

# הקוסם מלובליאנה

## אסף שגיב

**א**ינטלקטואלים מחזיקים בסוג מיוחד של עוצמה. בניגוד לפוליטיקאים, לאנשי צבא או לבעלי הון, אין להם הסמכות או היכולת לשלוט ישירות בבני אדם אחרים. בעולם שבו הם פועלים עומד לרשותם משאב אחר, "הון סמלי", שממנו הם יונקים את כוחם. ההיסטוריון שלמה זנד מאוניברסיטת תל-אביב, שכתב חיבור מלומד על התפקיד הציבורי שמילאו האינטלקטואלים במאה הקודמת, מסביר כי

עוצמת נוכחותם בתודעה של חבריהם למקצוע, או בקרב מעגלי ציבור רחבים יותר, היא זו שקובעת את מעמדם. מכאן גם נובע שמקור כוחם מגיע בעיקר מהון היוקרה הסמלי שהם מצליחים לצבור. הון זה, ובכך הוא דומה להון הפיננסי, אינו כמובן "דבר" אלא יחס. במידה מסוימת ניתן לומר שתבניות המחשבה של קהל צרכניו של הייצור האינטלקטואלי הן הבנקים שבהם נצבר הקפיטל החשוב. עוצמה סמלית זו יכולה להימדד בתארים אקדמיים, בפרסים, במספר האזכורים והציטוטים, בכמות הפרסומים, ובפרקטיקות רבות נוספות המקובלות בבורסת ההוקרה וההכרה.<sup>1</sup>

אם נאמץ את המדדים שהזכיר זנד, נוכל לקבוע ללא חשש כי "הון סמלי" בכמות נכבדה למדי מרוכז כיום בידיו של סלבוז' ז'יז'ק, הוגה דעות, מבקר תרבות ותעשיית מילים משגשגת. מאז פרסום ספרו הראשון באנגלית בשנת 1989, הפך ז'יז'ק, חוקר בכיר במכון למדעי החברה באוניברסיטת לובליאנה, ל"שם החם" של הסצנה האינטלקטואלית. ספריו תורגמו לעשרות שפות וזכו לתהודה

---

רבה בכל מקום שבו יצאו לאור. כתב העת היוקרתי היו יורקד הכתיר אותו בתואר "כוכב בינלאומי" וזקף לזכותו את הקרדיט על הצבת סלובניה מולדתו על המפה של עולם הרעיונות.<sup>2</sup> שרה קיי, מרצה לספרות צרפתית באוניברסיטת קיימברידג', שחיברה מחקר על משנתו של ז'יז'ק, גורסת כי השפעתו העצומה על מדעי הרוח והחברה מזכירה את החותם העמוק שהותיר מישל פוקו בדיסציפלינות האקדמיות הללו במהלך שנות השבעים והשמונים.<sup>3</sup> גלין דיילי, מרצה בכיר לפוליטיקה ביוניברסיטי קולג' בנורתהמפטון, שהוציא לאור ספר של שיחות עם ז'יז'ק, מתאר אותו כ"מקבילה הפילוסופית של מגיפה נגיפית".<sup>4</sup> הכרוניקל של החינוך הגבוה, לעומת זאת, העדיף להשתמש בדימוי מעט פחות מאיים כדי להדגיש את מעמדו הייחודי של התיאורטיקן הסלובני. "ז'יז'ק", נכתב בו, "הוא האלביס של חקר התרבות".<sup>5</sup>

המוניטין של ז'יז'ק התפשט בשנים האחרונות גם לישראל. כמה מספריו תורגמו לעברית, ובהם תיהנו מהסימפוטומים, ברוכים הבאים למדבר של המשמי, החבנונות מן הצד והסובייקט שאמור להאמין (שנקרא במקור הבובה והגמד).<sup>6</sup> ההרצאות שנשא בביקורו בארץ בינואר 2003 זכו לסיקור תקשורתי בולט והיו גדושות עד להתפקע בקהל צעיר ששתה בצמא את דבריו. מבקרי תרבות בכלי התקשורת הישראליים מזכירים תכופות את שמו של ז'יז'ק כדי לקשט את ניתוחיהם בהילה אינטלקטואלית.<sup>7</sup> מובאה ארוכה מספרו מופיעה גם באתר המקוון של תנועת הסרבנים, השואבים ממנו, כנראה, חיזוק מוסרי לעמדותיהם.<sup>8</sup>

מהו סוד קסמו של ז'יז'ק? נראה כי התשובה אינה נעוצה בחידושי התיאורטיים – הוא עצמו נמנע מהבלטת מקוריותו – אלא בסגנונו המיוחד, שאין דומה לו. בניגוד להוגים ולמלומדים אחרים, המעדיפים להסתגר במגדל שן של אנינות טעם, ז'יז'ק מגשר בוורטואוזיות בין רעיונות תיאורטיים מורכבים ובין התרבות הפופולרית ה"נמוכה". ברוח זו, ניתן למצוא בכתביו ניתוח פסיכואנליטי של סצנות קולנועיות מסרטיו של היצ'קוק או דיון מלומד במשמעות הפילוסופית של ביצי הפתעה משוקולד. מאגר האסוציאציות של ז'יז'ק רבגוני ובלתי נדלה; נדמה שאף תופעה תרבותית, וולגרית ובנלית ככל שתהיה, אינה חומקת מאזמל המנתחים התיאורטי שלו. חיבוריו רוויים בהומור ובאירוניה – שאותה הוא מפנה גם נגד עצמו – ואף שקשה לעתים לעקוב אחר מהלך הטיעון המפותל שלו, חוויית הקריאה בספריו תמיד מהנה להפליא.

אבל ביקורת התרבות של ז'יז'ק אינה שעשוע אינטלקטואלי גרידא; החשיבה שלו חותרת תמיד לניסוח אמירה פוליטית בעלת משמעות מעשית. ז'יז'ק נוזף באינטלקטואלים המוותרים על השאיפה לשנות את המציאות. הוא מאמץ בלב

---

שלם את האמירה המרקסיסטית הישנה, שלפיה לא די לפרש את העולם – יש לתקן אותו.

בהתחשב ביומרה זו ובמעמדו של ז'יז'ק בשיח התרבותי, ראוי לנסות לברר איזה חזון פוליטי מדריך את הוגה הדעות הפופולרי וכיצד בדיוק יש, לדעתו, לשנות את העולם. התשובה, מסתבר, עשויה להיות קשה לעיכול. ז'יז'ק הוא אולי הקיצוני והבוטה בין האינטלקטואלים המצדדים כיום במה שמכונה פוליטיקה רדיקלית: הוא מלמד סגוריה על משטרי דיכוי טוטליטריים, תומך בגלוי בטרור פוליטי ומעודד את ההרס האלים של הסדר הקיים. אי־אפשר לפטור את העמדות הללו כפרובוקציות ריקות של אישיות אקסצנטרית ושוחרת פרסום; הן מעוגנות היטב בגישתו התיאורטית של ז'יז'ק ונשענות, כפי שניווכח, על הפרשנות שהוא מציע למושגים מרכזיים בפילוסופיה ובפסיכואנליזה. אמת, התחקות אחר השקפותיו הפוליטיות של ז'יז'ק אינה פשוטה, בשל נטייתו ללוליינות רטורית ולסתירות עצמיות מכוונות, המותירה את הקורא (או את המאזין) מסוחרר וקצר נשימה – אך מי שלמד להאמין בכוחם הנפיץ של רעיונות אינו יכול להתעלם מטיעונו של הרב־מג מלובליאנה, או להישאר שווה נפש מול התהום שאליה הוא מוביל.

## ב

**מ**קורות ההשראה של ז'יז'ק הם רבים ומגוונים. נראה שהוא מושפע במיוחד מן הפילוסופיה האידיאליסטית של הגל ושלינג, ממשנתם של מרקס ולנין (שאל כתביהם הוא חוזר בתכיפות הולכת וגוברת בשנים האחרונות), וכן מן ההגות הרדיקלית של אינטלקטואלים ניאור־מרקסיסטים ופוסט־מרקסיסטים דוגמת לואי אלתוסר, ארנסטו קלאו ואלן באדיו. ואולם, אם יש לו לז'יז'ק מורה רוחני של ממש, מאור שאליו הוא נושא את עיניו, הריהו הפסיכואנליטיקאי הצרפתי השנוי במחלוקת ז'אק לאקאן. במובנים רבים, כתביו של התיאורטיקן הסלובני הם פיתוח מתוחכם – החורג מפרשנות גרידא – של רעיונות לאקאניאניים, ואין להבינם אלא על רקע זה.

לאקאן עצמו, חשוב לציין, לא טען מעולם כי הוא נושא בשורה מקורית, והעדיף להציג את עבודתו כ"שיבה לפרויד". חידושו של אבי תורת הפסיכואנליזה, כך גרס, לא הובנו כראוי אצל תלמידיו (בעיקר בעולם דובר האנגלית), אשר

---

החמיצו לחלוטין את ההיבט הרדיקלי של המחקרים הפרוידיאניים על המיניות של היילוד ועל טבעה של התשוקה הלא-מודעת. לאקאן האמין שעליו לתקן את המעוות ולחשוף מחדש את הפוטנציאל המהפכני בחשיבתו של הגאון הווינאי.<sup>9</sup> ועם זאת, מעולם לא הפגין נאמנות צרת אופקים למקור: לאקאן הרחיב מאוד את מעטפת השיח הפסיכואנליטי וכינס לתוכו רעיונות ומושגים השאולים מן הזרם הסטרוקטורליסטי בבלשנות ובאנתרופולוגיה, מן הפילוסופיה האירופית ומן האוונגרד הפריזאי. יש הרואים בסינתזה שאפתנית זו הישג אינטלקטואלי מונומנטלי; אחרים סוברים כי מדובר בגילוי של יומרנות מופלגת, הקורסת תחת כובד משקלה התיאורטי. כך או כך, איש אינו מכחיש את ההשפעה העצומה שנודעה לה ואת חשיבותה התרבותית.

ביסוד התיאוריה הלאקאניאנית עומדת ההבחנה בין שלושה מערכים (או "רגיסטרים") שונים המשפיעים על הדינמיקה של התהליכים הנפשיים: ה"דמיוני", ה"סימבולי" וה"ממשי". במשך השנים, עם התפתחות הגותו של לאקאן, השתנתה גם המשמעות המדויקת שהייתה למושגים הללו בעיניו. ובכל זאת, לצורך הדיון, ראוי לנסות ולהצביע בקצרה על מאפייניהם הבסיסיים.<sup>10</sup>

המערך הדמיוני ממלא תפקיד מרכזי בהתגבשותה של המודעות האנושית. הדמיוני החל להעסיק את לאקאן כבר בתחילת דרכו התיאורטית, כאשר הציג את מחקרו על "שלב המראה" בפני הקונגרס הפסיכואנליטי הבינלאומי הארבעה-עשר בשנת 1936.<sup>11</sup> "שלב המראה" מציין תקופה ספציפית בהתפתחותו של העולל (בין הגילאים חצי שנה לשנה וחצי) שבמהלכה הוא מתחיל לזהות את בבואתו בראי. לטענת לאקאן, זיהוי זה מספק לתינוק דבר מה שאותו לא חווה לפני כן: הרגשה של עצמיות שלמה ומלאה. מאחר שעדיין לא רכש שליטה מלאה על תפקודיו המוטוריים, ומשום שהוא מוסיף להיות תלוי באחרים, הפעוט נזקק להשתקפותו מן המראה כדי לתפוס את עצמו כ"אני" אחדותי וקוהרנטי, או, במילים אחרות – כאגו.

האגו המתהווה בשלב המראה מושתת אפוא על סילוף או ניכור עצמי. העולל מזדהה עם בבואתו, החיצונית לו, כדי להימנע מהתמודדות עם חוויית הפיצול הפנימי וריבוי הדחפים המאפיינת את המציאות הגופנית והנפשית שלו. תהליך נרקסיסטי זה מעניק לילד תחושה מדומיינת של שליטה ואי-תלות – אבל לשם כך עליו להתכוונן לשדה אחר, שדמותו משתקפת ממנו. התכוונות רפלקסיבית זו מאפיינת גם את האגו הבוגר: "המערך הדמיוני", הנוצר בשלב התפתחותי אינפנטילי, הופך לחלק בלתי נפרד מן המבנה הנפשי

---

שלנו, ומניע אותנו לפתח יחסי הזדהות עם אנשים, עם אובייקטים ועם דימויים המגלמים בעינינו את ההבטחה להשגת אותה שלמות פנימית נכספת.<sup>12</sup> ניכור עצמי מתחולל גם במהלך כניסתו של הילד אל המערך ה"סימבולי" – הסדר של השפה, של הלוגיקה ושל החוק. בעיני לאקאן, סדר זה מגולם בדמותו של האב, אשר מנתק את הילד מן האיחוד המדומיין עם אמו, אובייקט האהבה הראשון שלו, ומציג בפניו את עולם הכללים, האיסורים והדיפרנציאציות של התרבות.<sup>13</sup> הכניסה אל המערך הסימבולי מערערת את תחושת האוטונומיה המדומה של האגו, משום שהיא מכפיפה את האדם לקודים החברתיים שמקורם במקום כלשהו "בחוץ". לאקאן מכנה מקור חיצוני זה "האחר הגדול",<sup>14</sup> כדי להמחיש את זרותו הרדיקלית – העובדה שאי־אפשר להטמיע אותו באמצעות הזדהות דמיונית – ואת חשיבותו המכרעת לעיצובנו כיצורים חושבים ומדברים, המתקשרים עם סביבתם.

התשתית ההכרחית של הסדר הסימבולי היא מערכת הסימנים של השפה, שאליה אנו "נולדים" ושממנה איננו יכולים להתחמק.<sup>15</sup> חשיבתו של לאקאן על השפה ועל תפקידה הסימבולי מושפעת במיוחד מן התיאוריה של החוקר השווייצרי פרדיננד דה סוסיר, אבי הבלשנות הסטרוקטורליסטית. דה סוסיר הסביר כי הסימן מורכב משני חלקים – מִמְסָן, שהוא תמונה מנטלית הנוצרת באמצעות צליל (כמו מילה), וממסומן, שאין לזהותו עם האובייקט עצמו אלא עם המושג הפסיכולוגי או ה"אידיאה" שלו. הקשר בין שני הרכיבים הללו הוא שרירותי, פרי קונבנציה חברתית ותו לא, אך דה סוסיר האמין כי הסימן מזווג אותם יחדיו באופן יציב וקבוע – כמו שני צדדים של אותו מטבע.<sup>16</sup> לאקאן ערער על הנחה זו. לדידו, לשדה הסימבולי קיום עצמאי, שאינו תלוי במציאות חיצונית כלשהי. משמעותו של המסמן אינה נעוצה במסומן, אלא בזיקתו למסמנים אחרים. הגדרתה של מילה מסוימת במילון, למשל, משתמשת במילים נוספות, על מנת להבהיר את משמעותה.<sup>17</sup> לעתים קרובות הקישורים הסימבוליים מבטאים גם אסוציאציות לא־מודעות ומאוויים כמוסים שעוד לא עמדנו על טיבם. בכל מקרה, ההתחקות אחר מובנו של סימן מסוים מוליכה אותנו תמיד לאורך שרשרת מורכבת ודינמית של מסמנים המזכירה, לדברי לאקאן, "טבעות במחרוזת שהנה טבעת במחרוזת אחרת העשויה טבעות"<sup>18</sup> – מבלי שנצא כלל מתחומיו של הסדר הסימבולי.<sup>19</sup>

מאחר שישנו הבדל שאינו ניתן לגישור בין המסמן למסומן, מכיוון שהשפה אינה מנכיחה את מה שמצוי מחוץ לה באופן מלא ומושלם, נוצרים

---

בסדר הסימבולי פערים. תופעה זו מניעה את הדינמיקה של ה"איווי", מושג מרכזי בתיאוריה הלאקאניאנית של הנפש. איווי, בניגוד לצורך פשוט, פירושו השתוקקות ל"משהו אחר", דבר מה הנותר לעולם מעבר לטווח השגתנו.<sup>20</sup> מושא האיווי המקורי שלנו, האובייקט הראשוני של ילדותנו, הקשור בדרך כלל בדמותה של האם, אבד לנו, והותיר אחריו ריק המתמלא עם הזמן בתחליפים או במסמנים שונים, שמהם אנו שואבים סיפוק ארעי וחולף בלבד. הדרך היחידה לעמוד על טיבו של האיווי, להתעמת עימו ישירות, היא לפענח את האופן שבו הוא מקודד בלא-מודע, הבנוי בעצמו כמערכת סימנים דמוית שפה ומשתייך להלכה לסדר הסימבולי.<sup>21</sup> זוהי, על קצה המזלג, מטרתו העיקרית של התהליך הטיפולי הפסיכואנליטי.

