

Sreča in zdravje – sodobni epitaf na živih telesih

Abstract

Happiness and health – a contemporary epitaph on living bodies

The starting point of the present paper is the assumption of the contemporary moral imperative that dictates happiness on the one hand and the concern for physical health on the other. Modern western society under the premise of freedom seemingly paves the individual's path to happiness and pleasure, but turns out to be the most effective obstacle in this pursuit. Even more, when the demands for physical well-being and positive thinking are framed as moral imperative, wider social problems become depoliticised and individualised. Such a framework is regarded as one that nurtures the neoliberal ideology as ideology which, in pursuing its objectives, favours (economic) rationality and individualism. The rational subject in this context is one on whom economic criteria are applied and one who tries to silence the fundamental discovery of psychoanalysis, i.e. the category of unconscious. It is the conceptual apparatus of the theoretical psychoanalysis that the text further recourse to as to the source, where it finds the possibility for more efficient solutions of exposed problems. Through the prism of understanding in which the private pathologies are recognised as social pathologies the paper responds on modern morality with excessive ethics, ethics in psychoanalysis. In consideration that operates with previously exposed basic terms (desire, pleasure, moral imperative, anxiety, freedom) in the context of psychoanalysis it identifies the key from where the depoliticised politics can again be restored as political.

Keywords: wellness syndrome, individualization, moralization, depoliticisation, theoretical psychoanalysis

Kaja Poteko obtained Master's degree in Cultural Studies at the Faculty of Social Sciences in Ljubljana. (kaja.poteko@gmail.com)

Povzetek

Izhodiščna točka besedila je domneva o sodobnem moralnem imperativu, ki posamezniku narekuje srečo na eni strani ter skrb za fizično zdravje na drugi. Sodobna zahodna družba, ki naj bi domnevno svobodnemu posamezniku tlakovala pot do sreče in užitka, se izkaže za mesto, ki mu to najučinkoviteje preprečuje. Še več: ko skrb za telo in iskanje sreče postaneta moralni zahtevi, učinkujeta na individualizacijo in depolitizacijo širših družbenih problemov. Tako zastavljen moralni okvir je obravnavan kot orodje, namenjeno neoliberalni ideologiji, ideologiji, ki v težnji po doseganju svojih ciljev povečuje (ekonomsko) racionalnost in individualizem. Racionalen posameznik je v tej zvezi tisti, na katerega so usmerjena ekonomska merila, in tisti, ki skuša utajiti temeljno odkritje psihoanalize, tj. kategorijo nezavednega. Ravno v konceptualni aparat teoretske psihoanalize pa se avtorica naprej zateče kot k viru, v katerem skozi prizmo razumevanja zasebnih patologij kot družbenih bolezni uzre možnost iskanja učinkovitejših rešitev na obravnavano problematiko. Na sodobno moralo odgovarja z eksczesno etiko ali etiko v psihoanalizi. V tematizaciji, ki o prej izpostavljenih osnovnih terminih (želja, užitek, moralni imperativ, tesnoba, svoboda) razmišlja skozi psihoanalizo, pa prepozna ključna mesta, od koder je mogoče depolitizirano politiko znova vzpostaviti kot politično.

Ključne besede: sindrom *wellness*, individualizacija, moralizacija, depolitizacija, teoretska psihoanaliza

Kaja Poteko je magistrirala iz kulturologije. (kaja.poteko@gmail.com)

Prenašati življenje vendarle ostaja prva dolžnost vseh, ki ga živimo.
(Sigmund Freud)

Obveznost uživati je očitna neslanost.
(Immanuel Kant)

Uvertura v sodobno protislovje, tj. *What do we do now, now that we are happy?*¹

Ob izteku prejšnjega leta in rojstvu hčere sta soustanovitelj Facebooka Mark Zuckerberg in njegova žena Priscilla Chan napovedala ustanovitev »filantropske« organizacije *Chan Zuckerberg Initiative* ter v spremnem sporočilu svojo novorojenko nagovorila tudi z naslednjim:

Medtem ko se naslovnice pogosto osredinjajo na tisto, kar je narobe, pa svet v številnih pogledih postaja boljši. Zdravje se izboljšuje. Revščina se krči. Znanje raste. Ljudje se povezujejo. Tehnološki napredek na vseh področjih pomeni, da bi morale biti tvoje življenje bistveno boljše od našega danes. (Zuckerberg v Thielman, 2015)

Vsebina izbranega citata je sicer, podobno kot njuna gesta, v več točkah sporna, vendar pa je na tem mestu pomembnejša njena sorodnost z naslednjim:

Ne moremo zanikati, da na Zahodu že več kot pol stoletja živimo 'najboljšega od vseh mogočih svetov'. /.../ Izobrazba je dostopna vsakomur. Časopisi lahko poročajo, kar želijo. Naše zdravstveno in socialno varstvo je med najboljšimi na svetu. Smo visoko izobraženi, zdravo živimo precej dlje, svoja mnenja lahko svobodno izražamo in uživamo neprecedenčno raven materialnega udobja. (Verhaeghe, 2014: 108)

Tisto, kar zgornja navedka dokončno zapelje vsakega v svojo smer, je predvsem njuno neposredno nadaljevanje, v katerem Verhaeghe – v nasprotju s Zuckerbergom, ki se zaveže k prizadevanju za udejanjenje orisanega sveta, saj naj bi to bilo »moralno odgovorno« – svojemu nastavku doda tezo, ki se skozi nevtralizacijo in razvodenitev prej razgrnjene vsebine izkaže za ključno in poudari enega temeljnih paradoksov sedanjega časa. Še nikoli, pravi Verhaeghe (ibid.), se na Zahodu nismo imeli tako dobro, pa vendar se obenem še nikoli nismo počutili tako slabo. Kako je to mogoče, kje iskati razloge, kam se zateči po odgovore?

¹ Citat iz Beckettovega angleškega prevoda izvorno francoskega besedila *En attendant Godot*, v slovenskem prevodu: »In kaj zdaj, ko sva zadovoljna?« (Beckett, 2006: 49)

V *Nelagodju v kulturi* (2001) je bil Freud jasen: v kulturi se ne počutimo dobro, življenje je težko, polno razočaranj, bolečin, nemogočih nalog, princip ugodja in posameznikovo pretendiranje k sreči sta v nasprotju z ustrojem, po katerem deluje svet. Na tej ravni torej nič novega: načelo realnosti načelu ugodja ne kljubuje le prek nemogočih poskusov popolnega obvladovanja telesa in/ali narave (teza, ki že implicira ugotovitev, da napredek znanosti, človekovo približevanje »božanski« vsemogočnosti, ne sovпада s človekovo blaginjo; da je kljub vse večji »božanskosti« človek še vedno nesrečen), temveč se za problematično izkaže tudi kultura sama. Z drugimi besedami, tudi tisto, kar naj bi bilo popolnoma v naših močeh, tudi tisto, kar naj bi poskrbelo za blažitev trpljenja, tj. medosebni odnosi, se v tej nalogi izkaže za nemočno. Še več: ravno tam Freud odkrije temeljne vzroke nelagodja – trpljenje si povzročamo sami, načini, s katerimi skušamo odstraniti bolečino in pobegniti nelagodju, so del iste kulture, ki ju povzroča. Takole bi dejal neki Beckettov (2006: 108) junak: »Pomislite vendar, za kaj imate glavo, pomislite, na Zemlji ste, temu ni zdravila!« Kljub nedosegljivosti dosega blaženosti pa naša težnja k njej vztraja. Orodje, ki ima pri tem pomembno vlogo, Freud označi kot pravljice, konstrukcije, fantazije. Kakšne so torej – poleg tiste vseobsežne in na makroravni ultimativne, torej kapitalistične – pravljice današnjega sveta in kaj v njih je tisto, kar povečuje občuteno nelagodje ter Zahodnjakom povzroča tesnobo, hujšo od vseh prejšnjih tesnobnih stanj?

