovstva kao prijelomne točke. Prvo i osnovno, radi se o promijenjenom statusu vjere. Octave Mannoni je u eseju "Ja to dobro znam, ali ipak..."¹³² razradio razliku između "vjere (*foi*)" i "vjerovanja (*croyance*)": kada kažem: "Vjerujem u tebe", uspostavljam simbolički pakt između nas dvoje, sporazum koji nas veže, dimenziju koja je odsutna u jednostavnom "vjerovanju u..." (duhove itd.). Što se tiče drevnih Zidova, oni su imali VJEROVANJE u mnoge bogove i duhove, ali ono što je od njih tražio Jahve bilo je da imaju

VJERU samo u Njega, da poštuju simbolički pakt između židovskog naroda i Boga koji ga je izabrao. Možemo vjerovati u duhove, a da to ne bude vjera, to jest, da im ne vjerujemo (smatrajući ih prijetvornima i zlima, ne osjećajući se vezanima za njih bilo kakvim paktom ili obvezom); također, u suprotnom slučaju, koji je zamršeniji, ali od ključne važnosti, možemo vjerovati (imati vjeru) u X, a da ne vjerujemo (nemamo vjerovanje) u njega. Ovaj drugi je slučaj velikog Drugoga, simboličkog Poretka: "ne postoji veliko Drugo", ono je samo virtualni poredak, zajednička fikcija, ne moramo U NJEGA vjerovati kako bismo MU vjerovali, kako bismo se osjećali vezani nekom simboličkim obvezom. Baš je zato u slučaju imaginarnog "vjerovanja u nešto" vjerovanje uvijek pomaknuto (nikada nisam ja, u prvom licu jednine, taj koji je spreman prihvatiti vjerovanje, uvijek postoji potreba za fikcijom "subjekta koji ima vjerovati"), dok se u slučaju simboličke vjere obveza performativno preuzima u prvom licu jednine.

No, ne podrazumijevaju li SVAKA vjera i SVAKI doživljaj sveto-ga - ili, bolje rečeno, jednostavno JESU - "iskopčavanje" iz svakodnevnih rutine? Nije li to "iskopčavanje" samo ime za osnovni EKSTATICNI doživljaj ulaženja u područje u kojem se svakodnevna pravila ukidaju, u područje svetoga PRIJESTUPA? Za Zidove je baš suprotno: sam Zakon nas iskopčava iz svakodnevnih pravila/rutine - pri takvom "iskopčavanju" ne upuštamo se u orgije koje ukidaju Zakon, nego susrećemo sam Zakon kao najradikalniji prijestup. Tu se valja ponovno prisjetiti rasprave iz Kafkina *Procesa* između Josefa K. i svećenika nakon parabole o Vratima Zakona (i o njoj): ono što sigurno upada u oči jest potpuno ne-inicirajuća, nemistična, čisto "izvanjska", pedantno-pravnička narav te rasprave. Na tim nenadmašivim stranicama Kafka primjenjuje jedinstven židovski način čitanja kao manipulacije označitelja, "mrtvog slova", a to najbolje ilustrira slogan komentatora, koji izgovara svećenik: "Ispravno shvaćanje nečega i pogrešno shvaćanje tog istog ne isključuju se posvema."¹³³ Dovoljno je da spomenemo svećenikovu tvrdnju da osoba koja je u paraboli doista obmanuta nije čovjek sa sela, nego sam vratar, budući da je "on tom čovjeku podređen, a da to i ne zna"¹³⁴ - a zašto? Rob je uvijek podložan slobodnom čovjeku, a ovdje je očito čovjek sa sela taj koji je slobodan: on može ići kamo god poželi i svojom je voljom došao tlo Vrata Zakona, dok je vratar vezan uz svoj položaj. Budući

da su vrata bila namijenjena isključivo čovjeku sa sela, vratar je morao godinama čekati na njegovu hirovitu odluku da dođe do Vrata Zakona...¹³⁵ - je li moguće zamisliti snažniji kontrast u odnosu prema ekstatičnoj obskurantističkoj hermeneutici koja traži tajne duhovne poruke? Ovdje nema nikakve mistične Tajne kojoj se približavam, nikakva grala koji trebamo otkriti, samo suho birokratsko natezanje - koje naravno čini cijeli postupak još sablasnijim i enigmatskijim.¹³⁶

Otvara li židovstvo zapravo dimenziju "iznad povijesti"? Da i ne: tek sa židovsko-kršćanskom tradicijom uopće, POČINJE povijest u pravom smislu riječi - povijest kao suprotnost pukom organskom razvoju ili ciklusu rađanja i raspadanja carstava. Povijest u pravom smislu riječi JEST tenzija između povijesti i "vječne" (nepovijesne) traumatske jezgre. Tu čak dolazimo u iskušenje da veličamo nesretnog, davno zaboravljenog Francisa Fukuyamu: ideja o "kraju povijesti" mnogo je bliža pravom povijesnom pristupu od simplicističkog, globaliziranog historicizma (to jest naivnog protuargumentiranja da povijest još ni izdaleka nije gotova, da se borbe i promjene nastavljaaju), budući da podrazumijeva ideju o radikalnom PRIJELOMU, prekidu između PRIJE i NAKON - a takav prekid u kontinuumu evolucije JEST obilježje povijesti - "povijest" u radikalnom smislu riječi i nije ništa drugo do slijed takvih prekida, koji redefiniiraju sam SMISAO povijesti. U tome je krajnji paradoks: baš su zagovornici "kraja povijesti" ti koji su zbog svojeg poimanja radikalnog prekida između PRIJE i NAKON, između povijesti i post-povijesti, mnogo bliži istinskoj povijesnosti od onih koji im se rugaju ustrajući na tome da povijest ide dalje, da borbe još ni izdaleka nisu završile - jer te su "borbe" mlitave, one su puki proces rađanja i raspadanja, "prirodna povijest" kojoj nedostaje prava povijesna tenzija.

Slučajno baš u tome počiva i fatalna ograničenost standardne historicističke kritike u djelu Alaina Badioua, prema kojoj je intervencija *ex nihilo* Događaja u povijesnost Bitka posvjetovljena verzija vjerske Objave kojom Vječnost izravno intervenira u tijek vremena: nije li zapravo Badiou taj koji ističe da se Događaj ne može izvesti iz poretka Bitka, budući da je sve što imamo u poretku Bitka *la site evene-, mentale*, mjesto potencijalnog nastanka Događaja Istine?¹³⁷ Prvi je problem s tim pristupom taj što kuca na otvorena vrata: i sam Ba-

diou nekoliko puta spominje Događaj kao posvjetovljenu Milost.¹³⁸ Još je važnije to da takvi pristupi opet ne uspijevaju uvidjeti jaz koji zauvijek razdvaja povijest (u smislu jednostavnog, dinamičnog evolucijskog tijeka) od historičnosti u pravom smislu riječi, čije je područje sama tenzija između Vječnosti i Povijesti, oni jedinstveni trenuci njihova kratka spoja. To je razlog zbog kojega, unatoč povremenim nejasnim formulacijama samog Badioua, treba ustvrditi da ne postoji krajnja "sinteza" između Događaja i Bitka: ta je "sinteza" već Događaj kao takav, ona "magična" pojava "noumenske" dimenzije Istine u poretku Bitka. Stoga ne čudi da se Badiou u svojoj ideji o Događaju Istine kao izvanjske i nesvodive na proces Bitka upušta u afere s nekim čudnim partnerima koje inače žestoko poriče. U eseju "Što je sloboda?" Hannah Arendt tvrdi da čin slobode nije moguće kontrolirati niti predvidjeti, budući da je on po naravi bliži čudu: sloboda se iskazuje u sposobnosti "da se započne nešto novo /.../ u nemogućnosti kontrolirati pa čak i predvidjeti posljedice toga".¹³⁹ Slobodan čin zato podrazumijeva

"ponor ništavila koje se otvara pred svakim postupkom koji se ne može objasniti pouzdanim lancem uzroka i posljedica niti u aristotelovskim kategorijama potencijalnosti i ozbiljenosti."¹⁴⁰

Tako je sloboda za Hannu Arendt, u striktnoj homologiji s Badiouom, u suprotnosti s cijelim područjem opskrbe uslugama i robom, održavanja kućanstava i svakim upravljanjem koje ne pripada politici u pravom smislu riječi: jedino mjesto za slobodu jest komunalni politički prostor. Ono što se pritom gubi nije ništa manje nego Marxov temeljni uvid u način na koji je "problem slobode sadržan u društvenim odnosima koji su implicitno proglašeni 'nepolitičkima', dakle, naturaliziranima - u liberalnom diskursu."¹⁴¹

Lenjinistička sloboda

Kako onda stvari stoje sa slobodom? Evo kako Lenjin iskazuje svoju poziciju u polemici protiv načina na koji menjševici i socijalistički revolucionari kritiziraju boljševičku vlast 1922. godine:

"Doista, ono što menjševici i socijalistički revolucionari propovijedaju odražava njihovu istinsku narav: 'Revolucija je otišla predaleko. Ono što vi govorite sada, mi smo govorili cijelo vrijeme, dopustite nam da to ponovno kažemo.' Ali mi na to odgovaramo: 'Dopustite nam da vas postavimo pred streljački stroj zato što ste to rekli. Ili ćete se suzdržati od toga da izražavate svoje poglede ili, ako ustrajete na tome da javno iznosite svoja politička stajališta u ovim okolnostima, kada je naš položaj mnogo teži nego što je bio kada smo bili pod izravnim napadom bjelogardista, onda ćete samo sebe moći okrivljavati ako s vama budemo postupili kao s najgorim i najopasnijim bjelogardističkim elementima.'"¹⁴²

Ta lenjinistička sloboda izbora - ne "Život ili novac!", nego "Život ili kritika!" - u kombinaciji s Lenjinovim prezirnim stajalištem prema "liberalnoj" ideji slobode, objašnjava njegov loš ugled među liberalima. Njihova pozicija uglavnom počiva na odbacivanju standardne marksističko-lenjinističke suprotnosti između "formalne" i "zbijske" slobode: pa čak i ljevičarski liberali, kao što je Claude Lefort, uvijek iznova ističu da je sloboda u samoj svojoj ideji "formalna", tako da "zbijska sloboda" znači nedostatak slobode.¹⁴³ Drugim riječima, u pogledu slobode Lenjin je najbolje zapamćen po svojem znamenitom odgovoru "Sloboda - da, ali za KOGA? Za STO?" - u navedenom slučaju menjševika, za njega se njihova "sloboda" da kritiziraju boljševičku vladu zapravo svodila na "slobodu" potkopavanja radničke i seljačke vladavine u korist kontrarevolucije... Nije li danas, nakon užasavajućeg iskustva realsocijalizma, više nego očito u čemu je pogreška takve prosudbe? Prvo, ono svodi povijesnu konstelaciju na zatvorenu i potpuno kontekstualiziranu situaciju, u kojoj su "objektivne" posljedice postupaka potpuno determinirane ("neovisno o tvojim namjerama, ono što sada činiš objektivno služi..."); drugo, pozicija iskazivanja takvih tvrdnji uzima za pravo da odlučuje o tome što tvoji postupci "objektivno znače", tako da je njihov prividni "objektivizam" (usredotočenost na "objektivno značenje") oblik po-

javnosti suprotnosti, naime potpunog subjektivizma (primjerice, ako na svoju vlast gledam kao na neposredni ekvivalent/izraz vlasti radničke klase, onda je svatko tko mi se suprotstavi "objektivno" neprijatelj radničke klase). Protiv takve potpune kontekstualizacije valja istaknuti da je sloboda "zbiljska" upravo i samo kao sposobnost "transcendiranja" koordinata dane situacije, "postavljanja pretpostavki" za djelovanje pojedinca (kako bi to rekao Hegel), to jest redefinicije same situacije unutar koje se djeluje. Štoviše, kako su istaknuli mnogi kritičari, sam je termin "realsocijalizam", iako je iskovan kako bi se potvrdio uspjeh socijalizma, po sebi zapravo dokaz za potpuni neuspjeh socijalizma, to jest za neuspjeh pokušaja legitimiranja socijalističkih režima - termin "realsocijalizam" iskrsnuo je u povijesnom trenutku u kojem je jedini razlog za legitimaciju socijalizma bila puka činjenica da postoji...¹⁴⁴

Ipak, je li to cijela priča? Kako sloboda doista funkcionira u samim liberalnim demokracijama? Iako Clintonov predsjednički mandat utjelovljuje "treći put" u današnjoj (bivšoj) ljevici koja je poklekula pred desničarskim ideološkim ucjenjivanjem, njegov bi program za reformu zdravstva ipak predstavljao neku vrstu čina, barem u današnjim uvjetima, budući da bi bio utemeljen na odbacivanju hegemonijskih ideja o potrebi da se srežu troškovi i administracija Velike Države - na neki način, "učinio bi nemoguće". Zato nije čudo da je propao: njegov neuspjeh - možda jedini važan, iako negativan događaj Clintonova mandata - svjedoči o materijalnoj sili ideološkog poimanja "slobodnog izbora". Drugim riječima, iako velika većina takozvanih "običnih ljudi" nije bila dovoljno dobro obaviještena o programu reforme, liječnički je *lobby* (koji je dvostruko jači od zloglasnog *lobbyja* obrane) uspio nametnuti javnosti osnovnu ideju da će univerzalna zdravstvena skrb na neki način ugroziti slobodni izbor - protiv tog čisto fiktivnog pozivanja na "slobodni izbor" pokazalo se neučinkovitim svako nabranje "tvrdih činjenica" (u Kanadi je zdravstvena skrb jeftinija i učinkovitija iako slobodni izbor zato nije ograničeniji itd.).

Tu se nalazimo u samom živčanom središtu liberalne ideologije, a to je sloboda izbora, zasnovana na ideji o "psihološkom" subjektu obdarenom sklonostima koje nastoji ozbiljiti. I to osobito vrijedi da-

nas, u eri onoga što sociolozi kao Ulrich Beck nazivaju "društvom rizika",¹⁴⁵ kada nam vladajuća ideologija nastoji prodati baš onu nesigurnost koju je uzrokovalo raspuštanje socijalne države kao prilike za nove slobode: jeste li prisiljeni mijenjati posao svake godine, oslanjajući se na kratkoročne ugovore umjesto dugoročnog, stabilnog zaposlenja? Zašto ne biste na to gledali kao na oslobođenje od spona stalnog radnog mjesta, kao priliku da se uvijek iznova otkrivete, da postanete svjesni skrivenih potencijala vlastite ličnosti i ostvarite ih? Ne možete se više osloniti na standardno zdravstveno osiguranje i mirovinski plan te zato morate izabrati dopunsko osiguranje, koje morate plaćati? Zašto to ne biste smatrali dodatnom mogućnošću izbora: bolji život ili dugotrajna sigurnost? A ako takvi izgledi u vama izazivaju tjeskobu, ideolog postmoderne ili "druge moderne" odmah će vas optužiti da ste nesposobni prihvatiti potpunu slobodu, da "bježite od slobode" i da nezrelo prijanjate uz stare, postojeće forme... Još je bolje kada je to upisano u ideologiju subjekta kao psihološkog pojedinca kratkog prirodnim sposobnostima i sklonostima, budući da onda takoreći automatski interpretiram sve te promjene kao rezultate vlastite ličnosti, a ne kao posljedicu toga što me tržišne sile bacaju amo-tamo.

Takve pojave danas čine još nužnijim da se PONOVRNO POTVRDI suprotnost "formalne" i "zbiljske" slobode na nov i precizniji način. Ono što nam je potrebno danas, u eri liberalne hegemonije, jest "lenjinistički" *traite de la servitude liberale*, neka nova verzija Boetijejeva *Traite de la servitude volontaire*, koji bi potpuno opravdao prividni oksimoron "liberalnog totalitarizma". U eksperimentalnoj psihologiji prvi pomak u tome smjeru učinio je Jean-Leon Beauvois svojim preciznim istraživanjem paradoksa do kojih dolazi pri dodjeli slobode izboru subjektu.¹⁴⁶ Opetovani su pokusi pokazali sljedeću praksu: ako, NAKON što smo od dviju skupina dobrovoljaca dobili odobrenje da sudjeluju u pokusu, obavijestimo obje skupine da će pokus sadržavati nešto neugodno, čak nešto protiv njihovih etičkih načela, i ako u tom trenutku podsjetimo jednu skupinu na to da ima slobodu izbora da kaže "ne", dok drugoj skupini ne kažemo ništa, u OBJE će se skupine ISTI (vrlo visok) postotak složiti s time da nastave sudjelovati u pokusu. To znači da dodjela formalne slobode izbora ne znači ništa: oni kojima je dana sloboda učinit će isto što i oni kojima je (impli-

citno) zanimkana. To, međutim, ne znači da podsjećanje na slobodu izbora ili njezino dodjeljivanje uopće ništa ne znači: oni kojima je dana sloboda izbora ne samo što će vjerojatno izabrati isto što i oni kojima je zanimkana; oni će još k tome biti skloni "racionalizaciji" svoje "slobodne" odluke da nastave sudjelovati u pokusu - nesposobni da izdrže takozvanu kognitivnu disonanciju (svijest o tome da su SLOBODNO postupili protiv vlastitih interesa, sklonosti, ukusa ili normi), bit će skloni tome da promijene mišljenje o činu koji se od njih traži. Recimo da se od pojedinca najprije zatraži da sudjeluje u pokusu koji podrazumijeva promjenu prehrambenih navika u svrhu borbe protiv gladi u svijetu; nakon što se složio, pri prvom susretu u laboratoriju od njega će se zatražiti da pojede živu glistu, uz izričito podsjećanje na to da, naravno, ako taj čin smatra ogavnim, može reći ne, budući da ima potpunu slobodu izbora. U većini slučajeva on će to učiniti i zatim racionalizirati tako da sam sebi kaže nešto kao: "Ovo što se od mene traži JEST ogavno, ali ja nisam kukavica, moram pokazati malo hrabrosti i samokontrole, inače će me znanstvenici smatrati slabićem koji se povlači pri prvoj omanjoj preprieci! Osim toga, gliste sadrže mnogo bjelančevina i mogle bi se doista iskorištavati za prehranu siromaha u svijetu - tko sam ja da ometam tako važan pokus zbog svoje bijedne osjetljivosti? Naposljetku, možda gliste i nisu tako loše - i ne bi li kušati glistu bilo jedno novo i smjelo iskustvo? Možda mi to omogućiti da otkrijem neočekivanu, ponešto nastranu dimenziju svoje ličnosti, koje do sada nisam bio svjestan?"

