

Podganar in njegov transcendent(al)ni rep

Žan Sever

Človek kot predmet filozofske antropologije ni abstraktno-pojmovna tvorba, temveč živo bitje, ki se izraža, ki o samem sebi govori ter se tako razlaga skozi svojo dejavnost. Če se želimo na pojmovni ravni približati k posebnostim konkretne človeške narave, potem to najbolj preprosto in prepričljivo storimo tako, da se v prvem koraku najprej vprašamo, ali obstaja neka specifična kulturna dejavnost, ki človeka – in zgolj njega – spremlja skozi vso zgodovino. Ta dejavnost obstaja; njeno ime: religija« (Ošlaj 2004, 21).

Uvod

Ljudje religiji že skozi stoletja posvečajo veliko energije, nekateri pa ji namenijo tudi celo svoje življenje. Ampak kaj je v religiji takega, zaradi česar je nekdo pripravljen toliko žrtvovati? Vernik bi verjetno rekel: »To delam, ker je tako prav in tako je prav, ker tako pravi Bog in Bog je Dobro/ dober. Če hočemo živeti dobro, moramo slediti Božji besedi.« A nekomu, ki ne veruje, bi se morda tak odgovor zdel neprepričljiv. Iz vsakdanjega življenja je precej očitno, da Bog predstavlja v življenju vernika precej pomemben element, hkrati pa do njega goji tudi popolno zaupanje. Na tej točki se nam porodi vprašanje, od kod verniku takšna gotovost. Se pravi, kako in zakaj ima lahko vernik tako zelo trdno prepričanje, da šele preko božje besede pridemo do dobrega življenja, ki je boljše in pravilnejše od vseh drugih pojmovanj dobrega življenja. Neverniku se taka zaverovanost zdi tuja, morda tudi nekoliko

neracionalna. Ker pa se s takšno vero ne more identificirati, ga to lahko spodbudi k nadaljnjemu razmisleku: »Od kod nam vednost o tej najresničnejši realnosti in najpravilnejši – ali edini pravilni – obliki delovanja?« Ko bi po tem dobil v odgovor eno ali drugo versko knjigo, bi sledilo še vprašanje: »Od kod pa nam ta gotovost, da je zgodba, ki si jo prebral v 2000 let stari knjigi, izraz volje entitete, ki je domnevno stvarnica vsega, vendar je sam – in veliko drugih – nisem nikjer zapazil?«

1 *Jouis-sense*

V splošnem na to sledita dve vrsti odgovora, odvisno od našega sogovorca. Prvi, »intelektualni« vernik, bi izpostavil teorije, ki se jih loteva tudi znanost in/ali filozofija, kot so nastanek Univerzuma, smisel življenja, posmrtno življenje in paranormalni dogodki, kot so npr. s Hudičem obsedeni ljudje itn. Vsem omejenim vrstam je skupno, da še ni a-teističnih teorij, ki bi bile dovolj močne, da bi jih popolnoma razložile, ampak so šele hipoteze. Takemu tipu Boga rečemo Bog vrzeli (ang. *god of the gaps*). »Intelektualni« vernik bo namreč Boga uporabil kot najbolj verjetno razlago oziroma kot mašilo za vsako vrzel v vedenju, za razlago vseh nepojasnjenih pojavov, ki smo jih srečevali skozi zgodovino – od evolucije, geocentričnega sistema, večno nespremeljivega Univerzuma ... In tako se v vseh primerih in skozi celotno zgodovino človeštva pri novih teorijah zmeraj vselej srečamo učinkovitega in teoretsko varčnega Boga – vsaj do prihoda bolj ekonomičnih teorij (Darwin z vpletenostjo človeka v evolucijo, Kopernik s heliocentričnim sistemom, Lemaître/Hubble o neprestanem širjenju Univerzuma ...¹ V zgodovini se je zmeraj znova porajalo vprašanje, kdaj bo znanstveni postopek dosegel zadostno mero sofisticiranosti, da lahko poda adekvatno razlago s dovoljšnjimi dokazi, ki izhajajo iz empirične podlage ali jih je vsaj mogoče dokazati s teorijami, ki imajo empirično podlago. V preteklosti (govorimo predvsem o prazgodovini in starem veku, čeprav ne moremo izključiti niti srednjega in novega veka) je pomanjkanje ali neizpopolnjenost znanstvene metode dopuščalo prostor za velike metafizične razlagalne