המעריך הסימבולי נוכח בכל תחומי חייו, אך אינו טוטלי וחסר גבולות. מעבר לו, ומתחתיו, מצוי ה"ממשי", שאותו אי-אפשר לייצג או לסמל. המעריך הממשי אינו זהה עם המציאות, אלא עם כל מה שהשיח אינו יכול לבטא, עם כל מה שחומק מסימבוליזציה. זהו ההיבט הגס, המאיים והדוחה של הקיום, שבו אנו נתקלים בעל כורחנו, כמו "דבר מה הנדבק לסוליות של נעלינו".<sup>22</sup> המפגש עם הממשי מעורר בנו חרדה ומותיר בנו טראומות; הוא גורם לנו לסיוטים, להזיות ולעתים אף להתמוטטות פסיכוטית. בלשונו של לאקאן, הוא מעמת אותנו עם ה"בלתי אפשרי".<sup>23</sup>

הפסיכואנליזה הלאקאניאנית מתווה מערכת סבוכה להדהים של קשרים בין הדמיוני, הסימבולי והממשי. התשתית המושגית שאותה תיארונו לעיל – בקיצור נמרץ ובפשטנות יתרה, כמובן – משמשת את לאקאן לכינונו של מבנה תיאורטי עצום, המתהדר לא רק בשלל מינוחים משונים ("אובייקט קטן a", ה"פאלוס", "שם האב", "האחר הגדול" ועוד) אלא גם בסימונים אלגבריים, במשוואות, בדיאגרמות ובטיעונים המנוסחים בלשון חידתית ובלתי חדירה. לאקאן לא טרח להקל על קהלו ומעולם לא חפץ להיות נהיר או קומוניקטיבי. נהפוך הוא: הסגנון הסתום רק העצים את ההילה האינטלקטואלית שנקשרה לתורתו – והוא, מצדו, טיפח בהנאה את המיתוס, כפי שמעידה הערה שהשמיע פעם באירוניה עוקצנית בפני תלמידיו: "ככל שאתם מבינים פחות כך אתם מקשיבים יותר".<sup>24</sup>

כך הפך לאקאן לגורו לכל דבר, מנהיגה הכריזמטי של כת חסידים קנאים העוקבים בהשתאות אחר כל התבטאות מעורפלת היוצאת מפיו. חוקר הפסיכואנליזה מיקל בורש-יעקבסון מציין כי תורתו של לאקאן הייתה למעשה

---

"הפילוסופיה הרשמית של צרפת" בשנות השישים והשבעים.<sup>25</sup> ההוקרה שלה זכה בחוג מעריציו השתוותה רק להתנגדות שעורר בקרב פסיכואנליטיקאים עמיתים, אשר ראו בו שרלטן מסוכן. השיטות הטיפוליות שהנהיג היו שנויות במחלוקת, בלשון המעטה: בניגוד לאנשי מקצוע אחרים, אשר האמינו כי תרפיה נפשית מוצלחת צריכה לאחות ולאושש את האגו הפצוע של המטופל, סבר לאקאן שעל האנליסט לנקוט את הדרך הפוכה בדיוק – לטלטל ולזעזע את הפציינט כדי לנפץ את קשרי ההזדהות הדמיוניים שלו עם סביבתו ולעמת אותו עם עצמיותו המשוסעת והמנוכרת. לצורך השגת מטרה זו, נהג לאקאן לשתוק במפגיע במהלך הפגישות שניהל עם מטופליו ולעיתים אף לקטוע אותן לאחר דקות ספורות בלבד.<sup>26</sup> ההעזה התיאורטית גבלה במקרה זה בסכנת נפשות של ממש: גישתו השערורייתית של הפסיכואנליטיקאי הצרפתי עלולה הייתה לדחוף אנשים המצויים ממילא במצב נפשי רעוע אל מעבר לקצה השפיות.

פולחן האישי סביב דמותו של לאקאן דעך לאחר מותו בשנת 1981, אך קסמו לא התפוגג לחלוטין. רעיונותיו חלחלו לדיסציפלינות אקדמיות דוגמת חקר הספרות, לימודי הקולנוע ותיאוריות של מגדר,<sup>27</sup> והשפעתו התיאורטית התרחבה אל מעבר לגבולות צרפת – אל ארצות-הברית, דרום אמריקה ומדינות אחרות באירופה.<sup>28</sup> בסלובניה התגבשה אסכולה לאקאניאנית משגשגת סביב "החברה לפסיכואנליזה תיאורטית", שנוסדה בלובליאנה בשנות השבעים. עם חבריה הבולטים של האסכולה נמנו מיראן בזוביץ', מלאדן דולר, אלנקה זופאנצ'יץ', רנטה סאלצ'ל – וכמובן סלבי ז'ז'ק, שלא היה תלמידו של לאקאן אך זכה לקבל את ה"בשורה" מפי יורשו ומנהל עזבונו של המאסטר, הפילוסוף ז'אק אלן מילר.<sup>29</sup>

בעשור האחרון ביסס ז'ז'ק את מעמדו כפרשן המבריק – ובוודאי הפרודוקטיבי ביותר – של לאקאן. בתשעה-עשר ספרים ובעשרות רבות של מאמרים פרי עטו ניתח ההוגה הסלובני מגוון רחב של תופעות תרבותיות לאור אבחנותיה של הפסיכואנליזה הצרפתית, תוך שהוא משיב לה בכך משהו מכוח המשיכה האינטלקטואלי של ימי זוהרה. אבל ההיבט המשמעותי ביותר במפעל פורה זה הוא ניסונו של ז'ז'ק לנסח משנה פוליטית בעלת אוריינטציה לאקאניאנית.<sup>30</sup> כפי שנראה, מדובר במהלך בעל השלכות קיצוניות: המסר ה"חתרני" של הפסיכואנליזה, שאותו רומם לאקאן, הפך בידיו של ז'ז'ק למשהו מאיים ואלים הרבה יותר, המתיימר להרחיב את השפעתו מעבר לגבולות הקליניקה הפסיכיאטרית וחדרי ההרצאות של האקדמיה.

**ה**גותו הפוליטית של ז'ז'ק עומדת בסימן הזדהותו העמוקה עם המסורת ההומניסטית של המודרניות ועם תקוותה לשחרורו של המין האנושי מעול הדיכוי והדעה הקדומה. זוהי עובדה מפתיעה, לכאורה, בהתחשב בכך שלאקאן, אביו הרוחני של התיאורטיקן הסלובני, מתויג בדרך כלל כהוגה דעות פוסט-מודרני, שמשנתו רחוקה מאוד מן הפרויקט האוניברסלי של הנאורות. אך ז'ז'ק מבקש לתקן את הרושם המוטעה באמצעות סינתזה מתוחכמת בין השקפותיו הפרובוקטיביות של לאקאן ובין רעיונות שנצרפו בכור ההיתוך של האידיאליזם הגרמני, זרם פילוסופי המזוהה עם המודרניות.<sup>31</sup> שלא במפתיע, זיווג זה מוליד תפיסה מרתקת אך בעייתית מאוד של מהות האדם ויחסו אל המציאות.

כדי להבין עד כמה נועזת היא יומרתו של ז'ז'ק בנקודה זו ראוי להזכיר עם איזו מורשת אינטלקטואלית הוא מתמודד. הנאורות, מדקרט ואילך, השליכה את יתרה על קיומו של "קוגיטו" (אני חושב) אנושי אוניברסלי, כלומר על האמונה שבכל אחד ואחת מאיתנו טמון סובייקט בעל מודעות עצמית, כושר תבוני ויכולת לאוטונומיה מוסרית. גילוי וטיפוחו של מכנה משותף רחב זה אמור היה להעניק לאנושות את האפשרות להתגבר על הפילוגים הפנימיים בתוכה ולכונן חברה עתידית נאורה ורציונלית יותר. אבל לאקאן מצייר תמונה שונה בתכלית: בעיניו, הסובייקט האנושי הוא ישות מפוצלת ותלותית, הנשלטת בידי "האחר הגדול" של השפה והחוק. בניגוד לאגו, המשתייך למערך הדמיוני, הסובייקט מתקיים רק בשדה הסימבולי; הוא מתהווה ומתאווה באמצעות הלשון וכפוף לתכתיביה ולמגבלותיה. ומאחר שאין הוא אלא "יש מדבָּר", המתכונן על ידי קודים חיצוניים ומגע עם סביבתו, אי-אפשר לראות בו הוויה אוטונומית, המסוגלת לפעול באורח חופשי ועצמאי, כפי שסברו בטעות הוגי הנאורות. ברי אפוא מדוע נחשב לאקאן לחבר של כבוד בבית המדרש הפוסט-סטרוקטורליסטי, יחד עם הוגים כז'אק דרידה, רולאן בארת או מישל פוקו, אשר ביקשו לערער על התפיסה ההומניסטית של הסובייקט כ"מהות" אוניברסלית, ולהציגו, תחת זאת, כתוצר של הבניה תרבותית, חברתית ופוליטית.<sup>32</sup>

ז'ז'ק יוצא נגד דעה רווחת זו, משום שהוא רואה את עצמו ואת רבו כצאצאים לגיטימיים של הנאורות, או לפחות של זרם פילוסופי מרכזי בתוכה.



---

ואמנם, הוא מזהה נקודות דמיון מובהקות בין התיאוריה הלאקאניאנית ובין רעיונות מסוימים המופיעים בכתביהם של הוגי הדעות קאנט, שלינג והגל. כל הפילוסופים הללו, טוען ז'יז'ק, הבחינו בכך שיש לסובייקטיביות האנושית פן הכרחי של ריקנות או העדר. לדבריו, עמנואל קאנט, למשל, ראה את האני הטהור, המפעיל את כושר התפיסה שלו על המציאות, כ"צורה ריקה של מחשבה". קיומו הוא הכרח לוגי, אך אי-אפשר לחוש בו באמצעות התנסות פנימית או אינטואיציה. קאנט פיצל אפוא את הסובייקט, בין האני האמפירי, הגשמי, שאותו ביכולתנו לתפוס, לבין האני הטרנסצנדנטלי (כלומר, הקודם לכל התנסות), שהוא תנאי לעצם אפשרותה של תפיסה זו, אך מצוי, באופן הכרחי, מעבר להשגתה.<sup>33</sup> ז'יז'ק מייחס חשיבות רבה לפיצול זה; לדידו, אחת ההשלכות העיקריות של המהפכה הקאנטיאנית בפילוסופיה היא אבדן אשליית היציבות של הסובייקט, והצגתו כ"תהום" או כ"מערבולת" הנעה בכוחות עצמה.<sup>34</sup>

גרסה רדיקלית יותר של רעיון זה מאתר ז'יז'ק בהגותו של פרידריך וילהלם יוזף פון שלינג, ובעיקר בטיטה השנייה של חיבורו עידני העולם, העוסק בלידתה של האלוהות – לא פחות. בחיבור שאפתני זה מתאר שלינג את ההווה האלוהית לפני הבריאה כ"יקום פסיכטי-כאוטי של דחפים עיוורים", כלומר, כתוהו ובוהו.<sup>35</sup> אבל אפילו הכאוס אינו ראשוני באמת; הטרימה אותו "התהום" של האין המוחלט, המתאפיינת בחירות בלתי מוגבלת. חירות זו אינה נחלתו של סובייקט כלשהו; היא מבטאת רצון לא-אישי טהור, שאינו משתוקק לדבר. בתנאים אלו, לידתה של הישות האלוהית כפרסונה עצמאית מתאפשרת רק באמצעות צמצום עצמי דרסטי – צעד של טירוף, הננקט בידי אל "שיצא מדעתו".<sup>36</sup> ז'יז'ק מוקסם מן הדגם התיאוסופי של עידני העולם, אולם העניין שהוא מגלה בחיבור זה אינו דתי אלא פסיכולוגי; הוא רואה בתהליך שמתווה הפילוסוף הגרמני תיאור קולע של היווצרות הסובייקטיביות מתוך מצב של העדר, או, לשון אחרת, מתוך "נגטיביות טהורה".

בניסיון להנהיר באופן יסודי יותר את טבעה של אותה נגטיביות מכוננת מסתייע ז'יז'ק גם בפילוסופיה ההגליאנית, המייחסת חשיבות רבה למושג השלילה. הוא מעניק תשומת לב מיוחדת לקטע מתוך כתב יד שחיבר גיאורג וילהלם פרידריך הגל בין השנים 1805–1806, ואשר בו משרטט ההוגה הנודע דיוקן ציורי של טירוף הדעת:

האדם הוא אותה חשיכה, אותו לא-כלום ריק, המכיל הכל בפשטותו – שפע אינסופי של דימויים וייצוגים, שאף לא אחד מהם שייך לו – או שאינם

---

באמת בנמצא. חשיכה זו, הפנימיות של הטבע שקיימת כאן – בעצמיות הטהורה – בייצוגים פנטזמגוריים, מהווה חשיכה מכל צדדיה: כאן מגיח לפתע ראש מגואל בדם, ושם צורת רפאים לבנה, והם נעלמים באותה פתאומיות. זוהי החשיכה שבה אנו מציצים כאשר אנו מתבוננים בעיניו של יצור אנוש – הלילה שנעשה מבעית; זוהי חשכת העולם המציגה עצמה בפנינו.<sup>37</sup>

הגל ראה בשיגעון זה של "חשכת העולם" גרסיה חולנית מן המציאות אל מצב חייתי, נחות יותר. אבל ז'יז'ק תופס אותה דווקא כשלב מעבר הכרחי המאפשר את התהוותו של הסובייקט כמתווך בין הטבע, המזוהה עם ה"ממשי" הלאקאניאני, ובין התרבות, המגולמת בסדר הסימבולי. לפי המהלך התיאורטי שהוא מציע מקורו של הסובייקט נעוץ בניתוק הטראומטי של האנושי מן הטבע ובהתכנסותו ה"פסיכוטית" אל תוך עצמו. עקב התנתקות זו, האדם כבר איננו חלק בלתי נפרד מעולם החומר, ואין לראות בו עוד אובייקט גרידא, כלומר עצם נטול מודעות. ועם זאת, מבחינה פסיכולוגית, עדיין אין לו מהות פוזיטיבית משל עצמו. בהעדר זהות יציבה או תכונות מוגדרות, הוא מהווה, כאמור, "נגטיביות טהורה": התודעה שלו, בשלב זה, היא תהום פעורה, או, בלשונו של הגל, "לא-כלום ריק, המכיל הכל בפשטותו".