Sodobna zahodna družba se ravna po načelu, ki narekuje, da je vse mogoče. Nič ni nemogočega, tudi nemogoče je mogoče, če si posameznik tega le dovolj želi. »Kjer je volja, tam je pot.« Konec je s heterogenimi avtoritetami, ki so nekoč delovale kot sidrišča identitet in hkrati utelešale mesto zakona, mesto potencialnih ovir in frustracij, konec je z zastarelimi vrednotami in preživetimi ideali, nekdanjimi viri mogočih identifikacij. V zasledovanju realizacije njegove želje posamezniku nič več – razen njega samega – ne stoji na poti. Veliki Drugi ne obstaja, pot, ki jo posameznik kot nova norma svobodno in racionalno izbira, je strukturirana okoli prepričanja, da je v odsotnosti Boga dovoljeno vse. Individuum, ki ima pri gospodarjenju nad samim seboj in svojo samoizpolnitvijo povsem proste roke – »Bodi to, kar si!«, »Sledi svojim sanjam!«, »Just do it!« in podobno –, v skladu s tem avtonomno odloča, samoiniciativno upravlja in izbira ne zgolj med izdelki, temveč o vsem svojem življenju (Salecl, 2010: 7). Na poti do sreče ni več ovir, ki so – kar zadeva željo in ugodje – skozi celotno zgodovino nastopale v obliki takšnih ali drugačnih, toda vselej *prepovednih* pravil (Verhaeghe, 2002: 137–138), še več: artikularna prek »Uživaj!«, nastopa celo kot imperativ. Si lahko predstavljamo še kaj boljšega? Mar ni tako predstavljen svet, svet, ki ga navsezadnje živimo, sam po sebi pravljica? Seveda je, natanko in hkrati nič več kot to – pravljica.

Izhodišče za njeno dekonstrukcijo lahko nastavimo glede na že omenjeno, toda lacanovsko obrnjeno parolo. Ne gre namreč za to, da je v odsotnosti Boga vse dovoljeno, temveč ravno nasprotno: če ni Boga, je vse prepovedano – manko zunanje avtoritete »ne odpira vrat svobodi, temveč ustvarjanju novih meja« (Salecl,

2010: 16). Čedalje večja permisivnost, izbris zunanega zakona ne pomeni umika ključne ovire na poti do svobode, temveč pripelje do njegovega ponotranjenja in opolnomočenja nadjazovske instance, ki je kot hrbtna stran dominantnega diskurza manifestirana v obliki čedalje večjega nezadovoljstva, tesnobe in občutkov krivde (Salecl, 2010). Internalizirane avtoritete nič in nikoli ne izčrpa, poskusi izpolnitve zahtev lahko pripeljejo le do neskončnega asimptotičnega približevanja idealu – kar posameznik dobi v zameno za poslušnost, ubogljivost, so nove, čedalje hujše in čedalje strožje zahteve, občutek krivde in tesnoba pa se povečujeta premo sorazmerno s posameznikovo krepostjo (Freud, 2001). »Rečeno drugače, če kršiš prepoved, si kriv, še bolj pa si kriv, če ji slediš (kar pojasni paradoks nadjaza: bolj ko slediš njegovim ukazom, bolj si kriv).« (Žižek, 2014: 236) In medtem ko je bilo, kakor smo navedli, območje želje doslej vselej omejeno s prepovedmi, danes velja nasprotno: nadjazovski imperativ je tisti, ki užitek zapoveduje – »Uživaj!«, »Uživaj brez ovir!«, »Uživaj brez meja!«.

Kje drugje, če ne ravno v zlitju nadjazovske strukture in užitka, užitka, ki je izključen iz simbolnega ter iz registra želje premeščen v register zahteve, si zadnji najjasneje poda roko s hegemonijo preračunljivega neoliberalizma? Kje drugje, če ne ravno tu, je užitek najbolj oropan svoje esence in subverzivne moči, in kje drugje, če ne ravno tu, je psihoanaliza najtransparentnejše politična? Užitek ni bil še nikoli prej bolj političen in še nikoli prej njegove manifestacije niso bile bolj imitirane. V nadaljevanju bomo sledili podrobnejši razdelavi navedenih izhodišč, najprej pa se bomo tega lotili prek teoretsko-empiričnega zavoja, v katerem bomo preleteli področje, kjer sreča in užitek skleneta pogodbo s posameznikovim fizičnim zdravjem ter skozi ta spoj delujeta kot pomembno orodje politike, ki želi biti vse prej kot to, namreč – politika.

Sindrom *wellness*: identična simptomatika v družbi »avtentičnih« posameznikov ali simptomatika družbene bolezni

V nedavno izdani knjigi *The Wellness Syndrome* (2015) Cederström in Spicer raziskujeta »novega duha kapitalizma« kot tisto, kar konceptualno zaobjameta s t. i. sindromom *wellness*. V to sintagmo omenjena avtorja vpišeta sodobno zahtevo po zdravem telesu na eni strani in občutku sreče na drugi. Manifestacije sindroma *wellness* so v skladu z vseobsežnostjo te ideologije številne. V Združenih državah so, na primer, tisoči študentov spodbujani k temu, da z univerzo podpišejo t. i. pogodbo *wellness*, ki za študente pomenijo zavezo k življenjskemu slogu, osredinjenem na krepitev telesa, duha in misli (Cederström in Spicer, 2015: 2). Podrobnejše obveznosti pogodb, ki nastopajo v okviru »holističnega pristopa k življenju« (ibid.), segajo od abstinence od alkohola in drog do nutricionističnih nasvetov, spodbuja-

nja k telesni aktivnosti, različnim oblikam zmanjševanja stresa (npr. joga) in podobno. Ko se študenti po končanem študiju – če imajo srečo in če so srečni – zaposlijo, se prakticiranje in orientiranje glede na tovrstne standarde in norme nadaljuje. Delodajalci v ZDA naj bi porabili že več kot šest milijard dolarjev na leto za raznovrstne programe *wellness* – pogosto vezane na zdravstveno zavarovanje – svojih zaposlenih (ibid.: 35). V te programe so vključene različne in študijskim podobne aktivnosti – menze z zdravo prehrano, prehranski nasveti, omogočanje »odmorov« med delom (vsebinsko naj odmore namreč zapolni telesna aktivnost), uvedba prostorov za fitnes v delovnem okolju, stoječe delovne mize ali mize s tekalno stezo/kolesom in podobno (ibid.: 35–36).² Sestanki stoje ali sprehajalni sestanki niso nič več nenavadnega,³ priljubljeno je tudi skupno preživljanje prostega časa zaposlenih, seveda v takšni ali drugačni obliki zdravju koristnih aktivnosti. Na tem mestu ni odveč dodati, da torej ne gre zgolj za to, da delo čedalje bolj posega v zasebno življenje in z njim povezane odločitve, temveč morajo biti tudi aktivnosti v prostem času organizirane predvsem bodisi okoli njega bodisi zanj. Dodatna spodbuda k temu sta zagotovo tudi privlačna arhitektura dandanes modnih pisarn in organizacija delovnega okolja, ki vase vtihotaplja različne priložnosti vsebine, od skejt park elementov, trampolinov, toboganov, plezalnih sten, do miz za namizni tenis in namiznega nogometa ter drugih namiznih iger, igralnih konzol in podobnega – pisarne so, skratka, utelešenje tistega, kar naj bi bilo »kul«. »Jutranji sprehod skozi naš tunel svetlobe vam vedno nariše nasmeh na obraz ter vas spodbuja k bolj pozitivnemu in ustvarjalnemu pristopu. /.../ Edini problem, ki ga imamo, je usklajevanje vseh dogodkov, ki jih želijo prirejati tu,« je dejal izvršni direktor nekega podjetja v Londonu (Seager, 2015).

Če izhajamo iz nasprotne smeri, se aktivnosti, vredne vse graje, ponujajo same: kajenje je že dolgo diskriminirana praksa,⁴ ki je od medicinske teze, da kajenje škoduje zdravju posameznika, napredovala prek označitve kajenja kot slabega, do sodobne trditve, da so slabi kadilci sami (Cederström in Spicer, 2015: 29). In slabi so v tolikšni meri, da so, na primer, nekatere ameriške bolnišnice kajenje prepovedale svojim zaposlenim – kajenje tako posameznike prikrajša tudi za točke, ki bi

² Leta 2014 je bilo prodanih 26,4 milijona naprav, kakršni sta Fitbit ali Jawbone (napravi za merjenje fizičnih aktivnosti, spremljanje prehranskih navad, beleženje spalnih vzorcev in drugih z zdravjem povezanih informacij), do konca leta 2015 naj bi to število naraslo na 72,1 milijona; čedalje več podjetij po svetu svojim zaposlenim ponuja fitnes sledilce, po nekaterih napovedih naj bi prihodnje leto to storilo skoraj vsako podjetje z več kot 500 zaposlenimi (Fox in O'Connor, 2015).