Beauvois navodi tri načina na koja se ljude može navesti da pristanu na takav čin koji se protivi njihovim očitim sklonostima i/ili interesima: autoritaran (čista zapovijed: "Moraš to učiniti jer ja tako kažem i ne smiješ postavljati nikakva pitanja!"), potkrijepljena nagradom ako subjekt to učini i kaznom ako ne učini), totalitaran (pozivanje na neku višu Svrhu ili opće Dobro, koje je važnije od subjektova očitog interesa: "Moraš to učiniti jer, iako je neugodno, to služi našoj naciji, stranci, čovječanstvu!") i liberalan (pozivanje na intimnu narav samog pojedinca: "Ovo što se od tebe traži možda se čini odbojnim, ali pogledaj duboko u sebe samoga i otkrit ćeš da je to u tvojoj pravoj prirodi, otkrit ćeš da ti je to privlačno, postat ćeš svjestan novih, neočekivanih dimenzija vlastite ličnosti!"). Tu bismo trebali ispraviti Beauvoisa: izravna se autoritarnost praktički ne primje-

njuje - čak i najopresivniji režim u javnosti legitimira svoju vladavinu pozivanjem na neko Više Dobro, dok činjenica da naposljetku "moraš poslušati zato što ja tako kažem" odjekuje samo kao opsceni dodatak koji se nazire između redaka. Zapravo je za standardni autoritarizam specifično da se poziva na neko više Dobro ("kakve god bile tvoje sklonosti, moraš izvršiti moju zapovijed u ime višeg Dobra!"), dok totalitarizam, kao i liberalizam, interpelira subjekt u ime NJEGOVA VLASTITA dobra ("ono što ti se možda čini izvanjskim pritiskom zapravo je izraz tvojih objektivnih interesa, onoga što DOIŠTA ŽELIŠ, a da toga nisi svjestan!"). Razlika između to dvoje počiva drugdje: "totalitarizam" nameće podaniku njegovo/njezino vlastito dobro čak i ako je to protiv njegove/njezine volje - prisjetimo se (po zlu) poznate izjave engleskog kralja Charlesa I.: "Ako bilo tko bude tako suludo neprirodan da se suprotstavi svojem kralju, svojoj zemlji i svojem vlastitom dobru, mi ćemo ga učiniti sretnim uz Božji blagoslov - pa bilo to i protiv njegove volje." (Pismo Charlesa I. Earlu od Essex, 6. kolovoza 1644.) Tu se već susrećemo s kasnijom jakobinskom temom sreće kao političkog faktora, te idejom Saint-Justea o prisiljavanju ljudi na sreću... Liberalizam pokušava izbjeći (ili prije prikriti) taj paradoks tako što se do kraja čvrsto drži fikcije o subjektovoj neposrednoj i slobodnoj autopercepciji ("Ne tvrdim da znam bolje od tebe što ti želiš - samo pogledaj duboko u sebe i slobodno odluči što želiš!").

Razlog za tu pogrešku u Beauvoisovoj argumentaciji je taj što on ne uviđa da beznadno tautološki autoritet (gospodarevo "To je tako zato što ja tako kažem!") ne djeluje samo zbog sankcija (kazne/nagrade) koje implicitno ili eksplicitno obećava. Drugim riječima, što to zapravo navodi subjekt da slobodno izabere ono što mu se nameće protiv njegovih interesa i/ili sklonosti? Tu nije dovoljno empirijsko preispitivanje patoloških (u Kantovu smislu riječi) motiva: iskazivanje naloga koji nameće primatelju simboličnu obvezu odaje vlastitu inherentnu silu, tako da je ono što nas navodi da ga poslušamo zapravo obilježje koje bi se moglo smatrati preprekom - odsutnost onoga "zašto". Tu bi nam mogao pomoći Lacan: lacanovski "Gospodar-Označitelj" naziv je baš za tu hipnotičku silu simboličkog naloga koji se oslanja isključivo na vlastiti čin iskazivanja- i baš tu nalazimo "simboličku učinkovitost" u najčišćem obliku. Tri načina legitimacije

obnašanja vlasti ("autoritaran", "totalitaran" i "liberalan") nisu ništa drugo do tri načina da se prikrije, da nas se učini slijepima za zavodljivu moć toga ispraznog poziva, za njegov ponor. Na neki je način liberalizam čak najgori od toga, budući da NATURALIZIRA razloge za poslušnost u subjektovu unutarnju psihološku strukturu. Stoga je paradoksalno da su "liberalni" podanici na neki način oni koji su najmanje slobodni: oni mijenjaju i samo mišljenje/percepciju sebe samih i prihvaćaju ono što im je NAMETNUTO kao nešto što potječe iz njihove vlastite "naravi" - oni čak više nisu ni SVJESNI svoje podložnosti.

Uzmimo za primjer stanje u istočnoeuropskim zemljama oko 1990. godine, kada se raspadao realsocijalizam: posve iznenada ljudi su bačeni u situaciju "slobode političkog izbora" - no, je li se njima DOI-STA u bilo kojem trenutku postavilo temeljno pitanje o tome kakav poredak stvarno žele? Nisu li se našli u istoj situaciji kao i subjekt-žrtva iz Beauvoisova pokusa? Najprije im se reklo da ulaze u obećanu zemlju političke slobode; zatim su, ubrzo nakon toga, doznali da ta sloboda podrazumijeva divlju privatizaciju, razgradnju društvene sigurnosti itd. itd. - oni još imaju slobodu izbora te, ako žele, mogu izaći iz toga; ali ne, naši junački Istočnoeurolpljani nisu željeli razočarati svoje zapadne mentore, oni su stoički ustrajali u izboru koji nikada nisu donijeli, uvjeravajući same sebe u to da se trebaju ponašati kao zreli subjekti koji su svjesni toga da sloboda ima svoju cijenu... Baš je zato ideja o psihološkom subjektu obdarenom prirodnim sklonostima, koji mora ozbiljiti svoje istinsko Ja i svoje potencijale i koji je shodno tome naposljetku odgovoran za svoj neuspjeh ili uspjeh, ključni sastojak liberalne slobode. Tu bismo trebali smjelo ponovno uvesti lenjinističku suprotnost između "formalne" i "zbijske" slobode: u činu zbijske slobode usuđujemo se SLOMITI tu zavodljivu silu simboličke učinkovitosti. U tome je element istine u Lenjinovu trpkom odgovoru manjševičkim kritičarima: istinski slobodan izbor je izbor u kojemu ne izabirem samo između dviju ili više opcija UNUTAR unaprijed danog skupa koordinata, nego izabirem promjenu samog tog skupa koordinata. Kvaka u "tranziciji" iz realsocijalizma u kapitalizam bila je u tome da narod nikada nije imao priliku da izabere *ad quem* te tranzicije - posve je iznenada bio (gotovo doslovce) "bačen" u novu situaciju, u kojoj se našao pred novim skupom da-

nih izbora (čisti liberalizam, nacionalistički konzervativizam...). To znači da o "zbijskoj slobodi", kao činu svjesne promjene toga skupa, možemo govoriti samo onda kada u situaciji prisilnog izbora pojedinac POSTUPA KAO DA IZBOR NIJE PRISILAN i "izabire nemoguće".

O tome se zapravo radi u Lenjinovim opsesivnim tiradama protiv "formalne" slobode, u tome je njihova "racionalna jezgra" koju je danas vrijedno sačuvati: kada ističe da ne postoji "čista" demokracija, da se uvijek moramo zapitati kome sloboda u danim okolnostima služi, koja je njezina uloga u klasnoj borbi, njegova je svrha upravo da održi mogućnost ISTINSKOG radikalnog izbora. Na to se naposljetku svodi razlika između "formalne" i "zbijske" slobode: "formalna" sloboda je sloboda izbora UNUTAR koordinata postojećih odnosa moći, dok "zbijska" sloboda označava prostor za intervenciju koja potkopava same te koordinate. Ukratko, Lenjinova namjera nije da ograniči slobodu izbora, nego da održi temeljni Izbor - kada postavlja pitanje o ulozi slobode unutar klasne borbe, ono što zapravo pita je sljedeće: "Pridonosi li ta sloboda temeljnom revolucionarnom Izboru ili ga sputava?"

Najpopularnija TV emisija jeseni 2000. u Francuskoj, čija je gledanost dvostruko premašila onu glasovitih *reality soaps* kao što je *Big Brother*, bila je *C'est mon choix* ("To je moj izbor") na kanalu France 3. To je *talk-show* čiji je gost redovito obična (ponekad i poznata) osoba koja je donijela neki čudnovat izbor koji je pak odredio njezin cjelokupni životni stil: jedna je od njih odlučila da nikada ne nosi donje rublje, druga neprestance pokušava pronaći boljeg seksualnog partnera za svojeg oca i svoju majku - ekstravagancija je dopuštena, ali su izričito isključeni izbori koji bi mogli uznemiriti javnost (primjerice, osoba čiji bi izbor bio da se ponaša kao rasist unaprijed je neprihvatljiva). Može li se zamisliti bolji primjer za ono na što se "sloboda izbora" zapravo svodi u našim liberalnim društvima? Možemo nastaviti s našim malim izborima, s "ponovnim pronalaženjem" sebe samih, koliko god hoćemo, ali uz uvjet da ozbiljnije ne poremetimo društvenu i ideološku ravnotežu. Što se tiče emisije *C'est mon choix*, uistinu radikalna stvar bila bi usredotočiti se baš na "uznemiravajuće" izbore: pozvati u goste ljude kao što su uvjereni rasisti, ro

jest ljude čiji su izbor (i različitost) DOISTA drugačiji. To je i razlog zbog kojega je danas "demokracija" sve lažnija, to je ideja koja je toliko diskreditirana svojom svestranom uporabom da bismo možda trebali riskirati i prepustiti je neprijatelju. Gdje, kako, tko donosi ključne odluke koje se tiču globalnih društvenih pitanja? Donose li se one u javnosti, aktivnim sudjelovanjem većine? Ako je odgovor potvrđan, onda je od drugorazredne važnosti ima li država jednostranački sustav itd. Ako je odgovor negativan, onda je od drugorazredne važnosti imamo li parlamentarnu demokraciju i slobodu individualnog izbora.

Nije li se nešto homologno otkriću liberalnog psihološkog pojedinca dogodilo u Sovjetskom Savezu krajem dvadesetih i početkom tridesetih godina? Ruska avangardna umjetnost s početka dvadesetih (futrizam, konstruktivizam) ne samo da je gorljivo zagovarala industrijalizaciju, nego je čak pokušala izmisliti novog industrijskog čovjeka - koji više neće biti onaj stari čovjek sentimentalnih strasti i ukorijenjen u tradiciji, nego novi čovjek, koji će sa zadovoljstvom prihvatiti svoju ulogu zasuna ili vijka u divovski koordiniranom industrijskom Stroju. Kao takva, ta je avangarda bila subverzivna baš po svojoj "ultra-ortodoksiji", to jest po svojem pretjeranom poistovjećivanju s jezgrom službene ideologije: predodžba o čovjeku koju stječemo kod Eisensteina, Meyerholda, konstruktivističkog slikarstva itd. ističe ljepotu njegovih/njezinih mehaničkih pokreta, njegove/njezine potpune depsiologizacije. Ono što se na Zapadu smatralo krajnjom noćnom morom liberalnog individualizma, ideološkim pandanom "taylorizaciji", Fordovu radu na tekućoj traci, u Rusiji je veličano kao utopistički izgled za oslobođenje: prisjetimo se kako je silovito Meyerhold ustrajao na "bihevorističkom" pristupu glumi - nema više naglaska na upoznavanju s osobom koju glumac tumači, nego je ono zamijenjeno nemilosrdnom tjelesnom vježbom, kojom se nastoji postići hladna tjelesna disciplina i razviti sposobnost glumca da izvodi nizove mehaniziranih pokreta...¹⁴⁷ TO je ono što je bilo nepodnošljivo za, KAO I U službenoj staljinističkoj ideologiji, tako da je staljinistički "sorealizam" doista BIO pokušaj da se ponovno uspostavi "socijalizam s ljudskim licem", to jest da se proces industrijalizacije ponovno upiše među ono što sputava tradicionalnog psihološkog

pojedinca: tekstovi, slike i filmovi sorealizma više ne prikazuju pojedince kao dijelove globalnog Stroja, nego kao tople i strastvene osobe.

Očiti prigovor koji se ovdje nameće je, dakako, sljedeći: nije li temeljna karakteristika današnjeg, "postmodernog" subjekta čista suprotnost slobodnom subjektu koji se doživljavao kao ultimativno odgovoran za svoju sudbinu, naime to što današnji subjekt zasniva autoritet svojih riječi na statusu žrtve okolnosti koje su izvan njegova nadzora? Svaki kontakt s drugim ljudskim bićem doživljava se kao potencijalna prijetnja - ako druga osoba puši, ako me pogleda s požudom, ona me time već vrijeđa; ta logika viktimizacije danas je postala sveprisutna i doseže mnogo dalje od standardnih slučajeva seksualnog ili rasnog zlostavljanja - uzmimo samo porast financijskog sektora koji se bavi tužbama za odštetu, od slučaja duhanske industrije u SAD-u i financijskih potraživanja žrtava holokausta i prisilnog rada u nacističkoj Njemačkoj pa sve do zamisli da bi SAD trebao platiti Afroamerikancima stotine milijardi dolara zbog svega onoga čega ih je lišilo nekadašnje ropstvo... Ta ideja o subjektu kao neodgovornoj žrtvi podrazumijeva ekstremnu narcističku perspektivu, iz koje se svaki susret s Drugime čini potencijalnom prijetnjom za subjektovu osjetljivu, imaginarnu ravnotežu; kao takva, ta ideja nije suprotna, nego je prije inherentan dodatak ideji o liberalnom, slobodnom subjektu: u danas prevladavajućem obliku individualnosti, egocentrično potvrđivanje psihološkog subjekta, paradoksalno se poklapa s percepcijom samog sebe kao žrtve okolnosti.

I sam je Badiou ovdje uhvaćen u proto-kantovsku zamku "loše beskonačnosti": bojeći se potencijalnih "totalitarističkih" i terorističkih posljedica potvrđivanja "zbijske slobode" kao izravnog upisa Događaja u poredak Bitka (nije li staljinizam bio baš takva neposredna "ontologizacija" Događaja, njegova redukcija na novi pozitivni poredak Bitka?), on ističe jaz koji ih zauvijek razdvaja. Za Badioua vjernost Događaju podrazumijeva rad na razabiranjima njegovih tragova, rad koji se po definiciji nikada ne završava; unatoč svim tvrdnjama suprotnoga, on se zato oslanja na neku vrstu kantovske regulacijske Ideje, na krajnju svrhu (potpuno pretvaranje Događaja u Bitak) kojoj se moguće približavati jedino beskonačnim procesom. Iako naglašeno zagovara povratak filozofiji, Badiou time ipak odaje nesposobnost da

shvati temeljni, autentično filozofski uvid koji je zajednički Hegelu i Nietzscheu, njegovu velikom protivniku - ne pokazuje li Nietzscheovo "vječito vraćanje istoga" u istom smjeru kao i posljednje riječi Hegelove *Enciklopedije*: "Vječna se Ideja u punom uživanju vlastite biti vječito pokreće na djelo, stvarajući i uživajući sebe samu kao apsolutan Duh"?¹⁴⁸ Za autentičnog se filozofa sve uvijek/već dogodilo; ono što je teško shvatiti jest da ta ideja ne samo da NE sprečava aktivno djelovanje, nego ga zapravo POTIČE. Znameniti isusovački aksiom o ljudskom djelovanju jasno dočarava taj uvid:

"Evo, dakle, prvog pravila za djelovanje: pretpostavite/vjerujte da uspjeh vaših pothvata potpuno ovisi o vama i ni na koji način o Bogu; ali ipak krenite na posao kao da će sam Bog učiniti sve, a vi ništa."¹⁴⁹

Taj aksiom izokreće poznatu maksimu na koju ga obično svode: "Pomozi sam sebi pa će ti i Bog pomoći!" (to jest "vjeruj da Bog vodi tvoju ruku, ali djeluj kao da sve ovisi o tebi"). Razlika je ključna: moraš doživljavati sebe samog kao potpuno odgovornog - vjera u Boga mora biti u tvojim POSTUPCIMA, a ne u tvojim VJEROVANJIMA. Dok poznata maksima podrazumijeva standardnu fetišističku rascijepjenost tipa "znam vrlo dobro /da sve ovisi o meni/, ali ipak... /vjerujem u Božju pomoć/, " isusovačka verzija nije puko simetrično izokretanje te rascijepjenosti - nego potpuno ruši logiku tog fetišističkog nijekanja.

