

## O »Lacanovem dolgu Descartesu«

**Aleš Rojc**

*Transformacija moderne misli – filozofija,  
psihoanaliza, kultura*

### O AVTORJU

Aleš Rojc se je rodil leta 1978 v Ljubljani, kjer trenutno biva, deluje in občasno dela. Študiral je filozofijo in sociologijo kulture ter v času študija opravljal delo glasbenega novinarja za Radio Študent in nekatere druge medije.

Doktorat iz filozofije Alaina Badiouja in sodobnikov pripravlja na modulu *Transformacije moderne misli – filozofija, psihoanaliza, kultura* PŠ ZRC SAZU pod mentorstvom prof. dr. Alenke Zupančič. Organiziral je različne dogodke v okviru skupine Živka skvotca, kjer je tudi predaval.

*Email: rojc.ales@gmail.com*

## POVZETEK

### O »Lacanovem dolgu Descartesu«

V članku izhajam iz Badioujeve shematične zavrnitve Lacanove teorije subjekta in v nadaljevanju obravnavam Lacanovo splošno sprejeto postavko, po kateri je subjekt cogita hkrati subjekt, ki ga obravnava psihoanaliza. Nato v dveh delih analiziram tako enega kot drugega. V obeh primerih se izkaže, da je za kategorijo subjekta bistvena njegova razpetost med dvema krajema. Hkrati pa s tem odprem možnost za demonstracijo, po kateri kartezijanski dvom v svoji dvojnosti opiše neko razlikovanje, ki bo za Badiouja potekalo med konstruktivnim subjektom (kartezijanskega dvoma) in zvestim subjektom (prehod od dvoma k misli). Omenjena demonstracija ostane zgolj nakazana.

**Ključne besede:** subjekt znanosti, cogito, psihoanaliza, dvom, gotovost

## ABSTRACT

### On "Lacan's debt to Descartes"

In the article, I take as a point of departure Badiou's critique of Lacanian theory of subject, as described at the end of his *Being and Event*. I continue with the general Lacanian notion of the subject in psychoanalysis being identical to the subject of Cartesian cogito. In the analysis of both an emphasis is put on the way each notion of the subject is related to some division between the two places. Through discussion of Cartesian subject, I also try to open the possibility of demonstrating how the two stages of Cartesian doubt could be related with Badiou's later two notions of the subject: the constructive one, which is described in Cartesian doubt as suspension of will, and the faithful one, which in Descartes passes from doubt to decision of thought.

**Key words:** the subject of science, cogito, psychoanalysis, doubt, certainty

## Kaj je »enačba subjektov«?

V zaključnem poglavju *Biti in dogodka* Badiou (ponovno) vpelje svojo kritiko teorije subjekta, kakršno sam pripisuje Lacanu. Kritika se tu odvija na filozofskem področju, kjer črpa tudi Lacan. Če ponovimo Badioujev abstrakten opis, je točka razhajanja lokalizacija praznine: bodisi bit – bodisi subjekt.

Eden ključnih nasledkov Badioujeve teorije je, kot povzame sam, *redkost* subjektov, kolikor je subjekt vedno dogodkoven in torej odvisen od določene kontingence. Nobenega jamstva ni, da je *neki* subjekt. In ravno te samoumevnosti naj bi se držal Lacan: s svojo predpostavko, da so »vselej-že subjekti«, ostaja znotraj kartezijske epohe.<sup>1</sup> Oziroma: ravno izpraznjenost subjekta te epohe, s katero psihoanalizo res poveže Lacan, omogoča prežitje subjekta znotraj »v celoti prenosljive forme znanosti«:<sup>2</sup> »Kar Lacan še dolguje Descartesu, in to je dolg, katerega račun je treba zapreti, je ideja, da so vselej bili neki subjekti«.<sup>3</sup>

Od tu bi bilo mogoče takoj potegniti neko alternativo: bodisi z razlogi podpremo Badioujevo oceno in ponovimo, v čem je Lacanovo kartezijsanstvo, ki ga je seveda treba zavreči. Ali pa bi kot vestni lacanovci pokazali, kako se Lacan v resnici uspe izogniti nekakšni slamnati ‚pasti kartezijsanstva‘ in je v resnici Badiou tisti, ki njene epohe ni uspel zapustiti. Naša ambicija ne bo prevelika, če se skuša izogniti tako postavljeni izbiri. Ob tem prepoznavamo Badioujev lastni filozofski racionalizem kot vsekakor filozofijo, ki v nekaterih točkah ostaja zvesta Descartesu – a tudi zavite poti lacanovske teorije subjekta iz zgoraj ključnega obdobja, ki nemara ni nujno tako enoznačna, kot jo bere Badiou. Zato bi radi najprej obnovili določene tekste psihoanalize in tekst Descartesovih *Meditacij* ter poudarili nekatere njune skupne točke. In morda – morda se bo neka možnost delitve v dvoje pokazala ne toliko v prekinitvi z epoho, ki bi naj ji še pripadal Lacan, pač pa v nekaterih dvoumnostih razvpitega ‚kartezijskega subjekta‘.

A pogledjmo si najprej pogoje Lacanove izenačitve in razmika

dveh subjektov; ‚kartezijanski subjekt‘ kot pogoj psihoanalize in psihoanaliza kot nekakšna ‚notranja‘ prekinitvev s prav tem, kolikor ga uspe premestiti na neka nova tla. Najbolj skopo, eksaktno in neposredno najdemo osnovno Lacanovo tezo glede subjekta, Freudovega in Descartesovega, zapisano v Milnerjevi »enačbi subjektov«:

*»Je neki subjekt, ki je različen od vsake oblike empirične individualnosti. [...]*

*Moderna znanost, kolikor je znanost in kolikor je moderna, določa način konstitucije subjekta.*

*[Torej:] Subjekt znanosti je zgolj ime subjekta, kolikor po hipotezi moderna znanost določa njegov način konstitucije [...]*

*Če je Descartes prvi moderni filozof, je to zaradi cogita.*

*Descartes iznajde modernega subjekta. [...] Descartes iznajde subjekta znanosti.*

*Freudovski subjekt, kolikor je psihoanaliza po svojem bistvu moderna, ne more biti nič drugega kot kartezijanski subjekt«.<sup>4</sup>*

### **Koyré: minimum teorije znanosti**

Badiou se v svojih sicer skopih zapisih o Lacanovi teoriji subjekta nasloni na zadnjega v zbirki *Spisi, Znanost in resnica*, kjer je na sledi Koyréjeve zgodovinske intepretacije povezana znanstvena revolucija 17. stoletja z Descartesovo ‚arhimedovo točko‘ cogita. Cogito v Lacanovem spisu nastopa kot *korelat* moderne znanosti: »Ta korelat, vzet kot trenutek, je zavrženje vsake vednosti, a ravno zato naj bi subjektu omogočil, da se na neki način vsidra v bit, za nas konstituirajo subjekt znanosti v njegovi definiciji, pri čemer ta izraz razumemo v zelo ozkem pomenu«.<sup>5</sup> Da znanost in njen subjekt nastopata v takem razmerju, pa ne more biti le posledica nekega naknadnega, zunanega prišitja. Bistveno razmerje je postavljeno v neko nesorazmernost vednosti in biti, ki se pojavi

v trenutku nastopa moderne znanosti.

Koyré na primer kot učinek znanstvene revolucije prepozna nek razcep oziroma podvojitve, po katerem izkustvo v svetu nove znanosti ravno nima mesta in v tem je mogoče brati tudi neko nelagodje.<sup>6</sup> Matematizirana znanost izprazni svet vseh čutnih kvalitete, kar ima nujno učinke tudi na subjekt: ta je bodisi svetu moderne znanosti neadekvaten bodisi to zahteva ravno tako čutnih kvalitete izpraznjenega subjekta – subjekta, ki *bi lahko* postal predmet neke ravno tako matematizirane znanosti. Vsekakor pa ta ‚subjekt‘ ni ne človek, ne nosilec spoznanja; svet znanosti in torej *resnični* svet je za oba postal »nemogoč«. A verjetno najpomembneje je, da je njegove zakone mogoče zapisati s formulo. Če s tem matematika kot znanstvena črka postane predvsem način, kako je svet mišljen, potem je »podvojitve« sveta izražena kot razcep med »misliti si« in »predstavljati si«. <sup>7</sup> To odštetje *predstave* pa Lacanu očitno zadostuje, da matematizacijo poveže z označevalcem: znanost je *vednost* v pomenu označevalne verige. Descartesovo filozofsko utemeljevanje zgradbe znanosti ali kar moderna filozofija kot učinek nastopa novega diskurza je tako lahko razumljena kot učinek ločitve vednosti in resnice, pri čemer je slednja vržena v pozabo.

