

Alenka Zupancič
Med dvema subjektoma

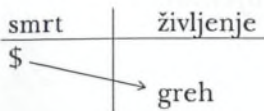
Za izhodišče bomo vzeli tisti del knjige Alaina Badiouja *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, ki obravnava dve figuri zakona. Najprej zakon, ki vpelje željo kot željo po transgresiji, ki umesti življenje na stran greha in povzroči, da se subjekt znajde na strani smrti. In potem nek drugi zakon, ki ni zakon črke in ki pri svetem Pavlu nosi ime *agape*, ljubezen. Ta dvojna figura zakona privede do dvojne figure subjekta, univerzalnega in neskončnega.

V prvi vrsti je vreden pozornosti način, kako Badiou, izhajajoč iz svetega Pavla, pokaže mortifikacijo, omrtvičenje subjekta pod zakonom. Za izhodišče vzame pavlovski razcep med mesom in duhom ter to dvojico iztrga iz konceptualnega polja, ki ga konstituira dvojica telo/duša (z vsemi konotacijami), ter jo naveže na dvojico smrt/življenje. Življenje in smrt tu seveda nista biološki dejstvi, temveč se nanašata na zmožnost (ali nezmožnost) subjekta, da nastopa kot opora nekega procesa resnice. Kaj se torej zgodi z nastopom zakona?

»Ko nastopi zakon, znova oživi pot smrti, ki je bila sama mrtva. Zakon oživi smrt, subjekt pa, kot življenje v skladu z duhom, pade na stran smrti. Zakon razporedi življenje na stran poti smrti in smrt na stran poti življenja.«¹

Z drugimi besedami, zakon povzroči, da življenje ne sovpada več z življenjem in smrt ne več s smrtjo. Drugi učinek zakona je ta, da želji naznači njen objekt in jo avtonomizira kot transgresivno željo. Če je subjekt na strani smrti, je torej življenje na strani greha. Zakon dá želji življenje in jo prepusti njeni avtonomiji, ki je v osnovi avtonomija ponavljanja, to »življenje želje kot avtonomija, kot avtomatizem« pa je greh. Ali rečeno z besedami svetega Pavla: »... ne delam dobrega, ki ga hočem, temveč delam zlo, ki ga nočem. Če delam tisto, česar nočem, nisem več jaz tisti, ki tako deluje, temveč greh, ki prebiva v meni«. Lahko bi torej rekli, da zakon ustvari gravitacijski center subjekta in ga hkrati postavi zunaj subjektovega dosega.

¹ Alain Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, PUF, Pariz 1997, str. 86.

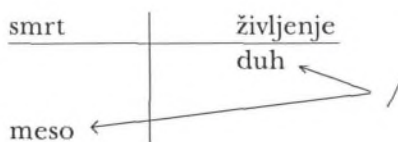


Pri tej, na hitro orisani konceptiji je še posebej zanimivo to, da sugerira neko figuro subjekta želje, ki ni figura razcepljenega subjekta v strogem pomenu besede: nastop zakona (in želje) potegne za seboj neko *izsrediščenje*, »*ekscentracijo*« subjekta. Subjekt želje (ali Zakona) ni razcepljen subjekt (razcepljen med pot življenja in pot smrti), je »ves« na strani smrti, pri čemer je razlog njegove želje nekaj, kar ga transcendirata in se nahajata drugje, na drugi strani. Drugi pomembni element: življenje ima tu status *izjeme*, kar pomeni, da je za ta subjekt življenje fikcija zakona. Subjekt torej ni razcepljen med dve poti, temveč prej ekscentriran, izsrediščen. »Center« subjekta nastopa kot tisto nedostopno, nedosegljivo, ki sproži neskončno metonimijo želje, ki subjekta ohranja na strani smrti. Neskončno oziroma neskončnost, ki nastopa tukaj, je torej (zgolj) *funkcija nedosegljivega* (lahko bi tudi rekli, da imamo opravka s t.i. »slabo neskončnostjo«).