בעודה נגטיביות טהורה בלבד הנפש היא רק בליל של דחפים עיוורים ושל דימויים אקראיים, ללא פשר או כיוון. היא נחלצת מן השיגעון הודות למערך הסימבולי, המעניק לה משמעות ויציבות, כלומר נורמליות. ואמנם, בתיווכה של השפה, הופכות ההבלחות הארעיות של "חשכת העולם" לאלמנטים בני-קיימא;<sup>38</sup> מתוך התהום הפסיכוטית נולדת אישיות בעלת מאפיינים מוגדרים. באופן זה עובר האדם תהליך של "סובייקטיביזציה", כלומר זוכה בזהות ומתמקם בעמדה מסוימת בתוך הסדר החברתי. רק כך "התוהו ובוהו של המפגש עם הממשי משתנה לכדי נראטיב בעל משמעות".<sup>39</sup>

ברם, כפי שז'יז'ק שב ומדגיש, גם אחרי השתלבותנו במערך הסימבולי אנו מוסיפים לכמוס בתוכנו גרעין של נגטיביות טהורה. מאחר שאי-אפשר לייצג נגטיביות זו היא משתייכת לממד של הממשי. ז'יז'ק מתאר את "הגרעין הפנימי של הממשי" בתוכנו כנקודת האפס של התודעה האנושית – היסוד המאפשר את התפתחותה אבל גם כוח חתרני המאיים לערער אותה ולהמיט עליה שיגעון. לכן יש להבחין, לדבריו, בין הסובייקט הטהור, הממשי, שאינו אלא חסר או תהום ריקה, לבין הסובייקטיביזציה הסימבולית, היוצקת

---

לתוכו – בדרך כלל בכפייה, המתחזה לבחירה חופשית – נראטיבים שונים של "תוכן". בלשונו של ז'יז'ק:

הנקודה המכרעת היא לתפוס את היחסים בין סובייקט לסובייקטיביזציה כיחסים אנטגוניסטיים. באמצעות ה"סובייקטיביזציה", הסובייקט מניח מראש את קיומה של מערכת סימבולית המאפשרת לו לחוות את העולם כשלמות בעלת משמעות, כמו גם למקם את עצמו בתוכה, כלומר, לזהות את עצמו עם המקום במרחב הסימבולי... עם זאת, הקונטרפונקט לתהליך סובייקטיביזציה זה, המפגש עם הממשי על חוסר ההיגיון שבו, אינו "תהליך ללא הסובייקט", כי אם הסובייקט עצמו: מה שחושפת הסובייקטיביזציה הוא... הריק שלה – הסובייקטיביזציה היא דרך לחמוק מן הריק ש"הוא" הסובייקט, היא בסופו של דבר מנגנון הגנה נגד הסובייקט.<sup>40</sup>

הבחנה זו מאפשרת לז'יז'ק להציע תשובה מתוחכמת למבקרים הפוסט-סטרוקטורליסטים של נראטיב הנאורות: הוא מסכים עימם, כי זהותו של האדם מעוצבת בדרך כלל בידי הסדר התרבותי שבו הוא חי, אך בה בעת מצביע על איזו סובייקטיביות אוניברסלית וא-היסטורית המסתתרת מאחורי אותה זהות פרטיקולרית.<sup>41</sup> זוהי אמנם אוניברסליות חלולה, אבל בדיוק משום כך יכולות הבניות סימבוליות מגוונות להתגבש ולהתפרק בתוכה בהתאם לנסיבות ההיסטוריות ולכוחות הפועלים בשדה החברתי. בנקודה זו בדיוק נעוץ, לדברי ז'יז'ק, השוני העקרוני בין תפיסתו הלאקאניאנית לעמדתם של פוסט-סטרוקטורליסטים כמו פוקו או דרידה: "ב'פוסט-סטרוקטורליזם' הסובייקט מצטמצם בדרך כלל למה שמכונה סובייקטיביזציה... אבל בלאקאן אנו מוצאים תפיסה אחרת של הסובייקט. אם לנסח זאת בפשטות: כאשר אנו מכלילים, כאשר אנו מחסירים את כל העושר המאפיין צורות שונות של סובייקטיביזציה, את כל עושר החוויה הנוכחת באופן שבו הפרטים 'חיים' את עמדות הסובייקט שלהם, מה שנותר הוא המקום הריק שהתמלא בעושר הזה; החלל המקורי הזה, ההעדר הזה של סטרוקטורה סימבולית, הוא הוא הסובייקט".<sup>42</sup>

להמחשת הרעיון מציע ז'יז'ק דוגמה מאלפת מן הקולנוע ההוליוודי. הוא מצביע על הבדל יסודי בין סרטי "הפילם נואר" הקלסיים משנות הארבעים והחמישים לסרטים כמו בלייד ראנר ולבו של אנג'ל, המשתייכים לגל סרטי הנואר של שנות השמונים. בסרטי הבלש ההוליוודיים הישנים, טוען ז'יז'ק, אחד הגיבורים סובל לעתים מאמנזיה, שבגינה הוא שוכח מיהו או מה עשה במשך

---

פרק זמן מסוים; אבל הבעיה נפתרת אם וכאשר הוא זוכה מחדש בזיכרונו בעזרת "גירוש שדים" פסיכולוגי ומוצא שוב את מקומו בסדר הסימבולי. לעומת זאת, ביקום הבדיוני של בלייד ראור (בגרסת הבמאי, לפחות) או בעולם המאגי המתואר בלבו של אנוכי, הגיבור מאבד לחלוטין את זהותו, ומגלה לחרדתו כי חי באשליה לגבי עצמו – שבעצם הוא מישהו או משהו אחר לחלוטין. במובן הזה, סרטים אלו משקפים את הפיצול הבסיסי בין האישיות המודעת, שאינה אלא פיקציה סימבולית ארעית, לבין הסובייקטיביות החבויה, הלא-מודעת, המשמשת לה ככלי קיבול.<sup>43</sup>

ז'יז'ק מציל אפוא את הסובייקט הלאקאניאני מחיבוק הדוב הפוסט-טרוקטורליסטי – אבל באיזה מחיר? כפי שהוא מדגיש בעצמו, קשה ליישב בין הדגם שהוא משרטט ובין התפיסה המקובלת של הסובייקט בהגות ההומניסטית המודרנית. ככלות הכל, הקוגיטו הקרטזיאני, שעמד במוקדה של מסורת פילוסופית זו, התאפיין בשקיפות, כלומר ביכולת לדעת את עצמו, בעוד שז'יז'ק מתאר הוויה בעלת פנימיות בלתי חדירה, שאינה ניתנת לייצוג מלא או לפענוח רציונלי. ואמנם, ז'יז'ק מודה שלא התכוון "לחזור לקוגיטו במובן ששלט במחשבה המודרנית (הסובייקט החושב, השקוף לעצמו) אלא להאיר את הצד הנשכח שלו, את הגרעין הטמיר של הקוגיטו, שמרחק רב שורר בינו ובין הדימוי הרגוע של העצמי השקוף".<sup>44</sup> ברם אי-אפשר שלא לתהות אם הסובייקט המתואר ראוי בכלל לשאת בתואר קוגיטו, "אני חושב", לנוכח העובדה שעצם השתייכותו למערך הממשי ממחישה דווקא את מגבלותיה של החשיבה האנושית, את אי-יכולתה להכיר די הצורך אפילו את התנאים המאפשרים אותה מלכתחילה.<sup>45</sup>

ואולם, הבעיה האמיתית נעוצה בפער העצום שבין תמונת הסובייקט שמצייר ז'יז'ק לאידיאל המודרני של האדם האוטונומי, המסוגל לשנות ולתקן את המציאות בכוח תבונתו וכישוריו המוסריים. האידיאל הזה נשען על אמונה בפוטנציאל המיטיב של הסובייקט האנושי ועל הביטחון כי מדובר בישות המסוגלת לנהוג באופן רציונלי ואחראי. קאנט, כזכור, הגדיר את הנאורות כ"יציאת האדם מחוסר בגרות, שהוא עצמו אשם בו", והוסיף ש"חוסר בגרות הוא אי-יכולתו של אדם להשתמש בשכלו בלי הדרכת הזולת".<sup>46</sup> אבל לפי ז'יז'ק, הסובייקט האוניברסלי, השוכן מאחורי כל זהות סימבולית, אינו בדיוק התגלמות התבונה או הבגרות, אלא, בדיוק ההיפך – "חשכת העולם", נקודה של טירוף מוחלט.<sup>47</sup> ומאחר ש"סובייקט הנאורות" הצרוף הוא מפלצת,<sup>48</sup>

---

אוטונומיה כלשהי היא ממנו והלאה – ולא רק משום שהוא נשלט כליל על ידי האחר הגדול, כפי שגרס לאקאן במקור, אלא מכיוון שתפיסתו של ז'יז'ק שוללת ממנו כל עצמיות יציבה ובת־קיימא.

הנה כי כן, הפרשנות של ז'יז'ק אינה מותירה הרבה מחזונם של הפילוסופים האידיאליסטים. קאנט, הגל ושלינג האמינו, כל אחד בדרכו, כי הרוח האנושית מתקדמת לקראת עתיד טוב יותר, שבו יהא בכוחם של בני האדם להתגבר על המחלוקות השוררות ביניהם ולכבוש את השדים הפנימיים המקננים בנשמתם. אבל ז'יז'ק אינו מתעניין בתיקון עצמי, אלא בהפך הגמור: בפיצול, באימה ובשיגעון המאפיינים לטענתו את מצבו ה"אותנטי" של הסובייקט. ובדיוק כמו לאקאן, אשר עודד את מטופליו להתעמת עם הגרעין הפסיכוטי שלהם, הוא משוכנע שהדרך לגאולה עוברת בגיהינום. אכן, ביסוס מפעל הענקים של הנאורות, שאיפתה לתיקון העולם, על מצע כזה, כמוהו כבניית ארמון על קו שבר גיאולוגי פעיל: מרשם בדוק לקטסטרופה.

## ד

ה גם שתפיסת הסובייקט של ז'יז'ק מתכתבת בעיקר עם האידיאליזם הגרמני, התיאוריה החברתית שלו מושפעת במיוחד מן ההגות המרקסיסטית, הניצבת לכאורה בקוטב ההפוך.<sup>49</sup> ברוח זו מציג ז'יז'ק את עבודתו כפרויקט "ביקורת", המבקש לנתח ולחשוף את תחלואיו של הסדר הקיים. מושא הביקורת המרכזי שלו הוא כמובן הקפיטליזם הגלובלי, שלאחר התמוטטות הגוש הסובייטי הפך לכוח הגמוני שדבר אינו עוצר את התפשטותו. שגשוגו של הקפיטליזם הטריד את מתנגדיו מזה מאה וחמישים שנים: כיצד זה, שאלו, מאפשרים ההמונים את קיומה של שיטה דכאנית כל כך, ואף ששים, כמדומה, לשתף איתה פעולה? התשובה, לטענת תלמידיו וחסידיו של מרקס, נעוצה בין היתר ביכולתה של ההגמוניה השלטת להשתמש ביעילות ב"אידיאולוגיה" – מושג המציין עבורם תמונה מסולפת של העולם – כדי לשמר את הסטטוס קוו.<sup>50</sup> ז'יז'ק מאמץ באופן עקרוני את הטענה הזאת, ועל כן עשוי להצטייר בטעות כניאו־מרקסיסט מן המניין. ואולם קריאה מדוקדקת של דבריו מראה כי ביקורת האידיאולוגיה שהוא מציע חותרת בסופו של דבר אפילו תחת

---

יסודותיה של המחשבה המרקסיסטית עצמה, וגורפת אותה, יחד עם שאר האמונות שהיא בוחנת, לתוך חור שחור פילוסופי.

ז'יז'ק מודע כמובן לעובדה שההתעקשות על השימוש במונח "אידיאולוגיה" ככלי של ניתוח ביקורתי עשויה להיראות כיום אנכרוניסטית מעט. ככלות הכל, רבים סבורים כי כוח המשיכה של ה"איזמים" הגדולים כבר דעך במידה ניכרת בעידן הנוכחי. ז'יז'ק עצמו מציין כי החברה הקפיטליסטית הפוסט-מודרנית מתאפיינת בגישה צינית כלפי מוסדות ורעיונות, ואינה רוחשת להם אמון רב.<sup>51</sup> ואולם, למרות אותה ציניות מופגנת, הרוב המכריע של האנשים מוסיף למלא בנאמנות את תפקידו בתוך הסדר הקיים ואינו מתמרד נגדו. קונפורמיות זו מוכיחה, לדעת ז'יז'ק, כי התפיסה הקלסית של האידיאולוגיה כתודעה נאיבית כבר אינה הולמת את המציאות. הוא מציע תחתיה תפיסה אחרת: "הסובייקט הציני מודע היטב לפער בין המסיכה האידיאולוגית ובין המציאות החברתית, ובכל זאת הוא מתעקש על המסיכה הזאת", הוא כותב. "התבונה הצינית כבר אינה נאיבית אלא מהווה פרדוקס של התודעה הכוזבת הנאורה: אנחנו מודעים לבלוף, אנחנו מודעים לאינטרס הפרטיקולרי המסתתר מאחורי האוניברסליות האידיאולוגית, ובכל זאת איננו דוחים אותו".<sup>52</sup>

מכאן שהעמדה הצינית אינה באמת פוסט-אידיאולוגית. היא מעוררת בנו אשליה של פיקחון, אבל אינה מערערת כהוא זה את נכונותנו לציית למנגנונים ההגמוניים. "הריחוק הציני הוא עוד דרך – אחת מני רבות – לעוור את עצמנו כלפי מבנה הכוח של הפנטזיה האידיאולוגית: אפילו אם איננו מתייחסים לדברים ברצינות, אפילו אם אנו שומרים על ריחוק אירוני כלפיהם, אנחנו עדיין עושים אותם".<sup>53</sup> יש אפוא צורך בהערכה מחדש של תפקיד האידיאולוגיה בימינו ובחשיפת הדרכים המתוחכמות שבהן היא ממשעת אותנו – לא באמצעות אמונות, כפי שסבר מרקס, אלא דווקא על ידי מעשים. ז'יז'ק מאמץ בנקודה זו את קביעתו של ההוגה הניאו-מרקסיסט לואי אלתוסר, שלפיה "האידיאות" של הסובייקט האנושי קיימות במעשים שלו".<sup>54</sup> הקשר הסיבתי בין ריטואלים לאמונה עשוי להיות הפוך ממה שסברנו בתחילה: פעולות חיצוניות, המתבצעות מתוך תחושה של חובה פורמלית, מחוללות לעתים קרובות שכנוע פנימי "אמיתי" רק לאחר מעשה.<sup>55</sup>

החברה נשלטת אפוא על ידי מנגנונים אידיאולוגיים אפילו – ואולי במיוחד – כאשר הלך הרוח הציני הרווח מורה אחרת. אך ז'יז'ק אינו מסתפק בהסרת הלוט מעל מעורבותה הסמויה של האידיאולוגיה בכל היבט של חינוך; הוא מנסה גם להסביר כיצד זה הפכה כה נחוצה לקיומו של הסדר החברתי ומדוע נדמה שאין

---

ממנה מפלט. לשם כך הוא מגייס לעזרתו את התיאוריה הלאקאניאנית – אלא שבפעם הזאת מושא האנליזה אינו הסובייקט, אלא הקהילה בכללותה. לטענת ז'יז'ק, אפשר להצביע על קווי דמיון ברורים בין הנסיבות שבהן מתגבשת המערכת החברתית ובין התפתחותו של היילוד האנושי. בשני המקרים, הלא-מודע – האינדיבידואלי או הקולקטיבי – צופן בחובו עקבות של חוויה טראומטית מכוננת, שהיא קרע פנימי שאינו ניתן לאיחוי. עבור החברה, טראומה זו היא העימות או האנטגוניזם החריף שהתגלע בין קבוצות מסוימות – משבר אשר הוליד את הקהילה ומוסיף ללוות אותה כל העת, בצורה כזו או אחרת.<sup>56</sup> מאחר שחוויה זו היא קשה מנשוא אי-אפשר להטמיע אותה בהצלחה ולהכיר בה. תחת זאת, אנו בוחרים להדחיקה או להתכחש לה. במינוחים ללאקאניאניים, היא מגלמת את נוכחותו המאיימת של הממשי במרקם החברתי.