### »Subjekt v psihoanalizi«

#### **Misel**

Ko Lacan poudarja simetrijo med Freudovim in Descartesovim subjektom, to počne za nazaj, izhajajoč iz Freudove metode (kolikor odmislimo vsaj še določen spoprijem s strukturalizmom). Osnovni napotki za interpretacijo simptomov, kakor jih Freud navede na začetku *Interpretacije sanj*, so na prvi pogled natanko nasprotni poti, ki jo je v svojih filozofskih tekstih ubral Descartes. Za Freuda je glavni nasprotnik proste asociacije kritika. Zato je pri metodi bistveno, da se posameznik v obravnavi »odpove kritičnosti do misli, ki jih zazna«. <sup>8</sup> To stori tako, da je do »tega, kar mu pride na misel, [...] docela nepristranski, saj v drugačnih

*okolščinah prav zaradi kritičnosti ne more razvozlati sanj, prisilnih idej ipd. Pri psihoanalitičnem delu sem opazil, da je človekovo psihično stanje, ko premišljuje, čisto drugačno kakor takrat, ko opazuje svoje psihične procese. Pri premišljevanju poteka psihično delo, ki ga tudi pri najbolj pozornem samoopazovanju ni, kar se kaže med drugim v nasprotju med napetim izrazom, nagubanim čelom premišljujočega in mirnim obrazom samoopazovalca. V obeh primerih je treba zbrati vso pozornost, toda človek, ki premišljuje, je tudi kritičen [...] Samoopazovalec pa se mora nasprotno zgolj potruditi, da zatre svojo kritičnost; če se to posreči, mu privre v zavest nešteto stvari, o katerih drugače ne bi imel pojma. [...] Tako spremenimo ‚nehotne‘ predstave v ‚hotene‘«. <sup>9</sup>*

V odlomku je poudarek na dveh držah subjekta v razmerju do svojih misli in za nas bo indikativen način, kako Freud opiše držo, naloženo »subjektu v psihoanalizi«. Ta je namreč že povsem na začetku soočen z nekakšnim razcepom ali vsaj odpovedjo temu, da mu misli, ki jih izreka, docela pripadajo. Drža, ki naj jo zavzame analiziranec, ga ne sooča z njegovimi misli kot mislečega, pač pa prej kot od njih nekako ločenega, saj, kot se izrazi Freud, »jih zazna«, mu »pridejo na misel« in jih »nekritično opazuje«. Medtem bi nasprotno za nekoga, ki »misli, torej je«, vsaj na videz povsem ustrezal opis prve drže, držo človeka, ki premišljuje. Vsekakor pa sta tako eden kakor drugi izpostavljena opazovalcu Freudu in tudi »premišljujoči« subjekt mora svoje razmisleke v analizi sporočati skozi govor, četudi le tako, da molči. Zato bi lahko premišljujočega subjekta, ki je povsem pogreznjen v svoje misli, ki teh torej ne toliko pripoveduje, kot jih izreka ali skriva, opišemo tudi kot subjekt, ki govori predvsem to, kar hoče reči. Analiziranec, ki sprejme Freudov osnovni napotek in se premesti v držo samoopazovalca, pa si tako omogoči, da nasprotno hoče ravno to, kar reče.

Da bi bilo gornje Freudovo opažanje sploh mogoče, je treba namreč upoštevati dejanski razcep med hoteti in reči, med *hotenjem*, ki ga Freud poveže s »kritičnostjo jaza«, in *mislimi*, ki prvemu dejansko ne sledijo in jih, tako Freud, samoopazovalec

šele »zaznava«. Treba je *predpostaviti* ravno vztrajnost in prvotnost »nehotnih« predstav ali neposredneje določen smisel v *zarečenem*. Če je tako premišljevalec eno s svojim *hoteti-reči* lahko tudi tedaj, ko misli povsem osamljen, ko torej nekako govori sam s seboj, pa samoopazovalec »nehotne predstave spremeni v hotene« le tako, da sprejme predlagano držo »premišljeno in namenoma« in pozorno sledi »nehotnim predstavam«, četudi se zdi, da se te vrstijo »po [njemu] lastni volji«. Napotek je tako v tem, da analizirani tako rekoč metodično sprejme možnost, da je tudi v tem, kar uide njegovi volji ali hotenemu smislu, njegovemu hoteti-reči, neka misel, *osvobojena* premišljevalčeve kritike.

V primerjavi Descartesa in Freuda na prvi pogled najprej naletimo le na neko nasprotje. Če prvi dvomeč svoji misli metodično odvzema vsebino toliko časa, dokler ne preostane le še dejstvo, *da* misli, v katerega je lahko povsem gotov itd., pa drugi v analizi zahteva ravno to, da se jaz metodično od misli loči, si v svojem razmerju do njih pridrži zgolj skromno mesto opazovalca ter dopusti rečenemu nek smisel tudi tam, kjer ga premišljevalec ne bi želel priznati. A taka neposredna primerjava bi po drugi strani na silo skušala izenačiti ravno tisto, kar ločitev Lacanove primerjave še le izpostavlja: *subjekta* po Lacanu ni formuliral Freud, pač pa Descartes.

Freud, ki v »psihičnih procesih« ločuje delovanje »kritike« in »zaznanih misli«, je na svoj način upošteval neskladje (zavestne) volje in (nezavednih) misli, v katerem prva kvečjemu nekako caplja za drugimi. Če razumemo premišljevalca v njegovi doživeti obrazni mimiki kot tistega, ki je s pomenom in hotenjem svojih misli nekako stopljen, je samoopazovalec le pogoj, da misel nastopi kot ločena od te prvotne volje, tako rekoč kot neka zunanost. In če *cogito* ni tisto, kar je odpravljeno v tej redukciji, potem lahko domnevamo, da se bo subjekt moral pojaviti še le v tej zunanosti.

## **Dvom**

Na drugem mestu *Interpretacije sanj* Freud posveti pozornost

interpretaciji sami in tokrat so njegovi napotki namenjeni analitiku. Gre za odlomek, kateremu v svoji tezi o kartezijanski dediščini psihoanalize napotuje Lacan in tokrat razcep, ki ga vpelje Freud, poteka med *dvomom* in *gotovostjo*. »Če pa še vedno *dvomimo* o kakšnem nejasnem elementu vsebine sanj,« piše Freud, »je to zanesljivo znamenje, da imamo opravka s precej neposrednim derivatom izobčene sanjske misli. [...] Zato pri analizi sanj vztrajam, da v celoti opustimo cenitev po lestvici gotovosti in obravnavamo vsako najmanjšo možnost, da se je kaj tako ali drugače pojavilo v sanjah, kot popolno gotovost«. <sup>10</sup> Namreč popolno gotovost glede tega, da ima »nejasni element« že status neke misli, četudi podvržene dvomu: (analizirančev) dvom – ki meri na neizrečeno – je razlog (analitikove) gotovosti<sup>11</sup> – glede tega, da ima opravka z nezavednim.

Glede na navedeni odlomek, v katerem je opisano pravilo, ki se mu mora podvreči analizirani v analizi, bi se sedaj lahko vprašali, od kod se je, po tem, ko je samoopazujoči že moral premagati lastno kritiko in sestopiti iz drže premišljevalca, sedaj vzletel dvom? Je to le znamenje, da je začetna zapoved prekršena, da je subjekt, ki se je neki določeni drži moral odpovedati v korist druge, da je lahko stopil v analizo, potemtakem z dvomom na nek način iz nje zopet izstopil? Najprej je videti, kot da gre za neko nezadostnost prvotne zapovedi: kritična instanca, ki jo je pacient s sprejetjem drže samoopazujočega zavrnil, pač trdovratno vztraja in zato si je sedaj treba pomagati z ad hoc pravilom. Samoopazujoči ne zmore povsem zadostiti začetnemu navodilu, a nič hudega – tu je zanj Freud, ki oklevanje dvoma preobrne v svojo popolno gotovost.

Če je odpoved kritiki v prvotnem pravilu analize za Freuda lahko že odpoved neki misli, neki racionalizaciji zgolj v korist neke druge, »nehotne« misli, tudi v dvomu sedaj ni nič racionalnega – saj *ravno zato* je za Freuda še toliko bolj znamenje neke skrite, izobčene misli. Odmik glede na začetno situacijo, ko se analizirani šele seznanili z najbolj osnovnim napotkom analize, je najprej v tem, da kljub uspešnemu premaganju kritike pripoved samoopazujočega sedaj vendarle nekaj zaustavi: »Odpor



se s premestitvami in nadomestitvami, ki jih je povzročil, še vedno ni izčrpal; zdaj vztraja kot dvom o tem, čemur je dovolil vstop v zavest«. (ibid.) Dvom, ki »nima razumske podlage«, ne preprečuje neki misli, da bi postala zavestna – njegov učinek je le ta, da taki misli odvzame vrednost. Še vedno pa lahko tako situacijo razumemo kot neko notranjo bitko, v kateri je v dvomu samoopazujoči ponovno klonil pred tisto silo, ki jo je na videz uspešno in zlahka premagal ob samem vstopu v analizo, oziroma je »kritična instanca« že priznala svoj poraz, a ga sedaj obupana poizkuša z novim orodjem, dvomom, odpraviti. Gre torej zgolj za to, da mora Freudov pacient ves čas premagovati istega nasprotnika, za katerega se je zdelo, da ga je zavrnil že na začetku?

