

## Lexomë dëshirën: Seksi dhe euthanazia e arsyes

Nga Joan Copjec, Përkthimi Genc Shehu

Shkëputur nga libri i saj *Read My Desire: Lacan against the Historicists* (1994) në të cilin figuron si kapitulli i tetë dhe i fundit.

Joan Copjec është një teoriciene dhe kritike e njohur në fushën e teorisë filmike dhe studimeve kulturore, me ndikim të veçantë në teorinë feministe dhe psikoanalizën lakianiane. Ajo është profesoreshë në Universitetin Brown në New York dhe është autore e disa librave të rëndësishëm, përfshirë *Read My Desire: Lacan Against the Historicists* dhe *Imagine There's No Woman: Ethics and Sublimation*. Copjec është e njohur për analizat e saj të thella dhe të sofistikuar, ku kombinon filozofinë, psikoanalizën dhe teorinë sociale për të sfiduar kuptimet konvencionale dhe për të ofruar perspektiva të reja mbi subjektin dhe dëshirën njerëzore. Ajo gjithashtu është një nga figurat kryesore që ka ndihmuar në përhapjen dhe zhvillimin e teorisë lakianiane në kontekstin anglo-amerikan, duke kontribuar në diskutimet akademike dhe kritike mbi identitetin, gjininë dhe politikën kulturore.

---

Shqetësimi im është ky: një ndjesi në rritje se në teorizimin e seksit jemi të angazhuar në një lloj “euthanazie të arsyes së kulluar”.<sup>1</sup> E huazoj këtë frazë nga Kanti, i cili përdor për të emërtuar një nga dy përgjigjet e mundshme ndaj antinomive të arsyes, pra, ndaj konflikteve të brendshme të arsyes me vetveten. Arsyeja, tha ai, bie pashmangshëm në kontradiktë sa herë që kërkon të aplikohet në ide kozmologjike, në gjëra që kurrë nuk mund të bëhen objekte të përvojës sonë. Përballë dukjes së pazgjidhshmërisë së këtyre konflikteve, arsyeja ose kapet më ngushtë pas supozimeve të saj dogmatike ose e braktis vetveten ndaj – kjo është mundësia të cilës Kanti i rezervoi përçmimin e tij të zjarrtë – një skepticizmi dëshpërues. Unë do të sugjeroj që edhe përpjekja për të soditur seksin e hedh arsyen në konflikt me vetveten dhe do të deklaroj këtu kundërshtimin tim ndaj alternativave me të cilat përballemi si rezultat, sidomos ndaj të dytës, vetëm sepse – të paktën në qarqet kritike – kjo është ajo që aktualisht na tërheq vëmendjen.

Libri fuqimisht i argumentuar nga Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, është një shembull i shkëlqyer bashkëkohor i kësaj alternative të dytë.<sup>2</sup> Vlera e pakontestueshme e këtij libri qëndron në mënyrën se si me elegancë shkund të gjitha copëzat e mbetura të dogmatizmit të përgjumur që vazhdojnë të përngjiten në mendimin tonë për identitetin seksual. Nocioni i seksit si substancë e qëndrueshme, a priori, kritikohet plotësisht dhe – nëse arsyetimet e kujdesshme do të mjaftonin për të ngadhënjyer – përfundimisht. Pa dashur në asnjë mënyrë të shpërfill arritjet reale të këtij libri apo sa i sofistikuar është argumentimi i tij, do të doja të sfidoja disa nga supozimet e tij themelore me argumentin se ato mund të mos mbështesin qëllimet politike që libri dëshiron të mbrojë. Problemi, sipas mendimit tim, me këtë libër shembullor është se shmangia e tij e lumtur e opsionit dogmatik thjesht krijon një hapësirë për pohimin e të kundërtës së tij binare, nëse jo për “skepticismin dëshpërues” për të cilin na paralajmëroi Kanti, atëherë për anën e ndritshme të skepticizmit: një voluntarizëm i vetëbindur. Pasi ka kritikuar me sukses nocionin metafizik që seksi është një substancë e gdhendur në origjinën e veprimeve

---

<sup>1</sup> Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, përkthyer nga J. M. D. Meiklejohn (Buffalo, NY: Prometheus, 1990), fq. 231; referencat e faqeve për këtë vepër do të jepen në tekst.

<sup>2</sup> Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York dhe London: Routledge, 1990); referencat e faqeve për këtë vepër do të jepen në tekst.

tona, të ligjëratës tonë, Butler e përcakton seksin si një “shenjëzim a domethënie<sup>3</sup> të kryer performativisht ... një shenjëzim që, i liruar nga natyralizimi i brendisë dhe sipërfaqes, mund të bëhet rast për përhapjen parodike dhe lojën subversive të kuptimit të gjinisë” (33). Me fjalë të tjera, Butler vepron sikur beson se dekonstruktimi i trillimit të seksit të lindur ose esencial është po ashtu, ose duhet të çojë në një refuzim të nocionit se ka diçka konstante apo të pandryshueshme në dallimin seksual, që seksi nuk është asgjë më shumë se një konstrukt i praktikave diskursive historikisht të ndryshueshme në të cilat ne mund të ndërhyjmë për të mbjellë “konfuzion subversiv.” Gjithfarëloj praktikash e konstruktojnë maskulinitetin dhe feminilitetin si entitete të ndara, diskrete, dhe nuk bën të mohohet efektiviteti, realiteti i këtij konstrukt, argumenton ajo; por nëse seksi është diçka që është “i bërë” apo i sajuar, ai gjithashtu mund të zhbëhet. Ajo që është bërë, tek e fundit, mund të zhbëhet – në rendin e shenjëzimit, të paktën. Ajo që është e njohur, e natyralizuar, e besueshme mund të bëhet e çuditshme: të çfamiljarizohet, denatyrohet, “të bëhet e pabesueshme.” Të mohohet.

*Kompleksi i parë i pyetjeve:* A janë alternativat që jepen këtu – seksi është substancë / seksi është shenjëzim – të vetmet në dispozitim? Dhe nëse jo, çfarë tjetër do mund të ishte seksi?

Kryesynimi i Butler është të zhbëjë “stabilitetin e seksit binar” (6), pasi ajo e konsideron këtë si efekt i praktikave që kërkojnë të vendosin një heteroseksualitet të detyrueshëm. Është vetë *dysshmëria* e seksit, mënyra se si ai pjesëton të gjithë subjektet absolutisht në dy kategori të ndara, në përjashtim të ndërsjellë, që i shërben synimeve të heteroseksizmit. Tani, ky argument nuk ka kuptim nëse nuk pohojmë supozimin e tij të fshehtë që dy kanë prirje për një, për çift. Por nga buron ky supozim? Nga konceptimi i termave binarë, maskuliniteti dhe feminiliteti, si përplotësues. Domethënë, është vetëm kur i përkufizojmë të dy termat sikur të kenë një marrëdhënie reciproke, kuptimi i njërës varet nga kuptimi i tjetrës dhe anasjelltas, që ne i anojmë ato – më fuqishëm, i detyrojmë – drejt bashkimit, edhe pse ky [bashkim] mbahet përmes antagonizmave të dhunshëm. Sepse, marrëdhënia përplotësuese është, në terma të Lacan-it, një marrëdhënie imagjinare; ajo kokoleps tog si bashkimin absolut ashtu edhe agresionin absolut.

*Kompleksi i dytë i pyetjeve:* A duhet dallimi seksual të konceptohet vetëm si marrëdhënie imagjinare? Apo, ekziston një mënyrë tjetër për të menduar ndarjen e subjekteve në dy sekse, një që nuk mbështet një heteroseksualitet normativ?

Megjithatë, stabiliteti i binarit mashkull/femër nuk zhbëhet thjesht e vetëm duke thërrmuar pragon që i ndan ato, duke vënë në pikëpyetje pastërtinë e ndarjes së tyre. Nëse kategoritë e gruas, feminilitetit, feminizmit nuk qëndrojnë përfundimisht, Butler – duke marrë një pozicion bashkëkohor që shpeshherë përparohet sot – na thotë që edhe kjo është për shkak se këto kategori përshkohen nga gjithfarë [kategori] të tjera – raca, klasa, etnia, etj – që minojnë integritetin e listës së parë të kategorive. Vetë heterogjeniteti i kategorisë së gruas dëshmohet në kundërshtimin ndaj feminizmit nga vetë gratë. Nuk do të ketë kurrë dhe nuk mund të ketë një feminizëm të unifikuar në politikën e tij.

*Kompleksi i tretë i pyetjeve:* A është dallimi seksual i barazueshëm me kategori të tjera të dallimit? A është identiteti seksual i dikujt i ndërtuar në të njëjtën mënyrë, a operon në të njëjtin nivel, si identiteti racor apo klasor; apo është dallimi seksual një tjetër lloj dallimi nga këto të tjerat?

---

<sup>3</sup> (Shënim i përkth.) Me *shenjëzim* do të përkthejmë termin *signification* që përndryshe do kishte kuptimin *domethënie, shenjim*, por të cilat, edhe pse më të thjeshta si përkthime, humbasin përmasën e një procesi dinamik të nënkuptuar në termin *signification*. Shenjëzimi pra është procesi përmes të cilit objektet dhe fenomenet marrin kuptim në një kontekst gjuhësor dhe kulturor.

*Kompleksi i katërt i pyetjeve:* A është heterogjeniteti i kategorisë së grave – vetë dështimi i feminizmit për t'i rekrutuar të gjitha gratë – i ngjashëm me dështimin për të rekrutuar të gjithë burrat në një kauzë të vetme? A mund t'i atribuohet përçarja e feminizmit vetëm dallimeve racore, profesionale, klasore? Përse nuk mundet feminizmi të krijojë një unitet – një “të tëra” – të grave?

*Gjithsesi, çfarë është seksi?* Pyetja ime e parë është e njëjtë me atë që nis hetimin e *Gender Trouble*. Në jehonë të pohimit të Frojdit se dallimi seksual nuk është i shënuar pa mëdyshje as anatomikisht, as kromozomalisht, as hormonalisht, pra, duke vënë në pikëpyetje ekzistencën para-diskursive të seksit, Butler automatikisht supozon, siç e përmenda më herët, se seksi duhet të jetë i ndërtuar diskursivisht ose kulturalisht. Por vetë Frojdi i bëri bisht kufizimit të këtyre alternativave; ai e themeloi psikoanalizën mbi refuzimin për t'i lëshuar pe asnjërës prej [zgjedhës] “anatomia apo konvencioni”,<sup>4</sup> duke argumentuar se asnjëra prej tyre nuk mund të shpjegojë ekzistencën e seksit. Ndërsa seksi nuk është, për psikoanalizën, kurrë thjesht një fakt natyror, ai gjithashtu kurrë nuk është i reduktueshëm në ndonjë ndërtim diskursiv, në sens, përfundimisht. Sepse ajo që një reduktim i tillë do të linte në harresë është *antagonizmi radikal midis seksit dhe sensit*. Siç e shprehu Lacani, “Gjithçka që nënkuptohet nga angazhimi analitik me sjelljen njerëzore tregon jo se kuptimi pasqyron seksualen, por se kompenson për të.”<sup>5</sup> Seksi është pika e çalesës së sensit. Kjo nuk do të thotë që seksi është para-diskursiv; ne nuk kemi fare qëllim që të mohojmë që seksualiteti njerëzor është produkt i shenjzimit, por synojmë, përkundrazi, ta rafinojmë këtë pozicion duke argumentuar se seksi prodhohet nga kufiri i brendshëm, dështimi i shenjzimit, i domethënies. Vetëm aty ku praktikat diskursive çapiten – dhe aspak ku ia dalin në prodhimin e kuptimit – seksi vjen në pah.

Butler, sigurisht, di diçka për kufijtë e shenjzimit. Ajo e di, për shembull, se nuk ka një “telos që qeveris procesin” (33) e diskursit, se praktikat diskursive kurrë nuk janë të plota. Kjo është arsyeja pse ajo pretendon se “vetë *gruaja* është një term në proces, një mbërje, një ndërtim që nuk mund të thuhet me të drejtë se ka origjinë ose fund” (33). Deri këtu, gjithçka është në rregull – nuk kemi asgjë me të cilën do të donim të polemizojmë. Gabimi, tinëzia, ndodh vetëm në hapin e radhës kur argumenti nuk ka të bëjë më vetëm me termin *grua*, por bëhet argument për gruan si të tillë. Sepse teza e librit nuk është se kuptimi i termit *grua* ka ndryshuar dhe do të vazhdojë të ndryshojë gjatë historisë, por se “kurrë nuk është e mundur të bëhesh më në fund një grua” (33), se identiteti seksual i dikujt nuk është kurrë plotesisht i përfunduar, gjithmonë është në lëkundje. Me fjalë të tjera, Butler nxjerr prej *koncepteve* të ndryshueshme për gratë diçka për *qenien, ekzistencën* e grave. Unë do të argumentoj se përfundimi i saj është nxjerrë në mënyrë jo-legjitime: nuk mund të argumentohet se seksi është i paplotë dhe në lëkundje sepse termat e dallimit seksual janë të paqëndrueshëm. Ky është para së gjithash një *kundërshtim filozofik*; të argumentosh, ashtu siç bën me kujdes Butler, se arsyeja është e kufizuar, do të thotë pikërisht të argumentosh se arsyeja nuk është në gjendje të lëvizë konkluzivisht nga niveli i konceptit në nivelin e qenies; është e pamundur të përcaktohet domosdoshmëria e ekzistencës mbi bazën e mundësive të krijuara nga konceptet.

