

Martina Žeželj

Sveučilište J. J. Strossmayera u Osijeku, Filozofski fakultet, Lorenza Jägera 9, HR-31000 Osijek
mzezelj1@gmail.com

Nasljedne Heideggerova su-bitka u Lacanovu određenju Drugog

Sažetak

U ovome radu istražila sam dosege utjecaja Heideggerove egzistencijalne analitike na Lacanovu psihoanalizu. Pritom sam se naročito usredotočila na utjecaj Heideggerova egzistencijala su-bitka na Lacanovo određenje simboličkog diskursa Drugog. Rad se sastoji od dviju cjelina: u prvoj je izloženo Heideggerovo poimanje su-bitka, a u drugoj Lacanovo određenje registra Simboličkog. Da bi se prispjelo do mogućnosti izlaganja Heideggerova egzistencijala su-bitka i Lacanova diskursa Drugog, nužno je bilo razmotriti osnovne momente tubitkove egzistencije u svijetu i prirodu registra Simboličkog. Usporedba su-bitka i simboličkog diskursa Drugog vodi prema zaključku da su u Heideggerovu i Lacanovu poimanju očigledna približavanja koja dokazuju Heideggerov utjecaj na Lacana.

Ključne riječi

Martin Heidegger, Jacques Lacan, Drugi, Simboličko, su-bitak

Uvod

U ovome radu istražujem dubinu dosega Heideggerova utjecaja propitujući može li se i do koje mjere iščitati Heideggerova egzistencijalna analitika u Lacanovom djelu. Iako prvi pogled ostavlja dojam kako Lacanova psihoanaliza nije suviše srodna s Heideggerovom ranom egzistencijalnom filozofijom, njihovi odnosi su višestruki. Prvenstveno, Lacan je bio i više nego upućen u Heideggerovo mišljenje, štoviše on je zaslužan za prvi prijevod Heideggerova teksta o Heraklitovom mišljenju *logosa* na francuski (Lacan, 1956: 57–59). Lacan u svojim *Seminarima* kao i u *Spisima* na nizu mjesta navodi Heideggera tako da i letimični pregled Lacanove bibliografije pokazuje do koje mjere je lacanovska psihoanaliza prožeta Heideggerovim mišljenjem. On se najčešće poziva na Heideggera prilikom određenja istine u psihoanalizi pristajući uz Heideggerovo određenje istine kao neskrivenosti (*Unverborgenheit*) te razmatranja subjekta nesvjesnog gdje upozorava na Heideggerovu kritiku kartezijanskog *cogita*. Aluzije na Heideggerovo mišljenje smrti kao nenadilažljive mogućnosti bitka tubitka pokazuju se u Lacanovom razlaganju Freudova nagona smrti; isto tako Lacan upućuje na Heideggerovu analizu bilosti (*Gewesenheit*) dok preispituje Freudovo određenje naknadnosti (*Nachträglichkeit*). Utjecaj Heideggerova mišljenja nešto je manje izrazit u kasnijim Lacanovim radovima tako da reference na Heideggerovo djelo postaju rjeđe u djelima koja su nastala poslije prve polovine pedesetih godina dvadesetoga stoljeća. Ovaj rad je proizašao iz pokušaja mišljenja utjecaja Heideggerova razlaganja egzistencijala su-bitka na Lacanovo određenje Drugog. U radu analiziram Lacanov pojam Drugog pri čijoj elaboraciji se on izravno ne poziva na Hei-

deggera te ću time na konkretnom primjeru pokazati nadilazi li Heideggerov utjecaj Lacanove navode Heideggera.

Heideggerovo određenje su-bitka

Heideggerovo određenje egzistencijala su-bitka (*Mitsein*) razvija se unutar egzistencijale analitike koja je određenje načina i vrste bitka tubitka, drugim riječima, analitika izlaže karaktere bitka koji izvire iz strukture egzistencije tubitka. Egzistencijalna analitika je za Heideggera jedini mogući pristup propitivanju ljudske biti jer se bit čovjeka, za razliku od biti svih ostalih unutar-svjetskih bića, ne može odrediti pomoću njegovih svojstava. Navedeno proizlazi iz osebuje prirode biti tubitka da tubitku prema njegovoj biti pripada mogućnost samoodređenja vlastite biti iz egzistencije što Heidegger naziva mojstvenošću (*Jemeinigkeit*) tubitka. Mojstvenost znači da tubitku uvijek pripada njegov bitak kao njegova najvlastitija mogućnost iz čega slijedi da svaki čovjek sam za sebe iz svoje egzistencije određuje svoju bit koja je način njegova bitka. Budući da je tubitak uvijek svoja mogućnost, njemu pripada mogućnost izbora njegova bitka. Tubitak birajući između mogućnosti svog bitka može sebe zadobiti ili se izgubiti. Tako određena mojstvenost jest uvjet mogućnost pravosti (*Eigentlichkeit*) i nepravosti (*Uneigentlichkeit*) kao modusa bitka tubitka (Heidegger, 1967: 41–44; 1979: 205–207).

Razlikovanje između biti tubitka i biti ostalih unutar-svjetskih bića Heidegger oblikuje u razliku između egzistencijala i kategorija. Egzistencijali su određena biti tubitka proizašla iz njegove egzistencije, dok su kategorije određena ostalih bića proizašla iz njihovih svojstava. Bitna razlika između egzistencijala i kategorija je u tome što egzistencijali ne određuju štovstvo (*Was-Sein*) tubitka u smislu njegovih bitnih svojstava, već značajke njegovog kako-bitka (*Wie-Sein*). Razlikovanjem između egzistencijala i kategorija Heidegger postavlja dvije temeljne mogućnosti bitka: bića mogu biti ili kao ono tko, egzistencija, određeno egzistencijalima kao svojim karakterima bitka, ili ono što – predručno (*Vorhandene*) koje je određeno kategorijama. Heidegger smatra da određivanje tubitka egzistencijalima ne treba početi od posebnosti nekog određenog egzistiranja, već od prosječnosti svakodnevnice (*alltägliche*) egzistencije tubitka. Tubitak se mora raskriti u onom »najprije i najčešće«, svojoj najbližoj svakodnevnosti, u načinu svog faktičnog bivstvovanja. To ne znači da egzistencijalna analitika treba otpočeti s izvještavanjem o načinu bitka pojedinačnog tubitka, umjesto toga cilj egzistencijalne analitike treba biti obuhvaćanje svakodnevnosti svakodnevnice (*Alltäglichkeit des Alltags*), onog što čini opće strukture svakodnevnosti pojedinačnosti tubitka. Te opće strukture čine ustrojstvo bitka tubitka, dakle ustrojstvo koje obuhvaća mojstvenost tubitkovih mogućnosti (Heidegger, 1967: 43–44; 1979: 207–210).

Prilikom izlaganja egzistencijalne analitike Heidegger polazi od bitka-u-svijetu (*In-Welt-Sein*) koji je za njega primarni egzistencijalni karakter bitka tubitka. Heideggerova početna točka razmatranja jedinstvenog fenomena bitka-u-svijetu je karakterizacija u-bitka. U-bitak je egzistencijal koji treba ukazati na posebnost tubitkovog odnošenja spram svijeta, da je tubitkovo odnošenje spram svijeta određeno kao pribivanje i zadržavanje kod svijeta u kojem tubitak u prisnosti njeguje svoj okolni svijet. Pribivanje, njegovanje i zadržavanje kao načini bitka u-bitka imaju karakter brigovanja (*Besorgen*), brigovanja u smislu pobrinuti se za nešto, imati nešto na brizi (Heidegger, 1979: 214; 1967: 54).