Četudi bi temu lahko pritrdili, pa je potrebno pojasniti vsaj še, zakaj dvom vztraja ravno *na tem* mestu. Freudovo opozorilo ne govori o tem, da se je pacient z odvrnitvijo od začetnega pravila odvrnil tudi od analize, na primer zaradi kake lastne šibkosti, odpor je prej notranji situaciji *analize*, za katero se predpostavlja, da je vendarle že v teku. Freud iz opisane težave, ko analitika posvari pred dvomom in mu kot vodilo naloži ravno »popolno gotovost«, tako izlušči še definicijo, ki naj to vodilo opraviči: »*prav ta učinek dvoma, da moti analizo, ga razkriva kot derivat in orodje psihičnega odpora. Psihoanaliza je upravičeno nezaupljiva. Eno njenih pravil je: Kar koli moti napredovanje analitičnega dela, je odpor*«. <sup>12</sup> Dvom ima v analizi tako dvoumno vrednost: kot odpor očitno potek analize ovira, a kolikor je razlog analitikove gotovosti, jo tudi usmerja. Ni namreč premaganje dvoma pogoj, da bi analiza lahko tekla, pač pa je obratno analiza šele pogoj, v katerem dvom dobi svoj razlog, odpor v analizi je odpor le pod pogojem, da je odpor *glede na* analizo, da ji je torej notranji. Tak je vsaj Lacanov poudarek, ko v svoji razdelavi odpora v analizi komentira: »*Odpor dobi vrednost le v odnosu do dela. Nikakor ni obravnavan s stališča subjektivih psiholoških lastnosti. [... O] dpor ni pojmovan kot nekaj v psihološkem smislu notranjega subjektu, temveč izključno v odnosu do dela interpretacije*«. <sup>13</sup>

### **Subjekt dvoma in subjekt gotovosti**

Freudova opisana definicija odpora pa še vedno ostaja dvoumna. Najprej je odpor definiran kot vsaka motnja analize, torej tudi tista, glede katere samoopazujoči sploh ni imel nobene moči – in ta pomislek Freud predvidi ter v opombi zavrne. Res je, da samoopazujočega ne bi smeli kriviti za vsako motnjo, ki objektivno poseže v analitičen proces, a omenjeno pravilo tega niti ne zahteva. Saj je natanko govoreči *sam* odgovoren za to, kako neko motnjo uporabi kot *razlog*, da ta govor *prekine*. Četudi je dvom *lahko* utemeljen, s stališča analize oziroma nadaljevanja govora *nikoli* ni utemeljen. A tako pravilo lahko še vedno razumemo kot za Freuda posebej lagodno utrditev pozicij moči v analizi. Razumemo ga lahko kot inačico teme, po kateri ima analitik pač vedno prav, medtem ko je njegov pacient edini vir zmote in laži. Če torej ne gre pri odporu za nek notranji pacientov boj, je še vedno videti, kot da je ta boj nasprotno pač zunanji – porazdeljen med obe skrajnosti analitične situacije. Vendar: dvom in gotovost glede poteka sanj lahko nastopata na ta način le v primeru, ko oba merita na isti objekt. A v kolikor se izkaže, da to ne drži, razmerja med dvomom in gotovostjo vendarle ne moremo brati skozi neposredno konfrontacijo sanjavca in analitika, laži in resnice.

Freud gornje opažanje o dvomu umesti v poglavje o pozabljanju sanj, kjer najprej opozori ravno na neadekvatnost spominjanja sanj glede na njihov »dejanski« potek. »Predmet« spominjanja, namreč »dejanska vsebina« sanj, se v pripovedi zlahka »izmuzne iz rok«<sup>14</sup> in vedno obstaja nevarnost, da je sama obnova bodisi preveč bodisi premalo glede na sanje. Vendar Freuda bolj kot »dejanska vsebina« sanj zanima ravno njihova obnova oziroma prišteva k »besedilu« sanj tudi njegove »hibe« in, kot pravi, vsak element, ki se pojavi v obnovi, obravnava »kot sveto pismo«.<sup>15</sup> Tako tudi dvom v analizi zadeva ravno to »dejansko vsebino«, sanjsko doživetje, vendar pa je analitikova naloga s kar največjo *gotovostjo* obravnavati prav vsak element pripovedi, spomina ali obnove tega doživetja. Popačenje, ki je na delu v posnetku (spominjanje) glede na original (dozdevno dejanska vsebina

sanj), je zanemarljivo zato, ker je popačen že sam original. Če je torej izvirna sanjska misel enako odsotna, »izobčena« tako v doživetem kot njegovi obnovi, analitikova gotovost tako zadeva ravno to misel, ki naj šele nastopi. Dvom na drugi strani meri na neujemanje doživetja sanj z obnovo in pri tem meri na resničnost doživetja, torej že oblikovano vsebino jemlje za original, ki se mu mora približati. Če torej dvom meri na pomen, ko se ustavi pred vprašanjem ujemanja besede in doživetja, denimo kar resničnosti govora, gotovost velja besedi, govoru samemu – torej ne toliko resničnosti rečenega, kot *temu*, da je bilo nekaj rečeno, nastopu same izjave. Ker dvom in gotovost na ta način ne merita na isto, analitikova gotovost ne izniči sanjavčevega dvoma – obratno pa sanjavčev dvom vseeno okrepi analitikovo gotovost. Vendar ta gotovost nima pozitivne vsebine: zadeva le mesto neke izobčene, odsotne misli, ki pa naj se potemtakem šele razodene.

Ali to sedaj pomeni, da dvom in gotovost nimata istega objekta? V skladu z zgodnjo Lacanovo konceptualizacijo<sup>16</sup> se odpor dvoma, ki meri na pomen neke sanjske podobe, nahaja na »imaginarni osi«, torej v razmerju, ki ga sestavlja jaz in njegov drugi, podobnik, oziroma os  $a-a'$ . Če sedaj zanemarimo nekatere Lacanove poudarke s tistega obdobja – vendar ne da bi jih pri tem tudi zanikali<sup>17</sup> – pa orisano razlikovanje med dvomom in gotovostjo opozarja na to, da oba nista postavljena na isto raven: »*Ko vam pravim, da je edini resnični odpor v analizi odpor analitika, to pomeni, da je analiza možna samo, kolikor je a izbrisan. V analizi mora priti do nekakšnega subjektivnega prečiščenja – čemu sicer vsi ti obredi, v katere se spuščamo? – , tako da lahko ves čas analitske skušnje tečaj a zamenjujemo s tečajem A*«. <sup>18</sup> Torej: mali drugi, »partner« analiziranečevega jaza, mora biti v analitikovi poziciji izbrisan, analitikova navzočnost ni v konfrontaciji z analizirancem in pomenom njegovega govora, ampak drži mesto Drugega na »simbolni osi«, osi  $\$-A$ . Sporočilo, ki ga tako dvomljivec pošilja svojemu nasprotnemu polu, malemu drugemu analitikovega jaza, je slišano, prestreženo na kraju Drugega, katerega protipol ni pošiljavec sporočila, jaz, pač pa – subjekt, eS ali \$.

Nesorazmernost subjekta dvoma in subjekta gotovosti – njuna umeščenost na različni osi, kot je to razlagal Lacan svojih začetnih seminarjih – temelji na pomenu drugega, subjekta gotovosti. Ta najprej ne meri na tisto resničnost, v katero je potopljen subjekt dvoma, kolikor ga ne zanima »resnica, pač pa gotovost«. <sup>19</sup> Subjekt gotovost izkustva ali pomen, ki vsaj na ravni pripovedi o sanjah sovpadeta, reducira na govor. To pa dalje pomeni, da ta v rečenem še vedno prepozna le *mesto odsotnosti* nezavedne misli. Dvom torej nosi pečat nezavednega, pred katerim se je delo interpretacije zaustavilo in do katere bo morda vodil kak drug niz asociacij, kake druge sanje ali kak hipen domislek. <sup>20</sup> Med subjekt dvoma in subjekt gotovosti je treba umestiti nezavedno misel, v katero Lacan postavi nekega *tretjega*: subjekt nezavednega.

Subjekt gotovosti, kakor ga povzema Lacan, tako ne stoji nasproti subjektu dvoma – oba nimata istega ‚objekta‘ – pač pa vzdržuje, stoji za delitvijo subjekta na subjekt dvoma in subjekt nezavednega. Zato lahko to za silo zapišemo takole: *dvom* v analizi se pojavi na nekem *mestu*, kjer subjekt *gotovosti* anticipira vznik *subjekta nezavednega*. Za silo, saj smo s tem pridobili le določen prostorček za Lacanov koncept, ki nas v resnici šele zanima: nek subjekt, ki mu telo in besedo posodi subjekt dvoma ter zanj jamči subjekt gotovosti – subjekt, ki ni postavljen na enega izmed polov analitičnega razmerja, pač pa prebiva šele v neskladju obeh polov. Če v subjektu dvoma sedaj prepoznamo izraženo pretenzijo po resnicoljubnosti, v subjektu gotovosti pa nek tej neadekvaten odgovor z mesta D drugega, potem upamo, da bo subjekt v analizi mogoče opredeliti skozi Lacanovo opazko, »*da poslej korelativ subjekta ni več varajoči Drugi, pač pa prevarani Drugi*«. <sup>21</sup>

Tako nadaljevanje je odvisno od tega, da smo dvom v analizi prepoznali kot znamenje delovanja transferja, kolikor transfer »*po svojem bistvu deluje na način odpora*«. <sup>22</sup> Kaj bi pomenilo, če bi bil korelativ subjekta »varajoči Drugi«? Referenca tu je Descartes, a zakaj je ne bi mogli nasloviti na analitično situacijo, kot smo jo uspeli prebrati do sedaj? To bi najprej pomenilo, da govoreči dvomi zato, ker mu nič ne jamči za pravilnost

njegovega spomina na doživetje oziroma obnove sanj. Vendar v takem govoru, ki išče jamstvo za svojo pripoved, prepoznamo držo *premišljevalca* – subjekta, ki bi govoril to, kar hoče reči, a *ne ve*, kaj hoče reči. Če pa je subjekt dvoma *samoopazujoči* subjekt – torej analizirani, ki je privolil na pravilo analize, a sedaj dvomi, da njegove misli res kaj pomenijo – potem je v pomenu njegove besede postavljeno pod vprašaj tudi to pravilo, za katerega je moral nekdo jamčiti<sup>23</sup>. Na ta način pa nas dvom zopet vrne na začetek analize. Vendar ne tako, da ga razumemo preprosto kot znak nekega neuspeha in izstopa iz nje, pač pa tako, da ga hkrati kot dvom razumemo tudi v njegovi izjavljalni ravni: kot način, kako je *od znotraj* postavljena pod vprašaj začetna zapoved analize.