Univerzalno, ki je povezano s to figuro zakona, je univerzalno totalitete, Vsega, ki se kot tako vzdržuje v referenci na neko mejo oziroma izjemo. V razmerju do izključenega oziroma nedosegljivega objekta želje, ki je edini pravi, ostali »objekti« tvorijo neko »vse«. To je tudi razlog, zakaj »Vse« izključuje »za vse«: »za vse« ne dopušča nobene izjeme oziroma zunanosti, medtem ko »Vse«, kot pojem totalitete, predpostavlja zunanost nečesa (radikalno) drugega in nedosegljivega. Lahko bi rekli tudi drugače: »Vse« predpostavlja neko zaprto strukturo, ki je hkrati struktura končnega. Toda struktura končnega je natanko zato, ker nikoli ne more doseči svoje meje, temveč se ji lahko le v neskončnost približuje. Pojem končnega nikakor ne izključuje »neskončnega približevanja«, temveč je prav slednje tisto, kar končno definira kot končno.

Poglejmo sedaj drugo figuro zakona (ljubezen) in subjektivnosti (ali subjektivacije), tisto, ki prelomi z Zakonom in povzroči, da se subjekt znajde na strani življenja. Prelomiti z Zakonom tu seveda ne pomeni transgresirati Zakon, temveč vstopiti v neko drugo logiko, ki ni logika Zakona in njegove transgresije. Pri tem je pomembno naslednje: Če nastop Zakona razporedi življenje na stran smrti in smrt na stran življenja, pa ljubezen (kot ime za to drugo figuro zakona) ne implicira, da se življenje in smrt sedaj razporedita tako, »kot je treba«, in da sovpadeta sama s seboj. Drugače rečeno, ne gre za to, da si subjekt (znova) prilasti življenje; kajti če sveti Pavel reče »nisem jaz tisti, ki to počnem, temveč greh, ki prebiva v meni«, reče tudi: »če živim, nisem jaz tisti, ki živim, temveč Kristus, ki živi v meni«.

To pomeni, da nimamo opravka z nekakšno »koncentracijo« ali osrediščanjem subjekta. Nasprotno, prej bi morali reči, da je v ljubezni subjekt dvakrat »ekscentriran« ali izsrediščen in da na stran ljubezni stopi tako, da je še v drugo izsrediščen, tj. izsrediščen tudi v razmerju do smrti. Zgolj s tem dvojnimi izsrediščanjem pridemo do razcepljenega subjekta v strogem pomenu besede. Subjekt ni več »smrtna lupina«, ki ima svoje življenje zunaj sebe in ki »živi drugje« (v želji in grehu). Ni več subjekt kot prazna lupina, temveč izgubi še samo to lupino. Subjekt ni nič drugega kot to, kar konstituira ne-razmerje dveh subjektivnih poti (poti duha in poti mesa). Je na strani življenja, vendar »ni on tisti, ki živi«.

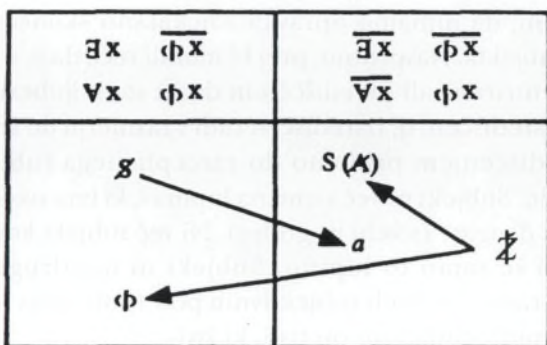


Poglejmo sedaj, kaj omogoča takšno subjektivacijo. - Seveda dogodek, katerega nosilka je v našem primeru naslednja izjava: »Kristus je umrl na križu in vstal od mrtvih«. Kot poudari Badiou, smrt kot taka nima nobenega pomena v operaciji zveličanja, temveč deluje zgolj kot *pogoj imanentnosti*. To pomeni, da na križu umre življenje *kot izjema*. Lahko bi tudi rekli, da na križu umre smrt kot tista diferencialna poteza, ki je razlikovala »Vse« (ljudi) in Boga. Življenje (ali duh) tako postane imanentna izjema. Pridemo do drugega tipa univerzalnosti, ki se po Badiouju vzdržuje iz nekega »brez izjeme« in ki ne daje dostopa do nobenega »Vse«. Univerzalno ima sedaj formo nekega razcepa. Univerzalno ni niti na strani mesa (kot konvencionalna legalnost) niti na strani čistega duha (kot intimna prisotnost resnice). »Univerzalno je zgolj tisto, kar je v položaju imanentne izjeme.«²