Politički aspekt toga jaza je dakako u Badiouovoj marginalističkoj anti-državnosti: autentična politika trebala bi se kloniti aktivnog upletanja u državnu vlast i ograničiti na posrednika čistih deklaracija koje formuliraju bezuvjetne zahtjeve *egaliberte*a. Badiouova se politika tako opasno približava apolitičnoj politici - ona je čista suprotnost, primjerice, Lenjinovoj bezobzirnoj spremnosti da preuzme vlast i nametne novi politički poredak. (Na najradikalnijoj razini je slijepa ulica u koju Badiou ovdje zalazi, vezana uz potpunu dvoznačnost onoga što on naziva *l'innommable*, "ono što se ne može imenovati": a to su ISTODOBNO Događaj koji prethodi Imenovanju i besmislena činjeničnost, danost čiste mnogostrukosti Bitka - s Hegelova stajališta oni su naposljetku ISTO, budući da je sam čin imenovanja ono što retroaktivno uzdiže neku značajku Bitka u Događaj.)

To nas vodi natrag k židovstvu i kršćanstvu: Židovi čekaju na dolazak svojega Mesije, njihov je stav suzdržana pažnja usmjerena prema budućnosti, dok je za kršćanskog vjernika Mesija već tu, Događaj se već dogodio. Kako onda židovstvo "posreduje" između poganstva i kršćanstva?¹⁵⁰ Na neki način već u židovstvu nalazimo "iskopčavanje" iz uronjenosti u Kozmički Poredak, u Lanac Bića, to jest izravan pristup univerzalnosti, za razliku od globalnog Poretka, što je temeljna značajka kršćanstva. To je krajnji smisao Izlaska: povlačenje iz hierarhiziranog (egipatskog) Poretka pod utjecajem izravnog božanskog poziva.¹⁵¹

Otkud židovski ikonoklazam?

Kako da onda shvatimo židovsko pokoravanje zakonima zemlje u kojoj žive kao prognanici? Njihova specifična egzistencija remeti standardnu tenziju između simboličkog Zakona i njegova opscenog dodatka superega. Umjesto da budu nacija KRIVNJE (superega), Židovi su upravo OSLOBOĐENI njezina pritiska. TO je razlog zbog kojega oni mogu bez padanja u zamku superega tražiti načine da zadrže željeni objekt, a da istodobno doslovce poštuju Zakon - oni se ne osjećaju krivima, ne varaju, budući da "iza zakona" nema ničega. U tome je zastrašujući aspekt židovskog položaja: oni se SAMO pridržavaju SIMBOLIČKIH PRAVILA, lišenih opscene, fantazmatske pozadine. U židovstvu nema mjesta za privatni mig razumijevanja, nema opscene solidarnosti sudioništva između počinitelja prijestupa. Drugim riječima, Židovi su istinski "kozmpoliti" - oni ne UŽIVAJU u svojem nacionalnom identitetu, oni nemaju osjećaja za "krv i zemlju", za svoje "korijene". Njihova je domovina zauvijek odgođena, prebačena u vječnost ("Iduće godine u Jeruzalemu!"). Međutim, to oslobođenje od superega suočava Židove još neposrednije s traumom susreta sa Stvari, s ekscisivnom ekscitacijom, koja više nije pripitomljena u obliku "nacionalnog bivstva", nego zadržava svoj eks-timni karakter.

Paradoks židovskog identiteta je u tome da njegov položaj - položaj "univerzalne singularnosti", beskućničke, prognane, otpadničke nacije, koja izravno predstavlja nacionalnost "kao takvu" poprima

oblik niza proizvoljnih pojedinačnih pravila (*kosher* ishrana itd.) koja određuju specifičnu ETNIČKU zajednicu. Iskopčavanje iz pojedinačnog etničkog identiteta poprima oblik etničnosti kao takve (paralelno tome, odbijanje rezova na tijelu poprima oblik obrezivanja¹⁵²): Zidovi čine "zajednicu koja to nije" (homologno definiciji žena Luce Irigaray kao *le sexe qui n'est pas un*). Da se poslužimo terminologijom Jacquesa Rancierea,¹⁵³ Zidovi predstavljaju univerzalnost čovječanstva utoliko što nemaju vlastito mjesto u poretku pojedinačnih rasa, utoliko što su ostatak koji ne pristaje u taj poredak. Protuargument toj ideji koji se odmah javlja je dakako taj da Židovi ne samo da IPAK imaju niz specifičnih praksi koje ih razlikuju od ne-Židova, nego čak puno snažnije ističu te prakse od drugih etničkih skupina. No, ZAŠTO Zidovi moraju sve regulirati dogovorenim pravilima? Nije li to zato što zapravo JESU "bez korijena" na mnogo radikalniji način nego što im to pokušava podmetnuti čak i antisemitizam? Na neki način oni zapravo ne žive u onome što komunitaristi danas nazivaju "svijetom života": nedostaje im ona gusta, neprozirna pozadinska paučina implicitnih pretpostavki, rituala, nepisanih pravila i insceniranih praksi koje se nikada ne mogu objektivizirati u skup eksplicitnih normi - njihov je "svijet života" umjetno dogovoren i konstruiran. Možda nam tu može pomoći Wittgensteinova podjela između onoga što se iskazuje i onoga što se pokazuje: kršćanstvo podrazumijeva razlikovanje između izvanjskih pravila i unutarnjeg vjerovanja (te se tako uvijek postavlja pitanje: vjeruješ li ti STVARNO, u dubini svojeg srca, ili samo slijediš mrtvo slovo na papiru?), dok u židovstvu "izvanjska" pravila i prakse NEPOSREDNO JESU religijsko vjerovanje u njihovu materijalnu egzistenciju - Zidovi ne moraju ISKAZIVATI svoje vjerovanje, oni ga neposredno POKAZUJU u praksi. Zbog toga je kršćanstvo religija unutarnjih previranja i samopreispitivanja, dok se za židovstvo problemi uglavnom svode na "izvanjski", legalistički diskurs - Zidovi se usredotočuju na pravila koja valja poštivati, dok se pitanja o "unutarnjem vjerovanju" uopće ne postavljaju.

Zidovi tako predstavljaju potrebu za likom posrednika: kako bi se Novo probilo, ono se najprije mora izraziti u staroj formi (na što je i sam Marx upozorio u pogledu moderniteta: raskid sa srednjovjekovnim religijskim univerzumom najprije mora poprimili oblik reli-

gijskog krivovjerja, to jest protestantizma). Rečeno Hegelovim jezikom: možda su židovstvo i kršćanstvo povezani kao Po-sebi i Za-sebe - židovstvo je kršćanstvo "po sebi", još u poganskom obliku i artikulirano u poganskom obzoru. Unutar tog obzora (slika, seksualiziranih obreda, itd.) Novo se može potvrditi samo pod krinkom radikalne zabrane: nema slika, nema svetih orgija. Ili što se tiče etničnosti: unutar etničkog prostora Novo se može artikulirati samo kao paradoks zajednice koja je "brojčani višak", koja nema korijena ni zemlje i vječito ih traži lutajući uokolo... Istodobno, to znači da je kršćanstvo jednostavno židovstvo "za sebe".

Što ćemo onda sa židovskom potvrdom bezuvjetnog ikonoklastičkog monoteizma: Bog je Jedno, potpuno Drugo, bez ljudskog obličja? Tu je uobičajena pozicija da su poganski (pred-židovski) bogovi bili "antropomorfn" (primjerice, starogrčki su bogovi spolno općili, varali i upuštali se u druge obične ljudske strasti), dok je židovska religija sa svojim ikonoklazmom bila prva koja je potpuno "deantropomorfizirala" božanstvo. No, što ako stvari stoje sasvim suprotno? Što ako baš potreba da se čovjeku zabrani pravljenje slika Boga, svjedoči o "personifikaciji" Boga koja se zamjećuje u onome "Načinimo čovjeka na svoju sliku, sebi slična" (Knjiga postanka 1, 26) - što ako pravi cilj židovske ikonoklastičke zabrane nisu prethodne poganske religije, nego njegova vlastita "antropomorfizacija"/"personalizacija" Boga? Što ako židovska religija sama stvara višak koji mora zabraniti? Baš je ŽIDOVSKI Bog PRVI posve "personalizirani" Bog, Bog koji kaže "Ja jesam koji jesam". Drugim riječima, ikonoklazam i druge židovske zabrane ne odnose se na pogansku Drugost, nego na nasilje VLASTITA imaginarnog viška u židovstvu - u poganskim religijama takva bi zabrana bila besmislena. Pravljenje slika ne treba zabraniti zbog pogana; pravi je razlog predosjećaj da će se, ako Židovi budu činili isto što i pogani, pojaviti nešto strašno (navještaj toga užasa dan je u Freudovoj hipotezi o ubojstvu Mojsija, tom traumatskom događaju na poricanju kojega je nastao židovski identitet).¹⁵⁴ Zabrana pravljenja slika stoga je ekvivalentna židovskom nijekanju primordijalnog zločina: primordijalno ocubojstvo je ta ultimativna fascinatna slika.¹⁵⁵ (Što onda predstavlja kršćanska ponovna potvrda jedinstvene slike Krista na križu?)¹⁵⁶

Antropomorfizam i ikonoklazam zato NISU samo suprotnosti: NE radi se o tome da poganske religije prikazuju bogove kao ljudske likove "veće od života", dok židovstvo zabranjuje takvo prikazivanje. Tek je u židovstvu Bog POTPUNO "antropomorfiziran", a susret s Njime je susret s drugom OSOBOM u punom smislu te riječi - židovski Bog osjeća puni bijes, osvetoljubivost, ljubomoru itd., kao i sva ljudska bića... TO je razlog zbog kojega je zabranjeno praviti Njegove slike: ne zato što bi slika "humanizirala" čisto duhovno Biće, nego zato što bi ga predočila na odviše vjeran način, kao krajnju Susjednu Stvar.¹⁵⁷ Kršćanstvo samo ide do kraja u tom smjeru i ustvrđuje ne samo sličnost Boga i čovjeka, nego i njihovu izravnu istovjetnost u liku Krista: "nije ni čudo da čovjek izgleda kao Bog, budući da čovjek /Krist/ JEST Bog." Tom središnjom idejom o Kristu kao čovjeku-Bogu kršćanstvo čini "za sebe" personalizaciju Boga u židovstvu. Prema standardnom shvaćanju, pogani su bili antropomorfisti, Židovi radikalni ikonoklasti, dok kršćanstvo postiže neku vrstu "sinteze", djelomične regresije u poganstvo, uvodeći ultimativnu "ikonu koja će izbrisati sve druge ikone", onu Kristove patnje. Protiv tog klišeja moramo ustvrditi da je baš židovska religija ta koja ostaje "apstraktna/neposredna" negacija antropomorfizma i kao takva je vezana uz njega, određena njime u samoj njegovoj izravnoj negaciji, dok je kršćanstvo jedino koje doista "dokida" poganstvo.¹⁵⁸ Kršćanska je pozicija tu sljedeća: umjesto da zabranimo Božju sliku, zašto je ne bismo dopustili i time ga učinili TEK JEDNIM OD LJUDI, bijednim čovjekom kojega je nemoguće razlikovati od drugih ljudi prema njegovim stvarnim obilježjima? Ako si dopustimo jednu svetogrdnu paralelu: znanstveno-fantastični horor filmovi koriste se dvama načini prikazivanja Izvanzemaljske Stvari: ili je Stvar potpuno Druga, neko čudovište koje čovjek ne može niti pogledati, obično neka mješavina gmaza, hobotnice i stroja (kao Alien iz istoimenog filma Ridleya Scotta) ili je pak SASVIM ISTA kao mi, obični ljudi - dakako uz nešto što je "gotovo ništa", a što nam omogućuje da je prepoznamo (čudan pogled u očima; previše kože među prstima...). Krist je potpuni čovjek jedino utoliko ukoliko na sebe preuzima višak/ostatak, ono "previše" zbog kojega čovjek baš nikada nije potpuno čovjek: njegova formula nije Čovjek = Bog, nego čovjek = čovjek, gdje se božanska dimenzija upliće samo kao ono "nešto" što sprečava potpuno

poistovjećivanje čovjeka s njim samim. U tom smislu sama pojava Krista zapravo predstavlja smrt Boga: u njoj postaje jasno da Bog NIJE DRUGO DO višak čovjeka, ono "previše" života koje se ne može sažeti ni u jedan oblik života, koje nadilazi oblik (*morphe*) antropomorfnosti.

Postavimo to na još oštrij način: pogani NISU štovali slike, oni su bili posve svjesni toga da slike koje naprave ostaju neprimjerene kopije istinskog Božanstva (prisjetimo se starih hinduističkih kipova božanstava s desecima ruku, itd.) - očiti primjer za to da svaki pokušaj prikazivanja Božanstva pomoću osjetilne/materijalne forme propada pretvarajući se u dijelom apsurdno pretjerivanje. Za razliku od pogana, Židovi su bili ti koji su vjerovali/pretpostavili da bi (osjetilno/materijalna) slika božanske Osobe pokazala previše, da bi učinila očitom neku užasavajuću tajnu koju je bolje ostaviti u sjeni, I ZBOG TOGA SU JE MORALI ZABRANITI - židovska zabrana ima smisla samo u kontekstu toga straha da bi slika mogla otkriti nešto potresno, što bi na nepodnošljiv način bilo ISTINITO i ODGOVARAJUĆE. Isto vrijedi i za kršćane: kada je već sveti Augustin suprotstavio kršćanstvo kao religiju Ljubavi židovstvu kao religiji Tjeskobe, kada je zamislio prijelaz sa židovstva na kršćanstvo kao prijelaz iz Tjeskobe u Ljubav, on je time (ponovno) projicirao u židovstvo zanjekani utemeljujući čin samog kršćanstva - ono što kršćanstvo nastoji prevladati izmirenjem u Ljubavi jest njegov konstitutivni višak, nepodnošljiva tjeskoba koju otvara doživljaj nemoćnoga Boga koji je podbacio u svojem činu stvaranja, to jest, da se ponovno pozovemo na Hegela, traumatski doživljaj toga da je enigma Boga također enigma za Boga samoga - naša nemogućnost da shvatimo Boga ono je što Hegel naziva "refleksivnim određenjem" božanskog samoograničenja.

Isto vrijedi i za standardnu opreku između kartezijanskog auto-transparentnog subjekta mišljenja i freudovskog subjekta nesvjesnoga, koji se shvaća kao antikartezijanski, kao nešto što potkopava kartezijansku "iluziju" racionalnog identiteta: treba imati na umu da je suprotnost pozivanjem na koju se potvrđuje određena pozicija NJEZINA VLASTITA pretpostavka, njezin vlastiti inherentni višak (kao što je slučaj s Kantom: ideja dijaboličkog Zla koju on odbacuje moguća je jedino unutar obzora NJEGOVE VLASTITE transcendental-

ne revolucije). Ovdje stvar nije toliko u tome da je kartezijanski *cogito* pretpostavljeni "nestajući posrednik" freudovskog subjekta nesvjesnoga (misao vrijedna pozornosti), nego da subjekt nesvjesnoga već djeluje u kartezijanskom *cogito* kao njegov vlastiti inherentni višak: da bi se *cogito* potvrdio kao autotransparentno "misleće bivstvo", NUŽNO je proći kroz ekscesivnu točku ludila koje označava *cogito* kao nestajući ponor bezbivstvenog mišljenja. Prema istoj logici je židovsko-kartezijanska otvorenost prema Drugome ("Ljubi bližnjega svoga!") potpuno drugačija od poganske plemenske gostoljubivosti: dok se poganska gostoljubivost oslanja na jasnu suprotnost između u sebe zatvorena područja vlastite zajednice i izvanjskog Drugoga, ono što odjekuje u židovsko-kršćanskoj otvorenosti jest reakcija na traumatsko prepoznavanje susjeda kao nedokučiva ponora Stvari - Izvanzemaljska Stvar je upravo moj najbliži susjed, a ne stranac koji je gost u mojem domu. Da se poslužimo Hegelovom terminologijom, židovsko-kršćanska otvorenost podrazumijeva logiku "postavljanja vlastitih pretpostavki": ona nas potiče da ostanemo otvoreni prema Drugosti koja se doživljava kao takva samo unutar vlastitog obzora.