1 Podobno situacijo ali razlagalno tenzijo med znanostjo in religijo srečamo tudi danes na vprašanje stvaritve univerzuma: Nekateri »intelektualni« verniki bodo stavili na ekonomičnost principa božjega stvarjenja – npr. Swinburne odmerja večjo preprostost hipotezi Boga kot »predpostav[ki] bilijon bilijonov drugih univerzumov, da bi razložili življenje-spodbujajoče značilnosti našega univerzuma« (Holt 2012, 98), čeprav je druga stran npr. Carroll odgovoril na Swinburnov očitek češ, da ne gre za bilijone bilijonov, temveč le za dva ali tri (štejejo namreč teorije, ki jih postuliramo, ne svetovi, ti sledijo kot posledica) (Carroll 2013, 37:12). Zanimivo je, da lahko nekdo, kot je Richard Swinburne (tj. nekdo s močnim znanstvenim ozadjem), zagreši takšno napako. *Jouis sense* ...

principe, saj je ob pomankanju empirično preverljive metode za preizkušanje resničnosti vsak abstrakten princip dobil svojo priložnost za uveljavitev, o prevladi pa je odločala predvsem zmožnost očaranja vernikov. Prepričanje (ang. belief) je pomemben element tako religije kot znanosti, a medtem ko je religiozna doktrina izpeljana iz specifičnih privzetih predpostavk o naravi realnosti (tj. da ima vrhovni princip bivanja neskončno dober, da je ustvaril človeka in mu določil naravo, ki je podobna njegovi itn.), znanost kot osnovo vzame empirična opažanja, ki so večini ljudi lažje in pogosteje dostopna in jim lažje verjame, ter opazuje, kako se stvari obnašajo, kar nato poskuša predvideti prihodnje obnašanje pod istimi pogoji. Zato, ko znanost poda odgovor, v katerem je trdno prepričana (beri: ko je njihova hipoteza eksperimentalno podprta), »razumen« del religiozne skupnosti obmolkne ter svojega Boga odstrani iz omenjene vrzeli, saj se zavedajo večje teoretske varčnosti znanosti. Druga skupina vernikov se bo na Boga morda sklicevala manj na podlagi argumentov in bolj na podlagi čiste vere v agnostičnem smislu (»Ne moremo vedeti, ali Bog obstaja ali ne, a vanj vseeno verujemo«, v neposrednem pozitivnem smislu (»Bog zagotovo obstaja«) in morda še na kak drug način. Vendar predalčkanje tukaj ni bistvenega pomena, temveč je to nekaj drugega, kar je skupno vsem, tj. tako vernikom kot znanstvenikom. V njihovih besedah je moč ujeti *jouis-sense*.

2 Simbolno in Realno

Kje torej začeti? Z izrekanjem. Po besedah Slavoj Žižka je izvor celotnega simbolnega reda v travmi oziroma realnem, v delu, ki se upira simbolizaciji in okoli katerega je simbolno vzpostavljeno, vendar je kljub tej odsotnosti prisotno skozi njene izgrede. A travma ni le v dogodku samem, saj dogodek sam po sebi še ni travma, temveč nastane v poskusu simbolizacije ali osmišljanja nekega dogodka – travma je ravno nek dogodek, ki je posameznika vzburlil na čustveni ravni, a ni našel korespondenta na označevalni, torej ni bil uspešno osmišljen na zavestni ravni (Žižek 1994, 100–102). Psihoanalitično pojmovanje travme je torej na strani emotivizma, kjer so »moralne sodbe [...] prvenstveno [...] izraz[i] čustev oz. čustven[e] naravnosti« (Strahovnik 2016, 81)², in je vsakršna argumentacija le kvazi–racionalizacija, ki se vzpostavlja kot poskus maskiranja svojega izvora (Haidt 2001, 823). Gre za eksitacijo na telesnem nivoju, a se izrazi v obliki simptomov, ki so odgovor na Dogodek.

2 »Kastracija pomeni, da mora biti jouissance zavrnjena, da bi lahko bila dosežena na zaobrjnjeni lestvi (*l'échelle renversée*) Zakona želje.« (Lacan v Evans 1996, 92).

Simbolno znotraj obeh teorij igra torej vlogo prepričanj, ki so domnevno, po naši vsakdanji refleksiji, temelj našega delovanja, medtem ko obstaja še globlja, nekognitivna dimenzija naših naravnosti na svet. Kako je to povezano s religijo? Kateri travmatičen dogodek skuša religija prikriti? Grožnja smrti.