Kar zadeva neskončno, tu nimamo več opravka z neskončnim želje, ki ga vzdržuje nedosegljivost izjeme. Opravka imamo z neskončnim, ki ga odlikuje imanentnost - imanentnost izjeme ali meje. To ne pomeni, da je neskončno »imanentno končnemu«. Izjema je tista, ki postane imanentna celoti/vsemu končnega in ki s tem v to končno vnese neko odprtino, ga naredi za neskončnega. Tu smo v neskončnem.

Vse to nas napotuje na Lacanove formule seksuacije.

² *Ibid.*, str. 119.



Spodnji del formul izpričuje najmanj neko strukturno homologijo z dvema figurama subjekta, ki ju razvije Badiou v svojem branju svetega Pavla: na levi strani imamo izsredišeni subjekt, katerega objekt-razlog želje se nahaja na drugi strani prečke, na desni strani pa imamo v strogem pomenu besede razcepljen subjekt – subjekt, ki ni nič drugega kot artikulacija nerazmerja med dvema različnima potema oziroma funkcijama. Skratka, ne gre za to, da bi tu imeli nek subjekt, ki bi bil razcepljen med falično funkcijo in mankom v Drugem, ki bi ga vleklo zdaj sem, zdaj tja ali ki bi bil »malo tu, malo tam«. Nasprotno, subjekt ni tu nič drugega kot ime za razcep v čisti obliki. To nam pomaga odgovoriti na vprašanje, ki se – če ga formuliramo kar najbolj naivno-neposredno – glasi: Zakaj po Lacanu iz zgornjih formul izhaja, da »Moški obstaja« in da »Ženska ne obstaja«? Lahko bi rekli, da če »Ženska ne obstaja«, je to zato, ker *je subjekt* v strogem pomenu besede; in da, če »Moški obstaja«, je to zato, ker še ni povsem subjekt. V tem primeru bi formule seksuacije lahko brali tudi takole: obstajajo moški oziroma ljudje (*l'homme* v francoščini lahko pomeni tako moškega kot človeka nasploh) in obstajajo subjekti. Šli bi lahko še dlje in iz tega izpeljali nek slogan, ki ni toliko slogan enakosti spolov kot slogan tega, kar Badiou imenuje *la production du Môme*, »produkcija Istega«: »Naj moški/ljudje postanejo subjekti!«

Toda vrnimo se k Badiouju: način, kako konceptualizira misel svetega Pavla (da bi hkrati razvil in ponazoril svojo lastno teorijo univerzalnega), se zelo približa tistemu, na kar meri Lacan s svojo (kontroveržno) konceptualizacijo »ne-vsega«. Seveda ne gre za to, da bi bila Badioujeva teorija zvedljiva na Lacanovo ali obratno. Pomembno je predvsem naslednje dejstvo: če Lacan stopi na težavno pot konstrukcije »ne-vsega« (ki krši pravila klasične logike), je razlog prav v tem, da išče univerzalno, ki ga ni mogoče zvesti na pojem totalitete ali »Vsega«. In če predlaga to nenavadno

konstrukcijo (ne obstaja noben x , ki ni Φx ; ne-vsi x so Φx), je razlog v tem, da se tudi v njegovih očeh »Vse« in »za vse« izključujeta.