I Kant i Freud tvrde da na svojim područjima ponavljaju "kopernikanski obrat". Sto se tiče Freuda, smisao te referencije čini se jasnim i jednostavnim: na isti onaj način na koji je Kopernik pokazao da Zemlja nije središte svemira, nego jedan od planeta koji se okreću oko Sunca, te na taj način "decentriran", odnosno nešto što se okreće oko drugog centra, tako je i Freud pokazao da (svjestan) Ego nije središte ljudske psihe, nego naposljetku jedan od epifenomena, satelit koji se okreće oko stvarnog središta, Nesvjesnog ili Ida... Što se Kanta tiče, stvari nisu tako jasne - na prvi pogled svakako se čini da je učinio baš suprotno od kopernikanskog obrata: nije li ključna premisa njegova transcendentalnog pristupa ta da su uvjeti mogućnosti našeg doživljaja objekata istodobno uvjeti mogućnosti tih objekata kao takvih, tako da umjesto subjekta koji se u svojoj spoznaji nužno prilagodava nekoj izvanjskoj, "decentriranoj" mjeri istine imamo objekte koji nužno slijede subjekt, odnosno sam subjekt je taj koji sa svojeg središnjeg položaja ustvrđuje objekte spoznaje? No, ako pažljivije pročitamo Kantovu referenciju na Kopernika, svakako ćemo zamijetiti da Kantov naglasak nije na pomaku bivstvenog fiksnog Sre-

dišta, nego na nečemu posve različitom - na statusu subjekta kao takvog:

"Ono što mi ovdje nastojimo učiniti isto je ono što je učinio Kopernik pokušavajući objasniti kretanja nebeskih tijela. Kada je shvatio da ne može napredovati, uz pretpostavku da sva nebeska tijela kruže oko promatrača, obrnuo je proces i pokušao provesti pokus pod pretpostavkom da promatrač kruži, dok zvijezde miruju."¹⁵⁹

Točan njemački termin (*die Zuschauer drehen sich* - što prije znači da se okreću/rotiraju oko sebe samih nego oko nekog drugog središta¹⁶⁰) jasno pokazuje što zanima Kanta: subjekt gubi svoju bivstvenu stabilnost/identitet i sveden je na čistu bezbivstvenu prazninu samorotirajućeg, nedokučivog vrtloga koji se naziva "transcendentalnom apercepcijom". I baš u taj kontekst možemo smjestiti Lacanov "povratak Freudu": da se izrazimo što je moguće sažetije, ono što Lacan čini je interpretacija Freudova pozivanja na kopernikanski obrat u originalnom, kantovskom smislu, ne kao ustvrđivanje pukog pomicanja središta iz Ega u Id ili u Nesvjesno kao "istinsko", bivstveno žarište ljudske psihe, nego kao transformacija samog subjekta iz autoidentičnog, bivstvenog Ega, psihološkog subjekta punog emocija, nagona, sklonosti, itd. u ono što je Lacan nazvao "prepriječnim subjektom (\$)"; u vrtlog samoodnosne negativnosti želje. Baš u tom smislu subjekt nesvjesnoga nije ništa drugo do kartezijanski *cogito*.

Ista logika "refleksivnog određenja" djeluje i u prijelazu iz revolucionarnog Terora (apsolutne Slobode) u kantovski moralni subjekt u Hegelovoj *Fenomenologiji*: revolucionarni subjekt doživljava sebe samog kao nemilosrdno izloženoga hirovima terorističkog režima - bilo tko može u bilo kojem trenutku biti uhićen i smaknut kao "izdajnik". Dakako, prijelaz u moralnu subjektivnost događa se onda kada subjekt internalizira taj izvanjski teror kao teror moralnoga zakona, glasa savjesti. Međutim, ono što se često previda jest da se ta internalizacija može dogoditi samo ako subjekt potpuno preoblikuje svoj identitet: on se mora odreći same jezgre svoje kontingentne individualnosti i prihvatiti tla je središte njegova identiteta u njegovoj univerzalnoj moralnoj svijesti. Drugim riječima, samo ako se pridržavam svojeg kontingentnog idiosinkratskog identiteta kao jezgre svojeg bitka, doživljam univerzalni Zakon kao apstraktnu negativnost

strane moći koja prijeti mojim uništenjem; baš je u tom smislu internalizacija Zakona puko "refleksivno određenje" pomaka koji pogada samu jezgru mojeg identiteta. Nije Zakon taj koji se mijenja iz nositelja izvanjskog političkog Terora u pritisak unutarnjeg glasa savjesti; ta promjena odražava promjenu u mojem identitetu. Možda se nešto slično događa u prijelazu iz židovstva u kršćanstvo: ono što se mijenja u tom prijelazu nije sadržaj (status Boga), nego ponajprije identitet samog vjernika/vjernice, a promjena u Bogu (koji više nije transcendentno Drugo, nego Krist) samo je refleksivno određenje TE promjene.

Nije li to također implicitna pouka glavnog uvida Thomasa Hobbesa u pogledu društvenog ugovora? Kako bi ograničenje suverenosti pojedinaca - kada se slože da će je prenijeti na lik Suverena i time prekinuti stanje rata i uvesti građanski mir - bilo učinkovito, njime se osobi Suverena mora dodijeliti neograničena vlast. Nije dovoljno imati pravilo zakona, o kojemu ćemo se svi složiti i koje će zatim regulirati interakciju između pojedinaca kako bi se izbjegao rat svih protiv svih koji je karakterističan za prirodno stanje: da bi ti zakoni djelovali, mora postojati neko Jedno, osoba s neograničenom vlašću koja će ODLUČITI o tome što su zakoni. Uzajamno priznata pravila nisu dovoljna - mora postojati neki Gospodar koji će ih nametnuti. U tome je Hobbesov pravi dijalektički paradoks: on kreće od neograničenog prava pojedinca na vlastiti opstanak, koje nije ograničeno nikakvim obvezama (imam neotuđivo pravo da varam, kradem, lažem, ubijam... ako je moj opstanak ugrožen) i završava na Suverenu koji ima neograničenu vlast raspolaganja mojim životom, Suverenu kojega ne doživljam kao produžetak vlastite volje, kao personifikaciju svojeg etičkog bivstva, nego kao samovoljnu stranu silu. Baš je ta izvanjska i neograničena vlast refleksivno određenje moje "egotističke" subjektivne pozicije - način da je prevladam jest promjena VLASTITOG identiteta.

Autor, subjekt, krvnik

Pa u kakvom su onda odnosu židovstvo i kršćanstvo? Standardni židovsko-lacanovski odgovor jest da je kršćanstvo neka vrsta regresije u imaginarno i narcističko stapanje zajednice koja napušta traumatsku tenziju između Zakona i grijeha (svojeg prijestupa). Shodno tome, kršćanstvo zamjenjuje logiku Izlaska, besciljnog putovanja bez ikakva jamstva u pogledu ishoda, mesijanskom logikom konačnog pomirenja - ideja "perspektive Posljednjeg suda" posve je strana židovstvu. U tom smislu Eric Santner ima potpuno pravo kada tvrdi da, za razliku od židovstva, religije čiji je javni diskurs obilježen sablasnom sjenom njezina opscenog i zastrašujućeg dvojnika i njezine ekscesivne i prijestupne, nasilne geste utemeljenja (baš je poreknuta vezanost židovstva uz traumatsku jezgru ono što mu daje njegovu izvanrednu *chutzpah* i trajnost), kršćanstvo ne samo da nema vlastiti opsceni i poreknuti dodatak, nego nema nikakav.¹⁶¹ Kršćanski je odgovor taj da tenzija između smirujućeg Zakona i ekscesivnog superega nije krajnji obzor našeg iskustva: moguće je iskoračiti iz tog područja i to ne u lažno, imaginarno blaženstvo, nego u ono Realno nekog čina; moguće je prerezati gordijski čvor prijestupa i krivnje. Antigona je zato doista preteča kršćanskog lika utoliko što u njezinoj poziciji nema nikakve tenzije između Zakona i prijestupa, između prijestupa i krivnje, između bezuvjetnog etičkog zahtjeva i njezina primjerenog odgovora na taj zahtjev.

Predočit ćemo podrobnije tu paradoksalnu poziciju Krista s obzirom na Kantov etički subjekt. Kada Lacan u svojem eseju "Kant avec Sade" tvrdi da Kant - u svojoj ideji o moralnom akteru kao samostalnom subjektu, subjektu koji postavlja vlastiti moralni zakon - pomućuje podjelu subjekta,¹⁶² moramo biti vrlo precizni kako nam ne bi izmaknulo ono na što cilja: to NIJE samo ideja da Kant pogrešno smješta podrijetlo moralnog Zakona u sam subjekt, iako subjekt zapravo doživljava taj Zakon kao glas nekog stranog superego autoriteta koji na njega vrši nepodnošljivi pritisak. Umjesto toga, ovdje valja uvesti podjelu na TRI elementa: autora moralnog Zakona, subjekt koji poštuje (mora poštivati) Zakon I KRVNIKA/IZVRŠITLJA - onoga koji provodi Zakon i u kome Lacan razabire konture sadcovskog krvnika/mučitelja.¹⁶¹ Problem nije u istovjetnosti autora Zako-

na i subjekta: oni doista JESU isto, subjekt doista JEST samostalan u tom smislu da poštuje VLASTITI Zakon; problem je u dodatnom liku krvnika/izvršitelja Zakona, koji se smješta u sredinu te posreduje između subjekta kao autora Zakona i subjekta kao samog subjekta Zakona. Pozivajući se na dobro poznatu dvoznačnost samog termina "subjekt", o kojoj su Louis Althusser i njegovi sljedbenici ispisali silne stranice teorije (subjekt kao autonomni akter; subjekt kao podanik Zakona i/ili suverene Vlasti), sadeovska je uloga, uloga krvnika u posredništvu između tih dviju dimenzija. I baš je tu dimenziju izvršitelja kao onog *objet petit a*, koji nadopunjuje dijadu autora zakona i njegova subjekta/"žrtve" trećim posredničkim elementom, dimenzijom čistog objekta/oruđa, a ne subjekta Zakona, Kant previdio te ju je uveo tek Sade - a zašto? Zato što njezin status nije ni formalno-transcendentalan ni empiričan: krvnik je kontingentna "patološka" mrlja, ali paradoksalna mrlja čiji je status ipak aprioran, to jest nešto što je potrebno kao "patološka" potpora samoj transcendentalnoj dimenziji. Razjasnimo to s obzirom na staljinistički komunizam, čija struktura odgovara onoj sadeovske nastranosti: u staljinističkom univerzumu imamo autora Zakona (samu Povijest, koja nam nameće "vječne zakone neizbježnog napretka prema komunizmu"), subjekte tog Zakona ("obične" ljude, mase) I TAKOĐER Komunističku partiju, čisti objekt-orude, izvršitelja povijesnog napretka. I tu, kao i kod Kanta i Sadea, rascijepjenost nije između autora i subjekta Zakona - oni su ISTOVJETNI, "Narod", "Mase" - nego između Naroda kao autora / subjekta Zakona Povijesti i njegova izvršitelja, Komunističke partije, čistog ORUĐA povijesne Nužnosti, koja u stilu sadeovskog krvnika premošćuje jaz između transcendentalnog i empirijskog, terorizirajući (empirijski) narod u njegovo vlastito ime, u svrhu njegova vlastitog (transcendentalnog) odredišta.

Ono što je Kantu i Sadeu neočekivano zajedničko jest ponor koji razdvaja lanac "patoloških" (empirijskih) uzroka i posljedica od čiste Volje ("Ja to želim, bez obzira na okolnosti, čak i ako iz toga proizlaze teški problemi!"). U prvom pristupu kantovska etička Volja koja poštuje imperativ univerzalnosti može se pojaviti samo kao radikalna suprotnost čistom hiru, koji obilježava Sadeova pervertita ("Ja želim /tu konkretnu ugodu/ zato što je želim, to je jednostavno moj hir, ne moram ga opravdavati!").¹⁶⁴ No, taj upad čistog hira ukida

ulančanost uzroka i posljedica: sadeovski subjekt ne "racionalizira", on nikada ne opravdava niti legitimira svoje hirovite zahtjeve - a ne vrijedi li isto i za kantovski etički subjekt, koji nastoji ispuniti svoju Dužnost bez obzira na sputavajuće okolnosti ("Možeš zato što moraš!"). To je, znači, ono što je u vrhunskoj dijalektičkoj podudarnosti zajedničko univerzalnoj Volji, koja se nastoji riješiti svih "patoloških" motivacija, i pojedinačnoj, apsolutno hirovitoj Volji: čistoća Volje, nezagađena utilitarnim proračunom ugoda ili koristi. I Kantov etički subjekt i Sadeov subjekt nesputane volje za užitkom žele ono što žele bezuvjetno i to nastoje ozbiljiti bez obzira na bilo kakve utilitarističke, "racionalne" promišljaje. Baš je u tom smislu, a to je bilo jasno već Hegelu, krajnji hir ona skrivena "istina" Kantove etičke univerzalnosti - nije čudo da je sam Kant okarakterizirao moralni Zakon kao "činjenicu praktičnog uma", kao neobjašnjiv i bezuvjetan zahtjev koji je tu i koji na nas vrši nepodnošljiv pritisak.

Vratimo se kršćanstvu: znači li to da je Krist, taj krajnji *objet petit a*, također isti takav posrednik između Božjeg Zakona i njegovih ljudskih subjekata? Pripada li njegovo žrtvovanje za naše grijeha u isti poredak kao i poznato staljinističko žrtvovanje kadrova za napredak čovječanstva? Je li Kristova ljubav prema čovječanstvu strukturalno ista kao i poslovična ljubav komunističkog vođe prema vlastitu narodu? Tu postoji jedna ključna razlika: Krist s obzirom na Zakon više ne funkcionira kao krvnik - upravo obratno, on ukida dimenziju Zakona, naznačujući njegov kraj. Zato je razlika između židovstva i kršćanstva možda ona između skupljanja i širenja, da se poslužimo Schellingovim rječnikom: židovsko skupljanje (ustrajanje, trajanje u statusu ostatka) predstavlja osnovu za kršćansko širenje (ljubav). Ako Židovi ustvrđuju Zakon bez superega, onda kršćani ustvrđuju ljubav kao *jouissance* izvan Zakona. Da bi dospio do *jouissance* izvan Zakona neokaljan opscenim supergo dodatkom Zakona, sam se Zakon mora najprije osloboditi stiska *jouissance*. Pozicija koju valja zauzeti između židovstva i kršćanstva stoga nije jednostavno ta da se jednome od njih da prednost, a još manje da se odabere neka vrsta pseudo-dijalektičke "sinteze", nego ta da se uvede jaz između iskazanog sadržaja i pozicije iskazivanja: što se tiče sadržaja vjeronja, valjalo bi biti Židov, ali istodobno zadržati kršćansku poziciju iskazivanja.¹⁶⁵

Ne postoji valjan argument protiv našeg tumačenja kršćanstva: nije li ono u svojoj povijesnoj ozbiljenosti funkcioniralo (i još funkcionira) u skladu s logikom žrtvene zamjene, pri čemu je Krist platio za naše grijeha i time se uspostavio kao ultimativni lik superega, dok smo mi osuđeni da zauvijek ostanemo njegovi dužnici? Ne vrijedi li to isto, *mutatis mutandis*, i za židovstvo? Ne odgovara li rascijepjenost unutar židovstva između "službenih" tekstova Zakona s njihovim apstraktnim, pravničkim i aseksualnim karakterom (Tore, odnosno Starog zavjeta - Mišne, odnosno formulacije Zakona - i Talmuda, odnosno komentara Zakona - redom navodnih dijelova božanske objave na Sinajskoj gori) i Kabale (kao skupa duboko seksualiziranih, mračnih uvida koje valja čuvati u tajnosti - prisjetimo se samo znamenitih ulomaka o vaginalnim sokovima) tenziji između čistog simboličkog Zakona i njegova supergo dodatka, tajnog inicijacijskog znanja? Ključno je sljedeće pitanje: koji je zapravo status Kabale unutar židovstva? Shvaća li se ona kao njegov nužni i inherentni opsceni dodatak ili kao puko heretičko zastranjenje protiv kojega se valja boriti (na isti način kao što se kršćanstvo bori protiv gnostičkih krivovjereja)? Čini se da većina dokaza upozorava na prvu opciju: Kabala je INHERENTAN opsceni dodatak Zakonu, nešto o čemu se ne govori u javnosti, nešto što se radije izbjegava sa sramom, ali što ipak i baš zbog toga predstavlja fantazmatsku jezgru židovskog identiteta. Ono što čini sliku još složenijom jest činjenica da Kabala nije jedini židovski vjerski tekst koji se u javnosti "ne spominje": u nekim verzijama Talmuda i sam odnos prema Tori podsjeća na kasnije kršćansko stajalište prema Bibliji (ili pak staljinističko stajalište prema tekstovima "klasika": Marxa, Engelsa i Lenjina) - takve je tekstove zabranjeno čitati neposredno, zaobilazeći odgovarajuće komentare koje je osigurala Crkva (ili Partija u slučaju staljinizma), budući da neposredno čitanje može odvesti na stranputicu, u užasno krivovjereje... Prema istoj logici određena talmudska tradicija upozorava na to da se iz Tore ne smije citirati izravno i doslovce: na raspolaganju su jedino njezini učeni komentari.

Tako je kršćanstvo jedino koje doista ostavlja iza sebe tu tenziju, budući da je sposobno potpuno se odreći potrebe za opscenim dodatkom: ne postoji tajni tekst koji bi kao sjena pratio Evanđelja. Rješenje je stoga u tome tla u židovstvu I TAKOĐER u kršćanstvu jas-

no razlučimo određenu inherentnu tendenciju k "regresiji", izdaji najdublje radikalne pozicije: u židovstvu je to tendencija k percepciji Boga kao okrutnog superega, a u kršćanstvu tendencija k svođenju *agape* na imaginarno pomirenje koje pomućuje Drugost božanske Stvari. Možda je to razlog što je i židovstvu i kršćanstvu potrebno da se pozivaju jedno na drugo kako bi spriječili tu "regresiju".¹⁶⁶

Nema milosti!