»U potječe od innan, a innan znači pribivati, habitare, dok 'ann' znači: biti naviknut, blizak s nečim, običavati nešto – latinski colo u značenju habito i diligo.« (Heidegger, 1979: 213)

Tubitak »najprije i najčešće« susreće unutarstvetska bića prilikom svog svakodnevnog ophođenja njima razasutog u različite načine brigovanja. Heidegger bića koja tubitka susreće u ophodećem brigovanju određuje kao pribor (*Zeug*). Biću pripada vrsta bitka pribora kada je ono »(...) poslužujuće nečemu, (...) pridonoseće nečemu, (...) odmažuće, (...) važno za« (Heidegger, 1979: 252). Pribor je određen kao ono koje je upotrebljivo za nešto te se stoga pribor prilikom brigovanja tubitku nikada ne pokazuje u svojoj pojedinačnosti, nego unutar cjeline u kojoj pribor može biti poslužujuće za nešto. Na taj način se pribor pokazuje kao nešto-zato-da (*etwas-um-zu*) i kao čemu-za-što (*Wozu-Wofür*) koje uspostavlja upućenost između različitih vrsta pribora. Različite vrste upućenja (*Verweisung*), poput prikladnosti, korisnosti, upotrebljivosti i spretnosti, povezuju pojedinačne pribore u priborsku cjelinu. Dakle, mnogovrsnost unutarstvetskih bića koje tubitak susreće u svom svakodnevnom brigovanju nije mu dana kao mnoštvo nepovezanih stvari već kao sebe zatvorena cjelina upućenja (Heidegger, 1967: 67–68).

»Pribor odgovara svojoj priborskosti uvijek uslijed pripadnosti drugom priboru: pisačem priboru, peru, crnilu, papiru, podlozi, stolu, svjetiljci, namještaju, prozoru, vratima sobi. Te se 'stvari' nikada ne pokazuju zasebno, da bi zatim kao suma realnog ispunjavale sobu.« (Heidegger, 1967: 68)

Iz navedenog izranja Heideggerovo određenje bitka pribora kao priručnosti (*Zuhandenheit*).¹ Pribor je u potpunosti podčinjen uputnoj strukturi te uputa konstituira bitak pribora, drugim riječima uputnost određuje bitak pribora kao priručnost. Kako bi potpunije razjasnio priručni bitak pribora Heidegger razmatra djelo, primarno priručno kojemu je tubitak prvenstveno posvećen u svom brigovanju. Djelo je plauzibilno priručno jer u sebi ne nosi samo uputu svoje upotrebljivosti nego i uputu za pribor i materijale koji su korišteni prilikom njegove izrade. Noseći u sebi uputu za materijale i pribor djelo u sebe sabire priborsku cjelinu svoje izrade. Pri izradi djela kroz uputu za materijale tubitak razotkriva prirodu u vidu prirodnih proizvoda. Prirodno dano biće uvijek već leži u tubitkovom okolnom svijetu, ono mu je uvijek pri ruci da bude ono od-čega tubitkova djela. Na taj način priroda u vidu prirodnih proizvoda koji postaju materijali u izradi prodire u okolni svijet brigujućeg tubitka. Bit otkrivačke funkcije tubitkovog brigovanja oko djela je njegovo razotkrivanje unutarstvetskih bića suiznesenih u uputama djela (Heidegger, 1967: 70–72; 1979: 260–262).

»Guštara je šuma, brdo kamenolom, voda vodna snaga, vjetar jest 'vjetar u jedrima'. Skupa s otkritim 'okolnim svijetom' susreće ovako otkrita 'priroda'.« (Heidegger, 1967: 70)

Osim upute za materijale i upotrebu, u djelu je također dana i uputa za njegovog korisnika. Obzirom da je krajnji korisnik djela zacrtan u njegovim uputama, s djelom je uvijek već dan i javni svijet; stoga se pri izradi djela ne susreće samo priručno biće, već i tubitak kojemu je sačinjeno djelo namijenjeno. Na taj način u okolni svijet izrade djela, djelovni svijet prodire javni svijet njegovih korisnika i potrošača. Tako kroz brigovanje o djelu u svom

1

Sutlić napominje da priručnost ne znači da je biće doslovno pri ruci, nego da je interes tubitka spram bitka određenog bića praktičan. Priručno biće je ono kojim tubitak »operira i radi«. U skladu s tim, navodi Sutlić, priručni bitak bića ne može se izvesti iz samog priručnog bića, nego instrumentalna narav priručnog leži u njegovom radi-čega. On također

upozorava na razliku između Heideggerova viđenja i orijentacije tradicionalne metafizike. Tradicionalna metafizika nije mislila praktično odnošenje čovjeka spram bića, nego je bila usmjerena na vrstu bitka koja je nazočna u teorijskom promatranju, jednostavnom *tu* neke stvari (Sutlić, 1988: 142).

najbližem okolnom svijetu tubitak razotkriva »svijet« prirode kao mjesto pronalaznja materijala za izradu dijela te javni svijet njegovih korisnika. Dakle, ono u čemu se brigovanje iscrpljuje ima primarnu funkciju susretanja cjeline okolnog svijeta.

Tubitak samim time što je brigujući bitak-u-svijetu uvijek već boravi u nekom poznavanju uputne strukture svijeta. On nepredmetno, bez reflektirajućeg zahvaćanja, susreće uputnu strukturu svijeta u kojoj leži sukladnost priručnog sa svijetom. Tubitak, dakle, ima određenu prethodnu dokučenost ukupnosti svrhe cijele uputne strukture, stanovitu predotkritost ukupne svrhovitosti pribora u njegovom okolnom svijetu. Tubitkovo znanje o ukupnosti svrhe njegovog okolnog svijeta prethodi i oblikuje uputu svakog priručnog pribora. On je, da bi mogao privoditi pojedini pribor njegovoj svrsi, morao prethodno dokučiti ukupnost svrhovitosti. Svrha pribora predodređena je iz ukupnosti svrhovitosti te je time karakter bitka priručnog određen kao svrhovitost (*Bewandtnis*).² Tubitak je jedino biće u svijetu kojega ne određuje način bitka svrhovitosti. Njegov bitak je nesvrhovit, no on svojim bitkom određuje ukupnu svrhovitost. On bi se trebao shvatiti kao krajnja svrha koja daje jedinstvo svrhovitosti priručnog pribora.

»Priručno koje stoga nazivamo čekić, ono može biti svrhovito pri zabijanju, kao ovo – svrhovito je pri učvršćivanju, kao to pak – pri zaštiti od nevremena; zaštita ‘jest’ radi skloništa tubitka.« (Heidegger, 1967: 85)

Znanje o ukupnoj svrhovitosti tubitak ima na osnovu predrazumijevanja svog bitka-u-svijetu koje nije ništa drugo no nereflektirano razumijevanje svijeta spram kojeg se tubitak uvijek odnosi. Ta prethodna razumljivost svijeta, razotkritost cjelokupne svrhovitosti tubitku čini egzistencijal svjetovnosti (*Weltlichkeit*), a svijet je ono-u-čemu tubitak privodi unutar-svjetska bića njihovoj svrsi. Razumijevanje tubitka zahvaća cjelokupnost svrhovitosti svijeta kao ono u čemu se kreću upute. Svjetovnost kao razumijevanje cjeline svrhovitosti uputne strukture svijeta otkriva tubitku sveze upućenja u njihovom značenju. Tubitak u svojoj upoznatosti s upućenjima sebi poznačuje, izvorno razumijeva svoj bitak kao bitak-u-svijetu; dakle, za tubitak upućivanja i sveze upućenja su značenja koja tvore strukturu bitka svijeta. Značenja kao odnosi upućivanja koje je tubitak sebi poznačio međusobno se povezani u cjelinu te čine značajnost (*Bedeutsamkeit*) svijeta, strukturu onog u čemu tubitak jest. Značajnost je modus prisutnosti na osnovu kojeg tubitak otkriva sva unutar-svjetska bića. Tubitkovo brigovanje uvijek već živi u razumijevanju primarnih značenjskih sveza njegovog okolnog svijeta (Heidegger, 1967: 83–86).