V obdobju romantike na področju umetnosti pogosto srečamo motive narave, ki pa jih umetniki ne poskušajo upodobiti striktno na način, kot jih zaznavajo, temveč predvsem na čustveni ravni. Skozi svoje slike v indiferentno naravo prelijejo svoja čustva, občutke, fantazije in ustvarjajo podobe, ki ne poskušajo prikazati objektivne narave, temveč kakršno jo doživljajo kot posamezniki v njej. V skladu s tem vodilom smo dobili veliko slik, ki uprizarjajo neskončnost in celotnost narave tako v (za človeka) neogrožajoči (kot sta npr. zelo znani sliki Casparja Davida Friedricha *Popotnik nad meglenim morjem* in *Menih ob morju*), kot v ogrožajoči obliki. Za umetnike tistega časa, ki so se formirali s t. i. *Grand Tourom* po Evropi, je med enega izmed priljubljenih slikarskih motivov spadalo ravno slikanje motiva ogrožujoče narave – slikanje bruhajočega Vezuva. Če lahko v romantičnih slikah velikokrat zasledimo upodobljeno razmerje med vsemogočno naravo in šibkim človekom, ki se ji poskuša zoperstaviti, so (vsaj po mojem mnenju) vulkani motivi vsemogočne narave par excellence. Umetniki so se pri njihovih upodabljanjih res trudili izpostaviti barvni kontrast med bruhajočo lavo, ki na slikah najbolj izstopa, in preostalo okolico, s čimer so poudarili svoj domišljjski pridatek in vulkanu dodelili centralno vlogo na platnu. Del, ki je pri Vezuvu zajel njihovo domišljijo, čutni vtis, ki so ga s sliko hoteli posredovati, je ravno vidni spektakel, ki v prvi fazi v človeku vzbuja občutek presežnosti in vsemogočnosti narave – steber lave se vzpenja proti nebu, v očesu neznano in nevidno daljavo (Heguiaphal 2023). A v drugi fazi se ta ista snov, ki je bila predmet njihove prvotne fascinacije, vrača iz neznanega in se jim približa do te mere, da lahko njegovo moč občutijo na lastni koži, zapopadejo obličje Boga. V opazovanju uničenja vsega, kar je do tedaj predstavljalo njihovo življenje, smrtjo bližnjih in potencialnim lastnim srečanjem s smrtjo, se poruši človekov bivanjski svet. Takšen radikalen poseg ali vdor v človekovo vsakdanje, običajno doživljanje sveta je precej blizu Lacanovi preinterpretaciji grških izrazov *automaton* in *tyche*. Pojem *automaton* se povezuje s simbolnim redom in označevalcem, ki vztraja v determinaciji subjekta, je polje pomena, ki vzpostavlja navidezno celovitost in interpelira subjekta (v Althusserjevem smislu), pojem *tyche* pa z dimenzijo realnega, ki ga označi kot kontigenco, *Ereignis* onkraj *automatona*, ki vdira in razdira njegovo konsistenco, faktor, ki razblinja celotnostno pojmovanje življenja in sveta (Evans 1996, 24–25). *Tyche* označuje ravno ta vdor realnega v simbolno, vdor nesmisla (oziroma onkraj, izven smisla) v dotedanjo sfero smisla,

skozi katero ljudje osmišljajo svoj obstoj – sredi velikega Drugega se odpre reža, špranja in tako uvidimo njegov manko.

3 Razcepljeni subjekt v razmerju z *objet a*

Na tem mestu v igro vstopi Ošlajeva teorija religije. Najosnovnejši pojem, ki žene dogajanje v njegovi teoriji, je pojem diafore ali natančneje, diaforične zavesti (Ošljaj 2004, 30–31). Vpenjanje diafore v konkretno življenjsko situacijo povzemam po Sebastjanu Vörösu, kot jo je razvil v *Podobah neupodobljivega*: »V predosični dobi je bila človeška zavest kolektivna, plemenska, mitična in ritualistična, zdaj pa postane osebna, samorefleksivna in usmerjena navznoter« (Dalferth v Vörös 2016, 88–89). [...] »[Človek se] ove Biti kot celote, sebe in svojih omejitev. Izkuša grozo sveta in svojo nebogljenost. Zastavlja si radikalna vprašanja. Soočen s praznino stremlji k osvoboditvi in odrešitvi« (Black v *ibid.*, 89) [...] »in si prizadeva to omejenost – to razklanost, odrezanost od Biti kot celote – preseči.« (*ibid.*, 89) [...] Osična revolucija je torej sprožila premislek o sebi, ki pa »neizogibno pomeni razmišljati o smislu življenja – o trpljenju, smrti in nadaljevanju življenja. Odrešiti se pomeni zdaj dojeti smisel svojega življenja« (Jäger v *ibid.*, 89). »[P]reiti [mora] pogojenosti in omejitve, ki mu jih narekuje lastna bivanjska struktura, premagati tesnobo, omejenost in razklanost« (*Ibid.*, 89–90).