Prav zaradi te idejne homofonije se velja ustaviti ob nekem drugem Badioujevem tekstu: gre za tekst z naslovom »Subjekt in neskončno«, ki ga najdemo v *Conditions*. Tu Badiou poda precej uničujoč komentar Lacanovih formul seksuacije, predvsem »ženske« strani formul, torej strani »ne-vsega«. Rezultat tega komentarja bi lahko na hitro povzeli takole: Lacan, ki je sicer intuitivno na pravi poti, se zaplete v vrsto matematičnih in logičnih nekonsistentnosti, in vse to zato, ker se trudi ohraniti neko v bistvu končno doktrino subjekta in ne prepozna dometa geste, s katero je Cantor laiciziral neskončno. Badiou se temu postavi nasproti s svojo teorijo subjekta, ki umešča subjekt na stran neskončnega. »Subjekt in neskončno« je zelo bogat tekst, ki se neposredno ali posredno dotika številnih točk Lacanove teorije. Tu se bomo ustavili zgolj ob dveh točkah, ki se nam zdita še posebej pertinentni v luči branja knjige o svetem Pavlu. Ne bomo se trudili dokazovati, da Lacan ni zagrešil nekonsistentnosti, o katerih govori Badiou, temveč bomo raje postavili pod vprašaj postavko, da razlog za to tiči v Lacanovi doktrini subjekta, ki da jo obvladuje logika končnega. Postavili bomo torej vprašanje, če ni mogoče v vijugasti poti, ki jo v tem oziru ubere Lacanova misel, razbrati neke poante, ki je mnogo bližje Badioujevi misli, kot je videti na prvi pogled.

Če na kratko povzamemo: po Badiouju ima za Lacana ženski užitek status nedosegljivega in ne neskončnega v pravem pomenu besede. Neskončnost ženskega užitka je definirana kot nedosegljiva neskončnost, v kateri se določa kastrirani užitek. Drugi užitek je nedoločena tišina, v kateri se v končnem odvija artikulacija faličnega užitka. Lacan zato ne potrebuje eksistence neskončne množice. Zadošča mu, da za končno nastopa neka nedosegljiva točka. Neskončno ni množica, temveč virtualna točka, ki je izvzeta končnemu. To je po Badiouju razlog, da ima za Lacana ženski užitek status fikcije. Da bi bolje ponazoril zastavek te polemike, Badiou poda primer kardinalne množice ω , ki je najmanjša mišljiva neskončna množica glede na domeno celih naravnih števil. Čeprav cela števila neskončno napredujejo proti ω kot proti svoji limiti, je neskončno tu vendarle tisto nedosegljivo, ki je lastno zaporednemu vztrajanju števil. »Ker eksistence ω ni mogoče konstruirati oziroma operacijsko vzpostaviti, je lahko ta eksistenca zgolj predmet odločitve, in sicer tiste oblike odločitve, ki pripada matematiki in ki je aksiom.«³ Prav to je bila Cantorjeva gesta. Od tod sledi temeljni očitek, ki ga Badiou naslovi na Lacana: če ženski užitek pripada redu

³ A. Badiou, *Conditions*, Seuil, Pariz 1992, str. 297.

neskončnega, bi imel (oziroma moral imeti) strukturo aksioma in ne strukturo fikcije. Lacan noče sprejeti aksiomatske eksistence drugega užitka, s tem pa tudi aksiomatske eksistence neskončnega. Neskončno ostaja funkcija končnega, v skladu z logiko neskončnega približevanja.

Vendar pa bi se lahko vprašali, če v tem očitku Lacanu ne gre za nek nesporazum. Dejansko je mogoče pokazati, da se vse tisto, kar v svoji kritiki opisuje Badiou, odvija na moški strani formul seksuacije in v strogem pomenu še ne zadeva vprašanja ženskega užitka. Nedosegljivost je način ali organizacija uživanja na strani faličnega užitka. To dovolj zgovorno potrjuje naslednji odlomek iz Še:

»Ahil in želva, takšna je shema uživanja *na eni* izmed dveh strani seksuiranega bitja. (...) Število ima neko mejo in v tej meri je neskončno. Povsem jasno je, da lahko Ahil želvo le prehití, ne more pa je dohiteti. Doseže jo šele v neskončnosti.«⁴