Miller je v svojem kratkem povzetku teorije transferja v psihoanalizi pod formulo analitikovega diskurza takole povzel strukturo analitične situacije: »*S je govoreči subjekt, analiziranec, ki govori izhajajoč iz psihoanalitikove pozicije, da bi proizvedel kaj? - prav označevalec, ki ga Lacan imenuje označevalec-gospodar, prav od tod je subjekt postavljen v pozicijo vladanega*«. <sup>24</sup> Denimo, da govoreči subjekt S, še ni razcepljen \$, ki ga mora anticipirati subjekt gotovosti, medtem ko potrpežljivo čaka na prekinitve v diskurzu, pa se bo lahko pojavil le zaradi te anticipacije, ki *jamči* za analizo.

### Lacan: delitev subjekta

Lacan svoj spis *Znanost in resnica* začne z delitvijo subjekta v psihoanalitični praksi in jo kasneje opiše kot »točko razdelitve subjekta na resnico in vednost«. <sup>25</sup> Isto opažanje mora zadeti tudi subjekt znanosti, kolikor gre za isti subjekt, a to znanstveno vednost s stališča psihoanalize že postavlja v določen položaj v tej delitvi. Lacan to sicer nekoliko enigmatično izpostavi v svojem branju *cogita*, ki ga, kolikor je kot subjekt v položaju izginjanja, razume kot trenutek, na primer trenutek izjavljanja. »*Ta korelat, vzet kot trenutek, je zavrženje vsake vednosti, a ravno zato naj bi subjektu omogočil, da se na neki način vsidra v bit; za nas [to vsidranje] konstituira subjekt[a] znanosti v njegovi definiciji, pri*

čemer »definicijo« razumemo v zelo ozkem pomenu«. <sup>26</sup> Subjekt je kot *cogito* ravno v svoji *izjemi* glede na vednost. Če je analiza tista, ki resnici daje besedo, se znanost znajde na drugi strani te delitve. To naj bi opredeljevalo obe strani zgodovinskega obdobja, ki mu pripada Descartes, namreč tako subjekta znanosti kot moderno znanost, kot jo razume Lacan – torej kot Znanost. <sup>27</sup>

Moderno znanost torej opredeljuje nek priklic delitve, ki pa je sočasen z njenim zavrženjem: poslej je *resnica* ločena od *Znanosti*. Da bi se dokopal do biti subjekta, je moral Descartes zavreči vednost, a je nato z utemeljitvijo znanstvene vednosti v biti subjekta zavrgel resnico oziroma takemu zavrženju vsaj odprl pot:

*»Jedro plodnosti kartezijskega pristopa je natanko zavrnitev resnice iz dialektike subjekta in vednosti. Descartes, mislec, je bil namreč začasno še zmožen ohraniti truplo tradicionalnega jamstva večnih resnic. Takšne so, ker bog hoče, da so takšne; a na ta način se jih dejansko tudi znebi. Na pot, ki se s tem odpre, stopi in po njej napreduje znanost, katere vednost si ne bo več belila glave z njenimi temelji v resnici. [...R]azmerje kartezijskega subjekta do tiste biti, ki je v njem potrjena, je utemeljeno na akumulaciji vednosti. Vednost je tisto, kar od Descartesa dalje lahko služi povečanju vednosti. In pri tem gre za vprašanje, ki se popolnoma razlikuje od vprašanja resnice«. <sup>28</sup>*

S tem pa je v izpostavljeni delitvi psihoanalizi dostopno neko temeljni zavrženje, ki opredeljuje celotno epoho (akumulacijo vednosti Lacan vzporeja kar z akumulacijo vrednosti). Kar psihoanalizo ponovno usmeri v zavrženo te epohe, ni ponovno branje utemeljitvenih tekstov, pač pa »odkritje« nezavedne želje in njenega seksualnega značaja (ki Lacanu omenjeno branje kvečjemu omogočajo). Zato lahko zavrženje, ki naj bi bilo sočasno s pojavom moderne znanosti in artikulacije njenega subjekta, Lacan v *Razpravi o metodi* bere tudi skozi vprašanje Descartesove želje. V iskanje gotovosti, navaja Lacan, ga

pripelje »skrajna želja, da bi se naučil razlikovati resnično od napačnega, da bi dosegel jasen vpogled v svoja dejanja in da bi lahko z gotovostjo šel skozi to življenje«. <sup>29</sup> Na tem mestu je sicer izpostavljena naravnost k delovanju, gotovost na začetku manjka Descartesovim *dejanjem*. To nas zlahka napelje k branju, po katerem je za Lacana smoter njegove filozofije podrediti negotovost subjektivih dejanj znanstveni gotovosti in zmožnosti ločiti pravilno od napačnega. Subjekt ostaja zunaj znanosti kot delujoči, živi subjekt, partikularni individuuum, ki je ‚vselej že tu‘, in zlahka si zamislimo takega »vselej-že« subjekta, kako se, odtujen od racionalne razlage sveta, kakršno mu nudi znanost, zateče po odgovore ‚o sebi‘ k psihoanalitiku.

A tako branje bi ponovno vzpostavilo istovetnost jaza in subjekta, ki jo je Lacan zavrnil. V nadaljevanju se bomo zato obrnili na tekst *Meditacij*, ki se izogne avtobiografskemu utemeljevanju *cogita* in kjer je *cogito* vpeljan v redu, kjer imamo subjekt vselej pred očmi. Res je sicer, da se mora ta subjekt ločiti od vrveža vsakdanjega življenja, kolikor mu »zdaj pač ne gre za delovanje, temveč za spoznavanje«. <sup>30</sup> A gre nam za to, da subjekta znanosti kot domnevnega subjekta želje najdemo ravno v taki konstrukciji, ki ni plod praktičnega strmenja, pač pa ima svoj pojmovni obstoj ravno kot subjekt *misli*, iz katere je tudi sestavljena vsa njegova praksa.

## Subjekt Meditacij

### Misel

Če se najprej ozremo k temu, kako za *nazaj* Descartes povzema svoj postopek, lahko vidimo, da vsebuje neko dvoumnost. V svoji teoriji o izviru zmote na primer ne more izhajati iz razuma, kolikor naj bo spoznanje sploh mogoče. Zmota je zato lahko le posledica notranje delitve, njena imanentna možnost izhaja iz ločitve svobodne volje in razuma:

»Vse moduse mišljenja, ki so v nas, je mogoče zvesti na dva splošna: eden je dojemanje (*perceptio*) oziroma dejavnost

*razuma (intellectus), drugi pa je hotenje oziroma dejavnost volje. Čutiti, predstavljati si in čisto umevati so tako le različni modusi dojetanja, medtem ko so želeti, odkloniti, trditi, zanikati, dvomiti različni modusi hotenja».<sup>31</sup>*

Medtem ko odklonimo ali želimo nek zunanji predmet ali predmet predstave, potrdimo ali zanikamo neko idejo ali predstavo, pa dvom očitno nima tovrstne moči pritrditve ali zavrnitve kot tudi ne svojega neposrednega nasprotja. Zatrditev ali negacija sta lahko le kot neko *dejanje*, zato je sem potrebno postaviti tudi možnost *zmote*, ki je tako pomanjkljivost subjekta – je *sodba*, ki ne sledi ustreznemu dojemu. Če dojetanje, kot dalje ugotavlja Descartes, potrebuje tudi soglasje volje, pa obratno ne drži: volja lahko deluje kot samovolja, torej kot trditev ali zanikanje tudi v povezavi z neustreznimi sodbami in pri tem lahko nič ne ve o vsebini, o kateri odloča. V tem drugem primeru se nahaja vzrok zmote. Kaj bi bile sodbe brez soglasja volje, Descartes ne pove – zato pa ga mora zanimati, kaj je v tem primeru volja, ki ne razsoja o ničemer. V to nekoliko izjemno dejavnost hotenja Descartes očitno umesti dvom. Ali to pomeni, da je mogoče priti do neke možnosti resnice – torej neke zatrditve ali zanikanja – po poti, ki se vsakršnemu razsojanju metodično odpove, torej zgolj z dvomom? Ko Descartes na začetku istega dela opiše začetek svoje poti k znanosti, se zdi, da te možnosti ne dopušča.