Të thuash që diskursi vazhdon, që është gjithnjë në proces, është të pranosh faktin bazik – dhe që tani merret shumë si i mirëqenë – se brenda diskursit nuk ka terma pozitivë, [por] vetëm marrëdhënie dallimi. Një term fiton kuptim vetëm përmes dallimit që ka me të gjithë të tjerët – deri në pafundësi, pasi termat e fundit nuk i kemi kurrë në dorë. Thënë ndryshe, pohimi se diskursi vazhdon thjesht pranon një *rregull të gjuhës* që përshkruan mënyrën se si duhet të procedojmë në përcaktimin e vlerës së një

<sup>4</sup> Sigmund Freud, “Femininity,” *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, përkthyer nga James dhe Alix Strachey (London: Hogarth Press dhe Instituti i Psikoanalizës, 1964), fq. 114.

<sup>5</sup> Cituar nga Jacqueline Rose në “Introduction II,” në *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the École Freudienne*, red. Juliet Mitchell dhe Jacqueline Rose (New York dhe London: W. W. Norton, 1982), fq. 47; citati është nga seminari i pabotuar i Lacanit, *Seminari XXI*.

shenjuesi. Nuk do ta kishim gabim ta quanim këtë përshkrim një *rregull të arsyes* – me arsyen që, që prej Saussure-it, kuptohet të funksionojë jo përmes modaliteteve të kohës dhe hapësirës (siç besonte Kant), por përmes shenjuesit. Por ky rregull i gjuhës na pëstjellon në një kontradiktë të mirëfilltë, një antinomi, si ajo që e shqetësonte Kantin në *Kritikën e arsyes së kulluar*. Për ta thënë shkurt (do t'i kthehemi këtyre pikave më vonë), ky rregull i gjuhës na nxit jo vetëm të besojmë në pashtershmërinë e procesit të kuptimit, në faktin se gjithmonë do të ketë një shenjues tjetër për të përcaktuar prapaveprimthi kuptimin e të gjithë atyre që kanë ardhur më parë, por gjithashtu lyp prej nesh të supozojmë “të gjithë shenjuesit e tjerë”, mjedisin total që është i nevojshëm për kuptimin e njërit. Plotësia e sistemit të shenjuesve edhe mëtohet edhe parapërdashet nga i njëjti rregull i gjuhës. Pa tërësinë e sistemit të shenjuesve nuk mund të ketë përcaktim të kuptimit dhe, megjithatë, kjo tërësi do të pengonte konsideratën *pasuese* të shenjuesve që rregulli lyp.

Kanti argumenton se ka një zgjidhje legjitime për këtë kontradiktë, por fillimisht ai sulmon zgjidhjet jo-legjitime që funksionojnë duke mohuar njërin nga poet e dialektikës. Zhvendosja e Saussure nga nocioni i tij i “dallimit të kulluar” në nocionin më “pozitiv” të “opozicioneve përcaktuese” është një tip i zgjidhjes jo-legjitime të cilës mund t'i referohemi si “zgjidhja strukturaliste”.<sup>6</sup> Duke theksuar “perspektivën sinkronike” të gjuhëtarit dhe komunitetit të tij, Saussure përfundimisht vendosi t'i japë përparësi sistemit bashkëkohor të shenjuesve që operojnë në një moment (hipotetik) të ngrirë: të tashmen. Duke harruar për qëllimet e tij kriterin e rëndësishëm që kishte ngritur që kuptimi duhet të përcaktohet retroaktivisht, pra duke harruar natyrën diakronike të kuptimit, ai përfundoi duke themeluar shkencën e gjuhësisë mbi totalitetin sistematik të gjuhës. Kështu, argumenti strukturalist pushoi së qenuri ai që shenjuesi përfundimtar S2 përcakton atë që ka ardhur më parë, S1, dhe u bë se S2 përcakton S1 dhe S1 përcakton S2; pra, opozicionet reciproke i stabilizojnë kuptimet midis termave bashkekzistues dhe marrëdhëniet diferenciale nuk kërcënojnë më transvlerësimin e të gjithë shenjuesve paraprakë.

Ndaj kësaj teze strukturaliste, një përgjigje e caktuar “post-strukturaliste” ka marrë një qëndrim antitetik thjesht duke e injoruar rekuizitën [e sipërpërmendur] për plotësimin e kuptimit. Pozicioni i Butlerit në *Gender Trouble* përputhet me kategorinë e dytë të përgjigjes ndaj rregullit antinomik të gjuhës; ajo vëren thjesht se shenjëzimi është gjithmonë në proces dhe më pas konkludon nga kjo se nuk ka stabilitet të seksit. Kanti do të argumentonte se gabimi i saj qëndron në atë se ajo pa legjitimitet “i atribuon realitet objektiv një ideje që është e vlefshme vetëm si rregull” (288), pra, në ngatërrimin e një rregulli të gjuhës me përshkrimin e Gjësë në vetvete, në këtë rast me seksin. Mirëpo kjo s'bën, sepse duket sikur nënkupton se seksi është diçka përtej gjuhës, diçka që gjuha përgjithmonë dështon ta rrokë. Ne mund ta ndjekim Kantin në këtë pikë vetëm nëse shtojmë parakushtin që ta kuptojmë Gjënë në vetvete si asgjë tjetër veçse si pamundësi për ta menduar – artikuluar – atë. Kur flasim për dështimin e gjuhës në lidhje me seksin, ne flasim jo për paaftësinë e saj për të arritur te një objekt para-diskursiv, por për rënie e saj në kontradiktë me veten. Seksi përkon me këtë *dështim*, me këtë kontradiktë të pashmangshme. Pra, seksi është pamundësia e plotësimin të kuptimit, jo (siç do ta shtronte argumenti historicist/dekonstruksionist i Butler-it) një kuptim që është i paplotë, i paqëndrueshëm. Ose, thelbi është se seksi është paplotësia strukturore e gjuhës, jo që vetë seksi është i paplotë. Argumenti i Butler e konverton rregullin progresiv për *përcaktimin* e kuptimit (rregulli që na kërkon të përcaktojmë kuptimin prapaveprimthi) në një kuptim *të përcaktuar*. Argumenti kantian/psikoanalitik, si tjetri, dëshiron të desubstancializojë seksin, por e bën këtë në një mënyrë të ndryshme. Së pari, ai e përfill më shumë sesa e injoron kontradiktën e rregullit të arsyes. Paskëtaj e lidh seksin me konfliktin e arsyes me veten e saj, jo thjesht me njërin nga poet e konfliktit.

---

<sup>6</sup> Samuel Weber, "Closure and Exclusion," *Diacritics* 10, nr. 2 (Verë 1980), fq. 37.

Kjo përbën një desubstancializim më radikal të seksit, një subversion më të madh të konceptimit të tij si substancë, sesa ai që rreket prej pozicionit të Butlerit. Sepse seksi këtu nuk është një entitet i *paplotë*, por një entitet krejtësisht bosh – ai është diç ndaj të cilit asnjë predikat nuk mund t’i përngjitet. Duke e lidhur seksin me shenjuesin, me procesin e shenjëzimit, Butler e bën seksualitetin tonë diçka që e komunikon vetveten te të tjerët. Fakti që komunikimi është proces dhe në zhvillim e sipër parapërrjashton një shpalosje të plotë të dijes në një çast të dhënë, por gjithsesi të dish më shumë mbetet brenda sferës së mundësisë. Kur, përkundrazi, seksi është i *çbashkuar* nga shenjuesi, ai bëhet çka nuk e komunikon vetveten, ajo që e shënon subjektin si të panjohshëm. Të thuash se subjekti është i seksuar është të thuash se nuk është më e mundur të kesh ndonjë njohuri për të. *Seksi nuk shërben për ndonjë funksion tjetër përveçse për të kufizuar arsyen, për të hequr subjektin nga sfera e përvojës së mundshme ose të të kuptuarit të kulluar.* Kjo është domethënia, në fund të fundit, e pohimit të famshëm të Lacanit se “nuk ka marrëdhënie seksuale”: seksi, duke u kundërvënë ndaj sensit, i është kundërvënë, me përkufizim, edhe marrëdhënies, komunikimit.<sup>7</sup>

Ky përkufizim psikoanalitik i seksit na sjell te kompleksi i tretë i pyetjeve tona, sepse, i përkufizuar jo aq shumë nga diskursi sa nga falimentimi i tij, dallimi seksual është i pangjashëm me dallimet racore, klasore ose etnike. Teksa këto dallime brendashkruhen në regjistrin simbolik, me dallimin seksual nuk ndodh kështu: vetëm dështimi i brendashkrimit të tij shënohet në regjistrin simbolik.<sup>8</sup> Dallimi seksual, me fjalë të tjera, është një dallim real dhe jo dallim simbolik. Ky sqarim nuk nënvlerëson rëndësinë e racës, klasës ose etnisë, thjesht kundërshton doksën aktuale që dallimi seksual ofron të njëjtin lloj përshkrimi të subjektit si dallimet e tjera. E as nuk duhet që ky sqarim të përdoret për të izoluar vramendjet e seksit nga vramendjet e dallimeve të tjera. Subjekti që merr përsipër identitet racor, klasor ose etnik, është gjithnjë subjekt i seksuar.

Pse të këmbëngulim, atëherë, mbi këtë sqarim? Përgjigja është se vetë sovraniteti i subjektit varet nga ky sqarim dhe vetëm konceptimi i sovranitetit të subjektit ka ndonjë shans për të mbrojtur dallimin në përgjithësi. Vetëm kur fillojmë të përkufizojmë subjektin si *vetëqeverisës*, si subjekt i ligjeve të veta, ne ndalojmë së konsideruari atë si të *llogaritshëm*, si subjekt të ligjeve tashmë të njohura dhe kështu i manipulueshëm. Vetëm kur pranohet sovraniteti i pallogaritshëm i subjektit, perceptimet e dallimit nuk do të ushqejnë më kërkesat për dorëzimin e dallimit ndaj proceseve të “homogjenizimit,” “pastrimit,” ose ndaj ndonjë prej krimeve të tjera kundër tjetrit me të cilat ngritja e racizmit ka filluar të na njohë. Kjo nuk do të thotë se ne do të mbështesim një konceptim të subjektit si paraekzistues ose në njëfarë mënyre si përtej ligjeve të gjuhës ose rendit shoqëror, një subjekt që llogarit, që përdor ligjet e gjuhës si mjet për të përmbushur çfarëdo qëllimi që dëshiron. Subjekti që thjesht bën ose beson ashtu siç do, që e bën vetveten subjekt vetëm ndaj ligjit që *dëshiron* të zbatojë, është thjesht një tjetër version i tematikës së subjektit të llogaritshëm. Sepse është e lehtë të shihet se njeriu mposhtet shpejt nga prirjet e veta shqisore, edhe kur përpiqet t’i sundojë ato.

E vetmja mënyrë për të zgjidhur këtë antinomi në veçanti – subjekti është *nën* ligjin (pra, është efekt i përcaktuar nga ligji)/subjekti është mbi ligjin – është të demonstrohet se, siç ka thënë së fundmi Etienne Balibar,

---

<sup>7</sup> Për një shpjegim të mëtejshëm të kësaj mbrojtjeje psikoanalitike të padijes, shih kapitullin 4 të këtij libri [*Read my Desire*], "The Sartorial Superego."

<sup>8</sup> (Shënim i përkth.) Regjistri simbolik është një nga tri regjistrat (bashkë me *realen* dhe *imagjinaren*) që strukturojnë përvojën njerëzore sipas teorisë së psikoanalistit Jacques Lacan. Simboliku përfaqëson rendin e gjuhës dhe të kulturës, ku subjektet lidhen me njëri-tjetrin përmes ligjit dhe normave sociale. Ky regjistër formëson subjektivitetin tonë dhe mënyrën se si ne kuptojmë botën, duke ndërmjetësuar përvojat tona përmes shenjuesve dhe simboleve.

ajo [subjekti] nuk është as thjesht mbi, as thjesht nën ligjin, por *saktësisht në të njëjtin nivel me të*. ... Ose në një mënyrë tjetër: duhet të ketë një përputhje të saktë midis aktivitetit absolut të qytetares (legjislacioni) dhe pasivitetit [të saj] absolut (bindja ndaj ligjit, me të cilin nuk “bëhet pazar”, që nuk “i bën bisht”)] ... te Kanti, për shembull, kjo metafizikë e subjektit do të procedojë prej përcaktimit të dyfishtë të konceptit të së drejtës si liri dhe detyrim.<sup>9</sup>

Të thuash se subjekti është në të njëjtin nivel me ligjin nuk është e barasvlershme me pretendimin se ajo është ligji, pasi çdo shkrimje e subjektit me ligjin vetëm e redukton atë, e nënshton atë absolutisht *ndaj* ligjit. Në të njëjtin nivel me dhe prapë jo ligji, subjekti mund të konceptohet vetëm si dështim i ligjit, i gjuhës. Në gjuhë dhe prapë *më shumë* se gjuhë, subjekti është një shkak të cilin asnjë shenjues nuk mund ta shpjegojë. Jo sepse ajo e tejkalon shenjuesin, por sepse ajo banon në të *si kufi*. Ky subjekt, radikalisht i panjohshëm, radikalisht i pallogaritshëm, është e vetmja garanci që kemi kundër racizmit. Kjo është një garanci që na ikën prej duarsh sa herë që nuk përfillim mos-transparencën e subjektit ndaj shenjuesit, sa herë që e bëjmë subjektin të përkojë me shenjuesin në vend se me mekjen e tij.