Tu gre za neskončno, katerega podoba je podoba asimptotičnega približevanja limiti (tj., za ti. slabo neskončnost, ki ostaja zapisana redu končnega). Gre torej za problem, homologen tistemu, ki ga Badiou predstavi na primeru množice ω . V kolikor želva za Ahila nastopa kot tista limita, proti kateri stopa s svojimi končnimi koraki, zanj ostaja (za vselej) nedosegljiva. Ključno pri tem pa je dvoje:

1) To, kar je za Ahila nedostopno, ni ženski užitek, temveč njegov lastni užitek (kot nekastriran). Lacan reče: »(...) falični užitek deluje kot ovira, zaradi katere moškemu ne uspe, da bi užival v telesu ženske, in sicer natanko zato, ker je to, v čemer uživa, užitek organa.«⁵ Parafrazirajoč svetega Pavla, bi to lahko formulirali tudi takole: »Če uživam, nisem jaz tisti, ki uživam, temveč organ uživa zame.« In lahko bi celo tvegali tezo, da ta organ uživa za oba spola in da je prav v tem (in ne v odsotnosti organa) razlog, da so tudi ženske podvržene kastraciji.

Če povzamemo to točko: dejstvo, da je užitek vselej (še) nedosegljiv, je *sam način uživanja* subjekta želje.

2) Paradoks oziroma problem Ahila ne izhaja iz tega, da ni spolnega razmerja, temveč je že tisto, kar »dopolni to spolno razmerje, ki ga ni« (Lacan). Z lacanovskimi termini je mogoče Ahilov problem zapisati takole: \$ Δ a. In ta »problem« je že odgovor na neobstoj spolnega razmerja, odgovor, ki je v tem, da Drugega izključimo iz igre, oziroma odgovor, s katerim subjekt stopi v razmerje z nekim delom samega sebe, ki ga umesti na stran Drugega (a). Zdaj lahko moški pristopi k ženski. Toda, kot opozarja Lacan, čeprav pristopi k ženski, »pa je to, k čemur pristopa, vzrok njegove želje, ki sem ga

⁴ Jacques Lacan, Še, Analecta, Ljubljana 1985, str. 10.

⁵ *Ibid.*

označil kot objekt *a*. (...) Ljubezensko dejanje je pri govorečem bitju polimorfna perversija moškega.«⁶ To bi lahko povzeli tudi s provokativno formulo S. Žižka: če je masturbacija seks z imaginarnim partnerjem, potem je seks masturbacija z realnim partnerjem. In Lacan upravičeno poudari, da tudi če to operacijo ponavljamo v neskončnost, nikoli ne bomo prišli do Drugega, to se pravi ravno do neskončnega. Za to bi bilo potrebno spremeniti temeljne postavke - in prav to Lacan stori na drugi strani formul. Z drugimi besedami, čeprav se tisto, kar uteleša nedosegljivi užitek, nahaja na drugi strani prečke (na »ženski« strani formul), ne gre za užitek drugega oziroma za ženski užitek, temveč ostaja v strogem razmerju z načinom organizacije užitka na »moški« strani.

Lahko pa se tudi zgodi, da se Ahil ne trudi dohietiti želve, temveč jo prehiti in prestopi na stran ljubezni. Tu smo v neskončnem. Ne smemo namreč pozabiti, da Lacan v citiranem odlomku, kjer govori o Ahilu in želvi, poudari, da Ahil *lahko prehiti* želvo. To gre razumeti kot afirmacijo neke druge logike, kot je tista, ki je na delu v želji in ki jo zaznamuje predikat njene meje ali limite oziroma predikat nedosegljivega. »Ahil lahko prehiti želvo« je teza, ki - rečemo lahko vsaj to - evocira aksiomatsko eksistenco neskončnega.