Takoj za tem, ko Descartes napove nujnost zdvoimljenja v vso negotovo vednost, da bi si lahko pridobil gotovo spoznanje, namreč doda: »*Koristno bo celo, da vse, o čemer dvomimo, štejemo za lažno, da se nam bo toliko jasneje pokazalo tisto, kar je najbolj gotovo in najlažje spoznavno*«. <sup>32</sup> Dejavnosti, ki bo sodbam odvzemala soglasje volje, je treba vendarle pridružiti še *neko* dejavnost volje, če naj hotenje pripelje do gotovosti. Descartesova pot k gotovosti tako očitno ne more biti pot zgolj dvoma. Zdaj je že jasno, da je cilj, torej gotovost, v nekem posebnem soglašanju razuma in volje, vendar pa zmota ravno tako izvira iz njune neustrezne zveze. Vprašanje je torej, *kaj* je tisto, kar bo misel naposled pripeljalo iz tega nedoločljivega položaja? Preprosteje: kako je sploh mogoče resnično in tudi



gotovo spoznanje – torej tako, na katerega nikoli več ne bi padla senca dvoma, ki pa se vendarle zdi precej vztrajna?

Zagata morda še ni prehuda, saj pozna Descartes kar dva odgovora na to vprašanje, torej dva postopka, s katerima se izognemo zmoti. Prvi je neposredno, »razvidno spoznanje«, glede katerega pa ni mogoče zatrdno vedeti, kdaj je njegova raba upravičena.<sup>33</sup> Zmota vendarle obstaja, prav zato pa je predmet zmote lahko tudi sama razvidnost spoznanja. Rečeno drugače: na tak način je sicer mogoče spoznati resnico, a *brez gotovosti*, da smo spoznali resnico, nam to nič kaj dosti ne pomaga. Zato pa je vedno na razpolago drugi postopek, odtegnitev volje, redukcija, ki možnost zmote odpravi. V četrti *Meditaciji*, kjer Descartes obširneje oriše svojo teorijo možnosti resničnega spoznanja, to drugo možnost opiše tako:

*»Kadar torej ne dojemam dovolj jasno in razločno, kaj je resnično, je očitno, da storim prav in se ne motim, če se vzdržim sodbe, in da napak uporabljam svobodno odločitev, če kaj trdim ali zanikam. Če bi se odločil za tisto stran, ki je lažna, bi bila moja zmota popolna, če za nasprotno stran, bi sicer po naključju zadel resnico, toda ne bi bil brez krivde, ker je po naravni luči očitno, da mora biti umsko spoznanje zmeraj pred odločitvijo volje.«<sup>34</sup>*

Vzrok zmote tako pade na stran subjekta oziroma je ta v napačni, umevanju nesorazmerni rabi svobodne volje. Tako je tudi tedaj, če subjekt naključno zatrdi kaj resničnega: v tem primeru je raba volje sicer pravilna, a o tem ne ve ničesar, saj tako dosežena resnica brez vodstva razuma pač ne more šteti za resnično *spoznanje*. V obeh primerih pa se lahko izognemo tako zmoti kot negotovosti, če se sodbe vzdržimo. A če je prvi postopek vpeljal možnost resnice brez gotovosti, sedaj obtičimo v nekakšni gotovosti brez resnice: dojemanju se – iz sicer dobrih razlogov – ni pridružila volja, ki bi odločila o tem, kaj je resnično.

Svobodna volja, ki ne sledi umevanju, je kakor slepa: njena samostojna raba še ne privede do gotovega spoznanja. Na

drugi strani pa se umevanje, ki mu manjka odločitev volje, ustavi v ravnodušju, neodločenosti, vpričo katere mu ni mogoče dodeliti nobene vrednosti resničnega. Rešitev je torej v tem, da razum omeji rabo volje zgolj na to, kar spoznava na prvi, neposredni način. S tem se *gotovo* izogne zmoti in potrebna je le še dejavnost volje, ki tistim redkim neposrednim uvidom dodeli svojo pozitivno odločitev – seveda ob predpostavki, ki pa je do tega mesta v *četrti meditaciji* že dokazana, da so taki uvidi odvisni od resnicoljubnega popolnega bitja. Vendar pa na začetku *Meditacij* taka predpostavka še ni zanesljiva in tam se njihov subjekt znajde pred nekoliko težjo nalogo: priti do gotovega in resničnega spoznanja bodisi po poti resnice bodisi po poti gotovosti. Ker prva brez druge na začetku ni nič, je naloga tako: ob gotovemu izogibanju zmoti, torej vzdržanju sodbe, priti do gotovega in resničnega spoznanja. Misel se bo postopoma omejevala na to, glede česar se *zagotovo* ne more motiti.

V omenjenem postopku vzdržanja sodbe se tako izognemo vsaki možnosti *napačne* rabe volje. Cilj pa je neko posebno soglasje volje in razuma. In sicer tako, v katerem je volja svobodno odločila na podlagi določitve razuma. Pot do tja je pot dvoma, torej hoteno odzemanje pristojnosti vsakemu hotenju glede negotovih sodb, kar je prva dvojnost. Volja se namreč kot dvom obrača sama proti sebi, Descartesov metodični dvom je sicer vodeno, a postopno samoomejevanje volje in slutimo lahko, da bo brez preseganja volje tako samoomejevanje mogoče le do neke točke njene skrajne negotovosti glede same sebe. S tem v zvezi pa pričakujemo tudi zgoraj omenjeno napoved, po kateri bo neko preseganje dvoma vendarle potrebno. Subjekt Descartesovih *Meditacij* je tako na neki točki »*predpostavljaj* [vse stvari] *kot popolnoma lažne samo zato, ker sem se bil zavedel, da je o njih kakor koli mogoče dvomiti.*«<sup>35</sup>

Kot da bi na nekem mestu to samoomejevanje volje bilo prepoznano kot kvadratura kroga, kot redukcija na nedosegljivo točko nič in, če je že tako, prestopilo svoje meje na nekem strateškem mestu tik pred doseženo gotovostjo. Še boljši

opis tega premika najdemo na primer v formulaciji, po kateri se ‚nič hoteti‘ (vzdržati se sodbe) sprevrne v ‚hoteti sam nič‘ (predpostaviti vse dvomljivo kot popolnoma lažno), četudi je ta drugi korak storjen s figo v žepu. To je torej druga dvojnost, drugi način, v katerem se volja postavi sama proti sebi ali kar v katerem se volja postavi sama proti svojemu prvemu poizkusu postavljanja same proti sebi. V branju prve meditacije nas bosta tako zanimala ta dva momenta, ob čemer pa bo le drugi izrečen, medtem ko nam je prvi dostopen le v vnažajšnjem pogledu.

### **Dvom**

Pri vprašanju prve meditacije, *O čem je mogoče dvomiti*, ne gre za iskanje resnice le preko zavrnitve ‚napačnih mnenj‘ – teh subjekt dvoma pač še ne zna razločiti od resnice – pač pa za odpravo vsake *možnosti* zmote skozi vzdržanje sodbe o resničnem in napačnem: »[K]er mi pamet pravi, da moram pri ne popolnoma gotovih in nedvomnih stvareh pridržati soglasje nič manj skrbno kot kakor pri očitno lažnih, bo za ovržbo vseh, prvih in drugih, zadoščalo, če v vsaki posebej najdem kak razlog za dvom«. <sup>36</sup> Najprej je torej potrebno odpraviti vsako možnost zmote in vzdržanje sodbe, »pridržanje soglasja« bo primerna metoda. Sledijo tri etape tega, v kar je mogoče dvomiti: v tisto, kar je pridobljeno s čuti<sup>37</sup>; v predstave, sestavljene iz ‚enostavnih in obćih stvari‘; ter nazadnje v same te ‚enostavne in obće stvari‘, kar bi bila poslednja vsebina ‚čistega umevanja‘.

Medtem ko pri prvih zadostuje že samo subjektivno izkustvo zmote (oziroma sanj), pri drugih njihova sestavljenost in odvisnost od ‚enostavnih in obćih stvari‘, ki dajo lahko nešteto različnih kombinacij, pa se zdijo zadnje nekoliko bolj trdovratne. Za razliko od čutnih vtisov in predstav namreč obće ideje kriterija resničnosti nimajo več v kakem objektu, na katerega bi merile, pač pa zgolj v samih sebi in tako »puščajo v nemar vprašanje, ali te stvari v naravi so ali jih ni«. <sup>38</sup> Če prva in druga skupina sodb zadevajo eksistence bodisi reči bodisi predstav, gre pri zadnji za spoznanje, ki je od te eksistence neodvisno.