³ V podjetju Gravity Payments, ki je aprila 2015 zaslovelo zaradi odločitve izvršnega direktorja Dana Pricea o povišanju plače zaposlenih na najmanj 70.000 dolarjev na leto (kot je dejal, zaradi sreče, čustvene dobrobiti, ki naj bi po neki raziskavi in do višine 75.000 dolarjev naraščala skupaj s plačo), so na ravni sestankov morda še korak pred drugimi: osebje Gravityja med sestanki namreč »planka« – »plankanje« jih spodbuja, da govorijo hitreje (Weise, 2015).

⁴ V današnjih razmerah čedalje bolj grobih, restriktivnih in obsežnih prepovedi je o kajenju kot metafori, kadilcih in praksi kajenja kot aktivnosti, v kateri svoj prostor dobi duh komunizma, v krajšem in duhovitem, a zato nič manj resnem spisu, pisal tudi Dolar (2012).

jim prišle prav na svobodnem trgu delovne sile (ibid.: 26). Vlada v ZDA je prav tako že predlagala zakonodajo, po kateri bi bilo prepovedano kaditi v javnih stanovanjskih domovih, ter jo evfemistično ovila v skrb za zdravje ljudi (predvsem pasivnih kadilcev), zmanjšano tveganje požarov ter znižanje stroškov vzdrževanja stavb (Navarro, 2015).⁵ V tej povezavi in z vidika povečevanja življenja pred smrtjo, ki v življenju uzre predvsem neki vir ekonomske moči, je poveden tudi podatek, da je bila prva država, ki je pregnjala kadilce in prepovedala kajenje na javnih prostorih, nacistična Nemčija – kadilci so bili kategorizirani kot drugorazredni državljani, tisti, ki kvarijo čisto, zdravo raso, pod nacističnim režimom pa je bila prav tako prvič vzpostavljena povezava med kajenjem in rakom (Cederström in Spicer, 2015: 27–28). V podobni smeri je treba iskati tudi razlago nedavne moralne panike, ki se je kopičila okoli raziskave Svetovne zdravstvene organizacije o uživanju rdečega in predelanega mesa. Po tej raziskavi tega sicer še ne kaže prepovedovati, vendar pa je treba biti previden pri doziranju – užitek torej da, vendar v preračunljivih normativnih okvirih, pretiravanje je lahko usodno. Nekoliko drugače: »Uživaj brez ovir!«, toda: *be careful what you wish for*. O skladnosti formulacije »Uživaj brez ovir!« z užitek brez užitka bomo več spregovorili v nadaljevanju, najprej pa se bomo posvetili neki drugi in s tem povezani implikaciji sindroma *wellness*.

Tako skrb za fizično zdravje, ki je bila eden povečevanih načinov discipliniranja družbe že v preteklih biopolitičnih programih, kot tudi iskanje sreče, nekakšno inherentno gibalno posameznika, nista pretirane novosti – kar danes iz njiju ustvarja toliko relevantnejši področji vnovičnega raziskovanja, je predvsem njun spoj ter dodaten obrat, ki smo mu priča v obstoječi družbi. *Wellness* namreč ni zgolj ena iz serije takšnih ali drugačnih zahtev, temveč je dominantna *moralna* zahteva, moralni imperativ sodobnosti, ki prežema vse pore posameznikovega življenja (Cederström in Spicer, 2015: 3–4). Tisti, ki je srečen in zdrav, je torej hkrati tudi nekdo, ki je dober, in nasprotno: tisti, ki ne izpolnjuje fizičnih in zdravstvenih norm ter se počuti nesrečnega, je len, šibek, devianten, skratka: slab, grožnja družbi. Skozi še bolj zaostreno obliko izgine tudi vrzel, ki simbolno vrednost našega uspeha loči od tistega, kar smo neposredno – nesrečni in neuspešni so nekaj spodlelega že na ravni njihovega bitja samega (Zupančič, 2008: 5). Učinkovitost in uspeh sta umeščena na raven biološke predispozicije, v okviru nekakšne »biomorale« smo soočeni s

produkcijo (novih) ras, ki temeljijo na ekonomskih, političnih ter razrednih razlikah in faktorjih, skupaj s segregacijo, ki izhaja iz teh razlik. Medtem ko se je tradicionalni rasizem nagibal k socializiranju bioloških značilnosti – tj. njihove-

⁵ Žižek omenja še ostrejšo prepoved newyorškega župana Bloomberga, ki je uzakonil prepoved kajenja elektronskih cigaret na javnih prostorih, pri čemer utemeljitev izvira iz problematičnosti same odvisnosti, oslabiljene volje – »kadilec ni kaznovan iz zdravstvenih razlogov, zaradi posledic svojega početja, ampak preprosto zato, ker razkazuje določeno držo ali dispozicijo« (glej Žižek, 2014: 233–234).

mu neposrednemu prevodu v kulturne in simbolne točke danega družbenega reda –, pa sodobni razisem deluje v nasprotni smeri. Želi torej »naturalizirati« razlike in značilnosti, ki jih dela družbeno-simbolni red. (Zupančič, 2008 : 6)

Medtem ko je ta teza tisto, kar – ob jasno izpostavljeni navideznosti neposrednosti, ki je ideološki konstrukt – z umestitvijo na raven »biološke predispozicije« in njegove redukcije na »biosubjekt« posameznika nekako odveže odgovornosti za lastno nesrečo (na raso se pač ne da vplivati), pa njena mehkejša oblika omogoča maskiranje in prevajanje širših družbenih problemov ravno na način, prek katerega vsa krivda pade na njegova ramena. Biti dober danes pomeni skrbeti za svoje telo, prisluhniti njegovim sporočilom, optimizirati njegove potenciale ter pozitivno naravnati svoje misli. Težave in odgovori nanje niso tam zunaj, vzroki tesnobe, stresa, občutkov nesreče, krivde ne izvirajo iz širše okolice, temveč iz nas samih: »V/se, kar je treba storiti [pri njihovem odpravljanju], je zbitriti kakofonijo negativnih misli, globoko dihati ter se osrediščiti.« (Cederström in Spicer, 2015: 25) Za ilustracijo navedenega si lahko izposodimo tudi primer iz Kitajske – ob smogu, ki je decembra 2015 zajel Peking, je glavna državna televizijska postaja CCTV med drugimi prebivalcem tvitnila naslednji nasvet: »Smejte se in poskušajte biti pozitivni (upajmo, da bo jutri manj smoga).« (Phillips, 2015) V tovrstnem okviru se je nemogoče izogniti srečanju z vprašanjem, kdo, če ne tisti, ki ne misli, lahko verjame v moč pozitivnih misli, in komu ali čemu služi tak posameznik? Komu ali čemu narekovana sreča in zdravje služita primarno, zavaljo česa sta si kategoriji izbrili vodilno mesto v domeni morale in kako učinkuje individualizacija, ki jima je inherentna? Če se namreč skrb za zdravje in prizadevanje za srečo vsaj na prvi pogled ne zdita preveč problematični, pa to postaneta toliko bolj, ko povečevanje ideologije *wellnessa* spojimo oziroma vstavimo v hegemoni svetovni nazor, dominantno paradigmo neoliberalizma.