Svjetovnost svijeta u kojoj tubitak uvijek već jest tako ustrojena da tubitak zajedno s priručnim predmetom svog brigovanja susreće i Druge (*Andere*). Kao što je već bilo naznačeno, tubitku je u svrhovitosti djela koje izrađuje dana uputa na moguće korisnike; isto tako, on kroz brigovanje o djelu susreće i proizvođače i dobavljače materijala. Time su tubitku zajedno s priručnim unutar-svjetskim bićima razotkrita i bića koja su poput njega određena u-bitkom i mogućnošću susretanja ostalih unutar-svjetskih bića. Tubitak dijeli svoj okolni svijet s Drugima, njegov okolni svijet je zajednički svijet, tubitak kao u-bitak je uvijek su-bitak (*Mitsein*) s Drugima.

»Brod usidren uz obalu upućuje u svom bitku-po-sebi na nekog poznanika koji njime odlazi na svoje plovidbe, ali i kao ‘tudi’ brod on pokazuje druge.« (Heidegger, 1967: 87)

Heidegger upozorava da Druge kao one subitkujuće s tubitkom ne treba shvatiti kao ostale od kojih se tubitak bitno razlikuje, već su Drugi najčešće oni poput tubitka među kojima on bivstvuje. Tubitkovom susretanju Drugih ne

prethodi nikakvo apriorno sebeshvatanje tubitka u kojemu on uspostavlja bitno razlikovanje sebe spram Drugih. Tubitak sebe najprije razumijeva iz svog bitka-u-svijetu u kojem susreće i Druge. Čak i u slučaju kada Drugi postanu izričitom temom tubitkovog razumijevanja, on ih uvijek razmatra kao tubitke u svijetu; stoga su-tubitak Drugih uvijek treba shvatiti u smislu bitka u kojemu su su-bivstvujući Drugi tubitku dostupni u svijetu. Su-bitak je egzistencijal koji određuje bitak tubitka i u slučaju kada Drugi nisu faktično prisutni, a takvo izostajanje Drugih je samo deficijentni modus su-bitka. Samotnost tubitka kao posljedica odsutnosti Drugih moguća je samo zato što je tubitak određen susretanjem Drugih.

Heidegger za posebnost tubitkovog odnošenja spram Drugih predlaže termin 'briga-za' (*Fürsorge*). Briga-za se pri prosječnom su-bitku ne pokazuje u svom temeljnom bitku, već najčešće jest u svojim deficijentnim modusima. Svakodnevni načini brige-za su

»... biti-jedan protiv Drugog, jedan bez Drugog, prolaziti jedan mimo Drugog, ne ticati se jedan Drugog (...)*»* (Heidegger, 1967: 121)

Obzirom da se su-bitak najčešće pokazuje u indiferentnim modusima nebrige za Drugog, moguće je pogrešno tumačenje da je čovjekovo opstojanje u svijetu ravnodušno zajedničko bivstvovanje više subjekata. Briga-za u svojim pozitivnim modusima koji pri svakodnevnom bitku tubitka najčešće ostaju skriveni ima dvije ekstremne mogućnosti. Briga-za tako može postati rastećiivanje Drugog pri njegovom brigovanju zauzimanjem njegova mjesta te preuzimanje na sebe onoga o čemu je Drugome brigovati. U takvoj brizi-za Drugi je izmješten iz svog u-bitka te se povlači da bi samo naknadno preuzeo zgotovljeno za svoje raspolaganje. Drugi kroz takvu brigu-za, neznajući, može postati zavisn i time podjarmljen od onoga tko na sebe preuzima brigovanje oko njegova djelovnog svijeta. U suprotnosti spram takvog podjarmljivanja Drugog, moguća je i briga-za koja je prava briga za Drugog. Briga-za koja Drugom ne oduzima njegovu brigu, već ga vodi prema onome o čemu prvenstveno treba brigovati. Svakodnevni tubitak se najčešće zadržava u onome što čini međuprostor između ekstrema pozitivne brige-za (Heidegger, 1967: 117–126).

Bitak Drugih kao i bitak tubitka određuje mojstvenost, mogućnost samoodređenja vlastitog bitka. Obzirom da tubitku bitno pripada su-bitak s Drugima, on mogućnosti određenja vlastitog bitka ravna prema volji Drugih;³ dakle, tubitak samim time što je su-bitak uvijek jest na način bitka za-volju Drugih. Takav način bitka tubitka uvijek je već dokučen tubitku jer je on određen su-bitkom pa mu uvijek već pripada određeno razumijevanje Drugih. Iz svog razumijevanja Drugih tubitak određuje svoje da-jest te, stoga, tubitak bivajući u su-bitku nikada nije on sam. Su-bitak nameće tubitku način bitka Drugih te time iščezava svaka tubitkova mogućnost vlastitog određenja svog načina bitka. Tubitak je uvijek u podložnosti Drugih te nahodjenje Drugih raspolaže mogućnostima svakodnevnog bitka tubitka. Vladavina Drugih po svojoj prirodi je potpuno neupadljiva te tubitak najčešće potpada pod vlast Drugih bez ikakvog znanja o svojoj podjarmljenosti. Tubitak najčešće nehotice prihvaća da Drugi određuju njegove mogućnosti te on smatra da samostalno gospodari određenjem svog načina bitka, dok se u stvari vodi prema nahodjenji-

2

Za Kieselovo istraživanje geneze *Bitka i vremena* u Heideggerovim marburškim predavanjima vidi: Kiesel, 1995: 388–340.

3

Za Guignonovu interpretaciju su-bitka kao paradigme intersubjektivnog djelovanja vidi: Guignon, 1983: 107.

ma Drugih. Ti Drugi koji gospodare mogućnostima tubitkovog načina bitka nisu određeni pojedinci iz njegovog javnog svijeta, već javno mnijenje koje Heidegger određuje kao *Se (Man)*. Upravo zato što je Drugi koji diktira način bitka tubitka u svakodnevnicu skriven pod nenaglašenim oblikom povratne zamjenice, njegova diktatura ostaje neupadljiva.

»Mi uživamo i zabavljamo se kao što *se* uživa; čitamo, gledamo i sudimo o književnosti i umjetnosti kao što *se* gleda i sudi; ali mi se i povlačimo iz »velike gomile« kao što *se* povlači, smatramo odvratnim ono što *se* smatra odvratnim.« (Heidegger, 1967: 126–127)

Takvo pokoravanje tubitka posljedica je njegovog vođenja računa o razlici spram Drugih. On uvijek sebe razmatra u odnosu spram Drugih, bilo da mu je cilj izjednačiti tu razliku i biti poput Drugih, bilo da teži nadvladati Druge ili da, kao tubitak koji je već nadmoćan, želi tlačiti Druge. Kao vođenje brige o razlici, svom razmaku spram Drugih, bitak tubitka kao su-bitak utemeljen je na razmaknutosti (*Abständigkeit*).⁴ Razmaknutost je način bitka *Se* te se temelji u tome što *Se* uvijek briguje o prosječnosti (*Durchschnittlichkeit*). Bitku onog *Se* uvijek je stalo samo do vlastitog održavanja te se stoga uvijek zadržava u prosječnosti onog što se uvažava te tome priznaje uspjeh. Isto tako prosječnost *Se* teži potlačiti svaku iznimku pa kada vlada *Se* izvorno se svodi na oduvijek poznato, izboreno je u slijedećem trenutku svima dostupno. Time se pokazuje tendencija *Se* da poravnava (*Einebnung*) sve mogućnosti bitka tubitka. Razmaknutost, prosječnost i poravnanje su načini bitka *Se* kojima ono regulira svako izlaganje svijeta i tubitka. *Se* sebe postavlja kao da je uvijek u pravu, no to njegovo pravo je prividnog karaktera te se temelji u neulaženju u stvari; javnost sve pokazuje kao općepoznato i svima pristupačno. *Se* najlakše odgovora na sva pitanja, jer je ono anonimno te nitko ne mora stajati iza odgovora. Time što *Se* određuje svako izlaganje svijeta te svako odlučivanje i prosuđivanje, ono oslobađa tubitak od svake odgovornosti. Preuzimajući na sebe tubitkovu odgovornost, *Se* ide na ruku svakodnevnom tubitku koji uvijek izabire rasterećujuće djelovanje; *Se*, tako čineći djelovanje tubitka olakotnim, učvršćuje svoju tvrdokornu diktaturu.