Na tem mestu sicer Descartes prvič vpelje Boga kot možen, morebiti varajoč, vzrok vseh idej, a zaenkrat tako njegovi – božji – nameni kot njegova narava in eksistenca ostajajo v megli ravno toliko kot vse, v kar je bilo mogoče dvomiti doslej. Zato pa se razlog za dvom premesti: ni ga več iskati v idejah in predstavah, ki so bodisi zmotne ali ne, pač pa v njihovem *vzroku*. Naj je namreč vzrok spoznanja bog ali kaj manj popolnega, ker v nobenem primeru ni mogoče poznati razlogov svojih preteklih zmot, tiči možnost zmote v prav vsem, kar si je mogoče zamisliti. Če je na primer kriterij resničnosti občih in enostavnih idej v njih samih in je bilo doslej videti, da je zmeta vselej izvirala iz neke nepopolnosti predstave ali ideje, se zdijo te zadnje na primer matematične resnice morda same popolne. Vendar pa je vedno subjekt zmote tisti, ki jih kot take prepozna, in (božji) vzrok kot sredstvo dvoma<sup>39</sup> je tu le zato, ker mora nekaj nepopolnega biti učinek nečesa popolnejšega. Vzrok je tako vzrok subjekta zmote, ki v svoji pomanjkljivosti ne more poznati ne tega, ali se pri matematičnih resnicah moti ali ne, kot tudi ne tega, zakaj se glede teh včasih moti, saj kot pomanjkljiv ne more poznati svojega popolnejšega vzroka.

### **Prevara**

Delo dvoma – pridržanje soglasja – je bilo s tem, ko se je postopoma razširilo na prav vse, kar je mogoče vedeti, pravzaprav končano. Kar pa se je izkazalo kot (zgolj) dvomljivo, bo sedaj treba popolnoma zavreči. Četudi je namreč dvom obsegel vse, pa se vsega še vedno drži verjetno oziroma, kolikor so bila vsa dosedanja mnenja »do neke mere dvomljiva, pa vendar nič manj verjetna«, <sup>40</sup> je njihova trdnost sicer močno omajana, vendar pa s tem ni dosežena nobena druga gotovost. Da bi dosegli neko gotovost, namreč ni dovolj zgolj dvomiti: ravno zato, ker je mogoče dvomiti v vse, je še vedno mogoče verjeti v *karkoli*. Če je vse dvomljivo, zato tudi še ni *povsem* napačno, kar bi prineslo vsaj *nekaj* gotovega.

Tukaj dobi pomen umestitev dvoma kot dejanje volje: verjetnost je namreč zgolj druga plat dvoma v tem, da je sedaj soglasje

mogoče dati vsemu ravno tako, kot ga je bilo doslej mogoče odvzeti. Razlogi za dvom so doslej veljali temu, kar ni povsem gotovo, oziroma temu, v čemer je prisotna vsaj možnost zmote. Vendar (zgolj) možnost zmote (še) ne odpravi možnosti resnice, in če je subjekt zmote sedaj v skušnjavi, da na katero od verjetnosti preprosto pristane, je to pač zato, ker v dvomu ukročena samovolja vendarle ni tudi odpravljena. Dvom in verjetnost sta si komplementarna, a dvomu gre za to, da najde preostanek, v katerem bo uničeno oboje. Zato je očitno stanje, v katerem se subjekt *Meditacij* znajde, predvsem, v kar je mogoče dvomiti, nevzdržno.<sup>41</sup>

Kaj je preostanek dvoma po tem, ko je dvom obsegel ‚prav vse‘? Nič – vendar nič, ki ga ni mogoče zagrabit. Če je subjekt dvoma vztrajno odtegoval mnenjem, predstavam in idejam soglasja volje toliko časa, dokler jih ni izčrpal, je preostanek sedaj tole: na eni strani ideje, ki brez soglasja volje plavajo v nekakšni neodločenosti, na drugi strani dvom, ki pa ni nič drugega kot zadržanje soglasja, izvzemanje volje same sebe iz onih idej. V tej točki bi sicer lahko vztrajali, da še nekaj ni bilo postavljeno pod dvom, namreč dvom sam kot tisti nič, preostanek spoznanja, da je dvomiti mogoče v vse. A to ni čisto res, saj je ravno dvom v to, da je res vse dvomljivo, dvom v samo delo dvoma in njegov končni iztek, pravzaprav le drug opis za stanje, v katerem se subjekt dvoma znajde ob koncu prve meditacije. Dvom ni povsem negativen in lahko se izteče samo v neko radikalno nevednost, ki sama zase ni nič gotovega.

Descartes po tem, ko je pretresal možne argumente za dvom v »enostavne in obče stvari«, nadaljuje: »*Mislim, da zatorej storim prav, če obrnem svojo samovoljo v nasprotno smer, se sam nalašč motim in si za nekaj časa izmislim, da so ta mnenja popolnoma lažna in izmišljena*«. <sup>42</sup> Vsa dosedanja vednost, ki je toliko, kolikor je bilo vanjo mogoče dvomiti, vendarle ostajala vsaj verjetna, je sedaj zavržena. In na drugi strani: dokler je subjekt *Meditacij* zgolj postopoma pridrževal soglasje, je *dvomil*. Vendar pa je samovoljna zatrditev lažnosti prav vseh mnenj glede na dvom tudi že presežek. Če je dvom za sabo puščal le neko množstvo

vednosti, postavljenih v oklepaj, potem je potrebno sedaj to množstvo zavreči – saj se bo edino na ta način lahko pokazalo tisto, kar je radikalno drugačno od vsega, dostopnega dvomu. Samovoljni *obrat* subjekta *Meditacij* privzame obliko negativne hipoteze o ‚lažnosti vsega‘. Dokler je možnost zmote prisotna v samem subjektu zmote in se zato lahko ta lahko vselej moti glede vsega, se lahko moti tudi glede tega, da se moti. Ko pa je vse lažno, se nič od tega ne more več vrniti kot verjetno in s tem je lahko opuščen tudi sam dvom. Če je sedaj glede na dvom nastopil tudi še neki presežek, se lahko tako vprašamo, ali ni bil ta presežek na delu že vse od začetka metodičnega dvoma. Vse od začetka *Meditacij* namreč lahko prepoznamo vsaj še en razlog za dvom, ki ni ne v izkustvu ali predstavah ne v subjektu zmote.

Descartes se z namenom »v znanostih dognati kaj trdnega in trajnega« poda na pot dvoma, ki je zaobsegla vse, v čemer je obstajala vsaj možnost zmote. Ta dvom pa ni dvom zaradi sebe samega. Če bi bilo tako, bi morda lahko dvom našel v sebi vsaj to gotovost, da dvomi, vendar bi v tej gotovosti moral obtičati. Za to možnost bi zadostovala ugotovitev, da dvom, ki nikoli ne more upati na nič gotovega, preneha biti dvom v tistem trenutku, ko nekaj *gotovega* prepozna v sebi (kot dvomu). S tem pa je tudi že izničen tisti razlog gotovosti, ki naj bi ga dvom predstavljal, in v trenutku, ko je *gotov* glede sebe (kot dvoma), se je spet pogreznil nazaj v dvom – edino gotovost, ki mu je bila dostopna. Denimo, da bi to možnost lahko prihranili za skepticizem, ki sicer v svojem »dvomim« formulira nekakšno verzijo paradoksa lažnivca – vendar pa ostane brez sredstva, s katerim bi se iz paradoksa lahko izlekel. Ostal bi v nekakšnem krogu: *dvomim – da dvomim, da ...* V tem primeru bi lahko kar v samem dvomu prepoznali subjekta dvoma ali bi veljala izjava: *dvom dvomi*. Dvom bi se izrekal le iz samega sebe. Vendar se je Descartes že po svojem izhodiščnem namenu od takega dvoma ločil. Še en dodatni razlog za dvom je namreč že imenovan v anticipaciji, pričakovanju gotovosti. Dvom subjekta *Meditacij* ni dvom zaradi dvoma, ampak je dvom zaradi gotovosti.

Subjekt dvoma torej začne z anticipacijo, ki meri onkraj dvoma, in sedaj mu je tudi dvom nezadosten za to, da bi dosegel gotovost. Zato mora postaviti hipotezo. Če se subjekt *Meditacij* tu oprime svoje nove hipoteze, da je »vse lažno«, ji mora v istem trenutku tudi pritrditi kot edini resnici takega sveta. Subjekt dvoma se sedaj znajde v svetu, v katerem je vse lažno, sam pa je le žrtev take univerzalne prevare. A če je sedaj subjekt *dvoma* lahko rešen vsaj tega, da se mu *zagotovo* nič lažnega ne postavlja več kot resnično, ga to ob koncu prve meditacije še vedno pušča zmedenega – hipoteza o univerzalni epistemološki zaroti dopušča zgolj še prazno spoznanje, da je resnično »morda le to, da ni nič gotovo«. <sup>43</sup>

Subjekt dvoma se je v takem svetu znašel tako, da je sam naredil korak od (zgolj) negotovega – metodične neodločenosti dvoma – k (domnevno) lažnemu, kar je neka hipotetična odločitev. Če naj bo resnična, potem ni mogla biti odločena in tako tudi storjeni korak ni moral biti zares njegov. Se pa zato lažni svet, v katerega je sedaj prestavljen subjekt dvoma, razlikuje od negotovega sveta, v katerem se je nahajal trenutek pred postavljeno hipotezo. Sam sebe bi sicer lahko domneval kot avtorja te prevare, katere žrtev je postal – a to ne bi bil več isti subjekt, kot je ta, ki dvomi. To lahko vidimo po tem, da apliciramo dvom na samo hipotezo, ki je bila vmes postavljena. Hipoteza namreč na ta način sploh ne more biti nikoli postavljena – dvom bi se moral zaustaviti pred neodločenostjo glede tega, ali je vse lažno ali pa vsaj *nekaj* gotovo. Zato lahko hipotezo vzame *nase* le tako, da njeno vršitev položi v *drugega*, nekega »nadvse mogočnega varljivca«. Predpostavka o univerzalni prevari opravi svoje v trenutku, ko jo subjekt dvoma upošteva še na sebi: tu ji namreč spodleti in s tem tudi domneva o vsemogočnem varljivcu postane odveč. <sup>44</sup> Subjekt dvoma se prepozna kot prva *stvar*, ki *zagotovo je*, in kot tak je ravno on sam tisto, kar je iskal.

