

“Che Vuoi?”¹

Sllavoj Zhizhek

Sllavoj Zhizhek | Përktheu Genc Shehu | nyje.al | 11.03.2026

The Sublime Object of Ideology është një vepër thelbësore e Sllavoj Zhizhekut, e botuar për herë të parë në vitin 1989, që shënoi hyrjen e tij në botën akademike anglishtfolëse dhe vendosjen e tij si një nga mendimtarët më të rëndësishëm të teorisë bashkëkohore. Duke ndërthurur analizën marksiste me psikoanalizën lakaniane, Zhizhek eksploron mënyrat se si ideologjia funksionon jo vetëm përmes shtypjes, por edhe përmes kënaqësisë dhe dëshirës së pavetëdijshme. Vepra thekson konceptin e ideologjisë si një strukturë që jo vetëm deformon realitetin, por shërben si mjeti përmes të cilit individët e përballojnë vakuumin ekzistencial të së vërtetës sublime. Ky tekst është një kontribut madhor në fushën e teorisë kritike, duke hapur horizonte të reja për analizën kulturore dhe politike, si dhe duke pozicionuar Zhizhek-un si një ndërmjetës të rëndësishëm midis traditave intelektuale kontinentale dhe anglosaksone. Pjesa e shkëputur është kapitulli i tretë i këtij libri.

Përkthimi dhe botimi për Nyjen me leje paraprake të Sllavoj Zhizhek

Identiteti

“Kopsitja”² ideologjike

Çfarë e krijon dhe mban identitetin e një fushe ideologjike të caktuar përtej të gjitha ndryshimeve të mundshme të përmbajtjes së saj pozitive? *Hegemony and Socialist Strategy* (“Hegjemonia dhe strategjia socialiste”) piketon ndoshta përgjigjen përfundimtare për këtë pyetje thelbësore të teorisë së ideologjisë: moria e “shenjuesve të lirë, pluskues”, e elementeve proto-ideologjikë, strukturohet në një fushë të unifikuar përmes ndërhyrjes së një “pike të caktuar nyjetimi” (kopsitja lakaniane e *point de capiton*) që i “kopsit” ato, që ndalon rrëshqitjen e tyre dhe ua ngulit kuptimin.

Hapësira ideologjike është e përbërë nga elemente kuturu, të palidhur me njëri-tjetrin, “shenjues pluskues”, identiteti i të cilëve është “i hapur”, i mbipërcaktuar³ nga artikulimi i tyre

¹ Kjo pjesë është shkëputur nga *Sublime Object of Ideology*, Sllavoj Zhizhek, botimi i dytë, Verso, 2009, ku figuron si kapitulli 3.

² Me *kopsitje* përkthejmë termin “quilt” (të *quilting point* në anglisht, *point de capiton* në frëngjisht), koncept ky i psikoanalizës lakaniane që i referohet procesit me anë të të cilit lidhjet mes shenjuesve dhe kuptimeve bëhen të qëndrueshme, duke e strukturuar ligjërimin dhe realitetin. Termi në frëngjisht është marrë nga përdorimi në tapiceri që përshkruan një jastëk të qepur me pika të ngritura ku një copë a pëlhurë është mbushur me material të butë dhe qepet me pika të rregullta që shërbejnë që ky material i butë që mbush pëlhurën të mos rrëshkasë brenda saj; kjo jep një efekt të caktuar në sipërfaqen e mobiljeve si divane, shtrate apo jorganë, pra mund të përdoret edhe si detaj dekorativ, por funksionin në zanafillë e kishte si teknikë që të mos rrëshkasë mbushja, nga vjen edhe përdorimi teknik në psikoanalizën lakaniane, të mos rrëshkasë mbushja kuptimore e shenjuesve. [Shën. i përkth.]

³ Koncepti i “mbipërcaktimit” (*overdetermination*) është një term kyç i përdorur nga Louis Althusser në teorinë e tij marksiste për të shpjeguar procesin kompleks të formimit të ideologjisë dhe marrëdhënieve shoqërore. Althusser e huazon këtë term nga psikoanaliza freudiane, ku mbipërcaktimi i referohet mënyrës se si një fenomen psikik (p.sh., një ëndërr) mund të jetë rezultat i shumë faktorëve e të ndërthurur, shpesh të pavetëdijshëm, e që risjellin të njëjtën çështje përmes elementësh të larmishëm. Lakan, në ndërvëprimin e tij me psikoanalizën freudiane, e thellon këtë ide duke theksuar rolin e strukturës së gjuhës dhe të dëshirës në formësimin e subjekti. Me këtë sfond teorik, Zhizheku e

në një zinxhir me elemente të tjera – pra, domethënia e tyre “e fjalëpërfjalshme” varet nga mbi-domethënia e tyre metaforike. Për shembull, *ekologjizmi*: lidhja e tij me elemente të tjera ideologjike nuk përcaktohet paraprakisht; dikush mund të jetë ekolog me orientim shtetëror (nëse beson se vetëm ndërhyrja e një shteti të fortë mund të na shpëtojë nga katastrofa), ekolog socialist (nëse e lokalizon burimin e shfrytëzimit të pamëshirshëm të natyrës në sistemin kapitalist), ekolog konservator (nëse predikon që njeriu duhet t’i kthehet sërish rrënjëve të thella në tokën e tij amtare) dhe kështu me radhë; *feminizmi* mund të jetë socialist, apolitik; madje edhe *racizmi* do mund të ishte elitist ose populist... “Kopsitja” kryen një totalizim me anë të të cilit ky pluskim i lirë i elementeve ideologjike ndalet, ngulitet – domethënë, me anë të të cilit ata bëhen pjesë e rrjetit të strukturuar të kuptimit.

Nëse i “kopsisim” shenjuesit pluskues, për shembull, përmes “Komunizmit”, “lufta e klasava” i jep një domethënie të përpiktë dhe të fiksuar të gjitha elementeve të tjera: demokracisë (të ashtuquajturën “demokraci reale”, si në kundërshti me “demokracinë formale borgjeze”, si formë ligjore e shfrytëzimit); feminizmit (shfrytëzimi i grave si rezultat i ndarjes së punës e kushtëzuar nga klasa); ekologjizmit (shkatërrimi i burimeve natyrore si pasojë logjike e prodhimit kapitalist të orientuar kah fitimi); lëvizjes pacifiste (rreziku kryesor kundrejt paqes është imperializmi aventurist) dhe kështu me radhë.

Zembreku në luftën ideologjike është cila nga “pikat nyjëtuese”, *points de capiton*, do të totalizojë, të përfshijë në serinë e saj të ekuivalencave, këto elemente pluskuese të lira. Sot, për shembull, çështja sa i përket luftës midis neo-konservatorizmit dhe socialdemokracisë është “liria”: neo-konservatorët përpiqen të tregojnë se demokracia barazimtare, e mishëruar në shtetin e mirëqenies, shpie medoemos në forma të reja të skllavërisë, në varësinë e individit ndaj shtetit totalitar, ndërsa socialdemokratët theksojnë sesi liria individuale, që të ketë ndofarë kuptimi, duhet të bazohet në jetën sociale demokratike, barazinë e mundësive ekonomike dhe kështu me radhë.

Në këtë mënyrë, çdo element i një fushe të dhënë ideologjike është pjesë e një serie ekuivalencash: surplusi i tij metaforik, përmes të cilit lidhet me të gjithë elementet e tjera, përcakton prapaveprimthi vetë identitetin e tij (nga një perspektivë komuniste, të luftosh për paqe *do të thotë* të luftosh kundër rendit kapitalist dhe kështu me radhë). Por kjo zinxhirosje është e mundur vetëm me kusht që një shenjues i caktuar – “Njëshi” lakanian – “të kopsisë” tërë fushën dhe, duke e mishëruar atë fushë, sendërtton identitetin e tij.

Le të marrim projektin e Laclau/Mouffe të demokracisë radikale: këtu, kemi një artikulum të luftërave e përpjekjeve të veçanta (për paqe, ekologji, feminizëm, të drejtat e njeriut e kështu me radhë), asnjëra prej të cilave nuk pretendon të jetë “e Vërteta”, e Shenjuara përfundimtare, “Kuptimi i vërtetë” i të gjitha të tjerave; por vetë titulli “demokraci radikale” tregon se vetë mundësia e artikulimit të tyre nënkupton rolin “nyjëtues”, përcaktues të një përpjekje të caktuar e cila, pikërisht si përpjekje e veçantë, ravijëzon horizontin e të gjitha përpjekjeve të tjera. Ky rol përcaktues i përket, natyrisht, demokracisë, “shpikjes demokratike”: sipas Laclau-t dhe Mouffe-së, të gjitha luftërat a përpjekjet e tjera (socialiste, feministe...) do të mund të përfytyroheshin si radikalizim, zgjatje dhe zbatim gradual i projektit demokratik në fusha të reja

përdor konceptin për të analizuar jo vetëm mënyrën se si ideologjitë janë të ndërtuara nga shtresëzime të shumëfishta kuptimore, por edhe se si ato ndërveprojnë me pavetëdi për të prodhuar efekte politike dhe simbolike të fuqishme. (Shih Louis Althusser, *For Marx*, 1965; Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams*, 1900; Jacques Lakan, *Écrits*, 1966). [Shën. i përkth.]

(të marrëdhënieve ekonomike, të marrëdhënieve midis sekseve...). Paradoksi dialektik qëndron në faktin se, larg nga kryerja e një shtypjeje të dhunshme të dallimeve, përpjekja partikulare që luan një rol hegjemon çel vetë hapësirën për autonominë relative të përpjekjeve të tjera partikulare: përpjekja feministe, për shembull, është e mundur vetëm përmes referencës ndaj diskursit politik demokratiko-barazimtar.

Detyra e parë e analizës është pra të lokalizojë, në një fushë ideologjike të caktuar, përpjekjen a betejën partikulare, specifike që përcakton njëkohësisht horizontin e totalitetit të saj – për ta vënë në terma hegelianë, specien që është lloji i saj universal. Por ky është problemi kyç teorik: si ndryshon ky rol përcaktues, totalizues i një lufte të veçantë nga “hegjemonia” në konceptimin tradicional ku një luftë e caktuar (përpjekja e punëtorëve në marksizëm) shfaqet si e Vërteta e të gjitha të tjerave, asisoj që të gjitha luftërat e tjera në fund të fundit janë veçse forma të shprehjes së saj dhe që fitorja në këtë luftë na jep çelësin për fitore në fusha të tjera? Apo, siç shkon argumenti i zakonshëm marksist: vetëm revolucion i suksesshëm socialist do të bëjë të mundur shfuqizimin e shtypjes së grave, përfundimin e shfrytëzimit shkatërrues të natyrës, lirim nga kërcënimi i shkatërrimit bërthamor... Me fjalë të tjera: si të formulojmë rolin përcaktues të një fushe të veçantë e specifike pa rënë në grackën e esencializmit? Teza ime është se anti-deskriptivizmi i Saul Kripke na ofron mjetet konceptuale për të zgjidhur këtë problem.

Deskriptivizmi kundrejt antideskriptivizmit

Ne mund ta quajmë përvojën themelore mbi të cilën ngrihet antideskriptivizmi i Kripkes si “pushtimi i rrëmbyesve të trupit”, duke iu referuar filmit të njohur fanta-shkencor të viteve 1950 (*Invasion of the Body Snatchers*): një pushtim krijesash nga hapësira e jashtme që marrin trajtë njerëzore – duken pikërisht si njerëz, kanë të gjitha vetitë e tyre, por në njëfarë kuptimi kjo i bën ata edhe më të rrëqethshëm e të çuditshëm. Ky problem është i njëjtë me antisemitizmin (dhe për këtë arsye *Invasion of the Body Snatchers* mund të lexohet si metaforë për anti-komunizmin e epokës së McCarthy-t⁴ në vitet 1950): hebrenjtë janë “si ne”; është e vështirë t’i njohësh ata, të përcaktosh në nivelin e realitetit pozitiv atë tepriçë, atë veçori ikatare të tyre që i dallon nga të gjithë njerëzit e tjerë.

Çështja në mosmarrëveshjen midis deskriptivizmit dhe antideskriptivizmit është më elementarja: si i referohen emrat objekteve që ato përshenjojnë? Pse fjala “tryezë” i referohet një tryeze? Përgjigjja deskriptiviste është ajo e evidentja: për shkak të kuptimit të saj; çdo fjalë është në radhë të parë bartëse e një kuptimi të caktuar – pra, ajo do të thotë një tog veçorish përshkruese (“tryezë” do të thotë një objekt me një formë të caktuar, që shërben për qëllime të caktuara) dhe më pas i referohet objekteve në realitet për aq sa ato kanë vetitë e përshkruara nga

⁴ Epoka e McCarthy-t, ose Mekartizmi, identifikohet me emrin e senatorit Amerikan Joseph McCarthy i cili në vitet ‘50 u njoh për komisionin hetimor për zbulimin e elementeve subversive komuniste brenda institucioneve amerikane që bashkëpunonin me Bashkimin Sovjetik për përmbysjen e rendit politik amerikan. Mekartizmi i referohet më gjerësisht të gjithë fushatës në vitet ‘40 dhe ‘50 të përkthyer në një regjim të tërë administrativ e ligjor të mbështetur mbi urdhra ekzekutive presidenciale për persekutimin politik të individëve, grupeve, nëpunësve publikë dhe institucioneve me bindje të majta radikale ose që punonin në dhe mbi lëminë e këtyre bindjeve si agentë të spiunazhit të Bashkimit Sovjetik. Procedurat e ndjekura për survejimin, burgosjen, përfshirjen në lista të zeza dhe persekutimin e individëve, grupeve dhe institucioneve nga FBI-ja dhe institucionet e tjera të implikuara do të konsideroheshin eventualisht si jo-kushtetuese.

toгу i përshkrimeve. “Tryezë” do të thotë tryezë sepse një tryezë ka vetitë e përfshira në kuptimin e fjalës “tryezë”. Qëllimësia kështu ka përparësi logjike mbi shtrirjen: shtrirja (një bashkësi objektësh të cilëve u referohet një fjalë) përcaktohet nga qëllimi (nga veti universale që përfshihen në kuptimin e saj). Përgjigjja antideskriptiviste, në kontrast, është se një fjalë lidhet me një objekt ose një grup objektësh përmes një akti të “pagëzimit fillestar” dhe kjo lidhje mbahet edhe nëse grupi i veçorive përshkruese që fillimisht përcaktonin kuptimin e fjalës ndryshon plotësisht.

Le të marrim një shembull të thjeshtuar nga Kripke: nëse e pyesim publikun e gjerë për një përshkrim identifikues të “Kurt Gödel”, përgjigjja do të ishte “autori i provës së paplotësisë së aritmetikës”; por le ta zëmë se prova u shkrua nga një tjetër njeri, Schmidt, një mik i Gödel-it, dhe se Gödel e vrau atë dhe e përvetësoi zbulimin e provës së përmendur; në këtë rast, emri “Kurt Gödel” do t’i referohej ende të njëjtit Gödel, edhe pse përshkrimi identifikues nuk do të zbatohet më për të. Ideja është se emri “Gödel” është lidhur me një objekt të caktuar (një person) përmes një “pagëzimi fillestar” dhe kjo lidhje qëndron edhe nëse përshkrimi fillestar identifikues del të jetë i pavërtetë.⁵ Kjo është bërthama e mosmarrëveshjes: deskriptivistët theksojnë përmbajtjen imanente, të brendshme e “qëllimore” të një fjale, ndërsa antideskriptivistët e konsiderojnë vendimtare lidhjen e jashtme shkakësore, mënyrën se si një fjalë është përcjellur nga subjekti në subjekt në një zinxhir tradite.

Këtu, një akuzë e parë na parashtrohet: a nuk është përgjigjja evidente ndaj kësaj mosmarrëveshje se kemi të bëjmë me dy lloje të ndryshme emrash: me nocione që përshenjojnë lloje (universale) dhe me emra të përveçëm? A nuk është zgjidhja e saj thjesht që deskriptivizmi llogarit mënyrën se si funksionojnë nocionet gjenerike dhe antideskriptivizmi mënyrën se si funksionojnë emrat e përveçëm? Nëse i referohemi dikujt si “dhjamosh”, është e qartë se ai duhet të ketë të paktën vetinë e të qenurit tepër i bëshëm, por nëse i referohemi dikujt si “Pjetër”, nuk mund të nxjerrim ndonjë nga vetitë e tij efektive – emri “Pjetër” i referohet atij thjesht sepse është pagëzuar “Pjetër”. Por një zgjidhje e tillë, një përpjekje për të hequr qafe problemin me një sqarim të thjeshtë klasifikues, nuk e kap fare atë që është në thelb të mosmarrëveshjes: si deskriptivizmi ashtu edhe antideskriptivizmi synojnë një teori të përgjithshme të funksioneve referuese. Për deskriptivizmin, emrat e përveçëm nga ana e tyre janë thjesht përshkrime të sakta të maskuara ose të shkurtuara, ndërsa për antideskriptivizmin, zinxhiri i jashtëm shkakësor përcakton referencën edhe në rastin e nocioneve gjenerike, të paktën të atyre që tregojnë lloje natyrore. Le të marrim sërish një shembull disi të thjeshtuar nga Kripke: në një moment të caktuar në parahistori, një lloj i caktuar objekti u pagëzua “ar” dhe ky emër u ndërlidh në atë moment me një tog veçorish përshkruese (një metal i verdhë, i rëndë dhe i shndritshëm që mund të stoliset bukur, e kështu me radhë); me kalimin e shekujve, ky tog përshkrimesh është shtuar dhe ndryshuar në përputhje me zhvillimin e njohurive njerëzore, asisoj që sot ta identifikojmë “arin” me specifikimin e tij brenda tabelës periodike dhe të protoneve, neutroneve, elektroneve, spektreve të tij, e kështu me radhë; por le ta zëmë se sot një shkencëtar do të zbulonte se gjithë bota e ka patur gabim për të gjitha vetitë e objektit të quajtur “ar” (përshtypja se ka një ngjyrë të verdhë të shndritshme është prodhuar nga një iluzion optik universal, e kështu me radhë) – në këtë rast, fjala “ar” do të vazhdonte t’i referohej të njëjtit objekt si më parë – pra, do të thoshim “ari nuk ka vetitë që i janë atribuar deri tani”, jo “objekti që deri tani e kemi marrë për ar nuk është në të vërtetë ar”.