אף שהטראומה הראשונית אינה ניתנת לייצוג מלא, אפשר בכל זאת לחוש בתוצאות הלוואי או בסימפטומים שלה. הסיבה לכך היא שתמיד נותרת איזו שארית של הממשי המתעקשת לפקוד את השדה הסימבולי, כמו התגלות פנטזמטית חמקמקה או "רוח רפאים". עודפות זו מוכיחה, לדברי ז'יז'ק, שה"מציאות" שלנו, המכוננת בידי הפיקציות הסימבוליות, לעולם אינה שלמה באמת; יש לה היבט בלתי מעובד, שממנו איננו יכולים להיפטר.<sup>57</sup>

השארית הפנטזמטית מגלמת את כישלוננו של הסדר הסימבולי ועלולה, מן הסתם, להיחשב כאיום עליו. אך ז'יז'ק מייחס לה דווקא את הפונקציה ההפוכה: נוכחותה הספקטרלית, הלובשת ופושטת צורה, מכסה ומסתירה את התהום המאיימת של הממשי ומחזקת בכך את אשליית העקביות והלכידות הסימבולית.<sup>58</sup> אף שאינה חלק מן הסדר הזה, היא משלימה אותו ומאפשרת את שרידותו, משום שהיא חוצצת בינו לבין "הדבר" הטראומטי והבלתי נסבל עצמו.<sup>59</sup> על פי התיאוריה הלאקאניאנית, כך בדיוק מתפקד המכניזם הפסיכולוגי של הפנטזיה, המשמש כמסך המחביא מעינינו את הממשות הנתעבת.<sup>60</sup> ללא צעיף הקסם שהוא מספק, יחסי מין, למשל, היו נעשים בלתי אפשריים, בגלל הפן הדוחה ומעורר הגועל של הגופניות האנושית:

[המין] נזקק אף הוא למסך פנטזמטי... כל מגע עם אחר "ממשי", בשר ודם, כל עונג מיני שאנו עשויים להפיק מנגיעה באדם אחר, אינו דבר מובן מאליו אלא משהו טראומטי מטבעו, ואפשר לקיים אותו רק במידה שאותו אחר מוכנס

---

למסגרת הפנטזיה של הסובייקט... מה קורה אפוא כאשר המסך הזה נעלם?  
האקט הופך לפיעור – אפילו לאימה.<sup>61</sup>

בדרך זהה, קובע ז'יז'ק, מתפקדת גם האידיאולוגיה, המשמשת למעשה כפנטזיה קולקטיבית בשירות הכוח ההגמוני. התמונה שהיא מציירת מטשטשת או מסתירה את האנטגוניזם הטראומטי בעומק הסדר החברתי, ומה שחשוב לא פחות – את העובדה שאי־אפשר לאחות קרע פנימי זה. כדי לתמוך בדימוי המסולף, היא מגייסת את העודפות הספקטרלית של הממשי, ומציגה אותה כחריג המאשש את הכלל: "הפנטזיה מצביעה על מרכיב 'מזדקר' שלא ניתן לשלבו בתוך המבנה הסימבולי הנתון, ויחד עם זאת, בדיוק ככה, הוא מכונן את זהותו".<sup>62</sup> האידיאולוגיה הנאצית, לדוגמה, העלתה באוב את רוח הרפאים של היהודי תוך טיפוח האשליה שרק עודפות זו היא שמונעת כינונה של חברה מתוקנת ומלוכדת. "מה שמופיע כמכשול לזהות המלאה בין החברה לבין עצמה הוא למעשה מצבה האמיתי", כותב ז'יז'ק. "בכך שמטילים על היהודי את תפקיד הגוף הזר, אשר גורם להתפוררות ולאנטגוניזם באורגניזם החברתי, מתאפשר דימוי הפנטזיה של החברה כשלמות עקבית והרמונית".<sup>63</sup>

גזענות אינה הצורה היחידה של מיסוך אידיאולוגי בחברה בת־זמננו. דוגמה נוספת, חשובה אפילו יותר, היא השיטה הדמוקרטית. ז'יז'ק מוקיע את הדמוקרטיה הליברלית כסילוף אידיאולוגי טיפוסי, המשרת את הסדר הקפיטליסטי ביעילות מפחידה. "הדמוקרטיה כיום היא ללא ספק הפטיש הפוליטי העיקרי", הוא מתלונן, "היא ההתכחשות לאנטגוניזמים החברתיים הבסיסיים ביותר: בסיטואציה האלקטורלית, ההיררכיה החברתית מושהית לרגע, ההרכב החברתי מצטמצם לכדי המון רב שניתן למספר אותו, וכאן גם מושהה האנטגוניזם החברתי".<sup>64</sup> זכות ההצבעה בבחירות מספקת להמונים את האשליה שיש ביכולתם ליטול חלק בקביעת דמותה של החברה, בשעה שזו נשלטת בכל מקרה בידי מנגנונים שתכליתם ניהול יעיל של כלכלת העושה הקפיטליסטית. השיטה הדמוקרטית אינה משנה ולא תשנה מציאות זו; למעשה, היא רק מנציחה אותה. ז'יז'ק מציע דימוי משעשע להבהרת הטענה:

ידוע לכל שהכפתור המורה על סגירת הדלת ברוב מעליות הוא פלצבו בלתי יעיל הממוקם שם רק כדי לתת לאנשים תחושה שהם מעורבים, שהם תורמים למהירות הגעת המעלית. כאשר אנו לוחצים על הכפתור הזה, הדלת נסגרת בדיוק כעבור אותו פרק זמן שהיה אורך עד להיסגרה לו לחצנו על



---

כפתור הקומה התחנתונה מבלי לנסות לזרז את התהליך. מקרה קיצוני וברור זה של מעורבות מזויפת הוא, כך אני גורס, מטפורה הולמת להשתתפות האינדיבידואלים בתהליך הפוליטי הפוסט־מודרני שלנו.<sup>65</sup>

לנוכח כל זה קשה שלא לתהות: אם הניתוח של ז'יז'ק מדויק, והמציאות החברתית ה"אובייקטיבית" אכן מעוצבת כמעט מכל בחינה שהיא על ידי מנגנונים אידיאולוגיים, הפועלים בגלוי, אך בעיקר בחשאי, כדי לחזק את הפנטזיה הקולקטיבית ולהסוות באמצעותה את הממשי, מדוע סבורים רבים כל כך – ובהם גם כמה מן האינטלקטואלים הבולטים של השמאל<sup>66</sup> – כי ביקורת זו כבר אינה פרודוקטיבית במיוחד כתשתית תיאורטית לניתוח פוליטי, חברתי וכלכלי? הסיבה, טוען ז'יז'ק, אינה נעוצה בהיחלשותה של האידיאולוגיה, אלא אדרבה – בעובדה שהיא נעשתה, בפשטות, "חזקה מדי", שנוכחותה בחיינו כה דומיננטית, עד ש"היא מתחילה לכלול בתוכה הכל, אפילו את הבסיס הנייטרלי... האמור לספק את אמת המידה אשר באמצעותה אנו אמורים לאמוד את העיוות האידיאולוגי".<sup>67</sup> אין מפלט ממלכודת זו: "היציאה (ממה שאנו חווים כ)אידיאולוגיה היא בדיוק האופן שבו אנו משתעבדים לה".<sup>68</sup>

ואולם, אם, כפי ז'יז'ק חוזר וטוען, אי־אפשר להצביע על נקודת מבט חיצונית לתחום השפעתה של האידיאולוגיה, הרי שאין גם בנמצא שום עמדה אובייקטיבית שממנה אפשר לקיים תצפית ביקורתית על הסדר הקיים. ובכל זאת, ז'יז'ק מתעקש על הצורך בביקורת זו וקובע כי אסור לנו לזנוח אותה: "למרות שאין שום גבול ברור המפריד אידיאולוגיה ממציאיות, למרות שהאידיאולוגיה כבר פועלת בכל מה שאנו חווים כ'מציאיות', עלינו לשמר בכל זאת את המתח שממנו ניזונה ביקורת האידיאולוגיה".<sup>69</sup> כדי לסמן דרך מוצא מן המבוי הסתום, הוא מציע נוסחה חידתית־משהו:

האידיאולוגיה אינה הכל; ניתן לזהות מקום המאפשר לנו לשמור על ריחוק ממנה, אבל המקום הזה. שממנו אנו דוחים את האידיאולוגיה. חייב להישאר ריק. הוא אינו יכול להחמלא על ידי מציאות פוזיטיבית כלשהי; ברגע שאנו נכנעים לפיתוי הזה, אנו נמצאים שוב באידיאולוגיה.<sup>70</sup>

"המקום הריק", שבו אין לאידיאולוגיה דריסת רגל, מצוי, כמובן, במערך הממשי, בדיוק כמו האנטגוניזם הטראומטי המוכחש. מכיוון שהמציאיות הסימבולית

---

אינה יכולה לייצג או להטמיע את הממשי, הוא נחוה כחלל או כהעדר – ז'ז'ק סבור שעליו להישאר כזה, אם ברצוננו להיאחז בו כנקודה ארכימדית של התנגדות למנגנוני הסילוף האידיאולוגיים.

כל זה נשמע אבסטרקטי להחריד, וגם, יש לומר, לא מעשי במיוחד. אבל ז'ז'ק מציין לפחות דוגמה אחת של ביקורת אידיאולוגיה מן הסוג המבוקש: התיאוריה המרקסיסטית של מלחמת המעמדות. בניגוד לקפיטליזם וללאומיות, המבטיחים הרמוניה חברתית מדומה, הרעיון של מלחמת המעמדות מצליח, לדברי ז'ז'ק, לחדור מבעד למסך הפנטזמטי ולחשוף את האנטגוניזם המקורי עצמו.<sup>71</sup> וזו הסיבה, כמובן, שבשום מקום אין אנו נתקלים ממש בעימות מסוג זה: למרות שהדינמיקה שלו משפיעה על כל היבט של חיינו, הוא נותר חבוי ונעלם מעין, משום שהוא מסגיר את הגרעין הטראומטי המודחק של החברה. בלשון פשוטה יותר: עצם העדרה של מלחמת המעמדות מן "המציאות החברתית האובייקטיבית" מתחייב, פחות או יותר, מן העובדה שהיא מתקיימת רק במערך הממשי, הקדם-סימבולי.<sup>72</sup>

מעשה הלהטים התיאורטי של ההוגה הסלובני מגיע כאן לאחד משיאיו, כשהוא מפיח חיים חדשים ברעיון שכבר נדמה כי אבד עליו הכלח. ואולם, מוקדם מדיי לחגוג את לבלובו הפילוסופי של המרקסיזם הישן בהגותו של ז'ז'ק. ראוי לזכור שמבחינה אפיסטמולוגית ההגות המרקסיסטית נקטה וברך כלל עדיין נוקטת עמדה של ריאליזם אופטימי: היא מאמינה בקיומה של אמת אובייקטיבית, שאותה ניתן לגלות, להבין ולבטא; ככלות הכול, היא מייחסת לעצמה – או לפחות ייחסה לעצמה בעבר – מעמד של תיאוריה מדעית. גישתו של ז'ז'ק רחוקה מאוד מן העמדה הזאת והוא מודה בכך בפה מלא: אם הבניין החברתי הסימבולי כפוף, כדבריו, להטיות אידיאולוגיות שיטתיות, והגרעין הממשי מצוי מטבעו מעבר לתפיסתנו המושגית, כי אז אין כל סיכוי לזכות בידע פוזיטיבי וחסר פניות על המציאות.<sup>73</sup> אפילו את מלחמת המעמדות, מושג הנוגע ישירות בטראומה החברתית המודחקת, איננו יכולים להבין אלא מזווית סובייקטיבית או אידיאולוגית: "מלחמת המעמדות היא... הגבול הבלתי נתפס שאותו אי-אפשר לתאר באופן אובייקטיבי או למקם בתוך הפוליות החברתית, מאחר שהיא עצמה הגבול המונע מאיתנו לחשוב על החברה כעל כוליות סגורה".<sup>74</sup>

למקרא הדברים האלה, קשה להבין מאיזו עמדה בדיוק כותב ז'ז'ק עצמו. האם גם הוא לכוד בתוך הרשת האידיאולוגית, כאחד האדם, או שמא זכה

---

ב"הארה" בלתי אפשרית לתוך טבעו של הממשי הטמיר והנעלם, בהשראת ההתגלות הלאקאניאנית? לז'ז'ק אין, ככל הנראה, מענה הולם לשאלה. התיאוריה הביקורתית שלו מצטיינת בברק אינטלקטואלי וביכולת לתאר ולהסביר מגוון רחב של תופעות, אבל, בדומה לתפיסת הסובייקט שלו, היא ניצבת, בסופו של דבר, על חלל ריק (מקומו של ה"ממשי"). לא נותר אלא לתהות כיצד יכולה נגטיביות זו להוליד פעולה פוליטית פוזיטיבית, כיצד ניתן להפיק ממנה מעשים של ממש, ולא רק הברקות פילוסופיות ופסיכואנליטיות מעוררות התפעלות. ז'ז'ק אכן מודע לקושיה ומנסה להתמודד עימה; אולם, כפי שניווכח, התשובה שהוא מציע מטרדה אפילו יותר מן השאלה עצמה.

## ה

**מ**הצהרותיו של ז'ז'ק על מחויבותו לפרויקט המודרניות (הן בגרסה האידיאליסטית שלו והן בגרסה המרקסיסטית) ומטענתו כי יש צורך אמיתי ב"שינוי חברתי גלובלי"<sup>75</sup> אפשר להסיק כי מדובר בהוגה דעות הנלחם, כמו אינטלקטואלים פרוגרסיבים אחרים, על שחרורו של המין האנושי מכבליו, על ניתוצם של משטרי דיקוי ועל בנייתו של עולם חופשי יותר. למרבה הצער, תהא זו מסקנה נמהרת ומוטעית: ז'ז'ק אמנם מעלה על נס את אידיאל החירות, אך בה בעת הוא מבקש לשכנענו שהדרך למימושו של ערך נעלה זה מחייבת כינונה של עריצות טוטליטרית, המשליטה על אזרחיה משטר של פחד וציות עיוור לסמכות.