## Gotovost

Kaj bi ostalo od subjekta dvoma, če bi mu vzeli vsako pričakovano gotovost? Padli bi v že omenjeni paradoks, ki smo ga skušali opisati kot dvom, ki dvomi. A denimo, da bi subjekta dvoma njegovo početje tako zelo zaneslo, da bi na svojo anticipacijo na primer pozabil. Pozabljivi dvomljivec bi se znašel v stanju, ki ga Descartes opiše na koncu prve *Meditacije*. Najprej bi ostal sam v množici verjetnosti, glede katerih bi se lahko svobodno odločal po kakem arbitrarnem kriteriju. Še vedno bi lahko deloval – tako v življenju kot v znanostih; pri tem pa bi ga preganjala senca dvoma. Tudi ko bi prepoznal vsaj svoje bivanje kot gotovo in onkraj dvoma na tak neposreden način, ne bi o njem mogel reči ničesar – niti tega na primer, da je misleče bitje, saj bi se prej lahko prepoznaval v množici podob, ki bi se mu zdele bolj ali manj verjetne.

Ko subjekt pričakovane gotovosti postavi svojo negativno sodbo in neha zgolj *opazovati* svoje misli, lahko v tem prepoznamo trenutek, ko se *dvomim* prevesi v *mislim*. Vendar pa gotovost ni v tem, da se subjekt zopet prepozna kot subjekt mišljenja, pač pa v tem, da se najprej postavi v položaj *objekta* – kot neka stvar bi bival tudi, ko bi to bilo vse, kar biva. A naslednji korak *cogita* je nenazadnje ravno v tem, da se ta *objekt* prepozna kot *misleči subjekt*. V dvomu ni zavrgel vsega, v kar je mogoče dvomiti, kot nič ali laž, pač pa je za seboj pustil vse, v kar je mogoče dvomiti kot misli brez sodbe – in tu se ponovno prepozna kot stvar, glede katere sodbe ni več mogoče zadržati.

V začetku tega branja se nam je neka dvojnost v Descartesovem postopku postavljala kot nesorazmernost *gotovosti* in *resnice*, ki jo lahko opazimo šele, ko eden od členov umanjka. Resnična sodba brez gotovosti je namreč za Descartesa popolnoma mogoča: izhaja iz nespoznanja in je torej le plod naključnega ugibanja. A obratno očitno ne velja: gotovost je vedno gotovost glede neke resnične ideje, saj ni posledica samovoljne odločitve, pač pa šele sledi spoznanju. Iz tega bi lahko sklepali, da resnica lahko obstoji neodvisno od subjekta, kolikor je vedno nek



subjekt tisti, ki je lahko glede nje gotov. Zato je slednjič subjekt lahko gotov le tako, da se njegova gotovost na nek način dogaja v resnici, torej na nekem drugem kraju in v tem pomenu pri kartezijanski gotovosti ne gre za nikakršno solipsistično epistemologijo. Vendar je vprašanje, ki smo si ga zastavili na začetku, drugačno: ali je mogoče doseči resnico v gotovosti? In zdi se, da to vsekakor je Descartesova stava: dvom je pač iskanje resnice po poti gotovosti, četudi le na nek negativen način. Je redukcija vednosti le na tiste sodbe, ki so onkraj dvoma. A težava je seveda v tem, da se izkaže, da takih sodb ni. Kako je bilo torej mogoče doseči gotovost zgolj ob odmikanju od negotovega? Odgovor je znan: edino tako, da je to odmikanje moralo trčiti ob zid *cogita*, torej ob samega subjekta tega odmikanja. A pot do njega je podvojena: bodisi se je dvom ustavil na točki subjekta, ko ta ni več dvomil, bodisi pa se subjekt dvoma pojavi kot gotova reč šele z njegovo pomočjo. Gre torej tu za dva subjekta, na primer tistega, ki dvomi, in tistega, ki zavrže – tistega, ki *dvomi* in tistega, ki *je*?

Dvojnost je v tem, da je postopek, ki gotovost obkroža na negativen način – tako da se postopoma umika negotovemu (četudi verjetnemu in torej ne nujno lažnemu), postopek redukcije, ki jo opravlja dvom, le ena plat početja subjekta *Meditacij*. Ta ga pripelje zgolj v slepo ulico in potrebno je nekaj več – to pa je mogoče le zato, ker je vseskozi subjekt *dvoma* hkrati tudi subjekt *anticipirane gotovosti*. Če bi šlo le preprosto za dva subjekta, ki bi drug drugega vlekla iz medsebojnih zagat, bi to subjekta dvoma vrnilo v skeptikov krog. Torej se mora subjekt *Meditacij* nekako nahajati na dveh krajih. Medtem ko izvaja svojo epistemološko askezo, hkrati že čaka na nekem praznem mestu gotovosti, kolikor je to zgolj nekaj anticipiranega. Natančneje, subjekt je hkrati neka nedoločljiva redukcija samega sebe in prazno mesto, ki ga vzdržuje zgolj anticipacija. A zakaj ne bi mogli reči, da gre pač le za dva modusa subjekta? Na primer: kot posamično dejavnost volje, ki dvomi, in neko obče dejstvo razuma, ki s svojim presežkom glede na dvom šele izpelje gibanje k sklepu?

Tudi če bi želeli dvom pojasniti s pojmi Descartesove epistemologije, torej pojmi četrte *Meditacije*, bi v dvojnosti trčili ob paradoks. V tem primeru bi rekli, da je dvom zgolj umikanje dejavnosti volje iz vseh negotovo resničnih sodb in vsa naloga prvih dveh *Meditacij* bi bila, da pokaže, kako na ta način doseže točko, kjer se svobodna odločitev volje in nujno spoznanje razuma ujameta. Namreč tako, da volja spontano pritrdi neki ideji, glede katere druge možnosti nima, ki ji torej *ni* mogoče *ne* pritrditi. A tudi to se zgodi na nekem paradoksnem, subjektu *immanentnem* kraju, kjer je *dvom* kot redukcija *in* dejanje volje, kot hoteno zadrževanje hotenja. Zato: če je bila celotna epizoda z varljivcem le plod dejanja negacije, ki naj dvom prižene do absurda, potem subjekta gotovosti ni mogoče več ločiti od tega dejanja. Hkrati pa se je v biti (nič hoteti) našel le tako, da se je ločil od dejanja (hoteti nič), ki mu je to omogočilo.

## OPOMBE

**1** Temu je posvečeno zadnje poglavje *Biti in dogodka*, Alain Badiou (London 2005), 431–435.

**2** Ibid., 432.

**3** Ibid., 434.

**4** Jean-Claude Milner, *Jasno delo. Lacan, znanost, filozofija* (Ljubljana 2005), 37–45.

**5** Jacques Lacan, »Znanost in resnica«, *Spisi* (Ljubljana 1994), 306.

**6** Lepo in zgoščeno na primer v članku *Pomen in vplivnost Newtonove sinteze* preberemo: »Moderna znanost je, kot sem dejal, porušila ovire, ki so ločevale nebo in Zemljo, ter združila in poenotila univerzum. Res je. Toda kot že rečeno, ga je poenotila tako, da je naš svet čutnih zaznav in kvalitet, svet, v katerem živimo, ljubimo in umiramo, nadomestila z nekim drugim svetom, s svetom kvantitete in popredmetene teorije – kjer je prostor za vse mogoče, ni pa mesta za človeka. Tako se je svet znanosti – resnični svet – ločil in se docela oddaljil od sveta življenja, ki ga znanost ni zmožna pojasniti – in ki ga tudi ne more odpraviti z omalovažujočo razlago o nekakšnem 'subjektivnem' videzu. Oba svetova namreč vsak dan znova – in to vse bolj – združuje praxis. V theoria pa ju ločuje brezno. Dva svetova: to pomeni dve resnici. Ali nobene. V tem je tragedija modernega duha, ki 'je razvozlal uganko univerzuma', vendar jo je takoj zamenjal z novo: z uganko o samem sebi.« Alexandre Koyre, *Znanstvena revolucija* (Ljubljana 2006), 181.

**7** »Izbrati moramo torej med misliti si in predstavljati si. ... Kajti misel, čista misel brez primesi, in ne izkustvo in zaznavanje s čuti, je osnova 'nove znanosti' Galilea Galileja.« Ibid., 142.