Podani primeri »razkola« zavesti (ali vsaj poskusa preseganja razkola) so opisi procesa, pod katerega lahko štejemo tudi doživljanje vulkanskega izbuha – v vseh mora človek ob soočenju s smrtjo, ki opustoši njegov dosedanji svet, njegovo polje smisla, iznajti nek nov način bivanja, novo pozicijo onkraj poprejšnje, ki ni več mogoča. Ampak najbolj bistveno pri tem procesu in kar sem z metaforo vulkanskega izbruha že poskušal nakazati je, da zgoraj naveden odstavek le znova na filozofski način iznajde procesa alienacije in separacije ter vlogo fantazme in *objet a*-ja. S participacijo v določeni formi velikega Drugega se posameznik alienira v polju označevalca – v zameno za žrtvovanja *jouissance*-a Drugemu, posameznik zadobi mesto v polju konsistentnega pomena, kjer ga dobi nazaj. A z vdorom realnega se posameznik zave, da je tudi Drugi ne-cel, razklan in preide v proces separacije, kjer je izvržen iz Drugega in v poprej omenjeni špranji v Drugem zasije *objet petit a*. Ta se kaže kot del, ki ima (za posameznika) nekaj, kar ima za posameznika ključni pomen. Razklan subjekt, ki izide iz separacije, se v pričakovanju zapolnitve subjektovega manka postavi v (fantazmatsko) razmerje do tega »objekta«, kar se odraža v fenomenu želje (zato *objet a*-ju rečemo tudi objekt-vzrok želje). Vendar pa je to razmerje le navidezno, iluzorno, saj *objet petit*

a strictu sensu ni nekaj zunanjega, ni objekt, temveč je pod videzom zunanjega objekta zamaskirano subjektovo lastno manko, odsotnost subjektove lastne biti (tako je fantazma ravno funkcija, ki nam ponudi določeno imaginarno identiteto, ki pa je le zaščita pred nam najbolj lastnim, želelnim jedrom). Čeprav je funkcija fantazme, da prikriva naše prazno jedro, nas drži na distanci, neizpodbitno sovpade s funkcijo, ki ji pravimo realnost.

S psihoanalitične perspektive pa se nam odkriva novo področje vprašanj: kako poenotiti obe formi dane teorije, kako ju misliti skupaj. V izhodišču imamo namreč »srečno« alieniranega posameznika, ki se je v zameno za vključitev v družbo, v večjo celoto, ki ponuja »širši« smisel (beri: *jouis-sense*), odpovedal užitku, ki bi ga lahko dosegel z neobzdranim vedenjem – krajo, nasiljem, ubijanjem, posiljevanjem ali s čimerkoli, kar mu prinaša užitek. Družba kot enost funkcionira, dokler ne pride do vdora in razdora. Ta vdor lahko privzame obliko izbruha vulkana, vpada barbarov, globalne epidemije itn. Občutimo ga kot propad celovitosti ideologije takratne družbe na način, da se razkrijejo njene pomanjkljivosti – v primeru vulkana se človeku razkrije pomanjkljivost magičnih ritualov (tj. da ne more nadzorovati neobzdrane moči narave), v primeru vpada barbarov pokaže, da ima tudi obrambni sistem imperija špranjo, v primeru globalne epidemije pa, da tudi znanost (še) nima vseh odgovorov. Vsem oblikam pa je skupna izhodiščna grožnja smrti v različnih oblikah. Po zgoraj omenjeni opredelitvi travme sama objektivnost situacije še ni tista, ki jo naredi travmatično, ampak jo travmatičnonaredi neuspešna simbolizacija, nezmožnost osmišljanja. V principu gre pri religiji torej za to, da je razklan subjekt, izvržen iz polja smisla (ali pa je, kot velja za veliko oblik Drugega, vanj že vrojen), postavljen v razmerje s smrtjo v vlogi *objet a*-ja, religiozna realnost, ki jo skonstruira, pa ni nič drugega kot fantazma, ki zakriva njegov temelj, zamegljeno jedro vsakršnjega izrekanja, ki ga nosimo v samem jedru naše biti, to je naša skrb in pogosto tesnoba, ki pritiče neizbežnemu manku naše tu-biti, ki ji pravimo smrt.