הקפיטליזם, שאותו מבקר ז'ז'ק כסדר ההגמוני של זמננו, מגלם כמובן את ההפך הגמור. כמה מן הטענות שמשמיע ההוגה הסלובני בגנות החברה הקפיטליסטית עלולות להחשידו דווקא בשמרנות קיצונית. הוא מנתח בחדות ביקורתית את ההשלכות של החירות המופלגת המוצעת על ידי הקפיטליזם והאידיאולוגיות המשרתות אותו. הוא מצביע על אבדנם של כל מוקדי הסמכות שלהם צייטנו בעבר; המסורות המושרשות, המוסדות הוותיקים והמכובדים, הקודים הכתובים והלא-כתובים, כללי הטעם הטוב – כולם דועכים ומתפוגגים בלחצם הדמוני של כוחות השוק הגלובליים. הקפיטליזם מעודד מתירנות בלתי מרוסנת, דוחק בנו ליהנות ככל יכולתנו, לתת דרור לתשוקותינו – ואם

---

אנו מחמיצים את ההזדמנות לעשות כן, אנו סובלים מרגשות אשמה.<sup>76</sup> הסדר הסימבולי, "האחר הגדול" עצמו, מאיים להתפרק, והוא מותיר בהיעלמו מבוכה, חרדה וחוסר אונים.<sup>77</sup>

כדי להתמודד עם משבר זה, מאמצים הסובייקטים הפוסט-מודרניים אסטרטגיות שונות ומשונות, המשקפות את הפתולוגיה של הסיטואציה הנוכחית: כפיצוי על היחלשות הסמכות ה"רשמית", הם תרים אחר יחסים של שליטה ודומיננטיות בחייהם הפרטיים והאינטימיים (ומכאן הפופולריות הגוברת של הפרקטיקות הסאדו-מזוכיסטיות);<sup>78</sup> הם מחפשים נואשות "משמעות" וכללים חדשים שאפשר לחיות על פיהם ופונים לשם כך למורים רוחניים ולספרי עזרה עצמית; מטפחים אמונות פרנואידיות בקיומו של "האחר של האחר" – כוחות כל-יכולים הפועלים מאחורי הקלעים ומושכים בחשאי בחוטים;<sup>79</sup> ומגלים תשוקה אל הממשי עצמו, דחף המתבטא לעתים קרובות בהתענגות על הרס עצמי ובתיאבון לחורבן.<sup>80</sup> "החוויה האולטימטיבית והמגדירה של המאה העשרים", כותב ז'ז'ק, "הייתה ההתנסות הישירה בממשי, בניגוד גמור לחוויית המציאות החברתית היומיומית – הממשי בצורתו האלימה והקיצונית ביותר בתור מחיר שיש לשלמו תמורת קילוף השכבות המתעתעות של המציאות".<sup>81</sup> באופן פרדוקסלי, הכמיהה לחדור אל הדבר הממשי מבעד לרשת המראות הכוזבת של המציאות מתממשת בנקודת השיא שלה כמראית עין של חזיון אסתטי רב-רושם. ז'ז'ק מוצא דוגמה מצמררת להתנסות מעין זו בהתקפת הטרור של 11 בספטמבר:

האם ההתקפה על מגדלי התאומים – בהשוואה לסרטי האסונות ההוליוודיים – לא הייתה משהו בדומה לפרנוגרפיית הסנאף לעומת סרטי סאדו-מזו רגילים? זהו גם יסוד האמת באותה אמירה פרובוקטיבית של קרל היינץ שטוקהאוזן, ולפיה התקפת המטוסים על מגדלי התאומים הייתה יצירת האמנות האולטימטיבית: ניתן לתפוס את קריסת מגדלי התאומים כשיא וכפרק הסיום של "התשוקה אל הממשי" של האמנות במאה העשרים – הטרוריסטים ביצעו זאת לא מכיוון שמטרתם הייתה בראש ובראשונה לגרום נזק חומרי של ממש, כי אם למען האפקט הספקטקולרי שבדבר. ימים רבים לאחר ה-11 בספטמבר המבט שלנו נותר עדיין תקוע ומהופנט בתמונות שהראו את המטוס המתרסק אל תוך אחד המגדלים... רצינו לראות את התמונה הזו שוב ושוב; אותן תמונות הופיעו פעם אחר פעם על המרקע עד כדי מיאוס, אך הסיפוק המסתורי שהפקנו מכך היה של התענגות בצורתה הטהורה ביותר.<sup>82</sup>

---

כל התופעות הללו מבטאות את אבדן "היעילות הסימבולית" בחברה הקפיטליסטית הפוסט-מודרנית. הפרטים החיים בה סובלים מתסמונות נרקיסיסטיות, היסטוריות ופרנואידיות, ונמשכים בעבותות של קסם אל הצד המתועב והמגונה של הממשי. בה בעת, הם מוסיפים לגלות קונפורמיות כלפי הסדר הקפיטליסטי עצמו, הודות למנגנון האידיאולוגי המתוחכם של "התבונה הצינית". הציביליזציה, בתור שכזו, ניצבת על עברי פי פחת. ז'יז'ק אינו מהסס להשתמש במינוחים אפוקליפטיים: "במובן מסוים ניתן לטעון למעשה שכיום אנחנו באמת מתקרבים למעין 'קץ הזמן': נדמה שהמערבולת הנפיצה והמאיצה את עצמה של הקפיטליזם הגלובלי אכן מתקדמת לעבר רגע של קריסה (חברתית, אקולוגית ואף סובייקטיבית) שבו כל הדינמיות, הפעילות הקדחתנית, תתלכד עם העדר תנועה עמוק יותר".<sup>83</sup>

החשש מפני קריסה חברתית, תרבותית ומוסרית משותף לגורמים שונים במפה הפוליטית, מימין ומשמאל, אך ז'יז'ק פוטר את רוב האג'נדות של עמיתיו ויריביו כלא-מספיקות או כמזויפות: הלאומיות של הימין אינה אלטרנטיבה אמיתית לקפיטליזם הפוסט-מודרני אלא פרי הבאושים שלו;<sup>84</sup> הליברלים הם פחדנים המשתפים פעולה עם הסטטוס קוו; הסוציאלי-דמוקרטים, הדומים להם, מציעים בסך הכל שיפורים קוסמטיים במצב הקיים.<sup>85</sup> ז'יז'ק כותב גם בגנותם של חוגי השמאל העוסקים ב"פוליטיקה של זהויות", ברב-תרבותיות וב"דמוקרטיה רדיקלית", שאמנם מחוללים מהומה רבה בתביעותיהם להכרה בזכויותיהם של מיעוטים וקבוצות שונות – אך אינם משנים דבר מבחינה מהותית: "כל הדיבורים על צורות חדשות של פוליטיקה המופיעות בכל מקום ומתמקדות בסוגיות פרטיקולריות (זכויות ההומוסקסואלים, אקולוגיה, מיעוטים אתניים...), כל הפעילות הבלתי פוסקת של זהויות נזילות ומשתנות, של בניית קואליציות אד-הוק מרובות וכיוצא באלה, בכל זה יש משהו לא-אונטני, והוא מזכיר את הנירוטי האובססיבי המדבר כל הזמן ופועל ללא ליאות כדי לדאוג שמשוהו – מה שחשוב באמת – לא ישתנה".<sup>86</sup>

ז'יז'ק פוסל את כל האלטרנטיבות הפוליטיות הקונבנציונליות משום שאין הן מציעות שחרור אמיתי ממרותה של האידיאולוגיה השלטת. כיצד אפוא משנים את "מה שחשוב באמת"? התשובה, לטענת ז'יז'ק, נעוצה במה שהוא מכנה "האתיקה של הממשי". אתיקה זו – שהיא בעצם "פוליטיזציה רדיקלית" – כרוכה בהכרה כי האחר הגדול אינו קיים ואין טעם לתור אחריו.<sup>87</sup> במקום למצוא מפלט בביטחון סימבולי מזויף, יש לחבוק את השרירותיות ואת אי-היציבות הקיצונית של הממשי, המאפיינת, כזכור, גם את מצבו

---

האותנטי של הסובייקט. הביטוי המעשי של אתיקה זו הוא ה"אקט", מושג התופס מקום מרכזי במשנתו של ז'יז'ק ומשמש בעצם כסעיף העיקרי במצע הפוליטי שלו. האקט, על פי ז'יז'ק, הוא קריאת התיגר האולטימטיבית נגד הסדר הקיים: פעולה קיצונית ומזעזעת, נטולת סיבה מוחשית או רציונל הניתן לזיהוי, הכרוכה בדחייה הנחרצת של הציוויים והאיסורים הסימבוליים. האקט הוא מהלומה ברוטלית כנגד כל מה שנחשב "ראוי" ו"נורמלי". ז'יז'ק קובע במפורש:

כל אקט ראוי לשמו הוא "מטורף" בכך שלא ניתן להסבירו בשום אופן: באמצעותו אני מטיל על כף המאזניים הכל, לרבות אני עצמי, זהותי הסימבולית; האקט הוא אפוא תמיד "פשע", "עבירה" על גבולות הקהילה הסימבולית שאליה אני משתייך. האקט מוגדר באמצעות סיכון בלתי נמנע. בממד היסודי ביותר שלו, הוא תמיד שלילי, דהיינו אקט של השמדה, של ביטול – לא זו בלבד שאיננו יודעים מה תהיה תוצאתו, השפעתו הסופית איננה משמעותית בסופו של דבר, אפילו משנית ביחס ללא! של האקט הטהור.<sup>88</sup>

ה"ביטול" שבו כרוך האקט הוא גם – ואולי בעיקר – הביטול העצמי של הסובייקט. שכן, במעשה זה משתנה המבצע מן היסוד ועובר תמורה נפשית עמוקה העושה אותו למישהו או למשהו אחר. "במהלכו", כותב ז'יז'ק, "הסובייקט מושמד ומשום כך הוא נולד מחדש (או לא)".<sup>89</sup> לשון אחרת: באמצעות האקט הסובייקט מתנתק מן הזהות הסימבולית שלו וחוזר אל "חשכת העולם", דהיינו חווה עצמו שוב כנגטיביות טהורה וראשונית. בעיני ז'יז'ק, בהתנתקות קיצונית זו מקבל האקט משמעות אוניברסלית, משום שהוא ממקם מחדש את הסובייקט בעמדה הבסיסית שלו, ב"מקום הריק", שאינו כפוף לאחר הגדול הסימבולי.<sup>90</sup>

ז'יז'ק מצטט כמה מקרים מפורסמים המדגימים למה הוא מתכוון בכתבו על האקט. חלק מן הדוגמאות שהוא מביא עלולות לעורר אי-נוחות, בלשון המעטה. הוא מזכיר, למשל, את סיפורה השערורייתי של המורה האמריקנית מרי קיי לטורנו, אשר ניהלה רומן סוער עם קטין בן 13, הרתה לו, הועמדה לדין ונכלאה. ז'יז'ק מוקסם, כך נדמה, מנחישותה של הגברת לטורנו לדבוק במאהבה עול הימים תוך שהיא משעה בכך את כושרה לשיפוט רציונלי, המאפשר לה להבחין בין טוב לרע. "האין השעיה זו אחד מן המאפיינים המכוננים את האקט

---

האותנטי של ההתאהבות האמיתית?" הוא שואל. "הנקודה המכרעת כאן היא הדחף הבלתי מותנה של מרי קיי להשיג משהו שהיא עצמה ידעה שהוא מנוגד לטובתה האישית: תשוקתה הייתה פשוט חזקה מדי; היא הייתה מודעת לחלוטין לכך שמעבר לכל המחויבויות החברתיות, לב לבה של ישותה הועמד בסכנה".<sup>91</sup> דוגמה אחרת, מטרידה לא פחות, לקוחה מסרט המתח החשוך המידי. באחת הסצנות הידועות מן הסרט חוזר הארכי-פושע קייזר סוזה לביתו ומוצא את אשתו ואת בתו הקטנה כשהן מוחזקות כבנות ערובה בידי כנופיה יריבה. בתגובה, הוא בוחר לירות למוות דווקא בבנות-משפחתו. לאחר מכן הוא פונה לאויביו ומכריז שעתה, כאשר אין להם שום אחיזה בו, הוא חופשי להרוג אותם ואת כל הקרובים להם. נכונותו של הנבל הקולנועי ליטול בקור רוח אכזרי את חיי יקירותיו כדי "להתפנות" למסע נקמה עקוב מדם מוצגת על ידי ז'יז'ק באור כמעט הרואי. "משהו כזה תמיד מתרחש באקט אותנטי", הוא קובע. "תמיד יש בו ממד כלשהו של הקרבת משהו יקר לך".<sup>92</sup>

במקרים המצוטטים, האקט הוא מעשה קיצוני הנקט בידי אינדיבידואלים פורקי עול, היוצאים כנגד המוסכמות וכללי המוסר של החברה שבה הם חיים. ואולם, מדגיש ז'יז'ק, האקט עשוי להיות גם יזמה קולקטיבית. הצורה הפוליטית המובהקת שלו היא כמובן המהפכה. ז'יז'ק תוקף את האידיאליסטים המתפתים לדבר על המהפכה כעל רעיון נשגב, שאסור לתרגמו לשפת המציאות שמא לא יעלה יפה, והוא לועג גם לאלו המהללים את ההתחלה המבטיחה של המהפכות הגדולות בצרפת וברוסיה אך מקוננים על אחריתן הטרגית ועל הידרדרותן לטרור ולאלימות. "כנגד הפיתויים האלה", הוא מצהיר, "צריך להתעקש על הצורך הבלתי מותנה לעודד את האקט ואת תוצאותיו במלואן", שכן "האקט, מעצם הגדרתו, מופיע תמיד כשינוי 'מן הרע אל הגרוע' (הביקורת הרגילה של השמרנים נגד המהפכנים: כן, המצב רע, אבל מה שאתה מציע גרוע עוד יותר...). ההרואיזם האמיתי של האקט הוא להניח מראש את הגרוע".<sup>93</sup> לפיכך, מוטב להיפטר מסרח העודף של התבונה הפרגמטית האופיינית לעמדה הליברלית ולהיעזר לבצע את ההכרחי – לקעקע את הסטטוס קוו השורר כיום באמצעות מהפכה אלימה:

עצם המבנה של הסדר הדמוקרטי הפוליטי הופך אותו חשוף לשחיתות. אי לכך הברירה האולטימטיבית היא זאת: האם אתה משלים ואף נותן גושפנקא לשחיתות הזאת מכיוון שאתה מקבל על עצמך את דינה של חכמה

---

ריאליסטית, או שמא אתה מסוגל לאזור אומץ לב הנדרש לניסוח אלטרנטיבה שמאלנית אמיתית לדמוקרטיה על מנת לשבור הלכה למעשה, אחת ולתמיד, הן את מעגל הקסמים של השחיתות הדמוקרטית, והן את מסעות הניצחון הימניים, פשוט לחסל אותם אחת ולתמיד!<sup>94</sup>

אחת הבעיות המשמעותיות ביותר הניצבות בפני מהפכה מסוג זה היא טיפשותם של ההמונים, שמוחם נשטף בידי האידיאולוגיה. לפיכך, המהפכה נזקקת למנהיגים, אשר יזהו את ההזדמנות הניצבת בפניהם וינקטו את האקט הפולטי האוטנטי, על כל המתחייב מכך. ואם נרצה לקבל דוגמה היסטורית למנהיג כזה, ז'יז'ק מספק אותה ברצון: ולדימיר איליץ' לנין, אבי המהפכה הבולשביקית ומייסד העריצות הסובייטית.