Preidimo sedaj na drugo stran formul, tja, kjer gre dejansko za ženski užitek. Težko bi branili tezo, da ima za Lacana ženski užitek status fikcije. Ko Lacan reče, da ima resnica strukturo fikcije in da je »ne-vsa«, poudari, da se prav skozi to resnica dotika realnega. Homologija se torej umešča drugam: če je ženska ne-vsa in če ima strukturo fikcije (ne moremo je reči vse), je razlog natanko v tem, da ženski užitek *pripada redu realnega*.

Poglejmo sedaj naslednji odlomek iz seminarja *Še*, kjer Lacan pojasnjuje zapis na ženski strani formul seksuacije ($\bar{1}x \Phi x; \bar{V}x \bar{\Phi}x$). Paradoks tega zapisa je seveda v tem, da »ne-vse« naveže na neobstoj izjeme. Pričakovali bi, da iz zapisa »ne-vsi x so Φx « sledi, da obstaja vsaj en x , ki ni Φx . Nasprotno pa Lacan ta zapis poveže z drugim, ki pravi »ne obstaja noben x , ki ni Φx «. V pojasnitev tega »paradoksa« Lacan reče:

»Čim imamo opraviti z neskončno množico, ne moremo postaviti, da ne vse vsebuje eksistenco kakega proizvoda negacije, protislovja. V skrajnem primeru bi njegovo eksistenco lahko postavili kot nedoločeno.«⁷

Citat je iz obširnejšega odlomka, kjer se Lacan sklicuje hkrati na Cantorjev koncept aktualne neskončnosti in na intuicionistično logiko. Toda, kot opozarja Badiou, se ti dve referenci med seboj izključujeta: intuicionizem se definira s kategorično zavrnitvijo aktualne neskončnosti.

⁶ *Ibid.*, str. 59.

⁷ *Ibid.*, str. 85.

Toda to protislovlje nikakor nujno ne implicira, da Lacan z intuicionisti deli zavrnitev aktualne neskončnosti. Prej velja, da iz citiranega odlomka sledi natanko nasprotno.

Badiou komentira navedeni odlomek takole: »Lepo vidimo, kako se tu Lacan še vedno obupano bori proti vsaki eksistencialni konsekvenci ne-vsega.«⁸ Vendar pa bi lahko navedeni odlomek postavili tudi v povsem drugačno perspektivo: Lacan sprejme eksistenco neskončne množice in jo vzame za izhodišče (»Čim imamo opraviti z neskončno množico...«). To, proti čemur se bori, ni eksistencialna konsekvence ne-vsega, temveč eksistencialna konsekvence *izjeme* na ravni te (neskončne) množice, ki jo imenuje »ne-vse«. Lacan torej meri na naslednje: če imamo opravka z neskončno množico, lahko odštejemo en del, *ne da bi zato dobili neko drugo množico od tiste, iz katere smo izhajali*. Z drugimi besedami, navedeni odlomek lahko beremo kot referenco na zapis aktualne neskončnosti: $\aleph_0 + 1 = \aleph_0 - 1 = \aleph_0$. Lacanovo vztrajanje na tem, da na ravni ne-vsega kot neskončne množice ni možna nobena eksistencialna konsekvence »kakega proizvoda negacije, protislovlja« meri natanko na to: ne-vse je »nepropustno« za vsako odštevanje in prištevanje. To pa pomeni, da tisto, kar ima lahko po Lacanu zgolj neko nedoločeno eksistenco, ni neskončnost, temveč tisto nekaj, kar od njega odštevamo ali mu prištevamo, torej razlika. Prav v tej perspektivi postane jasno, zakaj se na tej ravni razlika ne »strdi« v izjemo, temveč nasprotno dopušča to, kar Badiou imenuje »polog <la déposition> razlik kot materialno znamenje univerzalnega«.