Neoliberalizem ali o legitimnosti favoriziranja številne metodologije

Neoliberalizem namreč ni zgolj ekonomska teorija, temveč ideologija, ki zajema in si podreja domala vsa področja človekovega življenja – socialna država je v tem kontekstu tisto, kar je podrejeno trgu, tisto, kar je namenjeno blaginji bank in multinacionalk, ne pa ljudi (Verhaeghe, 2014: 114). Neoliberalizem Verhaeghe (2014) označi kot najnovejšo mutacijo socialnega darvinizma, v katerega je vpet lažno osvobojeni sodobni posameznik, v katerem je trg njegova nova narava, uspeh na trgu pa ključno merilo, ki določa njegovo bit. Če se izpolnjenost posameznika meri glede na njegov tržni uspeh in moč – ki je, izhajajoč iz predpostavljene svobode in racionalnosti posameznika, stvar njegove volje, truda in odgovornosti –, potem je jasno, da »so bogati ljudje bogati zaradi lastnega truda in dispozicij. /.../ Finančna

moč se enači z moralno avtoriteto.« (ibid.: 77) Individualizacija in moralizacija v tem procesu postaneta – na tem mestu je to njuna ključna implikacija – osrednji orodji depolitizacije. Konflikti posledično niso več politično-ekonomski, temveč moralni,⁶ težave niso več družbene, temveč osebne: »Ko posamezniki začnejo verjeti, da so gospodarji lastne usode, in ko je pozitivno mišljenje na voljo kot panacea za vse gorje, ki ga trpijo zaradi družbene neenakosti, družbeno kritiko čedalje bolj nadomešča samokritika.« (Salecl, 2010: 30) Še drugače: »Ideološke stave takšne individualizacije so zlahka opazne: namesto da postavljam čedalje bolj pertinentna globalna vprašanja glede naše celotne industrijske civilizacije, se izgubljam v samoprespraševanju.« (Žižek, 2014: 240)

Chantal Mouffe (2005) piše o tem, da se politično – koncept, ki ga razume kot nujno konfliktnega: politično razume v luči agonističnega preigravanja nasprotujočih si smeri, ki kljub temu, da ni mogoče doseči skupne rešitve, druga drugi priznavata legitimnost – danes preigrava v moralnem registru. Moralni okvir pa po njenem mnenju depolitizira in reducira izbire na raven edinih mogočih moralnih kategorij, kategorije dobrega in kategorije zla, iz nasprotnikov ustvarja sovražnike, ki jih je treba uničiti.

Moralni register ima veliko namenov: nas loči od njih ter nam pove, kaj je prav in kaj narobe. Medtem se lahko obnašamo, kakor da se sploh ne pogovarjamo o politiki. /.../ Moralni register je apliciran na naše vsakdanje življenje in sega od tega, kaj jemo, prek tega, kako se oblačimo, do tega, kako seksamo. /.../ Ne gre za to, da se politika širi v zasebnost /.../, temveč gre za nasproten proces, v katerem širša družbena vprašanja postanejo vprašanja individualnega okusa in morale. (Cederström in Spicer, 2015: 29–30)

V zvezi s politiko in zunaj nje namesto konfliktnih, toda legitimnih nasprotnikov obstaja zgolj ena prava stran, ki teži h konsenzu navznoter in demonizaciji ter preganjanju vsega tistega zunaj. Namesto odpiranja legitimnih kanalov za izražanje nasprotujočih si in alternativnih mnenj konsenz po pisanju Mouffe zapira prostor vsakršni drugačnosti, pluralnosti ter na ultimativni ravni ukinja domeno političnega kot takega. Namesto leve in desnice obstajata prav in narobe, na širši ravni je prostor političnega torej zasedlo nekaj, kar to ni. »Postpolitika« je nepolitična, nezmožnost politične misli pa Mouffe v veliki meri pripiše ravno hegemoniji liberalizma, katere dominantno težnjo označujeta vera v racionalnost in individualizem (Mouffe, 2005: 10).

Predpostavka racionalnega posameznika, skozi katero je nanj mogoče aplicirati ekonomska merila, je ena temeljnih zablod, ki si jih lasti (tudi) neoliberalni kapitalizem in ki velja kot pomembno orodje legitimizacije iz tega izhajajočih praks.

⁶ V zadnjem času in na hrbtni strani teme, o kateri pišemo, so ti pogosto kombinirani tudi z »varnostnimi« in »humanitarnimi«.

Racionalen subjekt je tisti, ki deluje tako, da maksimira lastni interes, optimizira lastne koristi, skratka deluje podjetniško, samega sebe upravlja kot podjetje (ne nazadnje: na trgu prodaja svojo delovno silo).⁷ Poveličevanje vsega tistega, kar je v luči učinkovitosti in produktivnosti mogoče izmeriti, v tem okviru ne bi smelo biti presenetljivo in dejstvo je, da so metode in načela, ki temeljijo na štetju, dominantne metode in načela sodobne družbe. Tovrstno družbo Verhaeghe (2014: 106) opredeli kot »družbo Enron«⁸, podrobneje pa razdeli dve področji, ki bi morali biti eni osrednjih, odvezanih od prevlade načel neoliberalnega kapitalizma, in ki hkrati pričata o resnično vsesplošni neoliberalizaciji družbe.

Prvi od sistemov, ki ga omeni in v katerem so uspehi dandanes dobesedno izmerjeni in štetí (česar ni mogoče kvantificirati, česar se ne da spraviti v rigidna merila, ne šteje nič oziroma tako rekoč ne obstaja – merljivost tako postaja merilo kakovosti), je sodobna univerza kot podjetje znanja, v katerem vladajo čedalje bolj množične evalvacije in administracija; kjer je poudarek umeščen v raziskave, projekte, publikacije, ki naj bodo v angleškem jeziku objavljene v uglednih revijah; kjer naj ima posameznik čim obsežnejšo bibliografijo ter čim višjo citiranost bibliografskih zapisov (ibid.: 126–127). Morda še bolj alarmanten navedeni primer pa je iz neke belgijske bolnišnice, v kateri so vse postelje na psihiatričnem oddelku zamenjali s kardiološkimi – kardiologija je trikrat bolj donosna (ibid.: 130) –, oziroma sodobna medikalizacija in zdravstvo kot podjetje na splošno. V sklopu medikalizacije je še posebej pomenljivo povečevanje števila psihičnih bolezni⁹, ki jih je mogoče najti v različnih izdajah Diagnostičnega in statističnega priročnika duševnih motenj (DSM), ter merila njihovega vključevanja, ki imajo več zveze z interesnimi skupinami kot z znanstvenim raziskovanjem (Verhaeghe, 2014: 186).¹⁰

⁷ Ekonomizacija posameznika je varljiva iz več razlogov. Ob strani pušča, denimo, vstopne pogoje, ki niso za vse enaki in enakopravni, prednost pred kakovostjo daje količini, in ne nazadnje: človek ni ekonomija, ljudje ne delujemo vselej racionalno – tudi v situacijah, v katerih se zavedamo, kakšno bi bilo delovanje sebi v prid (Salecl, 2010: 12). Iz psihoanalize se lahko poučimo o ravno nasprotnem: subjekt psihoanalize je namreč subjekt nezavednega, tisto, kar je vpisano med označevalci in ne prek njih, tisto, kar nastopi kot prekinitve nekega zavestnega procesa in se manifestira prek sanj, lapsusov, šal in drugih simptomov. Psihoanaliza je tako pomemben jezik oziroma orodje, ki ponuja argumente tudi proti v sodobnosti čedalje bolj priljubljeni in dominantni znanosti, tj. nevroznanosti, ki skuša zanikati človeka kot bitje govornice, pozabiti na obstoj nezavednega ter njegovo psihologijo omejiti na zavestne in/ali empirično merljive procese.

⁸ Enron je bila ameriška multinacionalka, ki je konec prejšnjega stoletja uvedla meritokratska načela nagrajevanja »Rank&Yank«. Po teh načelih so bili zaposleni nenehno nadzorovani in merjeni, najuspešnejši so bili nagrajani, najslabša petina pa je bila po prvotnem javnem zasmešanju vsako leto odpuščena. Ko so zaposleni v strahu pred negativnimi posledicami začeli svoje uspehe ponarejati, je primer prišel na sodišče, podjetje pa je bankrotiralo (Verhaeghe, 2014: 122). Ključna lastnost, ki jo Verhaeghe pripiše t. i. »družbi Enron«, je depresivno iskanje užitka na kredit (ibid.: 106).

⁹ V drugi ediciji DSM je bilo naštetih 180 bolezni, v tretji 292, v četrti 365 (Verhaeghe, 2014: 182).