Tubitak bivajući na način bitka *Se* još uvijek nije pronašao put prema svojoj izvornoj mogućnosti. On je sebi prislan na način bitka kakvim ga je odredio njegov su-bitak s Drugima što znači da tubitak uvijek prvo sebe poznaje onakvim kakvim ga je odredilo *Se*. Iz navedenoga slijedi da je *Se* ono koje određuje izlaganje svijeta postavljajući uputnu strukturu značajnost pa tubitak pri svom svakodnevnom brigovanju privodi pribor svrsi za ukupnost svrhovitosti koju određuje *Se*.

Tubitak koji ostaje unutar svakodnevne izloženosti u onom *Se* propada u svijet. Propalost (*Verfallen*) tubitka pritom ne treba dati puko negativnu konotaciju, ona je uvijek ono isprva dano, početni položaj koji je ujedno i mogućnost pravosti egzistencije. Odustajanje od dosezanja pravosti proizlazi iz prividne sigurnosti i istinitosti koju pruža nepravna egzistencija. Ona je umirujuća te daje tubitku privid da je u modusu pravosti. Smirenost stvaraju njezini modusi očitovanosti (*Erschlossenheit*): naklapanje (*Gerede*), dvosmislenost (*Zweideutigkeit*) i znatiželja (*Neugier*). Dvosmislenost stvara nepravu razumijevanje koje daje dojam da je sve istinski razumljeno i očitovano, dok zapravo unutar-svjetsko biće ostaje zakrito. Naklapanje pomoću površnog razumijevanja onog izrečenog u govoru, bez izvornog razumijevanja onoga o čemu je govor, daje dojam da je sve rečeno i jasno. Znatiželja kao nepravu oblik vida (*Sicht*) tubitka teži površnom zahvaćanju novih sadržaja tvoreći na koncu privid da je sve već viđeno (Heidegger, 1967: 167–180).

»... javna ga izloženost zadržava u njegovoj propalosti. Naklapanje i dvosmislenost Sve-je-već-viđeno i Sve-je-već-razumljeno tvore tobožnjost, ovako raspoloživa i vladajuća očitovanost tubitka sposobna je jamčiti mu sigurnost, istinitost, i obilje svih mogućnosti njegovog bitka.« (Heidegger, 1967: 177)

Lacanovo mišljenje Simboličkog Zakona Drugog

Lacan tvrdi da subjekt usvaja simbolički fundamentalni zakon kroz razrješenje Edipovog kompleksa. Edipov kompleks je najprimitivniji oblik zakona pomoću kojeg subjekt ostvaruje ljudsku strukturu realnosti, simboličku realnost. Prvotno određenje Edipovog kompleksa iznosi Freud, no on ni u jednom od tekstova nije izložio svoje shvaćanje Edipovog kompleksa u cijelosti. Sam izraz prvi put koristi u tekstu »Posebne vrste objektnog izbora koje čini čovjek« te već tada tvrdi kako Edipov kompleks ima univerzalnu prirodu. U početku Freud smatra da, iako se Edipov kompleks zameće u djetinjstvu, do njegova razrješenja dolazi tek u dobi puberteta (Freud, 1973: 102). No nakon što je otkrio da postoji infantilno genitalno ustrojstvo Freud pomiče Edipov kompleks u dob od tri do pet godina. Otkriće infantilnog genitalnog ustroja vodi Freuda prema preoblikovanju modela Edipovog kompleksa za djevojčice. Prema revidiranom nazoru koji Freud iznosi u tekstu »Razrješenje Edipovog kompleksa« do nastanka kompleksa dolazi kada dijete uđe u falusnu fazu infantilne seksualnosti. Za muško dijete Edipov kompleks pruža aktivnu i pasivnu liniju mogućeg zadovoljenja: dječak može prihvatiti očevu ulogu te imati snošaj s majkom ili majčinu pasivnu ulogu i biti voljen od oca. U toj dobi dijete ima vrlo blijedi pojam o tome što sačinjava snošaj, no sigurno je da to uključuje falus, s obzirom da i sam u toj erogenoj zoni osjeća uzbuđenje. Masturbacijske aktivnosti koje su u toj dobi učestala praksa muškog djeteta nailaze na neodobravanje roditelja, posebice majke, koja prijete sinu da će mu otac ili neka druga muška figura odsjeći penis. U prvom trenu dječak gubitak penisa ne shvaća kao stvarnu prijetnju, no uvidom da djevojčice nemaju penis, strah od gubitka penisa postaje zamisliv te tako nastupa kompleks kastracije. Nakon uspostavljanja kompleksa kastracije oba načina zadovoljenja Edipovog kompleksa postaju nemogućnost, muški zbog straha od gubitka penisa, a ženski jer sad zna da žene nemaju penis. To vodi prema sukobu između narcističkih tendencija i libidnog ulaganja u roditeljske objekte. U pravilu sukob je razriješen u korist narcističkih strujanja te se djetetov libido okreće od roditeljskih objekata. Narcizam omogućuje da libidnalno ulaganje u roditeljske objekte postane osnova poistovjećivanja te je tako introjiciran autoritet oca koji postaje jezgra super-ega djelujući kao daljnja zabrana incesta. Nakon razrješenja Edipovog kompleksa dolazi do faze latencije. Kod djevojčica u falusnoj fazi infantilne seksualnosti klitoris igra ulogu falusa. Suočavajući se s muškim genitalijama djevojčica ne shvaća da je njezin manjak penisa jednostavno karakteristika drugačije seksualne prirode, već osjeća zavist na kojoj se temelji osjećaj inferiornosti. Obzirom da djevojčicama nedostaje penis, nema niti straha od kastracije koji bi vodio do napuštanja libidnog ulaganja u roditelje. Kompleks kastracije je kod djevojčica zamijenjen strahom od gubitka roditeljske ljubavi. U Edipovom kompleksu djevojčica spontano prihvaća majčinu ulogu i gaji nježna osjećanja prema ocu, a manjak penisa djevojčica pokušava nadomjestiti očevim djetetom pa njezin Edipov kompleks kulminira u žudnji za očevim djetetom. Do razrješenja kompleksa dolazi postupnim

4

Za Crowellovo izlaganje načina na koji tubitak transcendiraju solipsistički položaj karak-

terističan za Kierkegaardovog subjekta vidi: Crowell, 2001: 212.

napuštanjem želje za očevim djetetom koje je potaknuto očevim neispunjavanjem te želje (Freud, 1978a: 245–248). Freud u tekstu »Ženska seksualnost« izvještava da je genitalna normalizacija i uspješno razrješenje Edipovog kompleksa mnogo zahtjevniji proces za žene, s obzirom da one trebaju zamijeniti način zadovoljenja genitalnog nagona – klitoris vaginom te supstituirati libidna ulaganja u majku s ulaganjima u oca. Majka je za djevojčice kao i za dječake prvi libidni objekt te i djevojčice u početku doživljavaju oca kao suparnika. Do napuštanja libidnih ulaganja u majku, dolazi s jedne strane zbog majčine nemogućnosti ispunjenja zahtjeva za bezuvjetnom ljubavlju, a s druge zbog spoznaje da majka nema penis. Iako je Edipov kompleks otkriven u svom ranom pozitivnom obliku kao skup ljubavnih žudnji prema roditelju suprotnoga spola te neprijateljskih prema roditelju istog spola, on je samo shematizacija (Freud, 1978b: 555–565). Podrobnije istraživanje otkriva izvornu biseksualnu prirodu djeteta te potpunije istraživanje Edipova kompleksa otkriva da dječak nema samo ambivalentni stav prema ocu i nježni objektni izbor prema majci, nego se istovremeno ponaša i poput djevojčice i pokazuje nježan feminini stav prema ocu i njemu odgovarajući ljubomorno neprijateljski stav prema majci (Freud, 1986: 288) i (Laplanche-Pontalis, 1992: 63–67).