הערכתו של ז'יז'ק ללנין נובעת מן העובדה שהמנהיג הרוסי עמד אל נכון, לדעתו, על משמעותו של האקט המהפכני. זו הייתה הסיבה לקרע שהתגלע בינו ובין המנשביקים ערב מהפכת אוקטובר: לנין ידע שאין טעם לחכות עד שהתנאים האובייקטיביים יהיו בשלים לפעולה נחרצת. הוא הבין שהאקט אינו צריך להתאים עצמו לנסיבות, אלא לחתור לשנותן. יתר על כן, בלנין אנו מוצאים את הביטוי המושלם ביותר לטענתו של ז'יז'ק שאקט מהפכני אינו אפשרי ללא "הטרורזם המאפיין כל עמדה אתית אותנטית".<sup>95</sup>

תמיכתו הגלויה והנלהבת של ז'יז'ק ב"טרור מהפכני" מן הזן הבולשביקי או היעקוביני מוכיחה שאין הוא אידיאליסט נאיבי, המתעלם במפגיע מן הניסיון ההיסטורי המר. אדרבה, ז'יז'ק מכיר היטב את מעללי הרודנויות המהפכניות – הוא עצמו חי זמן מה תחת שלטון קומוניסטי (גם אם מתון יחסית) – ובכל זאת הוא מתעקש ללמד עליהן סנגוריה. הוא יודע היטב כי המשטר שהוא רואה בעיני רוחו יישען על דיכוי אלים של התנגדות. אבל הוא אינו מוכן ללחוץ על הבלמים; אם נקיטתו של האקט המהפכני כרוכה ב"הפעלה חסרת מעצורים של כוח", הוא כותב, "אם הבחירה הרדיקלית הזאת מתוארת לגנאי בפי ליברלים יפי נפש כ'לינקספשיזמוס' [פשיזם שמאלי] – שיהיה!"<sup>96</sup>

נדמה שז'יז'ק אינו מוטרד במיוחד מן הציות העיוור שכופים המשטרים המהפכניים על נתיניהם. למעשה, הוא מצדיק דרישה זו בכל פה. לצורך העניין, הוא מצטט בהסכמה את ההבחנה הלניניסטית הידועה לשמצה בין חירות "פורמלית" לחירות "אקטואלית". לדבריו, אזרחי המדינות הדמוקרטיות נהנים מחירות פורמלית בלבד: האידיאולוגיה הליברלית השלטת משכנעת אותם כי יש



---

באפשרותם לבחור על פי מצפונם והעדפותיהם, אולם הבחירה הזאת מוגבלת ומתוחמת על ידי מערך קואורדינטות סימבולי נתון מראש. חירות אקטואלית, לעומת זאת, באה לידי ביטוי באקט הרדיקלי, אשר משנה את הקואורדינטות עצמן, כלומר קובע את האפשרויות ולא רק פועל במסגרתן.<sup>97</sup> ומאחר שמרבית האנשים אינם מסוגלים, כאמור, לבצע קפיצה נחשנית זו בכוחות עצמם, הם נזקקים להדרכתו של מנהיג כמו לנין, אשר יעשה זאת עבורם. אבל, מבחינת ז'יז'ק, הציות למנהיג סמכותי כזה אינו ויתור על חירות אלא צעד הכרחי לקראת מימושה המלא:

הדמוקרטיה הליברלית נוטה לקראת החלטות "רציונליות" במגבלות האפשר (או מה שנתפס כאפשרי); לצורך ביצוע מחוות רדיקליות יותר, סטרוקטורות פרוטו-טוטליטריות וכריזמטיות, שבהן האדם "בוחר באופן חופשי את הפתרון שנכפה עליו", הן יותר אפקטיביות...לעתים קרובות, יש צורך במנהיג כדי "לעשות את הבלתי אפשרי". המנהיג האותנטי הוא בדיוק האחד שמאפשר לי לבחור בעצמי – כפיפות לו היא האקט העליון של החירות.<sup>98</sup>

לפנינו סופיזם טוטליטרי טיפוסי: הטענה כי ציות למנהיג הוא "האקט העליון של החירות" כמו נלקחה ישירות מ-1984, ספרו הקלסי של ג'ורג' אורוול. ז'יז'ק אמנם דוחה את הלגיטימיות של הביטוי "טוטליטריות" ורואה בו כינוי גנאי שנועד לכרוך יחדיו ולפסול את כל החלופות לאידיאולוגיה הליברלית.<sup>99</sup> הוא טוען בתוקף שקיים הבדל מהותי, למשל, בין הקומוניזם, שיש בו, אפילו בגרסה הסטליניסטית, "פוטנציאל אמנציפטורי", לבין הנאציזם, ש"אינו מכיל כל 'גדולה פנימית' אותנטית".<sup>100</sup> כך או כך, קשה להתעלם מן המאפיינים הדספוטיים המובהקים של החזון הפוליטי שלו. "עלינו לקחת את הסיכון ולהטיל ספק רדיקלי בגישה הדומיננטית כיום של סובלנות אנטי-אטוריטרית" הוא אומר, וברוח זו קובע בהמשך כי "הדגם הרצוי של קולקטיב חופשי אינו קבוצה של ליברטינים העסוקים בעינוג עצמי, אלא גוף מהפכני ממושפע בצורה קיצונית".<sup>101</sup> נוסחאות דומות, ששימשו, כזכור, כמצע כמעט רשמי של הדיקטטורות הקומוניסטיות, הובילו עד לא מזמן לרצח המונים ולדיכויים של מיליוני בני אדם בברית-המועצות, בסין, בקמבודיה ובצפון קוריא. אבל ז'יז'ק מבקש מאיתנו לשמור על ראש פתוח ועל קנה מידה השוואתי: "היות שכיום הקפיטליזם מגדיר ומבנה את מכלול הציביליזציה האנושית, כל טריטוריה 'קומוניסטית' הייתה ועודנה – שוב, חרף זוועותיה וכישלונותיה – סוג של טריטוריה 'משוחררת'".<sup>102</sup>

---

ובאמת, ז'יז'ק סבור כנראה כי המלחמה בהגמוניה של הקפיטליזם הגלובלי לא רק מצדיקה אלא גם מצריכה נקיטת מעשי זוועה. הוא מציע חותם כשרות אינטלקטואלי ומוסרי לכל רודן או טרוריסט אשר חרת על דגלו את המלחמה ב"אויב" – כלומר, בקפיטליזם, ובעיקר בעושי דברו האמריקנים. מלחמה זו אינה יודעת פשרות וניצחון בה דורש סוג מיוחד של נחישות, שאותה מדגים ז'יז'ק באמצעות שתי אנקדוטות מאלפות:

ישנו כאן רצון לבצע "קפיצת אמונה" ולצאת אל מחוץ למעגל הגלובלי, רצון שבוטא באופן קיצוני ומבהיל בתקרית הידועה ממלחמת וייטנאם: לאחר שהצבא האמריקני כבש כפר מקומי, הרופאים שלו הזריקו לילדים חיסון בזרועם השמאלית כדי להדגים את האכפתיות ההומניטרית שלהם; וכאשר, יום לאחר מכן, הווייטקונג כבשו מחדש את הכפר, הם כרתו את ידם השמאלית של כל הילדים שחוסנו... למרות שקשה לראות במעשה זה מופת לחיקוי, צריך לעודד את הכוונה הבסיסית שעמדה ביסודו – הדחייה המוחלטת של האויב בדיוק בהיבט האכפתי וההומניטרי שלו, ללא התחשבות במחיר. באופן דומה, כאשר 'הנתיב הזוהר' [מחותרת מאואיסטית בפרו] כבשו כפר, הם לא התמקדו בחיסולם של החיילים או של השוטרים שהוצבו שם, אלא ביועצים החקלאיים ובעובדי הבריאות של האו"ם ושל ארצות-הברית, אשר ניסו לעזור לאיכרים המקומיים: לאחר שהרצו להם במשך שעות, ואז הכריחו אותם להודות בשיתוף פעולה גלוי עם האימפריאליזם, הוציאו אותם להורג בירייה. ברוטלי ככל שהיה הליך זה, הוא עוגן בתבונה חודרת: הם, לא המשטרה או הצבא, היו הסכנה האמיתית, הם היו האויב בהתגלותו הבוגדנית ביותר, משום שהם "שיקרו בחזות של אמת" – ככל שהם היו "נאיביים" יותר (הם "באמת" רצו לעזור לאיכרים), כך הם שימשו יותר ככלי בידי ארצות-הברית. רק מהלומה כזו נגד האויב במיטבו, בנקודה שבה האויב "באמת עוזר לנו", מפגינה אוטונומיה וריבונות מהפכנית אמיתית.<sup>103</sup>

בכך מסתכמת אפוא "האתיקה של הממשי": רציחתם של אזרחים חפים מפשע – ואפילו מלאי כוונות טובות – רק משום שנשלחו על ידי "האויב"; רדיפתם של מתנגדי משטר, מכיוון שהעזו לדחות את "החירות האקטואלית" שהציע להם המנהיג; ונכונות להקריב הכל – אפילו את האנושיות עצמה – בשמו של "האקט האותנטי".

---

ככלל, נראה שז'ז'ק מתעניין יותר בהרס מאשר בסדר. הוא מסתפק בקריאה למהפכה ואינו מנסה לבוא את תוצאותיה ארוכות הטווח. הוא אינו טורח להסביר מה אמור להתרחש לאחר הגשמת האקט המיוחל של שבירת כל הכלים וכיצד תיראה המציאות החדשה אשר תיוולד מחורבותיה של ההגמוניה הישנה.<sup>104</sup> ברם, האמור לעיל אינו מותיר מקום רב לספקות: אם האמצעים מלמדים על המטרה, כי אז תהא זו, באמת ובתמים, "חשכת העולם".

## 1

**כ**יצד עלינו להתייחס למשנתו של ז'ז'ק? אפשר לראות בה אתגר אינטלקטואלי מרתק, ולנסות לאתר בתוכה את ההיבטים התיאורטיים הבעייתיים המולידים השקפות פוליטיות דוחות כל כך. אפשר, לדוגמה, להתמקד במשיכתו המופגנת של ז'ז'ק אל הממד של הממשי, ההיקסמות הכמעט אובססיבית שלו מן הפן הנתעב והמגונה של החוויה האנושית, לעומת יחסו הביקורתי כלפי הסדר הסימבולי (המערך הדמיוני זוכה אצלו לתשומת לב מצומצמת, יחסית), ולהצביע על הדחף הניהיליסטי החזק העולה ממנה. ניתן גם לדון בכובד ראש בהשלכותיה של תפיסת "האוניברסליות הריקה" שלו ולהראות כי עמדה זו ממקמת אותו בבטחה בצד האפל ביותר של פרויקט הנאורות; השכל הישר והניסיון ההיסטורי מלמדים כי התשוקה אל האין הופכת לכוח מחריד כאשר היא מתורגמת למונחים פוליטיים. בוואקום נורמטיבי משגשים רק עריצים ורוצחי המונים.

ואפשר, כמובן, להזכיר גם שז'ז'ק אינו האינטלקטואל הראשון המדבר בשבחה של הפעולה הפוליטית הקיצונית, המתפרצת, חסרת המעצורים. הוא מעגן את תפיסת "האקט" שלו בתיאוריה הלאקאניאנית וברעיונותיו של הפילוסוף הצרפתי הרדיקלי אלן באדיו (אולי הסמן השמאלי בסצנה האינטלקטואלית בצרפת – תואר שאין להקל בו ראש),<sup>105</sup> אולם שירת ההלל שהוא נושא לנחישות, לאלימות ולהקרבה העצמית מזכירה גם את הזמירות שהשמיעו הוגי דעות אירופיים בולטים אחרים במחצית הראשונה, המקוללת, של המאה הקודמת, ואת התגייסותם הנלהבת למען המשטרים החשוכים ביותר שידעה האנושות – בשמאל אך גם בימין. ז'ז'ק עצמו מציין בהקשר הזה את

---

שמו של הפילוסוף הגרמני הגדול מרטין היידגר, שסבר במשך תקופה מסוימת כי הביטוי הפוליטי האותנטי של האומה הגרמנית הוא חזונו של הפיהרר.<sup>106</sup> וקשה גם שלא לחוש בקרבה רעיונית מתוחה בין ההוגה הסלובני לקרל שמיט, התיאורטיקן הגרמני המבריק ו"משפטן הכתר" של הרייך השלישי, אשר העלה על נס את "ההכרעה" הטהורה, שאינה נזקקת ללגיטימציה ואינה מבטאת דבר מלבד רצון עירום לעוצמה.<sup>107</sup> ואמנם, ברי ששמיט וז'יז'ק כאחד מטפחים – זה ברעיון האקט וזה במושג ההכרעה – סוג של רומנטיקה פוליטית, אשר מכילה בקרבה מין שאיפה "ליצור את האם מן הבן ולזמן את האב מתוך הלא-כלום", כפי שהעיר באירוניה התיאולוג פאול טיליך.<sup>108</sup>

רומנטיקה פוליטית היא אכן עניין מסוכן למדי: אין ספק שיש לה קסם לא מבוטל והיא מרתקת לאין ערוך מן הפוליטיקה המשמימה והבנלית של הדמוקרטיה הליברלית, המבוססת על פשרות מאכזבות, פתרונות פרגמטיים והתדיינות בלתי פוסקת. מן הטעם הזה, היא מהווה מוקד משיכה קבוע לאינטלקטואלים בעלי השקפת עולם רדיקלית. תהא זו טעות קשה להקל ראש במשקלם הציבורי של אלה; השפעתם על פניה העתידות של החברה, כמחנכים וכמורי דרך, אינה מבוטלת.

לאור כל זאת, מטריד לגלות שז'יז'ק אכן התנסה בעבר בפעילות פוליטית של ממש. בסוף שנות השמונים ובתחילת שנות התשעים התגייסו חברי האסכולה הלאקאניאנית הסלובנית לעזרת המפלגה הליברלית-דמוקרטית בסלובניה. אף שהמצע הרפורמיסטי המתון של המפלגה לא הלם את השקפותיהם הרדיקליות, הם חשו שיש לתמוך בה כדי לבלום את עליית כוחו של הימין הלאומני. ז'יז'ק עצמו התמודד על אחד מארבעת המקומות של הוועדה הנשיאותית בבחירות שנערכו בשנת 1990. הוא הגיע למקום החמישי, כשקולות ספורים בלבד מפרידים בינו לבין עמדת הכוח הנחשקת. שנים ספורות לאחר מכן פנה אליו ראש ממשלת סלובניה והציע לו משרת שר. ז'יז'ק מספר על האירוע בבדיחות הדעת:

ראש הממשלה אמר: "אתה רוצה את משרד המדע? התרבות?"  
אמרתי לו: "השתגעת? מי רוצה את הזבל הזה? אני מעוניין רק בשתי משרות:  
או שר הפנים או ראש המשטרה החשאית!"<sup>109</sup>

האנקדוטה הזאת אינה נשמעת כה משעשעת לאחר שהעובדות על אמונותיו הפוליטיות של ההוגה הסלובני התבררו לנו לאשורן. ז'יז'ק ניחן באינטלקט

---

מבריק ובאישיות כובשת, שופעת הומור וחיוניות, אולם הוא מחזיק בדעות בלתי נסבלות, המרחיקות אותו מגבולות הקונצנזוס הדמוקרטי. הממסד האקדמי והסצנה האינטלקטואלית במערב – וגם בישראל, כמובן – חפצים ביקרו ונוהגים בו בכבוד רב, אם לא בהערצה ממש. קשה להחליט אם יחס חיובי זה נובע מאי־הבנה או מקהות חושים מוסרית. ועם זאת, התעלמות מן התיאורטיקן הפופולרי תהא אף היא טעות קשה. כדאי להבין בדיוק מה רוצה מאיתנו סלבוי ז'יז'ק, ולו רק כדי שנוכל להציב לפני דבריו תמרור אזהרה בולט.

---

אסף שגיב הוא עורך שותף בתכלת. מאמרו האחרון הוא "גלובליזציה: כתב הגנה" (תכלת 18, סתיו התשס"ה/2004).

## הערות

1. שלמה זנד, האינטלקטואל. האמת והכוח: מפרשת דרייפוס ועד למלחמת המפרץ (תל אביב: עם עובד, 2000), עמ' 19. המונח "הון סמלי" הוטבע בידי הסוציולוג הצרפתי פייר בורדייה. ראה Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, trans. Richard Nice (Cambridge: Harvard, 1984).
2. Rebecca Mead, "The Marx Brother," *The New Yorker*, May 5, 2003 (להלן "האח מרקס").
3. Sarah Kay, *Žižek: A Critical Introduction* (Cambridge: Polity, 2003), p. 1 (להלן ז'יז'ק: מבוא ביקורחי).
4. Glyn Daly, *Conversations with Žižek* (Cambridge: Polity, 2004), p. 1 (להלן שיחות).
5. Scott McLemee, "Žižek Watch," *The Chronicle of Higher Education*, February 6, 2004.
6. סלבוי ז'יז'ק, תיהנו מהסימפטומים: הוליווד על ספת הפסיכולוג, תרגמה רוני ידור (תל אביב: ספריית מעריב, 2004); החבונות מן הצד: מבוא לז'אק לאקאן דרך חרבות פופולריות, תרגמה רוני כהן (תל אביב: רסלינג, 2005); ברוכים הבאים למדבר של הממשל: חמש מסות על ה־11 בספטמבר ואירועים סמוכים, תרגמה רינה מרקס (תל אביב: רסלינג, 2002); הסובייקט שאמור להאמין: הנצרות בין פרברסיה לחתרנות, תרגמה דבי אילון (תל אביב: רסלינג, 2004). בנוסף יש להזכיר גם את על הסופר־אנו ורוחות רפאים אחרות, תרגמה דריה קסובסקי (תל אביב: רסלינג, 2000), המבוסס על

---

הרצאה שנשא ז'יז'ק בסינמטק תל אביב; מטריקס: האחד הגדול והמציאות הווידאוואלית, תרגם יאיר אור (תל אביב: רסלינג, 2003) ולאקאן עם היצ'קוק: מתוך 'כל מה שרציית לדעת על לאקאן אבל לא העזת לשאול את היצ'קוק', תרגמה רוני ידור (תל אביב: רסלינג, 2004).