⁵ Saul Kripke, *Naming and Necessity*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980, ff. 83-5.

E njëjta gjë vlen edhe për situatën e kundërt kundërfaktuale: është e mundur që të ekzistojë një lëndë që ka të gjitha shenjat identifikuese që zakonisht ia atribuonim arit dhe që përdornim për ta identifikuar në radhë të parë, por që nuk është e njëjta lloj gjëje, që nuk është e njëjta lëndë. Do të thoshim për një gjë të tillë se, megjithëse ka të gjitha dukjet që fillimisht përdornim për të identifikuar arin, nuk është ar.⁶

Pse? Sepse kjo lëndë nuk është lidhur me emrin “ar” përmes një zinxhiri shkakësor që shkon prapa deri te “pagëzimi fillestar” që themeloi referencën e “arit”. Për të njëjtën arsye duhet të thuhet se edhe nëse arkeologët ose gjeologët do të zbulonin nesër disa fosile që tregonin përfundimisht ekzistencën e kafshëve në të kaluarën që përmbushin gjithçka që dimë për njohuritë e mitit të njëbrirëshit, kjo nuk do të tregonte se ka pasur njëbrirësha.⁷

Me fjalë të tjera, edhe nëse këto pothuaj-njëbrirësha përputhen në mënyrë të përkryer me togun e veçorive përshkruese të përfshira në kuptimin e fjalës “njëbrirësh”, ne nuk mund të jemi të sigurt se pikërisht këto ishin referenca origjinale e nocionit mitik të “njëbrirëshit” – pra, objekti me të cilin fjala “njëbrirësh” ishte fashitur në “pagëzimin fillestar”... Si do mund t’i injoronim përmbajtjet libidinale të këtyre propozimeve të Kripkes? Ajo që është në lojë këtu është pikërisht problemi i “përmbushjes së dëshirës”: kur hasim në realitet një objekt që ka të gjitha vetitë e objektit të fantazuar të dëshirës, gjithsesi përjetojmë domosdo një lloj zhgënjimi; ne përjetojmë njëfarë ndjesie se “nuk është kjo [çka desha]”; bëhet e qartë se objekti real më në fund i gjetur nuk është referenca e dëshirës megjithëse ka të gjitha vetitë që lypen. Ndoshta nuk është rastësi që Kripke zgjedh si shembuj objekte me një konotacion të fortë libidinal, objekte që sakaq mishërojnë dëshirën në mitologjinë e përbashkët: ari, njëbrirëshi...

Dy mitet

Duke pasur parasysh se si vetë terreni i mosmarrëveshjes midis deskriptivizmit dhe antideskriptivizmit përshkohet kështu nga një rrymë e nëndheshme e ekonomisë së dëshirës, nuk duhet të na habisë që teoria lakoniane mund të na ndihmojë të kthjellojmë termat e kësaj mosmarrëveshjeje, jo në kuptimin e një “sinteze” pothuaj-dialektike midis dy pikëpamjeve të kundërta, por përkundrazi, duke treguar se si, si deskriptivizmi ashtu edhe antideskriptivizmi, *i dalin huq të njëjtës pikë kyçe* – kontingjencën radikale të emërimit. Dëshmia për këtë është se, për të mbrojtur zgjidhjen e tyre, të dyja pozicionet duhet të përdorin një mit, të shpikin një mit: një mit të një fisi primitiv te Searle-i, një mit të “vrojtuesit të gjithëdijshëm të historisë” te Donnellan-i. Për të kundërshtuar antideskriptivizmin, Searle shpik një komunitet primitiv gjuetar-mbledhës me një gjuhë që përmban emra të përveçëm:

Imagjinoni që brenda në fis të gjithë njihen me njëri-tjetrin dhe se anëtarët e porsalindur të tij pagëzohen në ceremoni me pjesëmarrjen e të gjithë bashkësisë. Imagjinoni më tej se, teksa fëmijët rriten, ata mësojnë emrat e njerëzve sikurse emrat lokalë të maleve, liqeneve, rrugëve, shtëpive, etj., përmes ekspozimit të përsëritur. Supozoni gjithashtu se në këtë fis ka një tabu të rreptë kundër të folurit për të vdekurit, kështu që nuk përmendet kurrë emri i askujt pas vdekjes. Tani, qëllimi i kësaj fantazie është thjesht ky: Siç e kam përshkruar, ky fis ka një institucion emrash të përveçëm që përdoren për referencë në të njëjtën mënyrë që

⁶ Ibid., f. 119.

⁷ Ibid., f. 24.

emrat tanë përdoren për referencë, por nuk ka asnjë përdorim të vetëm të një emri në fis që përmbush zinxhirin shkakësor të teorisë së komunikimit.⁸

Me fjalë të tjera, në këtë fis, çdo përdorim i emrit përmbush pretendimin deskriptivist: referenca përcaktohet ekskluzivisht nga një tog veçorish përshkruese. Searle e di, natyrisht, se një fis i tillë nuk ka ekzistuar kurrë; ai do vetëm të tregojë se mënyra se si funksionon emërtimi në këtë fis është *logjikisht parësore*: se të gjithë kundërshebujt e përdorur nga antideskriptivistët janë logjikisht dytësorë, ato “parazitojnë”, ato nënkuptojnë funksionimin paraprak “deskriptivist”. Kur gjithçka që dimë për dikë është se emri i tij është Smith – kur e vetmja përmbajtje qëllimore e “Smith” është “personi të cilit të tjerët i referohen si Smith” – një gjendje e tillë logjikisht presupozon ekzistencën e të paktën një subjekti tjetër që di shumë më tepër për Smithin – për të cilin emri “Smith” është i lidhur me një tog të tërë veçorish përshkruese (një zotëri i moshuar e i dhjamosur që jep një kurs mbi historinë e pornografisë...). Me fjalë të tjera, rasti i dhënë nga antideskriptivizmi si “normal” (përcjellja e referencës përmes një zinxhiri shkakësor të jashtëm) është veçse përshkrim “i jashtëm” (një përshkrim që nuk merr parasysh përmbajtjen qëllimore) i një funksionimi që është “parazitar” – domethënë, logjikisht dytësor.

Për të hedhur poshtë Searle-in, ne duhet të demonstrojmë se fisi i tij primitiv, në të cilin gjuha funksionon ekskluzivisht në mënyrë përshkruese, nuk është vetëm empirikisht por edhe logjikisht i pamundur. Procedura derrideane, sigurisht, do të tregonte se si përdorimi “parazitar” gjithmonë gërryen – dhe ka pasë gërryer qysh në fillim – funksionimin e kulluar përshkrues: se si miti i Searle për një fis primitiv paraqet thjesht një tjetër version të një komuniteti krejtësisht transparent, në të cilin referenca nuk turbullohet nga asnjë mungesë, nga asnjë mangësi.

Qasja lakaniane do të theksonte një tipar tjetër: e thënë thjesht, në përshkrimin e Searle-it për fisin e tij, diçka mungon. Nëse njëmend shqetësohemi për gjuhën në kuptimin e saj të rreptë, me gjuhën si një rrjet shoqëror në të cilin kuptimi ekziston vetëm për atë që njihet ndërsjelltas – me një gjuhë që, me përkufizim, nuk mund të jetë “private” – atëherë duhet të jetë pjesë e kuptimit të çdo emri fakti që ai i referohet një objekti të caktuar *sepse ky është emri i tij*, sepse të tjerët e përdorin këtë emër për të treguar objektin në fjalë: çdo emër, për atë që është pjesë e gjuhës së përbashkët, nënkupton këtë moment vetëreferues, rrethor a qarkor. “Të tjerët”, sigurisht, nuk mund të reduktohen te të tjerët empirikë; ata më tepër anohen kah “Tjetri i madh” lakanian, kah vetë rendi simbolik.

Këtu hasim budallallëkun e posaçëm dogmatik të shenjuesit si shenjues, budallallëkun që merr trajtën e një tautologjie: një emër i referohet një objekti *sepse ky objekt quhet ashtu* – kjo formë jopersonale, pavetore, (“kështu quhet”) shpall përmasën e “Tjetrit të madh” përtej subjekteve të tjera. Shembulli i evokuar nga Searle si kryeshembulli i parazitizmit – shembulli i folësve që nuk dinë asgjë për objektin për të cilin po flasin dhe për të cilët “e vetmja përmbajtje qëllimore mund të jetë se ata janë duke e përdorur emrin për t’iu referuar asaj të cilës të tjerët po ashtu i referohen me të njëjtin emër”⁹ – tregon, përkundrazi, një përbërës të domosdoshëm të çdo përdorimi “normal” të emrave në gjuhë si lidhje sociale – dhe ky përbërës tautologjik është krye-shenjuesi lakanian, “shenjuesi pa të shenjuar”.

Pjesa ironike e kësaj qëndron te fakti se kjo mungesë është në të vërtetë e brendashkruar në përshkrimin e Searle-it në formën e një ndalimi (“...ka një tabu të rreptë në këtë fis kundër të

⁸ John Searle, *Intentionality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, f. 240.

⁹ Ibid., f. 259.

folurit për të vdekurit”): fisi mitik i Searle-it është kështu një fis psikotikësh që – për shkak të tabusë për emrat e të vdekurve – përmbarton¹⁰ funksionin e Emrit-të-Atit¹¹ – që do të thotë, parandalon transformimin e babait të vdekur në sundimin e Emrit të tij. Nëse, për pasojë, deskriptivizmi i Searle-it humbet përmasën e *Tjetrit të madh*, antideskriptivizmi – të paktën në variantin e tij mbizotërues – humbet *tjetrit e vogël*, përmasën e objektit si Real në kuptimin lakanian: dallimi Real/realitet. Kjo është arsyeja pse antideskriptivizmi rrëmon për atë X-in, atë tipar që garanton identitetin e një reference përmes të gjitha ndryshimeve të veçorive të tij përshkruese, brenda vetë realitetit; kjo është arsyeja pse i duhet ta shpikë mitin e tij, një lloj kundrapunkti për fisin primitiv të Searle-it, mitin e Donnellan-it për një “vrojtues të gjithëdijshëm të historisë”. Donnellan ndërton me qesëndi këtë shembull të mëposhtëm kundërfaktual:

Supozoni që gjithçka që një folës i caktuar di ose mendon se di për Talesin është se ai është filozofi grek që deklaroi se gjithçka është ujë. Por supozoni që nuk ka ekzistuar kurrë një filozof grek që ka thënë diçka të tillë. Supozoni që Aristoteli dhe Herodoti i referoheshin një pus-gërmuesi që tha: “Dëshiroj që gjithçka të ishte ujë, kështu që nuk do të duhej të gërmoja këto puseta të mallkuara”. Në një rast të tillë, kur folësi përdor emrin “Talesi”, ai i referohet atij pus-gërmuesi. Më tutje, supozoni që ka ekzistuar një eremit që kurrë nuk ka pasur ndonjë marrëdhënie me askënd, i cili përnjëmend mbante qëndrimin se gjithçka ishte ujë. Megjithatë, kur themi “Tales”, ne padyshim nuk i referohemi këtij eremiti.¹²

Sot, referenca origjinale, pika ndërnisë e një zinxhiri shkakësor – pus-gërmuesi i shkretë – është e panjohur për ne; por një “vrojtues i gjithëdijshëm i historisë”, i aftë të ndjekë zinxhirin shkakësor deri në aktin e “pagëzimit fillestar”, do të dinte se si të gjente fillin zanafillor që ndërlihd fjalën “Tales” me referencën e saj. Pse është i nevojshëm ky mit, ky version antideskriptivist i “subjektit të presupozuar të dijes” lakanian?

Problemi themelor i antideskriptivizmit është të përcaktojë se çfarë përbën identitetin e objektit të përshenjuar përtej togut gjithnjë të ndryshueshëm të vetive përshkruese – çfarë e bën një objekt identik me veten edhe nëse të gjitha veçoritë e tij kanë ndryshuar; me fjalë të tjera, si të konceptohet korrelativi objektiv i “përshenjuesit të ngurtë”, i emrit për sa kohë që ai përshenjon të njëjtin objekt në të gjitha botët e mundshme, në të gjitha situatat kundërfaktuale. Ajo që anashkalohet, të paktën në versionin standard të antideskriptivizmit, është se ky garantim i identitetit të një objekti në të gjitha situatat kundërfaktuale – përmes një ndryshimi të të gjitha veçorive të tij përshkruese – është *efekti prapaveprues i vetë emërtimit*: është vetë emri, shenjuesi, që mbështet identitetin e objektit. Kjo “tepricë” në objekt që mbetet e njëjtë në të gjitha botët e mundshme është “diçka në të më shumë se ajo vetë”, që do të thotë objekti lakanian *petit a*: ne e kërkojmë kot në realitetin pozitiv sepse ky nuk ka asnjë koherencë pozitive – sepse është vetëm objektifikim i një boshi, i një pavazhdimësie që çelet në realitet nga dalja e shenjuesit. E njëjta gjë ndodh edhe me arin; ne kërkojmë kot në veçoritë e tij pozitive, fizike, për atë X që e bën atë mishërimin e pasurisë; ose, për të përdorur një shembull nga Marks, është e

¹⁰ Përmbarton përkthen këtu termin *foreclosure* (*forecloses* në fjali), që në psikoanalizën lakaniane i referohet një procesi specifik mohimi që karakterizon strukturën psikotike. Ky mohim themelor lidhet me refuzimin e Emrit-të-Atit, një element kyç i rendit simbolik, i cili siguron kushtet për formimin e metaforës dhe kuptimin e saj brenda strukturës simbolike. [Shën. i përkth.]

¹¹

¹² Ibid., f. 252.

njëjta gjë me mallin: ne kërkojmë kot midis veçorive të tij pozitive për tiparin që përbën vlerën e tij (dhe jo vetëm vlerën e tij të përdorimit). Ajo që nuk rroket nga ideja antideskriptiviste e një zinxhiri të jashtëm shkakësor të komunikimit përmes të cilit përçohet referenca, është pra rastësia radikale e emërimit, fakti që vetë emërtimi e themelon referencën e vet prapaveprimthi. Emërtimi është i domosdoshëm, por është, si të thuash, i domosdoshëm më pas, prapaveprimthi, pasi të jemi sakaq “në të”.

Roli i mitit të “vrojtuesit të gjithëdijshëm të historisë” përkon pra saktësisht me atë të mitit të Searle për fisin primitiv: në të dy rastet, funksioni i tij është të kufizojë, të frenojë rastësinë radikale të emërimit – të ndërtojë një agjenci që garanton domosdoshmërinë e tij. Në rastin e parë, referenca garantohet nga “përmbajtja qëllimore” imanente në emër; në të dytën, ajo garantohet nga zinxhiri shkakësor që na çon në “pagëzimin fillestar” që lidh fjalën me objektin. Nëse, në këtë mosmarrëveshje midis deskriptivizmit dhe antideskriptivizmit, “e vërteta” qëndron, pas së gjithash, tek antideskriptivizmi, kjo është sepse gabimi i antideskriptivizmit është i një natyre tjetër: në mitin e tij, antideskriptivizmi mbyll sytë ndaj rezultatit të tij, ndaj asaj që “e ka prodhuar pa e ditur”. Arritja kryesore e antideskriptivizmit është të na mundësojë të përfytyrojmë *objet a*-në si korrelativin e pamundur-real të “përshenjuesit të ngurtë” – që do të thotë, i *point de capiton* si shenjues “i kulluar”.

Përshenjuesi i ngurtë dhe objet a-ja

Nëse mbajmë qëndrimin se *point de capiton* është një “pikë nyje”, një lloj nyjëtimi kuptimesh, kjo nuk nënkupton se ajo është thjesht fjala më “e pasur”, fjala ku është kondensuar e gjithë pasuria e kuptimit të fushës që ajo “kopsit”: *point de capiton* është më tepër ajo fjalë e cila, *si një fjalë*, në nivelin e shenjuesit vetë, unifikon një fushë të dhënë, themelon identitetin e saj: është, si të thuash, fjala të cilës vetë “gjërat” i referohen për të njohur veten e tyre në unitetin e tyre. Le të marrim rastin e reklamës së famshme për Marlboron: fotografia e kaubojit të bronzit, lëndinat e gjera të kullotave dhe kështu me radhë – të gjitha këto “konotojnë”, sigurisht, i japin një ngjyrim, imazh të caktuar Amerikës (toka e njerëzve të fortë dhe të ndershëm, e horizonteve të pafundme...); por efekti i “kopsitjes” ndodh vetëm kur zë vend një përmbysje e caktuar; gjë që nuk ndodh derisa “amerikanët realë” nisin të identifikohen (në vetëpërjetimin e tyre ideologjik) me imazhin e krijuar nga reklama e Marlboros – kur Amerika vetë të përjetohet si “vendi Marlboro”.

E njëjta gjë vlen për të gjitha të ashtuquajturat “simbolet e mas-medias” të Amerikës – për shembull, Coca-Cola: çështja nuk është se Coca-Cola “konoton” një përvojë-vizion ideologjik të Amerikës (freskinë e shijes së saj të mprehtë e të ftohtë, etj); çështja është se ky vizion i vetë Amerikës arrin identitetin e tij duke u identifikuar me shenjuesin “Cola” – “Amerika, kjo është Cola!” mund të ishte formulimi i një fushate debile publicitare. Pika kyçe për t’u kuptuar është se kjo fushatë – “*Amerika* [vizioni ideologjik i një toke në të gjithë larminë e saj], *kjo është Coca-Cola* [ky shenjues]!” – nuk do mund të përmbysje si “*Cola* [ky shenjues], *kjo është* [do të thotë] *Amerika!*”. Përgjigjja e vetme e mundshme për pyetjen “Çfarë është Cola?” është dhënë sakaq në reklama: ajo është “ajo gjëja” pavetore, impersonale (“Cola, ajo po!”) – “gjëja e vërtetë”, X-i i paarritshëm, objekti-shkak i dëshirës.