Osnovna razlika između Lacanova poimanja Edipovog kompleksa⁵ i Freudova određenja leži u Lacanovu stavu da dijete bez obzira na spol žudi za majkom, a oca doživljava kao suparnika. Lacan razlikuje tri momenta u Edipovom kompleksu, prvi sačinjava trijada majke djeteta i imaginarnog falusa. Na tom stupnju majka i dijete su obilježeni manjkom: majka jer žudi za falusom, a dijete jer ne može u potpunosti zadovoljiti majčinu žudnju i biti za nju falusom, ono joj može pružiti samo imaginarni surogat falusa. U drugome momentu Edipovog kompleksa uključuje se imaginarni otac. Na ovome mjestu potrebno je naznačiti da Lacan razlikuje tri očinske figure: imaginarnu, realnu i simboličku. Imaginarni otac je imago oca, koji dijete izgrađuje kroz fantaziju u kojoj on dobiva obličje ili idealnog oca koji je svemogućí zaštitnik ili okrutnog oca koji je zakinuo dijete. Imaginarni otac nameće zakon majčinoj žudnji uskraćujući joj pristup djetetovom surogatu falusa, a djetetu zabranjuje pristup majci. U ovome momentu nije od tolikog značaja da se upliće imaginarni otac koji uvodi zakon, već da majka poštuje zakon koji je nametnuo imaginarni otac. Tada dijete oca doživljava kao suparnika u odnosu na majčinu žudnju jer majka čija žudnja je do tada bila zakon prihvaća zakon koji nameće otac. Treći moment uvodi drugu očinsku figuru-realnog oca. Realni otac je mitski otac uzdignut do statusa onipotentnog oca koji posjeduje majku za kojom dijete žudi. On je kastrirajući otac koji vrši simboličku kastraciju pokazujući djetetu falus te tako onemogućuje daljnju djetetovu žudnju da bude falus za majku. To omogućava simboličko poistovjećivanje s ocem kojim se nadilazi agresivnost koja postoji u drugom momentu Edipovog kompleksa. Kroz simboličko poistovjećivanje s ocem uvedena je i treća figura simboličkog oca,⁶ ili Imena Oca⁷ koji uvodi zakon i usklađuje djetetovu žudnju s zakonom. Pritom simboličkog oca ne treba promišljati kao osobu, nego kao mjesto u simboličkom poretku, funkciju zakona, označitelja oca koji je autor zakona (Lacan, 1994: 205–227; 275–277; Evans, 1996: 61–63).

Lacanovo određenje figure realnog oca usko je povezano s Freudovim određenjem figure mitskog oca u *Totemu i tabuu*. Prilikom određenja mitskog oca Freud polazi od teze Charlesa Darwina koji je na osnovi proučavanja života primata došao do zaključka da je i čovjek prvobitno živio u manjim čoporima u kojima je ljubomora najstarijeg i najjačeg mužjaka sprječavala incest u zajednici. Preciznije, zajednica čovjeka trebala bi biti nalik zajednici gorila koju uvijek sačinjava jedan odrasli mužjak i njegove ženke. Kada njegovi

potomci dođu do seksualne zrelosti, tada nastupa borba za prevlast i jači mužjak ili ubija ili protjeruje slabijeg. Na taj je način spriječeno parenje unutar članova istog čopora. Freud navodi da je to stanje društva samo hipoteza te da nema dokaza o postojanju takvih zajednica. Najprimitivnija organizacija koja se danas susreće u određenim plemenima je ravnopravno udruživanje muškaraca koji podliježu ograničenjima totemističkog sustava te nasljednosti po majčinoj strani. Freud razvija tezu o proistjecanju totemističkog udruženja ravnopravnih muškaraca iz hipotetske zajednice oca i njegovih žena. On odnos pronalazi u prirodi totemističkog objeda, svetkovini ubojstva i objedovanja totemističke životinje koju je inače zabranjeno ubijati i koju se za vrijeme totemističkog objeda oplakuje, vjerujući da je totemska životinja zamjena za oca. Freud sugerira da su se prognani sinovi oca prvobitne horde udružili, ubili i pojeli svog oca te na taj način skončali postojanje očeve horde. Proždiranjem njegova tijela sinovi se poistovjećuju s ubijenim ocem te svaki dobiva dio njegove snage. Obzirom da prema ocu prevladavaju ambivalentni osjećaji: on je izvor mržnje ali i uzor, prilikom odmazde sinovi su trebali nadvladati nježna osjećanja prema ocu. Nakon ocumorstva prevladala su nježna osjećanja te su sinovi osjećali krivnju i kajanje. Na taj način mrtav otac postaje jači od živog, ono što je prije otac zabranjivao svojim postojanjem sada si sinovi sami uskraćuju. Oni uvode zakon koji brani ubijanje očeve zamjene – totemske životinje te pristup njegovim ženama. Tako nastaje tabu ocumorstva i zabrane incesta pomoću kojeg sinovi opozivaju svoje djelo (Freud, 1974: 287–444). Na osnovu Freudova poimanja mitskog oca prvobitne horde koji je ubijeni otac, Lacan zaključuje da otac kao autor zakona mora biti mrtvi otac jer je ubojstvo oca plodni trenutak duga koji povezuje subjekt sa zakonom.

Prilikom razrješenja Edipovog kompleksa dolazi do introjkcije očinske figure te poistovjećivanja. Iz toga proizlaze dvije nove instancije ideal-ega (*idéal du moi*)⁸ i super-ego⁹ (Lacan, 1975: 263). One predstavljaju pounutrenje dvo-

5

Dews analizira Lacanovo postavljanje Edipovog kompleksa u: Dews, 1995: 55–57. Navedenu problematiku iznosi i Matijašević (2006: 141–156), a daljnje elaboracije procesa uspostavljanja postedipskih struktura subjektiviteta su dostupne u: Žižek, 1999: 313–350.

6

Za Dorovu interpretaciju simbolizacije zakona u Imenu Oca vidi: Dor, 1998: 113–119.

7

Za Regnaultovo zapažanje o homonimijama skrivenim u Imenu Oca vidi: Regnault, 1996: 66–68.

8

U poistovjećanju s ocem i nastanku ideal-ega skriven je nastavak djelovanja imaginarne funkcije u simboličkom što znači da ego nije samo razvojna faza subjekta, nego se povijest subjekta odvija u nizovima poistovjećivanja čiji korijeni leže u zrcalnom stadiju. Ego nije ništa drugo do središnji sustav formacija poistovjećivanja koje su djelatne i u Simboličkom. Ego se u Simboličkom nastavlja oblikovati na osnovu nizova poistovjećivanja s voljenim objektima koji daju egu njegov konačni oblik. Tako se u daljnjim simboličkim poistovjeći-

vanjima produbljuje otuđenje subjekta od njega samog koje je otpočelo poistovjećivanjem s vlastitim zrcalnim odrazom.

9

Freud uvodi termin super-ega u tekstu »Ego i id« gdje je super-ego instancija koja podvrgava ego svojoj vlasti. Tvorba super-ega podudara se s okončavanjem Edipovog kompleksa te njegovu osnovu čini odricanje od ljubavi prema roditelju suprotnog spola. Super-ego se uspostavlja kroz poistovjećivanje, no pritom nije riječ o poistovjećivanju s osobom roditelja, nego s »instancijom roditelja«, dakle super-ego nastaje kroz poistovjećivanje s roditeljskim super-egom. Djetetov super-ego na taj način postaje nositeljem svih tradicijskih normi i vrijednosnih sudova te su naslijeđene norme kasnije nadopunjene ostalim suvremenim društvenim i kulturalnim zahtjevima. Razlika u razrješenju Edipovog kompleksa kod djevojčica i dječaka vodi do oblikovanja super-ega različite snage; naime za Freuda ženski super-ego uvijek ostaje slabiji jer razrješenje ženske inačice Edipovog kompleksa nastupa znatno kasnije i nikad nije potpuno (Freud, 1986: 283–293). Kako navode Laplanche i Pontalis, ako se super-ego uzme u



jake očinske uloge: super-ego potječe od figure realnog oca i djeluje nesvjesno potiskujući žudnju za majkom, dok ideal-ega, nastao kroz poistovjećivanje sa simboličkim ocem, svjesno vodi prema sublimaciji te pruža djetetu položaj u svijetu (Lacan, 1938: 59–62). S obzirom da na osnovi novonastalog ideal-ega čovjek mjeri svoj ego, od sada ideal-ego uživa narcističko samoljublje. Kao takav ideal-ega služi kao regulacija zadovoljenja koja određuje prihvatljive objekte žudnje. Za razliku od idealnog ega koji je izvor narcističkih projekcija, ideal-ego je simbolička introjeksija.