Objeksionit tim të parë filozofik ndaj përkufizimit të Butler për seksin duhet t'i shtojmë jo vetëm atë të mëparshmin etik, por edhe një objeksion psikoanalitik. Kam theksuar sakaq se ekziston një dallim vendimtar midis pozicionit të saj dhe atij psikoanalitik mbi seksin. Tani dua të shkoj më tej duke ekspozuar “papërputhshmërinë totale” të këtyre dy pozicioneve. E zgjedh këtë frazë për t'i bërë jehonë akuzës së ngritur kundër Jungut nga Frojdi, karakterizimi i qëndrimin e të parit në lidhje me libidon është i zbatueshëm në diskutimin tonë. Frojdi thotë se qëndrimi i Jungut “përzgjedh disa tone kulturore nga simfonia e jetës dhe ... përsëri nuk arrin të dëgjojë melodinë e hatashme dhe të fuqishme të [shtysave].”<sup>10</sup> Frojdi këtu akuzon Jungun për zbrazjen e libidos nga çdo përmbajtje seksuale duke e ndërlidhur atë ekskluzivisht me proceset kulturore. Është kjo ndërlidhje që e çon Jungun të theksojë plasticitetin ose lakueshmërinë esenciale të libidos: seksi vallëzon sipas intonimit të kulturës. Frojdi argumenton, përkundrazi, se seksi duhet të kuptohet jo në terrenin e kulturës, por në terrenin e shtysave, të cilat – pavarësisht faktit që nuk ekzistojnë jashtë kulturës – nuk janë kulturore. Ato janë, përkundrazi, tjetri i kulturës dhe, si të tilla, nuk bien pre e manipulimeve të saj.

Seksi përcaktohet nga një ligj (i shtysave) me të cilin (për t'u kthyer në frazën e Balibar) “nuk bëhet pazar,” që nuk i “bëhet bisht”. Kundër besimit jungian dhe atij kritik-bashkëkohor në plasticitetin e seksit, tundohehi të argumentojmë se, nga këndvështrimi i kulturës, *seksi nuk tundet vendit*. Kjo do të thotë, ndër të tjera, se *seksi, dallimi seksual, nuk mund të dekonstruktohet*, pasi dekonstruktimi është një operacion që mund të aplikohet vetëm ndaj kulturës, ndaj shenjuesit, dhe nuk pi ujë në këtë sferën tjetër.<sup>11</sup> Të flasësh për dekonstruktimin e seksit ka aq kuptim sa të flasësh për përmbarrimin<sup>12</sup> e një dëre; veprimi dhe objekti, kallëzuesi dhe kundrinori nuk i përkasin të njëjtës hapësirë diskursive. Kështu, ne do të argumentojmë se ndërsa subjekti – i cili nuk është i ngulitur te shenjuesi, i cili është një efekt, por jo një sendërtim i diskurseve sociale – është, në këtë kuptim, i lirë nga kufizimet absolute shoqërore, ai ose ajo

<sup>9</sup> Etienne Balibar, "Citizen Subject," në *Who Comes After the Subject?* red. Eduardo Cadava, Peter Connor dhe Jean-Luc Nancy (New York dhe London: Routledge, 1991), fq. 49.

<sup>10</sup> Freud, "On the History of the Psycho-Analytic Movement" (1914), SE, vëll. 14, fq. 62.

<sup>11</sup> Ky pohim nuk duhet të merret si përçmues ndaj dekonstrukcionit, i cili nuk do të pretendonte vetë se diçka tjetër përveç një shenjuesi është “e dekonstruktueshme,” ose e mohueshme. Në fakt, është vetëm sepse tjetri i shenjuesit nuk tundet vendit, nuk mund të mohohet, që dekonstrukcioni është i mundur fare.

<sup>12</sup> (Shënim i përkth.) *Përmbarrim* përkthen këtu termin *foreclosure* i cili nga ana e vet është bërë përkthimi standard i *Verwerfung* në anglisht dhe që në terminologjinë psikoanalitike kuptohet si mohimi i posaçëm psikotik (në dallim nga ndrydhja, *repression*, *Verdrängung* që është mohimi i posaçëm neurotik dhe me hashën, *disavowal*, *Verleugnung*, që është mohimi fetivist, mohimi i posaçëm pervers).

megjithatë *nuk* është i lirë të jetë subjekt kuturu: brenda çfarëdo diskursi subjekti vetëm mund të marrë ose një pozicion mashkullor ose femëror.

Pozicioni jungian – dhe ai bashkëkohor “neo-jungian” – duke qëndruar i shurdhër ndaj “melodisë së shtysave,” nuk e njuh këtë dimension detyruës të seksit, pashmangshmërinë e tij. Duke u përqendruar vetëm në lojën “e lirë” kulturore të shenjuesit, ky pozicion çbashkon lirinë nga detyrimi: për këtë arsye [ky pozicion] është *voluntarist*, pavarësisht të gjitha masave paraprake që merr, pavarësisht të gjitha hapave të ndërmarra për t’u mbrojtur nga kjo akuzë. *Gender Trouble*, për shembull, nuk është i shkujdesur në këtë pikë. Përfundimi i librit e anticipon këtë sulm dhe rreket të mbrohet kundër akuzës së voluntarizmit që e di se e pret atë. Duke ripërkufizuar nocionin e agjencisë, kapitulli i fundit synon të vendosë subjektin “në të njëjtin nivel me” gjuhën, as mbi të (ku do ta vendoste nocioni naiv i agjencisë) dhe as nën të (ku do ta poziciononte një nocion determinist i konstruktimit). Çka mungon, megjithatë, dhe çfarë e lë Butlerin pa mbrojtje përballë akuzës që përpiqet të shmangë, është një nocion i posaçëm i kufirit të pakapërcyeshëm, e pamundësisë që gjymton çdo praktikë diskursive. Edhe kur ajo flet për detyrim dhe dështim, ajo thotë këtë:

Nëse rregullat që qeverisin shenjëzimin jo vetëm ngushtojnë, por edhe mundësojnë pohimin e zonave alternative të inteligjibilitetit kulturor, pra, mundësi të reja për gjininë që sfidojnë kodet rigjide të binarizmit hierarkik, atëherë vetëm *brenda* praktikave të shenjëzimit përsëritës bëhet i mundur një subversion i identitetit. Urdhri për të *qenë* një gjini e caktuar prodhon dështime të nevojshme. ... Bashkekzistenca ose konvergjenca e urdhrave [të ndryshëm] diskursivë prodhon mundësinë e një ri-konfigurimi dhe ri-vendosje komplekse. (145)

Ajo që kemi këtu është një përshkrim i *efektit* të dështimit të brendaqenësishëm të diskursit – një tollovi kuptimesh në të cilin një kuptim përplasat vazhdimisht me një tjetër; një shumëfishim i mundësive të kuptimit të secilit diskurs – por pa njohje reale të shkakut të tij: pamundësia për të thënë gjithçka në gjuhë. Në përsërisim, na mëson Frojdi, sepse nuk arrijmë të kujtojmë. Dhe ajo që nuk mund të kujtojmë është ajo që kurrë nuk e kemi përjetuar, kurrë nuk kemi pasur mundësinë ta përjetojmë, meqenëse nuk ka qenë kurrë e pranishme si e tillë. Është ngërçi i konfliktit të gjuhës me veten e saj që prodhon këtë përjetim të papërjetueshmes (që as nuk mund të kujtohet e as të flitet); është ky ngërç që kështu lind nevojën e përsëritjes. Por shtrëngimi i posaçëm i përsëritjes errësohet në fjalitë e cituara këtu dhe po ashtu edhe seksi. Seksi është ajo që nuk mund të flitet nga të folurit; nuk është asnjëri nga moria e kuptimeve që përpiqen të kompensojnë për këtë pamundësi. Duke eliminuar këtë ngecje radikale të diskursit, *Gender Trouble*, me gjithë diskutimet e saj rreth seksit, eliminon vetë seksin.

Seksi nuk tundet vendit dhe nuk është heteroseksiste ta thuash këtë. Në fakt, e kundërta mbase është e vërtetë. Sepse pikërisht duke e bërë atë të përputhet me shenjuesin, e detyron seksin të konformojë me diktatat shoqërore, të marrë përmbajtje shoqërore. Në fund, Butler, duke dashur ta vendosë subjektin në të njëjtin nivel me gjuhën, përfundon duke e vendosur atë *poshtë* saj, si sendërtim apo realizim i gjuhës. Liria, “agjencia,” është e papërfytyrueshme brenda një skeme të këtillë.

## **Funksioni fallik**

Tani le të ballafaqohem me kundërshtimet që e di se më presin. Kam qenë duke paraqitur pozicionin psikoanalitik duke përdorur argumente të marra nga filozofia kritike. Dhe megjithatë, subjekti i parashtruar nga kjo filozofi – që ndonjëherë i referohen si subjekti “universal”, në kontrast me individin

konkret – duket, me përkufizim, se është *asnjëanës*, se është *paseksuar*, ndërsa subjekti i psikoanalizës është, po ashtu me përkufizim, gjithmonë i seksuar. Si, pra, hyn subjekti i diferencuar seksualisht në suazën e filozofisë kritike? Përmes çfarë shtegu kemi arritur në përfundimin që padyshim do të duket oksimoronik se subjekti “universal” është medoemos i seksuar?

Por përse, mund të pyesim nga ana jonë, supozohet kaq lehtë se subjekti filozofik duhet të jetë asnjëanës? Nga perspektiva jonë, pikërisht ky supozim duket se është i pavend. Ajo që e mbështet këtë, mendojnë ata që e mbajnë këtë supozim, është bash përkufizimi i subjektit si themeltarisht i zbrazur nga të gjitha karakteristikat pozitive. Nga kjo mund të nxjerrim përfundimin se ata që deseksualizojnë subjektin e konsiderojnë seksin si një karakteristikë pozitive. Gjithçka që kemi thënë deri tani përmbledhet në mohimin e këtij karakterizimi. Kur thamë, për shembull, se dallimi seksual nuk është i barazueshëm me lloje të tjera dallimi, ne po thoshim se nuk e përshkruan pozitivisht subjektin. Mund ta shprehim kështu: *mashkull dhe femër, si qenia, nuk janë predikate, që do të thotë se në vend që të rrisin dijen tonë për subjektin, ato e kualifikojnë modalitetin e dështimit të dijes sonë.*

Kemi qenë duke e përkufizuar subjektin si kufi ose mohim të brendshëm, dështim i gjuhës – kjo për të argumentuar se subjekti nuk ka ekzistencë substanciale, se nuk është një objekt i mundshëm përvojë. Nëse ky subjekt mendohet të jetë pa seks, kjo është jo vetëm sepse seksi hamendësohet në mënyrë naive si karakteristikë pozitive, por edhe sepse dështimi hamendësohet se është i vetëm. Nëse kjo do të ishte e vërtetë, nëse gjuha – ose arsyeja – do të kishte vetëm një mënyrë të dështimit, atëherë subjekti do të ishte në fakt asnjëanës. Por nuk është kështu; gjuha dhe arsyeja mund të dështojnë në një nga dy mënyra të ndryshme. Dallimi midis këtyre modaliteteve të dështimit – midis dy mënyrave në të cilat arsyeja bie në kontradiktë me vetveten – u bë për herë të parë nga Kanti në *Kritikën e arsyes së kulluar* dhe u përdor sërish në *Kritikën e gjykimit*. Në të dyja veprat, ai demonstroi se dështimi i arsyes nuk ishte i thjeshtë, por përtokej në një ngërç antinomik përmes dy rrugëve të ndara; e para ishte matematikore, e dyta dinamike.

Shumë kanë tentuar të gjejnë dallimin seksual në tekstet e Kantit, por ata në fakt kërkonin paragjykimet seksuale ose indiferencën seksuale. Disa kanë pikasur në përshkrimet e bukuri dhe sublimes, për shembull, një diferencim të një lloji seksual. Këta kritikë kanë qenë – nëse më lejohet ta them kështu – duke e kërkuar seksin në të gjitha vendet e gabuara. Unë po propozoj që dallimi seksual mund, në fakt, të gjendet te Kanti, jo në një mënyrë aksidentale, në përdorimin e mbiemrave ose shembujve të tij, por, në mënyrë fundamentale, në dallimin e tij midis antinomive matematikore dhe dinamike. Kjo do të thotë se *Kanti ishte i pari që teorizoi, nëpërmjet këtij dallimi, dallimin që themelon ndarjen nga ana e psikoanalizës së të gjithë subjekteve në dy klasa ndërsjellshëm përjashtuese: mashkull dhe femër.*

Unë synoj, pra, për pjesën e mbetur, të interpretoj seksuimin e subjektit nga psikoanaliza në terma të analizës kantiane të antinomive të arsyes. Më posaçërisht, fokusi im do të jetë mbi formulat e seksuimit të propozuara nga Lacani në Seminarin e tij XX: *Encore*. Në këtë seminar, Lacani përsërit qëndrimin e psikoanalizës lidhur me dallimin seksual: qenia jonë e seksuar, ai thekson, nuk është dukuri biologjike, nuk kalon nëpër trup, por “rezulton nga kërkesat logjike të të folurës.”<sup>13</sup> Këto kërkesa logjike na çojnë në një takim me një themel ose ngërç fundametal kur ne pashmangshëm hasim faktin se “t’i thuash të gjitha është fjalë për fjalë e pamundur: fjalët dështojnë.”<sup>14</sup> Për më tepër, tani jemi në një pozitë të shtojmë se, ato

<sup>13</sup> Jacques Lacan, *Encore* (Paris, Seuil, 1975), fq. 15.