To ima neko pomembno konsekvenco za pojasnitev prehoda od prvega (in končnega) užitka k drugemu (neskončnemu) užitku. Prvič, do drugega užitka ne pridemo prek negacije prvega, kajti negacija (oziroma izjema) je ravno tisto, na kar se opira falični užitek in kar ta užitek ohranja v okviru končnega, ne pa nekaj, kar bi odprlo dostop k drugemu užitku. Drugače rečeno, drugega užitka ni mogoče izpeljati iz prvega (tudi ne z negacijo). V prehodu od enega k drugemu se spremenijo temeljne *predpostavke*. Namesto da negiramo prvi užitek in postavimo eksistenco nekega nekastriranega užitka, prvemu užitku vzamemo njegovo izjemo (nekastrirani užitek), ki ga je vzdrževala v okviru končnega. To je tisto, kar odpre prostor drugega užitka. Prav to nas zbode v oči v Lacanovih formulah: šele na desni (tj. »ženski«) strani kastracija postane zares univerzalna (tu ni več nobene izjeme), hkrati pa izgubi vsako referenco na Vse. S tem ko postane univerzalna, se funkcija kastracije »ponevseji«, postane ne-vsa. Vase sprejme in »prenaša« nek *dopolnilni* užitek, tolerira prištevanje in odštevanje. Seveda lahko rečemo, da imamo opravka s tem, kar Lacan opiše z besedno igro *du*

⁸ *Conditions*, op. cit., str. 294.

père au pire, »od očeta k slabšemu«: ne pridemo do označevalca nekega drugega užitka, temveč izgubimo še označevalec faličnega užitka. Ali natančneje, pustimo ta označevalec za seboj, se oddaljimo od njega (spodnja raven formul).

Pri Lacanu ima ženski užitek neko ime in neko podobo. Če je podoba končnega (ali »faličnega«) užitka asimptotično približevanje, ki se odvija v znamenju nedosegljivega, pa je podoba neskončnega užitka podoba nečesa, česar se »ne moremo znebiti«, njegovo ime pa, na primer, presežni užitek (*le plus-de-jouir*). V nekem trenutku svojega poučevanja Lacan zastavi problem užitka v drugi perspektivi, kot je perspektiva nedosegljivega (ali vselej že izgubljenega). Problem užitka ni (več), da vselej uhaja našemu prijemu, temveč prej v tem, da se ga ne moremo nikoli zares znebiti. Odpovemo se užitku, toda sama ta odpoved proizvede nek ostanek/presežek užitka⁹. Odrežemo tu, in znova zraste tam. »Metastaze užitka« - takšna je podoba užitka kot neskončnega.

To pa implicira nek zasuk perspektive, ki ga lahko povzamemo v dveh točkah:

1) Želja, logika želje (in nedosegljivega) je sedaj dojeta kot »obramba, obramba pred prekoračitvijo meje v užitku« (Lacan). Neskončna metonimija želje je obramba pred aktualno neskončnostjo užitka.

2) V končni instanci je treba reči, da ne obstajata dva užitka, nek končni in nek neskončni užitek. Obstaja en sam užitek in ta pripada redu neskončnega. Končni užitek ni nič drugega kot želja (ki je sama neka organizacija užitka). Toda če obstaja en sam užitek, pa obstajata dva odgovora na ta užitek: en, ki reče »ne« in ubere pot želje, in drugi, ki reče »da« in ubere pot gona ali pulzije. Obe poti lahko soobstajata in dejansko soobstajata v vsakem subjektu. Kajti ta razporeditev ne pomeni, da tisti, ki reče užitku »ne«, ne bo užival. Užival bo pod negacijo (»to ni tisto, kar hočem«) oziroma v obliki izsrediščenja (»ono uživa«, a vselej na drugi strani).

Če je torej užitek na obeh straneh isti, pa to ne velja tudi za modus subjektivacije. Na eni strani imamo subjekt, ki se v volji oziroma hotenju postavi na čelo (»na glavo«) užitka, ki ga zasleduje. Na drugi strani imamo subjekt, ki se sooči z užitkom in v tem »izgubi glavo« ter postane subjekt v pravem pomenu besede. To je tisto, kar Lacan imenuje »brezglava subjektivacija«.

⁹ Cf. Slavoj Žižek, »Schelling-za-Hegla: 'Izgivevajoči posrednik' I.«, *Problemi* 6, Ljubljana 1995, str. 5.