Za Lacana je super-ego sam zakon, konkretni diskurs simboličkog koji daje čovjeku njegov svijet, no super-ego je i slijepa tiranija zakona, zakon koji se proteže toliko daleko da postaje neprepoznavanje zakona. On je zakon koji se može prepoznati u kategoričkom imperativu koji označava njegovu zlu radu učinkovitost (Lacan, 1975: 165). Stoga su super-ego i ideal-ega dvije instancije koje vode u potpuno suprotnom smjeru: super-ego ograničava, a ideal-ega proširuje.

»... on je sam govor, zapovijed zakona, ukoliko ostaju samo njegovi korijeni. Zakon je sveden na nešto, što se ne može izraziti, poput 'ti moraš što je govor uskraćen svih svojih zakona.« (Lacan, 1975: 165)

Zakon koji je subjekt usvojio razrješenjem Edipovog kompleksa kao prohibitivnu funkciju super-ega i regulatornu funkciju ideal-ega tvori Drugog. Poistovjećenje s Drugim, kroz introjeksiju simboličkog oca, preciznije Imena Oca, nije ništa drugo do priznavanje Drugog kao gospodara i pokoravanje njegovom poretku. Drugi, zauzvrat, priznaje subjekta, dajući mu njegovo mjesto u simboličkom poretku. Na taj način su nadiđene imaginarne agresivne tenzije ega i drugog jer se žudnja integrira na simboličkom planu kao žudnja za priznanjem. Integriranje žudnje na simboličkom planu odvija se u govornom činu prepoznavanja jer je žudnja prepoznata samo kada je oblikovana i imenovana u prisutnosti Drugog.

Određenje ljudske žudnje kao žudnje za priznanjem Lacan preuzima iz Hegelove dijalektike gospodara i roba. S Hegelovom filozofijom Lacan se upoznao posredstvom Kojèveovih predavanja o Hegelovoj *Fenomenologiji duha*.¹⁰ Kojève interpretira Hegela u antropološkom ključu reducirajući hegelovsku dijalektiku na fenomene žudnje, borbe, rada, govora i smrti. U svojoj interpretaciji Kojève razlaže da je žudnja za priznanjem upravo ono što čini žudnju ljudskom žudnjom. Čovjek da bi bio čovjek, mora nadići životinjsku žudnju koja je usmjerena prema objektu zadovoljenja žudnje i za koju je najviša vrijednost sam život. Ljudska žudnja, za razliku od životinjske, nije usmjerena prema danom objektu već prema drugoj žudnji. Žudjeti žudnju drugog znači htjeti postati vrijednost za kojom žudi drugi. Bez te supstitucije žudjelo bi se za objektom za kojim žudi drugi, a ne za samom žudnjom drugog. U konačnici žudjeti žudnju drugog znači žudjeti da vrijednost koja ja jesam postane vrijednost za kojom žudi drugi. Drugim riječima, kada žudim žudnju drugog, žudim da on prizna moju vrijednost kao svoju žuđenu vrijednost stoga je svaka ljudska žudnja žudnja za priznanjem. Čak i kada je usmjerena prema prirodnom objektu, ljudska žudnja je posredovana žudnjom drugog, ljudi žude za onim za čime žude drugi ljudi čak i ako su ti objekti potpuno besmisleni s biološkog stajališta. Čovjek nadvladava svoju životinjsku žudnju ako je voljan riskirati najvišu životinjsku vrijednost – sam život kako bi zadovoljio žudnju koja je usmjerena prema žudnji drugog. Zato bez borbe do smrti čiji je ulog čisti prestiž ne bi bilo ljudske žudnje. Borba za prestiž je moguća ako se suoče dvije osobe koje su voljne riskirati svoj život kako bi dobile prizna-

nje i nametnule se drugom kao krajnja vrijednost. Da bi došlo do priznanja, potrebno je da obje sukobljene strane prežive borbu. To je moguće samo ako se sudionici različito ponašaju u sukobu: jedna strana zauzima mjesto roba, boji se drugog i odustaje od riskiranja vlastitoga života i zadovoljenja žudnje za priznanjem. Rob odustaje od svoje žudnje i zadovoljava žudnju drugog; on priznaje drugog kao svoga gospodara te tako postaje njegov rob. Na taj način on prihvaća život koji mu je pružio gospodar i radi za njega, osiguravajući dobra za njegov opstanak i užitak. Gospodareva pobjeda pritom nije potpuna; on uvijek ostaje priznat samo od nekog koga sam ne priznaje te tako njegova žudnja za priznanjem na koncu ostaje nezadovoljena. S druge strane, rob položaj poraženog omogućava dijalektičko napredovanje jer radeći za gospodara on mijenja prirodu i tvori ljudski svijet. Na taj način rob osigurava povijesni napredak svijeta te postaje onaj koji određuje ono što će biti. Određujući u svome radu kako će se odvijati napredovanje svijeta, rob postaje autorom vlastite sudbine te tako nadilazi vlastito ropstvo za razliku od gospodara koji se mora mijenjati u skladu s povijesnim razvojem koji je odredio rob (Kojève, 1980: 4–20).

Za Lacana Drugi je nezamislivo i neizrecivo mjesto simboličke zakonodavne funkcije koje čini simbolički poredak. Kao takvog simboličkog Drugog treba shvatiti kao svijet diskursa, jezik koji postoji prije rođenja svakog subjekta te traje i poslije njegove smrti.¹¹ U činu međusobnog priznavanja, u utemeljujućem govoru, Drugi imenuje subjekt i smješta ga na mjesto koje je za njega predodređeno u lingvističkom univerzumu. Drugi, kao jezični zakon, uređuje svekolikost odnosa subjekta s drugim. U svom zakonodavnom diskursu Drugi nosi fundamentalne principe koji leže u temelju svih društvenih odnosa. Njegove jezične strukture rukovode svim oblicima društvene razmjene, bilo pravilima orođivanja, darivanja darova ili tvorenja saveza. Tako Drugi u potpunosti određuje pojedinca jer simboličko imenovanje određuje simboličke odnose pojedinca, njegove roditelje, susjede i strukturu njegove zajednice.

Takvo poimanje Drugog Lacan preuzima iz Lévi-Straussove antropologije. Lévi-Strauss uvođenjem lingvističkih razmatranja Troubetskoga, Benvenista i Jakobsona u antropologiju otvara novi put antropoloških promišljanja. Preciznije, lingvistika Lévi-Straussu omogućava novi pristup antropologiji koji daje prvenstvo simboličkom. On je primijetio da ljudsko opstojanje karakterizira jezik i zabrana incesta te, iako navedeni fenomeni ostavljaju dojam potpuno heterogene prirode, Lévi-Strauss tvrdi da imaju isti korijen i funkciju. Njihov korijen leži u prijelazu iz prirode u kulturu, a zajednička funkcija im je u uspostavljanju odnosa između pojedinca i društva. Društvo tvori

svom širem smislu, onda obuhvaća funkciju zabrane i ideala, no ako se prihvati da kao posebna struktura postoji ideal-ega, onda je funkcija super-ega svedena na zakon i zabranu njegova kršenja. Podrijetlo super-ega je u cenzuri koja brani dolaženje nesvjesnih želja u svijest, no tek je iscrpno proučavanje melankolije navelo Freuda da izdvoji posebni dio koji se okreće protiv ega (Laplanche i Pontalis, 1992: 218–220).