Pikërisht për shkak të kësaj teprice-X, operacioni i “kopsitjes” nuk është rrethor-simetrik – nuk mund të themi se nuk fitojmë asgjë nga ky operacion sepse Cola fillimisht konoton “frymën e Amerikës” dhe kjo “frymë e Amerikës” (togu i veçorive që supozohet se e shprehin atë) më pas kondensohet te Cola si shenjuesi i saj, përfaqësuesi i saj shenjzues: ajo që fitojmë

nga kjo përmbysje e thjeshtë është pikërisht teprica-X, objekti-shkak i dëshirës, ajo “diç e paarritshme” që është “te Cola më shumë sesa Cola” dhe që, sipas formulës lakaniene, mund të shndërrohet papritur në jashtëqitje, në baltë që s’piket (mjafton që Cola të shërbehet e ngrohtë dhe e ndenjur).

Logjika e kësaj përmbysjeje që prodhon një tepricë mund të bëhet e qartë në rastin e antisemitizmit: fillimisht, “çifut” shfaqet si shenjues që konoton një tog vetish hamendësisht “efektive” (frymë intrige, lakmi për përfitim dhe kështu me radhë), por kjo ende nuk është antisemitizmi i mirëfilltë. Për ta arritur atë, ne duhet të *përmbysim* marrëdhënien dhe të themi: ata janë të tillë (lakmitarë, intrigantë...) *sepse janë çifutë*. Kjo përmbysje duket fillimisht si thjesht tautologji – ne mund të kundërpërgjigjemi: sigurisht që është kështu, sepse “çifut” do të thotë pikërisht lakmitar, intrigant, i pisët... Por kjo dukje tautologjie është e rreme: “çifut” në “sepse janë çifutë” nuk konoton një seri vetish efektive, ai i referohet sërish atij X-it të paarritshëm, asaj që është “në çifutin më shumë se çifuti” dhe që nazizmi u përpoq aq dëshpërimisht ta rrokë, matë, ta shndërron në një veti pozitive që na mundëson t’i identifikojmë çifutët në një mënyrë objektive-shkencore.

“Përshenjuesi i ngurtë” synon, pra, atë bërthamë të pamundur-reale, atë që është “në një objekt më shumë se objekti”, këtë tepricë të prodhuar nga operacioni shenjësues. Dhe pika kyçe për t’u kuptuar është lidhja midis rastësisë radikale të emërimit dhe logjikës së shfaqjes së “përshenjuesit të ngurtë” përmes së cilës një objekt i dhënë arrin identitetin e tij. Rastësia radikale e emërimit nënkupton një hendek të pareduktueshëm midis Reales dhe modaliteteve të simbolizimit të saj: një konstelacion i caktuar historik mund të simbolizohet në mënyra të ndryshme; Realja vetë nuk përmban asnjë modalitet të domosdoshëm të simbolizimit të saj.

Le të marrim mposhtjen e Francës në vitin 1940: çelësi i suksesit të Pétain-it ishte se simbolizimi i tij i traumës së mposhtjes (“mposhtja është rezultat i një tradite të gjatë të degjeneruar të demokracisë dhe të ndikimit antisocial çifut; si e tillë, ajo ka një efekt esëllues duke i ofruar Francës një shans të ri për të ndërtuar trupin e saj shoqëror mbi baza të reja, korporatiste, organike...”) triumfoi. Në këtë mënyrë, ajo që ishte përjetuar pak më parë si një mposhtje traumatike dhe e pakuptueshme, u bë e lexueshme, mori kuptim. Por çështja është se ky simbolizim nuk ishte i shkruar në Realen vetë: ne kurrë nuk arrijmë në pikën ku “rrethanat vetë fillojnë të flasin”, në pikën ku gjuha fillon të funksionojë menjëherë si “gjuhë e Reales”: mbizotërimi i simbolizimit të Pétain-it ishte rezultat i një lufte për hegjemoni ideologjike.

Është për shkak se vetë Realja nuk ofron mbështetje për një simbolizim të drejtpërdrejtë të saj – sepse çdo simbolizim në fund të fundit është rastësor – që e vetmja mënyrë që përvoja e një realiteti të dhënë historik të arrijë unitetin e vet është përmes agjencisë së një shenjuesi, përmes referimit të një “shenjuesi i kulluar”. Nuk është objekti real ai që garanton si pikë referimi unitetin dhe identitetin e një përvoje të caktuar ideologjike – përkundrazi, është referimi në një “shenjues të kulluar” që i jep unitet dhe identitet përvojës sonë të vetë realitetit historik. Realiteti historik, patjetër, gjithmonë simbolizohet; mënyra se si e përjetojmë atë është gjithnjë e ndërmjetësuar përmes modalitetesh të ndryshme të simbolizimit: gjithçka që Lakani shton në këtë urtësi fenomenologjike të zakonshme është fakti se uniteti i një “përvoje të dhënë kuptimi”, që është nga ana e saj vetë horizont i një fushe ideologjike të kuptimit, mbështetet nga një “shenjues i kulluar”, pa kuptim, një “shenjues pa të shenjuar”.

Anamorfoza ideologjike

Tani mund të kuptojmë se si teoria e Kripkes mbi “përshenjuesin e ngurtë” – njëfarë shenjuesi i kulluar që përfaqëson dhe, në të njëjtën kohë, themelon identitetin e një objekti të caktuar përtej togut të ndryshueshëm të karakteristikave të tij përshkruese – ofron një aparat konceptual që na lejon të qëmtojmë saktësisht statusin e “anti-esencializmit” të Laclau-t. Le të marrim, për shembull, nocione si “demokracia”, “socializmi”, “marksizmi”: iluzioni esencialist qëndron në besimin se është e mundur të përcaktohet një tog i caktuar karakteristikash, vetish pozitive, sado minimale, që përkufizojnë esencën e përhershme të “demokracisë” dhe termave të ngjashëm – çfarëdo dukurie që pretendon të klasifikohet si “demokratike” duhet të plotësojë kushtin e gëzimit të këtij togu veçorish. Në kontrast me këtë “iluzion esencialist”, anti-esencializmi i Laclau-t na detyron të konkludojmë se është e pamundur të përcaktohet një esencë e tillë, një tog vetish pozitive që do të mbeten të njëjtat në “të gjitha botët e mundshme” – në të gjitha situatat kundrafaktuale.

Tek e fundit, mënyra e vetme për të përkufizuar “demokracinë” është të thuash se ajo përfshin të gjitha lëvizjet dhe organizatat politike që e legjitimojnë dhe e përshkruajnë veten si “demokratike”; mënyra e vetme për të përkufizuar “marksizmin” është të thuash se ky term përfshin të gjitha lëvizjet dhe teoritë që legjitimohen përmes referencës ndaj Marksit, dhe kështu me radhë. Me fjalë të tjera, i vetmi përkufizim i mundshëm i një objekti në identitetin e tij është që ky është objekti që gjithmonë përfaqësohet nga i njëjti shenjues – lidhet me të njëjtin shenjues. Është shenjuesi që përbën bërthamën e “identitetit” të objektit.

Le të kthehemi përsëri te “demokracia”: a ka – në nivelin e veçorive pozitive, përshkruese – vërtet diçka të përbashkët midis nocionit liberal-individualist të demokracisë dhe teorisë së socializmit real, sipas së cilës veçoria themelore e “demokracisë së vërtetë” është roli udhëheqës i Partisë që përfaqëson interesat e vërteta të popullit dhe kështu siguron sundimin efektiv të tyre?

Këtu nuk duhet të mashtrohem nga zgjidhja e dukshme por e gabuar që nocioni i real-socializmit për demokracinë është thjesht i gabuar, i degjeneruar, një lloj shtrembërimi pervers i demokracisë së vërtetë – në analizën përfundimtare, “demokracia” nuk përkufizohet nga përmbajtja pozitive e këtij nocioni (e shenjuara e tij), por vetëm nga identiteti i saj pozicional-relacional – nga kundërpozicionimi i saj, nga marrëdhënia diferenciale me “jo-demokratiken” – ndërsa përmbajtja konkrete mund të ndryshojë skajshmërisht: deri në përjashtim të ndërsjellë (për marksistët e real-socializmit, termi “demokratik” përfaqëson fenomenet që, për një liberalist tradicional, janë mishërimi i totalitarizmit anti-demokratik).

Ky është paradoksi themelor i *point de capiton*: “përshenjuesi i ngurtë”, që totalizon një ideologji duke ndaluar rrëshqitjen metonimike të kuptimit të saj, të të shenjuarës së saj, nuk është një pikë e epërme dendësie kuptimi, një lloj Garancie që, duke qenë vetë e përjashtuar nga ndërveprimi diferencial i elementeve, do të shërbente si një pikë e qëndrueshme dhe fikse referimi. Përkundrazi, ai është elementi që përfaqëson agjencinë e shenjuesit brenda fushës së të shenjuarit. Në vetvete, nuk është asgjë tjetër përveç se një “dallim i kulluar”: roli i tij është i kulluar strukturor, natyra e tij është e kulluar performative – domethënia e tij përkon me vetë aktin e tij të shqiptimit; me pak fjalë, është një “shenjues pa të shenjuar”. Hapi vendimtar në analizën e një ngrehine ideologjike është të zbulohet – pas shkëlqimit verbues të elementit që e mban atë bashkë (“Zoti”, “Vendi”, “Partia”, “Klasa”...) – ky operacion tautologjik, performativ dhe vetëreferencial. Për shembull, një “çifut” është në fund të fundit dikush që është stigmatizuar

me shenjuesin “çifut”; gjithë pasuria fantazmike e tipareve që supozohet se karakterizojnë çifutët (grykësia, fryma e intrigës, etj) vjen këtu për të fshehur jo faktin që “çifutët në të vërtetë nuk janë të tillë”, jo realitetin empirik të hebrenjve, por faktin që në konstruktin antisemit të një “çifuti”, ne kemi të bëjmë me një funksion të kulluar strukturor.

Përmasa e posaçme “ideologjike” është pra efekt i njëfarë “gabimi perspektive”; elementi që përfaqëson brenda fushës së Kuptimit agjencinë e shenjuesit të kulluar – elementi përmes të cilit non-sensi i shenjuesit shpërthen në gjë të Kuptimit – perceptohet si një pikë e ngopjes së skajshme të Kuptimit, si pika që “jep kuptim” për të gjithë të tjerët dhe kështu totalizon fushën e kuptimit (ideologjik). Elementi që përfaqëson, në strukturën e të thënës, imanencën e procesit të vet të shqiptimit perceptohet si një lloj Garancie transhendente, element ky që vetëm mban vendin e një mungese të caktuar, që në praninë e tij trupore nuk është asgjë tjetër përpos mishërimit të një mungese të caktuar, perceptohet si një pikë përplot me bollëk suprem. Shkurt, *dallimi i kulluar perceptohet si Identitet* i përjashtuar nga ndërveprimi diferencial-relacional dhe që garanton homogenitetin e tij.

Këtë “gabim perspektive” mund ta quajmë *anamorfizëm ideologjik*. Lakani shpesh i referohet pikturës së Holbeinit, *Ambasadorët*: nëse shohim atë që duket nga pamja ballore si një njollë e shtrirë, “e ngritur” dhe pa kuptim, nga perspektiva e duhur ne shquajmë konturet e një kafke. Kritika e ideologjisë duhet të kryejë një operacion homolog: nëse shohim elementin që mban bashkë strukturën ideologjike – atë Garanci “fallike” të ngritur të Kuptimit – nga perspektiva e drejtë (ose, më saktë – duke folur politikisht – nga e majta), jemi në gjendje të njohim në të mishërimin e një mungese, një humnerë non-sensi që gulçon në gjë të kuptimit ideologjik.

Identifikimi

(*Niveli i poshtëm i grafikut të dëshirës*)

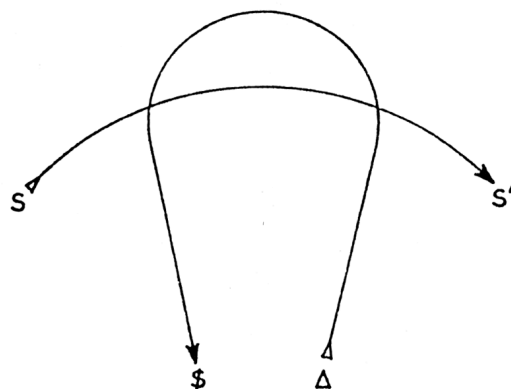
Retroaktiviteti i kuptimit

Tani, pasi kemi sqaruar mënyrën se si *point de capiton* funksionon si “përshenjuesi i ngurtë” – si shenjuesi që ruan identitetin e tij përgjatë të gjitha variacioneve të të shenjuarit të tij – kemi arritur te problemi real: a rezulton ky totalizim i një fushe ideologjike përmes operacionit të “kopsitjes”, që e ngulit kuptimin e saj, në mungesën e mbetjeve; a e shuan pa gjurmë pluskimin e pambarimtë të shenjuesve? Nëse jo, si ta përfytyrojmë përmasën që i shpëton atij? Përgjigjja jepet nga grafiku lakanian i dëshirës.¹³

Grafiku I

¹³ Shih Jacques Lakan, “Subversion of the Subject and the Dialectic of Desire”, *Écrits: A Selection*, Nju Jork: W. W. Norton, 1977.

Graph I



[fig.1]

Lakani e artikuloi këtë grafik në katër forma të njëpasnjëshme. Në shpjegimin e këtij grafiku nuk duhet të kufizohemi vetëm në formën e fundit, të plotën, sepse pasimi i katër formave nuk mund të reduktohet në një përplotësim gradual e linear; ai nënkupton ndryshimin retroaktiv të formave të mëparshme. Për shembull, forma e fundit, e plotë, që përmban artikulimin e nivelit të sipërm të grafikut (vektori nga $S(\emptyset)$ te $S\Diamond D$),¹⁴ mund të kuptohet vetëm nëse e lexojmë si shtjellim të pyetjes “*Che vuoi?*” të shënuar nga forma paraprake: nëse harrojmë se ky nivel i sipërm nuk është gjë tjetër pos një artikulum i strukturës së brendshme të një pyetjeje që buron nga Tjetri me të cilin subjekti përballët përtej identifikimit simbolik, ne medoemos nuk e rrokim thelbin e tij.

Le të fillojmë atëherë me formën e parë, me “qelizën elementare të dëshirës” (shih **Grafikun I**, sipër). Ajo që kemi këtu është thjesht paraqitja grafike e marrëdhënies midis shenjuesit dhe të shenjuarit. Siç dihet mirë, Saussure e vizualizoi këtë marrëdhënie si dy linja paralele valëzuese ose si dy sipërfaqe të të njëjtës fletë: progresioni linear i të shenjuarit ecën paralelisht me artikulimin linear të shenjuesit. Lakani e strukturon këtë lëvizje të dyfishtë goxha ndryshe: një qëllimësi mitike, para-simbolike (i shënuar si Δ) “kopsit” zinxhirin e shenjuesit, serinë e shenjuesve të shënuar nga vektori $S-S'$. Produkti i kësaj kopsitje (ajo që “del në anën tjetër” pasi që qëllimësia mitike – reale – kalon përmes shenjuesit dhe del nga ai) është subjekti i shënuar nga matema $\$$ (subjekti i dyzuar, i çarë, dhe në të njëjtën kohë shenjuesi i zhdukur, mungesa e shenjuesit, boshi, një hapësirë e zbrazet në rrjetin e shenjuesit). Ky artikulum minimal sakaq dëshmon faktin se kemi të bëjmë me procesin e *interpelimit*¹⁵ të individëve (individi, ky

¹⁴ “ $\emptyset$ ” *Other*, ose “ A ” *Autre*, Tjetri i madh, me barrën e kastrimit mbi të. Do të përdorim transkriptin në anglisht të matemave të Lakanit.

¹⁵ Nocioni i interpelimit (fr. interpellation) tek Louis Althusser-i i referohet mënyrës se si ideologjia “thërret” individin dhe e shndërron atë në subjekt. Shembulli klasik i Althusser-it është ai i policit që thërret “Ej, ti aty!”: në momentin kur individ i kthehet, ai e pranon veten si i thirrur dhe, me këtë akt, bëhet subject i ideologjisë dhe nga vetë ideologjia që e thërret. Interpelimi nuk është një proces i vetëdijshëm, as një akt i njëanshëm; ai është mekanizëm strukturor me të cilin ideologjia riprodhon veten duke prodhuar subjekte që e njohin veten brenda rendit ekzistues. Në këtë kuptim, subjekti nuk i paraprin thirrjen ideologjike, por lind përmes saj: ai është një efekt i interpelimit. Ky koncept është i rëndësishëm për të kuptuar mënyrën se si individët identifikohen me rolet, normat

entitet mitik, para-simbolik – madje edhe tek Althusseri, “individit” që interpelohet në subjekt nuk përkufizohet konceptualisht, ai është thjesht një X hipotetik që duhet të supozohet) në subjekte. *Point de capiton* është pika përmes së cilës subjekti “qepet” me shenjuesin dhe në të njëjtën kohë pika që e interpelon individin në subjekt duke e adresuar atë me thirrjen e një krye-shenjuesi (“Komunizmi”, “Zoti”, “Liria”, “Amerika”) – me një fjalë, është pika e subjektivimit e zinxhirit të shenjuesit.

Një veçori e rëndësishme e këtij niveli fillestar të grafikut është fakti që vektori i qëllimësisë subjektive e kopsit së prapthi vektorin e zinxhirit të shenjuesit: ai del jashtë zinxhirit në një pikë *më të hershme* që paraprin pikën ku [vektori i qëllimësisë subjektive] e ka shpuar atë [zinxhirin e shenjuesit]. Lakani thekson pikërisht këtë karakter prapaveprues të efektit të domethënies në raport me shenjuesin, këtë mbetje prapa të të shenjuarit sa i përket përparimit të zinxhirit të shenjuesit: efekti i kuptimit prodhohet gjithmonë së prapthi, *après-coup*. Shenjuesit që janë ende në një gjendje “pluskuese” – domethënia e të cilëve ende nuk është ngulitur – pasojnë njëri-tjetrit. Pastaj, në njëfarë pike – pikërisht në pikën ku qëllimësia shpon zinxhirin e shenjuesit dhe e përshkon atë – një shenjues ngulit prapaveprimthi kuptimin e zinxhirit, qep kuptimin me shenjuesin dhe ndalon rrëshqitjen e kuptimit.