<sup>14</sup> Jacques Lacan, *Television/A Challenge to the Psychoanalytic Establishment*, red. Joan Copjec, përkthyer nga Denis Hollier, Rosalind Krauss dhe Annette Michelson (New York: W. W. Norton, 1990), fq. 3.



dështojnë në dy mënyra të ndryshme, ose, siç thotë Lacan te *Encore*, “Ka dy mënyra që afëra, marrëdhënia seksuale, të lajthisë. ... Është mënyra mashkullore ... [dhe] mënyra femërore.”<sup>15</sup>

Formulat e seksimit, siç janë paraqitur në “Një letër dashurie,” sesioni i shtatë i seminarit, duken kështu:<sup>16</sup>

$\exists x \neg \Phi x$	$\neg \exists x \neg \Phi x$
$\forall x \Phi x$	$\neg \forall x \Phi x$

Secila nga katër formulat është një propozim i thjeshtë logjik dhe, si të gjitha propozimet, ka si *sasi* ashtu edhe *cilësi*. Sasia e një propozimi përcaktohet nga sasia e termit të subjektit të tij; simbolet “ $\forall$ ” dhe “ $\exists$ ” janë kuantifikues, që do të thotë se tregojnë sasinë e termit të subjektit. “ $\forall$ ,” kuantifikuesi universal, është një shkurtesë për fjalë të tilla si *çdo*, *të gjitha*, *asnjë*; por është e rëndësishme të theksohet se emrat e përveçëm konsiderohen po ashtu si universalë. “ $\exists$ ,” kuantifikuesi ekzistencial, përfaqëson fjalë të tilla si *disa*, *një*, *të paktën një*, *shumica*. Cilësia e një propozimi përcaktohet nga cilësia e këpujes së tij, qoftë pohuese ose mohuese. Pohorja nuk ka shenjë, ndërsa mohorja është e shënuar me një vijë të thyer (“ $\neg$ ”) para termit të predikatit.

Meqë simboli “ $\Phi$ ” është tashmë i njohur për ne nga tekstet e tjera të Lacanit, një përkthim i propozimeve është tani i mundur:

Ka të paktën një x që nuk i nënshtrohet funksionit fallik.	Nuk ka asnjë x që nuk i nënshtrohet funksionit fallik.
Të gjithë x-t (çdo x është) i nënshtrohen funksionit fallik.	Jo të gjithë (jo çdo) x është i nënshtrohet funksionit fallik.

Ana e majtë e skemës është përshenjuar si ana mashkullore, ndërsa ana e djathtë është femërore. Gjëja e parë që duhet vënë re është se dy propozimet që përbëjnë secilën anë duket se kanë një marrëdhënie *antinomike* me njëra-tjetrën, domethënë, ato duket se bien në kontradiktë me njëra-tjetrën. Si janë prodhuar këto që duken si antinomi dhe si vijnë e përshenjohen nga termat e dallimit seksual? Para se t’u përgjigjemi këtyre pyetjeve, duhet të dimë pak më shumë rreth formulave.

Lacan skarton dy nga termat e logjikës klasike që përdorëm në përshkrimin e mëparshëm; në vend të *subjektit* dhe *predikatit*, ai përdor termat *argument* dhe *funksion*. Ky zëvendësim shënon një dallim konceptual: dy klasat, mashkull dhe femër, nuk formohen më duke mbledhur së bashku subjekte me attribute të ngjashme, siç ishte rasti me termat e vjetër. Parimi i renditjes nuk është më përshkrues, domethënë, nuk është çështje e karakteristikave të përbashkëta ose një substance të përbashkët. Nëse dikush bie në klasën e meshkujve ose femrave kjo varet, përkundrazi, nga ku e vendos veten si argument në lidhje me funksionin, domethënë, nga cili vend flet, cilin pozicion shqiptimi merr.

Ajo që legjitimon braktisjen nga Lacani të disa prej termave dhe madje disa prej premisave të logjikës klasike është funksioni – funksioni fallik – që shfaqet në secilën prej katër propozimeve. Ky funksion – dhe sidomos fakti që shfaqet në të dy anët e tabelës – ka qenë në qendër të polemikave që kur

<sup>15</sup> Lacan, *Encore*, fq. 53-54.

<sup>16</sup> Ibid., fq. 73. Kjo tabelë shfaqet edhe në faqen 149 të përkthimit të kësaj seance të seminarit që është përfshirë në botimin e Mitchell dhe Rose, *Feminine Sexuality*.

Frojdi filloi të shtjellonte teorinë e tij të seksualitetit femëror. Feministët gjithmonë janë rebeluar kundër idesë që fallusi duhet të shpjegojë ekzistencën e të dy sekseve, që dallimi mes tyre duhet të përcaktohet me referencë ndaj këtij termi të vetëm. Ata e kanë dënuar këtë të cilën e kanë kuptuar si reduktim të dallimit në një pohim apo mohim të thjeshtë: të kesh apo mos të kesh fallusin. Por kjo ankesë godet shënjestrën e gabuar, sepse veçantia, ose singulariteti, i shenjuesit fallik është pikërisht në saje të faktit që ai dërmon mundësinë e çfarëdo pohimi apo mohimi të thjeshtë. Është shenjuesi fallik që është përgjegjës për prodhimin në secilën anë të tabelës jo të një deklaratave të thjeshtë, por të dy deklaratave që janë kontradiktore. Secila anë përkufizohet si nga një pohim, ashtu edhe nga një mohim i funksionit fallik, një përfshirje dhe përjashtim të *jouissance*-s absolute (jo-fallike). Jo vetëm që i famshmi “jo të gjithë” i anës femërore – jo të gjithë janë të nënshtruar ndaj funksionit fallik – përkufizohet nga një pavendosmëri themelore në lidhje me vendndodhjen e gruas brenda klasës së gjërave të nënshtruara ndaj sundimit fallik, por edhe ana mashkullore përmban një pavendosmëri të ngjashme: përfshirja e *të gjithë* burrave brenda sferës të sundimit fallik kushtëzohet nga fakti që *të paktën një* i shpëton atij. A e numërojmë këtë “burrë të shpëtuar” ndër të gjithë, apo nuk e numërojmë? Çfarë lloj “burri” është ai që, *jouissance*-a e të cilit nuk kufizohet në varietetin mashkullor; dhe çfarë është ky demok “të gjithë” që i mungon një nga elementet e tij?

Pra, e shihni, është e kotë të përpiqeni t’i mësoni psikoanalizës për pavendosmërinë, për mënyrën se si shenjuesit seksualë refuzojnë të radhiten në dy klasa të ndara. Nuk ka kuptim t’i predikoni dekonstrukcionin psikoanalizës sepse ajo tashmë di gjithçka për të. Biseksualiteti ka qenë prej kohësh koncept psikoanalitik para se të bëhej një koncept dekonstruktivist. *Por dallimi midis dekonstrukcionit dhe psikoanalizës është se kjo e fundit nuk e ngatërron faktin e biseksualitetit – domethënë, faktin që shenjuesit mashkullor dhe femëror nuk mund të dallohen absolutisht – me një mohim të dallimit seksual.* Dekonstruksioni bie në këtë ngatërresë vetëm duke shpërfillur dallimin midis mënyrave në të cilat ndodh ky dështim. Duke e konsideruar dështimin si të njëtrajtshëm, dekonstrukcioni përfundon duke e kolapsuar dallimin seksual në një paqartësi seksuale. Kjo është përveç faktit që, të paktën për këtë pikë, dekonstrukcioni duket se është bërë sylesh nga pretendimi i gjuhës për të folur qenien, pasi e barazon një ngatërrim të shenjuesve seksualë me një ngatërrim të vetë seksit.

Ky, me pak fjalë, është mësimi i formulave të seksimit; është një mësim i mësuar prej Kantit, siç do të përpiqem tani të tregoj më me hollësi. Së pari, megjithatë, duhet të themi pak më shumë për funksionin fallik që është burimi i gjithë kësaj pavendosmërie. Shfaqja e tij – në *të dyja* anët e tabelës – tregon se ne kemi të bëjmë me qenie që flasin, qenie që, sipas përkthimit lakonian të konceptit frojdian të kastrimit, heqin dorë nga qasja e tyre në *jouissance* me të hyrë në gjuhë. Kjo jo vetëm që riformulon atë që kemi argumentuar gjatë gjithë kohës – janë ngërçet e *gjuhës* që krijojnë përvojën e të papërzetueshmes, të të pafolshmes – por edhe ekspozon marrëzinë e atij leximi të teorisë së dallimit seksual të Lacan-it që pohon se kjo e lë gruan në një kontinent të errët, jashtë gjuhës. Secila anë e tabelës përshkruan një ngërç të ndryshëm me anë të të cilit kjo çështje e të jashtëmes së gjuhës ngrihet, një mënyrë të ndryshme për të zbuluar pafuqinë thelbësore të të folurit. Por, ndërsa funksioni fallik prodhon në secilën anë një dështim, ai nuk prodhon një simetri midis anëve.

### **Ana femërore: Dështimi matematik**

Ne nuk do ta fillojmë leximin tonë, siç është bërë zakon, nga e majta, por përkundrazi nga e djathta, ose ana femërore e formulave. Në kundërshtim me paragjykimin mjaft të zakonshëm se psikoanaliza e ndërton gruan si të dorës së dytë, si veç modifikim të burrit, i termit primar, këto formula sugjerojnë se ekziston njëfarë përparësie e anës së djathtë. Ky lexim i formulave është në përputhje me privilegjin që u

jepet antinomive matematikore nga Kanti, i cili jo vetëm që merret me to i pari, por gjithashtu i jep sintezës matematikore një lloj sigurie më të menjëhershme se homologut të saj dinamik. Në analizën e Kantit, janë antinomitë dinamike (ana “mashkullore” e formulave, në leximin tonë) që duken në shumë aspekte si të dorës së dytë, një lloj *zgjdhje* për një *pazgjdhshëmëri* më themelore, një ngecje totale dhe të plotë të manifestuar nga konflikti matematikor. Një nga gjërat që do të dëshirojmë të shqyrtojmë ndërsa hetojmë dallimet midis këtyre dy modaliteteve të konfliktit është mënyra se si vetë nocionet e konfliktit dhe zgjidhjes ndryshojnë nga modaliteti i parë në të dytin. (Megjithatë, në fund, ky nocion i përparësisë së njërit nga sekset ose antinomitë mbi tjetrën duhet të konsiderohet si mirazh. Në vend të dy specieve të së njëjtës gjini, sekset dhe antinomitë duhet të lexohen si pozicione në një shirit Moebius.) Ka padyshim një asimetri midis antinomive matematikore dhe dinamike: duke kaluar nga njëra te tjetra, duket sikur hyjmë në një hapësirë krejtësisht të ndryshme. Në vend që të mbetemi të shastisur nga ky dallim, siç kanë qenë shumë nga komentatorët e Kantit, në vend që t’ia atribuojmë atë një konfuzioni mendimi, ne do të përpiqemi, me ndihmën e Lacanit, të nxjerrim në pah logjikën që e mban atë.

Çfarë është një antinomi matematikore; si do ta përshkruanim konfliktin që e përkufizon atë? Kanti analizon dy “ide kozmologjike” që precipitojnë këtë tip konflikti; ne do të diskutojmë vetëm të parën, pasi është kjo që na duket se korrespondon më së afërmi me antinominë që gjendet në “anën femërore” të formulave të seksuimit. Antinomia e parë ndodh nga përpjekja për të menduar “botën,” me të cilën Kanti nënkupton “totalin matematikor të të gjitha dukurive dhe tërësinë e sintezës së tyre” (237), që do të thotë, universi i fenomeneve asisoj që nuk është më e nevojshme të presupozojmë asnjë fenomen tjetër që do të shërbente si kusht për këtë univers. Arsyeja synon, pra, të tërën e pakushtëzuar, të gjithën absolute të fenomeneve. Kjo përpjekje prodhon dy propozime konfliktuale në lidhje me natyrën e kësaj tërësie – një tezë: bota ka një fillim në kohë dhe është po ashtu e kufizuar në hapësirë; dhe antitezën e saj: bota nuk ka fillim dhe as kufij në hapësirë, por është, në lidhje me kohën dhe hapësirën, e pafundme.