Smrt v religiozni zavesti torej ne deluje le na način, da okoli sebe razprede obsežno označevalno verigo (ki funkcionira podobno kot a priori ustroj, kot transcendentala oz. S2), temveč tudi poganja željo po izčrpanju tistega »pravega« označevalca (transcendence oz. S1), ki pa je zaradi ne-sovpadanja, tiste minimalne razlike, nepopravljivo metonimičen. Kot sem glede vznika pomembnosti jezika bežno omenil že prej, so bile ravno naravne katastrofe tiste, ki so povzročile prehod od mita k religiji oziroma od *mythosa* k *logosu*. Človek mitične zavesti namreč še verjame, da so naravni učinki v veliki meri odvisni od človeških dejanj in da lahko posledično nanje vpliva – učinkovitost magičnih ritualov torej temelji na

prepričanju, da posameznik ni le pasivni opazovalec dogajanja v naravi, temveč aktivni udeleženec, ki lahko usmerja naravni proces. Povezuje se s naravo in se poskuša z njo zlit, posledično se več ne počuti ogroženega, temveč se radostno izgublja v širši sliki obstoja. A znova in znova se pri mitičnemu človeku izkaže, da narava ne govori njegovega jezika, saj noben ritual ni zmožen ustaviti razdejanjanja indiferentne narave. Fizično je človek majhen in šibak, brez magičnih moči, zato na piedestal postavi nov vrhovni princip vesolja in znanja. Magično funkcijo zamenja semantična in osrednjo vlogo, del »magične moči« se prenese na *logos*. Kar je bil prej magični ritual, zdaj postane razpravljanje (Jelen 2021, 15–16). Predpostavka, iz katere so izhajali dialektiki v antični Grčiji in njihovi sodobniki (tj. začetniki velikih religij v osični dobi kot so Siddharta Gautama in Mahavara v Indiji, Lao Zi, Konfucij in Mencij na Kitajskem ter Izaija, Jeremija, Amos in Ozej v Palestini) (Vörös 2016, 88), je, da je med simbolom in njegovim objektom neka nevidna naravna vez, da resnica in realnost sovpadeta v substanci. Za s smrtjo zapopadnega posameznika tako pojmovanje jezika pomeni, da *logos*, torej beseda, zgodba, razprava, nauk ali pojem, o Bogu nujno izraža neko transcendentno bit, neko temeljno Resničnost. Struktura večine religij torej še temelji na tej zmoti, na nezmožnosti uvida konvencionalne narave jezika in arbitrarnosti označevalca³. Tako se religiozen človek z nadnaravnim ne povezuje več s performativnim ritualom, kot se je skušal mitični, temveč s besednimi rituali – verjame torej, da mora za njimi nujno obstajati neka vrhovna Substanca, ki za razliko od narave, govori njegov jezik (Jelen 2021, 16).

4 Manko, želja in eksistenca

Eden izmed najosnovnejših jezikovnih ritualov, ki se jih poslužuje povprečen vernik, je nedvomno molitev, ki ga krščanska vera opredeljuje kot pogovor z Bogom. Ampak ali je molitev res pogovor, torej serija nagovorov, ki so deležni odgovora? Zanimarimo za trenutek objektivni opis molitve, kakršno srečamo danes (kjer molitev izgleda kot serija nagovorov z naslovnikom, vendar brez odgovora) in namesto tega pogledjmo njen etimološki izvor – tako se nam morda lahko rakrije njen smoter. V staroslovanščini moliti pomeni tudi prositi, enako ali vsaj podobno pa tudi v staroprusčini, latinščini in stari francoščini