Për ta rrokur këtë plotësisht, mjafton të kujtojmë shembullin e përmendur më sipër të “kopsitjes” ideologjike: në hapësirën ideologjike pluskojnë shenjues si “liria”, “shteti”, “drejtësia”, “paqja”... dhe pastaj zinxhiri i tyre përplotësohet me ndonjë kryeshenjues (“Komunizmi”), i cili përcakton në prapaveprim kuptimin (komunist) të tyre: “liria” është efektive vetëm përmes tejkalimit të lirisë formale borgjeze, e cila është veçse një formë skllavërie; “shteti” është mjeti me të cilin klasa sunduese garanton kushtet e sundimit të saj; këmbimi në treg nuk mund të jetë “i drejtë dhe i barabartë”, sepse vetë forma e këmbimit ekuivalent mes punës dhe kapitalit nënkupton shfrytëzimin; “lufta” është e brendaqenësishme në shoqërinë klasore si të tillë; vetëm revolucionit socialist mund të sjellë “paqen” e qëndrueshme dhe kështu me radhë. (“Kopsitja” liberalo-demokratike, sigurisht, do të prodhonte një artikullim krejt tjetër të kuptimit; “kopsitja” konservatore [do të prodhonte] një kuptim të kundërt me të dy fushat e mëparshme dhe kështu me radhë.)

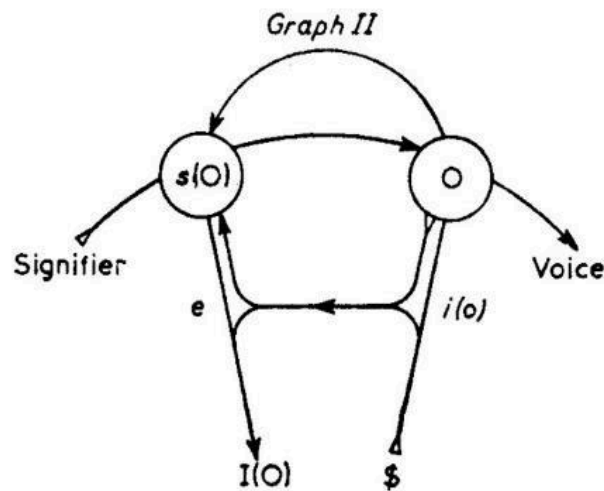
Që në këtë nivel fillestar, mund të lokalizojmë logjikën e transferencës – mekanizmin bazë që prodhon iluzionin e posaçëm të dukurive të transferencës: transferenca është ana e përparme e mbetjes prapa të të shenjuarit në krahasim me rrjedhën e shenjuesve; ajo konsiston në iluzionin që kuptimi i një elementi të caktuar (i cili u fiksua prapaveprimthi nga ndërhyrja e kryeshenjuesit) ishte i pranishëm që në fillim si esenca e tij imanente. Ne jemi “në transferencë” kur neve na duket se liria e vërtetë është “në vetë natyrën e saj” e kundërt me lirinë formale borgjeze, se shteti është “në vetë natyrën e tij” vetëm një mjet i sundimit të klasës, e kështu me radhë. Paradoksi qëndron, sigurisht, në faktin se ky iluzion transferencial është i domosdoshëm, është vetë shtati i matjes së suksesit të operacionit të “kopsitjes”: *capitonnage* është i suksesshëm vetëm nëse fshin gjurmët e veta.

Efekti i retroversionit

dhe autoritetet, duke e përjetuar këtë identifikim si spontan dhe “të natyrshëm”, ndërkohë që është produkt i strukturave ideologjike. [Shën. i përkth.]

Kjo është, pra, teza themelore lakianiane lidhur me marrëdhënien mes shenjuesit dhe të shenjuarit: në vend të një progresioni linear, imanent dhe të domosdoshëm, sipas të cilit kuptimi vetëshpaloset nga një bërthamë fillestare, kemi një proces radikalisht të rastësishëm të prodhimit prapaveprues të kuptimit. Në këtë mënyrë kemi mbërritur në formën e dytë të grafikut të dëshirës – specifikimin e dy pikave ku qëllimësia (Δ) pret zinxhirin e shenjësimit: O dhe $s(O)$, Tjetri i madh dhe i shenjuari si funksion i tij:

Grafiku II



Pse e gjejmë O -në – që është Tjetri i madh si kod sinkron simbolik – në vendin e *point de capiton*? A nuk është *point de capiton* pikërisht Njëshi, një shenjues singular që zë një vend të jashtëzakonshëm në raport me rrjetin paradigmatic të kodit? Për të kuptuar këtë inkonsistencë në dukje mjafton të kujtojmë se *point de capiton* ngulit kuptimin e elementeve paraardhëse: domethënë, ajo i nënshton ato prapaveprimthi ndaj një kodit, i rregullon marrëdhëniet e tyre të ndërsjella sipas këtij kodit (për shembull, në rastin që përmendëm, sipas kodit që rregullon universin komunist të kuptimit). Mund të themi se *point de capiton* përfaqëson dhe mban vendin e Tjetrit të madh, të kodit sinkron, në zinxhirin diachron të shenjuesve: një paradoks i posaçëm lakianian, ku një strukturë sinkrone, paradigmatiche ekziston vetëm për aq sa edhe ajo vetë mishërohet sërish në Një, në një *element* të jashtëzakonshëm e singular.

Nga ajo që sapo thamë, është gjithashtu e qartë pse pika tjetër e kryqëzimit së dy vektorëve është e shënuar me $s(O)$: në këtë pikë gjejmë të shenjuarin, kuptimin, i cili është një funksion i Tjetrit të madh – i cili prodhohet si një efekt prapaveprues i “kopsitjes”, prapa nga pika ku marrëdhënia mes shenjuesve pluskues ngulitet përmes referencës ndaj kodit simbolik sinkron.

Dhe përse pjesa e djathtë, e fundit e vektorit të shenjuesit $S-S'$ – pjesa që vjen pas *point de capiton* – shënohet si “Zëri”? Për të zgjidhur këtë enigmë, duhet ta kuptojmë zërin në mënyrë rreptësisht lakianiane: jo si bartës të bollëkut dhe vetëpranisë së kuptimit (si te Derrida), por si

objekt pa kuptim, si një mbetje objektale, e mbetur nga operacioni shenjësues, nga *capitonnage*: zëri është ajo çka mbetet pasi heqim nga shenjuesi operacionin retroaktiv të “kopsitjes”, që prodhon kuptim. Mishërimi më i qartë konkret i këtij statusi objektal të zërit është zëri hipnotik: kur e njëjta fjalë na përsëritet pafundësisht, ne fillojmë të hutohemi, fjala humb gjurmët e fundit të kuptimit të saj dhe mbetet vetëm prania inerte e saj, që ushtron një lloj fuqie gjumëndjellëse – ky është zëri si “objekt”, si mbetje objektale e operacionit shenjësues.

Ekziston edhe një veçori tjetër e formës së dytë të grafikut që duhet shpjeguar: ndryshimi poshtë fare. Në vend të qëllimësisë mitike (Δ) dhe subjektit ($\$$) që prodhohet kur ky qëllim përshkon zinxhirin shenjësues, poshtë në të djathtë kemi subjektin që shpon zinxhirin shenjësues dhe produkti i këtij operacioni tani shënohet si **I(O)**. Pra, së pari: pse zhvendoset subjekti nga e majta (si rezultat) në të djathtë (si pikënisje e vektorit)? Vetë Lakani tregon se këtu kemi të bëjmë me “efektin e retroversionit” – me iluzionin transferencial sipas të cilit subjekti bëhet në çdo stad “ajo që gjithmonë ka qenë”: një efekt prapaveprues përjetohet si diçka që ishte aty që në fillim. Pika e dytë: pse tani në të majtën poshtë, si rezultat i vektorit të subjektit, kemi **I(O)**? Këtu arrijmë më në fund tek *identifikimi*: **I(O)** qëndron për identifikimin simbolik, identifikimin e subjektit me një tipar shenjësues (**I**) të Tjetrit i madh, në rendin simbolik.

Ky tipar është ai që, sipas përkufizimit lakanian të shenjësuesit, “përfaqëson subjektin për një shenjësues tjetër”; ai merr trajtë konkrete dhe të njohshme në një emër ose një mandat që subjekti e merr përsipër dhe/ose që i jepet atij. Ky identifikim simbolik duhet dalluar nga identifikimi imagjinar, i cili shënohet nga një nivel i ri i futur midis vektorit të shenjësuesit (**S-S'**) dhe identifikimit simbolik: boshti që lidh egon imagjinare (**e**) dhe tjetrin imagjinar të saj, **i(o)** – për të arritur identitetin e vet, subjekti duhet të identifikohet me tjetrin imagjinar, ai duhet të tjetërsohet, të tëhuajëzohet – ta vendosë identitetin e tij jashtë vetes, si të thuash, në imazhin e dytëshorit të tij.

“Efekti i retroversionit” bazohet pikërisht mbi këtë nivel imagjinar – ai mbështetet nga iluzioni i vetes si agjenti autonom që është i pranishëm që nga fillimi si zanafilla e veprimeve të tij: kjo përvojë imagjinare e vetes është për subjektin mënyra për të huq-njohur [misrecognise/meconnassance] varësinë e tij rrënjësore nga Tjetri i madh, nga rendi simbolik si shkak i tij i çqendërsuar. Por në vend që të përsërisim këtë tezë të tëhuajësimit themeltar të egos në Tjetrin e tij imagjinar – teorinë Lakaniane të stadi të pasqyrës, e cila duhet të vendoset pikërisht mbi boshtin **e-i(o)** – duhet të përqendrojmë vëmendjen tonë në dallimin kyç midis identifikimit imagjinar dhe atij simbolik.

Imazh dhe vështrim

Marrëdhënia midis identifikimit imagjinar dhe simbolik – midis egos ideale (*Idealich*) dhe idealit të egos (*Ich-Ideal*) – është, duke përdorur dallimin e bërë nga Jacques-Alain Miller (në Seminarin e tij të pabotuar), ajo mes identifikimit të “themeluar” dhe identifikimit “themelues”: për ta thënë thjesht, identifikimi imagjinar është identifikimi me imazhin në të cilin dukemi të pëlqyeshëm për veten, me imazhin që përfaqëson “atë që do të donim të ishim”, ndërsa identifikimi simbolik është identifikimi me vetë vendin *nga ku* po na vrojtojnë, *nga ku* ne shikojmë veten që të dukemi të pëlqyeshëm për veten, të denjë për dashuri.

Ideja jonë mbizotëruese dhe spontane e identifikimit është ajo e imitimit të modeleve, idealeve, krijesve të imazhit: zakonisht vihet re (nga perspektiva “e pjekur” përçmuese) se si të rinjtë identifikohen me heronjtë popullorë, këngëtarët pop, yjet e filmit, sportistët... Kjo ide

spontane është dy herë gabim. Së pari, veçoria, tipari mbi bazën e të cilit ne identifikohemi me dikë, zakonisht është i fshehur – nuk është medoemos një tipar magjepsës a tërheqës.

Mospërfillja e këtij paradoksi mund të çojë në keqlllogaritje serioze politike; le të përmendim vetëm fushatën presidenciale austriake të vitit 1986, me figurën kontroverze të Waldheim-it në mes. Duke u nisur nga supozimi se Waldheim po tërhiqte votuesit për shkak të imazhit të tij si shtetar i madh, të majtët theksuan në fushatën e tyre provat ndaj publikut që jo vetëm që Waldheim është një njeri me të kaluar të dyshimtë (me gjasë i përfshirë në krime lufte), por gjithashtu një njeri që nuk është i gatshëm të përballlet me të kaluarën e tij, një njeri që shmang pyetjet thelbësore në lidhje me të – me pak fjalë, një njeri tipari themelor i të cilit është refuzimi për të “përpunuar” të kaluarën traumatike. Ajo që ata nuk rrokën ishte se pikërisht ky tipar ishte ai me të cilin shumica e votuesve centristë identifikoheshin. Austria pas luftës është një vend ekzistenca e të cilit bazohet në refuzimin për të “përpunuar” të kaluarën e saj traumatike naziste – demonstrimi që Waldheim po shmangte përballjen me të kaluarën e tij theksoi pikërisht atë tipar-të-identifikimit për shumicën e votuesve.

Mësimi teorik që duhet të nxirret nga kjo është se tipari-i-identifikimit mund të jetë edhe një dështim i caktuar, një dobësi apo faj i tjetrit, kështu që duke vënë në pah dështimin, ne mund të forcojmë pa dashje identifikimin. Ideologjia djathtiste në veçanti është shumë e aftë në ofrimin e dobësisë ose fajit si një tipar identifikues: gjurmë të kësaj i gjejmë edhe te Hitleri. Në paraqitjet e tij publike, njerëzit identifikoheshin sidomos me shpërthimet hysterike të tërbimit impotent – pra, ata “gjenin” veten në këtë *performancë* hysterike.

Por gabimi i dytë, edhe më serioz, është shpërfillja e faktit se identifikimi imagjinar është gjithmonë identifikim *për hir të një vështrimi të caktuar te Tjetri*. Pra, në lidhje me çdo imitim të një imazh-modeli, apo çdo “luajtje të një roli”, pyetja që duhet bërë është: *për kë* po e luan subjekti këtë rol? Cili *vështrim* merret parasysh kur subjekti identifikohet me një imazh të caktuar? Ky hendek mes mënyrës se si e shoh veten dhe pikës nga ku po më shohin që të dukem i pëlqyeshëm për veten është kyç për të rrokur hysterinë (dhe neurozën obsesive si një nëngrup të saj) – për të ashtuquajturin teatër hysterik: kur shohim një grua hysterike në aktin e një shpërthimi të tillë teatral, është patjetër e qartë që ajo po e bën këtë për t’i ofruar veten Tjetrit si objekt i dëshirës së tij, por analiza konkrete duhet të zbulojë se kush – cili subjekt – mishëron për të Tjetrin. Pas një figure imagjinare tejet “femërore”, ne përgjithësisht mundemi këssoj të zbulojmë një lloj identifikimi mashkullor, paternal: ajo po luan një feminitet të brishtë, por në nivelin simbolik ajo në fakt është identifikuar me vështrimin paternal, për të cilin ajo do që të duket e pëlqyeshme.

Ky hendek arrin skajin e vet te neurotiku obsesiv: në nivelin “e themeluar”, imagjinar, fenomenal, ai është sigurisht i kapur në logjikën mazokiste të veprimeve të tij kompulsive, ai po e poshtëron veten, po pengon suksesin e tij, po organizon dështimin e tij, dhe kështu me radhë; por pyetja thelbësore është përsëri si të gjejmë vështrimin vicioz të superegos për të cilin ai po e poshtëron veten, për të cilin ky organizim obsesiv i dështimit i sjell kënaqësi. Ky hendek mund të artikullohet më mirë me ndihmën e çiftit hegelian “për-tjetrin”/“për-veten”: neurotiku hysterik e përjeton veten si dikush që po luan një rol *për tjetrin*, identifikimi i tij imagjinar është “qenia-e-tij-për-tjetrin” dhe kthesa kyçe që psikoanaliza duhet të kryejë është ta bëjë atë të kuptojë se ai *vetë* është ky tjetri për të cilin po luan një rol – si qenia-e-tij-për-tjetrin është në fakt qenia-e-tij-për-veten, sepse ai sakaq është i identifikuar simbolikisht me vështrimin për të cilin ai po luan rolin e tij.

Për ta bërë të qartë këtë dallim mes identifikimit imagjinar dhe simbolik, le të marrim disa shembuj jo-klinikë. Në analizën e tij depërtuese mbi Chaplinin, Eisensteini ekspozoi, si tipar kyç të estradave të tij, një ves të ligësht, sadist dhe poshtërues ndaj fëmijëve: në filmat e Chaplinit, fëmijët nuk trajtohen me ëmbëlsinë e zakonshme; ata ngacmohen, tallen dhe përqeshen për dështimet e tyre, u shpërndahet ushqim si të ishin pula, dhe kështu me radhë. Pyetja që duhet bërë këtu, ama, është: nga cila pikë duhet t'i shohim fëmijët asisoj që të na shfaqen si objekte për t'u ngacmuar dhe përqeshur e jo si krijesa të buta që kanë nevojë për mbrojtje? Përgjigja, sigurisht, është *vështrimi i vetë fëmijëve* – vetëm fëmijët vetë i trajtojnë shokët e tyre në këtë mënyrë; distanca sadiste ndaj fëmijëve nënkupton identifikimin simbolik me vështrimin e vetë fëmijëve.

Në skajin e kundërt, gjejmë admirimin dikensian për “njerëzit e zakonshëm dhe të mirë”, identifikimin imagjinar me botën e tyre të varfër por të lumtur, të ngushtë, të paprishur, të lirë nga lufta e ashpër për pushtet dhe para. Por (dhe pikërisht këtu qëndron falsiteti i Dickensit) nga ku po i sodit vështrimi dikensian “njerëzit e zakonshëm dhe të mirë” asisoj që të duken të pëlqyeshëm; nga ku, nëse jo nga pikëpamja e botës së korruptuar të pushtetit dhe parave? E shohim të njëjtin hendek të shfaqet edhe në pikturat idilike të Brueghelit të vonë për jetën e fshatarëve (festat e vendit, kositësit gjatë pushimit të mesditës, etj): Arnold Hauser vuri në dukje se këto piktura janë shumë larg nga çdo qëndrim real plebejan, nga çdo përzierje me klasat punëtore. Vështrimi i tyre është, përkundrazi, vështrimi i jashtëm i aristokracisë mbi idilin dhe dëlirësinë e fshatarëve dhe jo vështrimi i vetë fshatarëve mbi jetën e tyre.

E njëjta gjë vlen, sigurisht, edhe për lartësimin stalinist të dinjitetit të “popullit të zakonshëm punëtor e socialist”: ky imazh i idealizuar i klasës punëtore inskenohet për vështrimin e burokracisë sunduese të Partisë – ajo shërben për të legjitimuar sundimin e tyre. Pikërisht për këtë arsye filmat çekë të Milos Forman ishin aq subversivë në talljen e njerëzve të vegjël, të zakonshëm: duke treguar mënyrat e tyre të padinjitetshme, kotësinë e ëndrrave të tyre... ky gjest ishte shumë më i rrezikshëm sesa tallja me burokracinë sunduese. Formani nuk donte të shkatërronte identifikimin imagjinar të burokratit; ai parapëlqente me mençuri të subvertonte identifikimin e tij simbolik duke demaskuar spektaklin e luajtur për vështrimin e tij.