¹⁰ Podrobneje o tem, kako je kombinacija vplivnih psihiatrov, PR-svetovalcev in farmacevtskih podjetij iz sramežljivosti (danes: socialna anksioznost) ustvarila eno najpogostejših psihiatričnih diagnoz zahodnega sveta ter o splošnem odkritju novega, farmacevtskega trga in njegovih implikacijah (npr. medikalizaciji in kvantificiranju mentalnih bolezni, ki sicer redko temeljijo na merljivih

Če se vrnemo k posamezniku, v ospredje znova priključimo sindrom *wellness* in spomnimo še na razumevanje dela kot ene vodilnih sodobnih vrednot, lahko rečemo naslednje: bolnik in nesrečnik nista produktivna, združena v eni, »bio-psiho« bolni osebi pomenita toliko večjo ekonomsko izgubo. Tisto, kar primarno skrbi »dobrega šefa«, ni blagor njegovih zaposlenih, temveč njihova produktivnost. Zdravi in srečni bodo delali bolje, aktivneje in več. V ta okvir, v katerem družba služi ekonomiji, namesto da bi bilo obrnjeno (ibid.: 220), je treba vstaviti tudi že omejeno priljubljenost različnih fitness merilnikov, ki ne služijo zgolj ali predvsem kot pomoč pri tem, da se znebimo »slabih« navad, temveč kot orodje, ki nam pomaga pri optimizaciji lastnih rezultatov, izboljšanju produktivnosti (Cederström in Spicer, 2015: 104) ali pridobivanju točk pri iskanju zaposlitve, ki – strukturirano na način prodaje izdelka – čedalje bolj postaja služba sama (ibid.: 94).¹¹

Ideologijo *wellnessa* kot nečesa, kar torej ni namenjeno predvsem posameznikovi blaginji, lahko na tem mestu pospremo tudi z naslednjo šalo, ki jo navaja Verhaeghe (2002: 196–197): »Gospod doktor, ali bom dalj živel, če povsem preneham uživati alkohol, postanem vegetarijanec in se odpovem ženskam? – Težko z gotovostjo rečem, ali boste kaj dalj živeli, lahko pa vam zagotovim nekaj: nedvomno se vam bo tako zdelo.« V tem smislu lahko srečo in zdravje beremo tudi kot najpogostejši sodobni simptom, torej znamenje in ne vzrok bolezni, način prilagoditve oziroma (spodleteli) poskus pobega pred tesnobo ali situacijo, ki bi tesnobo utegnila sprostiti. Ker pa je tesnoba močnejša kot kadarkoli prej, s svojim obstojem jasno priča o spodletelosti simptoma, o nezmožnosti nadaljnega delovanja tovrstnega *modusa operandi*, ki povrhu vsega – in izhajajoč iz nadjazovsko ponotranjenih družbenih norm in vrednot – »avtentičnega« posameznika razkrinka kot reprodukcijo tistega, kar je ponujeno, kar že obstaja, je definirano od zunaj in je politično-ekonomske narave. Sreča in zdravje sta zapovedana, prav tako kot (nikoli nevtralne) norme, glede na katere sta definirana in ki predpostavko svobode postavljajo na laž oziroma razgaljajo njeno ideološko raven, na kateri svoboda deluje skozi prizmo podrejanja posameznikov. Sindrom *wellness* je ime za utelešeno družbeno bolezen in težko je najti primer, ki bi v večji obsežnosti razgalil družbeno naravo individualnih psiholoških bolezni ali kot je dejal Freud na začetku

lastnostih) od 50. let prejšnjega stoletja naprej podrobneje piše Lane v knjigi *Shyness, How Normal Behavior Became a Sickness* (2007).

¹¹ Iskanje zaposlitve, dojeto kot zaposlitev sama, skoraj dobesedno ilustrira tudi oglas, nedavno objavljen na največjem slovenskem zaposlitvenem portalu in naslovljen kot »Itak job izziv«. Oglas pa ni ponujal dela/zaposlitve, temveč projekt, v katerem bo podjetje trem izbrancem »spimpalo CV in jim z delavnicami, osebnim *coachingom* in inovativnimi oblikami komunikacije pomagalo zbuditi pozornost potencialnih delodajalcev« (Telekom Slovenije, b. d.). K prijavi so »obetavne mlade iskalice« spodbujali tudi z naslednjim: »Kaj je tvoja sanjska služba? Kaj je tisto delo, za katero bi se vsako jutro vstal/a še pred budilko in ostal/a tam, ko grejo vsi ostali domov? Gotovo imaš tudi ti v glavi službo, ki ne bi bila služba, ampak užitek. Itak in Moč besed tudi letos nadaljujeta s taljenjem negativne miselnosti o trgu dela mladih in sta pripravila izziv Itak Job, ki bo tri zmagovalce akcije opremil z najbolj kreativnimi orodji za boj na trgu dela.« (ibid.)

znamenitega spisa *Množična psihologija in analiza jaza* (1981: 7): »Nasprotje med individualno in socialno ali množično psihologijo je na prvi pogled videti nemara zelo pomembno, pri natančnejšem raziskovanju pa postane veliko manj ostro.«¹² Z drugimi besedami: individualne bolezni, zasebne patologije so družbene bolezni, individualna psihologija je inherentno povezana s širšo družbeno strukturo.

V ta isti okvir je treba vstaviti tudi užitek, temeljni življenjski cilj, ki je padel v kontekst (i)zmer(je)nega, preračunljivega – torej v kontekst ugodja – in ki se v končni posledici in kot popolnoma znevraliziran prek zapovedi obrne proti nam. Tovrstni užitek je tisti, ki ga obljublja potrošništvo; je tisti, ki ekscesne nočne dogodivščine spreminja v jutranje obiske klubov, v katerih se zavoljo produktivnega, srečnega in zdravega vstopa v nov dan pleše ob rogljičku in kavi (Cederström in Spicer, 2015: 131); je tisti, ki iz ljubezni in prijateljstev ustvarja potrošniško dobrino, ki naj bi jo bilo po prehodu skozi različne filtre mogoče najti na raznih internetnih portalih; je tisti, ki igranje igrice, nekdanj namenjenih čisti zabavi in potopitvi v fantazijske svetove, prevaja v oblikovanje ter igranje igrice, katerih cilj sta večja učinkovitost in produktivnost (ibid.: 109–110) in podobno. Tovrstni užitek je skratka v sebi protisloven in bolj asketski kot vse nekdanje transparentne oblike askeze. Četudi se predstavlja kot nekaj povsem nasprotnega, nekaj, kar naj bi nas osvobodilo vseh ovir, v resnici posameznika subtilno zasušnjuje bolj kot prejšnje transparentne prepovedi. Tovrstni užitek (zgoraj formuliran prek »Uživaj brez ovir!«) zagotovo ni tisto, kar ima, ko govori o užitku, v mislih psihoanaliza: »/U/živanje kot tako je ovira /.../, 'uživati brez ovir' konec koncev ne pomeni nič drugega kot 'uživati brez užitka', tj. brez tistega, zaradi česar se užitek sploh lahko drži pokonci.« (Zupančič, 2003: 144) Užitek v konceptualnem aparatu teoretske psihoanalize pa je prav tako točka, od katere je mogoče razmišljati o svobodi posameznika na način, ki je radikalno drugačen od prej omenjene ideološke »svobode«; ki z racionalnostjo in zavestjo nima veliko skupnega in ki je – na tem mestu pomembno – globoko političen.

Na moralo odgovoriti z etiko

»Uživanje brez užitka« je definicija sodobnega, »gonskega« užitka, ki ga je mogoče šteti, ki je valoriziran in ki se v empiričnih oblikah pojavlja kot meso brez mesa¹³, kava brez kofeina, pivo brez alkohola, slaščice brez sladkorja in podobno (Zupančič, 2003: 144). Tovrstno »uživanje brez ovir« je rezultat operacije, v kateri je

¹² Pa tudi drugje, na primer: »Družbi se ne bo mudilo priznati naše avtoritete. Očitno mora do nas čutiti odpor, saj se do nje vedemo kritično; opozarjamo jo, da ima tudi sama veliko vlogo pri povzročanju nevroz. Tako kot si posameznika z razkritjem njegovega potlačenega napravimo za sovražnika, se tudi družba na brezobzirno razgaljenje njenih škodljivih učinkov in pomanjkljivosti ne more odzvati s simpatijo; ker rušimo iluzije, se nam očita, da ogrožamo ideale.« (Freud, 2014: 63)

¹³ Neko podjetje, ki se ukvarja z razvojem mesnih in sirnih izdelkov, pridobljenih izključno na rastlinski osnovi, se – v našem kontekstu pomenljivo – imenuje Impossible Foods.

užitek vstavljen v moralni okvir in v katerem lahko njegovo hedonistično formulo zapišemo kot »užitek minus eksces«. Torej, užitek minus faktor tveganja, ki iz njega ustvarja nevarno instanco, kar v končni posledici ne pomeni nič drugega kot imitiran užitek ali užitek, ki to ni. Ravno eksces je namreč tisti, ki izžitka dela užitek in ki ga konceptualno razloči od ugodja, ki je užitku v napoto. V kontekstu zmernosti, blaginje, je užitek tisto, kar ji uhaja, užitek je tisto, kar pomeni uničenje (Miller, 1992: 70), kar se ne ozira na noben zunanji dejavnik, je brezinteresno in kar ničemu ne služi. Zmernost je v tem smislu najučinkovitejše sredstvo dezaktiviranja užitka. Je ovira, ki onemogoča nastop užitka kot ovire, pri čemer je užitek ključno mesto, od katerega o njem dejansko lahko razmišljamo kot o političnem dejavniku, ali o tistem, kar lahko generira radikalno družbeno spremembo. To mesto je hkrati tudi točka, v kateri lahko na sodobno moralo odgovorimo ravno z moralo oziroma potrebo po neki drugi moralni, natančneje: etiki, ki je povezana z realnim človeške želje, etiki, v kateri užitek potemtakem nastopa kot mesto vdora psihoanalize v politično, torej etiki v psihoanalizi ali lacanovsko redefinirani kantovski etiki.