Pas shqyrtimit të të dy argumenteve, Kant del në përfundimin se ndërsa secili prej tyre demonstroi me sukses falsitetin e tjetrit, asnjëri nuk është në gjendje të themelojë bindshëm të vërtetën e vet. Ky përfundim krijon një ngecje skeptike nga e cila atij do t’i duhet ta nxjerrë veten, pasi një nga parimet themelore të filozofisë së tij, që e kundërshton skepticizmin, është se çdo problem i arsyes pranon një zgjidhje. Zgjidhja ku ai arrin është kjo që vijon: në vend që të dëshpërohemi për faktin se nuk mund të zgjedhim midis dy alternativave, duhet të arrijmë të kuptojmë se nuk kemi nevojë të zgjedhim, pasi të dyja alternativat janë të rreme. Kjo do të thotë se teza dhe antiteza, që fillimisht dukeshin se përbënin një kundërshti *kontradiktore*, në shqyrtim dalin të jenë *të kundërta*.

Në logjikë, një kundërshti [opozicion] kontradiktore ekziston ku, midis dy propozimeve, njëra është mohimi i thjeshtë i tjetrës; meqenëse të dyja së bashku shterojnë të gjithë gamën e mundësive, e vërteta e njëres përcakton rrejshmërinë e tjetrës dhe anasjelltas. Kontradikta është një çështje me shumatore zero. Mohimi, që bie mbi këpujën, nuk lë asgjë përtej vetes; ai e asgjëson plotësisht propozimin tjetër. Një kundërshti e kundërt, nga ana tjetër, është një që ekziston midis dy propozimeve prej të cilave njëra nuk e mohon thjesht tjetrën, por bën një pohim në drejtim të skajit tjetër. Mohimi, që kësaj radhe bie vetëm mbi predikatin, nuk i shteron të gjitha mundësitë, por lë diçka për të cilën nuk shprehet. Për këtë arsye, *të dyja* deklaratat mund të jenë njëkohësisht të rreme.

Për ta bërë këtë logjikë më pak abstrakte, Kanti përdor një shembull të pazakontë që amëton dhe ilustron me sukses se ç’është në lojë në antinomitë matematikore. Ai vë në kundërshti pohimin “Trupat kanë aromë të mirë” me një të kundërt, “Trupat kanë aromë të keqe,” për të treguar se e dyta nuk e mohon thjesht të parën (për të cilën “Trupat nuk kanë aromë të mirë” do të kishte qenë e mjaftueshme), por shkon më tej për të pohuar një aromë tjetër, kësaj radhe të keqe. Ndërkohë që nuk është e mundur që të dy këto propozime të jenë të vërtetë – pasi kundërmimi i mirë dhe i keq anulojnë njëri-tjetrin – është e mundur që

të dy të jenë të rremë – pasi asnjëri nuk merr parasysh një mundësi tjetër, që trupat mund të jenë pa aromë.

Për ta ilustruar këtë pikë logjike ndryshe, mund të vëmë re se është struktura e kundërshtisë së kundërt që prodhon shakanë “Kur ndalove së rrahuri gruan tënde?” Forma e pyetjes, ndërsa duket se i lejon të adresuarit të japë çfarëdo përgjigje që të dojë, në fakt i lejon vetëm të zgjedhë midis të kundërtave. Nuk i lejon atij të mohojë akuzën e nënkuptuar në pyetje.

Kanti i shmanget ngërçit skeptik duke refuzuar të përgjigjet ndaj pyetjes “A është bota e fundme apo e pafundme?” dhe, në vend të kësaj, mohon supozimin implicit brenda pyetjes: që bota është. Për sa kohë që dikush supozon se bota ekziston, teza dhe antiteza e antinomisë kozmologjike duhet të konsiderohen si kontradiktore, si alternativa që përjashtojnë dhe shterojnë njëra-tjetrën. Kështu detyrohesh të zgjedhësh. Por pasi që ky supozim tregohet se është i pabazuar, asnjëra alternativë nuk ka nevojë të merret si e vërtetë; nuk është më e domosdoshme të bëhet një zgjedhje. Zgjidhja e kësaj antinomie, pra, qëndron në demonstrimin e pikërisht inkoherencës së këtij supozimi, të *pamundësisë absolute* (fjalët e Kantit) të ekzistencës së botës. Kjo bëhet duke treguar se bota është një koncept vetëkundërthënës, që totaliteti absolut i një progresioni pa mbarim është i pakonceptueshëm, me përkufizim.

Si kështu? Nëse bota është objekt përvoje, siç supozojnë ata që janë kaq të paduruar për të përcaktuar madhësinë e saj, atëherë kushtet e mundësisë së përvojës duhet të përmbushen në konceptimin e saj. Kështu, falimentimi esencial i idesë së botës do të bëhet i dukshëm nga demonstrimi i paaftësisë së saj për të përmbushur këto kushte formale. Këto kushte specifikojnë se një objekt i mundshëm i përvojës duhet të jetë i gjendshëm përmes një progresioni ose regresioni të fenomeneve në kohë dhe hapësirë. Koncepti i një totaliteti absolut të fenomeneve, megjithatë, përjashton mundësinë e një *hap pas hapi*, e një *sekuencimi* të tillë sepse ai është i rrokshëm vetëm si *njëkohësi* e fenomeneve. Rregulli i arsyes që lyp prej nesh të hetojmë kushtet shkelet kësisoj prej konceptimit të përmbushjes totale të rregullit, pra, nga konceptimi i botës. Respektimi i rregullit dhe përmbushja e plotë e rregullit janë, siç rezulton, antinomike. Bota është një objekt që shkatërron mjetet për ta gjetur atë; për këtë arsye është jo-legjitime ta quash fare objekt. Një univers fenomenesh është një kontradiktë e vërtetë në terma; *bota nuk mund të ekzistojë dhe nuk ekziston*.

Pasi ka demonstruar pamundësinë e ekzistencës së botës, Kanti mund të hedhë poshtë të dyja deklaratat, si tezën ashtu edhe antitezën. Kjo është njëmend ajo që ai e bën kur e pohon zgjidhjen e tij dy herë, një herë në formë mohore dhe një herë në formë pohore. “Bota nuk ka fillim në kohë dhe as kufi absolut në hapësirë,” është zgjidhja negative; ajo mohon tezën pa shkuar më tej, pa bërë një kundërpohim, siç bën antiteza. Nuk mund të ketë kufi për fenomenet në sferën e fenomeneve, pasi kjo do të lypte ekzistencën e një fenomeni të një lloji të jashtëzakonshëm, një që nuk është nga ana e tij i kushtëzuar dhe që do të na lejonte të ndalonim regresin tonë, ose një fenomen që nuk do të merrte trajtë fenomenale, pra që do të ishte i zbrazët: ose një hapësirë ose kohë boshe. Por qartësisht këto kontradikta me veten nuk pranojnë asnjë mundësi reale. Nuk ka fenomen që është i lirë prej rregullave të arsyes që të vetme i bëjnë fenomenet objekte të përvojës sonë. Ose, *nuk ka fenomen që të mos jetë objekt i mundshëm përvoje* (ose që nuk i nënshtrohet rregullit të regresit):  $\neg\exists x \neg\varphi(x)$ .

Kanti mandej vazhdon duke hedhur poshtë antitezën me pohimin se “regresi në vargun e fenomeneve – si përcaktim i sasisë kozmike, vazhdon *indefinitum*” (294). Pra, pranimi ynë i mungesës së një kufiri për bashkësinë e fenomeneve nuk na detyron të mbajmë pozicionin antitetik – që ato janë të *pafundme* – përkundrazi, na detyron të njohim *fundësinë* themelore të të gjitha fenomeneve, faktin se ato pashmangshëm i nënshtrohen kushteve të kohës e hapësirës dhe duhet të hasen një nga një, pa përfundim,

pa mundësinë e arritjes së një fundi, një pike ku të gjitha fenomenet do të ishin të njohura. Statusi i botës nuk është i pafund, por i papërcaktuar. *Jo të gjitha fenomenet janë objekt i mundshëm përvoje*:  $\neg\forall x \varphi(x)$ .

Zgjidhja e ofruar nga filozofia kritike e Kantit duhet të shprehet dy herë për t'u mbrojtur kundër çdo keqkuptimi të mundshëm. Sepse deklarata e thjeshtë se nuk ka kufi për fenomenet do të implikonte, për ata të dhënë pas iluzioneve transhendentale, se bota është e pakufijshme, ndërsa deklarata e thjeshtë se jo të gjitha fenomenet mund të njihen do të implikonte se të paktën një fenomen i shpëton përvojës sonë.

Deri tani duhet të jetë bërë e qartë që formulat që kemi prodhuar nga dy deklaratat e Kantit në lidhje me zgjidhjen e antinomisë së parë matematikore formalisht përsëritin ato që Lacani jep për gruan, e cila, si bota, nuk ekziston. Por si mund të qëndrojë kjo paralele midis gruas dhe botës; si mund të flasë Lacani për mos-ekzistencën e gruas? Përgjigjia jonë duhet të fillojë me shpjegimin e vetë Lacanit: *“Për të thënë se “ajo ekziston”, është po ashtu e nevojshme të jesh në gjendje ta konstruktosh atë, që do të thotë, të dish si të gresh se ku është kjo ekzistencë.”*<sup>17</sup> Do të jeni në gjendje të dëgjoni në këtë shpjegim intonimet kantiane, por duhet të dëgjoni në të gjithashtu jehonat e Frojdit, i cili argumentonte se për të gjetur një objekt, duhet gjithashtu të jesh në gjendje ta rigjesh atë. Nëse gruaja nuk ekziston, kjo është sepse ajo nuk mund të rigjendet. Në këtë pikë, riformulimi im shpjegues i thënies jo shumë të kuptuar të Lacanit do të duket po aq i errët sa origjinali. Qëllimi im, megjithatë, është të qartësoj këtë shpjegim teksa vazhdoj me shpjegimin e antinomive dinamike dhe, me këtë, të përforcoj më tutje ngrehinën e lidhjes midis Kantit dhe psikoanalizës frojdiane.

Për momentin, le të vazhdojmë t'i kushtojmë vëmendje toneve të kulluara kantiane të deklaratës së Lacanit. Lacan padyshim argumenton se një koncept i gruas nuk mund të ndërtohet sepse detyra e shpalosjes së plotë të kushteve të saj është detyrë që nuk mundet, në të vërtetë, të kryhet. Meqenëse ne jemi qenie të fundme, të shtrënguar nga hapësira dhe koha, dija jona është subjekt i kushteve historike. Konceptimi ynë për gruan nuk mund “të parakalojë” këto kufij dhe kështu nuk mund të ndërtojë një koncept të tërësisë së gruas. Por në ç' mënyrë dallon ky pozicion kantian nga ai i artikuluar nga Butler dhe të tjerë? A është pozicioni ynë vërtetë kaq i papuqshëm me atë që tani shpesh i kundërvihet çdo universalizmi: nuk ka asnjë kategori të përgjithshme të gruas apo burrit, asnjë kategori të përgjithshme të subjektit; ka vetëm kategori historikisht të posaçme të subjekteve si të përkufizuar nga diskursi e veçanta dhe të larmishme? Cili është dallimi midis interpretimit tonë të “gruaja nuk ekziston” dhe vijueses: jemi të gabuar kur bëjmë pretendime për ekzistencën e gruas, ngase

katëgoria e “grave” është normative dhe përjashtuese dhe thirret duke mbajtur të paprekur përmasat e pashënuara të privilegjit të klasës dhe racës. Me fjalë të tjera, këmbëngulja për koherencën dhe unitetin e kategorisë së grave ka refuzuar në mënyrë efektive shumëfishësinë e ndërthurjeve kulturore, sociale dhe politike në të cilat ndërtohet gama konkrete e “grave”.

Këtu po sugjerohet që kategoria universale e gruas kontradikton dhe kontradiktohet me punën aktuale që heton dallimet klasore dhe racore midis grave meqë ato konstruktohen nga praktika të ndryshme. Logjika e argumentit është aristoteliane; domethënë, e koncepton universalin si term pozitiv, të fundëm (“normativ dhe përjashtues”) që gjen kufirin e tij në një tjetër term pozitiv e të fundëm (gratë partikulare ose “gama konkrete e “grave”). Mohimi i të gjithëve prodhon, pra, të veçantën. Dënimi i “binarizmit të seksit” që ndërsehet nga ky pozicion e ngulit fort veten në një logjikë binare që i koncepton universalin dhe partikularin si mundësi shteruese.

Kanti kishte diçka tjetër në mendje kur argumentonte se antinomitë matematikore demonstرونin kufijtë e arsyes. Ai thekson – çka vlen të përsëritet – se arsyeja jonë është e kufizuar sepse *procedurat e*

---

<sup>17</sup> Lacan, *Encore*, fq. 94.

*njohurive tona nuk kanë term, nuk kanë kufi; ajo që i vë kufi arsyes është mungesa e kufirit.* Kjo gjetje komprometohet – nuk konfirmohet – sa herë që e konceptojmë jo të gjithën në anën e shtrirjes, e ekstensionit;<sup>18</sup> pra, sa herë që konceptojmë mohimin e botës – ose të arsyes universale me pretendimin e saj për të qenë në gjendje të flasë për të gjitha fenomenet – sikur thjesht do të thotë që gjithçka që ne mund të njohim janë fenomene të fundme, të veçanta. Sepse në këtë rast, ne thjesht e furnizojmë arsyen me një kufi të jashtëm duke supozuar një segment kohe, të ardhmen, që shtrihet matanë dhe kështu i shpëton arsyes. Kjo eliminon nga arsyeja kufirin e saj të brendshëm, që është gjëja e vetme që e përcakton atë.