Nga i(o) te I(O)

Ky dallim midis **i(o)** dhe **I(O)** – midis egos ideale dhe idealit të egos – mund të ilustruhet më tej nga mënyra se si funksionojnë nofkat në kulturat amerikane dhe sovjetike. Le të marrim dy individë, secili prej të cilëve përfaqëson arritjen më të lartë të këtyre dy kulturave: Charles “Lucky” Luciano dhe Iosif Vissarionovich Dzhugashvili “Stalin”. Në rastin e parë, nofka priret të zëvendësojë emrin (ne zakonisht flasim thjesht për “Lucky Lucianon”), ndërsa në të dytin ajo zakonisht zëvendëson mbiemrin (“Iosif Vissarionovich Stalin”). Në rastin e parë, nofka aludon për një ngjarje të jashtëzakonshme që ka shënuar individin (Charles Luciano ishte “me fat”, pra “Lucky”, që mbijetoi nga torturat e egra të armiqve të tij gangsterë) – pra, ajo i referohet një tipari pozitiv e përshkruar që na mahnit; ajo shënon diçka që spikat tek individ, që bie në sy, diçka që i ofrohet vështrimit tonë, diçka që shihet, jo pika nga e cila ne e vrojtjmë individin.

Megjithatë, në rastin e Iosif Vissarionovich, do të ishte krejtësisht gabim të dilnim në mënyrë homologe në përfundimin që “Stalin” (rusisht për “[i bërë] prej çeliku”) i referohet ndonjë vetie çelikore, të pamëshirshme të vetë Stalin: çka është me të vërtetë e pamëshirshme

dhe çelikore janë ligjet e progresit historik, domosdoshmëria e hekurt e shpërbërjes së kapitalizmit dhe e kalimit në socializëm, në emër të të cilave Stalini, ky individ empirik, po vepron – perspektiva nga e cila ai e sheh veten dhe gjykon veprimtarinë e tij. Mund të themi, pra, që “Stalin” është pika ideale nga e cila “Iosif Vissarionovich”, ky individ empirik, kjo qenie prej mishi dhe gjaku, e vrojton veten në mënyrë që të duket i pëlqyeshëm.

Ne gjejmë të njëjtën çarje në një shkrim të vonë të Rousseau-së, nga koha e delirit të tij psikotik, i titulluar “Jean-Jacques i gjykuar nga Rousseau”. Do të ishte e mundur që kjo të përfytyrohej si një draft i teorisë lakaniane të emrit të parë dhe mbiemrit: emri i parë përshenjon egon ideale, pikën e identifikimit imagjinar, ndërsa mbiemri vjen nga babai – ai përshenjon, si Emri-i-Atit, pikën e identifikimit simbolik, agjencinë përmes së cilës ne e vrojtojmë dhe gjykojmë veten. Fakti që nuk duhet lënë pas dore në këtë dallim është se *i(o)* është gjithmonë sakaq i nënrenditur ndaj **I(O)**: është identifikimi simbolik (pika nga e cila ne vrojtohem) që dominon dhe përcakton imazhin, formën imagjinare në të cilën dukemi të pëlqyeshëm për veten tonë. Në nivelin e funksionimit formal, kjo nënrenditje dëshmohej nga fakti që nofka që shënon *i(o)*-në gjithashtu funksionon si një përshenjues i ngurtë, jo si një përshkrim i thjeshtë.

Le të marr një shembull tjetër nga bota e gangsterëve: nëse një individ i caktuar ka nofkën “Scarface” (Fytyrëvragë), kjo nuk do të thotë vetëm faktin e thjeshtë se fytyra e tij është e mbushur me vraga; kjo nënkupton njëkohësisht se kemi të bëjmë me dikë që është përshenjues “Scarface” dhe do të mbetet i tillë edhe nëse, për shembull, të gjitha vragat e tij do të hiqeshin me kirurgji plastike. Përshenjimet ideologjike funksionojnë në të njëjtën mënyrë: “Komunizmi” do të thotë (nga perspektiva e komunistit, natyrisht) përparim në demokraci dhe liri, edhe nëse – në nivelin faktik dhe përshkrues – regjimi politik që legjitimohet si “komunist” prodhon dukuri skajshmërisht shtypëse dhe tiranike. Për të përdorur sërish termat e Kripke-s: “Komunizmi” përshenjon në të gjitha botët e mundshme, në të gjitha situatat kundërfaktuale, “demokraci-e-liri” dhe për këtë arsye kjo lidhje nuk mund të rrëzohet empirikisht, duke iu referuar një gjendjeje faktike. Analiza e ideologjisë duhet, atëherë, të orientojë vëmendjen e saj kah pikat ku emrat që, në pamje të parë shënojnë tipare përshkruese e pozitive, funksionojnë sakaq si “përshenjues të ngurtë”.

Por pse saktësisht ky dallim – midis mënyrës se si e shohim veten dhe pikës prej së cilës vrojtohem – është dallimi midis imagjinare dhe simbolike? Në një qasje të parë, mund të themi se në identifikimin imagjinar ne imitojmë tjetrin në nivelin e ngjashmërisë – ne identifikohemi me imazhin e tjetrit për aq sa jemi “si ai”, ndërsa në identifikimin simbolik ne identifikohemi me tjetrin pikërisht në një pikë ku ai është i paimitueshëm, i pangjashëm, në pikën që ai i shpëton ngjashmërisë. Për të shpjeguar këtë dallim të rëndësishëm, le të marrim filmin e Woody Allen, *Play It Again, Sam*. Filmi fillon me skenën e famshme përfundimtare nga *Casablanca*, por pak më vonë kuptojmë se kjo ishte vetëm një “film brenda një filmi” dhe se historia e vërtetë ka të bëjë me një intelektual histerik të Nju Jorkut, jeta seksuale e të cilit është lëmsh: gruaja e tij sapo e ka lënë; përgjatë filmit, një figurë e Humphrey Bogart i shfaqet atij: me këshilla, duke bërë komente ironike mbi sjelljen e tij, dhe kështu me radhë.

Fundi i filmit zgjidh marrëdhënien e tij me figurën e Bogart: pasi kalon natën me gruan e shokut të tij të ngushtë, heroi ka një takim dramatik me të dy në aeroport; ai heq dorë prej saj dhe e lë të shkojë me të shoqin, duke përsëritur në jetën reale skenën përfundimtare nga *Casablanca*, e cila hapi filmin. Kur dashnorja e tij thotë, sa i përket fjalëve të tij të ndarjes, “Sa bukur”, ai përgjigjet: “Është nga *Casablanca*. Kam pritur gjithë jetën time për ta thënë.” Pas kësaj

përmbylljeje, figura e Bogart shfaqet për herë të fundit, duke thënë se, duke hequr dorë nga një grua për shkak të një miqësie, hero i më në fund “mori pak stil”; dhe nuk ka më nevojë për të.

Si duhet ta interpretojmë këtë largim të figurës së Bogart? Leximi më i dukshëm do të ishte ai i treguar nga fjalët përfundimtare të heroit ndaj figurës së Bogart: “Mendoj se sekreti nuk është të jem ti, por të jem unë.” Me fjalë të tjera, për aq kohë sa hero i është një histerik i dobët dhe i brishtë, ai ka nevojë për një ego ideale me të cilën të identifikohet, një figurë që ta udhëzojë; por sapo ai më në fund të pëqet dhe “merr pak stil”, ai nuk ka më nevojë për një pikë të jashtme identifikimi sepse ka arritur identitetin me veten e tij – ai “është bërë vetvetja”, një personalitet autonom. Por fjalët që pasojnë menjëherë e përmbysin një lexim të tillë: “Vërtet, nuk je shumë i gjatë dhe je disi i shëmtuar, por ç’rëndësi ka, unë vetë jam goxha i shkurtër dhe i shëmtuar për t’ia dalë vetë.”

Me fjalë të tjera, larg të qenurit “duke tejkaluar identifikimin me Bogartin”, është pikërisht kur hero i bëhet një “personalitet autonom” që ai në të vërtetë identifikohet me Bogartin – më saktë: ai bëhet një “personalitet autonom” përmes identifikimit të tij me Bogartin. Dallimi i vetëm është se tani identifikimi nuk është më imagjinari (Bogart si model për t’u imituar), por, të paktën në dimensionin e tij themelor, simbolik – pra, strukturor: hero i realizon këtë identifikim duke luajtur në realitet rolin e Bogartit nga *Casablanca* – duke marrë një lloj “mandati”, duke zënë një vend të caktuar në rrjetin ndërsubjektiv simbolik (duke sakrifikuar një grua për miqësinë, etj). Ky identifikim simbolik shpërbën identifikimin imagjinari (bën që figura e Bogartit të zhduket) – më saktë: e ndryshon rrënjësisht përmbajtjen e tij [të identifikimit imagjinari]. Në nivelin imagjinari, hero i tani mund të identifikohet me Bogartin përmes tipareve që janë të neveritshme: vogëlsia e tij, shëmtia e tij.

Përtej identifikimit

(Niveli i epërm i grafikut të dëshirës)

“Che vuoi?”

Ky ndërveprim i identifikimit imagjinari dhe simbolik nën dominimin e identifikimit simbolik përbën mekanizmin përmes të cilit subjekti integrohet në një fushë të caktuar socio-simbolike – mënyra se si ai/ajo merr përsipër “mandate” të caktuara, siç ishte përsosmërisht e qartë për vetë Lakanin:

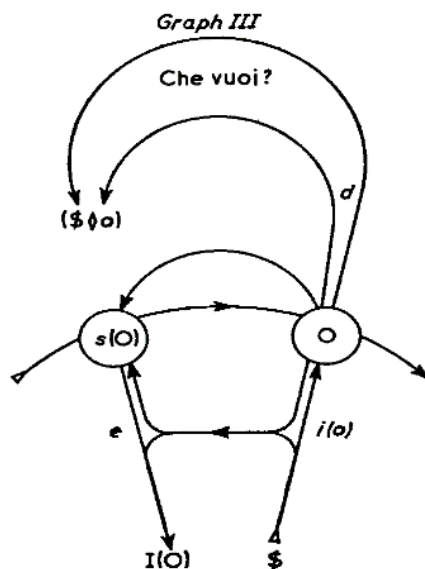
Lakani dinte si të nxirrte nga teksti i Frojdit dallimin midis egos ideale, të shënuar nga ai me *I*, dhe idealit të egos, *II*. Në nivelin e *II*, mund ta prezantosh pa vështirësi shoqëroren. *II* e idealit mund të ndërtohet në një mënyrë superiore dhe legjitime si një funksion shoqëror dhe ideologjik. Ishte gjithashtu vetë Lakani ai që e bëri këtë në *Écrits*: ai lokalizon një politikë të caktuar në vetë themelet e psikologjisë, kështu që teza se gjithë psikologjia është shoqërore mund të trajtohet si lakaniane. Nëse jo në nivelin në të cilin po shqyrtojmë *I*, atëherë të paktën në nivelin në të cilin ngulim *II*.¹⁶

Problemi i vetëm është se kjo “[bërje] katror e rrethit” të interpelimit, kjo lëvizje rrethore midis identifikimit simbolik dhe imagjinari, nuk del kurrë pa një mbetje të caktuar. Pas çdo “kopsitjeje”

¹⁶ Jacques-Alain Miller, “Les Réponses du réel”, te *Aspects du malaise dans la civilisation*, Paris: Navarin, 1987, f. 21.

të zinxhirit të shenjuesit që ngulit retroaktivisht kuptimin e tij, gjithmonë mbetet njëfarë hendeku, një hapje a dyzim që jepet në formën e tretë të grafikut me pyetjen e famshme “*Che vuoi?*” – “Po më thua këtë, por çfarë dëshiron të thuash me të, ku po synon të dalësh?”

Grafiku III



Kjo pikëpyetje që ngrihet mbi kurbën e “kopsitjes” tregon kështu persistencën e një hendeku midis thënies dhe shqiptimit¹⁷ të saj: në nivelin e thënies, po thua këtë, por çfarë dëshiron të më tregosh me të, përmes saj? (Në termat e standardizuar të teorisë së akteve të të folurit, mund ta përshkruajmë këtë hendek si dallimi midis *lokucionit* dhe forcës *ilokucionare* të një thënie të dhënë.) Dhe është pikërisht në këtë vend ku lind pyetja mbi thënien, te vendi i “Pse po më thua këtë?”, ku duhet të gjejmë *dëshirën* (me *d* të vogël në grafik) në dallimin e saj nga kërkesa: ti kërkon diçka prej meje, por çfarë dëshiron vërtet, çfarë synon përmes kësaj kërkesë? Kjo ndarje midis kërkesës dhe dëshirës është ajo që përkufizon pozicionin e subjektit histerik: sipas formulës klasike lakaniene, logjika e kërkesës hysterike është “Po kërkoj këtë prej teje, por ajo që vërtet po të kërkoj është të refuzosh kërkesën time sepse kjo nuk është ajo!”

Është kjo intuitë që qëndron pas urtësisë famëkeqe të mashkullit shovinist që “gruaja është lavirë”: gruaja është një lavirë sepse kurrë nuk e dimë me të vërtetë se çfarë do ajo të thotë – për shembull, ajo thotë “Jo!” ndaj ngacmimeve tona, por kurrë nuk mund të jemi të sigurt që kjo “Jo!” nuk do të thotë në të vërtetë një “Po!” të dyfishtë – një apel për një qasje edhe më agresive; në këtë rast, dëshira e saj e vërtetë është bash e kundërta e kërkesës së saj. Me fjalë të tjera, “gruaja është një lavirë” është një version vulgar i pyetjes frojdiane pa përgjigje “Was will das Weib?” (Çfarë dëshiron gruaja?).

¹⁷ Në teorinë e Jacques Lakan-it, *énoncé* i referohet përmbajtjes së thënë, vetë deklaratës apo shprehjes gjuhësore, ndërsa *énonciation* i referohet aktit të të folurit, procesit dhe pozicionit subjektiv që e prodhon atë deklaratë. Ky dallim thekson se kuptimi i gjuhës nuk qëndron vetëm në atë që thuhet, por edhe në mënyrën dhe kontekstin në të cilin thuhet, duke zbuluar aspekte të pavetëdijshme të subjektit. (Shih Jacques Lakan, *Écrits*, 1966). [Shën. i përkth.]

E njëjta intuitë ndoshta qëndron pas një urtësie tjetër të zakonshme, që na thotë se edhe politika është një lavirë: nuk është thjesht fakti që fusha e politikës është e korruptuar, e pabesë e kështu me radhë; çështja është se çdo kërkesë politike gjithmonë kapet në një dialektikë ku synon diçka tjetër përpos kuptimit të saj të drejtpërdrejtë: për shembull, ajo mund të funksionojë si një provokim me qëllim që të refuzohet (në të cilin rast, mënyra më e mirë për ta frustruar është ta pranosh atë pa rezervë). Siç dihet mirë, ky ishte qortimi i Lakanit për revoltën studentore të vitit 1968: që në thelb ishte një rebelim histerik që kërkonte një Mjeshtër të ri.

Kjo “*Che vuoi?*” ndoshta ilustron më së miri nga fillimi i filmit të Hitchcock-ut *North by Northwest*. Për të mashtruar agjentët rusë, CIA shpik një agjent inekzistent të quajtur George Kaplan. Rezervohen dhoma për të në hotele, bëhen telefonata në emrin e tij, blihen bileta avioni dhe kështu me radhë – e gjitha kjo për të bindur agjentët rusë se Kaplan ekziston vërtet, kur në realitet ai është thjesht një bosh, një emër pa bartës. Në fillim të filmit, heroi, një amerikan i zakonshëm i quajtur Roger O. Thornhill, gjendet në sallën e një hoteli nën vëzhgimin e rusëve sepse Kaplani misterioz supozohet të jetë atje. Një shërbyes hoteli hyn në sallë dhe thotë: “telefonatë për zotin Kaplan. A është këtu zoti Kaplan?” Pikërisht në atë moment, krejt rastësisht, Thornhill i bën një shenjë këtij shërbyesi, duke dashur të dërgojë një telegram nënës së tij. Rusët, që po vëzhgojnë skenën, e ngatërrojnë atë me Kaplanin. Kur ai dëshiron të largohet nga hoteli, ata e rrëmbejnë, e çojnë në një vilë të vetmuar dhe i kërkojnë t’u tregojë gjithçka rreth punës së tij të spiunazhit. Sigurisht, Thornhill nuk di asgjë për këtë, por deklaratat e tij të pafajësisë perceptohen si një lojë e dyfishtë.