V lacanovskem in/ali kantovskem razumevanju nastopa etika kot nekaj brezmejnega, nekaj, kar se ne ozira na zunanje okoliščine, kar ne tehta, ne preračunava, ne meri, kar ni definirano ne glede na dobro ne glede na slabo, kar je indiferentno do ugodja, kar je, povedano drugače, zahteva po ekscesnem, presežnem, nemogočem: »Kantovska morala je brezmejna. /.../ Z eno besedo, kantovska morala žrtvuje načelo ugodja.« (Miller, 1992: 62) Kriterij, ki iz nekega dejanja naredi etično dejanje, je ravnanje v skladu z dolžnostjo in zgolj *zaradi* dolžnosti same, pri čemer je zadnja kot izhodiščna točka umeščena v Kantov moralni, kategorični imperativ – »Deluj tako, da lahko velja maksima tvoje volje vselej hkrati kot načelo obče zakonodaje.« (Kant, 2003: 37) Ko se je Kant spraševal po možnosti dosega etičnega dejanja, dejanja, ki ne bi bilo povezano z nobenim motivom oziroma v katerem bi bila oblika zakona edini motiv tega dejanja, človeku te možnosti ni pripisal,¹⁴ mu jo je pa pripisal Lacan, ki je odsotnost kantovsko patoloških motivov našel ravno prek nezainteresiranega in z voljo nepovezanega užitka (glej Zupančič, 2011).

Razvoj poante je na tem mestu verjetno najlažje začeti z omembo članka *Narobna stran psihoanalize*, v katerem je Lacan užitek artikuliral skupaj z označevalcem in ga postavil kot nekaj, kar je diskurzu inherentnega (Zupančič, 2003: 114) – užitek je umeščen v Drugega, izhaja z istega mesta, četudi se oba hkrati načeloma ne moreta pojaviti na isti ravni. Konstituiranje realnosti Lacan razume prek nastopa označevalca, ki povzroči, da iz nje izpade neki del, neki element (Lacan ga opredeli kot

¹⁴ V razdelku *Kritike praktičnega uma*, ki se ukvarja z nesmrtnostjo duše kot postulatoma čistega praktičnega uma, na primer zapiše: »Popolno ustrežanje volje moralnemu zakonu pa je svetost, popolnost, ki je ni zmožno doseči nobeno umno bitje v čutnem svetu v nobenem trenutku svojega bivanja. Ker pa je kljub temu zahtevano kot praktično nujno, ga je mogoče najti le v *progresu*, ki gre v neskončnost proti temu popolnemu ustrežanju /.../ Ta neskončni progres pa je mogoč le pod predpostavko *neskončno* trajajoče *eksistence* in osebnosti tega umnega bitja (kar imenujemo nesmrtnost duše).« (Kant, 2003: 142)

objekt *a*, element, ki je vzrok želje, tisto, okoli česar v simbolnem vselej krožimo), kar nima ontološkega obstoja, vendar je hkrati konstitutivno za njeno oblikovanje. Nastop označevalca povzroči izgubo, manko, označevalec vzpostavi distanco do neposrednega, do retroaktivno predpostavljenega občutka enosti na eni strani, na drugi (ki se umešča v isto točko) pa nastopi presežna zadovoljitev, presežni užitek kot presežni in ne kot komplement izgube (ibid.: 116–119). Označevalec, govornica je torej tisto, kar užitek vzpostavi, v istem trenutku pa posamezniku dostop do njega prepreči – užitek je prepovedan vsakomur, ki govori, obstaja kot tisti nezvedljiv preostanek, ki ga ni mogoče zanikati (Miller, 1992: 67–68), saj je realnost vselej strukturirana v odnosu do njega. Užitek v tej konceptualizaciji nastopa kot drugi del resnice, ki jo Lacan razume kot polovično: užitek je tisto, kar je »onstran njene polovice [kjer] ni več kaj reči« (Lacan v Zupančič, 2003: 130), kjer obstaja kot negativnost, manko, kot tisto, kar uhaja označevalnemu redu in, ne nazadnje, ljudi loči od strojev,¹⁵ kot eksces ali kot presežni užitek.

Sistem, ki je iznašel »način, kako šteti izgubo oziroma narediti, da sama izguba nekaj šteje«, sliši na ime kapitalizem, v katerem delo nastopi kot blago, ki je samo vir vrednosti in kot tako števno: »In presežna vrednost je natanko to: strošek/ izguba, ki šteje.« (Zupančič, 2003: 135) Presežna vrednost je kapitalistični ekvivalent presežnega užitka (ibid.: 136). Tovrstni užitek seveda ni več užitek v močnem ali psihoanalitskem pomenu besede, saj je tisto, kar je v njem izgubljeno, ravno brezmejnost, eksces oziroma pogoj užitka kot ovire; pogoj užitka, ki ničemur ne služi, oziroma užitka kot političnega dejavnika, ki daje obliko temeljni nezmožnosti ali nemogočemu, ki je na delu v vsem mogočem, torej tudi v politiki kot kategoriji, inherentno zvezani z dimenzijo, ki je onkraj reda biti: »Politika je po definiciji politika nemožnega (razmerja).« (Zupančič Žerdin, 2014: 182) Kapitalizem si temeljno nerazmerje prisvaja na podlagi prepoznavanja dela kot blaga, katerega uporabna vrednost je vir vrednosti, kapitalizem nerazmerje naredi dobičkonosno in ga poveže s pripovedjo o Razmerju (ibid.: 194–197), o obstoju harmonije, pri čemer sta težnja k njej in poskus odprave temeljne negativnosti zaščitni znak družbenega zatiranja (ibid.: 186). Tisto, kar smo v kapitalizmu skratka izgubili, je užitek, ki ne šteje, ki gre v izgubo, ali dimenzija, ki ni ne bit ne nebit, ki nima ontološkega obstoja, vendar je v smislu narekovanja načinov vzpostavljanja družbenih vezi z njim konstitutivno povezana. In če je ta dimenzija tako pomembna, kje jo lahko iščemo? Kako, po čem jo prepoznamo?

Na tem mestu se vračamo h kategoričnemu imperativu, saj se namreč tisto, kar ni ne bit ne nebit, »kar nima in ne more imeti neposrednega ontološkega statusa«, pokaže ravno z imperativom in kot imperativno (Zupančič Žerdin, 2013:

¹⁵ S tem v zvezi bi se lahko vprašali tudi, kaj je tisto, kar pomaga kapitalizmu, da se ohranja pri življenju, četudi je ta sistem »tisti«, za katerega se zdi, da neizmerno, ekscesno uživa, da najbolj vztraja pri svoji želji in se pri tem ne ozira na nobeno žrtev, nobene posledice? V tem kontekstu verjetno prav to, da ni telo.