7. ראה, למשל, דבורית שרגל, "להיות שם: עשר הערות על ריאליטי", רייפינו 275, 22 בספטמבר 2004, או יעל שוב, "קרוז קונטרול", *TimeOut*, חל אביב 102, 14-21 באוקטובר 2004.

8. ראה <http://www.seruv.org/hebrew/article.asp?msgid=100&type=article>. המובאה לקוחה מז'יז'ק, ברוכים הבאים, עמ' 124-128.

9. Jean-Michel Rabaté, "Lacan's Turn to Freud," *The Cambridge Companion to Lacan*, ed. Jean-Michel Rabaté (Cambridge: Cambridge, 2003), pp. 1-24.

10. מאמריו החשובים ביותר של לאקאן מקובצים בספר Jacques Lacan, *Écrits: A Selection*, trans. Alan Sheridan (London and New York: Tavistock and Norton, 1977) (להלן כתבים). מפאת סגנונו הקשה של הספר מומלץ לקרוא תחילה את הרצאותיו של לאקאן המכונסות בכרכים הנבחרים הבאים של ה"סמינרים":

*The Seminar of Jacques Lacan, Book I: Freud's Papers on Technique, 1953-1954*, ed. Jacques-Alain Miller, trans. J. Forrester (New York: Norton, 1988); *The Seminar of Jacques Lacan, Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954-1955*, ed. Jacques-Alain Miller, trans. Sylvana Tomaselli (New York: Norton, 1988) (להלן סמינר 2); *The Seminar of Jacques Lacan, Book III: The Psychoses, 1955-1956*, ed. Jacques-Alain Miller, trans. Russell Grigg (New York: Norton, 1993); *The Seminar of Jacques Lacan, Book VII: The Ethics of Psychoanalysis, 1959-1960*, ed. Jacques-Alain Miller, trans. Dennis Porter (New York: Norton, 1992) (להלן סמינר 7); *The Seminar of Jacques Lacan, Book XI: The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis, 1964*, ed. Jacques-Alain Miller, trans. Alan Sheridan (London: Hogarth and Institute of Psycho-Analysis, 1977) (להלן סמינר 11).

לסקירה כללית של התיאוריה הלאקאניאנית ראה למשל: אלן ואנייה, לאקאן, תרגם עמוס סקברר (תל אביב: רסלינג, 2003) (להלן לאקאן); Malcolm Bowie, *Lacan* (London: Fontana, 1991); Dylan Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis* (London: Routledge, 1996).

11. התיאוריה של "שלב המראה" הוצגה לראשונה כמאמר בשנת 1949, תחת הכותרת "שלב הראי כמעצב את תפקיד האני כפי שתפקיד זה נגלה לנו בניסיון האנליטי". לאקאן, כתבים, עמ' 1-7.

12. לתפיסה הלאקאניאנית של הדמיוני הייתה השפעה גדולה על התיאוריה של הקולנוע. ז'אן לואי בודרי, למשל, כתב מאמר נודע המפרש את חווית הצפייה בסרט - ובעיקר את הזדהותו של הצופה עם הדמיונים והאירועים המוקרנים על האקרן, כמו גם עם המצלמה עצמה - בהתאם לדינמיקה של "שלב המראה". ראה Jean-Louis Baudry, "The Ideological Effects of the Basic Cinematographic Apparatus," in *Film Theory and Criticism: Introductory Readings*, eds. Gerald Mast et al. (New York: Oxford, 1992), pp. 302-312.

13. לאקאן אינו מתייחס בנקודה זו לאב בשר ודם, אלא לפונקציה סימבולית, שאותה הוא מכנה "שם האב" (Nom-du-Père). האב הסימבולי מונע את מימוש המאוויים האדיפליים

---

ומסמן את האיטור על גילוי עריות, תוך שהוא מציל בכך את הילד מן הפסיכוזה של ההזדהות הדמיונית עם האם.

14. לאקאן מבדיל בין "האחר הקטן" (autre), שהוא ההשתקפות הדמיונית של האחר בתוך האגו עצמו, לבין "האחר הגדול" (Autre), שהוא הסדר הסימבולי, או סובייקט מסוים (כמו שופט או שוטר), המייצג את הסדר הזה.

15. חשוב להדגיש שהשפה, עבור לאקאן, אינה חופפת לחלוטין לסדר הסימבולי; יש לה, מסתבר, גם פונקציה דמיונית. ה"אני" הדובר את השפה עשוי להיות הסובייקט הסימבולי, אך גם האגו הדמיוני. לאקאן מבחין בין "הדיבור הריק" של האגו, המבטא את ההוואה העצמית האופיינית של הדמיוני, ובין "הדיבור המלא", הסימבולי, שהוא גם "אמיתי" ומלא משמעות, משום שבאמצעותו הסובייקט מכיר באיווי שלו.

16. Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, eds. Charles Bally and Albert Sechehaye, trans. Wade Baskin (Glasgow: Collis Fontana, 1974).

17. המסמן, חשוב להדגיש, עשוי להיות גם דבר מה לא-מילולי, כמו אובייקט או פעולה סימפטומטית.

18. לאקאן, כחבים, עמ' 153.

19. העובדה שהסדר הסימבולי מבוסס על יחס שרירותי ולא-יציב בין מסמנים ומסומנים מקנה לו דינמיות מסוימת. אף היערכות סימבולית אינה יכולה להיחשב כקבועה או כהכרחית, מאחר שאין היא מעוגנת במציאות האובייקטיבית ה"אמיתית".

20. לאקאן מבחין בין "איווי" (בצרפתית: *désir*), "צורך" ו"דרישה". צורך הוא אינסטינקט ביולוגי, דוגמת רעב או צמא. מאחר שהתינוק אינו מסוגל לספק את צרכיו בכוחות עצמו, הוא מביע אותם באמצעות דרישה מן האחר. הופעתו של האחר – והכוונה כאן היא בדרך כלל לדמות האם – בתגובה לדרישה זו נתפסת אצל התינוק כביטוי של אהבה. ברם, למרות שהאחר יכול לספק את הצורך הביולוגי, אין באפשרותו למלא לחלוטין את ההיבט הנוסף של הדרישה – את הציפייה לאהבה ללא תנאי. השארית הבלתי מסופקת הזו, הנוצרת כפער בין הצורך לדרישה, היא האיווי.

21. אחד מחידושי העיקריים של לאקאן נעוץ בטענתו שהלא-מודע אינו רק מושבם של האינסטינקטים, כפי שטענו כמה מממשיכי דרכו של פרויד, אלא מהווה מערכת סימבולית "הבנויה כמו שפה". מן הטעם הזה הלא-מודע, בדומה לשפה, אינו תחום נפשי "פנימי" אלא תופעה אינטר-סובייקטיבית, המצויה גם שם "בחויץ".

22. לאקאן, כחבים, עמ' 55.

23. לאקאן, סמיור 11, עמ' 167.

24. לאקאן, סמיור 2, עמ' 141.

25. Chris Oakley, "Basta Cosil: Mikkel Borch-Jacobson on Psychoanalysis and Philosophy," *Return of the "French Freud": Freud, Lacan and Beyond*, ed. Todd Dufresne (New York: Routledge, 1997), p. 209.

26. תיאור מקיף של חייו ופועלו של לאקאן ושל המחלוקות הרבות שבהן היה מעורב ניתן למצוא בביוגרפיה המקיפה שכתבה אליזבת רודינסקו: Elisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan*.

---

and Co.: *A History of Psychoanalysis in France, 1925-1985*, trans. Jeffrey Mehlman (London: Free Association, 1990).

27. לדיון בהשפעה הלאקאניאנית על חקר הספרות ראה למשל קובץ המאמרים Shoshana Felman, ed., *Literature and Psychoanalysis: The Question of Reading: Otherwise* (Baltimore: Johns Hopkins, 1982). לאקאן השפיע, כאמור, גם על תיאוריות מגדר, ובעיקר על הגותן של תלמידותיו ז'וליה קריסטבה ולוס אירגארי, שהתבלטו כפילוסופיות וכמבקרות פמיניסטיות מקוריות ואף הציגו ביקורת נוקבת על עמדותיו של מורן. ביקורת כזו מופיעה, למשל, בספרים הבאים מפרי עטן: לוס אירגארי, מין זה שאינו אחד (מבחד), תרגמה דניאלה ליבר (תל אביב: רסלינג, 2003); Julia Kristeva, *Revolution in Poetic Language*, trans. Margaret Waller (New York: Columbia, 1984).

28. ואנייה, לאקאן, עמ' 88.

29. Rex Butler, *Slavoj Žižek: Live Theory* (New York: Continuum, 2005), pp. 5-6.

30. יצחק בנימיני, מעורכי הוצאת הספרים "רסלינג", שפרסמה כמה חיבורים בעלי זיקה לאקאניאנית מובהקת, העיר את תשומת לבי לעובדה שלאקאן עצמו היה ככל הנראה בעל נטיות פוליטיות שמרניות, אף שהקפיד להתרחק בבגרותו מכל מעורבות בחיים הציבוריים.

31. "מטרתנו", כותב ז'ז'ק, "היא לרומם את לאקאן למדרגת המחבר המספק את המפתח למפעל הענקים של האידיאליזם הגרמני, אולי שיאה של ההיסטוריה הפילוסופית כולה". Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder: An Essay on Schelling and Related Matters* (London: Verso, 1996) (להלן השאריח שאין לחלקה), p. 95.

32. ראה למשל Victor E. Taylor and Charles E. Winquist, eds., *Encyclopedia of Postmodernism* (London: Routledge, 2001), p. 382.

33. Slavoj Žižek, *Tarrying with the Negative* (Durham, N.C.: Duke, 1993), pp. 13-18 (להלן להשתכן בשלילי), וראה גם הדיון הרלוונטי אצל עמנואל קאנט, ביקורת החבונה הטהורה, תרגמו שמואל הוגו ברגמן ונתן רוטנשטרייך (ירושלים: מוסד ביאליק, 1954), עמ' 88-100.

34. Slavoj Žižek, *On Belief* (London: Routledge, 2001), p. 135.

35. Slavoj Žižek and F.W.J. von Schelling, *The Abyss of Freedom/Ages of the World* (Michigan: University of Michigan, 1997), p. 14 (להלן חהום החירות).

36. ז'ז'ק, חהום החירות, עמ' 11.

37. הציטוט לקוח מן ה"jenaer Realphilosophie" ראה Donald Phillip Verene, *Hegel's Recollection* (Albany: SUNY, 1985), pp. 7-8. אותו קטע מופיע גם בחיהו מהסימפוזיום, עמ' 63 (תרגום שבו לא השתמשתי) וכן בספר Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology* (London: Verso, 1999), pp. 29-30 (להלן הסובייקט הרניש).

38. המחיר, מסביר ז'ז'ק, הוא העמקת הקרע שלנו עם הממשי, עם ההוויה החיה שממנה הגחנו, בשל צמצום "השלמות של ההתנסות האורגנית" ל"נספח של הסיווג הסימבולי ה'מת'". באמצעות השימוש בלשון מפעיל האדם על הטבע סוג של אלימות; כאשר הוא קורא לדברים בשמות, הוא גוזל מהם את חיוניותם ומתעקש לשעבד אותם למסמנים, שאינם אלא קטגוריות פיקטיביות תלויות תרבות. ז'ז'ק, חיהו מהסימפוזיום, עמ' 64.



39. ז'ז'ק, חיהנו מהסימפטומים, עמ' 197.

40. ז'ז'ק, חיהנו מהסימפטומים, עמ' 196-197.

41. הריקנות של הסובייקט, טוען ז'ז'ק, היא מה שהגל מכנה בשם "אוניברסליות קונקרטי" – אוניברסליות המאגדת בתוכה את כל האפשרויות הקונקרטיות המתפרטות ממנה ומעניקה להן מובן משותף, מבלי לשלול מהן את מהותן הייחודית. בה בעת, מדובר גם ביכולתו של הקונקרטי להציג פן אוניברסלי. ראה ז'ז'ק, הסובייקט הרניש, עמ' 98-103.

42. Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology* (London: Verso, 1989), pp. 174-175. (להלן: האובייקט הנושג).

43. ז'ז'ק, להשחכן בשלי"י, עמ' 9-12, 39-42.

44. ז'ז'ק, הסובייקט הרניש, עמ' 2.

45. הוגה הדעות הניאו-מרקסיסטי הבולט ארנסטו לבלאק מעיר ש"אם דקרט היה משלים עם הצד הנשכח של הקוגניטיו, שאליו מתייחס ז'ז'ק, הוא היה מחשיב זאת מן הסתם לכישלון מוחלט של הפרויקט האינטלקטואלי שלו. ברור לי שאין אתה יכול לקשור את לאקאן לפילוסופים כמו דקרט והגל, באופן שבו רוצה ז'ז'ק, מבלי לרוקן את הפרויקטים התיאורטיים שלהם מתוכן". ראה Judith Butler, Ernesto Laclau, and Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left* (London: Verso, 1999), p. 73. (להלן: קונטינגנטיזם. הגמוניה, אוניברסליות).

46. עמנואל קאנט, "תשובה לשאלה: נאורות מהי?", תרגם ידידיה פלס, בתוך הנאורות - פרויקט שלא נשלם? שש מסות על נאורות ומודרניזם, ערך עזמי בשארה (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1997), עמ' 45.

47. ז'ז'ק, הסובייקט הרניש, עמ' 34.

48. ז'ז'ק, חיהנו מהסימפטומים, עמ' 148.

49. ז'ז'ק מנסה להראות שבצורתו הקיצונית, האידיאליזם אינו עומד בסתירה למטריאליזם. הוא מעגן טענה זו בעיסוק ההגליאני בנגטיביות, המוכיח, לדבריו, כי הגל היה גם הפילוסוף של הממשי - והממשי, כפי שז'ז'ק חוזר ומדגיש, אינו רק ה"חלל" הריק בסדר הסימבולי אלא גם, בה בעת, נוכחות מטריאלית גסה ומתועבת. ראה ז'ז'ק, השארת' שאין לחקקה, עמ' 109.

50. במשמעותה המרקסיסטית, "אידיאולוגיה" אינה בדיוק "תודעה כוזבת". אידיאולוגיה, על פי מרקס, היא אמנם עיוות של המציאות, אולם איננה שקר. היא מכילה בתוכה תמיד איזה גרעין של האמת, שאותו היא מנצלת לצרכיה.

51. ז'ז'ק מצטט בעניין זה את חיבורו של הפילוסוף הגרמני פיטר סלוטרדייק, ביקורת החבונה הצניח, שיצא לאור בגרמנית בשנת 1983. במושג "תבונה צניח" מכוון סלוטרדייק לגישה רוחת, שנמנעת מלתרגם אמונות ביקורתיות למעשים, ומעדיפה לשמור על נאמנות פורמלית לסטטוס קוו. כך, למשל, נוהג הכומר הקתולי השוכב עם נערה ואז מסביר לה שהוא מצדד בשמירת הנורמות המוסריות שזה עתה הפר כבסיס לסדר החברתי. ראה Peter Sloterdijk, *Critique of Cynical Reason*, trans. Michael Eldred (Minneapolis: University of Minnesota, 1987).

52. ז'ז'ק, האובייקט הנושג, עמ' 29.

53. ז'ז'ק, האובייקט הנושג, עמ' 33.