Ku qëndron natyra – që dikush do mund ta quajë – psikologjikisht bindëse e kësaj skene, e cila bazohet gjithsesi në një koincidencë pothuajse të pabesueshme? Situata e Thornhillit përkon me një situatë themelore të qenies njerëzore si qenie e gjuhës (*parlêtre*, për të përdorur shprehjen e kondensuar të Lakanit). Subjekti gjithmonë fashitet, fiksohet, pas një shenjuesi që e përfaqëson atë për tjetrin dhe përmes kësaj fashitjeje, ai ngarkohet me një mandat simbolik, i jepet një vend në rrjetin ndërsubjektiv të marrëdhënieve simbolike. Argumenti është se ky mandat mbetet tek e fundit gjithnjë arbitrar: duke qenë se natyra e tij është performative, nuk mund të shpjegohet me referencë ndaj vetive dhe kapaciteteve “reale” të subjektit. Kështu, i ngarkuar me këtë mandat, subjekti automatikisht përballet me një “*Che vuoi?*” të caktuar, me një pyetje nga Tjetri. Tjetri i drejtohet atij sikur vetë subjekti të ketë përgjigjen për pyetjen pse ai e ka këtë mandat; por pyetjes, sigurisht, nuk i përgjigjesh dot. Subjekti nuk e di pse po zë këtë vend në rrjetin simbolik. Përgjigjja e tij e vetme ndaj kësaj “*Che vuoi?*” të Tjetrit mund të jetë pyetja histerike: “Pse jam unë çka supozohet të jem, pse kam unë këtë mandat? Pse jam unë (mësues, zotëri, mbret... ose George Kaplan)?” Shkurt: “*Pse jam unë çka ti (Tjetri i madh) po thua se unë jam?*”

Dhe çasti përfundimtar i procesit psikoanalitik është, për analizandin – për subjektin që i nënshtrohet analizës – pikërisht kur ai shpëton nga kjo pyetje: domethënë, kur e pranon qenien e tij si të *pa-justifikuar nga Tjetri i madh*. Kjo është arsyeja pse psikoanaliza filloi me interpretimin e simptomave histerike, pse “toka e saj amë” ishte përvoja e histerisë femërore: në analizë të fundit, çfarë është histeria në mos pikërisht efekti dhe dëshmia e një interpelimi të dështuar? Çfarë është pyetja histerike, nëse jo një artikulum i paaftësisë së subjektit për të përmbushur identifikimin simbolik, për të marrë plotësisht dhe pa hezitim mandatin simbolik? Lakani e formulon pyetjen histerike si njëfarë “Pse jam ajo që po më thoni se jam?” – pra, cili është ai objekt që mbetet tepër në mua, që e shtiu a shkaktoi Tjetrin të më interpelonte, të më “thërriste”

si... (mbret, mjeshtër, grua...)?¹⁸ Pyetja hysterike hap hendekun e asaj që është “më shumë se subjekti brenda subjektit”, të *objektit në subjekt* që i reziston interpelimit – nënrenditjes të subjektit, përfshirjes së tij në rrjetin simbolik.

Ndoshta paraqitja më e fuqishme artistike e këtij momenti të hysterizimit është piktura e famshme e Rossetti-t *Ecce Ancilla Domini*¹⁹ që tregon Marian bash në momentin e interpelimit – kur Kryeengjëlli Gabriel i zbulon asaj misionin: të ngjizë në mënyrë të papërlyer dhe të lindë birin e Zotit. Si reagon Maria ndaj këtij mesazhi shtangës, ndaj kësaj “Përshëndetje Mari” zanafillore? Piktura e tregon atë të frikësuar, me brejtje ndërgjegjeje, e tërhequr në qoshkë nga kryeengjëlli, sikur të pyesë veten: “Pse u zgjodha unë për këtë mision të pakuptimtë? Pse unë? Çfarë dëshiron vërtet kjo fantazmë e neveritshme prej meje?” Fytyra e saj e kapitur, e zbehtë dhe sytë e errët janë mjaft tregues: përballë nesh është një grua me një jetë seksuale të trazuar, një mëkatore e shthurur – shkurt, një figurë si Eva; dhe piktura paraqet “Evdn e interpeluar në Mari”, reagimin e saj hysterik ndaj kësaj thirrjeje.

Filmi i Martin Scorseses *The Last Temptation of Christ* shkon një hap më tej në këtë drejtim: tema e tij është thjesht *hysterizimi i vetë Jezu Krishtit*; filmi na tregon një njeri të zakonshëm, prej mishi, plot pasion, që gradualisht, me magjepsje dhe tmerr, zbulon se është biri i Zotit, mbartës i misionit të tmerrshëm, por të mrekullueshëm, për të shëlbyer njerëzimin përmes sakrificës së tij. Problemi është se ai nuk mund të pajtohet me këtë interpelim: kuptimi i “tundimeve” të tij qëndron pikërisht në rezistencën hysterike ndaj mandatit të tij, në dyshimet e tij për të, në përpjekjet për ta shmangur edhe kur tashmë është gozhduar në kryq.²⁰

Çifuti dhe Antigona

Këtë “*Che vuoi?*” e ndeshim kudo në fushën politike, përfshirë në luftën zgjedhore amerikane të vitit 1988, ku, pas sukseseve të para të Jesse Jackson, shtypi filloi të pyesë: “Çfarë dëshiron vërtet Jackson?” Është e lehtë të dallohen nëntonet raciste në këtë pyetje, sepse kjo pyetje kurrë nuk ngrihej për kandidatët e tjerë. Përfundimi se kemi të bëjmë me racizëm konfirmohet më tej nga fakti se kjo “*Che vuoi?*” shpërthen më dhunshëm në formën më të kulluar, si të thuash të distiluar, të racizmit, në anti-semitizëm: në perspektivën antisemite, çifuti është pikërisht një person për të cilin nuk është kurrë e qartë “çfarë dëshiron vërtet” – pra, veprimet e tij gjithmonë dyshohen se udhëhiqen nga disa motive të fshehta (konspiracioni çifut, dominimi i botës dhe korrupsioni moral i jo-çifutëve, e kështu me radhë). Rasti i antisemitizmit gjithashtu ilustron në

¹⁸ Jacques Lakan, *Le Séminaire III Les psychoses*, Paris: Seuil, 1981, f. 315.

¹⁹ Piktura e Rossetti-t, *Ecce Ancilla Domini*:

²⁰ Arritja tjetër e filmit është rehabilitimi përfundimtar i Judës si hero i vërtetë tragjik i kësaj historie: ai ishte ai që kishte dashurinë më të madhe për Krishtin dhe për këtë arsye Krishti e konsideroi atë mjaftueshëm të fortë për të përmbushur misionin e tmerrshëm të tradhtisë, duke siguruar kështu përmbushjen e fatit të Krishtit (Kryqëzimin). Tragjedia e Judës ishte se, në emër të përkushtimit të tij ndaj Kauzës, ai ishte i përgatitur të rrezikonte jo vetëm jetën e tij, por edhe “jetën e tij të dytë”, emrin e tij të mirë pas vdekjes: ai e dinte shumë mirë se do të hynte në histori si ai që tradhtoi Shpëtimtarin tonë dhe ishte i gatshëm të duronte edhe këtë përmbushjen e misionit të Zotit. Jezusi e përdori Judën si një mjet për të arritur qëllimin e tij, duke e ditur mirë se vetë vuajtjet e tij do të shndërroheshin në një model për t’u imituar nga miliona (*imitatio Christi*), ndërsa sakrifica e Judës është një humbje e kulluar pa asnjë përfitim narcisist. Ndoshta ai është pak i ngjashëm me viktimat besnike të gjyqeve të përbindshme staliniste që rrëfenin fajësinë e tyre, shpallnin veten pleh të mjerë, duke e ditur se duke vepruar kështu ata po përmbushnin shërbimin e fundit dhe më të lartë për Kauzën e Revolucionit.

mënyrë të përsosur pse Lakani vendosi, në fund të lakores që shënon pyetjen “*Che vuoi?*”, formulën e fantazisë (\$ ◇ o): fantazia është një përgjigje ndaj kësaj “*Che vuoi?*”; ajo është një rrekje për të mbushur boshllëkun e pyetjes me një përgjigje. Në rastin e antisemitizmit, përgjigja ndaj “Çfarë dëshiron çifuti?” është fantazia e “konspiracionit çifut”: një fuqi misterioze e çifutëve për të manipuluar ngjarjet, për të tërhequr fijet nga prapaskena. Argumenti kyç që duhet bërë këtu në një nivel teorik është se fantazia funksionon si një konstruksion, si skenar imagjinar që mbush boshllëkun, çeljen e *dëshirës së Tjetrit*: Duke na dhënë një përgjigje përfundimtare ndaj pyetjes “Çfarë do Tjetri?”, [fantazia] na lejon të shmangim ngërçin e padurueshëm ku Tjetri kërkon diçka nga ne, por ne në të njëjtën kohë jemi të paaftë ta përkthejmë këtë dëshirë të Tjetrit në një interpelim pozitiv, në një mandat me të cilin të identifikohemi.

Tani mund të kuptojmë edhe përse ka ngjarë që pikërisht çifutët janë përzgjedhur si objekti *par excellence* i racizmit: a nuk është Zoti hebraik mishërimi më i kulluar i këtij “*Che vuoi?*”, i dëshirës së Tjetrit në humnerën e saj të tmerrshme, me ndalimin formal për të “bërë imazhe të Zotit” – për të mbushur boshllëkun e dëshirës së Tjetrit me një skenar pozitiv fantazie? Edhe kur, si në rastin e Abrahamit, ky Zot shpall një kërkesë konkrete (duke urdhëruar Abrahamin të therë djalin e tij), mbetet e hapur se çfarë do vërtet nga kjo: të thuash se me këtë akt të lemeritshëm Abrahami duhet të dëshmojë besimin dhe përkushtimin e tij të pafund ndaj Zotit është një thjeshtim i papranueshëm. Pozicioni bazë i një besimtari çifut është, atëherë, ai i Jobit: jo aq shumë vajtim sa moskuptim, hutim, madje lemeri ndaj asaj që do Tjetri (Zoti) me serinë e gjëmave që i dergjen atij.

Ky hutim i lemeritur shënon marrëdhënien fillestare, themeluese të besimtarit çifut me Zotin, paktin që Zoti sosi me popullin hebre. Fakti që çifutët e perceptojnë veten si “populli i zgjedhur” nuk ka të bëjë fare me një besim në superioritetin e tyre; ata nuk zotërojnë ndonjë cilësi të veçantë; para paktit me Zotin ata ishin një popull si çdo tjetër, as më shumë dhe as më pak i korruptuar, duke jetuar jetën e tyre të zakonshme – kur papritur, si një shkëndijë traumatike, ata mësuan (përmes Moisiut...) se Tjetri i kishte zgjedhur ata. Zgjedhja pra nuk ishte në fillim, nuk përcaktoi “karakterin origjinal” të çifutëve – për të përdorur sërish terminologjinë e Kripkes, nuk ka të bëjë fare me tiparet e tyre përshkruese. Pse u zgjodhën ata, përse u gjetën papritur duke zënë vendin e një borxhliu ndaj Zotit? Çfarë do Zoti në të vërtetë prej tyre? Përgjigja është – për të përsëritur formulën paradoksale të ndalimit të inçestit – e pamundur dhe e ndaluar në të njëjtën kohë.

Me fjalë të tjera, pozicioni hebraik mund të përshkruhet si pozicion i *Zotit përtej – ose para – së Shenjtës*, në kontrast me pohimin pagan të së Shenjtës si para perëndive. Ky zot i çuditshëm që e errëson përmasën e së Shenjtës nuk është “Zoti i filozofit”, menaxheri racional i universit që e bën të pamundur ekstazën e shenjtë si mjet komunikimi me të: ai është thjesht pika e padurueshme e dëshirës së Tjetrit, e hendekut a boshllëkut brenda Tjetrit, i fshehur nga prania mahnitëse e së Shenjtës. Çifutët persistojnë në këtë enigmë të dëshirës së Tjetrit, në këtë pikë traumatike të një “*Che vuoi?*” të kulluar që zgjon një ankth të padurueshëm për aq sa nuk mund të simbolizohet, të “zbutet”, përmes sakrificës ose përkushtimit dashuror.

Pikërisht në këtë nivel duhet të lokalizojmë shkëputjen midis krishterimit dhe fesë hebraike – faktin që, në kontrast me fenë hebraike të *ankthit*, krishterimi është një fe *dashurie*. Termi “dashuri” duhet kuptuar këtu siç është artikuluar në teorinë lakaniene – domethënë, në përmasën e vet të mashtrimit themelor: ne përpiqemi të mbushim boshllëkun e padurueshëm të “*Che vuoi?*”, çeljen e dëshirës së Tjetrit, duke iu ofruar Tjetrit si objekti i dëshirës së tij. Në këtë

kuptim, siç vuri në dukje Lakan, dashuria është një interpretim i dëshirës së Tjetrit: përgjigjja e dashurisë është “Unë jam ajo që të mungon ty; me përkushtimin tim ndaj teje, me sakrificën time për ty, do të të plotësoj, do të të përmbush.” Operacioni i dashurisë është, pra, i dyfishtë: subjekti mbush vetë mungesën e tij duke iu ofruar tjetrit si objekt që plotëson mungesën në Tjetrin – mashtrimi i dashurisë është se kjo mbivendosje e dy mungesave anulon mungesën si të tillë në një plotësim të ndërsjellë.

Krishterimi, pra, duhet kuptuar si përpjekje për të “gjentrifikuar” apo zbutur këtë “*Che vuoi?*” të çifutëve përmes aktit të dashurisë dhe sakrificës. Sakrifika më e madhe e mundshme, Kryqëzimi, vdekja e birit të Zotit, është pikërisht dëshmia përfundimtare se Zot-Ati na do me një dashuri që përqafon gjithçka, të pafund, duke na çliruar kështu nga ankthi i “*Che vuoi?*”. Pasioni i Krishtit, ky imazh mahnitës që anulon të gjitha imazhet e tjera, ky skenar fantazie që kondenson të gjithë ekonominë libidinale të fesë së krishterë, merr kuptimin e vet vetëm në sfondin e enigmës së padurueshme të dëshirës së Tjetrit (Zotit).

Sigurisht, jemi larg nga të sugjeruarit që krishterimi nënkupton një lloj rikthimi në marrëdhënien pagane të njeriut me zotin: që kjo nuk është kështu dëshmohet sakaq nga fakti se, përkundër dukjes sipërfaqësore, krishterimi ndjek fenë hebraike në errësimin e përmasës të së Shenjtës. Ajo që gjejmë në krishterim është diçka e një rendi krejt tjetër: ideja e *shenjtorit*, që është e kundërta e përpiktë e *priftit* në shërbim të së Shenjtës. Prifti është një “funksionar i së Shenjtës”; nuk ka të Shenjtë pa zyrtarët e saj, pa makinerinë burokratike që e mbështet, që organizon ritualet e saj, nga zyrtari i sakrificës njerëzore, tek astekët e deri te ritualet moderne të shtetit të shenjtë ose të ushtrisë. Shenjtori, përkundrazi, zë vendin e *objet petit a*, të objektit të kulluar, të dikujt që kalon nëpër një destituim e varfërim, një çkushtrim radikal subjektiv. Ai nuk kryen asnjë ritual, nuk thërret asgjë, thjesht ngulmon në praninë e tij inerte.

Tani mund të kuptojmë pse Lakani e shihte Antigonën si pararendëse të sakrificës së Krishtit: në këmbënguljen e saj, Antigona është një shenjtore, sigurisht që jo priftëreshë. Kjo është arsyeja pse duhet të kundërshtojmë çdo përpjekje për ta ekonomizuar atë, për ta bërë më të butë duke fshehur çuditshmërinë e saj të frikshme, “çnjerëzoren”, karakterin *a-patik* të figurës së saj dhe duke e bërë atë një mbrojtëse të butë të familjes dhe shtëpisë që ngjall keqardhjen tonë dhe që vetëjepet si pikë identifikimi. Në *Antigonën* e Sofokliut, figura me të cilën mund të identifikohemi është motra e saj Ismena – e mirë, e ndjeshme, e gatshme për të bërë kompromis, e ndjerë, “njerëzore”, në kontrast me Antigonën, e cila shkon deri në skaj, që “nuk lëshon pe nga dëshira e saj” (Lakan) dhe bëhet, në këtë këmbëngulje në “shtysën e vdekjes”, në qenien-drejt-vdekjes, e pamëshirshme dhe e frikshme, jashtë rrethit të ndjenjave dhe shqetësimeve të përditshme, pasioneve dhe frikës. Me fjalë të tjera, është vetë Antigona ajo që pothuaj na ngjall, neve qenieve të ndjera dhe të përditshme, pyetjen “Çfarë dëshiron vërtet ajo?”, pyetjen që parapërfshaton çdo mundësi identifikimi me të.

Në letërsinë europiane, çifti Antigona-Ismena përsëritet në veprën e De Sadit, në formën e çiftit Zhuljeta-Justina: këtu, Justina gjithashtu është një viktimë e ndjerë, në kundërshtim me Zhulietën, këtë person *a-patik* që gjithashtu “nuk lëshon pe nga dëshira e saj”. Së fundi, pse të mos gjejmë një version të tretë të çiftit Antigona-Ismena në filmin e Margaretha von Trotta, *The Times of Plumb*, në çiftin e terroristes RAF (Fraksioni i Ushtrisë së Kuqe, bazuar në modelin e Gudrun Ensslin) dhe motrës së saj të ndjeshme e të mëshirshme, që përpiket “ta kuptojë atë” dhe nga këndvështrimi i së cilës rrëfëhet historia. (Episodi Schloendorf në filmin antologjik *Germany in Autumn* ishte bazuar në paralelen midis Antigonës dhe Gudrun Ensslin.)

Tri figura në pamje të parë krejt pa përputhje: Antigona dinjitoze që sakrifikon veten për kujtimin e vëllait të saj; Zhulieta e shthurur që i jepet dëfrimeve përtej çdo skaji (pra, përtej kufirit ku dëfrimi ende ofron kënaqësi); Gudruna askete-fanatike që dëshiron të zgjojë botën nga kënaqësitë dhe rutinat e saj të përditshme përmes akteve të saj terroriste – Lakan na mundëson të njohim në të trija të njëjtin pozicion etik, atë të “mos lëshuarit pe nga dëshira e vet”. Prandaj, të trija provokojnë të njëjtën “*Che vuoi?*”, të njëjtën “Çfarë duan vërtet ato?”: Antigona me këmbënguljen e saj të patundur, Zhulieta me përdaljen e saj a-patike, Gudruna me aktet e saj terroriste “pa kuptim”; të trija vënë në pyetje të Mirën e mishëruar në Shtet dhe në moralet e zakonshme.

Fantazia si ekran-vello për dëshirën e Tjetrit

Fantazia shfaqet, atëherë, si përgjigje ndaj “*Che vuoi?*”, ndaj enigmës së padurueshme të dëshirës së Tjetrit, të mungesës në Tjetrin, por njëkohësisht, është vetë fantazia, si të thuash, që ofron koordinatat e dëshirës sonë – që ndërton kornizën që na mundëson të dëshirojmë diçka. Përkufizimi i zakonshëm i fantazisë (“një skenar i imagjinuar që përfytyron realizimin e dëshirës”) është për rrjedhojë disi mashtrues, ose të paktën ambig: në skenën e fantazisë, dëshira nuk përmbushet, nuk “kënaqet”, por themelohet (pajiset me objektet e saj, etj.) – *përmes fantazisë, ne mësojmë “si të dëshirojmë”*. Në këtë pozicion të ndërmjetëm qëndron paradoksi i fantazisë: ajo është korniza që koordinon dëshirën tonë, por në të njëjtën kohë është edhe mbrojtje kundër “*Che vuoi?*”, një ekran që hedh vello mbi boshllëkun, fsheh humnerën e dëshirës së Tjetrit. Për ta mprehur paradoksin deri në skaj – në tautologji – mund të themi se *vetë dëshira është një mbrojtje kundër dëshirës*: dëshira e strukturuar përmes fantazisë është një mbrojtje kundër dëshirës së Tjetrit, kundër kësaj dëshire “të kulluar”, përtej fantazisë (pra, ndaj “shtysës së vdekjes” në formën e saj të kulluar).