123). Imperativ, ki deluje tako kot kriterij moralnosti, kakor tisto, kar nas sprovo-cira v neko dejanje (»moreš, ker moraš«),¹⁶ je tisti, ki posamezniku omogoča delo-vati svobodno, tj. v skladu z nečim, kar je absolutno nujno (glej Zupančič Žerdin, 2013), pri čemer je absolutno nujno tisto dejanje, ki je storjeno zgolj iz dolžnosti in po Kantu pomeni dejanje svobodnega posameznika. Svoboda in imperativ v tej konstelaciji nastopata kot sinonima na podlagi razumevanja, ki v imperativu uzre generator prej neobstoječe možnosti.¹⁷ Imperativ subjektu omogoči, da v neki naključni situaciji nekaj doslej nepredstavljivega uvidi kot del obstoječe realnosti (Zupančič Žerdin, 2013: 121), da s pomočjo imperativa, ki je pri tem edini porok, spregleda neko novo možnost. Ta tako ni zgolj ena izmed drugih možnosti, temveč je imperativ tisti, ki nanjo kot na alternativo šele pokaže, je neki presežek nad že obstoječo realnostjo (ibid.: 124–125). Etično relevantni dogodek vselej predvideva nastop imperativa: »Ta možnost [ki se pokaže z imperativom] ne obstaja nekje zunaj praktičnega, etičnega delovanja: nastaja skupaj z njim in prepoznamo jo kot svobodo, ki (nato, »retroaktivno«) deluje kot pogoj prav tega delovanja – pogoj, ki je hkrati absolutna nujnost.« (ibid.: 125)

Moralni zakon je na tem mestu smiselno povezati še z nečim, in sicer s Kantovim razumevanjem Dogodka, ki – zapisan z veliko začetnico – predvideva oziroma kaže na neki napredek človeštva. Dogodek kot točka prekinitve utečenega reda po Kantu namreč ni omejljiv na empirično realnost, temveč ga Kant prepoz-nava skozi afekt, natančneje entuziazem kot »način mišljenja gledalcev«, kot točko »neneposrednosti« v razmerju do neposrednosti dogodkov (Zupančič, 2005: 61). Tovrstni afekt, ki ni neka nova realnost, temveč z realnostjo/dejanskostjo spletena t. i. »dejanska virtualnost« (torej ne bit ne ne-bit), priča o možnosti, ki prej ni obsta-jala, ki pa svoji virtualnosti navkljub že spremeni in vpliva na realnost (ibid.: 64). V tematizaciji, naprej, ki o dejanski virtualnosti v odnosu do dejanskosti in do subjek-ta razmišlja na »lacanovski način«, dejanska virtualnost ne nastopa kot praznina ali pozitivna prisotnost negativnega, temveč kot točka, v kateri »manko umanjka« (ibid.: 66). Če Kantove elemente nadomestimo z Lacanovimi – subjekt (namesto Kantovega subjekta), Drugi (namesto Kantove dejanskosti), objekt *a* (namesto

¹⁶ Mimogrede, v trenutku, ko ravnanje, ki je storjeno v skladu in izključno zaradi dolžnosti, dobi obliko vprašanja (»Sem ravnal izključno iz dolžnosti?«) imperativ pade v koncept nadjaza, ki stva-ri postavi na glavo – formula »moreš, ker moraš« se preoblikuje v »moraš, ker moreš«, nekoliko konkretnije: »*Just do it!*«

¹⁷ Kant za ilustracijo navede »apolog o vislicah«: »Postavimo, da trdi kdo o svoji sli, da bi se temu nagnjenju, če bi se mu ponudila ljubljene predmet in priložnost, sploh ne mogel upreti. A ko bi bile pred hišo, kjer bi imel to priložnost, postavljene vislice, da bi ga takoj po zadovoljeni sli obesili, ali ne bi v tem primeru obrzdal svoja nagnjenja? /.../ A vprašajte ga, ali ne meni, da bi, če bi njegov knez, grozeč mu prav tako s takojšnjo smrtno kaznijo, zahteval od njega, da krivo priča zoper poštenjaka, /.../ ali v tem primeru, naj bo njegova ljubezen do življenja še tako velika, ne meni, da jo je vendarle mogoče premagati. Ali bo to storil ali ne, tega si nemara ne bo upal trditi, brez pomišljanja pa mora priznati, da je to zmožen storiti. Sodi torej, da nekaj more, ker se zaveda, da to mora, in v sebi spoz-navo svobodo, ki bi mu sicer brez moralnega zakona ostala neznana.« (Kant, 2003: 37)

Kantove virtualne dejanskosti) – in vzporedno razmišljamo o njegovem razumevanju dogodka, se lahko najprej ozremo po točki, ki je za Lacana signal dogodka. Podobno kot pri Kantu tudi tu znamenje dogodka ni neka empirična vzročnost, temveč »nekaj, kar pripada redu *afekta*: [tj.] tesnoba« (ibid.: 67). Omenili smo že, da je za konstrukcijo realnosti bistven izpad nekega elementa iz nje. Položaj, v katerem se ta element v nekem trenutku – prek nekega nepričakovanega dogodka ali izjave, ki subjektu spodmakne njegovo mesto v fantazmi – pojavi na isti ravni kot subjekt, je tesnoba, tesnoba pa je zato, ker s svojo manifestacijo grozi, da bo iz simbolnega prostora izrinila subjekt:

Prvi pogoj za užitek je, da sebe pustimo zunaj. /.../ Za jaz je prej pravilo kot izjema, da je prihod užitka nič manj kot tesnoba, naznanilo naše lastne izginjave. Jaz izgine(m) in bit prevlada. Ni čudno, da je užitek nekaj, česar jaz ne mara. Cena, ki jo moramo plačati, je prenehanje obstoja jaza. (Verhaeghe, 2002: 167)

Kot opozori Alenka Zupančič Žerdin, afekt tesnobe, ki subjekt ohromi, ga potisne ob rob, ni isto kot afekt entuziazma, o katerem razpravlja Kant (Zupančič, 2005: 74), toda med njima obstaja mogoče razmerje, ki ga artikulira prek zastavitve entuziazma kot sublimacije tesnobe, in sicer na način, ki izhaja iz Lacanovega seminarja o Tesnobi: »Zato ljubezen-sublimacija omogoči užitku, da sestopi k želji.« (Lacan, 2014: 180) Lacanov citat, ki poudarja možnost sublimacije užitka v nekaj, kar za željo ni usodno, kar je ne ubije in je lahko artikulirano skupaj z njo, je v kombinaciji s Kantom tako reformuliran v: »Zgolj entuziazem-sublimacija omogoči realnemu revolucije (kot objektu-vzroku tesnobe), da sestopi k želji.« (Zupančič, 2005: 75)

Od tod in iz tovrstnih nepričakovanih, nenačrtovanih, kontingentnih točk, ki nase opozarjajo prek afektov in se ob nemoči besed rogajo vladavini razuma, je treba iskati netilo spremembe diskurza, v katerem smo se (in se skozi njegovo takšno ali drugačno transformacijo vedno znova) znašli in v katerem zavoljo zadostitve ponotranjenim zakonom razbijamo čedalje več jajc, nadejana omleta pa se nam čedalje bolj odmika. Prek njihovega drugačnega in radikalnejšega razumevanja je termine, ki nam subtilno vladajo, asimilirani v kontekst neoliberalnega kapitalizma, mogoče obrniti proti samim sebi. Želja, užitek, tesnoba, svoboda, imperativ, etika – vse to skozi razumevanje v okviru aparata teoretske psihoanalize postanejo ključne in med sabo povezane točke, od koder lahko razmišljamo o prestrukturiranju in novem nareku družbenih vezi. Konkretnega manifesta zavoljo slednjega seveda ne moremo podati – navsezadnje, tudi moralni zakon ne pravi, *kaj*, temveč *kako* delovati –, lahko pa tovrstne registre prenehamo zaničevati in odpravljati kot inferiorne ali jih podrežati ter definirati v okviru tistega, kar je zavestno in racionalno. Če že kaj – in kar smo v zadnjem delu skušali ponazoriti –, so ravno te kategorije oziroma omenjena mesta tista, ki se izkažejo kot ključna za kakršen koli emancipatoričen projekt. Ravno prek njih je torej depolitizirano poli-

tiko mogoče znova vzpostaviti kot politično. Ravno prek njih se je mogoče izgubiti ter z retroaktivnim osmišljanjem zbuditi v novi, na ravni stanja in ne točke pa vselej: pravljici. *Nelagodje* je nujnost v *kulturi*, je lastno strukturi, ki skupaj z njim stoji in pade, vendar pa s tem ne želimo resignirano predlagati, da je vseeno, kako je struktura oblikovana, da je kakršen koli angažma obsojen na propad in da je pasivizirana vdanost nekaj, kar se še najbolj izplača. Nasprotno, zelo pomembno je, kako je temeljni antagonizem, ki nastopi skupaj z diskurzom, razrešen, in vsak diskurz oziroma »vsako konkretno razmerje *de facto* razreši ne-razmerje, a razreši ga lahko samo tako, da skupaj s sabo postavi svojo lastno negativnost, svoj lastni negativni pogoj.« (Zupančič Žerdin, 2014: 199)