Esej Herberta Schnadelbacha "Prokletstvo kršćanstva"¹⁶⁷ možda je najsažetiji liberalni napad na kršćanstvo, u kojemu se nabroja sedam - ne grijeha, nego - "urođenih grešaka": (1) ideja o iskonskom grijehu koji pripada čovječanstvu kao takvom; (2) ideja da je Bog platio za taj grijeh nasilnim pravnim sporazumom sa samim sobom, žrtvujući krv vlastita sina; (3) misionarski ekspanzionizam; (4) antisemitizam; (5) eshatologija s vizijom Sudnjega dana; (6) preuzimanje platoničkog dualizma i njegove mržnje prema tijelu; (7) manipulacija povijesne istine. Iako Schnadelbach na predvidljiv način većinu krivnje svodi na svetoga Pavla i njegov nagon za institucionalizacijom kršćanstva, on ističe i da se tu ne radi o sekundarnoj korupciji izvornog kršćanskog nauka o ljubavi, nego o dimenziji koja postoji u samom izvoru. Osim toga, ustraje na tome da - izravno rečeno - sve ono što je stvarno vrijedno u kršćanstvu (ljubav, ljudsko dostojanstvo, itd.) nije specifično kršćansko, nego je preuzeto iz židovstva.

Ono što se tu smatra problematičnim jest kršćanski univerzalizam: ono što njegova sveobuhvatna pozicija (prisjetimo se glasovite izjave svetoga Pavla: "Nema više: Židov - Grk! Nema više: muško - žensko!") podrazumijeva potpuno isključenje onih koji ne pristanu na to da budu uključeni u kršćansku zajednicu. U drugim "partikularističkim" religijama (čak i u Islamu, unatoč njegovu globalnom ekspanzionizmu) postoji mjesto za druge, njih se tolerira čak i ako ih se gleda s visoka. No, kršćanski moto "Svi su ljudi braća", TAKOĐER znači "Oni koji nisu moja braća NISU LJUDI". Kršćani se obično hvale time što su prevladali židovsku ekskluzivističku ideju o Izabranom narodu i uključili cijelo čovječanstvo - kvaka je u tome što Židovi, samim

time što ustraju na tome da su Izabrani narod s povlaštenom i neposrednom vezom s Bogom, prihvaćaju čovječnost drugih ljudi koji štiju svoje lažne bogove, dok kršćanski univerzalizam prema tendenciji isključuje nevjernike iz univerzalnosti čovječanstva kao takve.

No, ostaje neriješeno pitanje može li takvo brzo otpisivanje kršćanstva objasniti važnu dimenziju *agape* svetoga Pavla - "čudo" koje retroaktivno čini grijeh "neučinjenim" tako što ukida Zakon. Ovdje se obično suprotstavljaju židovska rigorozna Pravda i kršćansko Milosrđe, neobjašnjiva gesta nezasluženog oprosta: mi, ljudi, rođeni smo u grijehu, ne možemo otplatiti naše dugove i iskupiti se vlastitim postupcima - naš je jedini spas u Božjem Milosrđu, u Njegovoj najvišoj žrtvi. Baš ta gesta prekidanja lanca Pravde neobjašnjivim činom Milosrđa, plaćanjem našega duga, nameće nam još veći dug: zauvijek smo Kristovi dužnici i nikada mu ne možemo uzvratiti onime što je on učinio za nas. Freudovo ime za takav ekscesivni pritisak, koji ne možemo nikada isplatiti, jest, dakako, superego.¹⁶⁸ (Točnije rečeno, ideja Milosrđa je sama po sebi dvoznačna te se ne može potpuno svesti na tog nositelja superega: postoji i Milosrđe u onom smislu u kojem ga tumači Badiou, naime "milosrđe" Događaja Istine (ili, za Lacana, čina) - mi ne možemo aktivno odlučiti izvršiti neki čin, čin iznenađuje i samog aktera, a "milosrđe" označava baš to neočekivano dešavanje čina.)

Obično se židovstvo smatra religijom superega (čovjekove podložnosti ljubomornom, moćnom i strogom Bogu) za razliku od kršćanskog Boga Milosrđa i Ljubavi. No, upravo time što NE traži od nas da platimo za naše grijehe, time što ih je isplatio sam, kršćanski Bog Milosrđa uspostavlja sebe kao vrhovnog nositelja superega: "Ja sam platio najvišu cijenu za vaše grijehe i zato ste moji dužnici ZAUVIJEK..." Je li taj Bog kao vrhovni nositelj superega, čije samo Milosrđe stvara neizbrisivu krivnju vjernika, krajnji obzor kršćanstva? Je li kršćanska *agape* drugi naziv za Milosrđe?

Da bismo ispravno smjestili kršćanstvo s obzirom na tu opreku, moramo se prisjetiti Hegelove poznate izreke *a propos* Sfinge: "Enigme drevnih Egipćana bile su enigme i za same Egipćane." Postoje vrlo snažni argumenti u prilog dubokoj povezanosti židovstva i psihoanalize: u oba je slučaja težište na traumatskom susretu s ponorom

želećeg Drugoga - susret židovskog naroda s njegovim Bogom, čiji neprozirni Poziv remeti svakodnevnu ljudsku egzistenciju; susret djeteta s enigmom užitka Drugoga. Čini se da ta značajka razlikuje židovsko-psihoanalitičku "paradigmu" ne samo od bilo kakve verzije poganstva i gnosticizma (koji ističu unutarne duhovno samopročišćenje, vrlinu kao ozbiljenje najdubljih potencijala u sebi), nego u jednakoj mjeri i od kršćanstva - ne "prevladava" li ono Drugost židovskog Boga pomoću načela Ljubavi, pomirenja/ujedinjenja Boga i čovjeka u Božjem postajanju čovjekom? Što se tiče osnovne opreke između poganstva i židovske prekretnice, ona je definitivno dobro utemeljena: i poganstvo i gnosticizam (ponovno upisivanje židovsko-kršćanske pozicije natrag u poganstvo) ističu "unutarne putovanje" duhovnog samopročišćenja, povratak istinskom Unutarnjem Ja i "ponovno otkriće" vlastitoga Ja, što je očito suprotno židovsko-kršćanskoj ideji o IZVANJSKOM traumatskom susretu (božanski Poziv židovskom narodu, Božji poziv Abrahamu, nedokučiva Milost - sve redom potpuno neusklađivo s našim "inherentnim" svojstvima, čak i s našom "prirodnom", urođenom etikom). Kierkegaard je tu imao pravo: radi se o Sokratu nasuprot Kristu, unutarnjem putovanju sjećanja nasuprot ponovnom rođenju u šoku izvanjskoga susreta. U tome je i ultimativni jaz koji zauvijek razdvaja Freuda od Junga: dok se Freudov izvorni uvid odnosio na traumatski izvanjski susret sa Stvari koja utjelovljuje *jouissance*, Jung ponovno upisuje temu nesvjesnoga u standardnu gnostičku problematiku unutarnjeg duhovnog putovanja samootkrića.

No, kršćanstvo čini stvari kompliciranijima. U svojoj "općoj teoriji zavodjenja" Jean Laplanche je ponudio dosad neprevladanu formulaciju susreta s nedokučivim Drugim kao temeljne činjenice psihoanalitičkog iskustva.¹⁶⁹ Međutim, upravo sam Laplanche inzistira na apsolutnoj nužnosti pomaka s enigme nečega na enigm u nečemu - očita varijacija na Hegelovu poznatu izreku o Sfingi: "Enigme drevnih Egipćana bile su enigme i za same Egipćane.":

"Kada govorimo o, da se poslužimo Freudovom terminologijom, enigmami ženskosti (što je žena?), predlažem zajedno s Freudom da se pomaknemo na funkciju enigme u ženskosti (što žena želi?). Na isti način (iako Freud ne čini taj pomak) ono što on naziva enigmom

tabua vraća na funkciju enigme u tabuu. Štoviše, enigma tugovanja vraća nas na funkciju enigme u tugovanju: što mrtva osoba želi? Što ona želi od mene? Što mi je željela reći?

Enigma nas tako odvodi natrag do drugosti drugoga; a drugost drugoga njegov je odgovor na njegovo nesvjesno, odnosno na njegovu drugost u odnosu prema sebi samome.¹⁷⁰

Nije li ključno postići taj pomak i u svezi s idejom o *Dieu obscur*, neuhvatljivu, neprozirnu Bogu: taj Bog mora biti neproziran i za sebe samoga, On mora imati mračnu stranu, drugost u sebi samome, nešto što je u njemu više od njega samoga? Možda to objašnjava pomak sa židovstva na kršćanstvo: židovstvo ostaje na razini enigme BOGA, dok se kršćanstvo pomiče na enigma U BOGU samome. Objava i enigma u Bogu nisu suprotne ideje logosa kao Objave u/kroz Riječ, nego su međusobno usko povezane kao dva aspekta jedne te iste geste. Drugim riječima, baš se zbog toga što je Bog enigma također U SEBI I ZA SEBE, zato što nosi u sebi nedokučivu Drugost, Krist morao pojaviti kako bi objavio Boga ne samo čovječanstvu, nego i BOGU SAMOME - jedino se kroz Krista Bog potpuno ozbiljuje kao Bog. - Prema istoj bi se logici valjalo suprotstaviti i pomodnoj hipotezi o tome da je naša netolerancija prema izvanjskom (etničkom, spolnom, vjerskom) Drugome izraz navodno "dublje" netolerancije prema potisnutoj ili porekutoj Drugosti u nama samima: mi mrzimo ili napadamo strance zato što ne možemo izaći na kraj sa strancem unutar sebe samih... Protiv toga toposa (koji na jungovski način "internalizira" traumatski odnos prema Drugome u subjektovoj nesposobnosti da provede svoje "unutarnje putovanje" i potpuno se pomiri s onime što jest), valjalo bi istaknuti da istinski radikalna drugost nije drugost u nama, "stranac u našoj duši", nego Drugost samog Drugoga prema njemu samome.¹⁷¹

Sto ćemo onda s Laplancheovom kritikom Lacana? Laplanche ima potpuno pravo kada ističe da nam traumatski upad enigmatske poruke Drugoga omogućuje da probijemo epistemološki čep između determinizma i hermeneutike.¹⁷² Istodobno, teorijskim je usmjerenjima, za razliku od hermeneutike i anti-esencijalističkog diskurzivnog konstruktivizma kulturoloških studija, zajednička ideja o Nesvjesnomu kao nečemu što je retroaktivno utvrđeno samim činom svoje in-

terpretacije: ne postoji bivstveno "nesvjesno", postoje samo retroaktivne prerade "priča koje smo mi". Isto tako imamo determinističku ideju o nekom pred-simboličkom Realnome (bila to sirova činjenica prizora zavođenja ili pak biološko realno nagona) koje je kauzalno odgovorno za razvoj subjekta. Psihoanaliza upozorava na treći put: kauzalnost traumatskog susreta, subjekta koji je izložen enigmatskoj seksualiziranoj poruci Drugoga, poruci koju uzalud nastoji internalizirati, razmrsiti njezin smisao, tako da tu uvijek ostaje neki višak tvrde jezgre, unutarnja Stvar koja se odupire prijevodu. Ukratko, iako postoji nešto, neka tvrda jezgra koja se odupire simbolizaciji, ta jezgra nije ono neposredno realno nagonske ili bilo kakve druge kauzalnosti, nego realno neprobavljiva traumatskog susreta, enigme koja se odupire simbolizaciji. A to Realno ne samo da nije u suprotnosti sa slobodom - ono je sam preduvjet za nju. Sokantni učinak pogođenosti/"zavedenosti" enigmatskom porukom Drugoga remeti subjektov *automaton*, otvara jaz koji je subjekt slobodan dopuniti svojim (naposljetku propalim) pokušajima da ga simbolizira. Sloboda naposljetku i nije NIŠTA DRUGO DO prostor otvoren tim traumatskim susretom, prostor koji valja dopuniti njegovim kontingentnim/neprijemljenim simbolizacijama/prijevodima. Kao takav, taj susret s enigmatskom porukom, s označiteljem bez označenoga, jest "nestajući posrednik" između determinizma i hermeneutike: to je ekstimsna jezgra označavanja - time što prekida deterministički kauzalni lanac, ona otvara prostor za označavanje/označavanja:

"S konceptom enigme događa se prijelom u determinizmu: utoliko što izvorni autor enigmatske poruke nije svjestan većine onoga što misli reći i utoliko što dijete posjeduje samo neprijemljene i nesavršene načine da oblikuje ili teoretizira ono što mu je priopćeno, ne može postojati linearna kauzalnost između roditeljskog nesvjesnoga i diskursa s jedne, i onoga što dijete s njima započinje s druge strane. Sve lacanovske formule o nesvjesnome kao 'diskursu Drugoga' ili djetetu kao 'simptomu roditelja' zanemaruju taj prijelom, to duboko preoblikovanje koje se događa između jednoga i drugoga i koje se može usporediti s metabolizmom koji lomi hranu u njezine sastavne dijelove, preslagujući ih u sasvim drugačiji entitet.¹⁷³

Ta kritika vrijedi za "strukturalističkog" Lacana, Lacana koji je rado isticao da je "specifičan zakon /simboličkog/ lanca ono što upravlja onim psihoanalitičkim učincima koji su odlučujući za subjekt: kao što su isključivanje, potiskivanje i samo poricanje - pri čemu valja istaknuti s odgovarajućim naglaskom da ti učinci tako vjerno slijede pomicanje označitelja da imaginarni faktori, unatoč tromosti, u tom procesu sudjeluju tek kao sjene i odrazi".¹⁷⁴ U sklopu te neizbježne logike simboličkog automatizma, u kojemu veliko Drugo "upravlja predstavom", dok je subjekt samo "govoren", sigurno nema mjesta za bilo kakav prijelom u determinizmu. No, onog trenutka kada Lacan pomiče naglasak na "prepriječeno" (nedosljedno, manjkavo) veliko Drugo, na pitanje koje se javlja iz Drugoga (*Que vuoi?*, javlja se upravo ta enigma, Drugo s Drugošću u sebi samome. Dovoljno je prisjetiti se "prijevoda" majčine želje u Ime-Oca.¹⁷⁵ Lacanovo ime za enigmatsku poruku je majčina želja - nedokučiva želja koju dijete razabire u majčinskoj nježnosti. Zaštitni je znak za pogrešne "uvode u Lacana" predodžba o simboličnoj očinskoj funkciji koja slijedi, kao uljezu koji remeti imaginarno simbiotsko blaženstvo dijade majka/dijete, uvodeći u njega poredak (simboličnih) zabrana, to jest poredak kao takav. Protiv toga pogrešnog shvaćanja valja ustrajati na tome da "otac" za Lacana nije ime za traumatski upad, nego RJEŠENJE slijepe ulice takva upada, odgovor na enigmu. Enigma je, dakako, enigma majčine želje/želje drugoga (što ona zapravo želi izvan i iznad MENE, budući da joj ja očito nisam dovoljan/dovoljna?), a "otac" je ODGOVOR na tu enigmu, SIMBOLIZACIJA te slijepe ulice. Baš je u tom smislu "otac" za Lacana prijevod i/ili simptom: kompromisno rješenje koje olakšava nepodnošljivu tjeskobu neposrednog suočavanja s prazninom u želji drugoga.¹⁷⁶

Ono što je neshvatljivo unutar pretkršćanskog obzora jest potpuna i potresna dimenzija te neprozirnosti Boga za njega samoga, koja se razbire u Kristovu "Oče, zašto si me ostavio?", kršćanskoj verziji Freudova "Oče, zar ne vidiš da gorim?". To potpuno napuštanje od Boga trenutak je u kojemu Krist postaje SASVIM čovječan, trenutak u kojemu se radikalni jaz koji razdvaja Boga od čovjeka transponira na samog Boga. To se sam Bog Otac spotiče o granice vlastite sveučmoći. To zapravo znači da kršćansko poimanje veze između čovjeka i Koga izokreće standardnu pogansku ideju prema kojoj čovjek pri-

stupa Bogu tako što se duhovno pročišćuje, odbacuje "niske" materijalne/osjetilne aspekte svojega bića i time se uzdiže prema Bogu. Kada ja, ljudsko biće, doživljam sebe samoga kao odsječenog od Boga, onda sam upravo u tom trenutku potpune odbačenosti apsolutno blizak Bogu, budući da sam u položaju napuštenog Krista. Ne postoji "izravna" identifikacija s božanskim veličanstvom (ili pristup istome): ja se identificiram s Bogom samo identificirajući se s jedinim likom Boga-Sina, kojega je Bog ostavio. Ukratko, kršćanstvo unosi specifični obrat u priču o Jobu, čovjeku-vjerniku kojega je ostavio Bog - sam Krist (Bog) je taj koji mora zauzeti Jobovo mjesto. Čovjekova istovjetnost s Bogom poklapa se s unutarnjom distancijom Boga prema njemu samome. Za Boga je jedini način da stvori slobodne ljude (ljudska bića), taj da otvori prostor za njih u VLASTITOM manjku/praznini/jazu: čovjekovo postojanje živi je dokaz za Božje samoograničenje. Ili, da se izrazimo spekulativno-teološkim rječnikom: čovjekova beskonačna udaljenost od Boga, činjenica da je grešno, zlo biće obilježeno Padom i nevrijedno Boga, nužno se odražava na samom Bogu kao Zlo samog Boga Oca, to jest kao napuštanje vlastita Sina. Čovjekovo napuštanje Boga i Božje napuštanje vlastita Sina međusobno su usko povezani, to su dva aspekta jednog te istog čina.