**8** Sigmund Freud, *Interpretacija sanj* (Ljubljana 2001), 109.

**9** Ibid., 109–110.

**10** Ibid., 471.

**11** »Natančno analogno [z Descartesovim cogitom] je Freud tod, kjer dvomi – zakaj navsezadnje so to njegove sanje in on je tisti, ki sprva dvomi – gotov, da je tam neka misel, ki je nezavedna, kar pomeni, da se razodeva kot odsotna.« Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize* (Ljubljana 1996), 38.

**12** Ibid., 472.

**13** Jacques Lacan, *Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954-1955* (New York 1991), 127.

14 Ibid., 468.

15 Ibid., 469.

16 Prim. »shema L«, Jacques Lacan, »Jaz v Freudovi teoriji in v psihoanalitični tehniki« (Ljubljana 1978), 38.

17 S tem merimo predvsem na temo, ki se pojavlja v zvezi z odporom, ko Lacan vztraja: »En sam odpor je, analitikov odpor.« (ibid., 33) Kolikor s tem meri na analitikovo postopanje, da se (ne) prenegli v svoji interpretaciji oziroma da »subjekta v analizi« korigira v skladu z vednostjo, ki je pripisana analitiku, bomo sami v subjektu gotovosti prepoznali ravno svarilo pred takim postopanjem. V nadaljevanju nam gre tako ravno za umestitev Freudovega napotka analitiku, ki glede na pojav odpora umešča analitika kot »subjekta gotovosti«. Naše branje sledi predpostavki, da kljub določenim nihanjem med Lacanovim *Seminarjem II*, ki tematizira odpor kot analitikov, in *Seminarjem XI*, kjer obravnava odpor v obliki transferja, ni diskontinuitete. Natančneje: če je poudarek *Seminarja II* v grobem ta, da postavlja analitika na mesto A velikega Drugega, potem v *Seminarju XI* zgolj nadaljuje isto temo tako, da analitika postavi na mesto *zaprečenega A*, *manka* v Drugem. Prvi stavek (*Seminar II*) je predpostavka drugega (*Seminar XI*).

18 ... torej analitikov jaz z analitikom kot mestom Drugega v kliniki. Ibid., 46.

19 Lacan, *Štirje temeljni koncepti*, 37.

20 Prim. sanje o Kanalu njegove »skeptične pacientke«, Freud, *Interpretacija sanj*, 472–473.

21 Ibid., 39.

22 Ibid., 121.

23 »Analitikova prisotnost je tako v bistvu dokaz zaupanja v nezavedno, v začetnem momentu je prisotna analitikova zahteva, zahteva po izrekanju nečesa, kar nič ne pomeni, z gotovostjo, da bo zmeraj pomenilo. V tem smislu bi lahko transfer imenovali prehod iz nesmisla k pomenu, obljubo pomena. Tu lahko vidimo, zakaj Lacan pravi, da analitska situacija histerizira subjekta, ki vstopa v analizo«. Jacques-Alain Miller, »Pet predavanj o Lacanu v Caracasu«, *Gospodstvo, vzgoja, analiza* (Ljubljana 1983), 96.

24 Ibid., 96.

25 Jacques Lacan, »Znanost in resnica«, *Spisi* (Ljubljana 1994), 313.

26 Ibid., 306; Jacques Lacan, *Écrits. The First Complete Edition In English* (New York 2006), 727.

- 27** Ibid., 305; La science, v prevodu tudi Ta znanost, torej znanost v ednini kot celota nekega diskurza, za katero je konstitutivna ravno izključitev njenega subjekta. Primerjaj še: Lacan, *Écrits*, 216, 249.
- 28** Lacan, *Seminar XII, 9. junij 1965*.
- 29** Lacan, *Štirje temeljni koncepti*, 207.
- 30** René Descartes, *Meditacije o prvi filozofiji, v katerih je dokazano bivanje božje in različnost človeške duše in telesa* (Ljubljana 1989), 54.
- 31** René Descartes, »Principi filozofije: O principih človeškega spoznanja«, *RAZPOL 5* (Ljubljana 1989), 58.
- 32** Ibid., 47.
- 33** Kot na primer opaza Descartes drugje: »Presodil sem, da lahko sprejemem za splošno pravilo, da so resnične vse stvari, ki jih zelo jasno in razločno dojemam, da pa je določena težava samo v prepoznanju, katere so te stvari, ki jih razločno dojemamo.« René Descartes, *Razprava o metodi: za pravilno vodenje razuma in iskanje resnice v znanostih*, (Ljubljana 2007), 53.
- 34** Descartes, *Meditacije o prvi filozofiji*, 89–90.
- 35** Ibid., 89.
- 36** Ibid., 49.
- 37** Pri tem ne gre toliko za to, da 'čuti pač varajo'; bolj bistveno se zdi tu izkustvo sanj, v katerem nismo prevarani le glede tega, kar se predstavlja našim čutom, pač pa tudi glede stanja, v katerem se nam kažejo sanjske podobe. Vsaka določitev prisotnosti dvomljivca je tu odpravljena skozi kratek pristanek: »prav, naj bo: sanjamo.« (ibid., 51).
- 38** Ibid., 8.
- 39** Prim. Miran Božovič, »Spremna beseda: Descartes – dvom, gotovost, norost«, *Dvom in norost* (Ljubljana 1990), 85–86.
- 40** Ibid., 53.
- 41** »... zakaj mnenja, ki sem jih navajen, se vztrajno vračajo in se domala celo proti moji volji polaščajo moje lahkovernosti, kot da bi jo bila z dolgotrajno rabo in zaupnimi vezmi priklenila nase.« Ibid.
- 42** Ibid., poudaril A.R.
- 43** Ibid., 55. Če je lažno tudi to, da je vse lažno, potem pač ni lažno vse, pač pa le nekaj. A ker subjekt ne ve, kaj to je, prav tako kot ni vedel, kaj je resnično, spet zdrzne nazaj v dvom. Drugače je z dvomljivim: če je dvomljivo vse, tudi to, da je vse dvomljivo, je sicer mogoče, da je vsaj nekaj gotovega, a enako tudi to, da nič ni gotovega. In ravno to neprehodnost dvoma bi rad presegel subjekt anticipirane gotovosti.

**44** Potreboval jo je namreč le kot sredstvo, s katerim je lahko ne le podvomil, pač pa tudi kot lažnega postavil svoj lasten obstoj. Prim. Božovič, »Spremna beseda«, 88–89.

## LITERATURA

- Badiou, Alain.** *Being and Event*. Prevedel Oliver Feltham. London: Continuum, 2005.
- Božovič, Miran.** »Spremna beseda: Descartes – dvom, gotovost, norost.« V: Michel Foucault, Jacques Derrida, *Dvom in norost*, 73–151. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 1990.
- Descartes, René.** *Meditacije o prvi filozofiji, v katerih je dokazano bivanje božje in različnost človeške duše in telesa*. Prevedel Primož Simoniti. Ljubljana: Slovenska matica, 1988.
- Descartes, René.** »Principi filozofije: O principih človeškega spoznanja.« V: RAZPOL 5, Problemi-Razprave, letnik XXVII, št. 5, 47–78. Prevedla Nataša Homar. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 1989.
- Descartes, René.** *Razprava o metodi: za pravilno vodenje razuma in iskanje resnice v znanostih*. Prevedla Saša Jerele. Ljubljana: Založba ZRC, 2007.
- Freud, Sigmund.** *Intepretacija sanj*. Prevedla Zdenka Erbežnik. Ljubljana: Studia Humanitatis, 2001.
- Koyré, Alexandre.** *Znanstvena revolucija. Izbrani spisi iz zgodovine znanstvene in filozofske misli*. Prevedli Saša Jerele, Vojislav Likar, Valerija Vendarmin, uredil Vojislav Likar. Ljubljana: Založba ZRC, 2006.
- Lacan, Jacques.** *Seminar XII, 9. junij 1965*. Prevedel Cormac Gallagher (neavtorizirana objava, lacaniniireland.com), 1965.
- Lacan, Jacques.** »Jaz v Freudovi teoriji in v psihoanalitični tehniki.« V: *Problemi/Razprave* št. 177–180, 3–50. Prevedli Slavoj Žižek, Rastko Močnik, Zoja Skušek-Močnik. Ljubljana: RK ZSMS, 1978.
- Lacan, Jacques.** *Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954-1955*. Prevedla Sylvana Tomaselli. New York: Norton, 1991.
- Lacan, Jacques.** »Znanost in resnica.« V: *Spisi*, 305–325. Prevedel Blaž Vodopivec. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 1994.
- Lacan, Jacques.** *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*. Prevedli: Rastko Močnik, Zoja Skušek, Slavoj Žižek. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 1996.
- Lacan, Jacques.** *Écrits. The First Complete Edition In English*. Prevedli: Bruce Fink, Héloïse Fink, Russell Grigg. New York: Norton, 2006.
- Miller, Jacques-Alain.** »Pet predavanj o Lacanu v Caracasu.« V: *Gospodstvo, vzgoja, analiza*, 7–109. Prevedla Mladen Dolar in Slavoj Žižek.

Ljubljana: DDU Univerzum, 1983.

**Milner, Jean-Claude.** *Jasno delo. Lacan, znanost, filozofija.* Prevedla Peter Klepec in Ana Žerjav. Ljubljana: Založba ZRC, 2005.