Na drugi strani pa se velja z nekoliko širše družbeno politične ravni na kratko vrniti k posamezniku ter vprašati še naslednje: Kaj je tisto, od česar nas sindrom *wellness* kot mehanizem odpravljanja užitka učinkovito oddaljuje? Kaj nam uhaja, ko demoniziramo in odrekamo legitimnost neposrednemu uživanju? Kakor smo izpeljali zgoraj, je užitek kot vzrok želje tisto, kar se vzpostavi z nastopom označevalca, označevalci so tisto, kar tvori posameznikov simbolni sistem, simbolni oziroma jezikovni sistem pa je tisto, kar – vsaj v okviru teoretske psihoanalize – pomeni edino mogočo človeško realnost. Odrekanje užitka nas v tem smislu prikrajša za dimenzijo, ki je specifično in kot hrbtna stran simbolnega temeljno človeška. Z drugimi besedami: izguba užitka nas učinkovito oropa človečnosti kot take. Iz te perspektive dandanašnja usmeritev strahu, s katerim krmari Zahod, ni prav nič presenetljiva in nenavadna. Koga se namreč najbolj bojimo, kdo je tisti, ki obstoječemu redu pomeni največjo grožnjo? To je tisti, ki je pripravljen umreti za nekaj, kar je večje od golega življenja, na katerega smo z mehaničnim sledenjem ritmu nareka pravzaprav reducirani mi sami.

Če ni nič dovolj pomembno, da bi za to umrli, kaj je potem smisel življenja? V dejanju, s katerim se odrečemo življenju, tedaj ta Vzrok zasije kot bleščeče ozadje našega izumrtja. Z umiranjem poudarimo nasprotje med našo lastno umrljivostjo in neminljivostjo tega, za kar umiramo. (Eagleton, 2008: 111)

Najsi bo begunec, gladovno stavkajoči, terorist ali kateri koli »necivilizirani«, »patološki«, »neracionalni«, »nemoralni« *homo sacer* (glej Agamben, 1998) že – njihova skupna točka je nepopuščanje glede želje, indiferentnost do praznih norm vladajoče modrosti, brezkompromisno upiranje čedalje večji civiliziranosti prek nesmiselnega ali tistega, kar ničemur ne služi, kar nič ne šteje. Njihova dejanja pomenijo utelešenje želje v njeni najčistejši obliki: »Etika želje je etika fantazije. /.../ etičnega dostojanstva ne moremo odrekati nekomu, ki je pripravljen umreti (in moriti), da bi realiziral svojo fantazijo.« (Zupančič, 2011: 254) Nerodno je pri vsem tem seveda to, da lahko svojo človečnost (vselej) uveljavljamo le s kršitvijo pravil in omejitev, ki smo jih sprejeli, da bi postali ljudje (Šterk, 2012: 178), vendar pa nasprotna prizadevanja danes ne pomenijo nič drugega kot služenje zakonu, ki je sam na sebi (in precej tesnobno) zločinski. Še drugače: pomenijo živeti smrt.

Literatura

- AGAMBEN, GIORGIO (1998): *Homo sacer: sovereign power and bare life*. Stanford: Stanford University Press.
- BECKETT, SAMUEL (2006): *Izbrana dela 8, Igre*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- CEDERSTRÖM, CARL IN ANDRÉ SPICER (2015): *The Wellness Syndrome*. Cambridge: Polity Press.
- DOLAR, MLADEN (2012): Kajenje in komunizem. V *Strel sredi koncerta*, P. Klepec (ur), 403–409. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- EAGLETON, TERRY (2008): *Sveti teror*. Ljubljana: Sofia.
- FREUD, SIGMUND (1981): Množična psihologija in analiza jaza. V *Psihoanaliza in kultura*, R. Močnik (ur.), 5–75. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- FREUD, SIGMUND (2001): *Nelagodje v kulturi*. Ljubljana: Gyrus.
- FREUD, SIGMUND (2014): Možnosti za razvoj psihoanalitične terapije v prihodnosti. V *Spisi o psihoanalitični tehniki*, R. Vouk in S. Tomšič (ur.), 55–69. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- KANT, IMMANUEL (2003): *Kritika praktičnega uma*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- LACAN, JACQUES (2014): *Anxiety. The Seminar of Jacques Lacan, Book X*. Oxford: Polity Press.
- LANE, CHRISTOPHER (2007): *Shyness, How Normal Behavior Became a Sickness*. New Haven, London: Yale University Press.
- MILLER, JACQUES-ALAIN (1992): Etika v psihoanalizi. *Razpol* 7: 59–71.
- MOUFFE, CHANTAL (2005): *On the Political*. London, New York: Routledge.
- SALECL, RENATA (2010): *Izbira*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- ŠTERK, KARMEN (2012): The sublimity of monsters: Kant, Lacan and the Society of Connoisseurs. *Horror Studies* 3(2): 167–180.
- VERHAEGHE, PAUL (2002): *Ljubezen v času osamljenosti: trije eseji o gonu in želji*. Ljubljana: Orbis.
- VERHAEGHE, PAUL (2014): *What about me?: the struggle for identity in a market-based society*. Melbourne, London: Scribe.
- ZUPANČIČ, ALENKA (2003): Štirje diskurzi v luči vprašanja presežnega užitka. *Problemi* XLI(6/8): 113–157.
- ZUPANČIČ, ALENKA (2005): Afekt in revolucija. *Filozofski vestnik* XXVI(3): 59–75.
- ZUPANČIČ, ALENKA (2008): *The odd one in: on comedy*. Cambridge, London: The MIT Press.
- ZUPANČIČ, ALENKA (2011): *Ethics of the Real: Kant and Lacan*. London/New York: Verso.
- ZUPANČIČ ŽERDIN, ALENKA (2013): Imperativ. *Filozofski vestnik* XXXIV(1): 113–125.
- ZUPANČIČ ŽERDIN, ALENKA (2014): Seksualno je politično? *Problemi* LII(9/10): 181–201.
- ŽIŽEK, SLAVOJ (2014): Komični eksces nadjaza. *Problemi* LII(5/6): 223–245.

Viri

- FOX, KILLIAN IN JOANNE O'CONNOR (2015): *Five ways work will change in the future*. Dostopno na: <http://www.theguardian.com/society/2015/nov/29/five-ways-work-will-change-future-of-workplace-ai-cloud-retirement-remote> (28. december 2015).
- NAVARRO, MIREYA (2015): *Public Housing Nationwide May Be Subject to Smoking Ban*. Dostopno na: http://www.nytimes.com/2015/11/12/nyregion/public-housing-nationwide-may-be-subject-to-smoking-ban.html?_r=1 (28. december 2015).
- SEAGER, CHARLOTTE (2015): *The world's coolest offices – in pictures*. Dostopno na: <http://www.theguardian.com/careers/gallery/2015/nov/13/the-worlds-coolest-offices-in-pictures> (28. december 2015).
- PHILLIPS, TOM (2015): *Smog-hit Beijing residents told to stay positive and drink more tea*. Dostopno na: <http://www.theguardian.com/world/2015/dec/09/beijing-residents-told-to-be-positive-as-smog-crisis-continues> (28. december 2015).
- TELEKOM SLOVENIJE (B. D.): *Itak job izziv*. Dostopno na: <http://www.telekom.si/opodjetju/trajnostni-razvoj/druzbeno-odgovornost/itak-job/izziv> (28. december 2015).
- THIELMAN, SAM (2015): *Mark Zuckerberg and Priscilla Chan announce baby girl – and \$45bn charity initiative*. Dostopno na: <http://www.theguardian.com/technology/2015/dec/01/mark-zuckerberg-and-priscilla-chan-announce-new-baby-and-massive-charity-initiative> (28. december 2015).
- WEISE, KAREN (2015): *The CEO Paying Everyone \$70,000 Salaries Has Something to Hide*. Dostopno na: <http://www.bloomberg.com/features/2015-gravity-ceo-dan-price/> (28. december 2015).