Të rikujtojmë këtu se Kanti mendonte se antinomia e parë jepte provë të tërthortë për “idealitetin transhendental të fenomeneve.” Ja prova, siç e përmbledh Kanti:

Nëse bota është një tërësi që ekziston në vetvete, duhet të jetë ose e fundme ose e pafundme. Por nuk është as e fundme as e pafundme – siç është treguar, nga njëra anë prej tezës dhe nga ana tjetër prej antitezës. Ndaj, bota – përmbajtja e të gjitha fenomeneve – nuk është një tërësi që ekziston në vetvete. Kjo do të thotë se fenomenet nuk janë asgjë pa përfytyrimet tona. (286)

Logjika e Kantit do të dukej e metë nëse mohimi i përfshirë në deklaratën e parafundit do të merrej si *kufizim* i të gjitha fenomeneve, ose i botës, në fenomene të veçanta. Është e mundur të arrihet në përfundimin e tij vetëm nëse deklarata e parafundit merret si një *grykim i pafundëm*.<sup>19</sup> Pra, këtu nuk bëhet fjalë për mohim të këpujës asisoj që “të gjitha fenomenet” të anulohen ose eliminohen plotësisht, duke lënë përplotësuesin e saj – disa fenomene, ose fenomene të veçanta – të komandojnë fushën, por bëhet në fakt fjalë për pohimin e një predikati negativ. Çka do të thotë se Kanti po ngulmon që mënyra e vetme për të shmangur antinomitë në të cilat ideja e botës na fut në kurth është të pohojmë që bota nuk është një objekt i mundshëm përvojë, pa u shprehur përtej kësaj mbi ekzistencën e botës. Kjo e ngjiz arsyen si të kufizuar nga asgjë përpos natyrës së saj (varësia e saj nga ideja veçse rregulluese e tërësisë), si e kufizuar nga *brenda*.

Kjo është bash pika kyçe e dallimit midis pozicionit kantian dhe atij historicist. Ose, duhet të themi, midis pozicionit kantiano-lakanian dhe atij historicist, pasi Lacani merr përsipër një qëndrim të ngjashëm për sa i përket gruas. Kur ai thotë “Gruaja është jo gjithçka,” ai kërkon që ta lexojmë këtë deklaratë si një *grykim të pafundëm*. Kështu, ndërsa ai vërtet pohon, siç lexuesit e tij shpesh kanë mbetur të tmerruar, se ideja e gruas është një kontradiktë e arsyes dhe që ajo për rrjedhojë nuk ekziston, ai gjithashtu pohon, dhe kjo nuk është vërejtur po aq lehtë, se ekzistenca e saj *nuk mund* të kontradiktohet nga arsyeja – as, sigurisht, nuk mund të konfirmohet. Me fjalë të tjera, ai lë të hapur mundësinë e ekzistencës së diçkaje – një *jouissance* femërore – që është e pagjendshme në përvojë, që nuk mund të

---

<sup>18</sup> Ibid.: “Nuk është në anën e shtrirjes që duhet ta marrim jo-të-gjithën.”

<sup>19</sup> Për një diskutim të shkëlqyer të marrëdhënies së nocionit të Kantit për grykimin pafundëm me konfliktin e dy antinomive të para, shih Monique David-Menard, *La Jolie dans la raison pure* (Paris: Vrin, 1990), fq. 33 n.

<sup>20</sup> (Shënim i përkth.) Një grykim i pafundëm, i quajtur gjithashtu grykim kufizues ose i papërcaktuar, është një lloj grykimi në logjikën tradicionale që dallon nga një grykim pozitiv në atë se përmban një operator mohimi dhe nga një grykim (i thjeshtë) mohues në atë se mohimi nuk bie mbi këpujën që lidh subjektin me predikatin, por mbi vetë predikatin. Kështu një grykim i pafundëm pohon një jo-predikat. Grykimet e pafundme gëzojnë një status goxha polemik në logjikën tradicionale, por kanë marrë rëndësi duke u ngritur në pozicion të tretë në mes të cilësive të grykimit në tabelën e formave të grykimit në *Kritikën e arsyes së kulluar* të Kantit.

thuhet, pra, të ekzistojë në rendin simbolik. Eks-sistenca<sup>21</sup> e gruas jo vetëm që *nuk* mohohet, por nuk është as e dënueshme si nocion “normativ dhe përjashtues”; përkundrazi, pozicioni lakanian argumenton se vetëm duke refuzuar ta mohojmë – ose ta konfirmojmë – ekzistencën e saj, mund të shmanget mendimi “normativ dhe përjashtues”. Pra, vetëm duke pranuar që një koncept i gruas *nuk mund* të ekzistojë – që është strukturalisht i pamundur brenda rendit simbolik – mund të sfidohet çdo konstruksion historik i saj. Sepse, në fund të fundit, asgjë nuk i ndalon këto konstruksione historike të pohojnë të vërtetën e tyre universale; dëshmoni pohimin historik që një kategori e përgjithshme, trans-historike e gruas *nuk ekziston*. E vërteta e këtij pohimi thjesht nuk është e disponueshme për një subjekt historik.

Le të jemi të qartë se një nga pasojat e argumentit lakanian është se edhe ai, si historicizmi, vë në pikëpyetje mbledhshmërinë e grave në një tërësi. Kështu, edhe ky pozicion e konsideron problematike çdo përpjekje për një politikë koalicioni. Por pangjashëm me historicistët, Lacani e sheh mbledhshmërinë e grave si të vënë në rrezik jo nga përplasjet e jashtme të përkufizimeve të ndryshme, por nga kufiri i brendshëm i secilit dhe çdo përkufizimi, që dështojnë disi ta “përfshijnë” gruan. Pozicioni i Lacanit i çelet një përtejësie që është e pamundur të konfirmohet ose të mohohet.

Duke gjykuar nga poterja feministe që i vërsillet referencës ndaj kësaj përtejësie, mund të supozojmë me siguri se kërkon shpjegim dhe mbrojtje të mëtejshme. Shpesh është marrë si një tjetër zbritje e gruas jashtë gjuhës dhe rendit shoqëror, një tjetër përpjekje për ta dëbuar atë në ndonjë “kontinent të errët” (a thua se është gjetur ndonjëherë ndonjë formë jete që mbijeton brenda strukturave të vdekura të gjuhës!). Prandaj, duhet të jemi më të shkoqur rreth asaj se çfarë kuptohet me “dështim i simbolikut” në lidhje me gruan, çfarë sinjalizohet nga gjykimi i pafundëm. Simboliku dështon të konstitujë jo *realitetin* por, më posaçërisht, *ekzistencën* e gruas. Për të qenë më të saktë: çka dështon, ajo që bëhet e pamundur, është dhënia e një gjykimi të ekzistencës. Për sa kohë që mund të demonstrohet se bota ose gruaja nuk mund të formojnë një tërësi, një univers – që do të thotë, se nuk ka kufi për fenomenet e gjuhës, nuk ka fenomen që nuk është objekt i përvojës, asnjë shenjues që vlera e tij nuk varet nga një tjetër – atëherë mundësia për të gjykuar nëse këto fenomene ose këta shenjues na japin apo jo informacion rreth një realiteti të pavarur nga ne zhduket. Për të qenë në gjendje të deklarojmë se një gjë ekziston, është gjithashtu e nevojshme të jesh në gjendje të konkludosh tjetërsoj – se nuk ekziston. Por si është i mundur ky gjykim i dytë, negativ, nëse nuk ka fenomen që nuk është objekt i përvojës sonë, pra, nëse nuk ka metafenomene që i shpëtojnë përvojës sonë dhe kështu që do të ishin në gjendje të sfidojnë vlefshmërinë e atyre që nuk i shpëtojnë [përvojës]? Mungesa e një kufiri për fenomenet (dhe për shenjuesit) parandalon pikërisht këtë: një metagjuhë, pa të cilën jemi të kufizuar në pohime të pambarimta, domethënë, të pohojmë parreshtur – dhe pa qenë në gjendje të mohojmë ndonjërin – vargjet kontingjente të fenomeneve që na paraqiten. Siç tha Frojdi për pavetëdijen, nuk ka “jo” atje ku nuk është i mundur asnjë kufi. Dhe si me pavetëdijen, kështu edhe këtu, kontradikta medoemos injorohet, meqenëse gjithçka duhet të konsiderohet po aq e vërtetë. Nuk ka mjete të disponueshme për të eliminuar inkonsistencën atje ku asgjë nuk mund të gjykohej e pavërtetë.

---

<sup>21</sup> (Shënim i përkth.) Etimologjikisht fjala ekzistencë nga *ex* dhe *sistere*, në vija të trasha jashtë-qëndron. Ja si e shpjegon Bruce Fink: “Subjektiviteti njerëzor ose ajo që e quajmë ekzistencë përfshin këtë proces të vazhdueshëm të projektimit të vetes jashtë në botë dhe në të ardhmen. Për Heidegger-in, pra, ndërgjegjia njerëzore nuk është një botë e brendshme mendimesh dhe imazhesh, por një proces i vazhdueshëm i projektimit jashtë, ose të asaj që ai e quajti “ek-sistence”. Tjetri (i madh) besohet se përjeton një lloj të *jouissance*-s përtej përvojës sonë. Pika e rëndësishme këtu është se kjo *jouissance* e padështueshme nuk ekziston: Ajo insiston si një ideal, një ide, një mundësi që mendimi na lejon të përfytyrojmë. Në terminologjinë e Lacanit, ajo “eks-siston”: ajo persiston dhe bën që pretendimet e saj të ndihen me njëfarë insistimi nga jashtë, si të thuash. Jashtë në kuptimin që nuk është një tekë, “Le ta bëjmë prapë!” por, më tepër, “A nuk ka diçka tjetër që do mund të bëjë, diçka ndryshe që do mund të provojë?””

Kështu, ndërsa feministët historicistë aktualisht propozojnë që ne ta konsiderojmë agregimin e “pozicioneve femërore të subjektivit” si zgjidhjen për “enigmën e feminitetit,” pra, që të pranojmë *dallimet* në këto konstrukte të ndryshme të gruas dhe mosnevojën e marrëdhënies së tyre me njëra-tjetrën në mënyrë që më në fund të prehim në paqe pyetjen se çfarë është një grua, Lacani propozon që kjo “zgjidhje” është një e dhënë që ka nevojë të shpjegohet. *Pse* kështu – Lacani kërkon nga ne që të mos kënaqemi me vrojtimin e të prehemi aty, por të pyesim më tej – *përse* qenka kështu që gruaja nuk formon një tërësi? *Pse* ndodh që ne duhet të shohim në konstruktet diskursive të grave një seri dallimesh dhe kurrë të mos hasim ndër to gruan si të tillë? Lacani përgjigjet se gruaja është jo e tërë, jo një tërësi, sepse i mungon një kufi, me të cilën ai do të thotë se ajo nuk e han kërcënimin e kastrimit; “jo”-ja e mishëruar në këtë kërcënim nuk funksionon për të. Por kjo mund të na shpjegë në rrugë të gabuar, sepse edhe *pse* është e vërtetë që kërcënimi nuk ka ndikim mbi gruan, është thelbësore të theksojmë se gruaja është pasoja dhe jo shkaku i mosfunksionimit të mohimit. Ajo është dështimi i kufirit, jo shkaku i dështimit.

Në përmbledhje, gruaja është aty ku nuk ka ndonjë kufi që të ndërhyjë për të frenuar shpalosjen progresive të shenjuesve, ku, pra, një gjykim i ekzistencës bëhet i pamundur. Kjo do të thotë se gjithçka mundet që të thuhet dhe [në fakt] thuhet për të, por që asgjë nga këto që thuhet nuk i nënshtrohet “testimit të realitetit” – asnjëra nga ato që thuhet nuk përbën konfirmim apo mohim të ekzistencës së saj, e cila kështu i firon çdo artikulumin simbolik. Marrëdhënia e gruas me simbolikun dhe funksionin fallik ndërlikohet në mënyrë të konsiderueshme nga ky argument. Sepse është pikërisht ngase ajo është krejtësisht – domethënë, pa kufi – e brendashkruar në regjistrin simbolik, që ajo është, në njëfarë kuptimi, plotësisht jashtë tij, që do të thotë se çështja e ekzistencës së saj është absolutisht e pavendimtare brenda tij.

Prej kësaj jemi të detyruar të pranojmë se gruaja është përnjëmend produkt i simbolikut. Por duhet gjithashtu të pranojmë se duke e prodhuar atë, simboliku nuk funksionon në mënyrën që jemi mësuar të mendojmë. Zakonisht, ne e pandehim simbolikun si sinonim, në terma lakonianë, me Tjetrin. Tjetri [i madh] është, megjithatë, me përkufizim ai që garanton konsistencën tonë dhe, siç e pamë, nuk ka garanci të tillë kur bëhet fjalë për gruan. Ajo, ose simboliku që e ndërton atë, është përplot mospërputhje e inkonsistenca. Kjo na shpie kësaj në përfundimin se gruaja është produkt i një “simboliku pa një Tjetër”. Për këtë entitet të ngjizur rishtazi, Lacani, në shkrimet e tij të fundit, krijoi termin *lalangue*. Gruaja është produkt i *lalangue*.<sup>22</sup>

### **Ana mashkullore: Dështimi dinamik**

Nëse do të luanim sipas rregullave të historicizmit, do të duhej të argumentonim se, si gruaja, as burri nuk ekziston, që asnjë kategori e përgjithshme e burrit nuk zë vend në shumëllojshmërinë e pozicioneve subjektive mashkullore që çdo epokë ndërton. Kështu, një argument nominalist, si njëfarë tretësi teorik, aktualisht ia del të tresë kategoritë e burrit dhe gruas njësoj. Megjithatë, sipas Lacanit *nuk mund* të argumentojmë simetrikisht se burri nuk ekziston. Ne kemi, nëse duhet besuar ana e majtë e tabelës së seksuimit, asnjë problem në gjetjen e tij, në shpalljen e ekzistencës së tij.