10

Značajan doprinos razmatranju odnosa hegelovskih utjecaja na Lacana vidi i u: Matijašević, 2005: 45–60.

11

Kao što sugerira Fink, čak i prije rođenja subjekta za njega je napravljeno mjesto u lingvističkom univerzumu Drugog, kroz govor roditelja o nadolazećoj prinozi oni razmatraju moguće imenovanje, govore o promjenama koje će dijete unijeti u njihove živote. Riječi koje pritom rabe i koje su rabile generacije budućih roditelja, čine Drugog kao jezik, Drugog shvaćenog kao sumu riječi i izraza jezika. Na taj način rođenjem dijete zauzima mjesto koje mu je bilo predodređeno u lingvističkom univerzumu njegovih roditelja (Fink, 1995: 5).

simbolička funkcija čiji zakon daje pravila preferencija orođivanja i tabue. Simbolička funkcija u potpunosti prožima ljudski poredak u svakom trenutku i na svakom stadiju njegova postojanja. Proučavanje simboličke funkcije treba zasnovati na elementarnim oblicima jer su u njima moć i doseg simboličke funkcije znatno razumljiviji. U elementarnim strukturama pravila saveza su dio iznimno bogate i luksuzne mreže prednosti, zabrana, upozorenja, naredbi i olakšavanja te prekrivaju mnogo veće polje nego u složenim oblicima. Simbolička struktura tih društvenih zakonitosti djeluju poput sintakse (Lacan, 1978: 44–45; Lévi-Strauss, 1969: 3–12). U tekstu »Jezik i analiza društvenih zakona« Lévi-Strauss tvrdi da se rezultati njegovih analiza mogu postići samo ako se regulaciji bračnih odnosa i struktura srodstva pristupi kao vrsti jezika. Lévi-Strauss tvrdi da postoji sličnost između fonema i elemenata srodstva (otac, majka, ujak itd.) jer i kod elemenata srodstva značenje nastaje tek kroz suprotstavljanje i opoziciju elemenata. Odnosi srodstva poput fonema nemaju vlastito značenje, već njihovo značenje nastaje samo kada su artikulirani unutar grupe i suprotstavljeni drugim oblicima srodstva (Lévi-Strauss, 1963: 45).

Za Lacana simbolički poredak je vječan i nezavisan od svojih sudionika. Ljudi su mnogo više pokoreni simboličkim poretkom, no što ga konstituiraju. Lacan napominje da Simboličko karakterizira forma univerzalnosti koju treba razlikovati od prirodne generičnosti: za razliku od prirodne generičnosti koja je važeća samo ako je nazočna u svim jedinkama, univerzalno simboličko ne zahtijeva da je rasprostranjeno kroz cijeli svijet kako bi bilo univerzalno. Iz navedenoga slijedi da je univerzalno simboličko kontingentno i kao takvog ga treba razlikovati od prirodne nužnosti. Kontingentnost univerzalno simboličkog znači da postoje određeni obrasci kombinatornih operacija sa strogim zakonima koji su usporedivi s gramatikom jezika. Ti zakoni prethode svakoj vrsti danog te zahtijevaju od pojedinaca određeni broj kontingentnih izbora (poput tabua incesta i pravila razmjene žena između plemena) (Lacan, 1978: 53–55). Na taj način:

»[S]imboli u potpunosti obavijaju čovjekov život mrežom da, još prije no što dođe na svijet spajaju one koji će ga začeti 'po krvi i mesu', donose pri njegovom rođenju (...) nacrt njegove sudbine (...)« (Lacan, 1978: 54)

Na osnovi zakona Simboličkog, koji od pojedinaca zahtijeva određeni broj kontingentnih izbora, Lacan povezuje ljudsko djelovanje u univerzumu s radom stroja.¹² Za razliku od životinje koja je za Lacana pokvareni stroj s parametrima koji se ne mogu varirati jer ju okoliš do te mjere određuje da od nje čini nepromjenjivi tip, čovjek je stroj utoliko što ima mogućnost izbora, jer i stroj odabire između različitih funkcija upisanih u njega. Preciznije, priroda stroja pripada čovjeku samo zato što je dio simboličkog univerzuma što se na temelju mjesta koje zauzima u poretku pokorava zakonu diskursa Drugog. Simbolički univerzum je svijet stroja a »stroj je stroj koji zapovjedno govori« i u kojega su upisani matematički obrasci koji kontroliraju simboličke odnose (Lacan 1978: 81–82). Diskurs Drugog, poput zakonodavca, daje shemu nesvjesnih matematičkih obrazaca koje reguliraju zakonitost Simboličkog. Ta simbolička regulacija je konkretni univerzalni diskurs koji se razvija od početka vremena i postoji potpuno nezavisno od subjekta. Simbolički diskurs je jezični sustav simbola organiziran oko suodnosa odsutnosti i prisutnosti te je time uspostavljen kao binarni poredak. Kao takav, simbolički diskurs je jezik koji ima određenu samo sintaksu, no sintaksa prema Lacanu prethodi svakoj vrsti semantike te je dovoljan element da bi se nešto moglo smatrati jezi-

kom. U skladu s binarnim ustrojem simboličkog sustava, poruka simboličkog diskursa je sekvenca znakova: nula i jedinica koje su notacije odsutnosti i prisutnosti u realnom. Sekvenca znakova razvija se na temelju matematičkih zakona kombinatorike tvoreći obrasce sastavljene od usmjerenih nizova nula i jedinica. Taj lanac mogućih kombinacija može se samostalno proučavati kao poredak koji postoji neovisno o svakoj vrsti subjektivnosti. Sintaktičke zakonitosti sekvence znakova slične su gramatičkim pravilima jezika, pravila koja dopuštaju određene kombinacije fonema prilikom tvorbe riječi i zabranjuju druge.

Subjekt je dio simboličkog lanca, jedna od njegovih karika, on na osnovi svog imenovanja zauzima mjesto predviđeno za njega u diskursu Simboličkog. Iako zauzima mjesto u diskursu Simboličkog, čovjek ne vlada primitivnim jezikom Simboličkog, umjesto toga on je bačen u njega i podvrgnut njegovim zakonitostima. Dakle, subjekt je upisan u univerzalni simbolički diskurs te u njemu zauzima mjesto koje mu je dodijeljeno prije njegovog rođenja na osnovi njegova imena. Kao takav subjekt je dio diskursa, on je poruka koja je uključena u sukcesiju poruka univerzalnog diskursa.

»Ponekad je glasnik pobrkan s porukom. On ima nešto zapisano na svojoj lubanji i što sam ne može pročitati niti s zrcalom, da bi se vidjela poruka potrebno mu je obrijati glavu. U tom slučaju je li to slika poruke u sebi? Je li sam glasnik kojem je poruka zapisana ispod kose poruka?« (Lacan, 1978: 384)

Budući da subjekt nema nikakvog saznanja o poruci koja on jest i koja ga u potpunosti određuje u simboličkom diskursu, funkcija subjekta je da ukoliko nastavlja diskurs otkrije poruku, to jest svoje mjesto u simboličkom poretku.