3 Ta uvid nima posledic le za onto-teo-logijo, temveč ima podobne posledice tudi za religiozno etiko: če so norme našega vedenja izpeljane iz lastnosti realnost/narave vrhovnega principa, tudi če so logično koherentne še ne pomeni, da imajo objektivno veljavo v smislu, da so »naravne« – ker je razmerje med označevalcem in označencem družbeno pogojeno, se stopnja koherentnosti razdelave pojma Dobrega ne prevaja v stopnjo objektivnosti Dobrega (tj. kaj je Dobro-na-sebi).

ter (sodobni) hrvaščini, srbščini, ruščini, litvijsčini in armenijsčini (Snoj 2023). Za enim samim označencem se torej skriva cela paleta različnih označevalcev, ki pa konec koncev le označujejo oziroma ciljajo na isto dejavnost. Cassirer o tem pravi: »Prava razlika med različnimi jeziki ni v zvoku ali znakih, pač pa v različnih perspektivah, ki jih tvorimo do sveta. [...] Vse oblike človeškega jezika so popolne v kolikor uspejo na jasen in primeren način izraziti človeška čustva in misli« (Cassier v Jelen 2021, 17).

Kaj pa to pomeni za razumevanje molitve? Lahko bi rekli, da molitev ni le določena dejavnost, ritual, sedimentirana oblika percepcije sveta določene zgodovinske civilizacije zadnjih približno par stoletij, temveč da je oblika te percepcije (geografsko gledano) precej univerzalna in zgodovinsko nespremenljiva. Dejstvo, da lahko najdemo enako dejavnost skozi tako široko zgodovinsko obdobje na tako širokem kulturnem polju, pomeni, da mora biti skozi celotno opazovano obdobje v človeški zavesti prisotna enaka želja (oz. vzrok želje) ali enak način odgovarjanja, reagiranja. Znotraj lacanovske psihoanalize pa takšni klinični strukturi rečemo obsesivna nevroza: »Vprašanje, ki je konstitutivno za obsesivno nevrozo zadeva možnost [kontingentnost] posameznikovega obstoja, vprašanje o smrti, ki je lahko izraženo kot ‚Biti ali ne biti?‘, ‚Sem mrtev ali živ?‘, ali ‚Zakaj obstajam?‘. Odgovor obsesivne osebe je vročično delo, ki upravičuje njegov obstoj [...]. [I]zvaja nek kompulziven ritual, ker misli, da bo mu to omogočilo uiti manku v Drugem, kastraciji Drugega« (Evans 1996, 126).

Molitve je torej kompulziven ritual vernika, ki se lahko ponavlja več ur in s katerim skuša prikriti dejstvo, da odgovora ne bo od nikoder. Ta je namreč za religijo tako esencialna kot tudi absurdna. Po eni strani z njenim ponavljanjem vernik prikriva praznino, na kateri je zgrajena (na simbolni naravi Drugega), po drugi strani pa prikriva svojo lastno nemoč, svojo lastno kastriranost (*manque-à-être*)⁴. Mesto odgovora Boga na svoje vprašanje neprestano polni s ponavljanjem istega vprašanja, saj, kakor hitro se njegova dejavnost ustavi, začuti tišino svojega sogovornika, zapopade praznino onostrana – Bog preneha obstajati in na njegovem mestu, onstran večnega življenja, zazija brezno neobstoja, brezno smrti⁵.

4 Vernik predpostavi Drugega/Boga, na katerega naslovi svojo molitev, iz tega dobi *jouis-sense* in Drugi zadobi bit.

5 Seveda to ne pomeni, da religija neposredno izhaja iz obsesivne nevroze (kot je trdil Freud), temveč je to le ena izmed možnih oblik. Drugi slavni Freudov pacient, Schreber, je imel »stik« s Bogom, četudi je bil po klinični strukturi psihotik. Ni si težko zamisliti primera vernika s perverzno strukturo – igra vloge instrumenta Božje volje – ali histerika – kjer se vernik absolutno podreja vsem normam skupnosti (za več primerov gl. Pound 2003), a v nobenem primeru ne moremo govoriti o nikakršni patologiji več, kakor pri kateri koli drugi obliki Drugega, kjer posameznik sklene »pakt« *jouis-sense* za bit.