---

<sup>22</sup> (Shënim i përkth.) *Lalangue* është një term i krijuar nga Jacques Lacan që përshenjon aspektin e papërpunuar dhe material të gjuhës, që përfshin tingujt, ritmet dhe mënyrat individuale të të folurit, si dhe kombinimet e mundshme potenciale të tyre, të cilat janë të mbushura me kuptime personale dhe të pavetëdijshme. Një mënyrë tjetër për ta përshkruar është të thuash që vetë Tjetri i rendit simbolik që supozohej të më garantonte konsistencën e qenies është nga ana e vet inkonsistent. Për më shumë rreth këtij nocioni shih Mladen Dolar, *Thashethemet, përgojimet dhe çështje të ngjashme*, botim i Pika pa Sipërfaqe, Tiranë, 2023



Kjo deklaratë mund të vijë si befasi – dhe jo vetëm për historicistët. Sepse diskutimi ynë na ka çuar të supozojmë se rregulli i arsyes, që na shtyn të kërkojmë një totalitet kushtesh, duhet përgjithmonë të bëjë të pamundur çdo gjykim ekzistence. Prandaj gjendemi të papërgatitur për ta yshtur e larguar këtë pamundësi, e cila duket se nënkuptohet nga konfirmimi i ekzistencës së burrit. Një befasi e ngjashme shprehet rregullisht nga komentatorët e Kantit, të cilët habiten nga lehtësia e papritur me të cilën gjendet një zgjidhje për antinomitë dinamike. Ndërsa teza dhe antiteza e antinomive matematikore konsideroheshin të dyja të pavërteta sepse të dyja pohonin në mënyrë jo-legjitime ekzistencën e botës (ose të lëndës së përbërë), teza dhe antiteza e antinomive dinamike konsiderohen nga Kanti si të vërteta. Në rastin e parë, konflikti midis dy propozimeve mendohej të ishte i pazgjidhshëm (pasi bënin pohime kontradiktore për të njëjtin objekt); në rastin e dytë, konflikti zgjidhet “mrekullisht” nga pohimi se dy deklaratat nuk bien në kontradiktë me njëra-tjetrën. Nëse do të ishte thjesht çështje e tezës, nuk do të kishim vështirësi të pranonim këtë argument: teza “Shkakësia sipas ligjeve të natyrës nuk është e vetmja shkakësi që vepron si burim i fenomeneve të botës. Një shkakësi e lirisë po ashtu është e nevojshme për të shpjeguar plotësisht këto fenomene,” pranon rëndësinë e shkakësisë natyrore dhe thjesht këmbëngul në një shtesë përplotësuese të lirisë. Megjithatë, nuk është aq e lehtë të pajtojmë antitezën me mohimin e kontradiktës nga Kanti. Deklarata “Nuk ka gjë të atillë si liria, por gjithçka në botë ndodh vetëm sipas ligjeve të natyrës” haptas i reziston tezës ose e mohon atë. Nëse do të pranojmë argumentin e Kantit se të dyja deklaratat janë njëkohësisht të vërteta, do të na duhet ta bëjmë këtë *pavarësisht* kontradiktës së qartë. Me pak fjalë, do të duhet të shfrytëzojmë një logjikë jo-aristoteliane, ashtu si bëme me antinomitë matematikore.

(Përmbledhje e argumentit të *Seksi dhe euthanazia e arsyes*)

Dinamik/Mashkull	Matematik/Femër
Tezë: Shkakësia sipas ligjeve të natyrës nuk është e vetmja shkakësi që vepron për të origjinuar botën. Një shkakësi e lirisë është gjithashtu e nevojshme për të shpjeguar plotësisht këto fenomene.	<del>Tezë: Bota ka një fillim në kohë dhe është po ashtu e kufizuar në hapësirë.</del>
Antitezë: Nuk ka gjë të atillë si liria, por gjithçka në botë ndodh vetëm sipas ligjeve të natyrës.	<del>Antitezë: Bota nuk ka fillim e as kufij në hapësirë, por është, në lidhje me kohën dhe hapësirën, e pafundme.</del>
$\exists x \neg \Phi x$	$\neg \exists x \neg \Phi x$
$\forall x \Phi x$	$\neg \forall x \Phi x$

Nuk do të merakosemi në çka vijon me imtësitë e argumenteve të Kantit rreth ideve kozmologjike të lirisë dhe Zotit, sa me mënyrën se si grupi i dytë i antinomive tejkalon bllokimin e paraqitur nga grupi i parë. Gjithashtu duhet të vëmë re që ana e majtë, ose mashkullore, e formulave të seksuimit përsërit logjikën e zgjidhjes së Kantit: “Ka të paktën një x që nuk i nënshtrohet funksionit fallik” dhe “Të gjithë x-t i nënshtrohen funksionit fallik” merren si të vërteta, pavarësisht faktit që pretendimi i antitezës për gjithëpërfshirje qartësisht tregohet si i rremë nga teza, pra, gjithëçkaja e antitezës mohohet nga teza.

E megjithatë, Kanti thotë që antiteza është e vërtetë; ai konfirmon ekzistencën e gjithçkasë, të universit, ashtu siç Lacani konfirmon ekzistencën e universit të burrave. Meqë ekzistenca e universit konsiderohet në rastin e gruas si e pamundur për shkak se nuk mund të gjendej asnjë kufi në zinxhirin e shenjuesve, do të ishte e mençur të supozohej që formimi i të gjithës në anën mashkullore varet nga parashtrimi i një kufiri. Por kjo zgjidhje më lehtë hamendësohet sesa mbështetet, pasi në anën femërore u paraqitëm me arsye të mira për të besuar që parashtrimi i një kufiri ishte i pamundur, që nuk mund të

kishte metafenomene, as meta-gjuhë. Nuk mundemi, në anën mashkullore, të ikim prej rregullit të mirëvendosur të arsyes – dhe as nuk e bëjmë.

Në fakt, kufiri në anën e “mëngjër”, ose dinamike, nuk prodhon mundësinë e një metagjuhe, por thjesht mbulon mungesën e saj. Kjo arrihet duke shtuar në serinë e fenomeneve (ose shenjuesve) një gjykim mohues në lidhje me atë që nuk mund të përfshihet në seri. Frazja “Nuk ka diçka të atillë si liria,” e cila shfaqet në antitezën e antinomisë së tretë (për të marrë këtë si shembull), kryen pikërisht këtë funksion, funksionin e kufirit. Nëpërmjet këtij gjykimi negativ, pakconceptueshmëria e lirisë konceptualizohet dhe seria e fenomeneve pushon së qenuri me një fund të hapur; ajo bëhet një bashkësi e mbyllur, sepse tani përfshin – ndonëse në formë negative – atë që është përjashtuar prej saj: domethënë, tani përfshin *gjithçka*. Do të vini re se kjo *gjithçka* shfaqet si pasojë në frazën e dytë të antitezës së antinomisë së tretë: “Por gjithçka në botë ndodh vetëm sipas ligjeve të natyrës.” Papritmas, bota, e cila ishte e ndaluar të formohej në antinomitë matematikore, vjen në ekzistencë në anën dinamike.

Duke folur për këtë mbivendosje të një kufiri si shtesë përplotësuese, si *suplementim* të shkakësisë natyrore, në fakt kemi paraqitur versionin sipas tezës të çka ndodh. Por një përshkrim tjetër po aq i saktë, po aq i vërtetë, ofrohet nga antiteza. Sipas këtij versioni, ajo që ndodh në kalimin nga ana femërore në atë mashkullore është një *zbritje*. Kujtojmë ankesën e Kantit se të dyja, edhe teza edhe antiteza e antinomive matematikore, e tejkaluan funksionin e tyre zyrtar, pasi të dyja “shprehën më shumë sesa ishte e nevojshme për një kontradiktë krejtësisht të plotë” (285); domethënë, të dyja thanë *tepër shumë*. Një tepricë e pohimit të ekzistencës që, për shkak se ishte jo-legjitim, rëndonte mbi çdo deklaratë. Në anën dinamike, kjo tepricë *zbritet* nga fusha fenomenale dhe – mund ta shohim kështu – është bash kjo zbritje që vendos kufirin. Heqja ose ndarja e lirisë nga fusha e shkakësisë mekanike është çka shpërbën inkonsistencën radikale, ngecjen absolute, në anën dinamike. Aty ku fusha matematikore u përcaktua nga homogeniteti i elementeve të saj (të cilat ishin të gjitha fenomene, objekte të përvojës) dhe nga inkonsistenca e deklaratave të saj (meqenëse asnjëra nuk mund të konsiderohej e gabuar), fusha dinamike përcaktohet nga heterogjeniteti i elementeve të saj (si rezultat i *ndarjes* të dy llojeve të shkakësisë, ndijore dhe të kuptueshme, në fusha të ndryshme) dhe – çfarë? Çfarë korrespondon në këtë anë me inkonsistencën në anën tjetër? Përlotësia.<sup>23</sup> Domethënë, gjithçkaja formohet në anën dinamike, por i mungon një element: liria. Shkaku fillestar nuk mund të tolerohet ose zhduket nga fusha mekanike që ai themelon.<sup>24</sup> Kjo do të thotë që në këtë anë gjithmonë do të jetë çështja e të thënit *tepër pak*.<sup>25</sup>

Në formulat e Lacanit, paralelet midis dy anëve janë më të dukshme, pasi të njëjtat simbole përdoren kudo. Kështu, mund të shohim që në anën dinamike çështja e ekzistencës kalon drejtpërdrejt. Kjo do të thotë që teprica e deklaratave të ekzistencës që shkaktojnë konfliktin në anën femërore janë heshtur në anën mashkullore sepse është pikërisht ekzistenca – ose qenia – që *zbritet* nga universi i formuar aty. Kështu duhet lexuar vendosja nga Lacani i kuantifikuesit ekzistencial si kufiri i të gjithës, që sundohet nga kuantifikuesi universal. Nëse, pra, një botë (që vepron vetëm sipas ligjeve të natyrës) ose univers (i burrave) mund të thuhet se ekziston në anën dinamike ose mashkullore, nuk duhet të harrojmë se është thjesht një ekzistencë konceptuale që po pretendohet për të. Qenia si e tillë i shpëton formimit të

<sup>23</sup> Jacques-Alain Miller e shtjellon këtë dallim lakanian midis inkonsistencës dhe përlotësisë në lidhje me dallimin seksual në seminarin e tij të pabotuar “Extimite” (1985-86).

<sup>24</sup> Duke huazuar nga Fredric Jameson, Sllavoj Zhizhek përvetëson nocionin e “ndërmjetësuesit të venitur” për një shpjegim lakanian të kësaj zhdukjeje të shkakut nga fusha e efekteve të tij; shih Zhizhek, *For They Know Not What They Do* (London dhe New York: Verso, 1991), fq. 182-197.

<sup>25</sup> Thomas Weiskel, në librin e tij të shquar *The Romantic Sublime* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1972), përfundon të kundërtën e saktë; sipas shpjegimit të tij, sublimja matematike është e lidhur me “tepër pak kuptim,” ndërsa sublimjia dinamike karakterizohet nga një tepricë të të shenjuarit, ose “tepër shumë kuptim.”

konceptit të botës. Universi që formohet përshkohet kështu nga njëfarë impotence, pasi gjithçka mund të përfshihet aty përveç qenies, e cila është heterogjene kundrejt botës konceptuale.

Që teza dhe antiteza –  $\exists x \neg \Phi x$  dhe  $\forall x \Phi x$  – duhet të dyja të pohohen dhe gjykohen të jenë njëkohësisht të vërteta, shpjegohet, atëherë, nga statusi paradoksal i kufirit, i cili nuk mund të kuptohet si krejtësisht mungues ose si krejtësisht i përfshirë në bashkësinë e burrave. Sepse, siç na mësoi Kanti, nëse dikush do të thoshte se një burrë ekziston, nuk do t'i shtonte absolutisht asgjë këtij burrë, për konceptin e burrit. Kështu mund të argumentojmë se këtij koncepti nuk i mungon asgjë. E megjithatë, ai nuk përfshin qenien dhe në këtë kuptim është i papërshtatshëm, pasi koncepti nuk mund të përfshijë faktin që gjëja e emërtuar nga ai në fakt ekziston.