54. לואי אלטוסר, על האידיאולוגיה, תרגמה אריאלה אזולאי (תל אביב: רסלינג, 2003).

55. Slavoj Žižek, "The Spectre of Ideology," in *The Žižek Reader*, eds. Elizabeth Wright and Edmond Wright (Oxford: Blackwell, 1999), pp. 65-66. למותר לציין כי טענה זו אינה זרה גם למסורת היהודית: ספר החינוך הפופולרי, שנתחבר במאה השלוש-עשרה, מדגיש את האפקט החיובי שיש לעשיית מצוות אפילו על נשמתו של רשע גמור, שכן, "אחרי הפעולות נמשכים הלבבות". ראה ספר החינוך, מצווה ט"ז. וראה בהקשר זה גם בבלי פסחים נ ע"ב; סוטה כב ע"ב; סוטה מז ע"א; סנהדרין כה ע"ב.

56. ז'ז'ק משתמש במושג "אנטגוניזם" במונח המיוחס לו אצל הוגי הדעות הניאור-מרקסיסטיים ארנסטו לקלאו ושנטל מוף. ראה ארנסטו לקלאו ושנטל מוף, הגמוניה ואסטרטגיה סוציאליסטית: לקראת פוליטיקה דמוקרטית רדיקלית, תרגמה עידית שורר (תל אביב: רסלינג, 2004).

57. ז'ז'ק, רוח הרפאים, עמ' 73-74; ראה גם ז'ז'ק, ברוכים הבאים, עמ' 27.

58. ז'ז'ק מזהה שארית זו עם המושג הלאקאניאני של "אובייקט קטן a", אובייקט הפנטזיה, שהוא התגלמות העודפות הנותרת מן הממשי – או הריק השורר במקומו – בסדר הסימבולי (ראה ז'ז'ק, האובייקט הנושג, עמ' 163). האובייקט הזה אינו ניתן להשגה ולכן אינו יכול לספק את האיזון (שמעצם טבעו אינו ניתן למימוש) – אך הוא מעורר אותנו ומגרה אותנו ללא הרף. ז'ז'ק מציע בהקשר זה אנלוגיה משעשעת: "ביצי הפתעה, אחד ממוצרי השוקולד הפופולריים ביותר הנמכרים בכל רחבי מרכז אירופה, הן קליפות ביצים ריקות, עשויות שוקולד ועטופות בנייר צבעוני; אחרי שמסירים את עטיפת הביצה ומפצחים את קליפת השוקולד, מוצאים בתוכה צעצוע פלסטיק קטן (או חלקים קטנים שמהם מרכיבים את הצעצוע). ילד הקונה ביצת שוקולד כזו מסיר תכופות בהתרגשות את עטיפתה ופשוט שובר את השוקולד מבלי לטרוח לאכול אותו, כשהוא מתעניין רק בצעצוע במרכז... האם אין הצעצוע הזה אובייקט קטן a בטהרתו, האובייקט הקטן הממלא את הריק המרכזי של תשוקתנו, האוצר החבוי, ה-agalma המצויה במרכזו של הדבר שאנו משתוקקים אליו? אותו ריק מטריאלי ('ממשי') במרכז מייצג, כמובן, את הפער הסטרוקטורלי ('פורמלי') שבעינינו שום מוצר אינו 'באמת' זה, שום מוצר אינו מממש את הציפייה שהוא מעורר". ז'ז'ק, הסובייקט שאמור להאמין, עמ' 167-168.

59. ז'ז'ק, רוח הרפאים, עמ' 74.

60. בדרכו המתחכמת, ובסתירה לדברים שהוא כותב במקומות אחרים, ז'ז'ק טוען גם כי הממשי הלאקאניאני אינו רק הרפרנט שאותו מכסה מסך הפנטזיה, אלא המסך עצמו, מכשול המעוות את האופן שבו אנו תופסים את הרפרנט. ראה ז'ז'ק, מטריקס, עמ' 28.

61. Slavoj Žižek, *The Plague of Fantasies* (London: Verso, 1997), pp. 183-184. (להלן מניפה של פנטזיות).

62. ז'ז'ק, חיהנו מהסימפטומים, עמ' 102.

63. ז'ז'ק, חיהנו מהסימפטומים, עמ' 103.

64. ז'ז'ק, ברוכים הבאים, עמ' 88.

65. <http://www.egs.edu/faculty/žizək/žizək-human-rights-and-its-discontents.html>.

66. ראה למשל, Ernesto Laclau, ed., *The Making of Political Identities* (London: Verso, 1994), p. 1; Richard Rorty, *Truth and Progress: Philosophical Papers* (Cambridge: Cambridge, 1998), vol. iii, p. 229.

67. ז'יז'ק, רוח הרפאים, עמ' 69.

68. ז'יז'ק, רוח הרפאים, עמ' 60.

69. ז'יז'ק, רוח הרפאים, עמ' 70.

70. ז'יז'ק, רוח הרפאים, עמ' 70.

71. ז'יז'ק מדגיש שב"מלחמת המעמדות" אין הוא מתכוון לסכסוך היסטורי קונקרטי בין שני מעמדות ספציפיים, אלא לעימות בסיסי יותר, בין אלה הנענים לקריאת המהפכה החברתית ובין אלה המתעלמים ממנה. הזהויות הפרטיקולריות – בורגנות, פרולטריון, אצולה וכיוצא באלה – רק נוצקות לתוך התבניות האוניברסליות הללו. ז'יז'ק, הסובייקט הרניש, עמ' 227.

72. ז'יז'ק, רוח הרפאים, עמ' 74–75. שלא במקרה, ההתעלמות מן האנטגוניזם הרדיקלי הזה היא ממאפייניו הבולטים של הסדר ה'פוסט-אידיאולוגי', שאין אידיאולוגי ממנו. ז'יז'ק כותב: "אחת מהנחות היסוד השגורות של הגישה ה'פוסט-אידיאולוגית' היא שכיום פחות או יותר השארנו מאחור את הפילוגים הפוליטיים העמוקים (כמו מלחמת המעמדות וכיוצא בזה) והגענו לבגרות פוליטית, המאפשרת לנו להתמקד בבעיות אמיתיות (אקולוגיה, צמיחה כלכלית וכולי) ללא המטען העודף האידיאולוגי שלהן... (אבל) אפשר לטעון... שהדבר אשר הגישה ה'פוסט-אידיאולוגית' המפוכחת והפרגמטית פוטרת אותו כתוצר של 'מחלוקות אידיאולוגיות ישנות' הנובעות מאנטגוניזם בין מעמדות, כביטוי של 'צרים פוליטיים' שאין לו כבר מקום במינהל החברתי הרציונלי של היום, הוא למעשה הממשי היסטורי עצמו". ראה ז'יז'ק, מניפה של פנפוזיות, עמ' 163.

73. ומה לגבי המדע? ז'יז'ק מתעקש כי "לאקאן רחוק... מעשיית רלטיביזציה של המדע אל תוך נראטיבים שרירותיים... המדע בהחלט 'נוגע בממשי', הידע שלו הוא 'ידע בתוך הממשי' – המבוי הסתום מצוי פשוט בעובדה שידע מדעי אינו יכול לשמש בתור האחר הגדול הסימבולי" (ז'יז'ק, מטרקס, עמ' 22). זוהי קביעה בעייתית, שאינה מתיישבת עם טענות אחרות שמעלה ז'יז'ק, אשר שומטות את הבסיס מתחת לחתירתו של המדע להשגת אמת פוזיטיבית על העולם. ראוי גם לזכור שעבור לאקאן ידע מדעי לא נסמך על מחקר אמפירי דווקא, אלא בעיקר על פורמליזציה מתמטית – גישה שלפיה המדע משתייך כמדומה דווקא לשיח הסימבולי. תפיסה זו השתקפה גם בניסיונו של לאקאן לנסח את התיאוריה הפסיכואנליטית שלו במונחים אלגבריים.

74. ז'יז'ק, רוח הרפאים, עמ' 75.

75. בטלר, לקלאו ז'יז'ק, קונפיוננטיות. הגמוניה. אוניברסליות, עמ' 101.

76. ז'יז'ק, הסופר-אנו, עמ' 37–47.

77. ראה למשל ז'יז'ק, הסובייקט הרניש, עמ' 342.

78. ז'יז'ק, הסובייקט הרניש, עמ' 344–345.

79. ז'ז'ק, הסובייקט הרניש, עמ' 362.

80. ז'ז'ק מציין בהקשר הזה את תופעת ה־cutters, אנשים שיש להם דחף בלתי נשלט לחתוך את עצמם. ז'ז'ק רואה במעשים אלו "אסטרטגיה נואשת לחזור אל הממשי של הגוף", ומנגיד אותה לנוהג של עשיית כתובות קעקע, המבטא, לדעתו, את רצונו של הסובייקט להשתלב בסדר הסימבולי. ז'ז'ק, ברוכים הבאים, עמ' 18.

81. ז'ז'ק, ברוכים הבאים, עמ' 13.

82. ז'ז'ק, ברוכים הבאים, עמ' 19-20.

83. ז'ז'ק, הסובייקט שאמור להאמין, עמ' 153.

84. ז'ז'ק מסביר שהמאפיין העיקרי של הלאומיות ה"פוסט־מודרנית", שאותה הוא מזהה עם הגילויים הברוטליים של לאומנות וגזענות בבלקנים ובמקומות אחרים, הוא השעיית האיסורים המוסריים ופריקת העול של "התקינות הפוליטית" הליברלית. "במקרה זה יש להפוך על פיה את הקלישאה הגורסת כי הזדהות אתנית נלהבת מסייעת בהשבת מערך איתן של ערכים ואמונות לחברה הגלובלית החילונית המודרנית השרויה בהכפכות מבלבלת... החברה הפוסט־מודרנית הרפלקסיבית, המתירנית וההדוניסטית לכאורה של ימינו, מוצפת באופן פרדוקסלי במידה הולכת וגוברת, בחוקים ובתקנות שנועדו לכאורה לרווחתנו (הגבלות על עישון ועל אכילה, חוקים נגד הטרדה מינית...) כך שההתייחסות להזדהות אתנית נלהבת אינה מרסנת אותנו כלל וכלל, אלא משמשת דווקא כקריאה משחררת: 'אתה יכול', 'מותר לך!' מותר לך להפר... את התקנות הנוקשות בדבר דו־קיום בשלום בחברה ליברלית וסובלנית; מותר לך לשתות ולאכול כרצונך, לעסוק במנהגים פטריארכליים האסורים על פי כללי התקינות הפוליטית הליברליים, ואפילו לשנוא, להילחם, להרוג ולאנוס...". ז'ז'ק, הסופר־אגו, עמ' 41-42.

85. בטלר, לקלאו ז'ז'ק, קונפיונמיות. הגמוניה. אוניברסליות, עמ' 127; ראה גם ז'ז'ק, ברוכים הבאים, עמ' 163.

86. ז'ז'ק, הסובייקט הרניש, עמ' 354.

87. דלי, שיחות, עמ' 163. האתיקה של הממשי קשורה כמובן ב"אתיקה של הפסיכואנליזה", שבה עסק לאקאן בהרחבה בסמינר של 1959-1960. לאקאן הבחין בין אתיקה זו, ש"מובעת דרך האוריינטציה של האדם ביחס לממשי", להגות המוסרית של אריסטו, קאנט ופילוסופים אחרים. האתיקה הפסיכואנליטית מבוססת, למשל, על עידוד הביטוי האותנטי של האיווי, גישה הנוגדת את האתיקה המוסרתית משום שיש בה, לעתים, "כפירה רדיקלית באידיאל מסוים של טוב", לאקאן, סמינר 7, עמ' 230. אחד החיבורים הבולטים על "האתיקה של הממשי" הוא ספרה של אלנקה זופאנצ'יץ', עמיתתו של ז'ז'ק: *Ethics of the Real: Kant and Lacan* (New York: Verso, 2000).

88. ז'ז'ק, חיהו מהסימפטומים, עמ' 57.

89. ז'ז'ק, חיהו מהסימפטומים, עמ' 57.

90. מושג ה"אקט" של ז'ז'ק נשען במידה רבה על התפיסה הלאקאניאנית של "המעבר לאקט" (*passage à l'acte*). "מעבר לאקט" הוא פעולה אימפולסיבית, בדרך כלל אלימה, שמשמעה בריחה מן האחר הגדול, יציאה מן המערך הסימבולי, וחזרה לממשי, תוך התפרקות - ולו גם זמנית - של הסובייקט.

91. ז'ז'ק, הסובייקט הרניש, עמ' 386.
92. מתוך ההרצאה "הסופר-אגו והאקט" שנשא ז'ז'ק בשנת 1999. ההרצאה מובאת ככתבה וכלשונה באתר האינטרנט  
<http://www.egs.edu/faculty/žizěk/žizěk-superego-and-the-act-1999.html>
93. ז'ז'ק, הסובייקט הרניש, עמ' 377.
94. ז'ז'ק, ברוכים הבאים, עמ' 89.
95. Slavoj Žižek, *Did Somebody Say Totalitarianism? Five Interventions in the (Mis)use of a Notion* (London: Verso, 2001), p. 91. (להלן: משהו אמר טוטליטריזם?).
96. בטלר, לקלאו ז'ז'ק, קונטינגנטיות. הגמוניה. אוניברסליות, עמ' 326.
97. Slavoj Žižek, "Can Lenin Tell Us About Freedom Today?" *Rethinking Marxism* 2 (Summer 2001): את המאמר ניתן למצוא גם באתר:  
<http://www.egs.edu/faculty/žizěk/žizěk-can-lenin-tell-us-about-freedom-today.htm>
98. ז'ז'ק, משהו אמר טוטליטריזם?, עמ' 246-247.
99. ז'ז'ק, משהו אמר טוטליטריזם?, עמ' 3.
100. סלבו ז'ז'ק, "המהפכה הפרברטית", תרגם יאיר אור, בתוך סטלין, על המטריאליזם ועל הכשון, תרגם רומן וטר (תל אביב: רסלינג, 2004), עמ' 20-21.
101. (Slavoj Žižek, *Iraq: The Borrowed Kettle* (London and New York: Verso, 2004), pp. 119-117. (להלן הקומקום המושאל).
102. ז'ז'ק, "המהפכה הפרברטית", עמ' 19.
103. ז'ז'ק, הקומקום המושאל, עמ' 83-84.
104. לביקורת ברוח זו ראה למשל, Tony Myers, *Slavoj Žižek* (London: Routledge, 2003), p. 122.
105. על הקשר בין תפיסת האקט של ז'ז'ק למושג ה"אירוע" אצל באדיו ראה הדין המקיף והשנון בפרק על "הפוליטיקה של האמת" אצל ז'ז'ק, הסובייקט הרניש, עמ' 127-170. ראה גם אלן באדיו, אחיקה - מסה על תודעת הרוע, תרגם עדי אפעל (תל אביב: רסלינג, 2005).
106. לדברי ז'ז'ק, היידגר היה "הפילוסוף שסיפק את ההגדרה הדפיניטיבית של האקט הפוליטי האותנטי". ראה ז'ז'ק, הסובייקט הרניש, עמ' 143.
107. ראה קרל שמיט, תיאולוגיה פוליטית, תרגם רן הכהן (תל אביב: רסלינג, 2005). ז'ז'ק מקדיש לשמיט לפחות מאמר אחד, המתמקד, כמובן, במושג ההכרעה (decisionism) ובמקומו בעידן הפוסט-פוליטי של זמננו: Slavoj Žižek, "Carl Schmitt in the Age of Post-Politics," *The Challenge of Carl Schmitt*, ed. Chantal Mouffe (London: Verso, 1999), pp. 18-37.
108. Paul Tillich, *The Socialist Decision*, trans. Franklin Sherman (New York: Harper and Row, 1977), p. 109.
109. מיד, "האח מרקס".