Zato to božansko samonapuštanje, ta neprozirnost Boga za njega samoga, označava Božju temeljnu nesavršenost. I jedino se unutar toga obzora može pojaviti kršćanska ljubav u pravom smislu riječi, Ljubav iznad Milosrđa. Ljubav je uvijek ljubav prema Drugome utooliko što je manjkavo - mi volimo to Drugo baš ZBOG njegove ograničenosti, bespomoćnosti pa čak i običnosti. Za razliku od poganskog štovanja Božanske (ili ljudske) Savršenosti, ultimativna je tajna kršćanske ljubavi možda baš u ljubavnoj privrženosti nesavršenosti Drugoga. Zapravo je taj manjak u Drugome/Drugoga ono što otvara prostor za "navještenje" koje donosi kršćanstvo. Na vrhuncu njemačkog idealizma je F.W.J. Schelling dao ideju o primordijalnoj odluci/diferencijaciji (*Ent-Scheidung*), nesvjesnom nevremenitom činu kojim subjekt odabire svoj vječni karakter koji će poslije, u svojem svjesnom-vremenitom životu, doživljavati kao neizbježnu nužnost, kao "ono što je oduvijek bio/bila":

"Nakon što je jednom učinjen, čin odmah tone u nedokučivu dubinu i time stječe svoj trajni značaj. Isto je i s voljom koja, nakon što je postavljena na početak i izvedena van, odmah mora potonuti u nesvjesno. To je jedini način na koji je moguć početak, početak koji to ne prestaje biti, istinski vječit početak. Jer i tu vrijedi ono da početak ne smije znati sam za sebe. Jednom učinjeni čin gotov je zauvijek. Odluka koja je na bilo koji način istinski početak ne bi se smjela pojaviti pred svijetom, ne bi se smjela dovesti u misli, budući da bi to upravo značilo njezin opoziv. Onaj koji u pogledu neke odluke za sebe zadržava pravo da je ponovno izvuče na svjetlo dana, nikada neće postići početak."¹⁷⁷

Taj se apsolutni početak nikada ne čini u sadašnjosti: njegov je status onaj čiste pretpostavke, nečega što se uvijek-već dogodilo. Drugim riječima, to je paradoks pasivne odluke, pasivnog prihvaćanja odluke koja zasniva naš bitak kao vrhunski čin slobode - paradoks najvišeg slobodnog izbora, koji se sastoji u prihvaćanju vlastite izabranosti. U svojoj knjizi *Adieu a Emmanuel Levinas*, Derrida nastoji razlučiti odluku od njezinih uobičajenih metafizičkih predikata (autonomije, svijesti, aktivnosti, suverenosti...) i zamisliti je kao "odluku drugoga u meni": "Pasivna odluka, uvjet događaja, uvijek je u strukturalnom smislu neka druga odluka u meni, razdiruća odluka kao odluka drugoga. Onog apsolutno drugoga u meni, drugoga kao apsoluta koji odlučuje o meni u meni."¹⁷⁸ Rečeno jezikom psihoanalize, to je izbor "temeljne fantazije", osnovnog okvira/matrice koja sačinjava koordinate cijelog subjekta univerzuma značenja: iako ja nikada nisam izvan njega, iako je ta fantazija uvijek-već tu, a ja sam uvijek-već bačen u nju, moram pretpostaviti sebe kao onoga tko ju je postavio.

Znači li to da primordijalna odluka zauvijek predodređuje obrise našeg života? Tu nastupa kršćansko "navještenje": čudo vjere sastoji se u tome da je MOGUĆE proći kroz fantaziju, poništiti njezinu utemeljujuću odluku i početi život ispočetka, od nulte točke - ukratko, promijeniti samu Vječnost (ono što "uvijek-već jesmo"). Naposljetku, "ponovno rođenje" o kojemu govori kršćanstvo (kada se netko pridruži zajednici vjernika, biva ponovno rođen) i jest naziv za takav novi Početak. Nasuprot poganskoj i/ili gnostičkoj Mudrosti, koja ve-

liča (ponovno) otkriće istinskog vlastitog Ja - povratak njemu, ozbiljenje njegovih potencijala i tome slično - kršćanstvo nas poziva da se potpuno iznova postavimo. Kierkegaard je imao pravo: krajnji je izbor onaj između sokratovskog prisjećanja i kršćanskog ponavljanja: kršćanstvo nas poziva da PONOVIHO utemeljujući čin primordijalnog izbora. Gotovo smo u iskušenju da to iskažemo parafrazirajući Marxovu "jedanaestu tezu": "Filozofi su nas učili samo kako da otkrijemo naše pravo Ja (prisjetimo ga se), ali stvar je u tome kako ga promijeniti." I TO kršćansko naslijeđe, često zamućeno, danas je dragocjenije nego ikada.

Tu bismo se trebali posljednji put vratiti na Lenjina i njegovu kritiku "formalne slobode": kada Lenjin - na zgražanje liberala - ističe da komunistički revolucionar ne priznaje nikakav apriorni skup moralnih pravila koja bi bila neovisna o revolucionarnoj borbi (kao "elementarne norme ljudskog poštenja") i da na sve slobode i prava gleda s obzirom na njihov doprinos toj borbi, on time ne propovijeda machiavellistički moralni relativizam, nego nudi revolucionarnu verziju onoga što je Kierkegaard nazvao religijskim ukinućem etičkoga. Kakvo je to ukinuće? Uzmimo neočekivani primjer, konačni obrat u romanu Evelynna Waugha *Povratak u Brideshead*, koji predstavlja jednu od posljednjih velikih umjetničkih formulacija logike ženske žrtve: na kraju romana Julia se odbija udati za Rydera (iako su se baš zbog toga nedavno oboje razveli) kao dio onoga što ironično naziva svojim "privatnim sporazumom" s Bogom: iako je pokvarena i promiskuitetna, možda za nju još postoji prilika ako žrtvuje ono što joj je najvažnije od svega, svoju ljubav prema Ryderu... Nastranost toga rješenja postaje jasna onoga trenutka kada ga smjestimo u njegov pravi kontekst: u svojem završnom razgovoru s Ryderom, Julia razjašnjava da je potpuno svjesna svoje pokvarene i promiskuitetne prirode, kao i toga da će, nakon što ostavi Rydera, imati mnoge nevažne afere; no, to više neće ništa značiti, to je neće neoprostivo osuditi u očima Boga - osudilo bi je kada bi dala prvenstvo svojoj jednoj pravoj ljubavi pred odanošću Bogu, budući da između dvaju najviših dobara ne smije biti suparništva. Julia tako dolazi do zaključka da je pokvaren i promiskuitetan život za nju jedini način da zadrži svoju priliku za milosrđe u očima Boga. "Bog" je tako, naposljetku, ime za posve negativan čin besmisleni' žrtve, odricanja od onoga što nam je

najvažnije. Baš tu nalazimo vjersko ukinuće etičkoga u najčišćem obliku: s etičkog je stajališta Julijin izbor, dakako, besmislen - brak je mnogo bolji od izvanbračnog promiskuiteta; međutim, sa strogo vjerskog stajališta izbor bračne vjernosti značio bi najveću izdaju. Takva tenzija između vjerskog i etičkog možda je ono što određuje modernitet: u predmodernim vremenima doslovce nema mjesta za njezinu pojavu.

Baš je u tom smislu kršćanstvo od samih početaka prava religija moderniteta: ono na što cilja kršćanska ideja o ukinuću Zakona jest taj jaz između područja moralnih normi i Vjere, bezuvjetne predanosti. Bertolt Brecht je baš to izrekao svojom pjesmom "Ispitivanje dobrog":

"Iskorači: čujemo
Da si dobar čovjek.

Ne može te se kupiti, ali ni grom

Koji pogodi kuću

Ne može se kupiti.

Pridržavaš se onoga što kažeš.

Ali što si rekao?

Iskren si, govoriš svoje mišljenje.

Ali kakvo je to mišljenje?

Hrabar si.

Protiv koga?

Mudar si.

Za koga?

Ne mariš za osobnu dobit.

Za čiju dobit onda mariš?

Dobar si prijatelj.

Jesi li također dobar prijatelj dobrim ljudima?

Slušaj nas: znamo

Da si naš neprijatelj. Zbog toga ćemo te

Sada staviti pred zid. Ali s obzirom na tvoje Zasluge i dobra svojstva

Stavit ćemo te pred dobar zid i ustrijeliti te

Dobrim metkom iz dobre puške i pokopati te

Dobrom lopatom u dobroj zemlji.¹⁷⁹

Takvo ukinuće ne briše etiku, ono je *sine qua non* autentične i bezuvjetne etičke predanosti - nigdje inherentna ništavnost etike koja je lišena takva ukinuća nije jasnija nego u današnjem množenju "etičkih odbora" koji uzalud nastoje sputati znanstveni progres luđačkom košuljom "normi" (kako daleko bismo trebali ići u biogenetici, itd.). A što je kršćanska ideja o "ponovnom rađanju u vjeri" ako ne prva potpuna formulacija takve bezuvjetne subjektivne predanosti zbog koje smo spremni ukinuti samo etičko bivstvo vlastita bića?

BILJEŠKE

- 1 Roger Ebert, *The Little Book of Hollywood Cliches* (London: Virgin Books, 1995.).
- 2 Ovdje dakako mislim na knjigu *Hamlet's Mili*, poznati New Age klasik Giorgija de Santillane i Herthe von Dechend (Boston: David R. Godine Publisher, 1977.).
- 3 Jacques Lacan, "Desire and the Interpretation of Desire in Hamlet" u: *Literature and Psychoanalysis*, ur. Shoshana Felman (Baltimore i London: The Johns Hopkins University Press, 1982.), str. 40. /Preuzet je prijevod Gorana Vujasinovića, "Žudnja i interpretacija žudnje u Hamletu", *Treći program hrvatskog radija* 59 (2001.), str. 216-227/ U Marxovu bi se obranu moglo dodati da taj "previd" nije toliko njegova pogreška koliko pogreška same kapitalističke realnosti, to jest "ravnoteže između uporabnih i razmjenskih vrijednosti, koju je uspostavilo moderno društvo".
- 4 Cijelo ovo potpoglavlje u velikoj je mjeri rezultat razgovora s Mladenom Dolarom, koji je znatno dublje razradio te ideje, pa tako i genezu antisemitskog lika Zidova iz takvih paradoksa Skrca.
- 5 Hegelova *Znanost logike*, prev. Željko Pavić (Zagreb: Demetra, 2003.), sv. II, str. 55-56.
- 6 Karl Mara, *Grundrisse* (Harmondsvorth: Penguin, 1972.), str. 99.
- 7 Jacques Lacan, "Desire and the Interpretation of Desire in Hamlet", str. 15. /Prijevod kao u bilj. 3/
- 8 Tu ariju valja tumačiti kao dio trokuta, zajedno s druga dva velika samopredstavljanja, "Largo al factotum" i "La calumnia".
- 9 Ovdje razradujem drugi aspekt kapitalističkog superega, o čijoj sam logici detaljnije raspravljao u 3. poglavlju svoje knjige *The Fragile Absolute* (London: Verso, 2000.).

- 10 Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis* (New York: Norton, 1979.), str. 253. /Usp. hrvatski prijevod Mirjane Vujančić-Lednicki, *Četiri temeljna pojma psihoanalize* (Zagreb: Naprijed, 1986.)
- 11 Pozornost koja se danas poklanja ovisnosti o drogama kao krajnjoj opasnosti za društvenu građevinu može se dobro razumjeti jedino u kontekstu vladajuće subjektivne ekonomije potrošnje kao forme pojavnosti štednje: u prethodnim je epohama potrošnja droge bila tek jedna od napola skrivenih društvenih praksi, koju su upražnjavali stvarni (de Quincey, Baudelaire) i izmišljeni (Sherlock Holmes) likovi.
- 12 O materijalističkom tumačenju ove ideje vidi poglavlja 11-15 u knjizi *The Fragile Absolute*.
- 13 Gerald O'Collins, *Christology* (Oxford: Oxford University Press, 1995.), str. 286-287.
- 14 Ovdje se oslanjam na Alistera E. McGratha, *An Introduction to Christianity* (Oxford: Blackwell, 1997.), str. 138-139.
- 15 Navod iz: *op.cit.*, str. 141.
- 16 Navod iz: *op.cit.*, str. 141-142.
- 17 Osobni razgovor u listopadu 1999. godine.
- 18 Zanimljivost filma *Beau Geste* počiva i u fantazmatskoj prvoj sceni - tajanstvenoj pustinskoj tvrđavi u kojoj nema žive duše, samo mrtvi vojnici poslagani po njezinim zidinama: pravi pustinski pandan duhu broda koji plovi uokolo bez posade. Pred kraj filma na zgodan se način prikazuje ista scena iz unutrašnjosti tvrđave, to jest, kako je nastala ta mučna slika tvrđave s mrtvim vojnicima. - Drugi je zanimljivi aspekt suprotnost između dviju zajednica: topao dom engleskog visokog društva, kojim dominira Žena, nasuprot stopostotnoj muškoj zajednici Legije stranaca, kojom dominira fascinantni lik sadističkog, ali u vojnom pogledu vrlo učinkovitog ruskog poručnika Markoffa.
- 19 Spominjanje Le Carrea ovdje nipošto nije slučajno: u svojim velikim (ranim) špijunskim romanima on uvijek iznova postavlja isti temeljni scenarij međusobne povezanosti ljubavi i izdaje, to jest toga da ta dva termina nisu međusobno suprotna, nego izdaja nekoga služi kao krajnji dokaz ljubavi prema njemu/njoj. Nije li izdaja zbog ljubavi krajnji oblik žrtve?
- 20 To nam omogućava i da odgovorimo na prigovor Dominicka La Capre, prema kojemu lacanovsko poimanje manjka stapa dvije razine koje bi morale ostati razdvojene: čisto formalni, "ontološki" manjak, koji je sastavni dio simboličkog portretka kao takvog, i pojedinačna traumatska iskustva (na primjer: Holokaust), koja su se mogla i NE dogoditi - čini se da se pojedinačne povijesne katastrofe kao Holokaust time "legitimiraju" kao neposredno zasnovane na temeljnoj traumi koja pripada ljudskoj egzistenciji kao takvoj. (Vidi: Dominick La Capra, "Trauma, Absence, Loss", *Critical Inquiry*, sv. 25, br. 4 (ljetno 1999.), str. 696-727)

- Protiv tog nesporazuma valja istaknuti da su kvazitranscendentalan manjak i pojedinačne traume povezani na negativan način: umjesto da budu tek posljednja karika u neprekinutu lancu traumatskih susreta, koji potječe od "simbolične kastracije", katastrofe kao holokaust uvjetovani su (i stoga izbjegivi) događaji kao krajnji rezultat nastojanja da se PRIKRIJE kvazitranscendentalan konstitutivni manjak.
- 21 Madame de Lafayette, *The Princess de Clèves* (Harmondsworth: Penguin Books, 1978.), str. 170.
- 22 *Ibid.*
- 23 Jacques Lacan, *Écrits: A Selection* (New York: Norton, 1977.), str. 319.
- 24 Lacan, *op.cit.*, str. 322.
- 25 Regina Barecca, Uvod u roman Henrvja Jamesa *The Portrait of a Lady* (New York: Signet Classic, 1995.), str. xiii.
- 26 Prva žena koja je učinila homolognu gestu bila je Medeja kao anti-Antigona: ona najprije ubija svojeg brata (najbliži rod), čime radikalno prekida svoje obiteljske korijene i onemogućava svaki povratak, stavljajući sve na kartu braka s Jasonom; nakon što je izdala sve koji su joj bili bliski ZA Jasona i nakon što je izdana OD Jasona samog, ne preostaje joj više ništa i ona se zatiče u praznini - praznini samoodnosne negativnosti ili "negacije negacije", to jest same subjektivnosti. Zato je vrijeme da se Medeja potvrdi protiv Antigone: Medeja ili Antigona, to je danas krajnji izbor. Drugim riječima, na koji način da se suprotstavimo moći? Pomoću vjernosti starim organskim Mores, koje Moć ugrožava, ili pak nasilno prevladavajući samu Moć? Dvije verzije ženstva: Antigona je još moguće protumačiti kao simbol pojedinačnih obiteljskih korijena protiv univerzalnosti javnog prostora Državne Moći; nasuprot tome, Medeja svojom univerzalnošću nadmažuje i samu univerzalnu Moć.
- 27 Harold Bloom, *Omens of Millennium* (London: Fourth Estate, 1996.), str. 252.
- 28 Ako idemo dalje istom logikom, nije li očito rješenje misterija bezgrješnog začeca (kako je Djevica Marija zatrudnjela bez spolnog općenja sa suprugom) da je Krist zapravo njezin NEZAKONITI sin?
- 29 Zoe Oldenburg, *Massacre at Montsegur* (London: Orion Books, 1998.), str. 39.
- 30 Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained* (New York: Little, Brown and Company, 1991.), str. 410.
- 31 Jacques Derrida, "La mythologie blanche", *Poétique* 5 (1971.), str. 1-52.
- 32 Jacques Derrida, "Le supplement de la copule", u: *Marges de la philosophie* (Pariz: Minuit, 1972.).
- 33 Francisco Varela, Kynn ThoinpNon i Ileanor Rosch, *The Homocentric Mind* (Cambridge, MA: MIT Press, 1974.).