Kjo na kthen sërish te çështja e “testimit të realitetit” që ngritëm më parë. Premtuam që kjo procedurë, e cila u konsiderua e pamundur në anën femërore, do të hynte më në fund në lojë në anën mashkullore. Vazhdojmë ta mbajmë këtë qëndrim, edhe pse është qartësisht momenti për të sqaruar se çfarë është testimi i realitetit në terma frojdianë. Nuk ka vend më të përshtatshëm për të filluar sesa eseja e Frojdit “Mohimi,” [*Die Verneinung*] sepse ky tekst i ka kornizat pothuajse në të njëjtat terma siç ne, në vazhden e Kantit dhe Lacanit, kemi formuluar diskutimin tonë. Kur Frojdi bën komentin “Me ndihmën e simbolit të mohimit, mendimi çlirohet nga kufizimet e ndrydhjes dhe pasurohet me material pa të cilin nuk do mund të funksiononte siç duhet,”<sup>26</sup> duhet të na kujtohen menjëherë antinomitë dinamike. Sepse simboli i mohimit është pikërisht kufiri që i lejon Kantit, në antinomitë dinamike, të pohojë një njohuri për “gjithçka në botë,” ku, në antinomitë matematike, ai u detyrua të pranonte se arsyetimi mbi botën dështon. Edhe në antinomitë dinamike, Kanti i jep vetes material, një objekt mendimi, edhe pse, në konfliktin e mëparshëm, arsyetues i mohua mundësia e një objekti të tillë dhe që e dënuar thjesht të “diskutonte për asgjë” (283).

Çfarë thotë Frojdi për procesin e testimit të realitetit? Ai thotë, para së gjithash, diçka që e ka thënë që nga *Projekti* (1895) dhe që e tha në formën më mbresëlënëse në *Tri ese mbi teorinë e seksualitetit* (1905): gjetja e një objekti është rigjetja e tij. Këtu, synimi i testimit të realitetit “nuk është të gjesh një objekt në perceptimin real që korrespondon me atë që përfytyrohet, por të *ri-gjesh* një objekt të tillë, të bindesh se është ende aty.”<sup>27</sup> Ai thotë edhe se një nga problemet që paraqitet në këtë proces është ky:

Riprodhimi i një perceptimi si përfytyrim nuk është gjithmonë besnik; ai mund të modifikohet nga tipare që lihen jashtë, ose të ndryshohet nga shkrirja e elementeve të ndryshme. Në këtë rast, testimi i realitetit duhet të përcaktojë se sa larg shkojnë këto shtrembërime. Por është e qartë se një parakusht për ngritjen e testimit të realitetit është që duhet të kenë humbur objekte të cilët dikur sillnin kënaqësi të vërtetë.<sup>28</sup>

Në të kundërt me keqperceptimin e zakonshëm, testimi i realitetit nuk përshkruhet këtu si një proces me të cilin puqim perceptimet tona me një realitet të jashtëm e të pavarur. Në fakt, *humbja* përgjithnjë e atij realiteti – ose e reales: një realitet që nuk ka qenë kurrë i pranishëm si i tillë – është parakushti për përcaktimin e statusit objektiv të perceptimeve tona. Jo vetëm që realja nuk është e disponueshme për krahasim me perceptimet tona, por, lëshon pe Frojdi, ne mund të supozojmë se këto të fundit [perceptimet] janë gjithmonë disi të shtrembëruara, të pasakta. Çfarë, atëherë, e shpjegon dallimin midis

<sup>26</sup> Sigmund Freud, "Negation" (1925), SE, vëll. 19, fq. 236.

<sup>27</sup> Ibid, fq. 237-38.

<sup>28</sup> Ibid, fq. 238.

perceptimeve subjektive dhe objektive; çfarë ndërhyr për të transformuar lëmshin e fenomeneve në konflikt dhe të shtrembëruara në bindjen se përvoja jonë është objektive? Përgjigjia, që tashmë duhet të jetë gjysmë e hamendësuar, është diçka e tillë: në morinë e perceptimeve tona diçka shtohet që nuk është perceptim i ri, përmbajtje e re ndijimore; në vend të kësaj, kjo shtesë është e inteligjueshme [e kuptueshme] dhe pa përmbajtje: një gjykim negativ që shënon kufirin e perceptimeve tona dhe, rrjedhimisht, humbjen e objektit që “sjell kënaqësi të vërtetë.” Gjykimi negativ e përjashton këtë objekt nga mendimi – ose, më saktë, përjashtimi i këtij objekti e bën mendimin të mundshëm. Kjo do të thotë se termi *përjashtim* nuk është krejt i saktë për aq sa ai mund të ketë prirje të nënkuptojë një mosmarrëdhënie midis objektit real dhe objektit të mendimit, ndërsa Frojdi sugjeron një marrëdhënie të qartë midis këtyre dy termave. Sepse perceptimet e ikëse duket se fitojnë peshën e objektivitetit vetëm kur janë të rënduara ose të ankoruara nga objekti i përjashtuar real. Pra, vetëm kur perceptimet tona fillojnë t’i referohen këtij objekti të humbur të kënaqësisë, ato do mund të konsiderohen objektive. Duke iu referuar objektit, ato fillojnë të kuptohen si manifestime të tij. Pra, objekti përjashtohet nga perceptimet, por jo thjesht, pasi ai tani funksionon si ajo që është “në to më shumë se to”: garancia e objektivitetit të tyre. Nëse Frojdi parapëlqen ta emërtojë procesin e testimin të realitetit me foljen e dyfishtë *rigje* sesa *gje*, kjo është jo vetëm sepse objekti i humbur nuk mund të gjendet drejtpërdrejt dhe duhet në fakt të rigjendet në manifestimet e tij, por edhe sepse ai gjendet disa herë, sërish dhe sërish, në një mori perceptimesh që, sado të ndryshme të jenë nga njëra-tjetra (shtrembërimet, modifikimet), megjithatë duhet të llogariten si dëshmi e të njëjtit realitet të paqasshëm që të gjithë ata – i tërë universi i fenomeneve – janë të pafuqishëm për ta përmbajtur. Kështu, ndërsa garanton që perceptimet tregojnë një realitet objektiv dhe të pavarur, gjykimi negativ e mban – i duhet ta mbajë – këtë realitet si të pakapshëm, sepse nëse do të merrte një formë fenomenale, do të bëhej thjesht një tjetër perceptim; në të cilin rast, universi i mendimit do të shembej.

Për t’u kthyer te diskutimi ynë mbi dallimin seksual, nuk duhet të ketë tani konfuzion për faktin se nëse burri, ndryshe nga gruaja, mund të pretendohet të ekzistojë, eks-sistenca ose qenia e tij mbetet, megjithatë e paqasshme, pasi i shpëton fushës konceptuale ose simbolike në të cilën ekzistenca e tij merr trajtë. Nëse dallimet midis burrave mund të lihen mënjandë dhe një burrë mund të zëvendësohet me një tjetër sepse ata janë manifestime të së njëjtës gjë, se çfarë është kjo gjë është ende e panjohur dhe duhet të mbetet kështu. Në mënyrë korrelative, asnjë burrë nuk mund të mburret se është mishërim i kësaj gjëje – maskulinitetit – ashtu siç asnjë koncept nuk mund të thuhet se mishëron qenien.

Të gjitha pretendimet për maskulinitet janë, atëherë, një shtirje e pastër; sikurse çdo shfaqje e feminitetit është një maskaradë e pastër. Nëpërmjet desubstancializimit që i bën seksit, Lacani na ka lejuar të perceptojmë mashtrimin në zemër të çdo pretendimi për identitet pozitiv seksual. Dhe ai e ka bërë këtë barabar për burrat dhe për gratë. Kjo nuk do të thotë që ai i ka trajtuar simetrikisht ose që i ka konceptuar ata si përplotësime të njëri-tjetrit. Një univers burrash dhe grash është i pakonceptueshëm; njëra kategori nuk e përplotëson tjetrën, nuk kompenson për atë që mungon në tjetrën. Nëse dikush do të besonte në mundësinë e një universi të tillë, ai do të besonte në marrëdhënien seksuale, me gjithë implikimet e saj heteroseksiste.

Por Lacani jo. Përkundrazi, ai na tregon saktësisht pse supozimi heteroseksist – që mund të formulohet kështu: burrat duan gratë dhe gratë duan burrat – nuk është një propozim legjitim. Sepse ky presupozon që një kuantifikues universal, një *të gjithë*, i modifikon edhe *burrat* edhe *gratë* dhe kjo është pikërisht ajo që formulat sfidojnë. Ndërkohë që universi i grave është, siç kemi argumentuar gjerësisht, thjesht *i pamundur*, një univers i burrave është i mundur vetëm me kusht që të përjashtojmë diçka nga ky univers. Universi i burrave është, atëherë, një iluzion i ndjellur prej një urdhër-*ndalesë*: mos përfshini gjithçka në të gjithën tuaj! Në vend që të përcaktojë një univers të burrave që përplotësohet nga një

univers i grave, Lacani e përkufizon burrin si ndalesa ndaj ndërtimit të një universi dhe gruan si pamundësinë e bërjes së kësaj. Marrëdhënia seksuale dështon për dy arsye: është e pamundur dhe është e ndaluar. Bashkoni këto dy dështime; nuk do të dilni kurrë me një të tërë.

### Dallimi seksual dhe superegoja

Ky argument i ka dhënë vetes vetëm dy detyra: të sfidojë supozimet rreth seksit që shpeshherë bashkëndahen nga pozicionet historiciste dhe dekonstruktiviste; dhe të sqarojë alternativën që ofron Lacani duke shkoqitur borxhin e tij ndaj filozofisë kritike. Për të shtjelluar plotësisht implikimet e kësaj teorie alternative të dallimit seksual do të kërkonte më shumë kohë dhe hapësirë sesa kam këtu. Megjithatë, nuk dua ta mbyll këtë kapitull të hetimit tim pa theksuar të paktën një pikë të rëndësishme dhe pa sugjeruar një rrugë për ta ndjekur atë. Pika është kjo: shpjegimi kantian i antinomive dinamike dhe shpjegimi lakanian i antinomive mashkullore, të dyja përputhen me përshkrimin psikoanalitik të superegos.

Në *Kritikën e gjykimit*, Kanti, duke folur për sublimen dinamike<sup>29</sup>, përmend imazhe shkëmbinjsh kërcënues, resh stuhie, vullkanesh, uraganësh – imazhe të tmerrshme të një natyre të fuqishme dhe potencialisht shkatërruese që, megjithatë, thotë ai, “nuk kanë sundim mbi ne”<sup>30</sup>. Cilësia e “a thua se” apo “duket sikur” që i bashkëngjitet sublimes dinamike shpesh ka ngjallur kureshtje te komentatorët. Çfarë do të thotë Kanti kur flet për një objekt të frikshëm nga i cili në fakt nuk kemi frikë? Ai do të thotë se nga pozicioni ynë në botën fenomenale, ne mund të formulojmë vetëm mundësinë e kësaj force të tmerrshme dhe jo ekzistencën e saj, ashtu siç mund të formulojmë vetëm mundësinë dhe jo ekzistencën e Zotit, lirisë, shpirtit. Kjo mundësi e një zone përtej, e pakufizuar nga kushtet tona fenomenale, varet pikërisht nga përmbarimi i gjykimit të ekzistencës.

Po i njëjti shpjegim na jep kleçkën për paradokset e superegos. Këtu, sërish, egërsia e superegos nuk është saktësisht për t’u patur frikë, sepse kjo egërsi nuk varet nga ashpërsia e ndalesave të saj (në kuptimin që superegoja mund të imagjinohet pozitivisht si një lloj babai i rreptë ose që ndalesat e tij mund të rroken pozitivisht), por nga konvertimi i babait në një real të pamundur, domethënë, një qenie për ekzistencën e së cilës nuk mund të prononcohem. Ndalesa e posaçme e superegos e shndërron diçka në të pathënshme dhe të pabëshme, sigurisht, por nuk thotë se *çfarë* nuk duhet të themi ose të bëjmë; ai thjesht imponon një kufi që bën që gjithçka që bëjmë dhe themi të duket si asgjë në krahasim me atë që nuk mund të bëjmë ose të themi. Siç shpjegon Lacani, “Superegoja... [urdhri “Gëzo!” apo “Shijo!”] është korrelati i kastrimit, që është shenja që stolit pranimit tonë që *jouissance*-a e Tjetrit, trupi i Tjetrit, është e premtuar vetëm në pafundësi.”<sup>31</sup>

Dhe prapë, porsa caktojmë që kjo logjikë e kufirit ose përjashtimit i përkufizon antinomitë dinamike, subjektin mashkull dhe superegon, ne kemi një problem, ose kështu duket në shikim të parë. Sepse tani duket se po japim një dorë në mbështetje të argumentit famëkeq që e paraqet gruan si në themel pa disponim për të zhvilluar një superego dhe kështu që mund të bjerë pre e njëfarë shkujdesie etike. Në përgjigje të kësaj, gjithçka që mund të sugjerojmë në këtë pikë është që fusha e etikës ka tepër shumë kohë që teorizohet në terma të kësaj logjike të veçantë superegoike të përjashtimit ose kufirit. Tani

<sup>29</sup> Jean-François Lyotard, në *Leçons sur l'analytique du sublime* (Paris: Galilee, 1991), argumenton bindshëm se nuk ka dy sublime, por dy modalitete të konsiderimit të sublimes.

<sup>30</sup> Immanuel Kant, *The Critique of Judgement*, përkth. James Creed Meredith (Oxford: Clarendon Press, 1988), fq. 109.

<sup>31</sup> Lacan, *Encore*, f. 13

është koha të mendojmë ca për zhvillimin e një etike të përfshirjes ose të pakufizuar, domethënë, një etike të posaçme për gruan. Një tjetër logjikë e superegos duhet të zërë fill.