Tani mund të kuptojmë pse maksima e etikës psikoanalitike, siç e formuloi Lakan (“të mos lëshosh pe nga dëshira jote”), përkon me momentin përfundimtar të procesit psikoanalitik, “kalimin përmes fantazisë”: dëshira në lidhje me të cilën nuk duhet të “lëshojmë pe” nuk është dëshira e mbështetur nga fantazia, por dëshira e Tjetrit përtej fantazisë. “Të mos lëshosh pe nga dëshira” nënkupton një heqje dorë radikale nga të gjitha pasuritë e dëshirave të bazuara mbi skenaret e fantazisë. Në procesin psikoanalitik, kjo dëshirë e Tjetrit merr formën e dëshirës së analistit: analizandi përpiket fillimisht të shmangë humnerën e saj me anë të transferencës – që do të thotë, përmes ofrimit të vetes si objekt i dashurisë së analistit; “shpërbërja e transferencës” ndodh kur analizandi heq dorë nga mbushja e boshllëkut, e mungesës së Tjetrit. (Gjejmë një logjikë homologe me paradoksin e dëshirës si mbrojtje kundër dëshirës në tezën lakaniene, se shkak është gjithmonë shkak i diçkaje që shkon keq, që nuk shkon (“ça cloche”-ja e frëngjishtes: diç çalon); mund të thuhet se shkakësia – zinxhiri i zakonshëm, “normal” e linear i shkaqeve – është një mbrojtje kundër shkakut me të cilin merremi në psikoanalizë; ky shkak shfaqet pikërisht aty ku shkakësia “normale” dështon, ngec, nuk ecën më. Për shembull, kur kemi një rrëshqitje në të folur, kur themi diçka ndryshe nga ajo që synuam të themi – pra, kur zinxhiri i shkaqeve që rregullon aktivitetin tonë “normal” të të folurit prishet – në atë pikë na imponohet pyetja mbi shkakun: “Pse ndodhi kjo?”)

Mënyra se si funksionon fantazia mund të shpjegohet nëpërmjet referencës ndaj *Kritikës së arsyes së kulluar* të Kantit: roli i fantazisë në ekonominë e dëshirës është homolog me atë të

skematizmit transhendental në procesin e dijes.²¹ Te Kanti, skematizmi transhendental është një ndërmjetës, një agjenci e ndërmjetme midis përmbajtjes empirike (objekteve të përvojës kontingjente, të brenda-botshme) dhe rrjetit të kategorive transhendentale: ai [skematizmi] është emri i mekanizmit përmes të cilit objektet empirike përfshihen në rrjetin e kategorive transhendentale që përcakton mënyrën se si i perceptojmë dhe i konceptojmë ato (si lëndë me veti, të nënshtruara ndaj lidhjeve shkakësore, etj). Një mekanizëm homolog funksionon me fantazinë: si shndërrohet një objekt empirik, i dhënë pozitivisht, në objekt dëshire; si fillon të përmbajë një X, një cilësi të panjohur, diçka që është “në të më shumë se vetvetja” dhe që e bën të denjë për dëshirën tonë? Duke hyrë në kornizën e fantazisë, duke u përfshirë në një skenë fantazie që i jep konsistencë dëshirës së subjektit.

Le të marrim filmin *Rear Window* të Hitchcockut: dritarja përmes së cilës James Stewart, i gjymtuar dhe ngujuar në një karrige me rrota, vështron vazhdimisht është qartësisht një dritare fantazie – dëshira e tij mahitet nga çka mund të shohë përmes dritares. Dhe problemi i fatkeqes Grace Kelly është se duke i propozuar atij, ajo vepron si pengesë, një njollë që i turbullon pamjen e tij përmes dritares, në vend që ta magjepsë atë me bukurinë e saj. Si arrin ajo, më në fund, të bëhet e denjë për dëshirën e tij? Duke hyrë fjalë për fjalë në kornizën e fantazisë së tij; duke kaluar në oborr dhe duke u shfaqur “në anën tjetër”, ku ai mund ta shohë atë përmes dritares. Kur Stewart e sheh atë në apartamentin e vrasësit, vështrimi i tij magjepsset përnjëherë, bëhet lakmitar, plot dëshirë për të: ajo ka gjetur vendin e saj në hapësirën e fantazisë së tij. Ky do të ishte mësimi “shovinist mashkullor” i Lakanit: burri mund të raportohet me gruan vetëm për aq sa ajo hyt në kornizën e fantazisë së tij.

Në një nivel të caktuar naiv, kjo nuk është e panjohur për doksën psikoanalitike, e cila pretendon se çdo burrë kërkon, në një grua që zgjedh si partnere seksuale, një zëvendësim të nënës së tij: një burrë bie në dashuri me një grua kur ndonjë tipar i saj ia kujton nënën e tij. E vetmja gjë që Lakan shton në këtë pikëpamje tradicionale është theksimi i përmasës *negative* të saj, që shpesh neglizhohet: në fantazi, nëna *reduktohet* në një bashkësi të kufizuar tiparesh (simbolike); sapo një objekt që është *tepër afër* Gjësë-Nënë – një objekt që nuk lidhet me Gjënë amësore vetëm përmes disa tipareve të reduktuara, por që i përngjitet menjëherë asaj – shfaqet në kornizën e fantazisë, dëshira mbytet në klaustrofobi inçestore. Këtu hasemi sërish me rolin paradoksal të ndërmjetëm të fantazisë: ajo është një konstrukt që na mundëson të kërkojmë zëvendësime amësore, por njëkohësisht edhe një ekran që na mbron nga afrimi i tepërt me Gjënë amësore – na mban në njëfarë largësie prej saj. Kjo është arsyeja pse do të ishte e gabuar të dilnim në përfundimin se çfarëdo objekti empirik, i dhënë pozitivisht, mund të zërë vendin e vet në kornizën e fantazisë dhe të fillojë kësioj të funksionojë si objekt dëshire: disa objekte (ato që janë shumë afër Gjësë traumatizuese) sigurisht që përjashtohen prej saj; nëse, rastësisht, ato ndërfiten në hapësirën e fantazisë, efekti është jashtëzakonisht trazues dhe i pështirë: fantazia humbet fuqinë e saj magjepsëse dhe shndërrohet në një objekt të neveritshëm.

Hitchcocku përsëri, këtë herë në *Vertigo*, na ofron një shembull të një transformimi të tillë: heroi – përsëri James Stewart – është i dashuruar plot pasion me Madeleinën dhe e ndjek atë në një muze ku ajo admiron portretin e Charlotte-s, një gruaje të vdekur prej kohësh me të cilën Madeleine identifikohet: për t'i bërë rrëng atij, shoqja e tij amësore dhe e përditshme, një piktoresh amatore, i përgatit një surprizë të pakëndshme: ajo pikturon një kopje të saktë të portretit të Charlotte-s me fustanin e bardhë me dantella, një buqetë lulesh të kuqe në prehrin e saj, e

²¹ Bernard Baas, “Les désirs pur”, *Ornicar?* 43, 1987.

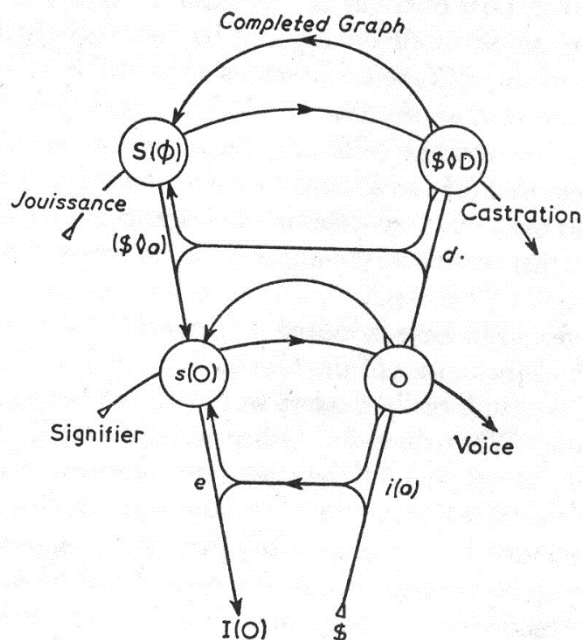
kështu me radhë, por në vend të fytyrës fatalisht të bukur të Charlotte-s, ajo vendos fytyrën e saj të zakonshme me syze... efekti është tmerrues: depresiv, i thyer dhe i neveritur, Stewart largohet prej saj. – (Gjejmë të njëjtën procedurë në filmin *Rebecca* të Hitchcockut, ku Joan Fontaine – për të joshur burrin e saj, që ajo mendon se është ende i dashuruar me gruan e tij të ndjerë, Rebekën – shfaqet në një pritje formale me një fustan që Rebeka kishte veshur dikur në një rast të ngjashëm – efekti është sërish grotesk dhe burri e largon atë furishëm...)

Është e qartë, pra, pse Lakani e shtjelloi grafikun e dëshirës me rastin e *Hamletit* të Shekspirit: a nuk është *Hamleti*, në analizën e fundit, një dramë e *interpelimit të dështuar*? Në fillim kemi interpelimin, thirrjen në formën e saj të kulluar: fantazma e babait-mbret interpelon Hamletin-individ duke e thirrur në subjekt – pra, Hamleti e njeh veten si marrësin e mandatit ose misionit të imponuar (për t’u hakmarrë ndaj vrasjes së të atit); por fantazma e babait i shton në mënyrë enigmatike urdhrin të tij një kërkesë që Hamleti të mos i bëjë dëm në asnjë mënyrë nënës së tij. Dhe çka e pengon Hamletin të veprojë, të kryejë hakmarrjen e imponuar, është pikërisht ballafaqimi me këtë “*Che vuoi?*” të dëshirës së Tjetrit: skena kyçe e të gjithë dramës është dialogu i gjatë midis Hamletit dhe nënës së tij, në të cilin ai kaplohet nga dyshimi për dëshirën e saj – çfarë dëshiron ajo me të vërtetë? Po sikur ajo të *shijojë* me të vërtetë marrëdhënien e saj të ndyrë, të shthurur me xhaxhain e tij? Prandaj, Hamletin nuk e pengon një pavendosmëri për dëshirën e tij; nuk është se “ai nuk e di çfarë dëshiron me të vërtetë” – ai e di këtë shumë qartë: ai dëshiron të marrë hak për babain e tij – çka e pengon është dyshimi në lidhje me *dëshirën e tjetrit*, përballja me njëfarë “*Che vuoi?*” që shpall humnerën e një qejfi të lemeritshëm, të një dëfrimi të ndyrë. Nëse Emri-i-Atit funksionon si agjenci e interpelimit, e identifikimit simbolik, dëshira e nënës, me “*Che vuoi?*”-n e saj të papërfytyrueshme, shënon një kufi të caktuar ku çdo interpelancë medoemos dështon.

Tjetri inkonsistent i jouissance-s

Kështu, kemi arritur sakaq te forma e katërt, e fundit dhe e plotë e grafikut të dëshirës, sepse ajo që shtohet në këtë formë të fundit është një vektor i ri i dëfrimit (*jouissance*) që ndërpritet me vektorin e dëshirës së strukturuar simbolikisht:

Grafiku i Plotësuar



Grafiku i plotë ndahet pra në dy nivele, të cilët mund të përshkruhen si niveli i kuptimit dhe niveli i dëfrimit [*jouissance*-s që është si të thuash *kënaqëdhimbje*]. Problemi i nivelit të parë (i poshtmi) është se si kryqëzimi i zinxhirit të shenjuesve dhe i një qëllimësie mitike (Δ) prodhon efektin e kuptimit, me të gjithë artikulin e tij të brendshëm: karakteri prapaveprues i kuptimit, për aq sa është funksion i Tjetrit të madh – për aq sa është i kushtëzuar nga vendi i Tjetrit, bateria e shenjuesve ($s(O)$); imagjinari ($i(o)$) dhe simboliku ($I(O)$) – identifikimi i subjektit bazuar në këtë prodhim prapaveprues të kuptimit dhe kështu me radhë. Problemi i nivelit të dytë (i sipërmi) është çfarë ndodh kur vetë fusha e rendit të shenjuesit, e Tjetrit të madh, birohet, shpohet nga një rrymë para-simbolike (reale) *jouissance* – çfarë ndodh kur “lënda” para-simbolike, trupi si kënaqëdhimbje e materializuar dhe e mishëruar, mplekset në rrjetin e shenjuesve.

Rezultati i përgjithshëm është i qartë: duke u filtruar përmes sitës së shenjuesit, trupi i nënshtrohet *kastrimit*, dëfrimi [*jouissance*-a] evakuohet prej tij dhe trupi mbijeton i copëtuar, i vdekëruar. Me fjalë të tjera, rendi i shenjuesit (Tjetri i madh) dhe ai i dëfrimit (Gjëja si mishërimi i saj) janë rrënjësisht heterogjene, inkonsistente; çdo përputhje midis tyre është strukturalisht e pamundur. Kjo është arsyeja pse, në anën e majtë të nivelit të sipërm të grafikut – në pikën e parë të kryqëzimit mes dëfrimit dhe shenjuesit, $S(\emptyset)$ – gjejmë shenjuesin e mungesës në Tjetrin, të inkonsistencës së Tjetrit: sapo fusha e shenjuesit penetrohet nga dëfrimi, ajo bëhet jo koherente, poroze, me bira – *jouissance*-a është çka nuk mund të simbolizohet, prania e saj në fushën e shenjuesit mund të zbulohet vetëm përmes vrimave dhe inkonsistencave të kësaj fushe, kështu që i vetmi shenjues i mundshëm i *jouissance*-s është shenjuesi i mungesës në Tjetrin, shenjuesi i inkonsistencës së tij.

Sot, është një fakt i rëndomtë që subjekti i Lakanit është i çarë, i është vënë viza, i kryqëzuar, apo që është identik me një mungesë në zinxhirin shenjësues. Megjithatë, përmasa më radikale e teorisë së Lakanit nuk qëndron në njohjen e këtij fakti, por në të kuptuarin se edhe Tjetri i madh, vetë rendi simbolik, është gjithashtu i kryqëzuar, *barré*, nën barrën e një pamundësie themelore, i strukturuar rreth një bërthame të pamundur/traumatike, rreth një

mungese qendrore. Pa këtë mungesë në Tjetrin, Tjetri do të ishte një strukturë e mbyllur dhe e vetmja mundësi e hapur për subjektin do të ishte tjetërsimi i tij ose tëhuajësimi radikal në Tjetrin. Pra, është pikërisht kjo mungesë në Tjetrin që i mundëson subjektit të arrijë një lloj “ç-tëhuajësimi”, i quajtur nga Lakan *ndarje* [*separation*]: jo në kuptimin që tani subjekti përjeton ndarjen përgjithmonë nga objekti prej pengesës së gjuhës, por që *objekti është ndarë nga vetë Tjetri*, që vetë Tjetri “nuk e ka atë”, nuk e ka përgjigjen përfundimtare – domethënë, është në vetvete i bllokuar, dëshirues; që ka edhe një dëshirë të Tjetrit. Kjo mungesë në Tjetrin i jep subjektit – të themi – një hapësirë për të marrë frymë, duke e lejuar atë të shmangë tjetërsimin total të shenjuesi, e jo duke e mbushur mungesën e tij, por duke lejuar që të identifikojë veten, mungesën e tij, me mungesën në Tjetrin.

Tre nivelet e vektorit zbritës në anën e majtë të grafikut mund të lexohen duke marrë parasysh logjikën që rregullon rendin e tyre. Së pari, kemi $S(\emptyset)$: shenja e mungesës së Tjetrit, e inkonsistencës së rendit simbolik kur ky depërtohet nga *jouissance*; pastaj $S\emptyset o$, formula e fantazisë: funksioni i fantazisë është të shërbejë si ekran-vello që fsheh këtë inkonsistencë; dhe së fundi $s(O)$, efekti i domethënies siç dominohet nga fantazia: fantazia funksionon si “domethënie absolute” (Lakan); ajo përbën kornizën përmes së cilës ne përjetojmë botën si konsistente dhe me kuptim – hapësira *a priori* brenda së cilës ndodhin efektet e veçanta të domethënies.

Pika e fundit që duhet sqaruar është pse gjejmë në pikën tjetër, në anën e djathtë të pikëprerjes mes *jouissance*-s dhe shenjuesit formulën e shtysës ($\$D$)? E kemi thënë tashmë se shenjuesi e copëton trupin, se ai e evakuon dëfrimin nga trupi, por ky “evakuim” (Jacques-Alain Miller) nuk kryhet kurrë plotësisht; gjithmonë ka disa mbetje, oaze të dëfrimit, të ashtuquajturat “zona erogjene”, fragmente ende të depërtuara me *jouissance* të hapërdara nëpër shkretëtirën e Tjetrit simbolik – dhe janë pikërisht këto mbetje me të cilat është lidhur shtysa freudiane: ajo qarkullon, pulson rreth tyre. Këto zona erogjene janë të shënuara me **D** (*demande*, kërkesa simbolike) sepse nuk ka asgjë “natyrale”, “biologjike” në to: cila pjesë e trupit do t’i mbijetojë “evakuimit të dëfrimit”, kjo nuk përcaktohet nga fiziologjia por nga mënyra se si trupi zgavrohet përmes shenjuesit (siç konfirmohet nga ato simptoma hysterike ku pjesët e trupit nga të cilat *jouissance*-a evakuohet “normalisht” bëhen sërish të erotizuara – qafa, hunda...).