- 34 Ray Jackendorff, *Consciousness and the Computational Mind* (Cambridge, MA: MIT Press, 1987.).
- 35 Varela, *op.cit.*, str. 126.
- 36 Francisco Varela, "The Emergent Self", u: John Brockman, ur., *The Third Culture* (New York: Simon & Schuster, 1996.), str. 212.
- 37 Varela, *op.cit.*, str. 215-216.
- 38 Vidi, na primjer: Erich Hart, *The Creative Loop* (Harmondsworth: Penguin, 1995.).
- 39 Humberto R. Maturana i Francisco J. Varela, *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living* (Dordrecht: D. Reidel, 1980.).
- 40 N. Katherine Hayles, *How We Became Posthuman* (Chicago: The University of Chicago Press, 1999.), str. 291.
- 41 Edwin Hutchins, *Cognition in the Wild* (Cambridge, MA: MIT Press, 1995.).
- 42 John R. Searle, *Minds, Brains, and Science* (Cambridge: Harvard University Press, 1986.).
- 43 Nicholas Humphrey, "The Thick Moment", u: *The Third Culture*, *loc.cit.*
- 44 Martin Heidegger, *Zollikoner Seminare*, ur. Medard Boss (Frankfurt: Vittorio Klostermann), str. 260.
- 45 Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis* (New York: Norton, 1978.), str. 22. /Prijevod preuzet od Mirjane Vujanić-Lednicki, kao u bilj. 10/.
- 46 Martin Heidegger, *Zollikoner Seminare*, str. 223-225.
- 47 Martin Heidegger, *Schelling's Treatise on Human Freedom* (Athens: Ohio University Press, 1985.), str. 146.
- 48 Peter Sloterdijk, *Eurotaoismus* (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1989.).
- 49 Gledano strogo homološki, suprotnost između globalizacije i opstanka lokalnih tradicija je lažna: globalizacija neposredno uskrava lokalne tradicije, ona doslovice cvate na njima, zbog čega pravi neprijatelj globalizacije nisu lokalne tradicije, nego univerzalnost. Vidi 4. poglavlje u: Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject* (London: Verso Books, 1999.).
- 50 Od klasične književnosti valja spomenuti *Germinal* Emilea Zole, u kojemu privrženost zecu pomaže ruskom revolucionaru Suvarinu da preživi - kada zeca greškom ubiju i pojedu, on eksplodira u napadaju divljačkog bijesa.
- 51 Gilles Deleuze i Felix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* (Minneapolis: Minnesota University Press, 1983.).
- 52 Za daljnju razradu tog argumenta vidi 3. poglavlje u: Slavoj Žižek, *The Vragile Absolute*.

- 53 Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis* (New York: Routledge, 1992.).
- 54 Jacques Lacan, *Seminar XX: Encore (1972/1973)* (New York: Norton, 1998.).
- 55 Jacques-Alain Miller, "Paradigms of Jouissance", *Lacanian Ink* 16 (New York, 2000.), str. 33.
- 56 *Op.cit.*, str. 35.
- 57 *Op.cit.*, str. 41.
- 58 Paralelno s Lacanom tu je ideju razvio i Jean Laplanche u knjizi *New Foundations for Psychoanalysis* (Oxford: Blackwell, 1989.).
- 59 Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis* (Harmondsworth: Penguin, 1979.), str. 256.
- 60 Miller, *op.cit.*, str. 39.
- 61 Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained* (New York: Little, Brown and Company, 1991.), str. 410.
- 62 Za daljnju razradu ovog argumenta vidi: Slavoj Žižek, *On Love* (London: Routledge, 2001.).
- 63 Ulrich Beck, *Risk Society: Totwards a Netv Modernity* (London: Sage, 1992.).
- 64 Jacques Lacan, *Seminaire, Uvre XVII: L'envers de la psychanalyse* (Pariš: Editions du Seuil, 1996.).
- 65 Ray Kurzweil, *The Age of Spiritual Machines* (London: Phoenix, 1999.).
- 66 Eric Daviš, *TechGnosis* (London: Serpent's Tail, 1999.).
- 67 N. Katherine Hayles, *How We Became Posthuman* (Chicago: The University of Chicago Press, 1999.).
- 68 Hubert Dreyfus, *What Computers Can't Do* (New York: Harper and Row, 1979.).
- 69 Hayles, *op.cit.*, str. 5. Ono u čemu Haylesova griješi je njezina gruba suprotnost između liberalnog autoidentičnog i autonomnog ljudskog subjekta prosvjetiteljstva i postljudskog tijela, u kojemu se granica koja razdvaja moje autonomno Ja od njegovih strojnih proteza neprestano probija i u kojemu Ja i samo eksplodira u poznato "društvo umova". I prosvjetiteljstvo ne samo da je imalo duboko dvoznačan odnos prema strojnim aspektima ljudskoga bića (prisjetimo se motiva *l'homme-machine* u mehaničkom materijalizmu 18. stoljeća); već se čak radikalnije može tvrditi da kartezijanski subjekt prosvjetiteljstva, osobito u svojoj radikaliziranoj verziji u njemačkom idealizmu, JEST "post-ljudski", to jest nužno je u strogoj opoziciji prema ljudskoj osobi - kantovski subjekt transcendentalne apercepcije puka je praznina negativnog samoodnosa, koja se javlja zbog nasilna čina apstrahiranja od svakog "patološkog" sadržaja koji sačinjava bogatstvo "ljudske osobnosti".

- 70 Primo Levi, *If This is a Man /The Truce* (London: Abacus, 1987.), str. 395.
- 71 *Op.cit.*, str. 396.
- 72 Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (New York: Viking Press, 1965.).
- 73 *Op.cit.*, str. 396.
- 74 Navod iz: Julian Young, *Heidegger, Philosophy, Nazism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997.), str. 172.
- 75 *Op.cit.*, str. 393.
- 76 A što ćemo s "revizionističkim" argumentom, prema kojemu je nacistička eliminacija rasnog neprijatelja tek puko repetitivno pomicanje na rasnoj osovini sovjetsko-komunističke eliminacije klasnog neprijatelja? Čak i da je to istina, dimenzija pomicanja je ključna, a ne tek drugorazredna i zanemariva značajka: ona označava pomak s DRUŠTVENE borbe prihvaćanja inherentno antagonističkog karaktera društvenog života, na istrebljenje NATURALIZIRANOG neprijatelja, koji izvana prodire u društveni organizam i i ugrožava ga.
- 77 Havles, *op.cit.*, str. 8.
- 78 Usput rečeno, sa svim tim naglaskom na novom doživljaju ugone koji nam predstoji razvojem Virtualne Realnosti, izravnim neuronskim implantatima itd., što je s novim, "poboljšanim" mogućnostima MUČENJA? Ne otvara li kombinacija biogenetike i Virtualne Realnosti nove i još neviđene horizonte proširenja naše sposobnosti da izdržimo bol (proširenjem našeg osjetilnog kapaciteta za podnošenje boli, iznalaženjem novih načina za njezino nanošenje) - možda i krajnja de Sadeova vizija "nemrtve" žrtve mučenja, koja može izdržati neograničenu bol ne imajući na raspolaganju bijeg u smrt, također čeka da postane realnost? Možda će za desetljeće ili dva naši najužasniji primjeri mučenja (na primjer, ono što su učinili šefu osoblja dominikanske vojske nakon propalog državnog udara u kojemu je ubijen general Trujillo - zašili mu oči tako da ne može vidjeti svoje mučitelje, a zatim mu četiri mjeseca polako rezali komade tijela na najbolnji mogući način, na primjer rabeći tupe škare za rezanje genitalija) izgledati kao neudržna dječja igra.
- 79 Havles, *op.cit.*, str. 8.
- 80 Engl. prijevod Toma Levinea, *October 55* (zima 1990.), str. 48-55.
- 81 Isto vrijedi za današnje izgled Virtualne Realnosti: čim je savršenija digitalna reprodukcija, tim više je njezin učinak "umjetan"; na isti se način nesavršena crno-bijela fotografija doživljava kao "realnija" od fotografije u boji iako je realnost obojena.
- 82 Ne podrazumijeva li Lacanovo tumačenje *wo es war soli ich werden* vremenitost neuspjela susreta, onoga ne-još i ne-više, Po-sebi i 7.a-sebe? Subjekt je nestajući posrednik između "gdje je ono /to jest ono što će postati subjekt/ bilo" (u stanju

- Po-sebi, još ne sasvim ozbiljeno) i potpunog simboličkog ozbiljenja, u kojemu je subjekt već stigmatiziran u označitelja. Lacan se ovdje poziva na freudovski san o ocu koji nije znao da je mrtav (i iz tog razloga je ostao živ): subjekt je također živ samo utoliko ukoliko ne zna (da je mrtav) - onoga trenutka kada "to zna", kada preuzme simboličko znanje, on umire (u označitelju koji ga reprezentira).
- 83 Maimon Cohen, upravitelj na Harvev Institute for Human Genetics, Greater Baltimore Medical Center, navod iz *International Herald Tribune* od 27. lipnja 2000., str. 8.
- 84 Francisco Varela, Evan Thompson i Eleanor Rosch, *The Embodied Mind* (Cambridge, MA: MIT Press, 1993.).
- 85 Steven Pinker, *The Language Instinct* (New York: Harper Books, 1995.).
- 86 Tu je verziju "bezjastvenog" uma dakako popularizirao Daniel Dennett - vidi njegovu knjigu *Consciousness Explained* (New York: Little, Brown and Company, 1991.).
- 87 Postoji još jedan dokaz koji nas vodi u istom smjeru: nekoliko milisekunda prije nego što ljudski subjekt "slobodno" donese odluku u situaciji izbora, skeneri mogu zamijetiti promjenu u kemijskim procesima mozga, koja upućuje na to da je odluka već donesena - iako donosimo slobodnu odluku, čini se da naša svijest zapravo registrira prethodni kemijski proces... Psihoanalitičko-shellingovski odgovor na to je smještanje slobode (izbora) na nesusjesnu razinu: pravi činovi slobode volje su izbori/odluke koje donosimo dok toga nismo svjesni - mi nika da ne odlučujemo (u sadašnjem vremenu); nego sasvim iznenada zamijetimo to da smo već odlučili.
- 88 Ray Kurzweil, *The Age of Spiritual Machines*, 1999., str. 182.
- 89 *Op.cit.*, str. 183.
- 90 *Op.cit.*, str. 188.
- 91 Usput rečeno, ista kontraproduktivna slijepa ulica bacala je sjenu već na stari aristotelovski par forme i materije: s jedne strane, forma je univerzalna, a materija je shvaćena kao načelo individuacije; s druge strane, materija je po sebi tek bezoblična glina koja stječe svoju razlikovnost nametanjem neke određene forme.
- 92 Martin Heidegger, *Heraclitus Seminar* (s Eugenom Finkom) (University of Alabama Press, 1979.), str. 146.
- 93 G.W.F. Hegel, *Fenomenologija duha*, prev. Milan Kangrga (Zagreb: Naklada Ljevak, 2000.), str. 447-450.
- 94 *Op.cit.*, str. 447.
- 95 *Op.cit.*, str. 449.
- 96 *Op.cit.*, str. 450.
- 97 *Ibidem.*

- 98 Dominique Laporte, *Historj of Shit* (Cambridge, MA: MIT Press, 2000.).
- 99 U starogrčkom teatru postojala je rupa u sredini velikih kamenih sjedišta u prvim redovima - pripadnici povlaštenih klasa tako su mogli doživjeti dvostruku katarzu, duhovno pročišćenje svoje duše od loših emocija, kao i tjelesno pročišćenje od smrdljiva izmeta.
- 100 Otto Weininger, *Über die letzten Dinge* (München: Matthes und Seitz Verlag, 1997.), str. 187.
- 101 *Op.cit.*, str. 188.
- 102 Navod iz: Orville Schell, *Virtual Tibet* (New York: Henry Holt and Company, 2000.), str. 80.
- 103 Navod iz: Schell, *op.cit.*, str. 202.
- 104 Navod iz: Schell, *op.cit.*, str. 191.
- 105 *Ibidem.*
- 106 Navod iz: Schell, *op.cit.*, str. 230.
- 107 William McGovern, navod iz: Schell, *op.cit.*, str. 230.
- 108 Nije li za analitičara očito da Zavist vuče korijene iz ozloglašene zavisti zbog penisa? Umjesto da popustimo pred tim iskušenjem, trebali bismo istaknuti da je zavist naposljetku zavist zbog užitka Drugoga. Moji bogati kolege, koji su orijentirani prema poslu, uvijek se čude zbog čega ulažem toliko rada u teoretiziranje kad time razmjerno malo zarađujem; iako se njihovo čuđenje uglavnom izražava u obliku agresivne poruge ("Kako si glup što se baviš teorijom!"), iza toga očito vrebava zavist: pomisao da, budući da to ne radim zbog novca (ili moći) i budući da oni ne mogu dokučiti razlog zbog kojega to radim, tu mora postojati neki čudnovati užitak, neko zadovoljstvo koje pruža teorija, a koje je dostupno samo meni, dok njima ostaje nedohvatljivo...
- 109 Gilles Deleuze, *L'image-mouvement* (Pariz: Editions de Minuit, 1983.), str. 234-236.
- 110 A budući da se veći dio radnje filma *Biti ili ne biti* odigrava u Poljskoj, vrijedno je truda istaknuti homološku repetitivnu gestu u filmu Kieszlovskog *Crveno*: kada u sredini filma Valentine pozira u foto-seansi za reklamni plakat, fotograf uzvika zadovoljno: "Tuga! Da, tuga!" kada model pogodi pravi izraz lica - melankoličan je stav ovdje odglumljen. U posljednjem prizoru filma vidimo istu tu sliku Valentinina lica iz profila, na crvenoj pozadini, zamrznutoj na TV ekranu kao dio izvještaja o užasnoj nesreći - njezina je tuga ovdje autentična, "za pravo", tako da se ono što je prvi put bilo odglumljeno sada ponavlja kao realno.
- 111 Asimetrija naizgled simetričnih obrata ključna je za objašnjenje mehanizama ideološke geneze; uzmimo primjer slaganja/neslaganja. Najprije se jednostavno složimo; zatim prijedemo u neslaganje, što znači da se "ne slažemo s time da se slažemo"; međutim, ako obrnemo "neslaganje sa slaganjem" u "slaganje s nesla-

- ganjem", dobivamo složeniju, dvorazinsku ideju: "slagati se s neslaganjem" ne znači jednostavno slagati se (na onaj način na koji "neslaganje sa slaganjem" jednostavno znači neslaganje), nego uspostaviti zajednički simbolički pakt, koji nam omogućuje da "mirno" komuniciramo s vlastitim neslaganjem. Na neki je način simbolički pakt/slaganje KAO TAKVO uvijek u određenoj mjeri gesta "slaganja s neslaganjem", prihvaćanja zajedničkog područja, koje sprečava da neslaganje postane smrtonosno nasilje.
- 112 Ovu sam ideju preuzeo od Alenke Zupančič.
- 113 Christa Wolf, *The Quest for Christa T.* (New York: Straus & Giroux, 1979.), str. 24.
- 114 Ipak, već je sam Greene u romanu stopio u lik junakinje Šarah DVIJE svoje ljubavnice iz pravog života: što se tiče okolnosti ljubavne afere (Londona tijekom nacističkog bombardiranja itd.), radi se o Dorothy Glover, malenoj, siromašnoj i zdepastoj čuvarici zračnog skloništa, koja je bila Greeneova ljubavnica početkom četrdesetih godina; dok je kao model za tjelesnu ljepotu i strastvenu seksualnu promiskuitetnost poslužila vrlo bogata Lady Catherine Walston. Tako se gotovo čini da je u prijelazu iz romana u film samo pomicanje ponovno pomaknuto.
- 115 Ovu sam formulu ljubavi kao "dostupne transcendencije", kao i mnogo toga drugoga u ovom ulomku, preuzeo od Alenke Zupančič.
- 116 Franz Kafka, "Ein Hungerskünstler" u: *Drucke zu Lebzeiten*, ur. Hans-Gerd Koch, Wolf Kittler i Gerhard Neumann (Frankfurt a.M.: S. Fischer, 1994.), str. 348-349.
- 117 Dakako, ono što je bitno nije fizički izgled te vagine: bitno je to da ta vagina pripada voljenoj osobi. Drugim riječima, ako želimo pribjeći prilično neukusnom mentalnom eksperimentu: kad bih otkrio da vagina koja potpuno isto izgleda pripada nekoj drugoj osobi (ili da osoba koju volim ima drugačiju vaginu), onda ta ista vagina više ne bi tako bezuvjetno fascinirala. To znači da su nagon i želja ipak inherentno isprepleteni: ne samo da se želja uvijek oslanja na neke djelomične nagone koji joj daju "gradu", nego i nagoni funkcioniraju samo utoliko ukoliko se odnose na subjekt čiju želju želim.
- 118 Bernard Baas, *De la Chose a l'objet* (Leuven: Pieters, 1998.), osobito str. 71-78.
- 119 Jacques Lacan, *Écrits* (Pariz: Editions du Seuil, 1966.), str. 818.
- 120 Ova Lacanova promišljanja očito su potaknuta istraživanjima njegova prijatelja Mauricea Merleau-Pontvja, koja su posmrtno sabrana u knjizi *Le visible et l'invisible* (Pariz: Gallimard, 1964.). Lacan se poziva na Merleau-Pontvja osobito u drugom dijelu svoje knjige *Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis* (New York: Norton, 1979.).
- 121 Vidi pogovor Erica Santnera u knjizi *On the Psychotheology of Everyday Life* (Chicago: University of Chicago Press, 2001.).