Literatura

- Carroll, Sean. »God is not a Good Theory.« YouTube video, 53:15. 5. junij 2013. https://www.youtube.com/watch?v=ew_cNONhhKI.
- Evans, Dylan. 1996. *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. London & New York: Routledge.
- Haidt, Johnatan. 2001. »The Emotional Dog and Its Rational Tail.« *Psychological Review* 108, št. 4: 814 – 834.
- Heguiaphal, Maia. »When Romanticism Meets Eruptions.« *Daily Art Magazine*, 12. 2. 2023, dostopen 20. 4. 2023, <https://www.dailyartmagazine.com/volcanoes-in-paintings/>.
- Holt, Jim. 2012. *Why Does the World Exist: An Existential Detective Story*. ZDA: W. W. Norton & Company.
- Jelen, Lara. 2021. »Cassirerjeva filozofija simbolnih form.« Diplomaska naloga, Univerza v Ljubljani.
- Ošlaj, Borut. 2004. *Homo diaphoricus: Uvod v filozofsko antropologijo*. 2., predelana izd. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo.
- Pound, Marcus. 2003. »Towards a Lacanian Theology of Religion.« *New Blackfriars* v. 84/993: 510-520.
- Snoj, Marko. 2023. *Slovenski etimološki slovar*. www.fran.si. Dostop 16. 7.
- Strahovnik, Vojko. 2016. *Moralna teorija: o naravi moralnosti*. Maribor: Aristej.
- Vörös, Sebastjan. 2016. *Podobe neupodobljivega: (nevro)znanost, fenomenologija, mistika*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Žižek, Slavoj. 1994. »Is There a Cause of the Subject?«. V: *Supposing the Subject*, ur. Joan Copjec, 84 – 106. London: Verso.

Povzetek

Podganar in njegov transcendent(al)ni rep

»Podganar in njegov transcendent(al)ni rep« je rudimentaren poskus spoja teorije diaforične zavesti Boruta Ošlaja, emotivizma Johnatana Haidta ter psihoanalize Jacquesa Lacana. Dve tematski polji sta nakazani že v naslovu, »Podganar« se namreč nanaša na enega najbolj znanih Freudovih pacientov, diagnosticiranega z obsesivno nevrozo, prav tako pa sem (mogoče neadekvantno, bolj Kantovsko) Lacana poskušal zajeti v besedi »transcendentalnost«. Sama struktura naslova pravzaprav izhaja iz Haidtove metapsihološke študije *The Emotional Dog and Its Rational Tail*, kjer zagovarja stališče, da je večina naših moralnih sodb spontana in temelji na čustvih, razlogi ali utemeljitev le-teh pa so post-hoc konstrukcija, ki jo izgradimo, da upravičimo ali branimo naše že-narejene sodbe (enako strukturo sem v naslovu uporabil tudi sam, le

z drugačno vsebino). Namen je pokazati, da je religija v osnovi perpetuirana s strani posameznikov, ki kažejo določene podobnosti s obsesivnimi nevrotiki (kot bi rekel Freud), čeprav so le del splošnejšega procesa, skozi katerega gre človek ne le kot homo religiosus, temveč tudi homo diaphoricus – kot razklan subjekt, ki skozi Drugega poskuša zaceliti ali odpraviti svojo razklanost, ki jo doživlja na eksistencialni ravni (z jezikom in njegovimi tvorbami, ki so le post hoc konstrukcija, nastale zaradi in za vernika).

Ključne besede: Jouis-sense, transcendentalno, molitev, simbolno

Summary

Rat man and his Transcenden(tal) Tail

»Rat Man and His Transcendent(al) Tail« is a rudimentary attempt to combine Borut Ošljaj's theory of diaphoric consciousness, Johnathan Haidt's emotivism and Jacques Lacan's psychoanalysis. The two thematic fields are already suggested in the title, namely »Rat Man« refers to one of Freud's most famous patients, diagnosed with obsessive neurosis, and I have also (perhaps a bit inadequately, more with reference to Kant) tried to capture Lacan in the word »transcendental«, while the very structure of the title actually derives from Haidt's metapsychological study *The Emotional Dog and Its Rational Tail*, where he argues that most of our moral judgements are spontaneous and based on emotions, and the reasons or justifications for them are a post-hoc construction we construct to justify or defend our already-made judgements (I used the same structure in the title, but with a different content). The idea was to show that religion is at its basis perpetuated by individuals who show certain similarities to obsessive neurotics (as Freud would say), even though they are only part of a more general process that man goes through, not only as homo religiosus, but also as homo diaphoricus - as a split subject who, through the Other, attempts to heal or undo the split he experiences on an existential level (through language and its productions, which are merely post hoc constructions made by and for the believer).

Keywords: Jouis-sense, transcendental, prayer, symbolic