Nužno je razlikovati zakonitost diskursa Simboličkog koja djeluje poput stroja, od načina na koji je subjekt integriran u taj diskurs. Simbolički diskurs u sebi nosi sintaktičku zakonitost simboličkog lanca koja postoji potpuno nezavisno od subjektivnosti. Subjekt, kako bi mogao nastaviti diskurs Simboličkog, pokušava proniknuti u njegovu zakonitost, otkriti svoje mjesto u simboličkom poretku. On ne može zahvatiti zakonitost simboličkog u njegovoj čistoći, obzirom da je poredak simbola binarni šifrirani jezični zakon bez značenja. Subjekt, pokušavajući proniknuti u poredak, daje značenje simbolima, uvodi dimenziju govora u sintaksu simboličkog poretka. Na taj način on otkriva svoju istinu koja leži u poretku, značenje svoje poruke koja je jedna od karika simboličkog lanca. Subjekt, u svojem govoru, dajući značenje binarnim opozicijama koje čine simbolički lanac, tvori vremenske rezove u simboličkom lancu. Vremenski rezovi nastali u govoru subjekta uspostavljaju vremenske moduse prošlosti, budućnosti i sadašnjosti u bezvremenoj strukturi jezičnog lanca (Lacan, 1978: 389–90 i 417).

Zaključak

Iz razloženog u ovome radu jasno se pokazuje sličnost između Heideggerova određenja Se i Lacanova mišljenja Drugog. Heidegger smatra kako bivajući u svijetu u su-bitku s Drugima tubitak gubi svaku mogućnost samoodređenja načina svog bitka. Su-bitak nameće tubitku način bitka Drugih te tubitak

oblikuje sebe iz svog su-bitka s Drugima, drugim riječima on poravnava određenje vlastitog bitka prema volji Drugih. Spontanost tubitkovog prihvaćanja određenja svog bitka iz su-bitka proizlazi iz neupadljivosti vladavine Drugih. Drugi koji gospodare s mogućnostima tubitkovog načina bitka nisu određeni pojedinci iz njegovog javnoga svijeta, već ono Se. Upravo zato što Drugi kao Se ostaje skriven pod nenaglašenim oblikom povratne zamjenice, njegova diktatura ostaje neupadljiva. Vladajuće Se postavlja sebe kao zakonodavno te određuje svako izlaganje svijeta te svako odlučivanje i prosuđivanje. Iz navedenog slijedi da Se ne određuje samo mogućnosti bitka tubitka, nego ono određuje i uputnu strukturu svijeta te time daje paradigmatično tubitkovog brigovanja.

Za Lacana Drugi je zakonitost simboličkog poretka koju subjekt prihvaća kroz razrješenje Edipovog kompleksa. U subjektu kroz introjektivnu očinsku figure nastaju dvije nove instancije: ideal-ego koji je pounutreni zakon Drugog kojim je subjekt vođen u simboličkom svijetu te super-ego koji predstavlja prohibitivnu funkciju zakona. Takvo poistovjećenje s Drugim je priznanje Drugog kao gospodara kojim se subjekt pokorava zakonima simboličkog poretka Drugog. Drugi je svijet diskursa, vječni jezični zakon koji u sebi sadrži fundamentalne obrasce svih društvenih odnosa. Drugim riječima, njegove jezične strukture rukovode svim oblicima društvene razmjene, bilo pravilima orodivanja, darivanja darova ili tvorenja saveza. Svojim zakonom Drugi u potpunosti određuje subjekt jer simboličko imenovanje Drugog u utemeljujućem govoru smješta subjekt na mjesto koje je za njega predodređeno u simboličkom poretku. Tako Drugi određuje svekolikost simboličkih odnosa pojedinca, njegove krvne srodnike te strukturu njegove društvene zajednice. Drugi koji u potpunosti prožima sve vidove bivstvovanja subjekta u Simboličkom za njega ostaje skriven. Drugi je za subjekt nemislivo i neizrecivo mjesto simboličke zakonodavne funkcije koje čini simbolički poredak. Takvim određenjem Drugog Lacan se približava Heideggerovu mišljenju Se budući da i Drugi i Se vladaju pomoću zakrite diktature. Kod Heideggera jer tubitak ne uviđa da Se određuje njegove mogućnosti i njegov svijet, a kod Lacana jer Drugi za subjekt ostaje nemislivi simbolički zakon koji u potpunosti određuje strukturu socijalnog konteksta subjekta.

Literatura

Crowell, Steven Galt (2001), *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths toward Transcendental phenomenology*, Chicago: Northwestern University Press.

Dews, Peter (1995), »The Crisis of Oedipal Identity: The Early Lacan and the Frankfurt School«, *Psychoanalysis in Contexts: Paths between Theory and Modern Culture*, London: Routledge.

Dor, Joël (1998), *Introduction to the Reading of Lacan: the Unconscious Structured like a Language*, prijevod: Susan Fairfield, New York: Other Press LLC.

Evans, Dylan (1996), *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, London: Verso.

Fink, Bruce (1995), *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance*, New Jersey: Princeton University Press.

Freud, Sigmund (1973), *Tri rasprave o seksualnosti*, prijevod: Pavle Milekić, Beograd: Matica srpska.

Freud, Sigmund (1974), *Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion*, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.

- Freud, Sigmund (1978a), *Sexualleben*, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- Freud, Sigmund (1978b), *Vorlesungen zur Einfuehrung in die Psychoanalyse und Neue Folge*, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- Freud, Sigmund (1986), *Budućnost jedne iluzije*, prijevod: Boris Buden, Zagreb: Naprijed.
- Guignon, Charles, B. B. (1983), *Heidegger and the Problem of the Knowledge*, Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Heidegger, Martin (1967), *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, Martin (1979), *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA, Bd. 20, Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, Martin (1987), *Zollikoner Seminare, Protokolle-Gespräche-Briefe Herausgegeben von Medard Boss*, Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Johnston, John (2008), *The Allure of Machinic Life: Cybernetics, Artificial Life, and the New AI*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Kiesel, Theodore J. (1995), *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, New York: State University of New York Press.
- Kojève, Alexandre (1980), *Introduction to the Reading of Hegel*, prijevod: James H. Nichols, New York: Jr. Cornell University Press.
- Lacan, Jacques (1938/1984), *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu: Essai d'analyse d'une fonction en psychologie*, Paris: Navarin.
- Lacan, Jacques (1975), *Les Écrits techniques de Freud*, Paris: Seuil.
- Lacan, Jacques (1978), *Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris: Seuil.
- Lacan, Jacques (1994), *La Relation d'objet*, Paris: Seuil.
- Lacan, Jacques (1981), *Les psychoses*, Paris: Seuil.
- Laplanche, Jean; Pontalis, Jean-Baptiste (1992), *Rječnik psihoanalize*, Zagreb: Naprijed.
- Lévi-Strauss, Claude (1969), *The Elementary Structures of Kindship*, Boston: Beacon Press.
- Lévi-Strauss, Claude (1963), »Structural Analysis in Linguistics and in Anthropology«, u: Lévi-Strauss, Claude, *Structural Anthropology*, New York: Basic Books, str. 31–54.
- Matijašević, Željka (2005), *Lacan – ustrajnost dijalektike*, Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
- Matijašević, Željka (2006), *Strukturiranje nesvjesnog: Freud i Lacan*, Zagreb: AGM.
- Regnault, François (1996), »The Name of the Father«, u: *Reading Seminars I and II*, New York: State University of New York Press.
- Sutlić, Vanja (1988), *Kako čitati Heideggera*, Zagreb: August Cesarec.
- Žižek, Slavoj (1999), *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, London: Verso.

Martina Žeželj

**The Legacy of Heidegger's Being-With
in Lacan's Determination of the Other**

Abstract

In this article I have researched the scope of influence of Heidegger's existential analytic on Lacan's psychoanalysis. In so doing, I specifically focused on the influence of Heidegger's existential of being-with on Lacan's determination of the symbolic discourse of the Other. The article consists of two parts: the first part provides an outline of Heidegger's notion of being-with, whereas the second part comprises Lacan's determination of the register of the Symbolic. In order to reach the possibility to elaborate on Heidegger's existential of being-with and Lacan's discourse of the Other, it is essential to consider the principal moments of Dasein's existence in the world and nature of the register of the Symbolic. Comparison of being-with and symbolic discourse of the Other leads to conclusion that in Heidegger's and Lacan's notion there are apparent approximations which prove Heidegger's influence on Lacan.

Key words

Martin Heidegger, Jacques Lacan, the Other, Symbolic, being-with