- 122 Bernard Baas, *Le desir pur* (Leuven: Peeters, 1992.).
- 123 Jacques Lacan, *Le seminaire, Uvre VII: L'éthique de la psychanalyse* (Pariz: Editions du Seuil, 1986.), str. 133.
- 124 Vidi, na primjer: Jacques Lacan, "Desire and the interpretation of desire in Hamlet" u: *Literature and Psychoanalysis*, ur. Shoshana Felman (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1980.), str. 15.
- 125 Jonathan Lear, *Happiness, Death, and the Remainder of Life* (Cambridge, Ma.: Harvard University Press, 2000.).
- 126 O toj ideji vidi iznimnu knjigu Erica Santnera, *On the Psychotheology of Everyday Life* (Chicago: University of Chicago Press, 2001.).
- 127 Osim toga, ne odaje li trojac Deleuze/Derrida/Lacan također jasne religiozne konotacije: poganski Deleuze, židovski Derrida i kršćanski Lacan?
- 128 Ne počinje li naposljetku filozofija KAO TAKVA s Kantom, s njegovim transcendentnim obratom? Nije li moguće ispravno shvatiti cjelokupnu raniju filozofiju (ne kao puki opis "cjelokupnog univerzuma", totaliteta svih bića, nego kao opis horizonta unutar kojega se bića raskrivaju konačnom ljudskom biću) samo ako se čita "anakronistički", sa stajališta koje je otvorio Kant? Nije li baš Kant bio taj koji je također otvorio područje unutar kojega je sam Heidegger mogao formulirati ideju tubitka kao mjesta gdje se bića javljaju unutar povijesno određena/dodijeljena obzora smisla?
- 129 Philippe Lacoue-Labarthe, *La Fiction du politiaue* (Pariz: Christian Bourgeois, 1987.).
- 130 Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics* (New Haven: Yale University Press, 1959.), str. 77.
- 131 Jacques Lacan, *Le seminaire, Uvre VIII: Le Transfert* (Pariz: Editions de Seuil, 1986.).
- 132 Octave Mannoni, "Je sais bien, mais quand meme..." u: *Clefs pour l'imaginaire* (Pariz: Editions de Seuil, 1968.).
- 133 Franz Kafka, *Proces*, prev. Zlatko Crnković (Zagreb: ABC naklada, 1994.), str. 173.
- 134 *Op. cit.*, str. 174.
- 135 *Op. cit.*, str. 174-175.
- 136 Jedna od rijetkih točaka na kojima se poganska mitologija približava tom kafkijanskom postupku jest glasovita Parsifalova pogreška u legendi o gralu, počinjena tijekom prvog susreta s bolesnim Kraljem ribara: Parsifal griješi u tome što ne PITA izravno Kralja: "Što nije u redu s Vama?"
- 137 Za detaljni razvoj ideje o Događaju vidi: Alain Hadio, *L'être et l'Inement* (Pariz: Editions de Seuil, 1989.), kao i *idem, F.thks* (London: Verso Books, 2000.).

- 138 Zanimljivo je i da su mnogi kritičari, nakon što sam u svojem prikazu Badioua (vidi 3. poglavlje u knjizi *The Ticklish Subject*, London, Verso Books, 1999.) istaknuo religijsku paradigmu njegove ideje o Događaju Istine, govorili o tome s odobravanjem, kao da to navodim u smislu kritike Badioua. Da to nije bio slučaj opširno sam dokazao svojom idućom knjigom, *The Fragile Absolute. Why Is the Christian Legacy Worth Fighting For?* (London: Verso Books, 2000.).
- 139 Hannah Arendt, "What is Freedom?" u: *Betweeen Past and Future* (New York: Penguin Books, 1968.), str. 151.
- 140 *Op.cit.*, str. 165.
- 141 Wendy Brown, *States of Injurj* (Princeton: Princeton University Press, 1995.), str. 14. - Među čudnim Badiouovim partnerima je nitko drugi do Heidegger: nije li Badiouovo stajalište prema razlikama unutar pozitivnog poretka Bitka i "usluživanja dobara" (on naposljetku ukida razlike između liberalne demokracije i varijanti izravne diktature kao nešto što nije važno, budući da im redom nedostaje dimenzija Događaja Istine) usko povezan s Heideggerovom tvrdnjom da su liberalizam, nacizam i komunizam u metafizičkom smislu jedno te isto, tako da je - budući da svi redom sudjeluju u epohalnom nihilizmu tehnološke Volje-zamoć i time brišu jedinu dimenziju koja je doista bitna, onu misli o Bitku - razlika između demokracije i nacizma naposljetku irelevantna?
- 142 V.I. Lenjin, "Political Report of the Central Committee of the R.C.P. (B.)", 27. ožujka 1922., u: *Collected Works* (Moskva: Progress, 1965.), sv. 33, str. 283.
- 143 Claude Lefort, *Democracy and Political Theory* (Minneapolis: Minnesota University Press, 1988.).
- 144 Da se izrazimo terminologijom Alaina Badioua o Bitku i Događaju (vidi ponovno njegovu knjigu *L'être et l'évenement*), pojava termina "realsocijalizam" označila je napokon i potpuno ponovno upisivanje komunističkih režima u pozitivan poredak Bitka: čak i minimum utopističkog potencijala, koji se još mogao razabrati u najžešćoj staljinističkoj mobilizaciji i poslije u Hruščovljevu "otapanju", definitivno je nestao.
- 145 Ulrich Beck, *Risk Society: Toivards a Netv Modernity* (London: Sage, 1992.).
- 146 Jean-Leon Beauvois, *Traitd de la servitude liberale. Analyse de la soumission* (Pariz: Dunod, 1994.).
- 147 Vidi 2. i 3. poglavlje knjige Sušan Buck-Morss, *Dreamworld and Catastrophe* (Cambridge, Ma.: MIT Press, 2000.).
- 148 Hegel, *Philosophy of Mind* (Oxford: Clarendon Press, 1971.), str. 315.
- 149 Tu je maksimu 1705. godine formulirao mađarski isusovac Hevenesi; o Lacanovu tumačenju vidi: Louis Beirnaert, *Aux frontieres de l'acte analytique. la IUb-le, Saint Ignace, Freud et Lacan* (Pariz: Editions de Seuil, 1987.), sir. 219-227.

- 150 Razmišljanja koja slijede velikim su dijelom potaknuta izvanrednom knjigom Erica Santnera *On the Psychotheology of Everyday Life. Reflections on Freud and Rosenzweig* (Chicago: University of Chicago Press, 2001.).
- 151 Istodobno, međutim, moramo istaknuti suprotno kretanje: ne sadrži li i kršćanstvo iščekivanje Kristova drugog adventa, to jest teološku poziciju usmjerenu prema budućnosti Posljednjeg suda, kada će se sravniti svi simbolični računi? Upravo bi tu referencija na židovstvo trebala poslužiti kao korektiv: na neki način Kristova smrt već JEST ispunjenje, iza kojega ne slijedi ništa.
- 152 Prisjetimo se bizarnog izgreda koji se 7. rujna 1999. dogodio u njujorškoj klinici Beth Israel: nakon što je na jednoj pacijentici izveo carski rez, dr. Allan Zarkin je urezao svoje inicijale na njezin trbuh - ponosan na svoje savršeno djelo, želio je ostaviti neku vrstu biljega na njezinu tijelu, kao potpis umjetnika.
- 153 Jacques Ranciere, *La mesentente* (Pariz: Galilee, 1995.).
- 154 Unutar same židovske tradicije ikonoklastička zabrana odjekuje u motivu Golema, diva kojeg su stvorili ljudi i koji je, u nastojanju da oponaša Božje stvaralaštvo oživotvorenja, stvorio čudovište. - Druga Božja zapovijed ne cilja prvenstveno na slikanje, nego općenito na ljudsko oponašanje božanskog stvaralaštva.
- 155 Philippe Lacoue-Labarthe, *Mušica Ficta* (Stanford: Stanford University Press, 1994.).
- 156 Sličan je slučaj nacističkog antisemitizma: standardno (pseudo)objašnjenje za sve veće prihvaćanje nacističke ideologije u Njemačkoj dvadesetih godina jest da su nacisti spretno manipulirali strahovima i tjeskobama običnih ljudi iz srednje klase, koje su stvorile ekonomska kriza i nagle društvene promjene. Problem tog objašnjenja je da ono previda djelovanje autoreferencijalne cirkularnosti: da, nacisti jesu spretno manipulirali strahovima i tjeskobama - no, ti strahovi i tjeskobe nisu bili puke pred-ideološke činjenice, nego su kao takvi bili rezultat određene ideološke perspektive. Drugim riječima, nacistička ideologija je sama (su)stvorila "strahove i tjeskobe" protiv kojih se zatim ponudila kao rješenje.
- 157 Prema toj logici dolazimo u iskušenje da ustvrdimo kako je židovstvo uhvaćeno u paradoks zabranjivanja onoga što je po sebi već nemoguće: ako NIJE MOGUĆE prikazati Boga na slikama, čemu ZABRANJIVATI slike? Tvrditi da praveći Njegove slike ne pokazujemo dovoljno poštovanja prema Njemu odviše je jednostavno, budući da je poštovanje, kao što znamo iz psihoanalize, naposljetku poštivanje slabosti Drugoga - postupati prema nekome s poštovanjem znači zadržati prikladnu distanciju prema njemu i izbjegavati postupke koji bi, kad bi se proveli, demaskirali njegovu poziciju kao lažnu. Primjerice, kada se otac hvali sinu da može brzo trčati, pokazati poštovanje znači NE izazvati ga da to čini, budući da bi to otkrilo njegovu nemoć... Drugim riječima, ideja da ikonokla/.am izražava poštovanje za božansko Drugo ima smisla jedino kao indikacija neke nemoći ili ograničenja tog Drugoga.

- 158 Čini se da u suvremenom umjetničkom poduzetništvu kustos ima ulogu koja je zastrašujuće slična Kristovoj: nije li on također neka vrsta "nestajućeg posrednika" između Umjetnika-Stvoritelja ("Boga") i zajednice publike ("vjernika")? Ta nova uloga kustosa posljednjih desetljeća oslanja se na dva međusobno povezana procesa: s jedne strane, sama umjetnička djela izgubila su nevinost: umjetnik više ne stvara spontano i ne prepušta drugima tumačenje onoga što čini - pozivanje na buduću (teorijsku) interpretaciju, već je dio njegove neposredne umjetničke produkcije, tako da se vremenska omča zatvara, a autorovo je djelo neka vrsta prvokupnog poteza, razgovora s budućim zamišljenim interpretacijama i odgovora na njih unaprijed. Te potencijalne interpretacije utjelovljene su u liku kustosa; on je transferencijalni subjekt za same umjetnike - on ne skuplja već postojeće radove, ti su radovi već napravljeni s obzirom na kustosa, njihova idealnog interpretatora (koji sve češće čak izravno potiče ili zadužuje umjetnike da pretoče u djelo njegovu viziju). Istodobno, činjenica je da na današnjim velikim izložbama šira javnost više nema vremena "usporiti" i doista uroniti u golemu zbirku radova - problem nije toliko u pomanjkanju pregleda nad onime što se događa, u potrebi za objašnjenjem, koliko u tome što se današnja umjetnička djela više ne mogu neposredno doživjeti s intenzitetom koji svjedoči o snažnom dojamu koji ostavlja samo djelo. Zato za tu široku javnost, kustos nije tumač, nego idealan pasivni promatrač koji je još bio u mogućnosti da "uspori", uzme si vremena i doživi sve radove kao pasivni promatrač. Javnost zatim ima ulogu intelektualno iskusnih promatrača koji, iako nisu imali ni vremena ni sposobnosti potpuno uroniti u odgovarajući pasivni doživljaj dotičnog djela, razmjenjuju duhovite kvaziteorijske primjedbe ili mišljenja, ostavljajući neposredni doživljaj djela kustosu kao Subjektu-od-kojeg-se-očekuje-da-doživi umjetničko djelo.
- 159 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason* (London: Everyman's Library, 1988.), str. 12.
- 160 Dobar prikaz pogrešnih prijevoda ovog ključnog ulomka dao je Gerard Guest, *La tournure de l'événement* (Berlin: Duncker und Humboldt, 1994.).
- 161 Eric Santner, "Traumatic Revelations: Freud's Moses and the Origins of Anti-Semitism" u: Renata Salecl, ur., *Sexuation* (Durham: Duke University Press, 2000.).
- 162 Jacques Lacan, *Écrits* (Pariz: Editions de Seuil, 1966.), str. 768-772.
- 163 Tu se oslanjam na odličnu knjigu Bernarda Baasa *De la Chose a l'objet*.
- 164 Jacques-Alain Miller, "Theorie du caprice", *Quarto 71* (Bruxelles, 2000.), str. 6-12.
- 165 To razlikovanje između iskazanog i iskazivanja također objašnjava temeljnu pouku takozvane kapitalističke protestantske etike: zašto se pohlepa mora pretvoriti u svoju prividnu suprotnost, u askezu, zabranu potrošnje i uživanja u onome što smo prikupili. Pohlepa na razini "iskazanog" - kao eksplicitni cilj našega djelovanja -- može se prakticirati kako treba samo ako je naše intimno subjektivno

- stajalište, stajalište potpune askeze. (Isto se može reći i s obzirom na potencijalnost i ozbiljenost: da bi potpuno uživao, pohlepan subjekt mora unedogled odgađati potpunu potrošnju onoga što prikuplja, odnoseći se prema tom trenutku kao prema trajnoj mogućnosti, obećanju koje se nikada neće ostvariti.)
- 166 Je li onda Islam rješenje? Ne ispravlja li Islam tu slijepu ulicu objiju religija? Ne nastoji li on postići neku vrstu njihove "sinteze"? Možda se čini, iako ja nisam u položaju da o tome kompetentno sudim iz SVOJE (židovsko-kršćanske) perspektive, da Islam u svojem pokušaju sinteze završava s onim najgorim od ta dva svijeta. Naime, uobičajeni je prigovor kršćana Zidovima da je njihova vjera ona okrutnog superega, dok je uobičajeni prigovor Zidova kršćanima da, budući da nisu sposobni izdržati čisti monoteizam, pribjegavaju mitskoj narativi (o Kristovu mučeništvu itd.) - a ne nalazimo li u Islamu OBOJE, narativu i superego?
- 167 Herbert Schnadelbach, "Der Fluch des Christentums", *Die Zeit* br. 20, 11. svibnja 2000., str. 41-42.
- 168 Ne smijemo zaboraviti da je ideja Milosrđa strogo povezana s onom Suverenosti: samo nositelj suverene vlasti može udjeljivati Milosrđe.
- 169 Jean Laplanche, *New Foundations for Psychoanalysis* (Oxford: Basil Blackwell, 1989.).
- 170 Jean Laplanche, *Essays on Otherness* (London: Routledge, 1999.), str. 255.
- 171 Postoji li, prema tome, dimenzija IZNAD enigme želje Drugoga? Što ako krajnji obzor našeg iskustva NIJE ponor želje Drugoga? Opasnost je u tome da izbjegnemo "vraćanje" na pogansko iskustvo nirvane ili neke druge verzije kozmičke *Gelassenheit*.
- 172 Vidi esej "Interpretation between Determinism and Hermeneutics" u: Jean Laplanche, *Essays on Otherness*. Također bi trebalo potpuno podržati Laplancheovu veličanstvenu rekonstrukciju trenutka u kojemu je Freud zastranio u svojoj hipotezi o "nagonu smrti": postoji samo jedan nagon, seksualni nagon kao neprestani, "nemrtvi" pritisak koji ustraje iznad načela ugode; Freudova hipoteza o "nagonu smrti" zato je (ne baš tako) jednostavno rezultat njegova povratka na evolucionističko-determinističku problematiku, koji ga je prisilio da poistovjeti libido s ujedinjavajućom životnom silom, tako da je zatim bio prisiljen izmisliti protunagon kako bi objasnio destruktivni/destabilizirajući utjecaj seksualnosti, koji je formulirao pomoću totalno zbunjujuće referencije na filozofsku tradiciju Schopenhauera.
- 173 *Op.cit.*, str. 160.
- 174 Jacques Lacan, "Seminar on the 'Purloined Letter'" u: *The Purloined Poe*, ur. John P. Miller i William J. Richardson (Baltimore i London: The Johns Hopkins University Press, 1988.), str. 29.
- 175 Razlika između Imena-Oca i "imena oca" sastoji se u činjenici da Ime-Oca predstavlja očinski simbolički autoritet, a "imena oca" oca kao Realnu Stvar kojoj se

može prići samo mnoštvom imena, kao u misticizmu, gdje postoji stroga razlika između Božjeg imena i "imena Boga": Božje ime je na neki način "stvar sama", sama jezgra Božjeg simboličkog autoriteta, dok mnoštvo božanskih imena upozorava na onu božansku Stvar koja izmiče simboličkom shvaćanju.

- 176 Lacanov je protuargument Laplancheu bio da u njegovu prikazu nešto nedostaje: ZAŠTO malo dijete biva uhvaćeno u enigm Drugoga/u Drugome? Nije li tu dovoljno prisjetiti se preranog porođaja i dječje bespomoćnosti - kako bi se taj jaz pojavio, kako bi se roditeljske geste činile enigmatskom porukom, porukom koja je enigma i za same roditelje, simbolički poredak mora već postojati.
- 177 F.W.J. von Schelling, *Ages of the World* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1997.), str. 181-182. Vidi također prvo poglavlje knjige Slavoj Žižeka *The Indivisible Remainder* (London: Verso Books, 1997.).
- 178 Jacques Derrida, *Adieu a Emmanuel Levinas* (Pariz: Galilee, 1997.), str. 87.
- 179 Bertolt Brecht, "Verhör des Guten", u: *Werke: Band 18, Prosa 3* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1995.), str. 502-503.