Ndoshta duhet të rrezikojmë dhe ta lexojmë $\$D$ në mënyrë retroaktive, nga zhvillimi i mëvonshëm teorik i Lakanit, si formulën e *sinthome*-s: një formacion specifik shenjzues i cili është i depërtuar menjëherë nga *jouissance*-a – domethënë, pikëbashkimi i pamundur i *jouissance*-s me shenjuesin. Një lexim i tillë na jep një çelës për nivelin e sipërm, për katrorin e sipërm të grafikut të dëshirës në kundërshtim me katrorin e poshtëm: në vend të identifikimit imagjinar (marrëdhënia mes egos imagjinare dhe imazhit të saj themelues, egoja e saj ideale), kemi këtu dëshirën (**d**) të mbështetur nga fantazia ($\$a$); funksioni i fantazisë është të mbushë hendekun që çelet te Tjetri, të fshehë inkonsistencën e tij – si për shembull, prania magjepsëse e ndonjë skenari seksual që shërben si ekran për të maskuar pamundësinë e marrëdhënies seksuale. Fantazia fsheh faktin se Tjetri, rendi simbolik, është i strukturuar rreth një pamundësie traumatike, rreth diçkaje që nuk mund të simbolizohet – pra, rreth reales së *jouissance*-s: përmes fantazisë, *jouissance*-a domestikohet, zbutet, “gjentifikohet” – atëherë, çfarë ndodh me dëshirën pasi ne “përshkojmë fantazinë”? Përgjigjja e Lakanit, në faqet e fundit të *Seminarit XI*, është shtysa, tek e fundit shtysa e vdekjes: “përtej fantazisë” nuk ka asnjë ëndje apo ndonjë dukuri të sojit sublim, “përtej fantazisë” gjejmë vetëm shtysën, pulsimin e saj rreth *sinthome*-s. “Kalimi përmes fantazisë” është pra korrelativi i rreptë i identifikimit me një *sinthome*.

“Kalim përmes” fantazisë sociale

Kështu, mund ta lexojmë të gjithë nivelin e sipërm (të dytë) të grafikut si përshkrues i përmasës “përtej interpelimit”: pamundësia e gjetjes së “katrorit të rrethit” për identifikimin simbolik dhe/ose imagjinar nuk rezulton kurrë pa mbetje, gjithmonë mbetet një teprice që çel hapësirë për dëshirë dhe e bën Tjetrin (rendin simbolik) inkonsistent, si dhe me fantazinë si përpjekje për të kapërcyer, për të fshehur këtë inkonsistencë, këtë hendek brenda Tjetrit. Dhe tani më në fund mund të kthehemi te problematika e ideologjisë: dobësia kryesore e eseve të deritanishme “(post-)strukturaliste” mbi teorinë e ideologjisë që rrjedhin nga teoria althuseriane e interpelimit është se e kufizojnë veten vetëm në nivelin e poshtëm, te katrori i poshtëm i grafikut të dëshirës së Lakanit — që synojnë të rrokin efikasitetin e një ideologjie ekskluzivisht përmes mekanizmave të identifikimit imagjinar dhe simbolik. Përmasa “përtej interpelimit”, e cila u la jashtë, nuk ka të bëjë fare me ndonjë davaritje apo pluralitet të pashmangshëm të procesit shenjëzues – me faktin se rrëshqitja metonimike gjithmonë subverton çdo ngulitje të kuptimit, çdo “kopsitje” të shenjëzuesve pluskues (siç do të shfaqej në një perspektivë “post-strukturaliste”). “Përtej interpelimit” është katrori i dëshirës, fantazisë, mungesës te Tjetri dhe shtysës që pulson rreth një teprice të papërballueshme të *jouissance*-s.

Çfarë do të thotë kjo për teorinë e ideologjisë? Në pamje të parë, mund të duket se ajo që është e rëndësishme në analizën e ideologjisë është vetëm mënyra se si ajo funksionon si ligjërim, se si seria e shenjëzuesve pluskues totalizohet dhe transformohet në një fushë të bashkuar përmes ndërhyrjes së disa “nyjeve”. Shkurt: mënyra se si mekanizmat ligjërimorë formojnë fushën e kuptimit ideologjik; në këtë perspektivë, dëfrimi-në-shenjëzues do të ishte thjesht para-ideologjik, i parëndësishëm për ideologjinë si një lidhje sociale. Mirëpo, rasti i të ashtuquajturit “totalitarizëm” demonstroi atë që vlen për çdo ideologji, për ideologjinë si të tillë: mbështetja apo streha e fundit e efektit ideologjik (e mënyrës si një rrjet ideologjik shenjëzuesish na “mban [të kapur]”) është bërthama e pakuptimtë, para-ideologjike e *jouissance*-s. Në ideologji, “jo gjithçka është ideologji (domethënë, jo gjithçka ka kuptim ideologjik)”, por pikërisht kjo teprice është streha e fundit e ideologjisë. Prandaj, mund të themi se ekzistojnë gjithashtu dy procedura komplementare të “kritikës së ideologjisë”:

- njëra është *ligjërimore*, “leximi simptomatik” i tekstit ideologjik, që sjell “dekonstruktimin” e përvojës spontane a të vetvetishme të kuptimit të tij – domethënë, që demonstroi se një fushë ideologjike e caktuar është rezultat i një montazhi “shenjëzuesish heterogjenë e pluskues”, të totalizuar përmes ndërhyrjes së pikave të caktuara nyjëzuese;
- tjetra synon të nxjerrë bërthamën e *jouissance*-s, të artikulojë mënyrën se si – përtej fushës së kuptimit, por në të njëjtën kohë përbrenda saj — një ideologji nënkupton, manipulon, prodhon një *jouissance* para-ideologjike të strukturuar në fantazi.

Për ta ilustruar këtë nevojë për t’i shtuar analizës ligjërimore logjikën e *jouissance*-s, na duhet veçse të shohim përsëri rastin e veçantë të ideologjisë, që ndoshta është mishërimi më i kulluar i ideologjisë si e tillë: antisemitizmin. Për ta thënë troç: “Shoqëria nuk ekziston” dhe çifuti është simptoma e saj.

Në nivelin e analizës së ligjëritimit, nuk është e vështirë të artikulojë rrjetin e mbipërcaktimit simbolik të investuar në figurën e çifutit. Së pari, kemi *zhvendosje*: marifeti bazë

i antisemitizmit është zhvendosja e antagonizmit social në antagonizmin midis strukturës së shëndoshë shoqërore, trupit social, dhe çifutit si forca që e gërryen atë, si forca e korrupsionit. Kështu, nuk është vetë shoqëria që është “e pamundur”, e ngritur mbi antagonizëm – burimi i korrupsionit gjendet në një entitet të veçantë, çifutin. Kjo zhvendosje bëhet e mundur përmes lidhjes së çifutëve me ujdite financiare: burimi i shfrytëzimit dhe antagonizmit të klasave nuk gjendet në marrëdhënien bazë midis klasës punëtore dhe klasës sunduese, por në marrëdhënien midis forcave “prodhuese” (punëtorët, organizatorët e prodhimit...) dhe tregtarëve që shfrytëzojnë klasat “prodhuese”, që zëvendëson bashkëpunimin organik me luftën e klasave.

Kjo zhvendosje, sigurisht, mbështetet nga *kondensimi*: figura e çifutit kondenson tipare të kundërta, tipare të lidhura me klasat e ulëta dhe të larta: çifutët supozohen të jenë të pisët dhe intelektualë, të shfrenuar dhe të pafuqishëm, dhe kështu me radhë. Pra, ajo që i jep energji zhvendosjes, për ta thënë kështu, është mënyra se si figura e çifutit kondenson një seri antagonizmesh heterogjene: ekonomike (çifuti si përfitues), politike (çifuti si ngatërrestar, mbajtës i një pushteti të fshehtë), moralo-fetarë (çifuti si antikristian i korruptuar), seksuale (çifuti si joshës i vajzave tona të pafajshme). Me pak fjalë, mund të tregohet me lehtësi se si figura e çifutit është simptomë në kuptimin e një mesazhi të koduar, një shifër, një përfaqësim i shpërfytyruar i antagonizmit shoqëror; duke zhbërë këtë punë të zhvendosjes dhe kondensimit, ne mund të përcaktojmë kuptimin e saj.

Por kjo logjikë e zhvendosjes metaforike-metonomike nuk është e mjaftueshme për të shpjeguar se si figura e çifutit kaplon dëshirën tonë; për të depërtuar forcën e saj mahnitëse, duhet të marrim parasysh mënyrën se si “çifuti” hyn në kornizën e fantazisë që strukturon *jouissance*-n tonë. Fantazia është në thelb një skenar që mbush hapësirën e zbrazët të një pamundësie themelore, një ekran që maskon një bosh. “Nuk ka marrëdhënie seksuale” dhe kjo pamundësi mbushet nga skenari magjepsës i fantazisë – prandaj fantazia është, tek e fundit, gjithmonë fantazi e marrëdhënies seksuale, një vënie në skenë e saj. Si e tillë, fantazia nuk është për t’u interpretuar, vetëm për t’u “përkshuar”: gjithçka që duhet të bëjmë është të përjetojmë se si nuk ka asgjë “prapa” saj dhe se si fantazia maskon pikërisht këtë “asgjë”. (Por prapa një simptome ka shumëçka, një rrjet të tërë mbipërcaktimi simbolik – ndaj simptoma lyp interpretimin e saj.)

Tani është e qartë se si mund ta përdorim këtë nocion të fantazisë në fushën e posaçme të ideologjisë: edhe këtu “nuk ka marrëdhënie klasore”, shoqëria është gjithmonë e përshkruar nga një çarje antagoniste që nuk mund të integrohet në rendin simbolik. Dhe sfida e fantazisë sociale-ideologjike është të ndërtojë një vizion të shoqërisë që *njëmend* ekziston, një shoqëri që nuk është e përçarë nga një ndasi antagoniste, një shoqëri në të cilën marrëdhëniet midis pjesëve të saj është organike, komplementare. Rasti më i qartë është, sigurisht, vizioni korporatist i Shoqërisë si një e Tërë organike, një Trup social në të cilin klasat e ndryshme janë si gjymtyrë, pjesëtarë që secili kontribuon në të tërën sipas funksionit të secilit – mund të themi se “Shoqëria si një Trup korporativ” është fantazia themelore ideologjike. Atëherë, si mund ta përfytyrojmë distancën midis këtij vizioni korporatist dhe shoqërisë faktike të përçarë nga luftëra antagoniste? Përgjigjja është, sigurisht, çifuti: një element i jashtëm, një trup i huaj që fut korrupsion në strukturën e shëndoshë shoqërore. Me pak fjalë, “çifuti” është një fetish që njëkohësisht mohon dhe mishëron pamundësinë strukturore të “Shoqërisë”: është sikur, në figurën e çifutit, kjo pamundësi të kishte marrë një ekzistencë pozitive, të prekshme – dhe kjo është arsyeja pse [kjo figurë] shënon shpërthimin e *jouissance*-s në fushën sociale.

Nocioni i fantazisë sociale është, pra, një kundërpeshë e domosdoshme për konceptin e antagonizmit: fantazia është pikërisht mënyra se si maskohet plasaritja antagoniste. Me fjalë të tjera, *fantazia është mjet për një ideologji që të marrë parasysh paraprakisht dështimin e vet*. Teza e Laclaut dhe Mouffes se “Shoqëria nuk ekziston”, se shoqëria është gjithmonë një fushë inkonsistente e strukturuar rreth një pamundësie themeltare, e përshkruar nga një “antagonizëm” qendror – kjo tezë ka implikimin se çdo proces identifikimi që na jep një identitet të fiksuar socio-simbolik është në fund të fundit i destinuar të dështojë. Funkcioni i fantazisë ideologjike është të maskojë këtë inkonsistencë, faktin se “Shoqëria nuk ekziston” dhe kështu të na kompensojë për identifikimin e dështuar.

“Çifuti” është mënyra që fashizmi përdor për të marrë parasysh, për të përfytyruar pamundësinë e vet: në praninë e tij pozitive, ai është vetëm mishërimi i pamundësisë përfundimtare të projektit totalitar – i kufirit të tij imanent. Kjo është arsyeja pse është e pamjaftueshme që ta përshenjojmë projektin totalitar si të pamundur e utopik, që dëshiron të ngrejë një shoqëri plotësisht transparente dhe homogjene – problemi është se, në njëfarë mënyre, ideologjia totalitare *e di këtë*, e njeh paraprakisht: në figurën e “çifutit” ajo e përfshin këtë njohuri në ngrehinën e saj. E gjithë ideologjia fashiste është e strukturuar si luftë kundër elementit që mban vendin e pamundësisë imanente të vetë projektit fashist: “çifuti” nuk është gjë tjetër veçse një mishërim fetishor i një bllokimi fundamental.

“Kritika e ideologjisë” duhet, pra, të përmbysë hallkëzimin e shkakësisë siç perceptohet nga vështrimi totalitar: larg nga të qenurit shkaku pozitiv i antagonizmit social, “çifuti” është thjesht mishërimi i një bllokimi të caktuar – i pamundësisë që pengon shoqërinë të arrijë identitetin e saj të plotë si totalitet i mbyllur dhe homogjen. Larg nga të qenurit shkaku pozitiv i negativitetit shoqëror, *“çifuti” është një pikë ku negativiteti shoqëror si i tillë merr ekzistencë pozitive*. Në këtë mënyrë mund të artikulojmë një formulë tjetër të procedurës bazë të “kritikës së ideologjisë”, duke i shtuar asaj që dhamë më sipër: të pikasë, në një strukturë ideologjike të caktuar, elementin që përfaqëson brenda saj pamundësinë e vet. Shoqëria nuk ngec në arritjen e identitetit të saj të plotë për shkak të çifutëve: ajo pengohet nga natyra e saj antagoniste, nga bllokimi i saj imanent dhe ajo e “projekton” këtë negativitet të brendshëm në figurën e “çifutit”. Me fjalë të tjera, ajo që përjashtohet nga Simbolikja (nga korniza e rendit socio-simbolik korporatist) kthehet në Realen si konstrukt paranojak i “çifutit”.²²

Tani mund të shohim edhe se si “kalimi përmes” fantazisë sociale është po ashtu korrelativ i identifikimit me simptomën. Çifutët janë qartësisht një simptomë sociale: pika ku antagonizmi imanent social merr një formë pozitive, shpërthen në sipërfaqen sociale, pika ku bëhet dukshëm e qartë që shoqëria “nuk funksionon”, që mekanizmi social “gërvin”. Nëse e shohim përmes kornizës së fantazisë (korporatiste), “çifuti” duket si dikush që fut hundët dhe sjell nga jashtë çrregullimin, dekompozimin dhe korrupsionin e ngrehinës sociale – ai duket si një

²² Këtu do mund të përdorim dallimin e shtjelluar nga Kovel (*White Racism*, Londër: Free Association Books, 1988) midis racizmit *dominues* dhe racizmit *shmangës*. Në ideologjinë naziste, të gjitha racat njerëzore formojnë një Tërësi hierarkike dhe harmonike (“fati” i arianëve në krye është të sundojnë, ndërsa zezakët, kinezët dhe të tjerët duhet të shërbejnë) – të gjitha racat *përveç çifutëve*: ata nuk kanë një vend të posaçëm; vetë “identiteti” i tyre është një mashtrim, ai konsiston në shkeljen e kufijve, në futjen e mosqetësisë, antagonizmit, në destabilizimin e pëlurës sociale. Si të tillë, çifutët komplotojnë me raca të tjera dhe i pengojnë ato të pajtoheshin me vendin e tyre të posaçëm – ata funksionojnë si një Mjeshtër i fshehur që synon dominimin botëror: ata janë një kundër-imazh i vetë arianëve, një lloj dytëshori pervers dhe negativ; kjo është arsyeja pse ata duhet të shfaren, ndërsa racat e tjera thjesht duhet të detyrohen të zënë vendin e tyre të posaçëm.

shkak pozitiv i jashtëm, eliminimi i të cilit do të na lejonte të rikthenim rendin, stabilitetin dhe identitetin. Por në “kalimin përmes fantazisë”, ne duhet në të njëjtën lëvizje të identifikohemi me simptomën: duhet të njohim, të cilësojmë që i atribuohet “çifutit”, produktin e domosdoshëm të vetë sistemit tonë shoqëror; duhet të njohim të “tepricat” që i atribuohet “çifutëve” të vërtetën rreth vetes sonë.

Pikërisht për shkak të një nocioni të tillë të “tepricave” sociale, Lakani theksoi se ishte pikërisht Marksi ai që shpiku simptomën: arritja e madhe e Marksit ishte të tregonte se të gjitha fenomenet që duken për ndërgjegjen e përditshme borgjeze si thjesht devijime, shformime të rastësishme dhe degjenerime të funksionimit “normal” të shoqërisë (krizat ekonomike, luftërat, etj) – dhe si të tilla që mund të eliminohen përmes përmirësimit të sistemit – janë produkte të domosdoshme të vetë sistemit: pikat ku “e vërteta”, karakteri antagonist e imanent i sistemit, shpërthen. Të “identifikohesh me simptomën” do të thotë të njohësh të “tepricat”, në ndërprerjet e mënyrës “normale” të rendit të gjërave, çelësin që na ofron qasje në funksionimin e tij të vërtetë. Kjo është e ngjashme me pikëpamjen e Frojdit se çelësat e funksionimit të mendjes njerëzore janë ëndrrat, lapsuset dhe dukuritë e ngjashme “anormale”.

Legjenda:

Ø – Tjetri i Madh i kastruar: fusha e rendit simbolik e shënuar nga mungesa; Tjetri që nuk është i plotë dhe nuk garanton një të vërtetë të fundit.

\$ – Subjekti: subjekti i ndarë nga gjuha dhe nga dëshira; subjekti i përfaqësuar nga një shenjues për një shenjues tjetër.

Δ – Shtypa: forca këmbëngulëse e lidhur me trupin që rrotullohet rreth objektit të saj dhe gjen kënaqësi në vetë qarkun e saj.

◇ – Marrëdhënie: lidhja strukturore midis termave në formulat lakaniene (sidomos në formulën e fantazisë), një nyjëzim që tregon mënyrën si subjekti vendoset ndaj objektit ose ndaj Tjetrit.